

**JOGI  
KULTÚRÁK  
ÁZSIÁBAN**

**JOGI  
KULTÚRÁK  
ÁZSIÁBAN**



PÁZMÁNY NEMZETKÖZI TANULMÁNYOK

5. KÖTET

**PANTA**

A SOROZAT EDDIGI KÖTETEI:

**A KÍNAI ALKOTMÁNY (szerkesztette: Salát Gergely)**

**KÍNAI ÁLOM – KÍNAI VALÓSÁG (szerkesztette: Salát Gergely)**

**Rezsőházy Rudolf: BEVEZETÉS A TÁRSADALOMTUDOMÁNYOK MÓDSZERTANÁBA**

**Salát Gergely: BÜNTETŐJOG A HAN-KORI KÍNÁBAN**

**ELŐKÉSZÜLETBEN:**

GÁTHY VERONIKA: INDIA

GYÖRFFY DÓRA: BIZALOM ÉS PÉNZÜGYEK

JANY JÁNOS: ISZLAMIZMUS ÉS PAX ISLAMICA

TRAUMÁK ÉS TANULSÁGOK – A II. VILÁGHÁBORÚ ÖRÖKSÉGE A TÁVOL-KELETEN

(SZERKESZTETTE SALÁT GERGELY ÉS SZILÁGYI ZSOLT)

# JOGI KULTÚRÁK ÁZSIÁBAN

KULTÚRTÖRTÉNET,  
JOGTUDOMÁNY,  
MINDENNAPOK

*Jany János*



TYPOTEX

A KÖTET KIADÁSÁT TÁMOGATTA:



PAGEO



PALLAS ATHÉNÉ  
GEOPOLITIKAI  
ALAPÍTVÁNY

JOGI KULTÚRÁK ÁZSIÁBAN

Copyright © Jany János, 2016

Hungarian edition © Typotex/Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Budapest, 2016

Engedély nélkül semmilyen formában nem másolható!

ISBN 978 963 279 882 0

ISSN 2416-1438

TYPOTEX – PANTA

*A PANTA a Pázmány Egyetem Nemzetközi TANulmányokkal foglalkozó szakmai közösségének könyvsorozata, mely széles értelemben vett társadalomtudományi munkák révén mutatja be a globális világ múltját és jelenét. A sorozat neve egyszerre utal az intézményi háttérre, valamint arra a teljességre és sokszínűségre, amit megragadni hivatott: Πάντα.*

Sorozatszerkesztő: Jany János

# TARTALOMJEGYZÉK

BEVEZETÉS	10
<b>I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR</b>	<b>34</b>
<b>ELSŐ FEJEZET: ÁLLAM ÉS JOG AZ ÓKORI KELETEN</b>	<b>35</b>
1. § Mezopotámia a Kr. e. III. évezredben	35
2. § Babilon	42
3. § Asszíria	52
4. § A Hettita Birodalom	59
<b>MÁSODIK FEJEZET: A ZSIDÓ JOG</b>	<b>67</b>
1. § Állam és társadalom az ókori Izraelben	67
2. § A zsidó jog a Talmúd előtti korban	74
3. § A zsidó jog a Talmúd utáni korban	82
4. § A zsidó jog forrásai	89
5. § A zsidó jog főbb intézményei	91
6. § A zsidó jog a modern korban	103
<b>HARMADIK FEJEZET: A PERZSA JOG</b>	<b>105</b>
1. § Állam és társadalom az ókori Perzsiában	105
2. § A perzsa jog története és írott emlékei	117
3. § A zoroasztriánus jog elmélete és forrásai	121
4. § A zoroasztriánus jog főbb intézményei	126
5. § A jog története a Szászánidák bukása után	143

## TARTALOMJEGYZÉK

<b>NEGYEDIK FEJEZET: A KELETI KERESZTÉNYSÉG JOGA</b>	148
1. § Egy új hagyomány szárnyat bont	148
2. § A szellemi élet: tudományok és iskolák	160
3. § Jogtudomány és jogforrások	166
4. § Jogi gondolkodás és jogintézmények	177
<b>II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR</b>	190
<b>ÖTÖDIK FEJEZET: AZ ISZLÁM ELŐTTI ARÁBIA TÁRSADALMA ÉS SZOKÁSAI</b>	191
1. § Történeti áttekintés	191
2. § A politikai intézmények	197
3. § A szokások	201
<b>HATODIK FEJEZET: A KLASSZIKUS ISZLÁM JOG</b>	209
1. § A kalifátus	209
2. § Az iszlám jog története a kezdetektől a klasszikus kor végéig	215
3. § Az iszlám jog forrásai	225
4. § Az iszlám jog főbb szabályai	229
5. § A sí'ita jog	255
6. § Az iszlám jog a modern korban	266
<b>III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR</b>	294
<b>HETEDIK FEJEZET: A HINDU JOG</b>	295
1. § A hindu társadalom és jog alapelvei	295
2. § Államszervezet és államelmélet	302
3. § A hindu jog története és forrásai	309
4. § A hindu jog főbb szabályai	321
5. § A hindu jog a modern Indiában	333
<b>NYOLCADIK FEJEZET: A BUDDHISTA JOG TÁRSADALMAI</b>	339
1. § Történeti és fogalmi áttekintés	339
2. § A mon–burmai szokásjog	351
3. § A thai–lao szokások	364
4. § A khmer jogfelfogás	388
5. § A buddhista jog a modern korban	391

<b>IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR</b>	396
<b>KILENCEDIK FEJEZET: A KÍNAI JOG</b>	397
1. § A kínai jog a kezdetektől a Tang-korig	397
2. § A kínai jog a Tang-kortól a Qing-dinasztia bukásáig	408
3. § A kínai jogi gondolkodás	420
4. § A kínai jog főbb intézményei	438
5. § A hagyományos kínai jog a XX. században	454
<b>TIZEDIK FEJEZET: TÁRSADALMAK A KÍNAI JOG BEFOLYÁSA ALATT</b>	462
1. § Vietnam	462
2. § Korea	480
<b>TIZENEGYEDIK FEJEZET: A JAPÁN JOG</b>	489
1. § A japán jog a kezdetektől a Tokugawa-korig	489
2. § A Tokugawa-korszak joga	498
3. § A Meiji-reform	505
4. § A modern alkotmányos rendszer kiépítése	510
5. § A japán jogi gondolkodás	513
<b>V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK</b>	522
<b>TIZENKETTEDIK FEJEZET: A SZOKÁSJOGOK ÁLTALÁNOS JELLEMZŐI</b>	523
1. § A szokásjogok fajtái: az antropológia megközelítése	523
2. § A szokásjogok Ázsia-specifikus osztályozása	532
<b>TIZENHARMADIK FEJEZET: A MONGOL–TÖRÖK NÉPEK SZOKÁSJOGA</b>	536
1. § A mongol szokások	536
2. § A kazak szokásjog	546
<b>TIZENEGYEDIK FEJEZET: SZOKÁSJOGOK AZ ISZLÁM ÁRNYÉKÁBAN</b>	551
1. § A pashtunwali	551
2. § Az <i>adat</i> -jog Délkelet-Ázsiában	564



## **TARTALOMJEGYZÉK**

<b>TIZENÖTÖDIK FEJEZET: SZOKÁSJOGOK KELET-ÁZSIÁBAN</b>	582
1. § Szokásjogok Indiában	582
2. § A kínai szokásjogok	591
3. § Egy szokásjogi rendszer a Fülöp-szigetekről: az ifugaók	598
<b>KÖVETKEZTETÉSEK</b>	604
<b>NÉV- ÉS FOGALOMTÁR</b>	632
<b>IRODALOM</b>	672



# BEVEZETÉS

A könyv megírásához az egyik legfontosabb inspirációt az elmúlt évtizedek egyik legjobban sikerült jogtudományi írása, H. Patrick Glenn több kiadást megélt, 1998-ban az International Academy of Comparative Law által odaítélt Grand Prize-győztes műve, a *Legal Traditions of the World* jelentette. A mű a kontinentális és az angolszász jog mellett bemutatja a zsidó, az iszlám, a hindu és a konfuciánus jogi tradíciót is. E nagyszerű könyv azonban – globális perspektívája miatt teljesen érthetően – kevesebb figyelmet szentel a többi élő ázsiai joghagyománynak, holott ilyenek akadnak bőven (pl. japán, buddhista jog), a történeti korok mára letűnt jogi világát pedig teljesen figyelmen kívül hagyja. Jelen írás tehát arra vállalkozik, hogy kiegészítse e hiányokat egy teljes mértékben Ázsiára fókuszáló könyv keretei között.

A vállalkozás időszerűségét aligha kell különösebben részletesen magyarázni, mivel köztudomású, hogy az ázsiai országok globális jelentősége évről évre növekszik. E sikereket ugyan általában gazdasági oldalról szokás megközelíteni, melyet konfliktusok esetén a politikai dimenzió is kiegészít, de az így nyert kép nemhogy nem teljes, hanem kifejezetten torz, mert nincs magyarázó ereje. A növekedés (számokban, területben, befolyásban) okai ugyanis nem csupán gazdaságiak, hanem társadalmilag is meghatározottak, mivel tovább élnek azok a hagyományos struktúrák, melyek évezredek óta a nagyhatalmak között tartják Kínát, a világ vezető gazdasági erejévé emelték Japánt, vagy hatalmas kulturális befolyást biztosítanak Indiának. E társadalmi struktúrák a joghagyományokban gyökereznek, miközben a jog maga a társadalmi felfogás eredménye is. Ezáltal egy elválaszthatatlan szál alakul ki társadalmi rendszer és joghagyomány között (*ubi societas, ibi ius*), mely a mai napig létezik annak ellenére, hogy több kísérlet is történt a radikális szakításra (pl. Mao Ce-tung idején). E romboló tendenciák összességében nemhogy nem jártak sikerrel, hanem kifejezetten erősítették azokat a jelenségeket, melyeket megszüntetni céloztak. A Mao utáni Kína globális felemelkedése mögött ugyanis ott található az a konfuciánus társadalomfelfogás és államszemlélet, melyet a korábbi kommunista vezetés

## BEVEZETÉS

tűzzel-vassal megszüntetni igyekezett. A kis tigrisek elmúlt évtizedekben tapasztalható gazdasági csodái is arra vezethetők vissza, hogy megfelelően ötvözték a modern jogi és politikai rendszer előnyeit a hagyományos jog- és társadalomfelfogással, és a kettő elegye nagyon gyorsan volt képes globálisan is jelentős eredmények elérésére.

A hagyományos jogfelfogás azonban nem minden esetben a siker kovácsa, vagyis nem általánosan működő modell minden társadalmi problémára. Az iszlám világának egyre jobban mélyülő, és immár mindenki számára látható válsága éppen azt mutatja meg, hogy a hagyományokhoz való merev ragaszkodás, az adaptációs képesség hiánya, a modernitás kihívásainak elutasítása társadalmi robbanáshoz vezet, mely nagyon hamar fegyveres erőszakba torkollik. A hagyományos jogfelfogás tehát nem csodafegyver minden társadalmi probléma megoldására (ahogy a politikai iszlám képviselői gondolják), de nem is az a konzervatív, retrográd, megújulásra képtelen, a fejlődést gátló, babonákkal teli világ, aminek a modernizáció apostolai, illetve a legtöbb nyugati társadalomtudós gondolja.

Ezekkel a vélekedésekkel szemben hangsúlyozni kell, hogy a hagyományos jogfelfogás és annak konkrét normativitása figyelembe veendő társadalmi tény, melyhez nem érzelmileg vagy politikai programok mentén kell viszonyulni, hanem ismerni kell őket annak érdekében, hogy a vizsgált társadalmakról objektív képet tudjunk kialakítani. Éppen ezért ez a könyv nem védőbeszéd a hagyományos jog mellett, de nem is vád ellene: úgy mutatja be a rendszereket, ahogy vannak, és amilyené a történeti körülmények miatt váltak. Fontos hangsúlyozni, hogy ennek során a referencia nem a nyugati jogi gondolkodás volt, s nincs igyekezet, mely távolabb állna tőlem, mint az a haszontalan, sőt káros módszer, mely más kultúrák társadalmi jelenségeit a Nyugat hagyományaihoz igyekszik mérni, s annak tükrében megítélni. Ezzel a módszerrel esélyünk sincs a vizsgált közösségek megértésére, melyre csak úgy van lehetőségünk, ha saját fogalmaik, történelmük és mentális térképük alapján közelítünk feléjük. Ez, a weberi megértő szociológia módszerére emlékeztető eljárás képes arra, hogy megóvjon bennünket a múlt század nyugati kultúrfölényét hirdető és a tudományban megvalósítani akaró attitűdjétől éppúgy, mint a saját maga ellen forduló, a gyarmatosító hatalmak lelkiismeretfurdalásában született posztkolonialista felfogástól, mely egyoldalúságával legalább annyira torzítja a valóságot, mint a nyugati civilizációs misszió hitében fogant írások. Röviden: minden divatos dekonstrukció ellenére azt gondolom, hogy bár teljes objektivitás nyilvánvalóan nem létezik, de minden tudományos munka alapvető feltétele, hogy amennyire lehet, erre törekedjen.

Nyilván felmerül az a kérdés is, hogy van-e értelme ázsiai jogtörténetet írni, s ha igen, akkor arra egy szerző vajon képes-e, figyelembe véve

a hatalmas méretű anyagot, a rengeteg nyelvet és kultúrát, melyeket egy ilyen vállalkozás érint. Az első kérdésre a válasz több rétegű, de alapvetően igenlő. Ahhoz már hozzászoktunk, és senki nem csodálkozik el rajta, ha Európa története vagy európai jogtörténet című vagy tárgyú könyvvel találkozik, holott Európa fogalma is igen vitatott, és mást jelent földrajzilag, kulturálisan és politikailag is, nem beszélve arról, hogy az egyes történeti korokban is egészen más tartalommal telítődött (a görög poliszok világképe, Róma önazonosságtudata, a középkor és a reneszánsz Európa-képe vajon mennyiben emlékeztet egy mai – igen összetett – Európa-képre). Mégis, egyfajta magától értetődő természetességgel fogadjuk el, sőt tanítjuk az európai jogtörténetet abban a hitben, hogy ilyen létezik, holott a mórokkal szembeni küzdelemben formálódó, s éppen ezért igen sajátos középkori spanyol jognak bizony kevés kapcsolódási pontja van az északi germánok törzsi hagyományából táplálkozó skandináv társadalmak jogfelfogásához. Európa majdnem annyira diverz történetileg, kulturálisan és jogilag, mint Ázsia, de ezt természetes adottságnak fogadjuk el, míg a másik világ összetettsége inkább elbizonytalanít. Érdemes tehát a még mindig uralkodó eurocentrikus világképünkön felülemelkedni, és más kontinensek jogi világát is megismerni úgy, ahogy azok vannak, s nem úgy, ahogy szeretnénk, hogy legyenek. Különösen, mivel korunkban az ázsiai jog- és társadalomfelfogások legalább annyira fontosak, mint az európaiak, s várható, hogy a következő évtizedekben még fontosabbá válnak majd.

Ez a fajta új szemlélet nemzetközi szinten lassan kezd teret nyerni, a filozófiában már megjelent új, Ázsiában megfogalmazott filozófiai rendszerek összefoglaló bemutatása révén, melyek a középkori muszlim misztikusok világától a daoista elképzelésig mindent magukban foglalnak (Companion Encyclopedia of Asian Philosophy). Jelen könyv is hasonlóra vállalkozik, de nem a filozófia, hanem a hagyományos jogfelfogás világában (de a filozófiától soha el nem szakadva). Ebben a törekvésében meglehetősen egyedi és újszerű, hiszen nemhogy magyar nyelven nem született hasonló munka, de külföldön sem íródott még ilyen, a teljes ázsiai jogi spektrumot átfogó könyv.

A cím megválasztása során nagyon tudatosan törekedtem arra, hogy ne legyen szó ázsiai jogrendszerekről, hanem jogrendszerekről Ázsiában, még azon az áron is, hogy a cím így kissé nehézkesen hangzik magyarul. Mégis fontos ez az apró distinkció, mivel ázsiai jogrendszer, jogfelfogás nem létezik: különböző jogfelfogások élnek egymás mellett párhuzamosan, s ezek egyetlen közös jellemzője az a földrajzi sajátosság, hogy mindegyik az Ázsia nevű kontinensen fejlődött ki. Az ókori Közel-Kelet hagyományaiban mélyen gyökerező zsidó jog és a sintó alapokon álló, de erős kínai befolyásnak kitett japán jog – hogy csak a spektrum két ellentétes végét ragadjam meg –

## BEVEZETÉS

értelemszerűen alig rendelkezik közös ponttal akár a jogról való gondolkodás, akár a normativitás szintjén, hogy a kölcsönös befolyás lehetőségét értelemszerűen fel se vessük. És akkor még nem szóltam a nomád mongolok vagy a laoszi paraszti kultúra szokásairól. Ahogy majd az utolsó fejezetben látszik, ennek ellenére található néhány olyan gondolkodási alapelem, mentális struktúra, mely egész Ázsiára jellemző (apróbb kivételekkel), ám ezek száma annyira minimális, hogy semmiképpen sem kérdőjelezik meg a fentiek igazságtartalmát.

Ha nincs is ázsiai jogi kultúra, azért mégis igaz, hogy egyes jogi kultúrákon belül az azonos mentális struktúrákból fakadóan igenis van hasonlóság, sőt akár egyezés is, melyek részben átvételek eredményei, részben pedig a hasonló gondolkodásból fakadnak. E körben az látszik, hogy általában van egy domináns kultúra, mely kialakítja a maga jog-, politika- és társadalomfelfogását, melyre a normatív struktúra épül, majd ennek a komplex világnak az exportja útján hasonló gondolatok bukkannak fel máshol is, helyi variánsokkal. Klasszikus példa erre Kína, mely alapvetően befolyásolta a koreai, a vietnami és a japán jogi gondolkodást (ezekben az országokban is eltérő mértékben), melyet a helyi hagyományok árnyaltak, akár módosítottak is, de nem tudták sem kiszorítani, sem fölébe kerekedni. Ugyanez történt Indiában is, ahol a hindu (jogi) kultúra kiterjedése a szomszédos Délkelet-Ázsiára azt eredményezte, hogy ezen társadalmak jogrendszerei annak ellenére a hindu jog átfogó befolyása alá kerültek, hogy megalkotói az Indiából kiveszett buddhista vallás követői voltak (a khmerek kivételével). Vagyis kisebb-nagyobb koncentrikus körök léteznek, és ez a felismerés adja a könyv alapvető szerkezetét, melyre hamarosan visszatérek, miután megválasztottam a korábban feltett második kérdést is.

Az természetesen lehetetlen, hogy egy kutató úgy fogja át egész Ázsia történetét, kultúráját és jogi világát, hogy mindegyik részletkérdést egyformán mélyen ismeri, ahogy az is lehetetlen, hogy a több száz nyelvet valaha valaki is egy személyben ismerje. Magam jogtudományi és orientalisztikai végzettségem révén elsősorban a Közel-Kelet joghagyományát ismerem részletesen (perzsa, zsidó, iszlám jog), melyet az elmúlt két évtizedben intenzíven kutattam. Innen elég nagy lépés a távol-keleti jog világának feltárása, ami első ránézésre arra kényszerítené az embert, hogy inkább gyűjteményes kötetben foglalja össze mondanivalóját. Ez azonban legalább annyira problémás, mint az egyszerűsített megközelítés, mivel jószerével lehetetlen olyan, jogi és orientalisztikai végzettséggel is rendelkező szerzőgárdát összeállítani, akik hitelesen és szakmai kompetenciával írnak a kínai, a japán, a mongol vagy a burmai jogról. A személyi kérdések mellett legalább ilyen szintű nehézség a koncepcionális probléma, mely minden gyűjteményes mű természetes

velejárója: minden szerzőnek saját stílusa, szempontrendszere, érvelése és világlátása van, s ezeket nem lehet egységesíteni még a legszigorúbb szerkesztői elvek következetes betartása mellett sem. Ennek eredményeképpen elvész az egyszerűs művek legfontosabb sajátja, az egységes szemlélet, a logikusan felépített érvek, a fejezeteken átívelő problémaérzékenység és megoldási kísérlet, vagyis azok az elemek, melyektől egy tudományos mű igazán az, ami. Helyette önálló világgként egymás mellett létező kisebb fejezetek egybeszerkesztése születik csak, s ezt mindenképpen el akartam kerülni. Nem maradt tehát más hátra, mint a hosszú évekre nyúló, de nagyon élvezetes kutatási és tanulási folyamat, melynek eredménye ez a könyv. Mivel annak a lehetetlen vállalkozásnak természetesen neki sem fogtam, hogy a könyvben érintett valamennyi társadalom nyelvét is elsajátítsam, ugyanakkor a forrásokon nyugvó megközelítést kiemelt prioritásként kezeltem, ezért nem maradt más kiút, mint e jogforrások fordításokon alapuló feldolgozása ott, ahol a nyelvismeret nem volt pótolható. Közel sem optimális megoldás született tehát, hanem egy, az adott helyzetben optimalizált kimenet, mely hibái és hiányosságai ellenére is vállalható.

A könyv újszerűsége a földrajzi spektrum szélessége mellett abban is megtalálható, hogy kizárólag a hagyományos jogrendszerekkel foglalkozik, melyeket a jogtudomány mellett a többi társadalomtudományi diszciplína is nagyon mostohán kezelt az elmúlt évtizedekben. Ennek oka az a széles körben elterjedt szemlélet, mely a tradicionális jogrendszerekben az elmaradottságot, a modernizáció akadályát, a babonákkal összenőtt irracionális világot látja. A hagyományos jogrendszerek eme megközelítésben rég letűnt korszakok maradványai csupán, s terhes jelenetük akadályozza a modernitás kialakulását, és az univerzálisnak gondolt, valójában erősen Nyugat-specifikus értékek megvalósítását. Mivel a XX. század jelentős részét olyan politika határozta meg, mely a fenti alapvetésből indult ki, és az erőteljes, jórészt nyugati mintázatú modernizációt erőltette a hagyományos struktúrákkal szemben (a szocialista út is nyugati minta és termék az ázsiai országokban!), a tudományos alapállás és a kormányzati politikák valósága egymást erősítő tendenciákként jelentek meg, gyakorlatilag teljesen kiszorítva minden más nézőpontot. Ennek az lett az eredménye a jogtudományban, hogy az elmúlt pár évtizedben mindenki azzal a jogi modernizációval foglalkozott, melynek során egy sor keleti állam nyugati alkotmányokat vett át (sok esetben szó szerinti fordítás eredményeképpen), francia és német mintájú (és szövegű) polgári, büntető-, eljárási és kereskedelmi törvényeket léptetett életbe, azaz egy nyugatias jogrendszer vázát honosította meg. Ezek vizsgálata nem jelentett különösebb nehézséget, hiszen ismerős világ volt a nyugati jogtudósok számára: a jól ismert törvények, jogszemlélet és érté-



## BEVEZETÉS

kek köszöntek vissza kicsit más formában. Nem kellett ismerni a befogadó ország nyelvét, történelmét, vallását, kultúráját, jogi hagyományait, hiszen ezek amúgy sem jelentek meg a törvényekben, és az uralkodó felfogás szerint nem érdekesek. Vagyis a japán vagy az indiai alkotmány (polgári jog, büntetőjog stb.) vizsgálata nem volt lényegesen több vagy más, mint valamelyik más, hasonló tárgyú európai jogrendszer adott elemének tanulmányozása. Miközben az ilyen tárgyú és tartalmú könyvek, cikkek nagy számban jelentek meg, a hagyományos jogfelfogással a tudomány éppúgy nem törődött, mint a feltétlenül modernizálni akaró politikai akarat. A társadalmi valóságban a következmények elég drámaiakra sikeredtek, miközben a társadalomtudományok még csak most kezdik felismerni mindezen változások jelentőségét. Az alapvető gondolat ugyanis az volt, hogy a modernizáció elsősorban majd az archaikus elemeket, a babonákat éppúgy, mint az irracionalitás olyan mozzanatait, mint a politikai életben is jelentős hatást gyakorló vallásosságot, a hagyományos szokásokat vagy éppen a kasztrendszert. Ez a várakozás alapvetően hamis volt, és az ellenhatások törvénye alapján a hagyományos struktúrák olyan erővel köszöntek vissza a modernizációs kísérletek félsikerei és kudarcai után, hogy egész társadalmak remegtek (és remegnek) bele mind a mai napig.

Ez a retraditionalizációnak nevezett jelenség először a reiszlamizáció formájában jelentkezett az 1970-es évektől kezdve. Első győzelme, az iráni iszlám forradalom szinte sokszerűen érte a nyugati közvéleményt, politikai vezetést, de a tudományt is, melyek később a globális dzsihádzmusra éppúgy nem voltak felkészülve, mint az arab tavasz (sokszor erősen félreértett) jelenségére sem. A gomba módra szaporodó és egyre militánsabb muszlim mozgalmak, szervezetek, terroristacsoportok mind az iszlám (jog) nevében lépnek fel, és bár egymással is szünet nélküli harcban állnak, annyi mégis összeköti őket, hogy legfőbb ellenségüknek a nyugati kulturális és jogi befolyást tartják, míg legfontosabb céljukként a hagyományos iszlám jog bevezetését határozzák meg, melyről azt gondolják, hogy az majd egy csapásra megoldja valamennyi problémájukat.

De óriási tévedés lenne azt gondolni, hogy a hagyományokhoz való viszonzatérés csak az iszlám világra jellemző. Kínában a konfucianizmus soka-dik virágzását éli, s ezt ma már az elviekben kommunista irányítású kínai állam nyíltan támogatja (pl. a világ minden táján megnyitott Konfuciusz intézetekkel). Sőt manapság már olyan munkák is világot látnak,<sup>1</sup> melyek a konfucianus társadalomfelfogást nem csupán a kínai társadalom számára gondolják követendőnek, hanem a globális világ problémáinak orvoslására

1|Bell–Chaibong 2003.

is ezt a nézetrendszert ajánlják, és a demokráciához, a kapitalizmushoz, a jogrendhez, a nemek egyenjogúságához való viszonyán keresztül tárgyalják.

Hasonló folyamat zajlik jelenleg a szemünk előtt Indiában is: a legutóbbi választásokon az indiai függetlenségi mozgalom motorja, az évtizedekig kormányzó Indiai Nemzeti Kongresszus Párt azzal a párttal szemben maradt alul, mely a hindu hagyományokhoz való visszatérést és az európai mintáktól való elfordulást hirdette meg politikai programjaként. A Pol Pot rettenetes kommunista örökségétől megszabadult Kambodzsa nemcsak a vallásszabadságot állította vissza, de a saját kulturális hagyományának tekintett buddhizmust államvallássá tette. Jól látszik, hogy a retradicionalizáció nem csupán politikai program, választási ígéret, hanem tényleges stratégia is, melyet a lakosság látható többsége támogat Ázsia egyre nagyobb térségeiben, vagyis egy nagyon széles körben tapasztalható jelenségről van szó. Ez a tény már önmagában indokolja, hogy a tradicionális jogrendszernek külön figyelmet szenteljünk.

Ezt erősíti, hogy a hagyományos struktúrák előretörésével párhuzamosan az elmúlt évszázadban bevezetett nyugati minta erősen visszaszorulóban van Ázsia szinte minden részében: az iszlám világnak azon része, mely nem fegyverrel harcol ellene, csendben, alig észrevehetően bontja le a nyugati jogrendszer egyes elemeit, vagy hagyja azokat figyelmen kívül működése során (pl. Törökország), míg mások eleve kísérletet sem tettek egy westernizáló modernizációra (Szaúd-Arábia). Indiában, ahol a nyugatias jogszemlélet valamelyest meggyökerezett az elmúlt évtizedekben, egyre jobban talajt veszít a hagyományos gondolkodással szemben, míg Kína is visszafordul saját tradíciója felé a maoista kísérlet teljes kudarca után, és elutasítja a nyugati minta követését. Mindez természetesen összefüggésben áll a gyarmatosítás megszűntével, a függetlenségi mozgalmak sikereivel, a szuverenitás visszaszerzésével, továbbá legújabban a volt gyarmatosító hatalmak, de különösen az európai országok és egész Európa gyors gazdasági és demográfiai eljelen-téktelenedésével, valamint azzal, hogy az így keletkezett űrt egyre inkább az ázsiai országok töltik ki. Történeti perspektívából nézve a gyarmatosítás és az annak mentén beáramló nyugati joghatás (jog) történeti intermezzo lesz csupán, a felemelkedést (különösen Kínában) szükségszerűen minden történeti korban megelőző „sötét kor és barbár erőszak” korszaka, melynek elmúltával az ázsiai országok ismét saját hagyományukhoz fordulnak vissza, továbbá visszaveszik azt a globális pocíciót, melyet a gyarmatosítás előtti évszázadokban betöltöttek (csak emlékeztetőül: a XVIII. században Sziám fővárosa, Ayutthaya volt a világ legnagyobb városa, és Kína adta a világ termelésének harmadát).

## BEVEZETÉS

Jelen írás tehát nem a több-kevesebb sikerrel recipiált nyugati jogot mutatja be, egyfelől azért, mert ezt a történetet már megírták mások, másfelől azért, mert ennek a kérdésnek egyre kisebb lesz a jelentősége, míg a hagyományok ismerete egyre sürgetőbb feladat a társadalomtudományokban éppúgy, mint a gyakorlati életben (aki nem ismeri az ázsiai társadalmak szokásait, viselkedéskultúráját, etikettjét, annak esélye sincs valóban sikeres üzleti vagy diplomáciai tárgyalások lefolytatására). A keleti jogok ismerete tehát önmagában is érdekes és fontos, de a fent elmondottak alapján egyre sürgetőbb is.

A fenti indokok alapján középpontba állított hagyományos jogrendszerek tárgyalása rendezőelvek nélkül kivitelezhetetlen, ezért a regionális megközelítést állítottam középpontba, mely sokkal több, mint egyszerű földrajzi megközelítés: történelmi, vallási és kultrális kapcsolatokat is figyelembe vesz. Ennek érdekében az egyes szokásjogi hagyományokat az általam jelen munka céljára kifejlesztett „jogi kultúrkör” fogalma alá rendeztem, mely nem azonos a civilizáció fogalmával, bár értelemszerűen számtalan módon kapcsolódik hozzá. A civilizáció fogalmi meghatározása önmagában problémás és nem sztenderdizált, ráadásul a civilizációk száma is vitatott a kutatók között, ezért ez az út nem volt járható. Arról nem is beszélve, hogy a jogi hagyomány része ugyan egy nagyobb civilizációs fogalomnak, mégis valamelyest külön él tőle saját önmozgása, törvényszerűségei, a történelmi körülmények és az átvételek eredményeképpen. Egy példával illusztrálva: miközben mindenki elfogadja az indiai (hindu) és a kínai (konfuciánus) civilizáció létét, egyetlen kutató sem vetette fel soha az önálló buddhista (délkelet-ázsiai) civilizáció különállóságának ötletét, ami a civilizációelmélet oldaláról is megkérdőjelezhető, ámde a joghagyomány átfogó vizsgálata szempontjából egyenesen elfogadhatatlan: a buddhista jogi hagyomány önállósága teljesen egyértelmű a források tanulmányozása alapján, ezért külön kell kezelni mind Indiától, mind Kínától. Az is világos azonban, hogy az egyes jogi hagyományok nem eltérő súlyúak, mivel vannak domináns jogi kultúrák, és szatellit hagyományok is, melyek az előbbiekhöz kapcsolódnak. Azt, hogy mi a domináns jogi kultúra, elsősorban nem a jogi hagyomány belső sajátosságai határozzák meg, hanem a hagyományt megjelenítő civilizáció vagy állam ereje. A kínai jogi kultúra nem feltétlenül kifinomultsága miatt vált dominánssá, hanem a kínai állam politikai és fegyveres ereje miatt. Hasonló a helyzet az iszlám joggal is, mely Ázsia tekintélyes részét hódította meg fegyverrel és kereskedelmi úton egyaránt. Az indiai dominancia azonban nem a fegyveres erőnek köszönhető (1947-ig gyakorlatilag nem is létezett a mai értelemben vett egységes indiai állam), hanem inkább a buddhizmus terjedésének, mely a vallás tanain kívül egy sor nem buddhizmus-specifikus, indiai kulturális

elemet is közvetített. A jogi kultúrkörök koncentrikus köreinek megrajzolását és megnevezését tehát a domináns jogi kultúra köré szerveztem, így jött létre az iszlám, az indiai és a kínai jogi kultúrkör.

Mint minden kategorizálás, természetesen ez is valamelyest önkényes, és szubjektív választás eredménye. Ez különösen az iszlám jogi kultúrkör esetére igaz, hiszen az iszlám jog, ahogy majd látni fogjuk, ezer szállal kötődik az iszlám előtti Arábia szokásaihoz, az pedig elválaszthatatlan az ókori Közel-Kelet társadalmaitól és joghagyományától. Ha azonban ezt a nyilvánvaló ténytet teszem meg a rendezés alapjává, akkor a Közel-Kelet teljes joghagyományát az iszlám jogi kultúrkör címszó alatt kellett volna tárgyalni, miközben évezredekkel az iszlám előtt keletkeztek, igaz, ugyanabban a régióban. Csakhogy az iszlám jog a malájok között éppúgy megtalálható, mint Indonézia hatalmas szigetvilágában, melyeket szintén az iszlám jogi kultúrkör alatt kellett volna szerepeltetni, ami azzal az eredménnyel járt volna, hogy Babilontól Indonéziáig minden az iszlám jog gyűjtőfogalma alá tartozott volna azon az alapon, hogy valami köze mindegyiknek van az iszlám joghoz. Mivel ez nyilvánvalóan értelmetlen lett volna, a Közel-Kelet történeti jogi hagyományait negyedik jogi kultúrkörként határoztam meg, mely magában foglalja a mezopotámiai hagyományok mellett az ókori keleti kulturális közegekhez számtalan módon kapcsolódó zsidó jogot, a perzsa jogot, valamint a keleti kereszténység részben új, részben a korábbi hagyományokat összefoglalóan magába olvasztó saját jogi kultúráját. Az iszlám előtti Arábia így az iszlám jogi kultúrkörbe került mint annak közvetlen előzménye, de sosem feledve kapcsolatát a többi közel-keleti hagyománnyal. Ezzel a három nagyobb, magát könnyen adó jogi kultúrkör egy negyedikkel bővült.

A rendszertani nehézségek viszont még mindig nem tűntek el teljesen, mert a fenti klasszifikáció kimondatlanul ugyan, de mégis egy alapvető követelt: az írásbeliséget. Vagyis a négy jogi kultúrkör eleve csak írásbeliséggel rendelkező joghagyományokat vett figyelembe, miközben Ázsia igen kiterjedt területein meglehetősen nagyszámú népesség (csak Indiában 100 millió ember) él törzsi hagyományok szerint, melyek ilyen módon kiestek volna a vizsgálatból. Ezt elkerülendő jött létre az ötödik jogi kultúrkör, a törzsi szokásjogok világa. Ez abban különbözik az előző négytől, hogy független a helytől, a néptől, az uralkodó vallástól és minden más elemtől – az a néhány pont, ami összefogja e heterogén csoportot, a szokásjogi jelleg, az oralitás és az államnélküliség. Mivel jelen írás nem civilizációelméleti, hanem jogtudományi munka, ezért a civilizációs kapcsolódásoknál fontosabb volt az a fenomenológiai, strukturális és módszertani azonosság, mely e szokásjogokat összeköti az egyéb (földrarzi, kulturális, vallási) kapcsolatok hiányában is. Ezzel nemcsak a szokásjogok általános jellemzőit lehetett be-

## BEVEZETÉS

mutatni, hanem egy új, Ázsia-specifikus osztályozást is ki lehetett dolgozni, melyre nem kerülhetett volna sor, ha az egyes szokásjogokat a domináns jogi kultúrkör alá helyezem el (pl. a malájokat az iszlám jog alá). Ezzel együtt, e heterogén csoporton belül is rendet kellett tenni, így a belső logika már részben a földrajzi, részben a kulturális megfontolás alapján jött létre, így az indiai törzsi szokásjogokat el lehetett különíteni az iszlám jog árnyékában működő, azt módosító, néha negligáló más szokásjogoktól.

A domináns jogi kultúrkörök meghatározása után következett az egyes szokásjogok besorolása, mely nagy részben adta magát a történeti előzmények ismeretében. Ennek értelmében a koreai és a vietnami joghagyomány a kínai kultúrkörbe került, míg az önállóságra emelt buddhista hagyomány az indiaiba. Az egyetlen komoly dilemmát a japán joghagyomány besorolása jelentette, mely ugyan jelentős kínai befolyás alatt állt fennállása során egészen a XX. századig, mégis egy sor olyan önálló elemmel rendelkezik, melyekhez kitartóan ragaszkodott egész történelme során. A problémát végül úgy oldottam fel, hogy a japán jogi hagyományt is önállóságra emeltem, ugyanakkor besoroltam a kínai jogi kultúrkör alá, és nem határoztam meg hatodik jogi kultúrkörként.

Valamennyi fejezet azonos szerkezetre épül, mivel bemutatja a jog kialakulásának történeti körülményeit, a jogi gondolkodás (jogfilozófia) alapvető posztulátumait, az ezeken alapuló jogforrási és érvelési rendszert. Ezt követi a főbb jogintézmények bemutatása, továbbá a fontosabb államelméleti és államszervezeti megoldások ismertetése. Ezenközben kitérek a szélesebb összefüggésekre is, legyenek azok történeti, vallási vagy művészeti jellegűek. A domináns jogi kultúrák vezető szerepét azzal is jeleztem, hogy a róluk szóló fejezetek hosszabbak, részletesebbek, és az egyes jogterületek bemutatására (házassági jog, büntetőjog, eljárás) külön alfejezetekben került sor, ezzel szemben a többi joghagyomány bemutatása rövidebb és kevésbé tagolt.

Ahol a téma engedte, a jogtudományt nemcsak önmagában, hanem a többi tudományhoz való viszonyulásában, a tudományok teljes rendszerében helyeztem el, hogy a jog valódi társadalmi helyzetéről valós képet kapjunk. A tudományok rendszerében való elhelyezkedés, valamint az ezzel szorosan összefüggő oktatási rendszerbe való illeszkedés ugyanis a legjobb indikátor annak megállapítására, hogy milyen helye és szerepe van a jognak az adott társadalomban. Egy példával illusztrálva: a kínai jogi kultúrkörben a jog szerepe általában véve nem jelentős, állami parancs csupán, melynek éppen ezért a büntetőjogi része a legkidolgozottabb. Nem csoda, hogy ilyen körülmények között önálló jogtudomány nincs, a klasszikus szövegek ismeretét tartják a műveltség legfontosabb elemének, ehhez képest a jogot nem is

tanítják, csak a hivatalnokok részére, a kiképzés keretében, mint egy elem a sok közül. Ezzel szemben a jog a zsidó és az iszlám vallás világában a legfontosabb alrendszer („törvényvallás”), melynek művelői a közösség vezetői és legfontosabb autoritásai, így az oktatási rendszer is a jogi oktatás köré szerveződik, míg más elemek vagy hiányoznak, vagy csupán másodlagos helyet foglalnak el (teológia, filozófia, orvostudomány stb.).

Nem jogtörténetet írtam tehát, mivel a könyv spektruma jóval szélesebb, mint a jog történetének pozitivista narratívája, ez indokolja a címben is szereplő kultúrtörténet kitétel, mely a tudományos életre, az iskolákra, a nagy tudósokra, a joggal összefüggő tudományos és művészeti elemekre utal. Ugyanakkor természetesen a történeti szemlélet jelen van, hiszen a történetiség adja egy sor jelenség alapvető magyarázatát. A történeti szemlélet mellett bemutattam a joggyakorlatot, a mindennapok világát is, mely egyszerre követelt egyfajta szociológiai és dogmatikai megközelítést, holott ezek nem mindig férnek meg békésen egymás mellett. De a hangsúly azon volt, hogy a tudományos, jogelméleti fejtegetések után életközeli képet is fessek e jogrendszerek mindennapjairól, s ezt hol a forrásszövegek rövid dogmatikai elemzésén, hol a szociológiai ihletettséggű megközelítésen keresztül lehetett legjobban bemutatni.

Minden fejezet a hagyományos jogrendszerek modern korban betöltött szerepéről szóló alfejezettel zárul, kivéve az iszlám jogot, mert ott a kérdés annyira összetett és szerteágazó, hogy önálló fejezetet szenteltem neki. A modern korról szóló fejezetek tehát nem a modern jogrendszer dióhéjban történő bemutatására vállalkoznak, hanem azt mutatják be, hogy az öröklött joghagyomány milyen formában él tovább, milyen körben hat és milyen problémákat okoz. Természetesen az egyes fejezetek nem vállalkozhatnak a téma kimerítő, teljes körű bemutatására, hiszen ebben az esetben a könyv terjedelme a mostaninak a sokszorosa lenne, pedig már így is elég vaskos. Egy ilyen átfogó munkában a legfontosabb, legjelentősebb jellemzők kiemelése és bemutatása lehet csak cél, míg a részletekben való elmerülés inkább hátráltatná a komplex megértést. Az ilyen átfogó jellegű munkáknál a terjedelmi korlátok nagyon fontosak, hiszen az egyes résztémák egymáshoz viszonyított arányosságát is meg kell őrizni, miközben a szerző pontosan tudja, mennyi mondanivalója lenne még. Egy példával illusztrálva: egy korábbi könyvemben a klasszikus iszlám jogot 500 oldalon mutattam be, miközben ugyanerre a témára jelen mű keretei között e terjedelem töredéke jut. A fejezetek tehát inkább enciklopédikus összefoglalások, mintsem egy-egy részterület analitikus feldolgozásai.

E feldolgozások természetesen nagyon erősen támaszkodnak a nyugati tudomány eredményeire. A keleti jogrendszerekkel való foglalkozás nem új

## BEVEZETÉS

keletű, de nem is annyira klasszikus tudomány, mint a római jog művelése. Ennek oka, hogy a keleti társadalmakat fizikailag sem igen ismerték Európában a XVIII. század előtt, kultúrájukat, nyelvüket pedig még kevésbé. Meg kellett tehát várni, amíg a keleti társadalmak elérnek Európába, ami időben eltérő módon valósult meg. Természetesen a megismerést nagymértékben előmozdította a gyarmatosítás, mely elsősorban nem a tudományos érdeklődéstől vezetve, hanem a gyakorlati problémáktól hajtva igyekezett többet megtudni a keleti társadalmakról, hiszen ezeket politikailag irányítani, katonailag uralni, adminisztratíván pedig igazgatni kellett, ami bizony nem volt kis feladat, főként ha a kulturális idegenség mellett a terület nagyságát és a lakosság számát is figyelembe vesszük. Mindez előre vetítette a jog megismerésének vágyát és kényszerét, mely fontos motorja volt a helyi hagyományok megismerésének. Az írásbeliséggel rendelkező civilizációk jogrendjének megismeréséhez előfeltétel volt az írásmód és a nyelv elsajátítása, ami már önmagában sem volt kis szellemi teljesítmény. Amikor pedig az egész történeti dimenziót kapott (pl. az ókori Közel-Kelet vonatkozásában), akkor előbb meg kellett várni az ékírás megfejtését, majd azt követően a régészeti szerencsét, mely előhozta a homokból az évezredek óta elveszett iratokat, melyek alapján a jog rekonstruálása egyáltalán elkezdődhetett. Nem véletlen tehát, hogy a korai zsidó jog sokkal jobban ismert volt abban az időben (az Ószövetség ismerete miatt), amikor a mezopotámiai jogról még nem tudunk semmit. Csak az ékírás megfejtése, majd a Hammurapi törvénykönyv szerencsés előkerülése tette lehetővé, hogy a tudomány ebbe az irányba is forduljon a XX. század első éveiben.

Amikor a múltban gyökerező, de még élő társadalom szokásrendszere volt a cél, akkor a megfigyelések és a helyi szakértők igénybevétele természetesen sokat segített az előrejutásban. Ebben elsősorban azok a gyarmati adminisztrátorok jeleskedtek, akiknek nagyon is érdekük volt a helyi szokások megismerése annak érdekében, hogy az ügyeket minél könnyebben és gyorsabban el tudják intézni. Vagyis az első lépéseket nem egyedül a pusztán érdeklődéstől vezérelt tudósok tették meg, hanem gyarmati tisztviselők, bírák, esetleg kémek és kalandorok is, vagyis olyan személyek, akik a helyszínen kerültek kapcsolatba a kultúrákkal. A jogtudósok még sehol sem voltak, s amikor első képviselőik, mint Sir Henry Maine, megjelentek, akkor is a római jog tudóiként és indiai gyarmati tisztviselőként léptek fel, akik a helyi viszonyokat a mindennek felett állónak gondolt római jog és saját joghagyományuk tükrében szemlélték, meg lehetős lenézéssel. Ezzel együtt fontos korszak volt ez, mert ekkor készültek a nagy ázsiai jogrendszerek szövegeinek első fordításai (Manu, Narada, a burmai dhammathat gyűjtemények, Hammurapi), melyek ma már nem használhatóak kritika nélkül, de az adott korban mégis jelentős előrelépésnek számítottak.

További jellemzője e tudományterületnek, hogy nagyrészt az orientalisztika terrénumán belül maradt, vagyis zömében nem jogtudósok, hanem filológusok művelték, hiszen ők tudták a szövegeket elolvasni, megfelelően értelmezni, és elhelyezni abba a kulturális és történeti keretbe, mely nélkül egyetlen szöveg sem érhető meg. Igazán kiemelkedő alkotások ezért akkor születtek, amikor egy-egy jogvégzett, vagy legalábbis a jogtudományi kérdéseket középpontba állító orientalista is feltűnt (mint pl. a máig óriási hatással bíró Joseph Schacht az iszlám jog, Robert Lingat az indiai és délkelet-ázsiai jog, J. D. M. Derrett az indiai és a zsidó jog területén), vagy amikor a két tudományterület képviselői összefogtak és egyesítették a filológia és a jogtudomány eredményeit és módszereit (mint pl. Driver és Miles a babiloni jog tekintetében). Az elméleti jogtudomány szerény számú képviselője mellett a jogtudományt e területen inkább a gyakorlati szakemberek képviselték, vagyis a gyarmati tisztviselők és bírák, akiket viszont nem egy-egy jogi jelenség oka, kialakulásának történeti körülményei és filozófiai beágyazottsága érdekelt (hogyan a szöveg okozta nyelvészeti problémákról már ne is beszéljünk), hanem azok alkalmazási lehetőségei és akadályai az előttük folyó eljárás során. A könnyebb áttekinthetőség érdekében a lassan megismert joganyagot összerendezték és néha „kodifikálták” is magánkezdeményezésre, ám ezek a szövegek olyan ellenállást váltottak ki a helyi lakosságban – akik semmit sem tudtak kezdeni a jelenséggel –, hogy az ilyen és ehhez hasonló projekteket azonnal abba kellett hagyni (pl. Sparks Code).

A komolyabb tudományos érdeklődés a XX. század első felében kezdett kibontakozni, amikor egyfelől az ismeretek és a megismert szövegek száma jelentősen bővült, másfelől a gyarmati uralom lazult, majd eltűnt, így a közvetlen gyarmatügyi igazgatás szempontjai háttérbe szorultak, és a tisztviselők helyét a tudományos projektek vették át. Ettől függetlenül a területet a mai jogtudomány még mindig nem érzi igazán magáénak, s ha van tudományos projekt, ahol az interdiszciplinaritás és a csapatmunka értelmes és jelentős eredményeket hozhat, az ez a terület – mégis alig tapasztalható elmozdulás. Néhány amerikai egyetem jogi fakultásán megjelentek ugyan az ázsiai jogokkal foglalkozó kutatóközpontok, ám ezek csak azt mutatják, hogy néhány helyen felismerték a jogtudomány nyitási kényszerét ebbe az irányba, de ez még mindig nem a szavakban sokat dicsért, de a valóságban alig megvalósuló interdiszciplináris kutatási bázis. Mindez persze sajnos megjelenik a kutatások alulfinanszírozottságában és az egész témakör negligálásában is, holott korunkban, ahogy fentebb már láttuk, az ázsiai jogrendszerek ismeretének szükséglete aktuálisabb, mint valaha.

A mostoha körülmények ellenére minden generációban voltak olyanok, akik tudományos érdeklődéstől hajtva jelentős eredmények elérésére vol-



## BEVEZETÉS

tak képesek. Az ókori Közel-Kelet tekintetében a Hammurapi-kódex első kiadóját, Jean Vincent Scheilt kell megemlíteni, aki az általa jegyzett *editio princeps* révén először tárta a szöveget a nyilvánosság elé. Munkáját többen is követték, többek között a magyar orientalista Mahler Ede, aki néhány évvel a szöveg megjelenése után írt monográfiájában részletesen elemezte a törvényt. A legátfogóbb történeti, jogdogmatikai és nyelvészeti kommentárt Driver és Miles készítette a szöveghez az 1950-es években, melynek két kötete a mai napig kötelező referencia azoknak, akik valamely részletkérdéshez akarnak nyúlni. Régészeti feltárások eredményeképpen időközben újabb és újabb szövegek, illetve a már ismert szövegek további fragmentumai kerültek elő, nem beszélve a templomi, palotai és magánarchívumokban talált jogi dokumentumok ezreiről, így a mezopotámiai jogélet ismerete már nem csupán a babiloni király munkáján alapult. Az egyre szerteágazóbb képet Korošec rendezte össze egy hosszabb írásban, mely a keleti jogoknak szentelt gyűjteményes kötetben olvasható, majd Martha T. Roth szerkesztésében jelent meg egy átfogó szövegfordítás az összes ismertté vált mezopotámiai törvénykönyvről az 1980-as évek végén. Az elmúlt évtizedek legnagyobb hatású kutatója a nemrég elhunyt Raymund Westbrook volt, aki egy sor, már lezártnak tűnő kérdés újrafogalmazásával (pl. mennyire törvénykönyv Hammurapi szövege?), és az általa szerkesztett, hatalmas átfogó mű kiadásával a mezopotámiai jog legnagyobb áttekintését és átfogó elemzését adta halála előtt néhány évvel.

A zsidó jog kutatása valójában töretlen két évezred óta, hiszen a rabbinikus hagyomány ezt tekinti legfontosabb feladatának és társadalmi küldetésének, vagyis szemben a mezopotámiai joggal, itt nem kellett várni régészeti feltárásokra vagy egy sosem látott írás és nyelv megfejtésére. Ráadásul a kereszténység tovább élte az ószövetségi hagyományt, ezért a zsidó jog (felszínesen) ismert volt Európában évszázadok óta, s a jogtudomány nagy alakjai fel is használták morális vagy jogi érvelésükben (pl. Grotius). Mégis mind a talmúdista hagyomány, mind a kissé naiv, kereszténységen alapuló rácsodálkozás jelentősen különbözik a modern tudomány kritikai módszereitől és kérdésfeltevéseitől, melyek semmiképp sem a zsidó jogra leszűkülve fogalmazódtak meg, de arra is hatottak. A XIX. század végén formálódó bibliakutatás nagy alakja, Julius Wellhausen eredményei ezért alapvetőek a zsidó jog történetiségének vizsgálata szempontjából, akárcsak Martin Noth és Gerhard von Rad máig ható munkássága. A második világháború után az eddig kifejezetten az (elsősorban német) orientalisztika világába tartozó kutatók mellett megjelentek a jogtudósok is, közülük a rendkívül szerteágazó munkássággal rendelkező David Daubét érdemes kiemelni, akinek nem csupán a római jogra és a zsidó jogra kiterjedő munkássága

meghatározó, hanem tanítványi köre is lenyűgöző (tanítványai közé tartozik a zsidó jog egyik vezető kortárs tudósa, Calum Carmichel éppúgy, mint két, világszerte ismert és elismert vezető jogtudós, Alan Watson [jogtörténet] és Peter Stein [római jog] is). A Daube utáni nemzedékben egyre több jogtudós tűnt fel, és a zsidó jog történetének művelése egyre több egyetemi és akadémiai helyszínen vált általánosan elfogadott diszciplínává, ahol kiváló tudósok tucatjai dolgoznak, s akik közül nagyon nehéz lenne bárkit is kiemelni, de közülük a jogfilozófus Bernard S. Jackson neve nyilván sokaknak ismerősen cseng. Inkább csak a téma szűkebb ismerői számára közismert az izraeli legfelsőbb bíróság korábbi alelnökének, számtalan nemzetközi kitüntetés birtokosának, Menachem Elonnak a neve, akinek a munkássága kitörölhetetlen nyomot hagyott a zsidó jog tudományában.

Szemben a zsidó jog művelésében tapasztalható, örvendetes szellemi pezsgéssel, a perzsa jog és a keleti kereszténység joghagyományának művelése alig-alig létezik, manapság világszerte legfeljebb egy-két ember szenteli figyelmét ezeknek a területeknek, és a tudományos utánpótlás is rendkívül akadozik, holott egy évszázaddal ezelőtt nem volt ennyire rossz a helyzet. A keleti kereszténység szír nyelvű joghagyományok feltárása, mint oly sok minden a történeti orientalisztikában, német földön kezdődött, amikor Georg Hoffmann 1880-ban először kiadta a szír nyelvű mártíraktákat. A keleti kereszténység joghagyományának tudományos feltárása Eduard Sachau hatalmas életműve révén szökkent szárba a XX. század első két évtizedében. Sachau a számára ismertté vált szír szövegek kiadása, fordítása és kommentálása révén óriási szolgálatot tett a tudománynak. Életműve hatalmas, hiszen nem csupán a szűken vett keresztény joghagyomány forrásait adta ki (Jesubocht, Simeon, Mar Abha), hanem a szír nyelvű római jogi szövegeket is (szír–római jogkönyv, *Leges Constantini Theodosii Leonis*). Szövegkiadásai rendkívül megbízható, precíz munkák, mai napig vissza lehet hozzájuk nyúlni. Kortársa, a szintén német Oskar Braun ezenközben a szír nyelvű mártírakták kiadásával és elemzéseivel járult hozzá a szír kereszténységre és a perzsa büntetőjogra vonatkozó ismereteink bővüléséhez. A második világháború utáni két évtizedben a kutatás Németországból Leuvenbe (Belgium) helyeződött át, mivel itt jelent meg Arthur Vööbus két jelentős munkája: az egyikben kiadta és lefordította a nisibisi iskola szabályzatait, a másikban pedig megírta az iskola történetét. Legalább ennyire fontos volt, hogy ugyancsak Leuvenben megjelent W. Hoenerbach és O. Spies közös munkájának eredménye, a keleti kereszténység talán legfontosabb munkájának, az Ibn al-Taiyib által írt *Fiqh al-Nasraniyanak* (a kereszténység jogtudománya) teljes, tudományos igényű fordítása két kötetben. A munkát Walter Selb folytatta Bécsben, aki több munkájában

## BEVEZETÉS

is megírta a keleti kereszténység joghagyományának történetét, ám halála után munkáját nem folytatta senki. A perzsa jog kutatásának története még kevésbé szívderítő, mivel ez a kérdés sosem állt a javarészt nyelvtudományi orientációjú iranisztika érdeklődésének homlokterében, sőt perifériáján is alig. Száz évvel ezelőtt az iranisztika egyik legnagyobb alakjának tartott német Christian Bartholomae több munkát is publikált a Szászánida-kori jogforrások témakörében, ám munkásságát évtizedekig nem folytatta senki. Az 1970-es években némi fellendülés kezdődött, amikor Mansour Shaki Prágában, Anahit Perikhanian pedig Leningrádban kezdett el intenzíven foglalkozni a perzsa jog sajátosságaival. Hozzájuk csatlakozott az 1980-as évektől Maria Macuch Berlinben (Freie Universität), aki kiadta a legfontosabb perzsa jogforrásnak számító bírói precedensgyűjtemény teljes szövegét, fordítását, valamint nyelvészeti és jogi kommentárát, ezzel kitörölhetetlen nyomot hagyva e tárgy kutatástörténetében.

Az iszlám jog kutatásának története annyiban emlékeztet a zsidó jog helyzetére, hogy a muszlim tudósok az iszlám jog művelését helyezik évszázadok óta tevékenységük középpontjába, ezért egy élő és széles körben ismert joghagyományról van szó. Ez a megközelítés ugyanakkor vallási alapú maradt a mai napig, vagyis nem tesz eleget a modern tudomány módszertani kritériumainak, mivel alapvetésében az iszlám vallási posztulátumait fogadja el. Az iszlám jog ismerete Európában messze nem volt olyan elterjedt, mint az ószövetségi zsidó jogé, ráadásul egy sor előítélet is terhelte. Az iszlám jog első, valóban tudományos szintű feldolgozása a XIX. század végén és a XX. század elején kezdődött meg olyan kiváló orientalisták révén, mint a német Theodor Nöldeke, a magyar Goldziher Ignác, a breslauer Gottlieb Bergsträsser és a holland Snouck Hurgronje. Munkásságukat, de elsősorban Goldziher Ignác gondolatait Bergsträsser és Hurgronje tanítványa, az egészen kivételes képességű, és a mai napig óriási hatással bíró német Joseph Schacht folytatta, aki 1950-ben megjelent *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* című könyvében teljesen új alapokra helyezte az iszlám jogról való tudományos gondolkodást. Bár nézeteinek egy része ma már nem tartható, vagy legalábbis korrekcióra szorul, hatását mutatja, hogy ötven évvel halála után sem lehet egyetlen, iszlám jogról szóló írásban sem mellőzni a munkásságára történő hivatkozást. A Goldziher–Schacht-értelmezést a következő generációban az angol John Wansbrough vitte tovább. E felfogás sokáig uralta a tudományos közvéleményt, az elmúlt két évtizedben azonban egyre többen kételkednek Schacht megközelítésének helyességében. Ennek eredményeképpen az iszlám joggal foglalkozók két nagyobb táborra szakadtak, a Schacht nevével fémjelzett iskola követőire és azok ellenzőire. Ez egy teljesen természetes és üdvözlendő folyamat, hiszen biztosítja a tudomány

fejlődését, az azonban kevésbé ad okot az öröme, hogy Schacht kritikusai politikai érveket is beleszőnek tudományos kritikájukba, és a gyarmatosítás, az orientalizmus szószólójának akarják beállítani szellemi mestereivel együtt (Hurgronje valóban részt vett a holland gyarmatügyi igazgatásban, de Goldziher értelemszerűen nem). Ez a (részben ideológiai) szembenállás a mai napig rányomja bélyegét az amúgy örvendetesen fejlődő iszlám jogi kutatásokra, melyek központjai egyre-másra nyílnak nyugati egyetemeken, főként az Egyesült Államokban. Az iszlám jog kutatása azonban még így is elsősorban az orientaliztika keretein belül marad, bár néhány jogi fakultás már befogadta a területet (Harvard). A klasszikus iszlám jog modern helyzetével (vagyis nem történeti fejlődésével és forrásaival) és kortárs szociológiai jellegű problémáival foglalkozó kutatók közül J. N. D. Andersont érdemes kiemelni a Schacht utáni generáció képviselői közül. Manapság is rengeteg kiváló kutató dolgozik a területen, számuk meghaladja a több tucatot, felsorolásuk nem azért nehéz, mert nehéz eldönteni, hogy kit említsünk meg, hanem azért, mert esetleg valaki kimaradhat, holott nem szolgál rá erre a méltánytalanságra.

A hindu jog kutatása talán még több kivételes elmét vonzott magához, akik között több jogi végzettséggel is rendelkező kutató található, mint bármelyik más területen. A modern kori, zömében tudományos érdeklődés vezette kutatásokat azonban megelőzte egy jóval praktikusabb megközelítés is, mivel az angolok évszázadokkal korábban kapcsolatba kerültek Indiával, először a Kelet-Indiai Társaság, majd az angol korona révén. A helyi igazgatás megszervezése, de különösen az igazságszolgáltatás nagyon komoly terhet rótt az angolokra, akik az *indirect rule* módszere alapján igyekeztek a helyiek jogszokásait meghagyni és az ítélkezés során figyelembe venni. A helyi jogi hagyományt azonban nem ismerték, ezért az írásos forrásokhoz fordultak abban a reményben, hogy azok majd iránymutatást adnak nekik. Ezt a törekvést elégítette ki Sir William Jones, angol nyelvzseni és polihisztor, a XVIII. századi Anglia csodagyereke, aki 1794-ben először fordította le a Manu Dharmaśāstráját angolra. Jones a görög, latin, perzsa, arab és héber nyelvtudása mellé jogi végzettséget is szerzett, ezért rövid ideig bíróként dolgozott. Mivel szimpatizált az amerikai gyarmati lakossággal, igyekezett a konfliktus megoldásához tárgyalások útján hozzájárulni, de ez kudarcba fulladt. Ezt követően Calcuttába helyezték bírónak, ahol megismerkedett az indiai civilizációval, és élete hátralévő részét e téma kutatásának szentelte, a Manu fordítása tehát egy része volt életművének. A következő évszázadban a megismert szövegek köre jelentősen bővült, egyfelől a Max Müller által szerkesztett hatalmas vállalkozás, a Sacred Books of the East sorozatban megjelent fordítások, másfelől a német orientalista, Julius Jolly munkássága

## BEVEZETÉS

révén. Jolly több hindu jogforrást is lefordított (Narada, Vishnu, Brihaspati), és monografikusan is feldolgozta – némileg úttörő jelleggel – a hindu jog történetét (Recht und Sitte).

A XX. század kivételes képességű kutatóinak sorát az indiai P. V. Kane nyitja, aki minden részletre kiterjedő, ötkötetes magnum opusában tárta fel a dharmasástrák történetét az 1960-as évek végén (History of the Dharmaśāstra). Kortársa volt a francia Robert Lingat, aki orientalisztikai és jogtudományi végzettségét a hindu és a délkelet-ázsiai jogok, utóbbi körében elsősorban a thai joggyűjtemények kutatásának szentelte. Koszalkotó művében újragondolta a teljes hindu jogtörténetet, és ezzel lefektette a kutatás modern alapjait. Könyve, bár erősen támaszkodik a korábban említett Kane, valamint az indológia legendás alakja, Max Müller munkásságára, mégis egyedi szemléletében, érvelésében és abban a konzisztens rendszerben, amelyben ezt az óriási, és igen szerteágazó anyagot bemutatja. A mű a mai napig első számú referencia a téma iránt érdeklődők számára. Jelentőségét mutatja, hogy a fiatalabb kortárs, de szintén komoly autoritásnak számító J. Duncan M. Derrett személyesen fordította franciából angolra (*The Classical Law of India*), de ezt Lingat már nem élhette meg, mert egy évvel megjelenése (1973) előtt meghalt. Lingat a hindu jog mellett a sziámi (thai) jog történetének is mestere volt, pályatársai is a legnagyobb tekintélynek fogadják el e területen, melyet háromkötetes, thai nyelven kiadott thai jogtörténeti munkájának (1939–40) köszönhet. Hasonlóan óriási formátumú kutató volt a fent már említett J. D. M. Derrett, aki számtalan monográfiát szentelt az indiai jog kutatásának, melybe a történeti megközelítés éppúgy belefért, mint a kortárs jog elemzése (Religion, Law, and the State in India). Széles klasszikus és orientalisztikai műveltsége (latinul, görögül és arámi nyelven is tudott) lehetővé tette, hogy a hindu jog mellett a buddhizmusról éppúgy írjon, mint a Mishnah-ban foglalt zsidó jogról. Munkásságát különösen érdekessé teszik azok az írások, melyek az Újszövetség (és különösen a példabeszédek) jogi relevanciáját tárják fel és mutatják be a korabeli jogtudomány fényében (Studies in the New Testament). A hindu jog kutatásának európai hagyományát jelenleg Ludo Rocher és Werner Menski viszi tovább kiemelkedő tudományos eredményekkel, de a fiatalabb generáció is jelentős publikációkkal jelentkezik már.

A buddhista jog kutatása teljesen új jelenség, mivel a buddhizmust a világtól elforduló vallásnak gondolják, mely nem érdeklődik sem a jog által szabályozott kérdések (politika, gazdaság, társadalom), sem maga a jog mint jelenség iránt. Ennek következtében a buddhista jog nemigen lehet más – így az érvelés –, mint a szerzetesi közösség számára biztosított szabályzatok összessége (*vinaya*). A buddhista jog kutatása éppen ezért csak az elmúlt

évtizedek eredménye, mely jelenleg azért küzd, hogy minél szélesebb körben elismert diszciplínává váljék. A kutatások legfontosabb kezdeményezői a főként tibeti jogantropológiával foglalkozó Rebeca French és a páli nyelvű buddhista szövegekkel foglalkozó Andrew Huxley. A kutatásnak ez a korai szakasza azonban nem jelenti azt, hogy a buddhista társadalmak jogával korábban nem foglalkozott volna senki sem. Mivel az angolok az angol–burmai háború után Burmában is megjelentek, hasonló gyakorlati nehézségek elé néztek, mint Indiában. Az indiai mintára készült, de jórészt burmai joganyagot tartalmazó művek elég nagy számban maradtak fenn, ezért az angolok e szövegekhez fordultak abban a reményben, hogy azokat egyszerű jogi kézikönyvként lehet majd használni. Ez az igyekezet vezetett a fent már említett Sparks Code kudarcához éppúgy, mint a fontosabb szövegek fordításához. Ezek közül kiemelendő a két legfontosabb burmai joggyűjtemény, a Manugye Dhammathat (Richardson: 1847) és a Wagaru Dhammathat fordítása (Jardine: 1892). A következő évtizedeket Emil Forchhammer tudományos befolyása határozta meg, aki a burmai (és más délkelet-ázsiai) jogokban nem látott többet, mint az indiai jogi hagyomány helyi variánsát, mely nélkülöz minden különösebb eredetiséget. Ezt a meglehetősen elterjedt nézetet aztán a már említett Robert Lingat finomította, illetve cáfolta, bemutatva, hogy a forma ugyan valóban indiai mintát követ, a szövegek tartalma azonban nem az indiai jogot tükrözi vissza, hanem az önálló burmai szokásjogot. Ezenközben a szigetvilágban, amely holland gyarmat volt, Cornelius van Vellenhoven személyében a XX. század elején feltűnt egy jogtudós, aki rendkívüli szimpátiával viseltetett a helyi joghagyományok iránt, s teljes életművét ezek feltárásának szentelte. Tudományos tevékenységének néha politikai töltete is keletkezett, főleg, amikor szellemi befolyása révén igyekezett e jogok eredetiségét megmenteni, és a „kodifikációtól”, a holland jogi minták erőszakos átültetésétől megkímélni. Munkásságát az általa alapított *adat*-jogi iskola másik képviselője, Ter Har folytatta. A második világháború utáni időszakból M. B. Hooker neve emelendő ki, aki teljes pályafutását, több évtizedes munkásságát a délkelet-ázsiai jogok tanulmányozásának szentelte, melynek eredményei közé forráskiadások és monográfiák is tartoznak.

A kínai jog tanulmányozása ismét másképp alakult, melynek egyik legfontosabb oka, hogy bár a kínaiak több vereséget is elszenvedtek az ópiumháborúban, formálisan mindig fennmaradt a kínai állam és az uralkodó dinasztia hatalma. Ebből következően sem az angol, sem más gyarmatosító állam hivatalnokainak nem kellett a helyi igazgatás és jogszolgáltatás nehéz feladatát magukra venniük. A másik ok pedig az, hogy Kínában a jog nem volt fontos vagy érdekes tudományos terület, csak államigazgatási rutin, ezért a jog tudományos művelése elmaradt. A sinológusok követték ezt

## BEVEZETÉS

a hagyományos kínai felfogást, és elsősorban a konfucianus klasszikusokat, irodalmat, daoista, buddhista és más filozófiai szövegeket, történeti krónikákat olvastak, hiszen ez volt az a szövegcorpus, amit a kínai kultúra az elmúlt évezredek során produkált. Ennek következtében a jog tárgyalása nem jelent meg önálló problémaként, hanem a filozófia és a történelem keretei között vizsgálták, amikor arra szükség mutatkozott. Ez a megközelítés jellemző az igen nagy hatású francia sinológus, Henry Maspero munkásságára éppúgy, mint tanítványára, a magyar származású, de nemzetközi elismerésre a franciaországi emigrációban szert tevő Étienne Balázs (Balázs István) műveire. A hagyományos kínai jog egyébként is eltűnt az érdeklődés homlokteréből, amikor a kommunista Kína saját új államát próbálta felépíteni Mao Ce-tung vezetésével, melyben a jognak még inkább végrehajtói, instrumentális szerep jutott, mint a hagyományos kínai felfogásban. Ebben a korban a kínai jogról születő írások Nyugaton inkább a munkatáborok borzalmait, a jogtalanságokat és a jog útján kiépített terrort hangsúlyozták. Jellemző munka e megközelítésre a szintén magyar származású Laszlo Ladany műve (Law and Legality in China). A megváltozott körülmények hatására azonban a hagyományos kínai joggal való foglalkozás is felértékelődött, miközben a modern kínai jogrendszerre vonatkozó munkák száma is gyors növekedésnek indult. Ezzel a kínai jog vizsgálata elindult abba az irányba, hogy részben önállósodjon a sinológián belül és azon kívül is, és már ne csak kínai filológusok elhanyagolt területe legyen. Az elmúlt évtizedekben e célért a legtöbbet Geoffrey MacCormack, a római jogról kínai jogtörténetre váltó edinburghi professzor, és Randall Peerenboom, a hagyományos és a modern kínai jog kiváló ismerője, több nemzetközi szervezet tudományos tanácsadója tett.

Ahogy a fenti, rövid tudománytörténeti áttekintésből látszik, az egyes jogterületek feldolgozása nem azonos szintű és mélységű, ahogy történeti és szakmai beágyazottságuk is eltérő: míg egyesek több száz éves múltra tekintenek vissza, addig mások éppen csak most kezdenek szárnyat bontani. Ettől függetlenül valamennyi nagy jogi kultúrkör rendelkezik egyfajta önálló kutatási bázissal. A komparatiztika azonban szinte teljesen hiányzik. Nem létezik olyan, a kultúrköröket, egyes joghagyományokat átfogó kutatás, mely a közös sajátosságok feltárását és ezek okainak vizsgálatát tűzné ki célul. Holott ha meg akarjuk érteni az ázsiai társadalmak működését, akkor az összehasonlító szemlélet ugyanúgy nem hiányozhat, ahogy az európai jogtörténet műveléséből sem hiányzik.

Szükséges az idegen nevek, szavak, műcímek átírásának rendszerére is röviden kitérni. Minden keleti nyelv átírására akár több rendszer is létezik, ezek önmagukban mind jók és használhatók, mert következetesek. Ezek

közül a szerző jogosult választani (itt mondok köszönetet Muszka Katának a távol-keleti szavak átírásában nyújtott segítségéért), melyet a személyes ízlése és a kor felfogása is meghatároz (a korábbi németes átírást mára teljesen felváltotta az angol, a hagyományos kínai átírás helyett két évtizede már mindenki a pinyint, a fonetikus átírást használja stb.). Nincs is ezzel különösebb gond, ha egy-két nyelv szókészletét kell átültetni, hiszen ennek a szabályai ismertek és harmonizálhatóak. De a sumertól a mongolig, a hébertől a burmai nyelvig, a perzsától a koreai nyelvig a legtöbb fontos ázsiai nyelvet magában foglaló műben egy teljesen koherens, ugyanakkor az adott szakma szokásait is figyelembe vevő rendszert képtelenség kidolgozni, különösen akkor, ha az is cél, hogy az olvasó kiismerje magát a rengeteg szó és diakritikus jel között. Világos tehát, hogy ebből a szempontból sem lehet optimális, csak optimalizált megoldást alkalmazni. Mivel jelen könyv nem nyelvészeti, hanem társadalomtudományi mű, ezért azokat a jeleket, melyek az olvasást nehezítik, a kiadás technikai folyamatában rengeteg problémát okoznak, és a tartalom szempontjából egyébként sem érdekesek, elhagytam. Ez elsősorban a sémi nyelvekben, kisebb részben a szanszkritban előforduló nevek, szavak átírásakor gyakran használt alápontozott mássalhangzókat érinti (t; s; d). Ugyanakkor meghagytam annak a hangértékű jelnek az átírását, melyet felső indexált c-vel jelöltem (°), mert ez az adott nyelvben fontos, de a latin abécében nincs megfelelő jele. A hosszú magánhangzókat a betű fölé helyezett vízszintes vonallal jelöltem (ā; ē; ī; ō; ū), ahogy az a tudományos átírásban szokásos. A j általában dzs-nek ejtendő, kivéve néhány esetet, mint pl. a koreai esetében, ahol lehet cs is (mint pl. a Joseon-dinasztia nevében). Minden más tekintetben az angolos, tudományos átírást használtam annak érdekében, hogy az adott nevek, szavak bármikor visszakereshetőek legyenek az idegen nyelvű szakirodalomban (mivel magyar nyelvű úgyléte alig áll rendelkezésre). Ebből következően az s sz-nek ejtendő, az sh viszont s-nek. Ez a rendszer minden igyekezetem ellenére igen távol áll a tökéletes összhangtól, aminek két további oka a következő. Először is igyekeztem minden szakma önállóságát megőrizni, ugyanis valamennyi orientalisztikai szakág kifejlesztette a maga saját átírási rendszerét, s ezt a teljes rendszertani tökéletesség kedvéért nem akartam megváltoztatni, mert általa olyan alakok jöttek volna létre helyenként, melyek egyébként nem léteznek. Hiába jelent mást a ' jel az arab 'ulamā' szóban és a kínai T'ang névben, ezt a két átírási rendszert nem lehet közelebb hozni, csak valamelyik rendszer olyan megváltoztatása révén, mely inkább zavarhoz vezetne, mint átlátható egységhez. Másutt, ahol elvben igen könnyű lenne egységet teremteni, a már kialakult szakmai szokások állnak ennek útjában, mivel pl. a japán wa, a burmai Wagaru stb. átírása w-vel és nem v-vel szokásos – ezzel szemben a vinaya winayaként



## BEVEZETÉS

átírva okozna meglepetést, ennél fogva a kialakult szakmai szokásokat se akartam mesterségesen áthágni e könyv érdekében. A másik ok az, hogy a már bevett szavak, nevek, kifejezések tekintetében elhagytam a tudományos átírást, és a már népszerű, magyaros átírást használtam (Korán, Mohamed stb.). Olyan szavak esetén, melyek több alakban is előfordulhatnak, az átírást a kontextustól tettem függővé. A szent háborút, valamint még egy sor más dolgot is jelentő *jihād* terminust a tudományos átírás szerint ültettem át, mert jogi terminus értékkel rendelkezik, s ezt így akartam kifejezésre juttatni, ugyanakkor a magyar nyelv szabályai szerint továbbképzett alakját már a magyar helyesírásnak megfelelően szerepeltettem (dzsihādista és nem jihādista).



# **I. RÉSZ**

## **A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR**

## ELSŐ FEJEZET

# ÁLLAM ÉS JOG AZ ÓKORI KELETEN

### 1. § MEZOPOTÁMIA A KR. E. III. ÉVEZREDBEN

Az emberi jelenlét tárgyi bizonyítékai már a Kr. előtti VI. évezredből is előkerültek Mezopotámiából, ám e közösségekről igen keveset tudunk. Az Ubaid-kultúra (Kr. e. V. évezred) a kulturális folytonosság jeleit mutatja, melyben a döntő változás az Uruk-kultúra (Kr. e. 4000–2900) megjelenésével figyelhető meg. A kerék használata, a növekvő mennyiségű fémtermelés és a korszak végén az ékírás megjelenése korszakos jelentőségű változások. A technikai fejlődés magával vonta a népesség számának növekedését, a korai városok kifejlődését és a társadalom addig nem tapasztalt differenciálódását.

A történettudomány mind a mai napig adós maradt az államok kialakulásának mindenki által elfogadható magyarázatával. A legszélesebb körben elfogadott hipotézis szerint az államok a közösségi munka megszervezésének (öntözőcsatornák, palota- és templomépítések) szükségességéből az e munkákat irányító vezető személye körül alakultak ki, mások szerint azonban a városok a különböző klánok vetélkedéséből jöttek létre, akik különböző épületek építése útján igyekeztek hatalmukat biztosítani és láthatóvá tenni. Az e törekvésekből táplálkozó verseny vezetett aztán a különböző városok kialakulásához. Bárhogy történt is, a városállamok korában (Kr. e. 2900–2340) virágzó kultúrákat találunk Urban, Eriduban, Urukban, Sipparban, Shuruppakban, Girsuban, Lagashban, Ummában, csak a legfontosabb dél-mezopotámiai városokat említve. A stabil politikai, társadalmi és gazdasági helyzet következtében a népesség növekedésnek indult, melynek eredményeképpen az addig viszonylagos békében élő városállamok folyamatosan háborúzni kényszerültek egymással, mivel a meglehetősen szűk földrajzi környezetben elhelyezkedő városok már csak egymás rovására tudtak megnövekedett számú lakosságuk számára földet és élelmet biztosítani. Az Umma és Lagash között dúló háború e kor tipikus jelensége, mely egyben az egység kialakításának egyik lehetséges forgatókönyve is volt. Más városok a szövetségek létrehozásában látták az egység megteremtésének lehetőségét (például Ur, Uruk és Umma, melyet az ummai uralkodó, Lugalzagesi hozott

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

létre erőszakos úton), ám végül egyik megoldás sem vezetett eredményre, és ezért a politikai vezetést az akkádok vették át.

A városállamok korában hihetetlen mértékű urbanizációs folyamat vette kezdetét, melynek eredményeképpen a lakosság 80 százaléka városokban lakott a harmadik évezred közepe tájékán. Shuruppak területe elérte a 100 hektár kiterjedést, lakosságának száma a 15-30 ezer főt; Lagash, az egyik legjobban dokumentált történelemmel rendelkező város lakossága fénykorában 36 ezer és 100 ezer fő körül mozgott.<sup>1</sup> Az ilyen méretű városok természetesen kifinomult társadalmi szerkezettel és hatalmi struktúrával rendelkeztek.

Az uralkodó elsősorban a város képviselője és az istenekkel kapcsolatban álló védelmezője volt, ezért igen aktívan vett részt a kultikus cselekményekben, ezen kívül gondoskodott a templomok építéséről és azok működéséről is. Ennek megértéséhez fontos tudni, hogy a város és istensége között rendkívül szoros kapcsolat állt fenn, az uralkodó pedig közvetítő szerepet látott el a világi és az isteni szféra között. Ennek következtében a világi és a vallási szféra nem különült el egymástól, így nem is alakult ki hatalmi versengés a világi és a vallási hatalom között. A király mint főpap volt a kultusz legfontosabb szereplője, az állam vezetőjeként ugyanakkor hadvezetési, törvényhozói és bírói funkciókat is ellátott. Ezen túlmenően a király kezében nagy mennyiségű földtulajdon is összpontosult. Az uralkodó megnevezésére több terminus is használatban volt, az ezek használatában rejlő eredeti megkülönböztetésnek még csak részben leltünk a nyomára. A *lugal* (nagy ember), az *ensi* és az *en* egyaránt az uralkodót jelöli, jóllehet az előbbi inkább a világi, az utóbbi a vallási funkcióját domborítja ki, bár hozzá kell tenni, hogy az *en* kettős jelentése (király, főpap) a mai napig sok probléma forrása. A király családja és közvetlen környezete is fontos szerephez jutott: az uralkodó felesége maga is nagy földtulajdon felett rendelkezett, papnői feladatokat látott el és diplomáciai kapcsolatot tartott fenn más uralkodók feleségeivel. A király gyermekei szintén jelentős földtulajdonosok voltak, a trón örökléséből kiszorult fiúk pedig magas állami és papi hivatalokat töltöttek be. Röviden, a király és közvetlen környezete irányította az állami és vallási élet legfontosabb mozzanatait. A Gilgames eposzból ismert városi polgárok gyűlése (*unkin*) jelentőségét veszítette, majd eltűnt.<sup>2</sup>

A társadalom több rétegét tudjuk azonosítani, jóllehet ezek pontos jogállása még tisztázásra vár. A társadalom élén a *lugulabik* álltak, alattuk helyezkedett el az *ugulák* csoportja. E két kiváltságos réteg alatt a kispar-

1| Kuhrt 2005: 30; Korošec 1964: 59.

2| Wilcke 2003: 146; Korošec 1964: 60–61; Kuhrt 2005: 33–35.

cella-birtokosokat, az *shub-lugalok*at találjuk, akiknek földjeit nagyrészt az *iginuduk* („szemét fel nem emelő”) művelték. A társadalom alján a rabszolgák helyezkedtek el – ezek száma ebben a korban nem volt magas, mint ahogy gazdasági jelentőségük sem volt számottevő. E rétegeket a történelem első ráánk maradt „reform-táblájából”, az UruKaGina (Irikagina, Uru’inim-gina) lagashi uralkodó intézkedéseit tartalmazó dokumentumból ismerjük. UruKaGina, mielőtt felsorolná saját intézkedéseit, rövid leltárt készített a régi törvényekről, valamint a korabeli hatalmasságok által elkövetett jogtalanságokról. Reformjainak célja saját szavai szerint az özvegyek és az árvák védelme, mely egy sor szociális intézkedés útján valósult meg. Eltörölt olyan fizetési kötelezettségeket, melyeket ma illetéknek neveznénk (imádkozási kenyér, halotti szertartás díja stb.). Védte a szegények tulajdonát (ház, kert, szamar) olyanképpen, hogy azt a hatalmasok ellenszolgáltatás nélkül ne vehessék el, mint ahogy az korábban szokásban volt. Az adósságok elengedése mögött az ebben a korban egyre gyakoribbá váló adósrabszolgaság elleni védekezés ismerhető fel, mivel az elszegényedő rétegek kénytelenek voltak gyermekeiket és önmagukat rabszolgának eladni. Vannak azonban a szövegnek nehezen érthető részei is. Ilyen például az a rendelkezés, mely szerint korábban egy nőnek két férje volt, mostantól azonban fel kell hagyni e bűnnel. E szakasz értelmezése megosztja a tudományt: egyesek a poliandria eltörlését látják benne (Edzard, Korošec), mások inkább a *ius primae noctist* vélik benne felfedezni (Kuhrt), míg a legújabb megközelítés özvegyi újraházasodásként értelmezi (Wilcke). E bizonytalanságok ellenére egyértelmű, hogy a sumer házasság monogám volt, a poligámia éppúgy nem volt jellemző, mint a poliandria, de a *concubinatus*t valószínűleg tolerálták.<sup>3</sup> A családon belül mindenestre a férj volt az úr, melyet a reformtábla egy másik meghökkenítő szabálya támaszt alá: ennek értelmében a feleselő feleség száját forró téglával kellett betömni. UruKaGina reformjai nem voltak hosszú életűek (ha egyáltalán megvalósult belőlük valami), mert hétéves uralkodás után hatalmát megdöntötte Lugalzagesi, Umma uralkodója.

Dél-Mezopotámia egységét, mint fentebb említettem, nem a sumerek, hanem I. Sharrukin (Kr. e. 2340–2284) vezetésével az északabbra lakó akkádok teremtették meg. Az így létrejött Akkád Birodalom megoldotta a korábról felgyülemlett politikai kérdéseket, majd sikeres hódításokba kezdett. A Kr. e. XXII. századra azonban a birodalom meggyengült, melynek következtében a korábban önállósághoz szokott területek ismét visszaszerzték függetlenségüket. A belső eróziót kihasználó nomád nép, a gutik külső támadása nagyban hozzájárult az Akkád Birodalom széteséséhez, bár

3] Korošec 1964: 63; Kuhrt 2005: 39–40; Neumann 2003: 68–69; Wilcke 2003: 160.

A forrás magyar fordításban olvasható: Harmatta 1964: 93–95.

messze nem olyan mértékben, mint ahogy azt a forrásoknak kritika nélkül hitelt adó korábbi elméletek gondolták. A guti invázió megszűnése, a guti csapatok maradványainak felszámolása (Utu-hegal) után a politikai centrum Ur városába helyeződött át, ahol a helyi uralkodók által megszervezett, sok tekintetben az Akkád Birodalom államszervezetét követő államot a történettudomány a III. Ur-i dinasztia államaként tartja nyilván. A dinasztia és a város hegemoniája egy évszázadon át tartott (Kr. e. 2112–2004), a belső zűrzavart végül a keleti irányból támadó elámi seregek használták ki, végső vereséget mérve az utolsó sumer államra. A III. Ur-i dinasztia bukása nem csupán a harmadik évezred, hanem a sumer kultúra utolsó nagy fellángolásának (melyre sumer reneszánszként is szokás utalni) végét jelzi.

Az Akkád Birodalom révén a városállamok korábban tapasztalt fragmentációja megszűnt, és a rivalizáló városállamok helyett egy egységes, központi állam alakult ki. Ez az ókori Kelet egyik legnagyobb uralkodójának tekintett I. Sharrukīn 56 évig tartó uralmának eredménye. Sharrukīn egy sor reformot hajtott végre az államszervezetben, melynek eredményeképpen az addig független és szuverén városállamok megszűntek, és mint az állam városai, de nem önálló politikai egységek maradhattak csak életben. A fegyveres ellenállás lehetőségének kiküszöbölése érdekében a városfalakat leromboltatta, a városok élére saját embereit helyezte, akik kormányzóként a központi utasításokat hajtották végre. E kormányzók (*ensi*) vagy az uralkodó családjából és közvetlen környezetéből, vagy pedig a megdöntött, korábbi helyi uralkodók családjából kerültek ki; mindenestre a helyükön maradt vezetők is csak a király parancsai alapján, neki alávetve működhettek a továbbiakban. Egyes városokba külön katonai garnizonokat is elhelyezett. Egységes naptárrendszert, súly- és mértékrendszert vezetett be, mellyel a városok közti és a távolabbra irányuló (Indus-völgy) kereskedelmet igyekezett előmozdítani. Új fővárost alapított Agade néven, amely azonban még feltárássra vár. További katonai sikereit a hadsereg megszervezésével és létszámának növelésével érte el. Ezzel együtt birodalmi eszme nem fejlődött ki, a nemzeti gondolatnak sem találhatók meg a nyomai; továbbra is a városállami gondolkodás uralkodott, azzal a különbséggel, hogy egy város (Agade) kiterjesztette hatalmát a többi városra. A valóságban mégis egy soha nem látott centralizáció vette kezdetét, amely egy egységes állam felé tette meg az első lépéseket. Az akkád uralkodók által előszeretettel használt címek, ha túlságosan hangzatosak is (*shar kibrātim arba'im*: a négy világtáj ura), mégis visszatükrözik a politikai helyzet megváltozását. Nem véletlen, hogy Sharrukīn alakját, aki a sikeres és dicsőséges uralkodó mintaképévé vált, annyi legenda vette körül.<sup>4</sup>

4| Korošec 1964: 64; Kuhrt 2005: 39.

Az Akkád Birodalom korából királyi rendeletek, törvények nem ismeretesek, a jogélet a mindennapok forgatagában keletkezett dokumentumok alapján rekonstruálható. A legtöbb dokumentum adásvétellel, különösen ingatlan adásvételével, kölcsönrel és annak biztosítékaival kapcsolatosan keletkezett. A szerződésekben a sumer nyelv továbbra is központi szerepet játszik, különösen azért, mert az előző korokban kialakult formulákat továbbra is használták. Az egyes szerződésekhez kidolgozott szerződési klauzulák megjelenése a korábbi korszakban élt sumer írnokok szellemi teljesítményét tükrözi. Mivel a joghatás a formulák pontos betartásához kötődött, ez a jelenség garantálta a sumer jogi nyelv fennmaradását és alkalmazását. A szerződéseket agyagtáblára írták vagy különösen fontos esetben kőbe vésték (*kudurru*). Utóbbira legjobb példa a Manishtūshu (2274–2260) akkád uralkodó földvásárlását rögzítő ún. Manishtūshu-obelisztk.<sup>5</sup>

A III. Ur-i dinasztia állama alapvetően azokon az államszervezeti formákon nyugodott, amelyeket korábban az Akkád Birodalom fektetett le, ugyanakkor a királyi ideológiában és az egyes szervezeti megoldásokban változások is megfigyelhetők. A korszak uralkodóideálja nem az akkád kor katonai erényeket felvonultató bátor harcosa, hanem a művelt, több nyelven beszélő (egészen pontosan öt), zenéhez, költészethez magas szinten értő és ezeket művelő, a jóslás tudományában igen jártas, a legfontosabb vallási kultuszokat (pl. a szent nászt) személyesen elvégző király személye. Ezek mellett a katonai erények, a seregét személyesen hadba és győzelemre vezető, a veszélyes vadállatokkal (oroszlán) megküzdő férfi képe sem hiányozhat e kor uralkodóideáljából. Fontos azonban kiemelni, hogy az uralkodó egyszersmind felelős a társadalmi igazságosság megvalósulásáért, a gyengék és az elesettek védelmezéséért. A sumer és az akkád népelem együttélésének jeleként az uralkodók előszeretettel nevezték magukat Sumer és Akkád királyának. Az államszervezetben a legfontosabb tisztségeket, az egyes tartományok vezetését ellátó *ensi* hivatalát az uralkodó közvetlen környezetéhez tartozó személyek vagy a helyi elitből származó elit tagjai töltötték be. A tisztség örökölhető volt az *ensi* családján belül. A katonai adminisztráción belül fontos szerepet töltött be a *sagin*, különösen a határvidékeken. A polgári és a katonai adminisztráció szétválasztásáról nincsenek megdönthetetlen bizonyítékaink, ha ez meg is valósult, akkor is legfeljebb az állam központi részében, mert a peremvidékeken a hatékonyabb védekezés érdekében összevonták e két területet. E vidékek a *sukkalmah*nak nevezett személy közvetlen irányítása alá tartoztak, aki a valóságban alkirályi funkciókat látott el, és ő irányította a teljes adminisztrációt. A *sukkalmah* kiemelkedő hatal-

5| Neumann 2003: 70–72; Korošec 1964: 64–67.



## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

mát mutatja, hogy e tisztség elnevezését a szomszédos elámiak is átvették, uralkodó jelentésben. Az adózási rendszer rendkívül jól szervezett volt, mely igen erős központi irányítást és szervezettséget követelt meg, illetve tett lehetővé. A főként naturáliákban fizetett adókból az állami adminisztrációt, a hadsereget és a templomokat látták el.<sup>6</sup>

A III. Ur-i dinasztia államában keletkezett a ma ismert legrégebbi törvénykönyv. Ezt a gyűjteményt a tudomány a dinasztia megalapítójának, Ur-Nammunak tulajdonította sokáig, ezért Ur-Nammu törvénykönyveként szokásos rá hivatkozni mind a mai napig, holott a modern tudomány gyakorlatilag egységesen úgy véli, hogy nem Ur-Nammu, hanem utóda, Shulgi a törvény mögött álló uralkodó. Ennek oka, hogy Ur-Nammu rövid uralkodását szinte kizárólag harcban töltötte, ezzel szemben Shulgi közel fél évszázados uralmát az állam megerősítésének szentelte, s ebben a folyamatban a törvényalkotás inkább valószínű, mint az államalapítás fegyveres kervei között. A törvény csak fragmentumokban maradt ránk, a több lelőhelyről származó töredékek alapján a szöveget először a sumerológia egyik legnagyobb alakja, Samuel Noah Kramer adta ki 1954-ben.<sup>7</sup>

A törvény három fő szerkezeti elemből, a bevezetőből, a jogi szabályokból és a törvényt nem követőkre kimondott átkokat tartalmazó epilógusból áll. Ez a szerkezet hagyományt teremtett, mivel valamennyi, az Ur-Nammu törvényét követő jogkönyv ezt a modellt fogja alkalmazni. A törvény teljes szövege ma sem ismert, annak ellenére, hogy újabb leletekkel folyamatosan bővül: az eredeti kiadás még csak öt szakasznyi szövegből állt, a legújabb kiadásban már harminchárom szakaszt sikerült azonosítani.<sup>8</sup> A törvény eredetileg feltehetően mintegy ötven szakasznyi szabályból állhatott. Jellemző rá a kondicionális fogalmazás, melyet a sumer *tukumbi* (ha) szóval kezdődő mondatok vezetnek be.<sup>9</sup> A bevezetőben az uralkodó haditetteivel és az általa bevezetett intézkedésekkel dicsekszik: szabályozta a folyami kereskedelmet, ismét lehetővé tette a tengeri kereskedelmet (a Perzsa-öbölben), megvédelmezte az özvegyeket, az árvákat és a szegényeket a hatalmasoktól.<sup>10</sup>

Az egyes rendelkezések nem adják egy tárgy vagy terület átfogó szabályozását, pusztán néhány kérdésre vonatkozó normákat tartalmaznak.

6| Lafont-Westbrook 2003: 188. A tisztségek örökölhetőségét bizonyítottak látja Kuhrt 2005: 56–63, tagadja azonban Korošec 1964: 68, aki szerint az *ensi* leértékelődésének és alávettett pozíciójának az örökölhetőség tilalma felel meg inkább.

7| Kramer 1954.

8| A szöveg legújabb kiadását tartalmazza Roth 1995: 15–21.

9| Neumann 2003: 74.

10| Lásd a törvény bevezetőjét: Roth 1995: 15–17.

A törvény elsősorban büntetőjogi rendelkezéseket tartalmaz emberöléssel, testi sértéssel és különböző szexuális bűncselekményekkel kapcsolatosan. Az emberölés elkövetője halálbüntetést érdemel (1.§), ugyanakkor a törvény nem ismeri a talio-elvet: a testi sértések elkövetőit anyagi kompenzációval sújtja a cselekmény súlya és a sértett személyétől függő (szabad ember, rabszolga) összeg szerint (18.–22.§). Érdekessége a törvénynek, hogy a szökött rabszolga esetében nem a rabszolgára ró ki büntetést, hanem a tulajdonos által az elfogónak fizetendő jutalom összegét határozza meg (17.§). A másokat varázslással hamisan vádolókat folyampróbára (13.§), a hamis tanúkat pedig vagyoni jóvátételre kötelezi (28.§); előbbi a Hammurapi-Codex 2.§-ában köszön később vissza. A lopást a lopott dolog értékének többszörösében megállapított vagyoni ellenszolgáltatással büntették, de a rabszolgasorba való eladás sem ment kivételszámba.<sup>11</sup> A magánjogba tartozó kérdéseket is a büntetések oldaláról közelíti meg a törvény, bár ezek közül mindössze két, a mezőgazdasági műveléssel összefüggő esetet említ: más földjének jogtalan megművelése és más földjének vízzel történő elárasztása, illetve az ilyenkor fizetendő kártérítés összege (30–31.§). Összességében megállapítható, hogy a büntetések elsősorban vagyoni jellegűek voltak, halálbüntetés igen ritkán fordul elő, a talio-elv pedig teljesen hiányzik. Mindez éles ellentétben áll a két évszázaddal később keletkezett Hammurapi-Codex (CH) szabályaival. Ennek alapján egyértelműen cáfolható az a széles körben még manapság is elterjedt nézet, mely szerint a büntetőjog történetében a talio-elvet a vagyoni kompenzáció váltotta fel az idők során. A mezopotámiai jog története egyértelműen cáfolja e vélekedést.

A korszak jogéletének számtalan vetületét feltáró bírósági dokumentumok, az ún. *ditilla*okmányok részletes bepillantást engednek a mindennapokba is. E szövegek tanúsága szerint a sumer családmodell monogám és patriarchális volt, melyben a nőnek a házassági jog szempontjából alárendelt szerep jutott: a házassági szerződést gyámja kötötte meg helyette, beleegyezésére nem volt szükség. A válás kimondása is a férj egyoldalú nyilatkozata volt, mely jogát legfeljebb az korlátozta, hogy indokolatlanul kimondott válás esetén válási pénzt volt köteles feleségének fizetni. Vagyoni ügyekben azonban a nők jogképesek voltak, tulajdonuk felett rendelkezhettek. Öröklési képességgel csak a fiúgyermekek bírtak, mivel az örökös (*ibila*) eredetileg az elhunyt érdekében halotti áldozatot bemutató személy volt, aki ilyen módon gondoskodott az elhunyt nevének, személyiségének és családjának fennmaradásáról. A vagyon öröklése tehát másodlagos szempont volt csupán. Ezt jól kifejezi az a tény is, hogy a testvér, bár részesülhetett a hagyatékából, nem

11| Neumann 2003: 75–76.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

számított örökösnek. Ezen alapállás mellett lokális különbségek azért fellelhetők: Nippur városában csak a legidősebb fiú, ezzel szemben Lagashban valamennyi fiú örökösnek számított. Közös volt azonban, hogy az özvegy sehol sem számíthatott a hagyatékra, róla legfeljebb férje gondoskodhatott *inter vivos* ajándékokkal (*nudunnū*).<sup>12</sup>

Fontos szereplői voltak a jogéletnek az írnokok, akik az *e-dubbá*ban (az írás háza) töltött hosszú és fáradtságos tanulás után váltak képessé és jogosulttá a dokumentumok elkészítésére. E dokumentumokra a formalizmus volt jellemző, ezért bonyolultabb jogügyleteket csak úgy tudtak dokumentálni, ha azokat olyan egyszerű ügyletekre bontották le, melyekre nézve rendelkezésre állt a kívánt formula. A legkorábbi jogi okmányok rabszolgákkal kapcsolatos szerződések. Ingatlanra vonatkozó dokumentumok alig ismertek e korból, mert az ingatlan adásvétele nem volt gyakorlat.<sup>13</sup>

### 2. § BABILON

A babiloni történelem három fő szakaszra bontható: az ó-, közép- és újbabiloni korra. Az óbabiloni korszak kezdetén két, korábban jelentéktelen szerepet játszó város, Isin és Larsa dominanciája figyelhető meg a III. Ur-i dinasztia bukását követő két évszázadban. Babilon felemelkedésére egy sémi eredetű nomád törzs, az amurruk betelepődését követően került sor. Maga Hammurapi is ezen dinasztia tagjaként emelkedett ki. Babilon kezdetben nem volt több mint egy, az asszíroknak alárendelt város I. Shamshi-Adad (1813–1781) uralkodása alatt. A nagy hatalmú asszír uralkodó halálát követően azonban Hammurapi (1792–1750) szövetségi politika és hódító háborúk útján kiterjesztette hatalmát, és a korábbi III. Ur-i dinasztia államával azonos területű birodalmat hozott létre, amelyet korábbi szövetségese, Mari uralkodója, Zimrilim ellen folytatott sikeres hadjárata révén szilárdított meg. Hammurapi halálát követően a babiloni állam még másfél évszázadon át fennmaradt, jóllehet folyamatosan veszített befolyásából. A hettita uralkodó, I. Murshilish sikeres hadjárata (1595) azonban elpusztította az államot, több évtizedes hatalmi vákuumot eredményezve.

Ezt a helyzetet használták ki a feltehetően a Zagros-hegységből származó nomád kassúk, akik betelepülésük után a politikai irányítást is átvették.<sup>14</sup>

12| Korošec 1964: 71–72; Lafont-Westbrook 2003: 201–204.

13| Oppenheim 1982: 345–347.

14| A kassúk eredetét manapság is homály fedi: a többségi álláspont szerint az iráni hegyvidékről származtak, de van olyan nézet is, amely szerint Mezopotámia északi részéről. A kutatók egy csoportja a kassúkat az indoeurópai népekkel is kapcsolatba hozta, de ez aligha valószínű (Kuhrt 2005: 172–173.).

A több évszázados kassú uralom (1595–1155) stabilitást, viszonylagos békét és gazdasági, kulturális prosperitást biztosított az itt lakók számára. A kassú Babilon, mely a kronológiai beosztás szerinti középső korszakot foglalja magában, olyan kiemelkedő uralkodókat tudhat magáénak, mint Agum, Kurigalzu és Buraburiash, akik Babilont ismét a nagyhatalmak közé emelték. A kassúk uralmát a XII. században a kelet felől betörő és hatalmuk csúcsán álló elámiak pusztították el, akik Shutruk-Nahhunte vezetésével hadizsákmányként az akkor már nagy hírnévre szert tett Hammurapi-Codexet is magukkal vitték birodalmuk fővárosába, Susába. Az ezt követő hosszú átmeneti periódus a babiloni történelem leggyéribben dokumentált korszaka. Az asszírok előretörése következtében azonban Babilon egyre inkább az asszír hódító politika célkeresztjébe került, melynek eredményeképpen évszázadokon keresztül asszír dominancia érvényesült Babilonban. Az itt lakók váltakozó sikerű, de általában kudarcra ítélt háborúkat folytattak szabadságuk visszaszerzésére legfontosabb szövetségesük, Elam segítségével, akiket végül az asszír történelem legrettegettebb uralkodója, Ashshur-bān-apli pusztított el több hadjárat során a VII. század közepén. Az asszírok hol kegyetlen megtorlással, hol békésebb, a közös kulturális, nyelvi és vallási örökségüket figyelembe vevő politikával igyekeztek úrrá lenni a helyzeten. Babilon fontosságát mutatja, hogy amikor közvetlen asszír uralom alatt állt, általában az asszír uralkodó egyik tehetséges fia kormányozta alkirályi rangban: megfigyelhető, hogy az asszír király úgy rendezte a trónutódlás körüli ellentéteket, hogy egyik fiát utódjául, a másik, szintén becsvágyó fiát pedig babiloni alkirálynak jelölte (pl. Ashshur-ah-iddina). A babiloniak asszírok elleni felkelései új lendületet kaptak a nomád káldok betelepülése és hatalomátvétele után. Az új, káld dinasztia sikeres támadásokat indított az asszírok ellen, és I. Nabū-apla-usur uralkodása alatt a médekkel kötött szövetség eredményeképpen nem pusztán a szabadságot vívták ki, hanem teljesen megsemmisítették Asszíriát. Ezzel Babilon ismét nagyhatalommá vált, melynek határait legfeljebb keletről fenyegethette veszély a korábbi szövetséges, a médek részéről. Az újbabiloni korszak legkiemelkedőbb alakja II. Nabū-kudurri-usur, a sikeres hódító, Jeruzsálem elfoglalója (597), aki a zsidók babiloni fogságba hurcolását is elrendelte. Az újbabiloni birodalom megszűnése a korszak egyik legvitatottabb uralkodója, Nabū-na'id uralkodása alatt következett be, mivel nem tudott ellenállni a II. Kyros által vezetett perzsa seregeknek, akik Babilon mellett hamarosan elfoglalták egész Kis-Ázsiát, Egyiptomot, s egy korábban sosem látott mértékű, a Nílustól az Indusig terjedő világbirodalmat hoztak létre a VI. században.

A jog és a társadalmi igazságosság szoros kapcsolatára már UruKaGina táblája is hivatkozott, amelyben az árvák és az özvegyek támogatását jelölte

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

meg intézkedései legfontosabb okaként. E szemlélet Ur-Nammu törvényében is fellelhető, aki azonban a védelmet a szegényekre is kiterjesztette. Az óbabiloni korban is fontos szempont volt a társadalmi igazságosság, melyet a *kittu* és a *mēsharu* szavakkal fejeztek ki. A *kittut*, a jogszerűséget és a *mēsharut*, a jogalkotás, a jogszolgáltatás során figyelembe veendő igazságosságot egyaránt egyfajta kozmikus rendként képzeltek el, amelyekhez az istenek is kötve voltak. A jog tehát nem az isteni szférából származott, az istenségek pusztán annak őrzői voltak, különösen Shamash, a Napisten. A jog elsősorban szekuláris jelenség volt, az isteni szférához az elvont princípiumok útján kapcsolódott. E felfogás biztosította a jogot és a lehetőséget az uralkodóknak a törvényalkotásra, melynek során azonban az igazságosságot szem előtt kellett tartaniuk. Hammurapi, aki maga is hivatkozik bevezetőjében e két fogalomra, a *kittut* és a *mēsharut* „az ország szájába helyezte”,<sup>15</sup> azaz a törvények nem az isteni szférából származnak, hanem ő maga az igazságosság képességét nyerte el Shamashtól azért, hogy megfelelő törvényeket alkosson.<sup>16</sup> A két terminus együttes szerepeltetése e mondatban különösen fontos, mert azt fejezi ki, hogy egyfelől fenntartotta a hagyományos törvényeket (*kittu*), másfelől pedig az *aequitas* (*mēsharu*) révén tompította a jog túlzott formális szigorát, amikor az igazságtalan eredményre vezetett volna.<sup>17</sup>

A korszak első két évszázada felbecsülhetetlen értékű törvénygyűjteményekkel gazdagította a mezopotámiai kultúrát, mivel ekkor keletkezett Lipit-Ishtar törvénykönyve, a Codex Eshnunna, valamint a Hammurapi-Codex is. Lipit-Ishtar törvénykönyve a címben szereplő isini uralkodó, Lipit-Ishtar (1934–1924) nevéhez kapcsolódik. E sumer nyelvű, Nippur városából előkerült törvény szintén a hármas szerkezetet követi bevezetővel, epilógussal és a köztük elhelyezkedő jogi normákkal. A törvény ránk maradt szövege töredékes, eredetileg feltehetően negyven szakasznyi szöveget tartalmazhatott.<sup>18</sup> A törvény, amely más törvényekhez hasonlóan, kondicionális megfogalmazást tartalmaz, elsősorban családjogi, öröklési jogi, tulajdonjogi kérdéseket tárgyal, a büntetőjog azonban feltűnően hiányzik belőle (ebből a szöveg töredékes volta miatt messzemenő következtetéseket nem lehet levonni). Több esetben atipikus problémákat vet fel, melyek inkább kivételszámba menő jogeseteket tárgyalnak (pl. az utcanő által szült fiú öröklési képessége: 27.§).

A Codex Eshnunna (XIX–XVIII. század) – az egyetlen törvény, mely nevét a városáról és nem a kibocsátó uralkodóról kapta – fontos láncszem

15| Hammurapi-Codex: bevezető, utolsó mondat.

16| Albertz 1997: 115–117.

17| Westbrook 2003/a: 364.

18| Neumann 2003: 83.

a mezopotámiai jog történetében, összekapcsolva a sumer törvényeket a babiloni jogrendszerrel.<sup>19</sup> A feltehetően, de mindeddig nem bizonyítottan egy Dadusha nevű uralkodóhoz köthető törvénykönyv<sup>20</sup> több szempontból is kiemelést érdemel. A törvényben található újdonságokat az alábbiakban foglalhatjuk össze: (1) Ez az első olyan ránk maradt törvény, mely nem sumerul, hanem akkádul íródott, mutatván a sumer etnikum másodlagosságát ezen, északabbra fekvő városban. A kondicionális fogalmazás gyakorlatát fenntartva ezért a mondat bevezetőjében az akkád *shumma* (ha) szó szerepel. (2) Ez az egyetlen mezopotámiai törvény, amely eljárásjogi szabályokat is tartalmaz, a bíróságok hatáskörét az elkövetett bűncselekmény súlya alapján határozva meg (48.§). Ennek értelmében a 20 és 60 sheqel közti büntetést maga után vonó bűncselekmények esetén a bíróságok, az ennél súlyosabb (halálbüntetést érdemlő) bűncselekmények esetén kizárólag a király járhat el. (3) A Codex Eshnunna rögzíti az ár- és bértarifákat, maximálja a megnevezett termékek (olaj, bitumen, árpa) árait és rögzíti a munkásoknak (csónakos, arató) fizethető legalacsonyabb bért is, ezek megszegésére azonban nem állapít meg szankciót. Az ár- és bérszabályozó rendelkezések a Hammurapi-Codexben is visszaköszönek majd.

Szemben az alanyokat tekintve általánosan fogalmazó („ha egy ember”) korábbi sumer törvényekkel, az eshnunna törvénykönyv a szabad emberek körében társadalmi rétegekben gondolkodik, külön szabályokat fogalmazva meg az *awēlum* és a *mushkēnum* réteg tagjai számára. E két kategória meghatározása az assziológia egyik örökzöld vitapontja, melynek részletes tárgyalására most nincsen lehetőség. Röviden, két markáns vélemény fogalmazódott meg eddig a tudományban: (1) az *awēlum* és a *mushkēnum* két, egymástól teljesen elkülönülő réteg, az *awēlum* jelentette a szabad polgárt, a *mushkēnum* pedig egyfajta palotafüggő személyt, királyi alkalmazottat;<sup>21</sup> (2) az *awēlum* magában foglalja a *mushkēnum*ot is, kivéve, amikor kifejezetten szembe vannak állítva egymással; általában tehát a jelentése „személy”, vagy „valaki”, egyfajta általános alanyként szerepel tehát a mondatban.<sup>22</sup> Egy közvetítő nézet szerint az sem elképzelhetetlen, hogy a *mushkēnum*ok jelenléte a szövegben egyfajta jogi archaizmus eredménye, mivel a korabeli dokumentumokban e kategória csak elvétve jelenik meg.<sup>23</sup> Az értelmezésnek

19| A szöveget először Albrecht Goetze adta ki 1948-ban. Reuven Yaron külön monográfiát szentelt a törvénynek, melyben saját fordítását is közölte (Yaron 1969). A legújabb szövegkiadás Roth joggyűjteményében található (Roth 1995).

20| Korošec 1964: 86.

21| Diakonov 1971.

22| Driver–Miles 1952: 409; Yaron 1969: 84–88; Kuhrt 2005: 103; Westbrook 2003/a: 377.

23| Petschow 1965: 150.

azért van különös jelentősége, mert a törvény nagyon sok esetben csak az *awēlumokra* állapít meg szabályokat, de a *mushkēnumok* vonatkozásában nem. A válasz arra a kérdésre, hogy vajon ilyen esetekben a szabály kiterjed-e a *mushkēnumokra* vagy sem, attól függ, hogy a fenti két értelmezés közül melyiket fogadjuk el. Ez a probléma nem merül fel azokban az esetekben, amikor a törvény a rabszolgákról (*wardum*) szól, mert e terminus értelmezése nem okoz a fentiekben elmondottakhoz hasonló problémát.

A törvény mintegy hatvan szakasznyi szöveget tartalmaz, amelyben a tárgy szerinti rendezés tűnik a rendszerezés alapelveének, bár ez csak tárgyabban értelmezve igaz: a rendszerezés messze nem olyan magas fokú, mint a Hammurapi-Codexben. Az első rész (1–14.§) az ár- és bérszabályokat, a második nagyobb rész a családjogi, öröklési jogi, szerződésekkel kapcsolatos szabályokat (15–41.§), a harmadik nagyobb rész a különböző jogellenes cselekményeket és azok szankcióit tartalmazza. Feltűnő, hogy a talio-elv ebből a törvényből is hiányzik, a testi sértés elkövetője anyagi kompenzációt tartozik fizetni (42–47.§). Halálbüntetéssel pusztán a házasságtörés és a nemi erőszak elkövetőit sújtja (26, 28.§), testcsönkítő büntetéssel egyetlen alkalommal sem találkozunk a törvényben.

A mezopotámiai jogtörténet leghíresebb alkotása a Hammurapi-Codex, melyet egy 2,25 méter magas fekete diorittömbbe véstek az írások. E kivételes alkotást a de Morgan vezette francia régészeti expedíció tárta fel 1901–1902-ben Susában, ahonnan Párizsba szállították; ma is a Louvre ad neki otthont. A szöveget rendkívüli gyorsasággal és megbízhatósággal Scheil fordította le először. Az ő érdeme a törvény paragrafusokba való beosztása is, mivel a szöveg – a többi ókori keleti törvényhez hasonlóan – nem tartalmaz semmilyen beosztást vagy elválasztó jelet. Ehhez a rendszeresen előforduló „*shumma*” (ha) szót vette alapul, mert (utólag is helyesnek bizonyuló) feltételezése szerint minden egyes „ha” kezdetű mondattal egy új gondolati egység kezdődik. A beosztás eredményeképpen 282 §-t különített el, ez a beosztás mind a mai napig elfogadottnak minősül. A törvényt hadizsákmányként magukkal vivő elámiak azonban a szöveg bizonyos részét eltávolították, ezért az általunk ismert szöveg kb. 35 §-nyi szöveggel rövidebb az eredetinel. A törvényt a XX. század során számtalan nyelvre lefordították (köztük magyarra is), kutatók sokasága írt rövidebb-hosszabb kommentárt, magyarázatot hozzá. Ezek közül kiemelendő az asszirológiai képzettséggel is rendelkező jogtörténész, Koschaker munkája,<sup>24</sup> valamint az asszirológus Driver és a jogtörténész Miles közös munkájaként kiadott, mindeneddig legtekintélyesebb szövegkiadás és kommentár.<sup>25</sup>

24| Koschaker 1917.

25| Driver–Miles 1952; 1955.

A törvény keletkezésének pontos ideje nem ismert, annak ellenére, hogy Hammurapi valamennyi évnevét ismerjük (ez azért lényeges, mert e korban az éveket a legfontosabb eseményekről nevezték el). A második év elnevezése („az országban igazságot tett”) nem a törvényre, hanem az általa kibocsátott *mēsharu*-edictumra vonatkozik. A *mēsharu*-edictum igen hosszú hagyományra visszanyúló szokás, melynek keretében az uralkodó hatalomra jutván eltörli a lakosság korábban felhalmozott adósságait, az adósság miatt adósrabszolgaságba hurcolt személyek szabadságát visszaállítja, ilyen módon „igazságot” szolgáltatva mindenkinek.<sup>26</sup> Mivel a *mēsharu*-edictumot szokás szerint uralkodásuk elején bocsátották ki a királyok, Hammurapi évneve is erre vonatkozik. Ebből következően a törvény pontos keletkezési ideje nem állapítható meg; ennél sokkal lényegesebb azonban az ebből a tényből fakadó kérdés: mennyire volt jelentős e törvénytű a király és a lakosság számára, ha egyetlen év elnevezésére sem adott alapot? E kérdés pedig a Hammurapi-Codex megítélésének problematikáját is felveti. A szöveg első kiadói számára fel sem merült, hogy kételkedjenek a törvény normativitásában, vita legfeljebb annyiban volt köztük, hogy kódexnek vagy uralkodói reformnak kell-e tekinteni a szöveget. Sokan kódexnek tekintették, így is nevezték el a művet. E megnevezés annak ellenére tartja magát, hogy ma már senki sem gondolja kódexnek, sőt még törvénykönyvnek sem.

A mű azért nem tekinthető kódexnek, mert nem adja meg egy terület átfogó szabályozását, hanem a mindennapos ügyekre vonatkozó szabályokat ismertnek véve inkább a kivételes eseteknek szenteli figyelmét, kazuisztikus formában.<sup>27</sup> E megállapítás a mű kódex-jellegét kérdőjelezi meg, de nem annak törvényi jellegét. Ezt az álláspontot képviselte Driver és Miles, akik szerint maga az uralkodó sem nevezte „kódexnek” művét, céljait a bevezető pontosan rögzíti.<sup>28</sup> A törvény normativitását is kétségbe vonta azonban Eilers, aki szerint a szöveg pusztán egy törvényhozói ideál, amely sosem vált valósággá.<sup>29</sup> Hasonlóan foglalt állást Landsberger és Kraus is, utóbbi szerint a törvénykönyv pusztán a mezopotámiai őrnökokra jellemző „tudományos” tevékenység eredményeképpen jött létre, az ómenlistákhoz és az orvosi művekhez hasonlóan.<sup>30</sup> Finkelstein nézete szerint a törvényalkotás fogalmának visszavetítése az ókori Mezopotámiába eleve anakronisztikus,

26| Ebből a korból alig maradt fenn *mēsharu*-edictum, az egyetlen kivételt Ammi-Saduqa babiloni király (XVII. század) ilyen rendelete képezi. A szöveg részletes elemzését lásd Finkelstein 1961.

27| Korošec 1964: 99.

28| Driver–Miles 1952: 45.

29| Eilers 1932: 8–9.

30| Kraus 1950.



ezért e törvényeket királyi intelmeknek és „végrendeletnek” kell tekinteni, melyben az uralkodó azt bizonyítja a közvélemény és az istenek előtt, hogy teljesítette küldetését mint jó pásztor és igazságos uralkodó.<sup>31</sup> A törvény normativitását tagadók fontosabb érvei között szerepel, hogy egyetlen korabeli bírói döntés sem tartalmaz hivatkozást a törvényre, sőt a reformintézkedések sem látszottak megvalósulni a dokumentumok tükrében. Ezen érvekkel szemben Korošec a törvény ilyen jellegének kétségbe vonását túlzásnak tartja, és rámutat, hogy más törvényekre sem történik utalás a bírói ítéletekben, miközben ezek normativitását nem kérdőjelezi meg senki. A tény pedig, hogy évszázadokkal a keletkezése után is másolták, azt mutatja, hogy nem szűnt meg az érdeklődés a kódex iránt annak ellenére sem, hogy az újbabiloni korszakban már nem használták a napi gyakorlatban.<sup>32</sup> A munka tudományos jellegét hangsúlyozza, egyben tagadja normatív tartalmát legújabbban Westbrook is, aki külön tanulmányt szentelt e kérdésnek. Ebben hangsúlyozza, hogy az egyetlen normatív rendelkezés e korban a *mēšharum*-edictum volt, de a Hammurapi-Codex nem rendelkezett ilyen tulajdonsággal.<sup>33</sup> Postgate szerint azonban nem lehet a Hammurapi-Codex normativitását elvitatni, mivel jövőorientált és preskriptív. S bár a korabeli bírósági gyakorlatot vette alapul, nem is esetjogi gyűjtemény, mert a történeti tényekre való utalás (nevek, helyszín stb.) helyett ezek absztrakt megfogalmazását adja.<sup>34</sup> A vita tehát ma sem tekinthető lezártnak, az ékírásos jog kutatói között tovább folyik.

Maga a törvény – követve a már kialakult évszázados hagyományokat – három szerkezeti egységből: bevezetésből, epilógusból és a közöttük elhelyezett jogi szabályokból áll. A jogi szabályok rendszerezése ugyan nem követ egy szigorúan megállapított logikát, mégis rendezettebb, mint a Codex Eshnunna. A törvény szerkezete az alábbiakban foglalható össze: a tanúkra, hamis vádlókra vonatkozó eljárási szabályok (1–5.§); magántulajdon, templom és palota ellen elkövetett, valamint más, általában halálbüntetést érdemlő bűncselekmények (6–25.§); az egyes katonai fokozatokat betöltőkre vonatkozó sajátos szabályok (26–41.§); szerződések joga, valamint a szerződésen kívül okozott károk (42–127.§); családjogi szabályok, melyek magukban foglalják a szexuális bűncselekményeket is, valamint az öröklési jog egyes szabályai (128–196.§); testi sértések és büntetésük (197–215.§); az egyes foglalkozási csoportokra (orvos, építőmester, hajós stb.) vonatkozó sajátos szabályok (216–277.§); a rabszolgákra vonatkozó szabályok (278–282.§).

31| Finkelstein 1961: 103.

32| Korošec 1964: 99.

33| Westbrook 1989.

34| Postgate 1992: 289–290.

A családjogban a sumer korból ismert patriarchális és monogám családmodellt követi, utóbbi alól azonban széles kivételeket engedélyez: a férj másikat asszonyt vehetett magának, ha első feleségét betegség fogta el, papnó volt (mivel így nem szülhetett gyermeket) vagy „háztartását elhanyagolja” (141; 145; 148.§). A házasságról szerződést készítettek a felek, amelyben a vő vagy annak gyámja, illetve a menyasszony gyámja szerepelt; a nő hozzájárulását mint feltételt a törvény nem említi. Szerződés hiányában a házasság érvénytelennek minősült (128.§). A házasság megkötésekor a férfi a *terhātum*nak nevezett összeg átadására volt köteles, melynek megítélése a jogtörténetben rendkívül vitatott. Koschaker szerint vételárat jelentett, ennek megfelelően a babiloni házasság *Kauf-ehe* volt, később azonban az eljegyzési foglalat (*arrha sponsalicia*) és a házasság előtti ajándékozást (*donatio ante nuptias*) is magában foglaló intézménnyé vált.<sup>35</sup> E nézetet azonban sokan támadták, tagadva a *terhātum* vételár jellegét.<sup>36</sup> A házasság a menyasszonynak a férj házába való bevezetésével perfekuálódott. Ezen határidőig a házasságtól bármelyik fél visszaléphetett, de a vőlegény a *terhātumot* elvesztette, a lány gyámja pedig kétszeresen volt köteles visszafizetni (159–160.§). A házasság megkötésekor a nő hozományt (*sheriktum*) vitt magával, mely a vagyonekülönítés elve alapján őt, és nem a férjet illette meg. Amennyiben a nő gyermektelen volt, és a férje elvált tőle, a hozományt magával vihetette (138.§), csakúgy, mint ha a férj indokolatlanul vált el tőle (142.§). A nő halála esetén a hozományt fiai örökölték, illetve visszaszállt az apjára, ha gyermektelenül halt meg; ebben az esetben azonban a *terhātumot* is vissza kellett szolgáltatni. A hozományon felül az asszonyt házassági ajándékban is részesíthette a férje, amely elsősorban az özvegyről való gondoskodást szolgálta. Mint korábban láttuk, ez a *nudunnū*nak nevezett intézmény volt az egyetlen lehetőség a sumer korban az özvegyek megsegítésére. A Hammurapi-Codex azonban alapvető változást hozott e téren, amikor az özvegynek egy fiúrésznek megfelelő részt biztosított arra az esetre, ha korábban ajándékban nem részesült. Ezen felül a lakásra vonatkozóan „haszonélvezeti jogot” is biztosított számára, mely jogának gyakorlásában gyermekei sem zavarhatták. Ha mégis így tettek, bírságot kellett fizetniük (172.§).

A válás a férj előjoga volt, ekkor azonban a hozományt vissza kellett fizetnie, sőt válási pénzt is fizetnie kellett (138–139.§). A nő csak abban az esetben kezdeményezhetett válást, ha bizonyítani tudta, hogy férje „eljárván” nagyon „megkevesbítette” őt. A bizonyításra a *bābtumnál* (kapu)

35| Koschaker 1917: 130–137.

36| A római jogi analógiák keleti jogokra való alkalmazásának veszélyeire a kutatók sokáig nem figyeltek fel, mivel a római jogot használták az általuk leírandó jogrendszer alapjául. A tudománytörténeti áttekintésre lásd Hamza 1998: 169–172.

került sor, ennek oka, hogy az ókori Keleten szokás szerint a városkapunál foglaltak helyet a bíróságok és más hatóságok.<sup>37</sup> Sikeres bizonyítás esetén a bíróság a válást engedélyezte a hozomány visszaszolgáltatásával egyidejűleg (142.§). Korabeli dokumentumok bizonyítják ugyanakkor, hogy a nő részéről történő válás a fenti eseten túlmenően is szokásban volt, ekkor azonban az asszony lemondott hozományáról, és ő fizette meg a válási pénzt.<sup>38</sup> A törvény a házassági jog kapcsán szabályozza a nemi erkölcs elleni bűncselekményeket is, ezek közül kiemelendő a vérfertőzési tabu megsértésére kirótt halálbüntetés, illetve száműzetés (154–157.§), valamint a nemi erőszakra kirótt halálbüntetés (130.§). Házasságtörés esetén mindkét felet halálbüntetéssel sújtja a törvény (vízbe vetés), de a férj megkegyelmezhetett feleségének. Ebben az esetben azonban a házasságtörésben részt vett férfit sem büntette meg az uralkodó (129.§). A törvény által több helyen is alkalmazott tükörbüntetés (a szankció valamilyen módon visszatükrözi az elkövetési magatartást) példája e körben a férjét más férfi kedvéért megölető asszony büntetése, akit e bűnéért karóba kell húzni (153.§).<sup>39</sup>

A büntetőjogi szabályokat a törvény két, egymástól igen távol eső helyen tárgyalja. A vagyon elleni bűncselekményeket a törvény elején, a testi épség elleni támadásokat pedig a szakemberekre vonatkozó szabályokat megelőzően. A vagyon elleni bűncselekmények elkövetőit tolvajnak nevezi, függetlenül attól, hogy vagyontárgyat loptak vagy embert (kiskorú gyermek) raboltak. A lopás esetére vonatkozó szabályok ellentmondások: a 6.§ szerint a tolvajt meg kell ölni, a 8.§ szerint azonban a tolvajnak harmincszorosan kell megtérítenie a lopott dolgot; megölni csak akkor kell, ha erre képtelen. Az ellentmondás feloldása Koschaker szerint, hogy két történeti réteget tartalmaz a törvény: a régi jogfelfogás a tolvaj megölését, az újabb jogfelfogás pedig a vagyoni büntetést irányozta elő.<sup>40</sup> A testi épség elleni bűncselekmények esetében a törvény a korábban nem alkalmazott talio-elvet fogalmazza meg, amelynek feltehetően az amurru szokásjog állhatott a háttérben, mivel maga Hammurapi is e népcsoporthoz tartozott.

Feltehetően a törvény reformintézkedései között kell számon tartanunk, hogy az adórszolgátságot három évben maximálta (117.§). Szintén a rabszolgákkal kapcsolatos, hogy a törvény szabályozza adásvételük esetére a „szavatosságot” is, jóllehet nem terminológiailag, hanem funkcionálisan. A vevő ugyanis egy hónapon belül visszaszolgáltathatta a rabszolgát a vételár

37| A bírósági szervezetrendszert elemzi Postgate 1992: 276–282.

38| Neumann 2003: 93.

39| A babiloni tükörbüntetéseket részletesen elemzi Franke 2000.

40| Koschaker 1917: 74.

kézhezvétele mellett, ha „nyavalya tört ki rajta”, illetve az eladó felelt harmadik személy részéről a rabszolgára benyújtott igényper esetén (278–279.§).

Összességében tehát megállapítható, hogy a Hammurapi-Codex több réteget tartalmaz: egy korabeli szokásjogot,<sup>41</sup> melynek tekintélyes része a sumer korig megy vissza,<sup>42</sup> az amurru szokások bizonyos hányadát (főképp a büntetőjogot) és néhány uralkodói reformot, melyek megvalósulása azonban kétséges.

A Hammurapi-Codex a keletkezését követő évszázadokban is alapvető befolyással bírt Mezopotámiában, annak ellenére, hogy az annak alapjául szolgáló társadalomszerkezet megváltozott, így rendelkezéseit egyre kevésbé lehetett a mindennapok során megvalósítani. A kassú korból mindenesetre nem maradt ránk egyetlen törvény sem, bár *ex silentio* nem lehet feltétlenül annak hiányára következtetni. Mindenesetre e kor legfontosabb dokumentumai a *kudurruk*. A *kudurru* (határ, határkő) egy adott földterület tulajdonjogát jelölő kőtömb. A *kudurru*t feltehetően a föld határán is elhelyezték, egy másolatát pedig a templomi archívumokban őrizték. Az előkerült *kudurruk* viszonylag alacsony magassága (kb. 50 cm), valamint az a tény, hogy az időjárási viszontagságok nem látszanak meg rajtuk, azt a legújabban megfogalmazott feltevést látszik igazolni, hogy a *kudurrukat* inkább csak a templomokban helyezték el, s nem a föld határán. A *kudurru* felső részére istenábrázolásokat helyeztek el, melyek a jogügylet isteni garanciáira voltak hivatottak felhívni a figyelmet. Tartalmilag az esetek többségében uralkodó általi földbirtok-adományozásokat fogalmaztak meg. E kiterjedt földbirtokok esetenként a rajtuk található településeket is magukban foglalták. A kedvezményezettek között leggyakrabban magas rangú hivatalnokokat, papokat, templomokat találunk.<sup>43</sup>

Az újbabiloni kor legfontosabb jogi dokumentumai a nagy mennyiségben fennmaradt kereskedelmi és házassági szerződések, továbbá egy fragmentumokban olvasható jogi szöveg, amelynek megítélése élénk vitát váltott ki a tudományban az elmúlt évtizedekben. Van olyan nézet, mely szerint egy korabeli törvénykönyv darabjait találták meg, mások szerint pusztán egy, az írnokiskolából származó gyakorlószöveg került napfényre. A jelenleg ismert, 15 §-nyi szöveget magában foglaló forrásmű tulajdonjogi és szerződési kérdéseket tárgyal, kazuisztikus formában.<sup>44</sup> E szövegtől függetlenül

41| Petschow 1984: 212 a földbérlettel kapcsolatosan kimutatta, hogy a CH rendelkezései a babiloni szokásokban gyökereznek.

42| Edzard 2004: 125.

43| Korošec 1964: 143–144; Kuhrt 2005: 176.

44| A szöveget törvénykönyvnek tartotta San Nicolo, gyakorlószöveggé határozta meg Driver és Miles. Jelenleg az utóbbi nézetet követik többen: Korošec 1964: 188–189; Neumann 2003: 101–102.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

a fennmaradt jogi dokumentumok száma több ezerre tehető és elsősorban Babilon, Borsippa, Nippur, Sippar és Uruk városaiból kerültek elő. A szövegek a házassági szerződés mellett más, a korban tipikus kereskedelmi szerződéseket tartalmaznak, de nagy számban kerültek felszínre bírósági peres eljárások során keletkezett dokumentumok is. Annak ellenére, hogy olyan szövegcsoport mindeddig nem került elő, mely egy adott ügy teljes dokumentációját tartalmazná, a jelentős magán- és templomi archívumokban őrzött ékírásos táblák fontos adalékokkal szolgálnak a korabeli bírósági eljárások részleteinek rekonstrukciójához.<sup>45</sup>

### 3. § ASSZÍRIA

Az asszír történelem három nagy kronológiai egységre bontható: az óasszír (2000–1800), a középasszír (1400–1050) és az újasszír (934–610) korszakra. Asszíria neve *Ashshur* városának nevéből ered, mely város a Kr. e. 2000 körüli időben már virágzó település volt. Érdekesség, hogy a város, valamint annak istene ugyanazt a nevet viseli, de az istennév jelenik meg később. Ebből többen arra következtetnek, hogy az istenség tulajdonképpen a város isteni perszifikációja volt. Maga a város ebben a korban már városfalakkal, szentélyekkel és megfelelő vízellátással rendelkezett, ami fejlett anyagi kultúrát és differenciált társadalmat feltételez. A város gazdagságát a közvetítő kereskedelemben betöltött szerepének köszönheti, mivel az Észak és Dél, vagyis a Kis-Ázsia és Dél-Babilónia közötti kereskedelmi útvonal közepén, egy stratégiailag fontos helyen feküdt. Mivel az asszír kereskedők igen intenzíven kapcsolódtak be e közvetítő kereskedelembé, távoli tájakon is jelentős kereskedelmi telepeket hozván létre, az így létrejött gazdagság a külső hódítók szemében felértékelte a várost. I. Shamshi-Adad személyében fel is tűnt az idegen hódító, aki letaszította a helyi uralkodót a trónról, átvette a város vezetését, majd hódításai révén a városállamból egy kiterjedt birodalmat hozott létre, amelynek Hammurapi sem tudott ellenállni uralkodásának első éveiben. I. Shamshi-Adad halála után azonban birodalma lehanyatlott, a vezető szerepet Babilon vette át.

Az óasszír kor városállama sajátos közjogi berendezkedést mutat. Az állam élén álló személyt nem nevezték uralkodónak, pusztán „úr”-nak, vagy vallási szövegekben inkább *Ashshur* isten helyettesének. A hódító I. Shamshi-Adad kezdte csak magát – déli mintát követve – *sharrunak*, azaz királynak titulálni, ilyen módon is rávilágítva a korábbi vezetőkhöz képest megnövekedett hatalmára. A város irányítása az *ālum* kezében volt; e szó ugyan általában

45] A bírósági eljárás részleteire, a szövegek új megközelítésű tipológiájára nézve lásd Holtz 2009.

'város' jelentésű, jelen esetben azonban egyfajta városi tanácsot kell érteni alatta. Az *ālum* jogosult volt dekrétumok kibocsátására (*awat ālim*: az *ālum* parancsa) és bírói feladatokat is ellátott (*din ālim*). Irányította a diplomáciai tevékenységet, és hírnökei révén a város kereskedelmi politikáját is érvényesíteni tudta. Ha a *bīt ālim* (az *ālum* háza) kifejezést helyesen értelmezzük, akkor egy külön épülettel is rendelkezett a tanácskozások lebonyolítására. Sajátos asszír intézmény volt a *limmum*, egy sorsolással elnyert tisztség. A *limmum*nak, bár hatásköre nem volt, mégis komoly társadalmi és politikai befolyása lehetett szociális presztízse következtében. Ez abból is látszik, hogy a királyi hatalom a *limmum* tisztségével összeférhetetlen volt. Az éveket a *limmum* tisztségét betöltő személyről nevezték el. Feltehetően egy szűk, a leggazdagabb kereskedőkből álló zárt csoport irányította a város-államot, és a csoport tagjai részt vettek az *ālumban*, továbbá ők adták a *limmumot* is. Az uralkodónak ehhez képest igen korlátozott funkciói voltak, elsősorban a kultuszban, a középítkezésekben vett részt és ellenőrizte az igazságszolgáltatást.<sup>46</sup>

Az asszír kereskedők karavánjai a messzi kis-ázsiai vidékekre is eljutottak, ahol kereskedelmi városnegyedeket (*kārum*: rakpart, utalva a szállítás vízi jellegére) és kereskedelmi lerakatokat (*wabartum*: vendég) hoztak létre. A *wabartumok*, az elhagyatottabb területen fekvő kisebb települések, alá voltak rendelve a *kārum* igazgatási hatalmának. A kereskedelmi tevékenységet a nagyobb családok (*bītum*), nemzetségek tartották kézben kiterjedt hálózataik révén. A családok fiatalabb tagjai e távoli településeken bonyolították le a kereskedelmi tevékenység rájuk jutó részét, a profitot pedig hazaküldték és ismét visszaforgatták az ügyletekbe. Ez magyarázza az asszír jog bizonyos jellegzetességeit, amely egészében nem mutatott nagy különbséget a babiloni szokásokhoz képest. Az egyik ilyen jelenség, hogy az asszír kereskedők a helyi, kis-ázsiai népekhez tartozó asszonyokkal kötött házasságuk megkötésekor nem fizettek *terhātumot*. Ezt és más jelenségeket sokáig úgy magyarázták, hogy az asszírok a helyi lakosság fölé kerekedtek, ma már azonban egyre kevésbé tartható ez az álláspont. Válás esetén ugyanis néha igen nagy összegű válási pénzt fizettek, általában ezüstben. A válási pénz megfizetése után pedig visszatértek Asszíriába, ahol egy asszír nőt vettek feleségül, mert az asszír jog szerint törvényes örökös csak az asszír nővel kötött házasságból származhatott. A másik asszír sajátosság egy „értékpapír”, amely a kereskedelmi tevékenységet mozdította elő. Az intézmény az adósságlevélből fejlődött ki, mely minden esetben tartalmazta az adósság összegének, jogcímének megnevezését, továbbá az adós és hitelezője nevét.

46| Kuhrt 2005: 81–82.

Később azonban csak a tartozás nagyságát írták rá, a nevet pedig a *tamkaru*, kereskedő szóval helyettesítették. Ezzel létrejött egy olyan, „bemutatóra szóló értékpapír”, melyet 1300 évvel a pénzgazdálkodás feltalálása előtt (ezt Hérodotos a lyd királynak, Kroisosnak tulajdonítja) fizetőeszközként használhatott fel az a kereskedő, aki éppen a birtokában tartotta. A tartozás elismerésének átruházása ilyen módon a követelés transzferjének bizonyult, a benne megtestesülő követelés pedig az ellenérték megfizetésének célját szolgálta.<sup>47</sup>

Az asszír kereskedők sikeres utazásai, akár évekig tartó távolléte nem csupán a gazdaságban éreztette hatását, hanem a családszerkezetben is, különösen a nők jogai tekintetében. Mivel a családfő sokáig távol maradt, a nők teljes alávetése és gyámság alatt tartása nem volt megvalósítható, mi több, a család érdekei ellen való volt, hiszen a férj távolléte alatt valakinek irányítania kellett az otthoni eseményeket és a családi gazdálkodást. Ez ahhoz vezetett, hogy az óasszír korban (de csak ekkor!) a nők sok tekintetben egyenrangúak voltak a férfakkal: jogképességük kiterjedt az üzleti világra (szerződéseket kötöttek: adásvétel, kölcsön), a bírósági eljárásra (pert indíthattak), az öröklési képességre (fiúk és lányok egyenlő arányban örököltek), a vagyon feletti rendelkezésre (önálló végrendelkezési jog) és a családi viszonyaikra is (válást kezdeményezhettek).<sup>48</sup>

A XVIII. és a XVI. század közötti történelemről alig tudunk valamit a források rendkívüli szűkössége miatt. Asszíriát Ashshur-uballit (1365–1330) emelte fel a nagyhatalmak közé, és ebben az időben méltó vetélytársa volt Babilonnak, az egyiptomiaknak és a hettitáknak, utóbbiaknak jelentős területi veszteségeket is okozva, melynek következtében a két rivális nagyhatalom egymás közvetlen szomszédjává vált. Asszíria hatalmát a híres hódító király, I. Tukulti Ninurta (1244–1208) tovább növelte, sikeres hadjáratokat folytatva elsősorban déli irányban. I. Tukulti-apil-ēsharra (1114–1076) folytatta a terjeszkedést északi irányban, különösen, miután a déli expanzióknak a babilóniaiaktól elszenvedett vereség véget vetett. E király uralkodása alatt jelenik meg az a szokás, hogy az asszír uralkodók tetteit évekbe rendezetten, kronologikusan jegyezték fel, ezzel megszületett az évszázados hagyományokat teremtő asszír „*annalesirodalom*”. Az I. Tukulti-apil-ēsharra halálát követő időszakban egyre nagyobb fenyegetést jelentett a nomád arámiák megjelenése, akiknek folyamatos támadásai során az elfoglalt területek jó része elveszett. Az ezt követő szétesési folyamat a források hiányában jelenleg rekonstruálhatatlan.

47| Korošec 1964: 148–149.

48| Veenhof 2003: 448.

A középasszír korban a korábbi politikai szerkezet felmorzsolódott, majd lassan eltűnt. Bár a *limmum* tisztsége a középasszír korban még az arisztokrácia kiemelkedő befolyását volt hivatva szolgálni, az újasszír korban egyre inkább kiüresedett és elvesztette politikai és társadalmi jelentőségét. A király ilyen formában egyeduralkodóvá vált, akinek politikai akaratát a hadsereg, valamint az egyre jobban kiépített adminisztráció valósította meg. A király rendelkezett a hódítások révén felgyülemlett hatalmas anyagi és emberi erőforrásokkal, melyeket – többek között – hatalmas építkezési programokhoz használtak fel. Továbbra is fontos maradt kultikus funkciója, amellyel az istenek, de különösen Ashshur isten támogatását igyekezett megnyerni magának és országának. Ebben a korban az állami bürokrácia kiépítése jelentősen előrehaladt mind központi, mind tartományi szinten. A birodalmi központban a király mellett fontos szerepet játszott a fővezér (*sakallu rabiu*), akinek katonai, igazgatási és igazságszolgáltatási funkciói is voltak, s ilyen módon a király után a második legfontosabb tisztségnek számított. A palota ügyeit (építkezés, fenntartás, személyzet) külön magas rangú tisztviselő (*rab ekalli*) intézte, míg az eunuchok a háremre felügyeltek. A tartományokat a kormányzók (*bēl pāhāti*) igazgatták, akiknek legfontosabb feladatai az utánpótlást, a központ felé irányuló szállítások biztonságos lebonyolítását és a kommunikáció fenntartását ölelték fel. A kormányzókat a külön erre a célra létrehozott központi tisztségviselők (*qēpu*) ellenőrizték.<sup>49</sup>

A középasszír kor két fontos jogforráscsoportját az udvari rendeletek és az ún. középasszír joggyűjtemény jelenti. Az udvari rendeletek olyan, az uralkodó által kibocsátott szabályok, amelyek a királyi udvar működési rendjének kialakítását, különösen a háremben uralkodó állapotok szabályozását célozták. A ránk maradt szövegek az udvaroncok viselkedését és büntetéseit, a nők közötti veszekedések rendezésének módját tárgyalják, bár meg kell jegyezni, hogy a szövegek sok esetben túlságosan töredékesek ahhoz, hogy meg tudjuk őket fejteni.<sup>50</sup>

A középasszír joggyűjtemény jelenti e korszak legfontosabb jogforrását, amely bepillantást enged a legfontosabb jogintézmények mellett a mindennapokba is.<sup>51</sup> A joggyűjtemény több táblából áll, ezek azonban nem állnak össze egy szerkesztett, átgondolt és rendszerezett felépítésű anyaggá. Az egyes táblákat a latin ábécé betűivel szokás jelölni (A, B, C stb.). A szokásos, angol nyelvű rövidítés (MAL: Middle Assyrian Laws) értelmében tehát a MAL A a középasszír joggyűjtemény első táblájának azonosítására szolgál.

49| Lafont 2003: 522–523.

50| A rendeleteket kiadta Roth 1995: 195–209; Kuhrt 2005: 199–200.

51| A szöveget kiadta Roth 1995: 153–194.



A joggyűjtemény nem törvény, hanem magángyűjtemény, bár az nem világos, hogy a királyi könyvtár részére vagy az elkészítő írnok saját használatára íródott-e.<sup>52</sup> Volt olyan vélemény is, miszerint a házassági jogot tartalmazó tábla ténylegesen törvény, amelynek célja e jogterület megreformálása volt. Ezért Driver és Miles a szövegnek ezt a részét novellának tekintette. Koschaker szerint azonban egy jogtudós munkájával állunk szemben, aki a joganyagot különböző forrásokból állította össze.<sup>53</sup> A szöveg datálása nem megoldott, egyes vélemények szerint 1450 és 1250 között keletkezett, mások inkább a XI. század végére gondolnak. Az sem zárható ki azonban, hogy a szövegek nem is egy időben keletkeztek, hanem az egyes táblák más és más történeti kor termékei. Koschaker két fázist különít el: szerinte az első két tábla később keletkezett, a többi pedig a korábbi anyagot tartalmazza.<sup>54</sup>

Valamennyi tábla közül a házassági jogot, a nők jogállását és társadalmi helyzetét szabályozó első (A) tábla maradt fenn a legjobb állapotban, hosszú, mintegy 59 §-ra terjedő szövege teljes egészében olvasható. A többi, tulajdonjogot, egyes szerződésekkel kapcsolatos kérdéseket tárgyaló tábla csak kisebb-nagyobb fragmentumokban maradt ránk. A táblák szövegezése a kondicionális formát követi, mindegyik új gondolatot a *shumma* (ha) szóval vezetvén be, rendszere tehát kazuisztikus.

A házassági jog alapjai a babiloni házassági joggal megegyeznek, részleteket illetően azonban fontos különbségek is felfedezhetők. A házasság Asz-szíriában is a *terhātum* megfizetésével jött létre, minthogy a házassági szerződést is a lány gyámjával kötötték (a nő tehát nem alanya a házasságnak). A férfiak jelentős hatalmát mutatja a házasságtörés alkalmával gyakorolható diszkréció, melynek során feleségét és annak szeretőjét a helyszínen megölhette. Ha a férj a felesége orrát vágta le, a bíróság a szeretőjét kasztrálással büntette. Az ügy ura azonban a férj volt, aki megbocsáthatott feleségének, de ebben az esetben a szeretőjén sem állhatott bosszút (15.§; az orrvágást leszámítva azonos a CH rendelkezéseivel). A férj egyébként is gyakorolhatott fizikai erőszakot felesége felett, ütlegelhette, fülét megcsonkíthatta, haját kitéphette, megkorbácsolhatta (59.§).

A házasság nem csupán formális úton, szerződéssel, hanem a felek együttélésével is létrejöhett: ha a nő két éven át a férfi házában lakott, a házasság ez időt követően létrejött, az asszony attól fogva nem költözhetett el (34.§). A férjes asszonyok csak lefátyolozva jelenhettek meg a nyilvánosság előtt. E megkülönböztetésnek feltehetően a társadalmi megbecsülés lehetett az alapja, mivel a fátyolviseléstől nem csupán a hajadonok, hanem a

52| Roth 1995: 153–154.

53| Korošec 1964: 155–156.

54| Korošec 1964: 153.

prostituáltak is el voltak tiltva. Ha e tiltást megszegték, ötven korbácsütésre büntették őket; ugyanez volt azonban annak a férfinak is a büntetése, aki nem citálta a jogtalanul lefátyolozott nőt az igazságszolgáltatás elé annak ellenére, hogy tudta: a szóban forgó személy nem volt erre jogosult (39.§). A lefátyolozás fontosságát mutatja, hogy egy nő lefátyolozása útján is lehetett házasságot kötni: ha egy férfi hat tanú előtt lefátyolozta korábbi ágyasát (hadifoglyát?), ettől kezdve törvényes feleségnek számított (41.§).

A nő családi állapota a büntetőjogi szankciót is befolyásolta: ha egy férjes asszony ellen követtek el nemi erőszakot, a tettes büntetése halál. Ha azonban szűzlány ellen követték el ugyanezt, a lány apja követelhetette az elkövető feleségének kiadatását, hogy rajta is kövessenek el erőszakot. E helyütt tehát a kollektív felelősség gondolata bukkan fel, amely nem idegen a babiloni jogtól sem, bár ott nem ezzel, hanem az építőmester felelőssége kapcsán merült fel (ha az általa megépített ház úgy dőlt össze, hogy az megölte a tulajdonos fiát, az ő fiát is meg kell ölni: CH 230.§). Ha az elkövetőnek nem volt felesége, a lány „árának” háromszorosát kellett megfizetnie, és el kellett vennie feleségül, kivéve, ha a lány apja nem járult ehhez hozzá (55.§).

Az asszír házassági jog sajátossága, hogy a nő a házasság megkötése után bizonyos – különleges – esetekben az atyai házban maradhatott, férje pedig itt látogatta meg (*natolocalis* forma). E forma egyedi az ókori keleti jogrendszerekben, de az antropológiai kutatások azt mutatják, hogy más népek is ismerik ezt a házassági formát, igaz, ritkaságszámba menően (például a magyarok Afrikában<sup>55</sup>, az indonéz szigetek lakói). E házasságot Koschaker a férji hatalom nélküli házasságnak gondolta, ám manapság kétségek merültek fel e tétellel kapcsolatban, hiszen az ilyen nő is anyagi felelősséggel tartozott a férje adósságaiért, férje bármikor elválhatott tőle, férje halála után pedig csak akkor köthetett újabb házasságot, ha sem apósa, sem fiai nem voltak életben. Mindezek azt mutatják, hogy a nő a férjéhez, és nem a korábbi családjához kötődött, ennél fogva nehéz a férji hatalom hiányát feltételezni.<sup>56</sup> Mindenesetre e házassági forma különleges, de semmiképpen sem ritka intézménynek számíthatott, hiszen a joggyűjtemény sok szabálya foglalkozik az e házasságra vonatkozó részletes, elsősorban vagyoni és öröklési szabályokkal (25–27.§; 32–33.§; 36.§; 38.§).

A nő a házasság tartama alatt korlátozott vagyoni jogokkal rendelkezett: ha átadott bármilyen vagyontárgyat egy rabszolgának, férje levághatta fülét, a vagyontárgyat pedig visszakövetelhetette (4.§). Ha másnak adta át, az átvevő lopott dologért tartozott felelősséggel (6.§). Ugyanakkor a feleség

55| Rouland 1994: 194.

56| Korošec 1964: 154–155.

felelősséggel tartozott férje adósságaiért (32.§). A férj el is adhatta feleségét tartozásai fejében, ahogy a lányával is megtehetette ugyanezt, bár utóbbi esetben a fő motívum nem az adósság rendezése, hanem az éhínség volt: mivel nem tudtak elegendő élelmiszert biztosítani a család részére, a lány gyermekeket eladták másoknak, hogy ők gondoskodjanak róluk, s ezáltal életben maradjanak.<sup>57</sup> Összességében tehát Asszíriában a nők helyzete sokkal kedvezőtlenebb volt, mint a szomszédos Babilonban, és lényegesen romlott a korábbi, óasszír korszakéhoz képest.

Asszíria rettegett nagyhatalommá az újasszír állam megjelenésével vált. E kor két alkorszakra bontható: a 934–745 közötti két évszázad alatt igyekeztek a középasszír korból fennmaradt hagyományokat feléleszteni mind a legitimáció, mind a területi igényeket illetően. A 745 és 610 közötti bő évszázad pedig a korábban nem tapasztalt területi expanzió ideje, amelyet példátlan terror útján kívántak megszilárdítani. Asszíria nagyhatalmi státusának alapjait II. Ashshur-dān (934–912) fektette le, különösen az arámiak ellen folytatott sikeres háborúi révén. Külpolitikai törekvéseit II. Tukulti-ninurta is folytatta, lehetővé téve ezáltal II. Ashshur-nāsir-apli számára a nagy horderejű támadások sikeres folytatását. Bár III. Shulmānu-ashsharidu és V. Shamshi-Adad uralkodása alatt átmeneti nehézségek lettek úrrá Asszírián, mely belső lázadásokban és trónharcokban jelentkezett, III. Tukulti-apil-ēsharra (744–727) ismét helyreállította a nagyhatalmi státust. Sīn-ahhē-eriba (704–681), Ashshur-ah-iddina (680–669), majd különösen Ashshur-bān-apli (668–631) uralma alatt Asszíria terrorral alátámasztott hatalma olyan politikai realitás maradt, amelynek negatív visszhangjai a Bibliában is lecsapódtak. Az Ashshur-bān-apli halálát követő évtizedekben azonban Asszíria meggyengült, melynek következtében a méd–babiloni koalíciónak sikerült először felülkerekednie rajta, majd a 610-es évek körül az egyiptomi segítség ellenére teljesen elpusztították Asszíriát.

Az újasszír korszakban a birodalmi adminisztráció egyre jobban kiépült, az országot tartományokba osztották. Minden tartomány rendelkezett egy fővárossal, rendszerint nevét is erről kapta (ninivei, kalhui stb.). A tartományok élén a kormányzók álltak, akik kötelesek voltak gondoskodni a tartomány belső békéjéről, különösen az utak és a kereskedők biztonságáról, az úton lévő deportáltak ellátásáról, a tartományon átvonuló királyi hadsereg ellátásáról, az építkezésekhez szükséges munkaerő toborzásáról és nem utolsósorban az adók begyűjtéséről. A tartományokban lévő városok fontos politikai szövetségesei voltak az uralkodónak, aki ezért kiváltságokban részesítette őket. E kiváltságok szerződéses formában realizálódtak. Eze-

ket kőbe vésték, majd e sztéléket a városban állították fel. A város lakói panaszos ügyeikkel közvetlenül a királyhoz is fordulhattak, akinek vallási kötelessége volt az ügyeket korrekten, a megállapodások, a szokások és a helyi hagyományok figyelembevételével elbírálni annak ellenére, hogy elméletileg az asszír uralkodó a törvények felett állt. A királyhoz az alattvalókat, a hadserege tagjait, sőt palotájának személyzetét is hűségeskü kötötte, s az elfoglalt területek pacifikálása során is ezt követelték meg az alávetett, de tisztségükben hagyott helyi uralkodóktól. A hűségesküben vállalt kötelezettségek igen széles kört fognak át: készen állnak meghalni a királyért, meg kell akadályozniuk minden lázadást, összeesküvést, engedelmességniük kell a királynak, kötelező részt venniük a hadi vállalkozásokban és kerülniük kell a király ellenségeit. Az esküt megszegőket eszeveszett embereknek tartották, akik az istenekre letett eskü felrúgásával az isteni rendet is megsértették, és ennek helyreállítása könyörtelen büntetések formájában az asszír király joga és egyben kötelessége<sup>58</sup> (az asszír *bellum iustum* ideológia igen sok hasonlóságot mutat a római ideológiával a *fetiales* korában).

Az újasszír korból sem törvény, sem magángyűjtemény nem került napvilágra, ezért e korszak jogéletét a fennmaradt bírósági dokumentumok és szerződések alapján lehet rekonstruálni. Különösen a szerződési szankciók tanulságosak: ezekben a felek a szerződés megszegése esetére különböző templomáldozatokat, nyelvük átfúrását, öngyilkosságot vagy azt határozták meg, hogy gyermekeiket égő aldozatként mutassák be valamely istennek.<sup>59</sup> Természetesen e szövegekből nem állapítható meg, hogy mindebből mi valósult meg ténylegesen.

#### 4. § A HETTITA BIRODALOM

A hettiták (önelnevezésük: *nesita*) egy indoeurópai nép, amely a Kr. e. II. évezred hajnalán tűnt fel Kis-Ázsiában. Fordulatokban gazdag történelmük két nagy korszakra bontható: az óbirodalom és az újbirodalom korára.

Az óbirodalom története I. Hattushilish (1650–1620) korában kezd kiemelkedni a korábbi korszak homályából. Utóda, I. Murshilish (1620–1590) már sikeres hadjáratokat vezet a fővárosból, Hattushashból déli és keleti irányba. Egy sikeres rajtaütés során elfoglalja és kifosztja Babilon városát, hatalmas zsákmányra szert téve. E támadás következtében a városban hatalmi vákuum alakul ki, amelyet a betörő kassúk használnak ki (lásd

58| Az áttekintés alapja Kuhrt 2005: 245–255; 269–277.

59| Korošec 1964: 162.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

a Babilonról szóló fejezetet). Murshilish sikeres uralkodása után azonban belső bomlás figyelhető meg, mely feltehetően összefüggésben áll a hatalmas zsákmány nem megfelelő elosztásával. A trónon sűrűn váltogatják egymást az uralkodók, akikről nevükön kívül szinte semmit sem tudunk. A folyamatos trónviszályok és királygyilkosságok alapjaiban rendítették meg a hettita királyságot, ezért Telipinush (1525–1500) rendelettel kísérelt meg úrrá lenni a helyzeten. A királygyilkosságot halálos bűnnek nevezve az erőszakosan hatalomra kerülő uralkodó büntetőjogi felelősségre vonásának megteremtésével és az elsőszülöttség bevezetésével igyekezett a hatalmat megszilárdítani. Bár rendeletét a későbbiek során betartották (egy alkalom kivételével), intézkedései rövid távon hatástalannak bizonyultak. A halálát követő újabb átmeneti korszak évtizedei után felemelkedő Újbirodalom számtalan nehézséggel találta magát szemben. Különösen az északról fenyegető nomádok, a gasgák veszélyeztették a hettiták hatalmát, akik több sikeres hadjáratot folytattak ellenük, sőt egy alkalommal a fővárost is bevették.

Az Újbirodalom legkiemelkedőbb uralkodója I. Shuppiluliumash (1370–1330), aki egy rendkívül sok külső és belső problémától szenvedő államot örökölt, mégis egy generáció alatt világbirodalomká építette ki a hettita királyságot. Sikeres déli és keleti hadjáratai révén jelentősen növelte birodalma területét, biztos alapokra helyezte szíriai jelenlétét. Sikerei révén az egyiptomi fáraó magával egyenlőnek ismerte el, és barátságos kapcsolatot épített ki vele. Az Amarna-reform bukása után rövid időre Egyiptom trónjára kerülő, fiatalon elhunyt uralkodó, Tutanhamon özvegye Shuppiluliumash egyik fiát kérte férjéül. E példátlan felkérés gyanút ébresztett ugyan az idős királyban, hosszas mérlegelés után mégis útjára indította a hettita herceget. Az egyiptomi arisztokrácia azonban minden eszközzel igyekezett megakadályozni, hogy idegen férfi kerüljön az egyiptomi trónra, ezért még útközben megölték a herceget. A gyilkosság már előre vetítette a küszöbön álló összecsapást az egyiptomiakkal, melyre Muwattalish (1295–1282) uralkodása alatt került sor. A II. Ramsesszel vívott qādesi csata az ókor történetének egyik leghíresebb összecsapásává vált, melynek során a hettiták megállították az egyiptomiak előrenyomulását, megtartották szíriai hatalmukat, de nem tudtak döntő vereséget mérni a híres egyiptomi uralkodóra. A nagyhatalmi és területi status quót garantáló egyiptomi–hettita békeszerződést II. Ramses Muwattalish utódával, III. Hattushilishsel (1275–1245) kötötte meg 1269-ben. E szerződés az egyetemes diplomáciatörténet egyik kiemelkedő dokumentuma, melynek másolata az ENSZ New Yorkban álló székhelyének falát is díszíti. Az egyezmény évtizedes békét és nyugalmat biztosított Levantében, bár ennek oka az is, hogy a hettiták figyelmét az

egyre jobban terjeszkedő Asszíria kötötte le. III. Hattushilish halála után a hettiták birodalma néhány évtized alatt felbomlott, majd megsemmisült, meg kell azonban jegyezni, hogy e folyamat részletei és okai a történettudomány nagy rejtélyei közé tartoznak a jelen pillanatban.

A hettita állam élén álló király a hatalom egyetlen birtokosa volt annak ellenére, hogy az állam nem nevezhető unitáriusnak, hanem inkább különböző területek intézményesen és személyes viszonyok által összekapcsolt egységének. A király titulusa *labarna* volt (korábbi elmélet szerint ez az első hettita király neve lehetett, ámde ilyen nevű uralkodó létét azóta sem sikerült bizonyítani), megszólítása az „Én Napom”, amely a szárnyas Nap szimbólumra mint királyi szimbolikára utal.<sup>60</sup> Az uralkodó egyben a Viharisten képviselője is volt, akinek elméletileg tulajdonában álltak a földek. A király tehát életében főpap volt, halála után viszont istennek tekintették. A királynő az ókori keleti hagyományokkal szemben jelentős szerepet játszott a királyi udvarban és a nemzetközi politikában is, mivel saját diplomáciai levelezést is folytatott, a nemzetközi szerződésekben pedig a királlyal azonos rangúként jelenik meg.<sup>61</sup>

A tisztviselőket az uralkodó nevezte ki, akiknek feladatkörét részletesen meghatározták. Az *ishiulnak* (szerződés) nevezett dokumentumok rögzítik a tisztviselők hatáskörét és felelősségét, amelynek alapján személyes hűséget kellett tenniük az uralkodónak. E dokumentum szolgáltatta később a mintát a klienskirályokkal kötött szerződésekhez (lásd alább). A fővárost a *hazannu* irányította, ő gondoskodott a belső biztonságról. Ennek érdekében minden éjszaka lepecsételték a kaput, melyet a következő reggel ismét megnyitottak. A többi városban működő hasonló tisztség betöltőjének a legfontosabb feladata szintén a védelem volt. A határok mentén helyőrségek állomásoztak a helyőrségparancsnok irányítása mellett. A legfontosabb tisztségek betöltői két társadalmi réteget alkottak, a „hatalmasokat” és a „király fiait”, akik gyakran dinasztikus házasságok révén is kapcsolódtak az uralkodóhoz. Ezen egységes, de belső hatalmi harcoktól szabdalt politikai elit kiemelkedő javadalmazásban részesült, amely elsősorban földadományokban öltött testet. A nagykirálynak titulált hettita uralkodó szerződéses kapcsolatban állt a neki alárendelt vazallus uralkodókkal, akiket királynak neveztek. A szerződések rögzítették a vazallus uralkodó területi kompetenciáit, melyet a hettita király önkényesen határozott meg. Az alávetett uralkodónak hűségesküt kellett letennie, melyet folyamatosan, nem egy esetben dinasztikus házasságok útján is ellenőriztek. Miközben a hettita királyi család egy

60| Haase: 2003: 128–129.

61| Haase 2003/a: 626–628.

nő tagját feleségül bírni nagy kitüntetésnek számított, addig ezen asszonyok a hettita uralkodó segítségére is voltak az alávetett vezetők ambícióinak megfélemezésében. A vazallus királyok feladata volt a megfelelő létszámú hadsereg kiállítása, a munkaerő biztosítása, a belső és külső védelem biztosítása, a királlyal való közös részvétel a hadjáratokban, a kémszolgálat fenntartása és ennek alapján folyamatos tájékoztatás és a kultuszokban való részvétel. Mindezek mellett az alávetett királynak évente személyesen kellett megjelenni a hettita király előtt a rárótt adó és más ajándékok átadása céljából. A hosszú esküformulákkal szentesített megállapodások egy példányát archiválták, így szükség esetén bármikor meg lehetett győződni az egyes uralkodók vállalásairól. A hettita uralkodó egyik legfontosabb feladata a hadsereg vezetése volt, hiszen valamennyi király személyesen vezette a hadmozdulatokat. Másik fontos funkciója a kultusszal függött össze. Igaz ugyan, hogy valamennyi ókori keleti uralkodónak fontos szerep jutott a kultuszban, a hettita királyok ez irányú kötelességei mégis különönböztetik őket a többi uralkodótól. A hettita király volt *ex officio* Hatti valamennyi istenének főpapja, s bár életében nem volt isten, személye mégis különleges isteni tiszteletnek örvendett halála után. Az elégetett, kősrba helyezett elhunyt uralkodónak külön kultuszt alapítottak, melynek fenntartásáról és ápolásáról folyamatosan gondoskodtak. A király különleges szerepét mutatják azok az imák, amelyek segítségével az uralkodók igyekeztek az országra törő bajt elhárítani. Különösen II. Murshilish pestisimái szívhez szólóak, melyekben könyörög az istenekhez, hogy szüntessék meg azt a ténylegesen hatalmas pusztítást végző járványt, amelyet a hettita katonák hurcoltak be Shuppiliumash valamelyik hadjárata alkalmával. Mivel a király volt a legfontosabb kultuszok személyes vezetője, rengeteget utazott birodalmában az egyes ünnepek helyszínére. Ezek közül kiemelendő a 32 napig tartó tavaszi és a 21 napot igénybe vevő őszi ünnepség. A hettita gondolkodásban a kultikus tisztaság kiemelkedő fontosságú, melynek be nem tartása büntetésekben (pl. pestis) jelentkezik. Ez magyarázza az uralkodóra vonatkozó számtalan rituális tisztasági előírást annak elkerülése végett, hogy az ő tisztátalansága ne okozzon közösségi katasztrófát. Tisztátalannak tartották például a háborúból vesztesen hazatérő hadsereget, melynek veszélyét úgy hárították el, hogy egy férfit és egy nőt királyi ruhába öltöztetve átadtak az ellenségnek abban a hitben, hogy a vereség és tisztátalanság felelőssége ezáltal rájuk hárul.<sup>62</sup>

A trónutódlás rendjét a vérzivataros idők után Telipinush rendelete szabályozta, melynek értelmében az elsőszülött gyermek öröklí a trónt. Ha

ilyen gyermek bármely oknál fogva nincsen, a rangban következő gyermeket illeti meg a trón. Ha fiúgyermek egyáltalán nincsen, a rangban első leánygyermek útján annak férje válik királlyá.<sup>63</sup> Amennyiben valaki e szabályok megkerülésével, kifejezetten erőszakos úton került hatalomra, a *pankush* (feltehetően az arisztokrácia és a hadsereg vezető tagjaiból álló tanács) ítélkezett felette. A *pankush* hatalmát mutatja, hogy a törvénytelenül hatalomra jutott uralkodót halállal sújthatta, a királyválasztásba azonban nem volt beleszólása.<sup>64</sup>

Az uralkodó volt a legfőbb bíró, ítélete ellen nemhogy jogorvoslat nem volt, de az ítélettel való „szembeszállás” esetén az elkövető egész házát elpusztították; de más tisztségviselők döntéseinek figyelmen kívül hagyása is halálbüntetést vont maga után.<sup>65</sup> Az ítélet az igazságosság (*handandatar*) érvényre juttatását szolgálja, mely nem a király igazsága, hanem az isteni szféra sajátja: az uralkodó pusztán érvényt szerez neki.<sup>66</sup>

A hettita jog legfontosabb forrása a két nagy táblán fennmaradt ún. hettita törvények gyűjteménye.<sup>67</sup> A szöveg több helyen utal a régi szabályokra, majd ezt követően megfogalmazza az új és a régiektől különböző normákat, mely körülmény jogi reformokra utal. Az újítások lényege és legfőbb tendenciája, hogy a korábbi szigorúbb büntetéseket enyhébbekkel váltották fel. Sajnos a szöveg nem tartalmazza a kibocsátó uralkodó nevét, ezért nem tudjuk, hogy a törvény melyik hettita királyhoz kapcsolható; mindenesetre a tudományos konszenzus szerint a reformer uralkodót, Telipinusht kell a szöveg mögött feltételeznünk. E joggyűjtemény nem törvény, s nem is gondolta senki sem annak még abban az időben sem, amikor a Hammurapi-Codex törvény jellegét még nem vonta kétségbe a többség.<sup>68</sup> Feltehetően a bírói joggyakorlat alapulvételével a nehezebb jogesetek és az azokra vonatkozó szabályok kerültek bele a gyűjteménybe az írnokok és a tisztviselők eligazítása céljából. Mindkét tábla, melyek egyenként 100-100 szakasznyi joganyagot tartalmaznak (modern beosztás szerint természetesen: a szöveget Bedřich Hrozný, a hettita nyelv és írás megfejtője, a prágai Károly Egyetem későbbi rektora osztotta be), kondicionális formában íródott; a *takku* (ha) szóval

63| Telipinush rendelete, II. col; Harmatta 1964: 255–256.

64| Güterbock 1954: 230 (az oldalszám az 1997-es kiadást követi).

65| Hettita törvénykönyv II. 58.a.

66| Güterbock 1954: 232 (az oldalszám az 1997-es kiadást követi).

67| A joggyűjtemény nem teljes szövege magyar fordításban Harmatta 1964: 256–264 alatt olvasható. A teljes szöveget angolul Roth 1995: 217–241, németül Haase 1963 tartalmazza. A szöveg legújabb kritikai kiadása és kommentárja Hoffner 1997 munkája.

68| Koschaker is joggyűjteménynek határozta meg, holott ő maga a CH törvényi jellegét illetően sosem kételkedett (Haase: 2003: 133).



kezdődő mondatok új gondolati egység bevezetésére szolgálnak.<sup>69</sup> A szöveg a hettita fővárosból került elő, ott is a legfőbb bíróságként működő szerv épületének romjai alól.<sup>70</sup>

A gyűjtemény magán- és büntetőjogi szabályokat tartalmaz, a többi keleti joggyűjteményhez hasonlóan nem adva meg egy terület átfogó szabályozását, mint ahogy a szöveg belső logikája, az elrendezés tematikus jellege sem különbözik a többi hasonló gyűjteményétől. A magánjog témái közül a házassági jog kapott kitüntetett figyelmet a szerkesztőktől, találhatóak továbbá a tulajdon, elsősorban a földtulajdon vonatkozásában is részletesebb szabályok.

A házassági jog alapjaiban megegyezett a babiloni házassági jog felfogásával és részletszabályaival. A rokonsági rendszer patriarchális; ez Goetze szerint azért érdekes, mert a hettita jog e sajátossága megkülönbözteti e bevándorolt indoeurópai népeiséget Kis-Ázsia őslakosaitól, akiknek körében a matriarchátus nyomai fedezhetők fel.<sup>71</sup> A házasság a vő és a lány gyámja közötti szerződéssel jött létre; a szerződéstől az adott összeg elvesztése, illetőleg duplumban marasztalás terhe mellett mindkét fél visszaléphetett (29.§). A lányrablás nem volt ismeretlen e korban, ám e viszonyokba a király nem kívánt beleavatkozni: a lányrablásból eredő perpatvar, esetleg halálos kimenetelű verekedés megítélését az uralkodó elhárítja magától azzal a fordulattal, hogy: „ha 2 vagy 3 ember elpusztul, kártérítés nincs, mert azt mondják neki: te farkas lettél” (37.§). A házassági formák közül ismert volt a levirátus, melynek értelmében az özvegyet az elhunyt férfitestvére vagy más rokona vette feleségül (193.§).

Otthon a férj volt az úr: gyermekeit eladhatta rabszolgának, esetenként azonban az általa megölt gyermekért saját gyermekét kellett a sértett hozzátartozóinak átadnia (44.A§). Házasságtörés esetén feleségét és annak szeretőjét megölhette a helyszínen vagy bíróság elé állíthatta. A bíróság előtt is jogosult volt még nyilatkozni, hogy kívánja-e a bűnösök halálra ítéletét. Ha nem, a kegyelem mindkét félre vonatkozott (198.§).

A büntetőjog területéről ki kell emelni, hogy megkülönböztették a szándékos és a gondatlan emberölést, továbbá megkülönböztették a „nyereségvágyból” elkövetett és a „felindulásból” (szó szerint: veszekedés közben) elkövetett emberölést. Utóbbi esetben vérdíjat kellett fizetni, attól függően, hogy milyen volt a sértett személyi státusa (1–4.§). Ha az áldozat kereskedő volt, vérdíja mellett további vagyoni kompenzációt is fizetni kellett (5.§). A testi sértések vonatkozásában sem ismeri a gyűjtemény a talio-

69| Korošec 1964: 180.

70| Haase 2003/a: 620.

71| Goetze 1974: 111–112.

elvet, mivel e körben is megelégszik a kompenzációval (7–9.§). A testcsonkító, megszegényítő büntetések szinte teljesen hiányoznak a gyűjteményből, ha ritkán elő is fordulnak (95.§), csak rabszolgák vonatkozásában. A talio-elv hiánya a Hammurapi-Codextól, a testcsonkító büntetések pedig az asszír jogtól különböztetik meg a hettita jogot; szintén hiányzik a hettita jogból a tükörbüntetés alkalmazása.

Amíg tehát általában igaz az, hogy a törvény a korábbi halálbüntetéseket igyekezett kompenzációval felváltani, ez a megállapítás a nemi erkölcs elleni bűncselekményekre nem vonatkozik. Ezek közül kiemeli a vérfertőzést és a nemi erőszakot, utóbbira sajátos szabályokat állapítva meg: ha a bűncselekmény a hegységben történik, vagyis ahol a nő nem tud védekezni, a férfi lakol halállal, ha viszont a házban, az a nő vétke, tehát ő szenved halálbüntetést, a férfi nem. Ez tehát egy köztes megoldás a Hammurapi-Codex és az Ószövetség között: utóbbi minden esetben a férfit büntette, előbbi csak abban az esetben, ha a mezőn történt. Ha a városban: mindketten bűnösöknek számítottak. Hasonlóan halállal bünteti általában a nekrofilíát és a bestialitást is, az uralkodó kegyelemben részesíthette az utóbbi elkövetőit, akik így csak rituális tisztátalanságot követtek el (187–188; 199; 200.§).

A rituális tisztaság s általában a kultusz központi szerepe miatt több kultikus bűncselekmény is része a gyűjteménynek. Ilyen például a kígyóval történő átok és varázslás (155.§), vagy más földjének bevetése. A házi istenek megsértése miatt korábban négyfelé szakítással büntették az elkövetőt, a reform után elegendő volt áldozatot bemutatni.<sup>72</sup> Ha a király rituális tisztasága forgott veszélyben, az elkövetőre igen nagy szigorral sújtott le a büntetőjog, miközben az általános tendencia a halálbüntetés jelentős mérséklése volt. A király rituális tisztaságának megsértése nem pusztán az elkövető kivégzését jelentette, hanem a családjáét is, ami amúgy idegen a hettita jogfelfogástól. Ebben a körben kell megemlíteni például, hogy a királyi cipészek csak a királyi konyhából származó marhabőrt használhatták, a vargák pedig a szintén onnan származó kecskebőrt, ha nem így tettek, a fent említett módon kivégezték őket és családjukat (lefejezés, felakasztás). Hasonlóan járt az a királyi vízfordó is, aki nem folyatta át az uralkodónak szánt vizet egy szűrőn, hogy az esetleg behulló hajszál fennakadjon.<sup>73</sup> Mindezekről azonban a hettita jog – hasonlóan a többi ókori keleti joghoz – nem vált vallási joggá: alapvetően szekuláris jellegét néhány kultikus elem nem befolyásolja.

Van néhány előírás a gyűjteményben, mely manapság is sok fejtörést okoz a tudománynak. Ilyen például az a szabály, amelynek értelmében az ura ellen

72| Haase 2003/a: 647–648.

73| Haase 2003/a: 651.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

lázadó rabszolga „az edénybe megy”. Van olyan megfejtési kísérlet, amely szerint ez azt jelenti, hogy a rabszolgát egy üstbe tették, és ott megsütötték; mások szerint ez a köztéri megszégyenítés egyik módja volt.<sup>74</sup> Hasonlóan vitatott az a kitétel is, melynek értelmében a házasságtörő feleségre a bíróság előtt is halálbüntetést kérő férj nyilatkozatának megtétele után „forgatják a kereket”. Egyes vélemények szerint ez a büntetés végrehajtásának módjára utal, mások szerint azonban a kerék a király szimbóluma volt, ezért a szövegrész nem a büntetés módjára vonatkozik.

E bizonytalanságok ellenére összességében megállapítható, hogy a hettita jog nagyon sok tekintetben a mezopotámiai joggyakorlathoz hasonló képet mutat, fontos részleteket illetően attól mégis különböző, néhol humánusabb jog benyomását kelti.

74| Hoffner 1997: 219–220; Harmatta 1968.

## MÁSODIK FEJEZET

# A ZSIDÓ JOG

### 1. § ÁLLAM ÉS TÁRSADALOM AZ ÓKORI IZRAELBEN

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 társadalmi rétegek –, és amelyek nem könnyen hozhatók közös nevezőre. 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, nemritkán területéhez tartozott; a függőség csak a tengeri népek megérkezésével szűnt meg, amikor Egyiptomnak nem volt már ereje e térség 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” 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

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

rendelkező katonai vezető, aki megvédte és irányította a hatalma alatt álló kisebb területet. Saul uralkodóvá választásában komoly szerepet játszhatott a filiszteusok felett aratott győzelme, de hatalma továbbra is a déli területekre korlátozódott csupán. A Saullal szembeni ellenállás végül hatalomba segítette az ellenállók csoportjának vezetőjét, a későbbi Dávid királyt. Dávid elfoglalta, majd fővárosává tette Jeruzsálem városát, ezt követően pedig 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 az állam kettészakadt, északon Jerobeám vezetésével megszületett Izrael, délen pedig Rechabeám királyságával Júda. Egy sikeres hadvezér, Omri hatalomra jutásával siker és nemzetközi elismertség köszöntött Izraelre. Omri Szamariát tette meg fővárosául, mely 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 stagnálás következett, melyet II. Jerobeám 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 Jozija 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. Később a Babilont elfoglaló perzsák felhagytak a lakosság áttelepítésének hosszú hagyományával, és ismét lehetővé tették a Babilóniában élő zsidók hazaköltözését. Megkezdődött a jeruzsálemi szentély újraképzése, de önálló államiságról nem lehetett szó: a terület a perzsa közigazgatásba, a satrapiarendszerbe 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 megkíséreltek önálló államot teremteni egy vallási vezető irányítása alatt. 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 rómaiak ellen a számtalan ideológiai,

gazdasági és szociális feszültség által kiváltott 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 a pártusok, majd a perzsák által uralt Babilóniában keresett menedéket. A Római Birodalomban élők vallási és politikai vezetője, a *nāšī* 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 engedelmisséget 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.

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. A nagycsaládok vezetői a családfők voltak, akik ítéelkezhetek 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 vagy 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 (Gileád, Efraim) is mutatja ezen egységek territoriális gyökereit. Ugyanakkor az adott törzshöz tartozókban természetesen élt a közös ős-től való leszármazás hite, mely a házassági gyakorlatban, esetleg közös tevékenységben öltött testet. A törzsek vezetőit több névvel illették, a bíra (*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 támadáso-

kat, általában saját magánhadseregük élén. E vezető réteg heterogenitását mutatja, hogy harcedzett férfiak mellett nők is lehettek bírák, mint Debóra prófétanő.<sup>1</sup> 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 kohézióra már nem volt olyan nagy szüksége az uralkodónak, ha támogatókat keresett magának. 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. Nátán), 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.<sup>2</sup>

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 szatrapit 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 székel. Bár a templom felépítése jelentősen hozzájárult a zsidók identitástudatának megőrzéséhez, a főpap nem játszott

1| Miller–Hayes 2003: 89–91.

2| Miller–Hayes 2003: 136; 176–177; 197.

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 mindenkori perzsa politika és annak végrehajtói határozták meg.<sup>3</sup>

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. Amikor például egy utazónak szállást adó benjaminita város lakói a vendégjoggal visszaélve halálra erőszakolták a vendég asszonyát, az eset a szokásjog olyan mértékű megszegésének minősült, hogy a többi törzs fegyvert fogott a benjaminiták ellen (Bír 19–20). A királyság korában az igazságszolgáltatás feje az uralkodó volt (lásd a „salamoni döntést”), ám a bírósági szervezet differenciáltabbá vált: a király által kinevezett királyi bírák mellett a városokban és a falvakban laikusokból („vének”) álló törvényszékek is működtek, 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 hozzá fordulhattak panaszukkal. Ennek ellenére a fellebbviteli intézményes formái hiányoztak. A király mindenesetre nem pusztán fellebbviteli fórum volt, hanem bármikor beavatkozhatott az ügyek menetébe, ha azt bármilyen oknál fogva kívánatosnak tartotta.<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup>

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 szervet 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 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 egy politikai döntéshozó szervként ábrázolják, melynek vezetője esetenként a király vagy a főpap. A forrásszövegek ilyen ellentmondásai következtében többen vélik úgy, hogy valójában két *Sanhedrīn*

3] Fried 2004: 233.

4] Westbrook 1988: 134.

5] Westbrook 1996: 3; 8–9.



## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

létezett, egy jogszolgáltató és egy politikai intézmény.<sup>6</sup> Jelentős számú tudós szerint ugyanakkor a források ellentmondásosságai nem adnak alapot arra, hogy két szervet 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.<sup>7</sup>

A nagy *Sanhedrīn* két, egymástól jól elkülöníthető feladatot látott el: igazságszolgáltatásit és politikait. Mint bírói fórum első és végső fokon ítélkezett olyan, kiemelten fontos ügyekben, melyekben kizárólagos hatáskörrel rendelkezett, például amelyekben a király,<sup>8</sup> a főpap,<sup>9</sup> illetve egy törzs vagy egy terület uralkodója<sup>10</sup> személyesen volt érintett, vagy a hamis próféta tanításának<sup>11</sup> és a hűtlenség bűnének megítélésében.<sup>12</sup> Mint felső bíróság, a nagy *Sanhedrīn* jogosult volt az alsóbb fokú bíróságok felé kötelező iránymutatást is adni jogi kérdésekben, amennyiben onnan kérdéssel fordultak hozzá.<sup>13</sup> 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 *nāšī* volt. E terminus igen hosszú történeti múltra nyúlik vissza, és közben sok jelentésváltozáson is keresztül ment: az államalapítás előtt a nép vezetőit a Biblia bizonyos esetekben *nāšī*nak nevezi (2Móz 16,22; 34,31), mely tisztség a királyság megalapításával veszti el átmeneti időre jelentőségét. A zsidóság vezetői a második templom korszakában nevezik magukat *nāšī*nak, hogy elkerüljék a király megnevezést. Simon Bar Kokba' is így nevezte magát egy pénzérmén.<sup>14</sup> A rabbinikus hagyomány szűkebben értelmezi e titulust, s a *Sanhedrīn* vezetőjét érti alatta. A tudomány jelenlegi állása szerint lehetetlen megmondani, hogy a farizeus *nāšī* tisztségét ki töltötte be először. Bármennyire homályba is vész azonban a tisztség eredete, annyi bizonyos, hogy a *nāšī* funkciója Hillel családjában, leszármazottai kö-

6| Az egyes véleményeket áttekinti Mantel 1965: 60–64.

7| Segal 1996: 129; Mantel 1965: 55–58.

8| Sanh. 19a.

9| M Sanh. II.1.

10| Sanh. 16a.

11| M Sanh. I.5.

12| Mantel 1965: 96.

13| Cohn 1974: 562; Mantel 1965: 96; 223–224.

14| Encyclopaedia Judaica, vol 12, 834–836.

zött öröklődött egészen a tisztség megszűntetéséig (425: Codex Theodosianus 16,8,22). 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 *Sanhedrin*ben (*bēt dīn ha-gadōl*), azaz eredetileg neki magának is jogtudósnak kellett lennie. A *nāsī* igazgatási funkcióinak célja az volt, hogy irányítsa a római birodalomhoz tartozó valamennyi zsidó közösséget. 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 igazságszolgáltatást 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 *nāsīt* 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. 16,8,11). A *nāsī* küldöttei privilégiumokat élveztek a római államban (Cod. Theod. 16,8,15), a *nāsī* maga pedig a legmagasabb elismerésben részesült, amikor hivatalát *honoraria praefecturának*, őt pedig a *spectabilis*hez tartozó személynek titulálták (a zsidóságon belül rabbinak, azaz „a” rabbinak nevezték). Röviden, a *nāsīt* úgy kezelték, mint ha 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.<sup>15</sup>

A *nāsī* igazságszolgáltatási funkciói közül kiemelkedik a jogtudósok ordinációjának joga, melyet korábban a mester látott el tanítványa irányába, e jogot azonban a *nāsī* magukhoz vonták (az ordináció joga a *nāsī* hivatalának megszűntetését követően a jogakadémiákra szállt át). A *nāsī* külön bírósággal is rendelkezett, mely kiemelkedő jogtudósokat is magában foglalt. E bíróság azonban nem volt fellebbviteli bíróság, és nem is az ítélkezés-

15| R. Gamali'el például Syria helytartójával tárgyalt, s e célra el is utazott a kormányzó székhelyére: T Sanh 11a. R. Gamali'el II két alkalommal is járt Rómában, először Domitianusszal, másodszer Nervával találkozott: T Sanh 39a.

ben, hanem a legiszlációban töltött be fontos szerepet, mert a *nāšī* bírósága döntött az egyes rendeletek kibocsátása tárgyában (*takkanah* és *gezerah*: lásd az 5.§-t). Végül a *nāšī* jogszolgáltató hatalmával összefüggésben kell megemlíteni az általa kimondott kiközösítést mint a kiközösítés egy sajátos formáját, mely mindenkire kötelező volt. A kiközösítés lehetett rövidebb idejű (egy hét, harminc nap) vagy határozatlan idejű, amennyiben az érintett kétszeri felszólítás ellenére sem tett eleget kötelességeinek (*herem*).<sup>16</sup>

A *nāšī* tisztségének megszűntetése után a zsidóság politikai vezető nélkül maradt, s bár a Codex Theodosianus római polgárnak ismerte el őket (2,1,10), jogi autonómiájuk tovább csökkent: bíróságaik csak vallási kérdésekben ítéelkezhetek, egyéb döntéseik pusztán arbitrációnak számítottak.<sup>17</sup>

### 2.§ 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 Talmūdöt 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 Kr. u. III. századig), majd az *amorák* kora (az V. 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 az állam fejeként rendeleteket alkothatott, melyek kötelező erejű normáknak minősültek. A jog története szempontjából kiemelkedő jelentőségű fordulópont a Jozija reformjaként ismert esemény, melyről az Ószövetség két helyen is beszámol (2Kir 22–23,30; 2Kron 34–36): Jozija király uralkodásának 18. évében (Kr. e. 622) a munkálatok során előkerült a „törvény könyve” a Szentélyből, melyet a királynak felolvastak. Az uralkodó Hulda prófétahoz fordult, aki megerősítette a törvénykönyv jelentőségét. Ezt követően Jozija összehívatta a népet, s a törvény felolvasása után fogadalmat tett, hogy mindenben aláveti magát a törvény rendelkezéseinek.

16| Mantel 1965: 221–234.

17| Rabello 1996: 153–154.

A tudomány művelőinek szinte egyöntetű konszenzusa szerint a Deuteronomium, vagyis Mózes Második Törvénykönyve lehetett az említett törvény.<sup>18</sup>

Ekkor kezdődött meg az a folyamat, melynek lényege, hogy a jog egyre inkább Isten követelményeként tételeződik, mely nem csupán a papokat, az írástudókat és a véneket kötelezi, hanem minden izraelita számára követendő jogi szabály és erkölcsi-vallási útmutató is egyben. E folyamat a jogalkotásnak egy reformista tartalmat is kölcsönzött, mely elsősorban a szegények védelmében öltött testet (az adósrabszolgaság idejének maximálása, a kamatszedés tilalma stb.). A Jozija-féle reform jól illeszkedik e folyamatba, ahol már nem a király a jogalkotó, az uralkodó csak „megtalálja” és „felolvassa a népnek” azt a törvényt, melynek eredője nem ő, hanem Mózes. A király tehát alá van vetve a „mózesi törvénynek”, melynek nem ő a forrása, hanem pusztán végrehajtója. Mózes szerepe, hogy az Istentől kapott közvetlen kinyilatkoztatás útján erősebb legitimációt biztosítson a teologizált jognak, mint amivel a konkuráló királyi ideológia rendelkezik. Mivel Mózes idejében nem létezett izraeli királyság, az ő közreműködésével megszületett jog – ősisége alapján is – erősebb legitimációjú, mint a királyi jogalkotás. Ennek kifejeződése annak a központi bíróságnak az átalakulása, melynek 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 (5Móz 17,8–13). Ezzel párhuzamosan a kultikus tevékenységet is centralizálták, az áldozatok bemutatását Jeruzsálemre koncentrálták, a vallási szinkretizmust halálbüntetéssel fenyegették.<sup>19</sup>

Nemcsak a Második Törvénykönyv, hanem a valamivel korábban keletkezett Szövetség könyve (2Móz 20,22–23,19) is hasonló keletkezési logikát mutat. Ez a szöveg feltehetően az asszír elnyomás idején keletkezett,

18] Így nyilatkozik – többek között – Raymond Westbrook, Maxwell Miller és John Hayes is, utóbbiak szerint a Deuteronomium eredeti anyagát a mai 5Móz 12–26. fejezetei alkotják. Az mindenesetre feltűnő, hogy az eredeti anyagban nincsen hivatkozás sem Mózesre, sem a szövetséggondolatra. Ezzel szemben Morton Smith rendkívül gyanúsnak találja a „megtalálás” körülményeit, ezért véleménye szerint a „megtalált” mű nem más, mint Hilkija, a megtaláló főpap munkája. Az, hogy a szöveget egy alig ismert prófétánóval, Huldával ellenőriztetik, további gyanúra okot adó körülmény. Mindez szerinte a Yahweh egyedüli voltát hirdető, a társadalomban kisebbségben lévő párt („Yahweh-alone party”) igyekezete volt saját felfogásának propagálására. E törekvés a fiatal és nem túlzottan intelligens király katasztrófális külpolitikáját és ebből következő halálát követő korszakban nem járt sikerrel.

19] Albertz 1997: 120–127.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

és a szokásokon kívül ékírásos jogi forrásokat, elsősorban Hammurapi törvénykönyvét használta mintául. Legalábbis erre következtet David P. Wright legújabb írásában, melyben kétségbe vonja azt a korábban kialakult és széles körben elfogadott nézetet, hogy a Szövetség könyve csak a helyi szokásokat foglalta írásba. Tartalmi és formai egyezések sokaságát felsorolva arra a következtetésre jut, hogy a Szövetség könyve közvetlenül ékírásos forrásokat használt (melyhez az egy vagy több szerző az asszír korban különösebb nehézség nélkül hozzájuthatott), ugyanakkor a tartalmát apró, mégis igen lényeges módosítással a hódítók ellen fordította. Így váltotta fel Hammurapit mint legfőbb törvényalkotót Yahweh, és így lett a hűség, a jog betartása a nemzeti szolidaritás és identitás új eleme, mely immáron nem a király, hanem Isten felé nyilvánul meg. Vagyis a CH nem csupán az egyes, kazuisztikus jogok forrása volt, hanem a szöveg egyben modellként is funkcionált a szerző számára, aki e modellt saját korának viszonyira alkalmazva eszközt biztosított a zsidóság számára az asszír dominancia elviselésére és túlélésére. Ezt a logikát vitte aztán tovább a Második Törvénykönyv, melyben az asszír királynak tett hűségesküt a Yahweh iránti hűség váltotta fel.<sup>20</sup>

További fontos változások történtek a perzsa kor elején Ezdrás és Nehemiás működése alatt, akiknek tetteiről az Ószövetség két külön könyve számol be (Ezdrás és Nehemiás könyve). Az Ószövetség szerint Ezdrás bölcs írástudó volt, jártas Mózes törvényében, azt tanította is (Ez 7,6; 7,10).<sup>21</sup> Mivel Mózes törvénye elpusztult Jeruzsálem ostromakor, vagy más okból feledésbe merült, a zsidó hagyomány Ezdrás személyében a törvény megújítóját látja, aki – ha Mózes időben nem előzte volna meg – maga is érdemes lett volna arra, hogy a Tóraht a világgal megismertesse.<sup>22</sup> E hagyomány alapján Wellhausen a XIX. század végén arra gondolt, hogy a Pentateuchus (Mózes öt könyve) valójában Babilonban készült, s Ezdrás útján került Júdába. Bár e nézetét ma már nem övezi olyan konszenzus, mint korábban, a többség manapság is a perzsa korra teszi a Pentateuchus keletkezését, az Ezdrás-féle törvény és a Pentateuchus között többkevesebb azonosságot látva.<sup>23</sup> Morton Smith azonban továbbra is babiloni

20| Wright 2009: 350.

21| Ezdrás funkciója a mai napig nem rendezett tudományos kérdés: egyesek elfogadják, hogy főpap volt, mások írnokot látnak benne, holott e monarchikus intézmény aligha élt tovább e korszakban. A kérdést részletesen tárgyalja Karaszon 2004: 70–75.

22| Ezdrás személyének ilyen fokú kiemelése a későbbi rabbinikus irodalom sajátja. Az idézet R. Yösétől származik, melyet a Tosefta' őrzött meg (Tos Sanh. 4.7.).

23| Blenkinsopp 2001: 56–62. Blenkinsopp szerint ebben a korban a különböző társadalmi csoportok mást értettek a törvény fogalma alatt, amely így meglehetősen képlékeny terminus volt. Ebből következően a két jogtest egyszerű azonosítása nem fogadható el (59–62).

eredetre gondol azzal a fontos különbségtétellel, hogy szerinte Ezdrás törvénykönyve vele együtt eltűnt a történelemből.<sup>24</sup> A viták ellenére azt mindenestre tényként fogadja el a kutatók többsége, hogy a Pentateuchus legkésőbb a perzsa kor végére (Kr. e. IV. század eleje) a mai formájának megfelelő alakban már ismert volt.<sup>25</sup>

A „mózesi törvények” rögzítése azonban nem vonta magával a jogi-vallási élet egységesülését. Éppen fordítva, talán soha máskor nem tapasztalható a különböző vallási irányzatoknak olyan virágzása, mint éppen a második templom korában, hiszen erre a korra esik a szamaritánusok 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 Pentateuchus 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 Háborús Szabályzat szövegeit),<sup>26</sup> melyek alapját szintén a mózesi törvények képezték. Keresztelő Szent Jánosnak azért kellett meghalnia, mert az uralkodót is figyelmeztette a törvény betartására (Mk 6,14–29), Jézusnak pedig a farizeusok folyamatosan olyan kérdéseket tettek fel, melyek a korabeli jogtudomány és jogi diskurzus homlokterében álltak (milyen munka végezhető *Shabbāt*kor, étkezés előtti kézmosás kötelessége, a bérmunkás bérének kiadása stb.).<sup>27</sup>

Ebben a korban jelent meg a *Sanhedrīn*, a legfőbb igazságszolgáltatási fórum, mely a farizeusok és a szaddúceusok közti jogviták színteréül is szolgált. A farizeusok (*p<sup>e</sup>rūshīm*) a Hasmóneus-felkelést követően megjelenő politikai-vallási csoport, melynek 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.<sup>28</sup> Iosephus Flavius szerint a farizeusokat büszkeséggel töltötte el törvénytudásuk.<sup>29</sup> A farizeusok rendelkeztek

24| Smith 1971: 125.

25| Grabbe 2001: 100; Piattelli–Jackson 1996: 25.

26| A szövegek kiadását és fordítását Fröhlich 1998: 47–174 tartalmazza.

27| Sanders 1990: 1–97.

28| Piattelli–Jackson 1996: 44.

29| Iosephus 1980: 474.

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 képezték 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.<sup>30</sup>

A szaddúceusok (*cedūqīm*), akik nevüket feltehetően Cădoq 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 meg lehetős szigorúság jellemző: mivel a Tōrah-n kívül semmi mást nem fogadtak el, a farizeusok szóbeli jogát nem ismerték el érvényesnek. A főpapi tisztség mellett sokáig a *Sanhedrint* 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, mely hangsúlyozta a köznéptől való távolságát, hagyományosan jó kapcsolatot ápolt a római politikai elitel.<sup>31</sup>

A szaddúceusok jogértelmezését általában rendkívül szűknek, a szó szerinti értelemhez 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, hogy a jogértelmezésükben mindenáron 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.

30| Sanders a Neusner által bevezetett „*food club*” terminust egyébként is inkább „*purity club*”-ra cserélné, mivel érvelése szerint az étkezési szabályok jelentősége beolvadt a tisztasági szabályok általánosabb kereteibe: Sanders 1990: 242–245.

31| Encyclopaedia Judaica, vol. 14, 620–622.

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 szűklátókörűen a jogot, hanem a farizeusok tértek el az írott jogtól, sok esetben igen jelentős mértékben.<sup>32</sup> 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, melyeknek nincsen szöveges alapjuk (példa lehet erre a farizeusok és a szaddúceusok által egyaránt elfogadott naptár, mely nem a Biblián alapult). A farizeusok tehát elismerték, hogy extra-Biblikus hagyományokkal rendelkeztek, a szaddúceusok pedig nem.<sup>33</sup>

A *Sanhedrîn* mint a legfőbb bírói fórum tehát rendkívül megosztott volt, nem pusztán az egyes ügyek megítélésben, hanem tagjainak társadalmi hátterében is. Éppen e megosztottság volt az oka annak, hogy a *Sanhedrîn* mint legfőbb igazságszolgáltató fórum joghatósága aligha terjedt ki a diaszpórában élő zsidóságra.<sup>34</sup>

E korszak vezető jogtudósai a rabbinikus hagyomány által „pároknak” (*zugôt*) nevezett személyek, akik központi szerepet játszottak a jog hagyományozásában. A hagyomány szerint ugyanis a törvény Mózesen, Józsuén, 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 háromszázötve-

32| A szaddúceusok értelmezése egyáltalán nem volt extrém módon szűkítő: a jogot saját maguk kárára is hajlandóak voltak kiterjesztően értelmezni. Erre példa az állattartók felelősségére vonatkozó bibliai szabály, melyet a szaddúceusok úgy értelmeztek, hogy azt a rabszolgák által okozott károkra is alkalmazni kell. Ezen interpretáció nemhogy kiterjesztő, hanem egyenesen hátrányos a szaddúceusokra nézve, mivel a leggazdagabb réteg lévén ők rendelkeztek a legtöbb rabszolgával. Ennek ellenére jogértelmezésük során függetlenül tudták magukat saját csoportérdeküktől: Daube 1961: 182–189.

33| Sanders 1990: 103–107.

34| Sanders 1990: 253–257.



net. 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 megállapítani a két iskola közti alapvető különbségek okát és természetét.<sup>35</sup> 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.<sup>36</sup>

Az iskolák között kiélesedő viták átvezetnek minket a *tannák* korszakába, mely a jog története szempontjából messze nem olyan lehangoló, 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 hátterét egyfelől a *Sanhedrin* 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.<sup>37</sup>

A *tannák* kora (a *tanna* a jog recitálóját jelenti) a jogtudomány első nagy felvirágzásának korszaka, melyet olyan nevek fémjeleznek, mint Rabban Gamali'el és Yohanān ben Zakk'ay, a Bar Kokba'-láadásban személyesen is szerepet vállaló, ezért a rómaiak által kegyetlenül kivégzett R. 'Aqibah, valamint a *nāšī* tisztét is betöltő Rabbi Yūdah ha-nāšī. E jogtudósok részben jogértelmezéseik, részben az általuk megfogalmazott új szabályok révén alapvetően határozták meg a zsidó jog módszertanát és tartalmát. Hatását tekintve kétségkívül a korszak leghíresebb vezetője Rabbi Yūdah Ha-Nāšī 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 Mishnah-t nem az ő egyszemélyes művének tekinti, hanem

35| A későbbi rabbinikus hagyomány a két mester érdemtelen tanítványait teszi felelőssé azért, hogy a viták annyira elharapódtak, hogy az egyet nem értés ütötte fel fejét Izraelben: Tos Sanh 7:1; T Sanh 88b.

36| Encyclopaedia Judaica, vol. 4B, 737–740.

37| Stemberger 1996: 8–10.

inkább jogtudósok egy csoportja munkájának végeredményét látja benne, melyet R. Yūdah vezetett.<sup>38</sup>

A Mishnah-t általában a szóbeli szokásjog gyűjteményeként szokás meghatározni, mely tárgy szerint csoportosítva tárgyalja a joganyagot.<sup>39</sup> A mű hat rend (*sedarim*), s azon belül traktátusok szerinti szerkezetet mutat. Az egyes rendek a jog egy átfogó területével, a traktátusok pedig ezeken belül részletkérdésekkel foglalkoznak. A rendek a következők: (1) *Zerāim* (magok): mezőgazdasággal összefüggő szabályok; (2) *Mō'ēd* (ünnepek): vallási ünnepekkel összefüggő szabályok; (3) *Nashīm* (nők): családi joggal összefüggő szabályok; (4) *Nezikin* (károk): magánjogi és eljárási szabályok; (5) *Qodashim* (szent dolgok): templomi szabályok; (6) *Tohorōt* (tisztaságok): purifikációs szabályok.<sup>40</sup> E felosztás nem az eredeti elrendezést mutatja, mivel az több átrendezést is elszenvedett a későbbi korok tanítóinak igényei szerint.<sup>41</sup>

A Mishnah mellett hamarosan megjelent a rabbinikus joghagyomány másik fontos munkája, a Tosefta'. A Tosefta' szubszidiárius a Mishnah-hoz képest, mivel részben kiegészíti a Mishnah-ban található szabályokat, részben pedig kommentálja azokat. A Tosefta' kiegészítő jellege megmutatkozik elrendezésében és szerkezetében is, mivel az teljesen megegyezik a Mishnah struktúrájával.<sup>42</sup>

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 Mishnah-hoz fűzött kommentárként szokás jellemezni. A két (Jeruzsálemi és Babiloni) Talmūd megjelenése 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 Kr. u. III. században jelentek meg. A babiloni akadémiák kezdetben alig-ha voltak többek, mint egyes kiemelkedő mesterek és a körjük gyülekező tanítványok hálózata.<sup>43</sup>

38| Stemberger 1996: 138.

39| A Mishnah céljának és tartalmának megítélése szintén vita tárgya. Albeck szerint a mű egy akadémiai érdeklődéstől vezérelt szövegösszeállítás, olyan eklektikus gyűjtemény, mely a kompilátor által ismert joganyagot tartalmazza. Goldberg egy oktatási célból összeállított anyagot lát benne, mely nem az adott korban alkalmazott joggyakorlatot tükrözi. E vélekedéssel szemben Epstein kifejezetten kódexet lát a szövegben, mely a tényleges joggyakorlatot tartalmazza. A vitát részletesen elemzi Stemberger 1996: 133–139.

40| A Mishnah szövegére nézve lásd Neusner 1988.

41| Stemberger 1996: 121.

42| A Tosefta' szövegére nézve lásd Neusner 2002. A Tosefta' megítélésének kutatástörténeti áttekintését adja Stemberger 1996: 151–158.

43| Stemberger 1996: 11; Goodblatt 1975: 267–272.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

A Jeruzsálemi vagy Palesztinai Talmüd (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.<sup>44</sup>

A Babiloni Talmüd (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 mindenestre konszenzus uralkodik, hogy a BT több mint a Mishnah kommentárja, hiszen egyfajta enciklopédikus igényességű művel van dolgunk: a jogi érvelések mellett rabbik legendás életrajzát, anekdotákat és legendákat, matematikai, biológiai, asztronómiai elképzeléseket egyaránt tartalmaz. Ennek következtében nagyságrendekkel hosszabb mű, mint a PT; e tulajdonságai miatt népszerűségben és fontosságban jelentősen meg is előzi azt. Szerkezetében, csakúgy, mint a Tosefta, a Mishnah-t követi, de a Mishnah-ban vannak olyan traktátusok is, melyeknek nincsen a Talmüdban megfelelőjük.<sup>45</sup>

A zsidó jogirodalom fellendülése mögött tehát a jogtudomány felvirágzása, iskolákra bomlása és tudományos vitája húzódik meg, melyhez 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.<sup>46</sup>

### 3. § A ZSIDÓ JOG A TALMÜD UTÁNI KORBAN

A zsidó jog Talmüd 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 talmüdi korszakot követte a *saboraīm* korszaka, amikor a Talmüd végső redakciója befejeződött. Éppen ezért széles körben elterjedt nézet, hogy a Talmüd végső redaktorait a *saboraīm* (V–VI. század) körében kell keres-

44| A PT megítélése körüli vita részleteit lásd Stemberger 1996: 164–186.

45| A BT keletkezésével összefüggő vitákat összefoglalja Stemberger 1996: 191–197.

46| Lifshitz 1996: 170–174.

nünk. Az interpolációk mellett ennek másik fontos magyarázata, hogy az akadémiák e korban továbbfejlődtek és intézményesedtek. Míg a Talmūd előtti korban az iskolák döntően mester-tanítvány viszonyban fejeződtek ki, addig a *saboraīm*, majd a *ge'ōnīm* 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*nak nevezett intézmény, és a Talmūd végső redakciója között a jelenleg elfogadott tudományos álláspont szerint igen szoros kölcsönhatást kell feltételezni.<sup>47</sup>

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 körülmények 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 szerződési feltételeket, voltképpen 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 jogszabályok 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 akárcsak más bíróság elé vigyék a felek.<sup>48</sup> 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

47| Goodblatt 1975: 283.

48| Az iszlám jogi elemek a zsidó jogba a szokások (*minhāg*) útján épültek be. E kérdéstről részletesen szól Libson 2003; különösen a 92–103 oldalakon.

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, melyek nem csupán a környező, hanem a távolabbi zsidó közösségek életét is irányították, vagy legalábbis befolyásolták. Az akadémiák élén állt a *gāōn* (innen a korszak elnevezése), aki irányította a bírósági szervezetet, hivatalnokokat nevezett ki, és alkalmazta az egyetlen igazán hatékony jogérvényesítési módot, a magánszemélyek kiközösítését. A *gāōn*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<sup>a</sup>adya és Rav Hai *gāōn*ok voltak.<sup>49</sup>

A korszak kiemelkedő jogtudományi alkotása a Halaköt Gedolöt (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 *gāōn*ok korában nagy népszerűségnek örvendett, mivel a döntések során, sőt az elméleti munkákban is rendszeresen hivatkoznak rá. Szerzője ismeretlen, a tudományban több *gāōn* neve is felmerült lehetséges szerzőként. Feltehetően a Kr. u. IX. században íródott, és célja a szóbeli jog rendszeres összefoglalása volt a szóbeli jogot elutasító, ebben a korban egyre megerősödő karaita mozgalommal szemben.<sup>50</sup>

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

49| Libson 1996: 197–203.

50| Encyclopaedia Judaica, vol. 7, 1168–1170.

jogi álláspontnak minősült, melyet az adott ügy elbírálásakor nem lehetett figyelmen kívül hagyni.<sup>51</sup>

A korszakra vonatkozó dokumentumok jelentős része a kairói *Genizah*-ból származik, mely jogi és gazdasági dokumentumok óriási áradatával lepette meg múlt századi felfedezése után a korszakkal foglalkozó tudósokat. A *Genizah* jelentése olyan szoba vagy a zsinagóga elkülönített része, ahová a használaton kívül került kéziratokat helyezték el. Ezek óriási többsége elpusztult, ám a Kairó környéki száraz klíma megkímélte a helyi *Genizah*-t, és 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.<sup>52</sup> 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, mely a döntéseiket legitimmé, 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 a bibliai korra visszamenő szokások sem koptak ki a gyakorlatból, 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.<sup>53</sup>

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

A babiloni akadémiák hanyatlása után a jogtudomány fellegrévára Hispániába tevődött át, ahol az Omajjád Kalifátus ideje alatt a zsidóság igen kiterjedt

51| A *responsum*irodalomra nézve lásd Bazak–Passamaneck 1978, mely a legfontosabb *responsum*ok válogatását is közli.

52| Goitein 1988: 417.

53| Goitein 1999: 206–208; 311–344.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

autonómiával, még a halálbüntetés kiszabásának és végrehajtásának jogával is rendelkezett. A hispániai zsidó jogtudomány mindhárom irodalmi műfajban, vagyis a *responsum*okban, a kommentárokban és a kodifikációban is kiemelkedőt alkotott. A kommentárok közül kiemelendő a középkori zsidó tudományosság legjelentősebb alakjának, Maimonidésnek (1135–1204) a Mishnah-hoz írott kommentára, mely az első munka ebben a műfajban. Maimonidés célja a jog szabályainak 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 Maimonidés *responsum*ainak hatása, melyeket már Egyiptomba 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 Maimonidés válaszainak hatása minden területen érezhetővé vált. Ám mégsem az említett két műfajban alkotott műveivel, hanem a Mishneh Tōrah című, kodifikációnak szánt munkájával vált világhírűvé. E művében a szabályokat foglalta világos rendbe, szakítva a zsidó tudományosság korábbi szokásával, melynek alapján az egymásnak ellentmondó véleményeket rendezték egymás mellé, sok esetben anélkül, hogy a végeredmény ismertté vált volna (a Talmūd a legjobb példa erre). Maimonidés 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 szélesre tárta a megismerés kapuját, mivel mindenki által érthető módon mutatta be a zsidó jog szabályait. Rendszerében is szakított a Talműddal, 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. Maimonidés 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.<sup>54</sup> Filozófusként az arisztotelészi hagyományt igyekezett meghonosítani munkáiban, melyek közül a Tévelygők útmutatója<sup>55</sup> a középkori zsidó filozófia egyik gyöngyszeme. Munkássága a kortárs, szintén hispániai

54| Shochetman 1996: 276–279.

55| Maimonides 1997.

muszlim Ibn Rushdéval (Averroës) 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 feleség beleegyezése nélkül kimondott válást. A nők jogi védelmét különösen Maimonidés tűzte zászlajára: jogértelmezése szerint egyetlen férjes nőt sem kényszeríthet családi életre a férje, de ha mégis így tesz, az nemi erőszaknak számít. Maimonidés hatását mutatja, hogy e véleménye a modern izraeli bíróságnak egy hasonló ügyben kimondott ítéletének alapjául szolgált! Ezen túlmenően mind a házassági vagyonjogban, mind az öröklési jogban a korszak jogtudósai igyekeztek a nők helyzetén javítani.<sup>56</sup>

Az ashkenazi zsidóság szellemi teljesítménye 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 Talmüd-kommentárja valamennyi e műfajban írott munka közül a leghíresebb. Fontosságát mutatja, hogy valamennyi Talmüd-kiadásban együtt jelenik meg az alapszöveg és a kommentár, mintha egy művet alkotnának, jelezvén e kettő elválaszthatatlanságát. Halála után (1105) megjelent egy új irodalmi műfaj és annak művelői, a tosafisták (nem tévesztendő össze a Tosefta'-val). A tosafisták két évszázados tevékenységük során kommentárokat írtak a Talmüdhöz, 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.<sup>57</sup>

Az újkor hajnalán jelent meg Velencében Joseph Qaro azonnal óriási hírnévre szert tevő műve, a Shulhän Arük (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. Maimonidés mellett más középkori szerzők munkáit is felhasználta, vita esetén a többségi vélemény

56| Shochetman 1996: 294.

57| Grossman 1996: 303–304; 317–320.



## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

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 Maimonidés Mishneh Tōrah-ját Qaro munkája váltotta fel, s ebben az eltelt évszázadok alatt sem történt változás: manapság is a Shulhān Arūk minősül a legnépszerűbb joggyűjteménynek.<sup>58</sup>

A munka autoritásának hatása kettős volt: egyfelől a jogi oktatás és a mindennapi joggyakorlat alapjául szolgált, másfelől azonban lefékezte a jogtudomány további fejlődését: a XVII. századtól kezdve a korábbi jogtudósokat sokkal nagyobb tudással rendelkezőknek nyilvánították, mint a kortárs és következő generációk tagjait. Ennek következtében az újabb generációk tagjai (*aharonim*) megvitathatták ugyan az elődök (*rishonim*) 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.<sup>59</sup> (Érdemes rámutatni, hogy az iszlám jogban is megfigyelhető ez a tendencia, az egyezés még a terminusok szintjén is fellelhető: a IX. századig bezárólag működő jogtudósokat nevezték a megkérdőjelezhetetlen tudású régieknek, míg az újak – *muta'akhirūn* – nem vetélkedhettek velük.)<sup>60</sup>

Mivel a zsidóság továbbra sem rendelkezett büntetőjogi autonómiával, a hagyományos eszköz, a kiközösítés volt és maradt az egyetlen hatékony mód a döntések kikényszerítésére. Ezzel éltek is, esetenként akár a közösség nagy hírű tagjaival szemben, ahogy azt Baruch Spinoza kiközösítése mutatja (1656, Amszterdam).<sup>61</sup> A felvilágosodás és az 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, melyeket 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 Tōrah-hoz és a hagyományokhoz hű ortodoxok, a reformpártiak és a közbülső utat választó konzervatívok.

58| Passamaneck 1996: 339.

59| Fram 1996: 365.

60| Jany 2006: 94.

61| Novak 1996: 383.

#### 4. § A ZSIDÓ JOG FORRÁSAI

A zsidó vallási, kulturális és jogi hagyományokat magában foglaló évezredes tradíciót két részre szokás bontani, az *aggadah*-ra és a *halakah*-ra. Az *aggadah* elsősorban morális tanításokat, kiemelkedő tanítók részben legendás életrajzát, a bölcsességirodalomba tartozó mondásokat és egyéb, nem jogi tartalmú, elsősorban 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 a zsidó jogot jelentő összefoglaló kategória volt, 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 (*Tōrah 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 (*Tōrah shebe<sup>c</sup>al-peh*) magában foglalja mindazokat a normákat, melyek nem szerepelnek az írott jogban. A rabbinikus hagyomány szerint Mózes kinyilatkoztatás útján jutott a szóbeli joghoz is, mely Józsué, a vének, a próféták és a „párok” útján jutott el a rabbinikus bölcsékig. A szóbeli jog természetesen csak kiegészíti az írott jogot, azzal nem állhat szemben. 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 vezettek le, 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 meg-

különböztették 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 minden esetben eldönteni, hogy az adott szabály melyik kategóriába tartozik, mert pl. a *dibreí 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.<sup>62</sup>

A szóbeli jog alapvető forrása a *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.<sup>63</sup>

A *midrāsh* útján megfogalmazott szabályokat meg kell különböztetni azoktól, melyeket 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 a norma ha nem is következik, annak tartalmát mégis alátámasztja. Ezt a technikát nevezik *asmaktának* (támogatás).<sup>64</sup>

Mielőtt a jogtudósok megfogalmaztak egy-egy halakhikus szabályt, sok vitát folytattak a kérdésről akár több generáción keresztül is, akár egy adott, erre a célra szolgáló tudományos összejöveten (*kalla*) vagy korábban a nagy *Sanhedrin*ben. A szabályt többségi szavazás útján határozták meg, melytől a kisebbségben maradtak a továbbiakban nem térhettek el. Ha mégis olyan szabály alapján döntöttek egy adott ügyben, mely saját, de nem a többség által elfogadott normával egyezik meg, „lázadó öregnek” (*zāqēn mamre*) minősültek, ami kiközösítéshez, sőt akár halálbüntetéshez is vezethetett.

A jogtudósok rendelkeztek rendeletalkotási joggal, melyet az *amorák* és a *tannák* korában a *nāšī* és annak bírósága gyakorolt. E rendeletek két fajtája

62| Elon 1994: 203–214.

63| Porton 2005: 250–268.

64| Ehrman 1974: 171–172.

ismert: a tiltásokat megfogalmazó *gezerah* és a pozitív cselekvéseket előíró *takkanah*. A rendeletalkotás által biztosított lehetőséggel valamennyi zsidó közösség kiemelkedő jogtudósa élt, melyek nemritkán alapvető változásokat eredményeztek elsősorban a magánjog és a családi jog területén (pl. a monogámia bevezetése a középkori Európában).<sup>65</sup>

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.<sup>66</sup>

A jogforrások e zárt rendszerén belül némi rést ütött a III. századi babiloni *amora*, Sámuel híres diktuma (*dina de-malkūta' dina*: a királyság joga jog), mellyel 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.) nem alakult ki egyetértés.<sup>67</sup>

## 5. § A ZSIDÓ JOG FŐBB INTÉZMÉNYEI

### 5.1. 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 meg egyezés 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, melyeket a későbbi mózesi törvények tiltottak (pl. Jákob két testvért vesz feleségül, holott ez a 3Móz 18,18 szerint

65| A történelem során kibocsátott rendeleteket részletesen elemzi Elon 1994: 477–880.

66| Elon 1994: 896–899.

67| Shilo 1974: 710–715.

tilos). A házasságkötéshez vezető hosszú tárgyalásokat általában a családfők bonyolították le, bár nagykorú férfiak önjogúan is eljárhattak, akár csak az özvegyek és az elvált asszonyok. Leányokról azonban mindig a gyámjuk (apjuk) döntött, így ők a szerződés tárgyának, nem pedig 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 hét 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, melyet apósa általában menyegző kíséretében teljesített. Ezt követte az elhalás, mely a házasságot tulajdonképpen létrehozta. A házassági vagyoni jog másik fontos intézménye volt a hozomány, mely 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 követett el erőszakot. A kötelező házasság másik esete a levirátus 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 taszíthatta el feleségét.<sup>68</sup>

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 foglalkoztatta élénken a zsidó jogtudományt és a közvéleményt (lásd különösen az Újszövetséget és a qumrani szövegeket, melyek elítélően nyilatkoznak mindkettőről). Ebben a korban jelent meg a *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). A *ketubbah* komoly kortárs jogtudományi vitára adott okot, mivel egyesek szerint bibliai, mások szerint azonban rabbinikus szabályról van szó.<sup>69</sup>

A *tannák*, az *amorák* és a *gā'ōn*ok korában különösen sok *takkanah* született a házassági jog szabályozására, s ezek alapján alakult ki a házassági jog

68| Westbrook 1996: 10–13.

69| Piattelli–Jackson 1996: 47–48.

posztbiblikus rendszere. E szerint a házassághoz vezető út az eljegyzéssel kezdődik, melyet 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 jövődöbelijének, 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 házas asszonnyal, valamint a nem zsidó féllal kötött házasság. A tiltott, de nem érvénytelen házasságok közé azok tartoznak, melyek megkötése során bizonyos szabályokat nem vettek figyelembe (pl. elvált asszony csak három havi várakozás után köthet új házasságot, főpap nem vehet el elvált asszonyt, másodsorra is elvált vagy megözvegyült asszonyt első férje nem veheti el stb.). Szintén érvénytelen az a házasság, melyet 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 talmüdi korban sokan elleneztek ezt is. Ha a kiskorú lány nevében kötötték meg a *qiddushint*, házas nőnek számít, de 12. életévének betöltésekor nyilatkozhat a házasság fenntartásáról. Ha nem utasítja el vagy nem nyilatkozik, beleegyezését megadottnak kell tekinteni. A talmüdi, majd a Talmüd utáni korban a poligámia kérdése továbbra is napirenden maradt. A poligámiát a talmüdi bölcsek is igyekeztek egyre nehezebben teljesíthető feltételek közé szorítani, végül az ashkenazi zsidóság számára a középkorban *takkanah* útján meg is tiltották (herem de-Rabbenü Gershon). A sephardi zsidóságra nézve azonban ez nem volt kötelező (Maimonidés meg sem említi ezt a rendeletet), és mivel ők elsősorban muszlimok környezetében éltek, a helyi szokások is inkább az ellenkező irányba befolyásolták őket.<sup>70</sup>

A házasság fennállása alatt a férj kötelessége volt felesége eltartása lakással, élelemmel és ruházattal, a házaselet fenntartása, betegsége esetén az ápolásáról való gondoskodás, a *ketubbah* biztosítása és fogságba esés esetén

70| Schereschewsky 1974: 353–377.

az onnan való kiváltása. A jogtudósok igyekeztek minél pontosabban körülírni e köteleességeket, ám sokszor kénytelenek voltak végső esetben a helyi szokásokra hagyatkozni. Alapelveként azonban rögzítették, hogy a házasság a nő részére szociális felemelkedést jelenthet, lecsúszást viszont soha. Ebből következően, ha a feleség magasabb társadalmi státusú volt a házasság előtt, mint 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, melyek az ő rangjához méltók, de nem volt köteles ellátni azokat a munkákat, melyek a férje alacsonyabb státusával azonos szinten lévő asszonytól elvárhatók. 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*), melynek 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).<sup>71</sup>

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, melyet 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 levirátus házasság egyik kifejezett célja éppen abban állt, hogy valamely elhunyt fiútestvér számára örökösöt támasszanak. Fiúgyermek hiányában a lányok minősültek örökösnek. Leszármazók hiányában a hagyatékat az agnat rokonokra szállt vissza.<sup>72</sup>

A későbbi korokban a bibliai öröklési szabályok finomodtak, illetve egészültek. 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

71| Schereschewsky 1974: 377–420.

72| Westbrook 1996: 15.

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 örökölnek, a kieső örököst megillető hányad értékében. Az elsőszülöttségi jog az elsőszülött fiú számára kétszeres részt biztosít. A férj örököse feleségének, méghozzá valamennyi más örököst megelőzően, fordítva azonban nincsen így. Éppen ezért a jogtudósok igyekeztek a férj jogait felesége örököseinek irányában korlátozni, illetve a túlélő özvegyasszony helyzetét javítani. Már a *tannák* korában lefektették azt a szabályt, hogy az elhunyt asszony fiai apjuk halála után megöröklik anyjuk *ketubbah*-ját 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 a férj köteles visszaadni örököseinek, 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 rendelkezések 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 örökölhett férje után, mégis egy sor vagyoni jogot garantáltak számára: követelhetette *ketubbah*-ja, hozománya és az általa a házasságba vitt vagyon kiadását, valamint eltartását, mely kötelesség férje örökösein nyugodott. A lányok öröklési képessége továbbra is kiegészítő szabály maradt (csak fiúk hiányában örököltek), 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.<sup>73</sup>

### 5.2. 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 az emberölés büntetése halál, a testi sértések esetén pedig az okozott sérelemmel azonos mértékű és fajtájú büntetést kell kiszabni (szemet szemért, fogat fogért, kezét kézért, lábat lábért: 2Móz 21,23.). A talmüdi jogban a talio-elv alkalmazása rengeteg

73| Schereschewsky 1974: 445–452.



## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

vitára adott okot, melynek végén alkalmazását megszüntették 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 mondottakat, valamint a lázadó fiút és a boszorkányokat.<sup>74</sup> Elégetést kellett elszenvednie annak, aki egyszerre folytatott szexuális viszonyt egy asszonnyal és annak lányával (ez a 3Móz 21,9 szabályának megsértése), valamint a főpap paráznalkodó lányának.<sup>75</sup> Kard általi halált kellett elszenvedniük (lefejezés) a gyilkosoknak és a hitehagyott város lakosainak.<sup>76</sup> Megfojtásra ítélték a szüleit bántalmazót (2Móz 21,15), a zsidó felebarátját elrablót (2Móz 21,16), a jogtudóst, aki nem fogadja el a többségi döntést, a hamis prófétát és a bálvány nevében próféciákat mondót, a pap lányával paráznalkodót, illetve az ilyen lányt paráznalkodással 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, mely a halálbüntetés kiszabásának jogával rendelkezett volna. Ennek ellenére, amikor lehetőségük volt halálbüntetés kiszabására és végrehajtására (pl. Hispániában az Omajjád 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).<sup>77</sup>

74| M Sanh 7: 4–8: 5.

75| M Sanh 9: 1.

76| M Sanh 9: 1. A kard általi kivégzést mindig a kard élével, de sohasem annak hegyével kellett végrehajtani: Tos Sanh 14: 6.

77| M Sanh 11: 1; Cohn 1974: 525–529.

A súlyos bűncselekmények közül a Biblia elsősorban a nemi erkölcs elleni bűncselekményeket szabályozza részleteiben. A vérfertőzőési szabályok megszegése, a házasságtörés, a homoszexualitás és a bestialitás egyaránt halált érdemlő bűncselekmény (3Móz 18,22; 20,13), melynek büntetése megkövezés. A házasság elhálása során szűznek nem bizonyuló leány büntetése szintén megkövezés, ha viszont férje igaztalanul vádolja szüzessége elvesztésével, vádlóját meg kell korbácsolni (5Móz 22,13–21). Szintén halállal lakolnak a házasságtörésen tetten értek, mind az asszony, mind a férfi (5Móz 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 szűzlányon 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 (5Móz 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 (5Móz 22,28–29). A talmüdi jogban a férfi büntetését kiterjesztették a lánynak az elszenvedett fizikai és lelki gyötrelmekért fizetendő kártérítéssel, továbbá az ilyen házasság visszautasításának jogával.<sup>78</sup>

A bibliai jog ismerte a menedékváros intézményét (5Móz 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 útközben 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 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 hozzátartozott az ókori Izrael mindennapjaihoz, ám

78| Cohn 1974: 485–487.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

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 gyakorlójának 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.<sup>79</sup>

### 5.3. Eljárásjog

Az eljáró bíróságok hatásköre létszámuktól, társadalmi és jogi autoritásuktól 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 ered, 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, és minél nagyobb súlyú egy jogeset, annál nagyobb létszámú bíróság döntson az ügyben. Az ilyen módon jellemezhető hierarchia élén természetesen a 71 tagú, Jeruzsálemben székelő nagy *Sanhedrin* 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.<sup>80</sup> Szintén e bíróság volt jogosult elbírálni a válással kapcsolatos ügyeket, a pénzbírsággal és a korbácsolással büntethető ügyeket.<sup>81</sup> A huszonhárom tagot számláló bíróság hatáskörébe tartoztak a súlyos, halálbüntetéssel fenyegetett bűncselekmények.<sup>82</sup>

A hetvenegy tagot számláló nagy *Sanhedrin* elméletileg minden ügyet tárgyalhatott, voltak azonban olyan ügycsoportok is, melyekben 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 „lázadó öreg” (*zāqēn mamre*) ügyében,<sup>83</sup> továbbá bizonyos

79| Cohn 1974: 530.

80| M Sanh 1: 1–1: 3; Tos Sanh 2: 1. A szüzesség tagadásának kérdése vitatott volt, a jogtudósok egy csoportja szerint a 23 tagú bíróság előtt kell tárgyalni, mert ha a vád bebizonyosodik, az halálbüntetést von maga után, melyet a háromtagú bíróság nem mondhat ki. A levirátus házasság megtagadása esetén az elhunyt özvegye a vének előtt lehúzta az őt elvenni nem akaró sógora saruját, arcába köpött és szidalmazta (5Móz 25,9).

81| T Sanh 2a; Git. 5b.

82| M Sanh 1: 4; T Sanh 2a.

83| A jogtudósok többségének döntését el nem fogadó, saját doktrínáját alkalmazó jogtudós.

esetekben (lázádo gyermek, hamis tanú, az embereket bálványimádásra buzdító, egy egész várost hittagadásra rávevő személy) a más bíróság által kiszabott halálbüntetést is jóvá kellett hagynia, mielőtt a végrehajtás megtörténik.<sup>84</sup>

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

Magánjogi vitákban a per természetesen a felperes kérelmével kezdődött.<sup>85</sup> 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 figyelembevételével fogalmaztak meg (özvegy, árva, tudós keresete). Szintén előbbre kellett sorolni azt az ügyet, melyben nők is szerepeltek, hogy ne kelljen sokáig várakozniuk.<sup>86</sup>

A tárgyalás korán reggel kezdődött, és szünet nélkül az étkezés idejéig tartott, de napnyugtáig be kellett fejeződnie,<sup>87</sup> ám később megengedték azt is, hogy az éjszakába nyúljon, ha napközben nem lehetett az ügyet lezárni.<sup>88</sup> *Shabbát*kor és ünnepnapon nem volt szabad tárgyalást tartani.<sup>89</sup> 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 szólította fel a birtokost a bizonyíték bemutatására, *heremmel* fenyegetve mindenkit, aki bizonyítékot tart vissza.<sup>90</sup> A peres feleknek jogukban állt továbbá a zsinagógában felhívni a jelenlévőket, hogy bárki, akinek van olyan bizonyíték a birtokában, mely az állításait bizonyítja, jöjjön és tegyen tanúságot.<sup>91</sup>

A felek és a tanúk nyilatkozatának meghallgatása után a bíróság zárt ülésen tárgyalta meg az ügyet, melyen a jogtudósok tanítványai részt vehettek, sőt maguk is bekapcsolódhattak a vitába.<sup>92</sup> Fontos elv volt, hogy a döntést lehe-

84| M Sanh 1: 5–1: 6; T Sanh 2a; Tos Sanh 11: 7.

85| Tos Sanh 6: 3.

86| Falk 1972: 102–103; Cohn 1974a: 575–576.

87| M Sanh 4: 1.

88| T Sanh 34b.

89| M Sanh 4: 1.

90| Falk 1972: 103–104; Cohn 1974a: 577–578.

91| Falk 1972: 122.

92| M Sanh 4: 1.

tőleg konszenzussal hozzák meg, de természetesen a többségi szavazás útján megállapított ítélet is érvényes volt. A többségi szavazás esetén egy szavazat is elegendő a többség megállapításához.<sup>93</sup> A döntést a tárgyalás napján kellett meghozni, bármilyen késedelmet a Biblia igazságos döntéshozatalról szóló parancsának (3Móz 19,15) megsértéseként értékelték. Az ítéletet szóban ismertették, írásba csak a felek ezirányú kérése esetén foglalták.<sup>94</sup>

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<sup>95</sup> (ebben a szabályban is megnyilvánul az a farizeusokra és a rabbinikus jogfelfogásra jellemző tendencia, mely mindent elkövetett a vádlott védelme és a lehetőségekhez képest minél kevésbe szigorú jogértelmezés érdekében). Természetesen büntetőügyben sem lehetett *Shabbát*kor vagy ünnepnapon tárgyalást tartani, de – tekintettel arra a szabályra, hogy a pert másnap is lehetett folytatni – az ezeket megelőző napon sem, hiszen különben az ítélet kihirdetése *Shabbätra* vagy ünnepnapra esne.<sup>96</sup>

Egy napon csak egyetlen bűnügyet lehetett tárgyalni, mely szabályt rendkívül szigorúan értelmeztek. 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 tettetársak ügyében lehet egy napon több ítéletet hozni.<sup>97</sup>

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.<sup>98</sup> Ha „közvádra” induló bűncselekmény történt, akkor az eljárást a tanúk bejelentése nyomán a bíróság hivatalból

93| M Sanh 4: 1.

94| Cohn 1974a: 577–578.

95| M Sanh 5: 5.

96| M Sanh 4: 1.

97| Tos Sanh 7: 2; T Sanh 46a.

98| T Sanh 33b.

indította meg. Mindenesetre a vádlott jelenlétének hiányában nem lehetett büntetőeljárást lefolytatni.

A tárgyalás a tanúk meghallgatásával folytatódott. A bíróság először figyelmeztette a tanúkat a hamis tanúzás veszélyeire, majd a tanúvallomásokban elhangzottak kivizsgálása következett.<sup>99</sup> 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.<sup>100</sup> 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, álljon elő és nyilatkozzon. A nyilatkozat jogát az elítélttől sem tagadták meg, mivel a vesztőhelyre kísérése során is tehetett még nyilatkozatot, mely, amennyiben érdemleges volt, azzal a következménnyel járt, hogy visszafordították, és a bíróság újból tárgyalta az ügyet.<sup>101</sup> A vádlottnak ugyanakkor nem engedték, hogy bármit is szóljon bűnössége alátámasztására. Ha mégis így tett, elhallgattatták és rendreutasították.<sup>102</sup> A bűnösség elismerésének tilalma kifejezetten a talmüdi korból származik, mivel a Bibliában találunk erre példákat (2Sám 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, megkezdődött a tulajdonképpeni tanácskozás. Szabály szerint először a vádlott melletti felszólalásokra került sor, s ezt követte az elítélése 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

99| M Sanh 4: 5.

100| M Sanh 5: 4.

101| Cohn 1974a: 582–583.

102| Tos Sanh 9: 4.

ártatlanságot képviselőkhöz.<sup>103</sup> 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 dönteni, hogy az egyébként bizonyítottnak látszó cselekmény bűncselekmény-e. Azért, hogy a nagyobb tekintéllyel rendelkezők ne befolyásolják, először mindig a legfiatalabb tag szólalt fel.<sup>104</sup> 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.<sup>105</sup> Másnap reggel a bírósági írnokok ismét összeszámolták a szavazatokat, mely csak a felmentés irányába változhatott, mivel a felmentő ítélethez elegendő volt egy szavazatnyi többség, míg a bűnössé nyilvánításhoz legalább két szavazatnyi többség kellett.<sup>106</sup>

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<sup>107</sup> (erre a szabályra még Maimonidés is hivatkozik).<sup>108</sup> A bíróság által kimondott ítélet azonnal jogerős és végrehajthatóvá vált, mint ahogy az ítéletet valóban szinte azonnal végre is hajtották. Azért, hogy megkönnyítsék az elítélt szenvedéseit és részben elkábitásák, fenyőtömjénmaggal meghintett bort adtak neki. Ezt szokás szerint Jeruzsálem asszonyai kínálták fel, de ha ők nem biztosították, a közösségnek kellett ezt megtennie.<sup>109</sup> A halálra ítéltnek közvetlenül a kivégzés előtt meg kellett vallania bűneit, hogy halála után lelki üdvét elnyerje.<sup>110</sup>

A bibliai korban nem volt ismert a közösség (állam) nevében és által megvalósított végrehajtás, azt a tanúk, esetenként az egész lakosság részvételével valósították meg.<sup>111</sup> A végrehajtás Bibliában szabályozott különböző módjai közül a megkövezés volt az a módszer, amely az egész lakosság közreműködésével történt, melynek során a közösség tagjai addig dobtak követ az

103| M Sanh 5: 5.

104| Tos Sanh 7: 2.

105| M Sanh 5: 5.

106| M Sanh 4: 1. E szabályhoz analógia útján jutottak, melyhez alapot az adott, hogy bárkinek az elítéléséhez legalább két tanú egyező állítására volt szükség, ebből következően a bűnösséget kimondó döntéshez is legalább két szavazatnyi többség kell: Tos Sanh 3:7.

107| T Sanh 17a; 71b; Cohn 1974a: 583.

108| Rosner 1981: 115.

109| T Sanh 43a. Vö. az Újszövetség tanúságát is.

110| M Sanh 6: 2.

111| Daube 1986: 408.

elítélre, amíg meg nem halt. A megkövezést a tanúknak kellett kezdeniük, s ha ez már önmagában halálhoz vezetett, senkinek sem kellett több követ dobnia.<sup>112</sup> A megkövezettet egy erre a célra kijelölt helyre vitték, amely kétszer olyan magas volt, mint az ember.<sup>113</sup> Itt megfosztották ruháitól, nőket azonban tilos volt meztelenül megkövezni.<sup>114</sup>

A megfojtást a két tanúknak kellett végrehajtania úgy, hogy az elítélt nyakára erősített sálat ellenkező irányba kellett húzniuk.<sup>115</sup> A jogtudósok a megfojtást tekintették a legkevésbé fájdalmas kivégzési módnak.<sup>116</sup> A megkövezést a talmüdi jogtudósok úgy interpretálták, hogy az nem a kődobálásban nyeri el értelmét, hanem abban, hogy a bűnöst egy adott helyről letaszítják. Ezért ebben a korban úgy hajtották végre e büntetést, hogy egy nem túl magas, de mégis biztos halálhoz vezető magasságú helyről lelökték az elítéltet.<sup>117</sup> Egyetlen elítéltet sem lehetett azonban nyíllal vagy lándzsával kivégezni.<sup>118</sup> A kivégzéshez szükséges eszközökről a közösségnek kellett gondoskodnia, mondván, hogy senki sem kötelezhető arra, hogy saját tulajdonát bocsássa rendelkezésre.<sup>119</sup>

A bibliai, illetve a későbbi mishnah-i és talmüdi 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 talmüdi időben is alkalmaztak olyan büntetéseket, melyeket a jog nem ismert (kézlevágás, szemek kiszúrása). A későbbi korokban, amikor a zsidó jogi autonómia beszűkülte 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.<sup>120</sup>

## 6.5 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 életviszonya-

112| M Sanh 6: 4; T Sanh 45b.

113| M Sanh 6: 4.

114| Tos Sanh 9: 6. Nem mindenki értett azonban ezzel egyet; a jogtudományi vitára nézve lásd T Sanh 45a.

115| M Sanh 7: 3.

116| Tos Sanh 12: 5.

117| Cohn 1974: 526–529.

118| Tos Sanh 14: 6.

119| T Sanh 43a.

120| Cohn 1974: 552.



## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

iba. 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, melyet a hagyományos *halakah* nem ismer. Ez az új bíróság egy sor *takkanah*-t bocsátott ki, első sorban az eljárásjog és a családi jog tekintetében. Ezek a változtatások tulajdonképpen folytatták a jogtudósok által már megkezdett folyamatot a nők jogainak kiterjesztése érdekében, mely 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 a jogalkotás útján e területen is érezteti befolyását.<sup>121</sup>

121| A zsidó jog helyzetét a modern Izraelben tárgyalja Sinclair 1996 és Elon 1994 vol. IV.

## HARMADIK FEJEZET

### A PERZSA JOG

#### 1. § ÁLLAM ÉS TÁRSADALOM AZ ÓKORI PERZSIÁBAN

Az indoeurópai nyelvcsalád nyugat-iráni ágába tartozó méd és perzsa nyelvet beszélő népcsoportok a Kr. e. II. és I. évezred fordulója tájékán tűntek fel az ókori Mezopotámia keleti határvidékének számító Iránban. Mivel e térségben nem alakult ki stabil államszervezet, a jövevények megtelepedése nem ütközött komoly, szervezett ellenállásba. A médeket és a perzsákat először asszír források, III. Shulmānu-asharīdu asszír király évkönyvei említik (Kr. e. 836; 844), ami valószínűsíti, hogy e népek a IX. században telepedtek le a területen.

Az asszír állam keleti határvidékein megtelepedő médek szállásterülete az asszír hatalmi érdekszférához tartozott, ezért több háborút is vívtak nagy hatalmú szomszédjukkal. Maga a méd egység, mely több törzs folyamatosan erősödő szövetségéből jött létre, e háborúk eredménye. A méd állam megteremtője és első uralkodója Khshathrita (Hérodotosnál Phraortés néven szerepel), akinek halálát követően az asszírok szövetségesükkel, a szkítákkal legyőzték a médeket, majd területüket a szkíták vették két évtizedre birtokukba. A szkítákat a médek legkiválóbb uralkodója, Uvakhshathra győzte le és űzte ki, majd az asszírok ellen győztes háborút folytatató babilóniaiakkal szövetséget kötve részt vett az asszírok legyőzésében és megsemmisítésében. A háború eredményeképpen a két nagyhatalom, Babilónia és Média felosztotta egymás között a legyőzött ellenfél területeit. A két egykori szövetséges viszonya gyorsan megromlott, de fegyveres összeütközésre nem került sor, mert időközben Kurush (II. Kyros) megdöntötte az utolsó méd király, Astyagés uralmát.

A perzsák több évszázadon át elámi, asszír, illetve méd függésben éltek a dél-iráni Pārs tartomány területén, felemelkedésüket Kurush sikeres hadjáratainak köszönhetik. Kurush, miután legyőzte a médeket, megdöntötte a lyd király, Kroisos uralmát, majd bevette Babilont is. Hódításait fia, Kabūjiya (II. Kambysés) folytatta: elfoglalta Egyiptomot és támadást indított Líbia és Fekete-Afrika irányába is. A halálát követő politikai zűrzavarban a hatalmat Dārayavaush (I. Dareios) ragadta magához, aki – miután úrrá lett a belső nehézségeken és lázadásokon – további hadjáratokat folytatott India irányába,

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

illetve kísérletet tett a szkíták legyőzésére is. Az összességében sikertelen görög háborúk első időszaka szintén az ő nevéhez köthető. Az Akhaimenida állam kiépítése Dareios valódi életműve: új, arany pénzt vezetett be (*daric*), kiépítette a közigazgatást és az adórendszert, stabilizálta az óriásira duzzadt birodalmat. Utódai alatt azonban a birodalom lassú hanyatlásnak indult, melynek első jelei I. Khshayārshā (Xerxés) uralkodása alatt már érezhetőek voltak. A Xerxés halála után trónra kerülő királyok uralma egyre inkább névlegessé vált, a birodalom valódi urai a szatrapák voltak, akik véres harcokat folytattak egymással, és nemegyszer az uralkodó szándékait is keresztettkék. Az e folyamat nyomán kialakult belső zűrzavart a lázadások és az éhínségek tovább fokozták, mely végül Egyiptom elszakadásához vezetett. A szét-  
esést III. Artakhshacha (Artaxerxés) rövid időre megállította ugyan, de az  
öt követő III. Dareios már nem tudta Alexandros seregeit feltartóztatni.

A perzsa állam élén a király állt, akinek hatalma abszolút volt. Az Akhaimenidák állama ilyen értelemben az ókori keleti királyságok hatalmi és politikai struktúrájának közvetlen örökösének számított. Több forrás (Hérodotos, Eszter könyve) egybehangzó állítása szerint a király akarata törvényerővel bírt, melyben még a hagyományos szokások sem korlátozták. Ennek ellenére e korból egyetlen törvény vagy annak töredéke sem maradt ránk, bár elszórt – mindaddig nem igazolt – utalások vannak Dareios törvényalkotó munkájára. A jogalkotás mellett a törvénykezés és a végrehajtás is az uralkodó prerogatívájának minősült, mivel a király volt egyben a birodalom legfőbb bírója is. Az uralkodó végrehajtói feladata azonban olyan hatalmas terhet rótt a királyokra, hogy ennek megszervezése nem volt lehetséges a feladatok megosztása és ennek következtében a birodalmi igazgatás megszervezése nélkül.

A perzsa birodalom belső struktúrájának kiépítése I. Dareios nevéhez fűződik, aki az államot adminisztratív és adóügyi szempontból tartományokra (szatrapia) osztotta. A tartományok területének nagysága változó volt, határaik több esetben megegyeztek a legyőzött, korábban független államok területével (mint pl. Egyiptom esetében). A tartományok száma vitatott a modern tudományban, melynek oka, hogy a ránk maradt források ellentmondásosak e tárgyban. A Hérodotos (3,89–97) által leírtak csak részben fedik le az I. Dareios feliratában foglaltakat. Utóbbi szerint a birodalomhoz tartozott többek között Pārsa (Perzsia), Ūvja (Elám), Bābirush (Babilónia), Athurā (Asszíria), Arabāya (Arábia), Mudrāya (Egyiptom), Sparda (Lüdia), Māda (Média), Armina (Arménia), Katpatuka (Kappadókia), Harauvatish (Arakhoszia). Utóbbi kettő azonban nem szerepel Hérodotos listájában; tizenkét, Dareios behistuni feliratában szereplő tartomány pusztán öt egységet képez Hérodotos szerint, míg hat másik tartomány a görög történet-

író szerint csak más tartományok belső adminisztratív egységének számít. Az ellentmondások feloldására több elmélet is született: az egyik nézet szerint Dareios a közigazgatási egységeket sorolta fel, míg Hérodotos az egyes régiókat, melyek nem feltétlenül minősültek egyben közigazgatási egységeknek is. Más nézőpont szerint Hérodotos listája azért különbözik Dareios feliratától, mert Hérodotos írása saját korának, a Kr. e. V. századnak a viszonyait tükrözi, mely részleteiben eltérhetett a korábbi állapotoktól. E nézet valószínűségét alátámasztja, hogy a tartományok száma és területük nagysága folyamatosan változott: míg a tartományok száma általában növekedett, addig – ebből következően – területük zsugorodott. Kis-Ázsia például I. Dareios alatt négy tartományra oszlott, III. Dareios alatt azonban már hét tartományt találunk ugyanitt. A tisztánlátást tovább nehezíti, hogy az egyes ókori szerzők különböző terminusokat használnak (*nomos*, *epitropos*, *hyparchos*) a szatrapaiák, illetve az élükön álló vezetők megnevezésére, melyek megfeleltetése a perzsa terminológiának nem mentes az ellentmondásoktól, miközben magának a perzsa szóhasználatnak a belső tartalma is elegendő vitára ad okot (pl. a *dahyu* esetében, mely jelenthet országot, területet, esetleg lakosságot is).<sup>1</sup>

A tartományok élén a szatrapa (*khshachapāvan*) állt, mely tisztség története feltehetően a méd uralomig nyúlik vissza, de Dareios volt az, aki a korábbi, e néven nevezett előjárókat a centralizált közigazgatás érdekei szerint eljáró hivatalnokká formálta. A szatrapa elsősorban a civil közigazgatás irányítója volt, a hadsereg irányítása és fenntartása külön funkciónak számított, melyet az uralkodónak közvetlen felelősséggel tartozó katonai parancsnokok láttak el. A szatrapa a tartomány civil irányítójaként a közigazgatás feje volt, akinek a kezében így is tekintélyes hatalom összpontosult. A szatrapa minősült a tartományban a legfelsőbb bírói fórumnak, feladatai közé tartozott a belső biztonság garantálása mellett az adószedés és a tartományra eső kötelezettségek megszervezése és a helyi gazdasági élet irányítása. Utóbbi feladatainak ellátása érdekében ezüstpénzverési joggal is rendelkezett. Béke idején csak kis létszámú, személyes testőrsége garantálta biztonságát (Hérodotos 3,128). Jól látható tehát: Dareios ügyelt arra, hogy a szatrapák ne tehessenek szert túlzott hatalomra, miközben minden eszköz rendelkezésükre állt feladataik hatékony ellátása érdekében. A civil és a katonai igazgatás elválasztása éppen ezt a célt szolgálta. Gyengekezű utódai alatt azonban a szatrapák egyre nagyobb hatalomra tettek szert, és a katonai igazgatást is ellenőrzésük alá vonták. E folyamat térnyerésében részben az is szerepet játszott, hogy a szatrapák feladata volt a fejüket egyre gyakrabban felütő lázadások leverése,

1| Wiesehöfer 1996: 60; Dandamaev–Lukonin 1989: 98–99.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

mely hatékony katonai irányítás nélkül nem volt kivitelezhető. Ugyanakkor a szatrapák megnövekedett hatalmukat a központi kormányzattal szemben is érvényesíteni tudták, melynek katasztrofális következményei hamarosan aláásták a birodalom stabilitását.<sup>2</sup>

A tartományokat további kisebb közigazgatási egységekre bontották, az élükön álló személyt sok esetben szintén szatrapának nevezték. E lokális vezetők, akik a kisebb járások élén álltak, a tartományt vezető szatrapa alá tartoztak. A tartományi közigazgatást végső soron egészen a falvakig bontották le, melynek vezetői részben a perzsák, részben a helyi előkelők közül kerültek ki, megnevezésük pedig tartományonként eltérő is lehetett. A viszonylagos autonómiával rendelkező területek is ebbe a közigazgatási struktúrába illeszkedtek, mivel a számukra garantált nagyobb szabadság nem jelentette a perzsa közigazgatástól való teljes függetlenséget. Ilyen autonóm tartománynak minősült többek között Yüdah, mely a Hérodotos szerinti ötödik tartomány (*ebir nāri*: „a folyón túl”) részét képezte. A tartományi autonómiák megítélése manapság ismét vita tárgyát képezi: a korábbi, többségi vélemény szerint a perzsák meglehetősen nagy szabadságot biztosítottak az autonómiához tartozóknak, s megelégedtek a lojalitással és az adók megfizetésével, míg az érintettek belső viszonyaiba csak ritkán avatkoztak be. Lisbeth Fried legújabb kutatásai azonban más eredményre vezettek. A szerző szerint a perzsák jelenléte és befolyása folyamatos volt, mivel egy, a perzsák által kinevezett tartományi vezető irányította Yüdah-t a kezdetektől egészen Alexandros idejéig, miközben a helyi hatalmi szervek nem vagy alig működtek, a helyi tisztviselők pedig a perzsa nagyhatalmi érdekeket szolgálták.<sup>3</sup>

A helyi igazgatás mellett fokozatosan kiépítették a központi igazgatást is, melynek központja a korábbi elámi főváros, Susa volt. A perzsa királyok ugyan az egyes évszakokat a birodalom különböző területein töltötték (Babilon, Ecbatana, Susa), az udvar és a birodalmi adminisztráció azonban a helyén maradt, a perzsa kormányzat tehát ebben a tekintetben nem minősült utazó udvarnak. A birodalom kulturális központjának, Persepolisnek különös jelentősége volt, mivel itt ülték meg az újévi ünnepet, itt fogadták a birodalomhoz tartozó népek követeit és vették át ajándékaikat, valamint itt került sor az új uralkodó megkoronázására is.

A központi adminisztráció feje az „ezrek vezére”, a *hazārapatish* volt, aki eredetileg a Dareios köré csoportosított katonai egységnek („tízezer halhatatlan”) és az ezer főt számláló testőrségnek volt a parancsnoka. Mint

2] Dandamaev–Lukonin 1989: 101–103.

3] Fried 2004: 233.

az uralkodó bizalmasa, az idők során egyre több feladattal kellett megbirkóznia, s e folyamat eredményeképpen vált az udvari adminisztráció első számú vezetőjévé. Feladatai közé tartozott a kancellária irányítása mellett a diplomáciai tárgyalások megszervezése, a követek fogadása és uralkodó elé kísérése. Rangban a *hazārapatish* a király után a második embernek számított a birodalomban. A *hazārapatish* mellett más főhivatalnokok is működtek az adminisztrációban: a kincstár vezetője a *ganzabara*, a jogi ügyek felelőse a *frasaka* volt, a könyveléseket a számvevő, a *hāmārakara* ellenőrizte. Az állami döntéseket, határozatokat a hírnökök (*azdākara*) útján hozták nyilvánosságra. E hivatali szervezetet helyi szinten is leképezték, így az egyes tartományokban is kiépült a fenti belső igazgatási rendszer, melynek illeszkedési pontjait a központi adminisztráció megfelelő egységei jelentették. A központi és a helyi igazgatási egységek közötti kommunikációt a rendkívül jól szervezett, asszír mintát követő birodalmi postai hálózat biztosította, mely néhány napon belül a birodalom legtávolabbi pontjára is eljuttatta a király parancsait. A határozatok, döntések nem óperzsa, hanem arámi nyelven fogalmazódtak meg, mivel ebben a korban az arámi volt a legelterjedtebb nyelv. Az arámi nyelven megfogalmazott szövegeket a helyi írnokok a kézhezvételt követően a helyben használt nyelvre lefordították, és így hirdették ki. Ennek következtében kialakult az ún. birodalmi arámi nyelv, amelynek a lejegyzésére szolgáló írás messzi keletre is eljutott, miközben teljesen kiszorította és végső soron pusztulásra ítélte az ékírást. A perzsa uralkodók az ellenőrzés kiépítésére is nagy gondot fordítottak, és ennek különböző formáit léptették életbe. A szatrapa mellé rendelt titkár funkciója is ezt a célt szolgálta, mivel kapocsként szolgált az uralkodó és a szatrapa között, akinek egyik feladata a király folyamatos tájékoztatása volt. A „király fülei” (*gaushaka*) közvetlenül az uralkodónak felelősséggel tartozó titkosügynökök voltak, akiknek feladata a szatrapák és a katonai kormányzók ellenőrzése volt. A *tiftāye* és a *pati-ākshsha* néven emlegetett tisztviselők szintén a belső rendvédelem és információs szolgálat kötelékében működtek.<sup>4</sup>

A közigazgatás mellett kiépültek az igazságszolgáltatás helyi szervei is, élükön a királyi bíróval (*dātabara*), aki a helyi előkelőkből álló bírák mellett vett részt az ítélezésben. A *dātabara*, a jog jelentésű *dāta*, a *ganzabara* és a *hāmārakara* terminusokkal együtt recepciót nyert a környező népek nyelveibe, többek között az akkádba, az örménybe és a héberbe.<sup>5</sup>

4] Dandamaev–Lukonin 1989: 111–113.

5] Frye 1963: 100.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

Nagy Sándor halálát követően a volt Akhaimenida birodalom területének legnagyobb része Seleukos és leszármazói hatalmába került, de a Szeleukidák nem tudták uralmukat néhány évtizednél hosszabb ideig biztosítani. Területük jelentős részét ezért a szintén iráni nyelvet beszélő nomád törzs, a parnik (későbbi nevükön: pártusok) foglalták el, akik Arsaces vezetésével a Kr. e. III. században egy öt évszázados történelmet magáénak tudó birodalom alapjait rakták le. A pártus birodalom határait és belső struktúrájának alapjait I. Mithridatés jelölte ki. A pártus uralom fénykora II. Mithridatés nevéhez fűződik, aki békés kapcsolatokra törekedett a rómaiakkal és a kínai császárral egyaránt, utóbbival kereskedelmi szerződést is létesített. A római hatalom keleti jelenléte egyre fenyegetőbb volt, és a rómaiak győztes előrenyomulását a Crassus halálát követelő carrhae-i csata is csak időlegesen tudta megállítani. Octavianus sikeres diplomáciával visszaszerzett mindent, ami a carrhae-i csatával elveszett, mely végső soron a Mithridatés-ág hatalomvesztésével végződött. Az első évszázad zavaros viszonyai után trónra kerülő új Arsacida királyi ág – feladva a korábbi külpolitikai irányultságot – egyre inkább az iráni jelleg erősítésén és a rómaiakkal való szembeforduláson munkálkodott. Ennek eredményeképpen a II. évszázad több római–pártus háború szemtanúja volt, melynek során a rómaiak fényes győzelmeket arattak, a fővárost, Khtésiphónt is bevették. A pártus uralmat mégsem tudták megdőnteni, mert hol lázadások, hol járványok készítették őket kivonulásra. A pártusok bukása ezért nem is a rómaiak, hanem egy korábban sosem hallott vazallus király, a perzsa Ardakhshēr nevéhez fűződik.

Ardakhshēr lázadása váratlanul érte a Caracalla római császár ellen részleges sikereket elérő utolsó pártus uralkodót, V. Ardavānt, aki vereséget szenvedett a magát hamisan az Akhaimenidák örökösének tekintő perzsa vazallusától a hormizdagani csatában. Ardakhshēr hosszú küzdelmet folytatott a Szászánidák hatalmának elismeréséért és birodalmának konszolidációjáért, mely összességében sikerrel végződött. Fia és utóda, I. Shābuhr erős birodalmat örökölt apjától, mely a rómaiak többszöri, megalázó legyőzésében is visszatükröződött. I. Shābuhr uralkodása a Szászánidák uralmának egyik fénypontja mind katonai, mind kulturális értelemben. A Shābuhr halálát követő, átmeneti gyengülést hozó évtizedeket követően a perzsák hatalmát a gyermekként hatalomra került II. Shābuhr erősítette meg a Kr. u. IV. évszázadban. A következő évszázad a keletről megjelenő, egyre nagyobb veszélyt jelentő hephtaliták elleni, változó sikereket hozó küzdelem jegyében telt el. Kavad uralmának évtizedeit a hephtalita betörések mellett egy, a szociális elégedetlenség miatt szárba szökő, vallási mozgalom képében jelentkező lázadás, a mazdagita-mozgalom is nehe-

zította, melyen csak az uralkodó örököse, I. Khosrau tudott úrrá lenni. I. Khosrau, aki a Szászánidák legsikeresebb uralkodója volt, leverte a mazdagitákat, legyőzte és kiűzte a hephtalitákat, majd ezt követően újjászervezte birodalmát. Reformjai kiterjedtek a közigazgatásra, az adórendszerre és a hadügyi szervezetre egyaránt. Megerősített birodalma élén egyben a kultúra mecénása is volt, a perzsa kultúrát ekkor érték a legerősebb görög és indiai tudományos és bölcséleti hatások. Fiát és utódát, Ohrmizdot a nemesekből és papokból álló összeesküvők letaszították trónjáról, majd az átmeneti zűrzavart követően II. Khosrau került a trónra, aki kezdetben igen sikeres háborút folytatott Bizánc ellen: elfoglalta Szíriát, Palesztinát és Anatólia tekintélyes részét is. A perzsák további előrenyomulását az új bizánci császár, Hérakleios bátor haditettei állították csak meg. A több évtizedig elnyúló, valódi haszonnal nem járó háború nem pusztán II. Khosrau, hanem az egész perzsa birodalom életébe került. A harcok miatti óriási embervesztéseket gazdasági hanyatlás és hatalmi összeomlás követte, amelyből a Szászánidák már nem találták meg a kivezető utat. Az egymást a trónon gyakran váltó, királygyilkosságokba is keveredő uralkodók nem tudták a birodalom szétesését megakadályozni, melyet az iszlám zászlaja alatt egyesült arab seregek hosszú és véres küzdelmek árán, de végül legyőztek. Az utolsó Szászánida uralkodó, III. Yazdegerd gyilkosság áldozata lett Mervben; utódai ugyan még eljutottak a kínai császárhoz, de ő csak befogadást ígért nekik a várt segítség helyett.

A birodalom közigazgatása a Szeleukidák és a pártusok korában sem változott meg lényegesen, bár hozzá kell tenni, hogy erről a korról kevés megbízható adattal rendelkezünk e tekintetben. A közigazgatás egységei továbbra is a szatrapaiák voltak, melyek élén a pártus korban a pártus királyi ház tagjai, a nemesség és a helyi arisztokrácia állt. A pártus korban kétféle területi egységet különböztethetünk meg. Az egyik a közvetlen uralkodói irányítás alatt álló területek (a Tacitus szerinti *praefecturae*), melyek élén „szatrapák” (a görög szövegek szerinti *stratégoi*) álltak, akiknek munkáját különböző megnevezéssel illetett tisztviselők segítették (pl. *dizpty*: váraprancsnok). A többi terület a vazallus királyok kezében volt, akiknek hatalma családon belül öröklődött, s az adott terület nagy hatalmú vezetőinek számítottak. Amennyiben megfizették a kivetett adót és lojálisak voltak a pártus uralkodóhoz, területükön meglehetősen tág autonómiával rendelkeztek, belső ügyeiket szabadon intézhették. Hatalmukat mutatja, hogy volt arra is példa, hogy az Arsacida-dinasztia trónviszályaiba is beavatkoztak, vagy kihasználva a pártusok vereségét, átálltak az ellenséghez.<sup>6</sup> A Kār Nāmag-i

6| Wiesehöfer 1996: 145.



## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

Ardakhshēr szerint az utolsó pártus király uralkodásának idején 240 (!) vazallus kiskirályságra bomlott a pártusok birodalma.<sup>7</sup>

A Szászánidák uralma alatt a pártusoktól örökölt szervezet tovább élt, de a centralizáció tendenciája jól nyomon követhető az évszázadok alatt. E korszak hajnalán új szereplő tűnt fel a politikai és az állami életben: a hierarchikus viszonyrendszer alapján szervezett zoroasztriánus egyház, mely komoly adminisztratív és ideológiai segítséget nyújtott a legitimációs hiányban szenvedő első Szászánida uralkodónak és örököseinek. A zoroasztriánizmus államvallássá vált, a királyi titulátúrában új elemként feltűnt a Mazda-tisztelő (*mazdā-yasna*) jelző, a zoroasztriánus egyház felső vezetése pedig jelentős állami hivatalokat kezdett betölteni. A pártusok liberálisabb politikáját felváltotta a perzsák represszív szemlélete, mely az állami életben a centralizációban, a vallási életben pedig a vallási kisebbségek meg-megújuló üldözésében öltött testet. Az új állami ideológia szerint az állam és a vallás ikertestvérek, melyek egy anyaméhből származnak, és sohasem lehet őket egymástól elválasztani.<sup>8</sup> Ezen elmélet következményeképpen kialakult az *Ērān-shahr* koncepció, a Szászánida uralkodók találmánya, mellyel új identitást adtak az általuk vezetett roppant birodalomnak.<sup>9</sup> Az Akhaimenidák korában nem létezett hasonló koncepció, mint ahogy a pártus korban sem fejlődött ki, s a Szászánidák voltak azok, akik államukat azonosították az árják országával, *Ērān-shahr*ral, melyet a zoroasztriánizmus mint államvallás kapcsolt össze. A nemzeti és a vallási ideológia összekapcsolódásával létrejött új állami ideológiát visszavetítették a távoli múltba, mintha eredetét onnan származtathatná, s ezáltal a dinasztia állítólagos Akhaimenida eredete és az állam identitásának forrása végérvényesen összefonódott. E tendenciát egy korábban nem ismert nemzeti kultúra megteremtése fémjelezte, mely magában foglalta a dinasztikus és az állami kontinuitás hangsúlyozását, a történeti folytonosságot megszakító Nagy Sándor démonizálását, a vallási iratok célzatos kiválogatás és megszűrés utáni kodifikációját, az ortodox zoroasztriánizmus megteremtését és a pap-ság ideológiai és politikai hatalmának stabilizálását.<sup>10</sup>

A korai Szászánida-korban a pártus kori adminisztráció tovább élt anynyiban, hogy a korábbi kiskirályok – amennyiben hűséget fogadtak az új uralkodónak – megtarthatták pozícióikat, de hatalmuk lényegesen csökkent. Ezt szimbolikus úton úgy fejezték ki, hogy eloltották e kiskirályok tüzét, majd megtiltották, hogy a jövőben bárkinek is tüze legyen, a perzsa királyt

7] Kār Nāmag-i Ardakhshēr, in: Nyberg 1964: 1.

8] Ibn Isfandiyār 1320: 17.

9] Gnoli 1989: 158.

10] Gnoli 1989: 175–178. A hatalomgyakorlás további elméleti kérdéseiről lásd Jany 2005.

leszámítva.<sup>11</sup> Ezen intézkedés megértéséhez tudni kell, hogy a pártus kortól kezdve dokumentált az a szokás, hogy az uralkodó hatalmát egy folyamatosan égő tűz jelképezi, melyet trónra lépésekor meggyújtanak, majd halálakor eloltanak. A pártusok nem vették zokon, hogy a nekik alárendelt kiskirályok is rendelkeztek ilyen dinasztikus tűzzel, a Szászánidák első intézkedései e tárgyban azonban világosan mutatták az új, centralizációs tendenciát.

A korai Szászánida-kor adminisztrációjának néhány részletkérdésére I. Shābuhr felirata adja meg a választ (Res Gestae Divi Saporis; más néven a Ka'ba-i Zardosht-i felirata: ShKZ), mely felsorolja azokat a személyeket, előkelőket és tisztviselőket, akiknek lelki üdve érdekében áldozatot kell bemutatni. A felirat világosan kiemeli a királyokat (MLK'-*shāh*), vagyis azon vazallus uralkodókat, akik a pártus korban is egy-egy terület urának számítottak. Helyi uralkodóval rendelkezőt néhány földrajzi-adminisztratív egység, mint pl. Merv, Adiabene, Kirman, illetve király vezette a szakákat is.<sup>12</sup> A felsorolásból jól látható, hogy e kiskirályok elsősorban a birodalom határvidékein uralkodtak, s nem annak belső, központi területein. E királyságok élén hol a helyi hatalmi elit, hol pedig a királyi család tagjai álltak. A pártus korból ismert nagy földbirtokos arisztokrata családok a korai Szászánidák alatt is megőrizték vagyonukat és földbirtokaikat, és jelentős hatalom halmozódott fel kezükben. Aligha véletlen, hogy e kiemelkedő családokat és azok tagjait I. Shābuhr felirata előkelő helyen említi, mint olyanokat, akiknek érdekében áldozatokat kell bemutatni. A felirat különösen a Warāz, Kārin és Sūrēn családokat említi (a Sūrēn család egy korábbi tagja volt a pártus sereg vezére és a carrhae-i csata győztese).<sup>13</sup>

A kiskirályságokba nem tartozó területek megnevezése a *shahr* („ország, tartomány”), melynek élén a *shahrab*, vagyis a szatrapa állt. E területek az uralkodói földeken, vagyis a korábbi pártus uralkodók birtokain és az újonnan elfoglalt területeken alakultak ki. A *shahrab* a tartomány civil igazgatásáért volt felelős, munkáját tisztviselők és írnokok serege segítette. A tartományokat további közigazgatási egységekre bontották, melyek élén helyi tisztviselők álltak. A tartományon belüli legfontosabb egységnek az *ōstān* minősült, melynek élén az *ōstāndār* állt.<sup>14</sup>

A birodalom központi igazgatásában a *bidakhsh* játszotta a fő szerepet, akinek tisztségét alkirálynak vagy nagyvezérnek szokás értelmezni; e tisztség szintén szerepel I. Shābuhr említett feliratában (ShKZ 29). Az *argbed* funkciója vitatott: egyes vélemények szerint várkapitány, mások szerint az

11| Ibn Isfandiyār 1942: 25.

12| ShKZ 28–29; Back 1978: 348–349.

13| ShKZ 29.

14| Wiesehöfer 1996: 186.

adóügyi ellenőrzés legfőbb tisztviselőjének számított. Jelentőségét mutatja, hogy több esetben a király megbízottjaként tűnik fel a forrásokban. A központi igazgatástól elkülönülten működött az udvar irányítása, melyben a *hazāruft*nak, a királyi testőrség parancsnokának jutott kiemelkedő jelentőség (mind etimológiailag, mind funkcionálisan tovább élt benne az Akhaimenidák korából ismert *hazārapatish*). Az udvar irányításában fontos szerepet játszott még a *sālār-ī darīgān*, valamint a kapuőrök felügyeletét ellátó *darbed*. A palotákhoz rendelt szolgák irányítása a *paristagbed*, a vadászatok megszervezése a *nakhchirbad* gondjaira volt bízva. Akárcsak az Akhaimenidák korában, a kincstár legfőbb felügyelője a *ganzvar* volt. Szintén Akhaimenida-kori örökség az *āmārgar* funkciója (vö. óp. *hāmārakara*), aki elődjéhez hasonlóan a számvitel ellenőrzéséért tartozott felelősséggel. Az udvarban működött továbbá „tanácsadó” (*handarzbed*) is, I. Shābuhr felirata szerint a királynő is rendelkezett *handarzbeddel* (ShKZ: 33). Feltehetően papok is betöltötték e tisztséget, legalábbis erre utal a *mogān-handarzbed* titulus.<sup>15</sup> Az udvarban működött a fentiekén túlmenően az étekmester (*gras-tebed*) és a pohárnok (*māyār*) is.<sup>16</sup>

A láthatóan igen jelentős tisztségnek minősülő *framādār* („parancsoló”: vezér) feladatának pontos körülhatárolása nehéz, mivel tűztemplom élén éppúgy találunk *framādārt*, mint tartományok élén. Mihr-Narseh, II. Yazdegerd nagy hatalmú vezére *wuzurg-framādār*nak, vagyis fővezérnek titulálja magát saját feliratán, ám ebből hivatalának pontos tartalma nem állapítható meg.<sup>17</sup>

A központi hivatalok tükörképeit helyi szinten is kiépítették, s mindkét helyen írkokok (*dibīr*) intézték a napi igazgatási teendőket. Az írkokok vezetőjét (*dibīrbed*) I. Shābuhr olyan jelentős személyként említi, akinek érdekében áldozatot kell bemutatni.<sup>18</sup> Az írkokokat „kancelláriákba” (*dīwān*) szervezték, mely mint adminisztratív hivatali egység túlélte a Szászánidák államát, és a kalifátus közigazgatásának egyik modelljéül szolgált. E hivatalokban a mindenre kiterjedő ellenőrzés eredményeképpen létrejött regisztereket vezették, melyek napra pontos adatokat tartalmaztak az adott igazgatási területről. Így külön nyilvántartása volt a bírói ítéleteknek (*dād dibīray*), az adó alapját képező földeknek (*shahr āmār dibīray*), a kincstárnak (*ganz āmār dibīray*), a tüzeknek (*ātash āmār dibīray*) és a kegyes alapítványoknak (*ruwānagān dibīray*).<sup>19</sup>

15| Wiesehöfer 1996: 186–188.

16| ShKZ: 30.

17| Back 1978: 498.

18| ShKZ: 34.

19| Altheim–Stiehl 1954: 240–241.

Az írkok, illetve vezetőik komoly megbecsülésnek örvendtek és privilégiumokat is élveztek, így a papokkal és a nemesekkel egyetemben mentesek voltak az adófizetés alól, gyors lovaik voltak és hivatalukat megkülönböztető ruházatot viseltek. Több alkalommal politikai szerepet is játszottak: I. Yazdegerd halála után a nemesek összegyűltek, hogy megválasszák utódát; e választó grémiumban írkok is helyet foglaltak, II. Shābuhr pedig a főpap és az írkok vezetőjének jelenlétében nevezte ki utódának fivérét. Az írkok elkülönült társadalmi rétegébe az alsóbb rétegekhez tartozók nem kerülhettek be, így az írkokra is igaz az a rigid, kasztszerű rendszer, amely az egész Szászánida társadalmat jellemezte. Az írkokat külön iskolában, a *dībīristān*ban képezték, ahonnan a legtehetségesebbeket a központi adminisztrációban alkalmazták.<sup>20</sup>

A Szászánida uralkodók – a középkori európai királyokhoz hasonlóan – igyekeztek a főurak és a nemesek hatalmát korlátozni, mely igyekezetükben a városok által nyújtott segítségre támaszkodtak. E politikai cél magyarázza a perzsa uralkodók várospolitikáját, mely elsősorban új városok alapításában mutatkozott meg. E városok, melyek a királyi, és nem a nemesi birtokokon jöttek létre, az uralkodói hatalom támaszai voltak gazdasági értelemben is, hiszen a helyi és a távolsági kereskedelem központjai voltak, ami egy döntően mezőgazdasági alapú társadalomban még kiemelkedőbb jelentőséget biztosított számukra. A perzsa királyok a városok alapítása során egyes esetekben még a lakosságcserétől sem riadtak vissza (pl. I. Shābuhr Antiocheia esetében), hogy így népesítsék be újonnan alapított településeiket. E városok közül néhány (pl. Nīshābur) túlélte a Szászánidák bukását, és a kalifátus korában is komoly gazdasági és kulturális központ maradt. E tendenciával párhuzamosan az Akhaimenidák korábbi fővárosa, Susa, elvesztette jelentőségét (II. Shābuhr elefántokkal tapostatta szét egy lázadást követően a várost és lakosait), és a pártusok fővárosa, Ktésiphón emelkedett a főváros rangjára.<sup>21</sup>

A hierarchikus szervezetbe tömörült zoroasztriánus egyház keretein belül ezenközben differenciálódás következett be: az egyes papi hivatalok eltérő elnevezése azt mutatja, hogy mind feladatkörükben, mind rangjukban különböztek egymástól, bár a források szűkszavúsága nem enged mélyebb bepillantást e viszonyokba. A *mōbed*, a *rad* és az *ērbed* azon tisztségek megnevezései, melyek a zoroasztriánus egyház legfontosabb méltóságait jelölik. Igazságszolgáltatási funkciót mind a *mōbedek*, mind a *radok* betöltötték, az

20| Tafazzoli 2000: 23–27.

21| Wiesehöfer 1996: 189–190.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

*ērbedek*re elsősorban a fiatal papok oktatásának feladatát bízták.<sup>22</sup> Az egyház felépítésében az állami tagozódáshoz igazodott, mivel léteztek tartományi *mōbedek*, a király analógiájára létrehozott, a *mōbedek* vezetésével megbízott *mōbedān mōbed* pedig az egész klérus irányításáért felelősséggel tartozott. Mint legfőbb papi méltóság, ő volt egyben az uralkodó jogi tanácsadója is. Fontos hangsúlyozni, hogy csak tanácsadó volt, de nem ő volt a birodalom legfőbb bírója, mert e jogot az uralkodó fenntartotta magának. Konkrét jogesetek és irodalmi művek egyaránt alátámasztják ezt.

A vallási kisebbségek (elsősorban a keresztények és a zsidók) viszonylagos autonómiát élveztek – eltekintve az üldözésekre irányuló, általában a külpolitika által motivált kísérletektől –, és belső ügyeiket maguk intézhették. A keresztény közösség vezetőjének a püspök, a babiloni zsidóság vezetőjének a *rēsh galūta'* minősült. Ezen előjárók kötelessége volt az évi, a király által megállapított adó begyűjtése és megfizetése. Amennyiben az bármely oknál fogva elmaradt, a perzsa királyok brutális erőszakkal torolták meg a befizetés elmaradását. Az első nagy keresztényüldözésre is azért került sor, mert a keresztények megtagadták az előre megállapított adó önkényesen duplájára emelt összegének megfizetését, melyből Shābuhr a római hadjáratát kívánta finanszírozni.<sup>23</sup> Belső viszonyaikat azonban maguk rendezhették, s alkalmazhatták saját jogrendszerüket is.

A hadügyi igazgatás, mely eredetileg különvált a civil igazgatástól, a Kr. u. VI. századig megőrizte önállóságát. A hadsereg élén az *arteshārān sālār* („a katonák vezetője”) állt, neki alárendelten működött a *spāhbed*. A perzsa hadsereg szempontjából kiemelkedően fontos lovasság irányítása az *asped*, a várak védelmének ellátása a *dizbed* feladata volt. E tisztségek szintén megjelennek Shābuhr feliratában mint fontos funkcionáriusok.<sup>24</sup>

I. Khosrau reformjai a fenti közigazgatási struktúrát alapjaiban változtatták meg, mivel a birodalmat az eddig működő *shahr*-rendszer helyett négy nagy egységre tagolta, egyben összevonta a civil és a katonai igazgatást. A négy terület (*pāygōsh*) az égtájakról nyerte elnevezését: *apākhtan* volt az északi, *khōrāsān* a keleti, *nēmroz* a déli és *khwarwārān* a nyugati terület megnevezése. E területek élén a király által kinevezett és közvetlenül neki felelős kormányzók álltak, akiknek kezében így óriási hatalom összpontosult. Khosrau az eddig birodalmi szinten egyetlen *spāhbed* tisztségét négyre

22| A *mōbedek* bírói hatalmát a szír nyelven íródott keresztény mártírakták, a *radok* korlátlan büntetőjogi diszkrécióját pedig a Shāyast-nē-shāyast című, a rítus és a jog apróbb részletkérdéseit kazuisztikus módon tárgyaló, feltehetően a Kr. u. VII. században keletkezett mű bizonyítja.

23| Braun 1915: 5–34.

24| ShKZ: 30–32.

emelte, és minden *pāy-gōsh* élére egy *spāhbedet* állított. Munkájukat alsóbb szinten a *pāy-gōshbānok*, valamint a sajátos feladattal rendelkező a *marzbānok* (határőrök) segítették, utóbbiak kötelessége az állam külső határainak katonai védelme és a hozzá tartozó területek irányítása volt.<sup>25</sup>

Az adóügyi igazgatás azonban megőrizte önállóságát és nem tagozódott bele a fenti rendszerbe, hanem 37 adókerületre osztva a birodalmat a *pāy-gōshok* befolyásától függetlenül történt a pénzügyek intézése. Sajnos Párs tartományt leszámítva semmit sem tudunk e hatalmas területek belső viszonyairól. Az említett tartományon belül megkülönböztettek kisebb egységeket (*nisang, tāsuk*), a *kūrāt*, valamint az *ōstānt*, mely tizenkét *kūrāból* állt.<sup>26</sup>

## 2.5 A PERZSA JOG TÖRTÉNETE ÉS ÍROTT EMLÉKEI

A perzsa jog története hosszabb időre nyúlik vissza, mint a perzsa állam története, hiszen a bevonuló iráni törzsek nyilvánvalóan rendelkeztek saját szokásokkal és hagyományokkal, melyről azonban nagyon keveset, és csak áttételesen, Hérodotos tudósítása alapján tudunk. E szokásjog feltehetően kevés módosulással tovább élt az Akhaimenidák alatt. E korszak tekinthető a perzsa jog első nagy történeti korszakának. A perzsa jog második nagyobb korszaka a Szászánidák idejére esik, amikor a jog – elsősorban ideológiai és elméleti alapjait tekintve – nagy átalakuláson ment keresztül, a harmadik nagyobb korszak pedig a Szászánidák bukása utáni időre esik.

A perzsa jog tartalma és mibenléte az Akhaimenidák alatt nem tévesztendő össze a perzsa birodalom jogával, ha létezett egyáltalán ilyesmi. Ahhoz, hogy az Akhaimenidák jogáról beszélhessünk, azt kell feltételezni, hogy létezett egy egységes, birodalmi jog, amely minden birodalmi alattvalóra kiterjedt, ez azonban aligha valószínű, hiszen a perzsák jogi autonómiát biztosítottak az alávetett népek számára. Ennek következtében a zsidók, az egyiptomiak, a babilóniaiak stb. saját joguk szerint élhettek, ez pedig sem lehetővé, sem szükségessé nem teszi egy egységes birodalmi jog megalkotását. A vita tulajdonképpen I. Dareios állítólagos törvényalkotó munkája körül robbant ki a modern tudományban, melynek alapja Hammurapi törvénye lett volna. E nézetet képviseli Olmstead<sup>27</sup> és Ghirshman,<sup>28</sup> akik hitelt adnak néhány ókori forrás erre vonatkozó, kétértelmű utalásainak, a tudósok többsége azonban elutasítja ezt az álláspontot, s még az is kérdéses, hogy a helyi jogok összegyűjtése milyen módon zajlott, illetve szükséges volt-e

25| Wiesehöfer 1996: 198.

26| MHDA 27. 12.

27| Olmstead 1948: 119–134

28| Ghirshman 1985: 134–136.

ezek királyi jóváhagyása.<sup>29</sup> Természetesen azt senki sem vonja kétségbe, hogy a perzsa királyok kibocsátottak olyan, elsősorban adminisztratív rendeleteket, melyeket az egész birodalomban be kellett tartani, ám ettől még nem lehet egységes birodalmi jogról beszélni, legfeljebb egységes közigazgatásról. Az mindenesetre tény, hogy Dareios állítólagos törvényéből egyetlen betű sem maradt ránk.

A perzsa jog korai történetét tekintve nem rendelkezünk genuin forrásokkal, mivel sem törvények, sem elbeszélő források nem maradtak fenn. Mindössze görög és kisebb számban római történetírók nem minden esetben megbízható állításaira vagyunk utalva, melyekkel szemben a forráskritika különösen indokolt.

A perzsa szokásjog szerint a legfontosabb kérdésekről a fegyveres férfiakból álló népgyűlés döntött, elsősorban háború és béke dolgában.<sup>30</sup> Hérodotos szerint a legfontosabb dolgokat italmámorban tárgyalják meg, majd másnap, amikor kijózanodtak, felülvizsgálják korábbi döntésüket. Ha ekkor is helyesnek találják korábbi döntésüket, akkor elfogadják azt, ha nem, elvetik.<sup>31</sup>

A királyság megszervezését követően a végső döntés a király kezében volt, aki azonban köteles volt a hét nemesi család tagjaival konzultálni. A nehezebb jogi ügyek eldöntése a királyi bírák (*dātābara*) feladata volt, akik kinevezésüket életfogytig kapták a királytól, és hivatalukból csak jogtalanság elkövetése esetén lehetett őket elmozdítani. A királyi bírák döntöttek a peres ügyekben és ők értelmezték az ősi törvényeket is, a király akaratával azonban – ahogy Kambysés esete is mutatja – nem mertek szembe szállni. A király akaratát törvénynek minősült, melyet abban az esetben is követni kellett, ha az ellentmondott a szokásoknak, mivel azon változtatni nem lehetett.<sup>32</sup>

Különösen fontos ügyekre nézve a király személyesen nevezte ki az eljáró bírót, aki ilyen formán „különbírósnak” számított.<sup>33</sup> Hérodotos szerint a perzsa királyok igen ügyeltek a bírák pártatlanságára és jogszerű eljárására: egy alkalommal egy Sisamnés nevű bírót megvesztegettek, s ennek hatására hamis ítéletet hozott. Miután az ügy kiderült, Kambysés megölette a bírót, majd lenyúzott bőréből készíttette el a bírói pulpitust, melyre a kivégzett bíró fiát ültette, emlékeztetve hivatalának fontosságára. Egy másik

29| Dandamaev–Lukonin 1989: 117. Lásd a külön ennek a kérdésnek a tanulmányozására szentelt gyűjteményes kötet (Watts 2001) cikkeit is.

30| Hérodotos 1,125.

31| Hérodotos 1,133.

32| Hérodotos 3,31; Eszter könyve 1,11–13.

33| Hérodotos 5,12.

királyi bírót Dareios feszítettett keresztre korrupció miatt.<sup>34</sup> Ammianus Marcellinus Kr. u. IV. századi történetíró azonban cáfolja, hogy a perzsák megnyúznák a hamisan ítéelő bírót, és kitalációnak vagy a régmúlt idők letűnt szokásának minősíti.<sup>35</sup>

A büntetőjogban a király és a családja elleni bűncselekményeket halállal büntették, több esetben az elkövető egész családját kiirtották. Hérodotos szerint a perzsák senkit sem ítétek halálra az első bűncselekmény elkövetése miatt, csak a visszaesőket végezték ki, s azokat is csak abban az esetben, ha az általuk elkövetett bűncselekmény súlyosabbnak minősült, mint a javukra írható szolgálatuk; Hérodotos azonban e helyütt feltehetően idealizálja a perzsa jogot, mivel az általunk ismert esetek ezt kevéssé támasztják alá.<sup>36</sup> A büntetések meglehetősen kegyetlenek voltak, a keresztre feszítés mellett a végtagok levágása, a szemek kiszúrása, az elevenen eltemetés, a fej kövekkel való szétverése is szerepelt a szankciók között. Az eljárás során tortúrát és kínvallatást is alkalmaztak, erre a célra skorpiókat vettek igénybe, illetve korbáccsal igyekeztek vallomást kicsikarni a gyanúsítottból.<sup>37</sup>

A házasság nem volt monogám, különösen az uralkodó családjában találkozunk nagyszámú feleséggel és ágyasokkal. A gyermekáldást nagy erénynek tartották, az uralkodó évente ajándékokat osztott ki azon családok között, akiknek sok gyermekük született.<sup>38</sup> Vitatott kérdés a közeli rokonok közötti házasság szokásának eredete és elterjedtsége. Hérodotos szerint Kambysés beleszeretett nővérébe, és feleségül kívánta venni, ám ezt a perzsa szokások tiltották. A király parancsára összehívott bírák azonban úgy nyilatkoztak, hogy bár olyan törvény nincsen, amely ezt megengedné, de olyan törvény van, amely szerint a király azt tehet, amit jónak lát. Rá kell azonban mutatni, hogy e szöveg is kiemeli, hogy a testvérházasság tiltott, és a történet Hérodotosnál azt a célt szolgálja, hogy – más rémtetteivel egyetemben – a perzsa királyt kegyetlen, istentelen, dühöngő örültnek mutassa be. Ezért is gondolnak többen, köztük Cameron is arra, hogy a szokás eredetét Elamban kell keresni, ahol az Eparti-dinasztia alatt valóban élt e szokás, mivel a trónörökös az uralkodó nővérével kötött házasságából származó gyermekei közül kerülhetett ki. Mások azonban elutasítják az elami eredetet, mivel a testvérházasság nem csupán Kambysés, hanem más perzsa uralkodók esetében is előfordult, pl. II. Dareios is nővérét, Parysatis-t vette

34| Hérodotos 5,25; 7,194.

35| Ammianus Marcellinus 23,81.

36| Hérodotos 1,137; Dandamaev–Lukonin 1989: 120.

37| Hérodotos 3,130; Dandamaev–Lukonin 1989: 120–121.

38| Hérodotos 1,136.



## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

feleségül; Diodorus szerint pedig e szokás nem korlátozódott a királyi házra.<sup>39</sup> A kérdés részleteire a házassági jog kapcsán még visszatérünk.

A perzsa jog történetének második fontos korszaka a Szászánidák uralkodásának idejére esik, amikor is a jog differenciáltabbá, egyszersmind vallási alapúvá kezdett válni. Párhuzamosan azzal a folyamattal, amelynek eredményeként a zoroasztrianizmus egyre nagyobb teret hódított meg a maga számára az állami életben, a jog szolgáltatása, magyarázata is a klérus kezében összpontosult. Az Akhaimenida-korban laikus személyek, vagyis királyi bírák, nemesek és bölcsek voltak a legfontosabb döntéshozók és a jog avatott magyarázói, a Szászánida-korban ez a funkció szinte teljes mértékben a papság kezébe csúszott át, laikus bírőról alig hallunk, a jog interpretációja pedig a papság exkluzív terepévé vált. Ennek következtében a jog alapvetése is megváltozott, az eredendően szokásjogon alapuló, az uralkodó jogalkotását elfogadó, a vallási szférához legfeljebb áttételesen, a legitimitáció felől kapcsolódó jogfelfogást egyre inkább felváltja a vallási jogfelfogás.

Feltűnő, hogy törvényeket, királyi rendeleteket ebből a korból sem ismerünk, így a korai Szászánida-kor jogi élete szinte teljes egészében homályban marad előttünk. A késői korszak, az utolsó száz esztendő az, amely ebből a szempontból jobban dokumentált. Legfontosabb forrásunk a bonyolultabb esetek megítélése körüli nehézségek bemutatása céljából a Kr. u. VII. század első felében íródott Mādīgān ī Hazār Dādestān (MHD+A, Ezer ítélet gyűjteménye), mely számtalan filológiai és értelmezési nehézség elé állítja ugyan a kutatót, ám ennek ellenére az egyetlen olyan jogforrás, mely némi betekintést enged a bírósági tevékenység részleteibe.<sup>40</sup> Inkább a vallási irodalom körébe szokás sorolni azokat a forrásokat, melyek a rituális tisztatlanság, az egyes rituális cselekmények részletes szabályairól szólnak. Ezek között említendő a feltehetően a Szászánida-korszak vége felé keletkezett Shāyast-nē-shāyast<sup>41</sup> és a vele szoros tematikus rokonságot mutató Nērangestān és Hērbedestān.<sup>42</sup> E kazuisztikus művek a rítus és a jog egyes részletkérdéseit boncolgatják hihetetlen alaposággal, miközben az esetek nagy részében a kérdések mögött meghúzódó intézmények lényegét nem érintik, azokat a korabeli közönség részéről ismertnek feltételezve. E jelenség számunkra sok tekintetben korlátot jelent, ugyanakkor mutatja a korszak tudományának kifinomultabb természetét. A nem zoroasztrianus források

39| Hérodotos 3,31; Dandamaev–Lukonin 1989: 119; 121.

40| A szöveget kiadta, fordította és kommentálta Macuch 1981; 1993; Perikhanian–Garsoian 1997.

41| A szöveg kiadására lásd Tavadia 1930 és Kotwal 1969.

42| A szövegek kiadására lásd Kotwal–Kreyenbroek 1992, 1995, 2003, valamint Humbach–Elfenbein 1990.

közül kiemelkedő fontossággal bírnak – különösen a büntetőjog feltérképezésében – az iráni keresztények mártíromságáról szóló mártírakták,<sup>43</sup> valamint az iráni keresztények számára összeállított jogkönyvek, ezek közül is elsősorban Jesubocht munkája.

A zoroasztriánus perzsa jog történetének harmadik nagyobb korszaka a Szászánidák bukását követő, napjainkig tartó időszak. Ebben a korban az iszlám előretörése következtében a zoroasztriánus jog egy lélekszámában folyamatosan fogyó, kisebbségbe szorult vallási közösség normarendje maradt, mely elvesztette korábbi privilegizált helyzetét és állami támogatását. A joghagyomány ugyan fennmaradt, de korábbi kifinomultsága megkopott: az iskolák a jogtudományi vitákkal egyetemben eltűntek, mivel a cél a megváltozott történeti körülmények között a doktrína fenntartása volt. Ebben a közösség papi vezetője, a *dastūr* játszotta a legfőbb szerepet, aki a vallási és a rituális tanítások megőrzése mellett figyelmet fordított az alapvető jogintézmények (házassági jog, öröklési jog, különösen veszélyes bűncselekmények stb.) kontinuitásának fenntartására is. Annál is inkább, mivel a közösség tagjai hozzá fordultak jogi tanácsokért, s ezáltal egyfajta bírói funkciót is betöltött. A tipikus kérdéseket és az azokra adott válaszokat aztán összegyűjtötték és önálló művek formájában dolgozták fel. Így születtek meg a IX. és a X. század folyamán a *riwāyatok*, melyek a zoroasztriánus pehlevi irodalomban önálló műfajjá váltak. Ezek között a legnagyobb jelentőségre az Ēmēd főpap által készített Riwāyat-i Ēmēd-i Ashawahishtān (REA), valamint a Dādestān ī Dēnīghez fűzött *riwāyat* (PRDd) tett szert.<sup>44</sup> E jog napjainkban is élő jog, mivel elsősorban az Indiában és Iránban élő zoroasztriánus közösség e szabályokhoz igazítja életét, ámde teljes mértékben átalakult vallási joggá, s ilyen értelemben nem perzsa nemzeti jog többé.

### 3.5 A ZOROASZTRIÁNUS JOG ELMÉLETE ÉS FORRÁSAI

Az elképzelés, hogy a szabályok, pontosabban azok egy része végső soron isteni eredetűek, nem idegenek az iráni hagyománytól. Xerxes *daiwa*-felirata világosan bizonyítja ezt, mikor a hívőt arra buzdítja, hogy „tiszteld azt a törvényt, amelyet Auramazdā rendelt el” (*dātā parīdiy tya Auramazdā niyash tāya*), mivel „az az ember, aki tiszteli azt a törvényt, melyet Auramazdā rendelt el, és imádja Auramazdát az *arta* és a szertartás szerint, az egyfelől boldog lesz életében, másfelől megigazult lesz holta után.”<sup>45</sup>

43| Braun 1915; Hoffmann 1880.

44| A szövegek kiadására lásd Safa–Isfahani 1980 és Williams 1990.

45| Kent 1953: 151.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

Az Auramazdā által elrendelt törvény azonban nem ölt olyan konkrét formát, hogy annak megfogalmazására és szövegére hivatkozni lehessen. A feliratot készíttető uralkodó sem teszi ezt, mint ahogy más perzsa király sem: ilyen joganyag ugyanis írott törvény formájában nem létezik. Ugyanakkor kétségtelen tény, hogy a zoroasztriánizmus is ismeri a kinyilatkoztatást, melynek során Wohu Manah (a Jó Lélek) nyilatkoztatta ki szándékait a prófétának, Zaratusztrának. E kinyilatkoztatás – ha elfogadjuk azt a hagyományt, hogy a Gāthák megfelelő részei valóban a prófétára mennek vissza – azonban nem tartalmaz jogi normákat, legfeljebb etikai alapvetést.

Az Akhaimenida-korban felbukkanó, és a környező népek nyelveibe is recepciót nyert, jog jelentésű *dāta* kifejezés kettős jelentésű: jelenti egyfelől az isteni jogot, de egyben az uralkodó által meghatározott törvényt is. Dareios több alkalommal is mint saját törvénye hivatkozik rá, mely egyben meg egyezik saját akaratával.<sup>46</sup> A király akarata tehát egyben a törvény erejével bír. Feltehetően nem járunk messze az igazságtól, ha azt gondoljuk, hogy az uralkodó által megfogalmazott törvényeknek az *artához* kell kötődniük (az *arta* fogalmát lásd alább), ám e viszony sokféle interpretációt és visszaélést is lehetővé tesz. Utóbbira példa lehet Dareios felirata, melyben saját magát az igazság, vagyis az *arta* képviselőjének titulálja, míg politikai ellenfeleit a hazugság embereinek nevezi, ezáltal egy konkrét politikai és fegyveres konfliktus szereplőit egy kozmikus összecsapás szemben álló feleiként jelenítve meg. A *dāta* a későbbiek során jelentésbővüléssel gazdagodott, sok esetben inkább vallás jelentéssel bírt. A középperzsa szövegekben ugyanis a *dād* kifejezést (az óperzsa *dāta* középperzsa megfelelője) nem pusztán „jog”, hanem „vallás” jelentésben is használták.<sup>47</sup>

Az *arta* (avesztai *asha*) igazságot jelent, mely eredetét tekintve az indoiráni korszakra vezethető vissza, s e fogalom a Gāthákban éppúgy megtalálható, mint a Rigvédában. Az igazság azonban része egy átfogó rendnek, mely a kozmikus szférát éppúgy magában foglalja, mint a társadalmi szerveződést. Az *artát* ezért általában rendként, esetleg kozmikus rendként szokás értelmezni, amely a világban megfigyelhető jelenségek egymáshoz való viszonyát határozza meg. Ez a rend szabályozza az égitestek mozgását, a nappal és az éjszaka váltakozását, a rítus bemutatásának módját és a társadalmi együttélés rendjét, vagyis az igazság szerint való társadalmi együttélést.<sup>48</sup> Az az ember,

46| DB I. 23: (Kent 1953: 117): „Auramazdā akaratából ezek a tartományok az én törvényt követtek; ahogy mondtam nekik, úgy cselekedtek.” DNa 21: (Kent 1953: 137): „a törvény, amelyik az enyém...”

47| PRDd 7.2; Williams 1990: Part I: 47.

48| E régi értelmezést követi Boyce 1975: 27. Pusztán igazságnak értelmezi Schlerath (Enc. Ir. I. 694) és Gershevitch 1959: 6.

aki az *arta* szerint él, *artawān* (*ashawān*), vagyis földi életében feddhetetlen, halála után pedig megigazult, aki elnyeri a túlvilági lét örömeit. Az *arta* el-lentéppárja a *drauga*, a hazugság, mely az *arta* tagadásában nyilvánul meg. Ezért is állíthatja Hérodotos, hogy a perzsák szemében a legvisszataszítóbb dolog a hazugság, illetve az adósság, mert az hazugságra készíti az embert.<sup>49</sup>

A lényeg, hogy az igazság egy elvont etikai princípiumként létezik, amely azonban konkrét kinyilatkoztatott normák formájában nem ölt testet. A megfelelő társadalmi viselkedést tömören megfogalmazó három további alapelv, a jó gondolat, jó beszéd és jó cselekedet (*humad*, *huwarsht*, *hūkht*) szintén elégtelen ahhoz, hogy jogi normaként tekintsünk rájuk. Az embereknek, a törvényhozóknak és a törvényt tudóknak kell ezeket konkrét jogi szabály szintjén megfogalmazni.

A kinyilatkoztatott jogi norma gondolata kialakulásának lehetőségét feltehetően csökkentette az a tény, hogy a zoroasztriánizmus nem olyan tiszta monoteizmus, mint az iszlám vagy a zsidó vallás: Auramazdā mellett más, a pogány korban nagy tiszteletnek örvendő istenségek (pl. Mithra) éppúgy helyet kaptak a panteonban, mint a yazaták vagy az Amesha Spenták. Ebbe az isteni világba jobban beleillik egy mindennek és mindenkinek a helyét kijelölő elv (*arta*) és az abból következő szabályok, mintsem az egyetlen istenség által kinyilvánított egyetlen helyes viselkedési norma. Ilyen értelemben csak az etikai alapok biztosítottak, a konkrét norma megfogalmazásának szabadabb teret engedve. A normáknak való megfelelés szerepét a rítusok veszik át: a hívő zoroasztriánus ember elkötelezettsége a rítusok, imák és tisztasági szabályok részletes követése útján fejeződik ki.

A fent ismertetett alapvetés nyomán nem nehéz belátni, hogy a zoroasztriánus jog legfontosabb forrásának az Awesta minősült, legalábbis teoretikusan. A valóságban azonban a Szászánida-kor megváltozott életviszonyaihoz az Awesta előírásait már nem lehetett alkalmazni. Ezért a fennmaradt több száz ítélet közül összesen csak két bírói ítélet hivatkozik az Awesta normáira. Más szavakkal ez azt jelenti, hogy az Awesta elméleti jelentősége és gyakorlati alkalmazhatósága fordítottan aránylik egymáshoz.

Éppen ezért a jog gyakorlati életben is fontosnak mondható forrásává a *chāshtag*, a szokásokon alapuló és azokat magában foglaló, az egyes jogtudósok által megfogalmazott doktrína vált. E doktrínák a szokások és a szövegek értelmezése útján jöttek létre, melyek magukon viselték az értelmező jogtudósok és azok iskoláinak keze nyomát. Ennek következtében több, egymással párhuzamosan élő doktrína jött létre, melynek következtében a zoroasztriánus jog a Szászánida-korban kifejezetten plurálisnak mondható.

49| Hérodotos 1,138.

A jogi pluralizmus jelensége azonban kizárólag a részletkérdésekre vonatkozott, mivel a főbb tartalmakban és azok elméleti hátterében konszenzus uralkodott.

A *chāshṭag* plurális tartalma mögött az egyre inkább kifejlődő jogtudomány eredményeit kell látnunk. A perzsa jogtudomány kialakulásának kronológiája nem ismert számunkra; az egyetlen ítélet, mely kronológiai kérdések megválaszolásához felhasználható, nem nyújt elegendő támpontot.<sup>50</sup> Akárcsak a jogtudomány kialakulásának ideje, úgy a jogi iskolák száma sem állapítható meg egyértelműen, mivel a Shāyast-nē-shāyast ellentmondóan nyilatkozik: az 1.3. három iskolát említ, ám a következő pontban (1.4.), önmagának is ellentmondva, négy iskolát sorol fel: Ādurohrmazd–Nēwgushnasp; Ādurfarrobay Narseh–Sōshāns; Nēwgushnasp–Mēdōmāh; Sōshāns–Abarag. Feltűnő, hogy az iskolák genealógiája több ponton azonos neveket tartalmaz. Ha helyes az a feltételezés, hogy az adott nevek ugyanazon személyekre vonatkoznak, s nem több, de azonos nevű személlyel van dolgunk, akkor a három iskola valójában két iskolát ír körül: Ādurohrmazd–Nēwgushnasp–Mēdōmāh iskoláját és Ādurfarrobay Narseh–Sōshāns–Abarag iskoláját. Amennyiben kiinduló hipotézisünk helyes, úgy a fenti két, egyenként három generáción átívelő iskolát különböztethetjük meg a Szászánida-kori Perzsiában. Amennyiben a nevek különböző személyeket takarnak, úgy négy, rövid életű iskoláról lehet szó, de három iskola léte sehogyan sem igazolható.<sup>51</sup>

Sajnos nevükön kívül szinte semmit sem tudunk a fenti listában szereplő tudósokról; annyi azonban bizonyos, hogy Abarag, Mēdōmāh és Sōshāns a vallási irodalom jól ismert szereplői közé tartoztak, hiszen elsősorban az Awesta kommentátoraiként ismertek. A Widēwdād, Ērbedestān és Nērangestān kommentátoraiként az Awesta jogi tartalmú szövegeit tanulmányozták, nyilván ez tette őket jogi kommentátorként is ismertté.<sup>52</sup> Érdemes felfigyelni arra az érdekes körülményre is, hogy Abarag és Mēdōmāh, akikről az iskolák nevüket kapták, a genealógia utolsó sorában helyezkednek el, azaz bennük nem az adott iskola megalapítóját kell tisztelnünk, hanem, éppen ellenkezőleg, az utolsó képviselőit.

Az iskolák közötti eltérések bemutatásához a rendelkezésünkre álló forrásanyag sajnos nem elegendő. Az idézett esetek nagy többségében nem állapítható meg, hogy melyik nézet melyik iskola álláspontja volt, sőt alkalmanként

50| Az elméletek elég széles spektrumon mozognak a datálást illetően: III. század (Macuch 1993: 29), V. század (Perikhanian–Garsoian 1997: 418), VI. század (Jany 2006: 295–305).

51| Tavadia két iskolát különböztet meg, lásd Tavadia 1930: 28–29.

52| Macuch 1993: 13.

az sem, hogy a nézetek különbözősége mögött valóban minden alkalommal az iskolák közötti vita húzódott-e meg.

Mivel a jogtudomány, vagy legalábbis annak intézményesített formája elsősorban a rítussal és a tisztasági szabályokkal összefüggő kérdésekre összpontosított, a jogtudomány mintegy bezárkózott saját világába, elefántcsonttoronyába, melybe, úgy tűnik, a valóság fényei ritkán szűrődtek be. Ennek következtében érdeklődésének homlokterében a rituális jog egészen jelentéktelen részletkérdései álltak, míg a társadalom számára jóval fontosabb kérdések megoldása inkább a bíróságokra hárult.

A jog és a bírói ítéletek harmadik forrása a jogtudósok konszenzusa (*hamdādestān ī wēhān*) volt, melynek mibenlétéről keveset tudunk. Nem állapítható meg egyértelműen, hogy e kifejezés valamennyi jogtudós konszenzusát, avagy csak egy adott iskola tagjainak konszenzusát takarja-e. Az azonban bizonyos, hogy a *hamdādestān ī wēhān* nem rendelkezett olyan jogforrási erővel és episztemológiai értékkel, mint az iszlám jogban az *ijmā*<sup>c</sup> (lásd az iszlám jogról szóló fejezetet). Ugyanakkor önmagában az a tény, hogy bírói ítéleteket lehetett konszenzusra alapítani, a jog fontos forrásává emelte a *hamdādestān ī wēhānt*, bármi volt is annak pontos tartalma. Mindez nem pusztán elméleti lehetőségként volt adott, mert az MHD+A tanúsága szerint ténylegesen több ítélet is nyugodott konszenzuson.<sup>53</sup>

A bírói ítéletek negyedik forrása a *kardag*, vagyis a bírói szokásjog volt. Az MHD+A összeállítója igen tudatosan különböztette meg a jog többi normarétegétől a *kardagot*. Amikor egy ügyet, s az arra vonatkozó döntést ismerteti, akkor először a doktrínát, több versengő doktrína esetén valamennyi doktrínát írja le, s csak ezt követi a *kardag* megoldása. Igen ritkán fordul csak elő, hogy a doktrínák ismertetése elmarad (ebben az esetben feltehetően nem volt ismert doktrína vagy a kompilátor nem ismerte azt), s az ügy megoldása a bírói jogban formálódott csak ki, azaz a szerkesztő rögtön a *kardag* normáját ismerteti. A korabeli joggyakorlatban-jogtudományban tisztában voltak azzal, hogy a *kardag* tulajdonképpen nem alaki jogforrás, ezért igyekeztek háttérbe szorítani. Ennek technikája az volt, hogy igyekeztek a *kardag* hatókörét csökkenteni, s pusztán a kisebb súlyú esetekre korlátozni, különösen a büntetőjogban. Ennek ellenére a *kardag* jelentős szerepet játszott nem pusztán a joghézagok pótlásában, hanem a normarendszer átalakításában is. Találunk ugyanis szép számmal olyan bírói döntéseket is, melyek a hagyományos doktrínákhoz képest *contra legem* tartalmúak voltak! Ezen ítéletek első látásra kisebb, technikai jellegű kérdések körül csoportosultak, hatásukat tekintve mégis igen nagy válto-

53] A kérdés részleteiről lásd Janý 2005b: 297–303.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

zásokat indukáltak a jog és a társadalom rendszerében. Egy példa lehet erre a házassági jogból az a *kardag*felfogás, mely elismerte a válólevél (*hisht-nā-mag*) érvényességét abban az esetben is, ha a válást kimondó férj nem határozta meg a dokumentumban azt a személyt, aki a válást követően a nő felett a hatalmat gyakorolni jogosult. A hagyományos doktrínák szerint az ilyen válólevél érvénytelennek minősült, ám azáltal, hogy a *kardag* elismerte e válólevél érvényességét, hozzájárult ahhoz, hogy a nők ilyen esetben elinduljanak az önjogúvá válás útján. Egy olyan, szigorúan patriarchális társadalomban, mint amilyen a Szászánida Perzsia volt, ez nagy újításnak minősült. Természetesen túlzás lenne azt gondolni, hogy mindez a *kardag* tudatos „jogpolitikája” lett volna, hatását tekintve azonban mégis jelentősnek mondható. Hasonló tendencia figyelhető meg az önálló keresmény (*windishn*) megítélését illetően is. A hagyományos jogfelfogás szerint ugyanis az aszszony keresménye *ipso iure* a férjét illeti meg, aki erről lemondhat felesége javára, de ilyen tartalmú nyilatkozat hiányában a vagyoni növekmény őt illeti meg. A *kardag*ítéletek azonban azt mutatják, hogy a bíróság elismerte a nő jogát saját keresményére, mely újabb csapás volt a patriarchális felfogásra. Ez a döntés már egy sokkal tudatosabb jogformáló akaratról tesz tanúságot, mint az előzőekben leírt jelenség. Hasonló, a régi öröklési rendszert alapjaiban megváltoztató tendencia figyelhető meg az öröklési jogi szabályok *kardag* szerinti alkalmazása során, melynek következtében a régi családjogi és öröklési rendszer teljesen megváltozott. Ennek hatása olyan mértékű volt, hogy a következő évszázadok során a *kardag* felfogása vált uralkodóvá, és a régi doktrína kiveszett a mindennapokból. A sors fintora, hogy később a *kardag* alapú normát úgy tanították, mintha ez lett volna a doktrína.

Összefoglalva tehát elmondható, hogy a *kardag* a Szászánida-kor utolsó évszázadában egy olyan önálló jogtestté vált, mely a hagyományos doktrínák mellett párhuzamosan fejtette ki hatását. Mindez minden bizonnyal a korabeli társadalmi viszonyokhoz történő rugalmasabb hozzáállás eredményeként alakult ki, másfelől pedig előmozdította a további változásokat is, kijelölve azok irányait.<sup>54</sup>

### 4. § A ZOROASZTRIÁNUS JOG FŐBB INTÉZMÉNYEI

#### 4.1. A házassági jog

A Szászánida-korban a házasság poligám volt, mi több, különböző házassági formákat különböztettek meg, melyek egymástól teljesen eltérő jogi

54| A *kardag*gal összefüggő jogelméleti megközelítésre lásd Jany 2005b.

tartalmakkal bírtak. A házassági formáknak nem csupán a felekre nézve volt különböző joghatása, hanem befolyásolta az öröklési rendszert is.

E házassági formák közül a *pādikhshāy* házasság játszotta a legfontosabb szerepet, ez volt a teljes értékű házasság mind a jog, mind a társadalom értékítéletében. Sok, eredetileg nomád nép gyakorlatához hasonlóan a házasság legősibb „keletkezési módja” a lányrablás volt. A lányrablás nem volt önálló házassági forma (szemben az indiai gyakorlattal), mert a lányrablással keletkezett viszonyt később rendezni kellett (minden valószínűség szerint *pādikhshāy* házasság révén). A lányrablást tehát inkább lehet a házassági szerződés megkerülése egy módjának, mintsem önálló házassági formának tekinteni.

A *pādikhshāy* házasság a lányrablás kivételes esetétől eltekintve szerződés útján jött létre. A házassági szerződésben rendezni kellett a házassági vagyony jog fontosabb kérdéseit, a hozomány, a válási pénz összegét, a gyermekek sorsát és jogállását. A *pādikhshāy* házasság *cum manu mariti* házasság volt, azaz megkötése csak *sālārīh*hal (*manus*) együtt volt érvényes. Ha a házasságot nem követte a férj férji hatalmának megszerzése, a házasság érvénytelen volt.<sup>55</sup> *Pādikhshāy* házasságot csak a nő felett hatalmat gyakorló (*sālār*) engedélyével lehetett kötni.<sup>56</sup> Amennyiben a házasságot a hatalmat gyakorló engedélye nélkül vagy akarata ellenére kötötték, az nem minősült *pādikhshāy* házasságnak, legfeljebb bizonyos feltételek esetén *khwasrayūn* házasságnak. Fontos, a lányt védő szabály volt, hogy akarata ellenére nem lehetett házasságba kényszeríteni.<sup>57</sup> Ha a házassági szerződést már korábban megkötötték,<sup>58</sup> akkor a lány nagykorúságának elérésekor nyilatkoznia kellett, hogy kívánja-e a házasságot. Amennyiben válasza nemleges volt,<sup>59</sup> a szerződést fel kellett bontani, és a lánynak ebből hátránya nem származhatott.<sup>60</sup>

Tekintettel arra, hogy a *pādikhshāy* házasság *manusos* kapcsolat volt, a férjet széles körű jogosítványok illették meg mind a házassági vagyony jog tekintetében, mind a család életének mindennapjai során. Ez utóbbi legfőbb eszköze a parancsolási jog volt, melynek értelmében a hatalom alatt állók kötelesek voltak azt tenni, amit a férj (apa) parancsolt (*framān*). A *framān* követése a hatalom alatt állók számára jogi kötelezettség volt, mely gyakorlatilag mindenre kiterjedt, a családfő bármely utasítását nyomban végre

55| MHD 4. 15–5. 3.

56| MHD 36. 2–5.

57| MHD 36. 9–16.

58| MHD 106. 7–9. szerint határozott idő kikötésére is volt lehetőség (pl. tíz év múlva megy hozzá feleségül).

59| MHD 89. 15–17.

60| MHD 89. 17–90. 2.



kellett hajtani. A hatalom alatt állók természetesen nem bírálhatták felül a *framān* tartalmát. A parancsok megszegése súlyos jogkövetkezésménnyel járó cselekedet volt (*atarsagāyīh*). A meghatározás szerint az *atarsagāyīh* (szó szerint: nem félés) azt jelenti, hogy a jó dolgot, amit megparancsoltak, nem teszik meg, és a rossz dolgot, amit nem parancsoltak meg, megteszik.<sup>61</sup> *Atarsagāyīh*ot a feleségen kívül a gyermekek és a rabszolgák is elkövethettek. Az, hogy a rabszolgák az engedetlenség körében is együtt vannak említve a feleséggel és a gyermekekkel, mutatja, hogy helyzetük ebben a tekintetben is hasonlított a hatalom alatt állók státusához. Az *atarsagāyīh*ről a férj írást állított ki,<sup>62</sup> ez azonban bíróság előtt megtámadható volt. A feleség bíróság előtt bizonyíthatta, hogy engedelmes volt.<sup>63</sup> Amíg a bíróság a kérdésről nem döntött, az *atarsagāyīh* megállapítása nem volt bizonyos. A feleség engedetlensége akkor vált bizonyossá, ha e tényről a bíróság döntött, és határozatáról dokumentumot állított ki.<sup>64</sup> Az *atarsagāyīh* megállapítása ugyanakkor nem járt az örökségből való automatikus kitagadással sem a feleség, sem pedig a gyermekek irányában. Az örökhagyó ugyanakkor megtehetette, hogy végrendeletileg a bizonyítást nyert *atarsagāyīh*ra való hivatkozással kitagadja feleségét az örökségből. Ehhez azonban megfelelő formulát kellett alkalmaznia.<sup>65</sup> Ebben az esetben az *atarsagāyīh* bűnébe esett nő gyermeke sem örökölt.<sup>66</sup>

A férji hatalom arra is kiterjedt, hogy feleségét kölcsönadhatta más férfinak házasságba. Erre akkor kerülhetett sor, ha az illető feleség és gyermek dolgában önhibáján kívül „szükséghelyzetbe jutott”, s a férj felé a jog által meghatározott formában kérelemmel fordult.<sup>67</sup> Szemben a *pādikhshāy* házasság létrejöttével, e kölcsönházassághoz nem kellett a nő beleegyezése, sőt akarata ellenére is kölcsönbe adható volt. E házasságról a kölcsönbe adó férj és a nővel ideiglenes házasságot kötő szerződést készítettek. A feleség kölcsönbe adása ellenszolgáltatás fejében is történhetett.<sup>68</sup> Szintén a *framān* körébe tartozott a férjnek azon joga, hogy meghatározott feltételek esetén feleségét és gyermekeit adósrabszolgaságba adja, illetve eladja.

A férj a házassági vagyonjog tekintetében is privilegizált helyzetben volt. Elvileg a hatalmat gyakorló volt az egyetlen személy a családban, aki vagyoni jogképességgel rendelkezik. Ennek értelmében a család vagyona, felesé-

61| MHDA 4. 6–8.

62| MHDA 7. 2–3.

63| MHDA 6. 1.

64| Perikhanian 1983: 648.

65| MHDA 6. 5–14.

66| MHDA 7. 3–8.

67| MHD 110. 4–8.

68| MHD 108. 6–8.

ge keresménye (*windishn*) is a férjet illette meg, csakúgy, mint a rabszolga esetén. A házasság fennállása alatt a *windishn* összegét a férj elkölthette, de esetleges válás esetén vissza kellett adnia.<sup>69</sup>

A családfő a hatalma alatt állók irányában eltartási kötelezettséggel tartozott. Az eltartási kötelezettség a fiú irányában annak nagykorúsága eléréséig, a lány irányában férjhez meneteleig, a feleség irányában pedig élete végéig tartott.<sup>70</sup> Ha a családfő neki felróhatóan nem tett eleget e kötelezettségének, és a gyermekeket más (feltehetően közeli agnat rokon) nevelte fel, akkor a nevelő kártérítést követelhetett az apától.<sup>71</sup> Ha egy férfi házasságon kívül folytatott nemi viszonyt olyan nővel, aki senkinek a hatalma alatt sem állt, az eltartási kötelezettség e nő irányában is fennállt.<sup>72</sup> A tartási kötelezettség láthatóan az élelemmel és a ruházattal való ellátást jelentette.<sup>73</sup> A férj tartási kötelezettségét nem érintette, ha vagyont juttatott felesége részére. A feleség különvagyonával szabadon rendelkezhetett, tartási költségei nem kerültek levonásra.<sup>74</sup>

Ahogy az eddig elmondottakból egyértelművé vált, a nőnek és a kiskorú gyermekeknek valamely önjogú férfi hatalma alatt kellett állniuk. A hatalmat a lány felett apja, férjhez menetele után férje gyakorolta. Ha a férj meghalt, az özvegy felnőtt korú fia gyámsága alá került. Ennek következtében ő volt jogosult eldönteni, hogy anyja köthet-e újabb házasságot.<sup>75</sup> Amennyiben nagykorú fiú nem volt a családban, egy közeli férfi rokon látta el a gyámságot. Láthatóan az is szokásban volt, hogy e közeli rokon feleségül vette az özvegyet, de a fiúnak a nagykorúvá válásakor engedélyeznie kellett a házassági jogviszony folytatását.<sup>76</sup>

A *pādikshāy* házasság válás útján megszüntethető volt. A válást kezdeményezni csak a férj volt jogosult. A férj kezdeményezése esetén a feleségnek nyilatkoznia kellett arról, hogy elfogadja-e a válás kimondását. Ha a feleséget nem kérdezték meg, vagy válasza nemleges volt, a válást érvénytelennek kellett tekinteni. A válás kimondásáról hivatalos okirat, az ún. *hisht-nāmag* készült, melyben a válás tényét és a hatalom átruházását kellett rögzíteni.<sup>77</sup>

Öröklési képességgel csak a *pādikshāy* házasságból származó gyermekek rendelkeztek. A hagyatékból az örökagyó gyermekei és özvegye egyaránt

69| MHDA 2. 17–3. 1.

70| MHD 32. 12–14.

71| MHD 33. 3–6.

72| MHD 36. 6–9.

73| MHDA 7. 8–11.

74| MHDA 7. 8–11.

75| MHD 26. 3–5.

76| MHD 26. 3–5.

77| MHD 87. 7–10.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

részesedtek. Jesubocht szerint az özvegy része és a fiúgyermek része egymás között egyenlő volt, a hajadon lányok örökrésze fele volt a fiúgyermek örökrészenek, míg a már férjezett lányok nem részesültek a hagyatékából.

A *pādikshāy* házasság mellett a másik házasság a *chagar* házasság volt, mely eredeti funkcióját tekintve kiegészítő intézmény. Ilyen házasság megkötésére abban az esetben került sor, ha egy férfi törvényes örökös hiányában hunyt el, mert a jog ilyen esetekre nézve egy maghatározott személyi kört kötelezett arra, hogy az elhunyt érdekében házasságot kössön. E személyeket összefoglalóan *stūr*nak, az általuk kötött házasságot *chagar* házasságnak nevezték, s az ebből a házasságból született gyermekek az elhunyt és nem a természetes apa gyermekeinek számítottak. A *stūr*, miután elnyerte e tisztségét, házassági kapcsolatba lépett egy, a jog által közelebből meg nem határozott személlyel. Ha a *stūr* férfi volt, a *chagar* feleség kiléte semmilyen szempontból nem játszott szerepet, ha a *stūr* nő volt, a *chagar* férj elvileg bárki lehetett, de feltehetően az elhunyt közeli rokonságából kerestek neki férjet. Amennyiben a női *stūr* *chagar* házasságot kötött, *pādikshāy* házasságban ezt követően már nem élhetett. A *chagar* házasság fennállása alatt elméletileg a férj nem gyakorolhatott hatalmat, hanem felesége az elhunyt egy közeli rokona hatalma alatt állt. A jog úgy tekintett a *chagar* férj és felesége, valamint gyerekei viszonyára, mintha az apa nem is létezett volna.

A zoroasztriánus jog által ismert harmadik házassági forma a *khwasrayūn* házasság, mely ritka és atipikus kapcsolat volt. Ha ugyanis a *sālār* neki felróhatóan elmulasztott a lányok férjhez adásáról gondoskodni, a lány jogosult volt saját belátása szerint, a *sālār* engedélye nélkül vagy éppen annak ellenére házasságot kötni.<sup>78</sup> E kapcsolatot nevezték *khwasrayūn* házasságnak. Forrásainkból azonban az is kiolvasható, hogy e házassági formát becsülték a legkevesebbre. Sokat elárul e házassági forma megítéléséről, hogy a *khwasrayūn* házasságban élő férjet a *gādār* kifejezéssel illették,<sup>79</sup> amely egyben a házasságtörésen ért férfit is jelentette.<sup>80</sup> Amennyiben a nő a házasság megkötésének pillanatában nem rendelkezett *sālār*ral, úgy a *gādār* megszerezte felette a *manust*.<sup>81</sup> Ennek következtében eltartási kötelezettséggel tartozott felesége és a házasságból született gyermekei irányában is. Amennyiben a nő a házasság megkötésekor már valakinek a hatalma alatt állt, a *sālār*ih nem szállt át a *gādār*ra, akinek ezért még eltartási kötelezettsége sem állt fenn feleségével szemben. Ilyenkor a nő megélhetését saját bevételai biztosították, illetve ha ilyen nem volt, a hatalmat gyakorló vagyonának ter-

78| MHD 33. 1–3.

79| Macuch 1981: 92–95.

80| MHD 73. 7.

81| MHDA 14. 1–4.

hére kellett azt garantálni.<sup>82</sup> Szemben a *chagar* házassággal, ahol a gyermekek a *stūr* kedvezményezettjének legitim örökösei voltak, a *khwasrayūn* házasságból született gyermekek senki fiai voltak,<sup>83</sup> hiszen *stūr* kirendelésére nem került sor, a *sālārīh* hiánya pedig megakadályozta a természetes apajogi értelemben vett apaságát.

Végezetül néhány szóban szükséges kitérni a zoroasztriánus házassági jog egyik legvitatottabb intézményére, a vérfertőző házasságokra, melyet a *khwēdōdāh*, illetve *khwēdōdād* szavakkal jelöltek. Bár az *Awestāb*ól eredő kifejezés pontos értelme vitatott, a mögötte álló kozmológiai gondolat világos: a közeli rokonok egymás közötti kapcsolata az életerő továbbadását szolgálja, mely fontos eszköz a gonosszal szemben folytatott harcban, mivel az ősszülők (Mashya és Mashyānē) testvérek voltak. Annak ellenére, hogy a klasszikus szerzőkön<sup>84</sup> és a pahlavi forrásokon<sup>85</sup> túl keresztény jogi művek<sup>86</sup> is többször említik a *khwēdōdāh* szokását, a mai párszik, akik nem gyakorolják már e hagyományt, vitatják, hogy elődeik között valaha is szokásban lett volna, s élesen támadják a nyugati tudományosság megállapításait.<sup>87</sup>

Ennek ellenére teljesen egyértelmű, hogy a Szászánida korban e házasság élő gyakorlat volt, melyet igen magasra becsültek. A nagy hatalmú főpap, Kardēr maga is dicsekvően említi feliratában, hogy létrehozott *khwēdōdāh* kapcsolatokat. E házasság igen erős megbecsültségét mutatja, hogy hozzájárult a bűnök következményei alól való mentesüléshez (lásd a büntetőjogról szóló fejezetet). A Shāyast-nē-shāyast 8,18 szerint ugyanis a *khwēdōdāh* házasság olyan erejű, hogy az még a *margarzān* bűn jóvátételére is alkalmas, értelemszerűen a megbánás és a büntetés egyébként kötelező megvalósulása nélkül is, hiszen ezekkel együttesen a dolog értelmét vesztené. Mivel a *khwēdōdāh* csodálatos hatását későbbi, IX–X. századi vallási irodalmi szövegek is folyamatosan hangsúlyozzák, nem egy kisebbségi, túlzó állásponttal állunk szemben, hanem a zoroasztriánizmus tanításának egyik lényegi elemére bukkantunk rá.

A *khwēdōdāh* részleteit illetően elsősorban a VIII. és a X. század között keletkezett vallási munkák adnak némi felvilágosítást, ami egyben azt is jelenti, hogy e korban a *khwēdōdāh* hagyománya tovább élt. A Dēnkard há-

82| MHD 33. 1–3.

83| Macuch 1985: 199.

84| Hérodotos, Ktésias, Strabón, Sextus Empiricus, Diogenés Laertios, Órigenés, Agathias, Bardesanes.

85| Az *Awesta* öt helyen (Yasna 12,9; Widēwdād 8,13; Wisperad 3,3; Yasht 24,17; Gah 4,8), a Dēnkard és a Dādestān ī Dēnīghez fűzött riwāyat számtalan helyen említi.

86| Sachau 1914.

87| Sanjana 1888.

rom különböző *khwēdōdā*hot ismer aszerint, hogy a kapcsolat milyen fokú rokonok között jött létre: (1) rokonok; (2) a rokonságon belül a közelebbi családtagok; (3) a legszűkebb család keretei között, ide tartozván az apa és lánya, anya és fia és a testvérek között létesített kapcsolat.<sup>88</sup> A PRDd ennél jóval összetettebb képet mutat, mivel összesen hat különböző kombinációt sorol fel, egyben ezeket értékük szerint sorrendbe is állítja.<sup>89</sup> Az első, s egyben legértékesebb kapcsolat az anya és a fia közti viszony, mert közöttük áll fent a legszorosabb vérségi kapcsolat, mivel a fiú az anya testéből „jött ki”. A második legértékesebb kapcsolat apa és leánya között jön létre, ezt követi a lánytestvérrel, az anyával való kapcsolatból született lánnyal (aki egyben testvér is) ápolat kapcsolat, majd a közös apától származó féltestvérek egymás közötti érintkezése, a nem közös apától származó féltestvérek viszonya, majd végül egy férfi és törvénytelen leánya közti viszony.

A vallási irodalom agitációi ellenére több utalás is van forrásainkban arra, hogy a társadalom tagjai körében nem volt népszerű ezen intézmény. Jesubocht törvénykönyve utal arra, hogy a „mágusoknak” – bár jogszerűnek találják „mocskos szokásaikat” – nehezükre esik, hogy egy ilyen kapcsolatot létesítsenek, s kemény harcot vívnek racionális megfontolásukkal. S ha mégis megteszik, akkor ezt sokszor akarataik ellenére teszik.<sup>90</sup> Implicit módon a PRDd is utal a társadalom elutasítására, amikor a próféta és Ohrmazd (Auramazdā) között a *khwēdōdā*hról lezajlott fiktív beszélgetés során a próféta kifejezetten tiltakozik e szokás ellen.<sup>91</sup>

### 4.2. A büntetőjog

A zoroasztriánus büntetőjog alap gondolata nem a megtorlás, az okozott kár helyreállítása, a társadalom preventív célú védelme vagy a megsértett igazságosság egyfajta helyreállítása, hanem az elkövető lelkének megmentése a bűncselekmény súlyos, túlvilági következményeitől. A jó és rossz gondolatok, szavak és cselekedetek (*humad*, *huwarsht*, *hūkht*) arányosított, egymást kölcsönösen kioltó hatásának eredőjeként a megítélt ember lelke a Paradicsomba, a Pokolba vagy teljes egyenlőség esetén a köztes térként felfogott *Hammistagān*ba jut. A túlvilági ítélet tehát az ember által elkövetett valamennyi cselekedetet értékelve határozza meg a lélek további sorsát. Mivel a túlvilági ítélet elkerülhetetlen, a zoroasztriánus etika nem pusztán a jó gondolatok, szavak és tettek minél nagyobb számú gyakorlását követeli meg, hanem egyben segítséget is nyújt a vétkezők számára ahhoz, hogy mente-

88| Macuch 1991: 143.

89| PRDd 8d1–6; Williams 1990: Part I. 53; Part II. 12.

90| Sachau 1914: 35.

91| PRDd 8o1–2; Williams 1990: Part I. 61; Part II. 16–17.

sítse a bűnös lelkét a bűnök ódiumatól, s ebben ragadható meg a büntetőjog legfőbb célja is.

A bünt elkövető személy rituálisan tisztátalannak minősült, melynek valamennyi következménye alól csak a megfelelő megbánás és a büntetés mentesíthette. A rituális tisztátalanság következményei alól azonban a leg-súlyosabb vétkek elkövetői, a „halálra méltók” (*margarzān*) nem mentesülhettek, mert ők örökre tisztátalanok maradnak.<sup>92</sup> E súlyos vétkek elkövetői, amennyiben nem bánják meg bűnüket, egyéb jó és rossz cselekedeteiktől függetlenül a pokolra jutnak.<sup>93</sup> A túlvilági szenvedés és büntetés kiváltó oka tehát a büntett elkövetése és a megbánás hiánya. A bűncselekmény elkövetését követő nyilvános megbánás ugyanis ténylegesen mentesíti az elkövetőt a túlvilági szankciók alól. A megbánásnak nyilvánosnak és őszintének kell lennie.<sup>94</sup> A megbánásnak, amennyiben a bűn mások személye ellen irányult (élet, testi épség, vagyon stb.), a sértett felé, amennyiben pedig „saját lelke” (azaz vallási bűn elkövetéséről van szó) ellen irányult, egy pap (*rad*)<sup>95</sup> felé kell elhangoznia.<sup>96</sup> A legsúlyosabb bűnök elkövetői azonban a szóbeli megbánás útján nem mentesülnek a megtorlás alól, mivel miután bűnüket bevallották a *rad*nak, e pap anyagi és testi büntetést, sőt akár halálbüntetést is kiszabhat rájuk, melyet lefejezés útján valósítanak meg.<sup>97</sup> Bármilyen legyen is a *rad* döntése, az elkövető a büntetés végrehajtása következtében azonnal mentesül bűneinek túlvilági következményei alól, és rituálisan tisztává válik.<sup>98</sup> Ennek következtében valamennyi jó cselekedete (gondolata és beszéde) ismét „feléled”, azaz a végső ítélet meghozatalakor figyelembe vehető, míg a megbánást nem tanúsító *margarzān* bűnelkövető esetén mindezek figyelmen kívül maradnak.<sup>99</sup>

A megbánást nem tanúsító, s így kikerülhetetlenül a pokolra jutó emberek lelkének szenvedéseit az apokaliptikus irodalom írja le, melynek legkiemelkedőbb alkotása a késői szászánida korig visszanyúló Ardā Wirāz Nāmag. A büntetőjogi felelősség individuális volt, de a szándékosság és a gondatlan-

92| Shāyast-nē-shāyast 2,108

93| Shāyast-nē-shāyast 8,7.

94| Shāyast-nē-shāyast 8,8–9.

95| Egy, az igazságszolgáltatásban aktív szerepet betöltő papi tisztség megnevezése. A *rad* igen hosszú múltra visszatekintő papi tisztség, awesztai megfelelője a *ratu*, mely szellemi vezetőt jelent (Kreyenbroek 1984: 1–3).

96| Shāyast-nē-shāyast 8,1.

97| Shāyast-nē-shāyast 8,6.

98| Shāyast-nē-shāyast 8,5–6. A *margarzān* bűnelkövetők megítélése a rituális tisztátalanság tárgyában nem volt egyértelmű, ezért az egyes jog- és vallástudósok különböző álláspontokat fogalmaztak meg, s az erre a korra jellemző jogi és dogmatikai pluralizmus ezt kétségkívül lehetővé is tette számukra.

99| Shāyast-nē-shāyast 8,5.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

ság között a szövegek nem tesznek általában különbséget, néhány esetben azonban megfigyelhető e gondolat felbukkanása. Példa erre, ha valaki nem szándékosan tagadja meg hitét, hanem anélkül, hogy végiggondolná, mit is mond – az elkövető ebben az esetben nem minősül *margarzānnak*.<sup>100</sup> Enyhítő körülményként értékelték az elkövető önkéntes jelentkezését. Az MHD 92,2–6 szerint ugyanis, ha valaki önként feladta magát a rendőri feladatokat ellátó *frēzwānnál*, bár az általa elkövetett tettet tanúk nem igazolták, s a *frēzwān* sem tartóztatta le, akkor nem minősült *margarzānnak* (míg az önkéntes feladás nélkül az lett volna).

A bűncselekmények tipológiáját az egyes források különbözőképpen adják meg. Az egyik, több forrásban is említett tipológia a bűncselekmények két fajtáját különbözteti meg: a már említett „lélek elleni bünt” (*wināh ī ruwānīg*) és egy másik személy ellen elkövetett (*wināh ī hamēmālān*) bűncselekményt.<sup>101</sup> A bűncselekmények egy másik felosztása szerint nyolcfajta bűn ismeretes: *framān*, *āgrift*, *ōyrisht*, *ardush*, *khwar*, *bāzāy*, *yāt* és *tanāpuhl*. A *framān* elkövetéséért négy stēr kellett fizetni (egy stēr négy drachmát ért). Az *āgrift* és az *ōyrisht* az előbbinél kevesebb kompenzációt igényelt, értéküket egyedileg kellett megállapítani. *Ardush* elkövetése esetén harminc stēr, *khwar* elkövetése esetén hatvan stēr, *bāzāy* elkövetése esetén kilencven stēr, *yāt* elkövetése esetén száznyolcvan stēr, *tanāpuhl* elkövetése esetén háromszáz stēr összegű kompenzációt kellett fizetni.<sup>102</sup>

Néhány fenti bűncselekmény-kategória megnevezése még magán hordja azt a cselekményt, melynek alapján megnevezése megszületett. Különösen szembeötlő ez a jelenség az *āgrift* és az *ōyrisht* esetén, melyek megragadást, illetve suhogtatást, forgatást jelentenek: ha valaki jogtalanul fegyvert ragad egy másik ember ellen, akkor bűne *āgrift*, ha pedig a megragadott fegyvert meg is suhogtatja, bűne *ōyrisht*. Amennyiben kisebb sérülés is bekövetkezik („könnyű testi sértés”), az elkövető bűne *ardush*. Az egyes cselekmények besorolása azonban nem kizárólag a cselekmény súlyától, hanem annak gyakoriságától is függött. *Āgrift* esetén az első elkövetés szankciója mindössze tíz korbácsütés, a hetediké pedig már 180, a köztes értékek pedig 20, 30, 60, 100 és 120, illetve az ezek alapján kiszámított kompenzáció összege. *Khwar* cselekménynek számít, ha valaki prostituálttal, nem iráni vagy hi-

100| Nērangestān, Fragard II, 23. 5.

101| Ez a felosztás, mely csírájában magában foglalja a mi fogalmaink szerinti bűn és bűncselekmény közti megkülönböztetést, fő vonalaiban megegyezik az indiai felfogással, mely szintén két kategóriát ismer: olyan cselekményeket, melyekkel az elkövető saját lelkének árt, és olyanokat, melyekkel másoknak is hátrányt okoz, miközben e cselekmény valamennyi hátrányos következménye őt magát is sújtja.

102| Jany 2007: 362–373.

tetlen nővel, illetve *tanāpuhl* elkövetővel létesít nemi kapcsolatot.<sup>103</sup> Erre az előírásra különösen érdemes felfigyelni, mert tulajdonképpen a csoporton kívüli exogámiát tiltja és így a csoporton belüli endogámiát erősíti. Ez nem jelentett problémát, amíg a zoroasztriánizmus a birodalom hivatalos vallása volt, ám e szabályt az ősi valláshoz és joghoz ragaszkodó, igen alacsony létszámú párszúk a mai napig alkalmazzák, s ezzel mára a kihalás szélére juttatták magukat, hiszen a közösségbe való belépést még beházasodás útján sem teszik lehetővé. Az endogám házasságok nagy száma által okozott negatív fiziológiai következmények és a külső környezetből érkezők kategorikus elutasítása ma már a legnagyobb problémája a főként Indiában (Mumbai) élő párszúknak. *Ardushn*nak minősül, ha a szent tanulmányokat folytató diák lustaságból elhanyagolja tanulmányait, és nem tanulja meg az előírt szöveget.<sup>104</sup>

A *tanāpuhl* kategóriába tartozó cselekményekről tudjuk a legátfogóbb és legrészletesebb képet kialakítani, mert ezek említése fordul elő a legtöbbször a szövegekben. A *tanāpuhl* cselekmények kivétel nélkül valamilyen vallási, elsősorban rituális tisztasági előírás súlyosabb megszegése útján valósulnak meg (tüzet holttest közelébe vinni három lépés távolságra,<sup>105</sup> tisztátalannak minősülő házba tüzet vinni vagy ilyen helyen tüzet gyújtani,<sup>106</sup> a kutya által nem látott holttestet megmozdítani,<sup>107</sup> vízben lebegő holttestet ki nem húzni, amennyiben a kihúzás az elkövető számára nem jelentene veszélyt,<sup>108</sup> havi vérzésben álló nővel kapcsolatot létesíteni,<sup>109</sup> havi vérzésben szenvedő nőnek vízben ülni vagy esőben sétálni).<sup>110</sup>

A bűncselekmények legsúlyosabb kategóriája a *margarzān* (valójában nem a bűncselekmény, hanem annak elkövetője *margarzān*, azaz halálra méltó), mely két csoportra bontható. Az egyik csoportba olyan, eredetileg alacsonyabb súlyúnak számító cselekmények tartoznak, melyek folyamatos elkövetésük révén egy meghatározott idő (általában egy esztendő) eltelte után súlyosabb, azaz *margarzān* cselekménnyé alakulnak át. A cselekmények hierarchiája e ponton kivétel nélkül érvényesül: *margarzānná* csak

103| Hērbedestān, 12,29.

104| Hērbedestān, 17,1.

105| Shāyast-nē-shāyast 2,40.

106| Shāyast-nē-shāyast 2,50.

107| Shāyast-nē-shāyast 2,69. A *sagdīd* („kutya által látás”) a temetési szertartás része, melynek célja, hogy a halál biztos beálltáról meggyőződjenek.

108| Shāyast-nē-shāyast 2,80. Gōgushnasp nem értett egyet Sōshans fenti tételével, mert szerinte a cselekmény akkor is *tanāpuhl*nak minősül, ha a testi épség veszélyeztetése fennáll, s az arra járó ember nem húzza ki a vízből a holttestet. Amennyiben ilyen veszélyhelyzet nem áll fenn, s mégsem tesz semmit, bűne e jogtudós szerint *margarzānnak* minősül.

109| Shāyast-nē-shāyast 3,26.

110| Shāyast-nē-shāyast 3,28.



a megelőző fokozat, a *tanāpuhl* válhat, alacsonyabb fokozatú cselekmény közvetlenül soha. Arra azonban lehetőség van, hogy egy kisebb súlyú cselekmény *tanāpuhl*llá, később pedig *margarzānná* váljon. A másik csoportba pedig a már önmagukban is *margarzān* cselekmények tartoznak, melyek nem kisebb súlyú cselekmények folyamatos elkövetése révén válnak azzá, hanem eleve nincsen kisebb súlyú alakzatuk.

Az első csoportba tartozik többek között a hittagadás, melynek elkövetője egy esztendő eltelte után válik *margarzānná*, addig *tanāpuhl* (ez magyarázza, hogy a hittagadás bűnébe esetteket nem végzik ki, csak egy esztendő letelte után, addig is az inkvizíció minden eszközt bevetik annak érdekében, hogy meggyőzzék „tévelygésükről”).<sup>111</sup> A második csoportba a vallási és rituális cselekmények súlyos megszegésének minősülő bűncselekmények tartoznak, mint holttestet esőben vinni,<sup>112</sup> holttestet egyedül vinni,<sup>113</sup> holttestet vízbe dobni vagy otthagyni, illetve ha gyermeket váró nő dögöt fogyaszt.<sup>114</sup> A vallási hátterű cselekmények mellett a súlyos, államellenes bűncselekmények is *margarzānnak* minősültek. Ilyen például a „felségárulás”, vagyis az uralkodó elleni merénylet vagy annak kísérlete.<sup>115</sup> Ugyancsak halállal büntették azt a katonát, aki csata közben nem tanúsított kellő bátorságot és elmenekült.<sup>116</sup>

### 4.3. Az eljárásjog

#### 4.3.1. A büntetőeljárás

A Szászánida-korban a polgári és a büntetőeljárást elválasztották egymástól, s mindkettőre külön szabályok voltak érvényesek.

A büntetőeljárás mind az akkuzatórius (vádeltvi), mind az inkvizitórius (nyomozó elvi) eljárást ismerte. Az állam és a hivatalos vallás ellen elkövetett, kiemelt súlyú bűncselekményeket hivatalból üldözték, azaz ezekre nézve az inkvizitórius eljárás érvényesült, annak minden jellemzőjével egyetemben. Az eljárás tehát nem egy magánszemély, hanem közvetlenül a király vagy valamely állami vagy zoroasztriánus egyházi hivatalnok kezdeményezésére indult. A bizonyítékok összegyűjtése és a vád képviselése is ezen eljáró személyek feladata volt. Kiemelt fontossága volt a terhelt beismerésének, melynek kikényszerítéséhez nem riadtak el a súlyos, nemritkán halállal végződő

111| Nērangestān, Fragard II, 23. 4. Ibn Isfandiyār: 1942: 22.

112| Shāyast-nē-shāyast 2,9.

113| Shāyast-nē-shāyast 2,63.

114| Shāyast-nē-shāyast 2,76; 81; 85; 89; 105.

115| Nyberg 1964: 10: „az, aki az uralkodók életére tör, *margarzān*, meg kell ölni”.

116| A keresztény mártírok több alkalommal is hivatkoznak erre a szokásra (Braun 1915: 43).

tortúrától sem. A terheltek kínzásának, hosszú ideig tartó elzárásának célja az volt, hogy kikényszerítsék a beismerést, illetőleg – amennyiben hitehagyás volt a vád – vallásának megtagadására és a zoroasztriánus rítus bemutatására kényszerítsék az eljárás alá vont személyt. A király a kiemelkedő fontosságú ügyekben játszott fontos szerepet, amikor vezető tisztségviselőket vontak eljárás alá, a kisebb jelentőségű esetekben hivatalnokait bízta meg az eljárás lefolytatásával, akik azonban kötelesek voltak beszámolni az uralkodónak. Az ítéletet azonban ebben az esetben is a perzsa király hozta meg.<sup>117</sup>

A királyi ítélezést elsősorban a szóban forgó ügyek súlya és politikai fontossága magyarázza, és nem lehet ebből arra következtetni, hogy a király személyesen járt volna el minden ügyben. A királyi bíraskodás rendszere ki volt építve, melyben a *mōbedek* fontos szerepet játszottak. Feladatuk volt a vád állításainak ellenőrzése és a vádlott kikérdezése a vádpontokat illetően, ítéletet csak ezt követően hozhattak.<sup>118</sup> Ugyanakkor a királyi ítélezés gyakorlata sokáig fennmaradt, mert szokás szerint minden hónap első hetében a királyhoz közvetlenül fordulhattak azok, akik valamely igazságtalan döntés ellen jogorvoslatot kerestek.<sup>119</sup> A király szerepe az igazságszolgáltatásban tehát összetett volt: mint a legfőbb bíró, a jogszolgáltató hatalmát delegálta a hivatalnokok (papok) részére, de ez nem jelentette azt, hogy bármely ügyet nem vonhatott akár első fokon is magához. Ilyen esetben fellebbezésnek természetesen nem volt helye. A hivatalnokok döntése ellen lehetett az uralkodóhoz fordulni, ám ez láthatóan nem intézményesült, hanem az alattvalókkal való közvetlen kapcsolat útján realizálódott. Nem tudjuk azonban, hogy e szokás megszüntetését követően az uralkodóhoz folyamodásnak kiépültek-e a formális csatornái, avagy a király csak az ügyeket magához vonva vett részt az igazságszolgáltatás folyamatában.

A nyomozati szakaszban a *frēzwān*, vagy kiemelt fontosságú ügyben a királyi megbízott járt el. A *frēzwān* feladata volt a tettes személyének azonosítása, a tanúk kihallgatása, a vádlott letartóztatása.<sup>120</sup> A nyomozati szakasz a bizonyítékok összegyűjtéséből állott, melynek során a megbízott kihallgatta a vádlottat, az esetleges tanúkat, illetve néhány alkalommal „helyszíni szemlét tartott”. A bizonyítási szakasz kontradiktórius volt, amelynek során a vádlottal ismertették az ellene felhozott vádpontokat. A vádlott a vád ellen védekezhetett, igaz, nem sok sikerrel. Az eljárásra a szóbeliség volt jellemző, mind a vád, mind a védekezés szóban hangzott el. A kihallgatásról

117| Wiessner 1967: 167–168.

118| Braun 1915: 198.

119| A perzsa király „törvénylátó napjainak” szokását a keresztény mártírakták szerint V. Yazdegerd, al-Tabarī szerint I. Yazdegerd törölte el (Braun 1915: 179).

120| Macuch 1981: 202–203.

és a tárgyalásról jegyzőkönyvet vezettek, melynek neve (*pursishn-nāmag*: „kérdés-könyv”) hűen tükrözi az eljárás lényegét: a vád által feltett kérdések és az arra adott válaszok jelentették az ítélet alapját.<sup>121</sup> A *pursishn-nāmag* azonban több volt, mint a szóban elhangzottak rögzítésére szolgáló bizonyítási eszköz, mivel vádiratként is szolgált, sőt a meghozott ítéletet is fel kellett rá jegyezni.<sup>122</sup> Ezzel a kihallgatási jegyzőkönyv, a vádirat és az ítélet végső soron egyetlen dokumentumban rögzítésre került, melyek archiválásáról nyilvánvalóan gondoskodtak, ellenkező esetben nem jöhettek volna létre olyan gyűjtemények, melyek forrását a bírósági okiratok képezték. *Pursihn-nāmagot margarzān* cselekmények elkövetésekor kellett készíteni; más esetekben is lehetett, de nem volt kötelező.<sup>123</sup>

A kihallgatás során a vádlottal szemben testi fenytést is alkalmaztak, amennyiben annak válasza felháborította a jelenlévőket vagy önmagában is bűncselekménynek minősült (pl. újabb hittagadás, a király sértegetése stb.). Az alkalmazott módszerek sok esetben egy-egy súlyos szankcióval is felértek, hiszen a vádlott nyelvét kivágták, fogait kiverték, csontjait összetörték.<sup>124</sup> Az ítéletet néha egy, néha több tárgyalás után hirdették ki. Egy-egy tárgyalás között hosszabb idő is eltelt, melynek tartamára nézve láthatóan semmilyen szabály nem volt. A tárgyalások közti időt a vádlott általában nem szabadlábbon töltötte, hanem fogva tartották: börtönben vagy házi őrizetben.<sup>125</sup> A börtönbüntetés nem volt önálló büntetési nem, hanem olyan vizsgálati fogság, melynek célja a vádlott megtörése és a megkívánt magatartás kikényszerítése volt. Jellemző volt, hogy a vádlottakat rablók és gyilkosok közé helyezték el, súlyos láncokkal verték bilincsbe, miközben napjában több alkalommal is kihallgatták és bántalmazták, hosszú ideig étlen-szomjan hagyták őket, megtiltották a fogvatartottak látogatását, nem adtak nekik ételt, italt, ruházatot, tüskés gránátalmafágakkal korbácsolták őket.<sup>126</sup>

A börtönviszonyokról keveset tudunk, de több szöveg utal a fogvatartottak láncra verésére, kíntására. A börtönök rendjéért a *zēdānbān* volt felelős, aki komoly szankcióknak nézett elébe, ha a fogvatartott megszökött a börtönből.<sup>127</sup> Ennek ellenére a börtönőrök korrumpálásának gyakorlatára több szöveg is céloz. Néhány jogeset kapcsán okkal következtethetünk arra, hogy a korabeli perzsa jog ismerte az óvadék intézményét, vagyis az őrizetes egy

121| Macuch 1993: 730; Braun 1915: 203.

122| MHDA 34,8–9.

123| MHDA 34,6.

124| Braun 1915: 2–3.

125| Braun 1915: 208.

126| Braun 1915: 94; 101; 120; 122; 145.

127| MHDA 13,10–12.

meghatározott összeg letétbe helyezése és egy kezes személyes garanciavállalása mellett ideiglenesen a lakhelyére távozhatott.<sup>128</sup>

E kivételes esettől eltekintve a fogságnak általában az utolsó tárgyalás és az azt követő ítélethozatal vetett véget, feltéve, ha a vádlott egyáltalán még életben volt. A halálos ítélet általában a felrótt bűncselekményt, a szankciót, valamint a halál nemét tartalmazta, részletezve a végrehajtás módját is. A leggyakoribb halálbüntetési nem a kard által történő lefejezés volt, melyet a hóhér hajtott végre.<sup>129</sup> Esetenként azonban a lefejezés súlyosbított módját is alkalmazták, amikor a hóhér először az elítélt ujjait, majd kezét és lábát vágta le, s csak ezt követően érte a megváltó halál a szerencsétlen embert. Nagyobb tömegű elítélt egy időben történő kivégzéséhez egyetlen hóhér nem volt elegendő, ezért ilyenkor a börtönben fogva tartott gyilkosokat vezényeltek ki a halálos ítélet végrehajtásához.<sup>130</sup>

A lefejezés mellett a keresztre feszítést is alkalmazták, esetenként úgy, hogy az elítéltet fejjel lefelé feszítették meg.<sup>131</sup> A keresztre feszítés a rablók és a boszorkányok büntetése volt.<sup>132</sup> Alkalmazták az elítélt derékban történő kettévágását, naftával történő bekenését és elevenen elégetését is. Volt precedens arra is, hogy tüzes tüvel szúrták ki a szemét, s így hagyták meghalni, félig a földbe ásták, majd céltáblának használva nyílzáport zúdítottak rá vagy ecetet és mustárt nyomtak a szemébe, szájába és orrába.<sup>133</sup> Esetenként elefántokat is bevetettek a kivégzések során. Erre politikai megtorlások esetén kerülhetett sor, amikor a király egy lázadó város lakosságát száz elefánttal tapostatta szét egy felkelés leverése után. De bevetették az elefántokat a keresztény mártírok ellen éppúgy, mint a rablógyilkosok kivégzésére.<sup>134</sup> Az ítélet végrehajtását gyermek váró asszonyok esetében elhalasztották a gyermek megszületéséig, mivel a gyermek ártatlan, s ezért nem ítéltető halálra.<sup>135</sup> A kivégzésekre mindig nagy tömeg előtt került sor, mely részben a kíváncsiskodók, részben az együttérző gyülekezet tagjaiból tevődött össze. A kivégzés rendjére külön e célból a helyszínre vezényelt katonák felügyeltek, mint ahogy általában az ő feladatuk volt a holttestek őrzése is. A keresztre feszítetteket három napig hagyták a kereszten függni, s csak ezt

128| Braun 1915: 145–146; Hoffmann 1880: 37–38.

129| Braun 1915: 34; 55; 81; 95; 99; 104; 105; 148; 169; Hoffmann 1880: 16.

130| Braun 1915: 84; 153; 176.

131| Braun 1915: 185; 187; 268.

132| Ibn Isfandiyyār: 1942: 26.

133| Braun 1915: 4; 56; 92; 183; 185; Hoffmann 1880: 33.

134| A Tansar-levél is megerősíti a mártírakták állítását, hogy az eretnekekkel szemben előszeretettel alkalmazták az elefántokat (Braun 1915: 183; Ibn Isfandiyyār 1942: 26).

135| Hasonló szabályt ismer az iszlám jog is, de elhamarkodott lenne ebből perzsa jogi hatásra következtetni.

követően vették le onnan a holttesteket. Amikor a király személyesen akart a halál bekövetkeztéről meggyőződni, a holttest fejét levágták, és bemutatták az uralkodónak.<sup>136</sup>

### 4.3.2. Polgári eljárás

Magánjogi viszonyokban a pereskedést nem tekintették feltétlenül jó dolognak, s lehetőség szerint igyekeztek elkerülni. Ezt a szemléletet mutatja, hogy több szerződésben bontó feltételnek határozták meg a perindítást,<sup>137</sup> illetve kártérítés fizetése ellenében mondtak le a perindítás jogáról,<sup>138</sup> s ezzel mintegy biztosították a másik felet arról, hogy az egyszer már megkötött üzlet miatt „nyugodtan alhat”.

A bírósági eljárásban részt vevő szervek összetett intézményrendszert alkottak. A bíró általános megnevezése a *dādwar* volt. A *dādwar* mellett bírói funkciót látott el a *rad* és a *mōbed* is. A *mōbed* mint papi funkció jelenléte a bírói fórumrendszerben önmagában bizonyítja, hogy a jogász réteg döntő hányadát a papság alkotta. A *mōbed* egyszerre volt rendes bíróságként a *dādwar* fellebbviteli fóruma és különbíróság. Mint a *dādwar* felett álló döntéshozói szint eljárhatott mindazon kérdésekben, melyek a *dādwar* kompetenciájába tartoztak.<sup>139</sup> Különbíróságként pedig olyan kérdésekben dönthetett, melyre más szerveknek nem volt hatásköre. Ezek közül talán a legfontosabb a családjog két meghatározó intézménye, a *stūr* és a *sālār* személyének kiválasztásában való döntés.<sup>140</sup> A *mōbed* azonban nemcsak bírói funkciót látott el, hanem egyéb feladatai is voltak. Az okiratok hitelesítése inkább közjegyzői feladatnak tekinthető, de ezt abban a korban természetesen nem választották el ilyen élesen. A *rad* funkciója jórészt megegyezett a *mōbed* feladataival, azzal a nem lényegtelen eltéréssel, hogy a *sālār* és a *stūr* személyének kiválasztása nem tartozott a kompetenciájába.<sup>141</sup>

A bírói hierarchia élén a *mōbedān mōbed* állt. Ítélete ellen további fellebbezésnek nem volt helye.<sup>142</sup> A *mōbedān mōbed* azonban nem saját jogán gyakorolta a legfőbb bíró tisztségét, hanem az uralkodó ruházta azt rá, hiszen elméletileg a hatalom egésze, beleértve a bírói hatalmat is, a királyt

136| Braun 1915: 3; 272; Hoffmann 1880: 112.

137| MHDA 33,3–7; 11–14.

138| MHDA 17,4–7; 22,1–7.

139| MHDA 26,14–15; MHD 110,13–15.

140| MHDA 26,12–16.

141| MHDA 26,17–27,4.

142| MHDA 27,4–5.

illette meg. Sajátos helyzetet foglalt el az *āmārgar*, aki egyszerre volt perbeli képviselő, közigazgatási hatóság és bíró attól függően, hogy milyen ügyben járt el. Mint a királyi kincstár képviselője ő képviselte a perben az államot (uralkodót), ha a pertárgy valamely, a királyi kincstárba tartozó dolog volt. Mint közigazgatási hivatalnok, az adóösszeírás és -behajtás legfőbb szerve volt, mint bíró pénzbüntetéssel sújthatta azokat, akik a királyi kincstár tulajdonában lévő dolgokban kárt okoztak.<sup>143</sup>

A bíróságok száma királyi dekrétum útján körzetenként (*rōstāg*) volt meghatározva. E bírósági épületeket *mānāgān*nak nevezték.<sup>144</sup> A perzsa jog ismerte a perbeli képviselet intézményét is. Az erre vonatkozó kifejezés (*jādag-gōw*) pontosan kifejezi azt a szerepet, melyet a képviselő a per során betöltött: az ügyben beszélő személy (mint az *advocatus*). Szó sincs tehát arról, hogy az ügyvéd jogi tudását bocsátotta volna rendelkezésre vagy ilyennel feltétlenül rendelkezett volna. Feladata pusztán annyi volt, hogy a bíróság előtt eljárjon egy adott ügyben. Ez akkor vált kiváltképpen fontossá, ha hatalom alatti személyeket érintett az ügy, s törvényes képviseletük nem volt minden részletet illetően megfelelően rendezve. A magánfelek perbeli képviseletét ellátó ügyvéd mellett igen sajátos intézményként működött a „szegények ügyvédje” (*driyōshān jādag-gōw*). Az intézmény feltehetően igen régi időkre nyúlik vissza, mivel Zoroastert is a szegények protektoraként nevezik meg.<sup>145</sup> Vallási konnotációja a Szászánida-korban sem szűnt meg, hiszen a Párs tartománybeli főpap, a *mōbedān mōbed* pécstjén is e titulus volt feltüntetve,<sup>146</sup> ám ahogy korabeli leletek tanúsítják, az intézmény igen széles földrajzi környezetben elterjedt, tehát nem korlátozódott egyetlen tartományra.<sup>147</sup>

A per az alperes perbe hívásával kezdődött. Nincsen nyoma annak, hogy a bíróság előtt megjelenni vonakodó alperest állami segítség igénybevételével állították volna bíróság elé, ugyanakkor a felperesnek nem volt semmilyen jogi eszköz a kezében, mellyel az alperest a bíróság előtt való megjelenésre szoríthatta volna. A nők és a rabszolgák saját jogon csak ritkán lehettek peres felek, általában képviselőjük (gyámjuk) mellett pertársaként vettek részt a perben. A tárgyalás időpontját az eljáró bíró tűzte ki,<sup>148</sup> mely időpontban a felek a bíróságon megjelenni tartoztak. A tárgyalásra csak délelőtt kerülhetett sor, a bíró köteles volt ítéletét legkésőbb aznap

143| MHDA 27,13–28,3.

144| MHD 78,2–11.

145| Perikhanian–Garsoian 1997: 354.

146| MHD 93,7–9.

147| Macuch 1993: 600.

148| MHDA 25,16–17.

délig meghozni.<sup>149</sup> Amennyiben valamelyik fél a tárgyalásról távol maradt, a távolmaradás tényét feljegyzésben rögzíteni kellett.<sup>150</sup> Három alkalommal való távolmaradás pervesztést eredményezett.<sup>151</sup>

Amennyiben mindegyik érintett fél megjelent, a per megkezdődött. Az eljáró bíró feladata volt a felek személyazonosságának, korának (szó szerint: a haj feketeségének és fehérségének), nemének, nevének, pecsétjének és annak megbízhatóságának megállapítása.<sup>152</sup> Ezt követték a felek nyilatkozatai, melyek a bírótól három lépés távolságra állván hangzottak el. Elsőként a felperes (*pēshēmār*), majd az alperes (*pasēmār*) perbeszéde hangzott el. A felek elnevezése is a nyilatkozattétel sorrendjére utal (*pēshēmār*: „aki először szól”; *pasēmār*: „aki később szól”).<sup>153</sup> A felek nyilatkozatáról jegyzőkönyvet készítettek, mely mind a felperes, mind az alperes perbeszédeit tartalmazta. Az elkészült jegyzőkönyvet mindkét félnek le kellett pecsételnie. A felek nyilatkozatát a tárgyalás második szakasza, a bizonyítási szak követte. Bizonyítási eszközként az okirati bizonyítás mellett a tanúvallomást és a tárgyi bizonyítást alkalmazták, de igen fontos szerephez jutottak a különböző istenítéletek és az eskük is. A bizonyítási szak kezdetén az eljáró bírónak arról kellett döntenie, hogy kit terhel a bizonyítási teher. Ez a kérdés nem volt egységesen szabályozva, hanem a felek által kötött szerződésben használt formulától függően változott. A bírósági eljárás során egyetlen tanú is elegendőnek bizonyult az adott állítás bizonyítására,<sup>154</sup> szemben az anyagi jogi szabályokkal, ahol több tanú volt szükséges a nyilatkozat érvényességéhez (pl. szóbeli végrendelet esetén három tanú). A tanúskodás kötelesség volt, melynek elmaradását az eljáró bírónak kellett rögzíteni.<sup>155</sup>

A bizonyítási eljárás lefolytatása az eljáró bíró feladata volt, aki az egész pervezetésért felelősséggel tartozott. Lehetőség volt arra is, hogy bizonyos bizonyítási cselekményekre ne a tárgyaláson, hanem attól helyben és időben függetlenül kerüljön sor. Ebben az esetben a pert a bizonyítási eljárás befejezéséig felfüggesztették. Erre akkor került sor, ha a bizonyítás sem tanúk alkalmazásával, sem tárgyi vagy okirati bizonyítékok igénybevételével nem vezetett eredményre. Ebben az esetben a kérdés eldöntésére az eskü és az istenítélet intézményét alkalmazták. Az eskütételre nem a bíróságon, hanem egy külön erre a célra szolgáló helyen került sor egy tisztviselő felügyelete

149| MHDA 13,17–14,1.

150| MHD 73,13–74,5.

151| MHD 10,16–11,2.

152| MHDA 25,15–26,11.

153| Macuch 1981: 160.

154| MHD 107,9–12; 12–14.

155| MHDA 25,16–26,12.

mellett, aki az egész procedúrát vezette egészen az eskütételről készített jegyzőkönyv lepecsételéséig.<sup>156</sup>

A bizonyítási szak után következett az ítélet kihirdetése. A felperesnek jogában állt az ítélet meghozatala előtt az eljárás szünetelését kérni, ehhez azonban az alperes hozzájárulását is megkívták.<sup>157</sup> Ha a felperes az eljárást szándékosan akadályozta, időhúzás címén az alperes kártérítést követelhetett.<sup>158</sup> A felek az ítélet meghozataláig peren kívüli egyezséget is köthettek, az ilyen egyezség a per megszűnését vonta maga után, de ez nem jelentette azt, hogy később ugyanazon tényállás alapján ugyanazon felek között nem kerülhetett volna sor újabb perre.<sup>159</sup> A bírói ítélet kihirdetése az elsőfokú eljárás befejezését jelentette. Az ítéleteket írásba foglalták (minden valószínűség szerint az írások), a másolatokat a papi testület archívuma őrizte.<sup>160</sup> Ha a bírói ítélet nem felelt meg az alaki szabályoknak, akkor az „nem volt jó”,<sup>161</sup> ám ha a bírói ítélet az anyagi jogot sértette, akkor „hazug ítéletnek” (*drög wizīr*) tartották. Az ítélet kihirdetését követően a felek eldönthették, hogy az ítéletet elfogadják vagy fellebbezést nyújtanak be ellene. A fellebbezést a másod-, illetve harmadfokú bíróság ítélte meg aszerint, hogy melyik bíróság döntését támadták meg. A fellebbviteli bíróság részére az ügy iratanyagát az alacsonyabb fokú bíróság megküldte.<sup>162</sup> Amennyiben a felek az ítéletet egyszer már elfogadták, az elfogadó nyilatkozat után többé nem volt lehetőség fellebbezésre. A *res iudicata* szabálya ellen vétőket feltehetően büntetéssel sújtották. A pergyőztes fél azonban lemondhatott az ítélet végrehajtásáról, melyre hivatalból nem került sor.<sup>163</sup>

## 5.5 A JOG TÖRTÉNETE A SZÁSZÁNIDÁK BUKÁSA UTÁN

A Szászánidák bukása Irán történetében több volt egy dinasztia kihalásánál, mivel olyan sorsfordító politikai, kultur- és vallástörténeti változások következtek be, melyek teljesen új irányt szabtak a térség történetének. A katonai és politikai vereségek a volt független nagyhatalmat a kalifátus részévé süllyesztették, az iszlám előretörése pedig a zoroasztriánizmust egy lélekszámában egyre fogyatkozó kisebbség vallásává változtatta. Az állam támogató jelenlétének megszűnése, a politikai és gazdasági hatalom, valamint

156| MHDA 27,7–9.

157| MHD 90,6–8.

158| MHD 77,15–78,2.

159| MHD 74,9–12.

160| MHD 93,3–4.

161| MHDA 14,5–6.

162| MHD 3,6–8; 110,13–15.

163| MHD 3,1–3; 3–5; 5–6. A *res iudicata* a peren kívüli egyezségre nem vonatkozott.



## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

a hívek nagy többségének elvesztése komoly csapást jelentett ugyan, de ez nem eredményezett mélyreható doktrinális vagy jogi változásokat.

A Szászánidák bukását követően a közösség irányításában komoly változások következtek be: Párs székhellyel megjelent a *hudīnān pēshōbāy* („a jóhitűek elöljárója”) tisztség, melynek betöltői átvették a zoroasztriánus közösség szellemi és politikai irányítását. A papi szervezet is átalakult, élén a *dastūr*ral, majd a *mōbeddel* és az *ērbaddal*, akik egymástól hatáskörben és kvalifikációban is különböztek.

A IX. és a X. század a nagy, összefoglaló művek születésének ideje (Dēnkard, Dādestān ī Dēnīg), melyek elsősorban a teológia, a rítus, az áldozat és az ima felől közelítenek a vallási előírásokhoz, de nem hiányoznak belőlük helyenként a folklorisztikus történetek sem. Ezek mellett egy új irodalmi műfaj, a *riwāyat* is megjelenik, mely a dogmatikai és tisztasági szabályok mellett a jogi normákat is tárgyalja. E *riwāyat*okban a korábban tapasztalt kifinomult jogi gondolkodásnak kevés nyoma maradt. A korábbi tanításokhoz képest semmi újszerűséggel nem találkozunk, a régtől fogva ismert dolgok egyszerűsített formában való továbbörökítése és a hagyomány megőrzése a korszak munkáinak legfontosabb célja. Ez a keletkezés körülményeinek ismeretében teljesen érthető és logikus fejlemény, hiszen egy folyamatosan csökkenő létszámú vallási közösségnek kellett megőrizni az identitását és biztosítani fennmaradását egy meglehetősen ellenséges politikai és szellemi környezetben, ahol a fizikai üldözések sem mentek ritkaságszámba.

Ebből következően a jog belső, dogmatikai tartalmában kevés változásnak lehetünk tanúi, mivel a konzervativizmus megőrizte a korábbi évszázadok hagyományait. Pusztán azokon a helyeken találhatóunk eltéréseket, ahol korábban a *chāshtag* és a *kardag* között ellentét feszült, s most e változó tartalmú tanítások rögzültek, általában a *kardag* korábbi szabályainak elfogadása és alkalmazása révén.

Nem feltétlenül a joggyakorlat tehát az a terület, ahol nagy változások következtek be ebben a korban, hanem a jogot körülvevő szellemi erőterben. Ebben a korban ugyanis a jogi iskolák eltűnnek, nyoma sincs már *Abarag* és *Mēdōmāh* iskolájának és a jogi pluralizmusnak. A IX. és a X. század fontos forrásszövegei már csak egy normarendet ismernek, s azt is csak vázlatosan, mindenki számára érthetően megfogalmazva, a jogi finomságoktól tartózkodóan. Ez egyáltalán nem meglepő, mivel e szövegek a laikusok által a közösség papi vezetőjének feltett kérdések összegyűjtéséből keletkeztek, azaz funkcionálisan megegyeznek a zsidó *responsum*okkal és az iszlám jogból ismert *fatwā*-gyűjteményekkel. Az iskolák eltűnése a jogi pluralizmus megszűnésével járt együtt, ez pedig hozzájárult a *kardag* és a *chāshtag* közti ellentétek megszűnéséhez. Ezzel a doktrína letisztult, a jog egyszersmind

elvesztette mindazon hajtóerőit, melyek korábbi változásainak motorjául szolgáltak.

A családi jogban két fontos változásnak lehetünk tanúi, melyek közül az egyik a Szászánida-korszakban megindult folyamatok eredményeképpen született meg. A Szászánida-korban komoly vita lengte körül a *chagar* házasságot mint olyan házassági formát, mely kizárólag az elhunyt érdekeit veszi figyelembe, de nincs tekintettel a természetes apa érdekeire, aki végső soron örökös nélkül is maradhatott. Ezért már a Szászánida-kor vége felé megfigyelhető az a tendencia, hogy a vér szerinti apa számára lehetővé tegyék a *chagar* házasságból született gyermekek örökbefogadását, illetve elismerjék e gyermekek öröklési képességét. Mivel e két jog a *chagar* házasság eredeti értelmének és céljának megszűnését vonta volna maga után, a jogtudomány képviselői ellenezték e jogok bevezetését, a gyakorlat (*kardag*) azonban támogatta. E folyamat eredményeképpen a *kardag* megközelítése vált uralkodóvá, melynek következtében a *chagar* házasság megszűnt kiegészítő jogintézménnyé lenni, s átalakult másodlagos házassági formává. Még ennél is nagyobb változás, hogy e korszakban tűnt el lassan a *khwēdōdāh* szokása, melynek hátterében talán az intézménnyel szemben táplált, korábban tapasztalt társadalmi ellenállás állhatott, de meg kell jegyezni, hogy ebben a kérdésben nem látunk tisztán.

A jog leegyszerűsödésének tendenciája a büntetőjogban is éreztette hatását. E korban nyoma sincs a bűncselekmények tipologizálásának sem világi, sem vallási koncepciók mentén; de a vallási bűncselekmények sem rendeződnek finom distinkciók alapján kiművelt kategóriákba, legfeljebb néhány terminus (pl. *tanāpuhl*, *margarzān*) továbbélését figyelhetjük meg. A büntetőjog mint téma elvesztette jelentőségét: a feldolgozott problematikák elenyésző része foglalkozik közvetlenül vagy közvetve büntetőjogi kérdésekkel.

A megváltozott környezetben valamennyi bűncselekmény közül a hitehagyásnak volt a legsúlyosabb következménye, ezért a szövegek teret is engednek e kérdésnek, a régi szabályokat ismételve: a hitehagyás azon nyomban *tanāpuhl* bűnnek számít, egy esztendő leteltét követően pedig az elkövető *margarzān*. Ennek következtében valamennyi tulajdonát elveszti, a dolgok „*res nullius*”-szá válnak, s az első hívő, aki birtokba veszi őket, jogosult saját tulajdonaként magánál tartani.<sup>164</sup> Hasonló szigorúsággal ítélték meg, ha valaki muszlim nővel létesített kapcsolatot, s ebből gyermek is született. Maga a kapcsolat *tanāpuhl* bűnnek számított, ám ha a gyermek elérte a nagykorúságot (15. életév) és muszlim maradt, nemzője attól fogva *margarzānná* vált.<sup>165</sup>

164| REA 25.

165| REA 42.

E büntetőjogi fenyegetések azonban aligha váltak valóra, hiszen a zoroasztriánus közösség nem volt abban a helyzetben, hogy ténylegesen is végrehajtsion halálos ítéleteket, különösen nem az uralkodó muszlimokkal szemben. Ezért e fenyegető szabályok egyfelől a korábbi hagyományok változatlan továbbélésének, másfelől egy hangzatos, preventív célú fenyegetésnek tekinthetők, mintsem konkrét büntetőjogi hatalomra utaló normáknak. Az elmélet és a gyakorlat közti hatalmas ellentmondással a korszak vezetői is tisztában voltak.<sup>166</sup>

A *riwāyat* mint műfaj hosszú ideig fennmaradt, még a XVIII. században is íródtak e kategóriába tartozó munkák, igaz, nem a korábbi művek nyelvéen, hanem újperzsa nyelven. A perzsa *riwāyatok*, akárcsak a REA, szintén kérdés-felelet formájában íródtak, de kevés tartalmi újdonsággal szolgálnak a korábbi, hasonló című művekhez képest.

Az újkorra a joghagyomány jelentős része ennek ellenére feledésbe merült. A muszlimok zaklatásai elől Indiába menekült zoroasztriánusok (párszik) számára az identitás megőrzése elsősorban a valláson, és azon belül a vallásgyakorlaton (orthopraxis) keresztül valósult meg, a jog másodlagos szerepet játszott, illetve csak annyiban érvényesült, amennyiben a szokásokon keresztül érvényre jutott. Ezekben a szokásokban persze a régi, öröklött struktúrák alapjai visszaköszöttek, de egy közvetlen, művelt hagyományláncolatról nem lehet beszélni. A párszik nem fértek hozzá a modern kor hajnalán saját korábbi szövegeikhez, részben azért, mert nem voltak meg, részben azért, mert nem tudták őket elolvasni, és nyelvezetüket megérteni. Ebben pedig a papság is keveset tudott segíteni, mely olyan szegény volt, hogy a közösség jóindulatán múlott a megélhetése, elsősorban rítusok bemutatásával volt elfoglalva, és hiányzott a jog műveléséhez szükséges nyelvi és szakmai ismeretköre. Az angolok azonban nagyon jelentős mértékben támaszkodtak az együttműködni képes és hajlandó párszi közösségre, melynek tagjai megtanultak angolul, elsajátították a korabeli modern ismereteket (üzleti világban, államigazgatásban), és készek voltak részt vállalni India sorsának alakításában. Ennek eredményeképpen jelentős befolyással bíró párszik jelentek meg az indiai közéletben, akik sikeresen lobbiztak saját közösségük érdekében azért, hogy jogi elismerést is nyerjenek. Ennek formája az volt, hogy személyi jogaikban (elsősorban házassági és öröklési jog területén) elismert külön státust kaptak, és ennek eredményeképpen a hindukhoz és a muszlimokhoz hasonlóan törvény garantálta különállásukat, vagyis azt, hogy személyi jogaikat nem más vallási vagy etnikai közösségek jogához kell igazítaniuk, hanem autonómiával rendelkeznek e tekintetben. A sikeres

lobbizás hatására született tehát meg két alapvető törvény, a Parsi Marriage and Divorce Act és a Parsi Intestate Succession Act 1865-ben. Ez a két törvény a személyi jog kérdéseiben komoly jogi és vallási autonómiát garantált a párszoknak, tartalma pedig azokon a szokásokon nyugodott, melyek inkább az indiai közösség mindennapjaiból, mintsem a korábbi jogi szövegekből táplálkoztak. A törvény a hagyományoknak megfelelően a patriarchális modellt konzerválta, és komoly előjogokat és privilégiumokat biztosított a férfiak számára, míg a nőket hátrányosan megkülönböztette. Éppen ezért a törvény egyre inkább a kritika középpontjába került, és a párszi közösség vezetőinek egy befolyásos része a törvény korrekcióját tartotta kívánatosnak, ami végül a párszik második törvényével be is következett (Parsi Marriage and Divorce Act 1936). Még ebben az évben megszületett a Parsi Public Trusts Registration Act, mely szabályozta a közösség fenntartását célzó vagyoni juttatások jogi státusát is, így lehetővé téve a párszi közösség anyagi támogatását is.<sup>167</sup> Felmerült azonban a probléma, hogy ki minősül párszinnak? A kérdés nagyon élesen egy bírósági perben ütközött ki, ahol az egyik fél Ratan Tata, az India-szerte híres (mára globális holdinggá váló vállalat alapítója) iparmágnás felesége, egy francia asszony volt, aki azt állította, hogy házasságával, illetve a zoroasztrianizmus elfogadásával ő is párszinnak minősül, ezért a törvény rendelkezései vonatkoznak rá. A bíróság végül nem fogadta el ezt az érvelést, és nem tekintette a házastársat a párszi közösség tagjának. Ez az elzárkózó attitűd, az alacsony gyerekszám, a nagyon késői házasságok, valamint a házasságban nem élők igen magas aránya azok a faktorok, melyek a párszi közösséget lassan a teljes eljelentéktelenedés szintjére sorvasztják le, mely magában foglalja az eltűnés veszélyét is.<sup>168</sup>

167| Sharafi 2014: 75–82; 165–192.

168| Irani 1968: 275–276; 283–284.

## NEGYEDIK FEJEZET

# A KELETI KERESZTÉNYSÉG JOGA

### 1. § EGY ÚJ HAGYOMÁNY SZÁRNYAT BONT

A kereszténység keleti terjeszkedésének kezdetei nem ismertek számunkra. Az első két évszázad történéseit legendák tartalmazzák, melyekből a történeti valóságot lehetetlen megállapítani, ráadásul az egyes megfeytési kísérletek sok szubjektív elemet tartalmaznak. Gondoljunk például Tamás apostol indiai útjára, melyből a történeti tényeket megállapítani lehetetlen, ezért a történetírás legendaként tartja számon a szöveget, holott az indiai keresztények évszázadok óta és kitartó következetességgel Tamás-keresztényeknek hívják önmagukat.

Közelebb kerülünk az igazsághoz, ha azt feltételezzük, hogy a kereszténység keleti terjeszkedésében elsősorban a Mediterráneum keleti részén és a Szíriában élő zsidó közösségek játszották a legfontosabb szerepet, ahogy ez Nyugaton is történt. Pál és követői a Hellászban és a Római Birodalom más területein élő zsidó közösségeket keresték fel, hiszen itt remélhettek elsősorban nyitottságot mondanivalójukat illetően. Nyilván nem volt ez másképp Keleten sem. A Palesztinából keletre induló missziók első állomása nem is lehetett más, mint Szíria, elsősorban az ősi város, Damaszkusz, másodsorban a Seleukos Nikator által alapított és fiáról elnevezett város, Antiocheia. Utóbbi város különös fontosságra tett szert a Római Birodalomban, mivel Róma után, illetve Alexandria és Bizánc mellett a legfontosabb és legnagyobb városok közé emelkedett, ahol egy fontos és komoly befolyással rendelkező teológiai iskola is kialakult, továbbá az egyik patriarchátus székhelye lett. Innen kiindulva haladt tovább a kereszténység kelet felé, ahol Mezopotámia északi részére érkezve eljutott a római–iráni (pártusok, Szászánidák) határhoz, mely a sok háború ellenére sem változott szinte semmit az évszázadok alatt. A határt átlépve jutott el a kereszténység viszonylag gyorsan Perzsiába, majd onnan tovább Közép-Ázsiába és végül Kínába. Van tehát okunk bőségesen arra, hogy részletesebben foglalkozzunk a keleti keresztények jogával a közel-keleti jogi hagyományt lezáró fejezet keretei között. Ahogy látni fogjuk, ez a joghagyomány ezer szállal kötődik a mezopotámiai jogi hagyományhoz, nemcsak azért, mert a zsidó jogi gondolkodást és a Bibliát tekintette természetes szellemi előfutárának, melyet hol követett,

hol elutasított, hanem azért is, mert a Mezopotámiában található általános társadalom- és jogfelfogás ettől függetlenül is nyomot hagyott rajta, mivel ez volt az a környezet, ahol megszületett. A Közel-Keleten felfedezhető egy olyan közös kulturális és joghagyomány, melyet jogi *koinénak* nevezek, és amelynek elemei felbukkannak mindenhol, vallástól függetlenül. Azaz vannak azonosságok vagy hasonlóságok a zsidó, a keleti keresztény és az iszlám jog között gondolkodásban, megközelítésben és egyes jogintézményekben is annak ellenére, hogy három különböző vallási közösség jogáról beszélünk.

Mielőtt továbbmegyek, érdemes tisztázni néhány terminológiai kérdést. A keleti kereszténység alatt elvben érthetjük mindazt, ami a latin kereszténységen kívül esik, beleértve a bizánci, az orosz, a kopt, az örmény egyházakat is. Jelen írás keretei között azonban messze nem e tág felfogást használom, hanem csak arra az egyre koncentrálok, mely így is nevezte magát: a Kelet Egyháza. Kelet alatt itt természetesen a késő ókori Közel-Kelet értendő, mely legfeljebb Perzsiáig terjed, de semmiképpen sem tovább – annak ellenére, hogy a missziós tevékenység hatására ezen egyház befolyása végső soron egészen Kínáig ért. Szokás ezt az egyházat keleti szír egyháznak (hogy meg lehessen különböztetni a nyugati szír vagy jakobita egyháztól) vagy nesztoriánus egyháznak is nevezni, de ez utóbbi megtévesztő, több szempontból is. Ez az egyház ugyanis a korai missziós tevékenység hatására jött létre, vagyis kezdetei évszázadokkal korábbra nyúlnak vissza, mint Nestorios működése. Ráadásul maga Nestorios nem alapított egyházat, sem ezt, sem másikat, hanem személyesen vett részt egy krisztológiai vitában, melyben vereséget szenvedett, ezért hivatalától megfosztották, majd élete végéig magányosan élt a sivatagban, miközben mindvégig abban reménykedett, hogy végül neki adnak majd igazat. Ahogy egy modern kutató fogalmazott: Nestorios nem volt nesztoriánus.<sup>1</sup> A Kelet Egyháza egy sor politikai, kulturális és földrajzi ok hatására, és csak évtizedekkel Nestorios halála után vallotta magáénak azokat a gondolatokat, melyeket a kortárs hitvitázók (részben helytelenül) Nestoriosnak tulajdonítottak.

A terminológia tisztázása után visszatérve nézzük meg, miért érdemes tehát ezzel a joggal foglalkozni? Ennek alapvetően három oka van: (1) mert ennek az egyháznak volt a legnagyobb területi kiterjedése (és így követőinek a száma a legmagasabb Keleten); (2) ez tekinthető a közel-keleti jogi kultúra utolsó nagy összefoglalójának és átörökítőjének az iszlám előtt; (3) mert ez a joghagyomány rendelkezik a legtöbb forrással, jogtudóssal és gondolkodóval, akiknek munkái a jogon kívül felölelték a teológiát, a filozófiát és az orvostudományt is. Rendkívül gazdag és sokrétű joghagyományról van tehát

1| Baum–Winkler 2003: 4.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

szó, melynek kultúrtörténeti jelentősége is kiemelkedő, ahogy hamarosan látni fogjuk, a késő antik műveltség közvetítése miatt.

A Kelet Egyháza kezdeteit legendákból ismerjük, melyek szerint ezen egyház apostoli alapítású. Ez a történet széltében-hosszában ismert a Közel-Keleten és középkori krónikák is ismertetik. E szerint a Keletet Tamás apostol és követői, Addai, Mari és Aggai evangelizálták: Addai és tanítványai Edessa, Mosul, Nisibis környékét, vagyis Észak-Mezopotámiát, Aggai pedig Dél-Mezopotámiát és Perzsiát.<sup>2</sup> Ez a hagyomány a perzsa egyházat (ahogy szintén nevezik a Kelet Egyházát) Mari által alapítottnak tekintti, aki egyben az első *katholikos* is volt, és ő alapította meg a patriarchátus székhelyét Seleukeia–Ktésiphónban (egy görögök által alapított mezopotámiai városban, mely később a pártus és a Szászánida Birodalom székhelye lett), munkáját pedig tanítványa, Papa folytatta (történetileg azonban Papa csak a IV. századból igazolható). A Doctrina Addai szerint Abgar, Edessa uralkodója megbetegedett és levelet írt Jézusnak, melyben kérte, hogy menjen és gyógyítsa meg. Jézus megdicsérte hitét, de nem fogadta el a meghívást, mely eltántorította volna küldetésétől, de megígérte, hogy elküldi egyik tanítványát. Addai el is ment, meggyógyította a királyt, és hirdette az Evangéliumot, mely munkát halála után tanítványa, Aggai folytatta. Maga a történet természetesen legenda, szereplői azonban nem. Edessában valóban sok Abgar nevű uralkodó uralkodott, közülük valószínűleg VIII. Abgar (177–212) vette fel a kereszténységet, de ez nem bizonyítható minden kétséget kizáróan. Az ő személyét aztán összecserezték V. Abgarral, aki valóban az első évszázad első felében élt. Addai személye is ismert, ám mint a legsikeresebb manicheus tanító a Közel-Keleten. A Doctrina Addai, ami erősen antimanicheus, polemikus mű, ezzel szemben beemeli őt az Abgar-legendáriumba, mely először Eusebios egyháztörténeti munkájában jelent meg, korábban ismeretlen volt, és még az Edessai Krónika sem tartalmazza. Az Addai-, Abgar-, Aggai-legendákban a modern tudomány nem lát mást, mint késői évszázadok igyekezetét, hogy a Kelet Egyházát apostoli alapításúnak tüntessék fel és így presztízsét növeljék akkor, amikor a szervezeti és doktrinális viták miatt erre szükség mutatkozott.<sup>3</sup>

A legendáktól megtisztított valóságban a kereszténység már a II. században elérte a Római Birodalom keleti határát és a Pártus Birodalom nyugati vidékét, feltehetően Edessa és Nisibis útján. A III. században a források már tudnak keresztényekről Adiabene, Khuzistan, Párs és a Perzsa-öböl vidékéről is. Az első keresztény közösségek a helyi zsidó közösségekből fejlődtek

2] E legendákat részletesen elemzi Moffet 1998:45–70.

3] Baum–Winkler 2003: 12–14.

ki, melyek évszázadok óta jelen voltak Mezopotámiában, mivel a babiloni fogságból nem tért haza mindenki, később pedig azért választhatták hazájuknak a Pártus Birodalmat (kb. Kr. e. 250–Kr. u. 226), mert igen toleráns valláspolitikát folytatott szinte teljes, fél évezredes fennállása alatt. Mivel a Selyemút nyugati fele éppen Mezopotámia és Szíria vidékén haladt át, a távolsági kereskedelem kiváló megélhetést biztosított az itt élők számára, melybe a talmüdi joghagyományból ismert zsidó jogtudósok egy része is bekapcsolódott. Kereskedők révén Jeruzsálem, Antiocheia, Edessa érintésével került a kereszténység Mezopotámiába és tovább keletre egészen a Perzsa-öbölig, melyet a közös kulturális és vallási háttér, valamint a közösen használt nyelv, az arámi lényegesen megkönnyített. A zsidó-keresztény missziók mellett a deportálások révén is jutottak keresztények Keletre, igaz, ez sok belső feszültséget okozott. A hatalomban a pártusokat váltó perzsa Szászánidák erőszakosabb külpolitikát folytattak Róma irányába, és az első évtizedekben komolyabb sikereket is elértek. Ennek révén Antiocheiából, illetve Cilicia, Syria és Cappadocia provinciákból keresztényeket deportáltak Perzsiába, akik letelepedtek szerte a birodalomban, és sikeres kereskedőként, iparosokként élhettek itt tovább. E deportáltak azonban szinte kizárólag görög nyelvűek voltak, akik ragaszkodtak saját különállóságukhoz, és nem keveredtek az itt élő arámi nyelvű keresztényekkel. Ez az elkülönülés eltartott egészen az V. századig, melynek során mindkét közösség megőrizte saját egyházszervezetét és nyelvét is. Az elkülönülés a perzsa papoknak is feltűnt, és a III. században külön terminológiát használtak a nazarénusok (n'cl'y) és a keresztények (klstyd'n) megjelölésére, ahogy az Kardir főpap feliratában is olvasható (mai napig nem tisztázott kérdés, hogy a két különböző terminológia pontosan kire, melyik felekezetre vagy irányzatra vonatkozik), holott a keresztények általános megjelölésére a perzsa szövegek a *tarsagant* használták (akik félnek/félik [Istent]).<sup>4</sup>

Az egyházszervezetben lassan emelkedett Seleukeia–Ktésiphón a többi püspöki székhely fölé, mivel a püspökök vitatták e város elsőbbségét. A már fentebb említett Papa azonban a nyugati (római) püspökök segítségével keresztülvitte akaratát azon érvelés alapján, hogy a birodalmi fővárosnak szupremáciája van, így végül Papa lett a perzsa egyház első vezetője. A keresztények helyzete sokat romlott azt követően, hogy nyugaton a kereszténység lett az állam hivatalos vallása, mert így Perzsiában a régi ellenség előretolt, ötödik hadoszlopának tekintették őket, holott tudjuk, hogy ez a vád egyáltalán nem volt igaz (perzsa keresztények magas katonai rangban küzdöttek a bizánci seregek ellen). De amikor Constantinus írásban

4| Asmussen 1983: 929; 647.



követelte II. Shahpur perzsa királytól, hogy a keresztények különös védelemben részesüljenek, ez a nagyon nem diplomatikus lépés épp a szándékával ellentétesen sült el. A perzsa király – a mai terminológiánk szerint – a belügyekbe történő beavatkozást kegyetlen keresztényüldözéssel viszonzta, mely nem volt általános jelenség a vallásilag a pártusokhoz képest kevésbé toleráns perzsa dinasztia uralma alatt sem (Kr. u. 339–379).<sup>5</sup> Ezek az évtizedek jelentős fordulatot jelentettek, mert egyfelől a nagyhatalmi politikától vált függővé a perzsiai keresztények sorsa, másfelől létrehívott egy sajátos irodalmi műfajt, a perzsa (szír) mártíraktákat, mely az üldözések mártírjainak állít emléket (a mártírakták a perzsa büntetőjogról szóló fejezetben is megemlékszik, lásd a 3. fejezet 5.2 részét).

A fentiek fényében érthető, hogy a következő két évszázadban miért elsősorban a politikai kapcsolatok és a szervezetrendszer felépítése került a középpontba. A perzsa királyok sokszor használták fel a perzsa püspökök szolgálatait diplomáciai missziókra, mivel őket küldték Bizáncria tárgyalni, ahogy a bizánciak is küldtek püspököket tárgyalni a perzsa udvarba. Leghíresebb közülük Marutha püspök volt, aki egyfelől elérte I. Yazdegerd perzsa királynál, hogy engedje szabadon a perzsa keresztényeket és engedélyezze a lerombolt templomok újjáépítését, másfelől azt, hogy a perzsa király hívja össze (!) a szinódust a fővárosba, és ott fogadják el azokat a határozatokat, melyeket Marutha írásban hozott a nyugati egyházi vezetők kérésére. Az első zsinat tehát a nagyhatalmi politika jegyében született, és nagyon fontos döntéseket hozott – ezek közül is kiemelendő, hogy a perzsa egyház minden ellenvetés nélkül elfogadta a niceai hitvallást és kánonokat, továbbá megtiltotta a kettős szervezetrendszert a görög és az arámi nyelvű egyházak között. Ezzel a perzsa egyház elindult az összeolvadás felé, és Seleukeia–Ktésiphón püspökét a szinódus is elfogadta a perzsa egyház vezetőjének, továbbá metropolita központokat is megerősített Khuzistánban, Prat de Maishanban (Basra), Kirkukban, Arbelában és Nisibisben. Ezzel a döntéssel egy centralizált perzsa egyház kontúrjai rajzolódtak ki, melynek tanítása semmiben sem tért el a nyugati egyház tanításától. Bár az első szinódus sikere a bizánci és a perzsa diplomácia, valamint Izsák metropolita közös sikere volt, a problémákat nem sikerült teljesen megoldani. Az újabb bizánci–perzsa békekötés eredményeként (II. Theodosius és V. Bahram között) Dadisho püspököt szabadon bocsátották, és újabb szinódust hívtak össze 424-ben, mely ismét deklarálta a perzsa egyház függetlenségét és azt, hogy belső ügyeibe kívülről – értsd: a bizánci birodalom területéről – senki sem avatkozik bele. Ennek eredményeként a belső határozatok ellen

5| Baum–Winkler 2003: 7–11; Hoffmann 1880; Braun 1915.

nem lehetett többé Antiocheiába fellebbezni, a perzsa egyház ügyeit végső fokon a seleukeia–ktésiphóni püspök döntötte el. Ezzel egyfelől megszűnt a kapcsolat a perzsa birodalmon kívüli egyházi központtal, másfelől megerősítették a seleukeia–ktésiphóni püspök vezető szerepét, akit attól kezdve *katholikos*nak neveztek.<sup>6</sup>

Ez nagyon fontos volt a perzsa belpolitika szempontjából, mert a teljes önállóság megszerzése után már nem lehetett a perzsa keresztényeket a bizánci politika ügynökeinek nevezni. Ez azonban nem jelentette a keresztényüldözések végét, mert ahogy Assmussen bizonyította,<sup>7</sup> a keresztényüldözések csak részben vezethetők vissza a külpolitikára. Másik részben a zoroasztriánus egyház politikája is felelős érte, mely a manicheizmus legyőzése után a kereszténységben látta legnagyobb ellenfelét, mivel egyre többen tértek át a zoroasztriánizmusról a kereszténységre, még a királyi udvar tagjai is.

Az egyházszervezet az V. századtól kezdve öt metropolita- és 80 püspöki székhelyet foglalt magában, élén a *katholikosszal*, akinek leválthatatlanságáról külön döntés is született (424). Ez a szervezet azonban nem jelentett nagyon erős centralizáltságot, mivel minden püspök önállóan kormányozta saját területét, felügyelte a kolostorok és a templomok javait.<sup>8</sup>

A szervezeti önállóság nem jelentette azt, hogy a keleti egyház ne követte volna a Nyugaton folyó szellemi áramlatokat, teológiai vitákat. Az V. században a krisztológiai viták még nem jutottak nyugvópontra – ezekre ebben az időszakban az antiocheiai és az alexandriai iskola vetélkedése nyomta rá a bélyegét. Ilyen körülmények között lett konstantinápolyi pátriárka Nestorios. Nestorios nézeteit jelentősen befolyásolta az edessai iskola egyik vezető teológusának, a korban igen vitatott Mopsuestiai Theodórosnak krisztológiai felfogása, melyet magas hivatalából is képviselt. Az összeütközés Alexandriai Kyrillos és Nestorios között teológiai volt, de ezt árnyalta a személyes vetélkedés és a két iskola közti felfogásbeli és nyelvi különbség is, mivel a terminológia tisztázatlansága erősen hozzájárult a vita elfajulásához. A kérdést végül az ephesosi III. egyetemes zsinat (431) döntötte el a kyrillosi teológia javára, egyben letette Nestoriot hivatalából. A vita azonban még ekkor sem jutott nyugvópontra, a monofizita ephesosi („rabló”) zsinat (449) után szükség volt egy újabb egyetemes zsinat összehívására, melyre 451-ben került sor Khalkedónban, ahol megszületett a krisztológiai dogma Leó pápa jelentős közreműködésével. Ez végső soron az antiocheiai teológiai iskola vereségét jelentette, ami hatással volt az edessai iskola sorsára is, melyet végül Zénón császár 489-ben bezárattott, tanárait pedig elűzte. Az iskola

6| Baum–Winkler 2003: 14–21; Vine 1937: 42–49.

7| Assmussen: 1983: 934.

8| Spuler 1961/a: 123.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

átköltözött a határ másik oldalára, és így született meg a nisibisi iskola, a perzsa kereszténység egyik legfontosabb fellegvára Narseh vezetésével, aki korábban nemcsak az edessai iskola vezetője volt, hanem zoroasztriánus konvertita is. Narseh is Mopsuestiai Theodóros teológiáját követte még Edessában, a nisibisi iskola pedig tovább élte ezt a hagyományt. Kevésbé meglepő ezek után, hogy a 484-ben sorra kerülő ktésiphóni zsinat az antiocheiai krisztológiát fogadta el Theodóros írásai alapján. Ezen törekvés legfontosabb szellemi vezetője Bar Sauma („Böjt Fia”), a nisibisi iskola tanára és az alexandriai teológia elszánt ellenfele, a rablózsinat egyik főszereplője volt. Bar Sauma ezen a zsinaton teljes győzelmet aratott, mert javaslatára nemcsak a „nesztoriánus” tanokat fogadták el, hanem feloldották a cölibátus tilalmát is, és kimondták, hogy a papság számára is kötelező a házasság. Ezzel Bar Sauma két fontos célját is elérte: egyfelől visszaszorította a szerzetességet, melynek elterjedését a keleti egyházban negatív jelenséggént értékelte, másfelől komoly gesztust tett az uralkodó vallás, a zoroasztriánizmus felé, melynek tagjai nagyon elítélően tekintettek a cölibátusra, mivel a zoroasztriánizmusban a házasság kötelező a papokra nézve is, mi több, addig nem lehet valaki pap (mágus), amíg nem köt érvényes házasságot. Bar Sauma módszereit és személyét rengeteg kritika érte, de tanításait elfogadták (nevét a jakobita kéziratok fejjel lefelé írva tartalmazzák, mely egyfelől mutatja az iránta érzett mérhetetlen ellenszenvet a monofiziták részéről, másfelől az iráni kultúra hatását, mivel a zoroasztriánus iratokban Ahriman, a Sátán nevét volt szokás fejjel lefelé írni). Ez magyarázza, hogy miért nyilvánították érvénytelennek a Bar Sauma által vezetett 494-es zsinatot, de egyben azt is, hogy a két évvel később újra összeült szinódus miért ismételte meg a korábbi határozatokat, így a cölibátus eltörlését is. Ezzel a Kelet Egyháza elfordult a korábbi zsidó–keresztény hagyománytól, mely az aszketikus, szerzetesi kereszténységet részesítette előnyben, és a korabeli iráni felfogáshoz sokkal jobban alkalmazkodó egyházzá vált. Mindennek ára az volt, hogy a határozatokat elfogadni nem tudó szerzetesek hátat fordítottak saját egyházuknak és inkább a jakobita felekezethez csatlakoztak. De még így is azt lehet mondani, hogy a Kelet Egyháza a szervezeti függetlenség kimondásával, a cölibátus feloldásával és a nyugati kereszténységtől némiképp eltérő krisztológiai tanításával egy olyan keresztény közösség lett, mely a korabeli realitásokhoz, a Szászánida Perzsia zoroasztriánizmusához a leginkább illeszkedett. A Kelet Egyháza tehát nemcsak azért nem „nesztoriánus”, mert nem Nestorios alapította, hanem azért sem, mert létrejöttében sem Nestorios személye volt a legfontosabb, hanem Mopsuestiai Theodóros munkássága. Nestorios a keleti egyházban az antiocheiai krisztológia mártírja, de nem alapítója. Ez magyarázza, hogy az ötödik egyetemes zsinat Konstantinápolyban (553)

miért ítélte el évtizedekkel az események és a szereplők halála után Mopsuesitai Theodóros írásait, aki a nesztorianizmus igazi alapítójának tekinthető.<sup>9</sup>

A viták lezárása után a Keleti Egyház nem vesztett semmit lendületéből, mi több, egyre nagyobb sikereket ért el. Közvetítésével a kereszténység eljutott Közép-Ázsiába és egyes arab törzsekig is. A terjeszkedés mellett a belső megerősödés is a VI. századra esik, különösen Mar Aba idejére (540–552). Mar Aba magas beosztást viselt a zoroasztriánus egyházban, majd hátat fordítva addigi életének áttért a kereszténységre, és Nisibisben kezdett el tanulni. Ezt követően bejárta a nyugati világ jelentős helyeit, járt Jeruzsálemben, Alexandriában, Athénban és Konstantinápolyban is. Hazatérve maga is tanított a nisibisi iskolában, majd *katholikosszá* választása után saját iskolát alapított a fővárosban. Jelentős szervezőmunkával megerősítette az egyházat, és sokban hozzájárult szellemi megújulásához is. Különösen fontos, hogy megtiltotta a perzsa szokásjogból ismert vérfertőző házasságok szokását, mely az iráni keresztények között elkezdett terjedni (*khwēdōdāh*). Mindezt nem nézték jó szemmel a zoroasztriánus előljárók, akik megvádolták a királynál, melynek eredménye többéves száműzetés majd házi őrizet lett (az akkori perzsa törvények szerint akár halálra is ítélték volna, mivel nem kereszténynek született, hanem áttért, és a zoroasztriánizmus elhagyása más vallás miatt halálos bűnnek számított). Az egyre intenzívebbé váló bizánci–perzsa háborúk továbbra is rányomták bélyegüket az egyház sorsára, mely hol keresztényüldözésben nyilvánult meg, hol abban, hogy a perzsa uralkodó személyesen is beavatkozott az egyház életébe (pl. II. Khosrau, akinek felesége, Shirin keresztény asszony volt, a monofiziták érdekében), hol pedig abban, hogy a püspököket küldték el a bizánci udvarba a perzsa király nevében tárgyalni. Ez történt IV. Hormizd alatt (579–590), aki I. Ishoyabh *katholikost* küldte Maurikioshoz tárgyalni; Boran perzsa királynő, aki le akarta zárni a katasztrofális hatású, évtizedes bizánci háborút (604–628), nemcsak a *katholikost*, II. Ishoyabh-ot küldte Aleppóba a bizánci császárhoz, hanem szinte a teljes egyházi vezetést, valamennyi metropolitát beleértve. A tárgyalások sikert és békét hoztak, az egyház ismét megerősödött és hírnökei elértek egészen Kínáig. II. Ishoyabh alatt újabb metropolita székhelyek jöttek létre Heratban (mai Afganisztán), Samarqandban (Üzbegisztán), Indiában és Kínában is. Az expanziót lehetővé tevő belső béke azonban nem tartott sokáig, mert a Szászánida Birodalom vereséget szenvedett a hódító arab–muszlim seregektől, és a birodalom végső bukása (651) azt jelentette, hogy az egyháznak ki kellett egyeznie a Közel-Kelet új uraival, a kalifákkal.<sup>10</sup>

9] Vanyo 1988: 681–697; Baum–Winkler 2003: 21–30; Vine 1937: 21–42; Spuler 1961/a: 126–128; Asmussen 1983: 942–944. A jakobita egyház történetére lásd Spuler 1961/b.

10] Baum–Winkler 2003: 28–42.; Vine 1937: 72.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

Az iszlám hódítás kezdeti évtizedeiben a muszlimok még kisebbségben voltak az elfoglalt területeken, ahol a lakosság tovább gyakorolta eredeti vallását. Így Perzsiában a zoroasztriánizmus, Egyiptomban a kereszténység maradt meg uralkodó vallásnak. Az iszlámra való áttérés hosszú és komplex folyamat volt, melynek végső lezárásához több évszázadra volt szükség. Ebből adódóan a Kelet Egyházának tagjai is megőrizték vallásukat, ugyanakkor számos változás is bekövetkezett életükben. Egyfelől bevezették a fejadót, a *jizyát*, melyet az elfogadott vallások követőinek (*ahl al-kitab*) kellett évente megfizetniük. A nem muszlim közösségekkel (zsidók, keresztények) a kalifa és a tartományi vezetők külön szerződéseket (*dhimma*) kötöttek, melyek részletesen tartalmazták a fejadó összegét és az egyéb korlátozásokat, melyeket be kellett tartaniuk, ellenkező esetben a szerződést felmondottnak tekintették. E szerződések eszmei-legitimációs alapja a Mohamed által kötött hasonló szerződések voltak. A szerződés alapján aztán a tolerált, de restriktív alávett közösségeket, illetve azok tagjait *dhimminek* nevezték. A *dhimma* tartalmát a későbbi évszázadokban az iszlám jog igen részletesen kimunkálta, és tételesen felsorolta azokat a korlátozásokat, melyeknek a *dhimmiknek* mindenképpen alá kell vetni magukat (megkülönböztető ruha viselése, nem építhet magasabb házat muszlim szomszédjánál, alacsonyabb a vérdíja, nem vehet el muszlim nőt, nyilvánosan nem fogyaszthat bort, nyilvánosan nem lehet a Törah-ből és az Evangéliumból recitálni, nem lehet körmenetet tartani, lopás esetén az iszlám jog az irányadó). A fentiek betartása és a *jizya* pontos megfizetése viszont garantálta a belső autonómiát, magánjogi ügyekben a joghatóság fenntartását (muszlimok és nem muszlimok egymás közti vitás ügyeit azonban a muszlim bíróság elé kellett terjeszteni) és a szociális rendszerek biztosítását, ha volt rá forrás (kórház, iskola, temető).<sup>11</sup> Ez volt tehát az a jogi és politikai környezet, mely a Kelet Egyházának sorsát hosszú évszázadokra meghatározta.

A belső autonómia tiszteletben tartása azért sok esetben inkább elv volt, és nem gyakorlat, különösen a *katholikos* személyének kiválasztásában játszottak aktív szerepet a kalifák. Ebben segítségükre volt a belső megosztottság is, a rivalizáló érdekcsoportok ugyanis a kalifánál próbáltak támogatást szerezni maguknak. Mivel a keresztények között számos tudós akadt, akik jelentős része titkárként vagy orvosként dolgozott a kalifa udvarában, e személyeken keresztül lehetett az uralkodó akaratát befolyásolni. Sokat elárul az évszázadok történetéről, hogy a kalifátus ideje alatt hivatalban lévő 30 *katholikos* közül tizenkettőt a kalifa nevezett ki. A perzsa uralomból a muszlim uralomba történő átmenet korának kiemelkedő vezetője volt

11| Jany 2006: 451–454.

III. Ishoyabh (580–658), akinek kiemelkedő diplomáciai képességeire ilyen nehéz időszakban szükség is volt. Ishoyabh tagja volt annak idején a Borán királynő által Bizáncba küldött delegációnak, így ez a tapasztalat nagy segítségére volt a későbbiek folyamán. Al-Tabarī, X. században élt, kiemelkedő muszlim történetíró szerint Ishoyabh volt az, aki a tárgyalásokon elérte, hogy a perzsa sereg által zsákmányként elhurcolt Krisztus-keresztet visszaadják a bizánci császárnak.<sup>12</sup> A diplomáciai tapasztalatokra a muszlimokkal folytatott tárgyalások során éppúgy szüksége volt, mint a belső feszültségek megoldása során, mivel Seleukeia–Ktésiphón vezető szerepét még mindig megkérdőjelezték néhányan, akik függetlenségre vágytak (pl. Simeon, Rew-Ardashīr metropolitája, akinek jogkönyvével a következő fejezetekben még találkozni fogunk). A korai évtizedek a szerzetesi élet fellendülésének jegyében teltek el: a kolostorok gombamód szaporodtak, jelenleg 150 kolostor pontos régészeti lelőhelye ismert. A megváltozott környezetben ezek a kolostorok váltak a keleti kereszténység védőbástyaivá, melyek nemcsak fizikai védelmet biztosítottak, ha a szükség úgy hozta, hanem a fellendülő tudományos élet központjaivá is emelkedtek, különösen a Nisibis mellett található, Izla hegyen álló Mar Abraham kolostor (erről bővebben a 2.§-ban).<sup>13</sup>

Az iszlám térhódítása nem vetett gátat a kereszténység további keleti terjeszkedésének, bár annak előzményei nyilván korábbi időkre nyúlnak vissza. A Merv oázis (egy nagyon fontos csomópont Kelet és Nyugat között Kelet-Íránban) a IV. században ismerkedett meg a kereszténységgel, mely tartósan jelen maradt a térségben. Ez magyarázza, hogyan tudta Elias, Merv metropolitája 680-ban a türköket keresztény hitre téríteni. A kereszténység azonban már jóval korábban megjelent Közép-Ázsiában, és eljutott Kínába. A Szászánida-korszak utolsó éveiben keresztény szerzetesek érkeztek a kínai udvarba, feltehetően Szogdiából, akik először ismertették meg a császárt ezzel a vallással. A kínai császár szabad vallásgyakorlást biztosított, mivel úgy látta, hogy a kereszténység olyan vallás, mely az emberek közti harmóniát tanítja, és így a kínai társadalom hasznára válhat. A következő években kolostort is építettek a fővárosban. A kereszténység kedvező fogadtatása a következő évtizedekben is folytatódott, melyet keresztény szövegek kínaira fordítása is elősegített. Ezzel együtt a kereszténység idegen maradt a kínai világban, tagjai és terjesztői szogd és perzsa kereskedők voltak, ezért nem véletlenül hívták a kereszténységet Kínában „perzsa vallásnak”. A kedvező

12| A Szent Kereszt perzsák által történt elhurcolásának története tele van ellentmondással, melyet a források szűkössége, a historiográfiai művek ideológiai megközelítése csak tovább fokoz. A komplex kérdésről legújabban lásd Stoyanov 2011.

13| Baum–Winkler 2003: 42–44.

fogadtatás lassan alábbhagyott, és a következő évszázadok változó attitűdöt mutatnak, de az tény, hogy legkésőbb a XI. századra a kereszténységnek nem maradtak nyomai Kínában. A kínai tapasztalatokhoz hasonló sikereket érték el a keleti kereszténység misszionáriusai Indiában is, ahol az egyház tanítása szintén terjedni kezdett, egyes helyeken a keresztények olyan privilégiumokat élvezhettek, ami a köznép előtt tilalmas volt (szőnyegen ülhettek, felülhettek elefántra), mi több, kereskedők külön céhet hozhattak létre érdekeik védelmére Keralában.<sup>14</sup>

Az ʿAbbászida Kalifátus idején (750–1258) a keleti egyház sorsa erősen emlékeztetett a Szászánida-dinasztia évszázadai alatt megtapasztaltakhoz annyiban, hogy a bel- és külpolitika ebben az időben is erősen meghatározta a kalifátus viszonyulását a keresztényekhez, melyet az egyes kalifák szubjektív attitűdje tovább árnyalt. A korai ʿAbbászidák alatt a helyzet inkább romlott: al-Mansūr kalifa hol támogatta, hol bebörtönöztette a *katholikus*; al-Mahdí (775–785) kalifa szintén üldözte a keresztényeket, ami az első nagy kivándorlási hullám elindítója lett a bizánci területek felé, és ez az exodus folytatódott al-Maʿmūn (813–833) kalifa alatt is. A történelem ismételte önmagát, a kalifátus területén maradókat a muszlimok, és különösen a kalifátus vezetői gyanakodva szemlélték, akárcsak korábban a perzsa királyok udvarában, de ezen már nem segített a szervezeti elválás sem, hiszen az már korábban bekövetkezett, és nem tudta feledtetni a gyanakvást, amit nyilván tovább erősített, hogy az exodus az ellenséges hatalom, Bizánc felé indult el. Jó példa erre al-Mansūr kalifa esete, aki meg volt győződve arról, hogy a keleti keresztények éjjel-nappal a bizánci seregek győzelméért imádkoznak, és ennek ellenkezőjéről a kalifához szabad bejárással rendelkező keresztény orvos, Isa is csak akkor tudta meggyőzni a kalifát, amikor az orvos állításait bizánci foglyokkal ellenőriztette. Isa érvelése ugyanis az volt, hogy ők azért nem imádkoznak a bizánci győzelemért, mert a bizánciak őket, vagyis a keleti keresztényeket még a zsidóknál is jobban gyűlölik, és ezt a fogoly bizánci katonák megerősítették, mondván, hogy a nesztoriánusok inkább arabok, mint bizánciak. A meggyőzés azonban későn érkezett, a kalifa addigra sok keresztény templomot leromboltatott. Az újjáépítés I. Timótheos *katholikos*ra maradt, aki ugyan korrupció útján szerezte meg hivatalát, mégis az egyik legnagyobb vezetővé nőtte ki magát. Egyik első intézkedéseként áttette székhelyét Bagdadba, az új fővárosba, ahol új rezidenciát építtetett a Tigris jobb partján (*Dayr al-jathaliq*: a *katholikos* kolostora), bár a felszentelés továbbra is a seleukeia–ktésiphóni templomban (Kokhe) maradt, ahogy az elhunyt *katholikos*ok jó részét is ott temették el. Hosszú, 43 éves vezetése

14| Baum–Winkler 2003: 46–57.

alatt összesen öt kalifával kellett együttműködnie, ezek közül Hārūn al-Rashīd tartotta a legtöbbre, így támogatta a templomok újjáépítését. De volt gondja Timótheosnak a missziókra is, mivel vezetése alatt Indiába, Kínába és Jemenbe is eljutottak a keresztények hírnökei. Kínában és Tibetben metropolitai széket, Jemenben püspökséget alapított, így vezetése alatt a Kelet Egyháza egyik virágkorát élte több tíz millió hívővel, 27 metropolitával és 270 *dioecessisszel*. Szervező munkája mellett tudósként is kiemelkedő volt, szenvedélyesen gyűjtötte a kéziratokat, melyeket mindenhol igyekezett beszerezni (még a rivális Bizáncból is), továbbá maga is írt jogi és filozófiai műveket, de írásainak egy része sajnos mára elveszett. Ugyanakkor nemcsak üldözések, hanem együttműködések is jellemezték a kalifátus és az egyház amúgy feszült viszonyát, különösen a IX–X. századok során, amikor perzsa keresztények igen magas posztokhoz jutottak a kalifa udvarában. Elsősorban orvosként alkalmazták őket, mivel a keresztények körében magas szinten állt az orvostudomány, továbbá azért, mert keresztényként kívül álltak az udvari intrikákon és lobbicsoportokon, így a kalifának nem kellett attól tartania, hogy orvosa esetleg megmérgezi. Másfelől a provinciális közigazgatásban is elhelyezkedtek, mivel ott nagy szükség volt az írni tudó, művelt emberekre, akik a mindennapokban működtették a rendszert. A hivatalban akár magas posztokig is eljuthattak, de odáig már nem, ahol a szakértelem mellett a politikai szempont is szerepet játszott, például a vezíri tisztség esetén. Ha keresztény ember vezír akart lenni, át kellett térnie az iszlámra, ami meg is történt néhány alkalommal. Az egyiptomi keresztények egyébként (többek között) azért is nem szívlelhatték a keleti keresztényeket, mert részt vettek a kalifai adminisztrációban, és így közvetve, de hozzájárultak elnyomásukhoz. De a muszlimok sem nézték jó szemmel a keresztények előrejutását, mert nem értették, hogy egy iszlám államot miért nem-muszlimok igazgatnak, akik még hivatali hatalmat is gyakorolnak felettük. Ezért időről időre a kalifák csökkentették a hivatalban lévő keresztények számát, hogy kifogják a szelet az elégedetlenkedők vitorlájából. De nemcsak a hivatali pozíció, a keresztények jómódja is irigység forrása lett, mivel a dolgos keresztény iparosok, kereskedők több esetben jobban éltek, mint a muszlimok tömegei, aminek az lett a következménye, hogy a feldühödött tömeg pogromokat szervezett ellenük.<sup>15</sup>

Az időszakos üldözések, a pogromok, a folyamatos (szimbolikus és lényegi) megkülönböztetések, az iszlámra történő áttérés kedvező társadalmi és gazdasági hatásai, valamint a kivándorlás lehetősége (Bizánc felé) együttesen járult hozzá a keresztények létszámának lassú, de feltartóztathatatlan

15| Vine 1937: 100–103; Baum–Winkler 2003: 59–62.



apadásához. Ezt a legjobban a *jizya* összege mutatja, hiszen az fejadó, így korrelációban áll a lélekszámmal (még akkor is, ha nők és gyerekek után nem kellett fizetni). Egy jellemző adat: a X. században a befizetett adó összege még 130 000 dirham volt, egy évszázaddal később már csak 16 000 dirham. A végső eljelentéktelenedés a mongolok és Timur Lenk támadásának eredménye. A mongol invázió hatalmas pusztítást végzett a falvakban, a városokban, a földeken, emberekben és épületekben egyaránt. Ugyan a középkori krónikások túloznak, amikor egy-egy város ostromakor egymillió halottról beszélnek (Bagdadnak fénykorában lehetett ennyi lakosa, a vidéki városoknak nyilván csak ennek töredéke), de a túlzás a pusztítás mértékét akarja szimbolizálni. A mongolok, úgy tűnik, igyekeztek a keresztényeket és a sí'itákat megkímélni Bagdad ostromakor, így a mongolok a keresztények szövetségeseiként tűntek fel egy rövid ideig a Közel-Keleten, sőt Európában is. Ennek részben oka, hogy a mongol uralkodócsaládban voltak olyanok, akiket gyerekként megkereszteltek vagy felnőttként tértek át, bár vallásukat nyilván nem tartották (ilyen volt pl. Doquz Khatun, Hülegü felesége és az ő gyermekei). A pusztítás azonban a keresztényeket is elérte: amikor egy egész várost leromboltak vagy felégettek, akkor az áldozatok között keresztények éppúgy voltak, mint templomaik. Ezzel együtt tény, hogy a mongol uralom első időszakában a keresztények visszanyerték szabadságukat, és restrikcióktól mentesen élhettek, melynek az volt az oka, hogy a mongolok nem voltak muszlimok, ezért az iszlám jog restrikcióit nem is alkalmazták. Ez a helyzet hamarosan véget ért, mert amikor Ghazan kán, az iráni mongolok uralkodója felvette az iszlámot, a régi restrikciók újra feléledtek. Mégis ez az utolsó felvirágzás korszaka, mert ekkor élt Abdisho bar Brika, a Keleti Egyház utolsó nagy polihisztorja, aki megírta a Keleti Egyház történetét, két kötetben összefoglalta az egyház törvényeit, de írt az időszámításról és a naptárkészítésről is. Halála (1318) után nem született hasonló jelentőségű tudós, és Timur Lenk támadásai és értelmetlen pusztításai végképp egy jelentéktelen kisebbség státuszára redukálták a Kelet Egyházának tagjait, mely az eltelt bő félezer évben sem volt képes fénykorának (V–X. század) szellemi vibrálását és sikereit megismételni, és jelenleg elszórt kis közösségekben él tovább kialakulásának helyszínén, vagyis Észak-Mezopotámiában.<sup>16</sup>

### 2.5 A SZELLEMI ÉLET: TUDOMÁNYOK ÉS ISKOLÁK

A Kelet Egyházának tudományos munkássága, érthető módon, a teológia által kezdett kibontakozni, viszonylag korán, már a III. század során, a ró-

16| Spuler 1961/a: 159–162; Baum–Winkler 2003: 69; 84–103; Vine 1937: 111.

mai–perzsa határ közelében található Nisibis városában. Itt egy kevéssé ismert tanító, Ephrem kezdett el tanítani iskolájában, mely eleinte aligha lehetett több, mint egy szervezeti keretektől mentes, a tanár köré csoportosuló hallgatói kör (hasonló módon alakult ki az iszlám jogi oktatás is). Amikor 363-ban a perzsák elfoglalták Nisibist, az itteni keresztények a határ másik oldalán található Edessába menekültek, ahol a IV. század folyamán a nisibisi előzmények és az Edessában megtalálható szellemi pezsgés együttthatásaként kialakult az edessai iskola. Az V. század elején az edessai iskolában egyre inkább az antiocheiai iskola hatása érvényesült, mivel Mopsuestiai Theodóros és mestere, Tarsosi Diodóros műveit mind lefordították arámira. E művek és szerzőik, ahogy az előző fejezetben láttuk, jelentős befolyással bírtak az egész Kelet Egyháza történetére, mivel először az edessai iskolát, később pedig az egész egyházat a „nesztoriánus” tanok felé terelték. Semmi meglepő nincs tehát abban, hogy az edessai iskola tagjai az ephesosi zsinaton az alexandriai tanítások ellen szavaztak. A krisztológiai vita lezárása után az edessai iskola egyre inkább talajt veszített, majd Zénón császár be is záratta (489), ezért az iskola tagjai ismét átkeltek a határon – ezúttal vissza, Perzsia irányába, ahol újfent megalapították a nisibisi iskolát a perzsa konvertita és tudós, Narseh vezetésével, akit a zsinatok történetéből már megismert Bar Sauma nisibisi püspök fogadott be. Az iskola belső struktúrája az edessai iskola mintájára szerveződött, és első tanárai és diákjai is az onnan menekültekből verbuválódtak. Bar Sauma szervezői és Narseh tudományos kvalitásai nagyon gyorsan megkerülhetetlen intézménnyé emelték az iskolát, mely a következő századokban a keleti egyház szellemi központjává fejlődött – fénykorában 800–1000 hallgatója volt. Az iskola megalapítását követően lényegében nem akadt olyan vezetője az egyháznak, aki nem Nisibisben tanult volna. Az oktatási rendszer részletekbe menően szabályozott volt, a hároméves képzés magában foglalta az írást, az olvasást, a retorikát, a filozófiát és a bibliai exegézist is. Az iskola első vezetője, Narseh (akit szép versei miatt a „Szentlélek Hárfája” néven illettek), valamint másik jelentős vezetője, a zseniális, de öntörvényűsége miatt vitatott személyiségű Henana által készített szabályzatok ránk maradtak, így ezekből képet kapunk az iskola működéséről.<sup>17</sup> Az iskola élén állt az iskola vezetője (*rabbaitá*), akit évente választották. A *rabbaitá* nem egyedül vezette az iskolát, mert segítségére volt a volt vezetők tanácsa (*rabbán*) és más, kiemelt fontosságú személyek. A vezetők döntéseit vita nélkül el kellett fogadni, aki ezeket kétségbe vonta, azt kizárták a közösségből. A büntetések kiszabása a vezető és tanácsadóinak együttes joga volt, hogy a vezetőt saját személyes elfogultsága ne befolyásolja

17] Az iskola részletes történetére ld. Vööbus 1965.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

a szankciók kiszabásakor. Az iskola vezetője az iskola kiadásait és bevételeit érintő anyagi természetű döntést csak három tanú jelenlétében hozhatott. Az iskola tagjaira cölibátus vonatkozott, ennek bármilyen megsértése azonnali kizárást vont maga után, csakúgy, mint a lopás, intrika, rágalmozás vagy lázadás. Az iskola tagjainak tilos volt a kereskedelmi vagy az iparos tevékenység, nem mehettek át a római határon semmilyen körülmények között, és nem adhattak kölcsön uzsorára. A tagok saját (egyes vagy többes) cellájukban laktak, de közösségben kellett étkezniük, és nem mehettek ki a városba lakni. Több kánon hangsúlyozza a közös étkezés és tanulás fontosságát, és megtiltja az elvonulást, az önálló, másokat kizáró étkezést. Természetesen tilos a városi kocsmák és parkok látogatása, a városi szórakozásokban való részvétel. A kánonok szabályozzák a hajviseletet (nem lehet kopaszra borotvált fejjel vagy hosszú hajjal járni, hanem tonzúrával) és a ruhaviseletet is. Kizárás terhe mellett tilos a nők oktatása, sőt még a velük való beszélgetés is. Az, hogy a nisibisi iskola elsősorban teológiai iskola volt, jól látható abból a szabályból, mely szerint az iskola tagjai nem lakhattak együtt az orvostant hallgatókkal, hogy „az e világi dolgokról szóló könyveket ne olvassák azonos fénynél a szent könyvekkel.”<sup>18</sup> Az oktatás ingyenes volt, de hogy a diákok a saját és családjuk megélhetéséről gondoskodni tudjanak, a nyári mezőgazdasági munkák idejére az iskola nyári szünetet tartott augusztustól októberig.<sup>19</sup>

A kialakulás éveiben lefektetett rendszer kevés változtatással évszázadokig tovább élt, az iskola első jelentős reformjára az iszlám kor kezdetén, III. Ishoyabh idején került sor, aki módosította az iskola szabályzatát, és az eddig tanított tárgyak mellé felvették az orvostudományt, a logikát és a zenét is. A perzsa uralom időszakában végig fontos maradt a fordítói tevékenység, melynek révén a görög (és nemritkán a perzsa) nyelvű szövegeket lefordították szírre, mely mutatja a görög népelem és nyelv visszaszorulását, másfelől azt az igyekezetet, hogy a doktrinális kohéziót nyelvi-kommunikációs félreértések ne törjék meg. Rew-Ardashir (Pärs) püspöke például már az V. század elején lefordított egy sor írást szírre, és azt küldte tovább keletre és Indiába, hogy az ottani missziók a klérus tanítását kövessék.<sup>20</sup>

A Mar Mari kolostoriskola leghíresebb mestere a híres muszlim tudós és utazó, al-Bīrūnī által is ismert és sokra tartott, logikával és arisztotelészi filozófiával foglalkozó Abu Bishr Matta ibn Yunus volt, aki lefordította Aristotelés Poétikáját, és valószínű, hogy az összes későbbi arab, szír, héber és latin fordítás is erre a munkára megy vissza. A VII. század folyamán egy újabb szellemi központ, Beth Abe is feltűnt, ahol elsősorban a szerzetesi

18| Narseh és Henana kánonjai alapján, In: Vööbus 1962: 73–101.

19| Vööbus 1965: 109.

20| Baum–Winkler 2003: 26–27; 44; 53.

élettel összefüggő kérdéseknek szenteltek figyelmet. I. Giwargis (György), III. Ishoyabh utóda a *katholikos* székében arra kérte az egyik itt élő szerzetest, hogy gyűjtse össze az egyiptomi szerzetesek életét és híres mondásait, melyhez később a mezopotámiai szerzetesek anyagait is hozzászerkesztették. Általában is elmondható, hogy az iszlám uralom korai korszakában a szerzetesi közösségek egyre nagyobb szerepet játszottak a hagyomány megőrzésében és a tudományos életben, mert itt születtek meg az egyház életét meghatározó liturgiai szövegek. Henanisho, Giwargis utóda homiliákat, leveleket, sőt Aristotelés Organonjának kommentárát is hátrahagyta örökül az utóknak. I. Timótheos *katholikos* sikeres egyházszervezői munkája mellett a tudományok művelésének is szentelt időt. Híres műve a khalkedóni zsinat határozatainak cáfolata, valamint az al-Mahdī kalifával folytatott teológiai vitája. A kerettörténet szerint a vitára a kalifa udvarában került sor, és két napon át tartott. Bár nem lehetetlen, hogy csak a teológiai tartalom kifejtéséhez szükséges irodalmi formáról és fikcióról van szó, az ötlet mégsem irreális, mert számtalan más forrás bizonyítja, hogy a kalifa udvara valóban élénk viták helyszíne volt, melyeken a kalifa vagy nézőként, vagy személyesen is részt vett. A ránk maradt 59 levele (eredetileg 200 volt) mély teológiai és filozófiai ismeretekről tanúskodik, elsősorban Aristotelés hatásáról, akinek művei közül különösen a poétikával és retorikával foglalkozó írásokat idézi. Végül meg kell említeni a Timótheos nevéhez fűződő 99 kánont is, melynek részleteivel a jogforrásokról szóló fejezetben ismerkedünk majd meg. A X. századtól kezdve a keleti szír egyházban a szír nyelv használata egyre inkább visszaszorult, holott évszázadokig ez volt a liturgikus és a tudományos nyelv. De a megváltozott környezetben az arab nyelv előretörése feltartóztathatatlan volt a szír keresztények körében is, akik a mindennapi életben az arab nyelvet használták. Az iszlámmal polemizáló művek már arabul jelentek meg. A *katholikos* titkára, Rabban al-Nasrani („a keresztény”) által írott polemikus mű Mohamed és a Korán ellenében már jelzi az új tendenciát. °Ammār al-Basrī apológiája és a szentháromságtan védelmében írt munkája éppúgy arabul született, mint Kashkari Izrael műve ugyanezen témában, a mu'tazilita tanok ellenében. A korra azért jellemző, hogy fel sem merült, hogy az iszlám elleni polemikus művek íróit terrorista erőszakkal kellene likvidálni, a muszlim teológusok a támadásnak megfelelően válaszoltak: írásban, saját érveikkel. Ez még Ishaq al-Kindī művére is igaz, mely nem csupán keresztény apologetika, hanem az iszlám gyenge pontjainak nagyon tudatos gyűjteménye és kritikája. Al-Kindī nagyon felkészült apologéta volt, remekül ismerte a Koránt és Mohamed életét, így muszlim vitapartnerének nem volt könnyű a helyzete (itt is felmerül, hogy a dialógus esetleg csak fiktív, irodalmi eszköz a szerző véleményének könnyebb kifejtését elősegítendő). Al-

Kindī kritizálta az iszlám nevében elkövetett háborúkat, melyeket az iszlám előtti kor beduin rajtaütéseihez hasonlított, Mohamed poligám házasságát tizenöt feleségével, továbbá rávilágított a Koránban található ellentmondásokra, és kifejtette, hogy a mekkai zarándoklat végső soron egy pogány Nap-kultuszban leli meg eredetét. Az általa elítélt iszlám jogi alapvetéseket és jogintézményeket pedig a keresztény gondolatokkal hasonlította össze, az utóbbiak magasztosságát kidomborítva: a szent háború eszményét a keresztény szeretetdoktrínával állította szembe, a háború során meghalt katonáknak ígért Paradicsomot pedig a keresztény mártírok sorsával. Végül megállapította, hogy Mohamed nem tanított semmi olyan újat, amit már ne lehetett volna korábról is tudni, és amit (keresztény) gyerekek nem tanulnak az iskolában, de még ezt az eredeti tanítást is meghamisították az iszlám későbbi vezetői. Az iszlám sikerében a bűnösök megbüntetésére irányuló isteni büntetést látott, és végül arra szólította fel vitapartnerét, hogy a fentiek alapján döntse el, a két vallás közül melyiket választja. A mű elég széles körben vált ismertté, a már említett al-Bīrūnī is ismerte és hivatkozott rá, Európában pedig latin fordítás is készült belőle (Toledói Péter: 1141). Al-Kindī munkája és annak ismertsége mutatja, hogy az adott korban az iszlám a maihoz képest jóval toleránsabb volt még ellenfeleivel szemben is (manapság valamelyik muszlim radikális csoport egészen biztosan vérdíjat tűzne ki al-Kindī fejére az iszlám megsértése vádjával), ugyanakkor azt is mutatja, hogy a felek nagyon is ismerték egymás tanításait, érveit, de ezeket nem fogadták el. Hasonlóan apologetikus kontextusban mutatja be a keleti egyház tanait a VIII. század egyik legnagyobb gondolkodója, Theodor bar Konai, akinek műve (Ketba Deskolion; Scholia) különösen az iszlám tanaival vitatkozik, de nem kíméli a többi, általa ismert vallást sem (pl. zoroasztriánizmus). Szintén ő volt a szerzője egy egyháztörténeti műnek, mely a későbbi, hasonló témájú munkák modellje lett.<sup>21</sup>

A nisibisi mellett a másik fontos iskola Jundeshapurban jött létre, ahol egymás mellett működött a teológiai és az orvosi iskola. A teológiai iskola első említésére a VI. század végén kerül sor először, az orvosi iskola talán korábbi, mivel a görög mellett a szír és az indiai eredetű orvostudományt is ismerték itt. A jundeshapuri orvosi fakultás jelentőségét mutatja, hogy valamennyi jelentős orvos ebből az iskolából került ki az évszázadok alatt, vagyis olyan szerepet játszott az orvostudományban, mint Nisibis a teológiában. Az iskola hatalmas könyvtárral is rendelkezett, de ez sem mentette meg az Abbászida-korban a hanyatlástól, ezért az iskola Bagdadba költö-

21| Baum–Winkler 2003: 45; 61–68.

zött.<sup>22</sup> Azonban fennállása alatt orvosdinasztiák nőttek fel itt, ezek közül leghíresebb a Bochtisho-orvosdinasztia volt, melynek tagjai generációkon át voltak a kalifa orvosai. A dinasztia alapítóját – Giwargist – al-Mansūr kalifa hívta Bagdadba, ahol orvosi munkája mellett görög orvostudományi munkákat fordított le. Fia Hārūn al-Rashīd szolgálatába lépett, unokája, Gabriel pedig – felhasználva udvari orvosi mivoltát – elérte, hogy lazítsanak a keresztényekre vonatkozó restriktív szabályokon, továbbá engedélyt kapott, hogy Seleukeia–Ktésiphónba hozza Nestorios földi maradványait, ám erre a korra már feledésbe merült, hogy hol temették el. Gabriel esetenként együtt dolgozott Hunayn ibn Ishaqkal, a kor másik nagy orvostudósával, aki szintén orvosi dinasztiát alapított. Hunayn nem a jundeshapuri iskolából jött, hanem a bagdadiból, mivel egy arab törzs leszármazója volt. Fiatal korában beutazta a kor ismert és elérhető szellemi központjait, járt többek között Bizáncban és Alexandrában. Al-Mutawakkil kalifa orvosa volt, és komoly előrehaladást ért el a szemészetben, melynek fontosságát az adja, hogy az adott földrajzi környezetben sokakat gyötörtek különböző szembetegségek (a szél a szembe hordja a forró homokot). Mégis elsősorban tudományos munkáiról híres, főleg fordítóként vált elismert autoritássá. A fordítást 17 éves korában kezdte, mivel tudott arabul, perzsául, szírül és görögül. Összesen 260 művet fordított le, illetve maga is írt további százat. Fordítói tehetségét fia és unokája is örökölte, így a dinasztia nevéhez fűződik Aristotelés, Galénos, Eukleidés, Ptolemaios műveinek fordítása. Hunayn egy ránk maradt levele szerint Galénos összesen 400 munkájából 129 volt abban a korban lefordítva arabra vagy szírre, ezek közül százat ő maga fordított. Nyelvtehetsége mellett az is fordítói munkáját szolgálta, hogy utazásai során rengeteg kéziratot gyűjtött és őrzött meg. Az orvosi munkák mellett könyvet írt a logikáról, valamint egy történeti munkát, mely Ádámtól követte az eseményeket saját koráig. Sajnos a muszlim tudósok által is ismert és al-Mas’ūdī történetíró által kiváló minősége miatt magasztalt Septuaginta-fordítása mára elveszett. Ezek mellett írt keresztény apologetikát, és írásban utasította vissza, hogy felvegye az iszlámot, mi több, kikelt a vallási opportunizmus gyakorlata ellen (nyilván a kortársak közül nem mindenki volt ilyen állhatatos). Kiváló nyelvtudása lehetővé tette, hogy lexikográfiai és nyelvészeti műveket is írjon, és a fordításai során anyanyelvét, az arabot a beduinok nyelvéből tudományos értekezésekre is alkalmas nyelvvé emelte

22| Az orvosi egyetemet az iráni kormányzat az ókori előzményekre tudatosan támaszkodva és arra hivatkozva ismét létrehívta 1955-ben. Az egyetem ma is működik Ahwazban, több orvosi fakultással bír, ezek közül legjelentősebb a mikrobiológia, mely önálló, angol nyelvű, nemzetközi orvostudományi folyóiratot is fenntart (Jundishapur Journal of Microbiology).

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

neologizmusokkal, idegen szavak átvételével és új terminológia kifejlesztésével. A fent elmondottak fényében kevésbé meglepő, hogy Hunaynt az „iszlám reneszánsz Erasmusának” nevezik, ahol az iszlám reneszánsz alatt egy korszakot és annak tudományos színvonalát kell érteni, és nem a résztvevők vallási hovatartozását.<sup>23</sup> Vagyis a filozófiai és az orvosi munkák fordításával (előbb szírre és csak utána arabra) a keleti keresztények átmentették az antik örökséget a poszthellénisztikus Közel-Kelet számára, melynek egyetemes kultúrtörténeti jelentőségét nem lehet túlbecsülni.

A teológia, a filozófia és az orvostudomány mellett a historiográfia játszott még szerepet a keleti kereszténység tudományos életében, bár kevésbé volt hangsúlyos. A Kelet Egyháza Alexandrostól számolta az éveket (ez elterjedt időszámítási mód volt Perzsiában), melynek kiindulópontja Kr. e. 312. október 1-je volt, illetve néhányan Jézus halálától, melyet Kr. u. 30-ban állapítottak meg. A krónikák közül érdemes megemlíteni Arbela Krónikáját, mely a 100 és 550 közötti időszakot foglalja magában, de történeti megbízhatósága komoly tudományos vita tárgya. Edessa Krónikája helytörténet, mely Edessa történetét írja le 130 és 540 között. A legjelentősebb történeti források közé tartozik a Seerti Krónika, mely onnan kapta nevét, hogy Seertben, e kurdisztáni püspöki székhelyen talált rá a szóban forgó krónika kéziratára a tudós püspök, Addia Scher a XX. század elején. A szöveg ránk maradt része egyháztörténet mellett a római–perzsa háborúkat is magában foglalja. Elias bar Shinaya XI. századi polihisztor pedig egy világkrónikát hagyott ránk arab és szír nyelven, melynek egyetlen kéziratát a British Museumban őrzik. A mű korábbi bizánci, szír és arab nyelvű munkákra támaszkodik.<sup>24</sup>

### 3. § JOGTUDOMÁNY ÉS JOGFORRÁSOK

A jogtudományt a fentiekben bemutatott szellemi környezetben kell elhelyezni. Előjáróban érdemes elmondani, hogy különálló jogtudomány nem létezett, ahogy jogtudósok se voltak, akik ne értettek volna más tudományokhoz. Ahogy láttuk, a keleti kereszténység tudományos életét elsősorban kiemelkedő személyiségek, polihisztorok határozták meg, akik sok más terület mellett a jogtudomány művelésében is részt vettek. Értelemszerűen elsősorban a *katholikosok*, illetve a teológusok, mivel a jog mindenekfelett egyházjog volt. Ez egyfelől azt jelentette, hogy a jog az egyház életét, szervezetrendszerét alapvetően meghatározta, másfelől pedig azt, hogy a jog nem

23| Spuler 1961/a: 147–148; Baum–Winkler 2003: 65–67.

24| Baum–Winkler 2003: 69–70.

vált el a valláserkölcstől, mely a teológia része volt (hasonlóan a középkori Európához).

A Kelet Egyházának joga egészen más társadalmi és politikai környezetben alakult ki, mivel az európai tapasztalattal szemben nem támaszkodhatott olyan államra és társadalomra, melyben a keresztény felfogás lett volna uralkodó. A Kelet Egyházának joga teljes fennállása alatt ellenséges környezetben épült ki, ezért mások lettek a hangsúlyok. Itt nem elsősorban az üldöztetésekre kell gondolni, mert azok ellen a belső jog nem véd, hanem a relatív autonómia lehetőségeire és feladataira. A Keleti Egyház nem vonulhatott ki a gazdasági tranzakciók szabályozásából, mert egyfelől ezekben is érvényesíteni kellett az alapvető erkölcsi szabályokat, másfelől meg kellett adni a lehetőséget a közösség tagjainak, hogy ügyes-bajos dolgaikat a közösségen belül tartsák és jogvitáikat ne máshol rendezzék – a perzsa bíróságon vagy muszlim bíró előtt –, amire az adott állam tagjaként amúgy lehetőségük volt (a zsidó diaszpóra ugyanezzel a problémával küzdött, és hasonló módon oldotta meg). Mivel a püspököknek világi ügyekben is volt joghatóságuk (*episcopalis audientia*), a vagyoni vitákat itt lehetett legkönnyebben megoldani. Talán ez a magyarázata annak, hogy miért került be a keleti jogba két fontos, római jogot tartalmazó jogkönyv is (Sententiae Syriacae; szír–római jogkönyv). A politikai szupremácia miatt ez a megoldás csak abban az esetben működött, ha mindkét fél keresztény volt. Ha az egyik fél nem ehhez a felekezethez tartozott, akkor az állami bírósághoz kellett fordulni, amely a perzsa/iszlám jogot alkalmazta. Fel kellett továbbá készülni a közösség védelme érdekében a hitehagyás esetére és a vegyes házasságok okozta veszélyre is. Ennek következtében a házassági és az öröklési jogban ezek a megfontolások folyamatosan visszatérő elemek, és nem véletlen, hogy a joggyűjtemények jelentős része ezt a két jogterületet dolgozza fel.

Ugyancsak a földrajzi-társadalmi környezettel függ össze, hogy a fentiek ellenére mégis voltak olyan közös gondolati elemek, melyek a Kelet Egyházának jogfelfogását, a család- és öröklési jogot is beleértve, közelebb hozták a perzsa, a zsidó, később a korai muszlim jogfelfogáshoz, mint az európaihoz, melyhez vallási kötődése alapján közelebb állónak várnánk. Ebben nyilvánvalóan a már említett közel-keleti jogi *koiné* játssza a legfontosabb szerepet, mely téren, időn és vallásokon is képes átívelni azokon a jogterületeken, melyek vallásilag közömbösek, azaz nem köthetők egy adott valláshoz vagy nem állnak azok erkölcsi felfogásával szemben. Egy példával illusztrálva: a monogámia olyan alapelv, mely elválasztja a keleti keresztényeket az őket körülvevő társadalomtól, ahol a poligámia kivétel nélkül mindenhol elfogadott; ugyanakkor a házasság létrejöttének egyéb feltételei (a szülők gazdasági tárgyalásai, a már gyermekkorban elkezdődő



## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

tárgyalások, a házassági vagyonjog elemei, az öltözködési szabályok stb.) olyan, a térségre általánosan jellemző szokások és hagyományok, melyek a keleti kereszténység szokás- és jogéletében is helyet kaptak.

Az eddig elmondottak alapján nem meglepő, hogy a Keleti Egyház jogának főbb forráscsoportjai a következők: (1) késői római jogot, illetve annak keleti recepcióját tartalmazó szövegek; (2) zsinati döntések, illetve az ezeket összefoglalóan tartalmazó jogkönyvek (*synodika*); (3) kiemelkedő tudósok és főpapok által szerkesztett kompendiumok, melyek vagy néhány kérdésre (elsősorban a családi jogra) összpontosítanak, vagy átfogóak, és megadják a jog teljes áttekintését.

Az első csoport két fontos szöveget foglal magában. A *Sententiae Syriacae* a dominátus korából származó római jogot tartalmaz, legfontosabb elemei a III. század végén keletkeztek, melyhez a következő évtizedekben kiegészítéseket fűztek. A szöveg stílusa parafrázis, vagyis kissé leegyszerűsített stílusban adja vissza a jog tartalmát, mely különböző jogterületeket foglal magában. A joggyűjtemény eredetileg görög nyelven íródott, ebből fordították szír nyelvre. A szír–római jogkönyv kb. egy évszázaddal később született, szintén görög nyelven, melyet később szírre, arabra és örményre is lefordítottak, és így komoly hatást gyakorolt a Közel-Keleten. Ez a jogkönyv már nem tiszta római jogot tartalmaz, mint a *Sententiae*, hanem a keleti jogi praxis által valamelyest módosított, a Közel-Keleten recipiált római jogot. A szöveg címe – *Leges Constantini, Theodosii et Leonis* – Walter Selb szerint későbbi betoldás.<sup>25</sup> A szöveg szerzőjéről a kiadónak és a fordítónak igen rossz véleménye volt, mivel szerinte nem volt annak a szellemi képességnek a birtokában, ami a római jogi anyag világos és terminológiaiag is helyes visszaadásához szükséges lett volna, ezért a szöveg sok helyen nehezen érthető, zavaros. Ugyanakkor megmutatja azt is, hogy a római jogot milyen felfogásban és milyen változtatásokkal alkalmazták abban a keleti környezetben, ahol a szöveg született. A jogkönyv az V. század végén (476) keletkezhetett, és megnevezése megtévesztő: az összesen 130 paragrafust tartalmazó szövegben mindössze 5 olyan található, amely a nevezett uralkodókhoz köthető, a többi vagy nagy római jogtudósok által feldolgozott korábbi római jogi anyag, vagy későbbi császári jog. A szöveg forrásértékét azonban erősítik a szerző saját megjegyzései, melyeket az egyes normákhoz fűz. Ezekben korának szokásait kommentárként hozzáfűzi azokhoz a római jogi szabályokhoz, melyekhez képest saját korában eltérés tapasztalható, ezáltal e forrás révén (és ilyen nagyon kevés van!) nemcsak a jogkönyveket ismerjük meg (*law in books*), hanem a tényleges valóságot is (*law in action*).

25] Selb 1993: 180–181.

A szöveg hatalmas sikerét valószínűleg több oknak köszönheti. Egyfelől egyszerűségének, mely a késő ókori szíriai viszonyokhoz adaptálta a professzori római jogot – erre vezethető vissza, hogy szerzőjét nem az akadémiai jogtudomány fellegvárának számító berytosi (Bejrút) iskolában, hanem a joggyakorlatban kell keresni. Másfelől e formában az egyházszakadás (a Kelet Egyháza, a monofiziták leválása) után is meg lehetett őrizni a római jog használható elemeit, amit későbbi, például juszteniánuszi szövegekkel már nem lehetett volna megtenni. És valóban, miközben a szír–római jogkönyvet több nyelvre lefordították és használták még a középkorban is, muszlim uralom alatt élve, a juszteniánuszi kodifikációnak nyoma sincs Keleten.<sup>26</sup>

A zsinati jog gyűjteményei időrendi sorrendben tartalmazzák az egyes zsinati döntéseket és határozatokat. E műfaj valamennyi keleti egyházjogban ismert, a Kelet Egyházának Synodikon című joggyűjteménye a XI. században született, és 2000 kézirati oldalon 80 címet tartalmaz. Helyet kaptak benne többek között az ankyrai (24), neokaisareiai (14), a nikaiai (20), az antiocheiai (25) zsinati kánonok, valamint a Kelet Egyházának saját zsinati döntései, melyeket az elnöklő *katholikos*ról elnevezve tartanak számon (Dadisho, Yahballaha, Babai, Mar Aba, Ishoyahb stb.). A szűken vett zsinati jogon kívül magában foglalja még a Synodikon a szír–római jogkönyv egyes részeit, öröklési joggal foglalkozó különböző traktátusokat, valamint egyes *katholikos*ok releváns leveleit is. A teljes mű kiadása és fordítása a mai napig hiányzik, de a benne szereplő egyes művek önállóan már ismertek, a fontosabbak mindenképpen.<sup>27</sup>

A joggyűjtemények közül időrendi sorrendben haladva először Mar Aba művét kell kiemelni, mivel ez a legelső kísérlet arra, hogy csak tisztán joganyagot tartalmazó mű szülessen a keleti kereszténységen belül. Mar Aba, ahogy fentebb láttuk, a zoroasztriánizmusból tért át a kereszténységre, és rengeteg tanulást és utazást követően vált a Kelet Egyházának vezetőjévé a Szászánida Birodalom fénykorában, I. Khosrau uralkodása alatt. Ez a korszak az állam megerősödésének és a zoroasztriánus állam- és társadalomfelfogáson nyugvó, igen merev, szinte kasztszerűen zárt társadalmi rend végső kiépülésének az ideje, mely egyben az uralkodó államegyház ideológiai szupremáciáját is jelentette. Ebben a környezetben született Mar Aba házassági jogról szóló munkája, melynek célja láthatóan a keresztény erkölcsiség bemutatása, és minen olyan tanítás vagy praxis elutasítása, mely ez ellen vét. Talán Mar Aba tudta a legjobban, hogy miről és hogyan kell szót

26] Bruns–Sachau 1880: 317–333.

27] Mind a 80 címet részletesen ismerteti Selb 1981: 58–67.

ejtenie, hiszen mint korábbi zoroasztriánus elöljáró ismerte a többnejűségre és a vérrokonok közti házasságra (*khwēdōdāh*) vonatkozó perzsa tanokat és jogi normákat, melyek esetleg már saját egyházában is megjelentek. Ezek visszautasítása, cáfolata és határozott tiltása volt az egyetlen mód, ahogy ki lehetett őket szorítani az egyház életéből, és meg lehetett őrizni a keleti kereszténység sajátos különállását a házassági felfogás szempontjából meglehetősen idegen környezetben. Mar Aba házasságfelfogása elsősorban a perzsa szokások ellen irányult, de nem fogadta el az Ószövetségen alapuló olyan zsidó szokásokat sem, melyek véleménye szerint a keresztény felfogással szemben állnak. Ennek megfelelően tiltotta a vérrokonok közti házasság minden formáját (apa és lánya, anya és fia, testvérek, vagyis azok a kapcsolatok, melyek az uralkodó zoroasztriánus felfogás szerint a legértékesebbek voltak), a bigámiát, továbbá a zsidó joghagyományból származó levirátust is. Bárkit, aki feleségül veszi apjának asszonyát, menyét, lánytestvérét, azonnal ki kell zárni az egyházból; azok pedig, akik korábban ilyen házasságokat kötöttek, egy hónaptól egy évig tartó türelmi időt kapnak ügyeik rendezése céljából. Ha ez alatt az idő alatt nem bontják fel a tiltott kapcsolatokat, őket is ki kell zárni az egyházból. Ez komoly támadás volt a perzsa államban akkor uralkodó, többségi felfogással szemben, ezért a mágusok bevádolták Mar Abát a királynál, és azt követelték tőle, hogy vonja vissza a fent említett rendelkezéseket, továbbá mondjon le arról, hogy keresztények felett joghatóságot gyakorol polgári ügyekben. Mivel Mar Aba e követeléseket visszautasította, megkezdődtek üldöztetései, melyben visszatérő vádpont volt, hogy a bizánci császár barátja. Bár halálra nem ítélték (elvben azt várták tőle, hogy vonja vissza a jogkönyvét), mégis hivatali idejének tizenhárom évéből tízet rabláncon, börtönben töltött, és csak élete utolsó néhány hónapjára engedték szabadon, de ekkor belehalt a korábban elszenvedett kínzásokba.<sup>28</sup>

Henanisho 686-ban lett *katholikos*, külső és belső nehézségek közepette. A korszak Omajjada-belpolitikája meglehetősen ellentmondásos volt, és több rivális hatalom is ki akarta terjeszteni befolyását egész Mezopotámiára, így a *katholikos* végső soron egy olyan belviszály közepette találta magát, amelyben nagyon óvatosan kellett egyensúlyoznia. Ráadásul belső kihívója is akadt Ioannés nisibisi püspök személyében, aki hosszas tárgyalások és az ezekhez tartozó megvesztegetések révén végül 693-ban elérte Henanisho letételét és saját megválasztását a muszlim hatóságoknál (győzelme rövid ideig tartott csak, mert amikor nem tudta teljesíteni a muszlim kormányzat újabb pénzügyi követeléseit, elmozdították, és menekülés közben meghalt).

28| Sachau 1914: XXII–XXVII.

E rövid és politikailag zűrzavaros néhány év alatt Henanishónak mégis sikerült egy jórészt bírói döntéseket tartalmazó jogkönyvet összeállítania, elsősorban praktikus céllal.<sup>29</sup> A rövid szöveg bírói döntéseket, leveleket és adott ügyre vonatkozó utasításokat tartalmaz, mely a szerző bevezetője szerint azért született, hogy ezáltal is védelmezze az özvegyeket és az árvákat.<sup>30</sup>

A következő fontos gyűjtemény Timótheos *katholikos* jogkönyve, akinek széles körű munkásságával fentebb már megismerkedtünk. A joggyűjtemény 805-ben keletkezett, saját bevallása szerint több püspök kérésére állította össze. Stílusát tekintve a korban és e területen népszerű kérdésfelelet formában íródott, ahogy sok más perzsa (zoroasztriánus) jogkönyv is. A szöveg gyorsan komoly autoritássá vált, és évszázadokon keresztül ismerték, használták és idézték. Amikor a X. századra a szír nyelv használata kiszorult a mindennapokból, Ibn al-Taiyib lefordította arabra, de az ezt követő évszázadokban is használták még újabb joggyűjtemények összeállításakor. A szöveg 99 paragrafust tartalmaz, és döntően házassági és öröklési joggal foglalkozik.<sup>31</sup> A szerző az előszavában magyarázkodik azért is, hogy miért kellett megírnia a könyvet, és azért is, hogy miért nem, ami nagyon sajátossá teszi a szöveg kezdetét. Véleménye szerint a jogra igazán nem lenne szükség, ha az emberek az ideálokat követnék, mert ebben az esetben a szeretet és nem az egoizmus uralkodna, így nem lenne szükség se jogra, se perekre, mert ilyenek nem is lennének. Ezért a legjobb a jog nélküli állapot lenne, de sajnos a valóság nem ez: a keresztények is perlekednek, anyagi javakon összevesznek, ezért muszáj dolgaikat jog útján rendezni. Ez a gondolat a többi joggyűjteménynél is visszatérő elem, ld. Ishobokht bevezetőjét a XII. fejezetben (érdemes továbbá megfigyelni, milyen nagyban hasonlít ez az érvelés Konfuciusz érveire és eredendő jogellenességére). Ha pedig mégis szükség van jogkönyvekre, miért csak most adja közre, 65 évesen, ahogy saját életkorát megadja? Ezt objektív akadályokkal magyarázza, súlyos betegségeivel, életkorával és egyéb tényezőkkel.<sup>32</sup> A szöveg elviselt volna valamivel több szerkesztést és belső kohéziót, mert ezek hiánya néha zavaró. Vannak olyan kérdések, melyek akár három alkalommal is felmerülnek a szöveg különböző részein, mint például az özvegyasszony hagyatéki jussa elhunyt férje vagyonából. Szerencsére a válaszok között nincs ellentmondás, minden alkalommal ugyanazt mondja (10%), de láthatóan a végső redakció hiányzik a szövegből, ami kissé áttekinthetlenné teszi. Ezt a nehezen áttekinthető-

29| Sachau 1908: VI–XII.

30| Selb: 993: 184.

31| Sachau 1908: XVII–XX.

32| Timótheos bevezetője, In: Sachau 1908: 55–56.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

séget erősíti a kérdés-felelet forma, ami lehet, hogy több mint irodalmi műfaj: elképzelhető, hogy a *katholikos* valóban neki feltett kérdésekre adott válaszokat, és ezeket gyűjtötték össze. Ezt a gyanút erősíti a kérdések rendkívül gyakorlatias, hétköznapi jellege, mely mentes mindenféle akadémiai érdeklődéstől, továbbá az így kialakuló kazuisztika, különösen az öröklési jogban. Utóbbi szinte átláthatatlan, és a szöveg nem is tesz kísérletet arra, hogy bármiféle rendszert hozzon létre, megelégszik a konkrét ügyre adott kielégítő válasszal. Az egyszerűbb eset, amikor az elhunyt fiúkat, lányokat, özvegyet hagyott hátra, de még él az egyik szülője is, és leírja, ki mit örököl ebben az esetben (66.§). A bonyolultabbak közé tartozik, amikor még testvérei is élnek (52.§), vagy amikor az asszony hal meg, és az ő hagyatékát kell a sok rokon közt elosztani (47.§). A szerző ezekre mindig kimerítően válaszol, pontosan megadja, kinek mennyi jár, de azt sosem mondja meg, hogy az elmondottak miből következnek, miből vezeti le, mely normák a döntések forrásai. A szövegnek ez a része komoly hasonlóságot mutat a Korán öröklési verseivel, melyekről tudjuk, hogy szintén *in situ* feltett kérdésekre adott azonnali válaszok, teljes kazuisztikában, mindenféle rend nélkül, ami óriási fejtörést okozott a későbbi jogtudósoknak, akik igyekeztek egyfajta rendet tenni az anyagban (a belső ellentmondások miatt nem teljes sikerrel).

Annak ellenére, hogy saját jogkönyvet állított össze, Timótheosnak arra is volt gondolja, hogy egy Perzsiában született, középperzsa nyelven íródott jogkönyvet is lefordíttasson szír nyelvre. Az utókor bizonyosan nagyon hálás neki ezért, mert az eredeti szöveg elveszett, ezért a szöveg csak ebben a szír fordításban maradt ránk. Ma már nem dönthető el, hogy milyen okból kifolyólag fordíttatta le azt a szöveget, melynek eredeti nyelvét nem értette. Az mindenestre tény, hogy a seleukeia–ktésiphóni *katholikos* folyamatos küzdelemben állt a Párs tartománybeli egyházi vezetőkkel, akik vonakodtak elismerni főségét, és mindenáron önállóságra törekedtek. Párs tartomány önálló metropolita irányítása alatt állt, akinek székhelye Rew-Ardashīr volt, nem messze Persepolistól. A központ és a pársi metropoliták küzdelme nem redukálódott csak Timótheos idejére, hanem végigkísérte a Kelet Egyházának történetét évszázadokon át, amíg Rew-Ardashīrt és a perzsa kereszténységet a hódító iszlám el nem söpörte. Számptalan levél született különböző *katholikos*októl, akik az egység megőrzését és a ktésiphóni vezetés szupremáciáját hangsúlyozták az önállósodási törekvésekkel szemben, melynek egyik központja Rew-Ardashīr volt. A Timótheos által lefordított jogkönyv pedig éppen Rew-Ardashīrban született, középperzsa nyelven, a korai ʿAbbászida-korban élt helyi metropolita, Ishobokht tollából. Bár a szerzőről szinte semmilyen biográfiai ismeretünk nincsen, elfogad-

hatónak tűnik az a feltételezés, hogy Timótheos idősebb kortársa vagy egy generációval korábban élt elődje lehetett.<sup>33</sup>

Ishobokht jogkönyve sokkal inkább egy világi jogász művére, mintsem egy metropolita alkotására emlékeztet. Alig hivatkozik zsinati kánonokra, az egyházi élet belső szabályai pedig végképp nem érdeklik, az egyház-szervezet joga, mely Timótheosnál oly fontos téma volt, teljes mértékben kimaradt a joggyűjteményből. A teológiai eszemefuttatások, melyek a többi jogkönyvben változó terjedelemben, de mindig felbukkannak, innen szintén hiányoznak. Ezzel szemben a joggyakorlat, a kereskedelmi és vagyoni viszonyok szabályozása, és ezek mellett az örök téma, a házassági és az öröklési jog köti le a figyelmét. A szöveg irodalmi forrásai között nem szerepel a szír–római jogkönyv, ennek ellenére hatása érezhető, különösen a dologi jogban. Ez mutatja, hogy mekkora hatást gyakorolt a szír–római jogkönyv a Közel-Keleten, hiszen gondolkodásmódja és megoldásai széles körben elterjedtek a társadalmi gyakorlatban anélkül, hogy ezek eredetét esetleg egy konkrét szövegre visszavezették volna. A jogkönyv másik fontos forrása a helyi szokások voltak, melyekre több alkalommal is hivatkozik, különösen a kereskedők szokásaira. Mar Aba jogkönyvéhez hasonlóan Ishobokht is elkeseredett harcot vív a perzsa családjogi gondolkodás és intézményrendszer ellen, különösen a vérrokonok házassága kapcsán.<sup>34</sup> Érdemes rámutatni, hogy ez a téma csak a perzsa származású főpapok által írott jogkönyvekben fordul elő ilyen hangsúlyosan, másoknál nem. Ennek oka egyfelől nyilván az, hogy ők ismerték a legjobban a zoroasztriánizmus szokásait, másfelől az, hogy a szokás elsősorban Perzsiára korlátozódott, és nem érintette a máshol élő keleti keresztényeket. Az is fontos összefüggés, hogy még Ishobokht is kénytelen harcolni e felfogással szemben, holott az ő élete és munkássága a korai ʿAbbászida-korra tehető, vagyis szűk 150 évvel a Szászánida állam bukása utánra. Ez azt mutatja, hogy Párs tartományban e szokás még bőven tartotta magát az iszlám korban is, ráadásul vallásoktól részben függetlenül (ha csak a zoroasztriánizmusra korlátozódott volna, egy keresztény püspöknek aligha lenne mondanivalója róla). Ishobokht néha egészen elragadtatja magát, és Zoroastert átkozottnak nevezi, ami egyfelől mutatja a perzsa szokások elleni küzdelem érzelmi heveségét, másfelől a megváltozott környezet adta lehetőséget is, hiszen Mar Aba *katholikost* ennek töredékéért láncra verték a Szászánida-korban, ugyanakkor a muszlim hatóságokat nyilván kevéssé érdekelte, hogy mit mond egy keresztény püspök az általuk is lenézett zoroasztriánizmus prófétájáról.

33| Sachau 1914: VIII–IX.

34| Sachau 1914: X–XII.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

Egyedülálló Ishobokhtnál a szöveg elején olvasható jogelméleti fejtegetés, mely a jog világát három részre különíti el. Az egyik a *namosa (nomos)*, az absztrakt jog, amely az embert arra tanítja, hogy mi az a jó, amit követni kell, és mi a rossz, amit el kell utasítani, vagyis az Újszövetség ideális felfogása. Ez a jézusi jogfelfogás, amely nem tárgyi javak elosztásáról szól. Ezzel szemben áll a második réteg, a *dina*, mely inkább az evilági emberek vagyoni jogával foglalkozik, vagyis ez az ideális jog helyett a mindennapokban megélni igyekvő keresztények ügyes-bajos dolgait rendező jogtest. A harmadik pedig a *terisutha*, az igazságosság, korrektség, tisztesség, vagyis a cselekedetek morális tartalma, ami nem feltétlenül harmonizál a *dina* szabályaival. Ahogy egy példával illusztrálja: ha valaki odaigéri a lányát egy férfinak, akkor az ígéret ereje miatt oda kell neki adnia, miközben a *dina* szabályai szerint elképzelhető, hogy végül máshoz adják feleségül. A *terisutha* három formában jelenik meg: gondolatban, szóban és cselekedetben. Ez pedig kísértetiesen emlékeztet a zoroasztriánizmus „három szavára” (*se gowishnih*), a zoroasztriánus etikát összefoglaló kulcsszavakra, melyek a *humakth* (jó gondolat), a *hukht* (jó beszéd) és a *huwarsht* (jó cselekedet).<sup>35</sup> Az alapvető zoroasztriánus etika kulcsszavainak beemelése egy Pársban élő keresztény püspök jogelméletébe érthető, hiszen ezek a tanok megfelelnek a keresztény etikának is, de kétségtelenül kissé meglepő, mivel ugyanezen szerző heves kirohanásokat intéz a perzsa házassági erkölcs és vallásának prófétája ellen. Ez pedig kiválóan tükrözi azt a kettősséget, ahogy a perzsa keresztények saját komplex identitásukhoz kötődtek.

A *dina* ismertetésekor Ishobokht sokat időzik annál a kérdésnél, hogy a jog mennyire változatos, térben és időben egyaránt, mivel mások voltak a korábbi törvények és mások a maiak (mármint a szerző korabeliek), és hogy ebben a vallásnak van szerepe, de nem kizárólagos. A zsidóknak és a zoroasztriánusoknak ugyanis csak egy jogrendszerük van, ámde a keresztényeknek sok, mert egészen más jogfelfogás uralkodik Rómában, mint a perzsa keresztények között, és még utóbbiak között is sok a különböző tartományok szokásai közti eltérés.<sup>36</sup>

Maga a szöveg komoly hatást ért el megírása, majd szír fordítása után, melyet a szerző már nem élt meg. A szír szöveg évszázadokig ismert volt a keresztények körében, főképpen azáltal, hogy későbbi joggyűjtemények forrásává vált, melyek beemelték a szöveget saját rendszerükbe. Azt lehet mondani, hogy az összes jelentős későbbi kompiláció részben Ishobokhtra támaszkodott. Használta öröklési jogi traktátusa megírásakor Abdisho bar

35| Sachau 1914: XII–XIII.

36| Ishobokht bevezetője, In: Sachau 1914: 9–11.

Bahriz (XI. század), valamint a két utolsó nagy, máig ható jelentőségű kompiláció szerzője, Ibn al-Taiyib (XI. század) és Abdisho bar Brika (XIII–XIV. század). E jelentősége miatt különösen fájó, hogy az eredeti szöveg teljesen elveszett, és a szír fordítás is csak töredékesen maradt ránk, mert az utolsó fejezet vége hiányzik, más fejezetek pedig teljesen elvesztek, legfeljebb tartalmukat ismerjük egyéb utalások alapján (kutakról, hidakról, csatornákról, szőlő- és pálmaültetvényekről, bérmunkások béréről, eljárásjogról és büntetőjogról).<sup>37</sup>

Ishobokht munkásságával egyidőben, vagy csak néhány év különbséggel született meg Mar Simeon öröklési jogról szóló traktátusa, szintén Pársban, közép-perzsa nyelven, melynek eredeti szövege szintén elveszett. A ránk maradt szír fordítás feltehetően a kelet-arábiai egyházban (Bahrein?) született meg, mivel az arab és a perzsa egyház jó kapcsolatot ápolt egymással, ami különösen a seleukeia-ktésiphóni központ elleni fellépésekben nyilvánult meg. Abban pedig semmi meglepő nincs, hogy nem arabra, hanem szírré fordították le, mert az egyház szent nyelve a szír volt, és az arabra történő átállítás csak két évszázaddal később következett be. Bár messze nem olyan átfogó mű, mint Ishobokht gyűjteménye, későbbi kompilátorok Simeon munkásságát is felhasználták.<sup>38</sup>

Timótheos *katholikos* utóda korábbi ellenfele, Isho bar Nun volt, aki az egyházkrónikák szerint haláláig gyűlölte egykori iskolatársát, és több írásában is támadta őt. Ez az életrajzi adalék azért érdekes, mert Isho bar Nun joggyűjteményében mindennek semmi jele sincs, a szöveg teljes mértékben elfogadja az előző kompendium tartalmát és legitimitását, és inkább annak folytatójaként, kiegészítőjeként viselkedik, mintsem egy rivális olvasat alapszövegeként. Ezért a szöveg olyan, inkább kivételesebb esetekkel foglalkozik, melyek Timótheos általánosabb megközelítéséből kimaradtak. Új elem benne a szolgák védelme, az önhibáján kívül fizetésektelen adós helyzetének könnyítése és a szükségből tolvajjá való személy sorsának enyhítése, továbbá a mágikus praktikák ellen való fellépés (amulett, asztrológia, varázslás, jövendölés). Ha kiegészítésnek, továbbgondolásnak szánta is a szerzője, mégis némileg hosszabbra sikerült, mint az eredeti joganyag (130\$).<sup>39</sup>

A jogtörténet következő fázisa a rendszerezett jogkönyvek és kompendiumok megjelenése a IX. századtól kezdődően. Az a korábbi szerkesztési elv, amely kizárólag a kronologikus sorrendet vette figyelembe, és ennek segítségével állította össze a (főként zsinati) jogot, egyre áttekinthetlenebb volt, mert nem adta meg egy jogterület átláthatóságát. Ezért a IX.

37| Sachau 1914: XIV–XVI.

38| Sachau 1914: XVII–XXII.

39| Sachau 1908: XIX–XX.



száadtól kezdve kezdtek megjelenni azok a tematikusan rendszerezett jogi munkák, melyek legfontosabb rendezőelve nem az adott jogi norma megszületésének ideje volt, hanem a tartalma. Ezekben az egyház belső életére vonatkozó szabályok (*kanón*) és a világi jog szabályai (*nomos*) egyaránt szerepeltek, és így jöttek létre azok a nomokánon gyűjtemények, melyek Bizáncban is egyre elterjedtebbek lettek. Az első ilyen gyűjtemény Gabriel basrai jogtudós műve a IX. századból, mely két kötetben, tematikusan rendszerezve, szír nyelven foglalja össze az egyházi és a világi jogot. Sajnos ez a szöveg csak töredékesen maradt ránk, holott a maga korában igen fontos mű volt, mert a későbbi két jelentős nomokánon-gyűjtemény, Ibn al-Taiyib és Abdisho bar Brika műve is ezen alapul. Gabriel kortársa volt Elias al-Jauhari damaszkuszi püspök, aki szintén összeállított egy tematikus joggyűjteményt arab nyelven, ám e szövegnek csak a létéről tudunk, kiadására még nem került sor.<sup>40</sup>

Talán a legnagyobb hatású nomokánon-gyűjtemény Ibn al-Taiyib gyűjteménye, melynek címe: *Fiqh al-nasraniyya*, a „kereszténység jogtudománya”. Ibn al-Taiyib Ioannés és Élias *katholikosok* titkáráként dolgozott a XI. század első felében, hírnevét azonban nem ennek, hanem polihisztorságának köszönhette. Pap, szerzetes, filozófus, orvos és jogász volt, aki mindezen területeken jelentőset alkotott. Kommentálta és erősen kritizálta Aristotelést, elsősorban Logikáját és Metafizikáját, kommentárokat írt Galénos orvostudományi munkájához, külön értekezésben védte meg a keresztény szentháromság tanát (a muszlim teológusok által leginkább és legtöbbet bírált terület volt ez a két vallás közti viták során), továbbá kommentárokat írt mind a négy Evangéliumhoz. Jogtudományi művében egyesítette a korábbi és az új szemléletet, ezért két részre osztotta: az első rész a régi módszer szerinti kánongyűjtemény, amely a joganyagot időrendi sorrendben tartalmazza, a második rész pedig tematikus feldolgozást ad. A legfontosabb terület számára is a házassági jog, de teret kapnak a szisztematikus feldolgozásban a vagyoni jog legfontosabb kérdései és a szociális intézmények (kórházak, börtönök) egyes problémái is. Mint kiemelkedő intellektus nagyon fontosnak tartotta az oktatást és színvonalának emelését, így maga is alapított iskolát, ahol tanított. E széles körű munkásságából jogtudományi műve emelkedik ki leginkább, az utókor legalábbis ezt tartotta leginkább emlékezésre és folytatásra méltónak. E művét – mivel arabul íródott – messzeföldön ismerték, a kopt keresztények számára pedig mintaként szolgált saját joggyűjteményük elkészítéséhez.<sup>41</sup>

40| Selb 1993: 184; Selb 1981: 74–75.

41| Baum–Winkler 2003: 72.

Az utolsó nagy joggyűjtemény a Kelet Egyházának utolsó nagy polihisztorához fűződik, aki arabul és – a rövid ideig tartó szír reneszánsz miatt – szír nyelven is írt. Abdisho bar Brika (akinek nevét a Nyugat Ebed Jesu alakban ismeri), nisibisi püspök volt a mongol korban, amikor a történeti körülmények nem kedveztek a tudomány művelésének. Mégis jelentős tudományos tevékenységet folytatott, kommentárokat írt az Ó- és Újszövetséghez, illetve műveket a görög filozófiáról és a természettudományokról, továbbá versei is ismertek. Két joggyűjteményt is az utókorra hagyott, a tematikusan rendezett nomokanon-gyűjteménye (*Collectio Canonum Synodorum*) a zsinati kánonokat tartalmazza, a másik műve pedig a J. M. Vosté által kiadott és latinra fordított egyházi döntéseket tartalmazó *Ordo iudiciorum ecclesiasticorum*. Mindkét mű a mai napig ismert és használt a keleti keresztények körében.<sup>42</sup>

#### 4.5 JOGI GONDOLKODÁS ÉS JOGINTÉZMÉNYEK

A források ismertetésekor már említettem, hogy a joganyag nagy részét a házassági jog teszi ki, az öröklési jogra pedig ennek folytatásaként tekintenek, melyet bizonyos szövegek szintén tárgyalnak, mások viszont nem. Vagyis a házassági jog volt az elsődleges, míg az öröklési jog szintén fontos, de az előbbihez képest mégis másodlagos jelentőségű. Ennek okát nyilvánvalóan a politikai és a társadalmi környezetben kell keresni: a házassági jog volt az a terület, melynek segítségével a keleti keresztények meg tudták magukat különböztetni a környezetüktől, erkölcsi felfogásuknak a legvilágosabban hangot tudtak adni, egyben meg tudták őrizni a közösség tisztán vallási jellegét (a egyes házasságok tilalmával). Ehhez képest az öröklési jog „csak” a hátramaradt vagyon elosztásáról szólt, ami az adott családnak nyilván fontos volt, de nem volt akkora identitásformáló ereje, mint a házassági jognak.

A vagyoni jog szerepeltetése nem minden jogkönyvben fordul elő, csak azokban, amelyek ténylegesen a teljességre törekednek (mint pl. Ibn al-Taiyib), vagy amelyek inkább a laikusok világi érdeklődését elégítik ki. Jellemző, hogy az utóbbiak alig vagy egyáltalán nem tartalmaznak kánonszövegeket, vagyis az egyházszerkezetre vonatkozó normákat. Itt valójában nem az egyes jogtestekről van szó, hanem inkább a mögöttes gondolatokról. A teljesen evilági, anyagi, az ego materiális érvényesülését szabályozó vagyoni jog alapvetése, emberképe láthatóan nem fért el a magasabb eszméket követő egyházas gondolkodás mellett, így amelyik szerző az egyik mellett tette le a voksát, értelemszerűen alig törődött a másikkal. Ennek megértésé-

42| Selb 1993: 185.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

hez érdemes emlékezetünkbe idézni, hogy Timótheos és Ishobokht milyen világos szavakkal fogalmazta meg, mennyire idegenkedik a jogtól, hiszen az idegen egy ideális keresztény közösség világától. De még ott is, ahol a vagyoni kérdések előfordulnak, ezek mindig másodlagosak a házassági joghoz képest, amely kivétel nélkül a legfontosabb az összes munkában. Mindezt annak ellenére, hogy a püspök joga és feladata volt a keresztények közti jogviták rendezése akár vagyoni ügyekben is, melyekkel kapcsolatban súlyos szankciók terhe mellett tiltották, hogy „pogány”, azaz perzsa vagy muszlim bírósághoz forduljanak.

Közigazgatási szabályok a gyűjteményekben értelmesszerűen nincsenek, mivel soha semmilyen államnak nem volt joga e jogrendszer, helyüket az egyházszervezeti szabályok foglalták el, melyek részletesen szabályozták a püspök és a metropolita jogkörét, tevékenységük területi hatályát, a hierarchia pontos illeszkedését és egyéb szervezeti kérdéseket.

Szintén teljesen hiányzik a jogkönyvekből a büntetőjog, nyilván azért, mert saját büntetőhatalommal a keresztények nem rendelkeztek, különösen nem a testi büntetések esetére, melyet a mindenkori állam magának vindikált (hasonló helyzetben voltak az itt élő zsidók a perzsa és az iszlám uralom idején). Az egyetlen szankció a kiközösítés maradt, amit súlyos esetekre elő is írtak, különösen a házassági jog alapvető szabályainak megsértése esetére. A kiközösítés mellett a vezeklést ismerték szankcióként, melyet kevésbé súlyos, de nagyon is elítélendő esetekben írtak elő, szintén házassági joggal összefüggésben. Önálló büntetőjognak még a csírája sem alakult ki. A jog által megfogalmazott büntetések ezért nem egy büntetőjogi részen belül önállóan jelentek meg, hanem másutt, az egyéb szabályok körében, melyek megsértése esetére szankciókat írtak elő. Egyedül Isho bar Nun jogkönyvében fordul elő két büntetőjogi tényállás (melyek valójában egy cselekmény különböző elkövetési módjai): emberölés, illetve mérgezés útján történő emberölés. Mindkettő szankciója kiközösítés (125.§, 129.§), vagyis az egyház ennél többet nem tudott tenni, miközben aligha kétséges, hogy a világi hatóságok nem érték be ennyivel, de azok nem a keleti keresztények joga szerint jártak el.

Végül meg kell említeni, hogy az eljárásjog sem fejlődött ki, ami a fentiekkel ellentétben első látásra kevésbé érthető, mivel jogi eljárásokat a közösségen belül (elsősorban a püspök előtt) lefolytattak, vagyis szemben a büntetőjoggal, nem lehet azt mondani, hogy valamiféle joghatóság hiánya okozta e jogtest kidolgozatlanságát. Az erkölcsi alapvetés e területről sem hiányzik, Ishobokht különösen hangsúlyozza (6. fejezet), hogy az eljárás során (ha már az ügy egyáltalán bírósági ügyé fajult) lehetőleg a megegyezésre és a kompromisszumokra kell törekedni, és nem arra, hogy az egyik fél maxi-

málsan érvényesítse a saját igazát. Különösen a tehetősebbeket figyelmezteti, hogy a szegényekkel való vitájuk során a könyörületesség vezérelje őket, és a bíró legfontosabb feladatának a közvetítést, a vita békés és mindenki által elfogadható rendezését tartja, és nem egy adott törvény betűjének minden körülmények között való betartását. Ez a gondolat a keresztény emberképből legalább annyira következik, mint a térség általános jogfelfogásából: mind a zsidó, mind a perzsa, mind az iszlám jog kiemelt fontosságot tulajdonít az arbitrációnak és a felek megegyezésének, melyre fel is hívják őket, és ezen jogot egészen a bírósági ítélet kihirdetéséig gyakorolni is lehet. Azaz a felek a bírósági eljárás közben is bármikor megegyezhetnek, ennek végső határideje az a pillanat, amikor a bíró elkezdené ismertetni az ítéletét. Általában ekkor még elhangzik egy utolsó figyelmeztetés, hogy vagy még most megegyeznek, vagy már soha (mert a kihirdetett ítélet már kötelező, attól eltérni nem lehet). Az eljárási szabályok hiánya tehát feltehetően részben a közvetítés fontosságából és annak rugalmasságából következik, részben pedig nyilván abból, hogy helyi szokások a főbb tartalmakat meghatározták, csak ezekről semmit sem tudunk, mert nem maradtak ránk források.

A házassági jogra erősen rányomta a bélyegét a keletkezés körülménye, így meglehetősen defenzívra és polemikusra sikeredett, ami az adott helyzetben teljesen érthető. Defenzívra, mert egyfelől meg kellett védeni azt az erkölcsfelfogást, ami a kereszténységre jellemző volt, és amit a környező, többségi társadalmak nem osztottak, különösen nem a házassággal kapcsolatban (a cölibátus kérdése, a monogámia, a válás tilalma), és ezért folyamatos támadásoknak volt kitéve mind teológiai, mind jogi érvelések formájában. Másfelől pedig azért, mert meg kellett védeni a közösséget a környezeti hatásoktól és attól, hogy azokon keresztül olyan idegen elemek kerüljenek be a keresztény házassági jogba, melyek attól teljesen idegenek, mint a perzsa eredetű vérrokonházasság vagy a zsidó eredetű levirátus. A polemikus jelleg az előbb elmondottakból következik, ami egy jogkönyvtől amúgy idegen műfaj, de a védelmet szolgálja a rivális jogfelfogás cáfolatán keresztül. A polemizáló jelleg hol a jogkönyv elméleti bevezetőjében, hol (ritkábban) a szabályok között található.

A jogkönyvek egy része tehát – a házassági jogban mindenképpen – egyben apologetikus mű is, mely jobban összpontosít más jogfelfogások cáfolatára és a saját jogrendszeren belül a tilalmakra, mint a házassági jog egyéb kérdéseire. A két legjobb példa erre Mar Aba és Ishobokht gyűjteménye. Mar Aba jogkönyve voltaképpen nem is igazi jogkönyv, hanem sokkal inkább vitairat a zoroasztriánus házasságfelfogás ellen. Jogi normák alig vannak benne, a valóságban egy jogi apologetika bontakozik ki a szemünk előtt, mely saját felfogását bibliai idézetekkel támasztja alá, míg a zoroasztriánus

felfogást az ördögtől és a démonoktól valónak titulálja. A szövegen nagyon érződik, hogy hozzáértő tollából született, mivel nemcsak a zoroasztriánus jogi praxist ismeri, hanem az annak alapjául szolgáló mítoszokat és teológiai érveket is, hiszen zoroasztriánus előljáró volt korábban – most azonban a Sátán tanítványainak és rabszolgáinak nevezi őket.<sup>43</sup> Érdekes módon Ishobokht jogkönyve a muszlim korban még mindig a zoroasztrizmussal polemizál, és kisebb részben a zsidó jogfelfogással, miközben szava sincs a muszlim házassági jogról (utóbbi nyilván érthető). A házassági jogról szóló (2.) könyv első fejezete a házassági tilalmakról szól, mely nagyon hosszú és tételes listát ad azon nőkről, akiknek feleségül vétele tilalmas. Ide lemenők és felmenők, oldalági rokonok mellett olyanok is tartoznak, akik voltaképpen nem vérrokonok, mert a családhoz csak jogilag tartoznak (pl. anyós és annak rokonai). Összesen tizenöt kategóriát állapít meg azzal a kiegészítéssel, hogy egy-egy kategória a valóságban szélesebb kört rejt magában, például a tilalmi lista 2. helyén szereplő lány magában foglalja a lányunokát is stb. Ezen vérségi megfontolás miatt tilalmas kapcsolatokhoz csatlakozik a vallási okokból tilalmas asszonyok (rövidebb) sora, akik a pogányok, a varázslók (mágusok), vagyis röviden a nem keresztény hitűek. Ezt követően azonban több hosszú fejezeten keresztül azt bizonygatja a szerző, hogy miért jobb az exogám házasság, mint az endogám. A szövegben végig nincs kimondva, hogy a zoroasztriánus etikával polemizál, de mivel mind a zsidó, mind az iszlám jog tiltja az endogámiát, nem nehéz rájönni, kik állnak a kritika célpontjában. A cáfolatoknál azért érdemes elidőzni egy pillanatra, mert az érvek nagyon érdekesek. A perzsa püspök ugyanis az endogámiát nem keresztény tanításból, szövegekből, autoritásokból vagy már kétségtelenül meglévő jogi normákból vezeti le, hanem a racionalitásból. Olyan érveket sorakoztat fel, melyeket a modern szociológia és antropológia állított fel akkor, amikor igyekezett megmagyarázni, hogy az emberiség jelentős része miért utasítja el az endogámiát (ismert kivételekkel). Ishobokht érvelése teljesen megegyezik a modern tudomány álláspontjával akkor, amikor azt állítja, hogy az exogámia azért jobb rendszer, mint az endogámia, mert nagyon fontos szociális hálózatokat hoz létre. A püspök szerint az exogámia révén egy sor külső csoportot lehet beemelni a rokoni kapcsolatok közé, mely rokoni kör összetart és tagjai segítségére siet az élet sok területén, melynek haszna az egyén és az egész közösség számára felbecsülhetetlen. Igaz az, hogy az endogámia a családon belül tartja a vagyont, ám ennek összesített haszna mégis kisebb, mint a házasságok révén kialakuló nagy rokoni hálózatoké, mely olyan erőket tud mobilizálni, ami e hálózat nélkül nem lenne lehetsé-

ges. Nagyon modern érvelés ez, ami a szöveg teljes második fejezetét kite-  
szi, s csak a szöveg legvégén mondja ki, hogy a zoroasztriánizmus ellen  
íródott, de akkor eléggé félre nem érthetően („átkozott legyen Zoroaster”).

Ishobokht a zsidó jogból ismert levirátus támadásának is szentel egy fejeze-  
tet, de ez jóval rövidebb, és messze nem annyira túlfűtött érzelmileg. Ebben  
kifejti, hogy az elhunyt fiútestvér feleségének elvétele a zsidó jogban sem  
általános parancs, hanem kivételes, arra az esetre, ha a férfi gyermektelenül  
hal meg, mert a levirátuson kersztül kell neki utódot támasztani. Ennek pedig  
az az oka, folytatja a püspök, hogy a zsidók a mózesi törvények idejében nem  
hittek a feltámadásban és az örök életben, ezért nekik egyetlen vigasztalásuk  
az maradt, hogy utódaikban élnek tovább. A keresztények számára azon-  
ban erre már nincsen szükség, mivel ők hisznek a feltámadásban. Röviden,  
a levirátus inkább szükségtelen, mint ördögtől való házassági forma, szem-  
ben a vérfertőző perzsa kapcsolatokkal. Ez az érvelés teljesen azonos Mar  
Aba érvelésével.<sup>44</sup>

A rivális és el nem ismert házassági formák cáfolata után rátér a válás  
kérdésére, mintha fel sem tűnne, hogy a két téma között kellene rendez-  
ni a házasság létrejöttét és működésének alapvetéseit, a felek jogait és egyéb  
esszenciális kérdéseket. Ezek helyett a válás kerül előtérbe, ami amúgy  
a fentiek fényében teljesen érhető, hiszen a válás tilalma is nagyon fontos,  
megkülönböztető eleme a keresztény házassági jognak, és legalább olyan  
fontos része a jogi apologetikának, mint amennyire lényeges identitásképző  
elem. Szemben a zsidó joggal, a válás csak nagyon ritka esetekben meg-  
engedett, ezek: istentagadás, házasságtörés és gyilkosság, a házasságtörés  
azonban csak a férfinak ad okot a válásra, a nőnek nem. Ennek okát külön  
fejtegeti a szerző, melynek lényege az a római jogból ismert alapelv, hogy „az  
anya mindig biztos”, vagyis ha egy nő követ el házasságtörést, az így születő  
gyermek a családhoz tartozónak számít, a férj hatalma alá kerül, és egyben  
örököse is lesz a többi gyermekkel egyetemben, miközben a házasságtörő  
asszony férje sosem tudhatja teljes bizonyossággal, hogy kik az ő vér szerinti  
gyermekai, és kik nem. Ezzel szemben ha férfi követ el házasságtörést, az  
így születő gyermek nem tartozik a rokonságába, nem örököl utána, és így  
nem borítja fel a rokonsági rendszerét, ezért ez nem lehet válóok, mondja  
Ishobokht. Feltehetően ezzel a magyarázattal az adott korban sem elégedett  
meg mindenki, mivel a fejezet azzal zárul, hogy sokak szerint ez a szabály  
csak azért van így, mert a bírák férfiak, de ezt a nézőpontot a szerző vissza-  
utasítja (XII. fejezet). A nő tehát csak gyilkosság és istentagadás esetén kez-  
deményezheti a válást, utóbbi esetben is csak akkor, ha többször felelősségre

44| Ishobokht, I. rész, 6. fejezet. A 3. és 4. fejezetben fejti ki, hogy a vérfertőző házasság az  
ördögtől és a démonktól való.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

vonták és intették a férfit helytelen viselkedése miatt. Istentagadás miatt is csak akkor lehet elválni, ha e bűnben a férj hajthatatlan maradt – vagyis a jog minden tőle telhetőt megtett a házasságok egybentartására (XIV. fejezet).

A házasságtörés megállapítását meglehetősen szigorú feltételekhez köti, mert külön kiemeli, hogy a férj egyoldalú vádja ehhez bizonyosan nem elegendő. Vannak olyan férfiak – így a joggyűjtemény szerzője –, akik meg akarnak szabadulni a feleségüktől, de nem tudnak, ezért ezen ártatlan asszonyokat házasságtöréssel vádolva reménykednek a válás engedélyezésében, az ilyen férjeknek hinni tehát nem szabad. Házasságtörést csak akkor lehet megállapítani, ha a férj mellett legalább két-három tanú egybehangzóan igazolja azt – kivéve, ha a nő parázna életvitele közismert, vagy teherbe esett a férj hosszú távolléte alatt, holott ez bűncselekmény következménye is lehet, de erre a szöveg nem gondol (ahogy az iszlám jog sem). Ugyanakkor ezek csak okok és lehetőségek, a házasságtörő asszonyt nem kötelező elküldeni a háztól, csupán megengedett. Általában nem is küldik, ahogy a szerző megállapítja, ezért külön kiemeli, hogy amennyiben klerikus felesége az asszony, akkor el kell küldeni, és nem szabad vele fenntartani tovább a házasságot, mert az a papi hivatalnak és az egész egyháznak a kárára lenne. Ha a férfi megvádolja a feleségét, de nincsenek bizonyítékai, és tanúk sem igazolják állítását, akkor a nőnek esküt kell tennie ártatlanságára, és ezzel az ügy megoldódik, a házaspár együtt maradnak, és innentől kezdve a gyanú árnyéka sem vetülhet rá, az ügy lezáródik (XV., XVI. fejezet). Az egyszer már törvényesen elvált házaspár egymással újabb házasságot köthetnek a jövőben, ha mégis így akarják, tanítják sokan, ám Ishobokht szembeszáll e felfogással, és tiltja az egyszer már elváltak újraházasodását (XVII. fejezet).

Azt várnánk, hogy a házassági tilalmak és a válás lehetőségének ismeretése után a könyv áttér a házassági jog belső tartalmára, hiszen még egy teljes könyvet szentel a témának (3. könyv), ám ez sem adja a házasságkötés és a házassági jog tipikus eseteinek leírását, hanem a kivételekre és a nehezen megítélhető esetekre koncentrál. Mintha a jogkönyv eleve mindenki által ismertnek feltételezné a házasság megkötésének szabályait, ezért azzal nem is érdemes a szerzőnek foglalkoznia – neki az a dolga, hogy az atipikus esetekre koncentráljon. És valóban, a jegyesség témakörében a jegyességből a házasság felé vezető út akadályait tárgyalja, hosszasan foglalkozik a lányrablás különböző eseteivel, a vadházasság megítélésével, amikor a felek hosszú ideig együtt élnek, de nem kötnek házasságot, a távollévő férjre szánandó várakozási idő problémájával vagy a rabszolgák házasságával. Mire ezeket végigelemzi, a könyv véget ér, és a következő már az örökléssel foglalkozik. Így a házassági vagyoni jog tárgyalására nem kerül sor.

Ugyanakkor azt látjuk, hogy Ishobokht a kivételes vagy nehezen megítélhető eseteket is körültekintően ítéli meg, az egyes eseteket további alcsoportokra bontja és ezek szerint differenciál. Néhány tipikus példa: ha valaki egy szűz lánnyal együtt hál, akkor először meg kell kérdezni a feleket és azok rokonait, hogy kívánnak-e a jövőben házasságban élni. Ha a feleknek ez ellen nincs kifogásuk, és a rokonok is úgy ítélik meg, hogy egymáshoz valók (ez nagy valószínűséggel a foglalkozást, a társadalmi rangot jelenti), akkor házasságot köthetnek. Ha azonban a férfi ez ellen tiltakozik, akkor kártérítést kell fizetnie, amelynek összege a lány társadalmi rangjához igazodik. Hasonló a helyzet lányrablás esetén is, ha az elrabolt lány még nem volt eljegyezve: ilyenkor az elrablója elvehette feleségül. Ha azonban már el volt jegyezve, akkor a vőlegényhez kellett feleségül mennie. Ha azonban kiderülne, hogy a lányrablás a lány beleegyezésével történt, akkor a vőlegénye még mindig elveheti feleségül, ha akarja, ha azonban már nem akarja, akkor egy harmadik személyhez kell hozzáadni, és nem az elrablóhoz, hogy az ilyen esetek ne bátorítsanak senkit lányrablásra, az elkövetőt pedig meg kell büntetni (3. könyv, IV–V. fejezet). Természetesen ma már nem tudhatjuk, hogy a lányrablás milyen mértékben volt elterjedve, de az a tény, hogy a kérdés szerepel a jogkönyvben, valószínűsíti, hogy lehettek rá példák szép számmal a keresztények körében is. Walter Selb egyenesen úgy gondolja, hogy e szabályokkal az egyház egy voltaképpen széles körben elterjedt szokás ellen kívánt a maga eszközeivel fellépni, amely szokás alapján a lányrablás mindennapos esetnek számított, sőt gyakran nagycsaládok és falvak közti háborúskodáshoz is vezethetett.<sup>45</sup> Bár erre konkrét bizonyítékunk a korból nincsen, ez a szokás a mai napig nem ismeretlen e földrajzi területről, tehát az elgondolás meglehetősen logikusnak tűnik.

Összességében megállapítható, hogy Ishobokht traktátusa nemcsak hosszabb Timótheos gyűjteményénél, hanem sokkal átgondoltabb, strukturáltabb, árnyaltabb, rendszertanilag jobban megoldott, a kazuisztika tengerében el nem vesző, összeszedettebb és átláthatóbb mű, s ha ez volt az a megfontolás, ami Timótheost a fordításra rábírta, akkor nemcsak helyesen döntött, hanem az utókor elismerése is megilleti érte.

Érdekes azt is megnézni, hogyan alakult mindez két évszázaddal később, Ibn al-Taiyib idejére. Összefoglalóan azt lehet mondani, hogy a szabályok jórészt maradtak, de az apologetikus lendület és cél – érthetően – elkopott. Ebben a két évszázadban ugyanis jelentős változás következett be azáltal, hogy a zoroasztriánizmus szinte teljesen eltűnt Iránból, és egy kisebbségi, a muszlimok által gyakran üldözött vallássá vált, melynek képviselői sem-

45] Selb 1981: 153.



milyen hatást nem gyakoroltak a mezopotámiai, immár inkább arab és nem szír nyelven beszélő keresztényekre. Ez alatt a két évszázad alatt tehát olyan fontos kultúrtörténi változások következtek be, melyek nyomai felfedezhetőek a joggyűjteményekben.

Ibn al-Taiyib jogkönyvének második része a házassági akadályokkal kezdődik, ebben röviden megemlíti a vérrokonságot mint házassági akadályt, de egy bekezdésnél többet nem szentel neki. Itt elmondja, hogy a vérrokonok házasságának oka a birtoklási vágy és a vagyonfelhalmozás, mert azáltal, hogy valaki saját hűgát veszi feleségül, az ő hagyatékára is ráteszi a kezét, és nem engedi azt a családon kívül kerülni. Érdekes, és talán a szerző orvosi praxisával is összefügg, hogy Ibn al-Taiyib megállapítja: az ilyen kapcsolatokból sok, testileg deformált gyermek születik (Ishobokht apologetikájából ez a szempont teljesen hiányzik).<sup>46</sup> A vallási különbségnek mint házassági akadálynak Ibn al-Taiyib hosszabb szöveget szentel, amelyben részletesen elmagyarázza e szabályok okát. A férfi azért vehet feleségül más vallású asszonyt, mert ebben az esetben reménykedni lehet, hogy az asszony át fog térni a kereszténységre, ezzel szemben a keresztény nő csak keresztény férfihez mehet feleségül, mert különben ő és gyermekei elvesznek a keresztények számára (ez a szabály és érvelés az iszlám jogban köszön vissza teljes mértékben). Ha valaki ezt megsérti, ki kell közösiíteni: ha a nő szülei tették ezt, akkor csak őket, de a lányt nem, ha ellenben a lány is hozzájárult ehhez, akkor szüleivel együtt őt is ki kell közösiíteni.<sup>47</sup>

Ibn al-Taiyibnál az apologetikát a joganyag tömör, érhető, nagyon rendezett és logikus visszaadása váltja fel, így nem követi Ishobokht rendszerét, mely a házassági akadályok után a válást ismerteti, hanem a két téma közé elhelyezi a házasság létrejöttének fázisait, ami nagyon fontos forrás számunkra. Feltehetően arról lehet szó, hogy a keresztények házassága a korai időben alig különbözött a helyi szokásoktól, így ezek részbeni átformálása, új elemekkel való gazdagítása csak hosszabb folyamat eredménye volt, ám még így is sok közös vagy öröklött elemet hordozott magán. Ezek közül elsőként kell kiemelni, hogy a házasság létrejöttét két, egymásra épülő fázison keresztül valósult meg, ahogy az a térségben a mai napig szokás. Az első lépés a megegyezés, a második pedig az esküvő volt, ezek időben jelentősen eltérhettek egymástól, mely sok jogi bonyodalmat okozhatott. A felek – ami alatt a legritkábban kell a házasságot érteni – közti megegyezés már az érintettek gyerekkorában elkezdődik, és hosszas tárgyalások eredménye, melynek során az anyagiakról is megállapodnak. Ezt követi a szerződés lét-

46| Ibn al-Taiyib II. rész, I. fejezet, 1.

47| Ibn al-Taiyib II. rész, I. fejezet, 7–8.

rejőtte. Ez idáig lokális szokásjog, melyet később úgy módosítottak, s ez már Ibn al-Taiyibnál megjelenik, hogy a megegyezés után a templomban megtartják az eljegyzést papok kíséretében (érvényességi feltétel!), és itt már a jegygyűrű is szerepet kap. A megegyezés az apa dolga, halála esetére a jog pontosan megállapítja a személyeket és a sorrendet, hogy kinek kell a családot képviselnie. Az eljegyzés már kikövezett út a házassághoz, de még le lehet róla térni, igaz, nem könnyen, mert a kötelezettségek egy része már beállt. Az eljegyzett lánynak például várnia kell a vőlegényre, ha messzire távozik, legalább három évet, de ha távolléte esetére még ellátásban is részesíti, hét esztendő; a gyermekkorban eljegyzett lánynak tíz évet kell várnia a vőlegényre. Mivel a megegyezésre általában még gyermekkorban sok kerül, a jog lehetőséget biztosít a házasfeleknek arra, hogy nagykorúságuk elérésekor nyilatkozzanak. Ha valamelyikük tiltakozik az esküvő ellen, akkor a házasság megghiúsul, de az egyet nem értő fél családjának anyagi kártérítést kell fizetnie a másik családnak: gazdagok esetén ennek mértékét a jog pontosan meghatározza (400 drachma és 3 rend ruha),<sup>48</sup> szegények esetén a papok állapítják meg a pontos mértéket. Ügyszintén megghiúsíthatja a házasságot a betegség, ha az az eljegyzés után, de a házasságkötés előtt következik be: amennyiben az egészséges fél nem kíván a beteggel együtt maradni, és az eljegyzésre úgy került sor, hogy a betegségről az egészséges félnek nem volt tudomása, és a betegség gyógyítható, meg kell várni a gyógyulást. Ha nem gyógyítható, mint pl. a lepra vagy az epilepszia, a felek elválásztása szükségszerű. Ha ellenben az egészséges félnek tudomása volt a betegségről, és ennek ellenére beleegyezését adta, akkor később a betegsége már nem lehet hivatkozni. A család mindenhatósága alól a felnőtt férfi már kivétel, mert ha a férfi felnőtt korában köt eljegyzést, akár szülői beleegyezés nélkül is, az érvényesnek tekintendő.<sup>49</sup>

A válással kapcsolatban Ibn al-Taiyib követi Ishobokht szabályait és érveit, de helyenként, ahol nem ért velük egyet, módosítja. Ilyen például a házasságtörés esete, amikor Ishobokht szerint csak a férfi taszíthatja el a feleségét, az asszonyt azonban nem illeti meg ez a jog férje irányába – mindezt vagyoni jogi érvekkel alátámasztva (ld. fent). Ez az érvelés Ibn al-Taiyibot nem győzi meg, és ragaszkodik hozzá, hogy a méltányosság alapján az eltaszítás joga mindkét felet megilleti. Fontos továbbá, hogy a tanúk számát házasságtörés esetére felemeli hatra, de legalább négyre, mivel – így az érvelés – két felet érint, ezért az Ishobokhtnál szereplő 2-3 tanú felekként értendő. Nyilván hat megbízható, keresztény tanút lehetetlen egy esethez találni, hiszen a musz-

48] A menyasszony vételárának jogban maximált összege 400 drachma volt.

49] Ibn al-Taiyib, II. rész, II. fejezet, 3–7.

lim jogászok is azért állapítottak meg négyet, mert már az is lehetetlenség. A minimum négy tanú Ibn al-Taiyibnál erősen emlékeztet az iszlám jogi előírásra, melyet Ishobokht feltehetően még nem ismerhetett.<sup>50</sup>

Az öröklési jogban nála is fennmaradt a kazuisztika, de ennek dzsungelében a szerző igyekezett némi rendet vágni, szemben Timótheossal, akinél ilyen törekvés még nem állapítható meg. Láthatóan még ebben a korban sem alakult ki teljes egyetértés minden részletkérdésre vonatkozóan, mert Ibn al-Taiyib az egyes kérdések tárgyalásakor ütközteti a különböző véleményeket megjelenítő autoritásokat, de ritkán foglal állást, melyiket is kellene követni. A leggyakrabban idézett szerzők közé Ishobokht, Timótheos és Isho bar Nun tartozik. Az öröklési jog ismerte a törvényes és a végrendeleti öröklés fogalmát is. A férj végrendeletileg kizárhatta feleségét a hagyatékából, de egy minimális rész akkor is megillette, amiből meg tudott élni és esetleg újból férjhez tudott menni, hogy ne kelljen törvénytelen dolgokat tennie megélhetése érdekében. Ha végrendelet nem állt rendelkezésre, a férj hagyatéka az özvegyet és fiúgyermekét illeti meg egymás közt egyenlő arányban, míg a hajadon lányt ezen örökrész fele. A már férjhez ment lányt nem illeti meg semmi, mert már más férfi hatalma alatt áll, mondja Ishobokht. Ez az indoklás különösen érdekes. Részben azért, mert hamis: a férjhez adott lány nem azért nem örökölt semmit, mert más férfi hatalma alatt állt, hanem azért, mert örökrészét a házasságkötéskor már előre kiadták (hozomány). Másfelől pedig azért, mert a perzsa püspök említett rendelkezése szó szerint megegyezik a zoroasztriánus öröklési joggal. Ezek után nem meglepő, hogy Isho bar Nun egészen mást gondol erről: szerinte az özvegyet illeti a ház vezetése, és ő öröklő a ház felét, melyet élete végéig használhat. Abdisho bar Bahriz viszont így rendelkezik: az özvegyasszonyt egy örökrész, az özvegy férfit két, a lányt négy, a fiút nyolc örökrésznyi hányad illeti meg. A kazuisztika és az egymásnak is ellentmondó szabályok tengerében Ibn al-Taiyib könyve nem igyekszik ellentmondásmentes rendet létrehozni az öröklési jogban, hanem inkább tematikusan egyberendezve sorba állítja a különböző véleményeket. Aligha meglepő ezek után, hogy ez a fejezet sikerült a leghosszabbra (II. rész, IV. fejezet).

Ibn al-Taiyibnál már olvashatók az eljárásjognak legalább a vázlatai. Ez nem adja a peres eljárás logikus vagy időrendi vázlatát, inkább sok különböző részletkérdéshez nyúl hozzá anélkül, hogy ezek belső koherenciája világos lenne, vagy meg lehetne állapítani, hogy miért ezek a kérdések szerepelnek a joggyűjteményben, és nem mások. Feltehetően azért, mert ezek nehezen megítélhető, nem rutinjellegű esetek voltak, azaz inkább a kivételeket fog-

50| Ibn al-Taiyib, II. rész III. fejezet.

lalta írásba, miközben a törzsanyagot nem. Ebből következik, hogy utóbbi rejtve marad előttünk, és hogy az esetlegességek halmazában utólag már nemigen lehet rendet tenni. A rövid szöveg két különböző helyen is elítéli, ha valaki pogány bírósághoz fordul. Először akkor, amikor a vonakodó alperesről beszél, aki nem akar megjelenni a keresztény bíróság előtt, ámde igazát pogány bíróságon keresi: az ilyen személyt kizárják a közösségből. Illetve a szöveg végén is van egy (a szöveggörnyezetből amúgy nem következő) tiltás, mely szerint aki pogány bírósághoz fordul, az nem is keresztény. Látható tehát, hogy legkésőbb az <sup>e</sup>Abbászida-kor közepén már nagy volt a kísértés, hogy muszlim bírósághoz forduljanak (a pogány bíróság aligha jelenthetett mást e korban), és élesen fel kellett lépni e gyakorlattal szemben. Az eljárásban perzsa jogi befolyást mutat az a szabály, hogy aki elkezdett egy pert, az nem kezdhet el egy másikat az első eljárás befejezéséig (jellemző, hogy ez a szabály is a perzsa püspök Ishobokhttól származik). A nők bíróság előtt nem jelenhettek meg, csak képviselőik útján, ám ez a térségre általánosan jellemző attitűdöt mutatja, nem keresztény-specifikus megközelítés.

Végül érdemes röviden megemlíteni a közösség védelméről szóló szabályokat. Ezek nincsenek elkülönítve, rendszerezve vagy akár végiggondolva, de a különböző jogkönyvek alapján össze tudunk állítani egy olyan tematikus kört, mely láthatóan ennek a problematikának van szentelve. A hit védelme nemcsak az idegen házassági gyakorlatok kitiltása révén valósult meg, hanem a keresztény felfogással összeegyeztethetetlen vallásgyakorlatok tilalma révén is. Különösen Isho bar Nun szentelt e kérdésnek nagy figyelmet, aki tiltotta a varázslókhöz járást, különösen szerelmi ügyekben. Így azt a fiatalembert, aki varázslóhoz fordul, mert a kiszemelt lány nem akar hozzámenni feleségül, és így akarja a lányt jobb belátásra bírni, ki kell közsíteni. Az asszonyt, aki varázslón keresztül akarja elérni, hogy férje jobban szeresse, el kell zavarni a háztól a legnagyobb szégyen közepette. Különösen elítéli azokat, akik másokat megkárosítanak vagy akár megölnének a varázslók segítségével, de a kiközösítésnél súlyosabb szankciót nekik se tud előírni, miközben megállapítja, hogy bűnük kettős: egyfelől a gyilkossági szándék, másfelől az, hogy varázslóhoz fordultak. De ki vannak zárva a közösségből és a szentségek vételéből azok is, akik betegek, és gyógyulásuk reményében keresnek fel varázslókat, továbbá az asztrológusokat kérdéseikkel felkeresők, vagy azok is, akik lopás/rablás áldozatai lettek, és varázslók, látnokok segítségével igyekeznek felkutatni ellopott javaikat.<sup>51</sup>

A jog igyekezett a rabszolgákat is védelmezni – legalábbis a keresztény rabszolgákat, ha magát az intézményt nem is törölte el. Így keresztények

51| Isho bar Nun: 34–40.§.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

számára tilos a rabszolga-kereskedelemben való részvétel, ennek megsértése kiközösítéssel jár. Az egyszer már felszabadított rabszolgát nem lehet visszakövetelni, önmagában a visszakövetelés megkezdése kiközösítésre vezet. A rabszolgartartás, ahogy ebből következik, nem tilos, de humánusnak kell lennie, és bizonyos szabályokat követnie kell. Így ha valakinek a rabszolgája megsérül vagy bármi okból rokkanttá, azaz munkavégzésre alkalmatlanná válik, a rabszolgartartónak élete végéig gondoskodnia kell róla, mely kötelesség az örökösökre is átszáll az érintett rabszolga haláláig. Keresztény rabszolgát el lehet adni, de csak másik keresztény rabszolgartartónak, e szabály megsértése az eladó azonnali kiközösítését vonta maga után.<sup>52</sup> A rabszolgacsaládót nem lehet szétválasztani, a házastársakat együtt kell tartani akkor is, ha a rabszolgartartó el akarja adni őket. Ennek megsértése szintén kiközösítést von maga után.<sup>53</sup>

Érdeemes végül rámutatni arra is, hogy a jogkönyvek figyelmet szentelnek a különböző szociális intézményeknek is, mint a kórházak, börtönök, iskolák, és külön szólnak a templomok építéséről. Kórházat minden városnak kell alapítani és fenntartani, ahol orvosokat és más egészségügyi dolgozókat kell a betegek érdekében foglalkoztatni. A kórház vezetője mellé a kolostorból egy számvitelben („aki a bevételhez és kiadáshoz ért”) járatos embert kell rendelni, aki a kórház anyagi ügyeit intézi; ha a kórház bevételei nem fedezik a kiadásokat (nem tudjuk meg, honnan származik a bevétel), akkor a város lakóinak kell a hiányt fedezniük, vagyoni helyzetüktől függően. A jogkönyv a templomok építését igyekszik korlátozni, mivel számtalan elhagyott, romos templom található szerte a vidéken, ezért arra biztatja a hívőket, hogy inkább a régi templomokat renoválják, és ne új templomokat építsenek, melyekre kevesebb szükség van. Ez a szöveg már egyértelműen jelzi a keresztény közösség hanyatlását, létszámbeli csökkenését: egyre több az elhagyott templom, amit már fel sem újítanak, mert nincs rá szükség, ezért biztatni kell a hívőket e kegyes cselekedetre.<sup>54</sup>

52| Isho bar Nun: 64–66.§; 105.§

53| Timótheos 77.§.

54| Ibn al-Taiyib: II. rész, VII. könyv, 158–160.



## **II. RÉSZ**

# **AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR**

## ÖTÖDIK FEJEZET

# AZ ISZLÁM ELŐTTI ARÁBIA TÁRSADALMA ÉS SZOKÁSAI

### 1.§ TÖRTÉNETI ÁTTEKINTÉS

Az arabok már a Kr. e. I. évezred során kapcsolatba kerültek az ókori Mezopotámia történetével, esetenként annak aktív szereplőivé is váltak. Az első, név szerint is ismert arab sejk Gindibu („sáska”) volt, aki részt vett Izrael királyának, Ahábnek asszírelles koalíciójában, ezer tevés harcost bocsátván a közös csapat rendelkezésére.<sup>1</sup> A qarqari csatából (Kr. e. 853) azonban az asszírok kerültek ki győztesen, aminek hosszú távon végzetes következményei lettek a zsidó állam számára. III. Tukulti-apil-Ēsharra asszír király uralkodása alatt (Kr. e. 745–727) az arabok „ajándékokat” hoztak az asszíroknak. Ezek közül számtalanhoz (arany, ólom, vas, ezüst, elefántcsont) az arabok kizárólag távolsági kereskedelem útján juthattak hozzá. II. Sharrukīn (Kr. e. 722–705) asszír király egy feliratában arról tudósít, hogy arab törzseket legyőzésük után a palesztinai Samaria területére deportált Kr. e. 715-ben. Ezt követően a nomád arab törzsekkel való katonai összecsapások folyamatosan az asszír katonapolitika részét képezték. Šin-ahhē-eriba (Kr. e. 705–681), Ashshur-ah-iddina (Kr. e. 681–669) több katonai győzelmet is aratott Arábiában, melyekről felirataikban részletesen beszámolnak. Ashshur-bān-apli (Kr. e. 669–627) személyesen vezette a több évig tartó büntető hadjáratát a korábbi egyezséget megszegő arab törzsek ellen, melynek során a fogságba ejtett arab vezetőket kivégeztette. A katonai sikerek ellenére az asszírok nem tudták hatalmuk alá hajtani e területeket, így az arabok nem váltak az asszírok alattvalóivá.<sup>2</sup> E harcok azonban csak az arab törzsek egy részét érintették, nem az arab lakosság egészét.

Tizenhét éves uralkodásából egy évtizedet töltött az arab törzsek között az Újbabiloni Birodalom egyik utolsó uralkodója, Nabū-na’id (Kr. e. 556–539). Erről maga a király számol be Harranban talált feliratain.<sup>3</sup> Nabū-na’id meglepő viselkedésének indoka a mai napig talány maradt a tudomány számára. Vannak, akik úgy értelmezik az uralkodó mozgatórugóit, hogy az általa is

1| Goitein 1955: 4.

2| Klengel 1985: 95–96.

3| Klengel 1985: 101–103.



## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

említett nagy babiloni járvány elől menekült el. Mások az arabok katonai meghódításának célját vélik felfedezni Nabū-na'íd döntésében. Ismét mások arra gondolnak, hogy a babiloni király katonai szövetségeseket keresett az arabok között az Iránból fenyegető támadások visszaverésére. Egyik hipotézis sem ad azonban magyarázatot arra, hogy miért maradt tíz esztendőn át a babiloni király Tema oázisában, ahol még palotát is építtetett magának. Egy korábbi magyarázat, mely szerint Nabū-na'íd vallási fanatikus volt, aki a sivatagban akart a nomádok között népszerűségnek örvendő Sīn istennek áldozni (anyja Sīn isten templomának papnője volt), ma már nem elfogadott hipotézis. Bármi is vezette azonban az uralkodót, csapatai nyomására visszatért Babilonba, a várost azonban a perzsák II. Kyros (Kurush) vezetésével elfoglalták Kr. e. 539-ben.

A perzsa korban az arabok fontos szerepet játszottak az Akhaimenidák hódításai során, mivel a II. Kambyses perzsa uralkodóval kötött megállapodás alapján szabad átvonulást engedélyeztek a perzsa seregeknek az Egyiptom elfoglalására indított hadjárat során. Sőt, ahogy Hérodotos beszámol róla, az arabok vízzel teli tömlőkkel rakták meg tevéiket, ily módon biztosítva a perzsa sereg ivóvíz-utánpótlását.<sup>4</sup> Valószínű, hogy e hadi szolgálatok miatt nem sorolták be később sem az arabokat a perzsa birodalom közigazgatási struktúrájába, hanem biztosították számukra korábbi autonómiájukat. Hérodotos mindenestre így tudósít bennünket.<sup>5</sup> Ennek azonban ellentmond I. Dareios perzsa király behistuni felirata, aki tartományai között megemlíti az arabok földjét (Arabāya) is.<sup>6</sup> Az ellentmondás legvalószínűbb feloldását az a széles körben elfogadott hipotézis adja, mely szerint a királyfelirat a birodalomhoz tartozó tartományokat és országokat sorolja fel, s nem az adófizetésre kötelezett adminisztratív egységeket, így Arábia része lehetett ugyan a birodalomnak, de nem adófizetésre kötelezett közigazgatási egységként.<sup>7</sup>

A fenti rövid áttekintésből látszik, hogy az ókori Mezopotámia birodalmaival elsősorban az északi, nomád arabok kerültek kapcsolatba. A déli, jemeni területeken mindeközben egészen más irányú politikai fejlődés figyelhető meg. Egységes politikai struktúráról délen sem beszélhetünk, mivel e területen négy királyság alakult ki: Saba', Ma'in, Qatabān és Hadramaut. E királyságok élén kezdetben a *mukarribok* álltak, akiket feltehetően papkirályoknak kell tekinteni, bár e terminus értelmezése jelenleg is vitatott. A *mukarribok* uralmát a királyok (*malik*) hatalma váltotta fel, ami az uralom

4| Hérodotos, 3,1–9.

5| Hérodotos, 3,88.

6| DB I. 6.§.

7| Dandamaev–Lukonin 1989: 98–99.

deszakralizációjának eredménye. A királyi tisztség örökletes volt, az uralkodók nemritkán társuralkodókat is emeltek maguk mellé. A hatalomban a törzsek nagy hatalmú vezetői (*qayl*) is osztoztak. A déli területen azonban a törzs elsősorban területi egység volt, melynek tagjai gazdasági és kereskedelmi szálakkal kötődtek egymáshoz, szemben az északi törzsekkel, melyek elsősorban vérségi alapon szerveződtek. Az említett királyságok közül Saba' volt a legjelentősebb, mely folyamatos expanzív külpolitika révén elfoglalta a rivális államokat, majd a Kr. u. 300 körüli években egyesítette a déli területeket. A saba'-i gazdaság alapját a luxuscikkekkel való kereskedelem jelentette, elsősorban tömjént és mirrhát szállítottak távoli vidékekre. A déli tengeri kereskedelem rendkívül jövedelmező üzletág volt, mely jólétet és biztonságot nyújtott az itt élők számára. E gazdasági prosperitás, valamint az itt található luxuscikkek keltették azt a romantikus illúziót, ami miatt a klasszikus szerzők Arabia Felixnek nevezték el e területet. Miután a Ptolemaiosok vezette egyiptomiak felfedezték a monszun titkát, és erős szakos politikájuk következtében vörös-tengeri hatalommá váltak, a déli arab tengeri kereskedelem lehanyatlott.<sup>8</sup>

A gazdasági hanyatlásnak politikai következményei is voltak, s a törékeny egyensúly megbomlásával a háborúkat sem nélkülöző belső feszültségek ideje következett. A belső hanyatlást a külső környezet lényeges átalakulása is elősegítette: a kereskedelem központja északabbra, Petra és Palmyra városaiba helyeződött át. E mellett feltűnt egy erős és rivális hatalom, Etiópia is, mely ʿĒzānā négus keresztény hitre térését követően szoros szövetségest biztosított a bizánciak számára.<sup>9</sup> Keletről a hatalmas Perzsa Birodalom fenyegette a déli arab területeket, s e fenyegetés hamarosan valóra is vált.

Míndeközben az északi területeken gazdasági és politikai fellendülésnek lehetünk tanúi. A nabateusok hatalma, Petra központtal, nemcsak a gazdasági élet, hanem a kor nemzetközi diplomáciai életében is éreztette hatását. A nabateus uralkodók aktívan beavatkoztak a zsidók politikai életébe, melynek egyik első jele a Makkabeusok felkelésének támogatása volt.<sup>10</sup> A későbbiek során is több alkalommal találjuk a nabateus királyokat a különböző trónkövetelők támogatói között, mely esetenként fegyveres összecsapásokhoz is vezetett, mint például Heródes és Malichus (a nabateus uralkodó neve önmagában is királyt jelent) között.<sup>11</sup> Miután a területet a rómaiak elfoglalták, és Traianus császár Kr. u. 106-ban, Petra bevételét követően megszervezte Arabia provinciát, az önálló politika lehetősége beszűkült ugyan,

8| Shahīd 1970: 7–13.

9| Shahīd 1970: 13.

10| 1Makk 5: 25–26.

11| Bowersock 1994: 42.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

de a római császárjelöltek harcaiban a nabateusoknak fontos szerep jutott. A legfontosabb az a támogatás, melyet Septimius Severusnak nyújtottak annak ellenére, hogy a környező államok mind Severus ellenfele, Pescennius Niger támogatói voltak.<sup>12</sup>

Palmyra felemelkedése is e korszakra esik. E hellénisztikus műveltségű város Zenóbia királynő alatt érte el politikai hatalma csúcsát, mely a közvetítő kereskedelem okozta gazdasági fellendülés mellett a hódító külpolitikát is magában foglalta. A Szászánida Perzsia azonban mind nagyobb fenyegetést jelentett, mellyel a római politikának is számolnia kellett. A III. század közepén I. Shābuhr (240–272) perzsa király két alkalommal is komoly vereséget mért a rómaiakra. Mi sem jelzi jobban a terület fontosságát és az arabok befolyását, mint az, hogy a csatában (244) meghalt Gordianus császár, és utódjaként a római seregek Philippus személyében egy arab katonát választottak meg császárnak, s ez a perzsa uralkodó figyelmét sem kerülte el.<sup>13</sup> Philippus Arabs gyorsan békét kötött a perzsákkal, ám politikájának folytatását hamarosan bekövetkező halála meggátolta. A perzsa király következő támadása (259) hasonló pusztítást végzett a római seregben, a szenvedő fél ezúttal Valerianus császár volt, aki maga is fogságba esett.<sup>14</sup> A perzsa sereget végül a sivatagi hadviselésben jóval jártasabb palmyraiak verték vissza.<sup>15</sup> A perzsák elleni sikeres védekező háborút követő egyiptomi és kis-ázsiai hadi sikerek azonban Róma számára is veszélyes ellenfélle változtatták Palmyrát, ezért Aurelianus lerombolta a várost, és elfogta nagy hatalmú és a források szerint gyönyörű királynőjét, Zenóbiát.<sup>16</sup>

A két nagyhatalom, a formálódó Bizánc, valamint a Perzsa Birodalom egyre nagyobb mértékben támaszkodott az arabokra. Szíriában és Mezopotámiában ütközőállamokat hoztak létre, melyek funkciója a nomád támadások elleni védekezés mellett e nagyhatalmak támogatása volt az egymás elleni összecsapásokban. A keresztény Ghassānidák a bizánciak, a később szintén kereszténnyé vált Lakhmidák a perzsák szövetségesei voltak,<sup>17</sup> királyaik hadi teljesítménye az arab költőket is megihlették.<sup>18</sup> A VI. század során azonban a nagyhatalmak megszűntették e királyságokat, mivel sem a bizánciak,

12| Bowersock 1994: 112–113.

13| A római szemszögből íródott krónikák negatívan írnak Philippusról, felkapaszkodott barbárnak festvén le, aki a császár elleni intrikák útján szerezte meg a hatalmat, lásd Dodgeon–Lieu 1991: 36–45.

14| ShKZ 12/9/19–12/9/20.

15| Bowersock 1994: 135–137.

16| Dodgeon–Lieu 1991: 68–110.

17| Lapidus 1998: 16.

18| Shahid 1970: 22.

sem a perzsák nem bíztak hűségükben. A Ghassanidák bizánci támogatása 584-ben szűnt meg, a Lakhmidákat a perzsák 602-ben számolták fel.<sup>19</sup>

A korábban felépített *Limes Orientalis*, mely Észak-Mezopotámiától a Vörös-tengerig húzódott, kettévágta a területen élő arab népeiséget. A limesen belül élőket *rhomaioinak*, az azon kívülieket szaracénoknak hívták. A határőrizettel megbízott arab törzsekkel szerződést kötöttek (*foedus*), így ezen népek a *foederati* rétegbe emelkedtek. A bizánci oldalon harcoló *foederati* komoly katonai segítséget nyújtottak a bizánciaknak a gót és a vandál háborúban.<sup>20</sup>

A harmadik nagyobb formáció, Kinda, a déli Himyarita királyság szövetségese volt, ám 529-ben Kinda is felbomlott. Mind Kinda, mind a Ghassanidák állama törzsi konföderáció volt, amely nem mérhető sem a bizánciak, sem a perzsák jól szervezett királyságához. A Lakhmidák rendelkeztek ugyan fővárossal (Hira) és királysággal, a perzsa királyok gyámkodásától azonban sosem tudtak megszabadulni.<sup>21</sup>

Palmyra lerombolásával egy időben emelkedett fel délen a Himyarita királyság Shammar Yuhar<sup>c</sup>ish vezetésével. A királyság két évszázados fennállásának az etiópok támadása vetett véget, melyet fél évszázados etióp uralom követett. Az etiópok a magát a négustól függetlenítő Abraha vezetésével további hadjáratot vezettek, melynek során eljutottak egészen Mekkáig. Az általuk bevetett harci elefánt és az okozott pusztítás emlékeit a Korán 105. szúrájának neve (Az elefánt) is őrzi.<sup>22</sup> Az etiópok hatalmának a bevonuló perzsák vetettek véget, akik győzelmüket követően ellenőrzésük alatt tartották a déli területeket. A szászánida Perzsia és az arabok között nem ez volt az első politikai és katonai érintkezés. Al-Tabarī krónikája szerint II. Shābuhr (309–379) perzsa király több alkalommal is vezetett büntető hadjáratokat a letelepült lakosságot fosztogató arab törzsek ellen.<sup>23</sup> Ugyancsak al-Tabarī krónikája tudósít arról, hogy V. Wahrām (421–438) perzsa király arab törzsek között nevelkedett, s a hatalmat is az ő segítségükkel szerezte meg.<sup>24</sup> Walter Dostal véleménye szerint az eredetileg tevélvel harcoló arabok között a ló és a lovas harcmódor elterjedése is a perzsákkal való szoros kapcsolatnak tulajdonítható, s erre a lótartásra vonatkozó iráni kölcsönszavak szolgálnak bizonyítékkal.<sup>25</sup>

19| Lapidus 1998: 16. A Lakhmidák történetéről és perzsa kapcsolataikról részletesen tudósít al-Tabarī krónikája (Nöldeke 1879).

20| Dostal 1997: 14.

21| Lapidus 1998: 16.

22| Dostal 1997: 10.

23| Nöldeke 1879: 52–56.

24| Nöldeke 1879: 86–88.

25| Dostal 1997: 17.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

Palmyra pusztulása után a kereskedelem központja Arábia belső területére helyeződött át, utat nyitva ezzel Mekka felemelkedése előtt. E terület két szempontból is jelentőséggel bírt. Egyrészt kultikus funkciója miatt volt jelentős, hiszen itt található a Ka<sup>ca</sup>ba, valamint az <sup>c</sup>Arafât-hegy, melyek az iszlám előtti korban is zarándokhelyek voltak. Másfelől a kereskedelmi útvonal közepén, Yathribtól és Najrántól egyenlő távolságra feküdt, ezzel kiváló lehetőség kínálkozott arra, hogy kereskedelmi központtá váljon.<sup>26</sup> E kedvező adottságok mellett fontos tényező, hogy e terület független volt mind a római–bizánci, mind a perzsa, mind az etióp hatalomtól, így önállóan, a nagyhatalmak befolyásától mentesen fejlődhetett.

A távolsági kereskedelem lebonyolítására többfajta piac is kifejlődött: léteztek a heti piacok, melyeket mindig a hét egy meghatározott napján tartottak a szabad ég alatt, a pusztában; az egyes hatalmi központok piacai; a karavánvárosok átrakodó helyei (Palmyra); valamint a szent hónapban tartott, játékokkal, költői vetélkedőkkel, esetenként házasságkötésekkel együtt megtartott éves piacok.<sup>27</sup> Piac és szakrális hely volt egyszerre az egyiptomi térképek által Makoraba néven említett helyszín is, melyből később Mekka kifejlődött. E névben a *mukariba*, templom, szentély szó ismerhető fel, mely körül sokáig nem alakult állandó település: először az V. században telepedtek meg itt a quraysh törzs tagjai Qusayy ibn Kilāb vezetésével. Qusayy az általa betöltött papi tisztségen keresztül egyesítette a quraysh törzset, és megszilárdította hatalmát Mekkában, később azonban az egység felbomlott, és különböző, egymással szemben álló érdekcsoportok jöttek létre, mely még Mohamed korában is éreztette hatását, és hozzájárult a későbbi Omajjáda–Abbászida ellentétéhez is.<sup>28</sup> Ennek oka, hogy a mekkai kereskedelem belső szerkezete eltért a hagyományos, az adott korban megszokott lokális piacok viszonyaitól, mivel döntő részben luxusjavakat (selyem, mazzola, tömjén, rabszolga) exportáltak, és ez a jelentős anyagi hasznot termelő kereskedelem komoly társadalmi polarizációt eredményezett.<sup>29</sup>

Ezt a hosszú, rendkívül összetett és változatos korszakot nevezik a muszlimok a *jāhiliya*, a tudatlanság korának, mellyel arra utalnak, hogy ebben a korszakban még nem voltak ismertek előttük Alláh kinyilatkoztatásai. Mivel a muszlimok gondolkodására a vallási alapú történelemszemlélet jellemző,<sup>30</sup> ezért e gondolatmenet alapján az arabok iszlám előtti történetét is egy egységes egésznek fogják fel, melynek lényege az isteni kinyilatkoztatás

26| Shahīd 1970: 24.

27| Dostal 1997: 23.

28| Dostal 1997: 25.

29| A korabeli piacok jellemzőit részletesen ismerteti Simon 1975: 138–154.

30| Weiss 1998: 148.

ismeretének hiánya. A *jāhiliya* korszakához a muszlimok ambivalensen viszonyulnak: mivel ez a kor a pogányság, a bálványimádás korszaka, melynek vallási gyakorlata élesen szemben áll a muszlim vallásosság teológiai, etikai és rituális felfogásával, ezért vallási síkon inkább elítélően vélekednek róla. Ugyanakkor ez a korszak egyben egy sajátos törzsi kultúra virágzásának is az ideje (pl. költészet), melyet annak ellenére nagyra tartanak, hogy a *jāhiliya* korának termékei.

## 2.5 A POLITIKAI INTÉZMÉNYEK

A fenti, igen rövid történeti áttekintésből is jól látható, hogy egységes állami és társadalmi struktúráról az iszlám előtti Arábiában nem lehet beszélni. Ebből következően a térben és időben eltérő fejlődést mutató államok és társadalmak egymástól különböző politikai intézményrendszerrel és társadalmi háttérrel rendelkeztek. Arábia területén nomád és letelepült lakosság egyaránt található. A letelepültek olyan, korábbi beduinokból alakultak ki, akik a jobb életkörülmények biztosítása céljából több oázist is birtokba tudtak venni. A letelepültek között mezőgazdasági műveléssel és kereskedelemmel foglalkozó csoportok egyaránt éltek.

A nomád családok klánokba, a klánok törzsekbe tömörültek. Közös politikai, katonai vállalkozások kivitelezésére a törzsek hosszabb-rövidebb ideig törzsi konföderációt is létrehoztak. Ezek élén a magát királynak (*malik*), vagy mint a Lakhmidák esetén, *dhū al-tāj*nak (a korona birtokosa) nevező vezető állt, akit a perzsa király tüntetett ki e címmel.<sup>31</sup> A törzsi konföderációkat a legerősebb nomád harcosok hozták létre és irányították. Amennyiben a hadi vállalkozások sikeresnek bizonyultak, az irányítók megbecsültsége megnőtt, s ezáltal egyfajta „katonai arisztokrácia” jött létre.<sup>32</sup> A germán törzsekhez hasonlóan (*Herzog*) az arab törzseknél is szokásban volt, hogy egy-egy hadjárat erejéig válasszanak katonai vezetőt. A *ra'īs* ilyen katonai parancsnok volt, akinek megbízatása meghatározott időre, egy adott feladat elvégzésére szólt: elsősorban hadi vállalkozások, egy-egy csata irányítása tartozott a *ra'īs* hatáskörébe. Előfordult, hogy több törzs közösen választott egy vezetőt a katonai akciók vezetésére.<sup>33</sup> A katonai vezető szimbóluma a kard volt, melyet lakhelyük bejárata fölé akasztottak: ezt hívták *sayf al-ri'āsának*, a parancsnokság kardjának.<sup>34</sup>

31| Nöldeke 1879: 258–259.

32| Noth 1994: 13.

33| Athamina 1999: 10–11.

34| Athamina 1999: 11.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

A törzs élén a *sayyid* állt, akinek hatalma az általa vezetett törzs erejétől, valamint saját személyes képességeitől függött. A *sayyid* tisztsége a törzsön belül legnagyobb autoritással rendelkező klánhoz (*ahl al-bayt*) kapcsolódott, általában azon belül öröklődött, mivel a vezetőség a nomád arab koncepció szerint a legkiválóbb klán előjoga volt, mely az adott klán tagjainak nemes (*sharaf*) tulajdonságaiból eredt. A klán nemes természetét a *sayyid*oknak négy generáción át kellett bizonyítaniuk. Ibn Khaldūn szerint a tekintély legfeljebb négy generációra terjed ki. Az első generáció tagja, a tekintély megalapítója a legkiválóbb, hiszen ő vívja ki magának a megbecsülést, és ez alapozza meg hatalmát. Fia, akinek apja tettei már csak hallomásból ismertek, elmarad tőle oly módon, ahogy a szemtanútól elmarad az, aki csak elbeszélés útján szerez tudomást egy dologról. A harmadik generáció tagja pusztán a nagy ősoket követi, de elmarad tőlük, míg a negyedik generáció alatt a tekintély és a nemesség elporlad, mivel e generáció képviselője már nem rendelkezik azokkal a tulajdonságokkal, melyek a tekintélyt korábban megalapozták.<sup>35</sup>

A *sayyid*oknak elsősorban társadalmi presztízzsel kellett rendelkezniük, melyet a harcosok száma, a többi törzzsel való széles körű kapcsolatok és az anyagi gazdagság alapozott meg. Mivel a legfontosabb ezek közül a harcosok száma volt, nem meglepő, hogy a vezetés joga a legnépesebb klánokhoz tapadt a legtöbb esetben. A vezetésért a klánok között versengés folyt, s ezért nem volt ritka a vezetői hatalom átszállása egyik klánról a másikra, hiszen ahogy a korábbi vezető klán katonai hatalma lehanyatlott, az erősebb, nagyobb létszámú klán vette át a vezető szerepet. A versengés a vezető tisztségért a *sayyid* halála esetén következett be, mivel a *sayyid*ot a törzs gyűlése, a *majlis* választotta ki. Mivel a választáson csak a fegyveres férfiak vettek részt, a több harcossal rendelkező klánelöljárók nyilván kedvezőbb helyzetben voltak, ugyanakkor az adott vezető klán presztízse előmozdította a következő klántag *sayyiddá* emelését.<sup>36</sup> A dinasztikus elv érvényre juttatásának másik eszköze a végrendelkezés volt, mivel a korabeli felfogás szerint a haldokló ember akaratát meg kell valósítani. Ha a *sayyid* végrendeletében megjelölte fiát mint utódát a *sayyid* tisztségében, nehéz volt ennek ellene mondani, ám e törekvés eltérése volt az eredeti felfogástól.<sup>37</sup>

Annak a ténynek, hogy a vezetés általában egy adott klánon belül marad, a legfőbb magyarázója az *‘asabiyya*, a csoportsszolidaritás, mivel a vezetéssel ellátó klán vagy család belső szolidaritása erősebb, mint a többi csoporté. Amennyiben egy adott család tekintélye lehanyatlak, a klánhoz tartozó

35| Ibn Khaldūn 1995: 144.

36| Athamina 1999: 13–14.

37| Athamina 1999: 15.

másik család veszi át a hatalmat, hiszen az adott klán belső szolidaritása nagyobb, mint a többi kláné. Mivel a belső szolidaritás és a fölény egymással szorosan összefüggnek, olyan csoport, melynek a csoportszolidaritása gyengébb, nem veheti át a vezetést, hiszen tekintélye szükségszerűen kisebb. Ennek következtében a hatalom egy klán kezében összpontosul, legfeljebb másik családhoz vagy annak másik ágához kerül át a vezetés joga, de kisebb *‘asabiyyával* rendelkező klánok nem gyakorolhatják a hatalmat. Ez az oka annak is, hogy a csoporthoz kívülről csatlakozott idegen sem szerezheti meg a vezetést, hiszen nem tagja annak a csoportszolidaritásnak, amely a közös leszármazásból fakad, így fölényre sem tehet szert a csoport többi tagja felett.<sup>38</sup> Ezért annyira fontos a leszármazás bizonyítása: minél régibb egy adott család, minél kiválóbb ősököt lehet felmutatni egy ágon belül, annál jelentősebb a csoportszolidaritás és az abból folyó tekintély. Ez volt az oka annak, hogy kiemelkedő vezetők még a kalifátus korában is vélt vagy valószínű leszármazásukat hangoztatták, s ez a szokás a mai napig fennmaradt (pl. a jordán Hasemita uralkodók Mohamed közvetlen leszármazóiként határozzák meg magukat).

A csoportszolidaritásra a *sayyid* hivatali teendőinek ellátása során folyamatosan rá volt utalva, hiszen hatalma nem volt intézményesítve: állam híján állami szervek nem álltak rendelkezésére, döntéseinek végrehajtása kizárólag társadalmi presztízsén nyugodott. Ez különösen az igazságszolgáltatási funkciójával függött össze, hiszen neki kellett a csoporton belüli vitás ügyeket rendeznie. Egy alacsony presztízsű, csekély társadalmi elfogadottsággal rendelkező vezető ítéleteit azonban a törzs tagjai nem fogadták el, ezért mind a *sayyid*, mind a törzs tagjai számára alapvető fontosságú volt, hogy egy megfelelő autoritással rendelkező személy töltsen be a vezető tisztséget. A törzsi vezető a szokásokra alapozva, praktikus megfontolások útján hozta a döntéseit, hiszen az ősi szokásoktól eltérő határozatokat senki sem fogadott volna el, éppen ezért új szabályok meghonosításával nem is próbálkoztak.<sup>39</sup>

A csoportok közötti konfliktust vagy fegyveres úton, vagy közvetítő segítségével rendezték. Közvetítőnek (*hakam*) általában olyan széleskörűen ismert, bölcs embert kértek fel, akinek pártatlanságában, élettapasztalatában és igazságosságában a felek megbíztak. A *hakam* azonban nem bírói ítéletet hozott, döntése általában kompromisszumos javaslat volt, mely az eset körülményeinek részletes ismeretén és a szokásokon alapult. A *hakam* döntésének elfogadása a vitás felekre volt bízva. A *hakam* döntése, mely

38| Ibn Khaldún 1995: 137–143.

39| Lapidus 1988: 14.



## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

a *sunna* részévé vált, precedens értékű volt, s ezen keresztül új szokások is bevezethetők voltak. Mohamed, aki szintén tevékenykedett *hakam*-ként, a szokások módosítása során élt is ezzel a lehetőséggel.<sup>40</sup> Ha a konfliktus rendezésének ez az útja bármilyen oknál fogva nem volt járható, két további lehetőség kínálkozott. Az egyik az eskü volt, melyet egy szent helyen vagy szentélyben, a *kāhin* (pap) jelenlétében kellett letenni. A másik lehetőség, elsősorban emberölés kapcsán kirobbant konfliktus esetén, a vérbosszú gyakorlása volt, melyet később az iszlám jog igyekezett korlátok közé szorítani vérdíj és kártérítés formájában.<sup>41</sup>

A *sayyid* képviselte a csoportot az idegenek irányába. Ennek részeként szerződéseket köthetett a többi törzsszel, mely nemcsak őt, hanem az egész törzset kötelezte. Feladata volt a foglyok kiváltása, a vérdíj megfizetésének ellenőrzése és az idegenek befogadása. A szegényekről való gondoskodás viszont a *sayyid*tól társadalmilag elvárt kötelesség volt. Ahhoz, hogy e sokrétű feladatokat el tudja látni, a *sayyid* a hadizsákmányból külön részesedésre (1/4) volt jogosult. A *sayyid* mellett a törzsi gyűlés (*majlis*) volt a másik fontos politikai intézmény. A gyűlésen elméletileg minden teljes jogú férfi részt vehetett, ám tanácskozási és döntési joggal pusztán a befolyásos családok vezetői rendelkeztek.<sup>42</sup> A gyűlés döntése kötelező volt, attól a vezető sem térhetett el.<sup>43</sup>

A törzsi berendezkedés mellett az államiség nyomait is fel lehet fedezni az ókori Arábiában. A déli államok alkotmányos berendezkedése a korai korokban teokratikus volt, melyet a *mukarrib*, a papkirály hivatala fémjelez. A földtulajdon az állam és az istenség kezében volt. Fontos hangsúlyozni, hogy a szövegek az istenség és nem a templom vagy a papság tulajdonáról beszélnek. A templom és annak papjai e földtulajdon „kezelői” voltak, akik az istenség orákulumok útján megnyilatkozó akaratát képviselték és valószínűsítették meg. Az elfoglalt területeket is az istenség védelme alá helyezték, melyek ezáltal sérthetlenné váltak. E teokratikus korban született felfogás még az iszlám jog szabályai közé is utat nyert, melyben a közösség tulajdonától megkülönböztették az isten tulajdonát (*māl Allāh*).<sup>44</sup>

Az állami földektől elkülönülten királyi földtulajdon is létezett. A királyi földek egy részét a királytól függő földművesek művelték meg, másik részét pedig az uralkodó az előkelő nemzetségeknek adományozta. E földbirtokos nemesség vezető tagjai képezték azt a király mellett működő tanácsot, amely

40| Serjeant 1995: 34–35

41| Dostal 1997: 41.

42| Watt 1986: 892.

43| Dostal 1997: 40.

44| Grohmann 1963: 125–126.

az uralkodó mellett a legfontosabb politikai szereplője volt az államnak: a királyi jogalkotásban és a kormányzásban egyaránt fontos szerephez jutott. Qatabān államban e mellett működött egy szűkebb tanács is, melynek az előkelők mellett az állami bürokrácia vezetői is tagjai voltak. A tanács együttműködésével született dekrétumokat az állami archívumban őrizték meg, másolataikat azonban a nyilvános, szóbeli kihirdetést követően a déli városkapun is elhelyezték. Hasonló berendezkedéssel találkozhatunk a saba'-i államban is. E korai, intézményes érdekegyeztetésen nyugvó királyság hamarosan a bomlás jeleit mutatta, ami a királyi hatalom további gyengülésében érhető tetten. Egyre többször jelent meg a kettős királyság, az uralkodó és az általa kijelölt trónörökös közös kormányzása, s hamarosan két főváros is kialakult. E folyamat nyertese a földbirtokos előkelő réteg volt, mely a hatalom egyre nagyobb szeletét szerezte meg. Ennek következtében a királyság elvesztette dinasztikus jellegét, s a király személyéről választás útján döntöttek. Hosszú utat járt be tehát a déli államok alkotmányos fejlődése a teokratikus királyságtól egy feudális jellemzőktől sem mentes királyságig.<sup>45</sup> A királyok választása sem mindig érvényesült: a saba'-i királyságban nem az uralkodó leszármazója vagy más rokona, hanem valamelyik nemesember elsőszülött fia került a trónra, ahogy arról Strabón is tudósít.<sup>46</sup>

A király mellett különböző hivatalnokok is működtek, akik a napi kormányzásban vettek részt. A *kabīr* (tkp. „nagy”), mely eredetileg szintén papi funkció volt, több területért is felelősséggel tartozott: a papi kollégium vezetője, a királyi pálmaligetek előjárója és a katonák ellátásáért felelős tisztségviselő volt. E tisztséget az idő előrehaladtával kiszorította a katonák és a földbirtokosok által választott *qail* (beszélő). Bírói funkciót töltött be a *hāfī nafs*, aki e mellett a királyi dekrétumok kibocsátásánál is segédkezett, valamint vízjogi vitákban is döntött.<sup>47</sup>

### 3.5 A SZOKÁSOK

Az *asabiyya* nemcsak a politikai intézményrendszert határozta meg, hanem a társadalom struktúráját és az arra épülő szokásokat is. Az egyén csak mint egy közösség tagja bírt jelentőséggel, s nem mint individuum. Ezt mutatja, hogy a mi személy fogalmunkhoz hasonló kifejezést nem is ismertek:

45| Grohmann 1963: 126–130.

46| Strabón, 16,4,3. A királyságot nem a király fia örökölte, hanem az a fiú, aki a király trónra lépése után először született meg a nemesi családokban. Ezért öröket állítottak a várandós asszonyok mellé, s az először született gyermeket tekintették utódnak, akit ezért uralkodói nevelésben részesítettek.

47| Grohman 1963: 131.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

az egyént a *qalb* (szív), *rūh* (szellem), *nafs* (lélek), *wajh* (arc) szavakkal jelölték.<sup>48</sup>

Mint láttuk, a leszármazásnak alapvető jelentősége volt a törzsi társadalomban. A leszármazást általában atyai ágon tartották nyilván, ugyanakkor nem beszélhetünk tisztán patrilineáris leszármazásról a *jāhiliya* korának teljes történeti horizontján. A matrilineáris leszármazásnak ugyanis több történeti nyoma is van. Irfan Shahīd a matriarchátus bizonyítékaként értékeli azokat az asszír feliratokat, melyek az asszírok különböző arab csoportok és királynőik elleni hadjáratairól számolnak be. A Kr. e. I. évezred említett királynői pedig előfutárai voltak a Krisztus utáni évszázadok sokkal híresebb királynőinek, mint Zenóbia és Mavia.<sup>49</sup> Hasonlóan nyilatkozik W. Montgomery Watt is, aki szerint még Mohamed korában is éltek olyan törzsek, amelyek matrilineáris ágon tartották nyilván a leszármazást, s a matrilineáris modellt később váltotta fel a patrilineáris leszármazás. Bár a matrilinearitás elterjedtségét ma már lehetetlen megállapítani, Watt szerint a későbbi muszlim tudósok igyekezete, hogy mindenkinél patrilineáris leszármazást mutassanak fel, megkérdőjelezhető történeti hitelű.<sup>50</sup> Walter Dostal szerint mind az atyai, mind az anyai ág egyforma súlyú volt, legalábbis az északi arab törzsek körében. Bár a leszármazást atyai ágon tartották nyilván, az anyai ág hasonlóan fontos volt. Véleménye szerint ezt a házassági feltételek kielégítően bizonyítják. Mindkét házasságnak patri- és matrilineáris úton is bizonyítani kellett az elfogadott genealógiát, házasságot csak „tisztá vérű” férfi és nő köthetett, vagyis olyan személyek, akik egy elfogadott és elismert csoport tagjai voltak. Ennek ellenére az atyai ág dominanciája nyilvánvaló: Szíriából előkerült feliratok éppúgy bizonyítják ezt, mint az arab költészet számtalan utalása, melyben az atyák szokásait, az atyai nagypapa családban betöltött funkciójának jelentőségét, valamint az atya és fia között fennálló, kötelező lojalitást hangsúlyozzák. A patrilineáris közösséghez tartozás biztosította azokat a jogokat, melyek a közösség fentebb részletezett funkcióinak gyakorlásából az egyénre háramlottak. Ez magyarázza a nők alávetett helyzetét is.<sup>51</sup>

A *jāhiliya* korának szokásairól, „jogéletéről” keveset tudunk. Mivel az életviszonyokat a szóbeli szokásjog, valamint az ismert viselkedésminták (*sunna*) szabályozták, kodifikációra, jogalkotásra alig került sor. E szabály alól csak a letelepült lakosság királyságai jelentenek kivételt, ám részletes joganyag e területről sem került napvilágra. A saba'-i királyság korai szaka-

48| Lapidus 1988: 18–19.

49| Shahīd 1970: 21.

50| Watt 1986: 890.

51| Dostal 1997: 42–47.

szábol ismert ugyan néhány uralkodói dekrétum, ám ezek egyfelől rendkívül töredékes formában maradtak ránk, másfelől inkább vitás kérdések rendezése kapcsán született megoldásoknak, mintsem jogi normáknak tekinthetők. E dekrétumok uralkodói jellege is kétséges, mivel inkább egy adott törzsön belüli, illetve különböző törzsek közötti vitákat rendeznek el, azaz a király e döntéseket elsősorban mint törzsi vezető, illetve mint törzsek közti arbitrátor hozta, s nem mint egy szuverén állam vezetője. E királyi dekrétumok között találunk még földadományokról szóló dokumentumokat, melyek olyan földek feletti tulajdonjogi garanciákat testesítenek meg, melyek nem tartoznak egyetlen klán hatalma és tulajdona alá sem. Ezeken túlmenően néhány büntetőjogi és öntözéssel kapcsolatos uralkodói szabály ismert a korból. A királyi dekrétumok mellett a gyűlések, valamint egyes istenségek dekrétumai maradtak fenn. Ez utóbbiak a templom tulajdonával való gazdálkodást és rituális kérdéseket szabályoztak. A szokásjog néhány szabályát az úgynevezett anonim dekrétumok tartalmazták, melyek nem királyi dekrétumok vagy helyi gyűlések normái voltak, hanem általában mindenki által ismert szabályokat foglaltak össze. E gyűjtemények anonimitása is valószínűleg a szokásjog általánosan elfogadott voltára utal, s ezért nem volt szükséges a jogalkotó nevesítése.<sup>52</sup>

A qatabāni város, Timna<sup>c</sup> városfaláról két bevéselt törvényszöveg olvasható le, melyek emberöléssel foglalkoznak. E szabályok jogtörténeti jelentőségét az adja, hogy ezekben nem szerepel vérbosszúra utalás, mivel az emberölési ügyek eldöntése kizárólag az uralkodó hatáskörébe tartozott. Aki azonban a király által hozott ítélet végrehajtását megakadályozta, halállal lakolt. A kötelmi jog köréből az adásvételre nézve ismerünk királyi dekrétumot. Ennek értelmében a vásárló számára egy hónap állt rendelkezésre, hogy az ügylet megkötését követően attól elálljon. Ilyen esetben a vevő a vásárolt állat bérleti díját köteles volt az eladónak megtéríteni. Ha az állat ezen idő alatt elpusztult, a kárt a vevő köteles volt megfizetni, ha az az ügyletet követő hét napon túl következett be, ellenkező esetben a kárt az eladó viselte. Ismert volt a zálog intézménye is, az adós nemcsak anyagi javakat, hanem szolgálát és feleségét is zálogba adta, akiknek munkakeréjét a hitelező használhatta. Mint láttuk, a föld az uralkodó és az istenség (templom) kezében összpontosult. A ránk maradt dokumentumok alapján nem lehet egyértelműen megállapítani, hogy a földre vonatkozó ügyletek a föld tulajdonjogára vagy csak birtoklására vonatkoztak-e. Egy királyi dekrétum mindenesetre forgalomképtelennek nyilvánította azt a földet, melyen sírhely is volt. A földtulajdon határát határkövel jelölték, mely szentnek és

52| Korotayev 1996: 114–120.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

érinthetetlennek minősült, és évente áldozatot kellett bemutatni mellette. A határkövő átlépését büntették, az elkövető kiközösítettnek minősült. (A mezopotámiai analógiára nézve lásd a *kudurrururól* mondottakat az első fejezet 2.§-ában). Qatabānból ismerünk egy Kr. e. 300 körül keletkezett piaci rendtartást, mely sok tekintetben modern vonásokat is felmutat: a helyi gazdaság védelme és az adóbevétel biztosítása érdekében kötelező piaci árat vezetett be, s amennyiben egy kereskedő a helyben megszokottnál olcsóbban árusított, kártérítést kellett fizetnie az államnak. Az idegen kereskedők csak a város kijelölt kereskedőnegyedében tartózkodhattak, személyesen intézhették ügyeiket, csak nagyban és a helyben szokásos árakon vásárolhattak. E szabályok betartása mellett a városba való belépésükkor egy közelebről meg nem határozott nagyságrendű zálogot kellett adniuk.<sup>53</sup>

E dekrétumok mellett Strabón Arabia Felixről szóló tudósítása világít rá e terület szokásaira. Az ókori szerző szerint a „fűszervidéken” az oldalági rokonok, elsősorban a testvérek, fontosabbak voltak, mint a leszármazók. Ennek azonban ellene mond, hogy az öröklésben a primogenitúra elve érvényesült. Az anyagi javak nemzetségi tulajdonban álltak. Több férfinak egy felesége volt, s amelyik előbb ment be hozzá, a nő azzal hált, ám az éjszakát mindig a legidősebbel töltötte. Amennyiben az egyik férfi éppen a feleségénél tartózkodott, egy botot állított a bejárat elé, mivel minden férfinak botot kellett magánál hordania. A születendő gyermekek valamennyi férfi közös gyermekének számítottak. Strabón szerint e vidék lakói nem ismerték a vérfertőzés tilalmát, ugyanakkor a házasságtörést halállal büntették, amennyiben a házasságtörő fél egy másik nemzetségből származott. Az uralkodó felfogást Strabón egy folklorisztikusnak tűnő elbeszéléssel is kiemeli.<sup>54</sup>

Az északi arab törzsek Kr. e. I. évezredbeli szokásairól még kevesebb adat áll rendelkezésünkre, ezért Hérodotos rövid közlése az arabok szokásairól akkor is figyelmet érdemel, ha tudjuk, hogy közléseiben a történeti tények és a folklór gyakran keveredik. Hérodotos szerint szerződés kötésre tanúk és segédek közreműködésével, esküvel megerősítve került sor. A két szerződő fél közé elhelyeztek hét darab követ, majd a felek kezét egy éles késsel megvágták, s a vért a köpenyükből levágott darabra csöpögtették. Az így felfogott vért aztán rákenték a kövekre, és közben esküt tettek. Mindezt tanúk jelenlétében tették, így a tanúk, az eskü és a „vérszerződés” révén három elem is jelen volt, mely garantálta a szerződés érvényességét.<sup>55</sup>

E rendkívül egyszerű, ősi szerződésfelfogáshoz képest a nabateusok államának jogrendszere igen kifinomultnak tűnik. A nabateus állam jogának

53| Grohmann 1963: 131–139.

54| Strabón, 16,4,25.

55| Hérodotos, 3,8.

néhány pontjára egy régészeti lelet, az úgynevezett Babatha-archívum világít rá. Babatha egy zsidó özvegy volt, aki Kr. u. 132-ben, Hadrianus császár hadjárata és a Bar Kokba' felkelés alatt egy Holt-tenger környéki barlangba húzódott vissza élete és családi dokumentumainak megmentése érdekében. A magával vitt harmincöt dokumentum túlélte a katasztrófát, ő azonban nem. E dokumentumok apjának, Simeonnak tulajdonjogát, a fia feletti gyámság jogának gyakorlását, valamint második férjének követeléseit tartalmazzák. A földtulajdonra vonatkozó legkorábbi dokumentumok 93-ból, a legkésőbbiek 99-ből származnak, azaz a nabateus királyság 106-ban a rómaiak által történt felszámolása előtti időből. A megőrződött kontraktusból igen kifinomult jogrendszer képe tárul elénk. Simeon földvásárlása a nabateus földnyilvántartás útján történt. Az eladó a szerződésben részletezett módon garantálta a vevőnek a föld használatát, birtoklását és a rendelkezés jogát. Az öntözés jogát is lefektették, meghatározva azokat a napokat és órákat, amikor a föld öntözhető volt. Szerződésszegés esetén a szerződésszegőnek büntetést kellett fizetnie a másik fél számára és a nabateus királynak is. A gyámsággal és második férje családjával kapcsolatos peres iratok a római hódítást követő időből származnak, s jelentős római jogi hatást mutatnak, mivel a római jogból jól ismert *actio tutelae* formulák görög nyelvű fordításai is előkerültek.<sup>56</sup>

A római jogi hatások az évszázadok előrehaladtával még jobban érvényesültek, melyet a szír–római jogkönyv bizonyít. E kompiláció a római joganyagot nem a klasszikus jogtudomány eredményei alapján, hanem a szerkesztő saját, elsősorban praktikus megfontolásai szerint tartalmazza. Ez magyarázza, hogy az átszerkesztett anyag belső rendezettségének színvonala messze elmarad a kor többi gyűjteményétől, és a római jogi eredetre visszamenő szabályokat meglehetősen rendezetlenül és sok esetben homályosan adja vissza. Ennek következtében lényegesen különbözik a IV. és a VI. század római jogi gyűjteményeitől. A feldolgozott római jogi források alapján a gyűjtemény keletkezési ideje az V. század végére tehető. A mű eredetileg görögül íródott, majd ezt követte a szír fordítás. A gyűjtemény széles körű hatását mutatja, hogy arab és örmény nyelvre is lefordították. A görög eredetiség ellenére a mű keleten, feltehetően Szíriában keletkezett. Összeállítója név szerint nem ismert, a szöveg kiadói a szerző személyét a mű szövegezése és tartalma alapján egy „bornírt keleti klerikusban” vélik felfedezni.<sup>57</sup> A jogtudomány eredményeinek és rendszerének mellőzése miatt kizárható, hogy a mű a berytosi jogi iskolában keletkezett volna.

56| Bowersock 1994: 76–79.

57| Bruns–Sachau 1880: 329.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

Tartalmát tekintve a gyűjtemény személyi jogot, szerződésekkel kapcsolatos alapvető szabályokat, házassági és öröklési jogot tartalmaz.<sup>58</sup>

A *jāhiliya* korából a legjobban a házasságra vonatkozó szokások ismertek, mivel az iszlám jog ambivalensen viszonyult e korszak hagyatékához: egyfelől fenntartotta azokat a szokásokat, amelyek összeegyeztethetők voltak az iszlám erkölcsi követelményeivel, másfelől megtiltott olyan formákat, melyek nem illettek bele az új jogfelfogásba. Ez a kettős viszonyulás azonban ráirányította a figyelmet az iszlám előtti kor szokásaira, ezen belül is elsősorban a házassági szokásokra.

A házasságnak (*nikāh*) több formája is ismert volt, a monogámia, a polygynia (egy férfi több feleséggel rendelkezik), a polyandria (egy nőnek több férje is van), az özvegyi házasság, az unokatestvérek közötti házasság, valamint az „élvezetházasság” (*mutʿa*). Valamennyi házasság érvényességi feltétele a már említett genealógiabizonyítás, a szabad státusz (*hurr*), valamint a *kafāʿa*, az azonos társadalmi ranghoz tartozás volt. Házasságokat törzsön belül és azon kívül is kötöttek, az exogám házasságok aránya azonban magasabb volt. A polyandriát, melyet a kutatók többsége a korábbi matrilineáris leszármazás továbbélésének tart,<sup>59</sup> pontosan nem szabályozták, de a férfiek száma nem haladhatta meg a tíz főt.<sup>60</sup> A polygynia ezzel szemben inkább a társadalmi befolyással és a gazdagsággal függött össze. Több feleség vásárlása nemcsak a vételár kifizetése miatt volt komoly anyagi megterhelés, hanem elsősorban azért, mert a feleségek teljes eltartásra tarthattak igényt, ezen felül pedig a gyermekek felneveléséről is az apának kellett gondoskodnia.<sup>61</sup>

Nem lehet tudni pontosan, hogy a házasságkötéshez a nő beleegyezése szükséges feltétel volt-e. Néhány történeti elbeszélésben szerepel ugyan olyan eset leírása, melyben a lány megtagadta a házasságot az adott férfival, de ezekből messzemenő következtetést nem lehet levonni. A lányok szüzesége fontos érték volt, de annak hiánya nem jelentett házassági akadályt. E tény a nők szexuális szabadságának kérdéséhez vezet el minket, ám sokat erről sem lehet tudni. Az arab poétika ugyan sokszor választja témájaként a szenvedélyes szerelmet, ám ez nem ok arra, hogy ebből a nők szabadosságára következtessünk. Mindenesetre érdekes fényt vet a kérdésre a Mohamednek tulajdonított figyelmeztetés, amelyben követőit arra hívja fel, hogy utazás vagy ima után ne siessenek rögtön haza, hogy időt adjanak a szerető eltávolzásához, valamint a feleségüknek, hogy eltüntesse az árulkodó nyomokat.<sup>62</sup>

58| Bruns–Sachau 1880: 317–337.

59| Dostal 1997: 47.

60| Fyze 2002: 9.

61| Dostal 1997: 47.

62| Serjeant 1993: 150.

A nők (az iszlám korhoz képest) szabadabb szexuális viselkedését bizonyíthatja az is, hogy a prostitúció általánosan ismert és tolerált volt: sátrukon megkülönböztető zászló lengett, mely az invitáció szimbolikus kifejezésére szolgált. Az esetlegesen megszületett gyermek apját fiziognómiai hasonlóságok alapján a sátorban többször megforduló férfiak közül választották ki.<sup>63</sup>

A *mut'a* házasság olyan, meghatározott időre létrejövő házasság, melyet egy férfi és egy házasságban nem élő nő (elvált, özvegy) köthet. A házasságról szerződést készítenek a felek, ám ehhez tanúk nem szükségesek. A házassági szerződésben meg kell határozni a házasság időtartamát (fél órától 99 évig terjedhet), valamint a nőnek járó juttatást. A házasság válás és minden egyéb formális cselekmény nélkül megszűnik a meghatározott idő lejártával. A későbbi muszlim jogászok közt komoly vita tárgya lett a *mut'a* érvényességének megítélése, mivel a Korán összesen egy alkalommal utal rá (4.24), ám e vers értelmezése vitatott, főként, mivel Mohamed is élt a *mut'a* házassággal. 'Umar kalifa később megtiltotta a *mut'a* gyakorlását, ám ezt a sí'iták nem fogadják el. Ez az oka annak, hogy míg a szunnita államokban a *mut'a* tiltott házassági forma, addig a sí'ita államokban, például Iránban a mai napig is elismert intézmény.<sup>64</sup> Ugyanakkor az iszlám jogtudomány kialakulásának korában a kérdés körüli vitát nem lehet egy sí'ita–szunnita szembenállásra visszavezetni, hiszen a VIII. századi muszlim tudósról, Ibn Jurayj-ról fennmaradt hagyomány szerint élete folyamán kilencven nővel kötött *mut'a* házasságot.<sup>65</sup> Ebből következően a vita ebben a korban még nem dőlt el véglegesen 'Umar kalifa tilalma ellenére sem.

Sajátos intézmény volt a *nikāh al-istibdžā'*, mely egy nemzőképtelen férfi felesége, valamint egy harmadik személy között jött létre. A *nikāh al-istibdžā'* feltétele tehát egy korábban létrejött törvényes házasság volt, amelyből azonban nem születtek utódok. Ebben az esetben a férfi jogosult volt arra, hogy feleségét egy általa kiválasztott – feltehetően vele rokoni kapcsolatban álló – férfival való együttélésre bírja rá. A kapcsolatból született gyermek a férj legitim örökösének számított. A férj tehát jogi és társadalmi értelemben átvette az apaságot, míg a biológiai apa nem tarthatott igényt a gyermekre.<sup>66</sup> E kiegészítő formára más kultúrákban is találunk példákat: ahogy láttuk, a kölcsönházasság bevett és elismert intézmény volt a Szászánida Perzsiában, sőt a tradicionális magyar jogban sem teljesen ismeretlen a nemzõtárs fogalma.<sup>67</sup>

63| Fyze 2002: 8.

64| Haerii 1996: 252–253. A *mut'a* részletes leírását adja Denffer 1978.

65| Motzki 2002: 284.

66| Dostal 1997: 48.

67| Tárkány-Szücs 1981: 142.



## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

A házasságkötés minden esetben anyagi javak cseréjével volt összekötve. A menyasszony családját minden esetben megillette a vételár (*mahr*), míg a menyasszony jegyajándékra (*saduqa*) volt jogosult. A *saduqa* összege nem volt meghatározva, mivel ez a felek társadalmi rangjától függött. A menyasszony hozománnyal érkezett a házasságba, azt azonban nem tudjuk, hogy a hozomány örökségének előre kiadott része vagy azon felüli juttatás volt-e. Az mindenestre tény, hogy a nő saját vagyonával önállóan rendelkezett, a vagyonelkülönítés elvét tehát a házaspár között alkalmazták. A női vagyon kezelése felett a kontrollt a nő bátyjai a nőági rokonság képviselőiként gyakorolták, akik jogosultak voltak beavatkozni a vagyon felhasználásába, amennyiben úgy ítélték meg, hogy testvérük nem megfelelően gazdálkodik vele. A nők öröklési képességének mértéke nem ismert pontosan. Mindenesetre Khadíja, Mohamed első felesége, aki Abū Hāla ibn al-Nabbāsh gazdag mekkai kereskedő özvegye volt, komoly vagyont örökölt férje után, mely későbbi gazdagságát – és Mohamed jólétét is – megalapozta.<sup>68</sup> Amennyiben ezen egyszerű, de dokumentált esetről messzemenő, de legalábbis az adott eseten túlnyúló következtetéseket le lehet vonni, úgy azt kell mondani, hogy a nők – esetenként legalábbis – nagyobb vagyonszert is örökölhettek.

A válás meglehetősen könnyen és formakényszer nélkül valósulhatott meg. Az iszlám előtti korban a nők is kezdeményezhették a válást, sőt szimbolikus úton a válás tényét egyszerűen férjük tudomására is hozhatták. Ez vagy úgy történt, hogy a sátor bejáratát eltorlaszolták (a házastársi kötelezettség megtagadásának szimbólumaként), vagy a sátor bejáratát máshová helyezték: ha a sátor nyugatra volt tájolva, keletre, ha keleti irányba volt fordítva, nyugatra helyezték át a bejáratot. A hazaérkező férj ebből tudta meg, hogy felesége elvált tőle. A nők szabad válási joga nyilvánvalóan összefüggésben állt vagyoni jogképességükkel, melynek segítségével szabadabban dönthettek személyes sorsukról, hiszen anyagi függésük nem volt jelentős akadálya ennek.<sup>69</sup>

Végezetül érdemes egy, a térségre igen jellemző intézményt, a *qasāma* esküt megemlíteni. Ennek alapján, ha egy településen vagy egy adott törzshöz tartozó területen egy holttestet fedeznek fel, a lakosok vagy törzsi tagok közül ötven embernek esküt kell tennie, hogy a gyilkossághoz nincsen köztük, és az elkövetőt sem ismerik. Így a büntetőjogi felelősségtől megmenekülnek, de a vérdíjat az áldozat hozzátartozói részére meg kell fizetniük.<sup>70</sup> A *qasāma* egy rendkívül ősi közel-keleti jogintézmény, melynek gyökerei az óbabiloni korig vezethetők vissza: Hammurapi törvénykönyve is tartalmaz már ilyen szabályokat (23–24.§), a hettita törvénykönyv is ismeri (6.§), sőt az Ószövetség is részletesen szabályozza (5Móz 21,1–9.) a kérdést.

68| Dostal 1997: 48–49.

69| Dostal 1997: 50–51.

70| Hallaq 1997: 6–7.

## HATODIK FEJEZET

# A KLASSZIKUS ISZLÁM JOG

### 1.§ A KALIFÁTUS

Mohamed sikerei csúcsán Mekka és Medina ura, Arábia leghíresebb döntőbírója és hadvezére, az eddig évszázadok óta egymás ellen harcoló törzsek egyesítője volt. Politikai és katonai eredményei mégis eltörpülnek az őt követő néhány generáció teljesítményétől, melynek eredményeképpen az eddig provinciális Arábia hirtelen nemzetközi tényezővé vált, a sikerek ideológiai kovácsa, az iszlám pedig a világ egyik meghatározó vallása lett. Mohamed halálakor ebből még kevés látszott, mivel hirtelen halála vezetőválságot okozott: nem hagyott hátra semmilyen politikai végrendeletet, mely iránymutatásul szolgált volna. Mivel a muszlim közösség (*umma*) már nem vérségi szervezet volt, ezért vezetőjét nem lehetett *sayyid*nek nevezni vagy tekinteni, ugyanakkor próféta sem lehetett, mivel Mohamed volt az utolsó a próféták sorában, legalábbis saját tanítása szerint. Ezért aztán az átmeneti időre helyettest (*khalifa*) választottak a közösség élére, s voltaképpen így született meg a kalifa tisztsége. A kalifátusnak a belső tartalma, közjogi helyzete azonban nem volt lefektetve, hiszen ad hoc megoldásként született meg, ezért a kalifa jogállása, a tisztség elnyerésének módjai hosszú évszázadokon át tartó elméleti vitákban kristályosodtak ki. A kalifai tisztség kezdetben magán viselte kialakulásának történeti körülményeit, ezért egyszerre fedezhetők fel benne a korabeli törzsi struktúra politikai modelljének továbbélését bizonyító elemek, és az iszlám vallás követelményeivel harmonizáló tényezők. Ezen elméleti, politikai zavarok egyáltalán nem látszódtak azonban a valós politikai térben, mivel a kalifátus első évtizedeiben elképesztő katonai expanziót valósított meg.<sup>1</sup>

Az első kalifa, Abū Bakr meghódította Jement, és elhódította a bizánciaktól Szíriát. Utóda, ʿUmar az iszlám legnagyobb hódítója, hosszú harcok után legyőzte és megsemmisítette a perzsa Szászánidák hatalmát Iránban, elfoglalta egész Irakot, Iránt, a szíriai fronton pedig Jeruzsálemet és Damaszkuszt. Az ő uralkodása ideje alatt hódították meg az arab–iszlám csapatok egész Egyiptomot. ʿUthmān kalifával a Mohamed ellen sokáig küzdő régi mekkai

1| A következő áttekintés alapja Jany 2006: 17–32; 47–52.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

kereskedő elit került hatalomra, és az ő meggyilkolását követően Mohamed veje, °Alī lett a kalifa. A negyedik kalifa azonban nem tudott úrrá lenni a politikai megosztottságon, saját híveinek egy része (*khārijíták*) is elhagyta. 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 későbbi 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 Omajjāda-dinasztia (al-°Umayyūn) 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 Omajjāda-dinasztia tagjai inkább tekintették magukat arab királyoknak, mintsem vallási vezetőknek, az uralmukkal elégedetlenek élére a vallási ellenzék állt, amelynek sikerült az iszlám ideológiájával valamennyi csoportot egyesíteni. Az °Abbászida-dinasztia (al-°Abbāsiyyūn) által megszervezett „fekete forradalom” elsöpörte az Omajjāda-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 ar-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 Omajjāda-dinasztia uralma alatt álló Andalúziában. Ez a gyengeség 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, s ezzel a kalifa hatalma Bagdadtól keletre gyakorlatilag megszűnt. Nyugaton az °Abbászidák hatalomátvételével egy időben elveszett Andalúzia, a X. század elején pedig létrejött Tunisz 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 kegyelemdő-

fést az óriási haderővel támadó mongolok adták meg, akik végigpusztították egész Közép-Ázsiát, Iránt, elfoglalták és kifosztották Bagdadot, megölték az utolsó <sup>c</sup>Abbászida-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. Közben 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. A török szultán önmagát kalifának kiáltotta ki, ezért a kalifátus az Oszmán Birodalom megszűnéséig formálisan fennmaradt, végül Kemál Atatürk szüntette meg hivatalosan. Ezen évszázadok azonban kevésbé érdekesek, a klasszikus iszlám jog számára a kialakulás és a klasszikus kor viszonyai meghatározóak, mert akkor születtek meg azok az elméleti alapvetések, melyek később is, voltaképpen egészen a mai napig, meghatározó jelentőségűek maradtak.

Az iszlám kialakulásával a hagyományos törzsi-vérségi struktúra alapvetően megváltozott, mert a klán-solidaritást lassan felváltotta, illetve fel kellett volna váltania (ez a folyamat a mai napig sem ment végbe teljesen a törzsi területeken) a muszlim közösséghez (*umma*) tartozás kohéziós ereje. A korai *umma* az iszlámra áttért medinai klánokból és a Quraysh törzs befogadott tagjaiból tevődött össze, de a Quraysh törzs dominanciája megmaradt, hiszen szent helyeik az iszlámban is szent helynek minősültek, s tagjai az *umma* vezetőivé váltak.<sup>2</sup> A későbbi hódítások és gyors sikerek által elfoglalt területek lakossága is az *umma* részévé vált, s ezáltal nagyszámú és rendkívül különböző történelmű és kultúrájú népeket is egyesíteni lehetett, bár meg kell jegyezni, hogy az első évszázadban nem váltak teljes joggú taggá, csak kliensekké (*mawālī*). Mivel az új vezető, a kalifa Mohamed helyettese lett, aki mind vallási, mind világi ügyekben eljárhatott, ezért nem csupán egy új tisztség született, hanem egy új koncepció is: a *sayyid* kompromisszumokon alapuló világi hatalmát a kalifa teokratikus vezetése váltotta fel. A kalifa egyben *imām* is volt, mivel ő vezette az imákat. A középkori jogtudósok munkájában a két kifejezést szinonimaként használták: amennyiben a világi hatalomra utaltak, úgy a kalifa terminust használták, ha vallási vezetőként reflektáltak rá, akkor az *imām* terminussal jelölték.<sup>3</sup>

A főként jogtudósok által kidolgozott elméletek igyekeztek a kalifa alkotmányos jogállását tisztázni, a tisztség elnyerésének feltételeit, a kalifa

2] Noth 1994: 32–35.

3] Lambton 1981: 14–15.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

jogait és kötelezettségeit meghatározni. Ez azonban utólagos igyekezet volt, melynek segítségével a már fennálló rend legitimitását igyekeztek biztosítani. Ennek során az első négy kalifa tevékenységére, megválasztásuk módjára precedensként hivatkoztak, holott nyilvánvaló, hogy abban a korban semmilyen alkotmányos teória nem létezett. Az első négy kalifa tekintélye azonban az évszázadok alatt folyamatosan nőtt, s végül kialakult az a doktrína, mely szerint az első négy kalifa uralma felel csak meg az igazi imamátus követelményeinek, legalábbis a szunniták szerint.<sup>4</sup> A jogtudósok figyelme szinte kizárólag a kalifa tisztségére összpontosult, az állam működésének egyéb aspektusaira nem tértek ki. Ennek oka, hogy az *umma* vallási közösség volt, melynek formálódásában területiális szempontok nem játszottak szerepet, így nem is az állam állt a figyelem központjában, hanem az *umma* vezetője, vagyis a kalifa. Érdeemes rámutatni, hogy bár az alkotmányos teóriák és szabályok nem tartoztak az iszlám jog, a *shari‘a* kompetenciájába, a jogtudósok mégis érdemben és részletesen foglalkoztak a kérdéssel.

Fontos kiemelni, hogy a kalifát a *shari‘a* megtestesítőjének tekintették, ezért a *shari‘a* szabályai a kalifát is kötötték, s jogellenes parancsainak elméletileg nem kellett engedelmeskedni. A kalifa címe az *amir al-mu‘minin*, az „igazhitűek vezetője” volt. A kalifa tisztségét választással, kijelöléssel és végrendelet útján nyerhette el. A hivatkozott példák alapján elutasították azt a gondolatot, hogy a választásban valamennyi muszlimnak részt kell vennie, elegendőnek tekintették a közösséget képviselő, csekély számú és nagy tiszteletnek örvendő vezető személyiség jelenlétét, akiket *ahl al-hall wa‘l-‘aqd*-nak (oldás és kötés emberei) nevezték. Ugyanakkor a különböző irányzatok képviselői nem jutottak konszenzusra a választási grémium létszámát illetően. A választás és annak elfogadása után a kalifa és a közösség közti szerződés (*‘aqd*) létrejött, azt kiegészíteni vagy módosítani nem lehetett. Ezt követte a *bay‘a*, a közösség nagyobb, de szintén vitatott létszámú tagjai által való ratifikáció, mely a hűségeskü letételét jelentette. A *bay‘a* elsősorban a kalifa választásakor bírt jelentőséggel, utódkijelölés és végrendeletkezés esetén legfeljebb formálisan és csírájában képviselte azt a szerződési elemet, mely a kalifa és közössége között elméletileg fennállt. A *bay‘a* formalitását jelzi, hogy a ratifikáció elutasítása nem érvénytelenítette a választást és az annak révén megszületett „társadalmi szerződést”.<sup>5</sup>

A *shari‘a* primátusa azt is jelentette, hogy a kalifa nem rendelkezett legiszlatív hatalommal: nem állt módjában az iszlám vallási jogán módosítani. A kalifa a *shari‘a* szabályait nem helyezhette hatályon kívül, és új szabá-

4] Lambton 1981: 17.

5] Lambton 1981: 14; 18.

lyokkal sem egészíthette ki. A kalifa alá volt vetve a *sharī'a* szabályainak, és alapvető kötelezettsége volt, hogy minden eszközzel érvényt szerezzen azoknak. Amennyiben e cél érdekében tevékenykedett, azaz végrehajtó hatalmát gyakorolta, hatalma abszolút volt. A *sharī'a* primátusa a *bay'a* útján is igazolható: amennyiben egy kalifa a joggal ellentétes tartalmú döntésének akar érvényt szerezni, a közösség a *bay'a* útján vállalt hűségesküje alól felmentést élvez, s nem köteles engedelmessé válni, holott a *bay'a* a kijelölt kompetenciahatárok betartása mellett egy életen át kötelezi a feleket. Látható tehát, hogy a hűség a *sharī'ához* és nem a kalifához mint annak szimbolikus megtestesítőjéhez kötődik.<sup>6</sup>

A kalifa legfontosabb feladata az iszlám vallásának védelme és megőrzése, a jogviták eldöntése, a gonosztevők megbüntetése, az iszlám határainak védelme, szent háború viselése, az adószedés megszervezése, a közigazgatás irányítása és a hivatalnokok kinevezése. A fenti célok elérése érdekében szerveződött meg a kalifátus közigazgatása, mely eleinte lassan haladt előre, s magán viselte a formálódó iszlám állam kialakulásának valamennyi történeti jellemzőjét és ellentmondásait. Összességében elmondható, hogy egy rendkívül egyszerű, sok törzsi hagyományt is magában foglaló rendszert egy egyre kifinomultabb és bürokratikus, sokszor áttekinthetetlen apparátus váltott fel az évszázadok során. Az *āmil* funkciója már Mohamed idején megjelent, aki meghatalmazottakat nevezett ki a *zakāt*, illetve a nem muszlimokat terhelő adó beszedése céljából. Az *āmilok* katonai feladatokat is elláttak ebben a korban. Az első kalifák alatt az *āmil* amellett, hogy beszedte az adót, provinciai kormányzó is volt.<sup>7</sup> Az *āmil* mellett a források utalnak az *amīr* funkciójára is, aki a hadsereg vezetője, és esetenként az általuk meghódított terület kormányzójának feladatát is ellátta. Mivel az *āmil* és az *amīr* terminust szinonimaként használták, nehéz a tisztánlátás e korai korszakban.<sup>8</sup> Az *āmil* és az *amīr* közötti tudatos megkülönböztetés az Omajjáda-korban lassan haladt előre. E folyamat csak a X. században kristályosodott ki véglegesen, ekkor egy kormányzó és a kormányzó vagy a kalifa által kinevezett *āmil* tevékenykedett egy tartományban. A tartomány politikai és igazgatási vezetője az *amīr* volt, aki a katonai igazgatás mellett a civil igazgatásért is felelősséggel tartozott. Politikai jelentőségét mutatja, hogy a kalifának tett hűségesküt a provincia lakosai az *amīr* kezébe tették le. Hatáskörébe a hadsereg fenntartása, a katonai akciók irányítása éppúgy beletartozott, mint az imák vezetése vagy a mecsetek építése. Az Omajjáda-korban az *amīr* nevezte ki a bírákat, a belbiztonságról a szintén

6] Lambton 1981: 18–19.

7] Duri 1986: 435.

8] Duri 1986/b: 438.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

általa kinevezett „rendőrfőnök” (*sāhib al-shurta*) útján gondoskodott. Az *amīr*nak kezdetben még pénzverési joga is volt, melyből a hadsereg ellátásáról gondoskodott. E túlhatalom ellensúlyozására választották le hatásköréről később a pénzügyi igazgatást. Az *amīr* tisztsége kifejezetten bizalmi jellegű volt, új kalifa hatalomra kerülése esetén általában elvesztették hivatalukat, s új *amīr*ok kinevezésére került sor.<sup>9</sup>

Az adózás mellett a katonai igazgatás volt a másik olyan terület, ahol a korábbi, kizárólag törzsi hagyományokon nyugvó irányítás elégtelennek bizonyult, s új intézményes megoldás vált szükségessé. Ezért <sup>Umar</sup> kalifa felállította az iszlám történetének első *dīwān*ját a zsold kifizetése, a harcolók összeírása és a kincstár ügyeinek rendezése céljából.<sup>10</sup> Az Omajjáda Kalifátus alatt a *dīwān* rendszere tovább fejlődött. Létrejött a *dīwān al-kharāj*, mely a földadó kivetésével és beszedésével foglalkozott. Hamarosan megjelent a kancellária, a *dīwān al-rasāʿil* is, mely a kalifa levelezését intézte az írkok segítségével. Az esetleges visszaélések kiküszöbölése érdekében állították fel a „pecsét hivatalát” (*dīwān al-khātam*), mely a dokumentumok irattározására szolgált. A *dīwān al-jaysh* szintén igen nagy fontosságra tett szert, mivel ide tartozott a hadsereg irányítása és ellátásának megszervezése.<sup>11</sup>

Az <sup>Abbászida</sup> Kalifátus átvette és továbbfejlesztette az Omajjáda-korban kialakult közigazgatási rendszert. A *dīwān*-rendszer tovább finomodott új egységek, valamint a *dīwān*ok munkáját összefogó *wazīr* (vezír) tisztségének megjelenésével. Az okiratokat jól képzett írkokok készítették el, melyek tartalmát a *wazīr*, ritkább esetben a kalifa ellenőrizte. A *dīwān*ok élén titkárok álltak, akik megfelelő javadalmazásban részesültek. A *dīwān*-rendszer folyamatos mozgásban volt, néha megszüntettek, összevontak egységeket, máskor ad hoc módon újakat hoztak létre egy adott feladat megoldása érdekében. Az államkincstár (*bayt al-māl*) bevételeinek kezelésére külön *dīwān*t hoztak létre, mely az egyes bevételi források mentén külön alegységekre bomlott.<sup>12</sup> A *dīwān*ok irányítása a *wazīr*ek kezében összpontosult a IX. század második felétől kezdődően, akik egyszerre voltak az igazgatás vezetői és a kalifa nagy hatalmú bizalmasai. A megnövekedett létszámú apparátus ellenőrzésére külön kontrollmechanizmust léptettek életbe. A megfelelő működést a kormányzat minden szintjén fellelhető, a postaügyi hivatalhoz (*dīwān al-barīd*) tartozó titkosszolgálat emberei ellenőrizték, akiknek feladata állandó és az érintettek számára titkos információgyűjtés és jelentéstétel volt.<sup>13</sup>

9| Duri 1986/b: 438–439.

10| Duri 1991: 323.

11| Lapidus 1988: 72.

12| Duri 1991: 324–325.

13| Lapidus 1988: 72.

Az ʿAbbászida Kalifátus korában az adminisztráció társadalmi háttere is lényegesen megváltozott. A korábbi arab dominancia lényegesen enyhült, s elsősorban perzsa származású hivatalnokok vettek részt a birodalom kormányzásában, sőt a későbbiek során nem muszlimok is dolgoztak a pénzügyi igazgatás területén.<sup>14</sup> A perzsa származású hivatalnokok magas aránya összefüggésben áll az ʿAbbászida Kalifátus korában megfigyelhető komoly perzsa kulturális hatással, mely az államelmélet, a művészet és az irodalom területén is megnyilvánult.

A kalifátus megszűnését követően az ʿAbbászida-korban kialakult igazgatási rendszer módosulásokkal ugyan, de tovább élt a kalifátus romjain kialakult államokban. Az apparátus lényegi elemének tekinthető *dīwān*ok fennmaradtak, elnevezéseik viszont történeti kortól és területtől függően változtak. A kormányzás továbbra is a *dīwān*ok rendszerén nyugodott Egyiptomban, Iránban, Indiában és az Oszmán Birodalomban is. Az *amīr* egyre inkább katonai kormányzóvá vált a későbbi korokban, akinek elsődleges feladata a kül- és belbiztonság védelme volt az általa fenntartott hadsereg segítségével.<sup>15</sup> Az Oszmán Birodalom korában a *dīwān*ok közül kiemelkedett a *dīwān-i humāyūn*, a birodalom kormányzásának legfőbb központi szerve. Az uralkodó eleinte személyesen is részt vett az üléseken, a XVI. század elejétől kezdve azonban már nem. A palota részét képező külön épületben, a *dīwānkhānē*ben mindennap üléselő *dīwān-i humāyūn* vezetője a nagyvezír (*vezir-i azam*) volt, aki a döntésekért a felelősséget is viselte. A *dīwān-i humāyūn* tagjai az adminisztráció vezető tisztségviselőiből kerültek ki, ám a testület jogköre pusztán konzultatív volt. A nagyvezír hatalmának növekedésével a *dīwān-i humāyūn* folyamatosan veszített jelentőségéből, majd a folyamatos reformok hatására e tradicionális közigazgatási rendszer lassan átadta helyét egy modernebb kormányzati struktúrának.<sup>16</sup> A modern közigazgatás kiépítése azonban csak a XX. században következett be (Törökország, India).

## 2.5 AZ ISZLÁM JOG TÖRTÉNETE A KEZDETEKTŐL A KLASSZIKUS KOR VÉGÉIG

### 2.1. Az iszlám jog kialakulásának korai szakasza

A *sharīʿa* jelentéstartalma egészen más, mint az európai és angolszász nemzetek jogfogalmai, így az „iszlám jog” magyarítás sem kielégítő, használatát legfeljebb az indokolhatja, hogy nincs ennél jobb szavunk rá.<sup>17</sup> Nemcsak

14| Duri 1991: 327.

15| Duri 1986/b: 439.

16| Lewis 1991: 337–338.

17| A jog történetéről bővebben lásd Jany 2006: 53–103.



## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

tartalmában és szabályozási tárgyköreiben különbözik a *shari'a* az európai kultúrkör jogfogalmától, hanem alapvetésében is. A *shari'a* 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 *shari'a* miért szabályozza az élet minden mozzanatát, sokkal szélesebb 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 *shari'a* igaz ösvény és nem technikai jogi normák összessége: ez a magyarázata annak, hogy miért a *shari'a* adja az iszlám lényegét és központi magvát. A *shari'a* 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 *shari'a* útján valósulhat meg.<sup>18</sup>

A *shari'a* nem ember alkotta jog, mely 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, melyet az emberiség előre elkészített kódex formájában kapott kézhez, hanem az írott források tanulmányozása útján ismerhető meg. 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 be. A jog tudósai sem alkotnak jogot, pusztán felismerik a forrásokban az addig rejtve maradt normákat. 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 imádságra és a rituáléra vonatkozó szabályokat tartalmazza, a *mu‘amalāt* a társadalom tagjainak egymáshoz való viszonyát rendezi, az *uqūbāt* pedig a büntetéseket határozza meg.<sup>19</sup>

18| Weiss 1998: 17–18.

19| Schacht 1927: 321.

A *sharī‘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 *sharī‘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 jelenti a pozitív jogot. Az eddig elmondottakból következik, hogy az iszlám jog története voltaképpen az iszlám jogtudomány története, hiszen a kalifa jogalkotó hatalmának hiányában rendeletek, törvények, kódexek nem születtek, mert nem születhettek. Szemben tehát akár az európai, akár a kelet-ázsiai rendszerekkel, az iszlám jog története nem a nagy törvénykezések, hanem a nagy jogtudósok és iskoláik története.

Az iszlám jog kialakulásának első két évszázadát sűrű homály fedi, ezért e korszakot illetően elsősorban tudományos elméletek, mintsem biztosnak tekinthető állítások uralkodnak. A vita a Korán, valamint a *sunna* korai alkalmazásának kérdése körül a legélesebb. Joseph Schacht – az iszlám jog történetének legnagyobb kutatója a XX. században – 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, melyeket a kezdetektől alkalmaztak, véleménye szerint az iszlám jog mégis csak egy évszázaddal Mohamed halála után kezdett kifejlődni, s a Koránra való hivatkozás pusztán másodlagos fejlemény. E véleményét azokkal a korai joggyakorlatot tükröző példákkal támasztja alá, melyek a Korán szavaival és szándékával egyaránt szemben állnak.<sup>20</sup> A prófétai hagyományt szintén egy évszázaddal későbbi fejleménynek tartja Schacht, melynek megjelenése a VIII. század elejére datálható. A Mohamed életéből vett állítólagos mondások és cselekedetek elbeszélései későbbi hamisítások, melyek célja a már kialakult doktrínák szentesítése és utólagos legalizálása. Véleménye szerint az iszlám jogtudomány kialakulása az ‘Abbászidák hatalomra kerülésének időpontjától datálható.<sup>21</sup> Ennek alapján tehát sem a Korán, sem a *sunna* nem töltötte be a jogforrási hierarchiában azt a központi szerepet, mint a későbbi időkben. Manapság azonban a kutatók sorának álláspontja az, hogy a Korán alkalmazása az iszlám jogban nem késői fejlemény, hanem már Mohamed korában elkezdődött, s halála után töretlenül folytatódott. Így a legkorábbi időkben az újonnan szerveződött muszlim közösség valójában két forrásra, a Koránra és az iszlám előtti

20| Schacht 1950: 224–227.

21| Goldziher 1927: 102.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

Arábia szokásaira támaszkodott.<sup>22</sup> A Schacht nevével fémjelzett elméletnek azonban manapság is több neves támogatója van, ezért a vita egyáltalán nem tekinthető lezártnak.

Abban mindenki egyetért, hogy az új, iszlám jogrendszer kimunkálásához szükséges feltételek nem álltak rendelkezésre Mohamed 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, mellyel a klasszikus elméletek szerint nem rendelkeztek. Erre példa a bor ivására vonatkozó, a Koránban még szankció nélküli tilalom (2.219; 5.90.) kiegészítése *lex perfectá*vá, melynek során meghatározták a kiszabható büntetés mértékét. Abū Bakr negyven botütésben határozta meg a kiszabható szankciót, ezt ʿUmar és ʿAli később nyolcvanra emelte azzal az érveléssel, hogy ez analóg a házasságtörésre vonatkozó hamis váddal, melynek viszont nyolcvan botütés a büntetése.<sup>23</sup>

A jogalkotás mellett a kalifák jogszolgáltató funkciója volt a legfontosabb a jog története szempontjából. Az ortodox 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 értelmezése 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, mely 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, mely fordulópont volt az iszlám jog története szempontjából: a korábbi arbitrárt 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 aszerint, hogy arábiai vagy a meghódított területek igazgatására küldött bírákról van-e szó. Az első bírók kinevezése sok esetben a sikeres katonai hódítások útján megszerzett területek igazgatásához kötődött, melynek alig volt köze az iszlám vallási jogához. A bírák a kezdeti időszakban nem független és nagy megbecsültségnek örvendő hivatalnokok, hanem alárendelt beosztottak voltak. Ahogy hivataluk a katonai és a kormányzói hatalomtól

22| Hallaq 1997: 2–3.

23| Hallaq 1997: 12.

egyre függetlenebbé vált, megbecsültségük és öntudatuk is erősödött. 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 Omajjáda-korszak második felében a bírák már nem felkészületlen katonai-igazgatási beosztottak, hanem a jogban jártas, az életüket az iszlám vallási tanításának szentelő elit tagjai.<sup>24</sup>

A bírák és a kormányzók jogfejlődésben betöltött szerepének megítélése vita tárgya. Schacht véleménye szerint a hivatalnokok játszották a legfontosabb szerepet, s döntéseik, valamint a mögöttük álló társadalmi szokások „iszlamizálása” csak a VIII. század elején következett be.<sup>25</sup> Hasonlóan foglal állást Coulson is. Megítélése szerint az egyre nagyobb hatalommal rendelkező bírák az adott terület szokásait is figyelembe vették döntéseikben. Ennek viszont az lett a következménye, hogy a jogban ellentmondások, esetenként komoly különbségek keletkeztek. Az egyes földrajzi egységek eltérő joggyakorlata tehát egyfelől a korábbi szokásokra, másfelől a korai bírák diszkréciójára vezethető vissza.<sup>26</sup> Harald Motzki legújabb kutatásainak eredménye más képet mutat. Véleménye szerint a korai joganyagban a bírók és a kormányzók teljesen marginális szerepet játszanak, így a jog (ide nem számítva a büntetéseket és az adminisztratív szabályokat) elsősorban a jogtudósok önálló véleménye és kisebb részben a koráni szabályok, valamint a prófétai és más tradíciók alapján fejlődött. Az így keletkezett szabályokat később a prófétai tradíciókkal igazolták, ám ez a folyamat e hagyományok összegyűjtésével és nem azok hamisításával áll összefüggésben.<sup>27</sup>

Az egyes régiók közti, a joggyakorlatban megmutatkozó gyakorlati eltérések eredményeképpen a VIII. század elején létrejöttek az első iskolák („*ancient schools of law*”), melyek saját tanítással rendelkeztek, s a jog részletkérdéseit illetően egymással is vitában álltak. Az iskolák tanítása lassan kikristályosodott, s ezzel megszületett az iskolák élő hagyománya. Mivel e tanítások nem rendelkeztek szöveges alapokkal, az iskolák elkezdték tanításukat bizonyos, mindenki által elfogadott személyekre visszavezetni. E folyamatban az iskola tanításának hordozói először Mohamed társainak és követőinek „hagyománya” lett, 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 iskolában magánszemélyekként, sajátos érdeklődésüktől vezetve vettek részt. Az iskolák az első időkben nem rendelkeztek szervezettel és olyan

24| Coulson 1964: 29–33.

25| Schacht 1950: 190–213.

26| Coulson 1964: 30–31.

27| Motzki 2002: 287–297.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

uniformizált doktrínával, melytől nem lehetett eltérni. E korai iskolák sem elveikben, 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 kúfai és basrai, mekkai, medinai, valamint szíriai iskolákról.<sup>28</sup> A korai iskolák azonban a későbbiek folyamán átadták helyüket egy másik szerveződésnek, a mester személyéhez kötődő, személyes jellegű iskolának. E transzformáció következtében a kúfai iskola hanafita iskolává, a medinai iskola malikitává vált, míg a basrai és a mekkai iskola beolvadt ezekbe. E folyamat legkésőbb a IX. század közepére befejeződött.

A fenti 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, melynek tartalmát az adott iskola tanításának lehetne nevezni. Sőt közös metodika és jogtudományi alapelvek hiányában, valamint a részletekben megmutatózó számtalan ellentmondás okán nem is lehet a VIII. 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.<sup>29</sup>

Kronológiailag tekintve Málík ibn Anas munkássága emelendő ki elsőként, akinek Muwatta' című munkája az iszlám jog történetének első összefoglaló műve. Ebben Málík elsősorban a medinai elődök útján közvetített hagyományokra és a helyi szokásokra támaszkodik, Medinán kívüli hagyományra elenyésző mértékben bukkanhatunk benne. Számára a helyi szokásoknak volt döntő 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”).<sup>30</sup> A Muwatta' tudatosan szerkesztett, tematikusan rendezett mű. A nagyobb egységek a könyvek (*kitāb*), az ezeken belüli fejezetek (*abwāb*) olyan sajátos kérdésekkel foglalkoznak, melyek 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, bőjt,

28| Schacht 1970: 550.

29| Hallaq 2001: 1–21.

30| Dutton 1998: 30.

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 Málík által elfogadott prófétaik hagyományok és helyi szokások tematikus rendszerezése, melyhez esetenként Málík 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, melyekből 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.<sup>31</sup> Málík követői számára a Muwatta' autoritása megkérdőjelezhetetlen volt, ezért a málikita iskolában alapszövegnek számít mind a mai napig.

A hanafita iskola Irakban alakult ki Málík kortársa, Abū Hanífa és több más iraki jogtudós közreműködésével. Abū Hanífa különleges szerepének hangsúlyozása, az iskola eponimoszává 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 Hanífa tételeit emelték ki akár azok megbízhatósága, akár logikai koherenciája miatt, így hosszú távon az iskola tételeinek nagy része Abū Hanífa nevéhez kötődik annak ellenére, hogy ő maga nem írt jogtudományi munkát. Mivel e kiválasztási folyamat Abū Hanífa két tanítványa, Abū Yūsuf és al-Shaybānī idejében és munkássága révén kezdődött meg, a hanafita iskola tulajdonképpeni megalapítójának e két jogtudóst kell tekinteni.

31] Coulson 1964: 47.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

E korai korszakban az iszlám jog forrásainak köre még nem rögzült, mint ahogy a Koránban nem szereplő 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 később „egyéni vélemény” jelentést vett fel, 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 szereplő szabályokat Mohamed paradigmaticusnak tartott viselkedése, mondásai és eseti döntései alapján lehet levezetni és megállapítani. Mohamed viselkedésének e nézet szerint azért van modellértéke, mert a próféta a kinyilatkoztatás írásban nem rögzített, a többi embertől rejtve maradt részét is ismerte, sőt tetteinek zsinórmértékévé is ez vált. Mivel Mohamed cselekedetei elbeszélések (*hadīth*) formájában váltak megismerhetővé, e nézet képviselői voltak a *hadīth* embrei, az *ahl al-hadīth*. Ezen érvelés következtében a *sunna* jelentése is megváltozott: e terminus eredetileg egy klán vagy törzs szokásait jelentette, később azonban leszűkítették Mohamed modellviselkedésére, 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* központi eleme a prófétai hagyomány autoritásának elismerése és az iszlám jog forrásai közt való elhelyezése. Azáltal, 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 alamiznaadás és a böjt. Ide tartoznak továbbá a tiltott cselekmények is, mint a borivás, a házasságtörés, a vér és a disznóhús fogyasztása. A második kategória azon szabályok összessége, melyek a Koránban le vannak fektetve, de ezek részletei csak Mohamed közvetítése útján ismerhetők meg. Erre példa a napi imák számának meghatározása vagy az alamizna mértékének megállapítása. A harmadik kategóriába azok a szabályok tartoznak, melyek

Mohamed példája útján ismerhetők meg, de nincsen rájuk szabály a Koránban. Végül a negyedik csoport azon szabályok összessége, melyekhez racionális érvelés útján lehet eljutni.<sup>32</sup> Fenti érvelésével al-Shāfi'ī nemcsak elhelyezte a prófétai hagyományt a jogforrási rendszerben, hanem egyben isteni legitimációt is kölcsönzött neki. A Korán és a *sunna* részletes kifejtéséhez képest alig szentel figyelmet olyan fontos fogalmaknak, mint az *ijmā'* (konszenzus), a *qiyās* (analógia), az *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 kaput. 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 elítélően nyilatkozott nemcsak al-Shāfi'ī-ról, hanem az analógia szerepéről is, bár igen kivételes esetben nem zárkózott el annak használatától. Ibn Hanbal a IX. század tradicionalistáinak egyik vezető alakja volt, akinek érdeklődése elsősorban a *hadīth*okra terjedt ki. Az iskola ibn Hanbal halála után kezdett kialakulni közvetlen környezete és támogatói köréből. A hagyományok közül Mohamed és 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-Jāmi' li-<sup>c</sup>ulūm Ahmad ibn Hanbal*). Mivel az összeállítás a mester kifejezett tiltása ellenére történt,

32| Al-Shāfi'ī 1961: 68–71.



## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

komoly ellenállásba ütközött az iskolán belül. Az ellenállás al-Khallállal 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-Khallál és ibn Taymiyya intellektusa tartotta életben a hanbalita irányzatot.<sup>33</sup>

### 2.2. *Az iszlám jog a klasszikus korban*

A X. századra a jogtudományban forrongó legalapvetőbb kérdések nyugvópontra jutottak. 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 a Közel-Keleten (a kalifátus központi területe) és Indiában, a málikita iskola Észak-, Nyugat- és Közép-Afrikában, a sáfí'ita 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 doktrinális 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 az alapító mester tanításaiként 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

33| Melchert 1997: 137–155.

iskola belső tartalmát és kohézióját, mely külsőleg az említett versengés és viták szintjén mutatkozott meg. Az iskola belső egységének megőrzése vált tehát az egyik legfontosabb feladattá, mely magával hozta a korábbi szabad véleményalkotás drasztikus leszűkítését. Az egyéni véleményalkotás (*ijtihād*) helyett az utánzás, a *taqlīd* vált meghatározó gondolattá. Ezzel összefüggésben a *madhhab* jelentése is megváltozott: korábban egy adott jogtudós véleményét, egy adott esetre vonatkozó álláspontját jelentette, a IX. századtól kezdődően egyre inkább technikai terminussá vált, és az adott iskola doktrínáinak összességét jelentette. Így beszélhetünk hanafita, málikita stb. *madhhab*ról a IX. századtól kezdődően, s e terminus mind a mai napig megőrizte e késői jelentéstartalmát.<sup>34</sup> Az *ijtihād*ról a *taqlīd*ra való fokozatos átállás, majd ez utóbbi dominánssá 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 ʿAbbászida-korszak második felétől kezdődően a jog egyre inkább megmerevedett, mert a Koránon és a *sunnán* nyugvó normák egyre kevésbé voltak képesek lépést tartani a változó társadalmi körülményekkel és a kereskedelem új igényeivel.<sup>35</sup> Hasonlóan lesújtó véleményt fogalmazott meg Ya'akov Meron is, aki szerint a XII. század után gyors hanyatlás következett, melyet Meron „dekadens poszt-klasszikus” jognak nevez.<sup>36</sup>

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, mely nem tette lehetővé a korábbi szabadságot. A tendencia tehát nem a remekjogtól a dekadens jogig, hanem a tág jogi pluralizmustól az egyre inkább körülhatárolható doktrínákkal rendelkező iskolákig tart.

### 3.5 AZ ISZLÁM JOG FORRÁSAI

Aligha szorul bővebb magyarázatra, hogy egy Alláh kinyilatkoztatását alapjául vevő jogrendszerben a Koránt illeti meg a jogforrási hierarchiában az első hely. A Korán nem törvénykönyv, annak ellenére, hogy kétségtelenül tartalmaz jogilag releváns verseket is. E versek egy része konkrét történeti szituációra adott válaszként jelenik meg, ezért értelmezésükhöz szükséges

34| Hallaq 2001: 19–25.

35| Schacht 1970: 565–566.

36| Meron 1969: 78–101.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

az aktuális környezet pontos ismerete is. Mohamed nem alakított ki teljesen új jogrendszert, pusztán olyan követelményeket fogalmazott meg, melyek tiltották a korabeli társadalom gyakorlatában számára elfogadhatatlan gyakorlatokat. 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. Mohamed ezeket a kérdéseket az ember és az Isten közötti viszony keretei között értelmezte, ezért a lefektetett normák megsértése sem jogi, hanem vallási szankciót eredményezett: az Isten által adott jutalom vagy büntetés a végső ítélet, amit az ember el fog majd szenvedni.

Az egyes kérdések eltérő súllyal jelennek meg a Koránban. Nyilvánvalóan azokon a pontokon, ahol Mohamed 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 akkor rajzolódik ki egységesebbnek tűnő kép, ha ezeket összerendezzük.

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, mely formájában különbözik a Korántól. A Korán Isten kinyilatkoztatását szavak formájában tartalmazza, mely recitálás útján válik az emberek számára megismerhetővé. A *sunna* ezzel szemben Mohamed cselekedetei és mondásai útján közvetíti az Isten akaratát. A *sunna* tartalmának isteni eredetét Mohamed 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: Mohamed tévedhetetlenségének doktrínája biztosítja a *sunna* isteni eredetét.<sup>37</sup>

Mohamed viselkedésének paradigmaticus jellege két alapvetésen nyugszik: a próféta tévedhetetlenségén és azon, hogy a próféta viselkedés olyan isteni normákon alapul, melyek nem pusztán az ő számára, hanem valamennyi muszlim számára kötelező erejűek. Amennyiben e két alapvetés igaz, akkor a próféta viselkedés paradigmaticus jellege nyilvánvaló, s ebből következően az isteni jog forrásaként számításba veendő. Ilyen formában Mohamed tettei, illetőleg egyes cselekedetektől való tartózkodása egyaránt hozzájárul az isteni eredetű jog tartalmának megállapításához.<sup>38</sup>

Amennyiben a kinyilatkoztatás e két formája sem ad megfelelő eligazítást, a konszenzuson (*ijmā<sup>c</sup>*) nyugvó norma is jogforrási értékkel rendelkezik. A konszenzus megítélése azonban már önmagában is vitára adott okot: al-Shāfi<sup>ī</sup> szerint az egész muszlim közösség konszenzusát lehet csak figyelembe venni, mondván, hogy Alláh közössége nem eshet tévedésbe.<sup>39</sup> A jogtudósok többsége azonban elutasította ezt az érvelést, és a konszenzust a jogtudósok egyetértésére korlátozta. A konszenzus alapjául az szolgálta, hogy az iszlám jog tudósai (*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, akkor a korábbi, önmagukban állva csak valószínű álláspontok biztos szabállyá váltak, melyeken 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 az *ijmā<sup>c</sup>*-t jogforrásnak tekinteni.

Az *ijmā<sup>c</sup>*-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 (legalábbis akik elfogadták a konszenzus autoritását), hogy az *ijmā<sup>c</sup>* lezár egy adott problematikát, így a jövőre nézve

38| Weiss 1992: 167.

39| Al-Shāfi<sup>ī</sup> 1961: 286.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

is eldönti az adott kérdést, azaz amennyiben egy adott ügyre nézve konszenzus alakult ki, azt a későbbi generációk nem vizsgálhatják felül, nem állapíthatnak meg attól eltérő normát. Az *ijmā<sup>c</sup>* 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<sup>c</sup>* csak úgy biztosítható, ha valamennyi ellentétes vélemény megszűnt. Ennek megértéséhez figyelembe kell venni, hogy az iszlámban nincsenek olyan testületek, melyek 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 lévőköt jogi érvelés útján meggyőznie. Vitatott volt azonban, hogy hogyan lehet megállapítani az *ijmā<sup>c</sup>* 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, nem is tudott a problémás ügyről stb.), mások éppen fordítva gondolták, s azt állították, hogy hallgatásukat beleegyezésnek kell tekinteni.<sup>40</sup>

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, melyekre nézve a biztos tudást biztosító források (Korán, *sunna*, *ijmā<sup>c</sup>*) nem tartalmaznak 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<sup>c</sup>* útján biztossá válik, legalábbis azok számára, akik az *ijmā<sup>c</sup>* létjogosultságát és bizonyosságát elfogadják. Ezzel együtt a *qiyās* megítélése nem volt egyértelmű és általánosan elfogadott. Már az iszlám jog történetének kezdetén is voltak ellenzői,

40| Hallaq 1997: 78.

a záhírta iskola tagadta a *qiyās* érvényességét, a hanbaliták is csak végső esetben látták elfogadhatónak.

Az analógia négy elemből áll össze, melyeket oszlopoknak (*arkān*) neveztek: az alapeset (*asl*), az új eset (*far<sup>c</sup>*), a *ratio legis* (*‘illa*) és az alapesetre vonatkozó norma (*hukm*). Az *‘illa* a modern nyugati terminológiában a *ratio legis* vagy *ratio decidendi* fogalmának felel meg, s azt a közös attribútumot jelöli, mely mind az alapesetben, mind az új esetben megtalálható. A *hukm* az alapesetre vonatkozó jogi norma, mely analógia útján az új esetre is alkalmazandó, ám az új esetre vetített szabály már nem része az analógia oszlopainak, hiszen az az analogikus eljárás következménye, nem pedig annak eleme. A muszlim jogteoretikusok mind a négy elem feltételeit és tulajdonságait kidolgozták, mivel az analógia az iszlám jogelmélet egyik központi problematikája volt és maradt évszázadokon keresztül.

#### 4.5 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.<sup>41</sup> 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 nincsen akadály.<sup>42</sup> Az ajánlatnak és az elfogadásnak kiemelkedő szerepe van a házassági jogban, mert a muszlimok felfogása szerint a házasságkötés rendkívül egyszerű, formáságotól 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 nem jön létre érvényes házasság. 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.<sup>43</sup>

41| A következő áttekintés alapja Janý 2006: 306–362.

42| al-Misri 1994: 510–516; Ibn Rushd 1996: 1–2. A versengő ajánlatokat Mohamed kifejezetten megtiltotta, lásd Málík 1989: 209.

43| Ibn Rushd 1996: 3; al-Misri 1994: 517; Málík 1989: 209; Fyze 2002: 91–92; Bakhtiar 1996: 396–400.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

A házasság érvényességének feltétele, hogy a feleségek száma ne haladja meg a Koránban lefektetett maximumot, a 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 meghatározása esetén is alkalmazandó.<sup>44</sup>

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 vérrokonai 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 a Korán 4.23 alapján 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.<sup>45</sup>

Az iszlám jog szempontjából természetesen nagyon fontos szempont a felek közötti vallási különbség, ám a nemekre nem minden esetben 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 nem muszlim férfihoz. A vallási különbség további problémákhoz vezethet, ha bármelyik házaspár 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 *kitābiyya*, s a nő nem tért át az iszlámra, a házaspárt 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.<sup>46</sup>

44| Ibn Rushd 1996: 47.

45| Ibn Rushd 1996: 47–51; al-Misri 1994: 528.

46| Ibn Rushd 1996: 56–58.

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 státuszú férfihoz, felmerül a *kafā'a* elv alkalmazása. Ebből a szempontból a legfontosabb a leszármazás, mely az iszlám előtti Arábiában is fontos szempontnak minősült.

A fenti feltételeknek megfelelő módon létrejött házasság keletkezésének idejétől kezdődően az alábbi joghatásokat váltja ki: (1) a felek között a szexuális kapcsolat jogszerűvé válik, a születendő gyermekek pedig a felek legitim leszármazóinak minősülnek; (2) a feleség jogosulttá válik a *mahr*ra és az eltartásra; (3) a férj férji hatalma megnyílik felesége felett; (4) a felek közti öröklési képesség megnyílik; (5) a házassági akadályok szabályai érvénybe lépnek a többi rokon irányába; (6) a feleség számára válása vagy megözvegyülése esetén az *'idda* szabályai kötelezőek; (7) a felek között házasság esetére meghatározott feltételek és azokhoz kötött megállapodások hatályba lépnek és kikényszeríthetőkké válnak; (8) a felek vagyoni viszonyai a vagyonekülönítés elve alapján továbbra is függetlenek, nem szereznek tulajdon- vagy más jogot egymás tulajdonán; (9) a feleség továbbra is házassága előtti *madhhab*-jához tartozik, személyi állapota ebben a tekintetben nem változik.<sup>47</sup>

A nők oldaláról az egyenlő bánásmód elvét és jogát fogalmazták meg, amely egy poligám családban igen fontos kérdés. E mindenki által elfogadott alapelv szerint a férj köteles feleségeivel egyenlően és igazságosan bántani, s idejét is ennek megfelelően beosztani. A sáfí'ita iskola, ezen belül al-Shīrāzī tagadta, hogy a nőnek a szexuális érintkezésen kívül bármilyen feladata lenne férje irányában, megítélése szerint főzni, mosni és egyéb házimunkát végezni nem köteles, mert a házassági szerződés csak arról szól, hogy férje szexuálisan élvezheti feleségét, többről azonban nem. 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.<sup>48</sup>

A házassági szerződés egyik legfontosabb eleme, s egyben érvényességi feltétele a *mahr* megállapítása és megfizetése volt, mely a felek házasság alatti jogait és kötelezettségeit is lényegesen befolyásolta. Egyetértés uralkodott abban, hogy a *mahr* felső összeghatára nincsen meghatározva, ugyanak-

47| Fyze 2002: 116–117.

48| al-Misrī 1994: 948–949.



## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

kor a legkisebb összeget iskolánként különböző módon állapították meg.<sup>49</sup> 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.<sup>50</sup>

A *mahr* mellett a nő másik fontos vagyoni joga az eltartáshoz való jog, melynek keletkezését illetően két vélemény alakult ki. Az egyik megközelítés szerint az eltartás a férfi által a felesége felett gyakorolt szexuális jogok ellentételezése, a másik nézet szerint az eltartás a nő akadályoztatása miatt terheli a férjet (a házat csak bizonyos feltételek esetén hagyhatja el, nem vállal önállóan munkát, melyből meg tudna élni stb.). Abban egyetértés uralkodott, hogy az eltartási kötelesség a házasság fennállása alatt, valamint válás esetén arra az időre terheli a férjet, ameddig felesége az *‘idda* idejét tölti. Az eltartás körébe az étkezés, a ruházat és az otthon biztosítása tartozik.

A férfiak egyik előjoga a már említett 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 *mahrām* 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 ejthet sebet, nem okozhat vérzést. Ha a kölcsönös ellentét ezt követően is fennmarad, a felek az ügy rendezésére arbitrátort választhatnak, illetve végső esetben elválhatnak.<sup>51</sup>

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 *ṭalāq* mint a férj egyoldalú jognyilatkozata valójában annak a férji hatalomnak a kifejeződése, mellyel a férfiak a házasság fennállása alatt rendelkeznek. A *ṭalāq* kimondására a férj a házasság fennállása alatt bármikor jogosult, feltételhez nincsen kötve, indokolnia nem kell. Az asszony beleegyezésére nincsen szükség, a válás kimondásakor jelen sem kell lennie.

A férj szabad elhatározásából delegálhatja ezt a jogát feleségének, amit általában a házassági szerződésben garantálnak a felek. E delegált jog gyakorlása nem abszolút és feltétlen, hanem a házassági szerződésben vállaltak be nem tartása, illetőleg más feltételek bekövetkezése esetén válik gyako-

49| A prófétai hagyományt idézi Málík 1989: 210.

50| Ibn Rushd 1996: 23–25; al-Misri 1994: 533.

51| al-Misri 1994: 538–542.

rolhatóvá. 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.<sup>52</sup> 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 (*khulʿ*, kiváltás) is ezt fejezi ki: a *khulʿ* abban az esetben alkalmazandó, ha a nő mindent visszafizet a férfinak, amit az addig rá költött.<sup>53</sup>

Az öröklési jog az iszlám jog talán legnehezebben áttekinthető területe, amelyben igen nehezen igazodnak ki a muszlim jogtudósok is. A pozitív joggal foglalkozó diszciplínán belül is olyan önálló területté nőtte ki magát, melyet a „felosztás tudományának” (*ʿilm al-farāʿid*) neveztek el. Az áttekinthetőségnek leginkább az áll útjában, hogy igen kevés általános szabály és alapelv mellett inkább kazuisztikus módszerrel megfogalmazott normákkal találkozunk. Az öröklési jogban az iskolák közti megosztottság messze nagyobb, mint a jog bármely más területén. A pozitív jog részleteit illetően a síʿiták és a szunnita iskolák között nem volt nagyobb eltérés, mint az egyes szunnita iskolák között. Az öröklési jogban a síʿita 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. Az iszlám előtti Arábia öröklési felfogására az alábbiak voltak jellemzők: (1) örökösöknek a legközelebbi agnat rokonok számítottak; (2) a cognat rokonok és a nők ki voltak zárva a hagyatékból; (3) azonos fokon állók között a hagyaték egyenlően oszlott meg. A koráni szabályok alapvetően változtatták meg ezt a hagyományos struktúrát, mivel: (1) a házastársak egymás után örökölhetnek; (2) a cognat rokonok és a nők is rendelkeznek öröklési képességgel; (3) a női rokonokat általában a férfi rokonok örökrészenek a fele illeti meg. A szunnita jogi iskolák az új koráni szabályokat nem egy új, önálló rendszernek fogják fel, hanem a fennálló öröklési rendszer korrekciójának, ezért a Koránban meg nem nevezett örökösök kötelezően előírt részének kiadása után fennmaradt hagyatékot a korábbi rendszer örökösei között osztják szét. Ennek következtében az örökösök két kategóriája jött létre, az egyik a koráni örökösök (*ashāb al-farāʿid*), a másik a korábbi, törzsi rendszer kedvezményezettjei, az agnat rokonok (*al-ʿasabāt*). A szunnita iskolák alapelve tehát az, hogy a koráni örökösök elsőbbséget élveznek mindenki mással szemben, ezért először számukra kell a Koránban meg-

52| Ibn Rushd 1996: 84–87.

53| Ibn Rushd 1996: 79; Fyze 2002: 163–164.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

határozott hányadot kiadni. Abban az esetben, ha ezt követően a hagyaték még tovább osztható, azt az *al-<sup>c</sup>asabāt* között kell szétosztani.

Öröklési képességgel minden élő személy rendelkezik, beleértve a méhmagzatot is (feltéve, ha élve születik), kivéve, ha a kizárás szabályai vonatkoznak rá. A kizárás (*al-hajb*) lehet relatív és abszolút. Relatív kizárásról akkor beszélünk, ha az érintett mellett más örökösök is élnek, s ez utóbbiak joga erősebb. Ennélfogva ők kizárják az érintettet az egyik örökös kategóriából, és az örökösök egy másik kategóriájába kerül, illetve az ezekre vonatkozó szabályok szerint örököl. Abszolút kizárásról abban az esetben beszélünk, ha egy öröklési képességgel egyébként rendelkező nem kategóriát vált, hanem teljes mértékben kizárják a hagyatékból. Az abszolút kizárási okok közül az első az emberölés: aki az örökhagyó halálában bármilyen formában felelős, ki van zárva a hagyatékból. A második abszolút kizárási ok a vallási különbség: egy nem muszlim semmiképpen nem örökölhet egy muszlimtól, mint ahogy egy muszlim sem örökölhet egy nem muszlim után (kivéve a sí'ita felfogást). A harmadik abszolút kizárási ok a rabszolgaság, mivel egy rabszolga nem örökölhet szabad ember után.<sup>54</sup> Az öröklési sorrendben a lemenők primátust élveznek, őket követik a felmenők, az oldalági rokonok pedig csak a harmadik helyen szerepelnek.<sup>55</sup> Az iszlám jog nem ismeri a *ius representationis* elvét, azaz a kieső örökös helyett annak leszármazói nem örökölnek, ha a kieső örökös az örökhagyó halála előtt halt meg.<sup>56</sup>

A koráni örökösök az alábbiak: férj, feleség, atya, anya, leány, fiúgyermek leánya, lánytestvér, nagypapa, nagyanya, anyai ági testvérek. A fenti örökösök nem egyenlően örökölnek, sőt egy adott örökös örökrésze is attól függ, hogy ki tarthat még igényt a hagyatékra. Ez esetenként azzal a következménnyel járhat, hogy a kiadandó örökrészek összege nagyobb, mint az egész hagyaték (pl. a férj fél része és a lánytestvérek összesen 2/3-a esetén). Ezen anomáliához az vezetett, hogy a szunnita jogi iskolák a koráni részeket nem az örökhagyó végrendelete hiányában kiadandó „köteles” résznek tekintették, hanem kötelezően, előre kiadandó részeknek. A probléma orvoslására született meg az *al-<sup>c</sup>awl*, a korrekció (csökkentés) elve és gyakorlata. Ennek értelmében, ha az egyes örökösöket megillető részek összessége meghaladja a hagyatékot, akkor minden örökös örökrészét arányosan csökkenteni kell addig, amíg az örökrészek összege éppen kiteszi a hagyatékot.

54| al-Misrī 1994: 475–476; Bakhtiar 1996: 290–294; 311–312; Fyze 2002: 394–396.

55| Ibn Rushd 1996: 411.

56| A klasszikus iszlám jog ezen, igazságtalannak tekintett szabályán a modern államok törvényhozási úton igyekeznek felülemelkedni még azon országokban is, ahol a törvények alapját az iszlám jog jelenti, így például Pakisztánban (1961), lásd Fyze 2002: 392–393.

A koráni örökösök kielégítése után fennmaradó részt az agnat rokonok kapják, feltéve, ha marad még a hagyatékból. Ha nincsen egyetlen koráni örökös sem, akkor az *al-ʿasabāt* kategóriába tartozók a teljes hagyatékra igényt tarthatnak. Az agnat rokonok örökrésze elsősorban attól függ, hogy hány olyan örökös maradt, akiket a Korán szabályai szerint kötelező rész illet meg. Ők szerencsés esetben a hagyatéék jelentős hányadát, esetleg egészét is megörökölhetik.

A hagyatéék elosztásának legfontosabb alapelve, hogy a közelebbi fokon álló rokon kizárja a távolabbi rokont. Ha azonban a szabályokat közelebről megvizsgáljuk, kiderül, hogy az elosztás ennél azért bonyolultabb. Valójában három szempontot kell figyelembe venni: az osztályt, a fokot és a vérségi kapcsolat erősségét. Osztály alatt a lemenő, felmenő, oldalági rokon fogalmakat kell érteni, melyek közül a lemenők élveznek prioritást, az oldalágiak pedig a sor végén találhatók. A rokonsági fokot rendkívül szigorúan számítják, s mint már említettem, a *ius representationis* hiányában egy kieső örökös helyét leszármazói nem foglalhatják el. Szintén a rokonsági fok jelentőségét mutatja, hogy senki sem örökölhet addig, amíg az a személy él, aki révén az örökhagyóhoz kapcsolódik. Tehát az örökhagyó fia kizárja saját fiát (az unokát), aki rajta keresztül kapcsolódik az örökhagyóhoz. Végül a vérségi kapcsolat erősségét mint rendezőelvet kell kiemelni, melynek értelmében az a testvér, aki mindkét szülő útján testvérnek minősül, elsőbbséget élvez a féltestvérekkel szemben.<sup>57</sup>

A klasszikus iszlám jog felfogása szerint a végrendeleti öröklés igen alárendelt szerepet játszik, az alábbi okoknál fogva: (1) a törvényes öröklés elsőbbséget élvez a végrendeleti örökléshez képest; (2) a végrendelezési szabadság két szempontból is korlátozott: vagyonilag, amennyiben az örökhagyó legfeljebb a hagyatéék 1/3-a terhére rendelkezhet, és személyileg, amennyiben érvényes végrendelet a törvényes örökösök javára nem készíthető. Ezek alapján végrendelezési szabadságról gyakorlatilag nem beszélhetünk, legfeljebb korlátozott végrendelezési jogról. Ez a tény annál is inkább figyelemre méltó, mert az élők közötti ajándékozásra e korlátok nem vonatkoznak, azaz egy és ugyanazon személy élők között korlátlan rendelkezési joggal bír, míg halál esetére nem. A végrendelezés kapcsán az iszlám jog rendkívüli rugalmasságot tanúsít, a végrendelező akaratát helyezve előtérbe.<sup>58</sup> Az iszlám jogi iskolák egy nem muszlim személy végrendeletét is érvényesnek ismerték el, azaz végrendelet útján muszlimok és nem muszlimok egymás örökösévé válhatnak, holott a törvényes öröklés esetén alkalmazandó hagyatéki felosztás szabályai szerint ez nem lehetséges.

57| Fyze 2002: 423–426.

58| Fyze 2002: 358–359.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

### 4.2. Vagyonjogi szabályok

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

Az adásvétel (*bayʿ*) a szóbeli ajánlat megtételével és annak szintén szóbeli elfogadásával jön létre. Az ajánlatnak és az elfogadásnak a szerződés lényegi elemeire ki kell terjednie, azaz az árut és annak árát konszenzussal rögzíteni kell. 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 *ribā* mellett az ügylet másik tilalmas tulajdonsága a bizonytalanság (*gharar*). A szerződés tartalmának pontos meghatározása éppen azért volt nagyon fontos követelmény, hogy az ügylet ne legyen érvénytelen a *gharar* alapján. A *gharar* kiterjedhet: (1) az árura; (2) az áru árára; (3) az áru főbb tulajdonságaira.

Az adásvétel tárgyával függ össze a szavatosság kérdése is. Annak ellenére, hogy a szavatosságra nincsen külön terminus az iszlám jogban, a szabályok alapján világos, hogy magát az intézményt ismerték, de elsősorban a termékszavatosság kérdése kötötte le a figyelmüket, a jogszatosság nem. Pontosabban fogalmazva, nem tettek különbséget a szavatosság e két fajtája között, s a dologra vonatkozó jogi akadályokat éppúgy hibának minősítették, mint a fizikai elváltozásokat és hiányosságokat. A szavatosság kérdését az áruban meglévő hiba (*ʿayb*) alapján ragadták meg, melynek fennállása esetén a vevőt a visszaadás (*radd*) joga illeti meg. A hibának olyan mértékűnek kell lennie, hogy az lehetetlenné tegye az áru rendeltetésszerű használatát, feltéve, ha hasonló hiba az adott áruban általában nem fordul elő. A vevőt a *radd* joga nem illeti meg, ha a hibáról tudott, s az ügyletbe ennek ellenére beleegyezett. Igényét tehát csak beleegyezése hiányában érvényesítheti.<sup>59</sup> A vevő igénye lehet *radd* vagy kártérítés. A muszlim jogászok alapelve szerint minden olyan hiba, amely az áru értékét csökkenti, a *radd* alap-

59] al-Misri 1994: 392.

jául szolgálhat. Amennyiben a hiba a birtokbaadást követően vált ismertté, illetve következett be, a vevő jogai iskolánként rendkívül eltérően alakultak.

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 előmozdítóknak kell lennie, mivel a *waqf* alapítása kegyes cselekedetnek minősül. A *waqf* „feltartóztatást”, „visszatartást” jelent, a jogi nyelvben e jelentés a *waqf* azon tulajdonságára utal, mely 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 *mutawwalī* köteles személyesen eljárni, hivatalát másra

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

át nem ruházhatja. Arra azonban lehetősége van, hogy helyettesek vagy megbízottak segítségét igénybe vegye. A *mutawwalī* elméletileg nem ingyenesen, ellenszolgáltatás nélkül végzi feladatát, mert az alapítónak joga van arra, hogy fizetséget állapítson meg számára. Ha az alapító ezt elmulasztotta, a bíróság is megállapíthat részére javadalmat, ám ez nem haladhatja meg a bevétel tíz százalékát.<sup>60</sup> A *mutawwalī* egyik legnehezebb feladata a haszon elosztása volt a kedvezményezettek között. Mivel az adott év hasznait fel kellett használni, s nem volt lehetőség arra, hogy egy-egy jó termésű év hasznait a szűkebb esztendőkre félretegyék, a *waqf*ok sok esetben anyagi nehézségekkel küzdöttek. Ilyen években a bevétel nem fedezte a kedvezményezettek igényeit, s ez komoly feszültségek forrása is lehetett. A *mutawwalī* felelősségi szintje alacsony volt, mivel a szándékos károkozásra és a *waqf* céljától eltérő felhasználásra terjedt ki. A felelősség megállapíthatósága érdekében a *mutawwalī* tevékenységét folyamatosan figyelemmel kísérték és ellenőrizték. Az alapító mellett a *qādi* látta el a *waqf*ok felügyeletét, mely funkciója egyike volt a legfontosabb, a peres eljáráson kívüli teendőinek. Nyomon követhette a *mutawwalī* ténykedését, aki csak az ő engedélyével vehetett fel kölcsönt. Szintén a bíró felügyelte a haszon elosztását a kedvezményezettek között, s végső soron az ő feladata volt a *mutawwalī* tevékenységének felfüggesztése vagy hivatalától való megfosztása, ha tisztségével visszaélt.<sup>61</sup>

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. Az uralkodói beavatkozás mellett a határozatlan időre való bérbeadás útján is megpróbálták orvosolni a hátrányos gazdasági következményeket, ám ez nem hozta meg minden esetben a kellő eredményt. 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

60| Fyzee 2002: 311–317; Makdisi 1981: 44–47.

61| Makdisi 1981: 54–57.

esetenként olyan hatalmas volt, hogy az egész gazdaságot megbéníthatta: a Török Birodalom megművelhető földterületének háromnegyede e *waqfok* kezelésében állott! De nem a Török Birodalom volt az egyetlen, amely a *waqfok* okozta gazdasági nehézségekkel szembetalálta magát. Egyiptomban hasonló volt a helyzet, ezért a nagy reformer, Muhammad <sup>c</sup>Alī (1769–1848) a XIX. század elején államosította a *waqfok*at a kedvezményezettek kártalanítása mellett, mely intézkedés pusztán a házakban, kertekben megtestesülő *waqfok*at nem érintette. Algériában a franciák az 1830-as években kezdtek hozzá az óvatos reformokhoz, s ezeket 1873-ban zárták le egy törvénnyel, mely a földeket a francia jog hatálya alá vonja, s minden, azzal ellentétes szabályt vagy feltételt érvénytelennek nyilvánít. A *waqf* megszüntetésére azonban a franciák sem gondoltak – elsősorban a vallási érzékenység tiszteletben tartása miatt –, ezért mint intézményt korlátozott körben, az öröklési szabályok kiegészítése céljából továbbra is engedélyezték.<sup>62</sup>

#### 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 *sharī'a* 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 *ta<sup>c</sup>zīr*, 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 kompenzáció nyugvó büntetési szokásokat (*jināyāt*), a Koránban lefektetett bűncselekményeket és azok büntetéseit (*hadd*, többes szám *hudūd*), valamint az eljáró hatóság által kiszabható büntetéseket (*ta<sup>c</sup>zīr*). 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 csak egy későbbi időpontban egészített ki a *ta<sup>c</sup>zīr*, miután létrejött egy új iszlám kormányzati rendszer, mely hatóságain keresztül érvényesíteni tudta büntetőjogi hatalmát. Ezt követően a három különböző felfogást tükröző büntetőjogi rendszer vi-

62| Heffening 1993: 1099–1102.



## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

szonylagos 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, és 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 *imāmnak* 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, mely a büntetés kiszabását nem teszi lehetővé, azt az elítélt felépüléséig el kell halasztani. Úgyszintén tilos az ítéletet különös forráságban vagy hidegben végrehajtani. A korbácsnak nem szabad sem újnak, sem elhasználnak lennie, mivel e körülmény jelentősen befolyásolja a büntetés kiszabásának elviselhetőségét.<sup>63</sup>

A borivás tilalmának megszegése esetén a büntetés alapjául két ok szolgálhat: alkohol tartalmú ital fogyasztása és részegség. Abban mindenki egyetértett, hogy a tiltás magának az itálnak a fogyasztására irányul, ezért az elfogyasztott ital mennyisége nem játszik szerepet a cselekmény elkövetésekor: a legkisebb mennyiség elfogyasztásával is megvalósul a bűncselekmény. A szankció azonban vitatott volt, mert Mohamed nem rögzítette a korbácsütések számát: egyes iskolák szerint negyven, mások szerint nyolcvan korbácsütés a büntetés mértéke.<sup>64</sup>

63| Ibn Rushd 1996: 527–528; al-Marghināni 1982: 178–182; al-Māwardī 1996: 243–244; al-Misrī 1994: 611.

64| Ibn Rushd 1996: 535; al-Māwardī 1996: 248.

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 kezét említi. A harmadik visszaesést követően 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.<sup>65</sup>

Az útonállás („az út elvágása”) 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 elkövető közti megegyezésre nincsen lehetőség. A jogtudósok egyetértettek abban, hogy az elkövetők a vallási szabályok megsértése miatt felelnek, ugyanakkor vita volt köztük a szankciók alkalmazásában. Mālik szerint, amennyiben az útonálló lelkén 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, a 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 sáfí‘iták 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.<sup>66</sup>

A hitehagyás büntetése halál. A hitehagyottnak fel kell ajánlani az iszlámra való visszatérést. Ha nem fogadja el, három nap gondolkodási időt kell számára biztosítani. Ha ezen idő eltelte 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.<sup>67</sup>

A *jināyāt* kategóriájába tartozó bűncselekmények és azok szankciói az iszlám előtti szokások továbbélését bizonyítják, Mohamed tanításának ha-

65| Ibn Rushd 1996: 544.

66| Ibn Rushd 1996: 548.

67| al-Shaybānī 1966: 195; 205; 209.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

tására 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 csoporthoz 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.<sup>68</sup> 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 nyújtja.

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 más-képp határozták meg. A *walī al-dam* joga, hogy válasszon a bosszú gyakorlása és a megbocsátás között akár vérdíj megfizetése ellenében, akár anélkül. Amennyiben a jogosult a bosszút választja, annak végrehajtása elméletileg őt illeti meg, a jogtudósok azonban elítélően nyilatkoztak erről, mert a sértett örököse esetében joggal feltételezhető, hogy olyan ellenséges érzelmeket táplál az elkövetővel szemben, hogy az ítélet végrehajtásakor túllépi az arányosság kereteit. A jogosult helyett, amennyiben a végrehajtás megvalósítására bármilyen okból nem képes (nem rendelkezik elegendő fizikai erővel), a kalifa 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);

68| Schacht 1964: 185.

(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 *diyya* tartalma muszlim férfiak esetében száz teve azok vonatkozásában, akik pásztorkodással foglalkoznak,<sup>69</sup> a nem pásztorkodással foglalkozók esetében aranyban és ezüstben kell megállapítani a vérdíj összegét. Abban mindenki egyetértett, hogy a vérdíj csak tevésben 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 nem.<sup>70</sup> A vérdíj összegét a sértett státusa is befolyásolta: amennyiben a sértett nő volt, a muszlim férfiak esetében megállapított vérdíj felét kellett megfizetni.<sup>71</sup>

A testi sértésekre vonatkozó szabályok alapját az emberölésre vonatkozó normák alkották, mert a testi sértésre vonatkozó *qisās* az emberölés esetén alkalmazható bosszút is előíró Korán-versen (5. 45) nyugszik. A muszlim jogtudósok a Korán-versben is megfogalmazott hasonlóság elvét rendkívül szigorúan vették, ezért rengeteg nézeteltérés keletkezett azon esetekkel összefüggésben, amikor a hasonlóság elvét nem lehetett teljesen pontosan megvalósítani. Ilyen kérdés volt többek között annak eldöntése, hogy lehet-e a *qisāst* gyakorolni, ha az eredetileg okozott sérüléssel azonos sérülés nem reprodukálható, azaz csonttörés esetén, mert lehetetlen a csontot pontosan azon a helyen eltörni, ahol a sértett elszenvetted a sérülést. Általánosságban elmondható, hogy amennyiben a hasonlóság elve nem volt alkalmazható, eltekintettek a bosszútól. Így jobb kézért csak a jobb kezet lehetett levágni, de a balt nem (láb esetén hasonlóan), felső fogért alsó fogat nem lehetett kiütni, és így tovább. Amennyiben a sértett lemondott a bosszú gyakorlásáról, vérdíjat kellett fizetnie, melynek számítása igen részletesen volt meghatározva, a sérülés jellegétől és súlyától függően. A legsúlyosabbnak a fejet ért sérülést tekintették, melyet további tíz alkategóriába osztottak a legkisebb bőrfelületi vérzéstől a belső koponyasérülésig. A fizetendő vérdíjat e sérülésekhez igazodva, általában a teljes vérdíj százalékában határozták meg.<sup>72</sup> A női sértett esetén fizetendő vérdíj megítélése nem volt egyértelmű, de az iskolák többsége a testi sértések esetén is alkalmazta az emberöléskor

69| al-Māwardī 1996: 253; al-Misrī 1994: 589.

70| Mālik 1989: 364–365; Ibn Rushd 1996: 495–497; al-Misrī 1994: 588–589.

71| Ibn Rushd 1996: 500; al-Misrī 1994: 590; al-Māwardī 1996: 253.

72| Mālik 1989: 361.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

figyelembe veendő elvet, melynek értelmében nők esetén a vérdíj felét kell megfizetni.<sup>73</sup>

A *ta<sup>c</sup>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<sup>c</sup>zīr* kategóriájába, a muszlim jogtudósok ugyanakkor kísérletet sem tesznek arra, hogy ezeket felsorolják, osztályozzák és a rájuk vonatkozó jogi normákat kidolgozzák. A *ta<sup>c</sup>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 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 – a hamis tanúk büntetéséről valamilyen módon mégis 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<sup>c</sup>zīr* körébe eső cselekményeket lehetetlen számba venni vagy áttekinteni. A kérdéssel foglalkozó muszlim szerzők is elsősorban a *ta<sup>c</sup>zīr* különállását, valamint a kiszabható szankciók meghatározását emelték ki, miközben a cselekményekről alig ejtettek szót. A *ta<sup>c</sup>zīr* büntetéseit és eljárását alkalmazták akkor is, ha a cselekmény nem felelt meg ugyan mindenben a *hudūd* egyes tényállásainak, azoktól mégis igen kevéssé 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<sup>c</sup>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<sup>c</sup>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 megszégyenítéseket 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<sup>c</sup>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

73| Ibn Rushd 1996: 506–514; al-Māwardī 1996: 254–256; al-Misrī 1994: 592.

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.<sup>74</sup>

#### 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 eljárás szabályokat. Ennek elsődleges oka, hogy a büntetőügyek is általában akkuzatórius eljárás keretében zajlottak, azaz a felperes beadványa és követelése alapján indult a büntetőügyek döntő része. A védelmi 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.<sup>75</sup> Amennyiben a tárgyalást kitűzte, az alperes megjelenéséről a bírónak kellett gondoskodnia, legalábbis a hanafita iskola szerint, melynek tagjai leginkább támogatták 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 tárgyaláson férfiak és nők egyszerre vegyenek részt, mégis inkább azt tanácsolták a bíróknak, 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 egyezsége jutni, akkor sorsolás útján döntötték el a sorrendet, vagy a bíró elküldte őket, amíg meg nem állapodnak ebben a kérdésben.<sup>76</sup> A követelés előadását követte a bizonyítási szak. Bizonyítási eszközként a szóbeli tanúvallomást részesítették előnyben, de esetenként az írott dokumentumot is elfogadták.<sup>77</sup> 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

74| al-Māwardī 1996: 258–259.

75| Müller 1999: 143.

76| Schneider 1990: 131–135.

77| Müller 1999: 143.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

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* szabályainak megfelelően kell eljárni, mások szerint pedig halálra kell ítélni. Ennek oka, hogy a bíró ezáltal az eljárás alapelveit sérti meg, visszaél hatalmával, és 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 eljárás rendjére felügyelve az ott elhangzottak alapján kell döntenie. 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 ódiума kizárólag a feleket terheli.<sup>78</sup>

A bíró munkáját az eljárás során különböző bírósági segéddek 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 segédje 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 szükség volt.

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 *ijmāc* szabályaival, revízióra szorul. A bírói döntés revíziójának további oka lehet, ha: (1) az eljárás során komoly hiányossá-

78| Johansen 2002: 168–177.

gok és jogtalanságok fordultak elő, például olyan tényen nyugszik a döntés, amelyet nem igazoltak vagy amely a valóságban nem létezik, 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, melyre nem volt joga; (4) 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 a bíró ilyen esetekben 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.<sup>79</sup> A későbbi korokban lehetőség volt revízióra akkor is, ha a bíró eltért annak az iskolának a doktrínájától, amelyhez tartozott.<sup>80</sup>

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 felülvizsgálendő. 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.

#### 4.5. A háború és a béke joga

A háború és a béke joga nem kiemelten fontos terület a klasszikus *fiqh*-könyvek számára, melyek elsősorban a magánjogra fókuszálnak, és már a büntetőjogot sem dolgozzák ki olyan részletességgel, mint a magánjogot. Az államközi kapcsolatokhoz tartozó háború és béke joga ezért még ennyire

79| Kamali 1993: 72–80.

80| Johansen 1993: 34.



## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

sem áll a figyelem középpontjában, nem önálló jogterület a muszlim jogászok számára, mivel a *fiqh*-könyvek az ebbe a kategóriába tartozó normákat nem elkülönülten, hanem az egyes vagyoni jogi és büntetőjogi normák között elszórva tárgyalják. Azt, hogy ez a kérdés jelen könyvben mégis önálló fejezetet kapott, nem a klasszikus iszlám jogban elfoglalt helye, hanem modern kori relevanciája indokolja. Manapság a háború jogát mindenki a *jihād*dal azonosítja, holott a kérdés ennél bonyolultabb.

Az alapvető fogalom a *siyar*, mely eredetileg egyáltalán nem volt jogi terminus, sőt sajátos jogi jelentéstartalmát hosszú fejlődés útján nyerte el. A *siyar* a *sīra* többes száma, mely a VIII. századtól kezdődően biographia értelemben volt használatos, vagyis Mohamed és követői életének egyes eseményeit meséli el, a történeti és a legendás elemek sajátos ötvözetével. Mivel a viselkedésminta (különösen, de ebben a korban még nem kizárólagosan Mohamed példája) egyben jogi norma eredőjévé válhatott, illetve maga is rendelkezhetett normatív tartalommal, a gyakran legendába hajló élettörténetek és a jog kapcsolata az első pillanattól adva volt. Mohamed és követőinek élettörténete szélesebb audiencia előtt is ismertté válhatott, hiszen ezek népszerűsítése a hivatásos elbeszélők feladata volt. E legendás történetek Mohamed és társainak az iszlám elfogadtatásáért és elterjesztéséért vívott ádáz küzdelmeit ecsetelik, melyeket hol szóban, hol fegyveresen vívtak egy olyan környezetben, melynek nagy része nem mutatott hajlandóságot Mohamed és tanításainak elfogadására. A *sīra* ezáltal a hitetlenekkel szembeni küzdelmet is jelenthette. Tekintettel arra, hogy a későbbi generációk tagjai a nagy elődök nyomdokain kívántak haladni, az ő viselkedésük tanulmányozása és leképezése természetes folyamat volt. A jelentés megváltozása és a jog fejlődésének belső logikája tehát együttesen vezetett ahhoz, hogy a *siyar* a hitetlenekkel szembeni küzdelem szabályaivá váljon. A ki-fejezés e sajátos története alapján nem meglepő, hogy a *siyar* elsősorban a háború jogát jelentette, hiszen a mögöttes történeti tartalom Mohamed hitetlenek elleni küzdelme volt. A háború e joga magában foglalja az ellenségeskedés megkezdésének módját, az *imām* és a hadsereg feladatait, az ellenséggel való jogszerű bánásmód lehetőségeit, a hadizsákmánnyal és a kereskedelmi kapcsolattal összefüggő szabályokat, az ellenségeskedés beszüntetésére, illetve felfüggesztésére, valamint a hitehagyottakkal való bánásmódra vonatkozó normákat.<sup>81</sup> A *siyar* már az iszlám jog kialakulásának kezdeti korszakában a muszlim jogtudósok figyelmének fókuszába került, elsősorban a hanafita iskola volt az, amely különös érdeklődést mutatott e jogterület iránt, különösen al-Shaybānī és al-Sarakhsī munkássága révén.

81| Kruse 1979: 23–30; Khadduri 1966: 39.

A *jihād* tehát ebben a környezetben helyezendő el, miközben maga a fogalom pontos jelentése rendkívül vitatott volt és maradt az iszlám történetének teljes spektrumában. A *jihād* alapvető jelentése a maximális erő kifejtés valamilyen cél érdekében, vallási kontextusban az iszlám vallásának elterjesztése érdekében tett maximális erőfeszítés. Főként a síita teoretikusok körében szokás a *jihād* két formája között különbséget tenni: a „nagy *jihād*” a spirituális erőfeszítés, melynek célja önmagunk legyőzése, az emberben meglévő rossz visszaszorítása és az iszlám tanítása által megkövetelt rituális és etikai szabályok minél tökéletesebb megvalósítása, a „kis *jihād*” ezzel szemben a fegyveres küzdelem az iszlám érdekében. E megkülönböztetés a szunnitáktól sem idegen, s azon a prófétai hagyományon alapul, amely szerint Mohamed egy fegyveres küzdelemből való visszatérését követően azt mondta, hogy most térünk vissza a kis *jihād*-ból a nagy *jihād*-ba.<sup>82</sup>

A *jihād*-ra való utalás a Koránban több helyen is előfordul (2.216; 4.89; 9.5; 9.36; 60.1), de ezek nem adnak koherens képet, az egyes versek felszólításai, alapfelfogása között alapvető ellentmondások is feszülnek. A Mohamed halálát követő évtizedekben a fényes katonai győzelmek hatására a szituatív felhívásokból univerzális előírás vált, s a *jihād* fogalmának e restriktív, kizárólag a hitetlenek elleni fegyveres küzdelmet jelentő átértelmezésében a jogászok kulcsszerepet játszottak. A klasszikus jogtudomány képviselőinek újraértelmező módszere, valamint az aktuális politikai realitás egymást kiegészítő és segítő jelenségek voltak, hiszen a Mohamed halálát követő alig száz esztendő leforgása alatt az iszlám egy belső, arabiai mozgalomból nemzetközileg is igen sikeres ideológiává vált, mely elpusztította többek között a Perzsa Birodalmat, a vandálok és a gótok királyságát, folyamatosan fenyegette Bizáncot, s kiterjedése Hispániától Kelet-Turkesztánig terjedt. A muszlim jogtudósok doktrínái azonban mélyen rögzültek, s akkor sem változtak meg alapjaiban, amikor a katonai sikerek és dicsőség már a történelem lapjaira tartoztak, s az iszlám világ a keletről (törökök, mongolok) és nyugatról (keresztes háborúk) támadó ellenséggel szemben vívta defenzív háborúját. Szemben tehát a kialakulás korszakával, amikor a történeti körülmények befolyásolták a doktrína kialakulását, a későbbi korok politikai eseményei már nem hatottak olyan mélységben a szabályok alakulására.

A fentiekből látszik, hogy a háborúként értelmezett *jihād* elsősorban offenzív természetű, de a közösség önvédelmét is magában foglalja. A jogtudósok elsősorban a támadó háború szabályait dolgozták ki, a védekező harcnak alig szenteltek figyelmet. A *jihād* két legfontosabb jellemzője, hogy közösségi kötelezettség (*fard kifāya*) és folyamatos. A közösségi kötelezettség azt

82] al-Misri 1994: 599.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

jelenti, hogy a feladat elvégzése a közösségre hárul, s az egyén csak akkor köteles ebben részt venni, ha saját személyes hozzájárulása is szükséges a cél eléréséhez. Ha tehát elegendő harcos gyűlt össze, másoknak már nem kötelességük a harcokban részt venni. A kötelezettek körét logikai sorrendben állapítják meg, így például a megtámadandó területhez legközelebb élőkön nyugszik elsősorban a közösségi kötelezettség, hiszen célszerűtlen távoli helyekről mobilizálni a résztvevőket (de természetesen nem tilos). Hasonló módon, védekező háborúban elsősorban az ostromlott város lakosainak kell helyt állniuk, s nem várhatnak arra, hogy majd mások helyettük ellátják e feladatot. Ebben az esetben tehát a közösségi kötelezettség egyéni kötelezettségbe fordul át, csakúgy, mint a csatában részt vevők számára a helytállás a csatamezőn.<sup>83</sup> A *jihād* folyamatos jellege azt jelenti, hogy mindaddig, amíg a célt nem sikerült elérni, a kötelezettség fennáll, azaz rövidebb ideig tartó fegyvernagyvásra ugyan sor kerülhet, de hosszabb vagy tartós békére nem, hiszen az a *jihād* univerzális jellegének megtagadása lenne.

A *jihād* e két, legfontosabb jogi jellemzője az iszlám világképe alapján érthető meg. A klasszikus jogászok, akik a *siyar* részleteit is kidolgozták, a világot két részre osztották: a muszlimok lakta vidékre (*dār al-islām*) és a nem muszlimok lakta területre, melyet egységesen a háború területének (*dār al-harb*) nevezték. Utóbbi lakosai nem voltak a muszlimokkal egyenrangúak, mivel nem rendelkeztek a muszlim jogászok által elismert jogképességgel, hiszen nem teljesítették azokat az etikai és rituális követelményeket, melyeket az iszlám a követői számára előír. Az iszlám állam vezetőjének volt tehát feladata – a közösségi kötelezettség megvalósítása érdekében –, hogy megfelelő alkalommal a *dār al-harb* ellen támadást intézzen. A *dār al-harb* egységes kategória, függetlenül az ott élők nemzetiségétől, vallásától és nemzetközi státusától. Természetesen a *dār al-harb* vidékén létezhetnek az iszlám államnál adott esetben jóval nagyobb katonai erővel rendelkező államok is, ám e tipológia nem a politikai realitások, hanem a vallási doktrínák alapján született meg. A *dār al-islām* területén nem csupán muszlimok, hanem azokkal szerződéses viszonyban álló nem muszlimok (*ahl al-dhimma, dhimmi*) is élnek, jogaik azonban lényegesen különböznek muszlim uraikétól. A politikai realitásoknak tett hatalmas engedményként egyes sáfīta jogtudósok egy harmadik kategória, a szerződés vidékének (*dār al-sulh; dār al-ahd*) létezését is elfogadták, melybe olyan államok tartoztak, amelyek az iszlám állammal időlegesen, kölcsönösen meghatározott feltételek mentén szerződést kötöttek (a hanafiták vehemensen tagadták

83| al-Misrī 1994: 600–601.

e kategória létezését).<sup>84</sup> Amennyiben ténylegesen fegyveres összetűzésre (*qitāl*) kerül sor a hitetlenek ellen, annak célja, hogy a megtámadott területet az iszlám területébe olvassza be. Az e harcok során tanúsítandó magatartás képezi a *siyar* tulajdonképpeni tárgyát. A harcok befejezése a megtámadottak kapitulációjával ér véget, mely két módon érhető el: (1) megállapodás; (2) erőszakos alávetés útján. Amennyiben megállapodás vet véget a harci cselekményeknek, akkor a megtámadott és a megállapodás által érintett terület a *dār al-islām* részévé válik, lakosai pedig vallásukat megtartva az iszlám állam által garantált, sajátos jogállású (*dhimmī*) polgárok lesznek. Ha az ellenfél kapitulációját fegyveres úton kényszerítik ki, az elfoglalt terület akkor is az iszlám állam részévé válik, lakosaira azonban nem terjed ki a *dhimmī*kre vonatkozó jogvédelem, mivel a győztes muszlimok a *siyarban* lefektetett szabályok szerint járhatnak el velük szemben.<sup>85</sup>

A fentiekből következik, hogy a hadviselés célja a muszlim jogtudósok konszenzusa szerint kettős: (1) az iszlámra való áttérés kikényszerítése; (2) a nem muszlimok által fizetendő adó (*jizya*) megfizetésének kieszközlése. A két cél egymással vagylagos viszonyban áll, hiszen amennyiben az első cél megvalósult, s az érintettek muszlimmá váltak, *jizya* fizetésére nem kötelezhetőek.<sup>86</sup> A *jihād* csak arra nézve kötelező, aki (1) férfi; (2) nagykorú; (3) épelméjű; (4) fizikailag ép és egészséges, nem szenved akut vagy krónikus betegségben vagy járványban; (5) szabad státusú; (6) saját maga elő tudja teremteni a hadviseléshez szükséges anyagi háttérrel. E feltételek a Korán előírásain nyugszanak (9.91, 48.17). A koráni feltételeken túlmenően a jogtudósok a szülői beleegyezést is megkövetelték. Az adós hadba vonulása esetén a sáfí'iták a hitelező beleegyezését is megkövetelték, ám e szabályt már nem övezte egyetértés. Nincs szükség a szülői és a hitelezői beleegyezésre védekező háború esetében, amikor a támadók a muszlimokat veszélyeztetik.<sup>87</sup>

A harci cselekményeket megelőző hadüzenetet minden esetben meg kell előznie az iszlám felvételére vonatkozó felhívásnak. Amennyiben a címzettek ezt elfogadják, nem lehet háborút indítani ellenük. Amennyiben a felhívást elutasítják, a támadást meg lehet indítani, ám ennek feltétele a kalifa jóváhagyása (kalifa hiányában azonban e feltétel nem jelent akadályt).<sup>88</sup> Az ellenségnek a háború során okozott kár érintheti az életet és a testi épséget; a szabadságot; a vagyont. Ami az életet és a testi épséget illeti, a muszlim

84| Khadduri 1966: 11–14.

85| Málík 1989:183; Kruse 1979: 55.

86| Ibn Rushd 1994: 455; 464–465; al-Misrī 1994: 602–603.

87| Ibn Rushd 1994: 455; al-Misrī 1994: 601–602; Málík 1989: 175.

88| Ibn Rushd 1994: 461–462; al-Misrī 1994: 602–603.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

jogtudósok egyöntetű álláspontja szerint a harc közben történő emberölés jogos, ha a felnőtt, harcban részt vevő férfi ellenség ellen irányul. Tilos azonban a nőket és a gyermekeket megölni, kivéve, ha maguk is részesei a harcnak, mert ebben az esetben hadviselőknek kell őket tekinteni. E szabályok prófétai hagyományon nyugszanak, mert Mohamed nem csupán a nők megölését, hanem a cselszövással, ármánykodással, az ellenség megfélemlítésével zajló háborút is megtiltotta. Minden más azonban már vita tárgya a muszlim jogtudósok között, a jogtörténet kezdetétől fogva. Mālik és Abū Hanīfa szerint a vak, nyomorék, elmebeteg, idős emberek megölése is tilalmas, sőt, Mālik előírta, hogy számukra a megélhetésükhöz szükséges élelmet is hátra kell hagyni. Velük szemben al-Shāfi‘ī képviselte a kivételeket el nem ismerő álláspontot, mert szerinte az ellenség közül mindenki jogszerűen megölhető, még a szerzetesek és az idős emberek is.<sup>89</sup> A testi épségre vonatkozó szabályokat illetően a muszlim jogtudósok egyetértettek abban, hogy az ellenség megcsonkítása tilalmas, mivel csak fegyverekkel lehet velük szemben harcolni.<sup>90</sup>

A szabadságra vonatkozó hátrányok megítélése nem okozott a fentiekhez hasonló vitákat, mert abban mindenki megegyezett, hogy jogszerű fogságba ejteni és rabszolgává tenni a hitetlenek minden kategóriáját (férfi vagy nő, gyermek vagy idős), társadalmi rangjukra való tekintet nélkül, kivéve – Abū Bakr gyakorlata alapján – a szerzeteseket. Rabszolgasorba taszítani az *ahl al-kitāb* tagjait is lehet, nemüktől függetlenül. A fogságba került ellenséggel az *imām* belátása szerint bánhat: kivégeztetheti, eladhatja rabszolgának, váltságdíjat követelhet érte, *jizya* megfizetésére kötelezheti vagy ellenszolgáltatás nélkül szabadon engedheti. A hadifoglyok kivégzését azonban nem mindenki tartotta jogszerűnek, Mohamed társainak konszenzusára hivatkozva, akik tiltották ezt. A fogságba került nő és gyermek *ipso iure* rabszolgává válik, s a nő esetleges korábbi házassága ezzel megszűntnek tekintendő.<sup>91</sup> A vagyoni hátrányok megítélése szintén vita tárgyát képezte. Mālik véleménye szerint épületek, fák elpusztítása egyaránt megengedett, de nem lehet az állatokat leölni és a pálmafákat felgyújtani. Al-Awzā‘ī az épületek elpusztítását és a fák kivágását tiltotta, míg al-Shāfi‘ī az épületek és a fák kivágását attól tette függővé, hogy ezeket felhasználja-e az ellenség harci cselekményre, vagy sem. A sáfí‘iták az állatok megölését is tiltották, kivéve, ha az ellenség csata közben használja őket, vagy elpusztításuk az ellenséget gyengíti. A muszlim seregeknek lehetőleg semmit sem szabad az ellenséges területen hagyniuk, amiből a másik hadviselő félnek előnye származhat, de nem szabad egész városokat elpusztítaniuk.<sup>92</sup>

89| Ibn Rushd 1994: 458–460; al-Misrī 1994: 603.

90| al-Shaybānī 1966: 95; 102; Ibn Rushd 1994: 460.

91| Ibn Rushd 1994: 456–458; al-Misrī 1994: 604; al-Shaybānī 1966: 91.

92| Ibn Rushd 1994: 461; al-Misrī 1994: 603; al-Shaybānī 1966: 91.

A háború területéhez tartozó egyes magánszemélyek (*harbī*) részére biztonsági garancia (*amān*) volt nyújtható. A biztonsági garanciával bíró személy (*musta'min*) az iszlám állam területén szabadon mozoghat, onnan fegyverek, fémből készült tárgyak és helyben vásárolt rabszolgák kivételével bármilyen, tulajdonában lévő dolgot jogszerűen elvihet. Ennek oka, hogy az *amān* jogintézményének legfőbb célja a kereskedelmi kapcsolatok létesítésének lehetővé tétele volt, ezért természetesen csak a hadászati jelentőséggel bíró tárgyak kivételét tiltották. Az idegen uralkodók követeit az *amān* jog megillette mindaddig, amíg feladatuk elvégzésével összefüggésben tartózkodtak a *dār al-islām* területén. Ahhoz, hogy a követ *musta'minnak* minősüljön, írásbeli bizonyítékkal kellett alátámasztani megbízatását.<sup>93</sup>

A *siyar* rendkívül részletesen foglalkozik a háborús magánjogi szabályokkal is, ami voltaképpen nem más, mint az ellenségtől szerzett vagyontárgyak felosztásának módszertana. A hadizsákmány két fajtáját különböztették meg. A *ghanīma* olyan zsákmány, melyet erőszakkal, fegyveres összeütközés során ragadtak el az ellenségtől, elsősorban a hadifoglyok, a fogságba esett asszonyok és gyermekek, az elfoglalt földterületek, valamint az erővel megszerzett ingó dolgok. Ezzel szemben a *fay'* a muszlimok győzelmének következménye, mely nem kapcsolódik közvetlenül a harci cselekményekhez. Ilyen lehet a hátrahagyott javak köre, a fegyverszüneti megállapodásért fizetett összeg, a *jizya* vagy a földadó összege. Ezen javak elosztásának módja és mértéke véget nem érő vitákat generált a klasszikus iszlám jogtudományban, s kevés pont van, melyben valamennyi jogi iskola egyet tudott érteni, ezek közül az ellenségtől szerzett földterület megítélése okozta talán a legnagyobb jogtudományi vitákat. Málík szerint e földeket nem lehet felosztani, hanem *waqf* formájában kell őket hasznosítani, a bevételeket pedig a közösség javára fordítani, al-Shāfi'ī szerint e földeket ugyanúgy fel kell osztani, mint a hadizsákmányt, Abū Hanīfa szerint az *imāmot* illeti meg a döntés joga, aki választhat: vagy felosztja a földet, vagy visszajuttatja a hitetlenek birtokába, akik földadót (*kharāj*) kötelesek fizetni érte.<sup>94</sup>

Ahogy a fentiekből is látszik, a *siyar* abból a vélelemből indult ki, hogy a katonai győzelem a muszlimok oldalán jelentkezik, a politikai realitások azonban nem igazolták vissza ezt az optimista megközelítést. A harcok megszüntetése azonban a *jihād* koncepciójával ellentétes, ezért jogszerűségének megítélése nem volt egyértelmű. A jogi iskolák képviselői a fegyveres harcok időleges felfüggesztését végül is jogszerűnek ismerték el, feltéve, ha az a muszlimok érdekei miatt következik be. Mivel az érdek fogalmát igen sokféleképpen lehet értelmezni, a részleteket illetően nem alakult ki

93| al-Shaybānī 1966: 158; 168–173; Ibn Rushd 1994: 457.

94| al-Māwardī 1996: 152–153; Ibn Rushd 1994: 480.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

egységes álláspont. A fegyverszünet megkötése az *imām* joga, aki egyesek szerint saját belátása alapján dönt e kérdésben, más vélemények szerint azonban kizárólag nyomós indok esetén tehet így. Fegyverszünet al-Awzā'ī szerint csak abban az esetben köthető, ha ezzel nagyobb veszély vagy kár hárítható el, al-Shāfi'ī szerint a fegyverszünetre csak az ellenség túlereje esetén kerülhet sor. Megítélése szerint a fegyverszünet legfeljebb tíz esztendőre köthető, mert Mohamed is ennyi időre kötötte a Quraysh törzsszel. Ennek lejártával a fegyverszüneti megállapodás megszűnik, de újabb, legfeljebb tíz esztendőre szóló megállapodás megkötésének nincs akadálya.<sup>95</sup>

Míg a fegyverszünet a kölcsönös ellenségeskedés beszüntetését jelentette, addig a békeszerződés (*muwāda'a*) olyan államközi szerződés, amely nem mindig feltételez háborús körülményeket. Mivel a *muwāda'a* útján a felek arról biztosítják egymást, hogy tartózkodnak az egymás ellen irányuló hadi cselekményektől, ilyen szerződés abban az esetben is köthető, ha ellenségeskedés nem is robbant ki a felek között, s a szerződés célja, hogy ez a jövőben se történjék meg. A békekötés jogszerűségének igazolása során a muszlim jogtudósok előszeretettel hivatkoztak a Korán 8.61 versére, amely lehetővé teszi a béke megkötését. E vers fontos alapot biztosított a békekötés jogszerűsége mellett érvelőknek, mely a *jihād* koncepciójával nehezen volt összehangba hozható. A *muwāda'a* megkötésének feltétele a szükségszerűség: vagyis olyan esetben nem lehet békeszerződést kötni, amikor a muszlimok vannak számszerű vagy más megfontolások alapján előnyösebb helyzetben, mivel a *siyar* a szükségszerűséget a muszlimok alárendeltségében látja. A szerződést nem lehet örök időre szólóan megkötni, de ez nem jelenti azt, hogy a határozatlan időre kötött szerződés érvénytelen lenne (kivéve al-Shāfi'ī álláspontját). A szerződést felmondani akkor lehet, ha a muszlimok a szerződés megkötésére vezető eredeti okot (gyengeség) idő közben áthidalták. A felmondásról a másik fél képviselőjét (uralkodó) oly módon kell értesíteni, hogy elegendő idő álljon rendelkezésére alattvalói tájékoztatására, s eddig az időpontig támadást indítani nem lehet. Ha azonban az ellenfél kezdte meg a támadást, a felmondásról szóló értesítésre nincsen szükség. Mivel a *muwāda'a* az érintett állam polgárainak nem csupán saját, hanem az iszlám állam területén való tartózkodásuk esetére is biztonsági garanciát nyújt, a *muwāda'a* alapján az iszlám állam területén tartózkodók számára elegendő időt kell biztosítani a hazájukba való visszatérésre, s ez alatt az idő alatt nem lehet ellenük támadást intézni.<sup>96</sup>

95] Ibn Rushd 1994: 463; al-Misrī 1994: 605.

96] al-Shaybānī 1966: 154-155; Kruse 1979: 85-124.

## 5.§ A SÍ'ITA JOG

A sí'ita jog önállóságának kérdése rendkívül problematikus, egyben igen relatív is, mivel erősen függ az érvényesítendő szempontrendszerrel. Ha magát a sí'ita jogot nézzük, ami a szunnita joghoz hasonlóan erősen magánjog-dominanciájú, akkor azt kell mondani, hogy a különbségek elenyészőek és technikai jelentőségűek, mivel mindössze három lényeges kérdésben található eltérés, azok is a házassági és az öröklési jogban. Innen nézve a kérdést a sí'ita jog nem különbözik jobban a szunnita jogtól, mint amilyen mértékben a szunnita jogi iskolák eltérnek egymástól, mi több, utóbbiak között az eltérés akár nagyobb is lehet egy-egy kérdésben. Nem véletlen, hogy van olyan nézet, mely szerint a sí'ita jogot egyszerűen az ötödik jogi iskolának kell tekinteni. *Stricto iure* ez a megállapítás nem kifogásolható.

Ha azonban megnézzük a sí'ita jog tágabb környezetét, akkor a helyzet már nem ennyire egyszerű, hiszen a sí'itákat több, igen lényeges doktrinális különbség választja el a szunnitáktól, ráadásul a sí'ita (jog)felfogás sem egységes, mivel számtalan ágra, irányzatra bomlik, azaz a sí'ita jogfelfogást sem lehet egy monolitikus egésznek felfogni. A sí'izmus iszlám-felfogása némileg eltér a szunnizmusétól, mivel az öt pillér a sí'iták szerint az isteni egység (*tawhīd*), a próféta-ság (*nubuwwa*), az isteni igazságosság (*ʿadl*), a feltámadás (*maʿād*) és az imamátus (*imāma*). Ezek közül az utóbbi az igazán lényeges eltérés.

A sí'iták ugyanis nem fogadják el vezetőnek a szunnita kalifát, ahogy a választás elvét is tagadják, mivel nézetük szerint a vezetés Mohamed családjában öröklődik Mohamed veje, ʿAlī ibn Abī Talīb ágán. A sí'ita nézet szerint Mohamed isteni parancsra kijelölte ʿAlit örökösének, ennél fogva az első három kalifa uralma eleve jogellenes volt. Különösen a második és a harmadik kalifa személyét övezi gyűlölet: ʿUmar azért vetik meg, mert a sí'iták őt tekintik az ʿAlī elleni politikai támadások értelmi szerzőjének (ʿUmar meggyilkolásának napja ünnep a sí'iták körében), míg ʿUthman kalifa azért megvetés tárgya, mivel az ő idejében készült el a Korán végleges szövege (melyből az ʿAlī jogos uralmára vonatkozó részeket szándékosan elhagytak a sí'iták szerint). Ráadásul, amikor ʿAlī fia, Husayn megpróbálta a hatalmat az Omajjád-dinasztiától visszaszerezni, Yazid kalifa jelentős létszámfölényben lévő sereget küldött ellene, mely családjával és követőivel együtt lemészárolta (680. október: Kerbala), vagyis a sí'iták szemében ekkor a jogellenes uralom fizikai terrorrá torzult. Husayn meggyilkolása önmagában is megdöbbentette a muszlim közösséget (nem csak a sí'itákat), hiszen végső soron mégiscsak Mohamed unokája volt az áldozat, és ezt figyelembe vette mindenki, olyanok is, akik amúgy Husayn ügyét nem pártfogolták.



## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

A mód, ahogyan a legyőzöttekkel bántak (a csatamezőn levágták a holtak fejét és egy rúdra tűzve parádéztak velük Kūfában, majd a fővárosba küldték a kalifának) tovább korbácsolta az indulatokat a kalifa ellen. A katonai vereség egyszer és mindenkorra lehetetlenné tette a halatom átvételét, a politikai vezetés megszerzését az *umma* felett, ugyanakkor elindította a sí'izm must abba az irányba, hogy egy tisztán politikai mozgalomból vallássá váljék.<sup>97</sup>

Ez az eseménysor a mai napig meghatározza a sí'iták világszemléletét és gondolkodását, mivel saját magukat az önkényuralom, az elnyomás áldozatainak tekintik, akiket a többségi szunniták kitartoán üldöznek, s ezért sorsuk a mártíromság. Husayn mártíromságának ünnepe a sí'ita hitvilág központi eleme, mely végső beteljesedését °Asūhrā ünnepén nyeri el, amikor is minden évben újra meg újra eljátszva felidézük a csata eseményeit, a hozzá tartozó lamentációkkal, keserves gyásszal és önostorozással (késsekkel, láncokkal verik magukat a felvonulók), melynek túlzásait a mai hatóságok igyekeznek kordában tartani. °Alī kiemelt helye a sí'ita tradícióban a hitvallásban (*shahāda*) is megjelenik, mivel a szunnitákkal azonos credójukat kiegészítik az °Alī kiemelt jelentőségére történő utalással (*°Alī walī Allāh*). °Alī és örököseinek felértékelése több mint a régi törzsi társadalmi struktúrákból táplálkozó szemlélet, vagyis a vezető és családja kiemelkedő fontosságának elismerése (*ahl al-bayt*), mivel ők nem csupán a közösség vezetői, hanem tévedhetetlen, csalhatatlan autoritások is, akiknek véleményét feltétlenül követni kell, azaz a szunnita kalifához képest jóval kiemelkedőbb szellemi-spirituális vezetők, akiket imámoknak neveznek. Az imámok büntelenek, tévedhetetlenek, akik a világ összes nyelvén beszélnek, de értik a növények és az állatok nyelvét is, képesek csodákat bemutatni, előre látják a jövőt, képesek azt is látni, ami a hátuk mögött van, és a teológia és a jog tudománya mellett az asztrológiában és az alkímiában is járatosak. Mindezen tulajdonságaik ellenére nem próféták, azaz nem részesültek a kinyilatkoztatásban, így a sí'iták is elfogadják, hogy Mohamed volt az utolsó a próféták sorában. Ennek ellenére az imámok a jogtudományban mégis szinte Mohameddel azonos szintre emelkednek, mivel a Korán és a prófétai *sunna* mellett az imámok *sunnája* a legfontosabb jogforrás, melyek számukat tekintve bőven meg is előzik Mohamed *sunnáját*. Az imámok tudása több forrásból ered, ezek: (1) a korábbi imámoktól való tudás transzfere, (2) olyan könyvekből szerzett tudás, melyek csak az imámok számára hozzáférhetőek, és (3) az angyalokon keresztül történő tudásszerzés. Mivel e tudástartalmak nyilvánvalóan szélesebb kört ölelnek

fel a jogtudományánál, adja magát, hogy a pusztán jogi tartalmakat illetően is elfogadták az imámok vezető szerepét.<sup>98</sup>

Az imámok száma, illetve képessége megosztotta a sí'ita közösséget, mely ennek mentén továbbszakadt. A szunnita felfogáshoz legközelebb az ötösök, vagyis azok állnak, akik öt imámot fogadnak el, az ötödiket követőket azonban már nem. E más néven zayditáknak is nevezett sí'ita közösség Jemenben alakult ki és a mai napig létezik. A hetesek vagy iszmā'iliták, akik csak hét imámot fogadnak el, elsősorban az iszlám világ keleti perifériáján található meg manapság, és ők képviselik a másik végletet az imám kvalitásait tekintve. Szemben a zayditákkal, akik az imámokban semmilyen különösebb képességet nem fedeztek fel, az iszmā'iliták isteni tulajdonságokkal ruházzák fel imámjait. A közvetítő irányzat a tizenkettesek, melynek követői kivételes, de nem isteni tulajdonságokkal ruházzák fel az imámokat. Számban a legnagyobb sí'ita közösség, ezért amikor a sí'ita felfogásról, vagy különösen sí'ita jogról van szó, akkor általában a tizenkettesek (vagy Ja'fariyya) felfogását értik alatta. A Ja'fariyya a mai Irán hivatalos vallása, mely tovább erősíti a tizenkettesek abszolút szupremáciáját a sí'ita világban (a legtöbb sí'ita Iránban, Irakban, Pakisztánban és Indiában él, számuk a muszlimok teljes populációjában kb. 10%).

Az elnyomás (*zulm*), az üldöztetés sajátos éthosz kialakulásához vezetett, máig ható következményekkel. Az egyik az, hogy a sí'izmus ellenzéki mozgalomként érthető meg, mely a többség diktatúrája elleni fellépésben és az üldöztetés mártíromságában ragadható meg (a Kerbala-komplexus).<sup>99</sup> A másik, ehhez ambivalensen kapcsolódó elem a *taqiyya*, vagyis az a jog (illetve extrém esetben kötelesség), hogy a sí'ita hívő eltitkolja valódi vallási meggyőződését, ha életét veszély fenyegeti, de ez ebben az esetben nem minősül hittagadásnak.<sup>100</sup> Nemcsak az egyszerű hívők, hanem még az imámok is folyamodtak e megoldáshoz, melynek következtében egy-egy imám neve alatt több jogi doktrína is fennmaradt, hiszen mást mondtak saját híveik előtt, mint nagyobb közösségben, ahol esetleg veszélyben lehettek. Az egymásnak is ellentmondó doktrínákból aztán a későbbi jogtudósok feladata lett megállapítani, hogy melyik a helyes álláspont, melyik az, amit az imám valóban helyesnek gondolt, és melyik az, melyet csak a rejtőzködés kedvéért mondott egy szunnita többség előtt. Mivel utólag aligha állapítható meg pontosan az eredeti álláspont minden esetben, az ilyen problémákra az az általános módszertani szabály született a sí'ita jogtudományban, hogy a szunnita nézettel ellentétes doktrínát kell az imám jogfelfogásának tekinteni (mivel az azonosat „nyilván” csak a rejtőzködés

98| Kohlberg 1983: 1–9; Kohlberg (1988): 26.

99| Dabashi 2011: 83–90.

100| A *taqiyya* erkölcsi megítélésére a mai sí'ita iszlámban lásd Sobhani 2001: 150–154.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

érdekében fogalmazta meg). Ennek ellenére alig található lényegi eltérés a szunnita és a sí'ita pozitív jog világában, vagyis a jogértelmezési módszer jóval több eltérést sejtet, mint amennyi a valóságban megfigyelhető.<sup>101</sup>

Új fejezet kezdődött a sí'ita közösség, s ezáltal a sí'ita jog történetében a tizenkettedik imám eltűnésével és az imám közvetlen vezetésének megszüntével. A sí'ita teológia szerint a tizenkettedik imám Hasan al-Askari, a tizenegyedik imám kiskorú fia volt, aki egy barlangba vonult a házuk közelében, de eltűnt, és sosem látták viszont. Az imám eltűnése miatt egy rövid, átmeneti szakaszt követően a közvetlen kapcsolat vezető és közösség között végleg megszakadt, és ez a „nagy rejtőzködés” (*ghayba*) csak a tizenkettedik imám újbóli megjelenésével fog megszűnni, amikor messiásként (*mahdi*) tér majd vissza a világra. Az imám nélkül maradt sí'ita közösség természetesen nem maradhatott vezető nélkül, ezért az űrt a sí'ita klérus töltötte be, azaz egészen más logikai, teológiai és részben történeti körülmények révén, de ugyanoda érkeztek el legkésőbb a X. század folyamán, ahová a szunniták: az *'ulamā'*, a jogtudósok vezető szerepéhez. Nem világos azonban, hogy mi vezette a sí'ita elitet arra, hogy az imám szerepét háttérbe tolja, és a konkrét vezetést a jogtudósok kezébe tegye le. Ezzel kapcsolatosan több elképzelés is van (pl. meg akartak szabadulni az egyszemélyi, autokrata vezetésről, jobban be akartak épülni a korabeli kalifátus rendszerébe stb.), a legmeggyőzőbb talán az a hipotézis, mely felhívja a figyelmet arra a kronológiai egybeesésre, mely az imám eltűnése és a Būyida-dinasztia feltűnése között megállapítható. A Būyidák egy nyugat-iráni eredetű sí'ita dinasztia, mely bő évszázadig (945–1055) hatalmában tartotta a bagdadi kalifát és ezáltal az egész kalifátust. Ez a korszak a sí'ita kultúra felvirágzásának időszaka („a sí'ita évszázad”), iskolákkal, teológiai munkákkal és a jogtudomány szárba szökkenésével, többek között ekkor keletkezett a mai napig legnagyobb becsben tartott sí'ita *hadīth*-gyűjtemény, mivel a sí'iták nem fogadják el a szunniták által áthagyományozott *hadīth*okat (*al-kutub al-arba'a*: a négy könyv, ld. alább). A Būyidák azonban nem voltak az imámok leszámazottai, így a valós hatalom és a teológiai hatalom kettőssége alakult ki, utóbbi „eltűnésével” azonban a helyzet megoldódott.<sup>102</sup> Bárhogyan történt is, e kortól kezdve a klérus vezető szerepe megkérdőjelezhetetlen volt még akkor is, ha ez nem jelentkezett feltétlenül közvetlen hatalomgyakorlásban, a napi politika irányításában, hanem inkább általános iránymutatásban. A nagy fordulat ebben a tekintetben majd az 1979-es iráni forradalommal érkezik el.

101| Kohlberg 1983: 11.

102| Kohlberg 1983: 15–18; Kohlberg 1976: 533–534. A folyamat számtalan teológiai, filozófiai és történeti aspektusára nézve lásd Kohlberg 1976: 525–529.

A klérus vezető szerepének gondolata tehát amilyen régi, olyan vitatott is, már középkori szövegek is felhívják a figyelmet arra, hogy vigyázni kell a jogtudósokkal és az ő tanácsaikkal, mert vegyülnek közéjük gonosz tudósok (*‘ulamā’ al-saw‘*) is, akik félrevezetik a jogban járatlanokat. A gonosz tudósok egy csoportja törtető karrierista, akik mindent és mindenkit elpusztítanak, bármi is álljon érvényesülésük útjában, s gyakran még szakmailag is kifogásolhatóak. A gonosz tudósok másik csoportja ismeri ugyan az igazságot, de szándékosan meghamisítja azt, míg a harmadik csoportja csak úgy tesz, mintha sí‘ita lenne, de valójában nem az, s elárulja a közösséget annak érdekében, hogy az uralkodó kegyeit keresse.<sup>103</sup>

A jó és a gonosz tudósok dichotómiáján túl létezik egy fontosabb felosztási szempont is, mely a sí‘ita jogtudósokat két csoportra osztja, ez pedig egy módszertani eredetű vita eredményeképpen alakult ki. A kérdés röviden az, hogy mi tekinthető a sí‘ita jog forrásának: lehet-e a rációt valamilyen formában jogforrásnak tekinteni, mint a szunniták esetében (a negyedik forrás, az analógia révén), vagy a sí‘ita jogban ez kizárt. A kérdésre nincs egyértelmű válasz, azokat, akik igennel válaszoltak, később az *usūli* néven emlegették (utalás az *usūl*, pontosabban az *usūl al-fiqh*, a jogtudomány gyökereire, vagyis a szunnita jogelméletre, melyhez ez a gondolkodás hasonlít), azokat pedig, akik nemmel válaszoltak, *akhbari*ként emlegették, mivel ez a csoport kizárólag Mohamed és az imámok hagyományaira (*akhbar*) támaszkodott. Források hiányában nem dönthető el egyértelműen, hogy az *akhbari* irányzat milyen hosszú múltra tekint vissza, de az tény, hogy legjelentősebb képviselője a XVII. századi iráni tudós, Sharif al-Astarabadi volt, de ettől még nem zárható ki, hogy a gondolat maga évszázadokra visszanyúlik.

Sharif al-Astarabadi véleménye szerint a jog egyetlen valódi forrása az imámok hagyománya, mely nemcsak önmagában áll, hanem a Korán szövegének értelmezése is csak ezen keresztül valósítható meg, mert az imámok értelmezésén keresztül lehet csak tévedhetetlen megoldáshoz eljutni. Konszenzus alatt kizárólag az imámok konszenzusát kell érteni, míg az analógia egyenesen a Sátán műve. Ennek hátterében az a gondolat húzódik meg, hogy az imámok hagyománya minden kérdésre választ ad, és nem merül fel az eltűnésük utáni időben sem semmi olyan kérdés, melyre nézve ne adtak volna iránymutatást. Az *akhbari* iskola további jellemzője, hogy véleményük szerint a Korán szövege önmagában állva az emberi elme számára nehezen vagy egyáltalán nem érthető meg, ezért azt az imámok útmutatása, értelmezése tükrében (*tafsīr*) lehet és kell értelmezni. Astarabadi fő műve, az Al-Fawā'id al-madaniyya erősen kritizálja a híres középkori sí‘ita tudós,

103| Kohlberg 1988: 42–43.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

al-Hillī munkásságát, azzal vádolva a szerzőt, hogy szunnita elemeket csempészett a sí'ita jogtudományba. Astarabadī azonban maga sem kerülhette el a kritikákat, melyek saját tábora, az *akhbarī* iskola más tagjai részéről érték, ezek közül elsősorban al-Fayd al-Kāshānīt kell kiemelni, aki nem értett egyet azzal a felfogással, mely a sí'ita jogot valójában az imámok hagyományával azonosította, továbbá számtalan részletkérdést illetően is komoly aggályokat fogalmazott meg az elmélettel kapcsolatban. Az *akhbarī* iskola tehát maga sem volt egységes, hanem főbb tanítói gondolatai mentén további repedések keletkeztek soraikban, ám ez az összes többi iszlám jogi iskolára is igaz megállapítás. Az *akhbarī* iskola dominanciája a XVIII. század végéig tartott, amikor az *usūlī* iskola cáfolatai, különösen a rendkívül polemikus al-Bihbihānī vezetésével, sikerre vezettek. Ennek következtében az *akhbarī* iskola gyakorlatilag nyom nélkül eltűnt, és az elmúlt két évszázad jogfelfogását kizárólag az *usūlī* iskola dominanciája határozta meg.<sup>104</sup>

Az *usūlī* iskola neve utalás a szunnita jogtudósok által is használt *usūl al-fiqh*re (a jogtudomány alapjai), vagyis arra a sajátos jogelméleti háttérre, mely elsősorban az iszlám jog forrásaival és érvelésrendszerével foglalkozik. Maga az elnevezés is mutatja, hogy ez az irányzat a szunnizmusmal való intenzívebb kapcsolat révén jött létre, ezen belül is elsősorban a racionalitást előtérbe helyező teológiai-filozófiai irányzat, a mu' tazilita áramlat felé kialakult ambivalens kapcsolat révén. A fő problémát az imámatus tana jelentette, hiszen a korábbi felfogás szerint az imámok tévedhetetlen és csalhatatlan vezetőként biztos eligazítást tudtak nyújtani a közösségnek, az utolsó imám eltűnése után azonban ez a lehetőség eltűnt, a kérdés pedig úgy merült fel, hogy ki és milyen alapon, milyen források szerint tud eligazítást adni. A középkori sí'ita tudósok ezért egyre inkább elfogadták szunnita kollégáik racionális érveléseit és módszertanát annak ellenére, hogy rámutatattak: ezek csak praktikus tanácsok lehetnek, de egészen biztos tudáshoz nem vezetnek (mivel azt csak a kinyilatkoztatás és az imámok tudása tartalmazza). A középkor egyik legkiemelkedőbb sí'ita tudósa, al-Tūsī (XI. század) még nem nevezi ezt *ijtihād*nak, sőt kifejezetten elutasítja a terminust annak szunnita konnotációja miatt, ugyanakkor tartalmilag pontosan azt követeli meg a jogtudósoktól, amit az *ijtihād* fogalma jelent. A középkor másik nagy hatású tudósa, a kétszáz évvel később élt 'Allāma al-Hillī már formálisan is elfogadta az *ijtihād* fogalmát a jog bizonyos területein (de elutasította az analógiát), és részletesen kidolgozta a jogtudósoktól elvárt kompetenciákat. Ennek következtében a jogtudósoknak a sí'iták között is egyre nagyobb lett a befolyása, melyet azzal indokoltak, hogy a jogtudósok valójában az imámok

helyettesítői, képviselői (*nā'ib*) a jog világában, akiknek tanácsait követni kell. Ez az érvelés nem következik logikusan az eltűnt imám koncepciójából, ezért több évszázadra volt szükség, mire a gondolatot elfogadták, és a helyettesítés köre és tárgya rögzült. Először csak az adózás kérdésében való helyettesítés merült fel, melyet később kibővítettek azzal, hogy a büntetések kiszabása is a helyettesek joga (ez teljesen elméleti lehetőség maradt sokáig, hiszen önálló sí'ita állam hiányában a sí'iták is a szunnita bíróságok hatáskörébe tartoztak). A helyettesítés elméletének teljes kidolgozására és a gyakorlatban történő megvalósítására csak a Szafawida-dinasztia uralomra jutása és a sí'izmus államvallássá tétele után (1501) kerülhetett sor Iránban. A következő évszázadokban az *usūlī* iskola követői a közösséget *mujtahidokra* (jogtudós) és *muqallidokra* (követők, utánzók, tkp. laikusok) osztották fel, és megtiltották a laikusoknak, hogy halott *mujtahid* véleményét kövessék, vagyis ma már minden sí'ita hívő kötelessége, hogy válasszon magának egy jogtudóst, akinek a döntéseit, véleményét követnie kell. A XIX. századra pedig megállapították és rögzítették a sí'ita tudósok hierarchiáját is, élén a legmagasabb tudományos rangot betöltő személlyel (*marja'-i taqlīd*), akit az *āyatullāh*, majd a *hojjatalislām* követ, a sort pedig a *mullahok* zárják. Ezzel formailag a sí'izmus lényegesen elkülönült a fenti hierarchiát nem ismerő szunnizmustól.<sup>105</sup>

Mindez csak az *akhbari* iskola teljes eltűnése után vált elképzelhetővé, mivel az *akhbari* iskola tagadta a biztos tudáshoz vezető tudomány létjogosultságát az imám eltűnése utáni időszakban, ebből következően a *mujtahidok* jelenléte is felesleges és jelentőség nélküli az ő rendszerükben, hiszen csak és kizárólag az imámokat lehet és kell követni, nem a jogtudósokat.<sup>106</sup> A jogtudósok *ijtihādja*, valamint a laikusok kötelessége a jogtudósok követésére jelentős hatalmat adott a sí'ita jogtudósok kezébe, akik innentől kezdve nemcsak a sí'ita hívők vallási, rituális és mindennapi élete felett szereztek meghatározó befolyást, hanem a közéletben is, hiszen a sí'ita klérus egyre nagyobb jelentőségre tett szert a napi politika formálásában (jóllehet elsősorban ellenzéki mozgalomként),<sup>107</sup> melynek végső kiteljesedése a *wēlāyat-e faqīh* (a jogtudós uralma) elv megfogalmazásával és az iszlám forradalommal következett be (ehhez lásd a 6.§ 4.-ben mondottakat).

A hierarchikus felépítés nemcsak a szunnizmustól való lényeges eltérés egyik eleme, hanem belső következményekkel járó intézményesülés is, mely a szunnizmusban nem tapasztalt hatalmat ad a klérus kezébe. Mivel a sí'ita

105| Newman 2000: 935–936; Viktor 2005: 132–135; Sadr 2003: 51–52; Sadr 2003/a: 48–53.

106| Mallat 1993: 31.

107| Keddie 1969: 47–53.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

klérus végső soron az imám helyett szólal meg, mögöttük az imám autoritása sejlik fel, s a legnagyobb jogtudós, a *marja<sup>c</sup>-i taqlīd* a csalhatatlan imám nevében szólal meg, autoritása ezért szinte kétségbevonhatatlan. Az általa kibocsátott *fatwā*kat követni kell, mi több, a mai Irán teokratikus rendszerében a jogalkotásnak is alapjául szolgál. A *marja<sup>c</sup>-i taqlīd* azonban nem csupán politikai vezető, hanem a hívők, a *muqallidok* mindennapi életének irányítása is az ő feladata, melynek leginkább a hozzá intézett kérdések megválaszolásával és gyakorlati útmutatók írásával tesz eleget. Utóbbit általában könyv formájában ki is adják (*risālat-e amalīyya*), melyek a sí<sup>c</sup>ita jog mindennapi praxisának kiváló forrásai. Ez a rendszer egyszerre teszi lehetővé a társadalmi mobilitást és a tudáson, tehetségen alapuló előrejutást (hiszen bárki elérheti a legmagasabb rangot tehetsége és szorgalma szerint, mivel születési előjogok, intézményes, társadalmi korlátok nincsenek), valamint a teokratikusan alátámasztott, egyszemélyi, autokratikus politikai vezetést, ahol a társadalom (= *muqallidok*) feladata az imám helyetteseként eljáró tudósok való engedelmisség.<sup>108</sup> A mai Irán tökéletes példája mindkét strukturális következménynek.

Ugyanakkor az is tény, hogy szinte sosem fordul elő, hogy a sí<sup>c</sup>ita közösség egyetlen *marja<sup>c</sup>-i taqlīd* alatt egyesüljön, és így egyetlen személy legyen a sí<sup>c</sup>iták kizárólagos vezetője. Ez még a karizmatikus vezető, Khomeinī alatt sem valósult meg, részben azért, mert mellette voltak más nagy *āyatullāhok* is, részben pedig azért, mert az *usūlī* politikai gondolkodást a végletekig továbbvivő, s ezáltal mégis meglehetősen újdonságnak számító politikai elméletét a jogtudós uralmáról nem fogadta el mindenki. Riválisa, al-Kho'y (aki a mai vezető sí<sup>c</sup>ita jogtudós, Sīstānī *āyatullāh* mentora volt), kezdetektől az elmélet ellen foglalt állást, mivel véleménye szerint az új elképzelést a hagyományos sí<sup>c</sup>ita teológia nem támasztotta alá. Hasonlóan látta a kérdést egy másik nagy *āyatullāh*, Shari<sup>c</sup>atmādarī is, akit győzelme után Khomeinī megfosztott hivatalától, ami nyílt támadás volt az egész, neki nem engedelmessé klérus ellen, melyet a gyűlölt shāh sosem engedett meg magának. A kizárólagos uralomra törekvés („a turbános shāh”) minden igyekezet ellenére sem sikerült, mivel a sí<sup>c</sup>ita közösség Iránon belül és azon kívül is fenntartotta a pluralitást, így nagyon sokan csak politikai kérdésekben követték Khomeinīt, egyéb jogi kérdésekben nem az ő, hanem más, általuk választott személy véleményét vették figyelembe.<sup>109</sup>

Mivel ma már teljesen elfogadott nézet, hogy a sí<sup>c</sup>ita hívő nem követheti egy halott jogtudós véleményét, és mindenképpen egy élő *mujtahidet*

108| Rostoványi 1998: 175–176.

109| Nasr 2007: 126–127; 144–145.

kell választania – ami a jogtudósokat a folyamatos *ijtihād* gyakorlására készíti –, a sí'iták nagy büszkeséggel állítják, hogy az ő köreikben sosem okozott gondot az *ijtihād* kapuinak bezáródása és azok az elméleti és gyakorlati problémák, melyek a szunniták számára ebből a mai napig keletkeznek. A folyamatos *ijtihād*, mint a sí'ita jog és jogtudomány sajátja folytonos megújításra készitet, és nem engedi az öncélú múltba révedést, a pusztá utánzást. Ez, mint fentebb láttuk, nem volt mindig így, hosszú történeti folyamat eredményképpen alakult ki, de ettől függetlenül a mai sí'izmusnak egyik fontos alapvetése.

Az *usūlī* iskola győzelmével tehát a sí'ita jog forrásai kibővültek (az *akhbarī*hoz képest), és a rendszer a szunnita jog forrásaihoz rendkívül közel került. A különbség a részletekben és a finomságokban rejlik csupán, azaz, akárcsak a pozitív jogban, a jogelméletben is csak apróbb különbségek fedezhetők fel. Ezek közül az egyik az, hogy a *sunna* alatt nemcsak Mohamed, hanem az imámok *sunniját* is értik, a másik az, hogy az *ijmāc* nem a jogtudósok konszenzusát jelenti, mivel a konszenzus csak abban az esetben tekinthető annak, ha kialakításában az imámok valamilyen formában részt vettek. A harmadik, inkább csak terminológiában megvalósuló különbség pedig az, hogy az analógia (*qiyas*) helyett a ráció (*ʿaql*) megnevezést használják a racionális érvelésre.<sup>110</sup>

Mindezek után aligha meglepő, hogy a sí'iták saját *hadīth*gyűjteményekkel is rendelkeznek, mivel nem fogadják el a szunnita kompilációkat. A hagyomány szerint a *hadīthok* összeállítását már a hatodik imám (Ja'far al-Sadiq) tanítványai elkezdték, de a négy leghíresebb gyűjtemény a Būyidák ideje alatt jött létre: (a) Al-kāfi fī ʿilm al-dīn (Ya'qūb al-Kulainī munkája), a legtöbb (tizenhatezer) hagyományt tartalmazza; (b) Man lā yahduruhu al-faḡīh (Shaykh Saduq munkája), kilencezer *hadīthot* tartalmaz; (c) Tahdīb al-ahkām: mintegy tizenhárom és fél ezer hagyományt ír le; (d) Al-istibṣār fī mā ktulifa fihi min al-akbār (Shaykh Tūsi munkája): mintegy öt és fél ezer hagyományt foglal magában. A sí'izmus második nagy virágkorában, az iráni Száfávida-dinasztia alatt működő Kāshānī a fenti négy műből készített egy kommentárral ellátott kompilációt (Al-wāfī), melyet a következő évszázadban több, hasonló munka követett. Ezek összeállításával érthető módon elsősorban az *akhbarī* iskola tagjai foglalkoztak.<sup>111</sup>

A fenti doktrinális, jogelméleti különbségek ellenére a joggyakorlatban mégis kevés az eltérés. Néhány rituális különbséget leszámítva a főbb elté-

110| Mind a konszenzus, mind a ráció esetében egy sor, a szunnita felfogástól részben különböző tipológiát állítottak fel a sí'ita jogászok, ezek részleteire nézve lásd Löschner 1971: 134–145; 155–192.

111| Löschner 1971: 92–94.



## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

rések a preiszlám múlt jogszokásához való viszonyulásban érhetőek tetten. E korszak egyik házassági formája a *mut<sup>c</sup>a* házasság, mely határozott időre szól (fél órától 99 évig), de egyebekben a házassági joghatások beállnak (házassági vagyoni jog, utódok öröklése). E pogány korból fennmaradt szokást az első kalifák betiltották, mint az iszlám éthoszával ellentétes felfogáson alapuló erkölcstelenséget, s ezt a többség el is fogadta, így a *mut<sup>c</sup>a* a szunnita jogban tilos. A sí<sup>c</sup>íták azonban nem osztják ezt a nézetet, mert (túl az első kalifák iránt érzett gyűlöleten) véleményük szerint a kalifa nem tilthat be olyasmit, amit Mohamed maga nem tiltott, ezért ez a házassági forma továbbra is érvényes. Az öröklési jogban azonban épp az ellenkezője történik, ott a szunniták tartják fenn a korábbi, preiszlám szokásokat azzal, hogy továbbra is biztosítják a törzsi rokonok, az agnat család férfi tagjainak öröklési jogát, míg a sí<sup>c</sup>ita jogfelfogás ezt tagadja, vagyis a nőket az öröklés szempontjából kedvezőbb helyzetbe hozza, mint a szunnita jog, mivel nem tesz különbséget agnat és cognat rokonok között. Hasonlóan kedvezőbb a nők helyzete válás esetére, mert a sí<sup>c</sup>ita jog korlátozza a férj egyoldalú váláskimondási jogát.<sup>112</sup>

Ha alapelveiben nem is, de részleteiben különbözik a sí<sup>c</sup>ita *jihād*-koncepció is. Mint láttuk, a szunnita *jihād*-tan az Omajja- és a korai <sup>c</sup>Abbászida-korban keletkezett, elsősorban a kalifa udvari jogászainak működése eredményeképpen. Ebben a korban keletkezett a világ felosztása az iszlám (*dār al-islām*) és a háború vidékére (*dār al-harb*), mely a hitetlenség vidéke is egyben (*dār al-kufr*). A sí<sup>c</sup>íták is átvették ezt a felosztást azzal, hogy létrehoztak egy harmadik területet, a tiszta hit területét (*dār al-īmān*), ami természetesen nem más, mint a sí<sup>c</sup>íták területe, így az iszlám vidéke valójában a szunniták területe lett. A sí<sup>c</sup>ita *jihād*-koncepció egyik lényegi eleme azonban az, hogy a szent háborút elsősorban nem a hitetlenek ellen kell megvívni, hanem a *dār al-islām* vidékén annak érdekében, hogy a sí<sup>c</sup>izmus győzelemre jusson, a hitetlenek ellen csak ezt követően lehet harcolni.<sup>113</sup> A sí<sup>c</sup>ita *jihād*-koncepció nagyon erősen hangsúlyozza a harc vallási célját és értelmét, és eredetileg semmilyen világi hasznossági megfontolás nem állhat mögötte motívumként (pl. területszerzés). Éppen ezért kizárólag imámok hirdethetnek *jihādot*, hiszen ők azok, akik biztos tudással rendelkeznek az isteni szándékot illetően. A korai sí<sup>c</sup>izmusnak ez az érvelése azonban léket kapott a tizenkettedik imám eltűnésekor, ezért a doktrínát tovább kellett fejleszteni. Ráadásul arra is fel kellett készülni, hogy a sí<sup>c</sup>ita közösséget éri támadás, amely ellen védekezni kell, akár jelen van az imám, akár nincs. Ebből

112| Vikor 2005: 137–138; Kohlberg 1983: 11–12; Kohlberg 1988: 38.

113| Kohlberg 1983: 10.

adódóan már a középkor során kifejlesztették a *jihād* kettős jelentését. Az egyik a hit (= sí'ita iszlám) elterjesztéséért vívott küzdelem a szunniták és a hitetlenek ellen, mely csak és kizárólag ezt a vallási célt szolgálhatja az imám engedélyével, minden más motivációt kizárva. A másik pedig a közösség megvédése külső támadástól, amennyiben a támadás muszlimok élete, testi épsége, lakása ellen irányul. A védekezés e fegyveres formáját is *jihād*nak nevezték annak ellenére, hogy ebből a hit terjesztésének motívuma teljesen hiányzik.<sup>114</sup>

Mint fentebb láttuk, az imám eltűnése által okozott vezetőkülség a kezdeti bizonytalanság után megoldódott a jogtudósok kiemelkedése által, illetve az ő szerepüket alátámasztó helyettesítés doktrínájának megszületése révén. Összességében nem volt más a helyzet a *jihād*-koncepció tárgyában sem, ahol az imám szerepét egy évszázadokon átnyúló lassú fejlődés eredményeképpen a jogtudósok vették át. A határok védelme (*ribāt*) az imám engedélye nélkül is lehetséges, fejt ki a korai középkor legnagyobb sí'ita jogtudósa, Abū Ja'far al-Tūsi – akinek munkássága e tárgyban minden későbbi jogtudós munkájának alapvetésül szolgált –, vagyis a védekező *jihād* már lehetőséget ad az imám nélküli hadviselésre is. A késői középkor két nagyformátumú gondolkodója, Najm al-Dīn al-Hillī és Mutahhar al-Hillī már arról értekezett a XIII. században, hogy az imám távolléte esetén is lehetséges *jihād*ot hirdetni az imám képviselői által, bár azt nem határozzák meg pontosan, hogy kit is lehet annak tekinteni. Feltételezhetően a jogtudósokról lehet szó, de ez nem állapítható meg pontosan. A sí'ita jogtudósok vezető szerepe e tárgyban csak a XIX. századra csúcsosodott ki egyértelműen Iránban, elsősorban az orosz–perzsa háborúk (1808–1813; 1826–1828) hatására, annak következtében, hogy az uralkodó dinasztia nem foglalhatott állást vallási kérdésekben. Ezért a háborús mozgósítás érdekében a kormányzat a jogtudósoktól olyan *fatwāt* kért és kapott, mely a háború vallási jellegét emelte ki. A mindkét háborúban elszenvedett súlyos vereség és területvesztés a *jihād*-koncepció újragondolását vonta maga után, mivel az oroszok agressziójában a sí'ita közösségre támadó külső erőt láttak. A korábbi évszázadokból örökölt megkülönböztetést a támadó (*da'watī*) és a védekező (*difā'ī*) *jihād* között fenntartották, utóbbit négy egyértelmű alkategóriára osztották (megvédeni a muszlimok lakta területet a támadástól; megvédeni a muszlim személyeket a támadástól; kiűzni a támadókat, akik muszlim személyek csoportja vagy egy adott terület felett hatalmat szereztek). Teljesen eltért a középkori hagyománytól ugyanakkor az az ál-

114| Sachedina 1988: 110–112.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

lítás, mely szerint a *jihād* az imám távollétében dicséretesebb dolog, mint jelenlétében.<sup>115</sup>

Az új *jihād*-koncepció a sí'ita jogtudósok *fatwāit* tartalmazó Risāla-yi jihādiyyāból olvasható ki, mely tizenkét pontban foglalja össze a támadó és a védekező *jihād* közötti különbségeket, ezek közül a fontosabbak a következők: (1) a támadó *jihād* csak az imám engedélyével lehetséges, a védekező *jihād*hoz azonban semmilyen engedély nem szükséges, még a jogtudósoké sem; (2) a védekező *jihād*ban olyan személyeknek is részt kell venniük, akik más háborúban nem vesznek részt (pl. nők); (3) támadó *jihād* csak egy évben egy alkalommal, a szent hónapok betartása mellett indítható, a védekező harcokra viszont semmilyen időbeli korlátozás nem vonatkozik; (4) a támadó *jihād* finanszírozása nem okozhat anyagi megterhelést a társadalomnak, a védekező háború költségeinek azonban nincsenek korlátai; (5) a támadó *jihād* során kötött egyezményeket be kell tartani, védekező háború során azonban a szerződésektől a muszlimok egyoldalúan elállhatnak; (6) míg a támadó *jihād* esetén az ellenfelet fel kell szólítani az iszlám felvételére, a védekező háborúban erre értelemszerűen nincs szükség; (7) a támadó *jihād* esetén a tűzszüneti megállapodást be kell tartani, a védekező háborúban erre nincs szükség mindaddig, amíg az ellenség részéről a támadás esélye fennállhat; (8) a védekező háborúban olyan harcmodor is alkalmazható, ami a támadó *jihād*ban teljesen kizárt (fák kivágása, vízőzön okozása, vízutánpótlás elvágása, támadás éjszaka stb.).<sup>116</sup>

S bár a fenti különbségtételek a külső hatalmakkal vívott folyamatos háborúk közepette teljesen érthetőek, mégis a folyamatos módosulások eredményeképpen a lényegi doktrinális különbség a szunnita és a sí'ita *jihād*-koncepció között jelentősen elhalványult, hiszen a sí'izmus ügyéért az imám engedélyével vívott szent háború eszméjét lassan felváltotta a nemzetállam (Irán) érdekében vívott háború gyakorlata, melyhez az imámokat helyettesítő jogtudósok engedélyét vagy kikérték, vagy nem.<sup>117</sup>

### 6.5 AZ ISZLÁM JOG A MODERN KORBAN

#### 6.1. A jog újraértelmezésének útjai a XX. században

Ahogy az előző fejezetben láttuk, az iszlám jog az iszlám vallás központi eleme. Jog nélkül e vallás elképzelhetetlen, ezért a muszlim társadalmak

115| Kohlberg 1976/a: 82–84.

116| Kohlberg 1976/a: 84–86.

117| Az irak–iráni háború (1980–1988) során ez a kérdés nem merült fel, mivel a megtámadott Iránt ekkor már a sí'ita klérus irányította az iszlám forradalom győzelme (1979) után.

belső problémái azonnal kihatással voltak és vannak az iszlám jogra. A valóság és a doktrínák közti ellentmondás már évszázados probléma, hiszen az iszlám világ kimaradt szinte az összes, forradalmi jelentőségű változából (földrajzi felfedezések, felvilágosodás, ipari forradalom, nemzetállamok), ám a múlt századra ez a diszkrépancia a korábbiak sokszorosára növekedett. Az egyre jobban érzékelhető lemaradás ezért egy sor régi-új gondolatot hozott a felszínre, melyek közös sajátossága egyfajta kiútkeresés volt. A kiút elsősorban politikai és gazdasági volt természetesen, de az iszlámról lévén szó ezek különböző mértékben érintették az iszlám jogot. Ezen törekvések teljes számbavétele külön kötetet igényelne, ezért e fejezet keretei között csak azokra a jogi kérdésekre fókuszálok, melyek részei e széles folyamatnak, jogilag mégis valamelyest különállóak, ezért megragadhatóak.

A különböző irányzatok doktrínáinak feltárása, magyarázata, egymáshoz való viszonyának tisztázása és csoportosítása évtizedek óta foglalkoztatja a társadalomtudományokat, elsősorban a szociológiát és a politikatudományt, melyek óriási irodalmat halmoztak fel e tárgyban, és igen figyelemre méltó eredményeket értek el. A terminológia szintjén azonban nincsen sem egységes nomenklatúra, sem egységes álláspont a felosztás alapelveit illetően, ezért – bizonyos közös alapok elfogadása mellett – a terminusok szerzőnként is változhatnak. Tovább nehezíti a problémát, hogy adott kifejezés alatt nem mindenki érti ugyanazt a jelenséget. A fundamentalizmus az egyik legfontosabb terminus és osztályozási paradigma, melyen Simon Róbert rendszerezése nyugszik. Ő történetileg vezeti végig az egyes fundamentalista irányzatokat és azok egymáshoz fűződő szellemi kapcsolatait a VII. századi kháridzsita mozgalomtól az al-Qā'idáig.<sup>118</sup> A modern fundamentalizmus alapjai ugyanakkor a XIX. századig vezethetők vissza, amikor az iszlám világ a gyarmatosítás során szembesült a nyugati világgal és annak politikai és katonai fölényével, a fundamentalizmus pedig az erre adott egyik reakció volt. A fundamentalizmus nem csupán ideológiai válaszokat adott, hanem a Muszlim Testvérek, az első fundamentalista szervezet megalapításával máig ható szervezeti keretet is biztosított a mozgalomnak.<sup>119</sup> A fundamentalizmus bevett terminológiáját kiegészíti a jeles francia kutató, Olivier Roy a neofundamentalizmussal, mely nézete szerint nem egy koherens doktrína, hanem inkább egy újfajta vallásosság, melybe sok, politikailag eltérő nézetet valló irányzat tartozik (és leginkább Ramadan szalafita csoportjainak feleltethető meg). Miközben ezek a csoportok egymással is vitában állnak egy sor kérdésben, közös bennük a Nyugat elutasítása, az iszlám legfonto-

118| Simon 2014: 7–96.

119| Rostoványi 2004: 114–134.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

sabb szövegeihez való visszatérés és azok kreatív újraértelmezése (*ijtihad*), a középkorban kialakult jogi iskolák elutasítása, ugyanakkor az iszlám jog kompromisszumok nélküli implementációja, valamint az állam szerepének háttérbe szorítása. E neofundamentalista csoporttól meg kell különböztetni az iszlamizmust, mely a neofundamentalizmus több elemét magáénak vallja, de politikai aktivitásban jóval radikálisabb, és saját politikai céljaira akár nyugati elemeket is képes felhasználni (pl. pártrendszer), miután megfelelő módon „iszlamizálta” azokat, vagyis a hagyományos szövegeken nyugvó új magyarázatokkal látta el, melyet a neofundamentalizmus teljesen elvet. További fontos különbség, hogy az iszlamizmus számára a *jihad* egy kiemelten fontos elem, míg a neofundamentalizmus viszonya az erőszakhoz ambivalens: egyes tagjai, csoportjai támogatják, míg mások károsnak ítélik.<sup>120</sup>

Az iszlamizmus (politikai iszlám) fogalma ugyan közismert, még sincs mindenki által elfogadott definíciója: a legtalálhatóbb meghatározás talán Mohammed Ayoubtól származik, aki szerint az iszlamizmus az iszlám vallásának felhasználása egyes egyének vagy csoportok részéről saját politikai céljaik elérése érdekében.<sup>121</sup> Ebből következően Szaúd-Arábiát éppúgy a politikai iszlám megjelenítőjének tartja, mint Iránt, holott más felosztás szerint az egyik inkább egy szunnita tradicionalista társadalom, a másik pedig egy síita iszlamista teokrácia. Ennek ellenére a politikai iszlám másik jelentős kutatója, Peter Mandaville is az iszlamizmuson belül tárgyalja Szaúd-Arábiát.<sup>122</sup> Ezek a kiragadott példák is mutatják, hogy mekkora bizonytalanság uralkodik a tudományos szakirodalomban az egyes fogalmak pontos mibenlétét illetően, ami önmagában elég ok lenne, hogy ne menjünk bele ebbe a zsákutcába az iszlám jog modern megjelenési formáinak osztályozása során. Ennél fontosabb azonban az, hogy a fenti klasszifikációk elsősorban politikai és ideológiai alapon közelítenek a problémához, melyben a jog szerepe csak egy pont a sok figyelembe veendő szempont közül, miközben a jelen írás számára épp ez az elsődleges preferencia. A magam részéről ezért egyik, fentebb ismertetett (vagy másik) osztályozást sem követem, hanem az iszlám jog szerepét illetően három, egymástól markánsan elkülönülő tendenciát és irányzatot különböztetek meg, melyek tagjai között nyilvánvalóan vannak belső, a részletekben megmutatkozó variánsok, ám ezek nem homályosítják el az egyes irányzatok közti, lényegi különbségeket.

Utólag visszatekintve a folyamatokra (melyeknek a mai nap is részesei vagyunk) három markáns irányzat különíthető el az iszlám jog megújítása témakörében. Az egyik irányzat a minden különösebb kritika nélkül ope-

120| Roy 2004: 232–254.

121| Ayoub 2008: 2.

122| Mandaville 2007: 151–168.

ráló modernizáló irányzat, mely mintának a nyugati jogrendszert tekinti. Ebben a gondolkodásban a modernizáció és a westernizáció gyakorlatilag szinonimák, és egy nagyon egyszerű politikai logikán nyugszanak. A gondolat lényege, hogy mivel a nyugati országok az elmúlt évszázadok egyértelmű győztesei a technika, a tudomány, a politikai és gazdasági hatalom szempontjából, a muszlim országoknak csak akkor van esélyük felvenni a harcot és abból valamelyest győztesen kikerülni, ha tudják, hogy mik a nyugati országok látványos sikerének titkai. A válasz erre a kérdésre a fejlett politikai rendszer, az intézmények működése, az alkotmányos garanciák, a nemzetállamok szekuláris jogrendje, a tulajdon biztonsága és a kiszámítható, jogszerűen működő bírósági rendszer. Mindezek olyan elemek, melyek a korabeli muszlim társadalmakból részben vagy egészben hiányoztak, ezért a jogi reformok ezek megteremtését célozták meg. A minta adott volt, ezért a reformok több esetben alig jelentettek mást, mint a törvénykönyvek fordítását, itt-ott kisebb kiigazítását és adaptációját a helyi viszonyokhoz, ahol a mintául szolgáló jogrendszer teljes bevezetése nyilvánvaló anakronizmus lett volna. Azt, hogy melyik nyugati állam jogrendjét követik, elsősorban a földrajzi és a politikai körülmények határozták meg, így Észak-Afrikában érthető módon inkább a francia hatás érvényesült, ezzel szemben Törökországban és Iránban inkább a svájci és a német mintát követték, bár a francia hatás itt is jelentős maradt. E modell jellemzője, hogy elsősorban egy szűk, nyugatias vagy esetleg nyugati oktatásban részesült elit ügye maradt, melynek nagyon nehezebbé esett a tervekhez széles társadalmi támogatást szerezni, mivel a társadalom jelentős tagjai számára a teljesen üres, idegen minták inkább ijesztőek, mint követendőek voltak. Ennek következtében a nyugati modernizáció, melynek célja egy európai mintájú modern jogrendszer megteremtése (demokrácia, emberi jogok, rule of law, szekularizmus, népfelség elve, hatalmi ágak megosztása), a legtöbb esetben olyan eszközökhöz fordult, melyek alkalmazása éppen saját deklarált céljával ellentétes. A nyílt vagy burkoltabb diktatúrák (Törökország, Irán) formálisan ugyan sikeresnek látszottak a jog átültetése szempontjából, ám részben a siker, részben az azt körülvevő erőszak vezetett a modell elutasításához (az 1979-es iráni forradalom, a jelenlegi török politikai rendszer). Ott, ahol nem is következett be esetleg ekkora törés vagy látványos visszafordulás, a *law in books* és a *law in action* között óriási maradt a szakadék: a papíron ugyan nyugatias jogrendszer a valóságban alig implementálódott, a közéleti piacokon a kereskedők inkább a helyi szokásokat követték, mintsem a Code Napoléon előírásait. Ámde történeljék bármi a jogi valóságban, a felülről modernizáló minta az iszlám jognak semmilyen szerepet nem szán a jogrendszerben. Ez tehát azt jelenti, hogy ez a minta nem az iszlám jog

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

keretei között gondolkodik, hanem azon kívül: nem célja az iszlám jog megújítása, mivel ez a cél kívül esik a világgépén, hiszen szekuláris világrendet akar építeni, ez pedig nem érhető el a hagyományos iszlám jog reformjával. Ennek következtében egy párhuzamos, állami jogrendszert épít ki, melyben a hagyományos iszlám jognak annyi szerepet szán (nem elvi vagy dogmatikai okokból, hanem kizárólag a társadalmi egyensúly fenntartása érdekében), hogy meghagyja működési körében a személyi jogot, vagyis a házasság- és öröklési jogot. Minden más tekintetben az állam új, nyugati mintájú jogot alkot, s ebben meglehetősen progresszív. Ez a progresszizmus esetenként odáig terjed, hogy nemcsak politikailag (női választójog), társadalmilag (nők számára oktatás, nők beengedése a munkaerőpiacra) értelmezhető, hanem egyenesen az iszlám jognak fenntartott területeken is beavatkozik, pl. amikor a nőknek szélesebb jogokat ad, bevezeti a monogámiát (Tunézia), eltünteti a ruházati szimbólumokat (fejkendő), vagy újragondolja a válás kérdéseit.

Az iszlám világ problémáit nem a nyugati mintától való távolságban, hanem a genuin hagyományok inflálódásában és szétesésében látja az az irányzat, mely homlokegyenest az ellenkezőjét állítja az iszlám jogról, mint a westernizáló minta. Ezt nevezhetjük a konzervatív-tradicionalista jogfelfogásnak, mely az iszlám jog lényegét az iszlám jog fénykorában, vagyis a középkorban találja meg. Ezen érvelés szerint az iszlám problémája az, hogy eltért saját, belső fejlődési pályájától, melyben a külső hatások (mongolok, törökök, nyugati országok támadásai) és a belső problémák (alkalmatlan vezetők, korrupció, az erkölcsi értékek szétesése) egyaránt szerepet játszottak. A feladat tehát semmiképpen sem az, hogy egy teljesen idegen vallási-kulturális-jogi mintát kell követni, hanem az, hogy ezektől megtisztítva kell helyreállítani az iszlám jog primátusát. Mivel az iszlám jog fénykora a középkorra esik (ezt a modern tudomány is hasonlóan látja), ezért ezen érvelés követői szerint a középkori jogkönyvek világa adja meg az iszlám szerinti politikai és jogi rezsimit. Ezen érvelés a *shari'ában* nem a fejlődés akadályát látja, mint a westernizáló irányzat, hanem éppenséggel a felemelkedés zálogát: minél több és szélesebb az iszlám elem a társadalomban, a muszlim társadalmak felemelkedése annál biztosabb. Ez az irányzat tehát nemhogy az állami joggal akarja azonos szintre emelni a hagyományos iszlám jogot, hanem annak primátust is akar megszerezni. Ez a konzervatív jogfelfogás a középkori *madrasák* világát akarja a modern kor problémáira is alkalmazni, és egy-egy középkori jogtudós könyvét többre tartja, mint a modern jogtudomány teljes corpusát. Ez nem pusztán azt jelenti, hogy kísérletet tesz a *shari'a* állami jogként való elismertetésére, hanem azt is, hogy igyekszik az állami jogot negligálni, illetve ha ez nem is megy teljes mértékben (hiszen kalifai végre-

hajtó jog létezett a középkorban is), az állami jogot az iszlám jog előírásaihoz igazítani. A fentiekből következik, hogy ez a felfogás elutasít minden (jogi) újítást, mely a középkor óta felmerült, világnézete a *taqlīd*on, a középkori doktrínák követésén, és nem az *ijtihād*on, a szövegek újszerű értelmezésén nyugszik.<sup>123</sup> Ebből adódóan nem csupán a nyugati jogfelfogással ellenséges, hanem minden olyan saját jogértelmezéssel is, mely elfordítja a muszlim társadalmakat a középkori jog világától. Ehhez a jogi konzervativizmushoz egy nagyon erős politikai és társadalmi konzervativizmus is kapcsolódik (a hagyományos jogtudósok, az *‘ulamā’* vezető szerepe, a nők elnyomása, a modern politikai intézményrendszer gyengesége), mely valóban a középkori kalifátus füledt háremvilágát konzerválja (Szaúd-Arábia), és irányítási struktúrájában sem hajlandó semmilyen modern intézményes adaptációra. A klasszikus iszlám jog szinte mindenhatóságának tana mellett az államot teljesen elhanyagolja és jelentéktelennek ítéli, mellyel nem érdemes különösebben foglalkozni. Az afgán tálibok vezetőjének, Omar *mullahnak* egy elhíresült mondása („a Korán a mi alkotmányunk”) tökéletesen kifejezi ezt a vélekedést, továbbá azt is, hogy valójában az alkotmány fogalmának helyes ismerete is hiányzik, mivel a Korán nyilván nem tekinthető egy állam alapidokumentumának.

Sajátos módon a jogi-politikai konzervativizmushoz erősen liberális gazdaságpolitika tartozik: ez elsőre ugyan ellentmondásnak látszik, de valójában nem az, és a megoldás a *shari‘a* belső szerkezetében található. Ahogy az előző fejezetben láttuk, a hagyományos iszlám jog egyik központi eleme a tulajdonjog és az ehhez kapcsolódó szerződési jog, mely a korabeli gazdasági valóságon alapul, vagyis a középkori kereskedők világát képezi le. Ebben a világban állami beavatkozás alig létezett, a kereskedelmi tevékenység szabad és kifejezetten támogatott volt (hiszen az állami bevétel jelentős része származott belőle), a tulajdon biztonsága és a vállalkozás szabadsága ezért adottnak volt tekinthető bizonyos keretek között. Ez a mai napig azzal a következménnyel jár, hogy alig találni az iszlám világában embert, aki jobban támogatná a *laissez faire* liberális gazdaságpolitikát, mint a konzervatív jogtudósok (például Ibn Taymiyya),<sup>124</sup> mivel a középkori iszlám jog ezt tartalmazza és támogatja a maga eszközeivel, miközben az iszlámizmus hajlamosabb elismerni a közösség beavatkozását még akár a tulajdonviszonyokba is a társadalmi igazságosság érdekében.<sup>125</sup>

123| A *taqlīd* a jogtudomány szintjén több volt, mint egyszerű utánzás, jogkövetés, valójában az *ijtihād* lehetőségeinek beszűkülése után a *taqlīd* különböző technikái biztosították szűk keretek között a kreatív jogértelmezés lehetőségét, lásd Hallaq 2001/a: 86–120. Mindez társadalmi szinten természetesen nem jelentkezett, csak néhány jogtudós munkájában.

124| Vogel 2000: 125.

125| Qutb 2000: 132–138.



## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

Külső minta követésére tehát egyfelől azért nincs szükség, mert az iszlám jog bizonyos tartalmakat eleve magában foglal (pl. kereskedelmi tevékenység), másfelől pedig azért, mert azok ellentétesek az iszlám jog (középkori) felfogásával és szabályaival. Azonban nem csupán a külső minta elutasítandó e nézetrendszer szerint, hanem a belülről jövő, bármilyen újítás is. Ez a felfogás sem élvez osztatlan támogatást, és országtól függően változó a társadalmi támogatottsága, de összességében mégis azt lehet mondani, hogy szélesebb támogatásban részesül, mint a felülről modernizáló irányzat. A nagyobb társadalmi támogatottság ellenére is tapasztalható politikai elnyomás azokban az országokban, ahol ez az irányzat meghatározó (a tálibok Afganisztánja).

A harmadik irányzat egy heterogénebb csoport, melyet lehet a megszokott módon fundamentalistának nevezni, vagy a politikai iszlám (iszlamizmus) részének is tekinteni. Ezek elsősorban a modern politikaelmélet fogalmai, és a politikai folyamatok leírására alkalmasak is, ám a jog világában e kifejezéseket nem lehet megszorítások nélkül alkalmazni. E csoport viszonyulása a hagyományos iszlám joghoz eltérő a fenti két modelltől, melyek végső soron két végletet jelenítenek meg. A fundamentalista gondolkodás előképei már évszázadokkal korábban megjelentek (pl. ibn Hanbal és ʿAbd al-Wahhāb), de elsősorban modern megjelenési formái érdekesekek most. E heterogén csoportot az fűzi össze, hogy úgy akarja az iszlám jog primátusát megteremteni, hogy közben elutasítja a konzervatív gondolkodást és vele együtt a középkori jog primátusát is. Az új realitás a szövegek új értelmezését követeli meg e nézet képviselői szerint, ezért vissza kell térni az iszlám alapvető (fundamentális) szövegeihez (Korán, *sunna*), és azokat újratereztető értelmezéssel kell élettel megtölteni. Nem egy öröklött joganyag mechanikus továbbéltetése tehát a cél, mint a konzervatívok esetén, hanem egy új, kreatív jogértelmezés, mely nem fél esetleg évszázados doktrínákkal szembe menni. Az iszlám jog nyelvén tehát ők az *ijtihād*ot, a szövegek újból és újból történő értelmezését részesítik előnyben az utánzás, a *taqlīd* konzervativizmusával szemben. Fontos látni, hogy ez csak egy módszer, mely nem predesztinálja az eredményt: tévedés lenne minden jogi fundamentalizmust azonnal elmaradott vagy éppen agresszív dzsihádisták doktrínának bélyegezni. Az *ijtihād* módszerével a politikai pluralizmus és a parlamenti demokrácia mint iszlámkonform politikai rendszer melletti érvelés (Rāshid al-Ghanūshī) éppúgy lehetséges,<sup>126</sup> mint a globális dzsihádisták jogi alátámasztása a klasszikus iszlám jogtudomány teljes megkerülésével

126| Al-Ghanūshī pártja, az Ennahda nyerte a korábbi elnök elűzése utáni első szabad választásokat Tunéziában 2011-ben, de a 2014-es választásokon a párt alulmaradt szekuláris riválisával szemben.

és negligálásával. De e fundamentalizmus elvezet az iráni forradalomhoz is, mely a klasszikus gazdasági liberalizmus helyett az államilag irányított gazdaságot, a szegények védelmét, az „iszlám jóléti államot” részesíti előnyben (Khomeinī a Red Ayatollah [vörös ajatollah] az amerikai döntéshozók informális nyelvén). E harmadik csoportnak tehát nincsen egységes világképe, politikai célja, gazdasági programja vagy társadalmi víziója, egyetlen közös elemük a joghoz való viszonyulás azonos módszertana, mely az öröklött struktúrák újragondolását tartja kiemelkedő fontosságúnak. A komolyabb kísérletek egyáltalán nem iktatják ki gondolkodásukból az államot, az iszlám jogot nem az állammal szemben, hanem ahhoz viszonyítva igyekeznek definiálni. Az iráni rendszer ennek érdekében az államot az iszlám jog eszközévé tette, amikor végrehajtó szerepére korlátozta, miközben kimondta a *shari'a* primátusát az állami jog felett, melynek megvalósulására külön alkotmányos testület felügyel. Ezzel szemben az egyes dzsihádisták csoportok egyetlen célja az erőszak újradefiniálása és kísérlet arra, hogy azt az iszlám hatodik pillérének fogadják el, mely nem pusztán a klasszikus iszlám (jog) ignorálása, hanem egyenesen cáfolata is, mely szemben áll minden egyéb jogértelmezéssel, miközben önmagát az iszlám nevében (egyedül helyesen) eljáró aktornak igyekszik feltüntetni.

### 6.2. A jog modernizációja nyugati mintára

A nyugati hatásra bekövetkezett reformok közül az Oszmán Birodalomban végrehajtott *tanzimāt*-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 Sherif volt, mely 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 új büntető törvénykönyvet léptettek életbe, mely 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

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

Humāyūn elsősorban gazdasági jellegű reformokat vezetett be, s ezzel megkezdődött a reformok második periódusa. Ebben az időben megtiltották a rabszolgaságot, francia mintára új büntető törvénykönyvet 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 művet. Bár tartalmilag az iszlám vallási jogot követte, formájában és szerkezetében nyugati alkotás volt, mely elsősorban a fogalmazás világos stílusában és a joganyag elrendezésében mutatkozott meg. A Mejlle-yi Ahkām-i ‘Adliyye 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, melyet 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.<sup>127</sup> 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 közbizalmi rendszert. E korszak jogi reformjai között kell megemlíteni a francia mintát követő polgári eljárásjogi kódexet, valamint a Codice Zanardellit alapul vevő, és abból 70 szakasznnyit szó szerint átvevő büntetőkódexet.<sup>128</sup>

Hasonló tendenciák voltak megfigyelhetőek Egyiptomban is, ahol de jure az oszmánok nevében, *de facto* mégis szinte önállóan uralkodott Muhammad ‘Alī, az autonóm egyiptomi tartomány vezetője. Muhammad ‘Alī már uralkodásának elején komoly és mélyreható reformokat vezetett be, melynek során modernizálta a hadsereget, tengeri flottát épített, fejlesztette a mezőgazdaságot és a nehézipart, bátorította az exportot, továbbá konfiskált a jórészt *waqf*ok tulajdonában lévő, sokszor parlagon hagyott földterületeket

127| Davison 2000: 201–208.

128| Bozkurt 1998: 284–287.

is a földek jobb kihasználása érdekében. Tehetséges fiatalokat küldött Franciaországba tanulni, akik visszatérve lefordították a nagy francia kódexeket arabra. Ennek hatása az 1870-es évekre érett be, amikor a francia minta alapján életbe léptették a polgári törvénykönyvet, a büntető törvénykönyvet, az ezekre vonatkozó eljárási törvényeket, valamint a kereskedelmi és a tengeri kereskedelmi törvényeket. Miután az angolok leverték az egyre terebélyesedő európai befolyás ellen indított *‘Urābī-felkelést és de facto* átvették Egyiptom irányítását, az egyiptomi kormányt felhatalmazták egy bírósági reformra, melynek eredményeképpen egy modern, de európai mintájú bírósági rendszer jött létre, miközben a hagyományos bíróságokat és az iszlám jogot fokozatosan marginalizálták.<sup>129</sup>

A fenti reformok hatása ellentmondásos maradt mind Egyiptomban, mind az Oszmán Birodalom egészében, és nem tudta a birodalom problémáit alapjaiban megoldani, bár kétségkívül nagyban hozzájárult az állam stabilitásához. Az első világháború azonban végleg maga alá temette az Oszmán 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 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.<sup>130</sup> A jogi reformok továbbvitték 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 Neuchâtel kanton jogán alapulva szabályozták, német mintára pedig bevezették a büntető-eljárásjogi törvényt és egy sor adótörvényt.<sup>131</sup>

Hasonló folyamatok zajlottak le a szomszédos Iránban is, ahol a katonai hatalomátvétel után az egykori kozák kapitány, Reza Pahlavi deklaráltan

129| Hallaq 2009: 420-425.

130| Karpát 1970: 533–535.

131| Bozkurt 1998: 294.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

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‘a*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.<sup>132</sup> A Pahlavi-dinasztia jogi reformlépései valójában a XIX. századi nyugatias reformkísérletek újabb, felülről jövő, erővel történő megvalósulásainak tekinthetők. A korábbi reformok ugyanis mind egy-egy kiemelkedő intellektus és államférfi, általában nyugatias műveltségű arisztokrata nevéhez fűződnek, akik azonban sorra elbuktak a háremintrikák szövevényében, a változást mereven elutasító *‘ulamā’* ellenállásán és a megfelelő társadalmi támogatás hiányában. A legelső ilyen reformer Amir Kabīr (1848–1852) vezír (tkp. „miniszterelnök”) volt, aki reformcsomagja részeként bírósági reformot vezetett be, mely a muszlim értelmiség hatalmát jelentősen csökkentette volna. A korrump *mullahok* elleni küzdelemben azonban maga bukott bele, először felmentették hivatalából, majd néhány hónap múlva orvul meggyilkolták. Hasonlóan elbukott Mirza Hoseyn Sepāhsālār miniszterelnök bírósági reformja két évtizeddel később. Az alkotmányos forradalom (1905–1907) idején a vonakodó uralkodó akarata ellenére a nyugati minták közül az egyik legeurópaibb, egyszersmind korának egyik legmodernebb alkotását, a belga alkotmányt (1831) vették figyelembe a forradalmárok. A szöveg fordítása után azonban nem a teljes alkotmányt léptették életbe, hanem elsősorban a törvényhozó hatalomra, annak belső szerkezetére és a képviselői jogokra vonatkozó részét. A szabadságjogok elfogadása ugyanis már komoly vitát váltott ki a konzervatív muszlim képviselők és a nyugatias reformokat következősen végigvinni akarók között. A vallásszabadság garantálása ugyanis azt jelentette volna, hogy Irán nem muszlim polgárai (keresztények, zsidók, zoroasztriánusok) a muszlimokkal azonos jogokat szerezhettek volna, rá-

adásul a síita iszlám is elvesztette volna államvallás jellegét. Ezt a problémát nem sikerült sem politikailag, sem jogilag áthidalni, ezért szakadás következett be a Majlis tagjai között, s ez vezetett végső soron az alkotmányos mozgalom bukásához. Fennállása alatt azonban a Majlis egy bizottságot hozott létre az európai jogrendszerek fordítása és tanulmányozása céljából, ami világosan mutatja az eredeti westernizáló modernizációs irányvonalat. Ennek eredményeképpen megszületett a polgári eljárásjogi törvény, és teljesen újjászervezték a bírósági rendszert: létrejött a bírósági hierarchia, új feljebbviteli bíróság született, megjelent az ügyészség, az igazságügy önálló költségvetést kapott, s ezáltal az igazságszolgáltatásban dolgozók rendszeres illetményben részesültek. Ezt követően megszületett francia mintára a büntetőeljárás törvény (1912), melyet egy évtizeddel később a kereskedelmi törvény követett. Ez a jogi reformsorozat folytatódott a Pahlavi-dinasztia alatt is, ennek első jele az 1926-ban életbe lépő, francia mintára kodifikált büntető törvénykönyv volt, mely immár nem az eljárásjog, hanem az anyagi jog tekintetében volt a hagyományos iszlám jog kihívója, s ezért mélyebben avatkozott be a jogviszonyokba, mint a korábbi törvények. A következő évben sikerült nagyon hosszás egyeztetés és kodifikációs munka után, 50 évvel a folyamat megkezdését követően az ország első polgári törvénykönyvét megalkotni. Iránban 1927-ben ugyanis még mindig a hagyományos iszlám jog szabályozta a teljes magánjogot, a tulajdoni és szerződéses jogviszonyokkal együtt, ami az uralkodó felfogás szerint nem volt fenntartható. Mivel a kodifikáció újabb frontális támadás volt a *shari'a* és a hagyományos elit hatalma ellen, végül egy modern és *shari'ajogászokból* álló vegyes bizottságot állítottak fel az új polgári törvénykönyv (Qānūn-e Madani) megalkotására, mely az év végére elkészült a 955 szakaszt tartalmazó kódex első részével, amit a második és a harmadik rész követett 1935-ben. A vegyes bizottság keze nyoma jól látszik a szövegen: miközben formáját és szerkezetét tekintve a Code Napoléon hű másolata, tartalmát tekintve nagyon sok hagyományos joganyag maradt benne. Ezekben az években született meg a büntetőeljárás törvény is, igen hosszú vita után (1939). A későbbi évtizedek elsősorban e törvények folyamatos revíziójával teltek, érdemi változást a családjogi törvény hozott 1967-ben, mely korlátozta a férj jogait és civil bíróság elé utalta a családjogi vitákat, mivel célja a nők jogainak kiszélesítése volt egy hagyományosan erősen patriarchális társadalomban.<sup>133</sup>

Törökország és Irán, bár hatalmas veszteségekkel jött ki az első világháborúból és az azt követő évek zűrzavaraiból, mégsem süllyedt gyarmattá, hanem megmaradt szuverenitással bíró állammal. Az iszlám világ más

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

területei azonban gyarmatok vagy mandátumterületek maradtak, ahol a nyugatias jogi modernizáció a nyugati hatalmak jelenléte miatt más politikai közegben érvényesült. Mint láttuk, Törökország és Irán egy szekuláris, nyugatias eliten keresztül, önerőből igyekezett a helyesnek vélt nyugati jogi mintát megvalósítani, ez a modell azonban a volt gyarmati területeken aligha működött, hiszen a nyugati jogi minta ezeken a helyeken a gyarmattartó ellenség jogrendje volt, mellyel szemben akár fegyveres háborúkat is vívtak. Ráadásul a nyugati minta bevezetésére nem is volt szükség, mivel azt a gyarmatosító országok, elsősorban az angolok és a franciák már rég bevezették részben praktikus megfontolások, részben a „civilizációs misszió” keretében. Erre a nagyon ellentmondásos helyzetre a legjellemzőbb példa Algéria, mely 1830-ban került a francia gyarmatosítás érékkörébe. Ennek eredményeképpen bevezették a francia jogot, mely nehezen érvényesült egy teljesen idegen társadalmi közegben. A családi jogot ezért meghagyták a *sharī'a* érékkörében, és nem vezették be a francia jogot a magánjog eme szegmensébe. A tulajdonjogban komolyabb kísérletek történtek, ám ezek előbb vagy utóbb szintén elbuktak, különösen a földekre vonatkozóan, mert a helyi birtokviszonyok nem a francia jog mentén jöttek létre vagy működtek. Az algériai háború után Algéria fenntartotta a korábbi gyarmati jog hatályát, de ezt csak annak érdekében tette, hogy ne alakuljon ki jogi vákuum. A folytatásról azonban más elképzelései voltak a westernizáló elitnek, mint a hagyományos jogot visszaállítani akaró konzervatívoknak. A westernizáló elit a gyarmatosítást rossznak, a francia jogot mégis követendőnek minősítette, mely az ország felemelkedésének záloga, ezért az új jogrendet teljesen a nyugati mintán alapulva kívánta kialakítani. Ezzel szemben a konzervatív elit a *sharī'a* primátusát akarta a „hitetlenek” uralma után visszállítani. A két tábor küzdelméből a westernizálók jöttek ki győztesen, mivel az elsődleges jogforrás az állami jog maradt, a *sharī'a* csak kisegítő jellegű, másodlagos jogforrásként értelmezhető, ha az állami jog nem ad útmutatást egy adott ügyre. Ezzel együtt több engedményt is biztosítottak a hagyományos jogfelfogás számára, hogy elkerüljék a nagyon éles konfliktusokat, például modern jogi nyelvezetre ültették a Korán uzsoratilalmát és így inkorporálták a kódexekbe; a polgári törvénykönyvet, a büntető törvénykönyvet, valamint mindkét eljárási törvényt nem a francia, hanem az egyiptomi minta alapján készítették el, miközben maga az egyiptomi jogalkotás a francia mintát követte. De ezzel el lehetett kerülni a közvetlen másolást, továbbá fel lehetett használni azt az arab nyelvű jogi terminológiakészletet, mely Egyiptomban már rendelkezésre állt a francia jog adaptálása révén felhalmozódott tapasztalatok eredményeként. Amikor ezek a formális megoldások nem segítettek, tartalmi engedményt is tettek a konzervatívok felé, így született

meg 1984-ben a családjogi törvény. A kompromisszumok azonban túlságosan is jól sikerültek, így egy olyan kevert kódex született, mely nem elégtette ki sem a konzervatívokat, sem a westernizálókat: az előbbieket szerint túl kevés iszlám jogi elem került bele, az utóbbiak szerint pedig alig történt elmozdulás a hagyományos, meghaladni kívánt családjoghoz képest. Ezek és más jogviták megmutatták az algériai társadalom mély megosztottságát, mely végül 1992-ben tört fel felszínre a bő egy évtizedig tartó, igen véres polgárháborúban.<sup>134</sup>

Összességében megállapítható, hogy a westernizáló jogi modernizáció a XX. század első felének jelentős kísérlete, mely komoly eredményeket ért el elsősorban a formális megújítás terén, melyet esetenként mélyebb átalakulás is követett. A gyökértelen új jogi kultúra, a bevezetését kísérő erőszak, a hagyományos elitek jelentős érdeksérelme és ellenállása, a lakosság egyre növekvő ellenszenvé és a mindezekből következő félmegoldások azonban megmutatták e modell árnyoldalait is, melyek összefüggésben állnak a nemzetállami modell 1970-es évektől kezdődő hanyatlásával. Ezért helyét egy eddig ismeretlen gondolkodás, a politikai iszlám vette át, a westernizáló jogi modernizáció pedig háttérbe szorult.

### 6.3. A tradicionális jogfelfogás

Szemben a westernizáló irányzattal, mely mindig egy adott államhoz köthető (hiszen egy államot akar megreformálni, illetve reformjaihoz az állami intézményeket akarja igénybe venni) a tradicionális jogfelfogás nem kötődik feltétlenül egy-egy államhoz. Sőt sokkal ritkábban kötődik államhoz, mivel az iszlám jog elvben nem jogrendszerre egyetlen államnak sem, hiszen nem a területi elvet követi. Ebből adódóan a tradicionális jogfelfogás minden muszlim társadalomban jelen van, befolyása térben és időben eltérő mértéket ölt. Kizárólagosságra ritkán jut (a tálibok Afganisztánja), de alig van hely, ahol ne lenne jelentős erő, különösen, ahogy az algériai példán is láttuk, amikor idegen befolyás ellen kell felvennie a küzdelmet.

A tradicionális jogfelfogás egyszerre élteti a klasszikus iszlám jogot és utasít el minden más jogi mintát. Az idegen minták elutasításának nem gyakorlati, hanem vallási és politikai okai vannak: mivel a *shari'a* elvben minden életviszonyt lefed, ami a vallás szerint fontos, nincsen szükség külső modellekre. De nemcsak szükségtelen, hanem lehetetlen is ezek átvétele, hiszen ezek a nem muszlimok (nyugati jog esetén: *dhimmik*) jogi modelljei, melyeket nyilvánvalóan nem lehet a muszlim közösségre kényszeríteni. Ráadásul a nyugati jog egyértelműen jogalkotás eredménye, miközben

134| Aoued 1996: 194–198.



## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

a *sharī'a*, mint láttuk, kinyilatkoztatáson nyugszik, így értelemszerűen magasabb szinten áll az értékek hierarchiájában. A vallási ellenállást politikai ellenállás is kíséri, hiszen a nyugati jog egyben a (volt) gyarmatosítók joga is, így a vallási és a politikai ellenszenv találkozik egy olyan belső attitűddel, mely minden (jogi) újítást elvet. Utóbbi nagyon fontos elem, és döntő különbség a nyugati mintákat szintén elvető, de a modernitásra választ kereső megújítási-fundamentalista irányokkal szemben.

A tradicionális jogfelfogás a *sharī'a* primátusából indul ki és azt is akarja megvalósítani. A *sharī'a* teljes doktrínája azonban a középkori, elsősorban urbánus társadalom jogfelfogása, melyet a különböző, igen nagy becsnek örvendő jogi kommentárszövegek tartalmaznak, ám ezeket értelemszerűen csak egy nagyon szűk réteg ismeri, és a jogtudósok közül se mindenki, illetve nem azonos szinten. Egy-egy kimagasló középkori szerző 30-40 kötetre rúgó munkásságának feldolgozása önmagában egy életmű, miközben a kiváló szerzők száma meglehetősen hosszú, így a teljes középkori anyag megismerése sem kis feladat. Erre nyilvánvalóan csak néhány, az ügynek az életét szentelő jogtudós képes, de a társadalom tagjai nem. Számukra marad a *taqlīd*, az utánzás, vagyis a korábban lefektetett szabályok követése, melyeket vagy ismernek, vagy egy-egy mufti közvetít feléjük. Ámde a tradicionális jogfelfogásban a jogtudós sem alkot újat, csak megismeri a régieket annak érdekében, hogy maga is utánzóvá váljék, hiszen újat nem mondhat, mert az újítás rossz, ártalmas és ezért tilalmas. A középkori szövegek tehát azért érdekesek, mert azokban található az iszlám jog esszenciája, mivel azok a jogtudomány fénykorában születtek (ez amúgy igaz állítás, valóban a középkor a klasszikus iszlám jog fénykora). Mivel az újítás tilos, a későbbi munkák pedig egyértelműen a hanyatló korszak termékei, a középkori jogkönyveket igénybe lehet venni akár olyan modern kérdések megválaszolására is, melyekre nézve ott aligha található válasz. Mivel azonban a tradicionális jogfelfogás nem akar sem elébe menni a modernitásnak, sem a társadalmat nem akarja a modern követelményekhez igazítani, ezért ez az ellentmondás kevésbé feltűnő számára. Egy jellemző példa: a könyvnyomtatást a magyar származású Ibrahim Müteferrika vitte el Isztambulba a XVIII. században (!), ahol a vallástudósok heves ellenállásába ütközött, mivel szerintük a nyomtatás nem egyeztethető össze az iszlámmal, mert újításnak minősül. Az ellenállás sokáig sikeresen akadályozta is a nyomda működését, mígnem egy kiemelkedő képességű muszlim jogtudós, aki belátta a nyomda hasznosságát, meg nem győzte iszlám jogi érvekkel (vagyis nem a modernizáció szükségességével) a kételkedőket. Hasonló folyamat játszódott le Szaúd-Arábiában a XX. század első felében, amikor a rádió jogszerűsége volt a kérdés. Itt végül egy muszlim jogtudós úgy győzte meg

társait arról, hogy a rádió nem sátáni találmány, hogy ezen keresztül a Korán szövegét is lehet hallgatni.<sup>135</sup>

Szaúd-Arábiával elérkeztünk az egyetlen olyan államhoz, melynek jogrendszere tradicionálisnak mondható, mivel hivatalosan az állam joga a *sharī'a*, melyet a királyi jogalkotás legfeljebb kiegészít. Más szavakkal ez azt jelenti, hogy a bírósági ítéletek a Koránon, a prófétai hagyományon, továbbá a középkori jogkönyveken nyugszanak, bár utóbbiak magyarázatában komolyabb eltérések vannak a mai jogtudósok és bírák között, de ez nem változtatja meg alapvetően azt a tényt, hogy a mai szaúdi jog a tradicionális jogfelfogás képviselője. A legtöbbet hivatkozott mű (a legendás Ibn Taymiyya munkássága mellett) Ibn Qudāma (XIII. század) *al-Mughnī*, és Yūnus al-Bahūtī (XVII. század) *Sharh muntahā al-irādāt* című munkája, melyek hatalmas presztízsnak örvendenek a hanbalita iskolában – ennek a mai szaúdi wahhabizmus egyenesági leszármazója. Felmerül a kérdés, hogy az *ijtihād* fontosságát hangsúlyozó ‘Abd al-Wahhāb szellemi örökösei miért és milyen mértékben tekinthetők konzervatívnak, ha az önálló szellemi erőfeszítés fontosságát hangsúlyozzák az utánzás (*taqlīd*) rovására? Tény, ‘Abd al-Wahhāb az egyik utolsó nagy megújító, „fundamentalista” gondolkodó volt a XVIII. században, ám követői mégsem váltak az *ijtihād* apostolaivá, legalábbis nem a jogtudomány területén. A modern wahhabita jog gyakorlatilag megegyezik a késői hanbalita jogfelfogással, és maga ‘Abd al-Wahhāb sem mondott semmi olyan lényegesen újat a jogtudományban, amire korábban ne lett volna precedens. Szerepe nem is egy új jogtudományi iskola, irányzat megalapításában volt fontos, érvelnek még mai követői is, hanem abban, hogy igyekezett revitalizálni az iszlámot, felrázni abból a tespedtségből, mely saját korának jellemzője volt. Ebből következik, hogy a wahhabizmus nem jogi kérdésekben különbözik a többi iszlám irányzattól, hanem elsősorban teológiájában. Joggal mondja tehát a megfigyelő, hogy a wahhabiták sokkal nagyobb mértékben tanítják az *ijtihād* fontosságát, mint azt maguk művelnék. A valóságban a szaúdi ‘*ulamā*’ jelentős része a hanbalita iskola klasszikusainak doktrínáit ismeri és alkalmazza, és legfontosabb céljának a Korán és a *hadith* szövegeiben való elmerülést gondolja. Értelmezésükben *ijtihāddal* ér fel az is, ha valaki már korábban megfogalmazott doktrínát követ, ha annak forrásszövegeit ismeri és elismeri. Ebből következik, hogy a szaúdi jogegységet sem az állami normák jelentik, hanem az, hogy a bírák önként követik az elismert jogtudósok *fatwāit*, vagyis a tradicionális ‘*ulamā*’ szellemi befolyása pontosan ugyanúgy működik, mint a középkorban, e rendszer fénykorában. Ennek része nem csupán

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

az, hogy a társadalom tagjai a hagyományos bírósági fórumokat részesítik előnyben, hanem az is, hogy az igen elterjedt arbitrációt alkalmazzák: még a bírósági döntések 90%-a is a felek közötti kompromisszummal végződik, a bírói ítéletet tulajdonképpen feleslegessé téve.<sup>136</sup>

E hagyományos joghoz képest a királyi jogalkotás csak másodlagos, ami egyfelől azt jelenti, hogy nem állhat szemben semmilyen módon (sem alapvetésében, sem szövegszerűen) az iszlám joggal, másfelől pedig azt, hogy csak ott érvényesülhet, ahol az iszlám jog nem tartalmaz megoldásokat. A végrehajtó hatalom korlátozott rendeletalkotási jogát már a középkori teóriák is elismerték (*qānūn*), így ebben semmi újszerű nincsen, legfeljebb a megnevezése (*nizām*). A két jogtest egymás mellett létezik, és ez okoz némi feszültséget a két intézményrendszer között, hiszen a kompetenciaviták mindig egyben hatalmi kérdések is, ám ezek nem feszítik szét a rendszert. A *sharī'a*-bíróságok általában nem szereznek érvényt a királyi rendeleteknek, hanem azokat figyelmen kívül hagyják, jobb esetben átadják az abban illetékes hatóságoknak. A kompetenciák elosztására nem ügcsoportonként kerül sor, hanem szabályozási tárgykörönként. Egy példával illusztrálva: a közlekedési szabályok megsértése nem tartozik a *sharī'a*-bíróságok kompetenciájába, így azzal nem is foglalkoznak, ám ha a közlekedési szabályok megszegése károkozást is eredményezett (személyi sérülés, anyagi kár), azt már maguknak vindikálják, mivel a károkozás a lényegi elem, és nem az, hogy arra a modern közlekedés miatt került sor. Vagyis a közlekedés szabályozását átengedik az államnak, ám annak bizonyos következményeit már nem. Ezzel együtt az a tény, hogy a királyi jogalkotás némi megkötéssel szabad kezet kapott, lehetővé tette az állam szervezetrendszerének kialakítását az ország megalapítása (1932) után, mely egy sor királyi rendeletben öltött testet. Ide tartozik az iszlám jogon kívül eső büntetések rendszerének meghatározása (a klasszikus *ta'zīr*), a kereskedelmi bíróság felállítása (mely az oszmán és így végső soron a francia mintára megy vissza), a közlekedési szabályok felállítása, a tűzoltóság megszervezése és egy sor más kérdés, mely egy modern állam számára nélkülözhetetlen. Ebben, ha nem is kimondva, de valójában mégis megvalósult egyfajta westernizáló modernizáció, még ha korlátozott körben történt is (a kereskedelmi jog például szinte teljesen kiismerhetetlen, a modern nyugati jogfelfogás szerint kiszámíthatatlan, önkényes jogtest a bírói *ijtihād* miatt, ami hatalmas gazdasági károkat okoz, mégsem történik a kérdésben semmi érdemleges). A királyi jogalkotást tehát a szaúdi *'ulamā'* határok között még tolerálja, a kodifikáció gondolata elől azonban kategorikusan elzárkózik, olyan, az iszlám joggal ellentétes gondolatnak

136| Vogel 2000: 8–9; 11–13; 75–77; 117; 120.

titulálva azt, mely végrehajtvá süllyeszti a bírót, holott neki közvetlenül Istennel kell elszámolnia döntéseiért, s ezért nem lehet egy kódex szolgai alkalmazója.<sup>137</sup> A tradicionális *'ulamā'* ezzel gyakorlatilag kijelölte az állami beavatkozás határait, mely minden esetben másodlagos és kiegészítő jogtest marad az iszlám jog primátusa mellett, így minden korlátozott állami modernizációs kísérlet ellenére a szaúdi jogrendszer a tradicionális jogrendszer élő példája marad.

A tradicionális jogfelfogás igazi fenntartója mégsem a középkori jogkönyvek laikusok által alig látogatott világa, hanem a társadalmi konzervativizmus, mely fenntartja az évszázados gyakorlatokat, jogi megoldásokat és magyarázatokat. E nélkül a jogtudósok tradicionalizmusa aligha lenne több mint egy meghökkentő elem egy mentális múzeum tárgyai között, ámde a társadalmi támogatottság komoly erőt ad neki. A támogatás kiterjed a tradicionális család- és szerepfelfogásokra, az évszázados rutinokra és életmódra, az újításokkal szembeni gyanakvásra, a külső hatások elutasítására és a hagyományos elit társadalmi presztízisére.

A társadalmi támogatás ugyanakkor olyan elemeket is képes felkarolni, melyről azt gondolja, hogy az iszlám jog része, holott erről szó sincs. Példa lehet erre a már többször említett tálíb mozgalom, melynek jogértelmezése ugyan egyértelműen tradicionalista, mégis (éppen félműveltsége miatt) belekever ebbe olyan jogi és társadalmi elemeket is, melyek nem a klasszikus iszlám jognak, hanem saját törzsi hagyományának, a *pashtunwali*-nak a része. A sok esetben meglehetősen primitív afgán törzsi szokásjog és a medreszékben (félíg-meddig) elsajátított klasszikus középkori jog (melynek legfeljebb a szabályait, de sohasem a racionálját, történeti körülményeit és érvrendszerét ismeri) aztán olyan elegyet alkot, mely a szabályokhoz végsőkig ragaszkodó doktriner jogalkalmazás révén hihetetlen pusztítást okoz nemcsak a társadalomban, de még az épített környezet alkotásaiban is (a bamiyani Buddha-szobor felrobbantása). A Buddha-szobor elpusztítása különösen jó példa a tradicionális jogfelfogás esetenkénti abszurditására: való igaz, hogy a klasszikus iszlám jog nem tűri a bálványokat, és azok elpusztítását írja elő a monoteizmus nagyon szigorú védelme érdekében. De az már a középkorban sem volt egyértelmű, hogy mi is minősül bálványnak, különösen, ha az más vallásokhoz kapcsolódik. Afganisztánban az iszlám ezer esztendeje van jelen, eddig mégsem jutott eszébe senkinek a szobor elpusztítása. A középkori jogkönyvek merev, distinkció nélküli alkalmazása vezetett el a szomorú eredményhez, miközben a szobor maga nemzetközi védelem alatt állt: ez azonban semmiféleképpen sem volt ér-

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

dekes, mivel a nemzetközi védelem fogalma, teljes intézményrendszere és logikája kívül áll a *shari'a* (általuk értelmezett) világán. Mindezt annak a rendkívül konzervatív felfogásnak a jegyében tették, amely Kabult is a bűn, az erkölcsi züllés és a nyugati behatás központjának tekintette, s ezért meg akarta tisztítani mindentől, amit rossznak vélt (más kérdés, hogy a nyugatias értelmiség rég elmenekült a városból, mire odaértek), ahogy a lányok, nők kitiltása az oktatásból, a munkahelyekről és a közélet minden szegmenséből, valamint a szaúdi mintára felállított erkölcsrendőrség is e rendkívül tradicionalista jogfelfogás eredménye.<sup>138</sup> E „vallásos proletárok” rendkívül konzervatív jogfelfogásáról árulkodnak a hatalomátvételük utáni első intézkedéseik is, melyben megtiltották, hogy a nők hangosan járjanak (= magas sarkú cipőt és csizmát viseljenek), meghatározták, hogy a férfiaknak milyen hosszú szakállat kell azonnal növeszteniük, betiltottak mindennemű zenét és táncot, elkoboztak minden kazettát és lemezt, sőt még a gyerekek kedvenc időtöltését, a sárkányeregetést is betiltották (mert bálvány),<sup>139</sup> azaz saját törzsi szokásaikat terjesztették ki az egész országra.

Nem a *pashtunwali* az egyetlen olyan szokásjogi elem, mely bekerült a klasszikus iszlám jog rosszul felfogott világába, s annak részeként él tovább még az érintettek számára is teljesen hamis értelemben. Klasszikus példa erre a becsületgyilkosságok esete, mely évente több ezer nő életét követeli a Jordániától Pakisztánig terjedő sávban. Pontos statisztikák nem állnak rendelkezésre e cselekményekről, még a jelenség ellen leginkább fellépő Jordániából sem, ezért becslésekre vagyunk utalva, melyek, ha nem is pontosak, de azért az arányokat jól mutatják. Jordániában évente 23 ilyen gyilkosságot követnek el, Egyiptomban 50 felett, Jemenben azonban ez a szám eléri a 400-at is, ahogy Pakisztánban is nagyon magas a gyilkosságok száma. A mögöttes hiedelem az, hogy a nők viselkedése visszahat az egész család becsületére, ezért a legkisebb dolgot is azonnal meg kell torolni, hogy a család becsülete helyreálljon. A becsület fogalma (*sharaf*) valójában társadalmi megbecsülést jelent, mely nőhet és csökkenhet is a család és tagjai viselkedése által. Ezt a becsületet alapvetően befolyásolja az *ird*, a női nemi becsület, mely azonnal és végletesen kihat a család becsületére: az *ird* nem növelhető, de egyetlen cselekmény által azonnal és örökre elveszíthető, mely nem csupán a nőre, de az egész családjára kivetül. Ilyenkor az érintett nő megölésében látják a család becsületének visszaállításához vezető egyetlen utat. Hangsúlyozni kell, hogy nem bűncselekmény megtorlásáról van szó (pl. házasságtörés), mivel javarészt szóbeszédnek alapján

138| Marsden 1998: 64–65; 88–101.

139| Rasanayagam 2009: 177; 198.

járnak el: a probléma maga a szóbeszéd, és nem annak valóságtartalma. Ha valakit a falu a szájára vesz, már csökken a család becsülete, függetlenül attól, hogy a szóbeszédnek van-e bármi valóságalapja, vagy nincs. Utóbbi ki sem vizsgálják, az áldozatok sorsa a helyi szóbeszéd intenzitásától és a családi reakciótól függ, nem a valódi viselkedésüktől. Éppen ezért a nőket rettenetes felügyelet alatt tartják, hogy semmiképp se lehessen őket kikezdeni, és ezáltal életüket kockára tenni: nem hagyhatják el a házat, s ha igen, csak egy közeli rokon férfi kíséretében; nem beszélgethetnek idegenekkel, nem fogadhatnak senkit otthon egyedül, azaz minden olyan élethelyzetet kerülni kell, amelyet egy rosszindulatú fantázia kikezdehetne. Szó sincsen tehát az áldozatok által elkövetett bűncselekményekről és azok „büntetéséről”, mivel a rendőrségi jegyzőkönyvek alapján a következő, tipikus eseteket lehet megfigyelni: (1) egy 13 éves fiú megölte a nővérét, mert egy férfivel telefonált; (2) egy 12 éves lányt apja és bátyja halálra vert, mert egyedül sétált az utcán; (3) egy 17 éves fiú megölte a nővérét, mert a piacon beszélgetett a sorban előtte álló férfival; (4) egy háromgyermekes anyát megölt a bátyja (a férj felháborodására), mert azt hallotta, hogy erkölcstelen volt (a boncolás azonnal cáfolta a vádat); (5) egy nemi erőszak áldozatául esett lányt megölt a saját családja, mert várandós lett. A sort a végtelenségig lehetne folytatni. Az elkövetők teljes spektruma a legközelebbi férfi családtagok (apa, fiútestvér) közül kerül ki, a férj elvéve. Ennek oka, hogy az eredeti család becsületét rongja a hírbe hozott nő, a férj végső soron elválk tőle, ha másképp nem tudja megoldani a helyzetet, és visszaküldi az apai házba, ahol nem tudnak vele mit kezdeni, mivel ismét férjhez adni gyakorlatilag lehetetlen. Ezért inkább megölik, s így megszabadulnak még egy éhes (szomjas) szájától, és visszaszerzik a család becsületét. Nem véletlen, hogy a becsületgyilkosság a szegény, de sűrűn lakott vidékek sajátja, ahol a szóbeszéd gyorsan terjed. A közel-keleti kormányok reakciója különböző, de radikális fellépés a jelenség ellen alig van, az elkövetők büntetését általában jelentősen mérséklék, ha a cselekmény motívuma a becsület megvédése volt, holott ismertek olyan esetek is szép számmal, amikor ez csak a valódi ok leplezésére szolgált (a valódi ok örökjogi vita volt, s mivel nem akarták a lánynak kiadni a részét, inkább megölték, s ezt becsületgyilkosságnak tüntették fel). Jordániában a kormányzat igyekezett jogalkotás útján gátat szabni a jelenségnek, de a törvényhozás elutasította a kezdeményezést, mely egyben a lakosság kétharmadának támogatását is élvezte, azaz világos, hogy nem elszórt jelenségről van szó, hanem nagyon széles társadalmi gyakorlatról, mellyel még a törvényhozás sem akar vagy tud szembemenni. A társadalmi gyakorlat mellett a reformok elutasításának legfőbb indoka az elutasítás mellett érvelők szerint az, hogy az amerikaiak

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

és a cionisták nyugati értékeket akarnak rájuk oktrojálni, ami megengedhetlen, ezért nem szabad a kialakult gyakorlaton változtatni.<sup>140</sup>

Mindennek persze az iszlám joghoz semmi köze nincsen, mégha az érintettek jelentős része másként is gondolja. Az iszlám jog nem enged meg semmiféle lincselést, még bűncselekmény esetére sem. Ha bűncselekmény gyanúja merül fel, akkor azt ki kell vizsgálni, és megfelelő eljárás során bizonyítani kell a tényállást. Az ítéletet szabályos körülmények között kell végrehajtani, ám halálbüntetést csak házasságtörés esetére lehet kiszabni, amit pedig az iszlám eljárásjog szerint gyakorlatilag lehetetlen bizonyítani (négy szavahihető, muszlim tanú teljesen egybecsengő vallomása). A családfe nem élet és halál ura, a kiskorú pedig végképp nem gyilkolhat kedvére, az emberölés súlyos bűncselekmény, nem becsületbeli ügy. Összességében az iszlám jog egy rendszerszerűen működő, kifinomult, megfelelő eljárásjoggal rendelkező jogrendszer, mely többek között épp azért alakult ki, hogy az ilyen törzsi szokásokban hosszú múltra tekintő gyakorlatokat felülírja, és a konfliktusokat kulturáltabb mederbe terelje. A klángondolkodás és a familiarizmus azonban láthatóan a mai napig gátat szab ennek. Ezért kiemelkedő jelentőségű, hogy 2016 júniusában pakisztáni vallástudósok iszlámellenesnek és eretnekségnek nyilvánították a becsületgyilkosságot, így próbálva gátat szabni évente több száz ártatlan pakisztáni nő meggyilkolásának.

### 6.4. Az iszlamizmus jogfelfogása

Az iszlamizmus fogalma meglehetősen heterogén csoportokat és nézeteket fed le, melyek nem rendelkeznek körülhatárolt politikai, gazdasági és társadalmi céllal vagy vízióval. Vannak inkább a konzervatívok megközelítésére emlékeztető szervezetei, melyek a kalifátus visszaállításáért küzdenek, de a többségük nem visszafelé tekint. Megközelítésük lényege, hogy a modernitás kihívását elismerik, és igyekeznek a maguk módján választ találni rá (szemben a konzervativizmussal, mely inkább elzárkózik), s ezt saját hagyományukból próbálják levezetni. E gondolat lényege, hogy elutasítja a westernizáló modellt, helyette visszamegy egészen az iszlám alapvető forrásaihoz, alapjaihoz (fundamentum), vagyis a Korán és a *sunna* szövegeihez, és azok – nemritkán – radikális újraértelmezése révén jut el egy általa elfogadható megoldáshoz. Ez egyáltalán nem új gondolat az iszlám világán belül, elvben minden évszázadra jut egy „megújító”, aki friss gondolatokkal revitalizálja az iszlámot, bár esetenként vita tárgya, hogy az adott évszázadban kit is lehet ilyen megújítónak tekinteni (ez iskolánként is különbözhet). A szunnizmuson belül az utolsó ilyen nagy újító talán ‘Abd al-Wahhāb volt a XVIII. században, bár tanítását és örökségét a mai napig óriási vita övezi a szunnita világon belül is.<sup>141</sup>

140| Tellenbach 2003: 2–5; 13–14.

141| Simon 2014: 38–43.

A modern iszlamista csoportok már nem a jog megújítását állították gondolkodásuk középpontjába, hanem jelentősen átpolitizálták az üzenetüket, ám a jog ebből sem maradhatott ki, mivel a *sharī'a* az iszlám központi eleme volt és maradt. A jogról való gondolkodás ezért az iszlamizmus narratívájába is belekerült, ennek első sikeres, egy egész államot uralma alá hajtó megjelenési formája, az iráni iszlám forradalom pedig egy sajátosan sí'ita olvasatot adott neki. A politikai iszlám legelőször egy sí'ita társadalomban próbálhatta ki újszerű jogtanát, mely egyszersmind egy nemzetállam (tehát nem egy vallási közösség) vezetésére is vállalkozni kényszerült. A sí'ita politikai iszlám jogtana Khomeinī *āyatullāh* forradalom előtti elméleti munkásságára, valamint a forradalom utáni vezetői döntéseire támaszkodik, vagyis nagyon erősen köthető egyetlen személyhez, bár a végeredmény kimunkálásában mások is részt vettek (Baqir al-Sadr, Montazeri *āyatullāh*). Ez az új, iszlamista sí'ita jogtan – bár értelemszerűen épít a klasszikus sí'ita jog korábbi eredményeire – jelentős elmozdulás is egyben, különösen a politikai hatalom jellege és elmélete tekintetében. Ezt az elmozdulást viszont megkönnyítette, hogy a sí'ita jogfelfogás folyamatosan nyitott maradt az *ijtihād*ra, és szemben a szunnita jogi ortodoxiával, soha nem állította, hogy „az *ijtihād* kapuja bezáródott” volna, sőt éppen ellenkezőleg, kifejezetten tiltja, hogy bárki már nem élő jogtudós véleményét kövesse (*taqlīd*),<sup>142</sup> és ezzel a mechanikus utánzás lehetőségét jelentősen korlátozza a kreativitás érdekében.

Az államformát illetően a köztársaságot részesítették előnyben, de nem azért, mert ezt az alapvetően nyugati gondolatot támogatták, hanem azért, mert Khomeinī nézete szerint a monarchia és az örökletes hatalom szemben áll az iszlámmal (negatív példaként Bizánc mellett a Szászánida Iránt hozva fel, melyek a hódító iszlámtól vereséget szenvedtek, mintegy bizonyítva iszlámellenességüket és alkalmatlanságukat is),<sup>143</sup> és ennek mintegy ellentétpárja nem lehet más, mint a köztársaság. Ennek eredményeképpen lett az ország neve is iszlám köztársaság. Ezt szinte azonnal írásba, vagyis alkotmányba foglalták, azaz nem utasították el a modern világ egyik alapvető intézményét, az alkotmányt, hanem saját céljukra használták fel. Ez mutatja, hogy az iráni forradalom valóban a modern politikai iszlám (iszlamizmus) első komoly győzelme volt, mivel az iszlamizmus nem elutasítja, hanem igénybe veszi a modernitás azon elemeit, melyek számára hasznosak lehetnek, így többek között az alkotmány gondolatát is, szemben a tradicionális jogfelfogás elutasító attitűdjével.

142| Sobhani 2001: 183; Al-Sadr 2003: 53; lásd az 5.§-ban mondottakat is.

143| Khomeinī 1981: 31.



## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

Az alkotmány központi eleme a *welāyat-e faqīh* elv (a jogtudós uralma), mely szemben áll a sí'ita jogtudósok hagyományosan apolitikus beállítottságával, és a muszlim jogtudósok politikai szerepvállalásának radikális újraértelmezéseképpen született meg.<sup>144</sup> Az elv elméleti és alkotmányos kidolgozásában aktív szerepet játszott a vezető iraki jogtudós, Muhammad Bāqir al-Sadr, akit az iraki hatóságok 1980-ban kivégeztek, miután hiába kérte bebocsátását Iránba a már győztes Khomeinītől. Bāqir al-Sadr még a forradalom végső győzelme előtt készített egy, a *welāyat-e faqīh* elvén nyugvó alkotmánytervezetet, mely nemcsak alapelveiben, hanem megfogalmazásában is több helyen megegyezik a későbbi iráni alkotmánnyal.<sup>145</sup> A *welāyat-e faqīh* koncepcióját a kortárs nagyāyatullāhok többsége elutasította, és még azok körében is, akik elvileg támogatták, vita alakult ki az elv mibenléte tekintetében. Többen, még a Khomeinī szűk köréhez tartozók is azon a véleményen voltak, hogy a jogtudós uralma erkölcsi, vallási és jogi útmutatást jelent, s nem pedig alkotmányos pozíciót és mindennapi politikai döntéshozatalt.<sup>146</sup>

Ettől függetlenül tény, hogy a *welāyat-e faqīh* elv vált az új alkotmány vezérfonalává. Ennek lényege, hogy a legkiválóbb jogtudós (esetünkben Khomeini) jogosult a közösség vezetésére, ami több mint erkölcsi útmutatás, a válságos helyzetekben való megszólalás, példamutatás (ez volt a hagyományos szerepkör évszázadokig), mert a napi politikai életben való részvételre és az állam vezetésére is feljogosít, ráadásul egyedüli és megkérdőjelezhetetlen autoritásként. A *welāyat-e faqīh* elve alapján a legkiválóbb jogtudós *rahbar* (vezető) néven került be az új iráni alkotmányba, s ez óriási lépés a teokrácia felé, hiszen a legkiválóbb jogtudós egyben a legmagasabb papi hivatalt is betölti a sí'ita hierarchiában. A *welāyat-e faqīh* elv több mint politikai ideológia, alkotmányos alapelv vagy közjogi alapvetés: teológiai dogma. Aki kétségbe vonja, egyszerre kérdőjelezi meg az egész rendszer politikai alapvetését és teológiai fundamentumát is, ezzel elköveti az egyik legsúlyosabb bűnt. Nem véletlen, hogy a 2009. júniusi elnökválasztás vesztesei még a tüntetések közepette is (zöld mozgalom) hangsúlyozták, hogy elfogadják a *welāyat-e faqīh* elvet és a *rahbar* döntését, holott ezzel saját céljaikat árulták el (demokratizálódás). De alternatívaként mindössze a halálbüntetés kínálozódik, ahogy azt az iraki háború veteránja, a történelem professzora, Hāshem Āqājerī ellen indított büntetőeljárás is mutatja: Āqājerī megkérdőjelezte a *welāyat-e faqīh* elvét és a jogtudós autoritását,

144| Arjomand 1989: 120.

145| Al-Sadr alkotmánytervezetének és az iráni alkotmány szövegének részletes összehasonlítására nézve lásd Mallat 1993: 50–54; 69–78; 212.

146| Schirazi 1997: 71; Keddie 2006: 260; Mottahedeh 2003: 32.

ezért blaszfémia vádjával halálra ítélte a bíróság 2002-ben, mely többnapos tiltakozáshoz vezetett az ország több egyetemén.<sup>147</sup>

A fentiek alapján nem meglepő, hogy a *rahbar* (mely intézmény valójában összeegyeztethetetlen a köztársasági államformával, különösen, mivel nem tartozik felelősséggel egyetlen alkotmányos szervnek sem) határozza meg az állam politikai irányvonalát, és dönt a legfontosabb bel- és külpolitikai kérdésekben. Az alkotmány szerint a *rahbar* a hadsereg legfőbb irányítója, dönt háború és béke kérdésében, mozgósítást rendel el, kinevezi és felmenti az Örök Tanácsa tagjait, a legfőbb bírót, az állami rádió és televízió elnökét, a Forradalmi Gárda és a hadsereg főparancsnokát, továbbá a választások után kinevezi a köztársaság elnökét, illetve kezdeményezi annak felmentését, valamint kegyelmet gyakorol.<sup>148</sup>

A *rahbar* kvalifikációi eredetileg igen magasak voltak meghatározva, hiszen a rendszert Khomeinī személyére találták ki. Khomeinī halála után azonban a személyre szabott rendszer összeomlott, mivel nem találtak olyan személyt, aki a nagyon magas követelményeknek eleget tudott volna tenni. A választás végül egy alacsony rangú és jogtudósként a kollégái által nem jegyzett klerikusra esett, de ahhoz, hogy ő jogszerűen el tudja foglalni hivatalát, módosítani kellett az alkotmányt, melynek során a kvalifikációt jelentősen csökkentették, és a jogtudósi képesítés helyett a politikai-gazdasági kérdésekben való jártasságot emelték ki.<sup>149</sup> Ezzel az alapelv, a legkiválóbb jogtudós uralma, lényeges csorbát szenvedett, igen komoly belpolitikai következményekkel. A személyi problémákon túlmenően a *welāyat-e faqīh* elv alkalmazása kétféjűvé tette az államot, csökkentette a végrehajtásért felelős elnök hatáskörét (a miniszterelnöki poszt 1989-es megszüntetése után), és számtalan diszfunkció forrásává vált. A párhuzamos irányítás különösen lehetetlenné tette a politikai célok megvalósítását, amikor a közvetlen választási legitimitással rendelkező elnök és az ennek hiányában hatalmat gyakorló *rahbar* politikai elképzelései és akarata szemben állt egymással.<sup>150</sup> Ennek oka a párhuzamosság mellett a modern alkotmányosság egyik alapvetésének, a hatalmi ágak megosztásának egyértelmű hiánya. Igaz ugyan, hogy az alkotmány deklarálja ezen elvet (57.§), a valóságban azonban a törvényhozás, a végrehajtás és a bírói hatalom csak a szervek szintjén van szétválasztva, hiszen azzal, hogy a *rahbar* mindhárom hatalmi ág tekintetében komoly jogokkal rendelkezik, a hatalom egysége valósul meg. Az intézményi megosztást tehát inkább funkció-, mintsem hatalommegosztásként kell értékelni.

147| Amanat 2007: 120.

148| Iráni alkotmány: 110.§.

149| Schirazi 1997: 73; 76–80; Menashri 2001: 17.

150| Mandaville 2007: 191–195.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

A legkiválóbb jogtudós uralma összességében mégis inkább a sí'ita sajátosságokból következik (hiszen a szunnizmusban nincsen ehhez fogható papi hierarchia), mintsem az iszlamizmusból. A *shari'a* elsőbbsége azonban már egy olyan alapvetés, mellyel a szunnita iszlamizmus is egyet tud érteni, mi több, maga is harcol érte. A *shari'a* elsőbbsége azt jelenti, hogy az iszlám jog adja a jogrendszer elméleti és normatív bázisát, ez az a legfelsőbb norma, mellyel semmi sem állhat ellentétben, még az alkotmány sem (ezt követelték, ahogy fent láttuk, az algériai iszlamisták is). A gyakorlatban ez azt jelenti, hogy olyan jogviszonyokra nézve, melyre az iszlám jog ad útmutatást, nem lehet jogot alkotni, ott pedig, ahol joghézag van, elvben lehet, de az így alkotott szabályok nem állhatnak ellentétben az iszlám jog más szabályaival, sőt szellemével sem. Azt, hogy ez a gyakorlatban is megvalósuljon, egy különálló, magas közjogi helyzetű testület, az Örök Tanácsa (*Shūrā-ye Negahbān*) vigyázza, mely az alkotmány értelmében felülvizsgálja a törvényhozás által hozott valamennyi törvényt abban a tekintetben, hogy azok összeegyeztethetőek-e az alkotmánnyal és az iszlám joggal. E tizenkét tagú tanács hat tradicionális jogtudós tagját a *rahbar*, másik hat, adott jogterületet képviselő jogász tagját a legfőbb bíró javaslatára a törvényhozás választja,<sup>151</sup> ennek ellenére e testületet a tradicionális *'ulamā'* irányítja. Az Örök Tanácsában semmiképpen sem szabad az alkotmánybíróóság iszlám megfelelőjét látni, hiszen (1) az Örök Tanácsa nemcsak az alkotmányt veszi döntése alapjául, hanem az iszlám jogot is, mely gyakorlatilag végtelen értelmezési lehetőséget kínál számára, s egyben felveti az erős politikai befolyás problémáját is; (2) az Örök Tanácsa hivatalból jár el minden esetben, és nem megkeresésre; (3) az Örök Tanácsa az esetek nagy részében nem fűz döntéséhez indoklást, miközben óriási hányadban semmisít meg törvényeket (27–40%), ami nyilvánvalóan elfogadhatatlan egy alkotmánybíróóság esetén;<sup>152</sup> az indoklás elmaradása különösen nagy zűrzavarokat okoz, mert a törvényhozás nem tudja, hogy a törvény mely pontja és milyen indoklás miatt ellentétes az iszlám joggal, így orvosolni sem képes az állítólagos hibákat; (4) az Örök Tanácsa a választások irányításában operatív funkciót tölt be, melynek során a testületnek nem tetsző, vagyis politikailag nem megbízható jelölteket indoklás nélkül diszkvalifikálhatja a jelöltségtől (többek között a forradalom első miniszterelnökét, Bāzargānt is eltiltották a köztársasági elnöki választáson való indulástól, miután kegyvesztett lett Khomeini szemében),<sup>153</sup> és ez nyilvánvalóan távol áll az alkotmánybíróóság szerepkörétől.

151| Iráni alkotmány: 91.§.

152| Schirazi 1997: 92.

153| Schirazi 1997: 105.

Az Örök Tanácsa döntései mindenkire nézve kötelezőek, a kifogásolt törvényt a törvényhozásnak újra kell alkotnia, kivéve a *rahbart*, mert ő a törvények felett áll. A Tanács elé kerülő kérdések esszenciája lényegileg úgy tehető fel, hogy mi a teendő abban az esetben, ha az ideológiai alapok (jelen esetben az iszlám jog) és a nemzetállam érdekei ellentmondásba kerülnek? Elvileg az Örök Tanácsa hivatalból biztosítja az ideológia primátusát azzal, hogy az iszlám jognak (szerinte) ellentmondó jogszabályt megsemmisíti. Ám maga a *rahbar* egy sor esetben ezt negligálta, vagyis a konkrét politikai célt fontosabbnak nyilvánította, mint az állam ideológiai alapját, nemegyszer a konzervatív körök megdöbbenését is kiváltva. Az alkalmazott módszer a közösségi érdekre való hivatkozás (*maslaha*) volt, melynek lényege, hogy az egyetlen, ami számít, az állam érdeke, s a jogalkotás során ezt az egyedüli érdeket kell figyelembe venni. Az érvelés szerint egy iszlám állam kormányzatának jogában áll korábbi iszlám jogi szabályokat figyelmen kívül hagyni, mi több, alapvető előírásokat, mint pl. a zarándoklat, annullálni, ha azt a közösség – vagyis az iráni állam – pillanatnyi érdekei megkövetelik.<sup>154</sup>

Az iszlamizmusra ugyanakkor jellemző a tömeges részvétel és a társadalmi támogatás is. Ezt a fentiekkel aligha lehet biztosítani, ezért az alkotmány tartalmaz demokratikus(nak látszó) elemeket is. Ilyen a választások rendszere, mely országos és helyi szinten is megvalósul. Valamennyi testületi szerv választásoknak köszönheti létrejöttét, így a törvényhozás, a tartományi, a városi és a falusi elöljáróságok tagjait a nép választja, mint ahogy az elnököt is. A választás közvetlen és titkos.<sup>155</sup> Összhangban a modern politikai iszlám elképzelésével, mely a nők számára szélesebb nyilvános szerepvállalást biztosít az oktatásban, a munkavállalásban és a közéletben, a női választójog nincsen korlátozva (Iránban ez ugyanakkor a Pahlavi-dinasztia reformjaira megy vissza). A testületi szervek hatásköre azonban limitált: a helyi, tartományi tanácsok jogköre az igazgatás felügyeletére korlátozódik, miközben a tartományi és a városi vezetőket a kormány nevezi ki.<sup>156</sup> A törvényhozó hatalmat megtestesítő Majlis jogköre a törvényhozásra és a kormány ellenőrzésére egyaránt kiterjed. Utóbbi jogkörében a Majlis dönt a miniszterek személyéről, azok felelősségének megállapításáról és elmozdításáról. Szintén a törvényhozás dönt a nemzetközi szerződések ratifikációjáról, a külföldi kölcsönök felvételéről. A Majlis hatalma azonban igen lényeges csorbát szenved az Örök Tanácsa által gyakorolt vétőjog következtében, ahogy azt fent láttuk.<sup>157</sup> Az utólagos normakontrollnál még erősebb korlát az előzetes

154| Schirazi 1997: 64.

155| Iráni alkotmány: 58; 62. §.

156| Iráni alkotmány 103. §.

157| Iráni alkotmány: 71–72.§; 77.§.; 80.§; 89.§.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

politikai kontroll, melynek révén a választásokon történő indulásból eleve kizárják a rendszernek nem tetsző jelölteket, s ha még ennek ellenére is nem kívánt eredmény születik, az eredményeket manipulálják, a tiltakozókat pedig rendőri erővel verik szét (2009: zöld mozgalom). A valódi demokráciától tehát távol áll ez a sajátos sí'ita iszlamista teokrácia.

A szunnita iszlamizmusnak még nem sikerült egyetlen országot sem teljesen uralma alá hajtania, bár vannak kísérletek az iszlám világ minden táján. E törekvések közös jellemzője, hogy legfontosabb követelésként a *shari'a* azonnali bevezetése fogalmazódik meg, mintha az valami csodafegyver lenne, és megoldana minden problémát. A valóság ettől nagyon messze van. Ott, ahol egyáltalán bevezették valamilyen szinten (pl. egy-egy tartományban), nem oldott meg semmit, viszont további konfliktusok forrásává vált. Olyan országokban, ahol a lakosság vegyes vallású, a *shari'a* bevezetése riadalmat kelt a nem muszlim lakosságban, mely a muszlim népesség részéről fokozódó elnyomást lát az intézkedésben, és ennek vagy ellenszegül, vagy küzd ellene (pl. Nigéria). A sí'iták által lakott vidékeken a szunnita jog kompromisszumok nélküli egyoldalú bevezetése hasonló ellenérzést vált ki (például Pakisztánban), így a *shari'a* bevezetése nemhogy nem old meg semmit, hanem inkább hozzájárul a további konfliktusok kialakulásához. Ennek ellenére, elsősorban az iszlám világ perifériáin, épp ez a tendencia figyelhető meg: a *shari'a* bevezetésére irányuló követelést övező tömeges, brutális erőszak (Boko Haram: Nigéria; GIA: Algéria; al-Qā'ida: globálisan; al-Shabaab: Szomália) két évtizede jelen van, és súlyos probléma, hogy ez a jelenség már az iszlám világ központi területein is megjelenik (Irak, Szíria). Mindennek azonban a hagyományos iszlám joghoz gyakorlatilag semmi köze, a *shari'a* legfeljebb hivatkozási alap a teljesen különböző célzatú és politikájú csoportosulások eszköztárában, akik között egyetlen, komolyan vehető hagyományos jogtudós sincsen.

Visszatekintve tehát az elmúlt száz esztendőre azt látjuk, hogy az iszlám világa nagyobb válságban van, mint a múlt század elején, amikor a gyarmatosítás és a modernitás kihívásaira kereste a választ. A westernizáló modernizáció felemásra sikerült, és jelentős eredményei az elmúlt évtizedben eltűnőben vannak (ez különösen Törökországban érezhető), a nacionalizmus nem adott megoldást, a tradicionalizmus pedig nem is keresett. Az iszlamizmus ugyan próbál megoldásokat találni, de ezek végül rendre fegyveres erőszakba torkollnak. Mindez az iszlám jogot is alapvetően érinti, mivel a diskurzusok középpontjába valamilyen módon mindig bekerül a klasszikus jog szerepe és az ahhoz való viszonyulás, ami nem feltétlenül tesz neki jót. A hagyományos iszlám jog krízise annak ellenére nyilvánvaló, hogy még kortárs művelői között is akadnak olyanok, akik ezt nem hajlandóak felismerni

(pl. Sa‘id al-Bütī). Ezzel szemben a többség érzékeli ugyan a válságot, és elméleti megoldásokkal igyekszik új irányokat szabni, a múlt hibáit feltárva egyszersmind radikálisan új válaszokat adni a modernitás kérdéseire (Abdulkarim Soroush, Fazlur Rahman, Sa‘id Ashmāwī, Muhammad Shahrūr),<sup>158</sup> ám ezek legfeljebb akadémiai diskurzusok maradnak, számottevő társadalmi befolyás nélkül, miközben az egyes elméletek képviselői egymással is folyamatosan vitában állnak. Az egyre bizonytalanabb útkeresés közben pedig az kezdi leginkább magához ragadni a vezetést, ami a leghangosabb: a fegyver. Holott a jog egyik legfontosabb üzenete és küldetése, hogy a fegyverek elhallgassanak, és átadják helyüket békésebb és civilizáltabb konfliktusmegoldó intézményeknek.

158| E kortárs gondolkodók nézeteinek ismertetésére és kritikájára nézve lásd Hallaq 2009: 511–542.

## **III. RÉSZ**

# **AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR**

# HETEDIK FEJEZET

## A HINDU JOG

### 1. § A HINDU TÁRSADALOM ÉS JOG ALAPELVEI

Indiában nem alakult ki az európai értelemben vett jog fogalma. Azok a terminusok, melyeket jog jelentésben szokás magyar vagy bármely más idegen nyelvre fordítani, sokkal gazdagabb jelentéstartalommal bírnak, s csak áttételes módon, az eredeti kontextus leszűkítése útján határozhatók 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: ez alakítja 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 áldozatközpontúság, mely különösen *Agninak*, a tűz istenének szól, ebből az alapállásból érthető meg. A kozmikus világrend azonban csak abban az esetben áll meg, illetve tartható fenn, ha a világrend valamennyi résztvevője teljesíti a rá kirótt funkciókat. Ebből következik a hindu jog azon alapállása, mely a kötelelességeket 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 istenekhez szóló himnuszokat, áldozathoz szükséges kísérszövegeket és imákat. Úgyszintén ezen alapállás magyarázza a papi réteg, a *brāhmanák* 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



### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

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 a társadalmi csoportoktól megkövetelt magatartásformák szabályait egyre konkrét formában határozzák meg, mintegy aprópénzre váltsák az elvont *rta*-konceptió követelményeit. Ez a felismerés vezetett el a *dharma* fogalmához.<sup>1</sup>

A *dharma* célja és funkciója, hogy mind az egyén, mind az egyes társadalmi csoportok szintjén megfogalmazza azokat a köteleességeket, melyek a kozmikus világrend fenntartásához szükségesek. A történelem során a *dharma* fogalma vált meghatározóvá, mely abszorbeálta a *rta*-konceptió lényegi 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 *dharmát* jog jelentésben az angolok kezdték el használni, amikor gyakorlati megfontolásokból a *dharmával* foglalkozó műveket angolra fordították, így lett Manu *dharmasástrája* Manu törvénykönyve (The Laws of Manu), s innentől kezdve egyfajta joggyűjteményként tekintettek rá, és igyekeztek előírásait a bíróságokon is alkalmazni. Indiában sose tekintettek a *dharmára* jogként, mi több, az európai értelemben vett jog fogalma hiányzott is. Amikor mégis a jog fogalmát kellett használni, akkor vagy a szanszkrit eredetű *vidhi*, vagy a középkortól kezdve az iszlám hagyományból ismert *qānūn* terminust használták, mivel a *dharmát* inkább vallás jelentésben értelmezték. A gond ezzel a fogalmi kettősséggel az, hogy a jog és a vallás megkülönböztetése európai szellemi örökség, mely a gyarmatosítás révén került Indiába, ahol a jog és a vallás e kettősségének elkülönítése teljesen ismeretlen volt. Ennek következtében a *dharma* magában foglalja mind a jogot, mind a vallást, mi több, ennél sokkal szélesebb értelmű koncepciókat is – a *dharma* végső soron lefordíthatatlan bármely más nyelvre. A *dharma* szó a *dhr* gyökből származik, mely fenntartást, megőrzést jelent, utalva a *dharma* világrendet megőrző funkciójára. Amennyiben valaki a *dharma* alapján cselekszik, akkor ez hozzásegíti feladata betöltéséhez, 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 biztosan bekövetkeznek.<sup>2</sup>

1| Menski 2003: 86–93.

2| Rocher 2012: 40–42; 87.

Fontos hangsúlyozni, hogy a *dharm*a nem feltétlenül azt foglalja magában, ami „jó”, míg az *adharma* sem azt, ami „rossz”. A *dharm*a mindkettőt magában foglalja, mivel az élőlények funkciójához igazodik. Egy példával illusztrálva: az oroszán *dharm*ája, hogy öljön tápláléka biztosítása céljából, de az értelmetlen, öncélú öldöklés már *adharma*. A *dharm*a e felfogása szorosán összefügg a halál utáni újabb megtestesülés tanával (ezt szokás lélek-vándorlásnak nevezni), mivel a *dharm*a 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 újjászületéseket és azok minőségét. Ebből következően a hindu felfogásban a cselekedeteknek, illetve azok következményeinek van meghatározó jelentősége, melyek elbírálásának zsinórmértéke a *dharm*a.

A *dharm*a mind egyénekre, mind társadalmi csoportokra, mind pedig meghatározott funkciókra lebontható. Az egyén *dharm*ája a *svadharma*, mely részben saját sorsa, részben társadalmi rangja szerint meghatározott. Az egyén *dharm*ája azonban függ életkorától is, mivel az egyes életciklusoknak (*āśrama*) is megvan a maguk *dharm*ája, 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 minden tagja valamely varnába tartozik (a varnát szokás kasztként fordítani, ám ez nem állja meg a helyét, ahogy azt hamarosan látni fogjuk). Az egyén saját *dharm*ájára, társadalmi rétegződése szerinti *dharm*ájára, valamint a *dharm*ának a jótól és rossztól való relatív függetlenségére a legjobb példa Kriśna tanácsa a harcos Arjunának a Bhagavadgītában. A történet szerint Arjuna lelkiismereti konfliktusával vívódik, mivel a sorsdöntő ütközetben nem akar részt venni, mert az ellenfél oldalán saját rokonai harcolnak. Kriśna azonban meggyőzi, hogy nem térhet ki az összezapás elől, mert ez saját *dharm*ája, egyben a harc a harcosoktól elvárt *dharm*a is. Végül a *dharm*a társadalmi funkciókhoz is kapcsolódik, különösen az uralkodóhoz. A király *dharm*ája, a *rājadharma* meghatározza a kompetenciáit és felvázolja a tőle elvárt magatartásokat, egyben megrajzolja az ideális indiai király portréját is.<sup>3</sup>

A *dharm*a szerinti viselkedés modellje azonban azt feltételezi minden emberről, hogy ismeri saját, több komponens által meghatározott *dharm*áját, 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

3| Lingat 1973: 3–5.

### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

csupán a *dharma*, hanem kevésbé magasztos elvek és célok is vezérlik, az e világra koncentráló, 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 bölcelet 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 a maga számára az ember életében, ezért ezeket nem igyekeztek a *dharma* érdekében háttérbe szorítani, hanem éppen ellenkezőleg, kimunkálták az ezekre vonatkozó tudományokat is. Ebből következően a tudományosság-nak is kialakult egyfajta trichotómiája: a magasabb rendű éthosz alapján álló cselekvések a *dharma* tudományába és annak műveibe (*dharmaśūtra*, *dharmaśāstra*), az evilági haszonszerzés művészete az *artha* tudományába és annak műveibe (*arthaśāstra*), a vágyak kielégítése pedig a vágyak tudományába és annak műveibe (*kāmasūtra*) tartoztak bele.<sup>4</sup>

A fenti áttekintésből világos, hogy a *dharma* nem fordítható jogként, sőt a későbbiek során jogiasult normák sem kizárólag a *dharmával* foglalkozó munkákban jelentek meg, hanem az *arthát* tárgyaló tudományos értekezésekben is (Arthaśāstra). Ugyanakkor az sem tagadható, hogy a jogi normák elsősorban a *dharma* koncepciójából nőttek ki azt követően, hogy a *dharmával* foglalkozó munkák tárgyukat folyamatosan leszűkítve egyre inkább a konkrét szabályokkal, és nem azok elméleti háttérével kezdtek el foglalkozni. Kétségtelen tény továbbá, hogy a *dharmát* megfogalmazó művek nem kódexek, nem törvénykönyvek vagy szoros értelemben vett jogszabályok, hanem a *dharmával* összeegyeztethető magatartásformák leírásai. Éppen ezért rendkívül kétséges, hogy ezek a szövegek a tényleges joggyakorlatot írják-e le, avagy inkább a *dharma* szerinti ideál megfogalmazásai. Ez a kérdés hosszú ideje megosztja a tudomány képviselőit, indológusok generációi vitatkoznak rajta. Ludo Rocher a mások által is felhalmozott érvek és ellenérvek vizsgálata után arra a következtetésre jutott, hogy a szövegek nemcsak a papi kaszt felfogását, hanem a tényleges joggyakorlatot is tükrözik, ezzel szemben Werner Menski egyik legújabbán publikált könyvében egyértelműen úgy foglal állást, hogy e szövegek nem tükrözik a korabeli joggyakorlatot, legfeljebb a szöveg készítőinek *dharma*-felfogását.<sup>5</sup>

4| Menski 2003: 97; Lingat 1973: 5.

5| Rocher 2012: 73; 106-109; 117; Menski 2003: 106.

A kérdés azért eldönthetelen, mert e szövegeken kívül semmi forrásunk nincs a tényleges jogéletről.

A *dharma* 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, melyek 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 varnák eredetét Puruśához, a mitikus őshöz kapcsolja, mivel a papok, a *brāhmanák* a szájából, a harcosok, a *kšatriyák* a karjaiból, a munkások, a *vaiśyák* a combjaiból, míg a *sūdrák* a lábjaiból jöttek létre. Ezen organikus szemlélet egyben a varnák közötti hierarchikus kapcsolatot is szimbolizálja. A legfelső réteg a *brāhmanák* rétege, akik minden más réteghez képest privilégiumok sorával rendelkeznek, mivel Brahmā az ő szájukba adta a titkos tudást, hogy életüket kizárólag a tanulás, a tanítás és a kultuszok bemutatásának szenteljék, ezáltal biztosítsák a Védák tanításának fennmaradását. A *kšatriyák* rendelkeznek az erővel (*kšatra*), melynek segítségével védik az embereket és a vagyontárgyakat az ellenségtől, garantálják a külső és a belső biztonságot, valamint ellátják az állam kormányzatát. A *vaiśyák* rendelkeznek a munkavégzés erejével és képességével (*viś*), mely biztosítja számukra a földműveléshez, az iparhoz, a kereskedelemhez szükséges képességet, mert az állam gazdasági prosperitása rajtuk keresztül valósulhat meg. A *sūdrák* feladata pedig, hogy megfelelő személyes és anyagi szolgálattal szolgálják a három felső varnát, miközben ki vannak zárva az áldozatok bemutatásából és azon beavatási szertartásból, mely egy fiatal embert a vallási közösség teljes jogú tagjává, „kétszer születetté” (*dvija*) tesz.<sup>6</sup> Valamennyi varna kötelessége, hogy tartózkodjon az élőlények bán-

6] A kifejezés arra vonatkozik, hogy a beavatott másodszor is megszületik a rítus által, melyre csak azt követően kerülhet sor, hogy megtanulta az alapvetőnek tekintett vallási szövegeket. A *dharma*-irodalom nem győzi hangsúlyozni ennek jelentőségét, melynek következtében a második születést fontosabbnak tartják, mint a fizikai megszületést. Emiatt a vallási tanítómestert (*guru*) előbbre valónak mondják, mint az apát, mert ő a gyermeket csak fizikai létéhez segítette hozzá, a guru azonban „civilizált lényt” teremtett belőle.

### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

talmazásától, továbbá, hogy szavahihető, őszinte, becsületes, béketűrő és könyörületes legyen.<sup>7</sup>

A varnarendszer nem adja vissza a valóságban létező kasztokat, sokkal inkább egy ideális társadalmi funkciómegosztást, 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 *śūdrá*-kat nem lehet fellelni az indiai társadalomban, hiszen ezek nem azonosak a társadalom peremén élő „érinhetetlenekkel” (*chāndāla*). Természetesen a varnarendszer 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 varnák keveredése útján jöttek létre, mivel pl. egy *brāhmaṇa* férfi és egy *kṣatriya* nő házasságából született gyermek egyik szülő varnájába sem tartozik, hanem egy önálló kategóriát alkot (*ambastha*). 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 varnarendszer 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 *dharamaśāstrájában*, azaz már az ókorban.<sup>8</sup> Az elképzelés elméleti, egyben mesterséges jellegét mutatja, hogy a görögöket is igyekeztek e rendszerbe beágyazni, akik az elképzelés szerint a *śūdra* férfiak és a *kṣatriya* 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.<sup>9</sup>

7] Kautilya: Arthaśāstra: III. 1. 13. Az élőlények bántalmazásának tilalma újításként került be a hinduizmusba, mivel a Védák ismerik, mi több, rendkívül fontosnak tartják az állatáldozatot, különösen a loáldozatot. Az ezzel ellentétes doktrína megfogalmazása komoly változást jelentett, ám ennek okait a mai napig nem sikerült megnyugtatóan tisztázni, lásd Doniger–Smith 1991: xxx–xl.

8] Manu X. 1–69.

9] Gautama IV. 17. A varnarendszer eredete komoly tudományos vita tárgya, különösen azért, mert a Védák nem tartalmaznak utalásokat rá. A Védák pusztán az *ārya-varna* és a *dāsa-varna* között tesznek különbséget, utóbbi az árják ellenségét jelentette. A *śūdrák* csoportja a *dāsa-varna* továbbélése lehet sok elmélet szerint, ám jelenleg ezt az elképzelést sem övezi olyan konszenzus, mint korábban. Ezért nem biztos, hogy a *śūdrákban* ténylegesen a legyőzött helyi lakosságot kell látni, lásd Lingat 1973: 29–44.

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 tulajdonképpeni életszakasz a beavatás után következik, melyet követően a fiatalember kétszer születetté válik, mert innentől kezdve vehet csak részt a rítusokban. A beavatás életkora a *brāhmanák* 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 *brāhma-chārin* 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 remetekorszak 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 brahmanista 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 Megasthenés 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 *āśramarendszer* egy ideális életvitelt ír le anélkül, hogy ehhez jogi kötelezettséget fűzne.<sup>10</sup>

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 háttere miatt mégis egészen más alapokról indulva jut el az említett végeredményhez.

10| Lingat 1973: 45–51.

### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

Ami a szorosabb értelemben vett jogot illeti, az egyes jogterületeket a hindu jogtudomány tizennyolc *mārga* (út, ösvény) vagy *vyavahāra-pada* (a jogvita alapjai) alapján klasszifikálta, melyek általános érvényű osztályozásként rögzültek, és valamennyi jogkönyv e sémát követte. A tizennyolcas szám a hindu felfogásban szent számnak minősül, ami a nagy művek beosztásánál is kifejezésre jut: 18 Upanisád, a Mahābhārata 18 könyve, 18 Purāna. A 18 *vyavahāra-pada* az alábbi:<sup>11</sup> (1) az adósság vissza nem fizetése; (2) letét; (3) adásvétel nem tulajdonos által; (4) partnerségi viszonyok; (5) ajándék át nem adása; (6) munkabér ki nem fizetése; (7) megállapodások megszegése; (8) elállás adásvétel esetén; (9) tulajdonos és pásztor közti vita; (10) határviták; (11) verbális támadások; (12) fizikai támadások; (13) lopás; (14) erőszak; (15) nők sérelmére elkövetett szexuális erőszak; (16) férj és feleség jogállása; (17) örökség és felosztás; (18) szerencsejáték.

Ez a felsorolás természetesen nem fed le az összes, peresíthető esetet vagy problémát, mégis a rendszer e szerint működött, és ahol szükséges volt, az új igényeket a fenti rendszerhez igazították. További érdekesség, hogy a sorrend sem véletlen, a hindu jogtudomány az adósság vissza nem fizetését, pontosabban az adósságból keletkező kötelmeket tekintette minden más probléma alapjának, mondhatni archetípusának, s a többit is annak alapján fogta fel és rendezte el. Például a családfő helyzetét is az adósság oldaláról közelítette meg, mivel a családfőnek három irányban is adóssággal van: az ősök felé, ebből következik a fiúörökös állításának kényszere, továbbá főleg az eltartási kötelesség révén a felesége és gyerekei irányába is. Ez a logika aztán könnyen kiterjeszthető a munkabér kifizetésére és az adásvétel esetén kölcsönösen ígért vállalások teljesítésére is.<sup>12</sup>

## 2.5 ÁLLAMSZERVEZET ÉS ÁLLAMELMÉLET

A *dharmára* vonatkozó ismeretek előrebocsátásával az államra vonatkozó hindu elképzelések is könnyebben érthetővé válnak. A klasszikus hindu teória szerint az állam hét elemből áll: a király, a miniszterek, a terület és a népesség, a főváros, az államkincstár, a hadsereg és a szövetségesek. A sok ókori és keleti hagyományból jól ismert organikus államkép értelmében az állam egy emberi testhez hasonlatos, melynek feje a király. Kautilya már nem hagy kétséget afelől, hogy ezek közül az igazán fontos az uralkodó, mert szerinte az állam a király. A királyság örökletes, primogenitúra alapján, férfiágon. A királyság felosztása a király gyermekei között szóba sem kerülhet,

11| Davis 2010: 77.

12| Davis 2010: 77–82.

mert az így létrejött kisebb államok gyengébbek lennének, és könnyen az elenség prédájává válnának. A királyi hatalomhoz nem jutó hercegeket inkább fontos állami pozícióba helyezve kell az állam szolgálatába állítani. A kijelölt trónörököszt olyan oktatásban kell részesíteni, mely minden szempontból alkalmassá teszi az uralkodásra, és előnyös, ha már apja életében hatalomra jut. A tökéletes uralkodó *chakravartin*, vagyis olyan király, aki erkölcsösen és jó szándékkal kormányozza az egész világot, sőt egyes szövegek istenségként kezelik az uralkodót, ám e szövegek értelmezése évtizedek óta megosztja a modern tudomány képviselőit.<sup>13</sup>

A hindu gondolkodás tehát az államot nem elvont fogalomként ragadja meg, hanem az uralkodó személyén keresztül közelít hozzá, és így tárgyalja a politikai rendszer és a közigazgatás kérdéseit. Mivel az uralkodónak is van *dharmája* (*rājadharma*), e *dharma* megvalósítása jelenti az uralkodói tiszttség ellátásának optimális lehetőségét. Mivel az uralkodói tisztsséggel 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 *brāhmaṇák* tudták befolyásolni, mivel a doktrína szerint az uralkodó tanácsadóinak a papi rétegből kellett kikerülniük. Intézményes hatalom hiányában ez informális úton érvényesült, ahogy a többi társadalmi réteg nyomásgyakorlása, alkupozíciójának kihasználása is. Fontos tehát ezen a ponton, hogy az európai, intézményes alapú gondolkodás ne tévesszen meg bennünket: míg intézményi korlátja ténylegesen nem volt az indiai király hatalmának, a valóságban a sok részérdek közvetett formában mégis megjelent, és a döntések során ezeket figyelembe kellett venni. Egyetlen király sem tudott uralkodni a befolyásos kasztok, a lobbicsoportok, az udvari körök és a tartományi elit akarata és alapvető érdekei ellenében, csak ezek között egyensúlyozva.<sup>14</sup>

A hindu teória szerint a királyság 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, melyben 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

13| Rocher 2012: 316–330; 335–339.

14| Derrett 1969: 427–431; Rocher (2012: 351–357) szintén kétségbe vonja az uralkodó nézetet, mely az indiai királyban korlátlan egyeduralkodót lát.



### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

törvénye” érvényesül.<sup>15</sup> A „halak törvénye” (*mātsya-nyāya*) szerint a nagy hal megeszi a kisebbet, hasonlóan Hobbes „ember embernek 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 erővel és 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 rétegéből kell származnia: ők rendelkeznek a *kšatrával*, vagyis az erővel és a hatalommal. A középkori kommentátorok már nem ragaszkodnak ehhez a doktrínához, mivel kivételesen jogszerűnek tartják a nem *kšatriya* személy uralkodását is, ha ezzel az uralom nélküli állapot mint legfőbb rossz elkerülhető.<sup>16</sup>

A király választásának vagy az uralkodói tisztség létrejötte bármely más formájának a szövegek nem tulajdonítanak jelentőséget, 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).<sup>17</sup> Utóbbi feltételnek azért van jelentősége, mert a *dharm*a-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 *kšatra* egy meghatározott földrajzi területre irányul, ezért a föld egyetlen tulajdonosa elméletileg az uralkodó.<sup>18</sup>

A királyt két prerogátíva illeti meg: az adó és a büntetés joga. Az adó nem más, mint azon anyagi feltételek biztosítása, melyek a király feladatának el-

15| Kautilya: Arthasāstra: IV. 1. 13.

16| Lingat 1973: 209–210.

17| Gautama XI. 2–6.

18| Lingat 1973: 207–212.

látásához 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* kifolyólag 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 machiavelisztikus intézkedésektől sem. Különösen a Kautiliya (feltehetően Candragupta minisztere) által írott Arthasāstra emeli ki a pusztán a végeredmény szempontjából történő megközelítés fontosságát, de a *dharmával* foglalkozó művek is teljes diszkréciót biztosítanak a királynak. A Mānava és a Nāradya *dharmasāstra* négy módszert ajánl az ellenség legyőzésére: tárgyalás, megvesztegetés, megosztás és katonai erő alkalmazása.<sup>19</sup>

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 végrehajtás körébe tartozik, melynek célja a társadalmi rend biztosítása. Mivel e rendeletek a király hatalmán nyugszanak, mindenkire nézve kötelező erejűek, kétségbevonásuk egyben a királyi hatalom kétségbevonása is, ezért rendkívül szigorúan ítélik meg a

19| Manu VII. 107; Nārada XVIII. 5.

### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

királyi rendeleteknek nem engedelmeskedőket. Más oldalról viszont ez azzal a következménnyel is 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.<sup>20</sup> A királyi jogalkotás korlátozottsága miatt éppen azokon a területeken valósult meg, melyek 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 töredékesen ismert a modern tudomány által.<sup>21</sup> Érdemes 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 *brāhmanák* ismerték, az uralkodó köteles volt *brāhmanákból* álló tanácsadó testületet felállítani, s döntései előtt véleményüket kikérni. Ez az államelméletben úgy csapódott le, hogy a két hatalom, a *brāhmanák* szellemi-spirituális és az uralkodó erőszakon nyugvó hatalma egymást kiegészíti, s ilyen formán egy egységes egésznek alkot; kettejük együttműködése képes csak a világban a morális rendet biztosítani.<sup>22</sup> A *brāhmanák* 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 *brāhmanák* tanácsadási joga és kötelessége, azaz a politikai taktika és stratégia területére is, mely nem a *dharma*, hanem az *artha* felségterülete.

20| Nārada XVIII. 8–9.

21| Lingat 1973: 230–232.

22| Gautama VIII. 1.

A király köteles egy *brāhmanát* saját személyes tanácsadójának kinevezni (*purohita*), aki különösen örökös a király helyes döntései felett, bár vétőjoga 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 *brāhmanák* állami szolgálatuk ellentételezéseként komoly privilégiumokat és mentességeket élveztek. Mivel a *brāhmanák* 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.<sup>23</sup> A *brāhmanák* adómentességet élveznek, ezen túlmenően büntetésük során nem alkalmazható velük szemben testi fenyegetés, bebörtönzés, pénzbüntetés, száműzetés, és nem lehet őket becsmérelni.<sup>24</sup> A *brāhmana* ellen elkövetett bűncselekmény a legsúlyosabb valamennyi bűncselekmény közül, mivel az szakrilégiumnak minősül, hiszen a *brāhmana* személye szent.<sup>25</sup> 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 *brāhmanák* ellen elkövetett büntetés. A középkori kommentátorok azonban igyekeztek a *brāhmanák* ennyire kivételes megkülönböztetését csökkenteni azért, hogy a mentességeket és kivételeket csak a legkiválóbb és legtanultabb *brāhmanákra* alkalmazták, s véleményük szerint az előjogok összessége *ipso iure* nem illeti meg valamennyi *brāhmanát* (igyekezetüket talán az is motiválhatta, hogy a buddhizmus éppen a *brāhmanák* túlhatalma elleni fellépés jegyében született meg). Az mindenesetre tény, hogy a *brāhmanák* felső rétege az állam szolgálatába szegődött, s tudásukkal a királyság javát igyekeztek előmozdítani, ilyen formában társadalmi presztízisük révén a király hatalmának ellensúlyát képezték. Azt is érdemes azonban hangsúlyozni, hogy ez az ellensúly semmiképpen nem intézményes kontrollként működött, hanem a papság társadalmi és vallási megbecsültségén nyugodott, melyet egyetlen uralkodó sem mert hosszú távon teljesen figyelmen kívül hagyni.<sup>26</sup>

A *dharmával* foglalkozó művek nem is mentek ennél mélyebbre, megelégedtek az uralkodó és a *brāhmanák* hatalmi viszonyának elméleti megalapozásával. Az *arthával* foglalkozó művek azonban az államszervezet részleteiről is kimerítő leírást adnak. Kautiliya Arthasāstrája pontosan meghatározza az egyes állami főtisztviselőket, azok feladat- és hatáskörét. Ismerték a ruhák (szó szerint: a fonál) készítéséért felelős főtisztviselőt,

23| Manu VII. 82.

24| Gautama VIII. 13.

25| Manu VIII. 381.

26| Lingat 1973: 220–222.

### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

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 elvetni. Külön felügyelője volt az alkohol tartalmú 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 súlyt fektettek), az arany bányászatának és forgalmazásának, a kereskedelem irányításának és az adó begyűjtésének. A hadügyi igazgatást szétbontották 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 beszedték az adókat (öt, illetve tíz falunként). A városoknak külön vezetője volt („polgármester”), aki felügyelt a város rendjére. A városok életét részletesen szabályozták, szigorú építési előírások határozták meg a városképet. Tűzrendészeti és higiéniai (pl. a szemet köztéren való elhelyezéséért pénzbüntetést kellett fizetni) szabályokkal igyekeztek elejét venni a nagyobb tragédiáknak (nem mindig sikerrel). Végül, de egyáltalán nem utolsósorban kém- és titkosszolgálati hivatalok útján ellenőrizték az államot érintő külső és belső veszélyforrásokat.<sup>27</sup> 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 mogul kormányzat!<sup>28</sup>

Természetesen a fenti modell nem maradt változatlan a történelem folyamán, kisebb-nagyobb változásokat minden korban tapasztalhatunk. Aśoka

27| Az egyes hivatalnokok feladatáról és felelősségéről rendkívül részletes leírást ad Kautilya: Arthaśāstra: 110–185.

28| Smith 1964: 100.

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 irányában is. A Harita Birodalom nem volt olyan jól szervezett, mint a korábbi államok, így az utak kevésbé voltak biztonságosak, mint korábban, amit 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 mogul 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 *sipahsālār*, 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.<sup>29</sup>

### 3.5 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.<sup>30</sup> Manu szerint a fenti három forrás kiegészül egy negyedikkel, a lelkiismerettel.<sup>31</sup> 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 tartalmaznak szabályt az adott ügyre nézve. Ha azonos szintű jogforrások között ellentmondás áll

29| Smith 1964: 128; 181; 344; 359.

30| Gautama I. 1–2.

31| Manu II. 6.

### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

fenn, bármelyik vélemény vagy norma követhető.<sup>32</sup> 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 szövegeket tartalmaznak. A Védák értelmezése során a hindu bölcsek iskolákra bomlottak, melyeknek megvolt a maguk szövegvariánsa és interpretációja. Ez okból kifolyólag minden iskola saját *brāhmanával*, azaz útmutatóval rendelkezett, melyek az egyes himnuszok és az áldozatok közötti összefüggéseket tárgyalták. Ezekhez kapcsolódnak a meglehetősen enigmatikus nyelvezettel íródott Upanisádok, melyek filozófiai spekulációkat tartalmaznak. A Védák keletkezésének ideje meglehetősen vitatott, a legrégebbi szöveg, a Rgveda feltehetően a Krisztus előtti második évezred derekán keletkezhetett, a *brāhmanák* jóval később, a Kr. e. IX. és VII. század között. A Védák azonban nem pusztán mint lejegyzett művek 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 elvéte tartalmaznak 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.<sup>33</sup>

A valóság az, hogy szemben a Korán vagy az Ószövetség szövegeivel, a Védák nem tartalmaznak konkrét jogi normát, ennél fogva a hindu jog védikus alapja egészen mást jelent, mint a zsidó és az iszlám jog szent szövegeire való hivatkozás, melyek konkrét jogi előírások százait fogalmazzák meg. A védikus alap elsősorban ritusok leírását, himnuszokat és imákat jelent, melyekhez a korabeli szokások egyes elemei egyfajta természetes társadalmi háttér-

32| Gautama I. 4.

33| Kane 1968: 6–9.

ként szolgáltak. Ezek későbbi megfogalmazásai, önálló szabályként való megjelenítése egyszerre jelentette egy új irodalom megszületését (*dharma*-irodalom) és mindezek védikus kapcsolatát és megalapozását. Egy példa segít e komplex jelenség megértésében: a későbbi *dharma*-irodalom munkáiban megtaláljuk azt a szabályt, hogy tilos olyan lányt feleségül venni, akinek nincs fiútestvére. Ilyen szabály ugyan egyetlen Védában sem olvasható, de az igen, hogy az ilyen lányoknak nincs társadalmi reputációja. Vagyis ez a szokás már a védikus időkben is ismert volt, a szöveg utal is erre mint társadalmi háttérre, de szabályként nem fogalmazza meg, erre csak a későbbi korokban került sor. Tehát maga a szabály ugyan nem olvasható a Védákban, mégis védikus háttérrel rendelkezik. A szabály indoka pedig az, hogy a fiútestvér nélküli lány elveszhet a férj és családja számára, mivel szülei halála után visszatérhet eredeti családjához, és átveheti a fiútestvér pozícióját.<sup>34</sup>

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, majd továbbadták (*smrti*). 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.<sup>35</sup> 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 tágan 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 *smrti* fogalmát. Ezzel a *smrti* kettős jelentésűvé vált: jelentette egyfelől magát a hagyományt, másfelől azokat a műveket, melyek a *dharmával* foglalkoznak.

A harmadik forrás a kiemelkedő tanítók jó szokásai (*sadācāra*), ami némiképp 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 eset-

34| Rocher 2012: 64.

35| Kautilya: Arthaśāstra III. 1.3.



### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

ben igen különböző – szokásokkal, melyek a jog forrásai lehettek. Ezek a szokások azonban nem válhattak közvetlenül a *dharma* forrásaivá, hanem teologizálták őket, s így lettek a kiemelkedő tanítók szokásaivá. Az ideológia szintjén 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, vagyis a kép egyfajta idealizált *brāhmanát* ábrázol. Ezzel szemben a valóság nagyon valószínű módon az, hogy a *dharmaśāstra* szövegei a hagyományok, az *ācāra* írásba foglalásai egy meghatározott tudományos nyelvezeten további tanulmányozás és oktatás céljából. A mintát ehhez a *brāhmanák* szokásai adták, amelyeket később kiegészítettek a harcos kaszt szokásaival. S valóban, a szövegek túlnyomó többsége e két kaszt ügyeivel foglalkozik, s akkor is a családfei, vagyis a második életszakaszban, míg a *sūdrák* jogi helyzete nemigen érdekelt senkit. Ennek ellenére az ő életüknek is követni kellett valamilyen normatívitást, s az *ācāra*, a rájuk jellemző szokások erre megfelelőnek bizonyultak, így a szokások jogforrásként való elismerése orvosolta ezt a problémát is.<sup>36</sup>

Azt, hogy egy adott magatartás a *sadācāra* 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.<sup>37</sup> Más helyen azonban Manu azt állítja, hogy a *parisad* három főből is állhat, akik a három Veda ismerői közül kerülnek ki.<sup>38</sup> 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.<sup>39</sup>

A *dharmasūtra*-irodalom megjelenése a Krisztus előtti VI. 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

36| Davies 2010: 146–151.

37| Gautama XXVIII. 49–51; Manu XII. 111.

38| Manu XII. 112.

39| Lingat 1973: 14–17.

volt, mely 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 VI. században keletkezett, mivel nem tartalmaz utalást a hinduizmus tanítását és pozícióját alapvetően megkérdőjelező buddhizmusra. Lingat a Gautama *dharmasūtra* megírását Kane datálásához képest két évszázaddal későbbre helyezi,<sup>40</sup> Olivelle legújabb hipotézise szerint azonban az egész irodalmi műfaj nem keletkezhetett korábban a Kr. e. IV. századnál.<sup>41</sup> A datálás kérdését tovább árnyalja, hogy az írásbeliség megjelenésének ideje is erősen vitatott, valószínű, hogy a Kr. e. III. század előtt az írásbeliség nem volt ismert Indiában, más szavakkal ez azt jelenti, hogy a Védák mellett a korai irodalmi művek is szóban születtek és hagyományozódtak át.<sup>42</sup>

Gautama egy jól ismert *brāhmaṇa* 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 szétszórtnak, néha több alkalommal is előfordulnak a műben. Tartalmát tekintve nem különbözik lényegesen Gautama munkájától, de tartalmaz olyan témákat is, melyeket 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*.<sup>43</sup> Tartalmában Āpastamba sem terjeszkedik túl a *dharmasūtrák* megszokott tematikáján, jogilag releváns témák 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. Ugyanakkor kifejezetten a monogámiát részesíti előnyben, és nem használja a később nagyon elterjedt *dvija* kifejezést a három felső varna megjelölésére, ami azt

40| Kane 1968: 35.

41| Olivelle 2010: 37.

42| Scharfe 2002: 12.

43| Kane 1968: 41–42; 59.

### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

valószínűsíti, hogy Āpastamba az egyik legkorábbi munka lehet a *dharma*-irodalom művei közül, Olivelle szerint pedig a legrégebbi.<sup>44</sup>

A mondanivalójában és formájában egyre sematikusabbá váló *sūtra*-irodalmat egy új műfaj, a *śāstra* váltotta fel, melynek megjelenése a Krisztus előtti II. 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 tükrözi vissza.<sup>45</sup>

A *dharmaśāstrák* közül jelentőségüket tekintve három művet kell kiemelni, ezek: Manu, Nārada és Yājñavalkya. A fenti három mű közül Európában messze a Manu-smrti vagy más néven Mānava *dharmaśāstra* (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-smrti királyként ábrázolja, akinek nevéhez az isteneknek szóló áldozat feltalálása fűződik. A Manu-smrti keletkezési ideje rendkívül vitatott, a legtöbb, ami e tárgyban mondható, hogy valamikor a Krisztus előtti II. és a Krisztus utáni II. század között keletkezhetett. A datálást nehezíti, hogy a szövegben sok a későbbi interpoláció. Hasonlóan vita tárgya, hogy vajon egy szerző munkája-e a szöveg, vagy több szerző együttes munkálkodásának eredménye a ma ismert munka. A legújabb hipotézis szerint Manu a Kr. e. II. században született, egyszemélyes alkotás.<sup>46</sup> Az indológusok között sokáig egyetértés mutatkozott a tekintetben, hogy a három fő *dharmaśāstra* közül Manu a legrégebbi, egyfajta átmenetet képez a *dharmasūtra* és a *dharmaśāstra* között. E nézet azonban azon az elvi alapon nyugodott, hogy Nārada és Yājñavalkya sokkal kifinomultabb, részletesebb és precízebb, következőképpen későbbi is. Ez a következtetés azonban nem feltétlenül állja meg a helyét, mivel az említett munkák maga-

44| Olivelle 2010: 38–39, Note 23.

45| Lingat 1973: 73; Kane 1968: 21.

46| Olivelle 2010: 42.

sabb színvonala 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 vegetarianizmushoz is elvezető új elve forradalmi változás a vallási gondolkodásban, mely Manunál is lecsapódik. Manu kísérletet tesz mind a régi, mind az új doktrína fenntartására, ezáltal egy időben tartalmazza a *dharma* preskriptív és a valóság deskriptív aspektusát. Hasonló történeti változások magyarázzák a Manuban előforduló számtalan ellentmondást. Klasszikus példa a *niyoga* házassággal kapcsolatosan a Manuban található ellentmondás: 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.<sup>47</sup> 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: mondja el nekik a *dharma* szabályait. Manu eleget tesz kérésüknek, a kozmikus világfolyamatban helyezve el a *dharmát*. A második könyv a *dharma* forrásaival, az egyes életszakaszokkal és a Veda-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, mely a remeték helyzetével foglalkozik. Mindebben – tartalmilag tekintve – nincsen semmi újdonság, hiszen a *sūtra*-irodalom művei is e tárgyban íródtak.

47| Doniger–Smith 1991: xxx–lviii.

### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

A második hat könyvben találhatóak azok az új vonások és tartalmi elemek, melyek Manut 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 *artha*-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 tizennyolc *mārga* (út, ösvény) vagy *vyavahāra-pada* (a jogvita alapjai), mely a hindu jog 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 Manuval kapcsolatban a rendezetlenség és a logikai következetlenség. E kritika nem megalapozott, mivel egy modern nyugati jogrendszer struktúráját aligha lehet számon kérni egy kétezere éves, 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 Veda-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, melyek megítélése nem a király feladata, külön könyvben kapnak helyet. Az viszont Manu óriási újítása, hogy a király, vagyis az állam és a peres eljárás amúgy *artha*-irodalomba tartozó témáit beemelte a *dharma*-irodalomba.<sup>48</sup>

A Manu-smrti mellett a Yājñavalkya-smrti rendelkezik kiemelkedő autoritással. Manuhoz hasonlóan Yājñavalkya is mitikus figura, aki kinyilat-

48| Olivelle 2010: 41.

koztatás 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 Manuban. 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 (*ācāra*), a második a jogvitákkal (*vyavahāra*), a harmadik a büntetésekkel foglalkozik. E szerkezet teljes szakítás Manu felosztásával, aminek hatását és eredetiségét mutatja, hogy a középkori kommentátorok is ezt a rendszert követték. Tartalmilag a Yājñavalkya-smṛti közel áll Manuhoz, ugyanazon témákat dolgozva fel, többé-kevésbe azonos normák alapján. Ugyanakkor a részletekben több fontos különbség is fellelhető: Yājñavalkya nem ítéli el a *nīyoga* házasságot, fiúgyermek hiányában elismeri az özvegyek és a lányok öröklési képességét, és hallgat a *brāhmanák* előjogairól is. Keletkezési ideje nem ismert, annyi bizonyos, hogy a Manu-smṛti után íródott: Jolly szerint a Krisztus utáni IV. 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 I. évszázadot sem.<sup>49</sup>

A Nārada-smṛti a legkésőbbi a fontosabb *dharmasāstrák* közül, valamikor a III. és a VI. század között keletkezhetett: Kane az előbbi, Jolly az utóbbit tartja valószínűbbnek.<sup>50</sup> A Nārada-smṛti a legrövidebb, egyben a leginkább 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-smṛti nem szolgai utánzás, mert egy sor olyan témát dolgoz ki részletesebben, melyet a másik két *smṛti* csak felszínesen érint. Különösen az eljárásjogban figyelhető meg a szabályok egyre kifinomultabb jellege. Valamennyi munka

49| Lingat 1973: 97–100.

50| Jolly 1875: xix; Kane 1968: 467–480.

### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

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 XIX. század végének tudományos alapállását tükrözi, amely szerint a rómaiakat leszámítva senki nem képes precíz és rendszerezett jogtudományi műveket írni.<sup>51</sup>

A *dharmasūtra* és a *dharmasāstra* műfajba tartozó művek nem törvénykönyvek, hanem a *dharmára* vonatkozó különböző tanítások kompendiumai. Amikor azonban az angolok kezükbe vették Brit-India igazgatását, és kinyilvánították, hogy minden közösséget saját joga szerint bírálnak el, hamarosan azzal a problémával szembesültek, hogy nem ismerik e közösségek jogát. Éppen ezért olyan jogszabályokat kezdtek el keresni, melyek 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 fordítása megmutatta az eredendő félreértést. S miközben az európai közönség Manut tanulmányozta, addig ugyanazon szöveg Indiában a társadalmi reformok akadályozásának szimbólumává vált. A *brāhmanák* előjogai, a nők alávetett helyzete, az érinthetetlenek kirekesztése mind e szövegből következik. Ezért alig van mű, amelyet annyiszor égettek volna el tiltakozásul, mint éppen a Manu-smrtit!<sup>52</sup>

A középkor során a *dharmasāstra*-irodalmat felváltotta a kommentárirodalom, mely részben a *dharmasūtrákhoz*, részben a *dharmasāstrákhoz* kapcsolódott. Mindkét irodalmi műfajba tartozó művek olyan autoritásra tettek szert erre a korra, hogy a későbbi kommentátorok legfeljebb e szövegek interpretátoraiként határozták meg magukat, akik értelmezték ugyan a szövegeket, miközben azok szentségéhez nem fért kétség. 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 kommentárirodalomba tartozó művek két csoportra bonthatók: az egyik

51| Dareste véleményét idézi Lingat 1973: 102.

52| Doniger–Smith 1991: lix.

csoportba azokat a műveket soroljuk, melyek kizárólag egy-egy *sūtrával* vagy *śāstrával* 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 *śāstra* anyagát dolgozza egybe. A kommentárok e második fajtáját az angolok szintén igyekeztek felhasználni a napi joggyakorlatban, s Iustinianus művének mintájára digestáknak kezdték nevezni őket. E művek szerzőit általában ismerjük, döntően miniszterek vagy más magas állami funkciót betöltő személyek, akik ismerték az állam igazgatásának és a napi joggyakorlatnak a problémáit. A legtöbb kommentár a Manu- és a Yājñavalkya-smrtihez íródott. A legrégebbi Manu-kommentár Bhāruchié, mely egy rövidebb, az *arthaśāstra*-irodalmat is feldolgozó munka. Bhāruchi kommentára forrásként szolgált a Manu-smrti leghíresebb kommentárához, Medhātithi munkájához, mely igen terjedelmes, más *smrtiket* is felhasználó írás. A Yājñavalkya-smrtihez íródott leghíresebb kommentár a Mitākšara, 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 Laksmīdhara XII. században készült, terjedelmes munkája (30 000 párverset tartalmaz, azaz kb. tízszer hosszabb, mint a Manu-smrti), 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-smrti mellett ez volt a hindu jog európai tanulmányozásának kiindulópontja és kútforrása.<sup>53</sup> E híres szövegek mellett rengeteg egyéb mű is keletkezett, a digestairodalom műveinek száma megközelíti az ötezetet.<sup>54</sup>

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 bölcsességirodalomba tartozó elemeket is tartalmaz. A történet egyik főhőse Bhīšma, aki a bölcsességet, az igazságosságot és az önzetlenséget testesíti meg. Az ő szájába adott bölcsességek is tartalmaznak 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.<sup>55</sup> A Mahābhārata szoros kapcsolatát a *dharma*-irodalommal mutatja, hogy a művet

53| Kane 1968: 573–583; Lingat 1973: 107–122.

54| Olivelle 2010: 54; Rocher 2012: 55.

55| Funk 1988: 194–195.



### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

sokszor *dharmaśāstra*ként tartják számon, mivel célja a jóra, a helyes viselkedésre való tanítás, és nem a szórakoztatás.<sup>56</sup>

A hindu jog elméletének külön meg kellett oldani az egyes források közti ellentmondások elméleti feloldását és gyakorlati következményeit is, vagyis válaszolni kellett arra, hogy miért lehetnek ellentmondások a szövegekben egyáltalán, és ilyen esetekben melyik szöveget kell követni. Abban valamilyen szerző egyetért, hogy a Védák rendelkeznek a legnagyobb autoritással, ezért konfliktus esetén ezeket a szövegeket kell követni. Ez amúgy teljesen logikusan következik a szöveg- (jogforrási) hierarchiából. Komolyabb probléma akkor keletkezik, ha maguk a védikus szövegek kerülnek ellentmondásba, ilyenkor kiegészítő szabályokkal igyekeztek feloldani az ellentmondást. Ilyen technika volt például annak megállapítása, hogy az egyik szöveg általános szabályt fogalmaz meg, a másik pedig kivételest, ezért az ellentmondás nem valóságos (pl. az egyik szöveg szerint egy *brāhmaṇa* sosem ölhető meg, a másik szerint azonban önvédelem esetén megölhető, akkor ez nem valódi ellentmondás, hanem főszabály-kivétel pozíció). Egy másik, hasonló megoldás szerint az ellentmondó szövegek között nem tartalmi, hanem időbeli eltérés van, mert más korszakokra vonatkoznak. Ha az ellentmondásokat így sem sikerül feloldani, akkor abban az esetben választani lehet, hogy ki melyiket követi, azaz a jogi pluralizmust ilyen végső esetekre fenntartották. Hasonló elveket alkalmaztak a Védák mellett a többi jogi szövegre is, kiegészítve azzal: amennyiben megállapítható, hogy a különböző szövegek közül a többség melyik nézetet támogatja, akkor azt a doktrínát kell követni. Ha a többség egyértelműen nem állapítható meg, azt kell követni, amelyik mellett racionális indokokat is fel lehet sorakoztatni. Emellett igyekeztek a szövegek szellemi hierarchiáját is megállapítani a szöveg elfogadottsága, befolyása, tudományos minősége alapján, így lett többek érvelésében Manu egy igen befolyásos szöveg, melynek nézeteit követni kell, ha más szövegek ellent is mondanak neki. Végezetül nagyon fontos értelmezési alapelv volt, hogy konfliktus esetén azt a szöveget kell követni és alkalmazni, amelyik azonos a helyben követett normákkal, a szokásokkal (*sadācāra*), mert ezáltal az elvben univerzális *dharma* szabályait sikerült harmonizálni a lokális normákkal, ami értelemszerűen jelentős tényező volt a szabályok elfogadásában és követésében.<sup>57</sup>

Az külön kérdés, hogy vajon a hindu jog történetét meg lehet-e írni a *śāstra*-irodalom alapján. Teljes mértékben egészen biztosan nem, hiszen ezek az alkotások elsősorban tudományos művek, melyek reflektálnak

56] Scharfe 2002: 17.

57] Kane 1950: 26–30; Francavilla 2006: 216–222.

a valóságra, de nem azonosak azzal. Ahogy az európai jog történetét sem lehet kizárólag a nagy jogtudományi munkák alapján megírni a napi joggyakorlat ismeretének hiányában, úgy ez nem valósítható meg Indiában sem, azonban e szövegek hatalmas autoritása eddig megakadályozott minden más, szociológiai jellegű megközelítést, a tudományos kutatást a *dharm*a-szövegek vizsgálata uralta. Ezen a rögzült, évszázados állapoton az első rések manapság kezdenek el látszódni olyan új módszerek alkalmazása következtében, melyek a napi joggyakorlatra helyezik a hangsúlyt, és nem arra, hogy a *bráhma*nák ideálja szerint milyennek kellene lennie a jogéletnek.<sup>58</sup> E program kivitelezéséhez forrás akad bőven, hiszen feliratok (királyfeliratok, földadományok), templomi archívumok, uralkodói rendeletek, adminisztratív és jogi okiratok a szó szoros értelmében milliószám állnak rendelkezésre.<sup>59</sup>

#### 4.5 A HINDU JOG FŐBB SZABÁLYAI

##### 4.1. Házassági és öröklési jog

A házasságot a hindu felfogás a második életszakasz alapvető feladatának tartja, ezért mind a férfiak, mind a nők irányában erkölcsi és vallási kötelességgként 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.<sup>60</sup> 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,<sup>61</sup> 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 földre, annak gyümölcse a föld tulajdonosáé és nem azé, aki a magot elvetette.<sup>62</sup>

58| Davies 2010: 156–161.

59| A forrásokat röviden áttekinti Michaels 2010: 61–68.

60| Manu IX. 10–16: „*Hat dolog van, ami megronthat egy nőt: az ivás, a rossz emberekkel való találkozás, távollét a férjtől, az ide-oda mászkálás, az álmodozás, valamint a más házában lakás. Nem vizsgálják a jó külsőt, nem számít nekik az életkor: legyen bár szép vagy csúnya, csak férfi legyen, és máris szerelmeskednek vele. Világunkban a (nő) vele született férfiisége, szeszélyessége és szeretetre való képtelensége miatt még akkor is megcsalja a férjét, ha fáradtságot nem kímélve övják őt.*” (ford. Dezső Csaba, In: Jany 2003: 64.)

61| Manu IX. 33–37; Nārada XII. 18–19.

62| Manu IX. 51–53.

### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

A hindu házassági jogot a varnarendszer 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. Főszabály, hogy egy magasabb varnába tartozó férfi elvehet alacsonyabb varnába tartozó nőt, de egy magasabb varnába tartozó nő nem mehet feleségül egy nála alacsonyabb varnába tartozó férfihoz. Ezen alapelv szerint egy *brāhmana* férfi elvileg mind a négy, egy *kšatriya* három, egy *vaiśya* két varnába tartozó nőt vehet feleségül, míg egy *sūdra* férfi csak saját varnájából házasodhat. Megfordítva, egy *brāhmana* nő csak saját varnáján belül házasodhat, egy *kšatriya* nő egy *brāhmanához* és egy *kšatriyához* mehet feleségül, egy *vaiśya* nő pedig három varna tagjai közül választhat.<sup>63</sup>

A hindu jog a házasságoknak több formáját ismeri, de szerzők szerint változik, hogy mennyit tárgyalnak, illetve fogadnak el ezek közül. A korai *dharmaśūtrák* hat, a későbbi *smṛtik* 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 *prajāpatya*, az *ārśa* és a *daiva*. A *brāhma* házasság a legmagasabb rendű házassági forma (eredetileg feltehetően a *brāhmanák* házasságát jelentette), melyben az apa ajándékként adja lányát a vőnek, míg a *prajāpatya* formánál a kezdeményezés a vőtől indul ki. Az *ārśa vivāha* esetében a vőlegény ruhákat és egy pár marhát ad jövődöbéli 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 értéktárgyat. Mivel véleményük szerint ez alacsony erkölcsiségre vall, ezért a felső két varna tagjai részére ezt meg-

63| Nārada XII. 4–7.

tiltják. Az erkölcsi rosszallás ellenére ez a leggyakoribb forma, ezért *mānusa vivāhānak*, 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 *paśācha*, amikor álmában támad rá vagy leitatja, és ezt az állapotát használja ki. A nőrablás, mely a *kśatriyáknak* van fenntartva, minden bizonnyal a harcós indek szokásainak továbbélése, mint ahogy a *paśācha* is, ám ez utóbbi az erkölcsi rosszallás következtében a *kśatriyáknak* is tilalmassá vált, s pusztán a *sūdrák* körében elfogadható.<sup>64</sup>

A házassági joggal kapcsolatosan érdemes több problémára röviden kitérni. Az egyik a gyermekházasságok kérdése, mely a hindu jogfelfogás egyik alapvének következménye. Mivel az apa bűnét – ha nem adta lányát idejében férjhez – a gyermekgyilkossággal egyenértékűnek tekintették, 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 családjá 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 harmincéves férfi egy tizenkét éves lányt, egy huszonnégy éves férfi egy nyolcéves lányt vegyen el.<sup>65</sup> Mindenesetre a lányok korai házasodásának gyakorlata a görög utazóknak éppúgy feltűnt, mint később al-Birūnīnak. A másik, sokat vitatott kérdés a poliandria. Több utalás is azt valószínűsíti, hogy Indiában ismert volt a poliandria (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 poliandriára 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 *brāhmanák* mindent elkövettek megszüntetése érdekében.<sup>66</sup>

Alig van terület, ahol az elmélet és a gyakorlat ellentmondása jobban ki-domborodik, mint a házastársak száma esetében. Miközben elméletileg a házasság örök időre szóló kötelékének tana miatt a monogámia érvényesült, a poligámia ismert és jogszerű gyakorlat volt. A férfiaknak köteleességük

64| Nārada XII. 39–45; Jolly 1896: 49–54.

65| Manu IX. 94.

66| Jolly 1896: 47–48.

### III. RÉSZ: AZ INDAI JOGI KULTÚRKÖR

volt feleségük halála esetén azon nyomban újrահázasodni (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 (*mahisi*) előjogokat élvezett, melynek hatásai az öröklési jogban is érvényesültek. A főfeleség a magasabb varnák esetében nem lehetett *sūdra* rangú.<sup>67</sup> Az asszonyok védelmére a *dharm*a-irodalom igyekezett korlátokat állítani a második és a 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.<sup>68</sup> 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.<sup>69</sup> 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.<sup>70</sup> Az asszonyok csak abban az esetben házasodhattak újra, ha a férjük meghalt, eltűnt, külföldre távozott, impotens vagy a kasztjából kitaszították. 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.<sup>71</sup>

A nők kitaszításának legfőbb oka a házasságtörés volt, melyet a kasztból való kitaszítással, illetve halálbüntetéssel (nyilvános helyen kutyák tépték szét) büntették,<sup>72</sup> de vannak ennél jóval kegyesebb büntetések is: hajlenyírás, rabszolgamunka ellátása egy évig<sup>73</sup> (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, amikor önként belép a férje holttestét elemésztő tűzbe, vagy amennyiben a 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 az eredeti elképzeléssel szemben nem vezeti el a házastársakat a túlvi-

67| Jolly 1896: 64.

68| Āpastamba II. 5. 11–12.

69| Manu IX. 81-83.

70| Nārada XII. 94-95.

71| Nārada XII. 97.

72| Manu: VIII. 371.

73| Nārada XII. 91.

lági boldogságba. *Satī*nak 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 restriktívok tucataival kellett hátralévő éveikben szembenézniük: imákat, áldozatokat kellett bemutatniuk, naponta csak egy alkalommal étkezhetek, csak a legócskább ruhákban járhattak, más férfinak még a nevét sem mondhatták ki stb. Ha e szerencsétlen asszonyok a legnagyobb szükség hatására mégis más férfihoz közeledtek, házasságtörőnek számítottak, és a legnagyobb szigorral jártak el velük szemben: családból, kasztból való kizárás, teljes rituális tisztátalanság és érinthetlenség a büntetésük.<sup>74</sup>

Az özvegy újrarázódása 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, és 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 állapotának nem érezte magát. Ha e szabályokat nem tartották be, a gyermek nem örökölhetett, a felek pedig házasságtörés bűnét követték el.<sup>75</sup> A korlátozások ellenére e szokás még a XIX. század végén is fennállt, különösen India északi tartományaiban.<sup>76</sup>

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 *niyoga* 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

74| Nārada XII. 51; Jolly 1896: 68–70.

75| Manu IX. 59–64; 147; Nārada XII. 80–81.

76| Jolly 1896: 71.

### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

szereztek. A legnagyobb ellentmondás az özvegyek öröklési képessége körül bontakozott ki: egyes vélemények szerint örökölhettek, mások szerint csak eltartásra voltak jogosultak, de csak abban az esetben, ha továbbra is férjük agnat rokonai között éltek. Nārada szerint az özvegyet egy fiúrész illette meg. Fiúgyermek hiányában a lányok örököltek, ezek hiányában a felmenők. Örökös hiányában a hagyaték az uralkodóra szállt, kivéve a *brāhmanák* esetében, mert az ő vagyonuk tanítójukra, tanulójukra vagy a *brāhmanák* közösségére szállt. A női vagyont saját gyermekei örökölték (ennek egy poligám családban volt különös jelentősége), elsősorban még hajadon lányai, mert a vagyont az ő kiházasításukra 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 *smṛtik*ben foglalt szabályoknak inkább az északi hagyományok feleltek meg jobban.<sup>77</sup>

#### 4.2. 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 esetében. A tisztátalanság mértékének meghatározásához a varnarendszert vették alapul. Ennek alapján a tisztátalanság részben a tett súlyától, részben az elkövető és a sértett varnájától 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 okoznak, a valóságban ennek éppen fordítottját fektették le, ilyen módon a felső varnák felelősségi szintjét jóval alacsonyabb szinten határozták meg.<sup>78</sup>

A büntetések és a vezeklés elméleti megalapozása komoly fejlődést okozott a hindu gondolkodóknak, hiszen egy jogellenes cselekmény egyben *adharm*a is, amelynek következményei a karmikus ciklusban jelentkeznek,

77| Nārada XIII. fejezet; Jolly 1896: 84–90.

78| Glücklich 1988: 96–105.

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.<sup>79</sup> Mivel a későbbi korokban ez a felfogás vált egyeduralkodóvá, a büntetésekre úgy tekintettek, mint olyan eszközre, mely az elkövetőt megszabadítja tette következményeitől a *dharm*-*karma* összefüggésben, és visszaállítja rituális tisztaságának állapotát, ezzel lehetővé téve 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.<sup>80</sup>

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 *dharm*áját, 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.<sup>81</sup> Ezen alapállás elvezetett az arányosság elvének felismeréséhez, a szándékosság és a gondatlanság közti megkülönböztetéshez,<sup>82</sup> továbbá az egyes cselekmények több szempont szerint való osztályozásához. Ugyanakkor a büntetéseknek fontos szerep jutott az elrettentésben is, mert az uralkodó ezen keresztül tudja biztosítani azt a társadalmi rendet, ami elengedhetetlen feltétele annak, hogy az emberek teljesíteni tudják kötelességeiket. Vagyis a valláserkölcsei megfontolások mellett nagyon gyakorlatias megfontolások is szerepet játszottak a büntetőjogi szigor kialakításakor.<sup>83</sup>

Az egyes *smṛtik* különböző kategóriákat állítanak fel, de a súlyos (*mahāpātaka*) és a kisebb (*upapātaka*) bűnök csoportját valamennyi szöveg ismeri. A súlyos bűnök a papgyilkosság, az alkoholos ital fogyasztása, a guru ágyának beszennyezése, a barát megölése, a hamis tanúskodás, az aranylopás, a vérfertőzési tabu megszegése. Hasonló megítélés alá esik, aki a fenti bűnök elkövetőjével bármilyen társadalmi kapcsolatot létesít vagy tart fenn.<sup>84</sup>

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 uzorakamatok szedése, az esküszegés, a kölcsön visszafizetésének megtagadása, a házi rítusok bemutatásának

79| Gautama XIX. 1–12.

80| Manu VIII. 318.

81| Gautama XVIII. 32; Āpastamba I. 9. 25. 5.

82| Āpastamba I. 10. 29. 2–5.

83| Davies 2010: 137.

84| Gautama XXI. 1–4.



### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

elhagyása, a kisebb értékre elkövetett lopás, a tiltott ételek fogyasztása, az élő fák kivágása.<sup>85</sup>

A guru ágyának beszennyezése paradigmátikus kategóriává vált, a legsúlyosabb szexuális bűncselekmény, melyhez a többi bűncselekmény súlyát is mérték, ezért a vérfertőzési tabu megszegését ezzel azonos súlyú bűncselekménynek nyilvánították.<sup>86</sup> 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 *smṛti*-irodalom ezért elrettentő terrorral lép fel e cselekmény ellen: az elkövetőnek le kell vágnia azon testrészét, melylyel 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.<sup>87</sup> 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 a papi varna tagját szándékosan meggyilkoló 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 *kśatriya*, három év, ha az áldozat *vaiśya*, ezen túlmenően ezer, illetve száz marhát is adnia kellett kompenzációként.<sup>88</sup> Hasonlóan vagylagos szankciók sújtják a tolvajt, akinek vagy a tűzbe kell vetnie magát, vagy súlyos vezekléseket kell vállalnia.<sup>89</sup>

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

85| Manu XI. 60–68.

86| Gautama XXIII. 12.

87| Manu XI. 104–108; Gautama XXIII: 8–10.

88| Gautama XXII. 1–18.

89| Āpastamba I. 9. 25. 4–8.

a halotti áldozatot nem mutatták be érte, halála után pedig a pokol jutott neki osztályrészül.<sup>90</sup>

A bűnök és a bűncselekmények közti összefüggés a vezeklés és a büntetések kiszabása oldaláról hatásköri rendezést is igényelt. A vezeklés meghatározása a *brāhmanák* 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 *brāhmanák* tanácsa befolyásolta.<sup>91</sup>

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 rágalmazónak a nyelvét vágták ki. A megalázó büntetések közé tartozott a haj lenyírása, a számon lovagoltatás, a fej húggyal való bekenése, a bűnjel homlokra tetoválása. A halálbüntetés végrehajtásának módjai között az elevenen elégetés, a kutyákkal szétszaggatás, az elefántokkal történő széttaposás, a karóba húzás, a felnégyelés és a megfojtás szerepelt. Több alkalommal fordult elő továbbá a kényszermunka és a börtönbüntetés is, utóbbira a forgalmas utak mellett felállított, az elrettentés kedvéért szándékosan borzalmas körülményeket teremtő fogdáknak került sor.<sup>92</sup>

#### 4.3. Az eljárásjog vázlatja

A hindu jogban nem tettek éles fogalmi különbséget a polgári és a büntető-eljárás között, a gyakorlatban ez a megkülönböztetés mégis létezett. Míg a büntetőügyekben a király kizárólagos büntetőjogi hatalma domborodik ki, addig a polgári ügyekben más szervek is eljárhattak. Polgári ügyeknek nevezhetjük azokat a tárgykorokat, melyeket a hindu jogirodalom *vyavahārapada* (a jogvita alapjai) néven illet. Ide tartozik a házassági és az öröklési jog, a kölcsön, letét, ajándékozással, adásvétellel és más kötelmi jogi ügylettel

90| Manu XI. 183–187.

91| Lingat 1973: 232–234.

92| Jolly 1896: 129–130.

### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

kapcsolatos jogvita. A *vyavahāra-pada* tárgyaiban akkor indulhat eljárás, ha valamelyik fél megszegte a *smṛtik*ben 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.<sup>93</sup> 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 családdhoz 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, ezenkívül működtek utazó bíróságok, valamint olyan bíróságok, amelyek jogosultak voltak a királyi pecsét használatára, valamint királyi bíróságok. Az előbbieket feltehetően a kisebb közösségek arbitrárt 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 jogszolgáltatói 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, csakúgy, mint az áldozatok bemutatásánál, ahol szintén nem lehet büntetlenül megszegni az előírásokat. A királyi ítélezés elsőbbsége miatt a *smṛti*-irodalom kizárólag a királyi bíróság előtt zajló eljárást tartalmazza, a többi szerv által követett normákat nem ismerjük.<sup>94</sup>

A királyi bíróság egy elnökből és három további tagból állt. Az elnöknek lehetőleg a *brāhmanákból* kellett kikerülniük, *śūdra* rangú soha nem lehetett. Ha a király személyesen is megjelent, a *purohitának* is el kellett kísérenie. A *brāhmanák*, ha nem is voltak az ülésre meghívva, minden tárgyaláson jelen lehettek, kifejhették véleményüket. Mivel az igazságszolgáltatás a *dharma*, és nem az *artha* területére tartozik, a király a *dharma* szabályaihoz kötve

93| Manu VIII. 43.

94| Nārada I. 8; Lingat 1973: 243–249.

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 a tanácsadói véleménye ellenére hozta meg, a felelősség egyedül őt terheli.<sup>95</sup> 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 bírákra pénzbüntetést szabott ki.<sup>96</sup> 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.<sup>97</sup>

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.<sup>98</sup> A bizonyítási teher nem feltétlenül a felperesen nyugodott, mivel ilyen szabály a hindu jogban nem található. E jogi kultúra felfogása szerint bizonyítani csak állításokat lehet, hiányokat, negatív állításokat nem, ezért mindig annak kell bizonyítania, aki valamit állít. Ha tehát a felperes azt állítja, hogy az alperes tartozik neki, akkor ez egy pozitív állítás, ezért neki kell bizonyítania, és nem az alperes-

95| Manu VIII. 8–46.

96| Manu IX. 234.; Nārada I. 58–59.

97| Lingat 1973: 256.

98| Nārada I. 39–41; 43–50; 54.

### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

nek azt, hogy nem tartozik. Ha viszont az alperes azt állítja, hogy valóban tartozott, de már visszafizette, akkor ez már egy pozitív állítás az ő részéről, vagyis ezt neki kell bizonyítani. Bizonyítási eszközként a tanúvallomást és a dokumentumot fogadták el. A tanúk számát eleinte nem limitálták, de később háromban határozták meg a minimális számukat. A tanúkat két csoportra osztották: a *krta* („csinált”, kinevezett) tanú az a személy, akit egy adott cselekményhez tanúként eleve kineveztek, pl. ilyen a szerződéshez rendelt tanú. Az *akrta* („nem csinált”) tanú nem jogügylet tanúja, hanem olyan személy, aki fontos adatokkal tud szolgálni a per tárgyát illetően. A tanúkkal kapcsolatosan rengeteg kizáró szabályt dolgoztak ki az idők során, melyek révén különböző megfontolásokból zártak ki személyeket vagy azok körét a tanúskodásból. Erkölcsi megfontolásokból kizárták a tanúk közül a tolvajokat, rablókat, erőszakoskodókat, szerencsejátékosokat, gyilkosokat, összeférhetetlenség miatt az ügyben érintetteket (barát, ellenség), korlátozott cselekvőképesség miatt a nőket, a gyermekeket és az örülteket. Egy másfajta logika alapján azonban kizárták a zarándokokat, a művelt papokat, az aszkétákat és az idős embereket is. Ennek a kizárásnak is erkölcsi okai vannak, csak nem negatív, hanem pozitív diszkrimináció alapján: a felsorolt személyek a társadalom által leginkább megbecsült személyek, akiket nem illik mások anyagi javak körül zajló perpatvarával megzavarni. Vagyis ebben a szabályban is nyilvánul az ázsiai jogi kultúrákra oly jellemző negatív attitűd az eljárás és a bíraskodás irányába. A tanúskodás komoly jogi és erkölcsi kötelesség volt, aki megtagadta a tanúvallomást, súlyos büntetésben részesült, mert rosszabbnak tartották, mint a hamis tanút. A bírónak kötelessége volt a tanúkat egyenként meghallgatni, és személyüket, megbízhatóságukat kivizsgálni. A tanúskodásra mindig az eljárás során, a bíróság épületében került sor, nagy nyilvánosság előtt, melyen részt vettek a felek, azok kiterjedt rokonsága és nemritkán a falusi közösség jelentős számú képviselője is. A szövegek erősen hangsúlyozzák a titkosság tilalmát és annak szükségességét, hogy a tanúvallomásra minél szélesebb nyilvánosság előtt kerüljön sor.<sup>99</sup>

A tanúk mellett az okiratoknak volt fontos bizonyító ereje. A közokiratok esetében ez egyértelmű, ezért különösebb vizsgálatnak nem is vetették alá ezeket (pl. a király által adományozott földről szóló iratokat), a magánokiratokkal szemben azonban számtalan követelményt fogalmaztak meg, hogy valós dokumentumként elfogadják őket a bíróságon. Ennek feltehetően az az oka, hogy így akarták a csalások számát mérsékelni, hiszen a nagyszámú írástudatlan embert könnyen rá lehetett szedni hamisítványokkal. Aligha

99| Rocher 2012: 365-375.

véletlen, hogy még a királyi dokumentumokat is büntetőjogi védelem alá kellett helyezni, mivel az ilyen iratok hamisítóit kivégezték. A körülményeknek bizonyos esetekben bizonyító erőt tulajdonítottak (így pl. ha valakinek a kezében fegyvert láttak, az bizonyítéknak minősült egy emberölési ügyben; ha egy férfi más asszonyának hajával játszott, házasságtörőnek minősült stb.), ám a szövegek hangsúlyozzák, hogy önmagában ezekre ítéletet alapozni nem szabad, ezek csak kiegészítő bizonyítékok, melyek alátámasztják a többi bizonyíték által megerősített állításokat, de önmagukban nem elégségesek az ítélet meghozatalára. Ugyancsak kiegészítő bizonyítási eszköznek bizonyult az istenítélet, melyet szűk körben és elsősorban kirívó bűncselekmények esetén alkalmaztak. Az istenítéletek száma meglehetősen nagy volt, ám az egyes szövegek nem sorolják fel mindet, minden egyes forrás más-más istenítéletet emel ki. Ismert volt a tüzes, valamint a vízzel és a méreggel végrehajtott istenítéletet. Mindegyiknek az volt az alap gondolata, hogy a perbe vont személy szervezetének valamilyen módon kárt okoznak, és ha ez nem hat rá, vagy meggyógyul, akkor ártatlan. Így a tüzes próba esetén vörösen izzó vasgolyót kell kézbe venni és azzal járni, mérges istenítélet esetén mérget kell inni stb. Nemcsak az istenítéletek voltak azonban meghatározva, hanem az is, hogy kivel szemben melyiket lehet alkalmazni, ezért figyelembe vették az adott személy nemét, életkorát, foglalkozását, kasztját, fizikai állapotát is. Ennek eredményeképpen idősek, nők, gyermekek esetén csak a legenyhébb istenítéletet lehetett alkalmazni. A professzionális perbeli képviselő feltehetően ismeretlen volt annak ellenére, hogy néhány szöveg hely utal a felek helyett eljáró személyre, ám ez a kitétel aligha utal egy modern ügyvédre, inkább olyan személyre, aki a jogban jártas volt ugyan (pl. *brāhmana*), de nem ezért képviselte valamelyik felet, hanem rokonként vagy barátként.<sup>100</sup>

## 5. § A HINDU JOG A MODERN INDIÁBAN

Amikor a Brit Kelet-Indiai Társaság a delhi szultántól *dīvāni* 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 (Governor-General) híres, 1772-ben bejelentett reformjaiban (Judicial Plan) minden vallási közösségnek biztosította saját jogát a családi jog, az öröklési jog és egyéb magánjogi kérdések tekintetében, egy-

100| Nārada I. 4. 2; 5. 7; 15; 35–36; 55; 58; 92; VI–VIII; Rocher 2012: 378–381; 386–391; 421–433.

### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

ben 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.<sup>101</sup>

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 *panditá*knak, akik a korrupció hatására úgy értelmezték a szöveget, ahogy az éppen egy adott félnek kedvezett, hiszen az ellentmondó doktrínák között 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 *dharmaśāstrá*ját törvénynek kezdték tekinteni, és e cím alatt fordították 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 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 többfokozatúvá tették. A Kelet-Indiai Társaság bíróságainak döntései a három nagyvárosban (Calcutta, Bombay, Madras) felállított legfelsőbb bíróságon, ezek döntései pedig végső fokon a *Privy Council*nél voltak megtámadhatók.<sup>102</sup>

Az angol bírák működése azonban jelentősen átalakította az indiai jogot, két oknál fogva. Egyrészt azért, mert az angol bírák a precedensjogban gondolkodtak Indiában is, ezért nem csupán a jogi szövegekre, hanem az ítéletekre is elkezdtek hivatkozni, bevezetve egy olyan metódust, amely tel-

101| Jain 1966: 92–94; Davies 2010/a: 25.

102| Derrett 1968: 229–249; 276–278.

jesen idegen volt a helyi népek gondolkodásától. Másodszer 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 bírúk alakították. Számptalan jogterületen figyelhető meg az angol jog szabályainak beáramlása, mely folyamat következtében létrejött egy egészen sajátos konglomerátum, az *Anglo-Hindu Law*. 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. Ez a tradicionális hindu jogban megtalálható, annak ellenére, hogy a részletszabályok különböznek.<sup>103</sup> 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 precedensjogon 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 addig követett kis lépések politikáját, jelentős jogi reformokat léptessenek életbe. Először a hindu/muszlim jogászokat bocsátották el az angol bíróságok kötelékéből, ezzel megszűnt a hindu/iszlám joggal az utolsó élő kapcsolat, melyet a bíróságok mellé rendelt jogi szakértők jelentettek. Ezzel párhuzamosan a korábbi szövegek kizárólagossága mellett nagyobb befolyást engedtek a helyi szokásoknak is, melyeket elkezdtek összegyűjteni (pl. Rattigan munkája). Az angolok olyan metódushoz is folyamodtak, mely saját hagyományukban újdonságnak számított, a kodifikációhoz. A XIX. 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, melyeket az angolok visszatetszőnek vagy a modern világgal összeegyeztethetetlennek tartottak. Ez utóbbi kategóriába tartozó kérdések

103| Menski 2003: 178.



### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

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 újrահázasodásának 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.<sup>104</sup>

A kodifikációs tevékenység első eredménye a büntető törvénykönyv megalkotása (Indian Penal Code: 1860), mely közvetlenül a felkelés leverését követően lépett hatályba. E törvény mintaként a francia Code Pénalt és a Livingstone által Louisiana állam számára írott büntető törvénykönyvet 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 esztendő 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, mely 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

104| Menski 2003: 291; 324; 336–339; Davies 2010/a: 26.

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 megtarthaták jogi autonómiájukat, viszont kiterjedt az Indiában élő zsidókra, keresztényekre és európaiakra. A szerződések jogát szabályozó Indian Contract Act – szemben a többi kódexszel – a viták keresztüztüzebe került minősége és használhatósága tekintetében, ennek ellenére módosításokkal évtizedeken át hatályban maradt.<sup>105</sup>

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 válthat 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 alsóház tagjait közvetlenül választják, a felsőház 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, melyek kizárólag a tagállamoknak vannak fenntartva, más oldalról viszont az alkotmány tételesen meghatározza a föderáció kizá-

105| Jain 1966: 660–684.

### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

rólagos 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.<sup>106</sup>

## NYOLCADIK FEJEZET

# A BUDDHISTA JOG TÁRSADALMAI

### 1. § TÖRTÉNETI ÉS FOGALMI ÁTTEKINTÉS

Ebben a fejezetben egy olyan jogterülettel foglalkozom, amely nemcsak az összehasonlító jogiradalomból, hanem általában a történeti, civilizációs vagy társadalomtudományi megközelítésekből is rendre kimarad, vagy csak nagyon mostohán kezelt módon jelenik meg. Ismert, hogy a buddhizmus viszonylag gyorsan kiszorult Indiából, ugyanakkor mind az északi, mind a déli útvonalon haladva eljutott a szomszédos területek mellett egészen Kínáig és Japánig. Utóbbi két országot ez a befolyás csak gazdagította, de alig befolyásolta, minthogy a kínai társadalom- és jogfelfogást továbbra is első-sorban konfucianus alapokon értelmezték. Ezzel szemben a délkelet-ázsiai országok egy csoportját alapvetően és a mai napig meghatározza e társadalmak buddhista gondolkodása, a jogban azonban ez kevéssé érvényesül, mivel a buddhizmus alig érdeklődik a jog iránt, így buddhista jogról olyan értelemben beszélni, ahogy a zsidó vagy az iszlám jog kapcsán láttuk, nem lehet. Arról sokkal inkább, hogy a buddhista etika alapvetése átjárja e társadalmak gondolkodását, és ez lecsapódik a jogban és a jogalkotásban is, de ez sem feltétlenül igaz minden esetben (pl. egyes burmai törvények kapcsán). Ugyanakkor mégis tény, hogy a jelentős indiai behatás ellenére látszanak olyan jellegzetes sajátosságok, amelyek indokolják, hogy e társadalmakat külön kezeljük a hagyományos indiai/hindu jog világtól. Ez egy sajátosan új megközelítés, mert a buddhista társadalmakat nemcsak az összehasonlító jogban, de a civilizációelméletben sem szokás külön kezelni, kissé érdemtelenül negligálva e jelentős kulturális hagyományokkal bíró közösségeket.

Ennek egyik oka nyilván az, hogy a térség kissé elszürkül, eltűnik a két nagy civilizáció között, hiszen India és Kína, vagy más megközelítésben a hindu-konfucianus civilizáció önállósága és jogrendszerének sajátos különállósága nem vitás egy pillanatra sem, a köztes terület pedig „odatartozik”, ahogy a térség sokáig bevett elnevezése (Indokína) ezt tökéletesen kifejezte. Számunkra azonban a ma sokkal elterjedtebb Délkelet-Ázsia megjelölés sem használható, két oknál fogva. Az egyik az, hogy Délkelet-Ázsia fogalma magában foglalja a szigetvilágot is, vagyis Indonéziát és a Fülöp-szigeteket, ezek természetesen nem buddhista társadalmak, mi több, Indonézia egye-

### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

nesen a világ legnépesebb muszlim állama. A másik oka pedig az, hogy a kontinentális Délkelet-Ázsia egésze sem tartozik a buddhista jog égisze alá, mivel Vietnam, a térség legkeletibb állama, teljes mértékben kínai kulturális befolyás alatt állt fennállása teljes időtartama alatt, így jogi gondolkodásában is szinte kizárólag kínai elemek találhatóak (a saját hagyomány mellett, természetesen). A malájok pedig részben megőrizték saját, minden mástól erősen különböző jogi hagyományait, részben pedig az iszlám felvétele után eleve a muszlim jogi kultúrkörhöz tartoznak. Vagyis a buddhista jog társadalmi földrajzilag a kontinentális délkelet-ázsiai térség országait jelentik Vietnam és Malajzia nélkül, de Srí Lankával és a kisebb himalájai társadalmakkal (Bhután, Nepál, Tibet) kiegészülve.

A buddhista jog fogalma további értelmezésre szorul már e bevezető kezei között is. A buddhista jog a maga szűkebb értelmében inkább egyfajta „egyházi jogot” jelent, amely a szerzetesi közösségek életét, a szerzetesek jogait és kötelességeit, a vagyongazdálkodás kérdéseit és a vallási rítusok néhány aspektusát szabályozza (*vinaya*), de nem terjed ki a laikusok alapvető életviszonyaira, mint a házasság vagy az öröklés, a tulajdon és a szerződések jogára, a büntetésekre vagy igazgatási kérdésekre. Valóban születtek Srí Lankától Mongóliáig ilyen értelmű szabályok, amelyekben a buddhizmus mint vallás jogi szabályozását adják. Ebből viszont az következik, hogy hatalmas normatív űr van jelen, melyet a buddhista jog nem tud és nem is akar kitölteni. Erre a szerepre a szekuláris társadalom intézményei alkalmasak, melyek egyfelől a szokásjogi rendszereiben, másfelől az állami jogalkotásban öltének testet.

A szokásjog azért kiemelkedően fontos, mert Délkelet-Ázsia mai lakóinak jelentős része nem őslakos e vidéken, hanem betelepült, vagy az indonéz szigetekről, vagy Kína déli tartományaiból. A mai burmaiak például viszonylag új jövevényeknek számítanak, akik az előttük itt élt és igen magas kulturális fokon élő mon népesség mellé telepedtek le, majd őket legyőzve, integrálva alakították ki saját társadalmukat. A burmaiak azonban rendelkeztek saját szokásjoggal már jóval azt megelőzően, hogy betelepültek és ennek hatására megismerték (a mon népességen keresztül) az indiai hagyományokat és a buddhizmust. Vagyis a burmai normatív hagyományok esetében a szokásjog legalább olyan szerepet játszik, ha nem nagyobb, mint a buddhizmus a maga elsősorban civilizációs és nem közvetlenül jogi hatása által. Azonos helyzetben vannak a thaiok is, akik Kína déli tartományaiból vándoroltak be Délkelet-Ázsiába, és akik szintén magukkal hozták a saját szokásjogi rendszerüket, mely az új környezetben nyilván változott, de nem tűnt el.

A szokásjog mellett az államiség adja a másik sajátosságot, mivel ezek a népek – különböző történelmi tapasztalatok hatására ugyan, és nemritkán

egymás rovására is – elkezdtek államokat szervezni, melyek egy idő után önálló jogalkotással is jelentkeztek. A jogalkotás e termékei eleinte inkább a szokásjog írásba foglalását jelentették, illetve konkrét uralkodói utasításokat, ennek ellenére hosszabb távon az állam jelenléte a jogi életben egyre markánsabbá vált, míg a modern korra domináns hatalom lett, jelentős részben az öröklött szokásjogi struktúrák lebontásának szándéka miatt, melyek a korabeli felfogás szerint inkább akadályozták a modernizációt, mintsem segítették volna. Az államok (elsősorban a burmai, thai és khmer királyságok) tehát egyfelől a szokásjogi rendszerek és az öröklött társadalmi rend fenntartói, másfelől – elsősorban a modern korban – ezen szokások korlátozói és ezzel egyidőben a jogi reformok motorjai voltak. A modernizáció azonban letért a hagyományok útjáról, és nyugati mintákat követett.

Az indiai befolyást ebben a tágabb környezetben kell elhelyezni, és megvizsgálni, mit is jelent. Nyilván jelenti egyfelől magát a buddhizmust és annak befogadását mint sajátosan indiai jelenséget, mely ma már Délkelet-Ázsia országaiban honos, de nem ott keletkezett. Másfelől egy sokkal mélyebb, jogtechnikai szinten jelenti az indiai jogi gondolkodás adaptációját is, ahogy a normatív örökséghez e társadalmak viszonyulnak. Itt tehát elsősorban az indiai eredetű jogtudományról, valamint ennek termékeiről, vagyis a *dharmaśāstrá*król van szó. Ebben az értelemben a hatás óriási, mert a különbségek csak az apró részletekben bújnak meg. A buddhista társadalmak joggyűjteményei az indiai mintát követik megnevezésükben, terminológiájukban, nyelvileg és formailag egyaránt. Ez a fajta alaki-formális hasonlóság (teljes egyezésről azért nyilván nincs szó) vezette a múlt század történészeit (elsősorban Forchhammert) arra, hogy ne kezeljék külön e régió jogrendszereit, hanem az indiai/hindu jog sajátos helyi variánsainak, normatív dialektusainak tekintsék. Ma már, elsősorban Robert Lingat munkáit követően, nem így látjuk a kérdést, mivel a régió társadalmainak jogélete sokkal autonómabb volt, mint azt korábban gondolták. A probléma lényege tehát úgy ragadható meg, hogy miközben a formai elemet (jogi szövegek, terminusok, kategóriák, rendszerezés, megnevezések, nyelv) illetően a délkelet-ázsiai jogtudomány nagyon erősen támaszkodott a hindu jogtudomány eredményeire, addig a jog tartalma kevésbé volt indiai, hanem részben a saját szokásjogot részesítette előnyben, részben pedig az állami jog befolyása érvényesült. Mindezt egy olyan buddhista társadalomban, melynek társadalmi és jogi gondolkodása, etikai alapvetése esetenként lényegesen különbözött a formális mintaként szolgáló indiai megközelítéstől. Gondoljunk itt többek között arra a nagyon lényeges kérdésre, hogy az indiai jogi gondolkodást áthatja a kasztrendszer mint társadalmi környezet, miközben a buddhizmus egyik lényegi társadalmi tanítása a kasztrendszer elvetése volt. Logikus tehát,

### III. RÉSZ: AZ INDAI JOGI KULTÚRKÖR

hogy így nem az indiai jog helyi variánsairól van szó, hanem egy sajátosan komplex, de önálló joghagyományról.<sup>1</sup>

Az indiai hatás észak felől, a mai Burma területén keresztül jutott el a régióba, elsősorban a buddhizmus felvétele által. E folyamat katalizátora a pyu (önelnevezéssel: tircul) népesség volt, mely Yunnan (ma tartomány Dél-nyugat-Kínában) felől érkezve telepedett meg az Irrawady folyó partjainál a Kr. e. II. század során. Nem a pyuk voltak e térség első lakói, mert régészeti ásatások évezredekkel korábbi népesség fontos nyomaira bukkantak (pl. fémművesség), ám e népekről mégis keveset tudunk, mert nem maradt utánuk írásbeli feljegyzés. A pyu az első népesség, amelynek révén a térség belépett az írott történelembe. A pyuk által létrehozott civilizáció igen magas fokot ért el, melyben jelentős szerepet játszott az India és Kína között folytatott közvetítő kereskedelem. A buddhizmus is e kereskedelmi tevékenység révén jutott el a pyukhoz, akik valamikor a Kr. u. IV. század során felvették a buddhizmust, és arra támaszkodva építették ki sajátos civilizációjukat. A kínai források nagyon békés, művelt és humánus társadalomnak írják le a pyukat, akik között a háború gyakorlatilag ismeretlen volt annak ellenére, hogy a politikai fragmentáció jelentős volt körükben. Egységes pyu állam ugyanis soha nem jött létre, mivel kisebb pyu városállamok népesítették be az Irrawady folyó környékét, ezek közül Sri Ksetra és Beikthano régészeti emlékei a legjelentősebbek. A városokat hatalmas öntözőrendszer vette körül, mely biztosította az ott élők megélhetését a virágzó mezőgazdaság eredményeképpen.<sup>2</sup> A pyu népesség kultúrája egy bő évezredig állt fenn, mert ekkor újabb népcsoport bukkant fel észak felől, a mranma (burmai) nép, mely lóháton közlekedve gyorsan legyőzte és elfoglalta a kisebb pyu államokat. A harcászathoz nem szokott pyu népesség ezért nemcsak politikai függetlenségét veszítette el a Kr. u. IX. században, hanem lassan önazonosságát is, és néhány évszázad múlva teljesen beolvadt a burmai népességbe. A burmai jövevények nem vették át a pyuk politikai felfogását, hanem inkább nagyobb, egységes állam megteremtésén fáradoztak, így jött létre Pagan központtal az első kiterjedtebb burmai állam, melynek virágkora a XI–XIII. századra esik.<sup>3</sup>

Míndeközben az Irrawady déli deltájában a mon népesség építette ki önálló, de a buddhizmus által ihletett kultúráját. A monok szintén betelepülők voltak, akik a Kr. u. VI. század tájékán érkeztek a mai Thaiföld felől. A monok sem létesítettek egységes államot, két központjük, Thaton és Pegu azonban igen virágzó királyság volt, döntően a tengeri kereskedelemnek köszönhe-

1| Huxley 2002: 142; Forchhammer 1884: 106.

2| Stargardt 1990:xxix; 6–40; 343–373.

3| SarDesai: 2013: 31–32.

tően. A mon népesség messzeföldön híres volt gazdagságáról és műveltségéről, a buddhista tudományokban való jártasságáról. Ahogy hamarosan látni fogjuk, a mon tudományosság alapvetően határozta meg a délkelet-ázsiai jogi kultúrát is. A pagani királyság azonban a pyuk legyőzése után szemet vetett a monok gazdagságára is, ezért Anawratha pagani uralkodó vezetésével támadást indított Thaton ellen, és 1057-ben be is vette a várost. A sikeres hódítás több, mai napig is érezhető hatással járt. Az egyik politikai, mert elkezdett formálódni az a burmai központi állam, mely a mai Burma magját alkotja. A másik kulturális, mivel Anawratha a monok kulturális befolyása alá került, ezért bevezette saját országában a teravada buddhizmust, egy sor társadalmi és politikai reformot indított el, és eközben elsősorban a mon kulturális elitre támaszkodott. Röviden, ezekben az évtizedekben kristályosodott ki az a kulturális szövet, mely a burmai kultúra lényegét alkotja. Ennek a burmai nyelv dominanciája (a pyu és a mon rovására) éppúgy jelentős eleme, mint a pyu és a mon tapasztalatokon nyugvó, buddhista ihletésű burmai jogi kultúra kiépülése a következő évszázadokban.<sup>4</sup>

Pagan virágkora két évszázadig tartott, mely idő alatt a formálódó burmai kultúra mellett egy központilag irányított állam is kialakult, és ennek sikeres hódításai révén megszületett az első burmai birodalom. A pagani birodalomnak végül a mongolok vetettek véget a XIII. század utolsó évtizedeiben. Bár a mongolok nem tudták tartósan megvetni a lábukat e vidéken, rövid ideig tartó sikerük ahhoz elegendőnek bizonyult, hogy a központi állam legyőzése után a burmai területek ismét szétessenek kisebb, rivális államokra (Ava, Shan királyságok, Ravannadesa). A korábbi pagani állam magját Ava királysága örökölte, mely azonban teljesen kimerült a déli mon állammal szemben folytatott, négy évtizedes küzdelemben. Ennek következtében az állam saját vazallus királyságait sem volt képes egyben tartani, így lassan széthullott. Ava királyságától északra jöttek létre a shan népesség által alapított kisebb királyságok. A shan népesség a mongolokkal együtt érkezett Burma északi részébe, de a mongolok kivonulása után letelepedett, és a politikai vákuumot kihasználva átvette az irányítást a terület felett. Központi államot azonban a shanok sem hoztak létre, kisebb királyságaik hol föderációban egyesültek, hol egymással is torzsalkodtak, így végül elbuktak a Toungoo-dinasztiával szemben, akik a XVI. század legelején katonai hódításokba és erős centralizációba kezdtek. Pagan széthullását kihasználva a mon népesség ismét visszaszerezte függetlenségét, és a mongolok kivonulása után megalapította saját államát Ava királyságától délre, az Irrawady deltájában. Kezdetben a mon államok is kisebb hatalmi centrumok voltak csupán, ám

4| Tarling 1992:165–168; SarDesai 2013: 32–33.



### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

Razadarit (XIV–XV. század) uralkodása alatt egyesültek, és sikeresen verték vissza Ava királyságának támadásait. Ezt követően a mon királyság ismét virágzásnak indult, melynek éppúgy a tengeri kereskedelem volt az alapja, mint az első mon királyságok esetében. Ez a korszak a mon kultúra második virágzásának ideje, ám ennek is az északról érkező támadások vetettek véget.

Mindeközben a szárazföld belsejében a khmerek, Délkelet-Ázsia egyik leg-  
régebben itt élő népessége szervezte meg saját államát. Történetileg először a kínai források által Funannak nevezett királyság jött létre a Kr. u. I. században. Nagyon keveset lehet tudni erről a korról, de feltehető, hogy Funan sem volt egy egységes, központilag szervezett állam, hanem inkább kisebb államok konglomerátumának tekinthető. A kiterjedt kereskedelmi kapcsolatokra ugyanakkor jellemző, hogy a régészeti ásatások a Római Birodalomhoz kötődő kereskedelmi kapcsolatok nyomait is világosan mutatják. Ettől függetlenül a kereskedelem két fő iránya India és Kína volt, előbbi a kereskedelem mellett jelentős kulturális hatással is bírt. A hinduizmus a II–III. század tájékán terjedt el Funanban, és keveredett a helyi vallási elképzelésekkel, ami azért fontos, mert e vidéken évszázadokig sokkal jelentősebb tényező maradt a hinduizmus, mint Délekelet-Ázsia más országaiban. Az arannyal, elefántcsonttal, fűszerekkel kereskedő állam évszázadokig fennmaradt annak ellenére, hogy inkább vazallusi függőségben lévő kisebb egységek politikai közössége volt, és nem egy központból irányított unitárius állam. A Mekong torkolata környékén élő khmerek sokáig Funan királyság vazallusai voltak, és függetlenedni csak e királyság hanyatlása idején, a VII. század elejétől tudtak. E törekvés eredményeképpen született meg Chenla királyság, mely Funanhoz hasonlóan nem egy központi állam volt, hanem kisebb politikai alakulatok egysége. A kínai források által Chenlának nevezett állam ráadásul két nagyobb részből állt, a Mekong deltájánál lévő „vízi Chenla” és a szárazföld belsejében fekvő „földi Chenla” alkotta. Chenla a források alapján nem teljesen rekonstruálható körülmények között a IX. század legelején átadta helyét a Khmer Birodalomnak (802–1431), mely Angkor központtal Délkelet-Ázsia egyik legjelentősebb államává nőtte ki magát, nagyon gazdag kulturális örökséget hagyva maga után. A Khmer Birodalom kiterjedése jórészt megegyezett a korábbi Funan királyságéval, és a mai Vietnámot leszámítva gyakorlatilag egész Délkelet-Ázsiára kiterjedt. Az expanziót éppen Dai Viet állította meg egy győztes csatában, mely egyben fordulópont is volt a kambodzsai történelemben. A hódítások elmaradása, a rizstermesztéshez szükséges csatornák lassú pusztulása és az egyre fenyegetőbbé váló szomszédos országok támadásai lassan felőrölték Angkor erejét, és bár 1431-ig fennmaradt, jelentőségéből sokat veszített. Ekkor a thai erők foglalták el, a khmer

uralkodó pedig Angkort hátrahagyva a Mekong deltájában keresett menedéket.<sup>5</sup>

A mon–burmai és a khmer hatalmi központok mellett a harmadik fontos politikai centrum Ayutthaya volt, melyet a thai népesség épített ki. A thaiok Délnyugat-Kína, Yunnan és Guangxi felől érkeztek, betelepülésük hosszú ideig tartó folyamat volt, mely valamikor a VII. század környékén kezdődhetett. A területre érkező thaiok virágzó kultúrákat és államokat találtak itt (pl. monok, khmerek), melyek közvetítése által kapcsolatba kerültek az indiai civilizáció hatásaival is. Ennek eredményeképpen áttértek a teravada buddhizmusra, és vezetőik szanszkrit uralkodói neveket kezdtek felvenni. Bár ezen évszázadok a Khmer Birodalom fénykorát jelentik, a beáramló thai népesség mégis képes volt saját politikai központjait kiépíteni, igaz, az első évszázadokban a khmer hatalom mellett, annak hatalmát és területét kevéssé befolyásolva. Az északi területeken Lan Na állama jött létre, közvetlenül a burmai határ mentén, mely először a thai belső harcoknak esett áldozatul, később pedig a burmaiak anektálták. Sukhothai állama erejében is, kiterjedésében is lényegesen jelentősebb volt Lan Na államánál, ezért fénykorában területe a mai Burma jelentős részét is magában foglalta. Sukhothai bő évszázados virágzás után a XIV. században hanyatlásnak indult, és a harmadik nagy thai központ, Ayutthaya áldozatául esett. Ayutthaya a XIV. században kezdett kiépülni, és a teravada buddhizmust választotta vallásául, hogy megkülönböztesse magát a hindu Angkortól. A város rendkívül kedvező stratégiai fekvése (3 folyó által körülhatárolt területen fekszik) és gazdasági tevékenysége révén hamarosan meghatározó politikai entitás lett, mely a másik két thai hatalmi központot is maga alá gyűrte (ha meg nem is semmisítette).<sup>6</sup> Ayutthaya Európában is ismert volt Sziámi Királyság néven, különösen a hollandok és a franciák létesítettek itt élénk kereskedelmi kapcsolatokat a XVII. századtól kezdődően. A nyugati és a keleti irányú (Kína, Japán) közvetítő kereskedelem igen gazdaggá tette Ayutthayát, mely az 1700-as évekre a világ legnagyobb városává emelkedett a maga egymillió lélekszámával, mely lakosságát csak 1800-ra érte el Peking, Tokió és London.<sup>7</sup> Ayutthayában született meg a thai jogtörténet legfontosabb kompendiuma, mely sajnos elpusztult, mivel a burmai sereg hosszú ostrom után elfoglalta és felégette a várost 1767-ben, ami a több évszázados település és kultúra teljes és visszafordíthatatlan megsemmisülését jelentette. Ebből adódóan a XIX. század előtti korból nem áll rendelkezésre thai jogforrás, amelynek alapján a korábbi thai szokásokat rekonstruálni lehetne.

5| SarDesai 2013: 22–30; Tarling 1992: 157–168.

6| Tarling 1992: 168–173.

7| Modelski 2000: 63 további adatokkal szolgál a korabeli urbanizáció globális alakulásáról.

### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

A thai népességgel közeli rokonságban lévő lao népesség szintén a thai migráció eredményeképpen került Délkelet-Ázsiába. Első államukat a thai államokkal azonos időben, vagyis a XIV. században hozták létre. A vándorlás éveit, az ezzel összefüggő legendákat és legendás személyek neveit őrzi a lao népesség eredetlegendája, a Nithan Khun Borom, egy történeti elbeszélés, mely tartalmazza a lao szokásjog rövid leírását is, ezért értéke a jogtörténet számára felbecsülhetetlen. A Nithan Khun Borom a mai napig a lao önazonosságtudat legfontosabb dokumentuma. A lao népesség által dominált Lan Xang királyság Lan Na, Sukhothai és Ayutthaya kortársra volt, és döntően a mai Laosz területén helyezkedett el. Hosszú, 350 éves történelme (1354–1707) során burmai, viet és a szomszédos thai államok támadásainak is ki volt téve, ám ezeket sikerrel verte vissza. Összeomlása belső okokra vezethető vissza, de megszűnése is csak annyit jelentett, hogy területe több kisebb államra esett szét, ezek közül Vientiane volt a legjelentősebb. A XVIII. század végére e kisebb államok egyre inkább a thai és a viet erők befolyása alá kerültek, amelyek jelentős harcokat vívtak egymással a délkelet-ázsiai dominanciáért (a khmerek is ennek a versengésnek estek áldozatul). A lao királyságok a thai dinasztia hatalma alá kerültek, függetlenségük megszűnt, és vazallus államként tengődtek tovább, miközben területük-ről a népesség egy részét kényszermunkára áttelepítették thai területekre. A thai politika rövid életű és sikertelen lázadáshoz vezetett (1826–1829), mely okot adott a további elnyomásra. A thai jelenlét a szuverenitás hiánya mellett a népesség kényszerű áttelepítésében és a rabszolga-kereskedelemben öltött testet, utóbbi a lao népesség elleni hajtóvadászatban nyilvánult meg, melynek révén a thai elit rengeteg rabszolgát szerzett. Chulalongkorn thai király ugyan betilotta a rabszolgaságot a XIX. század végén, mégis a rabszolgaság felszámolása jelentette a legfőbb indokot a franciák beavatkozásához és a protektorátus kialakításához. A francia protektorátus a franciák indokínai vereségéig tartott (1954), bár az alkotmányos monarchia kialakítására már a megelőző években sor került. Az alkotmányos monarchia ugyan megszületett 1953-ban, de a belharcok és az egyre növekvő vietnami beavatkozás eredményeképpen az ország háborúba süllyedt. A vietnami erők támogatásával végül 1975-ben a kommunista Pathet Lao vette át az ország irányítását.<sup>8</sup>

Burmában a XV. században az Ava királyságtól lassan függetlenedő korábbi vazallus állam, Toungoo fokozatosan haladt előre a katonai és a politikai sikerek útján, mert először saját függetlenségét alapozta meg, majd legyőzte korábbi urát, Ava királyságát, majd innen kiindulva minden irányban sikeres harcokat folytatott, melynek végén létrejött a második központo-

sított burmai állam, Délkelet-Ázsia egyik legnagyobb állama. Ennek a déli mon királyságok éppúgy áldozatul estek, mint az északi shan királyságok. A legsikeresebb hódítások Bayinnaung király uralkodásának idejére esnek a XVI. század közepén, amikor a burmaiak elfoglalták Lan Na, Ayutthaya (vagyis a mai Thaiföld) teljes területét, a mai Laosz vidékét egészen a vietnami határig, és a burmai erőknek csak a legkeletibb államok (Vietnam, Champa), valamint a khmerek magállama (Angkor központtal) tudott ellenállni. Bayinnaung királynak ugyan volt gondja egységes közigazgatás és jogrendszer kialakítására, ám a terület túl hatalmas, az idő pedig túlságosan rövid volt egy egységes állam megteremtéséhez, ami így minden igyekezet ellenére inkább vazallusi szintre süllyesztett, korábban független államok halmaza volt, melynek vezetői a burmai királynak tett hűségeskü révén kapcsolódtak egymáshoz. Ebből következően Bayinnaung halála után a birodalom szétesett, mivel minden állam igyekezett függetlenségét visszaszerezni. Rövid időre ez sikerült is, ám Bayinnaung tehetséges leszármazottai néhány évtizeden belül visszaállították a központi hatalom erejét. Igaz, a birodalom veszített kiterjedéséből, mivel Lan Na területe volt az egyetlen, nem burmai vidék, amit sikerült megtartani, Ayutthaya és a mai Thaiföld jelentős része önállósodott. Ezért azonban bőven kárpótolta a birodalmat, hogy először a történelemben sikerült egy valóban egységes államot kialakítani, melyben két jelentős mozzanat emelendő ki. Az egyik az egységes közigazgatás kiépítése, melynek lényege, hogy a korábbi, öröklődő hatalmú helyi urakat, kiskirályokat a kormányzat által kinevezett tartományi kormányzók váltották fel. A másik fontos lépés pedig a jogegység kialakítása volt, elsősorban egy hatékonyabb adórendszer kialakítása révén. Az intézkedések hatására az állam megszilárdult, békés és prosperáló évtizedek következtek, melynek csak a dinasztia hanyatlása vetett véget a XVIII. század közepén. A központi hatalom gyengülését az alávetett területek ismét kihasználták, elsősorban a mon népesség az ország déli részén, ahol ismét megalpították saját államukat Pegu központtal. A siker azonban nem tartott sokáig, mert a Konbaung-dinasztia képében újabb militáns dinasztia vette át a hatalmat északon, akik rövid úton, harmadszorra, és ezúttal végleg legyőzték a monokat és az önálló államról szóló elképzeléseiket, egyesítették az országot, és erős kézzel kormányoztak egészen a monarchia bukásáig (1885). A Konbaung-dinasztia a közigazgatás egységesítése mellett a jogegység megteremtésében látta az egységes állam sikerességének kulcsát, melyért sokat tett. A belső nyugalmat azonban katonai konfrontációkra cserélték, melynek révén hosszú és véres háborúba bonyolódtak Kínával, és több háborút folytattak a thaiokkal is, melynek révén elvesztették Lan Na tartományt (mely azóta is Thaiföld északi tartományát képezi). A veszteségeket nyugati irányú terjeszkedéssel

### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

igyekeztek ellensúlyozni, de ezáltal konfliktusba kerültek a britekkel, akikkel három sikertelen háborút is vívtak. Ezek eredménye további területek elvesztése és hatalmas gazdasági visszaesés lett. A harmadik burmai–angol háború után a dinasztia a hatalmát is elvesztette, az angolok pedig átvették az ország irányítását. Bruma csak 1948-ban szerezte vissza függetlenségét.<sup>9</sup>

Ayutthaya pusztulása után új dinasztia szervezte meg a thai államot, miután egyesítette a fragmentált területeket. I. Rama király sikeresen kiűzte a burmaiakat az országból, ám utódainak már nem Burma, hanem az egyre fenyegetőbbé váló nyugati gyarmatosító hatalmak jelenléte okozott gondot. Lan Na tartományt a XIX. század során fegyveresen megszerezték Burmától, és saját országukhoz csatolták, melynek révén lassan kirajzolódott a mai Thaiföld képe. Ehhez szükséges volt az angolokkal és a franciákkal való nemzetközi szerződés megkötése is, az előbbi a maláj, az utóbbi a kambodzsai és a laoszi határ kijelölését tette lehetővé. A korszak legkiemelkedőbb uralkodója Chulalongkorn, akinek hosszú uralkodása a lassú, megfontolt modernizáció jegyében telt el (1853–1910). E király megfontolt politikája vezetett el ahhoz, hogy Thaiföld maradt az egyetlen délkelet-ázsiai ország, melyet a gyarmatosító hatalmak nem foglaltak el, és ezért a nyugaton ismert Sziám helyett használhatta a Prathet Thai („thai föld”) genuin megnevezést. Chulalongkorn jogi és alkotmányos reformjai egy modern állam kontúrjait rajzolták ki, ám a haladás ennek ellenére lassú volt, így 1932-ben katonai vezetők által végrehajtott felkelés tört ki, melynek révén a thai királyság az abszolút monarchiából alkotmányos királysággá alakult át, ami az eliten belüli belharcokhoz és katonai kormányokhoz vezetett.<sup>10</sup>

A Khmer Birodalom romjain alapuló újabb kambodzsai állam a sikeres burmai és thai hatalmi központokhoz képest igen kevés sikert mondhat magáénak. Rövid fellendülés után a belső harcok és az egyre fenyegetőbbé váló szomszédos államok árnyékában a khmer állam csillaga hamarosan leáldozott. A spanyolok és a portugálok mellett megjelentek a vietnami és a thai erők is, melyek egyre inkább maguknak vindikálták e területet. Ennek következtében a khmerek először thai protektorátus szintjére süllyedtek, majd egyre több területet vesztek el a vietnamiakkal szemben, különösen délen, a Mekong deltájában. A terület végül francia protektorátus lett 1863-ban, és 90 évig így maradt, amikor Sihanouk király kiharcolta állama függetlenségét mind a franciákkal, mind a vietnami erőkkel szemben.<sup>11</sup>

A fenti áttekintésből világos, hogy Délkelet-Ázsia térségét nem feltétlenül a mai államok határai mentén érdemes megközelíteni, mert azok meglehe-

9| SarDesai 2013: 68–70; 98–110.

10| SarDesai 2013: 118–124; 160–164.

11| SarDesai 2013: 114–115; 176–177.

tősen új képződmények, miközben a kultúra, benne a jogi kultúra, évszázadokon keresztül a különböző területek és népeiségek egymásra hatásában fejlődött. A buddhizmus és a mon kultúra nemcsak a burmai jog fejlődését határozta meg, hanem közvetett vagy közvetlen módon beépült a thai jogfelfogásba is, mely a lao népességgel közeli rokonságban lévén nyilván ott sem maradt nyom nélkül. A khmerek jogfelfogása szintén egy sor délkelet-ázsiai sajátosságot hordoz, melyben osztozik a maláj jogfelfogás is, jóllehet a malájok nem buddhisták, hanem muszlimok. Több lényeges történelmi és jogi sajátosságot tekintve Vietnam is részese ennek a közös délkelet-ázsiai kultúrkörnek, ám épp az állam- és a jogfelfogásban mégis különbözik az itt élő többi néptől a jelentős kínai befolyás miatt. Az indiai és a kínai hatás és befolyás azonban lényegesen különbözik egymástól.

A kínai hatás sok esetben összekapcsolódott politikai alávetettséggel, vazallusi kapcsolatrendszerrel, esetenként katonai vereséggel, melyekre a viet vezetőknek és társadalomnak reagálni kellett. Ez a reakció paradox volt, ahogy majd látni fogjuk, mert a politikai függetlenség megőrzése, a katonai hódítók fegyverrel való kiűzése nem jelentette az általuk képviselt ideológia, állameszmény, társadalmi és jogi gondolkodás elutasítását, sőt éppen ezek követése figyelhető meg. A Délkelet-Ázsia többi népére gyakorolt indiai hatás ezzel szemben nem tartalmazott semmilyen direkt politikai behatást, katonai expanzióról nem is beszélve: soha egyetlen indiai katona sem lépett erre a földre, egyetlen délkelet-ázsiai nép sem volt indiai király vazallusa, és ezért függetlenségi háborút sem kellett vívni ellenük. Az indiai kultúra lassan és békés úton érkezett ide, ezért teljesen átjárta a társadalmat annak ellenére, hogy kizárólagosságra sosem tett szert: a szokásjogok megőrizték eredeti tartalmukat, és az eredeti vallásosság, az animizmus sem tűnt el, csak ötvöződött az indiai vallásosság átvett elemeivel. Az indiai kultúra elsősorban a kereskedők révén jutott el Délkelet-Ázsiába, szárazföldi úton Burma felé, illetve délről, tengeri úton, Srí Lanka felől. Az indiai kulturális fölény – mivel nem kapcsolódott össze politikai alávetéssel – széles körben hatott, a vallásosságtól a királyideálig, az irodalmi művektől a jogtudományig bezárólag alig találni olyan területet, melyre nézve az indiai hatás ne lenne kimutatható. Ennél fogva az indiai kulturális hatással szemben nem tapasztalható az az ambivalencia, ami a kínai kapcsán megfigyelhető Vietnamban. Az indiai hatás vallási értelemben azonban két dolgot jelent: a hinduizmus (brahmanizmus) és a buddhizmus átvételét, hiszen mindkettő eredője India. Mivel a buddhizmus kiszorult Indiából, Délkelet-Ázsia elsősorban a buddhizmust fogadta be, a hinduizmusnak mindössze Angkor adott hazát, de ott sem kizárólagosat.

Ennek a délkelet-ázsiai közös tapasztalatnak egyik lényegi eleme, hogy központi állam nagyon ritkán jött létre, és akkor is csak katonai erőszak útján,

### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

rövid időre (ahogy később látni fogjuk, ez Vietnamra is vonatkozik). Hosszú évszázadokon keresztül a politikai fragmentáció, a kisebb államok egymás mellett élése volt a jellemző, mely döntően csak a gyarmatosítás hatására változott meg a modern korban. Az egymás mellett élő kisebb államok a rivalizálás mellett élénk kereskedelmi és kulturális kapcsolatokat építettek ki egymással, melynek része volt a jogi kultúra is. Az államiság relatív hiánya, illetve gyengesége azt eredményezte, hogy a szokásjogok nagyon hosszú ideig fennmaradtak, és amikor háttérbe húzódtak, az mindig a modernizáció hatására következett be, amikor nyugati (elsősorban angol, francia) mintára szándékosan a sajáttól különböző jogi kultúrához igazodtak, elsősorban politikai megfontolások mentén. A szokásjogi rendszerek dominanciája nemcsak az állami jog befolyását korlátozta, hanem a vallási megfontolások túlzott előretörését is, mivel a genuin szokásjogok alapvetően szekulárisak jogterületükben és tartalmukban egyaránt, ezért a délkelet-ázsiai jogrendszerekben a vallási megfontolás kevésbé hangsúlyos, mint a hindu jogban. Ahol pedig mégis jelen van, az elsősorban a buddhista etika megfontolásai, ezek pedig nem feltétlenül konkrét szabályokban, hanem a szabályok mögötti alapelvekben testesülnek meg. Példa lehet erre a büntetőjogban a halálbüntetés visszaszorítása, vagy a királyságra vonatkozó ideológia megfogalmazása. Ennek oka elsősorban az, hogy a szokásjogok időben megelőzték a buddhizmus felvételét, hiszen a burmaiak, a thaiok már rendelkeztek saját szokásokkal bőven azt megelőzően is, hogy mostani hazájukba vándoroltak és ott megismerkedtek a buddhizmus tanításaival. A buddhizmus tehát finomította, utólag módosította a kialakult szokásrendszert, de nem képezte kezdetektől fogva az alapját.

A szokásjog fennmaradásának másik oka, hogy a térség nagyon sokáig megőrizte mezőgazdasági alapját és rurális jellegét, melyben a faluközösségeknek van kiemelkedő szerepe, és nem a központi államnak vagy a városnak. A vidéki életstílus dominanciája egyfelől meghatározta a szokásjogok főbb tartalmi elemeit (sok mezőgazdasággal összefüggő szabály szerepel bennük), másfelől hosszú időre konzerválta a szokásokat. Bár ez az általános megállapítás nyilván mutat helyi eltéréseket (pl. Thaiföld kevésbé rurális, mint a mai napig falvak halmazának tekinthető Laosz), összességében mégis sok mindent megmagyaráz, még a délkelet-ázsiai államok abszolutizmusának egyes sajátosságait is. Azt látjuk, hogy ahol erősebb központi állam jött létre (Kambodzsa, Thaiföld), ott elsősorban nem a föld megszerzésének volt jelentősége, hanem az emberek feletti uralom megszerzésének, vagyis a társadalmi kontroll fontosabb volt a területszerzésnél. Ennek a rizstermesztés az oka, mert a rizstermesztéshez elsősorban emberi munkára van szükség, ráadásul nagy tömegben és jól szervezeten, az élelemtermelés biztonsága tehát

attól függ, hogy sikerül-e a munkásokat megfelelő módon megszervezni.<sup>12</sup> A térségben kialakuló államok számára sokkal fontosabb volt a társadalom tagjainak összeírása, mozgósítása, mint bármi más. Ezt az angkori Kam-bodzsa éppúgy bizonyítja, mint az újkori Thaiföld, mely katonai hatalma csúcán nem területet foglalt el a laóktól, hanem rabláncra fűzve munkaerőt szerzett tőlük, miközben saját lakosságát is folyamatosan cenzusba rendezte és akár féléves közmunkára kötelezte.

## 2.5 A MON–BURMAI SZOKÁSJOG

### 2.1. *Források*

A délkelet-ázsiai, buddhista alapvetésű jogrendszerek közül a burmai jog az egyik legjobban dokumentált, mivel az alapjául szolgáló szokásjog viszonylag jól ismert – hála a fennmaradt jogforrásoknak. Burma területén az indiai eredetű jogi gondolkodást, jogtudományt először az itt élő népek, elsősorban a pyu és a mon népesség honosította meg valamikor a Kr. u. X. század tájékán. Bár a múlt századi tudományosság, elsősorban Forchhammer révén, a mon népességnek kizárólagosságot tulajdonított e közvetítésben (mely vélemény tudományos tényként rögzült az azóta eltelt időben), újabb szövegek előkerülése révén a mai tudományos vélekedés finomított az öröklött elképzelésen, és már nem tulajdonít kizárólagosságot a déli mon népességnek, hanem más irányból érkező behatásokat is elképzelhetőnek tart (például a pyu népesség részéről).<sup>13</sup>

Ezzel együtt nem véletlen, hogy amikor Anawratha burmai király az északi Pagan központból kiindulva hódításokba kezdett és elfoglalta Thatont, mon szerzeteseket és a mon társadalom más értelmiségi rétegeit használta fel saját államának kulturális felvirágoztatására, melynek a jogtudomány integráns része volt. Pagan virágkorában (X–XIII. század) a bírósági rendszer már kiépült, de a jogtudomány ebben a korban még nem jelent meg. A bírósági rendszer alsó fokát a helyi (falusi, városi) bíróságok jelentették, a főváros saját, önálló bírósággal rendelkezett. Ismert volt a fellebbvitel rendszere az erre a célra külön szervezett felső bíróságon (*Alaintryā*) keresztül, továbbá létezett külön bíróság a kisebb büntetőügyekre nézve. A bíróságok a jogviták eldöntése mellett hiteleshelyekként is működtek, bizonyos, igen fontos vagyoni tranzakciók ugyanis csak bírák jelenlétében voltak érvényesek. Ilyen volt például a földtulajdon átruházása vagy a rab-szolgaeladás. A bírák segítségével állították fel a telekhatárt jelző oszlopo-

12| Chandler 2008: 22.

13| Huxley 1996/a: 109–114.



### III. RÉSZ: AZ INDAI JOGI KULTÚRKÖR

kat is (a mezopotámiai *kudurru* burmai megfelelője, ld. az első fejezetben mondottakat), melyek önkényes eltávolítása igen súlyos bűncselekménynek számított. Ezek a feladatok talán jelentősebbek voltak a bíróságok életében, mint a jogviták, különösen a fellebbviteli bíróságon, mert ahogy szerte Ázsiában, a burmai felfogásban is a közvetítést, a kompromisszumot és a jogviták békés elrendezését gondolták előrelőbbnek, mint a formális peres eljárást és az adott ügy végigvitelét. A pagani korszak tehát inkább a jogi praxis kiépítésének és a szokásjog uralmának jegyében telt el, amikor a jog rendszerezésére még nem került sor. Feltűnő, hogy jogkönyvek léteére e korból nincsen utalás, bár ismerünk korabeli epigráfiai emlékeket. A joggyűjteményre vonatkozó kifejezés, a *dhammathat* nagyon ritkán jelenik meg a korszak szöveges emlékeiben, így feltehető, hogy a *dhammathat* mint sajátos jogirodalmi műfaj a pagani korszak végén vagy csak azt követően jelent meg.<sup>14</sup>

A *dhammathat* a szanszkrit eredetű *dharmaśāstra* burmai variánsa, mely nem közvetlenül a szanszkritből, hanem a páli nyelvből és annak névvariánsából (*dhammsattham*) származik (a páli nagyon jelentős középid nyelv, mely nem egyenes folytatása a szanszkritnak, bár szókészlete és nyelvtana hasonló; jelentősége elsősorban abban áll, hogy ezen a nyelven íródtak a legkorábbi buddhista szövegek, a páli kánon; a páli a theravada buddhizmus liturgikus nyelve). A nagyszámú *dhammathat* igen jelentős szerepet játszik a burmai jog történetében, mivel egyfelől ezek őrzik leginkább az indiai jog formális-tudományos hatásait, másfelől ezek tartalmazzák leginkább azon normatív tartalmakat, melyek segítségével a burmai szokások megismerhetők. Fel kell azonban hívni a figyelmet arra, hogy a burmai *dhammathat* nem egyszerűen szabályok vagy jogszokások gyűjteménye, hanem erkölcsi alapvetés, viselkedési kódex és minimum, az elvárható magatartás modellje is egyben, és nem pusztán bíróság előtt érvényesíthető jog. Amikor az angolok megpróbálták a *dhammathat*ot jogi kézikönyvként kezelni, az igyekezet kudarcba fulladt. Ez történt a Major Sparks által a *dhammathat*ok mintája alapján összeállított kódexszel is, mely hamarosan a Sparks Code nevet kapta (1860). A Sparks Code a bíróságok részére készült kézikönyv, jogi útmutató lett volna, a valóságban azonban nem fogadta el sem a burmai társadalom, sem a bíróságok, így hamarosan kikopott a gyakorlatból, és soha többé hasonló próbálkozásra nem került sor (mint láttuk, az angolok hasonló, indiai kísérlete sem járt több eredménnyel).<sup>15</sup>

14| Okudaira 1986: 23–27; 31.

15| A Sparks Code-ról részletesen ld. Okudaira 1986: 44–45.

Szerencsére igen sok *dhammathat* maradt ránk, a királyi levéltár ötvenhét kéziratot őriz, ezek jelentős része viszonylag késői, XVIII. századi szöveg. A legelső *dhammathat* egy mon szerzetes munkája, akinek nevéől (Dhammavilasa) a mű a Dhammavilasa Dhammathat nevet kapta. A szöveg mon és páli nyelven készült, de sajnos nem maradt ránk, csak egy burmai nyelvű szövegvariáns, ám ez 1637-ből való, és feltehetően nem azonos az eredeti szöveggel. A legelső, valóban ránk maradt joggyűjtemény a Wagaru Dhammathat, melyet Wagaru pegui király parancsára fordítottak le páli nyelvről mon nyelvre 1281-ben (vagyis a mon kultúra 250 évvel a főváros bevétele után még mindig meghatározó volt a burmai közéletben, a jogtudományban pedig mindenképpen). Wagaru szövegét évszázadok múlva is elismerés övezte, Bayinnaung burmai király, a Burmai Birodalom megalapítója és a három legnagyobb tartott burmai király egyike, 1580-ban a Wagaru Dhammathatot nevezte meg a legnagyobb jogi autoritásnak birodalomszerte. Ennek ellenére a következő évtizedekben újabb és újabb *dhammathatok* keletkeztek, többek között a joganyagot verses formában közlő Mingun Dhammathat Linga (1650), melynek célja a szöveg jobb megjegyezhetősége volt – a verses forma ezt szolgálta (ahogy láttuk, Indiában is keletkeztek verses szövegek hasonló céllal). A XVII. század a burmai *dhammathatok* fénykora, a burmai jogtudomány virágkora, amikor rengeteg és magas színvonalú joggyűjtemény lát napvilágot. Ezt követően azonban a lendület alábbhagyott, a következő, igen fontos joggyűjteményre kerek egy évszázadot kellett várni, mert ekkor jelent meg a ma is jelentős Manugye Dhammathat (1762), egy enciklopédikus igényű mű, mely a korabeli erkölcsi maximákat, a viselkedéskultúrát és a többi *dhammathat*ban elszórtan megjelenő szokásjogi tartalmakat gyűjtötte egybe. A XIX. században a *dhammathatok* összeállítása folytatódott, de ekkor már nem születtek jelentős alkotások. Ennél sokkal nagyobb probléma, hogy a korábbi, jórészt pálmalevéltre írt kéziratok az idő előrehaladtával, az időjárási körülmények és a fegyveres harcok pusztításainak eredményeképpen pusztulnak, elvesznek, olvashatatlaná válnak vagy egyszerűen szétesnek, és nehéz utólag a teljes szöveget rekonstruálni.<sup>16</sup>

A *dhammathatok* mellett bírósági döntvénytárak is készültek (*hpyathon*), melyek precedensként szolgáltak későbbi döntésekhez. A bírósági precedenseket összegyűjtötték, majd gyűjteményes műként adták ki – összesen harmincnégy ilyen gyűjteményről van tudomásunk. A *hpyathon* azonban irodalmi műfaj is egyben, ezért nem minden *hpyathon* tartalmaz precedenseket, csak a jogi gyűjtemények (*dhammathat hpyathon*). Vannak olyan gyűjteményes művek, melyek anekdotákat, híres vagy mitikus szemé-

16] A legfontosabb burmai joggyűjtemények szinte teljes katalógusát adja Okudaira 1986: 30–35.

### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

lyek bölcs mondásait tartalmazzák, míg mások a vallási kötelezettségekre tartalmaznak eligazításokat. Jogi értelemben csak a harmadik kategóriába tartozó művek relevánsak, melyek a király vagy a királyi bíróság döntéseit tartalmazzák az adott ügyre nézve. A döntések jól láthatóan a *dhammathatok* szövegein alapulnak, vagyis önmagában a bírósági döntésnek nem volt különálló jogforrásértéke, inkább csak szemléltette a *dhammathat* alkalmazását. Hasonlóan nem rontotta le a szokásjog és a *dhammathat* értékét a királyi rendelet sem. Minden uralkodó rendelkezett jogalkotó hatalommal, ennek keretében utasításokat, rendeleteket adhatott ki, melyek konkrét ügyek megoldását vagy általánosabb cselekvést írtak elő a tisztviselők részére. Minden uralkodó saját maga adott ki rendeleteket, melyek elvben a hivatali utódját nem kötötték, a királyok mégis általában fenntartották elődjük rendeleteinek érvényességét, s így egyfajta jogfolytonosságot biztosítottak. Ennek következtében a királyi rendeletalkotás is a burmai jogrendszer fontos részévé vált. A királyi rendeletek ritkán írták át a szokásjogot, inkább annak végrehajtására szorítottak. Ilyen királyi rendeletek nagy számban maradtak az utókorra, a királyi levéltár 5650 rendeletet őriz, melyek a XVI. század és a dinasztia bukása (1885) közötti időben keletkeztek.<sup>17</sup>

A burmai jogirodalom legérdekesebb színfoltjait képezik a jogi mesék, melyeket nem külön művekben foglaltak össze, hanem jogforrásokba illesztettek, így a *dhammathatok* is tartalmaznak ilyen meséket. Ezek célja nem a szórakoztatás, hanem egy-egy fontosabb jogi norma magyarázata, történetben való bemutatása a jobb megjegyezhetőség kedvéért. A történetek egyben szimbolikus módon a norma célját és okát is tartalmazzák. E rövid történetek szereplői emberek vagy állatok, és a norma lényegének mondani-valójára fókuszálnak. A jogi mese mint műfaj nagyon elterjedt a burmai jogirodalomban, és a világon is különleges jogi-irodalmi jelenségként rögzült az évszázadok során,<sup>18</sup> melyhez hasonlóval Tibetben lehet még találkozni.<sup>19</sup>

#### 2.2. Főbb jogintézmények

A burmai jog főbb jogintézményeinek alábbi áttekintése két fontos, fentebb már említett forráson nyugszik. Az egyik a Wagaru Dhammathat, az egyik legrégebbi és nagyon hosszú ideig autoritással rendelkező szöveg, melyet egy 1707-ből származó pálmalevél-kéziratból ismerünk.<sup>20</sup> A szöveg szerkezetében nagyon erős indiai hatást mutat (18 tematikusan elkülönült fejezetből áll), mégis szekuláris alkotás: a vallásfilozófiai eszmefuttatások éppúgy hiá-

17| A *hpyathonok* jegyzékét megadja Okudaira 1986: 35–38.

18| Huxley 1996/a: 109.

19| French 1995: 91–97.

20| Wagaru: II:I.

nyoznak belőle, mint az etikai kérdések az egyes szabályok ismertetésekor. Az egyetlen igazán jogon kívüli utalás benne a bevezető néhány sora, mely elmondja – a többi burmai kódexhez hasonlóan – hogy hogyan talált rá Manu az univerzum végén a szövegre. Ezt leszámítva a Wagaru világi jogi alkotás, mely döntően magánjogi kérdéseket tartalmaz (adósság, házasság, válás, öröklés, letét, jogellenes károkozás) néhány büntetőjogi tényállással kiegészítve (lopás, erőszak, hamis tanúzás).

A másik jogforrás a Manugye Dhammathat, az újkori kompilációk közül a legnagyobb autoritással rendelkező gyűjtemény. A modern korban e szövegnek nagyon nagy jelentőséget tulajdonítottak, elsősorban az angolok. Az angol–burmai bíróságokon szinte kizárólag e szöveg angol fordítását használták, és a többi szöveggel nem foglalkoztak, részben azért is, mert ennek a szövegnek van csak teljes, angol nyelvű változata. Ugyanakkor a gyűjtemény már korábban elért autoritása indokolta, hogy éppen ezt fordítsák le angolra, és ne másokat, miközben a kézirati hagyatéka ennek az egyik legszegényesebb (mindössze egyetlen, pálmaleveleken fennmaradt kézirata maradt ránk). Ennek oka, hogy a Manugye Dhammathat abban a korban keletkezett, amikor a mon népesség maradék ellenállását és identitását is felszámolták (1756), és az így kialakult Burmában a kulturális örökség és javak fenntartását, a klasszikus tudományok őrzését és ápolását fontos prioritásnak tekintették. A klasszikus örökség fenntartása mellett ebben a korban a burmai identitás is erősödött, így a szövegek és a tudomány nyelve egyre inkább a beszélt nyelv lett, miközben a klasszikus nyelv, a páli háttérbe húzódott. A Manugye ebben a kulturális miliőben született, és népszerűségéhez hozzájárult, hogy nem páli nyelven készült, hanem a korszak beszélt nyelvén. Ennek ellenére a burmai jogászok nem tulajdonítanak e szövegnek olyan, szinte kizárólagos jelentőséget, mint az angolok – a mai burmai felfogás komoly, de nem egyedüli autoritásnak határozza meg a szöveget. Ez azt jelenti, hogy kétség esetén más *dhammathathoz* is lehet fordulni, holott a Manugye egyik célja éppen az volt, hogy egyfelől kiküszöbölje a korábbi szövegekben fellelhető ellentmondásokat, másfelől magyarázatokkal lássa el a korábbi *dhammathatok* szövegeit. A kompendium egyben magyarázó jelleget is magára öltött, az így keletkezett enciklopédikus igényű művet az angolok nem véletlenül választották saját maguknak vezérfonalként. Ezzel együtt a Manugye Dhammathat, akár csak a műfaj többi alkotása, nem kötelező jogi norma, hanem szokásjogi gyűjtemény, mely maga is alakul és változik. Azokat a szokásokat, melyek korábbi időből maradtak fenn, de már nem használják őket, a gyűjtemények ugyan őrzik, de ezek a valóságból már kikoptak, azaz bíróságon nem érvényesíthetőek. A szokásokat a királyi rendeletek elv-

### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

ben felülírhatják (bár igen ritkán teszik), a királyi rendeletet pedig a felek megegyezése írhatja felül. Ez egy általánosan elismert burmai jogi alapelv (*dhammathat ko yazathat chouk thi, yazathat ko gatigavut chouk thi*), ami ismét azt mutatja, hogy a burmai jogfelfogásban nem a változtathatatlan jognak, hanem a felek megegyezésének, a kompromisszumoknak van a legfontosabb szerepe, és ezért magánfelek az ügyeik bonyolítása során akár a királyi rendeleteket is figyelmen kívül hagyhatják, melyek amolyan *ius dispositivum*ként funkcionáltak. Más oldalról nézve végképp nem lehet azt állítani, hogy a *dhammathat* szent könyv lenne, ami kinyilatkoztatáson alapul, hiszen tartalma szokásjog.<sup>21</sup>

Ezt a sajátos helyzetet fejezi ki a Manugye praeambulumában található jogi eredetmítosz, mely azt hangsúlyozza, hogy a jog nem isteni eredetű, hanem felismert jog, mely tértől és időtől függően változhat, miközben csak a mögöttes princípium, az igazság örök és változatlan. E mítosz szerint az embereknek kemény munkával kellett mindennapi rizsadagjukért megdolgozniuk, és eközben felosztották a termést és a termőföldeket is, ám valaki ellopta a többiek adagját, ezért az emberek úgy döntöttek, hogy királyt választanak maguknak, aki igazságot tesz közöttük, és megbünteti a vétkeket. Azért, hogy rend legyen és nyugalom, a királynak nincs más feladata, csak a köznyugalom őrzése, ezért ennek fejében mindenkinek a rizsadagjából egytized rész illeti meg. Választásuk egy igen tisztességes és bölcs emberre esett, aki Mahathamada néven lett király. Az uralkodó kinevezett egy bírót, Manut, hogy segítsen a döntések meghozatalában. Manu igen bölcs ember volt, mégis azt mondta a királynak, hogy véleménye szerint ezt a feladatot nem lehet hiba nélkül ellátni. Jóslata hamarosan be is vált, mert a hetedik ügyben rossz döntést hozott, holott a kérdés nem volt különösen bonyolult: két szomszéd egy uborkán vitatkozott, mert az egyik telektulajdonos uborkája átlógott a szomszédos telekre, és az volt a kérdés, hogy a termés kit illet meg? Manu úgy rendelkezett, hogy azé az uborka, akinek a telkén található, ám ez a döntés sem az égi hatalmaknak, sem az embereknek nem tetszett, ezért Manu végül megváltoztatta döntését, és a növény tulajdonosának ítélte az uborkát. E döntés már elnyerte az égiek és az emberek tetszését, ám Manu végképp felismerte, hogy a bírói tevékenységet nem lehet hiba nélkül végezni, ezért kérte a királytól, hogy mentse fel e tisztesség alól. Amikor a király felmentetette, Manu hosszú utazásra indult, hogy megkeresse az igazságot, melynek során egy barlangba érkezett. Itt olyan szellemi-spirituális állapotba került, hogy felemelkedett a mennyekbe, ahol a Naprendszer végén egy hatalmas falba ütközött, melyre elefánt méretű

21] Okudaira 1986: 59–67.

óriási betűkkel volt felírva a jog szövege. Manu lemásolta a teljes szöveget, majd visszatérve átadta azt Mahathamada királynak, hogy a jövőben e szerint éljenek az emberek a Földön.<sup>22</sup>

A fent röviden összefoglalt eredetmítoszból már következik a burmai király közjogi helyzete, melyre az abszolút uralkodó a leghelyesebb terminus: intézményes kontroll nélküli hatalom, amely bizonyos mértékig az alattvalók tulajdona felett is rendelkezik. A burmai elképzelés szerint ugyanis a király a föld és a víz tulajdonosa is, legalábbis elvben, így a bányák, a földben rejlő kincsek éppúgy őt illetik meg, mint az örökös nélkül elhunytak hagyatéka. A király joga az adóztatáshoz is az eredetmítoszból következik, amely 10%-os javadalmazást rögzít a részére. A király hatalmát vallási és erkölcsi elvárások mérsékeltek, ám ezek ignorálása nem járt semmilyen következménnyel az intézményrendszer hiányában. Az elvárás természetesen a buddhista etika betartása volt, melynek értelmében az emberek támogatásával uralkodó, igazságos királynak kell lennie, akit ezért a *Dhammayaza* (a törvény királya) titulussal ruháztak fel. A király mellett működő különböző szervek nem a királyi hatalom korlátozását célozták, hanem a döntések előkészítését és végrehajtását. Ezek közül a *Hluttaw* (legfelső tanács) volt a legfontosabb, mely törvényhozói, végrehajtói és bírósági funkciót is betöltött. A *Hluttaw* töltötte be a kormány feladatát, miközben részt vett a királyi rendeletek meghozatalában is. Ugyancsak a *Hluttaw* töltötte be a legfelsőbb bíróság szerepkörét, mert mind magánjogi, mind büntetőügyekben ez a szerv volt a legfőbb instancia. Tagjai a király által tetszőles időre kinevezett és bármikor leváltható miniszterek, katonai vezetők voltak. Az uralkodó személyes ügyeinek vitele a másik igen fontos szervezet, a *Byedaik* hatáskörébe tartozott, mely értelemszerűen az uralkodó bizalmasaiból állt. E két szerv mellett még különböző bíróságok is működtek (*Tayayon*, *Sheyon*), melyek alsóbb fokon látták el az igazságszolgáltatás teendőit, és biztosították a főváros közrendjét. Mindezt a király nevében tették, hiszen az eredetmítosz szerint a közrend megőrzése a király feladata, mi több, magát a tisztséget ezért hozták létre az emberek (mint láttuk, a hindu jogban szintén a *danda*, a büntetés királyi joga az egyik legfontosabb uralkodói prerogatíva és kötelesség). E körben hatalma meglehetősen nagy volt, amit a szokások és a buddhista etika jelentősen korlátozott. A korai *dhammathatok* a büntetések meglehetősen széles körét ismerték, köztük a halálbüntetést, a testi büntetéseket (korbácsolás), a száműzetést és az anyagi kompenzációt. A burmai jogfelfogás alapvetése volt azonban, hogy amikor csak lehet, az anyagi kompenzációt kell előnyben részesíteni (még emberölés esetén is), míg a szabadságvesztést

22| Manugye 1847: 4–23.

### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

és a testi büntetéseket lehetőleg kerülni kell. A buddhista etika térnyerése után a halálbüntetést kifejezetten megtiltották, a Manugye azt írja, hogy a király, aki nem ítél halálra senkit, még olyanokat sem, akik mások életét kioltották, az istenek és az emberek elismerésére méltó, mert egy rossz cselekedetet nem lehet még egy rosszal tetézni, mivel így nem az igazságot és a helyes cselekedeteket (*dhammathat*), hanem a helytelen cselekedeteket (*pa-pathat*) számát növeli a földön. Ahogy az ember képes saját magának megbocsátani, úgy szükséges, hogy másoknak is meg tudjon bocsátani. Ezért a halálbüntetést eltörlő királyság ajándéka prosperitás és boldogság lesz.<sup>23</sup>

A fenti alapvetés miatt a büntetőjog meglehetősen humánusnak, mi több, meglepően nagyvonalúnak mondható még erőszakos cselekmények elkövetőivel szemben is. A *dhammathat*ok a fizikai erőszak különböző formáit ismerik elkövetési módjuk, illetve az elkövető és az áldozat társadalmi rangja szerint. Ezek fontos körülmények, a fizetendő kompenzáció mértéke ugyanis tőlük függ. Ezenkívül különbséget tettek a szándékos és a gondatlan elkövetés között is, utóbbit kevésbé vagy egyáltalán nem is büntetve (például családon belül). De jórészt büntetlenül hagyták az utcai verekedőket is, még abban az esetben is, ha az egyik fél meghalt: ilyenkor a másik felet vagy kompenzáció megfizetése terhelte, vagy még ez sem, pusztán a temetési költségeket kellett fedeznie. Ha a verekedésben egy nő és egy férfi vett részt, és a férfi halt meg, a nőnek még a temetést sem kellett állnia. A nők elleni erőszak büntetése szintén döntően kompenzációból áll, annak ellenére, hogy az elkövetési magartások dogmatikája meglehetősen kidolgozott. A nemi erőszak vagyoni kompenzációja igen magas összegben volt meghatározva, melyet a nő társadalmi hovatartozása határozott meg. Az erőszak nélküli, de jogellenes nemi kapcsolat „büntetése” az volt, hogy a feleknek házasságot kellett kötniük; ha a férfi már házas volt, akkor második feleségként kellett elvennie a nőt. A házasságtörést elsősorban a férj becsülete elleni bűncselekménynek vélték, ezért volt feljogosítva az azonnali bosszú gyakorlására, bár érdemes megjegyezni, hogy ugyanazon szöveg, mely a férjet erre feljogosítja, egyben erkölcsi érvekkel azonnal le is beszél róla. Ebben a kontextusban kissé meglepő, hogy a csak verbálisan, de semmiképpen sem fizikailag agresszív viselkedés, mint a becsületsértés, akár testi büntetéshez is vezethet, igaz, csak abban az esetben, ha buddhista szerzetesek vagy nemesek ellen irányult – közrendűek esetén maradt a vagyoni kompenzáció mint szinte minden bűncselekmény általános büntetési tétele. A buddhista etikával összhangban az ígért megszégyenítése viszont testi büntetést vont maga után.<sup>24</sup>

23| Manugye V. könyv 1.§; Okudaira 1986: 68–71.

24| Manugye IV. könyv: 9.§; 13–14.§; Okudaira 1986: 106–112.

A lopásnak huszonöt formáját különböztették meg, ezek egy része eléggé mesterkéltséggel osztályozás eredménye. Ide tartozik egy dolog szándékos eltulajdonítása mellett a kereskedelmi karavánok kifosztása, a mérleghamisítás, a telekhatár csalárd meghamisítása, az elszámolás meghamisítása vagy a hamis úton megnyert per révén történő tulajdonszerzés is. Közös viszont ezekben, hogy mindegyik büntetése anyagi kompenzáció és anyagi büntetés, melynek mértéke nem a fenti besoroláshoz, hanem az ellopott tárgy fajtájához és értékéhez, valamint a sértett státuszához igazodik (egyetlen kivétel ez alól, hogy a tettenért tolvajt a helyszínen büntetlenül meg lehetett ölni). Az uralkodói vagyonból történő lopás a legsúlyosabb, mert annak értékét tízszeresen kell visszaadni, és a száműzetés még így sem feltétlenül kerülhető el. A szöveg egyes tárgyakra, állatokra lebontva pontosan megadja a fizetendő mennyiséget, nekünk ebben a kazuisztikában nem érdemes elmerülni, ugyanakkor egyes tételek azért érdekesek, mert megmutatják azok társadalmi és gazdasági értékét. Ez különösen az állatok esetében figyelemre méltó: elefánt lopása esetén kétszeresen kell visszaadni a lopott állatot (már ez is alig lehetséges), lovat ötszörösen, bivalyt tizenötszörösen, disznót, kecskét ötvenszeresen. Ha összevetjük ezzel a listával, hogy egy rabszolgát ötszörösen kell visszaadni, akkor azt látjuk, hogy a rabszolga értéke a lóéval volt azonos szinten, és kevesebbet ért, mint egy elefánt.<sup>25</sup>

A büntetőjogban ugyan több alkalommal felmerül a társadalmi tagozódás szerinti differenciálás a jogkövetkezmények tekintetében, a burmai társadalom mégis nagyon messze volt az Indiában tapasztalható kasztrendszerrel. A társadalom alapvetően három rétegre, az előkelőkre, a szabadokra és a rabszolgákra bomlott. Az előkelők között is vezető szerepet töltött be az uralkodócsalád, vagyis a király, a királynő, a trónörökös, továbbá a hercegek és hercegnék is. De ide tartoztak azok is, akik nem álltak vér szerinti rokonságban a királyi családdal, mégpedig a legnagyobb megbecsülés jelként: a tudósok, a történelmi feljegyzések őrzői, a miniszterek és a hadsereg vezetői. Az előkelők közé tartoztak a nemesek is, az előbbiekhöz képest kisebb jelentőségű vezetők: a kormányzók, a városok és a falvak előljárói, a bírók, az elefántosztág vezetője, az erdőfelügyelők. Végül az előkelők közé tartoztak a *brāhmanák*, akik a királyi család és a nemesség között foglaltak helyet a társadalmi hierarchiában, és akik közül némelyek a királyok fontos tanácsadóivá emelkedtek. A szabadok közé a vidéki parcellabirtokosok, a rizsföldeken dolgozók, illetve a városlakó iparosok és kereskedők tartoztak. A rabszolgák képezték a társadalom legalsó rétegét, és a különböző történelmi korokban született *dhammathatok* különbözőképpen osztályoz-

25| Manugye IV. könyv: 1§; 21.§.



### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

zák őket. Az osztályozásnak elsősorban a státusz és a jogkövetkezmények miatt van jelentősége, bár kétségtelen, hogy a későbbi munkák néha túlbojnyolítják az osztályozást (a Manugye például külön kategóriának veszi azt a rabszolgát, aki azért került rabszolgasorba, mert a becsületsértés miatt rá kirótt anyagi kompenzációt nem tudta megfizetni, és azt, aki az emberölés miatt rá kirótt anyagi kompenzáció meg nem fizetése miatt vált rabszolgává, holott világos, hogy valójában ez egy kategória: a kompenzációt megfizetni nem tudók rabszolgává váltak). A jogállás szempontjából nagyon fontos megkülönböztetés, hogy voltak permanens rabszolgák, akik nem válhatták meg a szabadságukat (pagodarabszolgák), és olyanok, akik megválthatták a szabadságukat, például a hadifoglyok és az adósrabszolgák. Rabszolgaság háromféleképpen keletkezik: adósság (büntetés) meg nem fizetésével, hadifogságba eséssel és rabszolganőtől való születéssel. A rabszolga a vagyoni forgalom tárgya volt, és a családon belül örökölhető. A pagodarabszolgák voltak a legtöbben, elsősorban vidéken, ők a földeken dolgoztak. A rabszolga ugyan a rabszolgatartónak dolgozott, aki azonban nem rendelkezett az élete felett, inkább amolyan bér munka nélkül dolgozó bér munkásnak tekintették. A rabszolgák általában megválthatták szabadságukat; akinek nem volt rá anyagi lehetősége, szabaddá válhatott, ha belépett buddhista szerzetesnek.<sup>26</sup>

A házassági jog döntően a burmai szokásokon nyugszik, melyet semmilyen vallási elképzelés nem befolyásol, sem hindu, sem buddhista. A házasság konszenzuális kontraktus, mely inkább a családok, mint az egyének magánügye. Mint számos délkelet-ázsiai szokásjog, a burmai is a férfiak dominanciájából indul ki, melyet viszont érdekes módon vallási indokokkal támaszt alá (a férfiak alkalmasabbak a spiritualitásra, mint a nők). A férfidominancia leginkább a többnejűség jogában érhető tetten, mivel a szokások elvben biztosítják ezt a lehetőséget, a valóságban azonban mégis ritka, mert tönkreteszi annak a nőnek a társadalmi reputációját, aki férjhez megy egy olyan férfihoz, akiről köztudott, hogy már van felesége. Egyéb szempontokból inkább a nemek egyenlősége figyelhető meg: a házasság fennállása alatt a férj és a feleség közösen döntenek közös vagyonukról, mivel a házasság fennállása alatt minden vagyon közös vagyonnak számít; az asszonyokat azonos jog illeti meg a váláskor; a hagyatékból a fiúk és a lányok egyenlő mértékben részesülnek. A házasságnak három fajtáját különböztették meg: az egyiket a családok (szülők) segítségével kötötték, a másikat közvetítők útján kötötték, míg a harmadik fajtát a felek saját akaratukból létesítik. A család beleegyezése érvényességi feltétel, kivéve, ha a lány már betöltötte a huszadik életévét, továbbá elvált nők és özvegyek esetében. Sajátos eset, amikor a lány

26| Manugye VI. könyv: 5.§; VII. könyv: 26.§; Okudaira 1986: 75–79; 123.

megszökik egy férfival, és legalább öt évig együtt élnek, vagy már gyermekük is van. Ilyenkor a nőnek vissza kell térnie a szüleikhez (hogy találkozzanak), de azok már nem választhatják szét őket. Ezen atipikus esetek mellett az élet normális folyamatában a szülők kötik a házasságot, ahogy Ázsiában gyakorlatilag mindenhol. Az eljegyzés és az esküvő általában időben elválík egymástól, így előfordulhat, hogy a köztes időben valamelyik fél meggondolja magát. Ha a lányos szülők mégsem adják feleségül a lányt annak ellenére, hogy a jegyajándékot már átvették, az ajándék dupláját kell visszafizetniük. Hasonló a helyzet akkor, ha nem a szülők, hanem a lány dönt úgy, hogy a számára kijelölt személlyel nem óhajt házasságot kötni.<sup>27</sup>

Az asszonyok hét fajtáját különböztették meg, ebből négy kedvező, három kedvezőtlen tulajdonságokat foglal magában. Az asszony, aki olyan, mint az anya, a nővér, a barát és a szolgál, gondoskodik a férjéről, segíti, tanácsokkal látja el, nem vitatkozik vele, ezzel szemben az asszony, aki olyan, mint a főnök, az ellenség és a tolvaj, nem törődik vele, szeretőt tart, nem tiszteli, perlekedik és elszórja a pénzét. Bármilyen szubjektívnek vagy naivnak is tűnik ez a „tipológia”, mégis fontos, mert komoly jogkövetkezmények kapcsolódnak hozzá. A négy kedvező megítélésű asszonyt soha nem lehet eltaszítani, míg a másik hármat igen. Eltaszításon nem válást kell érteni, hanem azt, hogy a férfi beleegyezésük nélkül is vehet magának másik feleséget.<sup>28</sup>

A férfi kötelessége, hogy ellássa ruházattal, étellel és szállással a családját. Ez még abban az esetben is köti, ha valamilyen oknál fogva hosszabb utazásra készül (kereskedelem, tanulás), mert megfelelő mennyiségű vagyont kell hátrahagynia családjá megélhetésére. Ilyen esetben az asszonynak várnia kell férjére, a Manugye szerint nyolc évig, s csak azután mehet ismét férjhez, ha ez az idő eltelt, és a férfi nem tért vissza. Ha azonban a férfi a szerzetesnek állás szándékával távozik, akkor hét nap várakozás után az asszony ismét férjhez mehet. Ha valamelyik fél a házasság fennállása alatt megbetegszik, a másik fél kötelessége, hogy megfelelő módon gondoskodik róla, ám a következmények a nemek szerinti megkülönböztetés jegyeit hordozzák magukon. Ha a nő nem gondoskodik beteg párjáról, és elhagyva őt ismét férjhez megy, száműzni kell az országból. Ezzel szemben a férfi vehet magának másik, alacsonyabb rangú feleséget, de az első feleségéről ebben az esetben is gondoskodnia kell élete végéig. Vagyis a betegség önmagában nem válóok, ezt a burmai szokásjog nem ismeri el, ugyanakkor ok lehet egy második feleség vételére. A férj ugyanis vehet magának második asszonyt, ha a feleség meddő (meddőség akkor áll fenn, ha a házaspárnak tízéves

27| Manugye V. könyv: 24.§; VI. könyv: 15–22.§ Okudaira 1986: 79–83.

28| Manugye V. könyv: 11.§; Wagaru: III:38–40.

### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

együttélés alatt nem született gyermeke), csak lányokat hozott a világra, leprás, epilepsziás, nem a társadalmi rangjának megfelelően viselkedik, vagy nem a férje kívánságai szerint cselekszik (epilepszia, lepra esetében mindez csak akkor igaz, ha a házasság megkötésekor a férj nem tudott e betegségekről). A válás amúgy megengedett, és viszonylag egyszerű formája és eljárása van. A házasfelek négy módon válhatnak el: közös megegyezéssel, egyoldalú jognyilatkozattal, a másik félnek felróható viselkedésre való hivatkozással és szökéssel. A legáltalánosabb forma a közös megegyezéssel történő válás, ilyen esetben a vagyont a felek egymás között egyenlő arányban osztják meg. Egyoldalú válás esetén (melyre mindkét félnek joga van) a válást kimondó fél elveszti minden vagyonát, és a közös tulajdon valamennyi tárgya a másik felet illeti meg, amennyiben ő nem akar elválni, és a válásra nem neki felróható magatartás miatt kerül sor. A felróható magatartás alatt általában házasságtörés értendő, de ide tartozik a kegyetlen bánásmód is. A házasságtörést másképp ítélik meg férfiak és nők esetében. A férfiak házasságtörése önmagában még nem ok a válásra (ezen a jogcímen), csak akkor, ha egyéb tényezők, elsősorban kegyetlen bánásmód is kíséri. Ezzel szemben az asszony házasságtörése önmagában is válóok, mi több, a férj jogosult a feleket a helyszínen megölni, vagy a házasságtörőtől anyagi kompenzációt kérni, illetve a feleségétől teljes vagyonvesztés terhe mellett elválni. A felróható magatartások közé tartozik a kegyetlen bánásmód is, mindkét fél részéről, ide elsősorban a fizikai erőszak tartozik. A fizikai erőszak nem csupán válóok lehet, hanem okot adhat büntetőeljárás elindítására is. Hasonló módon el lehet hagyni az iszákos vagy a játékszenvedélyének (kakasviadal) élő férjet is, ha többszöri figyelmeztetés után sem hagy fel ezzel az életmódjával. Végül el lehet válni szökéssel (elhagyással) is: ha a férj nem akar a feleségével tovább élni, és elhagyja a közös házat három évre, illetve az asszony egyetlen évre hagyja el a közös lakást, a felek elválhatnak, és ismét házasságot köthetnek. Összefoglalóan tehát megállapítható, hogy a válás igen egyszerű eljárás volt, akármilyen ok is vezetett el hozzá, a kérdés valójában csak a házassági vagyonjogot érintette: a felek a közös vagyont általában egyenlő arányban osztották fel, kivéve, ha a válásra nem konszenzussal került sor, mert ilyen esetben a vétkes, illetve az egyoldalúan cselekvő fél elvesztette a saját vagyoni részét, de ez természetesen nem jelentette a válás jogi akadályát, mert a vagyoni jogi kérdések rendezése nem érvényességi feltétel. Az egyoldalú jognyilatkozattal elváló fél és a házastársát elhagyó fél elvesztette saját vagyoni részét, csakúgy, mint az, akitől fizikai bántalmazás vagy házasságtörés miatt válnak el, az ilyen személyek-

nek mindenüket hátra hagyva, egy rend ruhában kell a közös lakásból távozni.<sup>29</sup>

A házastársak relatív egyenlősége az öröklési jogban is megmutatkozik. A házaspár örökölnek egymástól a törvényes öröklés rendje szerint, mivel a burmai szokásjog nem ismerte el a végrendeleti öröklés lehetőségét. A túlélő házastárs egy gyermeknyi örökrészre jogosult, miközben a gyermekek része között nem tettek különbséget nemek szerint. Ezzel szemben a burmai szokásjogban megkülönböztették az öröklésre jogosult gyermekeket és az arra nem jogosultakat. Az öröklésre jogosult gyermekek a következők: a házasságból született törvényes utódok, az örökbefogadott gyermek, az ágyasoktól született gyermek, a rabszolganőtől született gyermek és a felek korábbi házasságából született gyermek. A hagyatékban kizártak közé tartozik: az elhagyott és mások által örökbe fogadott gyermek, az asszonytól született, de más férfi által nemzett gyermek, illetve a *svānuttā* („kutya gyermek”), a szüleinek engedetlen, ellenséggként viselkedő gyermek. A mentálisan vagy fizikailag beteg gyermek, akit oly sok jogrendszer zár ki a hagyatékban, a burmai szokásjog szerint testvéreivel azonos nagyságú örökrészre jogosult.<sup>30</sup> A szokásjog alapján azonban a legkisebb lánygyermek örökrésze nagyobb volt testvérei részénél, mivel ő maradt otthon az idős szülőket ápolni, továbbá ő még nem részesült abban a családi juttatásban, melyben korábban férjhez ment nővérei már igen, vagyis az ő magasabb örökrésze e hátrányok kompenzálásaként jelenik meg.<sup>31</sup>

Összegzésként tehát megállapítható a fenti áttekintés alapján, hogy a burmai szokásjog valóban lényegi pontokon mutat különbséget a hindu joghoz képest. Teljesen hiányzik a kasztrendszer (nyilván a társadalom eredeti szerkezete és a buddhizmus közös hatására), ahogy nem található meg a házasság nyolc formája sem. A nők alávétettsége messze nem olyan jelentős és egyenlőtlen, mint Indiában, amit mutat a vagyoni jogi képességük, a váláshoz való joguk, részük a hagyatékban és az özvegy újraházasodási joga, mely szinte lehetetlen Indiában. A büntetőjog meglehetősen humánus és elsősorban az anyagi kompenzáción nyugszik, miközben a halálbüntetést betiltották (évszázadokkal az európai országok előtt!). Végül érdemes aláhúzni, hogy a burmai *dhammathatok* meglehetősen szekuláris alkotások, elsősorban anyagi szabályok gyűjteményei, ezzel szemben az indiai *dharmaśāstrák* döntően valláselméleti munkák.

29| Wagaru III: 33–46; Manugye V. könyv: 17.§; VI. könyv: 20–21.§; 30.§; VII. könyv: 2.§; Okudaira 1986: 84–90.

30| Az öröklési jog egyes, kazuisztikusan meghatározott elemeit tartalmazza a Manugye teljes X. könyve és Wagarau VI. fejezete; összefoglalóan lásd Okudaira 1986: 90–100.

31| Wagaru VI: 75; Huxley 1996/a: 107.

#### 3.5 A THAI-LAO SZOKÁSOK

Ahogy láttuk, a thai szokásjog rekonstruálása igen nehéz, mert Ayutthaya pusztulása miatt a források jelentős része elveszett. Ezért különösen érdekes a Nithan Kun Borom krónika, mely a thai nép vándorlását írja le vezetőjük, a feltehetően legendás Kun Borom uralkodása alatt, akitől a thai és a lao népesség származtatja magát. A krónikát jogtörténeti célokra felhasználni csak korlátozottan lehet, több okból is. Először is, Kun Borom történeti hitele vitatott, ahogy uralkodási ideje is, legalábbis azok számára, akik hiteles személynek fogadják el. Utóbbiak a VII. század végére, VIII. század elejére helyezik uralkodási idejét. A ránk maradt szöveg azonban évszázadokkal később keletkezett, Visun (1500–1520) király uralkodása idején, aki a krónikát feltehetően saját, ingatag hatalmának legitimálására használta fel, bemutatva uralkodói őseit. Másodszer, a krónika tartalmazza ugyan Kun Borom törvényeinek rövid leírását, de a fentiek fényében kérdéses, hogy e szabályok melyik korra vonatkoznak. Valóban korai szokásjogi szabályok, melyeket generációkon keresztül hagyományoztak, ahogy azt néhányan vélik, vagy inkább a lejegyzés korának állapotát tükröző normák, ahogy az szintén nem zárható ki? E kérdésekre jelenleg nem lehet tudni a választ, ezért Kun Borom törvényeinek vizsgálatánál a fentieket nem szabad figyelmen kívül hagyni.<sup>32</sup>

Kun Borom törvényei (Kotmay Thammasat Kun Borom) egy kezdetleges államisággal rendelkező közösség viszonyait tükrözik. Intézményei gyakorlatilag nincsenek, az uralkodó sem egy jól szervezett állam vezetője, hanem inkább egy személyes hatalmon nyugvó, karizmatikus vezető, akinek szerepe a jogéletben limitált. A királyság intézményrendszere ebben a korban még nem fejlődött ki, és később is inkább a thai népesség területén (Ayutthaya) – a lao népesség nem hozott létre bonyolult szabályok mentén működő intézményrendszert. Ahogy Laoszra a vidéki élet és a falvak dominanciája jellemző még manapság is, úgy a főváros, Luang Prabang, vagy a későbbi vezető város, Vientiane sem volt sokkal több egy hatalmas falunál. A kevésbé kifinomult intézményrendszer és a vidéki életforma tehát évszázadokon át meghatározta a lao népesség gondolkodását, így jogéletét is. Ennélfogva a jogforrásban is döntően a vidéki élettel összefüggő problémák és azok megoldásai kaptak helyet. A szöveg, mely a szokásjogot tárgyalja, mindenféle rendszerezést nélkülöz, a logikai vagy történeti klasszifikáció teljesen hiányzik belőle. Ahogy a jogtudomány kezdeteinek sem leljük nyomát, úgy a később fontossá váló buddhizmusnak sem. A szokásjog több tartalma kife-

32| Ngaosyvathn 1996: 73.

jezetten szekuláris (akárcsak a burmai), ahol pedig a vallásnak szerepe van, ott nem a buddhizmus, hanem inkább az azt megelőző animizmus hatása érvényesül. A jog egyes működési mechanizmusai, különösen a felelősség és a kártérítés vonatkozásában, a szellemek segítségét veszik igénybe, és sok esetben a kompenzáció a különböző szellemeknek történő rítusok bemutatásából áll. Ennek keretében növény- és állatáldozatot mutatnak be kompenzációképpen, melynek lefolyását a szokások pontosan szabályozzák. Ilyen áldozatokat (és a mögöttes koncepciót) a mai napig megtalálni Laoszban és Thaiföldön. Későbbi jogi szövegekben már sokkal erősebb a buddhista befolyás, de ez a mai napig egyfajta szinkretizmusként jelentkezik, az animista elképzelések és a buddhizmus etikájának keveredéseként. A legjobb példa erre az újkorban keletkezett Khamphi Phra Thammasat, melyet a franciák leltek fel és adtak ki Code de Vientiane címen a XIX. század végén. Ez a joggyűjtemény a buddhista etika- és jogfelfogás talaján áll, tartalmában és szerkezetében egyaránt, mivel az anyagot azon öt buddhista előírás mentén rendezi, melyeket a laikusoknak is be kell tartani (*pañca-silāni*: tartózkodás az élőlények megölésétől, a hazugságtól, az alkohol tartalmú italoktól, a lopástól és a szexuális bűnöktől). Ebből következően a vientiane-i kódex öt könyve az alábbi tematikus felosztást mutatja: házasságtörés, gyilkosság, lopás, hazugság, iszákosság. Ennél erősebben buddhista ihletésű joganyag nem született nemcsak a lao–thai kultúrkörben, de ahogy fentebb láttuk, Burmában sem. A Kun Borom és a Code de Vientiane közötti több évszázad jogtörténetéről viszont semmilyen forrásunk és tudomásunk nincsen.<sup>33</sup>

Ennek ellenére a jogfelfogás és a mögöttes koncepciók folytonossága néhol kimutatható, különösen azokon a területeken, ahol ez a folytonosság a mai napig észlelhető. Ezek közül is a legfontosabb az animizmus hatása a jogéletre, illetve arra a szinkretikus vallásosságra, mely a buddhizmussal összeolvadva a mindennapok rendjét is meghatározza. Ez az angol szakirodalomban rendkívül szellemesen *village Buddhism*nek nevezett jelenség a modern időkig fennáll, és szétbomlása manapság kezdődött meg az urbanizáció és a globális jelenségek gyors térnyerése kapcsán, elsősorban Thaiföldön (a globalizáció elől jobban elzárt Laoszban ez a tendencia nyilván kevésbé jelentős). A thai felfogás szerint a világot a látható létezők mellett lelkek is lakják, akik képesek jelentősen beavatkozni az emberek életébe, ezért az interakció fenntartása velük elsődleges érdeke az egyénnek és a közösségnek egyaránt. Az identitás két komponensből áll, ezek közül a *khwan* egyfajta spirituális esszencia, mely mindenkinben és mindenben megtalálható (még tárgyakban is). Baleset, tragédia vagy bármilyen más trauma esetén a *khwan*

33| Ngaosyvathn 1996: 74; 76–78.

### III. RÉSZ: AZ INDAI JOGI KULTÚRKÖR

hagyja el az embert, ezért a probléma kezelésének az a bevett módja, hogy a *khwan* visszaszerzik az illető számára. Ezt a *riak khwan* rituálé segítségével érik el, melynek során egy szent zsinórt kötnek az érintett csuklójára. E rituálé nélkül a személy *khwanja* a testet elhagyva elszabadul az emberi világtól, és olyan helyekre költözik, ahol lelkek, szellemek laknak és nem emberek (pl. az erdő), ez pedig veszélyes lehet mind az érintett, mind az egész közösség (falu) számára. Ebből adódóan a *khwan* visszaszerzése az egész közösség kollektív érdeke, melynek terheit viszont annak kell állnia, aki a sérülést okozta. Ezért hívják a károkozás miatti büntetést a *khwan* szertartás fizetségének (*kha tham khwan*), mert az ezzel járó költségeket annak kell állnia, aki az egyén és az egész közösség számára ezt a kockázatot létrehozta, ugyanakkor ez egyben a magyarázat arra is, hogy másféle kompenzációt nemigen találni. Az identitás másik eleme a *vinyan*, mely csak halál esetén hagyja el a testet, és megfelelő időben ismét inkarnálódik az események természetes menetében. Ha azonban a halál külső beavatkozás, támadás, sérülés, baleset következtében áll be, a lélek nem tudja folytatni megszokott útját, és igen veszélyes ártó szellemmé alakul, aki mindenkire, de elsősorban az ott élőkre halálos veszedelmet rejt. Ennek oka, hogy a rossz szellem ki akar szabadulni helyzetéből, ezért másokat is halálba visz azon a helyen, ahol ő szenvedte el a sorsát, mert így tud megszabadulni és folytatni útját – a megölt személy lelke ugyanis átveszi az ő szerepét. Az ilyen helyzetek különösen nagy veszélyt rejtenek magukban az egész falura nézve, mivel nem lehet tudni, hogy melyik arra haladó lesz a következő áldozat, ezért a gonosz szellemmé vált *vinyan* kiengesztelése, elengedése saját útján a legfontosabb feladat, melyet szintén rítusok útján lehet elvégezni. Amennyiben a halál oka egy károkozó közrehatása volt (főképp valamilyen baleset által), a rítus bemutatásának terhei órá szólnak, mert neki kell az egész közösséget ettől a veszélytől megmenekítenie. A mögöttes koncepció az animizmus és a buddhizmus keveredéséből előállott szinkretikus elképzelés, mely fontos szerepet tulajdonít a *karma* tanának. Ha tehát valaki kárt (balesetet, akár halált) szenved, a legritkább esetben vádolták azt a személyt, akinek közrehatása következtében a baj bekövetkezett, hiszen az a *karma* által meghatározott módon történt. A károkozónak ezért nem is kell különösebb kompenzációt fizetnie ilyen esetekben, hanem garantálnia kell, hogy a lélek (*khwan*, *vinyan*) ne okozzon kárt a közösség többi lakóinak. Bár a mai nagyvárosok nem adnak lehetőséget e rítusok bemutatására, a vidéki szent helyek száma pedig folyamatosan zsugorodik, ez a fajta gondolkodás mégis jelen van, vagy legalábbis igen lassan változik. Végző soron erre lehet visszavezetni azt, hogy a jogellenes károkozási ügyeket még ma is csak minimális mértékben peresítik, holott a modern thai jogrendszer erre minden lehetőséget megad. Jó példa erre

az autópályákon elszenvedett balesetek megítélése. A thai felfogás szerint az erdő a szellemek lakhelye, nem az embereké, ahol a civilizáció minden nyoma hiányzik. Épp ezért az emberek nemigen léphetnek be az erdőbe, és ha igen, akkor is nagyon körültekintően, az erdő szellemeinek engedélyével, őket soha meg nem sértve, különben a szerencsétlenség elkerülhetetlen. Az autóutak építésekor azonban szükségszerűen be kellett hatolni az erdőbe, és fák ezreit kellett kivágni, amire az erdő szellemeinek megsértéseként tekintenek. Az itt élő szellemek ezt nyilván nem hagyják következmények nélkül, ezért a balesetekben meghaltak voltaképpen azok az áldozatok, melyeket az erdő szellemei szednek megsértésük kompenzációjaként. Természetesen mindig azok halnak meg, akiknek karmikus ciklusa épp abban a pillanatban fejeződik be ebben az életben – akiké nem, azok sértetlenül áthaladnak az úton és az erdőben.<sup>34</sup> A modern antropológus megfigyelései és Kun Borom törvényei a fent leírtak tekintetében teljesen azonosak a mögöttes koncepció, a rituálé és a használt terminológia tekintetében is. A *khwan* kiengesztelésére használt, növényekből, állatokból, virágokból és italokból álló áldozat bemutatása az évszázadok alatt láthatóan semmit sem változott.

Ahol a lélek nem sérült, ott a sértett irányába teljesítendő anyagi kompenzáció került előtérbe, különösen a családdal és a földtulajdonnal kapcsolatos viszonyokat illetően, melyek Kun Borom törvényeinek gerincét adják. A családdal kapcsolatosan a férfiak dominanciája érvényesül, így az asszonyok nem léphettek ki a házból férjük engedélye nélkül, a nemesi családok asszonyait ilyenkor külön szolgálta kísérte. Még különösebb gonddal kezelték a királyi ágyasok sorsát, akikre külön őrség vigyázott. A törvények különösen vigyáztak arra, hogy az ezen asszonyokkal való találkozást s így a házasságtörésnek a gyanúját is elkerüljék – még saját őrségük tagjaival is. Ha ezen asszonyok az őrség kíséretében mégis utcára léptek, senki sem nézhetett rájuk, aki mégis így tett, megbotozták. Ahogy a király úr volt az udvarnépe felett, úgy volt a férj saját házában ura. Ezért – sok keleti szokásjoggal egyezően – a thai–lao szokásjog elismerte a férjnek azon jogát, hogy a házasságtörésen ért feleket a helyszínen megölje. Ha ezt mégsem tette, az asszony vagyoni büntetést szenvedett el. Ha azonban a szerető ölte meg a férjet a dulakodásban, halálbüntetést róttak ki rá. Hasonló erélyességgel védték a tulajdont is, ha valaki rizst lopott a raktárból vagy a földekről, a tulajdonos megölhette jogkövetkezmények nélkül. Halálbüntetéssel járt a víz lopása is, de csak a harmadik figyelmeztetés után. A víz a rizstermesztés miatt különösen fontos kincsnek számított, így nemcsak a lopását büntették, hanem azokat a személyeket is, akik felróható módon („lusta-

34| Engel 2010: 56–76.



### III. RÉSZ: AZ INDAI JOGI KULTÚRKÖR

ságból”) nem járultak hozzá az öntözőcsatornák kiépítéséhez és fenntartásához – az ilyen személyek nem részesültek a vízhozamból. Sok szabály foglalkozik az állatok által okozott kárral, különösen azzal, hogy elefántok, bivalyok, esetleg kecskék, disznók lelegetik a vetést. A főszabály, ahogy a szöveg kazuisztikájából megállapítható, általában az volt, hogy a föld tulajdonosa nem ölhetette meg az állatokat, hanem figyelmeztetnie kellett az állatok tulajdonosait a kárra. Ha az állatok ennek ellenére a vetésen lakmároztak, a föld tulajdonosa végül megölhette őket, de akkor is csak kisebb értékű állatokat, a nagyon értékes fajtákat, elsősorban a bivalyt és az elefántot semmilyen körülmények között nem volt szabad leteríteni. Ez persze nem mentesítette az állatok gazdáit a kártérítés alól, a kár összegét vagy meg kellett fizetniük, vagy munkával kellett teljesíteniük (pl. a frissen ültetett rizs lelegetése esetén nekik kellett a földtulajdonos telkét ismét beültetni).<sup>35</sup>

A lao szokásjog elemeit a vidéki lakosság és a vidéki élet változatlansága évszázadokig fenntartotta, hiszen alig változott valami a francia gyarmatosítás, illetve a szocialista forradalom koráig (1975): az emberek kisebb falvakban éltek, a természethez (őserdőhöz) nagyon közel, idejük jelentős része a mindennapos megélhetés biztosításával telt el, miközben a civilizáció vívmányai (utak, elektromosság, orvosi ellátás, iskola) alig-alig jutottak el a falvakba. Az egyén csak a közösségre támaszkodva boldogulhatott, mivel több munkaerőt igénylő munka (rizs ültetése, betakarítása, házépítés) esetén nemcsak a nagycsalád fogott össze, hanem az egész falu, sőt esetleg máshol élők segítségét is igénybe vették a viszonzás ígérete mellett. A mezőgazdaság ciklikussága adta az élet ritmusát, szimbolikáját és a társadalmi intézmények hátterét is. Ezek közül a házasságkötést kell kiemelni, mint legfontosabb eseményt a hagyományos lao társadalomban, mivel ezen eseményt rendkívül összetett szertartásrend övezte. Bár a férfidominancia a lao társadalomban is jól megfigyelhető (különösen a vezetői posztok betöltésekor), a nemek elkülönítése messze nem olyan szigorú, a párválasztás szabadsága pedig messze nem olyan korlátos, mint más ázsiai társadalmak esetén. A fiatalok közösen járnak ki a mezőre dolgozni, a fiúk meglátogathatják a lányokat a szülői házban, beszélgetnek, ismerkednek, vagyis mire döntésre kerül sor a házasságot illetően, mindkét nem tagjai elegendő ismerettel és tapasztalattal rendelkeznek.<sup>36</sup> A helyzet sokban emlékeztet az ókori Kína vidéki életformájára, mielőtt a konfucianizmus átvette a vezető szerepet, és a természetes emberi kapcsolatok helyére meglehetősen rigid kapcsolatrendszert ültetett. Az ókori Kínában szintén a mezőgazdasági munkák biztosították

35| Ngaosyvathn 1996: 75–76.

36| Ireson-Doolittle–Moreno-Black 2004: 43–45; 57.

a fiatalok ismerkedésének és párválasztásának társadalmi hátterét, melynek során meglehetősen szabadságot élveztek, és ebben még az alig kontrollált, házasság előtti szexuális kapcsolatok is helyet kaphattak.<sup>37</sup>

A fiatalok döntését követően az idősek veszik kézbe az irányítást, mert az érintettek csak javasolhatják a házasság megkötését, ami végül is nem csak az ő ügyük, hanem a családoké, sőt voltaképpen az egész falué. Az első lépés ezért a közvetítő kinevezése, akit a vőlegény kér fel. Az ajánlat megtétele után a lányos háznál megvizsgálják a fiatalember jellemét, foglalkozását, társadalmi helyzetét, vagyonát és hírnevét, hogy megállapítsák: illik-e a lányukhoz. Ha más faluból való, akkor az ottani faluban is utána-kérdezősködnek mindennek. A szülők válasza lehet nemleges is, ilyenkor a lány kénytelen elfogadni a szülői tiltást, illetve csak a megszökés marad számára az egyetlen alternatíva (erre akad példa). Ha a szülők beleegyeznek, a vagyoni kérdések megvitatása következik, ennek sikeres lezárása után asztrológus segítségét veszik igénybe a megfelelő nap kiválasztásához, amikor az esküvőt meg lehet tartani. Ez mindkét család részéről hatalmas előkészítést követel meg, mivel a vendégsereg számos, és a vendéglátás során egy sor szabályt be kell tartani. A lányos ház feladata a menyasszony felékesítése és az ifjú pár ágyának elkészítése, ám ezt nem teheti akárki. Ha például a lány szülője özvegy, akkor a rokonságában kell keresni valakit, aki ezt a feladatot elvégzi helyette, mert ha özvegy készíti az ágyat, az rossz előjel a fiatalokra nézve. Ilyen esetben az ágy készítőinek kiválasztása is bonyolult elvek szerint történik (nem lehet özvegy és elvált, csak olyan házaspárt lehet felkérni, akik évtizedek óta boldog házasságban élnek együtt stb.). A vőlegény kikéri a lányt a szülőktől, ám ezen útjára a család idősebb tagjai is elkísérik, akik a lányos ház időseivel üdvözlik egymást. A menyasszony húga köszönti a vőlegényt, és megmossa a lábát, mielőtt beengedi a házba, ahol a lány szülei formálisan elkérik a menyasszonypénzt. A kölcsönös udvariasságok után kivezetik a lányt, és megkezdődik maga a házassági ceremónia, mely az animista szokások és a buddhista rituálé sajátos egyvelege: a páli nyelvű imák (a teravada buddhizmus szent nyelve) és a szellemek megidézése, jó akaratú segítségük kérése sajátos szinkretikus keretet ad a mennyegzőnek. Az imák után összekötik a házasulandók ökleit, akik tojásokat (az életerő és a szexualitás jelképét) kínálnak egymásnak, majd az idősek beszédei és jókívánságai következnek. Minden beszélő egy-egy újabb szalagot köt az ifjak öklére, melynek szimbolikája, hogy a lelket minél inkább összekösse a testtel és a másik féllel. A beszédek után a *baciceremónia* véget ér, a mennyegző után a fiatalok elkezdik saját, önálló életüket élni, de az első éveket általában

37| Maspero 1978: 109–110.

### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

a lányos házban töltik. A matrilocalitás megakadályozza a nők kiszolgáltatottságát, mivel továbbra is saját rokonaik körében élnek, akik akár segítenek a felmerülő házassági konfliktusok megszüntetésében is. A matrilocalitás az öröklési szokásokat is meghatározza, mivel a lányok általában születési sorrendben mennek férjhez, ezért óhatatlan, hogy a legkisebb lány marad otthon a szülőkkel, ő és férje ápolják az időseket, ezért a szülői hagyaték is általában a legkisebb lány szokta megilletni.<sup>38</sup>

A nagy, közösséget megmozgató ünnepek mellett a szolidaritást a közös munka és a szertartások biztosítják, utóbbiak esetén az ősi animista hagyományoknak van vezető szerepük, melynek során az eltávozottak lelkének, illetve egyéb lelkeknek a támogatását igyekeznek elnyerni. Az akár egész napon át tartó ceremóniát egy idősebb, ebben a praxisban kiművelt férfi vezeti, aki recitálja a szövegeket és bemutatja az áldozatokat. Az áldozatok növényeket, gyümölcsöket és állatokat is magukban foglalnak, de szerencsére a lelkek beérik az áldozatok illatával is, így az elkészített állatok húsa nem megy kárba, azt a falusiak örömmel és ünnepséggel keretében közösen fogyasztják el. A ceremónia identitásképző és fenntartó jellege és szolidaritást hangsúlyozó természete nemcsak azon látszik, hogy az ünnepségen minden falusi részt vesz, hanem azon is, hogy ez az egyetlen olyan alkalom, amelyen a nem helybeliek nem vehetnek részt, hanem ki vannak tiltva a faluból, vagyis a rítus és a falusi összetartozás kapcsolata a lényeges elem. A ritka ünnepségek mellett a mindennapos közös munka adja a szolidaritás és az identitás másikat, gyakoribb összekötő anyagát, ezért azokat, akik ebben nem vesznek részt, súlyosan büntetik, kirekesztik. Súlyosabb esetben a gyűlölettel övezett egyént formálisan is kitiltják a faluból. A dolog fordítva is működik, vagyis a faluba betelepülőt csak akkor és azután fogadják be, ha közösségi munkája megfelelőnek bizonyult.<sup>39</sup>

A lao népesség jogfelfogása rengeteg hasonlóságot mutat a hozzájuk földrajzi közelségben élő és velük nyelvrokonságban álló északi thai lakosság királyságának (Lan Na) szokásjogával. A szokások, az intézmények, a vallási és az antropológiai elképzelések olyan közös kulturális hátteret biztosítanak, hogy az eltérések csak minimálisak és a részletekben fedezhetőek fel, melynek egyik fő oka amúgy is az időbeli eltérés: a Kun Borom korábbi forrás, mint a Lan Na-i jogi szövegek.<sup>40</sup> A volt Lan Na királyság területéről az elmúlt két évtizedben rengeteg forrás került elő, Aroonrut Wichienkeo 1996-ban arról számolt be, hogy kutatócsoportja 132 kéziratot talált meg, katalogizált és vett mikrofilmre, döntően buddhista kolostorok levéltáraiban. E szövegek

38| Ireson-Doolittle–Moreno-Black 2004: 57–62.

39| Ireson-Doolittle–Moreno-Black 2004: 42–44.

40| A különbségeket összefoglalja Ngaosyvathn 1996: 78.

jelentős része ugyan nem túl régi (XVIII–XIX. század), jelentőségük mégis óriási, nemcsak azért, mert eddig létezésük sem volt ismert, hanem azért is, mert egy részük jóval korábbi anyagot tartalmaz (1472). A fellelt források jelentős része (40) *thammasat*, ami mutatja, hogy Lan Nában is ez a műfaj tűnik a legnépszerűbbnek a jogiradalomban (a *thammasat* a burmai *dhammathat* thai megfelelője), annak ellenére, hogy királyi rendeletek is fennmaradtak szép számban. A thai államokban, akárcsak Burmában, a király örökösei fenntartották a korábbi uralkodók rendeleteit annak ellenére, hogy elvben őket erre semmi sem kötelezte. Az új királyi rendeletek azonban nem a korábbiak helyett, azok lerontása mellett keletkeztek, hanem azokat kiegészítve, melynek eredményeképpen a királyi rendeletek egyfajta folyamatosságot adtak a jogrendszernek, és abba beépülve jelentős szerepre tettek szert annak ellenére, hogy a királyi törvény nem volt az öröktől fogva létező jog (*dharma*) része. Ennek oka, hogy a thai felfogásban a következő generáció tagjainak meg kell fogadni és respektálni kell az idősek és az ősök szavait, az elhunytak kívánságát pedig mindenféleképpen teljesíteniük kell, különben szerencsétlenség következik be. A *thammasat* és a királyi rendeletek mellett a harmadik forráscsoport a bírósági precedensgyűjtemény, ami voltaképpen néhány kiemelt és vitatott ügyben hozott végső, királyi döntést jelent. Ezeket az uralkodói döntéseket a későbbi korokban kötelezően követendőnek tekintették.<sup>41</sup>

Az előkerült dokumentumok fényében Lan Na királyság jogtörténete négy fázisra bontható. Az első fázist a királyság és fővárosának (Chiangmai) alapításától (1296) Tilokaraj (1441–1487) uralkodásig számíthatjuk. Ebben az időben a szokásjog uralma megkérdőjelezhetetlen volt, a Mangrai-dinasztiához tartozó király mint legfőbb bíró kizárólag ennek alapján ítélkezett. Ebben a korban sem királyi rendeletek, sem *thammasat* nem született. A második fázis Tilokaraj uralkodásától a burmai hódításig (1558) tartott, utóbbi egyben a Mangrai-dinasztia bukását is jelentette. Ebben az időben Lan Na hivatalosan is buddhista állammá vált, mivel a nem jogszerűen hatalomra került király legitimációs célból a valláshoz fordult segítségért. Az így bekövetkező buddhista fordulat nem szüntette meg ugyan a szokásjog érvényét, de kiegészítette, új aspektusokkal látta el. Tilokaraj hatalmas templomépítési programba kezdett, udvarába hívta messze földről a buddhista szerzeteseket, és a jogrendszert is a buddhista etika szerint alakította át. A laikusokra is vonatkozó öt előírás (*pañca-silāni*) beépült a jogi gondolkodásba, és ezért a bírósági rendszert is átalakították: helyet kaptak a buddhista szerzetesek és a buddhista tudósok is. A jogrendszernek az a része

41| Wichienkeo 1996: 21–34.

### III. RÉSZ: AZ INDAI JOGI KULTÚRKÖR

tehát, amely a buddhista etika területeivel azonos problémákat szabályoz (házasságtörés, gyilkosság, lopás, hazugság, italozás) a buddhista felfogás hatása alá került, ugyanakkor a buddhista etika által nem érintett területek (jórészt mezőgazdasági törvények) továbbra is a szokásjog szerint működtek. A harmadik fázist a burmai hódítás korszaka (1558–1774) képviseli, melynek során az igazságszolgáltatást burmai hivatalnokok végezték, feltehetően burmai *dhammasatok* alapján. A negyedik fázist a burmai uralom végétől számíthatjuk, ám ez nem jelentette Lan Na szuverenitásának visszaállítását, mivel a terület a formálódó új állam, Sziám (Thaiföld) északi tartományává vált, ahol a helyi uralkodói és szokásjogot felváltotta az állami jog, és ahová Bangkokból küldtek bírakat. Különösen V. Rama király jelentős jogi reformjai hoztak változásokat az egész országban, így a volt Lan Na-i királyság területén is, melyek jelentősen csökkentették a szokásjog befolyását, bár megszüntetni sosem sikerült.<sup>42</sup>

A szokásjog vonatkozásában a legfontosabb forrásunk Mangrai király (1238–1317) törvényei (Mangrayathammasart), mely több változatban is ránk maradt, ám ennek ellenére nem minden részlete olvasható vagy érthető meg pontosan. A szöveg – egyfajta preambulumnaként – elmeséli, hogyan születtek meg a törvények: a király szemet vetett a gazdag mon kereskedők városára, Hariphunchaira, és hűséges szolgájával fondorlatos trükköt eszelt ki arra, hogyan lehetne elfoglalni a várost, melyre egyébként a király kis seregének nem lenne esélye. A király nyilvánosságra hozta, hogy szolgálja, Ai Fa, bűncselekményt követett el, és ezért kiutasították a királyságból. Ai Fa elmenekült Hariphunchaiba, ahol elmesélte a királynak (Phraya Ba), mi esett meg vele, és így az uralkodó kegyeibe fogadta. Látva rátermettségét, egyre több feladatot bízott rá, végül az egész ország közigazgatásának irányítása is a kezébe került. Ekkor Ai Fa levelet írt Mangrainak, hogy kerekedjen fel seregével a győzelem biztos tudatában. Így is lett, mivel Ai Fa kinyitotta a város kapuit Mangrai előtt, aki győztesen bevonult. Ez a győzelem csak egy volt a sok siker közül, mivel Mangrai más kisebb riválisok legyőzésével létrehozta saját északi királyságát a mai Thaiföld északi részének és a mai Laosz egy részének egyesítésével, és megalapította Chiangmait új fővárosaként. A törvényeket Chiangmai alapítása után hirdette ki.<sup>43</sup>

A szöveg szerkezete kevésbé átgondolt, mivel azonos témák újra és újra felbukkannak benne. Ezek hol a téma ismétlései, hol pedig ugyanazon kérdés különböző aspektusainak körüljárásai. A szexuális bűncselekmények például mindig a legelején felbukkannak (ezzel kezdődik a szöveg érdemi

42| Wichienkeo 1996: 39–40.

43| Mangrai törvényei 1.

része), majd a közepén (47) és a vége felé ismét (77). A házassági és házassági vagyoni jog kérdései teljesen elszórtan találhatók meg a szövegben (11, 18, 22, 49, 53–58, 74), akárcsak a lopás (7, 9, 16, 27, 33, 35, 67) vagy az állatok által okozott károk (17, 60, 62) kérdései. Ezért lehet igaza Acharn Aroonrutnak, aki szerint a kiadott szöveg valójában azért különbözik a szöveg többi variánsától, mert az nem egy egységes egész, hanem három különböző kódex egybeszerkesztett verziója, amit az ismétlések is alátámasztanak.<sup>44</sup>

A szöveg meglehetősen egyszerű, a falusi életét tárja elénk, s mint ilyen, inkább tűnik a lao népeesség szokásainak, mintsem az urbánusabb thai lakosság szokásjogának. Az államról nincs mondanivalója, a király és udvara fel sem bukkan a szövegben. Szervezett államiságra mindössze egyetlen pont utal, az, amelyik meglehetősen naivsággal a hivatalnokokat két részre bontja: a *gunadhamma* a jó hivatalnok, aki segíti az embereket, korrekt és nem él vissza hatalmával, míg a *gunamara* a gonosz hivatalnok, aki visszaél a hatalmával, a parasztok birtokait elkobozza, a nőkkel erőszakoskodik, önkényes büntetéseket szab ki. Miközben a szöveg nyilván egyfajta szociográfia a korabeli hivatalnokok bűneit illetően, a szövegnek más mondanivalója a kérdésről nincsen, a büntetések a gonosz hivatalnokot illetően elmaradnak, mindössze annyi jó tanács olvasható, hogy az ilyen embereket nem szabad magas hivatalba helyezni.<sup>45</sup> Ezenkívül az állam jelenlétére utal még a közmunka-kötelezettség (*corvée*) is, ám mindez alapfokú kiépítettséget mutató államszervezetet tükröz.

A törvénygyűjtemény a falusi lakosság problémáinak egyes aspektusait szabályozza, még azt sem lehet mondani, hogy kimerítően. Közelebb áll a valósághoz, ha azt mondjuk, hogy rengeteg témába belekezd, de nem adja azok szisztematikus, átgondolt szabályzását, csak felvillant néhány érdekesebb (nehezebb?) problémát meglehetősen kazuisztikával – ám mással vagy többel nem foglalkozik. Inkább mintha az atipikus eseteket gyűjtené össze és adna rájuk megoldást, miközben tipikus esetek alig fordulnak benne elő. Ebből adódóan még egy olyan, minden szokásjogi gyűjteményben részletesen szereplő kérdésről sem lehet teljes áttekintést kapni a szöveg alapján, mint a házassági jog, feltehetően azért, mert az egyébként is ismert volt a társadalom körében. Viszont kérdéses volt, hogy mi a teendő abban az esetben, ha az asszony éveket várt eltűnt férjére, majd feladva a reményt ismét házasságot kötött, ám az első férj egy idő után mégis visszatért (80). Hasonlóan irreguláris esetnek tűnik a dezertáló katona büntetése (45), a rituális eszközök elpusztítása (19), a rizsföldek rituális beszennyezése ürülékkel (48), külön-

44| Wichienkeo–Wijeyewardene 1986: 13.

45| Mangrai törvényei 76.

### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

bőző méretű csónakok ütközése a vízen (50), az állatokkal való közösülés problémája (78, 79). Természetesen azt nem lehet állítani, hogy valamennyi szabály kizárólag atipikus esetekről szól, ám ezek jelenlétének száma és aránya meglehetősen feltűnő. Ahol kevésbé atipikus kérdések szerepelnek, azok az állatok által okozott károk (elsősorban a friss vetés lelegetése), a válás kérdései, a lopás, a hitelekért való felelősség.

A büntetőjogban a kompenzáció elve uralkodik, lopás esetén csak anyagi jóvátétel a büntetés (7), ahogy gyakorlatilag minden erőszakos bűncselekményre is vérdíjat ír elő a törvény. Szándékos és gondatlan emberölések, testi sértések tipikus büntetése a vagyoni kompenzáció, kivétel a családon belüli erőszak, ahol a hatalmi helyzethez igazodik a büntetés. Ha az apa/férj öli meg a gyermeket/feleséget, vagy a báty az öccsét, akkor vagyoni büntetést kell fizetni, ha ellenben a hatalom alattiak ölték meg a rangban felettük állókat (a feleség a férjet, az öccs a bátyját, a gyermek a szülőt, a rabszolga a gazdáját, a tanuló a mesterét), akkor az elkövető büntetése halál (26). Ez azon ritka esetek közé tartozik, amikor a különben meglehetősen humánus, buddhista etika alapján álló, de teljesen szekuláris törvény ilyen szigorral lép fel, ami azért megjegyzendő, mert ez a gondolkodás nem a buddhista, hanem elsősorban a konfuciánus jogi logikára jellemző. Halálbüntetés még a seregből dezertáló katonára róható ki (45). Szintén súlyos, de nem feltétlenül halállal végződő bűncselekménynek minősült más házának felgyújtása, szerzetes megölése, lopás a kolostorból, ellenséges személyek, bűnözők, dezertálók befogadása, illetve emberölésre való felbujtás. Ilyen esetekre a halálbüntetés mellett a kéz-láb levágása és a száműzés is kiszabható volt a király diszkréciója szerint, mivel pontos büntetési tételt a törvény ezekre nem ad meg (72). Önbíráskodást házasságtörés esetére megenged a törvény (4), de ez a férj joga és nem kötelessége, hasonlóan sok más keleti törvényhez. Ha a férj nem öli meg felesége szeretőjét, utóbbi igen magas kompenzáció fizetésére kötelezett. Ha a rabszolga tulajdonosának felesége a rabszolgával tör házasságot, akkor a büntetést elmarad, de az asszony rabszolgává válik (4).

A törvényben sok helyen fellelhető a mindennapi élet józanságának felismerése és beemelése a szövegbe. Például a károk elosztásának szabályai közt bukkan fel, hogy ha két hajó/csónak ütközik össze, akkor a kárt annak kell viselni, akinek a csónakja/hajója kisebb és könnyebb volt (mivel ezekkel könnyebb manőverezni és az ütközést elkerülni). Ezt a logikát aztán más károkozásokra is kiterjeszti a törvény (50).

A házassági jogban az irreguláris esetek leírása fontos szerepet kap, ezekről többet tudunk meg, mint a házassági jog alapvető tartalmairól (megkötés folyamata, felek helyzete). Ezen atipikus esetek szabályaiból élénk tárul, hogy a harmadik szeretőjét tartó asszonyt az apja eladhatja, és az így nyert

pénzből vehet egy másik feleséget a férj részére (18), illetve egy másik szöveg-hely szerint a férj vehet a neki átadott pénzből egy másik asszonyt (53). Ez a szabály mutatja, hogy a két család között mennyire erős maradt a kötelék, és hogy a nő családja milyen mértékben volt felelős annak viselkedéséért a házasság ideje alatt, hiszen végső soron nem a férj adta el a feleségét, hanem a nő apja, aki nem volt e házasságnak alanya. Ennek ellenére erkölcsi felelősséggel tartozott lánya viselkedéséért, s ha az nem volt megfelelő, a férjet valamilyen módon kárpótolnia kellett. Az nem derül ki a szövegből, hogy ilyen esetekre milyen gyakran került sor. Szintén irreguláris esetnek tűnik a határozott időre kötött házasság, mely egy, kettő, esetleg három évre szól. A szöveg szerint ilyet a szegény, egy-egy háztartásba dolgozni jelentkező nőkkel kötöttek (74). Céljáról a törvény nem árul el semmit, talán egyfajta jogvédelmet kívánt nyújtani e szegény nők amúgy is kiszolgáltatott helyzetével szemben, mert feleségként reputációjuk magasabb.

A válás láthatóan szabad volt, nem találni szabályt, ami a nő ezirányú jogát korlátozná. A szöveg elsősorban a vagyonjog oldaláról közelíti meg a kérdést, és a vétkesség elvével hozza összefüggésbe. A válás után a vagyonjog annak alapján változik, hogy kinek a hibájából kerül sor a válásra. Saját vagyonát mindegyik fél magával viheti, és elvben a közösen szerzett dolog is fele-fele részben kerül megosztásra. Ha azonban a válásra valamelyik fél hibájából kerül sor, akkor a vétkes fél része csökken, például a feleségét indok és ok nélkül ütlegelő férjtől nemcsak elválni lehet, de a válás után a férfi minden közösen szerzett vagyonrészt is elveszít. Ha ellenben a nő hibájából kerül sor a válásra, akkor a férfi élvez előnyt a vagyon felosztásánál (53).

A bírósági eljárásokról nem lehet megtudni semmit, de a bíróságok létreje-  
biztosan lehet következtetni, hiszen a szöveg több alkalommal utal rájuk. A bírósági döntéseket nem lehetett megváltoztatni (73), de az messze nem világos, hogy ez mely bíróságra vonatkozik (felsőbb fórum? fellebbezés lehetősége kizárása?), és ki nem változtathat (felek? hivatalnokok?). Kivételesen a bírói döntések megváltoztathatók, ha nyilvánvalóan hibásak voltak, vagyis súlyos törvénytelenségek övezték (a döntést nő hozta, éjszaka került sor az eljárásra, az eljárás magánháiban folyt le, titokban zajlott vagy a bíró valamelyik fél előjárója volt). Ezek a szabályok azért érdekesek, mert következtetés útján megállapíthatjuk például, hogy a bíróságnak külön épülete volt, ahol a nyilvánosságot biztosítani kellett az eljáráshoz, voltak összeférhetetlenségi szabályok is, vagyis olyan körülményekre enged következtetni a szöveg, amelyeket máshonnan nem ismerünk.

Végezetül érdemes a törvény végén olvasható jogi mesékre is felhívni a figyelmet, melyek a jog egyes kérdéseinek tanulságait vagy a helyes ítéletalkotás módját emelik ki, általában állatmesék formájában. A bírósági ítéle-



### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

tekkel összefüggésben a tigris és a bölcs meséjét érdemes röviden megemlíteni (82). A mese szerint a tigrist egy kígyó megölte, ám egy arra járó bölcs a mérget hatástalanította, és így a tigris visszatért az élők sorába. Amikor meglátta a bölcsöt, meg akarta enni, ám a bölcs azt válaszolta neki, hogy e helyett inkább hálásnak kéne lennie, mert megmentette az életét. Mivel nem tudtak megegyezni, elmentek a sakálhoz, hogy tegyen igazságot. A sakál úgy gondolkodott, hogy a tigris az erdő lakója és az állatok közül való, védi az erdőt az emberek betolakodásával szemben, ezzel szemben az ember csak kárára van az erdőnek, ezért a tigrisnek van igaza. Ezt követően az erdő szelleméhez fordultak, aki szintén a tigrisnek adott igazat, mert az emberek kivágják azokat a fákat, amiken a szellemek laknak. Innen az ökörhöz vezetett az útjuk, aki félt, hogy a tigris megeszi, ha nem neki ad igazat, így ő is a tigris javára ítélt. Ezt követően a majomhoz mentek, aki emlékezett arra, hogy nagyapját egykor egy ember megette, ezért ő is a bölcs ellen ítélt. A keselyű is a tigris javára döntött, mert azt remélte, hogy ha a tigris megöli a bölcsöt, neki is jut valami belőle. Végül a nyúlhoz fordultak, aki visszement velük a helyszínre és azt kérte, hogy mindent mutassanak be úgy, ahogy történt. A tigris tehát lefeküdt a földre, de ekkor ismét előjött a kobra és megmarta. A tigris kimúlt, és a nyúl megtiltotta a bölcsnek, hogy ismét megmentse. A fenti ítéleteket a szöveg osztályozza, azaz pontosabban azt a pszichológiai megfigyelést írja le, ami egy-egy ítélet mögött állhat a döntéshozó személye, helyzete és szubjektív értékítélete alapján. Ennek alapján a sakál döntése a szereteten alapul, a szellemé a gyűlöleten, az ököré a félelmen, a majomé a bosszún és a keselyűé a kapzsiságon. Egyik sem helyes, az egyetlen korrekt ítélet a nyulé. Bár e meséből aligha lehet a bírósági eljárást rekonstruálni, mégis a benne rejlő megfigyelés és bölcsesség miatt fontos eleme a gyűjteménynek.

Mangrai törvényeinek bemutatása után áttérünk a thai népesség által lakott terület déli tartományainak jogfelfogására. Ahogy láttuk, Ayutthaya pusztulása csak rövid ideig tartó burmai sikereket félmjelzett, az idegen csapatok távozása után új thai hatalmi központ alakult ki Bangkokban. Ez a változás a hatalom kontinuitását (dinasztia, főváros) jelentősen befolyásolta, a joghagyományét azonban jóval kevésbé. Korabeli feljegyzések tanúsága szerint a harcokban elpusztult a jogirodalom 90%-a, ennek ellenére a jogélet a hagyományos jogfelfogás mentén zajlott, a bíróságok is ez alapján ítéleztek, vagyis semmilyen drámai törés nem volt megfigyelhető. Ebben a környezetben ezért kissé váratlanul érkezett I. Rama király döntése a teljes thai joganyag felülvizsgálatáról és egy új kódex kiadásáról. A történet szerint erre az vezetett, hogy az uralkodóhoz mint legfőbb bíróhoz került egy ügy, melyben a férj fellebbezett a felesége számára válást engedő alsó-

fokú bírósági döntés ellen. Kifogásolta, hogy a válásra azért került sor, mert felesége hűtlen volt, a vagyoni jogi döntés mégis az asszonynak kedvezett. A király nem bízott meg a bírósági döntést megalapozó törvényben, ezért elrendelte, hogy kutassák fel a levéltárban a többi szövegvariánst is. Miután ez megtörtént, világossá vált, hogy a bíróság nem egy rossz szöveg alapján hozta meg az ítéletet, mivel valamennyi szöveg azonos módon tartalmazta a hivatkozott szabályt. A csalódott király ennek hatására elrendelte a teljes thai joganyag felülvizsgálatát a szabályok nyilvánvaló igazságtalanságára hivatkozva. Mivel az eleve kizárható volt, hogy a korábbi thai királyok igazságtalan döntéseket hoztak volna, az ellentmondás nyilvánvaló magyarázata a hivatalos érvelés szerint a korábbi és korrupt hivatalnokok magatartása volt, akik eltorzították a hagyományos joganyagot, különösen a burmai invázió és Ayutthaya pusztulása okozott drámai törést. A király tehát azonnal kijelölt egy bizottságot bírókból, buddhista tudósokból és írnokokból azzal a céllal, hogy tisztítsák meg a thai jogot az évek során ráakódott, nem oda való és helytelen részekről. A bizottság igen gyorsan, mindössze tizenegy hónapos munkával eleget is tett a feladatnak, és az általa összeállított joganyagot lepecsételték az ország három adminisztratív régióját irányító miniszterek is (Észak, Dél és a Központ minisztere). A kompiláció e három pecsétről kapta népszerű nevét, és a mai napig a Hárompecsétes Kódex (Kotmāi Trā Sām Duang) névre hallgat. A szöveg egy-egy példányát elhelyezték a legfelsőbb bíróságon, a királyi levéltárban és az uralkodó magánlakosztályán. A megtisztítás nem retorikai fordulat volt, mely voltaképpen egy új törvény bevezetését tette lehetővé, hanem egy összehasonlítás állt mögötte, melynek során összehasonlították a fennálló szabályokat a páli kánon szövegeivel, és ahol különbséget tapasztaltak, visszaállították a páli kánon szerinti szöveget. Vagyis a jogrendszer, az etika és az az alapfelfogás, hogy a buddhista etika kódexe tartalmazza az elvárható társadalmi magatartás alapját és gerincét, semmit se változott. Más kérdés, hogy ennek ellenére a revízió révén mennyire kerültek be új szabályok, és milyen mértékben tekinthető a Kotmāi Trā Sām Duang a régi szövegek megtisztított változatának. Tény, tizenegy hónap túlságosan rövid idő egy teljes revízióhoz, de ettől az anyag tartalmazhat helyenként új szabályokat is. Ezt a kérdést minden kétséget kizáróan feltehetően soha nem fogjuk tudni megválaszolni, mert a kontrollforrások, a korábbi szövegek szinte teljes egészében elpusztultak. Úgy tűnik, vannak benne olyan szövegek is, melyek Ramaraja ayutthayai király rendeleteire mennek vissza, melyek a XIV. században születtek, ugyanakkor a közjogi szabályok feltehetően sokkal inkább az I. Rama korabeli viszonyokat tükrözik, és nem egyszerűen megismétlik azokat a történeti szövegeket, melyek relevanciája a kompiláció összeállításának korára elporladt, és már

### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

eleve másképp működött az állam. Ez a megállapítás leginkább a királyság adminisztratív felosztására, a központi kormányzat divízióira vonatkozik.<sup>46</sup>

A joganyag megtisztítása és nem új joganyag létrehozása azért igen fontos érv, mert a thai király jogalkotói hatalma (az indiai jogi gondolkodás befolyása alatt) igen korlátos. A *thammasat* nem a király felségterülete, a király saját nevében csak rendeleteket (*rājasattham*) alkothat, melyek érvényessége a kibocsátó király uralkodói idejére esik. Az elhunytak iránti, fentebb már említett tisztelet, továbbá a kibocsátó uralkodó reputációja korán hozzájárult ahhoz, hogy a királyi rendeletek érvényét fenntartsák, és így azok túléljék kibocsátójukat. A rendeletek jogforrási-jogelméleti helyzete azonban ettől még világos volt: az elsődleges szabályok a *thammasat* szabályai, melyek Manu óta ismertek, a királyi rendelet ehhez képest csak származékos, kiegészítő norma, mely nem állhat ellentétben az örök joggal, csak kiegészítheti azt, alkalmazását megkönnyítendő. Azáltal azonban, hogy a régi szabályokat átnézték és egységes szerkezetbe foglalták, melynek révén a *thammasat* szabályai és a királyi rendeletek egy egységes szövegbe kerültek, a királyi rendeletek mintegy felemelkedtek a *thammasat* szintjére, mert innentől kezdve egy jogkönyvben szerepeltek, melynek autoritását egyébként is a király adta. Ebből következően az uralkodó elindult a jogalkotó pozíciója felé, holott e jogot még az az I. Rama sem vindikálta magának, aki parancsot adott a joggyűjtemény elkészítésére. Az eddig elmondottakból következik, hogy a joganyag megtisztítása és összeállítása nemcsak azért volt fontos, mert ezáltal korábbi joganyagot foglaltak írásba és őriztek meg, hanem koncepcionálisan is igen jelentős mozzanat volt.<sup>47</sup>

A jogalkotói hatalmi attribútum korlátozása az indiai gondolkodás átvételét tükrözi, mely a thai történelem második szakaszában vált jelentőssé. A thai uralkodót övező felfogás kezdetben, vagyis a szokásjog uralma alatt, egészen más képet mutatott. A korai thai királyok a Keleten széles körben elterjedt organikus államkép szerint a társadalom számára a gondoskodó apa figuráját jelenítik meg, akik nem különültek még el a társadalamtól, nem intézmények útján gyakorolják a hatalmat, és akik bármikor bárki számára megközelíthetők (patriarchális királyság). Ezt a felfogást és állapotot tökéletesen kifejezi az a harang, amit a királyi palota bejáratához függesztettek fel: bárki meghúzhatta, és ekkor a királynak fogadnia kellett a panaszoszt, ki kellett vizsgálnia az ügyét és igazságot tenni. A jó szándékú, mindenkiről gondoskodó apa figurájából az abszolút monarcha éppúgy hiányzik, mint

46| Hooker 1978: 25–26; Ishii 1986: 143; Vickery 1996: 146; 174–175.

47| Engel 1975: 6–8; Hooker 1978: 28–30.

a király(ság) istenítése. Ezek a gondolatok az indiai kulturális befolyás eredményeképpen születtek meg, feltehetően a khmerek közvetítésével. A khmerek birodalma a hindu állam- és jogfelfogás alapelvein nyugodott, és feltehető, hogy a khmer állami szokások, adminisztratív gyakorlatok hatást gyakoroltak Ayutthaya királyságára is, bár e befolyás mértéke jelenleg vitatott. Mindenesetre tény, hogy a hindu koncepció egyre erősebben jellemezte a thai uralkodót, aki folyamatosan eltávolodott hagyományos szerepkörétől, és a gondoskodó apa pozícióját a szolgák ura felfogás váltotta fel. Ez a szemléletbeli átalakulás gyorsan elvezetett egy abszolút monarchiához, ahol a király istenséghez hasonló figura (*devarāja*), élet és halál ura (*chao chivit*). Ezen enyhített a buddhizmus, melyet a mon népesség közvetített a thai népesség felé. Ezen királyfelfogás elveti az abszolút monarcha elképzelését, és az uralkodótól elsősorban a buddhista tanok képviselőjét és közvetítését várja el úgy, hogy közben maga a király is köteles az alapelveket betartani. A hindu eredetű *devarāja* elképzelés tehát ismét módosult, és az istenkirály helyébe a király mint a törvény őre és megtestesítője lépett. Ennek elvben fontos következménye lett, hogy a király nem pusztán a törvény őreként szerepelt, hanem maga is alá volt vetve a törvénynek, és ezért tettei a törvény alapján megítélhetők és ellenőrizhetők voltak, vagyis a buddhista tanok erősen csökkentették az uralkodói hatalom abszolút jellegét. A jogalkotói hatalom korlátozása és az örök törvény változtathatlansága is ebbe a gondolkodási paradigmába illeszthető. A *thammasat*, mely e törvényeket tartalmazza, elvben a királyi hatalom korlátozását is megadja, amennyiben szabályozza uralkodó és társadalom viszonyát, és nem teszi lehetővé a királynak a teljesen önkényes jogalkotást, viszont előírja a királyi erényeket, úgymint az erőszakmentességet, az elnyomás tilalmát, a tisztességet, az önkontrollt, a negatív indulatok megfékezését, a jóindulatot, az igazságosságot, a mértékletességet és a törvények betartását. Ahhoz, hogy uralma valóban ilyen legyen, személyesen kell megvizsgálnia az ügyeket, csak jogszerűen juthat bevételekhez, a becsületeseket védenie és támogatnia kell, továbbá az egész társadalom boldogságának előmozdításán kell munkálkodnia. Ha így tesz, istenkirály akkor sem lesz, de *chakravartin* lehet, vagyis elérheti az egész univerzumban elismert erényes uralkodó rangját, aki „forgatja a kereket”.<sup>48</sup> Az újkori utazók mégis a thai királyok korlátlan hatalmáról számolnak be, joggal. Az elméleti korlátozáshoz ugyanis nem társult gyakorlati és intézményes korlátozás, vagyis a király a származékos szabályok tekintetében

48| A *chakravartin* (kereket forgató) király eszméje közös a buddhizmusban, a brahmanizmusban és a jaina vallásban is, miközben a szimbolika eredete és pontos jelentése máig homályos: a kerék utalhat a királyi hatalomra vagy a *dharmára* is: Gethin 2014: 70–71.

### III. RÉSZ: AZ INDAI JOGI KULTÚRKÖR

mégis úgy döntött, ahogy jónak látta, és ennek korlátja legfeljebb annyi volt, hogy a későbbi generációk nem követték, ha az adott rendeletet nem látták helyesnek. I. Rama király parancsa a törvények összeírására tehát ebbe a gondolkodási struktúrába illesztendő.<sup>49</sup>

A Hárompecsétes Kódex 41 fejezetből áll. A bevezető fejezetek (preambulum, Manu legendája, ahogy felismeri a törvényt az univerzum szélén a falra írva stb.) után közjogi szabályok következnek: az uralkodó és családja jogi helyzete, a palota szerepköre, a miniszterek, a közigazgatás rendszere, a bírósági szervezetrendszer, az eljárásjog egyes kérdései. A következő nagyobb logikai rész a házassági joggal és az öröklési joggal foglalkozik, ezt követően a szerződések joga következik. A büntetőjogot elsősorban a lopás és az államellenes bűncselekmények testesítik meg. A 28. és a 41. könyv közötti rész tematikusan nem szerkesztett, mert itt királyi dekrétumok találhatóak, a kibocsátók szerint. Ezek közül öt fejezet (32–36) az ayutthayai királyok rendeleteinek, a többi I. Rama király saját rendeleteinek van szentelve. Ahhoz képest tehát, hogy mekkora jelentősége van a szövegnek a thai jogtörténetben, logikai rendezettsége némileg csalódást keltő, ahogy az is meglepő, hogy igen sok terület kimarad vagy alig kerül érintésre (pl. a büntetőjogban, de a szerződések joga is meglehetősen elnagyolt).<sup>50</sup>

A Hárompecsétes Kódex a mon–burmai joghagyományból már ismert eredetmítoszt tartalmazza a praeambulumban, mely azért lényeges, mert megadja a jogfolytonosságot is a thai uralkodók irányába. Az eredetmítosz ugyanis kiegészült azzal, hogy miután Manu a leírt jogi szöveget átadta a királynak, onnan eredeti (páli) nyelven a mon népeiséghez került, akiktől viszont Sziámba, és így a szöveg nem más, mint az eredeti szöveg thai fordítása. Ezáltal Manu és a thai királyok között folytonosság keletkezett. A szöveg érdemi része a palota törvényeivel kezdődik, mely megadja az állam területi és adminisztratív beosztását, igaz a katonai és tartományi igazgatásról szóló következő fejezet ennek lényegi pontokon mond ellent. Feltehető, hogy az első könyv a korábbi, ayutthayai korszak viszonyait tükrözi, a második fejezet pedig a kortárs állapotokat rögzíti. Az adminisztratív beosztás részletei ugyan eltérnek egymástól, de az állam politikai alapvetése és gondolkodása nemigen változott: a hivatalnokoknak hűséget kellett fogadniuk az uralkodónak, melyet két évente meg kellett ismételniük ceremonális körülmények között (a hűség vizének megivása). Akik ezt nem tették meg, halálbüntetést szenvedtek el. Az udvari protokoll egyébként is

49| Hooker 1978: 31; Engel 1975: 1–5. Engel a khmer hatást vitán felülinek tartja és tényként állapítja meg a khmer politikai gondolkodás befolyását Ayutthayában, ezzel szemben Vickery kétségbe vonja a khmer politikai intézmények jelentős hatását: Vickery 1996: 140.

50| Lingat klasszifikációja alapján, ld. Hooker 1978: 26–27, Ishii 1986: 146–147.

nagyon merev és formális volt, és ezen szabályok megszegői súlyos büntetésre számíthattak. Különösen a nyelvhasználat során kellett a kifejezéseket igen pontosan megválogatni, ha valaki a királyt vagy a királyi család valamely tagját akarta megszólítani. Királyi meghallgatás során például, ha valaki suttogott a mellette ülővel, kivégezték. De így járt az is, aki kísérletet tett arra, hogy felmásszon a királyi palota falán – még a királyi palota tájékán sárkányokat eregetők is pórul járhattak, büntetésük társadalmi rangjukhoz igazodott. A súlyos büntetések akár a királyi család tagjait is elérhették: halálos ítéletüket úgy hajtották végre, hogy bambuszbottal halálra verték őket, mivel ezt tartották a méltóságukkal leginkább összeegyeztethető kivégzési módnak. Hiába az évszázados buddhista tanítás az erőszakmentességről és a megbocsátásról, a nagyon szigorú büntetések rendszere még a múlt században is fennmaradt, holott ebben a korban a mon–burmai joghagyományban a halálbüntetést már eltörölték. Különösen az állam/király ellen elkövetett cselekményeket büntették drákói szigorral. A kínai szokásokhoz hasonlóan árulás esetén nemcsak az árulót végezték ki, hanem a családját is, teljes vagyonek Kobzás mellett. Árulásnak minősült a király megbuktatására irányuló kísérlet, a király megtámadása fegyverrel, méreggel vagy rossz ómenekkel, az ellenséges hadakkal való konspiráció, az állam titkainak felfedése az ellenség irányába, illetve a kormányzók hűségének megszűnése és önállósodási törekvése. Érdeemes megemlíteni, hogy a más vallású, idegen férfiakhoz férjhez menő thai lányok is árulónak számítottak, mert attól tartottak, hogy később gyermekeik kémekként fognak viselkedni a thai állam és a buddhista tanítás megdöntése érdekében. A büntetőjog szigora, a kormányzók árulásától való rettegés, sőt még a külföldre férjhez menő thai lányoktól való félelem is a rendszer nagyon erős befelé fordulását mutatja, ami rávilágít a központi hatalom sebezhetőségére és félelmére a belső és külső ellenségtől. Ez a benyomásunk csak fokozódik, ha a palota törvényei közül megnézzük a hivatalnokokról és kormányzókról szóló előírásokat. Ezek értelmében a legsúlyosabb, általuk elkövethető bűncselekmények köre így alakul: az utasítások végre nem hajtása, hivatali hatalommal való visszaélés, lázadóknak, kémeknek való segítségnyújtás, nem létező hivatali rang jogszerűtlen használata, dokumentumok és pecsétek hamisítása, a lakosság elnyomása jogellenes eszközökkel. Ha valakit a fentiekben bűnösnek találtak, lefejezéssel vetettek véget életének, de ha kisebb súlyú volt a cselekmény, akkor kéz- vagy láblevágást, teljes vagyonek Kobzást, megszégyenítő közszemlére bocsátást is alkalmaztak. A döntés a büntetésekről jórészt a király diszkréciójától függött.<sup>51</sup>

51| Ishii 1986: 159–164.

### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

Az árulás után a második legnagyobb bűn a *chōn* volt, mely szó tolvajt, rablót, banditát jelent, de alkalmazása ennél sokkal szélesebb körű volt a szövegben, és jórészt mindenki *chōn*nak számított, aki a belső béke és rend ellen vétett. Tulajdonképpen olyan személyeket illeltek e kifejezéssel, akik valamilyen cselekmény útján a személyek biztonsága, épsége, tulajdona, vagy az állam által fenntartott társadalmi rend ellen vétettek, vagyis igen tág jelentéstartománya volt a terminusnak. Nem meglepő ezek után, hogy a szöveg a *chōn* tizenhat fajtáját különbözteti meg. A *chōn*októl való kissé eltúlzott félelem miatt – vagy legalábbis ennek örve alatt – az állam igyekezett totális ellenőrzés alatt tartani a lakosságot, mivel a király előírta minden kormányzónak, hogy írja össze a lakosságot lakhely szerint, és folyamatosan kövesse mozgásukat, hogy nem konspirálnak-e, illetve nem követnek-e el valamilyen *chōn*nak minősülő tettet. A belső békének ez az agresszív-korlátozó védelme odáig terjedt, hogy ha valahol (utcán, házban, csónakban) idegent találtak, azonnal le kellett tartóztatni anélkül, hogy az illető bámit is elkövetett volna. Ha nem tartóztatták le, az a hatóságok részéről volt bűncselekménynek tekinthető. Ha valamely *chōn* személy ráadásul valóban el is követett valamilyen személy vagy vagyon elleni bűncselekményt, a hatóságok tagjai még súlyosabb büntetésben részesültek. Akárcsak az árulók esetén, a *chōn*ok családtagjai is felelősséggel tartoztak, különösen, ha a közelben laktak. A jog kizárólag a nagyon távol élő családtagokat mentette fel, mondván, ők nyilván nem tudnak az eseményekről. A közelben élő családtagokat, rokonokat viszont azonnal letartóztatták, és addig tartották börtönben, amíg az elkövető kézre nem került. Ha a *chōn* erőszakos, de elsősorban vagyon ellen irányuló cselekménye valamilyen okból mégis halált okozott – ilyen az országúti rablás esete, vagy ha a betörés során megölték a házigazdát stb. –, az elkövetőt kivégezték. Ha a házigazda erővel és fegyverrel védekezik, és ennek során megöli a támadót, büntetlenséget élvez, kivéve, ha utóbbi nem tanúsít semmilyen ellenállást, mert ilyenkor úgy tekintették, hogy a házigazda túllépte az arányosságot azzal, hogy a nem védekező támadót megölte, ezért a házigazda felelősséggel tartozott. Az önszegély nemcsak rablók esetén volt legális, hanem még olyan, kisebb súlyú esetekben is, mint amikor egy részeg ember késői órában valaki más telkére tévedt. Ilyen esetben, ha megsebesült vagy meghalt, úgy tekintették, hogy akkor ért véget karmikus ciklusa. Az önmagában is halálos veszélyt jelentő cselekményeket is halállal büntették függetlenül attól, hogy haláleset valóban bekövetkezett-e. Ilyennek minősült például egy lakóház felgyújtása. Verekedések, fegyveres erőszakkal ekövetett civódások büntetése ellenben csak pénzbüntetés volt, kivéve, ha a konfliktus halálos áldozatot is követelt, mert ebben az esetben halálbüntetést róttak ki. Érdekes rendelkezés, hogy

a köztéri verekedések, atrocitások tétlen nézőit, be nem avatkozóit szintén büntették.<sup>52</sup> Összességében tehát megállapítható, hogy a thai jogfelfogást a büntetések és az államvezetés kapcsán kevéssé érintette meg a buddhista etika, mert szemben a burmai gyakorlattal, nemhogy nem mondtak le a halálbüntetés alkalmazásáról, hanem nagyon széles körben alkalmazták, ráadásul olyanokra is, akikről tudható, hogy nem követtek el semmit, ezért kivégzésük preventív-elrettentő célokat szolgált (az árulók családjának teljes kiirtása). A totális ellenőrzés kiépítése, az emberek mozgásának követése, az idegenek ok nélküli letartóztatása, a kormányzók, hivatalnokok árulásától való rettegés egy belülről bizonytalan, ezért kifelé nagyon erélyesnek mutakozó rendszer képét vetíti elénk, mely azonban nem egyedülálló a térségben (Vietnamban nagyon hasonló szabályokkal találkozunk majd).

A bírósági rendszer rendkívül összetett volt, mert különböző bíróságok különböző központi adminisztratív egységek irányítása alá tartoztak. A thai eljárásjog rendelkezik néhány érdekességgel, ezeket érdemes röviden áttekinteni. Az egyik ezek közül az, hogy egy szabad ember általában nem indíthatott pert saját jogán, csak egy rangban nála feljebb álló vezető (*munnaï*) segítségével, aki az ügyet végső soron az ő nevében bíróságra vitte. A *munnaï* eredete a XIV. századra megy vissza, amikor a lakosságot csoportokba osztották, és minden csoport élére egy *munnaït* állítottak vezetőnek. A rendszer célja a gyors munkaerő-mozgósítás volt, melyet az állam érdekében a király rendelt el, és az így kirótt kötelező közmunka elérhette akár a hat hónapot is évente (az ayutthayai korban). Ezt csak az újkorban csökkentették négy, majd a kódex kibocsátása után három hónapra. A *munnaï* révén az állami ellenőrzést fokozták, és az a szabály, hogy senki sem pereskedhet, csak a *munnaï* révén, szintén azt szolgálta, hogy ne lehessen kibújni a rendszer alól. Ha valaki mégis saját jogán adott be keresetet, ügyét nem vizsgálták ki, hanem elutasították, őt magát pedig a király emberévé (*phrai luang*) fokozták le büntetésből, ahonnan nehéz volt szabadulni (pl. úgy lehetett, hogy valaki beállt buddhista szerzetesnek).<sup>53</sup>

A másik érdekesség, hogy a bírónak meglehetősen limitált szerepe volt, mivel a bíró komplex funkciói közül sokat különböző hivatalnokokra telepítették. Amikor megérkezett a panasz, azt egy erre a célra alkalmazott hivatalnok regisztrálta, majd továbbította a *lūk khun* felé, aki eldöntötte, hogy az eljárás megindulhat-e. Ha igen, beidéztek a másik felet, akinek nyilatkozatát feljegyezték, majd a bíró az egész anyagot ismét visszaküldte a *lūk khun*nak, aki összevetette a nyilatkozatokat, megállapította a tényállást, és kiválasztot-

52| Ishii 1986: 164–166.

53| Ishii 1986: 172–173.



### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

ta az alkalmazandó jogot, az így megszületett ítéletet pedig a bíró hirdette ki. A bíró tehát alig vett részt az eljárás érdemi részében, ezt a szerepet a *lūk khun*nak nevezett réteg vette át, akik formailag a bíróság mellé rendelt szakértők voltak, valójában azonban jogban jártas *brāhmaná*knak kell őket tekinteni, akik azon örködtek, hogy a bíróságon ne éljenek vissza a joggal. A *lūk khun* tehát a törvényesség öréneke tekinthető, noha valójában a király volt a törvényesség legfőbb őre, hiszen végső instanciaként hozzá lehetett fordulni. Ez azonban kockázatos eljárás volt, mert ha a panaszos veszített (a hivattalal, a bíróval szemben), akkor büntetőügyben megkorbácsolták és vagyonelkobzásra ítélték, polgári ügyben pedig pénzbüntetésre kötelezték. Ha ellenben a bíró veszített a fellebbezés során, akkor megkorbácsolták és pénzbüntetésre ítélték, mivel a mögöttes feltételezés az volt, hogy a bíró azért hozott rossz ítéletet, mert korrupt volt. A thai felfogás szerint a bírósági eljárás rombolja az egyén társadalmi megbecsültségét, különösen, mivel a per érdemi fázisában a feleket nem engedték el a bíróságról, hanem ott tartották őket és korlátozták szabadságukat. Éppen ezért a magasabb társadalmi rangúak nem is jelentek meg személyesen soha a bíróságon, hanem képviselőjüket küldték el maguk helyett. A jogrendszer buddhista alapvetése a tanúk kapcsán domborodik ki, mert a buddhista etika alapján ítélték meg, hogy ki vehető tanúként számításba, és ki nem. Összesen harminchárom féle embert, illetve foglalkozás képviselőjét tiltottak el a tanúskodástól, többek között a prostituáltakat, a játékszenvedélynek élőket, a varázslókat, a cipészeket, a halászokat, a koldusokat, továbbá azokat, akikről köztudomású, hogy nem a buddhista etika alapszabályai szerint élnek.<sup>54</sup>

A házassági jogban a poligámia bevett szokás volt, az asszonyokat három kategóriába sorolták. A főfeleség (*mia luang*) státushoz annak a nőnek a sorsa vezetett, akit a „kéz megfogásával” vettek feleségül, ahol a szimbolika a szülői beleegyezésre utal. A mellékfeleség (*mia noi*) helyzete a főfeleséghez képest nyilván alárendeltebb volt, míg a rabszolgafeleség (*thasa phalays*) sorsa volt a legkevésbé irigylésre méltó. A thai felfogásban (is) a szülői beleegyezés alapvető érvényességi feltétel, ugyanakkor a szülők jog szerint nem kényszeríthették házasságra a lányukat annak beleegyezése nélkül. A lányszöktetés feltehetően nem volt ritka jelenség, mert a jog lehetővé teszi ilyen esetben is az utólagos házasságkötést, ami a szülői autoritás egyfajta megkerülése. Hasonló logikából folyik, hogy ha egy lánynak gyermeke születik, akkor feleségnek lehet elismerni egy olyan házasságra vonatkozóan is, melyről a szülőknek korábban nem volt tudomásuk. De még gyermek születése nélkül is elismerték az együttélést, ha a felek hosszabb ideje laktak együtt

54| Ishii 1986: 166–170.

egy olyan házban, melyet a férfi épített. A tények ezen utólagos elismerése azt jelenti, hogy a lány felett a férfinak van már hatalma, és nem a szülőknek, mivel a házasság egyik legfontosabb joghatása a nő feletti hatalom átszálalása a szülőkről a férjre. Az ilyen rendkívüli eseteket leszámítva azonban a házasságkötés a szülők beleegyezésével, formális szertartások közepette zajlott, ahol a vőlegénynek a szokásokkal összhangban mély tiszteletet kellett tanúsítani a menyasszony családja iránt. Ennek jeleként egy különleges szertartás keretében egy tálcán a szülőknek bételleveleket és arecadiót adott, melynek elfogadása fejezte ki a hozzájárulást. A házasság megkötése után a férjet a feleség ura (*chao mia*) néven illették, mivel megbüntethette, mi több, adósrabszolgának is eladhatta feleségét. A büntetési jog különösen házasságtörés alkalmával vált jelentőssé, mert ilyenkor a férj elvehette felesége teljes vagyonát (és elküldhette a háztól). Ha a férj részéről merült fel kifogásolható viselkedés, akkor a szülők és a család idősebb tagjai vizsgálták ki az ügyet, és kötelezhették olyan esküre, hogy nem teszi többé a kifogásolt dolgot – ezt az esküt írásba is foglalták. Ha ez sem segít, a felek elválhatnak, a válás joga mindkét házastársat megilleti. Erről írás készül, melyet a férj ad át a feleségének, illetve ha a feleség kezdeményezi és ő adja át, akkor ehhez tanúk is szükségesek. Az idő múlása is felbonthatja a házasságot, mert a férj huzamos távolléte okot ad rá. Hasonlóan a burmai szokásokhoz, az asszonynak három évig kell férjére várnia, ha kereskedelmi útra ment, de ha ezalatt nem ad életjelet magáról, a nő ismét férjhez mehet, különösen, ha a férj messzire távozott (Kína, lao vidék). Ha ellenben háborúba vonult, akkor hét évig kellett rá várni. A szerzetesnek beállt férj szintén elhagyható.<sup>55</sup> Ezekből a szabályokból is látszik, hogy Délkelet-Ázsia vidéke rendelkezik egyfajta saját arculattal és önálló jogi kultúrával, hiszen nemcsak a kérdések és a problémák azonosak, hanem azok kezelésének módja és a válaszok is, hiszen a fent elmondottak gyakorlatilag teljesen megegyeznek a lao, illetve a mon–burmai szokásokkal.

Végezetül érdemes megemlíteni a thai jog egy sajátos kategóriáját, melynek *lamoet* a neve. Ez a mi fogalmaink szerinti jogellenes károkozáshoz, de még inkább az angolszász *tort* fogalmához áll közel. A szokásjog a *lamoet* két fajtáját különbözteti meg: az egyik csak egy adott személynek okoz kárt a vagyonában vagy személyében, a másik, súlyosabb fajta azonban a közrendet is megzavarja. A jogkövetemény értelemszerűen a fenti distinkcióhoz igazodik: az első esetben csak anyagi kompenzáció fizetendő, a második esetben viszont a kompenzációt testi büntetés is kiegészíti a közrend megzavarása miatt. A kompenzáció egy része a sértettet illeti, másik részét azonban

55| Ishii 1986: 175–178.

### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

be kellett fizetni a királyi kincstárba. A személy ellen irányuló *lamoet* a testi sértések különböző fajtáit, az emberölést, a rágalmozást és az elátkozást foglalta magában. A Hárompecsétes Kódex részletesen taglalja, hogy melyik esetben mennyi kompenzációt kellett fizetni. Az összeg nemtől, életkortól és társadalmi rangtól függött, a vérdíj összegét esetről esetre számolták ki. A fizetendő összeg végül a vérdíj kétszerese volt, mivel felét a hozzátartozóknak, másik felét pedig a királyi kincstárnak kellett megfizetni. A vagyon ellen irányuló *lamoet* közül első helyen a lopást kell megemlíteni, de az, ahogy fentebb már láttuk, egyben *chōn*nak is minősült, ezért megítélése szigorúbb volt. A hatalom alatt állókat gyakorlatilag nem tekintették személynek, ezért az ellenük elkövetett cselekményeket a vagyon ellen irányuló *lamoet* kategóriába sorolták. Ezért tartozik a nemi erőszak és a házasságtörés is a vagyon elleni *lamoet*be, mely után kompenzációt kellett fizetni a szülőknek, illetve a férjnek. A házasságtörés esetén azonban a férjet megillette az a jog, hogy a feleket a helyszínen azonnal megölje. Ha nem így tett, vagyoni kompenzációt követelhetett. A felek megölésének jogát pár évvel a Hárompecsétes Kódex megfogalmazása előtt megszüntették egy királyi rendelet útján.<sup>56</sup>

A Hárompecsétes Kódex a hagyományos jog összefoglalását (ha nem is rendszerezését) adta, így valójában semmi újat vagy váratlant nem tartalmaz, ilyen célja nem is volt az összeállításnak. A következő évtizedek azonban a nyugati hatalmak gyarmatosító törekvésének jegyében teltek, ezért a reformok iránti vágy egyre élesebben fogalmazódott meg. Először a királyi család egyes tagjai, majd ezt követően szélesebb körben vitatták a thai király közjogi helyzetét, a buddhista elemekkel átszőtt, de valójában abszolút monarchia létjogosultságát. Különösen a japán Meiji-reformok beindulása jelentett fontos változást, mert egyre hangosabban hangoztatták a japán reformtörekvések követésének szükségességét, és a jogrendszer európai mintára történő átalakítását. E megfontolások mellett fontos érv volt az is, hogy az ország megszállása csak úgy kerülhető el, ha az állam- és a jogrendszer a nyugati hatalmak számára elfogadható képet mutat, azaz kellően westernizált. E mögött az érv mögött az húzódott meg, hogy Mongkut király uralkodása alatt egyenlőtlen szerződéseket kényszerítettek az országra, melyek jogi mentességet szavatoltak a külföldieknek a thai jog- és bírósági rendszer alól, és kimondták, hogy a szerződések csak akkor mondhatók fel, ha az ország modern jogrendszert épít ki (a japán jog modernizációja pontosan ilyen körülmények között következett be). A fenti nehéz korszakban a thai történelem egyik legkiemelkedőbb alakja, Mongkut király fia, Chulalongkorn uralkodott, aki az óvatos reformok híve volt. A túlzott

56| Ishii 1986: 183–187.

gyorsaságot és a mindent felforgató reformlelkesedést egyaránt elvetette, ugyanakkor nem gondolta, hogy reformok nélkül a hagyományos társadalom fenntartható lenne. Az alkotmányos királyság gondolatát elutasította, ennek ellenére bevezetett fontos újításokat, illetve eltörölt régi kiváltságokat. Hosszú uralkodása alatt végül jelentősen megváltoztatta a thai állam- és jogrendszer felépítését, és óvatos modernizációs programjával úgy őrizte meg a társadalmi békét, hogy közben elkerülte az ország megszállását is. A változások kiterjedtek a kormányzatra, az uralkodó helyzetére, a közigazgatásra és a bírósági szervezetrendszerre is. Történelmi paradoxon, hogy mindezen változásokat az egyik legabszolútistább uralkodó, Chulalongkorn hajtotta végre. Egy modern, demokratikus rendszer kiépítése éppen ezért már nem tartozott bele az elképzelésekbe, holott a királyi udvar egyes tagjai és az uralkodó mellett évtizedek óta dolgozó külföldi jogi szakértők (elsősorban amerikai jogászprofesszorok a Harvardról) ezt tanácsolták. A halogatás végül az 1932-es felkeléshez vezetett, melynek eredményeképpen megszületett az ország első alkotmánya. Ez az abszolút uralkodó helyére az alkotmányos monarchát ültette.<sup>57</sup>

A reformok nemcsak az alkotmányos rendet, hanem a magánjogot is érintették, ezek közül is elsősorban a házassági jogi reform generált hosszú és intenzív vitát. A monogámia bevezetése volt a legfontosabb kérdés. E probléma felvetésére Chulalongkorn halála után nem sokkal, fia uralkodása alatt már sor került, és az új király nagyon aktívan bekapcsolódott a vitába, hosszú memorandumban fejtve ki véleményét. Ezzel szemben a külföldi jogi tanácsosok ebben a kérdésben nem foglaltak állást, hanem inkább a thai társadalomra bízta a döntést. A döntés azonban a jelentős megosztottság következtében elmaradt, így a probléma évtizedekig elhúzódott, és csak az 1932-es alkotmány után rendeződött. Az ekkor tartott szavazáson a többség már a monogámia bevezetése mellett foglalt állást (1935).<sup>58</sup> A magánjogi és a kereskedelmi jogi kódex hosszú előkészítés után, francia mintára, mi több, francia szakértők bevonásával készült, és 1923-ban lépett hatályba, ami mutatta, hogy a thai politikai elit az angol jogi minta helyett a francia felé fordult, holott a megelőző évtizedekben a *common law* befolyása volt meghatározó. Ez az irányváltás azonban mindössze két esztendeig tartott, mert 1925-ben újabb polgári és kereskedelmi törvényt léptettek életbe, ezúttal német mintára. E két törvényt 1928-ban, majd 1934-ben tovább bővítették, de továbbra is a német mintához ragaszkodva. A thai jogi modernizáció tehát három mintát is kipróbált (angol, francia, német) rövid időn belül, és végül a német minta mellett tette le a voksát.<sup>59</sup>

57| Chulalongkorn reformjait elemzi Engel 1975: 33–95; Harding–Leyland 2011: 7–12.

58| Wichiencharoen–Netisastra 1968: 89–98.

59| Kasemsup 1986: 292–293.

#### 4. § A KHMER JOGFELFOGÁS

A khmer jogfelfogásról sajnos jóval kevesebbet tudunk, mint a mon–burmai és a lao–thai joghagyományokról, mivel a fennmaradt források száma alacsony, ennek következtében a kérdés kutatása háttérbe szorul. Ráadásul a ránk maradt források jelentős része vagy régészetileg releváns, vagy az epigráfusoknak sokat jelentő feliratos anyag, ám ezek elvéve tartalmazznak joggal kapcsolatos tartalmakat. Ennek ellenére bizonyos kontúrok azért látszódnak, s egy sajátos délekelet-ázsiai jogi kultúra képe bontakozik ki előttünk.

A khmer állam- és jogfelfogás egyik legfőbb sajátossága, hogy az indiai hatás nem a buddhizmuson, hanem a hinduizmuson keresztül érvényesült, évszázadokon keresztül. Ma már nem lehet tudni, pontosan mikor és hogyan kerültek a khmerek a hinduizmus hatása alá, de alappal tehető fel, hogy ez már a legkorábbi időben, vagyis a Funan királyság ideje alatt bekövetkezett. Az angkori periódusban a hinduizmus továbbra is domináns maradt, bár a buddhizmus elkezdett teret nyerni kiemelkedő buddhista királyok nyomán, illetve más uralkodók alatt, akik toleráns valláspolitikát folytattak. A hindu hatás két fontos területen érezte befolyását: a királyideál és a jogtudomány területén. Mindkét téma elsősorban gondolatokat kifejtő, összefüggő szöveget kíván meg, ezzel szemben Angkor területéről jellemzően epigráfiai szöveghagyatékkal rendelkezünk, elsősorban királyfeliratokkal, melyek értelmezése jóval nehezebb. A részletekre vonatkozó bizonytalanságok ellenére annyi világos, hogy a brahmanizmus jelentős befolyással bírt, a *brāhmanák* tanácsadókként, főhivatalnokokként komoly erőt képviseltek abban az udvarban, mely igen tekintélyes közigazgatásai tapasztalatokat halmozott fel – ezeket később más államok is kamatoztatták (thai államok). Az udvarban főként Śiva és Viśnu kultusza volt meghatározó, az uralkodók személyes preferenciája döntött arról, melyik király melyiket követte, de Śiva szerepe összességében mégis jelentékenyebb volt. Ennek magyarázata, hogy Śiva kultusza erősen kapcsolódott a korábbi hagyományból megőrzött ősök kultuszához, továbbá a fertilitás és így a mezőgazdaság szempontjaihoz is. A Śiva megtestesítőjének tekintett király uralkodói kötelessége volt (*rājadharma*), hogy megvédje alattvalóit. Mivel Angkor fennmaradása kizárólag a rizstermesztésre épülő mezőgazdaságon nyugodott, a megfelelő termésnek ténylegesen mindent felülíró jelentősége volt, s ennek biztosítása az uralkodó legfőbb feladatának számított. A khmer uralkodó egyszerre volt az esőről gondoskodó király (a valóságban: csatornákat és víztározókat építettek), és az istenekkel sajátos viszonyban álló hős, győztes hadvezér és epikus hős, akinek hőstetteit a költők megénekeltek. Az ősök kultuszának fenntartása

mint rituális-erkölcsi obligatio is a királyokat terhelte, akik ennek elsősorban templomok építésén keresztül igyekeztek eleget tenni, így jött létre a ma is megcsodált angkori épületkomplexum. Ezek mellett az uralkodói feladatkör kevésbé látványos és megverselhető egyéb aspektusai is fontosak voltak, hiszen a khmer uralkodó volt az egyre kiterjedtebb bürokrácia vezetője és a birodalom legfőbb bírója. Ami viszont nem adaptálódott teljes egészében az indiai hatások közül, az a rigid kasztrendszer. A varnarendszernek volt jelentősége egyes területeken (p. a büntetések kiszabásakor), mégis más képet mutat a khmer társadalom alapszövege és struktúrája, mint az indiai modell. Bár a Khmer Birodalom mindennapjairól keveset tudunk (hiszen a királyfeliratok nem segítenek), biztosnak látszik, hogy az uralkodó a birodalom központjából szövetségek kötésével, kegyadományokkal és azok visszavételével, klientúra kiépítésével és egyfajta oligarchikus kormányzással uralkodott, és nem egy unitárius állam despota mindenhatóságával. Az állam területének peremén jószerével még az uralkodó nevét sem ismerték, aki ezáltal a helyi hatalmasságok segítségével, egyensúlyozva és diplomáciai eszköztárát is felhasználva igyekezett uralmát legalább formálisan fenntartani szövetségesei és vazallusai felett. Ezt a politikai széttagoltságot erősítette a földrajzi széttagoltság, hiszen a falvak által nem dominált területet őserdő borította, tigrisekkel és elefántokkal, így a falusiak nem merészkedtek hosszabb utazásra még a XX. század elején sem, amíg nem létesültek járható utak, hajózható csatornák.<sup>60</sup>

A széttagoltság által okozott nehézséget az államigazgatás megszervezésével igyekeztek orvosolni, ennek hatékonysága sokban függött az aktuális uralkodó képességeitől. Egyfelől azért, mert személytől függő volt, hogy mennyire tudta a központi akaratot a helyi érdekekkel szemben érvényesíteni, másfelől azért, mert az egyre burjánzó bürokráciát is kézben kellett tartani. A központi akarat megvalósítása érdekében a khmer birodalmat tartományokra osztották (*visaya-pramān*), a tartományokat pedig falvakra. A falvak és a tartományok élén álló vezetők feladata volt a belső béke fenntartása, az adók beszedése, a közmunkák megszervezése és a földtulajdon határainak kijelölése. A kormányzat által kinevezett vezetők önmagukban azonban nem voltak képesek e feladatok elvégzésére, ezért a helyi arisztokrácia és az öregek segítségére rá voltak szorulva. Különösen a földtulajdon rendezése volt nehéz feladat, mivel rengeteg perpatvar származott a földtulajdonjogból és a határvitákból (egy mezőgazdaságra épülő társadalomban ez érthető), így nem véletlen, hogy a tartományi kormányzó kiemelt feladata volt a határviták rendezése.<sup>61</sup>

60| Chandler 2008: 53–56; Ishizawa 1986: 209–210.

61| Ishizawa 1986: 210; 215.

### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

Mivel a földtulajdon rendezettsége a hatékony élelemtermelés egyik alapfeltétele volt, erre a kérdésre nemcsak tartományi vezetői, hanem uralkodói szinten is ügyeltek. Ezért a földtulajdon viszonylatában nem alakult ki abszolút tulajdonjog – a király fenntartott magának egy sor jogot a földdel kapcsolatban. A földtulajdon elidegenítése elvben szabad volt, de uralkodó általi jóváhagyásra szorult, mely a király diszkrecionális joga volt. Az uralkodó bármelyik föld kisajátítását elrendelhetette, ha azon közösségi érdekből munkavégzésre adott utasítást (pl. csatorna építése), ilyenkor azonban megfelelő csereingatlant kellett kiutalnia.<sup>62</sup>

A királyi udvarban az indiai tudományok ismertek voltak, melyeket jeles *brāhmanák* műveltek. Ebből adódóan az indiai jog- és államtudományi művek két műfaja, a *dharmasāstra* és az *arthaśāstra* is megjelent a khmer udvarban. Manu *dharmasāstrája* a IX. század óta biztosan ismert volt, Yasovarman (889–900), a negyedik angkori uralkodó felirata már idézeteket is tartalmaz Manu szövegéből. A XI. századból származó királyfelirat arról tudósít, hogy a király fenntartotta a Manunál található 18 *mārgát*, vagyis a joganyagot az 18-as rendszerét, melyet az indiai jogtudomány fejlesztett ki peresíthető követelések címen (*mārgavyavahāra*). A büntetések rendszere is az indiai mintát követte, vagyis a büntetés nem pusztán a tett súlyától, hanem az elkövető társadalmi rangjától is függött. Testi büntetéseket csak a közemberek szenvedhettek el, a *brāhmanák* mentesek voltak a testi büntetés és a halálbüntetés alól. A bírósági rendszer többfokozatú volt, helyi és központi bíróságok is léteztek, ezek felett állt a király mint végső instancia. A bíróságok előtt folyó ügyek eljárási rendje szintén az indiai joghágyományból táplálkozott, vagyis a khmer hagyomány igyekezett olyan hűségesen követni az indiai mintát a jogtudományban és a jogéletben is, ahogy azt a társadalmi környezet lehetővé tette. Ez a szemlélet annyira jellemző volt, hogy rengeteg jogintézménynek nem is khmer neve volt, hanem fenntartották az eredeti indiai neveket, pl. a bíróság (*sabha*), a bíróság elnöke (*sabhāpati*), de végső soron a főváros, Angkor neve is a szanszkrit *nagara* (város) jelentésű szóra megy vissza.<sup>63</sup>

A büntetések közül a halálbüntetés volt a legsúlyosabb, ezt általában lefejezéssel, megfojtással hajtották végre, nagy nyilvánosság előtt. Az idegenek privilegizált helyzetet élveztek, és nem szenvedtek el olyan büntetést, mint a hasonló cselekményt elkövető helyi lakosság (ha khmer ölt meg egy kínait, akkor az elkövetőt kivégezték, ellenben ha egy kínai ölt meg egy khmert, pénzbüntetéssel szankcionálták). A testi büntetések valójában a csonkítások

62] Ishizawa 1986: 229.

63] Hooker 1978: 33–34; Ishizawa 1986: 210–211.

különböző válfajait foglalták magukban: kéz- és láb levágása, fülek levágása, ajakcsonkítás, orrlevágás, fej összepréselése. Ezeket kísérhette korbácsolás, a mellkas és a hát megbélyegzése, továbbá az arc tetoválása. A büntetések végrehajtása során nem tettek különbséget, a nők azonos büntetésben részesültek, mint a férfiak. E kegyetlen büntetések elszennvedésébe az érintettek nemritkán belehaltak, bár a cél nem ez volt,<sup>64</sup> ezzel együtt a buddhista ihletésű burmai jog humanizmusa távolról sem köszön vissza.

## 5.§ A BUDDHISTA JOG A MODERN KORBAN

Ahogy láttuk, a délkelet-ázsiai jogi kultúrák több mint ezer esztendőn át igen jelentős indiai hatás alatt álltak, melyet a hinduizmus és a buddhizmus közvetített. Ez azonban inkább a formát érintette (írásbeliség, a jogtudományi munkák szerkezete, fogalmak, nyelv, terminológia), de a jog tartalmát csak másodlagosan befolyásolta, mivel a szokásjogok igen erősen éreztették hatásukat.

Ez a helyzet a modernitás hatására lényegesen megváltozott, amikor az egyes államok saját jogrendszerük radikális átalakítását határozták el. A modernizáció évtizedei alatt nem pusztán az öröklött indiai formákat cserélték le a nyugati mintára, hanem a jog belső tartalmi elemeit is, vagyis szakítottak saját, korábbi szokásjogukkal is. A tartalom és a forma egyidejű megváltoztatása azt jelentette, hogy ekkora horderejű változás korábban sosem volt megfigyelhető e társadalmakban. A változások hatóköre és mélysége esetenként igen kiterjedt volt, és alapvető társadalmi intézményeket is érintett, például a családszerkezetet (a poligámia helyett a monogámia bevezetése stb.). Mindezek hatására a buddhista jog eredeti formáját tekintve szinte teljesen eltűnt a jogrendszerből, s bár a buddhista erkölcsiség áthatja a mindennapokat és a vallási-morális gondolkodást, a jog ehelyett inkább a nyugati elveket kezdte el követni.

Mint láttuk, az angolok és a franciák a XIX. század utolsó harmadában teljesen átvették a politikai irányítást, és ezzel a jogrendszer működtetését is. Ez még Sziámban is igaz, jóllehet az egyetlen ország volt, mely formálisan nem került gyarmati sorba. Burmában a *dhammasat* és a *rājasat* helyét átvette az angol jog és bírósági rendszer, melyet a burmai nyelven alig vagy egyáltalán nem beszélő angol bírák igazgattak saját jogfelfogásuk alapján, kollégáik ítéleteit alapul véve. Ezzel a korábbi szokások tartalma és formája is eltűnt. A franciákat természetesen senki sem győzhette meg a *dhammasat* felsőbbrendűségéről a Code Napoléon ellenében, ők viszont igyekeztek meggyőzni mindenkit a fordítottjáról, változó sikerrel. A bevezetett francia

64| Ishizawa 1986: 222–224.



### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

mintájú törvénykezés elsősorban a városokban érvényesült, vidéken egyáltalán nem. Mivel a gyarmatosítás Délkelet-Ázsiában a többi területhez képest meglehetősen későn kezdődött, nem tartott tovább hetven esztendőnél, így a hagyatéka is sajátosan alakult.

Burmában igyekeztek az angol örökségtől megszabadulni, és 1973-ban kitiltották a bíróságokról a kolonializmus hagyatékát jelképező bírakat, helyüket jogban nem járatos esküdtek vették át, mert a cél a gyarmatosításra emlékeztető vagy abból a korból származó jogi emlékek kiiktatása volt. Bár azóta az antikolonialista politika kissé vesztett lendületéből, mégis tény marad, hogy Burma nem tért vissza az angolszász jogi örökségéhez, melyet szerencsétlen, bő fél évszázados intermezzónak tart csupán. A francia jog eleve olyan vidékeken igyekezett érvényesülni, melyek Délkelet-Ázsia legkevésbé fejlett, mezőgazdasági alapú társadalmainak otthonai voltak, Laoszban és Kambodzsában, ahol a genuin állami intézményeknek évszázadokon keresztül alig volt befolyásuk. Nem igényel hosszú magyarázatot, hogy az évszázados változatlanságban az őserdő szélén élő laoszi falusi közösséget a Code Napoléon aligha érintette meg, így a francia jog eltűnése pontosan annyira befolyásolta őket, mint amennyire a bevezetése. A vidék és a város ellentéte a globalizáció hatására tovább erősödött, és a jogrendszer kettősségének fennmaradásához és további polarizációjához vezetett. A városokban, elsősorban a nemzetközi kereskedelemben részt vevő városokban a nyugati mintájú jogi gondolkodás egyre nagyobb teret hódít, mivel itt a tőzsde, a kereskedelmi jog intézményei, a nemzetközi magánjog, és egy sor más, a globalizációval együtt járó jogi kérdéskör megkerülhetetlen. A vidéki társadalmat ezek azonban egyáltalán nem érintik meg, s itt a szokásjogok továbbra is jelentősek, mivel ezek foglalkoznak a földvitákkal, a családjogi vitákkal, az örökléssel, a közösségi munkával és minden más olyan kérdéssel, melyek a falusiak életét ma éppúgy meghatározzák, mint az elmúlt évszázadokban bármikor.<sup>65</sup> Innen nézve teljesen érthető, hogy Laosz alkotmánya miért emeli ki külön az egyes etnikai csoportok, törzsek, vidéki közösségek szokásjogainak alkotmányos védelmét (8.§).

Az újonnan formálódó államok viszont nem tudták megkerülni a politikai közösség buddhizmushoz való viszonyának kérdését, melyet egyfelől a hosszú történelmi örökség és a buddhizmus politikai és királyeszméje, másfelől a nyugati kulturális hatás befolyásolt, mely értelemszerűen egy egészen más alapvetésű alkotmányos rendet kívánt meg. A válaszok, nem meglepő módon, eltérőek, de mindegyik támogató. A különbség legfeljebb a támogatás mértékében figyelhető meg.

65] Huxley 2014: 181–182.

A Pol Pot-rendszer borzalmaival túlélő Kambodzsában új, alkotmányos királyság született, mely a hatalommegosztás elvén nyugszik, és tartalmazza az emberi jogok meglehetősen széles katalógusát, köztük a vallásszabadság garantálását is. Mégis az alkotmány ugyanazon paragrafusa, mely biztosítja a vallásszabadságot, a buddhizmust államvallás rangjára emeli (43.§), a liberális demokrácia és a központosított buddhista állam sajátos ötvözetét kínálva (az alkotmány praeambuluma külön nevesíti Angkort mint a dicső múlt emlékéét és legitimációs bázist), hiszen Kambodzsa, hátrahagyva Angkor hinduizmusát, mára buddhista állammá vált. Paradox módon az egykor kommunista Kambodzsa lett ezáltal a buddhizmus legerősebb állami protektora, mert sehol máshol nem mentek ilyen messze az állam és a vallás összekapcsolása tekintetében.

Srí Lanka, mely 450 év gyarmati uralom alól 1948-ban szabadult fel, más modellt választott: bár a buddhizmus védelme és tiszteletben tartása mint az állam egyik fontos feladata bekerült az alkotmányba (9.§) a többi vallás tiszteletben tartása és a vallásszabadság garantálása mellett (10.§), ez mégsem jelent olyan erős centralizációt, mint az említett kambodzsai alkotmány esetében. Az alkotmány 9.§-ának előírása rengeteg alkotmányos vitát idézett elő Srí Lankán, egyfelől azért, mert a vallásszabadság és a buddhizmus speciális, állam által történő elismerése és védelme nem mindig egyeztethető össze, másfelől azért, mert Srí Lanka vegyes vallású ország jelentős keresztény és muszlim kisebbséggel, ahol a buddhizmus a többség (69%), de nem a teljes lakosság vallása. Ebből adódóan az alkotmány nem határozza meg államvallásként a buddhizmust, és nincs is jelentős támogatást élvező olyan kezdeményezés, mely ezen változtatna, mert minden jelentős társadalmi csoport a fennálló helyzet konzerválásában érdekelt. A nem buddhista vallásúak értelemszerűen nem támogatják a buddhizmus államvallássá tételét, a liberális gondolkodású, szekuláris buddhisták alkotmányos felfogásával nem lenne összeegyeztethető az államvallássá emelés, ami ellen még a buddhista szerzetesek is tiltakoznak, mert attól félnek, hogy ezzel az állam jogot szerezne a belső ügyeikbe történő beavatkozásra.<sup>66</sup>

Érdekes módon hasonló utat követ a formálisan még mindig szocialista Laosz, mely a szocialista országok összeomlása után jelentős liberalizációt hajtott végre az 1990-es évek elején. Ennek eredményeként született meg az ország új alkotmánya (1975 és 1991 között a Laoszt irányító állampárt még formálisan sem tartotta fontosnak egy alkotmány elkészítését), mely vallásszabadságot hirdet az emberi jogokról szóló fejezet keretei között, ugyanakkor a politikai rendszer alapelveit meghatározó bevezető fejezetben kifejti,

66| Schonthal 2014: 158–164.

### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

hogy az állam tiszteletben tartja és támogatja a buddhista és más vallások követőit, és bátorítja őket valamennyi, a társadalom számára hasznos tevékenységük kifejtésében (9.§). Vagyis, akárcsak a szokásjogok tekintetében, az ország buddhista örökségéhez is egyfajta pozitív viszonyulást fogalmaz meg, hiszen a buddhizmust külön nevesíti, a többi vallást azonban nem.

Burma a fennálló katonai rezsim alatt is biztosítja alkotmánya szerint a vallásszabadságot, ám ezt sajátos módon teszi: a hangzatos elveket kísérő alkotmányos korlátozásokkal. Az állam elismeri a buddhizmus sajátos helyzetét mint a többség vallását (361.§) az országon belül, ám nem fejt ki, hogy ez miben is áll. Emellett a vallásszabadságot nem általánosan ismeri el, hanem csak a kereszténységet, az iszlámot, a hinduizmust és az animizmust mint Burma történelmileg gyakorolt vallásait, és az állam védelmező funkcióit csak ezekre terjeszt ki (362.§). További korlátozásként értelmezhető, hogy külön tiltja a vallásokkal és a vallási cselekményekkel való visszaélést politikai célokra. E helyütt nem a vallás nevében elkövetett terroristaakciókra és egyéb bűncselekményekre kell gondolni, mivel az külön tiltásban részesül, és alkotmányellenesnek minősül. A meglehetősen tágra értelmezhető politikai visszaélés fogalmának megfejtéséhez közelebb kerülünk, ha felidézzük, hogy a katonai kormányzat igen jelentős társadalmi ellenállással néz szembe, melynek egyik vezető ereje a buddhista szerzetesség.

Thaiföld vonatkozásában igen nehéz bármi átfogó állítást megfogalmazni, mivel az 1932-es forrongás óta 18 alkotmány volt életben, jelenleg a 19. alkotmány hatályos, de ez átmeneti alkotmány. A 2007-es alkotmány a buddhista szerzeteseket eltiltotta attól, hogy a törvényhozó hatalom képviselői legyenek (képviselőház, szenátus), vagy ilyen választásokon részt vegyenek (az aktív és passzív választójog korlátozása), miközben a muszlim és a keresztény egyházi személyekre ugyanez nem vonatkozott (100. §). Mindezt annak fényében, hogy az alkotmány szerint az állam feladata, hogy a buddhizmust patronálja és védelmezze (79.§). Az alkotmánybíróság gyakorlata e tekintetben éppen csak kezdett kialakulni, amikor megszületett az újabb (2014), ezúttal hivatalosan is csak átmenetinek tekintett alkotmány,<sup>67</sup> és a folyamatosan nagyon feszült belpolitikai helyzetben jelenleg nem is a buddhizmus alkotmányos helyzete a legégetőbb problémája az országnak. A buddhista szerzetesek eltiltása az aktív és a passzív választójogtól akkor érthető meg (mivel nyugati szemmel ez súlyos negatív diszkriminációnak tűnik), ha megnézzük a bhutáni alkotmányos rendet és az azzal kapcsolatos érveket. Bhután nagyon erős tibeti befolyás alatt álló ország, ahol a buddhizmus hagyományai az élet minden területén meghatározók, és a budd-

67 | Az alkotmánybíróság gyakorlatára nézve lásd Harding–Leyland 2011: 178–179.

hista szerzetesek száma is jelentős, különösen az ország méreteihez képest. E himalájai ország a világ egyik legelzártabb társadalma, ahol a televíziózást is csak kevesebb mint húsz esztendeje engedélyezték, és akkor is kritikus lépésnek ítélték meg, mely alááshatja az ország buddhista alapelveit. Ez a lépés ugyanakkor része volt egy felülről jövő modernizációs programnak, melynek keretében 2005-ben demokratikus alkotmányt készítettek, így az ország belépett az alkotmányos monarchiák sorába, és ennek keretében 2007-ben megtartották az első választásokat. A választásokból azonban a szerzetesek jelentős részét (a laikus szerzeteseket nem, de a többieket igen) kizárták azzal az indoklással, hogy aki szerzetesnek állt, az lemondott az evilági dokgokról, jogokról és kormányzásról, hogy hátralévő életét a meditációnak szentelje, ezért az ilyen embereknek nem lehet és nem is szabad választójogot adni, mert az a politikai tevékenység része, és mint ilyen, nagyon is evilági ügy. A választójog korlátozása és annak indoklása persze sok vitát kavart, mert a fenti indoklással nem mindenki ért egyet, ám a passzív választójogot még a kritikusok is kizárnák a szerzetesek esetében. Tekintettel arra, hogy a bhutáni történelemben a szerzetesek nagyon jelentős politikai szerepet vállaltak, az állam és a vallás szétválasztása ezen indokok mentén meglehetősen újszerű gondolat.<sup>68</sup>

Összességében tehát három modell működik jelenleg Délkelet-Ázsiában: az egyik a buddhizmust államvallássá emelő khmer megoldás, a másik a buddhizmus fontosságát kiemelő, azt támogató, de vallásszabadságot adó és az államot és a vallást elválasztó modell (Srí Lanka, Laos), míg a harmadik a buddhizmust szintén kiemelő, de a szerzetesek életébe beavatkozó, politikai jogokat korlátozó elképzelés (Bhután, Thaiföld).

68| Whitecross 2014: 362–365.

## **IV. RÉSZ**

# **A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR**

## KILENCEDIK FEJEZET

# A KÍNAI JOG

### 1. § A KÍNAI JOG A KEZDETEKTŐL A TANG-KORIG

A kínai jogi kultúrkör (Kína, Korea, Vietnam, Japán) vizsgálatával belépünk az államközpontú jogrendszerek világába. Szemben több, eddig tárgyalt jogrendszerrel (zsidó, iszlám, hindu, buddhista) a kínai kultúrkör számára a jog nem más, mint az állam (uralkodó) parancsa. E lecsupaszított, a XX. század első felének nagyon kategorikus jogpozitívista felfogására emlékeztető szemlélet semmilyen teret nem enged a vallásnak a jog terrénumán belül, viszont bizonyos pontokon szabadon engedi a szokásokat. A jog addig érdekes, amíg az állam érdekeit szolgálja, ezért a jog a kínai kultúrkörben elsősorban két területre fókuszál: a közigazgatásra és a büntetésekre. Az államot ugyanis meg kell szervezni és napi szinten működtetni kell, minél nagyobb a birodalom, annál inkább, s ebben a bürokráciának kiemelt szerep jut. Másfelől a közrendet fenn kell tartani, amit kizárólag súlyos büntetések formájában képzeltek el. Mivel az állam létét nem vagy csak közvetett módon érinti a magánfelek egymáshoz való viszonya, ezért törvényi szinten magánjog évezredek óta nem létezik. Ez persze nem jelenti azt, hogy a magánfelek viszonyai normatív senki földje lennének, csak azt jelenti, hogy az állam nem avatkozik itt be, hanem rábízta a társadalomra, vagyis a szokásokra. Ahogy a következőkben látni lehet majd, a kínai jog története voltaképpen a közigazgatási és a büntetőjog története, mely azonos metódusokkal, sablonokkal dolgozva folyamatosan ismétli önmagát az évszázadok alatt, ezért komoly változatosságot ritkán mutat fel.

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. Az ebből a korból fennmaradt legfontosabb leletek az ún. jóscsontok (számuk meghaladja a kétszáztezret). 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 (*qingshi*) segítségével kormányzott, akinek nagy létszámú apparátus állt rendelkezésére (a kirá-

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

lyi parancsok továbbítója, a nagy szertartások irányítója, a királyi kincstár kezelője, a főírnok és az alá rendelt írkokok). 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. Számptalan ránk maradt jósszöveg bizonyítja, hogy a királyt a termés helyzete állandóan foglalkoztatta, ami érthető is, hiszen a kínai társadalom léte a betakarítástól függött. E korszak jellemzője még az emberáldozat, mely korábban sem volt ismeretlen, de ebben a korban sokkal elterjedtebbé vált. Az áldozatok egy része hadifogoly volt, de feláldoztak nőket és gyerekeket is. Ebben az időben a kínai állam területe természetesen nem volt azonos a mai Kínával, sőt még Konfuciusz 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.<sup>1</sup>

A Yinnek uralmának a XI. század végén a Zhouk vetettek véget: a 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 uralkodását tekinti az aranykornak, ez azonban nem több mint a késői kor idealizáló tendenciája, mivel a korszakra vonatkozó források annyira át vannak szövelegendás elemekkel, hogy azokból a tényleges történeti valóságot megállapítani igen nehézkes. Annyi azonban ennek ellenére megállapítható, hogy a Zhou-korszak első szakaszát hódítások és sikerek jellemezték, és csak a VIII. századtól látszódnak a hanyatlás jelei. Ezt többek között az is mutatja, hogy a nyugati fővárost fel kellett adniuk, és az uralkodók keletebbre jelöltek ki maguknak új központot. 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.

1| Maspero 1978: 49–52; Schirokauer–Brown 2006:10–12.

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 közigazgatás szervezete kifinomultabbá és összetettebbé vált, ahogy az állam területe növekedett. Különösen az ún. három miniszter (*san lao*: „három vén”) tevékenysége volt kulcsfontosságú, ezek a földművelés, a hadügyek és a közmunkák minisztere, őket a főminiszter (*qingshi*) fogta össze és irányította a király nevében. A sokaság igazgatója (*se-tu*) a vidéki életet irányította, elsősorban a mezőgazdasági munkákat koordinálta a vetéstől az aratásig, de hozzá tartozott a piaci rendszabályok kiadása, mi több, a parasztok házassági ügyei és a kisebb bűncselekmények elbírálása is. A lovak igazgatója (*se-ma*) valójában a hadsereg főnöke volt, míg a közmunkák igazgatója (*se-gong*) a gátak és csatornák létesítéséről és fenntartásáról gondoskodott. Ezek mellett külön miniszter (*tai-cai*) intézte a palota ügyeit és kezelte a király vagyonát (paloták fenntartása, irányítása), a vallási ügyek kormányzója (*cong-bo*) a kultuszokkal kapcsolatos feladatokat irányította, a bűnösök igazgatója (*se-gou*) pedig az igazságszolgáltatás vezetője volt. A társadalmi 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 elsőszülött 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, annak ellenére, hogy az uralkodó igyekezett a központi kormányzat akaratát érvényesíteni, elsősorban azzal, hogy királyi ellenőröket küldött ki a helyi ügyek felülvizsgálatára. Ezzel együtt ezek a kisebb regionális államok saját ügyeiket mégis meglehetősen nagy szabadság mellett intézték, uralkodóik átörökítették hatalmukat a családjukon belül. A legújabb régészeti leletek is komoly regionális hatalmi központokat hoztak felszínre. E korszakot sokszor a kínai feudalizmus korának nevezik, ám ez a megjelölés nem feltétlenül helyes, mert a részletekben sok eltérés tapasztalható az európai feudalizmushoz képest. Ezt a szétszabdalt politikai helyzetet rövid időre ugyan stabilizálta az, hogy néhány fejedelemség átmeneti időre hegemoniára (*ba*) jutott, 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



#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

rendszereket kialakítani, melyek segítségével felülkerekedhettek 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 Konfuciusz, 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).<sup>2</sup> A kínai jog legelső dokumentuma is a Zhou-korban keletkezett, ez Wu király (Kr. e. XII. sz.) Kang gao című intelemgyűjteménye, mely már kiemeli, hogy a legsúlyosabb bűncselekmény a fiúi engedelmesség (*xiao*) megsértése.<sup>3</sup>

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. Qin állam alapjait valójában egy legista gondolkodó, Shang Yang fektette le, amikor meggyőzte az uralkodót arról, hogy a legista tanítások mentén kell az államot megszervezni. Az államot területi alapon működő egységekre osztotta, a családokat ötös egységekbe rendezte, élükön egy vezetővel, akiknek más vezetők ellenőrzése volt a feladata, pl. jelenteniük kellett az elkövetett bűncselekményeket (a későbbi japán *goningumi* modellje), továbbá földreformot hajtott végre. A reformok élénk ellenkezéseket váltottak ki a társadalomból, ezért az uralkodó halála után ellenfelei árulással vádolták Shang Yangot, és kivégeztették a főváros (Xianyang) főtéren. Személyes bukása ellenére az általa bevezetett politika tette igazán erőssé Qin államot, mely lassan az összes versengő állam fölé kerekedett. Új uralkodója, Ying Zheng a végső 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 könyörtelen centralizáció jellemezte – ebben a korábbi poli-

2] Li 2013: 132–134; 147–148; Salát 2003:18–20; Maspero: 1978: 73–77; Schirokauer–Brown 2006: 19; Creel 1980: 28.

3] MacCormack 1996: 2.

tikát követte. 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. A további centralizáció érdekében 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). Fejlesztette az infrastruktúrát, ezért csatornákat építtetett, mellyel folyókat kötöttek össze, és birodalmi úthálózatot hozott létre (6800 km). A társadalmi kontrollt fokozandó az arisztokrata családokat arra kötelezte, hogy a fővárosba költözzenek, így gyakorolva személyes ellenőrzést felettük, továbbá földreformot hajtott végre, ezzel igyekezett megtörni a „feudális” főurak hatalmát. Az uralkodó saját személyét az eddig tapasztaltakhoz képest is kiemelte, ezért királyi palotát, valamint külön síremléket építtetett magának (innen kerültek elő a világhírű terrakotta katonaszobrok). A rendszer alapja a semmire sem tekintettel lévő pragmatizmus, ezért a gyakorlati szempontból haszontalannak ítélt műveket elégettette, és a hagyomány szerint a konfuciánus tudósokat elevenen elásatta. 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. Ezzel kialakult a kínai történelem első totális állama.<sup>4</sup>

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 szenzációnak 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: (1) a törvények az ellenőrzésről; (2) a kérdések és válaszok Qin törvényeiről; (3) vegyes részletek a Qin-beli törvényekből; (4) a tizennyolcféle Qin-beli törvény; (5) minták pecsételéshez és nyomozáshoz.<sup>5</sup>

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

4| Head–Wang 2005: 67–72; Li 2013: 236–241; 246.

5| A szövegeket tartalmazza Salát 2003: 133–233.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

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-dinasztiát. 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 konfuciánus 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.<sup>6</sup>

A Han-politika a két korábbi állam (Zhou, Qin) példáját egyaránt elvetendőnek tartotta, ezért egyiket sem követte teljes mértékben, ugyanakkor megpróbált a két történeti tapasztalatból a hasznosítható elemeket felhasználva egyfajta hibrid struktúrát kialakítani. A Zhou-állam túlságosan decentralizált, a Qin-állam pedig erőteljesen centralizált volt, ezért a Han-vezetés igyekezett egyfajta egyensúlyt létrehozni. A Han-korban továbbra is tartományi közigazgatás útján irányították az államot, és ezt a rendszert kiterjesztették az uralkodótól kapott földbirtokokra is. A birodalmat kisebb adminisztratív egységekre osztották, ahol elkülönítették a katonai és a civil igazgatást – az így létrejött területi egységek száma meghaladta az ezret. A helyi elit által vezetett közigazgatás törvényességére Wu császár idejétől kezdve a fővárosból kiküldött ellenőrök vigyáztak. A Han Birodalom alkalmazásában álló hivatalnokok száma 130 000 főre tehető (ez sokszorosa a Római Birodalom tárgybaninak), melynek utánpótlási bázisa egyfelől a hivatalnokok családja volt (a hivatalnok egy fiát beállította a rendszerbe), másfelől a fővárosban alapított „egyetem”, mely sztenderdizált, a konfuciánus műveken és szemléleten nyugvó tanrendje alapján ezrével bocsátotta ki a jól képzett hivatalnokokat.<sup>7</sup> Az oktatás egy évig tartott, és a tehetséges végzősök azonnal állást kaptak a hivatalokban. A korai Han-korban néhány ezer hallgatója volt az intézménynek, a késői Han-korban meghaladta a harmincezret.<sup>8</sup> Az oktatást kiemelt fontosságú területnek tekintették, melyben a császárnak személyesen is részt kellett vennie. A Han-kori vizsgákon a kérdéseket maguk a császárok tették fel (Wen, Wu), de később is fennmaradt a személyes részvétel a vizsgákon, mert a harmadik, legmagasabb fokozatú vizsgán már a császár elnökölt a palotában.<sup>9</sup>

6| Csikszentmihalyi 2006: 24–27.

7| Li 2013: 206–261; 284–288.

8| de Bary–Bloom 1999: 312.

9| Dawson 2002: 31.

A jutalmazás és büntetés legista módszerét továbbra is alkalmazva a társadalmat huszonnégy, hierarchikusan egymásra épülő rangkategóriába 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 művelés alá vonásának 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 nagy hatalmú katonai vezetők foglyává vált. Ezt mutatja, hogy a trónbitorló Wang Mangnak 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 azok kezében összpontosult egyre több hatalom, akik letörésével a korábbi dinasztiai 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 jelentéktelenebb figurává vált erre a korra). A késői Hanok kevésbé működő államát végül a vallási indíttatásból kinőtt sárgaturbános forradalom, valamint az egymással nyílt háborúkat folytató katonai vezetők vetélkedése söpörte el formálisan Kr. u. 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 létezett). 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

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

épp ezekben az évszázadokban élte fénykorát Kínában, de ez nem mond ellent annak, hogy az évszázadokkal korábban kialakult daoizmus (taoizmus) szintén egyre népszerűbbé vált a korban. Mindezen szellemi-vallási irányzatok a jogról való gondolkodásban is megjelentek.<sup>10</sup>

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 tették 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 Liu Bang minisztere, Xiao He állította össze a Wei-állam korábbi törvényeit tartalmazó mű, a Fa Jing alapján Kr. e. 200 körül. Az eredeti anyag hat fejezetből állt (banditizmus, rablás, letartóztatás, börtön, egyéb cselekmények, ítélkezés), ehhez Xiao He további három fejezetet szerkesztett (adók, istállók, háztartás), így született meg a Jiu Zhang Lü („Statútumok 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 (a halálbüntetés nemei: lefejezés, kettévágás, rokonok kivégzése, elégetés; testcsonkítások; kényszermunka; kasztráció; száműzetés; pénzbüntetés; hivatalvesztés), valamint a büntetőeljárás szabályait (letartóztatás, börtön, tortúra, bizonyítás) határozva meg. Ránk maradt azonban egy másik szöveg, melyet egy kisebb sír feltárásakor találtak meg a régészek (Zhangjiashan). Összesen 1236 bambuszcsíkra írott szöveg került elő az 1980-as években, ezek közül 500 jogi tartalmú írás. Az összesen 27 szakasznyi joganyagot tartalmazó szöveg a korai Han-korszak valóságos jogéletét mutatja be, ezért felbecsülhetetlen értékű forrás a korra nézve. A kínai hagyományoknak megfelelően a szöveg elsősorban büntetőjogi kérdésekkel foglalkozik (emberölés, rablás, letartóztatás, büntetések), de vannak benne gazdasági jellegű előírások is (piaci rendelet, árak, föld, gabonaszállítás). Egy másik sírból (247-es számú) 1993-ban újabb 228 bambuszcsík került elő, melyek 22 precedens teljes leírását tartalmazzák.<sup>11</sup>

10| Li 2013: 260–265; Gernet 2001: 102–106; 130–131.

11| Head-Wang 2005: 86–92; Li 2013: 288–290; MacCormack 2004: 51–52; Fairbank–Goldman 2006: 62–63; Csikszentmihalyi 2006: 29.

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 újjáépítették. Ez a belső konszolidáció később nagyszabású 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 Transzoxániáig, 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. Kétmillió lakosságával a világ legnagyobb városa volt az adott korban. 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 ujgurok előrenyomulása), 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.<sup>12</sup>

A Tang-korban a korábbi mintákat követő közigazgatást finomították és továbbfejlesztették. A közigazgatás négy főhivatalból állt: a kancellária feladata a császári rendeletek továbbítása és ellenőrzése volt; a központi titkárság a hivatalos dokumentumok megszerkesztéséért volt felelős; az államügyek hivatala hat miniszteriális szervet foglalt magában (közigazgatás, hadügy, igazságügy, gazdaság, közmunka, szertartásügy), végül az államtanács, mely a császárból és a legfontosabb posztokat betöltő hivatalnokokból állt. A fentiekén 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, a korrupciót és a köznép panaszait vizsgálta ki. De külön hivatala volt a vízi utaknak, a fegyverraktáraknak, a könyvtárnak és a palotaőrségnek is. A legfőbb hivatalokat a fővárosban, Chang'anban egy 4,5 km<sup>2</sup> nagyságú, fallal körülvett területen helyezték el

12] Fairbank–Goldman 2006: 76–79; Gernet 2001: 191; 205–207; Head–Wang 2005: 116.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

a palotától délre: ezt nevezték a „császári városnak”.<sup>13</sup> Bár ezen államszervezeti megoldások a legizmus és a konfucianizmus töretlen továbbélését tükrözik, az állami ideológia ebben a korban némiképp módosult, mivel a buddhizmus és a daoizmus is sokkal fontosabbá vált, mint korábban (és a későbbiekben) bármikor. A buddhizmus már az első évszázadban eljutott Kínába, és egyre fontosabbá vált a Hanok bukása utáni évszázadokban, különösen, miután a buddhista kánon szövegeit lefordították kínaiara. Wu császárné a buddhizmus nagy patronálója volt, míg a Tang-császárok többsége inkább a daoizmust részesítette előnyben. Arra azonban mindig vigyáztak, hogy a buddhizmus szellemi és anyagi befolyását határok között tartsák, és a buddhizmus ne válhasson a kínai állam alapjait kikezdő vallássá.<sup>14</sup>

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 széttöredezetttség uralkodott éppen Kínában. Ez esetenként akár azt is jelenthette, hogy konfuciánus tudósok vettek részt a törvénykönyvek megszüvegezésében, mint például Wei királyság esetében, ahol a III. században az uralkodó parancsára készítettek új törvénykönyvet. Ez voltaképpen nem volt más, mint a Han-kódex rövidített változata néhány apróbb szerkezeti módosítással. A Xin Lü (Wei Lü)-nek nevezett törvénykönyv mára már elveszett, de a korabeli Kínában komoly hatást gyakorolt, hiszen ez volt a mintája a Nyugati Qin-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 erre a töretlen hagyományívré 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 törvénymű már 617-ben megjelent Gaozu parancsára. Ebben 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,

13| Gernet 2001: 194–195.

14| Fairbank–Goldman 2006: 79–81; Schirokauer–Brown 2006: 112–113.

ám ebben már nem voltak lényeges eltérések a korábbi változathoz képest; a ma ismert változat a 737-es kódexnek felel meg.<sup>15</sup>

A kódex 12 könyvből áll, melyek 30 fejezetre bomlanak, 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 ítékezés 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 engedelmség megtagadása), melyek alapjaiban veszélyeztetik a kínai család szerkezetét és az állam/uralkodó hatalmát. Bár ezek közül nem mindegyiknek volt a büntetése halál, közös volt bennük, hogy kegyelmet adni ezekben az esetekben nem lehetett. A kódex szerkezete az alábbi: (1) általános alapelvek; (2) a császári őrség; (3) közigazgatási szabályok; (4) házasság és háztartás; (5) állami istállók és magtárak; (6) jogtalan adószedés; (7) erőszakos cselekmények és rablás; (8) támadások és vádak; (9) csalás és hamisítások; (10) vegyes szabályok; (11) letartóztatás és szökés; (12) ítélet és börtön. A kódexet áthatja az ötös szám dominanciája, már-már misztikája, mely folyamatosan visszaköszön. A kódexhez írt kommentár meg is jegyzi, hogy az ötös számhoz való ragaszkodás valójában az öt elem analógiáján alapul, és ennek imitációjaként került bele a törvénybe. Ezért van az, hogy már a legelső szakaszban öt különféle büntetést határoz meg a törvény, a családi-vérrokoni kapcsolatokat öt fokozatba sorolja, vagy a (büntetések kiszabásakor jelentős) privilégiumok öt csoportját különbözteti meg.<sup>16</sup>

Jogtechnikai szempontból e hatalmas kódex legfontosabb részei nem is az egyes tényállásokat precízen körülíró egyes fejezetek, hanem az első, általános rész, mely erősen emlékeztet egy modern nyugati büntetőkódex általános részére. Ebben a részben fektetik le általános érvénnyel a büntetési nemeket és módokat, a végrehajtás részleteit (a botozástól a halálbüntetésig), a királyi család és a hivatalnokok helyzetét (privilégiumait), a büntetést enyhítő körülményeket (életkor: 70 év felett és 15 év alatt; rokkantság), a társtettség, a részesség és a társas bűnelkövetés szabályait, az amnesztia részleteit.<sup>17</sup>

15| Head–Wang 2005: 110; 118.

16| Head–Wang 2005: 120; 124–125.

17| A kódex releváns szöveghelyeire nézve lásd Johnson 1979: 49–61; 88–104; 150–152; 197–235.



### 2. § A KÍNAI JOG A TANG-KORTÓL A QING-DINASZTIA BUKÁSÁIG

A Tang-állam szétesését követő zűrzavarból a Song-dinasztia (960–1276) emelkedett ki győztesen, melynek megalapítója, Zhao Kuangyin hadvezérként serege erejének köszönhette sikereit. Az ország egységesítése így is két évtizedet vett igénybe, melyet csak utóda, Taizong (976–997) fejezett 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.<sup>18</sup>

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 ülésain 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. Ezek közül az egyik volt a „három hivatal”, mely a költségvetés, az állami monopóliumok és a népeségügy problémáit kezelte (ez azért volt igen jelentős, mert az állam bevételeinek nagy része az iparból és a kereskedelemből származott), a másik hivatal a hadügyekkel összefüggő kérdéseket látta el, míg a titkárság a hivatalnoki vizsgák, előléptetések, igazságügyi adminisztráció területén működött. 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

18] Fairbank–Goldmann 2006: 113–114.

túlzott hatalmi törekvéseinek (az első vizsgára a VII. század elején került sor), de ebben a korban a sikeres vizsgát nem követte automatikusan ki-nevezés 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 több, különböző tárgyból is lehetett vizsgát tenni (klasszikus bölcselet, 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 vizsgarendszer természetesen nem működött volna iskolák nélkül, ezért a Song-korban jelentősen támogatták az iskolákat a fővárosban éppúgy, mint a tartományokban, szélesebbre nyitva ezzel a lehetőség kapuját a különböző társadalmi rétegek tehetséges képviselői előtt.<sup>19</sup>

A vizsgarendszer hierarchikusan szerveződött, és egyre többet követelt. A legalsó szintet a helyi vizsga képezte, ezt követte a második szint a fővárosban, végül a harmadik, legmagasabb szintű vizsgát a palotában, az uralkodó jelenlétében kellett tenni. A korábbi korszakokra jellemző családi befolyást és kijárórendszert megszüntették, és igyekeztek egy teljesen objektív és anonim vizsgarendszert kifejleszteni, mert az állam érdeke az volt, hogy minél jobb képességű férfiak kerüljenek hivatalba. Ennek érdekében a vizsgateszteket számokkal látták el, hogy ne lehessen tudni a szerzőjét, sőt a vizsgaszövegeket az írások lemásolták, mielőtt kiosztották javításra, hogy a kalligráfiai sajátosságokból se lehessen a szerzőre következtetni. A hivatalnoki és a vizsgarendszer erősen összefüggött azzal, hogy a Songok alatt virágzott fel a neokonfucianizmus (nyugati tudományos terminológia, Kínában ismeretlen), mely a korábbi évszázadokban jelentőssé vált buddhizmussal és daoizmussal folytatott viták hatására formálódott ki. A neokonfucianizmus több volt mint visszatérés Konfuciusz tanaihoz, mivel

19] Gernet 2001:241–242; Lee 2000:77–78.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

a filozófiai viták hatására maga is több elemet átvett vitapartnereitől. Ezzel egyidejűleg szisztematikusabb is lett, mint korábban, annak ellenére, hogy valóban szisztematikus művek ebben a korban nem születtek egyetlen szerzőtől sem. Az erőteljes neokonfuciózus ideológiát aztán tovább erősítette, hogy ebben a korban császári rendelet rögzítette: a hivatalnokvizsgákon a konfuciózus iskola klasszikus írásai képezik a tananyagot. Ennek következtében a vizsgaanyag egyre jobban eltávolodott a valóságtól, és szinte semmit se mutatott meg a jelölt igazgatási képességeiből, amit szinte nem is mértek, mivel az elvárás a filozófiai szövegek, versek fejből való ismerete, esszészövegek készítése volt. Ennek következtében a vizsgarendszernek elejétől fogva legalább annyi kritikusa és ellenzője akadt, ahány pártolója, mégis fennmaradt (egészen apró változtatásokkal) 1906-ig.<sup>20</sup> A vizsgarendszer, bár egyfajta virtuális valóságra épült, a maga nemében félelmetes volt, és hihetetlen felkészülést követelt meg, legalábbis magasabb szinten. Voltak olyanok is nem kevesen, akik egész életükben ezekre a vizsgákra készültek. Ugyanakkor a vizsgák letétele nem jelentette automatikusan egy hivatal elnyerését, a magasabb hivatalokhoz a következő vizsgafokozaton is át kellett jutni. Itt az arányok nagyon alacsonyak voltak, húsz-harminc pályázóból egy nyerte el a *jinshi* (befutott tudós) fokozatot, akiknek a tiszteletére néhány nappal később hivatalos díszvacsorát rendeztek, s akik saját házuk előtt diadalkaput is emelhetek. Tekintettel arra, hogy még így is több volt a legmagasabb vizsgát letevők aránya, mint a betölthető poszt, még ez a tudományos siker sem garantált hivatali alkalmazást.<sup>21</sup>

A jogélet – a vizsgarendszerhez hasonlóan – a Tang-kori mintákat alapul véve, de azokat egyben tovább is fejlesztve alakult a korban. A Song-dinasztia alapítója még a harcok közepette fontosnak látta egy új kódex kibocsátását, 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 hatalmas presztízse volt ebben a korban (Japánban és Koreában is ismerték és alkalmazták), és 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, 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, így egységes

20| Nansen 1997: 544; Schirokauer–Brown 2006: 139–140.

21| Dawson 2002: 42–44.

szövegek jöttek létre, melyeket később ismét a valósághoz igazítottak, ezáltal a Song-korban összesen húsz rendeletgyűjtemény (*bian ji*) született. Tekintve ezen szövegek mennyiségét és az általuk lefedett társadalmi valóságot, nem véletlen, hogy már egy kortárs gondolkodó megállapította: a császári rendeletek gyűjteménye voltaképpen felváltotta a kódexet. A rendeleteken túlmenően „jogi kézikönyvek” (*tiaofa shilei*) is születtek, melyeknek az volt a célja, hogy egy adott jogterületre vonatkozó valamennyi rendeletet, edictumot, leiratot összefoglaljanak, ezáltal segítséget nyújtva az adott ügyekben eljáró hivatalnokok számára. A kézikönyvek mellett a fontos bírósági precedenseket is összefoglalták külön munkákban (*tuan-li*, a „döntések példái”) a bíróságok működésének előmozdítása érdekében.<sup>22</sup>

A Song-korszak jogfelfogásának jelentős sajátossága a jogszabályok titkoságának 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 alávegyék magukat a konfuciánus felfogás által megkövetelt normáknak, és féljenek megszegésük következményeitől. E felfogás nem csupán ahhoz vezetett, hogy nem hirdették ki a szabályokat széltében-hosszában a birodalomban, hanem ahhoz is, hogy a jogszabályok 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 bambuszvesszővel). 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 konfuciánus 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.<sup>23</sup>

Ezen a hagyományos jog- és államfelfogáson az egyetlen rést Wang Anshi reformmozgalma ütötte a XI. század során. Wang Anshi Dél-Kínából származó főminiszter volt, aki magával hozta születési helyének szabadabb, gazdaságorientált 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

22] Miyazaki 1980: 56–58; Head–Wang 2005: 144–146.

23] Head–Wang 2005: 146–150; Miyazaki 1980: 58.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

egy részében a gazdaság működésének akadályait látta, amelyek korlátozzák 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 tették 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: 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 az északi támadások miatt igen nagy szükség van. 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 öntözőrendszereket, és az állam szerepet vállalt a nagyobb vállalkozásokban. Intézkedései hatására jelentősen nőttek az állami bevételek. A hatékonyság növelése érdekében 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. Igyekezett megszüntetni a törvények titkosítását, ezért enyhítette a törvények birtoklásáért kiszabott büntetéseket. A költségvetésre óriási terheket rovo zsoldossereg 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 jótékonsági 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<sup>24</sup> (a rendszer alapjai teljesen megegyeznek az iszlám jogból ismert *waqf* alapítványokéval, lásd a harmadik fejezet 4.§ 2.-ben mondottakat).

A mongol hódítás eredményeképpen Kína idegen uralom alá került. A mongol hódítás Temüdzsin (Dzsingisz kán) uralkodása alatt kezdődött Észak-Kína megtámadásával, majd Peking bevételeivel (1215), azután Ögödej

24] Schirokauer–Brown 2006: 144–145; Gernet 2001: 243–245; Miyazaki 1980: 59; 70–71.

és Möngke kánok alatt folytatódott. Möngke öccsére, Kubiláj kánra bízta Kína irányítását. Ő 1260-ban kínai császárrá emeltette magát, megalapítva ezzel a Yuan-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 folytatódtak, mi több, tengeri expedíciókat küldtek Japán ellen. Bár ezen, igen távoli hadjáratok végül kudarcba fulladtak, a mongolok megvetették a lábukat Kínában, egyszersem szembesültek egy ekkora terület irányításának nehézségeivel, miközben ők maguk nem rendelkeztek államigazgatási tapasztalattal (állítólag Kubilájt egyik kínai tanácsadója figyelmeztette, hogy Kínát el lehet ugyan foglalni lóháton, de nem lehet lóhátról 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 alábbi két pontban lehet összefoglalni. Az egyik a társadalmi szegregáció, melynek értelmében három csoportot hoztak létre: a mongolok, a hanok (kínaiak) és a „színes szeműek” (török népek, tibetiek, tangutok stb.) csoportját, ezek jogállása különböző volt. A legfontosabb posztokat csak mongolok tölthették be, ezek örökletes hivatalok voltak. Kevésbé jelentős posztokat színes szeműek is betölthettek, vagy helyettesi rangba sokszor muszlimokat neveztek ki. A kínaiak számára csak az alsófokú közigazgatás maradt, de ott is mindig egy mongol felügyelte a munkát. Ez olyan megalázó volt, hogy a déliek közül sokan megtagadták 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 kvótarendszer 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, halállal büntették, és a családjának a temetési költséget is viselnie kellett, míg ha egy mongol ölt meg egy kínait, akkor csak pénzbüntetést fizetett. A másik jellemző a kizsákmányoláson nyugvó adórendszer volt: 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

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

származású, főként iráni és közép-ázsiai kereskedőket privilégiumokban részesítették, mely további oka volt Kína elszegényedésének és demográfiai visszaesésének (1220: 108 millió fő; 1381: 67 millió fő). Nem csoda tehát, hogy a XIII–XIV. században sorra törtek ki a felkelések, melyek különböző vallási ideológiák révén külön legitimációhoz jutottak.<sup>25</sup>

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 évtizedekig tartott. Az 1291-ben kiadott, immár egész Kínára vonatkozó Zhi Yuan Xin Ge („Yuan 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 Zhizheng Tiaoge címet viselő kódex, a Yuan-dinasztia utolsó nagy törvényhozási 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 a jog működésére vonatkozó elméleti fejtegetések és gyakorlati tapasztalatok tárházai. Egyikük, a Jingshi Dadian („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 jogszabályokat – ez gyakorlatilag megegyezett a Tang-kódex tartalmával –, majd ehhez mintegy kiegészítésként fűzték hozzá azokat a módosításokat, amelyek a mongol korban keletkeztek. A másik mű a Xingfazhi („értekezés a büntetésről és jogról”), mely a Yuan-dinasztia hivatalos krónikájának egy része. A jogintézmények áttekintésére vállalkozik, s lényegében nem különbözik a Jingshi Dadian-tól. Bár ezek a törvények egyre inkább idomultak az öröklött kínai szabályokhoz és jogfelfogáshoz, még a mongol kor vége felé is megfigyelhetők különbségek, különösen a büntetőjogban. A főbb eltérések: eltörölték a megfojtást; a délieket északra, míg az északiakat délre száműzték az életfogytig tartó száműzetés keretében; új büntetésként bevezették a kötelező hadi

25] Schirokauer–Brown 2006: 177; Head–Wang 2005: 152–154; Gernet 2001: 288–292.

szolgáltatást és a kézlevágást; további kiegészítő pénzbüntetéseket vezettek be (pl. temetési vagy orvosi költség megfizetése), ugyanakkor igyekeztek gátat szabni a tortúra alkalmazásának és újraszervezték a börtönfelügyeletet is.<sup>26</sup>

A mongolok elleni, főleg a parasztság körében szerveződő ellenállás végül sikerre vezetett, amikor az egyik legsikeresebb felkelő, Zhu Yuanzhang csatlakozott a vörösturbánosok 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-korral és részben a mongol korral is – a kereskedelem helyett ismét a mezőgazdaságot emelte a gazdaságpolitika középpontjába, ezért hatalmuk megszilárdítását követően azonnal hozzáláttak a mezőgazdaság újjászervezésének: felújították az öntözőrendszert, 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 tevékenység alapján: voltak parasztok, katonák és kézművesek. Az egyszer besoroltak nem léphettek ki saját kategóriájukból – sem ők, sem 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) közvetlenül saját személyes felügyelete alá helyezte. Ezzel párhuzamosan a hadsereg feletti ellenőrzés céljából létrehozta 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 által 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.

26| Head–Wang 2005: 156–157; 171–173.



#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

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 egyre inkább elszigetelődött attól a társadalomtól, amelyben működött, s egyre elnyomóbb lett a titkosszolgálati működés következtében. Nem véletlen, 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 közmunkaszolgálatnak megszervezése volt (továbbá egymás feljelentése is). A jól működő közigazgatás szétverése azonnal megnyitotta az utat az udvari intrikák és az udvari emberek hatalomba való beépülése előtt: hiába tiltotta meg az első császár rendeletben, hogy az eunuchok beavatkozzanak 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 bürokrácia szétverése nemcsak a következményekben, hanem a számokban és a szimbolikában is megmutatkozott. A központi adminisztráció lebénítása után szinte minden ügygel személyesen Hongwunak kellett foglalkoznia: nyolcnaponta átlagban 1600 ügyiratot kapott, melyek összesen közel 3400 ügyet érintettek. A munkateherben és egyben a döntés minőségében ez azt jelenti, hogy tízórás munkanappal számolva egy ügy kétpercnyi figyelmet kaphatott, ha abból indulunk ki, hogy egy nap legalább 200 iratot sikerült feldolgozni. Amikor a megmaradó miniszterek egyáltalán eljutottak a császárhoz, jelenlétében már csak térdelve beszélhettek (a Tang-korban a miniszterek az uralkodó jelenlétében is ülhettek, a Songok idejében állva kellett maradniuk).<sup>27</sup>

A centralizációnak és az egyre elnyomóbbá váló rendszernek a sajátosságai a jogban is megjelentek. E szemléletről mindent elmond, hogy Hongwu azzal vádolta a mongolokat: nem voltak elég szigorúak a törvénykezésben, ezért célja a mongol korban tapasztalható „lazaságok” kiküszöbölése volt. Ellenreakcióként született tehát meg a Ming-kódex, melynek felfogására

27] Fairbank–Goldman 2006: 130; Schirokauer–Brown 2006: 191–192; Gernet 2001: 307–310; 318.

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 húsz 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 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, palotaőréség, hadügyi igazgatás, határvédelem, postaszolgálat; VI: büntetőjog: egyes bűncselekmények (emberölés, rablás, korrupció, rágalmozás, nemi bűncselekmények), büntetőeljárás és börtönügy; VII: közmunkaügy: öntözőrendszer és építkezések. Bármennyire is logikus felépítésű volt a kódex, előírásai sok esetben nem érvényesültek, s ennek épp 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. Például kiadott olyan császári rendeleteket, melyek ellentétben álltak a kódexszel, vagy 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, és 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.<sup>28</sup>

28] Head–Wang 2005: 180–189.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

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 Mingeek 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 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 a szegregáció, illetve a kizsákmányoló adópolitika volt. Kötelezővé tették például, hogy mindenkinek copfba font hajat kell viselnie, és a szabály 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 az uralkodók hamarosan ráébredtek, hogy ez a politika semmilyen eredménnyel nem jár, ezért bő ötven év elteltével alapjaiban változtatták meg a politika irányvonalát. Az új agrárpolitika következtében a mezőgazdaság gyors növekedésnek indult, miközben az adóterheket is csökkentették. Hasonló módon lendületet vett az ipar és a kereskedelem fejlődése. 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 lett. 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 Tajvant, 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, mandzsui, 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 inkább kontraproduktívává 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 (*xian*) 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 – őket a hivatalnokok maguk fizették. Mivel e titkárok az adó- és jogügyek szakértői voltak, segítségük nélkülözhetetlen volt a hivatalnokok számára, épp ezért magas fizetéssel igyekeztek őket maguk mellett tartani. A jogtanácsosok fizetése volt közülük is a legmagasabb.<sup>29</sup>

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 Da Qing Lü Jijie Fuli („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 hozzátesszük, 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 (*li*) adjanak ki, és ezek sokkal inkább a tényleges valóságra történő reflexiók voltak, semmint az elaggott kódexszabályok. A megnövekedett számú rendelet áttekinthetlenségén később úgy segítettek, hogy ezekből is gyűjteményes

29| Gernet 2001: 373–375; Head–Wang 2005: 215–216; Schirokauer–Brown 2006: 235–238; 240–242; 250–254.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

műveket hoztak létre, így született meg 1679-ben a Xianxing Zeli („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 Da Qing Lüli, 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 konfuciánus 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 felvirágozott a jogikommentár-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 a 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 illesztve 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. Ha sem a szabályok, sem a kommentárok nem segítettek, akkor a hivatalnokok vagy összegyűjtött precedensek révén, vagy analógia útján oldhatták meg az adott ügyet.<sup>30</sup>

### 3.5 A KÍNAI JOGI GONDOLKODÁS

Tulajdonképpen olyan, hogy egységes kínai jogi gondolkodás, nem létezik, mert monolit, kizárólagos gondolati rendszer nem szerzett monopóliumot még akkor sem, ha közben természetesen igaz, hogy a konfucianizmus vált

30| Fairbank–Goldman 2006: 184; Head–Wang 2005: 199–209.

uralkodóvá. A kínai gondolkodókat már a korai ókortól kezdve élénken foglalkoztatta a társadalom, az állam és a szokások problematikája, és az ezekről való gondolkodás már a kínai civilizáció hajnalán megjelent, ám ezek nem álltak össze egységes rendszerre. Ebből adódóan különböző irányzatok, s azokon belül különböző áramlatok jelentek meg, azok az évezredek során változtak, alakultak, s az egymásra gyakorolt hatások révén keveredtek is. Az adott állam felfogásától, általános politikai irányától függött, hogy a versengő felfogások közül melyikre támaszkodott, illetve mely nézeteket vetette 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). A tudományban korábban uralkodó nézet, mely a konfucianus tanokat és a legizmus doktrínáit mereven szembeállította egymással, ma már nem tartható, mert nem csupán a két iskola hatott egymásra, hanem minden kínai állam mindkét iskolából merített. Általánosságban azt lehet mondani, hogy miközben az ideológia és a tanítás inkább a konfucianizmuson nyugodott, az állam konkrét jogpolitikája és közigazgatása a legizmus tanácsait követte. Mindeközben a moralitás szempontjait illetően a daoizmus, valamint a buddhizmus is befolyást szerzett. Fontos kiemelni, hogy a kínai jog állami jog, és nem vallási jog, nem következik semmilyen kinyilatkoztatásból, ebben az alapvetésben valamennyi iskola megegyezik. Ennek következtében egyfelől sokszor nagyon praktikus, másfelől pedig szoros összefüggésben áll az állami politika változásaival. A képet tovább árnyalja, hogy vannak olyan gondolati rendszerek is, melyek elvetik a jogot, és inkább károsnak, mint hasznosnak gondolják, ezért vagy nem is foglalkoznak vele, vagy csak néhány rövid, elítélő megjegyzés erejéig (pl. daoizmus). De ebből nem következik, hogy ezek a nézetek irrelevánsak, mert éppen a negatív attitűdön keresztül hatottak jelentősen a jogról való gondolkodásra.

### *3.1. A konfucianizmus*

Az irányzat megalapítója, Konfuciusz (Kong Qiu; Kong fuzi, azaz Kong mester, utóbbi 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. e. VI. és V. 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, amikor is több tanítvány mellészegődött. Ő maga egyetlen írott munkát sem hagyott maga után, tanítása csak későbbi követői reflexióiból rekonstruálható, s mivel élete és tanítása hamarosan idealizálódott a tanítványok körében, a történeti valóság ritkán állapítható meg. A neki

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

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 rítusokkal, zenével, irodalommal foglalkozó szövegeket részesítette előnyben. A tanítás során e szövegeket kommentálta, de tanítását nem foglalta össze koherens rendszerre; a rendszerezés csak késői követőinek érdeme.<sup>31</sup>

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 világ, 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 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 magasabb rendű, mint a fizikai munka. Ebből adódóan a szellemi munkát végzők több joggal rendelkeznek, mint a fizikai munkát végzők, ezért jogosultak magasabb fizetésre, jobb ruhák-

31| Li 2006: 210–211; Nansen 1997: 535–536; Maspero 1978: 361–367.

ra és lakóhelyre, míg a társadalom többi tagjának kevesebbel kell beérnie. 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.<sup>32</sup>

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 mások számára meghatározott viselkedést követ, tehát például helyes, ha az apa apaként, a fiú pedig fiúként viselkedik, és nem fordítva. A viselkedésnek ezt a ranghoz, életkorhoz, társadalmi helyzethez 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 eredeti jelentését. De maguk a konfuciánus 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 konfuciánus gondolatnak egyre jellemzőbb sajátja lett (s amit ellenfelei erősen 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 magatartáskódex, amelyben az egyénnek a rá vonatkozó szabályokat társadalmi rangja, munkája, családban elfoglalt helye alapján kell a saját maga számára meghatároznia és követnie. A *li* segítségével mindenki megtalálja a saját helyzetére vonatkozó iránymutatást, ezért elkerülhetőek a viták, gátat lehet szabni a különben parttalan egyéni követeléseknek, vagyis rendet lehet tartani a társadalomban. Az így létrejövő társadalmi harmónia a helyes kormányzás alapja, tehát a helyes kormányzás végső soron nem más, mint a *li* alapján kialakított társadalmi rendszer működtetése és fenntartása.<sup>33</sup>

32| T'ung-Tsu Ch'ü 1961: 226–230.

33| Salát 2003: 30–31; T'ung-Tsu Ch'ü 1961: 230–234; 238–240.



#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

A konfucianisták kiemelt szerepet szántak az ún. öt társadalmi kapcsolatnak (*wulun*), 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 (*sankang*) nevezték. Az első két viszony önmagában is elég összetett, és többfajta kapcsolatot foglal magában, az 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.<sup>34</sup>

A helyes kormányzáshoz – melynek meghatározása Konfuciusz végső célja volt – azonban a *li* és a *wulun* 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 megillette, 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 elöl jó példával.<sup>35</sup>

Míndez 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 hozzá-

34| T'ung-Tsu Ch'ü 1961: 236.

35| Lunyu XII:17; Salát 2003: 31.

segít 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 (*junzi*), 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 Mozi 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 példaképpel szolgálni, ha hatalmukat nem zsarnoki módon gyakorolják, hanem az erények mentén, ami magában foglalja az altruizmust, vagyis mások érdekeinek figyelembevételét is. A jóakarát, az emberséget (*ren*) tehát lényegi része a gondolati struktúrának, és ez különösen a vezetőktől elvárt erény – ez a jóakarát kormányzata.<sup>36</sup> Nagyon fontos látni, hogy a konfucianizmus az egyén és a közösség viszonyát igyekszik meghatározni, melyben a politikai közösség, az állam alig jelenik meg, vagyis a konfucianizmus elsősorban társadalomelmélet, szemben a legizmussal, mely államelmélet.

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. („Ha a népet rendeletekkel kormányozzák és büntetésekkel tartják féken, akkor ki fogja játszani [a büntetést], de a szégyent nem fogja ismerni. Ha az erénnyel[, de] kormányozzák és a szertartásokkal tartják féken, akkor ismerni fogja a szégyent és mindig egyenes lesz.”<sup>37</sup>) 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, a Kr. e. III. 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

36] Li 2006: 213; Maspero 1978: 369–371.

37] Lunyu II: 3, in: Tőkei 1961: 60–61.

abszolút fontosságú eszköz. Ez a gondolat csak Xunzi tanítványai, Han Fei és Li Si munkásságban ölt testet, de velük áttérünk a legizmus tanaira.<sup>38</sup>

##### 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 élő és tanító gondolkodók hasonló elméleteinek későbbi összefoglalása ez a név, innen van, 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 szárba, 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 a 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 figyelembevétele ezek szerint 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, őket 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).<sup>39</sup>

A legisták nem az uralkodói erényekben és a kiemelkedő személyiségek hatásában, hanem az intézményekben és a jog uralmában bíztak: nem a kiemelkedő tehetségű 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 (a 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 (pl. lopást) elkövető 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

39| T'ung-Tsu Ch'ü 1961: 241–244.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

a családi összetartozásnál, tehát a példában szereplő fiúnak nem bújtatnia kell az apját, hanem segítenie kell a tolvaj kézre kerítésében.<sup>40</sup>

Az objektivitás nem pusztán az uralkodótól elvárt kompetencia volt, hanem a hivatalnokoktól is elvárt erény. Amit mi bírói mérlegelésnek nevezünk, az nemhogy idegen volt a legizmus tanításától, hanem kifejezetten ellenségesen viszonyult hozzá. Az eljáró hivatalnoknak ugyanis 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 nem jól 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 konfucianalizálása 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 szükségtelennek 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 szándéokra vagy az altruizmusra mint a cselekedetek mozgatórugójára helyezték a hangsúlyt, hanem a cselekedetek végeredményére, a jog szabályainak betartására. Mivel szerintük az emberek inkább a büntetéstől való félelemből, s nem eredendő jószágukból következően nem

40| T'ung-Tsu Ch'ü 1961: 246–247.

követnek el bűnöket, a jognak is a szankciókra kell helyeznie a hangsúlyt. 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.<sup>41</sup>

A legizmus jogtanában 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 (egyes gondolkodók szerint a büntetések és jutalmak helyes aránya 9:1).<sup>42</sup>

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. Az államnak irányítania kell a gazdaságot, s e körben a mezőgazdaságot kell támogatnia, míg minden mást, beleértve az ipart és a kereskedelmet is, korlátoznia szükséges. 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 becsült 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

41| T'ung-Tsu Ch'ü 1961: 261–263.

42| Shang Yang 2003: 258–259; 274; 287–288.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

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 történet szemléletük, amely a legisták szerint helytelen. Nem a régi korok példája, az aranykor ideális viszonyainak helyreállítása 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 történet szemléletnek bizonyult.<sup>43</sup>

A legizmus tanaiban megfigyelhető utilitarizmus nyilván annak is köszönhető, hogy legfontosabb képviselőik gyakorló politikusok és főminiszterek voltak, a kormányzás nehézségeivel tehát mindennapjaik során szembeültek: 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, volt iskolatársa, Han Fei kivégzéséhez is). Legfőbb műve, Qin állam bukása azonban őt is magával rántotta: nemcsak őt végezték ki, de családját is kiirtották, harmadíziglen.

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. Han Fei továbbítte mestere, Xunzi alapvető felfogását az emberi természetről, mely szerinte eredendően rossz. Az emberek önzőek és csak saját érdekeik érvényesítésére törekednek, akár a közjó ellenében is. Ha a gazdag családok megölik a saját leány újszülöttjeiket, mivel lányok lévén a család szempontjából kevésbé használhatóak, mennyire az önző érdek dominál majd – érvel Han Fei – a tisztán politikai kapcsolatokban. Ezért az uralkodónak nem szabad bízni sem minisztereiben, sem saját családjá tagjaiban, hiszen halálából mindenki csak profitál. Szándékait mindenki előtt titokban kell tartania, és a társadalmat szigorú és jó törvényekkel kell kormányoznia.<sup>44</sup> A jó törvények Han Fei szerint az alábbi ismérvekkel rendelkeznek: (1) végrehajthatóak: vagyis olyan követelményeket támasztanak, amelyeknek általában meg lehet felelni, mert nem szabad túlzott elvárásokat támasztani a társadalommal szemben (Han Fei szerint a túlzott követelmények az állam bukásához vezetnek, ezzel gyakorlatilag

43| Shang Yang 2003: 175–197.

44| Schirokauer–Brown 2006: 46–47.

megjósolta a Qin állam bukását, mely épp emiatt szűnt meg); (2) érthetőek: úgy kell őket megfogalmazni, hogy lehetőleg mindenki megértse az abban foglaltakat, ne csak egy szűk réteg privilégiuma legyen a törvények ismerete; (3) kiszámíthatóak: vagyis a szankció vagy a jutalom bekövetkezésére mindenki biztosan számítsen; (4) általánosak: azaz mindenkire vonatkozzanak (ez egyébként is a legizmus egyik legfőbb alapelve), a társadalmi tagozódás nem juthat szerephez, az előkelők, a tudósok semmilyen kiváltságban nem részesülhetnek; (5) jólétet teremtők: 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; Qin állam ezt a tanácsát sem fogadta meg).<sup>45</sup> A műveltségnek, a tudománynak és a művészeteknek nincs értelmük, akik ezeket művelik, azok gyakorlatilag naplopók, semmi támogatásra nem érdemesek, helyettük a parasztokat és a katonákat kell támogatni, mert az ő tevékenységük hasznos az államnak.<sup>46</sup> Az uralkodónak nem kell mindent magának intéznie, hanem minden munkát és felelősséget a miniszterekre kell hárítani, akik így az állam érdekeit szem előtt tartva dolgoznak. Az uralkodó a háttérbe húzódva, akarátát kifürkészhetetlen módon titkolva a kiszolgáltatott minisztereken keresztül irányít, ezzel Han Fei a kínai filozófiából jól ismert *wu wei* (nem cselekvés) gondolatnak egészen sajátos politikai értelmet kölcsönzött. Ezért, illetve kérlelhetetlen pragmatizmusa és hatalomtechnikai tanácsai miatt Han Feit szokás a kínai Machiavellinek láttatni, holott talán közelebb állunk a valósághoz, ha politikai realistának gondoljuk, aki egy nagyon zűrzavaros, megosztott, frakcióharcokkal és kisebb államok közti folyamatos harcokkal teli korszakban élt, és aki az egyetlen központi hatalom centralizált irányításában látta (jó okkal) a megoldást a korszak bajaira.<sup>47</sup>

A *fa* primátusa mellett a legisták még két fogalmat használnak előszeretettel. Az egyik a *shu* (eszközök), a másik a *shi* (pozíció). A *shu* azokat a hatalmi eszközöket jelenti, amelyek az uralkodó rendelkezésére állnak a politika megvalósítására (parancs, ellenőrzés stb.), a *shi* pedig az a hatalmi pozíció, ami egyáltalán lehetővé teszi az eszközök használatát (aki nem király vagy miniszter, nincs hatásköre). A korai legisták, mint Shen Buhai és Shan Dao fontosságot tulajdonítottak mindkét tényezőnek, ám az minden legista gondolkodásában világos, hogy a *shi* és a *shu* csak eszközök annak érdekében, hogy a *fa* uralma érvényre jusson.<sup>48</sup>

45| Salát 2003: 70–73.

46| Han Feizi 49; de Bary–Bloom 1999: 203.

47| Peerenboom 1993: 153–154; 160.

48| Chung-ying Cheng 1997: 528–529.



#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

Összefoglalva elmondható, hogy a legizmus az államrezon kíméletlen érvényesítésével végső soron a totális állam ideológiai alapjait teremtette meg. Maguk a szerzők is tisztában voltak ezzel, Shang Yang művének végén kertelés nélkül kimondja, hogy erős államban a társadalom gyenge, és a társadalmat gyengíteni kell ahhoz, hogy az állam erős legyen. Ha a társadalom gyenge, akkor engedelmeskedik, betartja a törvényeket, ezért a helyes politika a társadalom módszeres legyengítése.<sup>49</sup>

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 doktrínér 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 büntetőjogközpontúsága és a büntetések elrettentő jellege végső soron a legizmus tanításainak megvalósulását jelentette 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 büntetéseit. 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 dinasztíának 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

49| Shang Yang 2003: 303.

Wu Di császár alatt, vesztett befolyásából, és a *huang-lao* képviselőinek helyét elfoglalták a konfuciánus tudósok az udvarban.<sup>50</sup>

### 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 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 feltétlenül 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 alapszövegeiben, 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 konfuciánus 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. Mivel a magánszemélyek különböző szerződési viszonyai, kötelmei és az ezekből származó jogviták a kínai állam számára nem voltak relevánsak, ezért alig találunk ezekre vonatkozóan szabályokat a kódexekben. Ebből következően a római joghoz hasonló magánjogi intézményrendszert és dogmatikát hiába keresnénk a kínai jogi gondolkodásban. Ennek hiányában a modern kapitalizmus sem tudott kifejlődni, még a XIX. században sem. A különböző vezetők (klán, falu, cég) konfliktusoldó tevékenysége nem pusztán és elsősorban a konfliktus megoldását jelentette, hanem inkább a konfliktusok megelőzését, vagyis olyan preventív megközelítés uralkodott, mely igyekezett a konfliktus kialakulását eleve megakadályozni. Ha ez nem sikerült, és a közvetítés sem járt sikerrel, végső soron a hivatalnokhoz lehetett fordulni, akinek viszont

50| Peerenboom 1993: 73–103; 242–256.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

továbbra sem ez volt a legfontosabb feladata (tavasztól ősziig nem is foglalkoztak beadványokkal).<sup>51</sup>

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 államközpontú jog, egyedül az érdeklő, ami az állam szempontjából fontos, minden más mellékes téma 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 nem jelenti azt, hogy magánjogi szabályok egyáltalán nem kerültek 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 (jelzőlog: *dian*), mivel az állam alapvető érdeke volt tudni, hogy ki és milyen jogcímen birtokosa a földnek, hiszen a föld volt az adó alapja.

A konfuciózus és a legista elképzelések mellett a kínai gondolkodás más irányzatai is hatottak esetenként a jogéletre. Annak ellenére, hogy a daoizmus 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

51| MacCormack 1996: 24; Fairbank–Goldman 2006: 185.

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.<sup>52</sup>

A kínai jogi gondolkodás egyik, sokat vitatott sajátossága a törvények titokban tartása (Japánban is ez volt az uralkodó nézet). Ez az első látásra nagyon mehökkentő jellemvonás a bürokratikus-totális állam működéséből következik, a jog ugyanis császári parancs, címzettje pedig a hivatalnok. A törvény célja, hogy lehetőség szerint minél világosabb és minden esetre alkalmazható útmutató legyen a hivatalnok kezében, hogy az elé kerülő ügyeket biztos kézzel tudja kezelni, és a rossz döntések ne váltsanak ki se helyi szintű elégedetlenséget (politikai kockázat), se hosszas feljebbviteli eljárás ne legyen belőlük, mely lebéníthatná az adminisztrációt. Az nem cél, hogy a lakosság széles tömege megismerje és el tudja olvasni (hányan tudtak olvasni az ókorban?), és ehhez igazítsa a viselkedését, mert a konfuciánus tanítás és az alapvető etika a jortól függetlenül ismert, vagyis az alapvető elvárásokkal ettől függetlenül is mindenki tisztában volt. A részletesebb ismereteket (elsősorban a magánjogban) a szokások tartalmazták, melyeknek mindenhol megvoltak az ismerői. A törvények titkosítása kezdetben nem jellemző – ahogy az egyre bürokratikusabb állam kiépült, úgy ez a gondolat is meghonosodott. A Zhou-korszak törvényei még feltehetően nem voltak titkosak, de az utána következő, már egységes Kínát irányító dinasztikiáké igen. A titkosítás mögött meghúzódó gondolat az volt, hogy ha az emberek ismerik a törvényeket, akkor minden trükköt kitalálnak majd, hogy hogyan lehet azokat kijátszani, nem betartani. Ezáltal egyoldalú anyagi előnyre tesznek szert, holott a társadalom feladata éppen az, hogy a konfuciánus etikát minden körülmények között tiszteletben tartsa. A Song-uralkodók komoly büntetőjogi szankcióval sújtották, ha valakinek volt otthon a törvényről másolata vagy nyomtatványa – ezen éppen a reformtörekvéseiről híressé vált Wang Anshi igyekezett változtatni, rövid ideig tartó sikerrel. Érdekes módon a törvények titkosításának szokását éppen az egyik legbrutálisabb uralkodó, a Ming-dinasztia alapítója törölte el, aki kifejezetten premizálta, ha valaki ismerte a törvényeket és rendelkezett saját példánnyal, mert így akarta az embereket a jog útján tartani.<sup>53</sup>

Egy másik, évezredek át jellemző vonás a jogi konzervativizmus, mely elsősorban a társadalmi és nem a jogi gondolkodás eredője. Ahogy láttuk,

52| T'ung-Tsu Ch'ü 1961: 219.

53| Creel 1980: 36–37; Miyazaki 1980: 58–59.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

a konfucianizmus hátrafelé néző ideológia, mely a múlt tapasztalatait, az elmúlt korok hőseit, királyait és tudósait dicsóíti, akik példaként szolgálnak minden generáció számára. Ebből adódóan a korábban lefektetett törvények kiemelt helyet kaptak a későbbi korokban, nemcsak abban az értelemben, hogy tisztelettel viseltettek irányukba (és nem elavult, eldobandó lomot láttak benne), hanem fenn is tartották őket, akár olyan áron is, hogy használati értékük közben jelentősen csökkent (hiszen a világ változik). Az ellentmondást ilyenkor császári rendeletekkel hidalták át, melyek száma hatalmas volt, a mindennapi életben pedig elsöprő jelentőségre tettek szert. Ennek ellenére az öröklött kódexeket fenntartották. A Han-kódex mintául szolgált a Tang-kódexhez, melyet a Songok, majd a Mingek sok helyen szinte szóról szóra átvettek, a mandzsu dinasztia viszont a Ming-kódexre támaszkodott, s így tulajdonképpen két évezreden keresztül élt tovább az eredeti kódex. Ez a továbbélés azt jelenti, hogy (1) a kódexek tematikája semmit sem változott, végig szinte kizárólag a büntetőjog dominált, más terület fel sem bukkant; (2) a kódexek szerkezete végig azonos maradt: az első fejezet szól az általános alapelvekről, fogalmakról (tkp. azonos egy mai modern kódex általános részével), majd ezt követik az egyes büntetőjogi tényállások; (3) a büntetések rendszere végig azonos maradt, a büntetés elvét és gyakorlatát másolták egyik kódexből a másikba egészen apró, technikai változtatásokkal. Mivel az összes kódex közül messze a Tang-kódex a legsikeresebb alkotás (jogtechnikai, jogalkotási értelemben: ennek a legvilágosabb a rendszere, a legkifinomultabb a terminuskészlete, a leprecízebb a nyelvezete), a Tang-kódex imitálása, szó szerinti átvétele (főleg a Ming-kódexben) nem visszalépés az időben, hanem a korábbi autoritás elismerése és respektálása. Hasonló konzervativizmus figyelhető meg a családi jogban is: jelzésértékű, hogy a kínai jog legelső dokumentuma is a gyermeki engedelmességet írja elő. A *xiao*, a familiarizmus jelensége évezredekken át meghatározta a családi jog mellett a büntetőjogot is, és ezért nem meglepő, ha ugyanazon jogi jelenségre a Song-korból éppúgy találunk példát, mint a XX. század első feléből: a bírósági gyakorlat és a mögöttes felfogás alig változott, s ha igen, akkor is inkább a merevebb alkalmazás irányába (a neokonfucianizmus hatására).<sup>54</sup>

A konzervativizmust erősítette, hogy tulajdonképpen két évezreden keresztül a lényegi viszonyok alig változtak, noha a felszínen a történelem nagyon nagy aktivitást mutatott: dinasztiák emelkedtek fel és buktak el, dezintegráció és centralizáció váltotta egymást, felkelések és idegen hódítások nehezítették az állam működését, mégis mindezen események ellenére azok a viszonyok, melyek a jog számára is relevánsak voltak, nem változtak

54| MacCormack 1996: 13; 33.

semmit: (1) a császár hatalma, a hatalom ideológiája, felépítése, szerkezete, az államigazgatás felépítése változatlan maradt; (2) a jog ideológiája, mely a konfuciánus tanokat lényegében a legizmus eszközeivel valósította meg, szintén kihívó nélkül maradt; (3) a gazdaság alapja végig a mezőgazdaság maradt, melyben sem lényeges technikai, sem tulajdonszerkezeti, sem más változás nem következett be, ami másfajta jogi reakciót követelt volna meg; (4) az állam attitűdje, melynek értelmében a gazdasági életből kivonul, és annak szabályozását a társadalomra hagyja, szintén évezredekig fennálló alapvetés maradt, melyet a fent említett Wang Anshi, illetve a Songok gazdaságpolitikája<sup>55</sup> próbált igen rövid időre és nem túl nagy sikerrel megváltoztatni; (5) a patriarchális családmodell, a klán szemlélet és a familiarizmus jelensége évezredek alatt nem változott semmit; (6) a büntetések rendszere olyan mélyen és tagoltan ki volt dolgozva, hogy ezen a hagyományon belül további lényeges változtatásra nem volt sem szükség, sem lehetőség. Mindezen tényezők együttesen arra vezettek, hogy akár több évszázados kódexeket is fel lehetett használni kisebb jelentőségű módosítások mellett.

A jogban mélyen gyökeret vert az uralkodó hierarchikus szemléletmód: a király és az alattvalók, a szabadok és a szolgák, az idősek és a fiatalok, a férj és a feleség, a tudós (hivatalnok) és a közember között hierarchia uralkodik, ez pedig mindenhol megjelenik. A családi jog erre épül (az idősek feltétlen tisztelete), a büntetőjog rendszerét ez határozza meg, különösen a priviligiumokon keresztül, és természetesen erre épül a közigazgatás is (helyi, tartományi, központi szint). Azt lehet mondani, hogy a konzervativizmus mellett a hierarchia hatja át leginkább a kínai jogi gondolkodást.

Sajátos, elsősorban a konfuciánus erkölcstanból következő alapállás a kínai jogban a jogászok lenézése, elutasítása. Valójában önálló jogászréteg nem is alakult ki, vagy ha mégis, akkor csak kezdetleges formában. Bár a hivatalnokok alkalmaztak jogot, mégsem voltak jogászok, és ilyen jellegű kiképzést sem kaptak. Fontosabb volt a konfuciánus tanok és szövegek ismerete, az irodalmi műveltség, a kalligráfia, mint a jogi szakértelem. A jogban való jártasságot majd elsajátítják helyszínen, munka közben – így az érvelés –, amikor ügyek százait kell megoldaniuk. Ez nem mindig sikerült, ezért a helyi hivatalnokok sokszor saját költségükre alkalmaztak jogban járatosabb személyeket, akik segítettek nekik egy-egy nehezebb ügy megoldásában vagy az ítélet megszüvegezésében. Ettől függetlenül az ügyvédség vagy a perbeli képviselő tiltott foglalkozás volt, még a mandzsu dinasztia is büntetéseket írt elő a „zugügyvédekre” és egyéb szélhámosokra, akik az

55| Zhang 2014: 333–334.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

embereket pereskedésre bírták, hogy ők ebből meggazdagodjanak.<sup>56</sup> Pontosan ezen érvek alapján végezték ki két és fél évezreddel korábban Deng Xint, Kína történetének első ismert „ügyvédjét” a hatóságok, mert a vád szerint pereskedésre bírja a feleket, eltér az ősök szokásaitól, és összekeveri a jót és a rosszat. Ez az alapvető attitűd természetesen nemcsak a jogász társadalom kialakulatlanságához vezetett, hanem ahhoz is, hogy a társadalom ne a jogtól és a jog útján várja konfliktusainak megoldását és érdekeinek képviselését, hanem más, döntően társadalmi mechanizmusoktól (pl. mediáció).<sup>57</sup>

### 4.5 A KÍNAI JOG FŐBB INTÉZMÉNYEI

#### 4.1. A családi jog

Elöljáróban érdemes rögzíteni, hogy évezredekken keresztül nem létezett kiterjedt családjogi szabályozás, családjogi kódex. A családi jog kérdéseit részletesen tartalmazta egyfelől a szokásjog, másfelől a jórészt konfucianus alapokon nyugvó erkölcsstan és közmegegyezés. Ehhez a jog – jellemző módon – elsősorban büntetőjogi eszközökkel viszonyult, vagyis a kódexek döntően nem a házasság létrejöttének, tartalmának és megszűnésének folyamatait, a felek jogait és kötelességeit határozzák meg, hanem elsősorban azokat a büntetéseket, melyek a fenti normák megszegéséből származnak. A felek jogaira, lehetőségeire ebből lehet visszakövetkeztetni. Egy példával illusztrálva: azok a büntetések, melyek a családon belüli erőszakra vonatkoznak, világosan mutatják a családon belüli pozíciót, mert a nőt minden esetben meg kell büntetni, ha kezét emeli a férjre, a férjet azonban csak súlyosabb sérülések okozásakor, és akkor is enyhébben, mintha ugyanazt a cselekményt másokkal szemben követte volna el.

A hagyományos kínai családmódel patriarchális (azaz egyben patri-lineáris és patrilokális is), a nőági rokonság kevésbé számít bele a rokonsági rendszerbe (de nincs teljesen kizárva). Az apai ági rokonság neve *zu*, melyen belül a rokonsági fokot a gyászrendszerrel lehet meghatározni: minél közelebbi rokonnól van szó, annál hosszabb ideig kell halála esetén gyászolni. A *zu* tagjaira vonatkozik az ún. öt gyászrend, mely a rokonsági fok alapján határozza meg a gyász idejét. Ez lehet 3 év, 1 év, 9 hónap, 5 hónap és 3 hónap. A *zu* tagjai nem feltétlenül élnek együtt: általában három generáció képez egy nagyobb családot, mely lakó- és gazdálkodási egység is (nagyszülők, szülők, unokák). Általában a szülők halála után a fiútestvérek külön költöznek saját családjaikkal. A családi tulajdon eredetileg egységes és osztatlan, de

56| MacCormnack 1996: 11.

57| Zhang 2014: 434–435.

legkésőbb a Han-korszakra a családi vagyon felosztása általános gyakorlattá vált.<sup>58</sup>

A családfő hatalma részben a vallási, részben a társadalmi rendszerből következett, de helyzetét a törvények tovább erősítették. Az ősök kultúrsa 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 házastársai, 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 kezét 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 felnőt, 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 többéves börtön, ugyanakkor sokkal enyhébben ítélték meg, mint a szülőgyilkosságot (összhangban az alá- és fölrendeltség 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.<sup>59</sup>

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

58| T'ung-Tsu Ch'ü 1961: 15–19.

59| T'ung-Tsu Ch'ü 1961: 20–24.



#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

biztosított a jog útján, hanem gyakorlati segítséget is végrehajtó szervei bevonásával. Ha a gyermeket szülei azzal vádolták, hogy nem követte konkrét utasításaikat, két év börtönbüntetésre volt ítélt. Ha a vád engedetlenség volt, a büntetés is jóval súlyosabb lehetett. A kódexek azonban meghatározták, mi tartozott ebbe a körbe (szülőkre kezet emelni, rágalmazni, a gyászidőt be nem tartva házasságot kötni, a szülői házból elköltözni). Halállal ezek közül csak a szülőgyilkosság volt szankcionálható (szándékos elkövetés esetén az elkövető levágott fejét közszemlére tették a piacon), 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, 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.<sup>60</sup>

Mindez azonban hosszú történeti változás eredménye. A gyermeki engedelmesség (*xiao*) fogalma bőven a Konfuciusz előtti időre megy vissza, és feltehetően nem azt jelentette, amit a későbbi kódexek merev büntetőjogi normákba ágyazva visszatükröznek. Kezdetben talán csak a szülők (ősök) kultuszának folytatását jelenthette, amit aztán kiterjesztettek az élő szülőkről való gondoskodásra is, ami gyakorlatilag az élelemmel való ellátást jelentette szükség esetén. Ebből nőtt ki a szülőknek való teljes alávetettség és engedelmesség tana, ami végül a fenti egyensúlytalanságokhoz vezetett. Mindebben sokan a jog kunfucionalizálódását látják, ami különösen a Song-korban felvirágzott neokonfucianus ideológia hatalomra jutása után határozta meg jelentősen a kódexek tartalmát. Ezzel együtt az idősebbek hatalmának kétségbe vonása a teljes társadalmi vertikumban morálisan mélyen elítélt cselekedet, egyben súlyos bűncselekmény is volt: a *buxiao* a gyermeki engedetlenség az apa irányába, a *buyou* pedig a fiatalabbik testvér ellenállása bátyja irányába. A konfucianizmus, amikor gondolatkörből állami

60| MacCormack 2006: 60–65; T'ung-Tsu Ch'ü 1961: 25–29.

politika és ideológia lett, inkább csak ráerősített egy, már eleve meglévő fel-fogásra, de semmiképpen sem belőle eredt. Amikor a *xiao* összekapcsolódott az állam érdekeivel és ideológiájával, azonnal kapcsolódott hozzá a *chong*, a lojalitás, ami persze eredetileg az alattvalók uralkodó felé megmutatkozó lojalitását jelentette. Hasonló történeti ívet írt le a gyászidő fogalma és szabály-rendszere is: kezdetben a gyászidő azt jelentette, hogy a hivatalnok, illetve a közmunkát végző otthagyhatta állását és hazatérhetett, hogy elhunyt szüleit eltemesse és röviden meggyászolja. Ezt később három évre (27 hónap) emel-ték, ami komoly ellenállást váltott ki a vezetők és a hivatalnokok körében egyaránt, ezért ezt a szabályt folyamatosan változtatták, gyakorlatilag az épp hatalmon lévő uralkodó egyéni ízlése alapján. Csak a Tang-kódexben és az azt közvetlenül megelőző korszakban fordult a jog köteleességgé, és kellett a szülőket három évig gyászolni. Ha valaki csak egy hónappal korábban tért vissza hivatalába, három év kényszermunkára ítélték. Ezzel párhuzamosan kriminalizáltak egy sor, a gyászidőben elkövethető cselekményt is (tánc, alkoholfogyasztás, húsevés, férjhez menés, férjhez adás, menyegző tartása, zenélés, gyászruha lecserélése megszokott viseletre).<sup>61</sup>

A családfő kizárólagos jogai vagyoni ügyekben is megmutatkoztak: a családi vagyonnal csak ő rendelkezhetett, egyetlen vele egy háztartásban élő családtag-ja 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 adhattak el a családtagok (pl. éhezés elkerülése érdekében), ha a családfő több száz kilométer távolságra volt otthonától; kivételt csak az jelentett, 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 vagyontárgyokról, 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 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 Song-időszak) vagy korbácsolás (Ming-, Qing-korszak) járt érte.<sup>62</sup>

61| MacCormack 2006: 65–79.

62| T'ung-Tsu Ch'ü 1961: 29–31.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

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 akaratuktól függetlenül el kellett válniuk. 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 Menciusz (Mengzi), 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 nevéről. Csak miután divináció útján megerősítő választ kapott az ősök szellemétől a szándékot illetően, küldte 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 férj apja menyének. Ez utóbbi a család szempontjából sokkal fontosabb volt, mert így tagozódott be az asszony a férje családjába. A házassági tárgyalásokat általában közvetítők intézték a családfők nevében, amíg megegyezés született. A megegyezés be nem tartása már nem pusztán etikátlan, hanem jogellenes cselekedet is volt: ha a családfő a megegyezés ellenére sem adta lányát feleségül, hatvan botütésre ítélték, és a házasságot ennek ellenére meg kellett kötni. Ha a vő családja lépett vissza, csak az ajándékot vesztette el, de büntetésben nem részesült – a Ming-korszaktól kezdve azonban ezt a megkülönböztetést megszüntették.<sup>63</sup>

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 *zu* tagjai. Ha megszegték e tabukat, a házasság érvénytelennek minősült, az érintettek pedig bűncselekményt követtek el. Ezek szankciója az egyes történeti korokban változott – általában

63| MacCormack 1996: 88–89; T'ung-Tsu Ch'ü 1961: 99–102.

börtönbüntetés vagy korbácsolás. Ha a névtabu megsértése egyben a *zu* keretein belül történt, akkor annak megítélése még súlyosabb volt. Ennek ellenére számtalan történeti példa bizonyítja, különösen az uralkodói családokban, hogy azonos családnevű 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 *zun* 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 unokahúga, illetve a nagynéni és az unokaöccse között. Szintén tiltott kapcsolat volt egy férfi és bármelyik, a 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 többévi 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.<sup>64</sup>

A házassággal a feleség férje *zujának* 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 *zujába* való belépéssel az asszony részesévé vált mindazon jogoknak és kötelességeknek, amelyek a férj *zuját* megillették (gazdasági helyzet, ősök kultusza), de osztozott a felelősségben is, vagyis ha valamelyik családtag olyan bűncselekményt követett el, amelynek büntetése a családtagok likvidálását vonta magával (lázasadás), a feleséget is kivégezték. A nő azzal, hogy belépett férje *zujába*, a család szempontjából a lány helyzetét foglalta el, s ennek megfelelően kellett apósát és anyósát

64| T'ung-Tsu Ch'ü 1961: 91–99.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

szolgáltnia – a gyermeki engedelmisség 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 ellentételezőként 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. A nő folyamatos alárendeltségét szimbolikusan lábainak elkötése fejezte ki, mely szokás a Song-korszakban alakult ki, majd egész Kínában elterjedt, s főleg az arisztokrácia körében vált igen népszerűvé. Eltörlésére a mandzsuk, később pedig a kommunisták is kísérletet tettek, de nem jártak sikerrel, főleg nem az előbbieket. E szokás éppen napjainkban van kiveszőben. A szokás lényege az, hogy a lányok lábfejét gyerekkorukban elkötik, hogy ne tudjon megnőni, és megtartsa az ideálisnak gondolt nyolc centiméteres hosszúságot. Mivel a láb ettől még nő, a lábfej deformálódik, és járásra, különösen pedig munkavégzésre alkalmatlanná válik.<sup>65</sup>

A feleség napi rutinügyekben 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 azonos módon kezelték, 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 többévi 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 büntetését érdemelt, de ez két fokkal enyhébb volt, mintha a családon kívül okozta volna ugyanezt. A Ming- és a Qing-törvények tovább enyhítették 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.<sup>66</sup>

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

65| Fairbank 2006: 173–176; T'ung-Tsu Ch'ü 1961: 102–105.

66| T'ung-Tsu Ch'ü 1961: 102–110.

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 szüleiével 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 hároméves 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 váláshoz ez a körülmény, mert az ágyasság intézménye segített áthidalni a problémát. Épp ezért volt a féltékenység válóok, 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 szüleiével 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 vizet hozni a folyóból a szomjazó anyósának. A példák vég nélkül folytathatóak lennének. A fenti, csak a feleséggel szemben megállapítható válóokok mellett létezett a *yjuének* (a házassági kötelék felbontása) nevezett kategória, mely mindkét féllel szemben érvényesíthető volt. Ide tartozott a férj, illetve a feleség rokonságába tartozó személyek ellen elkövetett testi sértés, illetve emberölés, illetve 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.<sup>67</sup>

Ha a házasság nem válás, hanem haláleset miatt szűnt meg, az özvegytől a társadalom nagyon erősen elvárt bizonyos viselkedési formákat. Indiához hasonlóan elvárás volt, hogy az özvegyasszony ne menjen ismét férjhez a férje halála után, mi több, még az is, hogy a vőlegény halála után

67| T'ung-Tsu Ch'ü 1961: 118–123.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

se, holott jogi értelemben a nő ilyenkor még nem is minősült özvegynek. A törvények azonban ezt nem tartalmazták, a jog csak azt tiltotta, hogy a kötelező gyászidőn belül menjen férjhez, utána már elvben lehetett, vagyis a jog végső soron megengedőbb volt, mint a társadalmi elvárás. Az özvegyet szülei a Tang-korban még újabb házasságra kényszeríthették, ezt később eltörölték és bűncselekménynek nyilvánították.<sup>68</sup>

##### 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 háromlábú bronzvázán 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.<sup>69</sup>

Összességében véve a kínai büntetőjogra az alábbi fontos alapelvek jellemzőek (dinasztiákként kisebb mértékű eltérésekkel). Az első, a legizmus által megfogalmazott alapelv, hogy a büntetésnek a cselekménnyel arányosnak kell lennie. Az arányosság e nagyon modernnek látszó követelményét a legisták persze nem az egyén, hanem az állam oldaláról nézve látták szükségesnek és hasznosnak azért, hogy a törvények, és ne a személyek uralkodjanak, ami a legizmus egyik alapvető politikai tétele volt. Elképzelhető, hogy maga a gondolat nem is a legizmus sajátja, hanem korábbi időszakra megy vissza, amikor az emberi és a természeti-természetfeletti világot szerves egésznek gondolták, ahol egy-egy normasértés egyben a kozmikus rend megsértését is jelentette, amely csak megfelelő büntetés alkalmazásával állítható helyre. Ha volt is ilyen gondolati háttere, a nagy kódexekben ennek már nem lehet nyomára bukkanni, ehelyett az arányosság megállapításának jogtechnikai eszközei domborodnak ki. Ehhez figyelembe kellett venni a szándékot (szándékosság-gondatlanság), a társadalmi helyzetet (idős-fiatal, családon belüli helyzet, férj-feleség stb.) és a felhasznált eszközöket (méreg, éles tárgy, szabad kéz stb.). A második alapelv a társadalmi rang figyelembevétele volt, ez nem azonos a fent említett társadalmi helyzettel. A társadalmi rang a státuszok szerinti differenciálás eszköze volt, mert nem volt mindegy, hogy rabszolga követte el a bűncselekményt szabad emberrel szemben, vagy fordítva, illetve hivatalnok, tudós volt az áldozat, vagy paraszt stb. A harmadik,

68| MacCormack 1996: 93; 96.

69| Creel 1980: 35–36; Head–Wang 2005: 52–53.

az előzővel összefüggő alapelv a privilégiumok adományozása, mely komoly vita tárgya volt, ahogy láttuk: a konfucianus gondolkodás egyik alapvetését képezte, miközben a legisták teljesen eltörölendő, a jogrendszert megmértelyező elemnek tekintették. A privilégium elve szerint nem mindenkire vonatkozik ugyanaz a törvény, mert a privilegizált csoportokra vagy nem írnak elő büntetést, vagy jóval enyhébbet. A privilegizáltak körébe tartozott a királyi család, a vezető hivatalnokok és tudósok, valamint ezek családjai. A negyedik elv a családi helyzet szerinti differenciálást írta elő, mely figyelembe vette az elkövető és az áldozat nemét, illetve korát, és a szankciót ezek alapján állapította meg.<sup>70</sup> Összességében véve a kínai jog nem valósította meg a törvény előtti egyenlőség elvét annak ellenére, hogy a gondolat nem-hogy ismert volt, de a legista iskola és miniszterei által még képviseltetl is rendelkezett. És ahogy majd a familiarizmus hatásakor hamarosan látni fogjuk, az arányosság elve sem valósult meg bizonyos esetekben, mert az oksági láncolat sajátos értelmezésével ezt gyakorlatilag felülírták.

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 Qin állam örökségként élt tovább. A további megaláztatás céljából a holttesteket súlyosabb esetekben közszemlére a piactéren hagyták. A kettévágás, az elevenen megfőzés és az elégetés ismert, de kevésbé alkalmazott kivégzési forma volt. A legkegyetlenebb módszer azonban az volt, amikor az elkövetőt családjával együtt – többedízigen – 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 kivégzett 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 határoztak 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. Ezekkel a szabályokkal a Han-kódex tulajdonképpen lefektette a büntetőjog alapjait, a későbbi kódexek lényegében ezt a mintát követték, módosításokkal: bizonyos kivégzési módokat eltöröltek, később

70| Drapkin 1989: 154–155; Creel 1980: 43.



#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

visszaállítottak, új büntetéseket határoztak meg. 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.<sup>71</sup>

A Tang-kódex a büntetések öt fajtáját határozta meg (botozás könnyebb vagy 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, ellenszegülés a hatóságoknak). 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 részesülhetett, illetve a halálbüntetés végrehajtására olyan napokon is sor kerülhetett, amikor egyébként nem lehetett ítéletet végrehajtani. 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, apróbb módosításokkal továbbvitte az örökölt, évszázados büntetőjogi hagyományokat, ezért az archaikus jogfelfogás különböző elemei még akár újkori bírósági ítéletekben is testet öltenek.<sup>72</sup>

A büntetőjog legmarkánsabb jellemzője a familiarizmus hatása a büntetőjogi szabályokra és a joggyakorlatra (a negyedik alapelv). 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 a 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 kifejlett alakjában van jelen. A familiarizmus a büntetőjogban azt

71| Head–Wang 2005: 99–101.

72| Head–Wang 2005: 121–123; 184.

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 központjába, hanem az elkövetőt, illetve a sértett személyét, a büntetést pedig e két körülmény figyelembevételével 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 aszerint változott, hogy a cselekmény a társadalmi hierarchiához igazodott, vagy pedig ellene hatott: ha magasabb rendű (idősebb, szülő, férfi) személy követte el alacsonyabb rendűvel szemben, akkor büntetése jóval alacsonyabb volt, mint ha 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 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 kétéves börtönbüntetést vont maga után. Később, a mongol korban ezt botozásra csökkentették. Ugyanezen cselekmény elkövetése a családon kívül jóval súlyosabb megítélés alá esett: a szándékos emberölés büntetése halál (megfojtás). Ezzel szemben a szülők megütése (még ha nem járt halállal, sőt 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 halálbüntetést vont maga után, a

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

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 fiatalabbak önnvédelemhez való jogát csak nagyon szűk keretek között ismerték el, ha támadás érte őket idősebb, a családhoz tartozó személy részéről. Amennyiben a támadás elhárítására fegyvert vagy bármilyen eszközt használtak, idősök elleni erőszak miatt halálra ítélték őket, miközben a támadás nem tőlük indult, hanem ellenük. Csak abban az esetben nem követte a tettet azonnali halálbüntetés, ha kizárólag pusztá kézzel álltak ellen, és így hártották el a támadást. Ilyenkor a bíró nem hozhatott ítéletet, hanem az ügyre vonatkozó valamennyi iratot az uralkodóhoz kellett küldenie, és meg kellett várnia az uralkodó egyedi döntését. Az önvédelmi jog korlátozására vonatkozó szabályokat csak 1907-ben próbálták meg eltörölni egy új büntetőkódex tervezetében, de a hagyományos elit ellenkezése miatt végül mégsem vezették be ezt az újítást, s így az 1914-es törvényből is kimaradt. 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: ha az egyik szülő megbotlott, miközben épp a gyermekét akarta megütni, de a szerencsétlen esés következtében meghalt, a gyermeket tették felelőssé, és a „szülő öngyilkosságát okozni” tényállás alapján kivégezték. Összefoglalva tehát e gondolkodás lényege, hogy ha bármi történik a szülővel (idősebbel), azért a fiatalabbik fél felel – nem feltétlenül azért, mert az oksági láncolat minden esetben közvetlenül megállapítható, hanem azért, mert a bekövetkezett eredmény (sérülés, halál, öngyilkosság) azt mutatja, hogy nem mutatott elegendő tiszteletet az idősebb felé.<sup>73</sup> További, a familiarizmusból eredő sajátosság a büntetés átvállalása (*dai xing*), ami azt jelentette, hogy az ítélet végrehajtásának elszenvedéséért az elítélt helyett valamely családtagja jelentkezett, általában a rangban alacsonyabb családtag (fiatalabb testvér az idős helyett, gyermek a szülő helyett). Ilyen esetben a büntetést nem az elítélten, hanem az arra jelentkezőn hajtották végre, de mivel ezt az önkéntességet a gyermeki engedelmség kiemelkedő

73] T'ung-Tsu Ch'ü 1961: 41–64; MacCormack 1996: 78–87; MacCormack 2001: 174–175; 181.

példájának tekintették, a büntetés mértékét sokszor csökkentették, ritka esetben császári kegyelemből el is engedték.<sup>74</sup>

A kínai büntetőjog a középkortól kezdve különbséget tett a tévedésből és a véletlenül elkövetett emberölés között. A tévedésből (*wu sha*) elkövetett cselekmény körében értelmezték, ha két verekedő személy egy harmadik, oda tévedőt ölt meg, miközben a szándékuk nem erre irányult. A véletlenül (*guoshisha*) 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).<sup>75</sup>

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 történelmi korok szerint változott. De az első három fokba tartozó rokonok közti szexuális kapcsolat már vérfertőzésnek minősült, s így a tíz legsúlyosabbnak ítélt bűncselekmény közé tartozott. Ebből adódóan büntetése általában halál volt (megfojtás).<sup>76</sup>

#### 4.2. Eljárásjog

A kínai eljárásjog alapstruktúrája keveset változott az évszázadok alatt, főbb jellemzői szinte végig megmaradtak, eltérések inkább csak a részletekben érhetőek tetten, ezek is elsősorban a hivatalok szervezetrendszere tekintetében. A rendszer legfontosabb jellemzője, hogy az eljárásra nem külön bírósági rendszerben kerül sor, hanem a közigazgatási hivatalnok folytatja le, akinek valójában kettős funkciója van: az állam ügyeinek intézése helyi szinten és a jogszolgáltatás. A közigazgatás és az igazságszolgáltatás szétválasztásának hiánya egészen a modern korig jellemzője maradt a kínai jognak. A másik jellemzője, s ez már a jogfelfogásból következik, a magánjogi ügyek alulértékelése, vagyis az a szemlélet, hogy a büntetőügy fontos, azt komolyan kell venni, foglalkozni kell vele, itt-ott ejárási garanciákat is be

74| Zhang 2014: 205.

75| MacCormack 1996: 38–39.

76| T'ung-Tsu Ch'ü 1961: 64–70.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

kell építeni, ezzel szemben a magánjogi kérdések nem annyira érdekesek, azokat el lehet halasztani, háttérbe lehet szorítani. Az ősi elképzelés, mely szerint a tavaszi és az őszi napéjegyenlőség közti nyári időben nem folytatnak le magánjogi ügyeket, még a Song-korban is fennmaradt, ami egyfelől mutatja a jogszemlélet folytonosságát, másfelől a mezőgazdaság alapvető fontosságát. Ezekből következően a magán- és a büntetőügyek nem voltak szétválasztva, mindkét ügycsoport ugyanazon helyi tisztviselő előtt zajlott, jórészt azonos szabályok alapján.

Első fokon minden ügy a kerületi (*xian*) tisztviselőnél kezdődött, hozzá kellett fordulni írásban. Az analfabétákat írnokok segítették, akik nemcsak leírták a beadványt, hanem meg is vizsgálták az ügyet, és megállapították, hogy érdemes-e egyáltalán elindítani az eljárást. Az ilyen írnokok nem voltak tagjai a helyi adminisztrációnak, tehát magánszemélyként tevékenykedtek, de csak engedély birtokában nyithatták meg írnoki vállalkozásaikat, és ha hibákat követtek el (megalapozott ügyeket utasítottak el vagy megalapozatlan ügyeket is elvállaltak), visszavonták a működési engedélyüket. A panaszokat a panaszládába dobták be, amit minden reggel kiürítettek, és a hivatal elkezdte őket kivizsgálni. A kerületi tisztviselő hivatala (*yamen*) hat alosztályból állt, ezek közül a büntetések osztálya (*xiangfang*) foglalkozott a beadványokkal. Egy-egy alosztályon rengetegen dolgoztak, elsősorban hivatalsegédek, akiket külön hierarchiába soroltak (vezető hivatalsegéd, másodhivatalsegéd, hivatalsegéd, gyakornok). A hivatalsegédek először kiválogatták az eleve elutasítandó ügyeket, s csak a fennmaradó ügyeket prezentálták a hivatalnoknak, aki a hivatalsegéd útján beidézte valamennyi érintettet (felek, tanúk), általában a reggeli órákra. Várandós asszonyokat és hetven év feletti személyeket nem idéztek be, aminek az az oka, hogy ők törvény szerint mentesültek a botozás büntetése alól, márpedig ez volt a hamis nyilatkozat szankciója (a rendszer tehát eléggé felkészült joggyakorlatból és emberismeretből egyaránt) – helyettük a családtagok jártak el. Büntetőügyekben, ha fennállt a szökés veszélye, a gyanúsítottat előzetes le-tartóztatásba helyezték, és a kerületi börtönbe zárták az eljárás idejére, vagy a klánját tették felelőssé, hogy valóban jelenjen meg a tárgyaláson. Az eljárás első szakasza a tények megállapítására szorítkozott, vagyis ez volt a bizonyítási szakasz. Ez a kerületi hivatalnok előtt zajlott, akinek munkáját segítette a segédhivatalnok és a bírósági archívum vezetője. A korai dinasztiaiak korában az eljárásban részt vett a „rendőrség” tisztviselője is, ám őt a Song-korban garanciális okokból eltávolították a szóbeli meghallgatási szakaszból, vagyis legalább a rendőrhatalom eljárást leválasztották a bírósági eljárásról. Ennek ellenére a hivatalnok elrendelhetett tortúrát, gyakorlatilag bármikor, annak érdekében, hogy a gyanúsított beismerő vallomását kikényszerítse.

Ennek elsősorban az a jogszemlélet az oka, amely a legfőbb bizonyítéknak a beismerő vallomást tartja még abban az esetben is, ha elegendő tárgyi bizonyíték vagy tanúvallomás áll rendelkezésre, mert csak ezeken nyugodva nem lehet a tényeket bizonyítotttnak venni abban az esetben, ha a gyanúsított tagadott. Ilyenkor tortúrát alkalmaztak, hogy pótolják a beismerést. A bizonyítási szakasz után következett a jogalkalmazási szakasz, amikor meg kellett találni az esetre alkalmazható jogszabályt. Ebben a bírósági archívum vezetője fontos szerepet játszott, mert ő kereste ki és mutatta be az összes, az ügygel összefüggésben álló kódexszabályt, császári rendeletet, továbbá a rendelkezésre álló precedenseket a hivatalnoknak, aki a releváns normát kiválasztva megfogalmazta az ítéletet. Az ítélet ismertette az ügy fontosabb tényeit, a döntést és annak indokait, valamint magánügyben a felek jogait és kötelességeit. A magánügyek általában kerületi szinten megálltak, és nem kerültek felsőbb fórumokhoz, azok ugyanis nem foglalkoztak ilyesmivel, hiszen nem tekintették lényegesnek. A büntetőügyek jelentős része felsőbb fórumokhoz került, mert az érintett közvetlenül is fellebbezhetett másodfokra, de fel kellett küldeni az ügyet akkor is, ha utólag az elítélt visszavonta beismerő vallomását, vagy súlyosabb szankciót (száműzetés, halál) szabtak ki. Helyi szinten csak azt a büntetést hajtották azonnal végre, mely enyhébb volt száz botütésnél.<sup>77</sup> Összességében azt lehet mondani, hogy a kínai eljárásjog alapvetően racionális volt az időnként alkalmazott tortúrával együtt is, mivel eskü, az istenítélet számtalan fajtája, és más, irracionális bizonyítási eszköz soha, egyetlen kódexben vagy gyakorlatban sem fordult elő. A hivatalnok feladata a materiális igazság megállapítása volt, ehhez elsősorban tanúkat, illetve tárgyi bizonyítékokat (dokumentumokat) vettek igénybe, istenítéleteket soha.<sup>78</sup>

A másodfokú eljárásra tartományi szinten került sor, a tartományi vezető hivatalában, mely több alosztályra bomlott, ahol a jogban való jártasságot már sokkal jobban megkövetelték, mint tartományi szinten. Másodfokon a tényeket és a jogot egyaránt vizsgálták, vagyis többről van szó, mint egyszerű törvényességi felülvizsgálatról. Ha a gyanúsított kétségbe vonta az ítélet ténybeli részét, a bizonyítást ismét le kellett folytatni. Amennyiben az alosztályok az alkalmazott jogszabályt tartották helytelennek, a bizonyítást nem kellett lefolytatni, de az ítéletet megváltoztatták a prefektúra jogtanácsosának véleménye alapján. Ezt a döntést a kerületi ellenőrző hivatalnak is meg kellett küldeni, amely jóváhagyta az ítéletet, vagy egyet nem értése esetén új eljárásra utasította a hivatalt. Az ellenőrző hivatal-

77| Miyazaki 1980: 59–62.

78| MacCormack 1996: 15–16.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

ban elvben komoly joggyakorlással rendelkező hivatalnokok segítették a végső döntést. A legsúlyosabb szankció kiszabása esetén (száműzetés, halál) az uralkodót mindenképpen értesíteni kellett. Amennyiben az ügy egyértelmű volt és világos, a tények bizonyítottak, és az alkalmazandó jog sem volt kétséges senkinek, a császárt csak egy irattal értesítették az ügyről. Ha ellenben ténybeli vagy a jogkérdésben bizonytalanság uralkodott, az ügy felkerült a császári központba, ahol végső instanciaként az uralkodó döntött a büntetőügyekre szakosodott központi kormányzati szervezet, a *xingbu* jogi tanácsai alapján. Az uralkodó döntött az esetleges kegyelmi kérvényekről is.<sup>79</sup>

A polgári ügyekben, vagyis a „kis jelentőségű ügyekben” (*xishi*) maga a hivatalnoki rendszer alkalmazta a közvetítőket, hogy oldják meg helyettük az ügyeket, amennyiben a társadalmi egyeztetés (klán, falu, céh) nem vezetett eredményre, és a felek mégis a hivatalhoz fordultak. Ilyenkor egy, a közösség által választott, de az állam által is kinevezett mediátor (*xiangbao*) járt el a hivatalnok előzetes véleménye alapján. A hivatalnok ugyanis látta az ügyet, megjegyzéseit, véleményét fel is jegyezte az iratra, ezt a felek is megismerték, a közvetítés ennek alapján indult meg, és elég komoly szerepet játszott a megoldásban is. Ha ennek alapján a felek megegyezésre jutnak, az ügy véget ért, nem jutott tovább. A polgári ügyek majdnem fele (40%) még a Qing-dinasztia idejében is így folyt le. A *xiangbao* tehát egyfajta nagyon sajátos, közties figura, aki nem része sem a hivatalnoki karnak, sem a társadalmi egyeztetési mechanizmusnak, hanem ezek működését egészíti ki, a perhez ragaszkodó személy pedig (különösen az, aki több alkalommal is megteszi), erkölcsileg bukott ember (*xiaoren*).<sup>80</sup>

#### 5. § A HAGYOMÁNYOS KÍNAI JOG A XX. SZÁZADBAN

A lassan két évezrede változatlan kínai jogrendszer a hasonlóan változatlan politikai elméletével és gyakorlatával, továbbá bürokratikus rendszerével egyre nagyobb ellentétbe került az újkori modernitás realitásaival. Ezért a XIX. század nagy kudarcai (az ópiumháborúk, 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,

79| Miyazaki 1980: 63–69.

80| Huang 2010: 63–64; 76–78; 194.

átalakították az oktatást, továbbá igyekeztek a büntetések rendszerét is át-  
alakítani, ezért új büntető törvénykönyvet léptettek életbe.

Ezek a reformkísérletek a nyugati mintákat vették alapul, de japán köz-  
vetítéssel: miután a japánok legyőzték az oroszokat (1905), nagy elismerést  
vívtak ki maguknak Kínában, ahol a japán modernizáció modelljére példa-  
ként 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 jogrend-  
szer radikális átalakítását. A közigazgatást elválasztották az igazságszol-  
gáltatástól, mely utóbbi így függetlenebbé vált, s a rendszer csúcán lévő,  
a kormányzattól immár független legfelsőbb bíróság nevét is megváltoztat-  
ták (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 büntetőeljáráásban megszü-  
ntették a tortúrát, a testfenyítő büntetéseket pénzbüntetés váltotta fel,  
és 1906-ban megnyitották az első, nyugati mintájú jogi egyetemet. E re-  
formok 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 konfuci-  
ánus felfogásból eredő szabályt, s így a reformok felemásra sikeredtek.<sup>81</sup> Az  
angolszász jog modellje azonban semmilyen szerepet nem játszott a mo-  
dernizációban, egyfelől azért, mert kevésbé volt szisztematizálva, mint a  
kontinentális európai jog, másfelől túlságosan egyénközpontú szemlélet  
hatja át, az individualizmus ezen szintjével pedig Kínában nem tudtak mit  
kezdeni. A kínai felfogással jobban kompatibilis *familia* ősi római képzetéből  
Európában még mindig fennmaradt valami, amihez igazodni tudtak.<sup>82</sup>

De még ez az igyekezet sem mentette meg a dinasztiát a pusztulástól.  
Az 1911-ben kitört köztársaságpárti „forradalom” sikerrel végződött, így  
a mozgalom vezetőjét, Sun Zhongshant (Szun Jat-szen) 1912. január else-  
jén köztársasági elnökké választották. Az új hatalom azonban gyenge volt  
pénzügyileg és katonailag egyaránt, ezért az új elnök a korábbi rendszer  
tábornoka, Yuan Shikai lett, miután Sun Zhongshan az elnökségről, az  
utolsó császár pedig a trónról mondott le (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

81| Ladany 1992: 44–46.

82| Chen 2008: 28.



#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

támogatóját elvesztette, ugyanakkor az, hogy kapitulált a japánok előtt területi követeléseiket illetően, katonai erejének relatív gyengeségét bizonyította. Halála után a volt tartományi és katonai vezetők közül lett „hadurak” országlása következett egymással szemben vívott harcokkal, a vidék kifosztásával és politikai anarchiával. Ebben az időben Sun Zhongshan 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 kevésnek bizonyult 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 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 többéves polgárháború azonban nem tette lehetővé, hogy e sikereket a maguk javára fordítsák. Ahogy az közismert, a Guomindang vereséget szenvedett és Tajvanra menekült, míg a győztesek 1949 októberében kikiáltották a Kínai Népköztársaságot Pekingben.<sup>83</sup>

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 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 Guomindang-kormány a modernizáció

83| Gernet 2001: 471–482; Schorokauer–Brown 2006: 305–308; 319–320; 323–338; Fairbank–Goldman 2006: 279–342.

keretein belül megalkotta a „hat törvényt” is (a legfontosabb a büntetőkódex 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 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 westernizáció 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.<sup>84</sup>

A nanjingi évtized alatt valóban komoly előrelépés történt a westernizáló jogi modernizálás útján, bár ezek a törvények nyilván inkább elméletben voltak fontosak, a joggyakorlatba azonnal nem lehetett őket átültetni. A büntetőjogban a nyugati elvekkel ellenkező gyakorlatokat megszüntették, így eltörölték a társadalmi státuszhoz kapcsolódó büntetőjogi privilégiumokat, megszüntették a tortúrát, megtiltották az analógiát és bevezették a *nullum crimen sine lege* elvet. Mindez a büntető törvénykönyv (1928, 1935) és a büntetőeljárás törvény (1928, 1935) érdeme. Legalább ekkora hatású újításnak számított, hogy egyáltalán megjelentek magánjogi témájú törvények, így ezek újdonsága voltaképpen kettős: egyfelől létük önmagában, másfelől tartalmuk miatt. A családjogban betiltották a poligámiát, és a lányok örökrészét a fiúkéval megegyező szintre emelték az új polgári törvénykönyvben (1929). A magánjogi rendszer kiépítése felé a következő lépések mérföldkövei a biztosítási törvény (1929), a társasági törvény (1929), az értékpapírtörvény (1929), a csődtörvény (1935). Mindez óriási változást jelentett, ezért ahol csak lehetett, a hagyományos jogfelfogást érintetlenül hagyták az új szabályok nagyobb társadalmi elfogadottsága érdekében, bár nyilvánvaló, hogy néhány új törvény nem fog évezredes kulturális mintákat percek alatt átírni. Éppen ezért ott, ahol az új törvények nem állapítottak meg normákat, a helyi szokásokat kifejezetten és kimondottan fenntartották, így teremtve egyensúlyt a westernizáló modernizáció és a hagyományos társadalom értékei között. A törvénykezés mellett újjáalakították a bírósági rendszert, korszerűsítették a büntetés-végrehajtást, és az oktatás során a korábbiakhoz képest jóval nagyobb szerepet szántak a jogi oktatásnak.<sup>85</sup> Utóbbi eredményeként a köztársasági kor végére mintegy tízezer lehetett

84| Ladany 1992: 48–51.

85| Jordán 2008: 30–37; Chen 2008: 35.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

a jogászok száma, ami elenyészően kevés egy ekkora országban, viszont hatalmas változás a korábbi évszázadokhoz képest, amikor üldözött és büntetett foglalkozás volt. Ennél talán még forradalmibb változás volt a női egyenjogúság alapelveinek bevezetése, az özvegyek védelmének kiterjesztése és a válás jogának új szabályozása.<sup>86</sup>

A Mao vezette új állam természetesen mit sem akart tudni elődje, a köztársaság jogrendszeréről, sem az öröklött hagyományos jogfelfogásról, ezért mindkettőt eltörölte. Mivel előbbi maga is egy friss reform eredménye volt, nyilván könnyebb volt vele szakítani, mint az évezredek megszokásaival. A jog az állam irányításának eszközéből deklaráltan az osztályharc egyik fegyverévé süllyedt, elsősorban az „ellenforradalmárok” és a „reakciós elemek” likvidálásához nyújtott segítséget, de 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 törvény célja a földbirtokosok, a templomok, az 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, egyetlen újdonsága a házasságok regisztrálása; 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 válótörvénynek nevezte a jogszabályt. Végül a szakszervezeti törvény, mely teljes egészében szovjet mintára készült.<sup>87</sup> Az igazságszolgáltatás rendszerében népi törvényszékeket állítottak fel, melyek valójában statáriális bíróságok voltak, és különösen a nagyobb politikai kampányok mellett, párhuzamosan működtek. Amikor az „ellenforradalmárokat”, a „rendszer ellenségeit” kellett büntetőeljárás keretében likvidálni, az áldozatok számát százezrekben vagy milliókban lehetett mérni. A büntetőeljárás akkor is nagyobb részt a közigazgatásban, elsősorban a rendőrségen zajlott, amikor ilyen külön bíróságokat nem állítottak fel. Az eljárás a nyomozati szakaszon túlmenően akár a büntetés kiszabását is magába foglalta.<sup>88</sup>

86| Huang 2001: 44; 197–198.

87| Ladany 1952: 58–61.

88| Jordán 2008: 54–58.

Kína első szocialista alkotmánya 1954-ben született meg, mintajaként 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 kezdetektől fogva megjelentek a kényszermunkatáborok, majd ezek sajátos variánsai, 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 azok, akik bármi jót mondtak a Szovjetunióról (azt követően, hogy a két állam viszonya megromlott).<sup>89</sup>

Mao halála és követőinek gyors eltávolítása után fordulat következett be a politikában, s ez a jogéletben is azonnal éreztette hatását: 1979-ben megszületett az első büntető törvénykönyv, 1982-ben új alkotmányt adtak ki (a negyediket: 1975-ben született egy néhány hónapig élő változat, 1978-ban egy szintén átmenetinek bizonyuló szöveg), 1986-ban jelent meg 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. kétfélmillió jogi szakember hiányzott a rendszerből, ezek fele bírósági. 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 segít-

89| Ladany 1992: 67–70; 112–115.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

séget 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, amit a gazdasági törvényhozás követett. A jogalkotás szintjén tehát Kína nagy lépéseket tett a modernizáció irányába, mely különösen a megelőző évtizedek viszonyaihoz képest minősülhet jelentős változásnak.<sup>90</sup>

E westernizáló-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, nem saját érdekei előmozdításának eszközét. Ezért bár az alkotmány biztosít ugyan egy sor jogot polgárai számára, a valóságban ezek érvényesítésére alig kerül sor. A privilegizáltak szűk köre ma is a jog felett áll, így legfeljebb az ideológia és az elit tagjaiban történt változás, de a rendszerben nem. A személyes kapcsolatok rendszere (*guanxi*), mely a hatalomban lévők érdekeit szolgálja évezredek óta, és a jogszerű eljárások és megoldások egyik legfőbb akadályja, tovább növeli a lakosság bizalmatlanságát az intézményrendszerrel kapcsolatban. A kínai társadalom továbbra sem jogi úton akarja megoldani konfliktusait, ezért inkább a hagyományos fórumokat és megoldásokat részesíti előnyben, így inkább választott közvetítők révén kezeli 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. Vagyis alapjaiban véve sem egy westernizáló, sem egy szovjetizáló modernizáció nem volt képes arra, hogy az évezredes kulturális és jogi mintázatokat felülírja. Még olyan erőszakos eszközökkel sem, ahogy Mao kulturális forradalma tette. Ha az ideológiai különbség miatt első látásra meglepően is hangzik, módszertanilag annál nyilvánvalóbb, hogy Mao számára a példakép, a sokat dicsőített vezér nem a marxizmus valamely vezéralakja volt, hanem az első legista császár, Huangdi, akinek központosító politikáját, brutális elnyomását példaként követte. Kritikát legfeljebb annyiban fogalmazott meg vele szemben, hogy túl kevés volt értelmiségi áldozatainak száma, de Maoé százszorosa a rettegett

90| Jordán 2008: 133–140; Ladany 1992: 82–84; 92–93.

császárénak.<sup>91</sup> Az azóta eltelt évtizedekben a konfucianizmus lassan ismét polgárjogot nyert (a hivatalos propaganda mellett, természetesen), az elmúlt években pedig már reneszánszát éli. A kínai kulturális diplomácia vezérhajója, a Konfuciusz Intézet nevében hordja a változást, de konferenciák és kiadványok ezrei hirdetik, hogy voltaképpen a konfucianizmus mennyire üdvözítő társadalom- és politikaelmélet.<sup>92</sup> A legújabb fejlemény szerint nemcsak Kína, hanem az egész világ számára: ezek az írások bemutatják többek között a konfuciánus demokratákat a történelemben, a konfuciánus alapon működő jóléti államot vagy éppen a konfuciánus etika és a nyugati jogrendszer kapcsolatát.<sup>93</sup>

91| Mao mondását idézi Jordán 2008: 84.

92| Nansen 1997: 551.

93| Lásd Bell–Chaidong 2003 összegyűjtött írásait.

## TIZEDIK FEJEZET

# TÁRSADALMAK A KÍNAI JOG BEFOLYÁSA ALATT

### 1.§ VIETNAM

Vietnam (jog-) történetének egyetlen összetett és ellentmondásos pontja van: a kínai joghoz való viszony. Ez a kérdés nyilvánvalóan beleágyazódik a két ország szintén nagyon ellentmondásos viszonyrendszerébe – amely csak vietnami oldalról tűnik ennyire bonyolultnak.

Vietnam már történelme kezdetén szoros kapcsolatba került a kínai kultúrával, ám ennek jellege más volt, mint amit Délkelet-Ázsia többi országa megtapasztalt az indiai kultúrával kapcsolatosan. Az indiai kultúra elterjedése békés folyamat volt, ezzel szemben a kínai kultúrát elsősorban a kínai hadsereg és a nyomában Vietnamba áramló hivatalnokok és konfuciánus tudósok közvetítették. A közigazgatás rendszere és a mandarin vizsgarendszer, az állam- és jogelmélet, a társadalmi tagozódás, a hatalom és az idősek tisztelete, az egyéni érdek háttérbe szorítása a közösség javára olyan gondolatok, melyeket a vietnamiak a kínaiaktól vettek át, és amelyeket (néhány kivételtől eltekintve) büszkén vallanak magukénak, miközben mindent megtettek annak érdekében, hogy a hatalmas északi szomszédtól megvédjék politikai függetlenségüket, és megőrizték identitásukat. Holott szinte minden technikai és kulturális örökségük Kínából származik, mivel a művelt réteg kínai klasszikusokat olvas, az írás a kínai jelrendszert követi (csak a XX. században vezették be a latin betűs írást), mi több, az egyetlen indiai hatást jelentő buddhizmus is Kínán keresztül jutott Vietnamba. Ezért itt a mahájána buddhizmus vert gyökeret, és nem a Délkelet-Ázsia más országaiban elterjedt teravada buddhizmus. A sinizálódási folyamat intenzitása uralkodói dinasztiáktól függően változott, de az közös elem volt, hogy hatóköre elsősorban a művelt elitre korlátozódott, a vidéki lakosságot érintetlenül hagyta. Ők továbbra is ragaszkodtak szokásaikhoz, továbbá az animizmuson és az ősök tiszteletén nyugvó vallásosságukhoz. Ennek következtében a művelt elit elszakadt saját társadalmától, és jobban kötődött a mintát szolgáltató Kínához, főként, mivel adott korokban inkább kínaiul beszélt, és nem a köznép nyelvét, a vietnami nyelvet használta.<sup>1</sup>

1| SarDesai 2013: 34–35.

Ezzel függ össze az Észak–Dél ellentét is. Vietnam magállama az északi területet jelenti a Hong-folyó partján (Nam Viet), mely fekvéséből is adódóan jobban ki volt téve a külső hatásoknak és az északról érkező fegyveres támadásoknak, így a konfuciánus ideológia köntösében jelentkező kínai befolyás is erősebben érvényesül ezen a területen. Ennélfogva az északiak a hatalmat jobban elfogadó, merevebb, zárkózottabb viselkedésű, a konfuciánus tanokhoz ragaszkodó, az idősek tiszteletét megkövetelő emberek. Ezzel szemben az ország déli részén élők kevésbé fogadják el a hatalmat és az idősek uralmát, jóval könnyedebben viszonyulnak a hierarchiához és más szabályokhoz, messze nem állnak annyira a konfuciánus tanok befolyása alatt, hanem egy eklektikus vallásosságot mondanak magukénak. Ennek egyik oka, hogy a déli területeket az évszázadok során északról indulva katonai erővel hódították meg és csatolták az országhoz, hiszen ezen a területen korábban a khmerek és Champa királyság lakói éltek, akik nem a kínai, hanem az indiai kultúra befolyása alatt álltak. Ehhez kapcsolódik az éghajlatban (a déli trópusokkal szemben áll egy más klímájú Észak) és az életmódban megmutatkozó különbség is a két terület között. Ez a mai napig megfigyelhető kulturális különbség a történelem során is manifesztálódott: amikor az északiak irányításával nem sikerült egységes államot létrehozni, és ezért Vietnam két részre szakadt, a határvonal történeti korokon átívelő módon Észak és Dél között gyakorlatilag egybeesett: a késői Le-dinasztia alatt két részre szakadt állam belső határa pontosan ugyanott húzóódott, ahol később a demilitarizált övezetet elválasztották (1954–1975).<sup>2</sup>

Ez az egyoldalú kínai hatás a jog történetében formai és tartalmi értelemben is megjelenik. Ahogy korábban láttuk, a délkelet-ázsiai buddhista társadalmak esetén az indiai hatás elsősorban a formára korlátozódott (jogtudomány, rendszerezés, műfaj), a jog tartalmára azonban kevésbé vagy egyáltalán nem, mivel a jog megőrizte önálló, saját múltjából táplálkozó örökségét, és a szokásjog akkor is tovább élt, amikor idegen hatásra lejegyezték és rendszerezték. Ezzel szemben a vietnami jog sinizálódása nemcsak formai elemeket takar, hanem tartalmiakat is, mivel nem csupán a kínai kódexek szerkezetét, logikáját vették át, hanem belső lényegüket is. Ennek következtében a genuin hagyomány egyre hátrébb sorolódott, és míg a Le-kódex tartalmaz eredeti vietnami joganyagot is (a nyilvánvaló kínai hatás ellenére), a későbbi Gia Long-kódex már alig több mint a Qing-kódex egyszerű fordítása. A kínai hatás leginkább azon érhető tetten, hogy a kódexek csak büntetőjoggal foglalkoznak, más kódex nem is született, akárcsak Kínában. A magánszféra életviszonyait ott elsősorban a szokásjogra bízták –

2| Church 2009: 184–185.



#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

a vietnami jogban ettől kissé eltértek, és néhol olyan elemek is megjelentek e kódexekben, melyek a kínai mintákból hiányoznak: a tulajdon és a szerződési jog egyes esetei. De jellemző módon ezek sem magánjogként kerültek megszövegezésre, hanem pusztán e kérdések büntetőjogi vetületét fogalmazták meg (pl. jogellenes károkozás esetén milyen büntetést kell előírni, miközben a kártérítésről nem esik szó). Vagyis a kínai joghoz hasonlóan a vietnami jogra is jellemző lett a kódexközpontúság. Más jogforrások alig vagy egyáltalán nem maradtak ránk.

A joghoz való viszony is a konfuciánus alapvetést bizonyítja, mely elutasítja a jog felhasználását egyéni előnyök biztosítására (különösen a közösségi érdekekkel szemben), és a jogi eljárást kifejezetten károsnak ítéli, mivel a konfuciánus etikának primátusa van a jog felett. Ez az attitűd a mai napig jellemző a vietnami társadalomra, melyet az alábbi adatsor ékesen bizonyít: míg az USA-ban 400 főre jut egy jogász, addig Japánban 7000 főre, Vietnamban pedig 20 000-re.<sup>3</sup>

Sajnos a fennmaradt (jog-) források száma igen alacsony, mivel több okból kifolyólag is viszonylag hamar elpusztultak. Az időjárási körülmények (meleg, nagyon magas páratartalom) pusztító hatása mellett ebben szerepet játszott a rengeteg háború és lázadás okozta pusztítás is. Ehhez járul, hogy a nyomtatás még a modern időkben is alig jelent meg az országban, a szövegek jelentős része kéziratos, ám ezeket nem gyűjtötték, mert közgyűjtemények nem jöttek létre, a konfuciánus értelmiség pedig elsősorban a kínai klasszikusokat kedvelte. Ráadásul a Ming-kori megszállás alatt hadizsákmányként elvitték az összes iratot, így a XV. század előtti korból nem maradt fenn semmi forrásanyag. Jellemző, hogy az olyan nagy becsben tartott Le-kódex is mindössze két példányban ismert, és egyik sem teljes és hibátlan. Olvashatatlan és hiányzó szövegrész mindkettőben előfordul, de szerencsére a két szövegből össze lehet rakni a kódex hibátlan variánsát (a szöveget Párizsban őrzik az École française d'Extrême-Orient-ben).<sup>4</sup>

##### *1.1. Jogtörténet és jogforrások*

Vietnam történetének kezdete a legendák homályába vész. Az egyik elbeszélés szerint egy vietnami herceg, Lac Long Quan egy tündérkisasszonyt vett feleségül, aki azonban nem gyeremekeket vagy tündéreket hozott a világra, hanem tojásokat. Miután a pár útjai (ismeretlen okokból) szétváltak, a tündér ötven utódával az északi hegyeknek, a herceg ötven másik utódával délnek

3| Pham Duy Nghia 2005: 86.

4| Nguyen Ngoc Hui–Ta Van Tai 1986: 443.

indult, a Vörös-folyó (Hong) partjaira. A hagyomány még az időpontját is tudni véli mindennek: Kr. e. 2800 körül történhetett.<sup>5</sup>

A tudomány ezzel szemben csak annyit tud megállapítani, hogy a legenda feltehetően a vietnami nép kettős eredetére utal, ám ettől Vietnam korai története nem válik világosabbá. Egy, a Kr. u. XIV. században keletkezett vietnami krónika szerint az első királyság (Van Lang) a mai Vietnam északi részén született meg a Lac Viet népesség vezetésével a Kr. e. VII. században, mely négy évszázaddal később áldozatul esett az Au Viet nép támadásának. E feltehetően Kína felől érkező bevándorlók a Hong-folyó deltájában alapították meg államukat, az Au Lac Királyságot (Kr. e. 257–208), mely magában foglalta a legyőzött Van Lang Királyságot is. A győzelem nem tartott sokáig, mindössze fél évszázados fennállás után a királyságot elfoglalta Trieu Da kínai hadvezér, aki a Qin-dinasztia összeomlását kihasználva önálló államot alapított délen (Guangdong, Guangxi tartományok). A Nan Yue, illetve Nam Viet néven ismert terület tehát félig kínai, félig vietnami állam volt, melynek fővárosa a mai Guangzhou környékén feküdt, Au Lac pedig a déli határát jelentette. A kínai Han-dinasztia megerősödésével azonban Nam Viet helyzete megrendült, és uralkodói kénytelenek voltak elismerni a kínai császár főségét, melynek része volt az is, hogy a helyi jogot összhangba kellett hozni a Han-kori kínai joggal, így a vietnami büntetések közül meg kellett szüntetni az orrlevágást. E korszak társadalomszervezetéről és jogéletéről keveset lehet tudni, de annyi biztosnak látszik, hogy a később oly jelentőssé váló kínai befolyás ebben a korban még nem érezte hatását. A társadalom klánokba és törzsekbe tagolódott, a tényleges uralom a törzsi vezérek kezében összpontosult, akik nélkül az uralkodó tehetetlen volt. A genealógia a matrilinearitást követte, a jogéletet pedig a helyi szokások irányították. Nam Viet formális függése (az uralkodó elismerte a kínai császár főségét, de csak az ő irányába, otthon magát is uralkodónak nevezte) a Trieu-dinasztia alatt (Kr. e. 207–111) nem jelentett sokat a mindennapok számára, mivel a lokális irányítás továbbra is a helyi klánfőnökök kezében volt, akik nemcsak a rendet tartották fenn, hanem az adó beszedéséről is gondoskodtak. A Han-dinasztia azonban Kr. e. 111-ben a tényleges anektálás mellett döntött, így a korábbi Nam Viet állam teljesen betagozódott a kínai államba, melyet a kínai közigazgatási gyakorlat szerint tartományokra osztottak fel. A kínai kulturális, jogi és államvezetési elvek és módszerek ekkortól kezdtek Vietnamban is hatást gyakorolni, elsősorban az uralkodó elit körében. A fokozódó kínai elnyomás ellen két nővér (Trung Trac, Trung Nhi) vezetésével felkelés robbant ki (Kr. u. 40–43), ezt azonban leverték, aminek

5| SarDesai 2013: 33.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

hatására a kínai jog alkalmazása még inkább előtérbe került, miközben az őshonos szokások továbbra is tartották magukat (leviráthus, matriarchátus) a társadalom széles rétegeiben.<sup>6</sup>

A kínai hatás a Tang-korban ellentmondásos volt, és több csatornán keresztül érkezett. Egyfelől az államigazgatás szintjén, melyet a felsőbb szinteken kizárólag kínai hivatalnokok intéztek (alsóbb szinteken azonban hatalomban maradt a lokális elit), másfelől a jog útján, mivel formálisan csak a kínai jogot lehetett alkalmazni, az őshonos jogfelfogás legfeljebb szokás-ként élhetett tovább. A társadalom sinizálása ugyanakkor nem jelentette azt, hogy széles rétegek hozzáférhettek volna a kínai kultúra magasabb rétegeihez, a klasszikus írásokhoz, mivel ezt kifejezetten akadályozták. Ez azzal a nem szándékolt hatással járt együtt, hogy a buddhizmus egyre nagyobb teret nyert a vietnami társadalomban, ami a Tang-uralom összeomlása után komoly politikai következményekkel járt. Ebben a korban alakult ki az a hatalmi központ is, mely a mai napig Vietnam politikai vezetésének helyszíne (Thang-Long, később: Hanoi). A Tang-dinasztia bukásával a kínai befolyás megszűnt Vietnamban (939), ám ez inkább káoszhoz és beháborúhoz vezetett. Katonai vezetők váltották egymást gyorsan a hatalomban, akik nem voltak képesek államot teremteni, közigazgatást szervezni, ezért hatalmi harcok és a trónutódlás körüli erőszak jellemezte a korszakot, mely különös kegyetlenséggel zajlott (különösen a kivégzések során alkalmaztak igen kegyetlen büntetéseket, mint a mérges kígyóval való megölés, tigrisek elé vetés, a tenger ár-árálya által való megfojtás, késsel darabokra vágás stb.). A zűrzavarból a katonai uralkodók tehetetlenségét és alkalmatlanságát felismerő buddhista szerzetesek vezették ki az országot, egyikük, egy kolostorban nevelkedő árva, Ly Cong Uan megszerezte a hatalmat, és ezzel megalapította a Ly-dinasztiát (1010–1225). A Ly Thai To uralkodói néven ismertté vált király a vietnami történelem egyik legkiemelkedőbb alakjává vált, mert biztosította a belső békét, leverte a felkelőket, stabilizálta a déli és az északi határt, az anarchiát közigazgatással váltotta fel, és kiépített egy működőképes és egyben igazságos adórendszert is. Mindezek mellett gondja volt a buddhista etika betartására, mivel nézete szerint a korábbi uralkodók azért buktak meg, mert nem vették figyelembe az ég akarátát, és nem az emberek jólétének biztosítása vezette őket. Ly Thai To ezzel szemben e két célban határozta meg uralma lényegét, és ennek keretében csökkentette az adókat, illetve elengedte az adósságot. Uralkodása alatt nyoma sincs annak a kegyetlenségnek, mely a korábbi évtizedeket jellemezte. Ez a politika utódai alatt is érvényesült, különösen a büntetőjogban, ahol a buddhista

6] Nguyen Ngoc Hui–Ta Van Tai 1987: 5–7; Nguyen Ngoc Hui–Ta Van Tai 1986: 435–437.

etika hatására jelentősen mérsékeltek a büntetéseket, még súlyos esetekben (emberölés) is legfeljebb botozást írtak elő, sőt a politikai lázadás elkövetőit sem végezték ki, hanem megbocsátottak nekik. A Ly Thai Tong (1028–1054) által kiadott új büntető törvénykönyv (Hinh Thu) ebben a szellemben íródott, ezért is nagy veszteség, hogy nem maradt ránk, tartalmát csak más források utalásaiból ismerjük. Ezekből megállapítható, hogy az új törvény a korábbi kínai büntetőjogot váltotta fel új szabályokkal, a későbbi szerzők azonban elítélően nyilatkoznak a törvényről és a Ly-dinasztia büntetőpolitikájáról, hiszen a konfuciánus gondolkodásba ez a fajta mérséklet nem fér bele. A konfuciánus szerzők sorra ítélik el a Ly-dinasztia szerintük túlságosan is elnéző, megengedő büntetőjogi felfogását, különösen a lázadók irányába. Ly Thai Tong a későbbi kritikák ellenére még apjánál is jelentősebb uralkodóvá vált a vietnami történelemben, részben államszervező munkássága, részben katonai sikerei miatt, akinek teljesítményét a későbbi uralkodóknak sem sikerült túlszárnyalni. A Ly-dinasztia valamennyi tagja a buddhizmus patrónusa volt, akik a helyi kultuszokat is igyekeztek a buddhizmus égisze alá vonni, rengeteg szentélyt építettek a fővárosban és vidéken egyaránt, és a szellemi életet is a buddhizmus köré építették ki, ugyanakkor kínai mintára önmagukat a „Dél császáranak” titulálták, akik az Ég megbízásából a Déli Királyságban uralkodtak. Ez nyilvánvalóan nem más, mint a kínai politikai teória vietnami változata.<sup>7</sup>

A Ly-dinasztia hatalmának csökkenését kihasználva, saját katonai erejére támaszkodva a Tran-dinasztia (1225–1440) került hatalomra. A Tran-klán korábban nem tapasztalt centralizációt hajtott végre, ezzel kiküszöbölve a Ly-dinasztia hibáit, mely a Tranok felemelkedését is lehetővé tette. A központosítás jegyében tovább építették a hivatalnoki apparátust, melynek tagjai kínai mintára vizsgákat tettek, majd elsősorban vidékre helyezték őket, ahol fontos szerepet játszottak a helyi igazgatás és adóbehajtás területén. A Tran-dinasztia fontos újítása volt elődeihez képest, hogy hatékonyabb ellenőrzést épített ki vidéken, melynek a hivatalnokok jelenléte csak az egyik jele volt. Legalább ennyire fontos körülmény, hogy jelentős építkezésekbe kezdtek, főként gátakat létesítettek, így szabályozva a Hong-folyót és megvédve az embereket és a vetést az áradásoktól. Ebben a képzett, művelt hivatalnok-értelmiség jelentős segítséget nyújtott.<sup>8</sup>

A Tran-dinasztia két érdekes módszerrel igyekezett a hatalmat koncentrálni és belső szolidaritást növelni. Az egyik módszer az volt, hogy a dinasztia tagjai számára előírták az endogámiát, hogy nőágon keresztül senki se jus-

7] Taylor 1992: 137–148; Nguyen Ngoc Hui–Ta Van Tai 1987: 8–11; Nguyen Ngoc Hui–Ta Van Tai 1986: 437–438.

8] Dutton–Werner–Whitmore 2012: 42.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

son rokonságba velük, így a Tran-klán tagjai elsősorban unokatestvérüket, esetenként féltestvérüket vették feleségül. A trónutódlást azzal könnyítették meg, hogy az uralkodó formálisan lemondott a hatalomról, amikor kijelölt utóda elérte a nagykorúságot, és átadta neki a napi ügyek vitelét. Ő maga mint „felső császár” (*thai thuong hoang de*) maradt formálisan hatalmon, amíg az utód gyakornoki ideje le nem telt. Ezt követően teljesen átadta a kormányzást és visszavonult, általában valamelyik buddhista kolostorba. A Tran-uralom első korszaka katonai sikerektől hangos, mivel tovább terjeszkedtek dél felé, az 1270-es és 1280-as években pedig hosszú harcokban, kiváló taktikával és kitartással visszaverték a mongolok folyamatos támadásait, mellyel Vietnamot is el akarták foglalni. Mindeközben volt idejük a jogélet megreformálására is. Thai Tong, a dinasztia első uralkodója 1230-ban kiadta a Quoc Trieu Thong Che kódexet, mely a korábbi törvények felülvizsgálatán alapult, és elsősorban büntetőjogot tartalmazott. Egy évszázaddal később a büntetőjogot ismét kodifikálták, két munka is született e témában (Hinh Thu: Büntetések könyve: 1341; Hoang Trieu Dai Dien: a királyi dinasztia nagy intézményei). Bár a Tran-dinasztia tagjai, mint láttuk, hithű buddhistáknak bizonyultak, a büntetőjogban ez nem látszott meg, mert nemhogy nem követték a Ly-dinasztia engedékeny büntetőpolitikáját, hanem a másik végletbe esve olyan szigorú büntetőjogot alkottak, mely szintén kiváltotta a konfuciánus tudósok bírálását, ezúttal a túlzott keménység miatt. Bár ezek a törvények sem maradtak ránk, történeti krónikák utalásaiból tudjuk, hogy tolvajokat elefántokkal tapostattak szét, egy szerencsejátékon ért hivatalnokot pedig halálra korbácsolattak. A buddhizmus patronálása mellett a kínai kulturális és jogi befolyás egyre inkább érezte a hatását mind az udvarban, mind a jogban. Kínai mintára bevezették az öt büntetés rendszerét, valamint azt az udvari, központi bírósági szervezetet (*Tham Hinh Vien*), mely a súlyos büntetéseket jóváhagyta. A Song-dinasztia joganyagának további átvétele folytatódott a XIV. század közepétől, amikor a kínai mintájú oktatásban részesülő hivatalnokoknak egyre inkább sikerült a kínai modellt a vietnami uralkodóval elfogadtatni. Ahogy a Tran-klán tagjai kezdtek felhagyni a belső szolidaritást erősítő intézkedésekkel, hatalmuk csökkent, és ezt egy trónkövetelő igyekezett is kihasználni. A felemelkedőben lévő Ming-dinasztia nem hagyta elveszni a beavatkozás lehetőségét, és a törvényes Tran-dinasztia érdekében történő beavatkozásra hivatkozva elfoglalta Vietnamot, majd ismét kínai tartományként akarta irányítani. A korrupt hivatalnokok visszaélései és a gazdasági-politikai elnyomás azonban ellenállást szült, melynek élére egy gazdag földtulajdonos, Le Loi állt. A köré sereglő katonai erők sikeresen üzték ki a kínai csapatokat, miután Pekingben belátták, hogy a közvetett uralom (vazallusi státusz, kulturális

befolyás) összességében számukra kifizetődőbb, mint a rengeteg pénzt fel-emésztő közvetlen uralom. A harcok végén Le Loi uralkodónak kiáltotta ki magát, és ezzel megkezdődött a Le-dinasztia uralma.<sup>9</sup>

A Ming-uralom és az annak véget vető katonai akciók fordulópontot jelentettek a vietnami történelemben. A Tran-dinasztai hatalma egyben az arisztokratikus buddhista társadalmi rend végét is jelentette, mely soha többet nem épült ki újból. Helyét átadta egy részben katonai arisztokráciából, részben neokonfucianus tanokat valló középrétegből álló politikai elitnek, mely a kínai minták követését tűzte ki célul annak ellenére, hogy katonailag és politikailag ellenállást tanúsított a kínai befolyás ellen. Nemcsak a jogfolytonosság hiányzott tehát, hanem az egyenes vonalú kulturális továbbélés is. Hiányzott továbbá az a központi egység és területi integritás, mely a korábbi vietnami királyságokat jellemezte: a Le-dinasztia uralma az egész országra csak uralmának első évszázadában terjedt ki (1428–1527), ezt követően az ország két részre szakadt, és a Le-dinasztia alatt nem állt helyre többet az egység (1788-ig). Azt korábban is csak véres leszámolásokkal, a központi hatalom kiépítésének erősítésével, a helyi kiskirályok likvidálásával sikerült elérni, de a XVI. században a belháborúk végképp kettészakították az országot. Nominálisan a Le-dinasztia megtartotta hatalmát, de csak bábfigurák voltak az északi területeket kormányzó Trinh-klán kezében. A helyzet hasonlított a középkori Japánéra, ahol a névleges uralkodó helyett és nevében a katonai arisztokrácia és annak vezetője, a sógun uralkodott. A Trinh-klán a sógunátushoz hasonló katonai rendszert épített ki saját klánja köré, a nem engedelmessé Le-uralkodókat pedig megölték vagy lemondásra kényszerítették. A déli területeket uraló Nguyen-klán kezében volt az ország másik fele, melyet folyamatos katonai akciókkal tovább növeltek: elfoglalták és annektálták a volt Champa Királyságot, majd egyre több területet szereztek meg a Mekong-deltája körül a khmerekétől. Hivatalosan elfogadták a Le-dinasztia főségét, de folyamatos harcban álltak Észak uraival. Ebből a zavaros időszakból egyetlen uralkodó emelhető ki, a még egységes Vietnámot vezető Le Tanh Ton (1460–1497), aki alatt a kínai befolyás nagyobb teret nyert, mint előtte bármikor, mivel maga is igen művelt konfucianus tudós volt. Az udvart és a közigazgatást egyaránt kínai mintára szervezte meg, bevezette a hat minisztérium rendszerét (pénzügyek, rítusok, igazságszolgáltatás, személyi ügyek, hadsereg, közmunka), a civil és a katonai igazgatást elválasztotta egymástól, és a rendszer működtetését jól képzett hivatalnokokra bízta. A hivatalnokok képzése a kínai klasszikusok ismeretén és a jól szervezett

9| Taylor 1992: 148–150; Nguyen Ngoc Hui–Ta Van Tai 1987: 12–17; Nguyen Ngoc Hui–Ta Van Tai 1986: 437–439.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

(de sokszor korrupt) hivatalnoki vizsgarendszeren nyugodott, melynek révén képzett hivatalnokok vették át az állam irányítását tartományi szintig (falusi szinten meghagyták a helyi vezetők hatalmát). Ennek következtében a Song-udvarból származó merev neokonfucianizmus lett a meghatározó társadalomformáló erő és ideológia egészen a XIX. századig. A vietnami jogtörténet máig meghatározó műve, a Le-kódex (Quoc Trieu Hinh Luat: A nemzeti dinasztia büntetőtörvénye, vagy ismertebb nevén: Hong Duc Code) ebben a szellemi környezetben született Le Tanh Tong uralkodása alatt, így nem véletlen, hogy a genuin hagyomány mellett rengeteg kínai jogi elemet is tartalmaz (összesen 200 szakasznyi joganyag közvetlenül a Tang-kódexre megy vissza). Bár a mű még az egység idején jött létre, alkalmazása a későbbi időkben sem volt kérdéses, a kettészakadt országban magától értetődő természetességgel használták évszázadokkal keletkezése után is.<sup>10</sup>

A Le-dinasztia végső bukása utáni zűrzavart kihasználva a déli Nguyen-család ragadta magához a hatalmat, és alapított dinasztiát (1802–1945), mely ismét egységesítette az országot. Az egység azonban nem tartott sokáig, mivel a XIX. század második felében megjelentek a franciák, és délről északra haladva fokozatosan elfoglalták az országot, először a déli, majd a középső tartományokat gyarmatosítva. A dinasztia alapítója, Gia Long (1802–1819) új büntető törvénykönyvet adott ki (1813), mely formailag felváltotta a Le-kódexet, a valóságban azonban nem feltétlenül, mert szabályozási köre nem terjedt ki mindazon területre, mely a Le-kódexnek része volt, ezért az új törvény által nem érintett kérdéseket továbbra is a Le-kódex alapján bírálták el, mely szokásjogként élt tovább a modern korban. A Gia Long-kódex (hivatalosan: Hoang Viet Luat Le) elsősorban a kínai Qing-kódex másolata, mely pusztán néhány részletkérdés tekintetében különbözik mintájától. Ennek a minden eddiginél szolgálabb követésnek több oka is volt. Egyfelől a kínai minta világos szerkezete, érthetősége és tartalma. Másfelől az, hogy a vietnami udvarban rengeteg kínai származású hivatalnok élt és dolgozott, akikre az új uralkodó támaszkodhatott. Fontos szempont továbbá a külpolitikai is, mivel a Nguyen-dinasztia jó kapcsolatokat ápolt a kínai uralkodókkal, hiszen a veszély ebben az évszázadban Vietnámot nem Kína felől fenyegette, hanem az egyre jobban előrenyomuló nyugati erők részéről, ezért az együttműködés természetes volt. Nem a kodifikáció az egyetlen terület, ahol a vietnami uralkodó a kínai udvart másolta: Gia Long új fővárost (Hué) építtetett magának az ország közepén, ahol felhúzták a Tiltott Város másolatát – ennek célja az ország egysítésének szimbolikus kifejezése volt. Vietnám már ebben

10| Sar Desai 2013: 37–39; Taylor 1992: 151–152; Nguyen Ngoc Hui–Ta Van Tai 1987: 17–19; Nguyen Ngoc Hui–Ta Van Tai 1986: 439–440; Nguyen Ngoc Hui 1981: 239.

a korban is két folyó deltájából (a Mekong délen és a Hong északon) és az őket összekötő 1000 kilométeres tengerparti sávból állt, mely közigazgatási és védelmi szempontból is rendkívül problémásnak bizonyult. A főváros áthelyezése a terület közepére tehát logikus döntés volt, ám azzal járt, hogy az északi hatalmi központot szükségszerűen el kellett hanyagolni. Az ebből adódó belső feszültséget növelte a rigid neokonfucianus tanok adminisztratív erőszakkal történő bevezetése, a nyugati tanok és modell szándékos elutasítása, valamint a katasztrofális következményekkel járó keresztényüldözés, melyek végső soron kiprovokálták a francia gyarmatosítást. A francia misszionáriusok már a XVII. században megjelentek Vietnamban, és Gia Long hatalomra jutását is segítették. Tevékenységük eredményeként a XIX. században már szűk félmillió katolikus élt Vietnamban, az ő üldözésük, válogatás nélküli meggyilkolásuk felháborodást okozott Franciaországban, így a francia csapatok először Saigont vették be, majd délről északra haladva fokozatosan elfoglalták az egész országot. A westernizáló modernizáció hatására Saigon lett Délkelet-Ázsia legmodernebb városa, utak és csatornák épültek, megépült a Hanoi–Saigon vasútvonal, iskolák, kórházak létesültek, és a déli területek földjeivel bővítve az ország megművelhető területe 420 százalékkal növekedett, melynek eredményeképpen az 1920-as évekre Vietnam a világ egyik vezető rizsexportőr országává vált. A fenti reformok mellett természetesen jogi reformok is életbe léptek, melynek alapjául a francia kódexek szolgáltak, ám akárcsak Laosz esetében, a vidéki lakosság Vietnamban sem érzett ebből sokat, vagyis a francia jogfelfogás nem változtatta meg lényegesen az ország jogi arculatát.<sup>11</sup> A jogi alapú gondolkodás továbbra sem jellemzi a vietnami társadalmat, mely hosszú évszázadok alatt hozzászokott a hatalom feltétlen tiszteletéhez, és ahhoz, hogy a jog leginkább az államhatalom parancsaként értékelhető. A szociális konfliktusok és célok megoldásához más, elsősorban jogon kívüli eszközöket kell igénybe venni. Ezen az alapvető szemléleten az elmúlt évtizedek semmit se változtattak, mi több, a kommunista vezetés inkább erősítette ezt a meglévő felfogást, melyen ez első rések megjelenése csak napjainkban tapasztalható. A jogi konfliktusokat manapság sem elsősorban bíróságon oldják fel, hanem a társadalmi kapcsolatok és hálózatok mediációs-kényszerítő eszközrendszerének segítségével, illetve ha ezek nem működnek, a bürokrácia hivatalnokait veszik igénybe a konfliktusok megoldására.<sup>12</sup>

11] Church 2009: 186–188; Nguyen Ngoc Hui–Ta Van Tai 1987: 29–31; Nguyen Ngoc Hui–Ta Van Tai 1986: 441–442.

12] Hop 2011: 207–209.



## IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

### 1.2. Jogintézmények

A vietnami jogintézmények bemutatására a Le-kódex a legalkalmasabb, mivel ez a legkorábbi, ránk maradt jogi szöveg, mely még viszonylag nagy számban tartalmaz genuin, nem Kínából átvett joganyagot.

A kódex összesen 722 szakaszból áll. Ebből 342 olyan, melynek nincs közvetlen megfelelője a Tang- és a Ming-kódexekben. A Le-kódex tehát egy átmeneti állapotot tükröz, mivel ebben a korban a saját hagyomány és a buddhizmus befolyása a jogra hanyatlani kezdett, ugyanakkor a kínai modell másolása még messze nem ért el olyan mértéket, mint később. A kódex hat könyvből áll, mindegyik könyv két fejezetre oszlik, kivéve a harmadik könyvet, mely három részre bomlik. A Le-kódex szerkezete a következőképpen alakul. Első könyv, I: fogalmak, alapelvek (1–49); II: a fegyveres testületek (palotaőrség, határőrség: 50–96). Második könyv, III: a közigazgatás (97–240); IV: a hadsereg (241–283). Harmadik könyv, V: házassági jog (284–341); VI: tulajdon (342–400); VII: szexuális bűncselekmények (401–410). Negyedik könyv, VIII: lopás és más erőszakos bűncselekmények (411–464); IX: tettlegesség és bírósági eljárás (465–514). Ötödik könyv, X: Csalás, megtévesztés (515–552); XI: kisebb bűncselekmények (553–644). Hatodik könyv, XII: letartóztatás (645–657); XIII: büntetőeljárás (658–722).

A kódexre jellemző egy viszonylagos rendezettség, ami a joganyag tematikus feldolgozását jelenti, ám ez semmiképp sem abszolút, mert előfordulnak benne ismétlések és az összefüggések megtörése (pl. a II. és a IV. fejezet vagy a IX. és a XIII. fejezet között). A kérdések tárgyalási módja döntően kazuisztikus. Általánosan megfogalmazott szabályok alig találhatók a szövegben, kivéve a fogalmak, alapelvek esetén, de ott sem mindig. Az egyes szakaszok esetenként borzasztó hosszúak a kazuisztika és a rendezés teljességére törekvés eredményeképpen. A szerkezeti áttekintésből is világos, hogy büntető törvénykönyvvel van dolgunk, nemcsak azért, mert a fejezetek címében is ez dominál, hanem azért is, mert ahol látszólag nem erről van szó, mint pl. a tulajdon, a házasság kapcsán, valójában ott is a tulajdon, a házasság és a nemi erkölcs elleni bűncselekményekkel találkozunk. Ennek ellenére fontosak ezek a kérdések, mert a tiltásokból vissza lehet következtetni a jogszerű magatartásokra, s ennek eredményeképpen képet kaphatunk amazokról is. A kínai államvezetési alapelvek átvételének ismeretében aligha meglepő, hogy a közigazgatásról és a fegyveres testületekről szóló részek a leghosszabbak és a legkidolgozottabbak.

A kódex az öt büntetés (kínai jogból átvett) rendszerének bemutatásával kezdődik (Első könyv, I:1), melyek önmagukon belül további alkategóriákra bomlanak. A botozás a könnyű bottal (*su*) önálló és mellékbüntetés is lehet (száműzés esetén), alkategóriái az ütések számától függenek (első kategória:

10 ütés, második: 20 ütés és így tovább, összesen öt kategória – 50 ütés – tartozik ide). A botozás a nehéz bottal (*truong*) nemcsak az eszköz súlyában, hanem az ütések számában is különbözik az előzőtől, a kategóriák szerinti csoportosítás azonban megmarad (első: 60 ütés és így tovább 100 ütésig). Ezt a büntetést szintén önálló vagy mellékbüntetésként lehetett kiróni, de csak férfiakra. A kényszermunka három alkategóriára bomlott nehézségi foktól függően, de ezt nemek szerint elkülönítve határozták meg (a férfiakat a hadseregbe, az elefántistállóba osztották be, a nőket a konyhába, a rizsföldekre küldték). A száműzetés (*luu*) is háromfokozatú volt a távolság alapján (közeli tartomány, távoli tartomány, határ menti tartomány), akár csak a halálbüntetés (*tuu*), melyet a végrehajtás módja szerint különítettek el. A vietnami felfogás szerint a megfojtás volt a leghumánusabb végrehajtási mód (mert ez nem sértette meg a test integritását, melyre nagy hangsúlyt fektettek). Ezt követte a lefejezés, illetve a lefejezés a levágott fej közszemlére tételével. A legsúlyosabb végrehajtási mód a darabokra vágás volt, mivel ez teljesen szétroncsolta a testet. A száműzetést általában tetoválás is kísérte, a kódex pontosan előírja ennek módját és mértékét.<sup>13</sup>

A tíz legsúlyosabb bűncselekmény (*thap ac*) közül a legsúlyosabb a felségárulás volt, ami alatt az uralkodó elleni gyilkossági kísérletet kell érteni. Ezt követte az engedetlenség (császári paloták, mauzóleumok, királyi ősök szellemeinek szentelt templomok lerombolása), és az árulás csak a harmadik helyet foglalta el. A negyedik a gerontokrácia (idősebb rokonok elleni erőszak) elvébe ütköző cselekmények gyűjtőfogalma, az ötödik az emberölés és az ezzel azonos megítélés alá eső elátkozás varázserővel. A hatodik a fel ségsértés, mely több cselekményt foglalt magában (udvari mauzóleumokból történő lopás, az uralkodó kritizálása, királyi pecsétek ellopása, ezekkel való visszaélés stb.), a hetedik a gyermeki engedelmesség (különösen a gyászrend) megsértése. A nyolcadik a családon belüli erőszak a rokonsági fokok szerint meghatározva, a kilencedik a hűtlenség (eljáró hivatalnok megölése, tanár megölése, a gyász özvegy általi megsértése), a tizedik pedig a vérfer tőző nemi kapcsolat. Ennek a tíz kategóriának ezért van jelentősége, mert az általános szabályoktól eltérően kezelték, ha ugyanis amnesztiát vagy a büntetések enyhítését rendelték el, akkor ez általában nem vonatkozott a tíz legsúlyosabb bűncselekmény elkövetőire. A kódex kifejezetten nevesíti az abszorpció elvét, vagyis a legsúlyosabb bűncselekmény és annak büntetése magába olvasztja a kisebbeket, és ezért csak a legsúlyosabb bűncselekmény miatt ítélik el az elkövetőt.<sup>14</sup>

13| I:1: 9.

14| I:1: 16; 37.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

A palota különös büntetőjogi védelemben részesült. Már az első kapun áthaladók is súlyos botozást kaptak, aki azonban továbbhaladt a lakrészek felé, halállal bűnhődött. Így jártak azok is, akik felmásztak a palota falára,<sup>15</sup> vagy akik jogszerűen léptek be, de nem távoztak sötétedéskor, illetve akkor, amikor munkájuk befejeződött a palotában.<sup>16</sup> A palotákban lakó asszonyokkal nem szabadott találkozni, hozzájuk szólni, és különösen tilos volt üzenetet váltani velük.<sup>17</sup> A palota irányába nyilazót halálbüntetés várta. A fővárosban éjszaka kijárási tilalom uralkodott, melynek megsértése botozást vont maga után, kivéve, ha valaki orvosért vagy szülésznőért ment.<sup>18</sup>

A határokat is védték a büntetőjog eszközeivel: a határátlépés halálbüntetés terhe mellett tilos volt. A határőr, aki nem tudta megakadályozni a szökést, halálbüntetésben részesült, és a parancsnokát is lefokozták. Aki idegennel kötött házasságot, száműzetésben részesült, és a házasság érvénytelennek minősült. Ha valaki titokban idegenekkel beszélgetett, kivégezték. Aki idegeneknek adott el földterületet a határ közelében, kivégezték, csakúgy, mint azt, aki elefántot, lovat, fegyvert vagy szolgát adott el, vagy aki titkot árult el idegeneknek. Aki sőt árult, száműzetéssel bűnhődött.<sup>19</sup> A büntetéseknek ez a logikus sorrendje és hierarchiája mutatja, hogy mely tárgyak milyen fontosnak számítottak a kódex összeállításának idején. Ha valaki szállást ad egy idegennek, be kell jelentenie, és a szomszédokat is értesítenie kell erről, továbbá arról is, amikor a vendég a házból távozik. A befogadás egyszersmind egyfajta kémkedést is jelentett a vendég irányába a házigazda részéről (mindent meg kellett tudni a családjáról, és át kellett kutatni a csomagjait).<sup>20</sup> A fenti szabályok alapján egy erősen bezárkózó, az idegenektől kifejezetten rettegő állam képe kerül a szemünk elé, amely nemcsak a nyilvánvalóan ellenséges lépéseket bünteti (államtitok eladása idegeneknek), hanem az abszurditásig fokozza a kontrollt az idegenek, illetve a velük kapcsolatban lévő vietnamiak felett. Ez, továbbá a palota büntetőjogi védelme a thai törvényekben köszön vissza szinte teljes mértékben (ld. a Hárompecsétes Kódexet).

Aligha meglepő ezek után, hogy az uralkodó személye is közvetlen, mindenre kiterjedő büntetőjogi védelemben részesült, ami egy igen bonyolult és szertartásos udvari etikett kifejlődéséhez vezetett. Ez a különböző helyzetekben alkalmazandó szavak és kifejezések használatát is előírta. Ezek be

15| I:2: 51–52.

16| I:2: 54.

17| I:2: 61.

18| I:2: 64; 67.

19| I:2: 71; 74–77; 80.

20| III:5: 293.

nem tartása büntetést vont maga után.<sup>21</sup> A kódex az udvari orvos magatartásáig bezárólag szabályozza az udvarban élők viselkedését, természetesen ezt is a büntetőjog lencséjén keresztül. Ha az orvos nem a megfelelő módon találja az orvosságot, éppúgy száműzésre ítélik, mint a főszakácsot, aki nem megfelelő módon vagy nem a megkívánt módon találja fel az ételt. Ha bárki szóban kritizálja az uralkodót, lefejezik, akárcsak azt, aki írásban, névtelen levelek küldésével kifogásolja a kormányzat politikáját. Aki ilyen névtelen levelet kap, azonnal köteles azt megsemmisíteni, ellenkező esetben maga is büntetésre számíthat.<sup>22</sup> Aki szórakozik vagy zenés mulatságon vesz részt miközben az uralkodó beteg, 60 botütésre számíthat, aki pedig viccet mesél az uralkodóról, száműzésben vagy kényszermunkán találja magát. Hasonlóan száműzik azt is, aki gyermekversek vagy gyermekdalok formájában kritizálja az uralkodó személyét és politikáját, vagy rémhírt terjeszt.<sup>23</sup>

A társadalmat a bürokrácia hatalmi túlkapásaitól szintén a büntetőjog védte, elsősorban a korrupt vagy a hatalommal visszaélő hivatalnokok megbüntetése által. Kenőpénz elfogadásának büntetése az összeg nagyságától függően a pénzbüntetéstől a halálbüntetésig terjedhetett.<sup>24</sup> Az uralkodó ugyanakkor saját magát is védte a korrupt hivatalnokoktól, akik ugyanis a társadalom tagjaival összefogva kijátszották az állam érdekeit, szintén súlyos büntetésre számíthattak. Ez különösen a közmunka és a katonai szolgálat alóli mentesség területén érintette érzékenyen az állam érdekeit, nem véletlen, hogy ezzel külön szakaszok foglalkoznak. Akárcsak Délkelet-Ázsia többi országában, a munkaerő mozgósítása a mezőgazdasági tevékenység-katonaság érdekében mindennél fontosabb volt, ezért a hivatalnokok kiemelkedő feladata volt vidéken a lakosság összeírása, és annak biztosítása, hogy senki (15 év feletti férfi lakosság) se tudja magát mentesíteni a szolgálatok alól. Ha a hivatalnok mégis „elfelejtett” egy vagy több felnőtt férfit listába venni az illetékességi területén, akkor hivatalvesztés mellett száműzték, az érintetteket besorozták a hadseregbe, az elmulasztott közmunka értékét pedig be kellett fizetniük a kincstárba. Nem jártak jobban azok sem, akik megváltoztatták a nevüket, és más kerületbe menekültek, hogy elkerüljék a közmunkát. Elmenekülni még vallási intézményeken keresztül sem lehetett, buddhista szerzetesnek vagy daoista papnak csak az 50. életévüket betöltötték állhattak be. Ha valaki úgy akart a közmunkák alól kibújni, hogy előljáróként regisztráltatta magát a hivatalnokkal,

21| II:3: 126; 147.

22| II:3: 110–111; 132–133.

23| II:3: 144; 216; IV:8: 411.

24| II:3: 138.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

mind a közrendű, mind a korrupt hivatalnok komoly büntetéssel nézett szembe.<sup>25</sup>

A közmunka és a lakossági census összeírása mellett a hivatalnokoknak a szociális intézkedésekre is gondjuk volt, ugyanis nekik kellett a betegekről, a fogyatékosokról, az özvegyekről, az árvákról gondoskodniuk, amennyiben nem volt családjuk. Ez magában foglalta a lakással, élelemmel, ruházattal és gyógyszerrel való ellátást is. Aki ezt elmulasztotta, az eset súlyától függő büntetésben (hivatalvesztés és pénzbüntetés, botozás) részesült.<sup>26</sup> A hivatalnokok irányították a gátak építését, személyesen felügyelve a gátak, a véderőművek állapotát és a javítási munkákat, melynek ideje pontosan meg volt határozva (az év első két hónapja). Ha a munkák nem megfelelő elvégzése miatt a lakosságot kár érte (pl. átszakadt a gát), a hivatalnokok felelősséggel tartoztak érte. A hivatalnokok feladata volt a folyókon átívelő hidak, kompok építése, létesítése is. Ha ezen munkák elmaradtak, súlyos testi büntetések következtek.<sup>27</sup>

A kódex a házassági jogot is kizárólag a büntetőjog oldaláról közelíti meg, az utalásokból azonban a házasságkötés menete valamelyest rekonstruálható. A vőlegény kötelessége, hogy ajándékokat vigyen a lány szüleinek, majd ezt követően kell megtartani a menyegzőt. Ha ehelyett házasság előtti szexuális kapcsolatra kerül sor, a vőlegénynek a lány társadalmi státusza szerinti összegben meghatározott kompenzációt kell fizetnie a lány szülei részére (a lányt ugyanakkor 50 botütésre kell ítélni). Ha ellenben az apa nem adja oda a lányát a vőlegénynek, miután elfogadta az ajándékot, 80 botütésre ítélik, s ha másnak adja feleségül, még kényszermunkára is viszik a második kérvél egyetemben, ha amaz tudott a korábbi eljegyzésről. Ha nem tudott, akkor nem részesül büntetésben, de a házasság érvénytelen, a lányt az első vőlegényhez kell férjhez adni, amennyiben az még mindig feleségül akarja venni. Ha nem, akkor erre nem lehet kötelezni, ebben az esetben a szülők az átvett ajándék dupláját adják vissza, és a második házasság érvényben marad.<sup>28</sup> A követett megoldás jórészt megegyezik a más jogrendszereknél megfigyelhető szabályokkal (beleértve Hammurapi törvényeit is), ám a kényszermunkára ítéssel az állam meglehetősen drasztikusan avatkozott be a magánjogi viszonyokba, és ezzel máshol nem találkozni.

Amennyiben a lány szülei a férfinak felróható okok miatt törlik az esküvőt, nem szenvednek büntetést. Ilyen ok lehet, ha a vőlegény kicsapongásokkal elszórja vagyonát, bűncselekményt követ el, vagy valamilyen súlyos

25| III:5: 285–287; 299; 311.

26| III:5: 294–295.

27| II:3: 181–182; V:11: 575.

28| III:5: 314–315.

betegségben szenved (lepra), mert ilyen esetekben a lány szülei jogszerűen felbonthatják az eljegyzést. Ezt azonban be kell jelenteni a hatóságoknál, az átvett ajándékot pedig vissza kell szolgáltatni. A vőlegény is kérheti az eljegyzés érvénytelenítését hasonló okokra hivatkozva, de érdekes módon ilyenkor az ajándék nem jár vissza, holott az esküvő a lánynak felróható okból (pl. bűncselekmény) hiúsult meg.<sup>29</sup>

A hivatalnokoknak tilos volt az illetékességi körükben élő nőkkel házasságot kötni, ha mégis így tettek, az hivatalvesztéssel és botozással (70 ütés) járt együtt. Büntetésük azonos volt abban az esetben, ha énekesnőt vagy színésznőt vettek el feleségül. A büntetés kiszabása mellett ezek a házasságok érvénytelennek minősültek. Hasonlóan érvénytelen volt a hivatalnoknak a határszéli tartományokban élő törzsek tagjaival kötött házassága, ilyenkor az érvénytelenség mellett még kényszermunkát is kiszabtak büntetésként. A levirátus (valamikor a vietnami szokások része) a Le-kódex szerint szigorúan tilos, büntetése (a házasság érvénytelenítése mellett) száműzetés.<sup>30</sup>

Azt a nőt, aki a szülei vagy volt férje halálához kapcsolódó gyászidőszak alatt új házasságot kötött, kényszermunkára ítélték, és a házasság semmisnek minősült. Sőt a rokonságon belüli szolidaritás olyan szintű volt, hogy akkor sem lehetett házasságot kötni, ha bármelyik családtag börtönben volt – az ilyenkor kötött házasságot semmisnek tekintették. Ha a házasságra szülői parancsra került sor ebben az időszakban, a házasság nem volt érvénytelen, de semmilyen lakodalmat vagy ünnepséget nem volt szabad rendezni. Ha valaki úgy akarta a gyászidő szabályait (előírt ruházat, szórakozás tilalma) kijátszani, hogy nem jelentette be a szülők, nagyszülők, házastárs halálát, kényszermunkával nézett szembe.<sup>31</sup> Ha a gyászidő letelt, és az özvegy nem akart újra férjhez menni, erre csak a szülők és a nagyszülők kényszeríthették, más nem, ha ez mégis bekövetkezett, az illető büntetésben részesült, és a házasság érvénytelennek minősült. Ez ismét egy sajátos vietnami tapasztalat: az ázsiai jogok általában elismerik az özvegyek önálló házasodási jogát családi (gyámi) hozzájárulás nélkül is, kényszerítésről pedig végképp nincsen szó. A Le-kódex azonban azáltal, hogy csak a szülőkön és a nagyszülőkön kívüli személyeket bünteti ilyenkor, közvetetten elismeri e szülői jogokat.

Az esküvő után a házaspár együtt élt, őket akaratuk ellenére szétválasztani nem lehetett. Ha a lány szülei később mégis így tettek (mert a férj elszegényedett), 60 botütéssel büntették őket, és a nőnek vissza kellett térnie a férjéhez. Ha azonban a férj tiszteletlenül viselkedett a nő szüleivel, azok kérhették a házasság felbontását a hatóságoktól. A feleségét öt hónapig meg

29| III:5: 322.

30| III:5: 316; 323; 324; 334.

31| III:5: 317; 318; II:3: 130.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

nem látogató férj elvesztette jogait felesége felett, kivéve, ha távollétére a közügyek intézése miatt került sor. Az elhagyott asszony ismét férjhez mehetett, ezt a férje nem akadályozhatta meg. Ehhez azonban a nőnek be kellett jelenteni a tényeket a hatóságoknál a későbbi bizonyítást megkönnyítendő. Ha ellenben a nő hagyta el a férjét, kényszermunkára ítélték, és ha közben újból házasságot kötött, a második férjét is, kivéve, ha a korábbi házasságról nem tudott. A férjét elhagyó asszonyt azonban mindenképpen vissza kellett adni első férjének.<sup>32</sup>

Egy, a házassági jogot is a büntetőjog prizmáján át láttató kódex esetén nem meglepő, ha a házasság és a nemi erkölcs elleni bűncselekményeknek külön fejezetet szentel, igaz, a legrövidebbet (10 szakasz). Ebből megtudhatjuk, hogy a főfeleséggel való házasságtörés száműzetéssel vagy halálbüntetéssel járt együtt, másodfeleség esetén a büntetés egy fokozattal kisebb. A bűnös asszonyt száműzni kell, vagyonát elveszti, és a házasságtörő férfinak kompenzációt kell fizetnie a férj felé. Hasonló a helyzet a szűz lány megrontása esetén is, de ekkor a lány értelemszerűen nem szenved büntetést. A házasságtörés halállal büntetendő, ha a gyászidőszakban kerül rá sor, vagy ha szolgálja követi el ura asszonyával. Nemi erőszak büntetése száműzés vagy halál, kompenzáció fizetése mellett. Ha valaki dulakodás közben megölte a támadót, büntetlenséget élvezett. A tizenkét évesnél fiatalabb lánnyal való kapcsolat beleegyezése esetén is nemi erőszaknak minősült.<sup>33</sup>

Élet és testi épség elleni erőszakos cselekmények esetén nyoma sincs a buddhista ihletésű, elnéző megközelítésnek. Mivel a Le-kódex már jelentős kínai jogi befolyás alatt született, a konfuciánus gondolatok erősen kimutathatók benne. Ebből adódóan emberölés esetén az elkövetőt lefejezték, és nem tettek különbséget tettes és áldozat rokonsági foka szerint: ha idősebb családtagok öltek meg fiatalabbakat, akkor is emberölésért feleltek, és a fiatalok is, ha idősebbeket. Mindkét esetben lefejezés a szankció. Ez fontos szempont, mert azt mutatja, hogy az eredeti, vietnami jogfelfogásnak még maradt helye, és a kínai minta utánzása nem volt teljesen szolgái, hiszen, mint korábban láttuk, a kínai jogban az idősebbek minimális büntetést kaptak, ha fiatalabbak kárára bűncselekményt követtek el, míg fiatalok esetén a fordítottja minősített esetnek számított. Az állam ugyanakkor nem hagyta, hogy az emberölésből származó kérdéseket az érintettek egymás között rendezzék (szemben pl. az iszlám joggal), mert a megegyezés kifejezetten tilos volt. Ha valaki mégis így tett az áldozat rokonságából, száműzetésre ítélték. A vietnami állam tehát mindent elkövetett

32| III:5: 308–309; 321; 333.

33| III:7: 401–410.

saját büntetőjogi hatalmának monopolizálása érdekében. Az emberöléssel azonos módon ítélték meg a varázslást, a talizmánok kártékony, halált célzó felhasználását (ha a halál tényleg bekövetkezett), illetve mérges állatok (elsősorban kígyók) tartását. A vérbosszút igyekezett a kódex tiltani, de ez csak félszívvvel sikerült: a vérbosszú elkövetője enyhébb büntetést kapott, mint az eredeti gyilkos, mi több, ha közeli családtagok halálát bosszulta meg, gyakorlatilag semmilyen különösebb büntetéssel nem kellett számolnia.<sup>34</sup>

A rablást az emberöléssel azonos szintű bűncselekménynek ítélték meg, és ezért büntetése lefejezés volt. Ha a rablás mellett emberölés is bekövetkezett, akkor az egyik legsúlyosabb szankciót (lefejezés a levágott fej közszemlére tételével) szabták ki, melyet csak felségárulás esetére tartogattak. Mivel ez a tíz legsúlyosabb bűncselekmény közül az első helyen állt, a rablógyilkosság láthatóan a legsúlyosabb bűncselekmények közé tartozott. Az orgazda a rablóval azonos megítélés alá esett. Tolvajokat nem végeztek ki elsőre (száműzés), csak a visszaesőket, kivéve, ha az uralkodó vagyonából tulajdonítottak el bármit (a királyi család őseinek tiszteletére emelt templom tulajdona is annak számított). Ha bárki belépett más ingatlanára éjszaka, kényszermunkára ítélték akkor is, ha nem lopott el semmit. Ha az éjszaka a telkére lépett a tulajdonos megölte, büntetlenséget élvezett.<sup>35</sup> A testi sértéseket a kódex külön fejezetben kezeli, és vég nélküli kazuisztikában igyekszik szabályozni. A kazuisztika kiterjed az elkövetők és az áldozatok rangja és rokonsági foka közötti különbségekre, a sérülések fajtáira, valamint az elkövetési magatartásokban testet öltő különbségekre is. Így külön esetként kezeli a kódex az utcai verekedőket, de azon belül is külön, ha az orr, a kéz, a láb, a fej stb. sérül meg; a szolgák által elkövetett testi sértéseket, a különböző rendű és rangú hivatalnokok kárára elkövetett testi sértéseket. Ezek büntetése a lefokozástól a száműzetésig terjed, általában kompenzáció fizetése mellett. Ezekből az esetekből a legérdekesebb talán az a tanulság, hogy a férjet nem illette meg a legkisebb fizikai erőszak alkalmazásának joga sem az otthonában: ha megütötte feleségét, büntetésben részesült, igaz enyhített szankcióban. Ha nem a főfeleségét, hanem a második feleségét ütötte meg, büntetése még enyhébb volt. Ha azonban halál is bekövetkezett, az a nyolcadik volt a tíz legsúlyosabb bűncselekmény közül. A férje családtagjaira kezet emelő asszony büntetése azonos volt a férj büntetésével.<sup>36</sup>

A többi délkelet-ázsiai jogrendszerrel összhangban a Le-kódex is külön foglalkozik az állatok által okozott károkkal, melyek a terményt veszélyeztetik. Ha az állatok (marha, lovak) tönkretették a vetést, a gazdájuknak kárté-

34| IV:7: 415–416; 419; 423–425.

35| IV:7: 411; 426; 430–431; 450.

36| IV:7: 482–483.



#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

rítést kellett fizetnie, feltéve, ha túlélte a büntetésként rá kirótt 80 botütést. Ha az állatok emberéletben is kárt okoztak, gondatlan emberölésért kellett elítélni a gazdájukat. Ezek a szabályok vonatkoztak az elefántok gazdáira is.<sup>37</sup> Az előírások gyakorlatilag megegyeznek a burmai, a thai, a lao közösség mezőgazdasági törvényeivel.

#### 2.§ KOREA

A koreai jogi gondolkodás elsősorban kodifikált jog képében jelentkezett a legkorábbi időktől kezdve, melyre a genuin hagyományok és az idegen mintáktól való függés egyaránt jellemző volt. Ezzel szemben koreai szokások gyakorlatilag nem vagy csak minimális mértékben léteztek, egy kortárs, vezető koreai jogtörténész egyenesen azt állítja, hogy a koreai szokás mint fogalom és jelenség valójában sosem létezett, és a XIX. század végének a találmánya, amikor nemzeti alapokon gondolkodó jogászok próbálták a koreai szokások rendszerét bemutatni, elsősorban a japán megszállás ellenhatásaként. De koreai szokásjog ebben a formában nem mutatható ki, ez utólagos, politika által vezérelt és motivált tudományos „találmány” volt csupán, melynek lényege az eredeti koreai szokások túlzott idealizálásában keresendő,<sup>38</sup> ezzel szemben a nacionalista jogtörténetírás inkább a nemzeti sajátosságokat hangsúlyozza, és igyekszik a kínai hatás jelentőségét csökkenteni.

Az ilyen és ehhez hasonló viták viszonylag könnyen eldönthetőek lennének, ha lehetne a koreai jogtörténet eredményeire támaszkodni, de sajnos ilyen csak kezdetleges formában létezik. Egy mai szerző arról panaszkozik, hogy a koreai jog történetét még a koreaiak is teljesen elhanyagolják, mert két-három könyvnél több nem jelenik meg a témáról egy évtized alatt Koreában, a külföldi szakirodalomban pedig még ennyi se. A kevés koreai joggal foglalkozó munka inkább a kínai hatást emeli ki, ezek közül is elsősorban a Ming-kódexet, melynek büntetőjoga meghatározta a koreai jogi gondolkodást és igazságszolgáltatást, kevés teret hagyva a genuin jogi gondolatoknak.<sup>39</sup>

Sajátos intézmények ettől függetlenül azért léteztek, de ezek elsősorban inkább társadalmi intézmények voltak, és nem egy önálló szokásjog részei, ráadásul a kodifikációjuk hatására szokásjogi jellegük elveszett, és írott joggá váltak. Általában két, Korea-specifikus társadalmi-jogi jelenséget szokás kiemelni mint a koreai genuin hagyományok bizonyítékát. Az egyik a matrilokális (uxorilokális) letelepedési forma, ami azt jelenti, hogy esküvő után

37| V:11: 580–583.

38| Kim 2012: 2; 14.

39| Shaw 1980: 302–303.

a fiatal pár a fiatalasszony családjának házában telepszik le (és nem a férj rokonságánál). Ez való igaz, mint ahogy az is, hogy ez nem jelent végleges letelepedést, mivel néhány év múlva, jellemzően az első gyermek megszületése után, a fiatalok átköltöznek a férj családjának házába. A másik sajátos alapvetés a hagyatékek egyenlő elosztása a fiúgyermek és a lánygyermek között, mely sokáig érvényes volt Koreában, és amit később állami törvények kodifikáltak. Mindkét társadalmi-jogi intézmény célja a nemek közötti egyenlőség kifejezése volt, ám ez lényegesen megváltozott a neokonfucianus ortodoxia átvétele után, amikor az eredeti elképzelések háttérbe szorultak, és átadták helyüket a patriarchális gondolkodásnak, az ősök kultuszának és a nemek közötti egyenlőtlenség kialakításának.<sup>40</sup>

A szokásjog relatív gyengeségének oka kettős. Az egyik ok az, hogy a koreai jog hosszú története alatt folyamatosan idegen hatásoknak volt kitéve, melyek nem pusztán egyes elemeit, hanem lényegi alapvetését is befolyásolták. A legerősebb hatás a koreai jogot nyilvánvalóan Kína felől érte a konfucianizmus képében, ezért a koreai jogi gondolkodást ez a társadalom-eszme hatotta át leginkább. A másik, rövidebb ideig tartó hatás indiai volt, és a buddhizmus képében jelentkezett, ám ez, szembekerülve a kínai eredetű jogfelfogással, hamar konfliktusos helyzetet teremtett, mely a buddhizmus nagyon erős visszaszorításához vezetett. Végezetül politikai okoknál fogva jelentkezett a japán hatás is, miután Japán katonailag elfoglalta a félszigetet, és japán közigazgatást vezetett be. A japán befolyás időben egybeesett a Meiji-reformokkal Japánban, mely komoly alkotmányos és jogi reformokat jelentett európai, döntően német mintára. Ennél fogva a japán behatás összességében kevésbé jelentette a japán jogi elemek átvételét, hanem sokkal inkább egy nyugati minta közvetítését. Vagyis az a sajátos helyzet alakult ki, hogy a nyugati jogi minták a japán terjeszkedés hatására jelentkeztek Koreában.

A másik jelentős ok, hogy Korea valójában több ezer éves államiságra tekint vissza, ezért a jog itt elsősorban és mindenekfelett az állam (uralkodó) által alkotott jog volt, amely igen kevés teret adott az önálló szokások kialakulásának. A legelső írott jogforrás már a Gojoseon-dinasztia uralkodása alatt megjelent, melyet a legenda a Kr. e. III. évezred első harmadára helyez (2333), de amelyet írott történeti forrás először csak a Kr. e. VII. században említ. Ebben a korban keletkezett az első, töredékesen ránk maradt koreai jogforrás, mely büntetőjogi esetekkel foglalkozik (halálbüntetés emberölés esetére, rabszolgaság lopás esetére és anyagi kompenzáció testi sértés esetére). Az összesen nyolc szakaszt tartalmazó szövegből (Pal-jo-geum

40| Kim 2012: 25–27.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

beob) mindössze a fenti három maradt ránk. A Gojoseon-állam bukása után három kisebb királyság jött létre (Silla, Baekje, Goguryeo), melyekben a politikai és a jogi irányítás elsősorban a klánok vezetőinek kezében összpontosult. A belharcokba bonyolódó kisebb királyságokat a Goryeo-dinasztia ismét egyesítette (a Korea megnevezés e dinasztia nevéből származik), és a buddhizmust tette meg ideológiájává és vallásává (Kr. u. 918–1392), miközben e vallás már a három királyság korában is megjelent Koreában. A buddhizmus nem közvetlenül, hanem kínai közvetítésen keresztül jutott el a félszigetre, ezért voltaképpen a kínai kulturális hatás egyik elemének tekinthető a centralizált állam, a bürokrácia és a központi törvénykezés mellett. A buddhizmus nagyon erősen kötődött a trónhoz, legitimitást biztosítva számára, ezért érthető, hogy az állam miért patronálta olyan erősen e vallást. Az ideológiai segítség mellett gyakorlati segítséget is jelentettek a buddhista szerzetesek mint a korszak értelmiségi elitje, akik készek voltak akár diplomáciai missziók teljesítésére is az udvar érdekében. Ezekben az évszázadokban a buddhizmus nagyon megerősödött nem pusztán a szellemi befolyás tekintetében, hanem materiálisan is, hiszen gazdag, földtulajdonnal és rabszolgákkal rendelkező templomok nőttek ki a földből, különösen a fővárosban.<sup>41</sup>

A Goryeo-dinasztia hatalmát megdőntő Yi (Joseon)-dinasztia (1392–1910) elfordult a buddhizmustól, és a konfucianizmust tette meg kizárólagos ideológiává, ami nagyarányú változást hozott a koreai társadalom- és jogfelfogásban. A buddhizmustól való elfordulás végérvényesen a kínai befolyás dominanciájához vezetett nemcsak a jogban, hanem az államelméletben és a társadalomfelfogásban is. Megjelent az égi mandátum elve az uralkodóval kapcsolatosan, a paternalisztikus államkép az állam (uralkodó) és a társadalom viszonylatában, kiépült a bürokrácia, mely a hatalom igazi támasza volt, a társadalmi kapcsolatokat az öt kapcsolat szerint csoportosították, vagyis a konfucianizmus minden lényeges eleme megjelent. A rendszer használója az uralkodó mellett a számtalan privilégiummal rendelkező *yangban* réteg volt, a civil és a katonai igazgatás vezetői, akik a magas hivatalok mellé hatalmas földadományokban részesültek, melyeket átörökíthettek akkor is, ha már nem viseltek hivatalt. A *yangban* mentesült az adófizetés alól, és az állami javadalmak mellett a földből keletkezett javadalmakkal is rendelkezett, és gyakorlatilag a jog felett állva önkényeskedhetett. Ez magyarázza, hogy miért az ő rétegük állt ki a végsőkig a dinasztia mellett, és akadályozott minden reformot végig a XIX. század folyamán.<sup>42</sup> Ez konzerválta a kevésbé hatékony mezőgazdasági termelésen nyugvó gazdaságszerkezetet, melyet

41| Nathan 2014: 260; Kwon 2011: 152–153; Kim 2013: 2–4.

42| Chun 1980: 5–7; 10; Shaw 1980/a: 33.

kiegészített a konfucianizmus profitot elítélő erkölcséből következő, nagyon erősen kereskedelemellenes attitűd és politika, kizárva egy erős kereskedőréteg kialakulását. Ebből következően Korea hosszú évszázadokra izolált társadalommá vált.<sup>43</sup>

A buddhizmus uralkodó ideológiából üldözött vallássá vált, melynek javait elkobozták, szerzeteseit fizikailag is üldözték, hogy ne akadályozzák azt a sinizálási folyamatot, melynek eredményeképpen az állam- és jogfelfogás kizárólag a konfuciánus mintára épült. Éppen ezért az új elméleti alapon álló koreai jogot szinte azonnal kodifikálták, hiszen az első uralkodó, Taejo öt évvel hatalomra jutása után már kiadta a Hat Kódexet (Gyeongje Yukcheon) 1397-ben. Ezt követte szűk évszázad után a Nagy Kódex (Gyeong-guk-daejeon) Seongjong uralkodása alatt (1484), mely alapvetően meghatározta a következő évszázadok jogfelfogását. E kódex szellemi atyja, Cheong Dojeon a koreai hagyomány szerint azt a nézetet vallotta, hogy a nép adja az állam lényegi alkotóelemét, ezáltal joga van arra is, hogy megfossza hatalmától az uralkodót, mely elképzelést a mai koreai szerzők némi túlzással a konstitucionalizmussal és a *rule of law* elvével hoznak összefüggésbe. A Joseon-dinasztia alatt a jogszolgáltatás rendszere kiépült: míg a kisebb jelentőségű magán- és büntetőügyeket a helyi elit kezében hagyták, a súlyosabb ügyek a kormányzat által kinevezett tartományi kormányzók hatáskörébe tartoztak, ahogy ide lehetett fellebbezni a helyi döntések ellen is. A kormányzó döntésével szemben az uralkodó palotájában működő igazságügyi hivatalhoz lehetett fordulni, mely végső instanciaként működött. Ezek mellett egy sor kormányzati hivatal látott el jogi feladatot (pl. a főváros, Seoul látta el a házassági és a földregisztrációt), míg titkos hivatalok és hivatalnokok (*am-haeng-eo-sa*) igyekeztek feltárni a virágzó hivatali korrupciót. Mindezekben a mintául szolgáló Ming-kódex és államszervezet már jelentősen éreztette hatását.<sup>44</sup>

A Hat Kódex onnan kapta nevét, hogy a kódex szerkezete a miniszteriális szerkezethez igazodott, vagyis teljesen bürokratikus alapvetésű volt, és normái az egyes miniszteriális szervek hatásköréhez igazodtak. Ebből adódóan a kódex hat fejezete az alábbi volt: *ijon* (személyek); *hojon* (pénzügyek); *yejon* (rítusok); *pyongjon* (hadsereg); *hyongjon* (büntetések); *kongjon* (köz munkák). Ettől függetlenül a kódex alapvetően egy büntető törvénykönyv volt és maradt, mivel az egyes fejezetek a releváns, vagyis a fejezet címével összefüggésben jelentkező bűncselekményeket és azok büntetését tartalmazták, de nem adtak átfogó szabályozást (ahogy a kínai és a vietnami kódexek sem).

43| Choi 1980: 57.

44| Nathan 2014: 270–271; Kwon 2011: 152–153; Kim 2013: 2–4; Shaw 1980: 303–306; Choi 2005: 66–72.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

A magánjogi területek szabályai (amennyiben szerepet kaptak egyáltalán) elszórtan voltak megtalálhatóak a szövegben. A házasságra vonatkozó normák például a rítusokról szóló fejezetben találhatóak, ugyanakkor az ezekre vonatkozó regisztráció már a személyeknél. A pénzügyekről szóló fejezet pedig nemcsak az állami pénzügyeket (adók) tartalmazta, hanem a magán-személyek közti egyes jogvitákat is (földtulajdon, adósság).<sup>45</sup>

E jelentős kodifikáció ellenére a jognak gyakorlatilag nem volt társadalmi megbecsültsége, még annál is kevesebb, mint ami Kínában tapasztalható. Kínában ugyanis a törvényeket kihirdették, és hangsúlyt fektettek arra, hogy az emberek a törvényeket megismerjék, ezzel szemben Koreában (Japánhoz hasonlóan) a törvényeket titokban tartották, és nem is úgy fogalmazták meg, hogy a társadalom tagjai számára hozzáférhetővé váljanak. Az emberektől nem az volt az elvárás, hogy megismerjék és kövessék a jogot, hanem hogy engedelmessé legyenek a hivatalnokoknak, ezért a jog valójában a hivatalnokok számára készült útmutató és parancs volt az egyes döntések meghozatalához. A jog eszerint állami parancs, mely a műveletlen tömegek ellenőrzésére szolgált, miközben a művelt elit, a tudós hivatalnok, a *yangban* nem szorult rá, mert az ő viselkedését a moralitás, a kínai *ye* koncepciója határozta meg. Ennek következtében a *yangban* tagjai mentesültek a büntetőszankcióktól, és szinte tilos volt nekik a joggal való foglalkozás. Ahogy egy korabeli bölcs tanácsolta: olvass tízezer könyvet, de ne jogot.<sup>46</sup> Ebből adódóan nem is alakult ki Koreában jogtudomány, még csírájában sem: a művelt elit a konfucianus klasszikusokat olvasta, a túlságosan is gyakorlati elfoglaltságnak tűnő jogot lenézte, és nem művelte. A hagyományos jogtudományt messze nem tanították olyan szinten, mint a konfucianus irodalmat, a jogtudományt (*yulhak*) gyakorlati ismeretnek felfogva a Büntetések Minisztériuma oktatta a tisztviselők számára, hogy legyen elegendő ember, aki kiszabja a megfelelő szankciókat. Ezért nem íródott egyetlen jogtudományi munka, kézikönyv vagy bármilyen szellemi termék sem a jog területén, és még a kodifikáció is inkább csak az öröklött szöveg kisebb kiegészítése maradt. Azok a koreai tudósok, akiknek a munkássága a jogtudománnyal összekapcsolódott, nem jogtudósok voltak, hanem államférfiak, vezető tisztviselők és jórészt konfucianus tudósok, akik műveikben a jogot is érintették az államvezetés vagy az erkölcs oldaláról megközelítve. Ezek közül a fent már említett Cheong Dojeon (XIV. század) neve különösen fontos, mivel az új dinasztia politikáját és kormányzati szerkezetét ő határozta meg több művében. A mai koreai szerzők örömmel emelik ki „demokratikus” elkötelezettségét, melynek értel-

45| Kim 2012: 22–23.

46| Chun 1980: 9–11.

mében a hatalmat a társadalom érdekében kifejtett szolgálatnak határozza meg, célja pedig a jólét, a biztonság és a prosperitás biztosítása. Amennyiben az uralkodó letér a helyes útról, akár fegyveres úton is megdönthető a hatalma, bár békésebb, és ezért kívánatosabb lenne, ha maga mondana le egy rátermettebb vezető javára. Yi Ik (XVII. század) ezzel szemben inkább a kínai legizmust követte és a szigorú büntetések mellett kardoskodott, műveiben elsősorban Han Fei nézeteihez csatlakozva.<sup>47</sup>

A jogtudomány mellett a peres ügyek intézése sem kapott különösebb figyelmet: szokás volt például, hogy a tavaszi és az őszi napéjegyenlőség közti időszakban egyáltalán nem folyt semmilyen eljárás polgári ügyben, mert a sok időt és energiát felemésztő mezőgazdasági munkákhoz képest ezeknek nem tulajdonítottak jelentőséget, ezért a fontossági sorrendben hátrébb sorolták, és így nem jutott rá idő. Ezen általános megközelítés alól legfeljebb súlyos büntetőügyekben tettek kivételt.<sup>48</sup> A hivatalok környékén ennek ellenére megjelentek olyanok, akik eljárások kezdeményezésére biztatták az embereket, és megfelelő fizetség ellenében hajlandóak voltak segítséget nyújtani, beadványokat fogalmazni vagy az eljárásban képviselni őket. Ezek az emberek általában az alacsonyabb rétegekből származtak, és a *yangban* lenezte őket egyfelől alacsony származásuk miatt, másfelől azért, mert rablóknak és tolvajoknak tartották őket, akik abból éltek, hogy a harmónia ellenében viszályt szítanak az emberek között és az eljárást akadályozzák mindenféle trükkökkel. Így az alapvető konfuciánus moralitás ellen vétve kártékony parazitáknak minősültek.<sup>49</sup>

Ezzel együtt Koreára nem igaz az az általános vélekedés, hogy a keleti társadalmak kerülik a pereskedést, és általában jogon kívüli módszerekkel igyekeznek rendezni a konfliktusokat. Ahogy az elmúlt két évszázad feljegyzései mutatják, amikor magánérdekekről volt szó (föld, rabszolga, tulajdon), a koreai társadalom elárasztotta a hivatalnokokat panaszokkal. Ezzel szemben a büntetőügyeknek már kevésbé voltak lelkes résztvevői, ami nyilván összefügg azzal is, hogy a büntetőeljárásban nemcsak a vádlottat, hanem a tanúkat is tortúra alá lehetett vonni. Ezért azt lehet látni, hogy büntetőügyekben inkább törekedtek a megegyezésre és a formális eljárás kizárására, ami ahhoz vezetett, hogy a jog büntetni rendelte az elítélendő magánmegállapodásokat, mivel a konfuciánus mintát követve a közeli hozzátartozó megölése esetén a vérbosszút morális kötelességnek tartották, a bosszút elkerülő megállapodást ezért erkölcsileg elítélték, majd kriminali-

47| Choi 2005: 88–104; 137–138.

48| Choi 1980: 65–67.

49| Choi 1980: 69–70.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

zálták.<sup>50</sup> Modern jogszociológiai kutatások is azt mutatják, hogy a hagyományos, jogtól elforduló, elzárkózó attitűdöt egyre inkább a személyes jogokkal tisztában lévő és azokat megvédő társadalmi hozzáállás kerekedik felül.<sup>51</sup>

A korszak sajátos társadalmi és jogintézménye a *hyangyak*, a vidéki konfliktusfeloldás intézményes mechanizmusa. Maga az alapötlet nem koreai, hanem – mint oly sok minden – a Song-dinasztiától került át Koreába. Megalkotója Zhu Xi konfuciánus gondolkodó, aki a vidéki társadalmak részére közösségi megállapodások kidolgozását javasolta, melyek a konfuciánus etikán és társadalomfelfogáson nyugszanak. Ennek célja volt egyfelől a viták helyi szintű rendezése, másfelől a konfuciánus morál terjesztése a kevésbé művelt rétegek irányába is. Az intézményt Koreában is bevezették, bár ez nem ment könnyen: a rivalizálások, a helyi elit és a bürokrácia, valamint egyes uralkodók személyes politikája sokszor akadályozta a rendszer működését. Ennek ellenére elmondható, hogy a bevezetésére utaló első kísérlet (XV. század vége) és a rendszer végső kimúlása (XX. század eleje) közötti időszakokban a *hyangyak* fontos szerepet töltött be. A *hyangyak* jelentése közösségi szerződés, megállapodás, bár utóbbi kissé eufemisztikus, mivel a szereplőknek sok beleszólásuk nincs a tartalomba, melynek lényege a konfuciánus moralitás szigorú érvényre juttatása. A *hyangyak* tartalmazza az adott közösség (falu) tagjaitól elvárható magatartásokat és azok büntetését is, a jogszolgáltatást azonban nem a királyi hivatalnokokra, hanem a lokális elitre, a *yangban*ra bízta, ezáltal a hatalom decentralizálásának egyik eszköze. S miközben a helyi elitet hatalomban részesítette, a konfliktusokat helyben oldotta meg, ezért azok gyorsan elintéződtek, helyben maradtak és nem terhelték az állami hivatalokat sem, ugyanakkor sokat tettek egy általánosan elfogadott, konfuciánus moralitás széles körű képviselője érdekében. A *hyangyak* tehát egyszerre látott el politikai, adminisztratív, oktatási-nevelési és jogi feladatokat is. A büntetések mellett a rendszer lényege volt a kölcsönös szolidaritás megteremtése, mivel a közösség tagjaitól erkölcsi alapon is elvárták a kölcsönös segítségnyújtást munkavégzés esetén és temetés alkalmával, illetve betegség esetén a kieső munkaerőt így pótolták.<sup>52</sup>

A XV. században alkotott kódex a folyamatos kiegészítések ellenére az évszázadok múlásával egyre anakronisztikusabbá vált, a koreai elit mégis sokáig elzárkózott a reformoktól, melyek így nagyon későn, a XIX. század második felében kezdtek megjelenni, a Joseon-dinasztia utolsó évtizedeiben. Ekkor az uralkodó, Gojong szakértőket küldött külföldre, elsősorban Japánba, hogy tanulmányozzák a szervezeti megoldásokat és a nyugati jog

50| Shaw 1980/a: 42–44.

51| Choi 2005: 298–303.

52| A *hyangyak* történetét részletesen bemutatja Kim 2012: 41–51.

átvételének intézményes, tartalmi és formai követelményeit. Mivel Japánban ez az átalakulás javában tartott, logikus döntés volt, hogy a koreai szakembereket Japánba küldte az uralkodó, bár néhányan közülük az USA-ba is eljutottak. Az általuk készített beszámolók alapján lassú reformok kezdődtek, először a hatalmi ágak szétválasztására került sor, majd ezt követően a bírósági szervezetrendszer reformjára. Ezt követte Korea első alkotmányának megalkotása (Daehanguk Gukje) 1899-ben. Hatása nem maradt tartós, mivel a japán–koreai szerződés 1907-ben jelentősen csökkentette az uralkodó dinasztia befolyását, majd 1910-ben meg is szüntette hatalmát, és Japán formálisan is átvette az ország irányítását. Ennek keretében bevezették a japán jogot, ám mivel a japán jogrendszer erre az időre már sok elemében nyugati mintát követett, lényegében német, amerikai és francia alapú jogot vezettek be Koreában is. Ennek ellenére sem beszélhetünk valódi modern, nyugati jogrendszerről, mivel a jog elsősorban eszköz volt a japánok kezében a félsziget irányítására, így alkotmányjogról, szabadságjogokról nem lehetett szó, ahogy a bíróság függetlensége is erősen korlátozott volt. Ezzel szemben a kormányzat túlhatalma a japán érdekeket szolgálta, mely közvetlen közigazgatást vezetett be. A második világháborút követően a japán megszállás véget ért, a következő két évtizedben egy új, nyugati, elsősorban angolszász mintájú koreai jogrendszer kezdett formát ölteni annak ellenére, hogy a német nyelvterület kiemelkedő gondolkodói, elsősorban Hans Kelsen és Gustav Radbruch a háborút követő évtizedekben is meghatározó befolyást gyakoroltak a koreai jog művelőire.<sup>53</sup>

Ennek legfőbb oka, hogy a jog modernizálása a japán elnyomással kapcsolódott össze, a koreai társadalom pedig mindent elvetett, ami Japánból érkezett. Jellemző példa a konfuciánus felfogásnak ellentmondó hajvágási törvény 1895-ből, mely fegyveres lázadást robbantott ki, miután a konfuciánus tudósok tiltakozása nem vezetett eredményre. A törvénynek különösebb gyakorlati jelentősége nyilván nem volt, egyfajta szimbolikus támadást testesített meg a korabeli társadalomfelfogás ellenében, ám ez a törvény elleni elégedetlenség örve alatt Japán-ellenes lázadást eredményezett. A japán jog modernizációja, ahogy majd látni fogjuk, elsősorban német és kisebb részben francia mintákon nyugodott, ezért a japán jog elutasítása egyben ezen minták elutasítását is jelentette. Ehhez társult a koreai háború, az ország kettéosztása és az egyre növekvő amerikai jelenlét. Mindezen tényezők együttesen vezettek arra, hogy a dél-koreai jog inkább az angolszász jog világa felé induljon el, bár az út hosszúnak bizonyult (a demokratikus és a katonai rezsimek váltogatták egymást, liberális demokráciának csak 1987

53| Kwon 152–156; Kim 2013: 5–6; Kim 2012: 101–192; Choi 2005: 162.



#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

óta tekinthető). Az új koreai rendszer alapvetése a függetlenség, a szabadság és a társadalmi igazságosság, melyet egy kissé idealizált nyugati jogrendszer átvételén keresztül akartak megvalósítani. Ennek érdekében a hagyományos, jogot és a jogászokat elutasító attitűdöt egy ezzel ellenkező álláspont váltotta fel, s az új generáció tagjait már a nyugati egyetemekre küldték jogot tanulni, így ők lassan egy más szemléletmód motorjaivá váltak.<sup>54</sup>

54| Choi 1980: 88.

## TIZENEGYEDIK FEJEZET

### A JAPÁN JOG

#### 1. § A JAPÁN JOG A KEZDETEKTŐL A TOKUGAWA-KORIG

A japán szigetek első lakói kb. 20 000 esztendővel ezelőtt érkeztek új lakhelyükre Ázsia szárazföldi részéről. A fennmaradt leletek alapján világos, hogy ezen halászó-vadászó népek nem tekinthetők a 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 a szigetekre, 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 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 szervezettség elérésére. Ez feltehetően összefüggésben áll a csatornaépítésekkel, hiszen azok nem csupán technikai, matematikai és földmérési ismereteket követeltek meg, hanem jelentős szervezési feladatokat is. Az állam kezdetei e komplex szervező-kényszerítő funkcióból nőhettek ki (szervezés, irányítás, védelmi funkció, legitim erőszak alkalmazása). A kialakuló yayoi állam előjárói már hatalmas sírokat (*kofun*) építettek maguknak: 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 tiltották be a munkálatokat, mivel az állam más célokra akarta használni erőforrásait.<sup>1</sup>

A korabeli kínai krónikák szerint ebben a korban nem volt egységes japán állam, hanem több mint száz kisebb-nagyobb királyság osztozott a területen. Ezeket természetes határok választották el egymástól; némelyikük követeket

1| Steenstrup 1996: 1–7.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

is küldött a kínai császár udvarába. Ezeket az államokat a kínaiak – saját kulturális felsőbbrendűségükből 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 a feleség nem feltétlenül költözött össze, hanem mindkét fél megtartotta korábbi lakhelyét, és a férj onnan látogatta meg feleségét. Ezen házassági forma a következő évszázadokban is ismert maradt Japánban. Ma már lehetetlen megállapítani, hogy a nők szabadabb helyzete vagy valami más ok vezetett e házasságtípus 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 keménykezü, vallási autoritással rendelkező királynőt is ismerünk. Halála után emberáldozatokkal kísért temetést kapott, s talán az uralkodó kultusza is ekkor kezdődött. Mindez azt valószínűsíti, hogy a japán társadalom e korai korszakban a matriarchátus elveit követte. 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 nemcsak 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, illetve az államok egymás közti konfliktusai folyamatos belháborúkhöz vezettek, melyekből egy kiváló hadvezér, Keitai (485 k.–531) emelkedett ki és alapított új dinasztiaát. Mivel Keitai minden valószínűség szerint a mai uralkodók őseinek is tekinthető, Japán dicsekedhet a legrégebb uralkodói dinasztiaival a világon.<sup>2</sup>

Shotoku Taishi koronaherceg Kr. u. 604-ben készítette a nevével összekapcsolt, tévesen alkotmánynak nevezett dokumentumot. A tizenhét 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 konfucianus

2| Steenstrup 1996: 8–15.

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 funkcióját erősítő entitások. A szöveg tartalma röviden a következő: az első szakasz kiemeli, hogy a béke és a harmónia megőrzése a legfontosabb, mert ez biztosítja a csoporton belüli viszonyokat. A második szakasz arra figyelmeztet, hogy nagyon fontos a buddhizmus tanításainak betartása, és valójában a nagyon rossz emberek száma csekély: ha tanítják őket, akkor ők is szabálykövetőkkel válhatnak. A harmadik szakasz az uralkodónak való engedelmisséget emeli ki, az ötödik pedig hangsúlyozza, hogy a bírósági eljárásoknak pártatlannak és gyorsnak kell lenni ahhoz, hogy célt érjenek. A hátralévő nyolc szakasz különböző felhívásokat intéz a hivatalnokok felé – nem szabad ajándékokat elfogadni, toleránsnak kell lenni, nem tölthetik hivatali idejüket semmittevéssel és magánbeszélgetésekkel. A szöveg nyilván olyan dolgokat tiltott, melyek a korabeli gyakorlatban előfordulhattak. Az utolsó két szakasz kiemeli, hogy a kormányzásban a vezérelvnek a közösség javának kell lennie, és a fontos döntéseket kollektíven kell meghozni.<sup>3</sup>

Shotoku herceg volt az első japán szerző, aki kommentárokat írt különböző *sūtrák*hoz, feltéve, ha a ránk maradt szövegek valóban tőle származnak és eredetinek tekinthetőek. Legnagyobb hatású tette mégsem ez volt: 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 érezte hatását a jogban is: megkezdődött a kínai jog magas szintű tanulmányozása és beépítése a japán társadalomba. Különösen a büntetőjogban érezte e tendencia 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 elfoglalta, 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 parasztfelkelőkként kezdék pályafutásukat, a sokkal arisztokratikusabb Japánban ez elképzelhetetlen volt

3| A szöveget ismerteti Drapkin 1989: 334–335.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

és maradt. A Taika-reform lényege egy nagy erejű, alulról jövő népmozgalom megakadályozása, 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, ezzel párhuzamosan a különböző helyi adókat megszüntették, megszervezték az állami postát, az államot tartományokra osztották, melyek élére 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 segítették őket. Mindezen intézkedések természetesen a centralizált állam kialakítását célozták, kínai mintára, nem véletlenül: mivel a Tangok vezetésével egy erős és egyre sikeresebb kínai birodalom sejlett fel, mely Japánt is veszélyeztethette, e veszélyt csakis hasonló eszközökkel lehetett elhárítani. 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 tisztségeket továbbra is születési előjogokhoz kötötték, s elképzelhetetlen volt, hogy bárkiből – pusztán tanultsága révén – hivatalnok válhasson. A hatalom arisztokratikus jellegén a Taika-reform sem változtatott, holott az egész modernizációs program mintáját a kínai rendszer szolgáltatta. Mivel mindez egy állandó helyszínnel bíró bürokráciát is megkövetelt, ezért Japán történetében első alkalommal kijelöltek egy fővárost (Nara), amit a Tangok fővárosának, Chang'annak a mintájára építettek fel. Ezt később elhagyták, mert itt nagyon erősen érvényesült a buddhista szerzetesek befolyása, ezért a fővárost átköltöztették egy közeli, de teljesen jelentéktelen helyszínre, melynek a főváros (Kyoto) nevet adták. Ez a város rövidesen pezsgő kulturális élet helyszíne és Japán fővárosa lett a következő ezer évre.<sup>4</sup>

A Taika-reform megvalósításában a jognak igen fontos, instrumentális szerep jutott, mivel a változásokat jogi úton vezették be. Természetesen itt is a kínai mintát követték, mivel a kínai jogtudósok az írott (promulgált) jognak négy fajtáját különböztették meg: a) büntetőjog (*lü*; japán: *ritsu*); b) közigazgatási jog (*ling*; japán: *ryō*); c) királyi edictumok (*ke*; japán: *kyaku*), melyek folyamatos módosításokkal fenntartják és alakítják az előbbi kettőt;

4| Farris 2009: 29; Meyer 2009: 47–48; Steenstrup 1996: 16–18; 30–32.

d) 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 tennó (661–671) idejében megjelentek, az első nagyobb szabású kódexet a „japán Iustinianus”-nak nevezett Monmu tennó (697–707) adta ki 702-ben. Az általa kiadott Taiho-kódex közigazgatási és büntetőjogi (*ritsu-ryō*) szabályokat egyaránt tartalmazott. Az eredeti szöveg sajnos elveszett, de egy később hozzá írt és ránk maradt kommentár alapján rekonstruálható. A mintegy harminc fejezetet tartalmazó szöveg részletesen foglalkozik a palota ügyeivel, a ceremóniákkal, és külön fejezetek szólnak a különböző hivatalnokok kötelességeiről, akik a palota egyes részeiben teljesítenek szolgálatot (a császárnő palotájában, a trónörökös palotájában stb.); ezek adják a szövegnek mintegy felét. A másik felében az istállókról, a termények tárolásáról, a földekről, a katonai igazgatásról, a fizetésekről, a piacfelügyeletről és a közmunkáról van szó. Érdeemes rámutatni, hogy a családról mindössze egy fejezet szól, de csupán két fejezet jutott a vallási ügyekre (buddhista szerzetesek, rítusok) és a büntetésekre is. Kínai mintára átalakították a központi kormányzat struktúráját, melynek élén a vallási tanács (*jingi kwan*) állt, szimbolikusan is kiemelve a sintó fontosságát és az uralkodó család isteni eredetét. Emellett létrejött még az államtanács, a ceremóniák hivatala és a civil igazgatás hivatala is, utóbbiban külön alosztályok foglalkoztak a pénzügyekkel, az igazságszolgáltatással, a hadügyekkel, az adókkal és a hivatalnokok ellenőrzésével. A rendszer jóval összetettebb volt elődjénél, ugyanakkor a palota és a kormányzat ügyeit nem választotta szét. A teljes hivatali apparátus a palotában nyert elhelyezést.<sup>5</sup>

A Taiho-kódexet a Yoro-kódex váltotta fel, módosította és egészítette ki 757-ben. A Yoro-kódex tartalmát tekintve szintén *ritsu-ryō*, a japán jog törvényének egyik legfontosabb alkotása, mivel hivatalosan 1869-ig hatályban volt, igaz, az élet addigra 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 1000 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

5] Brinkley–Kikuchi 1912: 177–179.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

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 kritikátlan átvétel volt, hanem a helyi viszonyoknak megfelelően alakította át 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.<sup>6</sup>

A kodifikáció hatására a jog értelmezése, magyarázata és fejlesztése érdekében megjelent a IX. századtól egy új jogászréteg (*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 „jobbiztonság” fenntartásához a belső zűrzavar és csatározások idején. Ez egyedi eset volt Japán történetében, ahol a jogtudományt általában nem értékelték magasra, ám ebben a korban jogtudományi munkák is születtek, és ezek közül kettő a mai napig megvan. A jog azonban csak az alattvalókra vonatkozott, az uralkodó a jog felett állt. Emiatt a *ritsu-ryō*-kódexek nem szabályozták a trónutódlás rendjét. Ez felvette ugyan a belharcok lehetőségét, de mivel lassan kialakult az a szokásjogi norma, hogy az uralkodó halála vagy visszavonulása előtt kijelölte utódját, illetve 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. Az ellenőrök mellett fegyveresek járták a vidéket, akik a belbiztonságra ügyeltek. Belőlük, valamint a lóháton harcoló professzionális katonákból alakult ki később a samurájok rétege.<sup>7</sup>

A reformok hatása nem csupán az államszervezetben érvényesült, hanem a társadalom életében is, mivel beavatkozott a legmélyebb szövetekbe, beleértve a családszerkezetet. Szintén kínai mintára bevezették a gyász rendszerét, de a japán társadalomszerkezethez igazították. Az állam érdekeit szolgálta az öt családból álló egység (*goningumi*) megszervezése: a *goningumik* feladata az adó megfizetésének garantálása, valamint egymás ellenőrzése volt. Egy egység mesterséges családi képződmény volt, nem feltétlenül egyezett meg a

6| Franck 1996: 212–213; Steenstrup 1996: 34–37.

7| Drapkin 1989: 351; Steenstrup 1996: 38–42.

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 lassan szintén 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 gondolták újra, és ennek hatására a nők jogi helyzete egyre romlott az elkövetkező évszázadok alatt, különösen a szamurájok idején. A változás lassú volt, de feltartóztathatatlan. A 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 visszaszáll 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 – bármilyen távoli – rokona ellen súlyos bűncselekményt követett el, függetlenül attól, hogy a házaspárnak ebben semmilyen része sem volt. A korabeli felfogás szerint ugyanis a házasságot két család és nem két fél szövetségének fogták fel (ez a kínai eredetű *yijue* 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 rendszeren, és a japán társadalom igényeihez igazították azt. 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.<sup>8</sup> Mindez korábban egyáltalán nem így volt: a nők széles jogokkal rendelkeztek, azonos örökrész illette meg őket, vagyonuk volt, a gyermekek is inkább az anyai házban nőttek fel, miközben apjukkal szinte semmilyen kapcsolatban nem álltak. Ennek oka az erre a korszakra jellemző, igen szabados szexuális erkölcsiség, amely lehetővé tette

8| Steenstrup 1996: 50–57.



#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

a férfiak számára, hogy lányokat látogassanak éjszakánként (akár többet is), de a lányoknak sem volt tilos akár több férfit is fogadni. Ezek a kapcsolatok addig tartottak, amíg a látogatások nem szüneteltek. Ha gyermek is született, a férfi egyszerűen beköltözött a lányos házba. E házasságok olyan gyorsan végződtek válással, mint amilyen gyorsan és mindenféle formáság nélkül létrejöttek. A szabadosság néha akár falusi orgiákban is végződött, aminek a kormányzat tiltásokkal próbált gátat vetni (pl. 797-ben).<sup>9</sup>

Szemben a magánjoggal, melyben egyértelműen konfuciánus hatások érvényesültek, a büntetőjogban a legista filozófia eszményei valósultak meg, mert a bűncselekményekben a közrend, s ezáltal az állam érdekeinek sérelmét látták. A kínai büntetőjog szigora ezen alapállásból vezethető le, ám Japánban ezt a szigort némiképp mérsékeltek, s csak a szamurájok 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, függetlenül az elkövető szándékától. A beszámíthatóság hiánya (pl. elmebeteg stb.) sem volt akadály a bűnösség megállapításának. Súlyos bűncselekmények esetén az elkövető ártatlan családtagjait is megbüntették, amit csak a XVIII. században próbáltak először határok közé szorítani. A királyi család tagjai, a 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 (a korbácsütések száma, a bambuszvessző minősége stb.). A büntetőeljárás a sértett kérelmére indult, nem hivatalból. A bejelentést írásban kellett megfogalmazni (miközben igen kevesen tudtak írni-olvasni), melyben az elkövetett cselekményt és az elkövető személyét is meg kellett nevezni. Ha valaki nem tudta bizonyítani állításait, olyan büntetést kapott, mint amit az általa megvádolt személy kapott volna, ha a bizonyítás sikeres. (Ez a szabály szó szerint megegyezik a Codex Hammurapi előírásaival.) Az eljárás nem bíróságokon (ilyen nem létezett), hanem a hivatalnokok előtt zajlott, akik tortúrát is alkalmazhattak.<sup>10</sup>

A IX. századtól kezdve a *ritsu-ryō*-kódexek egyre inkább kikoptak a gyakorlatból és a jogtudósok vizsgálatának tárgyaivá váltak, miközben a valóság-

9| Farris 2009: 50–52.

10| Steenstrup 1996: 59–63.

ban a *ritsu-ryō* szabályait felváltották a helyi és a különböző társadalmi rétegek szokásjogai, többek között a szamurájoké. Ezzel az egységes állami jog elve és gyakorlata megszűnt, és lassan átadta a helyét a szétagolt jogéletnek. A XII. századtól a szétagoltság egyre nőtt, és az egymással rivalizáló érdekcsoportok harcai már a központi kormányzatot is veszélyeztették, ezért vidékről szamurájokat 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 kifejeződése 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 éreztette hatását. A *ritsu-ryō* 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, méghozzá igen kazuisztikus módon. A szöveget egy tudós és egy buddhista szerzetes írta, nyelvezete egyszerű, könnyen érthető mindenki számára, mely még a költő csodálatát is kiváltotta.<sup>11</sup>

Az új szabályok már a harcos réteg szemléletét (*buke-ho* vagy *bushido*: a szamurájok morális kódexe) tükrözték, helyenként lényegesen különbözve a buddhista etikától. Ezzel a jogrendszer tulajdonképpen megkettőződött. Az egyik jogi réteg volt a *kuge-ho*, mely a nem katonai arisztokrácia, a bürokrácia joga volt, s amely voltaképpen tovább élte a *ritsu-ryō* rendszert, a másik pedig a *buke-ho*, mely a szamurájok joga volt, és az új katonai arisztokrácia szemléletét tükrözte.<sup>12</sup> Ebből adódóan a nők és a gyermekek jogi helyzete tovább romlott a *ritsu-ryō* korszakhoz képest. A szülők akaratuk ellenére is házasságba kényszeríthették gyermekeiket, általában politikai okokból, és 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 nőkkel való brutális bánásmód (mely korábban is létezett enyhébb for-

11| Drapkin 1989: 354.

12| Franck 1996: 216.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

mában, de a jog igyekezett korlátok közé szorítani) fokozódott, mivel az a szamuráj éthosz egyik alappillérvé vált, a jog pedig nem enyhítette, hanem intézményesítette. Az asszonyt férje „vazallusának” tekintették, aki abszolút engedelmességgel tartozik urának, s aki a legkisebb vétség miatt egyoldalúan eltaszítható. A katonai rezsim 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, és nem csupán súlyos bűncselekmények esetén szabták 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 szamurájok büntetése nem volt azonos a köznéppével, mivel a szamurájok szankciója általában a földjük elkobzásában merült ki.<sup>13</sup> E korszak végén jelentek meg a portugálok Japán partjainál, őket hamarosan a spanyol jezsuiták követték, akiknek sikerült néhány előkelőt a kereszténységre téríteni. Egyikük egy kis halászfalut adott a jezsuitáknak, akik ott berendezkedtek: ebből a jelentéktelen faluból nőtt ki Nagasaki, mely sokáig a portugálok kikötője és kereskedelmi központja maradt. Később egy angol hajóskapitány, Will Adams meggyőzte a sógunt, hogy a kereszténységre átért japánok biztosan segíteni fogják a spanyol uralkodó hódítási törekvéseit, ezért a sógun betiltotta a kereszténységet, így kezdődött a Tokugawa-korszak keresztényellenes politikája.<sup>14</sup>

#### 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 széttagoltság 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 szétszították megölt ellenfeleik elkobzott földjét. A Tokugawák mindent elkövettek a széttagoltság megszüntetése és a belső béke biztosítása érdeké-

13| Farris 2009: 158–160; Steenstrup 1996: 71–72; 84–90; 97–98.

14| Drapkin 1989: 342–345.

ben, 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 izolacionista politikája ugyan évszázadokra hatalomban tartotta őket, 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 lényegesen kisebb mértékben 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 sógun 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 Tokyóra (keleti főváros). Egyébként Edo a XVII. század egyik legnagyobb városa volt a világon, lakosainak száma meghaladta az egymillió főt.

Az uralkodó tehát pusztán a legitimitáció forrása, a napi politikai életből kizárták. A Tokugawa-rendszer tényleges vezetője a sógun volt. Ezt olyan, az uralkodótól kapott, örökletes címnek kell tekinteni, amely feljogosította viselőjét az ország tényleges politikai, adminisztratív, katonai és jogi irányítására a *bakofu*, a Tokugawák szolgálatában álló bürokrácia segítségével. Japán területének kétharmadát a Tokugawák nem közvetlenül, hanem csak közvetett módon, a *daimyók* segítségével irányították. A *daimyo* egy hatalmas földtulajdonnal rendelkező, 250 családból álló feudális arisztokrácia volt, akiket a Tokugawák igyekeztek minél jobban ellenőrzésük alá vonni. Ennek érdekében fejlesztették ki a *sankin koutai*-rendszert. A rendszer lé-

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

nyege, hogy minden nemesnek fenn kellett tartania egy, a társadalmi rangjához méltó rezidenciát Edóban, ahol évente 6 hónapot volt köteles 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 ment el. A *daimyo*-rendszer erősen hozzájárult ahhoz, hogy egységes japán jogról ebben az időben ne lehessen beszélni, mivel az egyes *daimyók* saját területükre nézve önállóan alkottak jogot, igaz, ezek sem egymástól, sem a központi szabályoktól nem tértek el lényegesen. Mindezt kiegészítette egy izolációs politika, melynek értelmében senki nem hagyhatta el az országot, az idegenek belépését szintén megtiltották, s azon ritka esetekben, amikor engedélyezték (pl. holland kereskedők), a külföldieket szigorú ellenőrzés alá vetették. A kereszténységet és annak terjesztését abszolút tilalommal sújtották, az áttért japánokat pedig halállal büntették.<sup>15</sup>

A Tokugawa-rendszer társadalmi struktúrája lényegesen nem változott a korábbi évszázadokhoz képest, mivel továbbra is a szamurájok voltak a rendszer privilegizáltjai. A hierarchikus társadalmi rendszer élén a harcosok álltak a fegyverviselés és a kormányzásban való részvétel monopóliumával, a mezőgazdasági termelést (rizs) biztosító parasztnak helyezkedtek el a rendszer legalján, míg az iparosok és az egyre nagyobb gazdasági jelentőségre szert tevő kereskedők a kettő között; politikai jogaik azonban nekik sem voltak. A rendszer voltaképpen a kínai társadalmi hierarchia japán változata, ahol a tudósok helyét a katonák foglalták el. A rendszert 1591-ben jogalkotás útján vezette be Tokugawa Ieyasu elődje és fegyvertársa, Hideyoshi.<sup>16</sup> 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 parasztnak elsősorban árpan éltek. Ha az sem maradt, akkor füvet ettek, vagy éhen haltak, mint pl. az 1780-as években bekövetkezett éhínség idején, amikor több millió parasztnak halt éhen (a lakosság száma ekkor 25–30 millió 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 lányukat 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 vol-

15] Beer–Maki 2002: 11–13; Frank 1996: 225; Steenstrup 1996: 108–115.

16] Franck 1996: 222.

tak (pl. forgalmi adó), a parasztek igyekeztek elhagyni földjeiket, és máshol keresni boldogulásukat. Ezért az állam lakhelyelhagyási tilalmat vezetett be, a paraszteknek útlevele 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 rettegését 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 mások a társadalom többi tagjára. Szamurájok csak egymás közt házashattak, egy szamuráj férfi csak egy szamuráj családból származó nőt vehetett feleségül. A házassághoz mindkét fél urának 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, 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 ki, hogy a felek később ismét összeházasodjanak. Egy szamuráj eltűnésekor feleségének egy évig várnia kellett visszatérésére, ennek elmúltával hivatalosan is elválhatott tőle.<sup>17</sup>

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 urára, amit igyekeztek minden eszközzel megakadályozni. Az örökbefogadás intézménye tehát a szamurájok érdekeit szolgálta, s éltek is vele, amikor csak szükség mutatkozott rá

17] Steenstrup 1996: 116–121; 128–130.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

(fiúörökös hiányában). Az örökbefogadás szabadságának engedélyezése azonban a szamurájok urainak érdekeit sértette, hiszen így gyakorlatilag elveszett számukra az a lehetőség, hogy a földadomány valaha is visszazálljon rájuk. Ennek következtében az állam igyekezett az örökbefogadást gátolni – így váltak az öröklési jog szabályainak részletei politikai csatározások színtereivé. A köznép körében általában az eljegyzés és az azt követő házassági rítus bemutatása keletkeztetett házasságot. Azonban a „próbaházasság” 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 vissza kellett volna fizetnie a hozományt, amire az esetek többségében nem volt módja. Ha azonban feleségét in flagranti érte szeretőjével, joga volt megölni. Későbbi törvények kikötötték, hogy mindkettőjüket meg kell ölnie, ellenkező esetben szankcionálták a férjet. Hasonlóképpen jártak el vele szemben, ha nem azonnal gyakorolta ezen jogát, hanem 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 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 felett a tagok által elkövetett bűncselekményért, és súlyosabb esetben a büntetés valamennyi családtagot fenyegette. Ezért alapvető érdek volt az, hogy az egész közösség tudjon mindenki minden viselt dolgáról. A nagycsalád tovább tagozódott, mert azon belül megkülönböztették a főháztartást (*honke*) és a hozzá tartozó alárendelt háztartásokat (*bunke*), melyek közösen képeztek egy gazdasági egységet. Ez a rendszer a mai napig is fennmaradt, és nemcsak a családi viszonyokban, hanem egyéb közösségekben is, mert ezáltal a közös döntést és a csoporton belüli konfliktusmegoldást is könnyen meg lehet valósítani. Ha valaki nem engedelmeskedik, egy idő után egyszerűen kiközösítik. 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 szegény parasztok 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 tehető annak ellenére, hogy értelemszerűen nem az örökhagyó fia. A szomszédok közti elrendezett házasságok tehát abból is eredtek, hogy a saját családjában nem öröklő 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 – enélkül nyilván jóval magasabb lett volna.<sup>18</sup>

A büntetőjogban továbbra is érvényesült a kínai hatás, elsősorban a Ming-dinasztia jogalkotása. A Mingeket azonban a mandzsuk elsöpörték 1644-ben, és részben új törvénykezést vezettek be, viszont ez csak később és részlegesen jutott el Japánig. Ennek oka – a már említett izolációs politika mellett – az volt, hogy a mandzsu 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 végrehajthatták – akár a halálbüntetést is. Alapelvként megfogalmazták, hogy ezek a helyi törvények nem térhetnek el lényegesen a központi szabályoktól. Nem is tértek, mivel e helyi törvények alapját egyrészt azok az erkölcsi alapelvek szolgáltatták, melyek egész Japánban egységesek voltak, másrészt a Ming-kori törvények szövegei jelentették. A rendszer lényege továbbra is az engedelmesség volt: szülőknek, idősebb családtagoknak és feljebbvalóknak. A kínai minta átvétele csak a nyolcadik sógun, Yoshimune alatt (1716–1745) érezte hatását, aki valamennyi sógun közül a leginkább érdeklődött a jog világa iránt. Harmincéves rendszerezési munka után adta ki a Kujikata Osadamegaki nevű törvénygyűjteményt, mely némi módosítással a Tokugawa-korszak végéig hatályban maradt. A szöveg a nyilvánvaló kínai hatásokon túl rengeteget megőrzött az eredeti japán szokásokból.

18| Katsuta 1996: 254; Steenstrup 1996: 130–136.



#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

A kínai hatás nem feltétlenül az egyes szabályokban, hanem a gondolkodásban éreztette hatását. Ennek eredményeképpen elterjedt a kodifikáció gondolata, vagyis hogy olyan, felülről szabályozott kódexeket kell alkotni, melyek szisztematikusak, logikusak és átfogó szabályozást adnak, a joghézagokat lehetőleg kiküszöbölve. A jog konfucionalizálódása nem csupán a konfucianus értékek alapvető jellegében mutatkozott meg, hanem abban is, hogy a harcosok vezette állam lassan polgáribbá vált, és a bürokrácia is egyre szélesebb területeket irányított. Yoshimune újításai közé tartozott még a fül- és orrlevágás eltörlése, a pénzbüntetés bevezetése a kisebb súlyú cselekményekre, továbbá a panaszláda, melybe mindenki bedobhatta panaszát az általa megélt igazságtalansággal kapcsolatban. Ettől a sógun a hivatalok jobb működését várta (a ládához csak neki volt kulcsa). A kodifikáció és a bürokratizálódás ellenére egy alapvető különbség a kínai és a japán jogi gondolkodás között továbbra is fennmaradt: míg a kínai kódexek nyilvánosak voltak, és egyik fő céljuk a törvények betartatása volt a széles körű nyilvánosság biztosításával (aki igazolni tudta, hogy volt otthon másolata a törvényből, enyhítést kapott a büntetésből), addig Japánban az Osadamegaki titkos szöveg maradt, melyet nem hoztak nyilvánosságra. A japán szövegnek ugyanis elsősorban az volt a célja, hogy irányt mutasson, vezérelje a bírót (valójában: a hivatalnokot, mert külön bírói hivatal nem létezett még ekkor sem), aki azonban saját belátása szerint dönthetett az elé kerülő ügyekben.<sup>19</sup>

A fenti módosítások mellett a büntetések korábban tapasztalt brutális jellege fennmaradt, a súlyosabb bűncselekmények mellett a kisebb súlyú cselekményekért is szigorú büntetéseket szabtak ki (botozás, halálbüntetés). A család kollektív felelőssége nem szűnt meg, de korlátozták azon bűncselekményekre, amelyek a rendszer alapjait veszélyeztették, ide elsősorban az autoritás elleni lázadások különböző fajtáit sorolták. A vérbosszú ősi szokása tovább élt, igaz, ehhez engedélyt kellett szerezni: mivel a szülőket meggyilkolók 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-ryō* korrallal, amikor enyhíteni kellett). A súlyos bűncselekmények büntetési neme a halál volt, végrehajtása az elkövetett bűncselekménytől függött: a szüleiket vagy uraikat meggyilkolókat keresztre feszítették, a rablókat, gyújtogatókat elevenen megfőzték, ezt azonban később eltörlték, mivel a lefejezés váltotta fel. A lefejezésre a börtönön belül került sor, de az igen súlyos bűncselekmények elkövetőinek levágott fejét közszemlére tették

19| Henderson 1980: 270–281.

a börtönön kívül. A holttestet anatómiai tanulmányok céljára használták fel. A tolvajokat 50–100 korbácsütésre ítélték, másokat szabadságuktól fosztottak meg. Ennek módja különböző lehetett. A börtönben társadalmi rang szerint külön cellákat hoztak létre a szamurájoknak, a parasztoknak és a városlakóknak. A szabadságtól megfosztás másik esete volt a kényszermunka, melyet általában állami bányákban kellett letölteni. A szamurájokat nem büntették kisebb súlyú cselekményekért, ha azonban súlyos bűncselekményt követtek el, és halálra ítélték őket, kegyelemként az öngyilkossághoz való jogban részesítették őket.<sup>20</sup>

### 3. § A MEIJI-REFORM

A Tokugawa-rendszer a XIX. század derekára összeomlott. Ebben a belső el-  
lentmondások mellett az izolációs politika játszott a legfőbb szerepet, mivel  
Japán végletesen lemaradt azon gazdasági, technikai, társadalmi és politikai  
folyamatoktól és fejlődéstől, amelyek részben Ázsiában, nagyobb részt azon-  
ban Európában és Amerikában végbementek (kapitalizmus, nemzetállam).  
A politikátörténet szintjén ez úgy zajlott, hogy a kormányzat végül 1854-ben  
alírta 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 szerző-  
dés megkötése követte, amit a Tokugawák ellenzéke árulásnak bélyegzett.  
Ezt követően a rendszer rövid idő alatt, alapvetően tárgyalásos úton, pol-  
gárháború 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 eszkö-  
zeinek tekintve. Az állam irányítása a *Dayokan* (Nagy Államtanács) kezébe  
került, mely azonnal jelentős modernizálásba kezdett: eltörölte a feudális  
rendszert, megszüntette a társadalmi rendeket és benne a szamurájok pri-  
vilégiumait, új, nemzeti adminisztrációt állított fel, kiépítette a nemzeti  
hadsereget, modern iskolarendszert szervezett, új bírósági rendszert állított

20| Steenstrup 1996: 150–154.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

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. Alkotmánya azonban még mindig nem volt az országnak, ezért Meiji 1889. február 11-én, Japán alapításának mitikus 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, egyik kidolgozója Hermann Roesler német jogtudós volt, aki a japán polgári törvénykönyv kidolgozásában is komoly szerepet játszott. Éppen ezért 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 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 az abszolút monarchia alkotmánya, mely nem ismerte a hatalommegosztás elvét és gyakorlatát. A törvényhozást és a végrehajtást az uralkodó eszközeinek fogta fel, amelyek az uralkodó nevében működnek, nem önálló hatalmi ágként. Az alkotmány többi szabályát ezen alapvetésekből vezették le.<sup>21</sup> Bizonyos értelemben még azt is lehet mondani, hogy a Meiji-alkotmány egyfajta visszalépés volt a korábbi korszakhoz képest, amikor az uralkodónak tényleges politikai szerepe nem volt, a kormányzás mindennapjaiban nem vett részt, csak legitímálta a Tokugawa-uralmat. Ezzel szemben az új alkotmányos rendszerben felelősség nélküli hatalmat kapott, melyet korábban sose élvezett, és ez összességében a japán politikai rendszer széteséséhez vezetett, ugyanis a hatalmi ágak egyensúlya nem alakult ki, a fékek és ellen-súlyok nem működtek, ami kontrollálhatatlan önmozgásokhoz vezetett, elsősorban a katonaság civil kontroll alóli felszabadulása és a militarizmus kialakulása révén.<sup>22</sup>

21| Oda 2009: 15–16, Beer-Maki 2002: 17–21.

22| Haley 1991:79–80.

A fentiek fényében nem meglepő, hogy a kétkamarás törvényhozás alig rendelkezett hatalommal. Az alkotmány szerint a kormányzat nem felelős a törvényhozásnak, melynek jogai pusztán az alábbiak: (1) kérdéseket intézhet a kormányhoz; (2) petíciókat fogadhat be; (3) kérvénnyel fordulhat az uralkodóhoz; (4) a pénzügyeket ellenőrizheti. 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 hatalomról, 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 mindegyiket csak 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 is élt. A jogok mellett az alkotmány a köteleseket is megfogalmazta, ezek: az adó megfizetése és a katonai szolgálat.<sup>23</sup>

Mint láttuk, az alkotmány alapvetése és a demokrácia, a népszuverenitás elvei összeegyeztethetetlenek. Ennek ellenére a politikai rendszerben érzékelhetőek voltak olyan törekvések, amelyek ez utóbbi irányába mozdították el az alkotmányos rendszert: a pártrendszer kezdett kialakulni, s az 1920-as évekre már olyan miniszterelnökei voltak az országnak, akik kifejezetten pártpolitikusoknak nevezhetők. 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 hagyományai, és az új iskolarendszer sem ezeket az értékeket, hanem az engedelmisséget közvetítette, részben pedig a hadsereg politikai szerepvállalása miatt. Amikor a

23| Beer–Maki 2002: 25–29.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

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.<sup>24</sup>

A Meiji-reformok azonban nem csupán az alkotmányozásra terjedtek ki, hanem a jogrendszer modernizálására és westernizálására is. Ennek nem az volt az oka, hogy a japán elit elégedetlen lett volna saját jogrendszerével, és 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 társaságaik nem tartoznak a japán jog hatálya alá, hanem immunitást élveznek, ami Japán szuverenitásának megkérdőjelezése volt. A szerződések ugyanis azzal a klauzulával éltek, hogy a nyugati államok állampolgárainak területen kívülsége fennmarad mindaddig, amíg Japán nem állít fel egy „civilizált” jogrendet, érte ez alatt a nyugati országok számára is elfogadható, a saját jogrendszerükre emlékeztető rendszert. 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-ot a párizsi egyetemről, aki megalkotta Japán első kontinentális alapokon nyugvó büntető törvénykönyvét (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. Ennek ellenére kezdetben az angolszász jognak is voltak lelkes hívei, különösen a tokyói egyetemen.<sup>25</sup>

A XIX. század végén Japán figyelme a német jog felé fordult. Ennek eredményképpen 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

24| Morton–Olenik 2005: 168–177.

25| Röhl 2005: 23–28.

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. A nők hátrányos megkülönböztetése továbbra is fennmaradt: nem járhattak egyetemre, nem volt szavazati joguk, a nők által elkövetett házasságtörés büncselekmény maradt, de a férfiak által elkövetett nem. Az átállás még papíron sem ment könnyen, a társadalmi valóságban persze még nehezebben. Önmagában a „jog” szó lefordítása is nehézséget okozott, 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 telt, mire ez a passzus bekerült a kódex végső szövegébe. Ezzel együtt a modern japán jog (elsősorban a magánbüntetőjog 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 átforgalmazták, „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. Néhány 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 sor.<sup>26</sup>

26| Katsuta 1996: 251–252; 259; Oda 2009: 18–19, Chiba1986: 314.

### 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 megrökönyödve 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 lemondatás, illetve háborús bűnösként bíróság elé állítás 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 (az 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, Charles Kades ezredes fogalmazta meg. Az első megfogalmazást követően hosszú vita kezdődött az alkotmányról, melynek során a japán kormányzatnak 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 hatályon kívül helyezték vagy módosították az új alkotmánynak ellentmondó összes korábbi törvényt, továbbá új törvényeket léptettek életbe. Az új jogrendszer alapjává egy sajátos jogforrási hierarchia vált, az ún. hat törvény (*roppou*), 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.<sup>27</sup>

A japán alkotmány már a népfelség 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

27| Beer–Maki 2002: 79–83; 97.

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 különbség mégis óriási: az uralkodót nem a szamurájok zárják be palotája falai közé, hanem egy demokratikus alkotmányos rendszerben próbálnak neki legalább szimbolikus szerepet adni. Mivel a tennó (Japán császára) továbbra is sintó főpap, ezért az a kitétel, hogy kifejezi a nemzet egységét, egészen mást jelent Japánban, mint a nyugati országokban. Nem írható a véletlen számlájára, hogy az alkotmány első nyolc szakasza a tennóval foglalkozik.<sup>28</sup>

A legfontosabb alkotmányos szerv a kizárólagos törvényalkotási joggal felruházott, kétkamarás parlament, a *Kokkai* (Nemzetgyűlés). A nemzetgyűlés két házból áll, a felsőháznak megfelelő *Sangiin* mellett az alsóház (*Shugiin*) működik. A *Sangiin* 252 tagból áll, tagjai hatéves mandátummal rendelkeznek, de a helyek fele (126) háromévente cserélődik (itt lehetetlen nem észrevenni az amerikai Szenátus modelljét). A *Shugiin* 480 képviselőből áll, tagjai négyéves mandátummal rendelkeznek, akiket az 1994-ben végrehajtott választójogi reform után meglehetősen bonyolult szabályok szerint választanak. A miniszterelnököt a törvényhozás választja a törvényhozás tagjai közül, és a kormánytagok többségének is képviselőnek kell lennie (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, így 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 csúcsán az elnökből és 14 tagból álló Legfelsőbb Bíróság (*Saikō-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). A modernizált Japánban is nagy esemény volt, hogy 1994-ben Takahashi Hisako személyében kinevezték az első nőt a legfelsőbb bíróság tagjává.<sup>29</sup>

28| Chiba 1986: 321; 338.

29| Beer–Maki 2002: 100–105.



#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

A japán alkotmány leghíresebb szakasza a 9.§, a békeklauszula, 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.<sup>30</sup> 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 ma is tart. 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 sokkal 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 militáns, csak a katonai uralom tette azzá a két világháború között, hiszen a szamurájok uralma alatt a lakosságot lefegyverezték – 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

30| Port 2010: 42–61.

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. Időközben 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 vezetett. Végül 1992-ben, az első iraki háború hatására elfogadták azt a törvényt, amely lehetővé teszi legfeljebb 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.<sup>31</sup>

## 5. § A JAPÁN JOGI GONDOLKODÁS

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 jogrendje valójában számtalan elem keveredésének eredménye és sajátos ötvözete. A jogi gondolkodás sajátosságai történeti, társadalmi és vallási okokra egyaránt visszavezethetők.

A japán jog rétegei történeti-kulturális megközelítésből a következő elemekre bonthatóak. Az első réteg a genuin japán jog- és társadalomfelfogás, mely jelentősen különbözik nemcsak a nyugati, de a sok esetben mintaként

31| Beer–Maki 2002: 113–119; Port 2010: 63–72.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

használt kínai felfogástól is. A jog a japán felfogásban nem a szokásból ered, még csak nem is feltétlenül az államtól, hanem az istenek akaratából, melyet az uralkodó közvetít. Ebből adódóan európai értelemben vett jogfogalom nem is létezik, a *nori* leginkább deklarációt jelent, mely eredetileg a klánős akarata volt, s ahogy a koncepció folyamatosan tágult, úgy lett végül Amaterasu Omikami napistennő akarata. Ez magyarázza, hogy a szubjektív (adott személyt megillető) jog fogalma is hiányzik, ami, ahogy láttuk, nemcsak fordítási problémákat okozott, hanem ténylegesen a jogfelfogás teljesen eltérő jellegére is rávilágít. A jog jelölésére szolgáló másik kifejezés a *ho*, de ez nem japán szó, hanem Kínából vették át, és a leírt jogra vonatkozik, melyet azonban titokban tartottak, hiszen célja nem volt más, mint a hivatalnokok segítése, támponttal való ellátása munkájuk során.<sup>32</sup>

Történetileg a második réteget képviseli a kínai hatás, mely önmagában is több, esetenként egymásnak ellentmondó részre bomlik: a konfuciózus társadalomfelfogás mellett megjelenik a legista állam- és jogfilozófia, valamint az ezeken alapuló konkrét kínai törvények a közjogban és a büntetőjogban (*ritsu-ryō*). Ahogy a történeti áttekintésben már szó volt róla, a konfuciózus erkölcsi elvek sok esetben inkább csak a felszínen érvényesültek, miközben a napi politikai és jogi valóságban a legizmus büntetőfelfogásának extrém brutalitása érvényesült. A harmadik elem a kontinentális jog hatása, mely döntően német, kisebb mértékben francia eredetű, és elsősorban a magánjogban érezteti hatását, majd erre épült rá az angolszász jog hatása, mely elsősorban a közjogban és a kereskedelmi jogban van jelen az 1950-es évektől. Ez a rétegződés a történeti periodizáción alapul, és a Japánt ért külső hatásokot veszi számba. Ugyanakkor tény, hogy az a társadalmi közeg, amelyben a fenti, külső elemeket el kellett helyezni, szintén nem volt egységes. Ebből adódóan a befogadó közeg belső strukturáltságát is meg kell vizsgálni, illetve a vallási és a szociológiai tényezőket érdemes kiemelni.

Japán ősi vallása a sintó („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 sintó szentélyt és az uralkodói palotát (*miya*). A sintó legfőbb istene Amaterasu Omikami napistennő, akinek késői leszármazója, Jimmu (isteni harcos) tennó alapította a japán császárságot. Utódai legyőzték az ellenséges törzseket és egyesítették az országot. E mítosszal a sintó biztosította az uralkodóház legitimitását, és

32] Frank 1996: 211; 227.

ideológiai alapot nyújtott a különböző területek és azok lakosainak egységbe szervezéséhez. A sintó 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 ismert, egyesek szerint nyolcmillió isten létezik), s a rítus adja a 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 Buddha inkarnációja. Ugyanakkor a buddhizmus vallási toleranciát is hozott Japánba, ami mindig akkor ért véget, ha a sintó 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 vallásként 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 sintó, sem a buddhizmus nem tudott adekvát választ adni, ezért ezt az űrt a konfucianizmus 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 besimul egy kozmikus harmóniába, ezért e kapcsolatok megsértése vagy konfliktusok kiobbantása az egyetemes harmóniát is veszélyezteti. Ennek következtében a konfliktusokat el kell simítani, meg kell oldani, míg az egyéni jogok keresztülvitele, az egyéni érdekek érvényesítése diszharmóniát szül. Amikor tehát Japán vonatkozásában a jog vallási háttéréről esik szó, akkor a fenti három tényezőt egyszerre kell tekintetbe venni.<sup>33</sup> A vallások összeolvadására rengeteg példa akad akár a mai napig is, mivel egy japán házban általában két oltár található, egy sintó és egy buddhista. A megszületett gyermeket sintó szentélybe viszik bemutatni, ahogy a házasságot is egy sintó pap jelenlétében kötik. Ugyanakkor a halottakat már a buddhista szokások szerint temetik, hamvaikat buddhista templomban helyezik el. Az állam viszont a vallást a teljes kontroll kiépítésének egy újabb eszközeként

33| Katsuta 1996: 255–256; Rahn 1980: 479–482.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

kezelte, különösen a Tokugawa-korszakban, amikor minden templomot egy hierarchiában magasabban álló templomhoz rendelték, miközben minden háztartást hozzárendelték egy lokális templomhoz. Aki nem volt hajlandó csatlakozni egyetlen szentélyhez sem, az életveszélybe sodorta magát, mert azzal vádolták, hogy *kirishitan* (keresztény) lett, ami pedig, ahogy láttuk, halálbüntetést vont maga után. A Meiji-reform során aztán a buddhista elemektől megtisztított sintót tették meg államvallássá, melynek papjait is az állam nevezte ki, templomait az állam tartotta fenn. Ezzel a vallást jelentősen szekularizálták, ami aligha tett jót a vallási életnek, ellenben sok szociológus szerint lényegesen hozzájárult ahhoz, hogy a nyugati mintázatú modernizáció viszonylag zökkenőmentesen végbement.<sup>34</sup> Ugyanakkor az állami sintó volt a két világháború közti japán ultranacionalizmus egyik jelképe és motorja, ezért az új alkotmányból törölték és a vallásszabadsággal helyettesítették.

A sintóval függ össze a kiterjedt ősök kultusza, mely nem csupán a családok életében, de a közéletben is jelentős szerepet foglal el, hiszen a tennó egyben főpap is. Mi sem mutatja jobban a kormányzat és a kultusz összekapcsolódását, mint hogy a kormányzatot jelentő kifejezés (*matsuri-goto*) szó szerint a kultusz ügyeit jelenti. Amikor a japánok döntő vereséget mértek az oroszokra az orosz–japán háborúban (1905), nemcsak a császár, hanem győztes admirálisa, Tōgō is azonnal a legnagyobb sintó szentélyhez (Isé) járult áldozatot bemutatni. Maga a tennó még a Meiji-alkotmány szerint is ősei jogán uralkodik, mely vonalat, mint láttuk, egészen az isteni ősig (Amaterasu) lehet visszavezetni, akinek a kultusza ezért kiemelten fontos. Az ősök kultusza tehát egyszerre két dolgot jelent: az adott család őseinek kultuszát a házi oltároknál, és az uralkodói család őseinek kultuszát, akiket végső soron az egész japán nemzet őseinek tekintenek.<sup>35</sup> Az állami sintó visszavonulásával és a vallásszabadság alkotmányos garantálásával persze ez is megváltozott, és a közéletből a sintó rítust kitiltották, mivel az alkotmány 20. § (3) kimondja az állam és egyház szétválasztását. Ennek ellenére a sintó befolyás teljesen nem szűnt meg, és ünnepibb alkalmakkor még mindig alkalmazzák (pl. új iskola hivatalos átadásakor) a sintó rítusokat, s ezt a gyakorlatot a legfelsőbb bíróság is alkotmányosnak ítélte.<sup>36</sup>

A társadalmi tényezők szintén egy összetett rendszer összefoglaló megnevezéseként értelmezhetők csupán, melyek az alábbi főbb elemekre bonthatók. A legfontosabb a harmóniára törekvés (*wa*), mely már Shōtoku említett „alkotmányában” is megjelenik, méghozzá mindjárt a szöveg legelején, az

34| Obayashi (1996): 109; 116–117.

35| Hozumi 2009: 30–31; 73; 85; 99.

36| Haley 1998: 189–190.

első pontban. A *wa*, bár valamelyest megfelel a konfuciánus felfogásnak is, abból nem vezethető le (nem is tárgyalja), tehát genuin japán társadalom-felfogásról van szó, amely áthatja a japán társadalom egészét. A *wa* az öszszetartozásnak 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 társadalomfelfogás mindent áthat, magától értetődik, hogy a jogfelfogásnak is ez vált az alapjává (a peres ügyek alacsony számát többek között ez a felfogás magyarázza). Ezzel szemben az *oyabun-kobun* kapcsolat (szülő-gyermek viszony) már levezethető a konfuciánus 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 urának. E középkori, csak a harcosokra jellemző attitűd lassan átjárta az egész japán társadalmat. Ez nem pusztán a parancsnoknak való engedelmességet jelentett, hanem személyközi kapcsolatot is, amelyben a feljebbvaló kegyesen viseltetett alárendeltje felé, aki pedig ennek ellentételezéseként alávetette magát akaratának, mint egy gyermek, és odaadó hűséggel szolgálta. Ez a mai napig jelen van, és a mindennapi életben 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). Az *oyabun-kobun* kapcsolattal szorosán összefügg, de nem abból következik a *giri* norma, mert nem az ott megfogalmazott hierarchikus viszonyrendszernek felel meg, hanem maga hoz létre hosszabb-rövidebb ideig egy függőségi rendszert. A *giri* meghálálási kötelezettségként fordítható, és a megajándékozott személy erkölcsi kötelessége egy kapott ajándékot meghálálni és viszonzni (a kulturális antropológia nyelvén 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* megsértése miatt elveszítse társadalmi megbecsülését. A reciprocitás mellett a *giri* jellemzője a társadalmi rang szerinti tagozódás is, mivel más a *giri* egy alacsonyabb státuszú személynek a feljebb való irányába, és fordítva. Röviden, a *giri* norma egy kölcsönös kötelezettségeken alapuló rendszert hozott létre a felek között, mely ha nem is minősült jognak, ettől még betartották. A hagyományos japán társadalom szövetét jelentős részben épp a *giri* tartotta egybe, s ezért tekintették a modernizáció során a nyugati jog elterjedése előtt álló akadálnak: a felek viszonyát vagy a hagyományos

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

*giri* határozza meg, vagy a jogok és kötelezettségek egyensúlyi rendszerét kialakító modern (polgári) jog, de a kettő együttes alkalmazása nem lehetséges. Végül meg kell említeni az *amae* viszonyt, mely igen nehezen fordítható le, tartalmilag egyfajta szeretet-/megbecsülésséget jelent, mivel eredetileg a kisgyermek azon igyekezetét írja le, amivel felhívja magára szülei figyelmét, és szeretetet, gondoskodást kíván 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.<sup>37</sup>

A jogszociológiai tényezők közül érdemes kiemelni a jogrend belső tagolódását, pontosabban: annak hiányát. Ahogy 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, megvalósítva a kínai legista jogfilozófia tanait, bár eredeti japán koncepción alapult. 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 magánfelek 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 végsőig ragaszkodókat inkább megbüntették, hiszen az uralkodó erkölcsi felfogás ellen vétettek, amely 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

37| Frank 1996: 228; Rahn 1980: 482–487; Chiba 1986: 343–344.

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 alacsony a peres ügyek száma, mivel a japán társadalom a konfliktusok megoldásának más technikáit részesíti előnyben, s bírósághoz csak a legvég-ső 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.

Ebből adódóan a jog kevésbé szabályozza a polgárok egymás közti viszonyait, illetve az állam és polgárai viszonyát. Utóbbi szegmensben a jog nem feltétlenül játszik meghatározó szerepet, mivel a kormányzat saját szándékait nem minden esetben 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 fogalmazzák 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 bekövetkezik, mintha kikényszeríthető jogi aktusok formájában tennék közzé, amelyekkel szemben tapasztalható egyfajta elutasítás. Ezért mind a kormányzat, mind a társadalom érdekeit az szolgálja, ha jogon kívüli eszközökkel történik az irányítás. 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 határozzon meg. Az emberi viszonyokat érzelmektől sem mentes, személyes kapcsolatok útján közelítik meg, s minden esetet a maga egyediségében 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, s ha ez nem vezet eredményre, a csoportok vezetőit is bevonják. Ha ez sem elegendő, harmadik felet kérnek fel közvetítésre, egy szóval mindent elkövetnek a jog nélküli rendezésre, mert mindezek mögött felsejlik a japán társadalom alapvetése: a harmóniára törekvés.<sup>38</sup>

38| Rahn 1980: 491–494.



#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

A közvetítéshez való ragaszkodás, a harmóniára törekvés és a pereskedés elkerülése mint mentális faktorok komoly vita tárgyai a Japánnal foglalkozó jogszociológiában. A legelterjedtebb vélekedés szerint emögött kulturális faktorok húzódnak meg, a japánok ragaszkodnak a korábbi évszázadok mechanizmusaihoz, a hierarchia elvéhez és gyakorlatához, és a formális modernizáció ellenére nem vették át a nyugati jogi kultúra attitűdjeit, többek között az egyént megillető jogok perek útján történő kikényszerítését. Ezt a nézetet Takeyoshi Kawashima fogalmazta meg először az 1960-as években, és az 1970-es évektől ellenzői is akadtak. A kritika szerint a perek alacsony száma nem kulturális attitűdökre vezethető vissza, hanem az intézményrendszer hiányosságaira. A jogi szakemberek hiánya, a sokáig tartó és drága pereskedés elriasztja az embereket a bíróságoktól, akik ezért inkább a hagyományos konfliktusmegoldási módokhoz fordulnak (Haley). Ezzel szemben egy harmadik irányzat abban találja meg a megoldást, hogy a japán jogrendszer nagyon átlátható és világos, a japán társadalom tagjai pedig rendkívül tudatosan számolják ki a költségeket és a várható hasznot. Mivel a jogrendszer egésze és az intézményrendszer működése is átlátható, nagyon komoly eséllyel meg lehet mondani egy-egy per kimenetelét. Amikor ez a kimeneti esély alacsony, inkább nem is fordulnak bírósághoz, hanem közvetítések és tárgyalások révén oldják meg a konfliktusokat, a perek alacsony száma tehát a jogrendszer fejlettségének és egyben a japánok jogtudatának bizonyítéka (Ramseyer).<sup>39</sup> Nyilván egyik elmélet sem adja meg a teljes igazságot, miközben mindegyik magában hordozza az igazság egy szeletét, mint mindig, amikor egy összetett jelenséget akarnak egy faktorra visszavezetni. Ugyanakkor a történeti megközelítés hiányzik a fenti érvekből, holott az fontos tényező, mivel nyilván más volt a japán társadalom az 1950-es években, a modernizáció elején, mint ötven évvel később, vagyis az a magyarázat, ami évtizedekkel ezelőtt még igaz volt, ma már nem feltétlenül. Évtizedekkel ezelőtt a japán társadalom kulturális mintázata valóban nagyon eltérő volt a maitól, vagyis a joghoz való viszonyulásban komoly változás érhető tetten.<sup>40</sup> Ennek ellenére az informális egyeztetések és kompromisszumok még mindig jóval kecsgetőbbek a japánok számára, mint a formális jogi eljárások. Ennek oka, hogy a mediáció a következő előnyökkel jár: (1) a viták diszkrét kezelése, mert a japán társadalom ódzkodik attól, hogy vitás ügyei nyilvánosságra kerüljenek; (2) a döntési autonómia jelentős része a felek kezében marad; (3) nem szükséges a jogszabályokat mereven alkalmazni, a kompromisszumok során lehetséges egy rugalmasabb értel-

39| Anderson–Ryan 2011: 142–143; Ramseyer–Nakazato 1989: 429–430.

40| Tanaka 1985: 386–388.

mezés is, ami épp egy számukra magasabb igazságosság elérésének feltétele; (4) olyan joghatásokat is el lehet érni, melyeket a törvények alkalmazásával nem lehetne; (5) olcsóbb, egyszerűbb és gyorsabb; (6) több összefüggő ügyet egységesen lehet kezelni; (7) könnyen végrehajtható; (8) nincsenek győztesek és vesztesek, és ez még a feleket képviselő ügyvédre nézve is kedvező lehet. A mediáció kiemelt fontosságát mutatja, hogy erre még a formális eljárás keretében is sor kerülhet, vagyis a per bár formális keretek között indult, a bíróság mégis átváltozhat egyfajta mediátorra az eljárás során, és segíthet a feleknek kompromisszumra jutni. Gyakran ez a másodfokú eljárásban következik be, ahol az elsőfokú ítéletet egyfajta alapszövegnek tekintik, melyből kiindulva lehet a vitát elrendezni.<sup>41</sup>

Ez a megközelítés még a büntetőeljárásokra is rányomja bélyegét. A japán büntetőeljárások során nagy hangsúlyt fektetnek az elkövető és az áldozat közötti viszony helyreállítására, az elkövető megbánására és bocsánatkérésére, illetve a megbocsátásra, és a két fél közötti kompenzáció kialakítására. Ennek következtében a büntetőjogban kevésbé fontos cél a bosszú, vagy akár a szigorú büntetés kiszabása. Amennyiben az elkövető bocsánatot kért és megbánást mutat, ezt pedig a sértett elfogadja, és a kettőjük közötti megállapodás a kompenzáció megállapítására is elvezet, ebben az esetben a bíróság akár jelentősen mérsékelheti az elkövetőre kirótt büntetést. Szociológusok egybehangzó nézete szerint a meglehetősen alacsony japán bűnözési ráta összefüggésben áll ezzel a büntetőjogi kultúrával.<sup>42</sup> A megbánást nem mutató, együtt nem működő vagy visszaeső elkövetőket viszont meglehetősen kemény, embertelen és nagyon szigorú börtönélet várja, mely nemcsak Japánban, de nemzetközi szinten is (Human Rights Watch) komoly kritikákkal néz szembe.<sup>43</sup>

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 és átlátható, a várható élettartam a legmagasabb a világon, míg a bűnözési ráta világszinten az egyik legalacsonyabb, és Szingapúr mellett a legalacsonyabb Ázsiában (2015). E hibrid jogrendszer vázát a nyugati jog adja, de étellel és tartalommal a saját értékeik szerint töltik meg.

41| Obuchi 1987: 526–533.

42| Haley 1991: 135–136.

43| Haley 1998: 82–84.

**V. RÉSZ:**

**A SZOKÁSJOGI  
KULTÚRÁK**

## TIZENKETTEDIK FEJEZET

# A SZOKÁSJOGOK ÁLTALÁNOS JELLEMZŐI

### 1. § A SZOKÁSJOGOK FAJTÁI: AZ ANTROPOLÓGIA MEGKÖZELÍTÉSE

A kutatók, akik Ázsia jogrendszerével foglalkoznak, a legritkább esetben koncentrálnak a szokásjogra, holott ez a jogterület legalább olyan fontos része az ázsiai jogtörténetnek, mint az írott jogrendszerek. E jelenségnek több oka van. Először is sokkal egyszerűbb az írott jogrendszerek történetét, jogfelfogását kutatni, mert rengeteg írásos forrás áll rendelkezésre, és könnyen beilleszthető az adott állam történetének általános vonulatába. Másodsor azok, akik egyáltalán az ázsiai jogok kutatására adják a fejüket, eleve ahhoz szoktak hozzá, hogy szövegekkel dolgozzanak, mivel a jogrendszerek feltárása Kelet-kutatók (nagyobbrészt) és jogászok (jóval szűkebb körben) tevékenysége, akik nincsenek felvértezve másfajta módszertannal. Az antropológia terepmunkájára elengedhetetlen szükség lenne, de az antropológusok figyelme ritkán terjed ki Ázsiára, évtizedekig inkább Afrikába mentek a törzsi társadalmak viselkedésének, szokásainak és rituáléinak feltérképezésére, Ázsiába nemigen. Így egy sajátos tudományos *terra nullius* jött létre, s ezen a helyzeten lényegi változás a mai napig sem történt. Néhány tudományos publikáció itt-ott felbukkan, de egy évtized alatt nem születik annyi eredmény, mint felkapottabb témákban (iszlám világ, kínai büntetőjog) néhány hónap alatt. Még maguk az érintett társadalmak sem kezelik prioritásként a témát, a térségbeli kutatások inkább a jogi modernizációra és annak számtalan következményére fókuszálnak, és nem a nehezen megközelíthető helyen élő törzsek szokásjogára.

Ez egyrészt érthető, másrészt sajnálatos, mert ezek a törzsi jogok majdnem olyan jelentősek, mint az egyes írásbeli jogrendszerek, ezért is szántam teljesen külön fejezetet ennek a témának. Ezek a szokások nagyon régi hagyományokra mennek vissza, az ázsiai kulturális örökség részét képezik, és nem utolsósorban rengeteg ember életét határozzák meg. Pontos adatok nyilván nem állnak rendelkezésre, de csak India vonatkozásában 8% körüli népességgel kell számolni, ami 80–100 millió embert jelent. És ha ehhez az egyetlen számhoz hozzátesszük az indonéz és a fülöp-szigeteki szigetvilág lakóinak számát, a délkelet-ázsiai országokban, a Közel-Keleten (különösen Szaúd-Arábiában, Jemenben, Iránban, de vannak Jordániában és Irakban

## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

is) és Közép-Ázsiában élő törzseket, akkor bizony hatalmas létszámhoz jutunk. Az ő jogéletük teljesen elkerüli a tudomány figyelmét, és legfeljebb akkor kerülnek rövid ideig a figyelem középpontjába, ha történik valami az adott területen, de akkor sem a tudomány, hanem a politika és a média foglalkozik velük. Egy, az ázsiai jogi gondolkodásokat bemutató könyvben mindenképpen helyet kell kapniuk, ha a teljesség igényével kívánjuk a témát bemutatni.

A jogantropológia által kimunkált fogalmak minden további nélkül alkalmazhatók itt is (a rokonsági rendszerek és a hatalom módjának jelölésére), de a tipológia már kevésbé. A jogantropológia – amúgy igen helyesen – megkülönbözteti a vadászó, halászó, gyűjtögető társadalmak szokásait a nomádokétól és a letelepültekétől. Ezen, életforma alapján történő klaszszifikáció Ázsiában részben releváns, ezért érdemes e megközelítés főbb tételeivel megismerkedni mielőtt továbbhaladnánk egy más logikát követő taxonómia felé.

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 sikertelenül. Az oralitásból következik, hogy e jogrendszerek elsősorban a főbb tartalmakra koncentrálnak, a részletkérdések elsikkadnak, vagy ki sem alakulnak. 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, hiszen e szokások nagyon közeli kapcsolatban vannak a napi élet valóságával, abból erednek. Kétség esetén a kollektív emlékezet a döntő, és az, hogy a közösség mit gondol az adott normáról. A jog ezért formalitásoktól és autoritásoktól teljesen mentes, a cselekvés teljes mértékben az egyén döntésén múlik: házasság vagy válás nem több mint egyszerű akarat-

nyilvánítás, vagy még az sem: a felek össze- vagy szétköltözése elegendő, semmi vagy senki másra nincsen szükség.<sup>1</sup>

A természeti népek szokásrendszere tehát alig van intézményesítve, ha egyáltalán. A vének tanácsa az egyetlen, intézményesnek nevezhető hatalom, de ez sem alakul ki mindenhol (a vadászó-gyűjtögető 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 ősökkel 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 békéltetés legkülönbözőbb módjait fejlesztették ki egyéni és közösségi szinten, amelyeket szükség esetén mágiikus gondolatokkal is kiegészítettek. A személyek és a közösségek közti közvetett vagy közvetlen tárgyalások, a békéltetés és a megegyezés messze fontosabb, mint bármilyen más eljárás. Ha semmi más nem segít a konfliktus megoldásában, a vita okozóját eltávolítják vagy maga távozik önként. Szélsőséges esetekben a közösség fizikailag likvidálja, hogy a közösségi béke végre helyre álljon. E rendszerek további sajátja az ökológiai megközelítés: a természet szent, amiben lelkek, szellemek és istenek élnek, esetleg maga is istenség (animizmus), az állatok az erdő és az istenek ajándékai, 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 hozzájárulnak ahhoz, hogy ez generációkon keresztül így is maradjon.<sup>2</sup>

### *1.1. A vadászó-gyűjtögető társadalmak*

A vadászó-gyűjtögető társadalmakra jellemzőek a fent elmondottak, ugyanakkor rendelkeznek néhány sajátos, csak rájuk jellemző tulajdonsággal, ami megkülönbözteti őket a letelepültektől vagy a nomádoktól.<sup>3</sup> Ezeket a 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-gyűjtö-

1| Rouland 1994: 170–172; Glenn 2000: 58–64.

2| Glenn 2000: 60; 69.

3| A következő leírás Wesel 1985: 71–92 alapján készült.

## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

gető közösségek számára az anyagi javak birtoklása inkább gond, mint előny. Mivel e népek nomádok, mindent, amivel rendelkeznek, magukkal kell vinniük, ez pedig nem kevés fáradság, ha egy 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 sajátos létforma.

További jellemzője e társadalmaknak, hogy meglehetősen nagy területet járnak be élelem után kutatva, ebből adódóan a népsűrűség nagyon alacsony. Ez 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: nincs törzsfőnök, hiszen még törzs sem 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 húsmennyiséget kell szereznie, ez kivételes tehetséget követel meg, vagy esetenként lehetetlen feladat). Mivel az asszonyok a gyerekek szülésével és gondozásával vannak elfoglalva, vadászatokon nem tudnak részt venni, ugyanakkor a növényi táplálékról ők gondoskodnak. A férfiak ezzel szemben elsősorban a hús beszerzését vállalják magukra; de egyik nem sem tud meglenni a másik nélkül, ezért együttműködésük magától adódik. A mai vadászó-gyűjtögető 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 egésszítik ki a húst azzal a növényi táplálékkal, melyet az asszony a családja számára gyűjtött, vagyis a táplálék ezen része nem közös tevékenység és felosztás eredménye, hanem családi vállalkozás.

A hordaszerkezettel 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 egyes 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 odébbáll, de senki sem üldözi, így az ügy magától megoldódik és elfelejtődik. Ezzel együtt igaz az, hogy általában a vérrokonok élnek együtt. A vadászó-gyűjtögető közösségek azonban mind anyai, mind apai ágon számon tartják a rokonságot, rokonsági rendszerük

tehát cognat. Ebből adódóan az exogámia olyan egyetemes jelenség a vadászó-gyűjtögető népek körében, hogy kivételt nem találunk. 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-gyűjtögető 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 vadászszerencséjüknek. Igaz ugyan, hogy az asszonyok is fontos feladatokat látnak el (gyermek nevelése, fűtés, varrás), de ez csak részben csökkenti függőségüket és így hatalom alá rendeltségüket. Az erdőkben lakók esetében, ahol a növényi táplálék van olyan fontos, mint a hús, a nemek szinte teljes egyenlőségét figyelhetjük meg.

Az egyenlőség természetesen nem abszolút, az ügyesebbek, az okosabbak, a jobb vadászok kiemelkednek, így tekintélyre, társadalmi presztízszre 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. Az egyenlőség anyagi szinten is megmutatkozik, hiszen tulajdonképpen 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 jelentősebb 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, melynek lényege, hogy a kötelezettségek és jogok olyan hálója alakul ki egyének és közösségek között, hogy annak betartása önmagától, külső (intézményes, állami vagy jogi) kényszer nélkül is bekövetkezik. Malinowski a Trobriand-szigeteken is felfigyelt erre: a szigetlakók világában a part mentén élők látják el hallal a sziget belsejében élőket, akik az ott található javakat szolgáltatják cserébe. Ahogy kimaradt az egyik fél teljesítése, a másik fél sem adott, de mivel így nem jutottak hozzá a szükséges javakhoz, a kölcsönösség szinte napok alatt ismét helyreállt. Egyoldalú előnyöket senki sem keres, a kölcsönös szükség-



## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

letek kielégítése a reciprocitás vezérelve. A vadászó-gyűjtögető közösségekben az adás és a dolgok továbbadása az egyik legjellemzőbb sajátosság, 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.<sup>4</sup> 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. 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 ilyenekkel alig rendelkeznek. A vadászathoz szükséges javak a férfi, a háztartáshoz szükséges javak az asszony tulajdonában maradnak, a házasságkötés ezen a helyzeten semmit sem változtat. Válás esetén, ami igen könnyű, mindenki viszi magával a sajátját. 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 melléteszik a sírba, 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.

### *1.2. A letelepült és a nomád állattartó közösségek*

A letelepült és a 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.<sup>5</sup>

4| Malinowski 1926: 22–27.

5| Wesel 1985: 189–234. alapján.

A domesztikálási folyamat, a neolitikus forradalom oksága és lefolyása a 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 háziásításra 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 a 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 a 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, illetve 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 ugyanis csak egy nagyobb közösség tudja birtokba venni és megművelni, ráadásul ekkor egy új szempont is megjelenik: a föld továbbörökítésének 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.

Agnat rokonnak az számít, aki egy adott családfő hatalma alatt áll vagy állna, ha az adott családfő 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 együttműködnek. 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 a rendszernek nagyobb a mobilizációs képessége is.<sup>6</sup> Az agnat modell jellemzői: (1) az exogámia és ezzel összefüggésben az incesttábu tilalma; (2) a polygynia (többnejűség) gyakoribbá válása (gazdagabb földművesek,

6| A terminológiához lásd Rouland 1994: 184–196.

## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

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 állatnév (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 férfíágot (patrilinearitás), mások miért a női ágot (matrilinearitás) részesítik előnyben. A magyarázat feltehetően a letelepülés formájában keresendő, vagyis abban, hogy a házasságkötés után az ifjak melyik közösségben telepednek le. A matrilinearitás ugyanis a matrilocalitásból, a patrilinearitás 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 matrilinearitással találkozunk, mivel itt a férfiak szerepe kisebb. Ez a helyzet például Afrikában (a Kongótól Angolán, Zambián, Malawin át egészen Mozambikig, illetve Tanzániáig tartó ún. „matrilineáris övben”) és Délkelet-Ázsia néhány társadalmában (pl. malájok). 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 (ehhez lásd a maláj szokásjogról mondottakat is).

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, és az életben maradást mind természeti, mind társadalmi értelemben. 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. Innen érthető meg a korai mezopotámiai törvények földre vonatkozó szabályainak 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.<sup>7</sup>

7| Rouland 1994: 216–222.

Az állattartó nomádok esetében az állatok lépnek a földtulajdon helyébe. Különbség van azonban aközött, 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 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, ami kiegyenlítő reciprocitáshoz vezet; így lesz a csorda e közösségekben a házassági díj tipikus fizetőeszköze. 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 hozzáállás megváltozása a magyarázata annak, hogy a „házassági vagyong” 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 sosem előre rögzített, mert 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 nemritkán egyenértékű a védődíj nagyságával, amit emberölés esetén kell fizetni. Az üzenet egyértelmű: egy elvesztett tag pótlásáról van szó, akár így, akár úgy (ez a szemlélet különösen a pashtunwali esetén figyelhető meg, lásd ott).<sup>8</sup>

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 fontosabb. Az öröklést azonban nem a materiális javakban bekövetkező tulajdonjogi változásként fogják fel, hanem a társadalmi szerep változásaként: 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 cserélődik ki. Az örökös az elhunyt társadalmi státusát örökli, tehát nem csupán a gazdasági udvart, hanem a családot is. A levirátus kötelessége innen éppúgy megért-

8| Rouland 1994: 211–216.

## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

hető, mint az a sok népnél megfigyelhető szokás, hogy a fiú apja feleségeit is megörökli, kivéve a saját anyját.

### 2.5 A SZOKÁSJOGOK ÁZSIA-SPECIFIKUS OSZTÁLYOZÁSA

A fent ismertetett antropológiai klasszifikáció jórészt alkalmazható az ázsiai népekre is, hiszen a nomádokkal kapcsolatosan mondtak éppúgy igazak, mint a letelepültekkel kapcsolatos tételek. Mégis, ez a megközelítés nem ad magyarázatot néhány nagyon fontos jelenségre, illetve egyenlőséget tesz olyan szokásjogok között, melyek komoly különbségeket mutatnak, ezért érdemes egy másik, inkább Ázsia sajátosságaira fókuszáló klasszifikációt is bevezetni.

A kínai szokásjog ugyanúgy évezredek hagyományokon nyugszik, mint a mongol vagy a pasztun, mégis óriási különbség közöttük, hogy a kínai szokások mellett létezik egy állami jogrendszer is, miközben pasztun állam nincs, így jogrendszere értelemszerűen hiányzik. Az indiai törzsek szokásai teljesen más viszonyulást mutatnak egyfelől az éppen adott és felettük hatalmat gyakorló indiai állam, másfelől az elvben uralkodó hindu joghoz képest, mint pl. a helyi szokásjogi variánsok Dél-Kínában. Ezeket a különbségeket nem lehet életforma alapján megállapítani és magyarázni, mert a döntő különbség nem az életformából következik, ezért az antropológia általánosan igaz klasszifikációját egy, az ázsiai valóságot jobban leíró modellre érdemes felváltani. Ennek alapján én három különböző szokásjogi rendszert különböztetek meg: a kizárólagos, a konkurens és a komplementer szokásjogi rendszereket.

Kizárólagosnak nevezem azokat a szokásjogi rendszereket, amelyek egyedül határozzák meg az adott közösség normatív életét anélkül, hogy bármilyen más szokásjogrendszert figyelembe kellene venni közben. Röviden: csak az adott közösség szokásjoga az irányadó, és semmi más. Erre kevés példát lehet találni, de eredetileg ilyen volt a mongol szokásjogi rendszer, amely a mongol törzsek szokásait foglalta magában (kisebb törzsi variánsokkal a kalmükök, burjátok stb. vonatkozásában) a házasságtól a temetésig, a harci etikától az öröklésig, s ez lett később az alapja a Dzsingisz Kán által alapított Mongol Birodalom jogéletének is, majd érvényben maradt a birodalom felbomlása után is. Az újkorban ez a helyzet annyiban változott, hogy a mongolok jelentős része áttért a buddhizmusra, ezért a buddhista jogfel-fogás és szabályrendszer bizonyos elemei utat találtak maguknak a mongol szokásjogba is, de összességében véve ez a hatás minimális maradt. Másik példa a kizárólagos szokásjogokra az indonéz szigetvilág közösségeként és szigetenként eltérő hagyományos szokásai, melyek szintén önmaguk-

ban szabályozták a társadalom életét egészen az iszlám megjelenéséig, és utána is döntően, mert az iszlám jogfelfogás oly kevés valódi hatást ért el itt a jogéletben, mint a keresztény jogfelfogás a Fülöp-szigeteken. Röviden: minden olyan területen, ahol az államiság hiányzott, a szokások egyedül uralták a normatív valóságot, és a dominancia azt követően is megmaradt, hogy új jövevénnyel, egy-egy vallási joggal meg kellett osztani a befolyást, ám ez meglehetősen késői jelenség, figyelembe véve a térség több ezer éves történetét.

Konkurens szokásjogi rendszerekről akkor beszélek, ha az adott szokásjog nem kizárólagos, hanem befolyása megoszlik más, konkurens jogrendszerrel, melyek szintén érvényesek az adott területen vagy népesség számára. A konkurens helyzet két altípusra oszlik aszerint, hogy milyen jogrendszerrel áll versengő helyzetben, mert ezek lehetnek állami vagy vallási jogrendszerek. Mindkét alesetre igaz, hogy a szokásjogok megőrzik domináns jellegüket, melyet a másik jogrendszer vagy formálisan is elismer, vagy csak hallgatólagosan. A vallási jogok közül a hindu jog elméletileg is elismeri a szokásjog érvényességét és dominanciáját, vagyis a szokásjogot alaki jogforrásnak ismeri el akkor, amikor azt mondja, hogy kollízió esetén az írott törvényhez képest a szokások elsőbbséget élveznek. Az iszlám jog ezzel szemben nem ismeri el a szokásokat alaki jogforrásnak, mert azok, ahogy láttuk, tételesen rögzítésre kerültek, ám az ellen senkinek sincs semmi kifogása, hogy a szokások tartalma anyagi jogforrásként elismerésre kerüljön. Az adott régió szokásai, az adott törzs szokásai vagy az adott foglalkozáscsoport (pl. kereskedők) szokásai vagy szerződések formájában kerülnek elismerésre (aminek két módszere ismert: az egyik az, hogy a szokásokat beírják a szerződésbe, mintha az a felek megállapodása lenne, vagy csak utalnak a helyi szokásokra, mint mindenki által ismert normatív valóságra a szerződés egyetlen mondatában), vagy bírósági úton, amikor a helyi bíró a jogvitákat a helyi szokások figyelembevételével zárja le. Tehát még ott is, ahol az iszlám jog befolyása nagyon erős, mint pl. a közel-keleti államokban, a helyi szokások mint konkurens szokások elsőbbséget élveznek az iszlám jog és az adott állam jogához képest. Ott, ahol az iszlám jog kevésbé tudta a szokásokat befolyásolni, utóbbiak dominanciája még nyilvánvalóbb. Ilyen a török népek szokásjoga Közép-Ázsiában, melyet csak felületesen érintett az iszlám jogi hatás, de ilyen a pashtunok szokásjoga is, melyet esetenként színesít, hogy bizonyos dolgokat abban a hitben tesznek meg a saját szokásaikkal összhangban, hogy az az iszlám jog szabálya, holott nem. Legkésőbb a XX. századra ez a versengő helyzet mindenhol kialakult, mert ha nem a vallási jog, akkor valamely állam joga jelentette a konkurenciát, mely sok esetben kíméletlenebbül próbált a szokások ellen fellépni, mint a vallási jogok.

## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

A szokásokat több modern állam a modernizációs törekvések akadályának látta, ezért igyekezett azokat felszámolni, vagy erősen visszaszorítani, például Indonézia. Ezzel szemben India ilyen célokat sosem fogalmazott meg, több ezer év történeti tapasztalata megmutatta, hogy a törzsi szokásokkal szemben nem lehet és nem is érdemes erőszakkal fellépni, ezért a törzsi szokásokat inkább alkotmányos védelemben részesítette, és meghagyta limitált befolyási övezetét. Ilyen helyzetekben a mindennapi élet és a legfontosabb jogkérdések tekintetében a szokásjogok továbbra is dominánsak maradtak (pl. családi jog), más kérdésekben (pl. indiai kereskedelmi jog) pedig nyilván nem. Röviden: konkurens szokásjogi rendszerekről ott lehet beszélni, ahol a jogi pluralizmus elméletileg, de gyakorlatilag mindenképpen elismerést nyer, és ahol a vallási vagy állami jog kiépülése viszonylag új fejleménynek számít.

Komplementer szokásjogi rendszernek nevezem azt a helyzetet, amikor a szokásjog egy meglévő jogrendszer által le nem fedett területeket szabályoz, az utóbbival történő együttműködés és nem versengés jegyében. Az egyik döntő különbség tehát a konkurens szokásjoghoz képest az, hogy nem versengő módon szabályozzák ugyanazt a jogterületet, hanem kiegészítő módon. Amit az egyik jogrendszer nem tett meg, azt megteszi a másik. Egy példával illusztrálva: az iszlám jog pontosan szabályozza a házassági jog és az öröklési jog viszonyait is, de ezt teszi a maláj szokásjog is. A két rendszer gyakorlatilag nem találkozik, mert az iszlám jog a patriarchális felfogásban született, ezzel szemben a maláj családi és öröklési jog alapja a matrilinearitás. Ilyen helyzetben együttműködésről aligha lehet szó, ezért vagy az egyik, vagy a másik fogja e területet szabályozni (a szokásjog dominanciájának fent leírt törvényszerűsége alapján tehát a maláj szokásjog, s valóban ez is a helyzet). Kínában viszont ilyen helyzet nincs, mert a kínai állam, ahogy láttuk, saját jogrendszere segítségével elsősorban azokat a területeket szabályozta, melyek az állam szempontjából voltak fontosak, és nem azokat, melyek a társadalomnak voltak lényegesek. Ezért Kínában az írott jogban a közigazgatás és a büntetőjog dominált, míg a magánjog alig jelentkezik az állami jog szintjén. Ebből persze nem következik, hogy a magánjogi viszonyok (családi és öröklési jog, tulajdon, szerződések) nincsenek szabályozva, csak az, hogy nem írott állami törvények útján, hanem a helyi variánsok alapján működő szokásjogokban. E modellben a szokásjog nem egy másik jogrendszerrel, jogi logikával konkuráló jogtest, hanem egy azzal együttműködő, azt kiegészítő. A kínai jog tehát voltaképpen az írott törvények és a szokásjogok összességét kell, hogy jelentse, s ezért még fájóbb, hogy a szokásjogok alig kutattak, szemben az írásos állami joggal, mert így egy rendszernek mindig csak az egyik felét ismerjük meg.

A fenti tipológia arra is magyarázatot ad, hogy az egyes jogrendszerek-szokásjogok miért mutatnak olyan belső változatosságot az általuk lefedett területek nagysága és kimunkáltsága szempontjából. A kizárólagos és a konkurens szokásjog nyilvánvalóan szélesebb jogterületet ölel fel, mint a komplementer, hiszen az előbbi kettőnek minden lényeges életviszonyt szabályoznia kell, ezzel szemben a komplementernek nem, csak azt, amire szükség van. Ez a megközelítés egyszerre magyarázza meg az írásbeli kínai törvények és a kínai szokások belső tagozódásának sajátosságait is.

E tipológia közül elsőként a kizárólagos modellt képviselő mongol–török szokásokkal ismerkedünk meg, majd ezt követően a konkurens modell néhány jellemző területét mutatom be, elsősorban az iszlám jog uralta területről, de helyet kap benne India is, végül pedig a komplementer kínai szokásjog zárja a sort. Tekintettel arra, hogy eddig kultúrkörök és földrajzi régiók szerint haladtam, ezt a belső logikát megtartom ennél a fejezetnél is, de mindegyik esetben kiemelem majd, hogy melyik szokásjog melyik fenti modellhez tartozik.



## TIZENHARMADIK FEJEZET

# A MONGOL–TÖRÖK NÉPEK SZOKÁSJOGA

### 1. § A MONGOL SZOKÁSOK

A török–mongol népek szokásai közül legjobban a mongol szokásjog dokumentált, de ennek történeti okai vannak. Az első ok maga a Mongol Birodalom, mely egyedülálló történeti jelenségként magára vont valamennyi figyelmet, a második pedig az az írásbeliség, ami épp a birodalmiság miatt jelent meg. Dzsingisz khán *yasái* (dekrétumai) híresek voltak a maguk korában és a következő évszázadokban is, lejegyezték, őrizték a hagyományát, melynek így nyomára lehet bukkanni. A joggyűjtemények írásba foglalása a későbbi korokban sem volt idegen a mongol elképzeléstől. Más törzsi jogok azonban nem tartoztak a birodalomalkotó nemzethez, nem lettek lejegyezve, így az érdektelenség homályába vesznek. Mindent elmond a terület mostoha kezeléséről, hogy a mongol jogról szóló legfrissebb monográfia Valentin Riasanovskié, mely mű 1965-ben jelent meg az Egyesült Államokban, ám valójában ez sem más, mint a szerző eredetileg 1935-ös orosz nyelvű munkájának angol nyelvű változata. A kazak szokások bizonyos aspektusait ugyan Virginia Martin friss könyve tárgyalja, de nem a szokások, hanem sokkal inkább a XIX. századi orosz birodalmi politikai szemszögekből.<sup>1</sup> Hasonló a helyzet W. Olcott műve esetében is, melyben a kazak szokások rövid ismertetése csak bevezető az orosz politika elemzéséhez.<sup>2</sup> A türkmén vagy a kirgiz szokásokról még ennyi sem áll rendelkezésre, bár kétségtelen, hogy fő vonásaiban megegyezik a mongol és a kazak szokásokkal. Így sok esetben nem marad más forrás, mint Vámbéry Ármin leírása, aki legalább járt a területen, és saját megfigyelésit foglalta írásba, igaz, ezelőtt 130 évvel. A források e nagyon szűkös volta ellenére a következőkben igyekszem olyan széles áttekintést nyújtani, amennyire az a rendelkezésre álló, megbízható adatok alapján egyáltalán lehetséges.

A mongol szokásjog története némiképp eltér más törzsi szokásjoggal rendelkező népek történetétől, melynek oka, hogy a mongol törzsek időlegesen létrehoztak egy államot, egy hatalmas kiterjedésű birodalmat, mely

1| Martin 2001.

2| Olcott 1987.

fennállásának rövid idejére az államokra jellemző jogi kultúrát mutatott fel, elsősorban az írásbeliség terén, másodsorban pedig megjelentek kezdetleges szintű állami aktusok és intézmények is, melyek más törzsi jogi kultúrákból hiányoznak. Dzsingisz kán és utódainak állama tehát részben megváltoztatta a hagyományos mongol szokásjogot, melynek hatásai még évszázadokig érezhetőek voltak.

Ebből következően a mongol szokásjog történetét több periódusra bonthatjuk. Az első korszak a Mongol Birodalom kialakulásáig tartó időszak, melyről sajnos igen kevés forrás áll rendelkezésre, és főként későbbi munkák alapján lehet ennek tartalmára visszakövetkeztetni. A második korszak a Mongol Birodalom kora (XIII–XIV. század), mely a gyors felemelkedéstől a lassú dezintegrálódásig, a részekre hulló darabok önálló életéig, majd teljes megszűnéséig tart. Ebben a korszakban jelennek meg a kán törvényei mint a jogalkotási tevékenység eredményei – melyek részben módosítják az eredeti mongol szokásjogot – és a bírósági szervezetrendszer alapvetései. A harmadik korszak a XV. századtól a XVII. századig tart, amikor két fontos változás is bekövetkezett. Az egyik, hogy a mongol törzsek a korábbi sámánizmust elhagyva áttértek a buddhizmusra, aminek következményei a jogéletben is megjelentek. A másik pedig a fragmentáció fennmaradása: az egyes mongol törzsek politikai önállósága – néhány elvetélt kísérlet ellenére – nem változott, vagyis nem alakult ki egy, a Dzsingiszidákéra valamennyire is emlékeztető állam vagy birodalom. A terület három kisebb részre bomlott: Kelet-Mongóliára (Kalkha), Nyugat-Mongóliára (Dzsungária) és Dél (Belső)-Mongóliára. Bár e területeken eltérő joggyűjtemények jelentek meg, mégis több elem kötötte össze ezeket, mint ahány szétválasztotta. Mivel a nyelv, a kultúra, a vallás, az életmód és a szokások azonosak voltak, a különbségek csak kisebb jelentőségű kérdésekben jelentek meg. A negyedik korszak a XVII. században kezdődik, amikor Kína lassan elfoglalta egész Mongóliát (utoljára Nyugat-Mongóliát 1757-ben), így a formális függetlenség megszűnt, és a kínai császár lett a mongol kán. Ebben a korban kínai mintájú igazgatást vezettek be, mely jelentősen átalakította a térség jogéletét is.

Az első korszak jogéletét kizárólag a hosszú múltra visszatekintő mongol szokásjog szabályozta.<sup>3</sup> A mongol társadalom szociális gondolkodása a több családból álló klánhoz kapcsolódott, az élet minden területét a klánalapú gondolkodás határozta meg. A törzsek már inkább politikai, mintsem tisztán vérségi szervezeti formát képviseltek, de mind a politikai élet, mind a hadvezetés tekintetében központi szerepet játszottak. A mongol sereg elsősorban törzsenként vonult fel a harcba, hiszen elkülönült katonaság nem létezett,

3| A következőkben leírtak alapja: Riasanovsky 1965: 199–201; 238–241.

## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

a nomád pásztorok háború idején katonák is voltak. A legfontosabb döntéshozó szerv a törzsi előkelőket tömörítő *Khuriltai* volt, mely döntött a háború és a béke kérdésében, és megválasztotta a kán személyét is. A *Khuriltai* jelentősége akkor is fennmaradt, amikor a Mongol Birodalom Dzsingisz kán és utódai kezében összpontosult. Ugyan sok kérdésben csak konzultatív és nem ügydöntő hatásköre volt, mégsem lehetett megkerülni, mert a szokások, a *Khuriltai* tekintélye a mongol társadalomban, továbbá az abban tagsággal rendelkező mongol előkelők politikai és társadalmi helyzete ezt követelte meg. A *Khuriltai* hatalma tehát egyszerre nyugodott a szokásjogon és a társadalmi presztízsen, és intézményes korlátja volt a kán hatalmának, mely így sohasem tudott abszolút személyi hatalommá válni. A korszakban a családi jog volt – és maradt hosszú távon – a legrészletesebben kidolgozott jogtest, melyhez képest a magánjog és a büntetőjog csökevényesebb szinten ragadt meg. A családi jog alapvetése a patrilokális, patriarchális, agnat családmodell, mely komoly hatalmat adott a férjnek felesége(i) és gyermekei felett. A házasság exogám és poligám volt – vagy legalábbis lehetett –, és legfeljebb gazdasági, de semmiképpen sem jogi megkötések akadályozhatták. A feleségek közül kiemelkedett a főfeleség, ez általában az első asszony volt. Ennek az öröklési jog miatt volt jelentősége, mert az elsőszülött fiú nagyobb öröklési hányadra volt jogosult, a legkisebb fiúgyermek viszont megörökölte apja háztartását és feleségeit, akiket vagy maga vehetett feleségül (anyját kivéve), vagy másokhoz adhatta őket. A családot inkább a férfi tulajdonának tekintették, ami jól látszik abból, hogy a harcok során legyőzött vagy fogságba esett férfi asszonyai és gyermekei a legyőző tulajdonába kerültek. A fizikai erőszak jogszerűségének elismerése egyébként is része volt a mongol szokásoknak, hiszen a házasság létrejöttének egyik módja a lányrablás volt, melyet aztán később váltságdíjjá finomítottak, ilyen módon az adásvétel látszatát keltve. Ezáltal az adásvétel (*kalim*) vált a legleterjedtebb mongol házassági formává. E mellett létezett még az antropológia által házassági szolgálatnak nevezett intézmény is, melyre akkor került sor, ha a kérőnek nem volt elegendő vagyona a vételár megfizetésére. Ilyenkor a vőlegény hosszú éveket, általában 6–8 évet dolgozott vagy leendő apósánál, vagy annak egy rokonánál, aki az idő leteltekor ellátta elegendő vagyonnal ahhoz, hogy a vételarat ki tudja fizetni (ez a zsidó jog ősi rétegeiből is ismert, lásd Jákob és Lábán történetét). Szintén ismert, bár kevésbé elterjedt házassági forma volt a feleségcsere, ami azt jelentette, hogy az egyik család fia elvette a másik család lányát, és fordítva (hasonló házassági formára találunk példát az iszlám előtti Arábiából is). A nők meglehetősen alárendelt szerepet játszottak ebben a férfiuralmon nyugvó, meglehetősen martiális társadalomban, ahol a férj a feleségét meg is ölhetette, igaz, ekkor büntetést kellett fizetnie (egy rabszolga árát). A nők

csak abban az esetben emelkedhettek kicsit feljebb, ha férjük távol volt vagy meghalt, mert ebben az esetben ők (a főfeleség) vették át a család irányítását. A válás a házasságkötéshez hasonló módon igen egyszerű, formalitásmentes és szabad volt. Eredetileg csak a férj kezdeményezhette, később azonban a feleség is, és lehetőség volt a közös kezdeményezésen alapuló válásra is. A kezdeményező fél személye fontos volt, mert a vagyoni jogi következmények ehhez igazodtak. Ha a házasság megszüntetésére közös kezdeményezéssel került sor, a hozomány visszajárt. Ha a feleség kezdeményezte a válást, akkor a vételárat vissza kellett adni, ha azonban a férj kezdeményezte, a vételár nem járt vissza. Vagyoni jogi szabályokat gyakorlatilag nem találunk, köteleket egyáltalán nem, tulajdonjogot is csak elvétve. Ingatlanra vonatkozóan egyéni tulajdon nem is volt ismert, mivel a földterület a klán vagy törzs birtokában volt, és állattartás, illetve vadászat céljára használták.

A második korszak nyitányát a Dzsingisz kán által kibocsátott *yasa* jelentette, melynek megítélése komoly vita tárgya évtizedek óta. A vita egyik oka, hogy a szöveg nem maradt ránk, így az alapidokumentumot nem lehet tanulmányozni, csak hivatkozások alapján. Mivel a *yasa* a korszak fontos dokumentuma volt, ezért sokan, elsősorban középkori krónikások, hivatkoznak rá, idéznek belőle. Ezek a krónikások azonban nem mongol, hanem döntően perzsa személyek voltak, igaz, közeli kapcsolatban a mongolokkal (ismert még egyiptomi, örmény és kínai forrás is). Egyikük, Rāshid al-Dīn az iráni mongolok legfőbb minisztere volt hosszú évekig, aki maga is hozzájutott mongol forrásokhoz történeti munkája megírásakor. A másik krónikás Jovaynī, szintén fontos kormányzati pozíció betöltője, aki személyesen járt Mongóliában. Ebből adódóan az általuk elmondottak elfogadható alapot szolgáltatnak a szöveg rekonstrukciójához annak figyelembevételével, hogy az eredeti szöveg elveszett. A vita másik oka a szöveg megítélése. Maga a szó, *yasa* (mongol *jasagh*) jelent jogot, dekrétumot és parancsot is, azaz ad hoc döntéseket és konkrét utasításokat is, vagyis olyan edictumokat, melyeket a kánok adtak ki, elsősorban Dzsingisz kán, később örökösei. Ezen, eredetileg ad hoc szabályokat továbbra is fenntartották és egyfajta kódexként kezelték, így született meg a „Nagy *yasa*” gondolata, melyet a modern tudomány is sokáig elfogadott.<sup>4</sup>

Az USA-ba emigrált, és ott jelentőségre szert tevő orosz orientalisztika képviselői kész tényként vették a Nagy *yasa* mint kódex meglétét, és ilyen szellemben is írtak róla (George Vernadsky, Valentin Riasanovsky) annak ellenére, hogy az orosz sinológusok egy része kínai források alapján kétségbe vonta a *yasa* kódexjellegét és csak szóban elhangzó konkrét utasításoknak

4] Jackson: 2013.

## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

értelmezték (Popov, Vasiliev).<sup>5</sup> David Ayalon már kritikusabban írt a problémáról, de a *yasa* kódexjellegét ő sem vonta kétségbe, bizonyítása mindössze arra korlátozódott (de a szövegtörténet miatt ez is fontos), hogy valamennyi forrás, beleértve a sokat idézett egyiptomi krónikás, Maqrīzī munkáját is, végső soron Jovaynī munkájára megy vissza.<sup>6</sup> A kódexhipotézist alapvetően David Morgan kérdőjelezte meg, aki bizonyította, hogy a mongol források sem tesznek említést ilyen kódexről: sem a mongolok Titkos története, sem Rāshid al-Dīn történeti munkája nem bizonyítja egy ilyen írott kódex létét. Ezzel természetesen nem állítja, hogy egyes parancsok, szóbeli utasítások ne születtek volna (valójában lehetetlenség ilyet feltételezni), de ezek nem álltak össze egyetlen koherens, írott kódexé.<sup>7</sup>

A Maqrīzī (Jovaynī) által ránk hagyományozott, 26 pontból álló szöveg alátámasztja Morgan elképzelését (más források további 10 pontot is ismernek, ezek forrása kétséges). A *yasa* döntően a formálódó állam és a katonai hódítások miatt fontos kérdéseket tartalmaz, vagyis a hadseregszervezet, a postaszolgálat, a kialakulófélben lévő államigazgatás kezdetei, illetve az ezekkel összefüggő szabályok be nem tartására vonatkozó büntetések adják a szöveg gerincét, melyben néhol magánjogi, vallási és a szokásjog egyéb kérdései is felbukkannak. A jelenlegi szöveg nélkülöz mindenféle rendszert vagy logikai rendet, az egyes szabályok egymást követik bármilyen felismerhető belső rendezőelv nélkül. Ám ebből különösebb következtetést nem lehet levonni, mivel nem az eredeti szöveg maradt ránk.

Érdeemes rámutatni: annak ellenére, hogy a szövegben a köz- és a hadigazgatási szempont dominál, mégis a házasságtöréssel kezdődik, melyre halálbüntetést szab ki. Riasanovsky hívja fel rá a figyelmet, hogy ez a megközelítés teljesen ellentétes a mongolokra jellemző, sokkal szabadabb szexuális viszonyrendszerrel, mely a *yasát* megelőzően dominált és a későbbi korokban is hangsúlyossá válik, ezért feltehető, hogy itt valójában egy kínai jogi hatással kell számolnunk.<sup>8</sup> Vagyis a *yasa* átveszi a konfuciánus ideológia alapján rögzült kínai megközelítést, mely egyébként ellentétben áll az ókori Kínára jellemző, szintén sokkal szabadabb szexuális felfogással.<sup>9</sup> Feltehető tehát, hogy épp az átvétel miatt került ez a kérdés az első helyre. A büntetés szigorúságának feltehetően nincs köze az átvételhez, mivel a következő pontok (3–6) ennél jóval kisebb súlyú cselekményekre is halálbüntetést szabnak ki (aki hazudik, mások ellen kémkedik, beavatkozik mások vitájába, tűzbe vazel,

5| Riasanovsky 1965: 25–26.

6| Ayalon 1971: 100–140.

7| Morgan 1986: 165–176.

8| Riasanovsky 1965: 146–147.

9| Maspero 1978: 107–108.

hitelt vesz fel háromszor, és nem tudja visszafizetni, ételt ad egy fogolynak a fogva tartó engedélye nélkül). Már ezekből az előírásokból is világos, hogy a *yasa* nem csupán Dzsingisz kán (és utódai) parancsai, hanem egy többretegű szöveg, mely a hagyományos mongol szokásokat is tartalmazza, így azokban semmi újdonság nincsen, és nem is jogalkotás eredménye. Ilyen értelemben a *yasa* egyben szokásjogi gyűjtemény. Különösen szembeötlő ez a jelleg az olyan szabályok esetében, mely megtiltja a veszekedők (verekedők, harcolók) dolgába való beavatkozást: ez a mongol szokások szerint tilalmas dolog, és a felekre kell bízni – senki, még a legközelebbi családtag sem avatkozhat be a küzdelembe. A sámánizmus hozadéka a tűzbe (hamuba) vazelés tilalma. Hasonlóan fajsúlyos vallási előírás az állatok levágásának módját előíró szabály (8), mely a mongol szokásokat tartalmazza, és halálbüntetés terhe mellett tiltja a muszlim szokások szerinti vágást. Ez később azokon a területeken okozott valódi problémát, ahol a mongol *yasát* kellett hivatalosan alkalmazni, miközben a lakosság muszlim volt. Ez amúgy idegen volt a mongolok attitűdjétől, akik vallási kérdésekben nem tűntek különösebben elfogultnak vagy részrehajlónak, a *yasa* 11. pontja ki is emeli a teljes vallás szabadságot és azt, hogy az állam nem részesíthet előnyben egyetlen vallást sem. Megtiltotta továbbá a tisztasági szabályok alkalmazását is, minden dolgot rituálisan tisztának nyilvánítva (16).

A hadseregszervezés szempontjából fontos, hogy a sereget tizedekre, századokra, ezredekre és tízezredekre osztotta (22), és mindegyik élére vezetőt állított. Külön kiemelte, hogy a katonák ruházatát és fegyverzetét ellenőrizni kell a csata megkezdése előtt, és ha valamelyik katonánál hiányt vagy hibát észleltek, büntetést kapott (18). A birodalmon belül a kommunikációt postaszolgálat segítette (25), mely a kán gyors informálását tette lehetővé. A *yasa* a kán egyetlen előjogát fogalmazza meg tételesen, a nőkhöz jutását: kötelezővé tette, hogy a szép lányokat bemutassák neki, így biztosítva a lehetőséget, hogy válasszon közülük magának és gyermekeinek (21).

A Maqrīzínál meglevő fragmentumok szerint a *yasa* nemcsak a katonákat rendelte büntetni, hanem még a vadászokat is, ha figyelmetlenségből elengedtek egy vadat közös vadászat alkalmával (27). Az állatokra, érthető okokból, láthatóan nagyon ügyeltek: ha valakinél lopott lovat találtak, vissza kellett adnia és még kilenc másikat is adnia kellett mellé. Ha erre nem volt képes, gyermekeit kellett a lovak helyett adnia, és ha gyermekei sem voltak, kivégezték, mint egy birkát (29). Ezzel szemben, ha valakinél szökött rabszolgát találtak, azonnal kivégezték, azaz ebben az esetben szó sem lehetett anyagi megváltásról (7). Vagyis a rabszolgalopást, -szöktetést vagy abban való közreműködést még az emberölésnél is súlyosabban ítélték meg, mert az utóbbira kirótt halálbüntetés kompenzációval megváltható, a *yasa* a vérdíj

## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

pontos összegét is tartalmazza (28). A *yasa* utolsó három pontja a mongol szokásjogról jól ismert hagyatékelosztási szabályokat tartalmazza (a legidősebb többet kap, a legfiatalabb örökli a háztartást, a fiúk közti sorrendet az anyjuk házassága, illetve annak ideje határozza meg [34–36]).

A fenti tartalmi áttekintésből jól látszik, hogy ezt a kompendiumot (ha le is jegyezték írásban) kódexnek nevezni valóban nem kis túlzás. Ennek ellenére a szöveget a mongol kánok generációi kiemelt jelentőségűnek kezelték (talán inkább Dzsingisz kán személye miatt, és nem feltétlenül a tartalmára tekintettel), és megtiltották, hogy bármi változást eszközöljenek rajta (Ögödei kán). A szöveg sorsa azonban szorosan összefüggött a Mongol Birodalom sorsával, ezért annak hanyatlása és végső bukása a *yasa* szövegét is megpecsételte. Bár emlékeztek rá, jelentősége és befolyása folyamatosan csökkent, és a harmadik korszakban új szövegek léptek a helyére. Ezek a szövegek persze nem jelentettek jelentős törést az addigi joghagyományhoz képest, inkább csak arról volt szó, hogy helyenként finomodtak a szabályok, enyhítették a büntetések mértékét, vagy részletesebben dolgoztak ki bizonyos problémaköröket.

Az egységes mongol állam szétesése után az egyes, kisebb kiterjedésű politikai egységek megalkották saját normarendszerüket. A nyugati mongolok körében 1640-ben jelenik meg egy szokásjogi gyűjtemény, mely hosszú időre meghatározó marad a helyi lakosság körében. A mongol–ojrát joggyűjtemény (Mongol Oyratin Ikh Tsaaz) szövegének első kiadásai, fordításai – érthető okokból – Oroszországban jelentek meg a XIX. század folyamán, de ismert a szöveg német fordítása is. Az egyes szövegvariánsok terjedelemben eltérnek egymástól, van, amely csak 121 pontot tartalmaz, míg mások 130 vagy 150 előírást is magukban foglalnak; valószínűleg a leghitelesebb a legelső verzió.<sup>10</sup> A joggyűjtemény betekintést enged a család- és társadalomszerkezet, a büntetőjog és – minimális mértékben – a magánjog világába.

A társadalom szerkezete a családtól a törzsig különböző, egyre nagyobb létszámú közösségen vezetett át (*aoul*, *aimak*, *otok*), melyek élén eltérő megnevezésű vezetők álltak, más-más rangban, privilégiumokkal és jövedelmi szinten. Ezen vezetők adták a „fehér csontúakat”, vagyis a nemességet, mely a mongol társadalmi és hadi arisztokráciát foglalta magában (kán, *noyon*, *shulenga*). A köznép, a „fekete csontúak” rétege a pásztorkatonákból, illetve kisebb számban a kereskedőkből, továbbá a szolgálókból állt. Az *aoul* (tábor) a nagycsaládnak adott otthont, melynek közeli rokonai a közeli táborban laktak, ezek összessége adta az *aimakot*; több *aimak* adott ki egy *otokot*, míg több *otok* képezett egy törzset, azt az egységet, melyben a mongolok

10| Riasanovsky 1965: 47–48. A joggyűjtemény alább olvasható ismertetése a forrás-szövegen alapul, melyet Riasanovsky 1965: 92–111. közöl.

leginkább gondolkodtak. Több törzs szövetsége adta ki az ojrát törzsszövetséget, melynek életét a joggyűjtemény szabályozta. A családok táborhelye rögzített volt, ahonnan nem szabadott elmozdulni az *otokon* belül. Ennek oka, hogy egyéni földtulajdon nem létezett, csak közösségi, és a föld ki volt osztva törzsek, klánok és *aimakok* szerint. A fenti szerkezet nem pusztán hierarchikus társadalomszervezet, hanem belső szolidaritásháló is volt. Ez magában foglalta egyfelől a mindennapok természetes együttműködéseit (jurta felállítása, lebontása, állatok őrzése, vadászat), másfelől a joggyűjtemény külön is előírja a szolidaritás különböző megnyilvánulási formáit mint kötelező viselkedési elemeket. Ezek egy részét negatív szankciókkal sújtja elmaradás esetén, másik részét pedig külön jutalmakkal jutalmazza. Példák az előbbire: a szegényekről és a hajléktalanokról az előljáróknak kell gondoskodni, csakúgy, mint a vándorokról, ezek elmaradása pénzbüntetést vont maga után. Mindenki kötelessége volt a szomjazóknak kumiszt, a vándoroknak éjszakai szállást biztosítani, elmaradásuk szintén büntetést vont maga után. Hasonlóan köteles volt mindenki lehetőségéhez képest segíteni a házasulandókat. Ugyanakkor jutalom járt, ha valaki más életét vagy jószágát megmentette bármilyen veszélyből, vagy gyereket mentett ki egy ló alól.

A családjogban lényegi változás a korábbi korszakokhoz képest nem következett be, a család továbbra is patriarchális és agnat maradt, exogám házassággal. A lányok házassági korhatárát 15. életévükben állapították meg. Az adásvétel (váltságdíj) maradt a legfőbb házasságkötési forma, a *kalim* megfizetése mellé a lányhoz hozomány is járt, ezek összege a felek társadalmi státuszától függött. Az eljegyzett lányt el kellett venni feleségül, és ha betöltötte a 20. évét, a leendő apósát külön kellett figyelmeztetni erre a körülményre. Ha a házasság végül nem született meg, a lányt büntetés nélkül bárki máshoz férjhez lehetett adni. Ha azonban e feltételek hiányában adták máshoz a lányt, pénzbüntetést kellett fizetni a jegyes részére, melynek összege a társadalmi státusztól függött. Feleséget azonban nemcsak vétellel, hanem hadizsákmányként is lehetett szerezni, aki ugyanis csatában megölt valakit, feleségeit jutalomként magához vehette, ami szintén a régi mongol szokásjogra megy vissza.<sup>11</sup>

A legnagyobb változás a büntetőjogban figyelhető meg, ahol azt látjuk, hogy a *yasá*hoz képest a büntetések jelentősen finomodtak, illetve feltehetően közelebb áll az igazsághoz, ha azt mondjuk, hogy a *yasa* szigorúsága után a szigor visszaállt a korábbi szokásjogból megszokott szintre. A halálbüntetés alig jelenik meg, ezzel szemben a vagyoni kompenzáció veszi át

11| Riasanovsky 1965: 100–101.



## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

a legfontosabb szerepet. A halálbüntetés visszaszorulásához feltehetően a buddhizmusra való áttérés is hozzájárult. A házasságtörésre kirótt halálbüntetés, mely a *yasa* legelső, nyitó előírása, eltűnt, helyette pénzbüntetést ír elő a joggyűjtemény. Emberölés esetén sincs halálbüntetés, csak vagyoni kompenzáció, melynek összege az áldozat társadalmi helyzetétől függött (nemeselek esetén teljes vagyonekobbzás). Halálbüntetést csak a legsúlyosabb, az egész közösség életét veszélyeztető cselekményekre szabták ki, mint pl. ha valaki nem jelenti egy erősen felfegyverzett ellenséges csapat közeledtét, holott tudomása van róla, vagy dezertál a seregből. Egyes esetekben testcsonkító büntetést (ha az egyik feleség megölte a másikat, levágták a fülét, és férjhez adták másához) vagy testi fenytést (korbácsolás) is alkalmaztak (ha a meny megverte az apósát). Vagyoni büntetések esetén megkülönböztették a teljes vagyonekobbzást és a tételesen meghatározott vagyoni büntetés mértékét, utóbbit általában valamilyen állatban, illetve annak számában (birka, ló, marha) állapítva meg. A tételes vagyoni büntetés lehetett relatív vagy abszolút. Előbbi esetben a kompenzáció mértéke a társadalmi rang függvénye volt, utóbbi esetben ez a nézőpont nem játszott szerepet, és a joggyűjtemény pontosan megadta az állatok fajtáját és számát mint a szankció mértékét. Teljes vagyonekobbzást ritkán írt elő a joggyűjtemény, általában csak társadalmi státusból eredő súlyos cselekményre, ha pl. egy előljáró kifoszt egy teljes *aimakot*, vagy ha az apa megöli a fiát, vagy a fiú megöli az apját vagy az anyját. Utóbbi pont különösen érdekes, mert jóval enyhébb, mint a sokszor mintaként vett kínai büntetőjog. Mint láttuk, Kínában a patriarchális szemlélet és a familiarizmus oda vezetett, hogy az apák szinte büntetlenül megölhették gyerekeiket, akik még csak nem is védekezhettek a fegyverrel rájuk támadó idősekkel szemben, ugyanakkor a gyermekeket a legkisebb, szülők ellen elkövetett, vélt vagy valós cselekmények esetén is azonnal halálra ítélték. A mongol szokásjog ezzel szemben nem privilegizálja a szülőket (időseket), hanem a gyerekgyilkosságot ugyanolyan szintű cselekménynek ítéli meg, mint a szülőgyilkosságot, ám halálbüntetést még ezekre az esetekre sem szab ki. A mongol szokásjog jóval kíméletesebb volt az elkövető irányába, mint a neokonfucianizmus ideológiáján nyugvó kínai büntetőjog.

A burját családjogban ismerték a feleségcserét, az *andát* is, amikor két apa úgy dönt, hogy egyikük fia elveszi a másik lányát, és fordítva. A burjátok közt sajátos válási szabály a feleség elmenekülése férje otthonából. Ha az asszony elmenekül otthonról, és visszatér a családjához, meg kell vizsgálni, hogy erre a férj viselkedése szolgáltatott-e okot. Ha nem, az asszonyt meg kell ostromozni, és vissza kell vinni a férjéhez. Ezt még két alkalommal meg kell ismételni, ha újból hazaszökik előle. A negyedik alkalommal már nem kell visz-

szatérnie, a felek elválnak, és a vagyoni javak kölcsönösen visszajárnak a két családnak.<sup>12</sup>

Hasonló joggyűjteménnyel az északi mongolok (kalkha) is rendelkeztek. A Kalkha Jirumot nem egyszerre jegyezték le, hanem a XVIII. század folyamán íródott, különböző szövegek kompendiumaként, melyek egy alapszöveg folyamatos kiegészítéseként születtek. Az alapszöveg 1709-ben keletkezett, és alapvetően az északi mongolok szokásait tartalmazza.<sup>13</sup> A joggyűjtemény a mongol szokásjog harmadik legfontosabb dokumentuma, mely a XX. század elején is használatban volt még. A szöveget egyébként egyetlen forrásból ismerjük, melyet szigorúan őriztek, mivel a mongol felfogás szerint közemberek nem birtokolhatták a szöveget, és nem is másolhatták le (ahogy a Mongolok Titkos Történetét sem). Az északi mongolok szokásai persze alig különböztek a többi mongol törzsetől, ezért a szöveg tartalmának váza majdnem megegyezik az ojrát szokásjogi gyűjteménnyel. Alapvetően normád pásztorkodásból és vadászatból élő közösség szokásaival találkozunk, azonos családi, klán- és törzsi struktúrával, patriarchális családmodellel, melynek ismertetésétől eltekintek, hiszen nemigen lenne több ismétlésnél. A továbbiakban ezért érdemes inkább csak a különbségekre koncentrálni. Az első és legfontosabb különbség a szöveg vallási kötődésében jelentkezik, mivel a Kalkha Jirum a buddhizmus jelentős befolyásáról árulkodik. Mivel Kalkha volt a székhelye a Bogdo Gegennek, a buddhizmus harmadik legfontosabb előljárójának (a Dalai Lama és a Panchen Lama után), a szöveg tele van buddhista hitvallásokkal, a buddhista szentélyek és előljárók privilégiumaival és büntetőjogi védelmével. Bizonyos szentélyek asylymként működtek, miközben a templomokból való lopást súlyosan büntették. A buddhista szerzetesek adómentességet és a kötelező közmunka alóli teljes mentességet élveztek. A szerzetesek elleni támadást szigorúbban ítélték meg, mint a laikusok ellenit, de a szerzetesek által elkövetett, társadalmi státuszuknak ellentmondó tetteket is megtorolták (lopás, alkoholfogyasztás). A buddhista etika előretörését jelzi, hogy egy sor állat megölése tilalmi listán volt (kutya, csődör, kecske, béka stb.), és mindenféle ölés tilos volt a hónap bizonyos napjain (8, 13, 15, 25, 30.) A másik legfontosabb különbség az ojrát joggyűjteményhez képest a kereskedelmi szabályok kidolgozottabb volta, vagyis a Kalkha Jirum egy kereskedelmi tevékenység iránt fogékonyabb közösség képét rajzolja elénk. A szöveg elsősorban a kereskedelmi tevékenység szabályozását és korlátozását célozza jól felismerhető érdekek mentén, így előírja, hogy csak az folytathat kereskedelmi tevékenység-

12| Riasanovsky 1979: 196–198.

13| A forrásszöveget ismerteti Riasanovsky 1965: 111–126.

get, aki kereskedőként évente regisztráltatta magát; kereskedelmet csak napközben lehetett lebonyolítani, éjszaka nem, tilos volt bort árulni, tevé adni vagy kölcsönözni oroszoknak és kínaiaknak, továbbá a település felé közeledő kereskedők elé kilovagolni. A kereskedők regisztrálása nyilván a kán és az állam érdekét szolgálta, míg a borral való kereskedelem tilalma a buddhizmus előírásaiból következik. Az egyik legfontosabb haszonállat, a teve oroszoknak és kínaiaknak való kölcsönadási tilalma nyilván egy defenzív mozzanat, mely végső soron nem érte el a hatását, hiszen a mandzsuk elfoglalták és birodalmukhoz csatolták egész Mongóliát, míg a kilovaglás tilalma elsősorban a verseny tisztaságát és a tisztességes kereskedelmet szolgálta, hogy ne lehessen előre, különalkukat kötve gazdasági előnyhöz jutni (ilyen tilalom az iszlám előtti Arábiából is ismert, ez a szabály inkább az utazó kereskedőket védte, akik nem ismerték a helyben szokásos árakat és piaci viszonyokat).

A buddhizmus, amellett, hogy beépült a szokásokba és ezeken keresztül a joggyűjteményekbe és a civil jogéletbe, kifejezetten vallási jogi kódexeket is életre hívott Mongóliában, melyek a buddhizmussal összefüggő kérdéseket tárgyaltak. Ide tartozik a templomok jogállása, a szerzetesek jogai és főként kötelességei, a sérelmükre elkövetett bűncselekmények büntetései. Az egyik legkorábbi buddhista kódex a XVII. században született (Arvan Buyant Nomiin Tsaaz), mely még láthatóan magán viseli a korábbi sámánizmussal folytatott vetélkedést. Ennek fényében érthető meg, hogy e kódex tiltotta azt az ősi mongol szokást, miszerint a nemesek temetésekor velük együtt kell eltemetni szolgálkat, állataikat és kincseiket. E temetési szokás betiltása mellett kötelezővé tette, hogy a javakat ne eltemessék, hanem egy buddhista kolostor javára adományozzák. Tiltotta a sámánizmushoz köthető szobrokat és alakokat, böjtöt írt elő és tiltotta bizonyos állatok megölését.<sup>14</sup>

### 2.5 A KAZAK SZOKÁSJOG

A kazak szokásjog a mongolhoz nagyon hasonló képet mutat, ami a közös életforma, a hasonló földrajzi környezet és kulturális örökség következménye. Az ismétlések elkerülése érdekében e fejezetben csak azokat a különbségeket mutatom be, melyek érdekesesek vagy fontosak, az azonosságokat nem tárgyalom újra. A kazak szokásjog megtartotta alapvető töröknyelvűségét, de mint majd látni fogjuk, a perzsa és arab nyelv jövevényszavai komoly befolyást gyakoroltak a jogi terminológiára. Az arab szavak zömmel az iszlám jog terminológiájából kerültek át a kazak nyelvbe.

14| Wallace 2014: 322–323.

A kazakok körében a szokásjog volt a legfontosabb normatív erő, mely mindennapjaikat irányította, de amely több volt mint jogi normák összessége. Az ősök szokásait *ata dastür*inek (a török *ata* = atya és a perzsa *dastür*: szabály szavak alapján) vagy *babalar zholin*ak (az atyák útjának) nevezték. A szokásjog őrzői és tudói az idősek közül kerültek ki, őket *aksakáln*ak (fehér szakállú) nevezték, és nagy becsben tartották a törzsi közösségekre jellemző gerontokrácia alapján. A fehérszakállúak általában tanácsban eljárva örködték a szokásjog uralmán, de egyes kérdésekben kikérték a jogban járatos bírág, a *biik* véleményét. A *biik* voltak azok, akik a tulajdonképpeni jogéleletet irányították: ők folytatták le a tárgyalásokat, hallgatták meg a tanúkat és hozták meg az ítéleteket. Mind a három kazak törzsszövetségnek (nagy, középső, kicsi) megvan a maga híres bírágja, akinek nevére még ma is emlékeznek, holott a XVII. században éltek. A *biiktől* elvárás volt a korrupciómentesség és a részrehajlástól való tartózkodás, ahogy a kazak mondás tartja: igazságos *biinek* nincs rokona. A *biik* feladata volt, hogy a tárgyalás során őrizzék a rendet, ennek érdekében mindig ostort tartottak a kezükben.<sup>15</sup>

A viták a kazak törzsek nomád életformájából következően szűk körre összpontosultak: az állatokra és a földekre, kutakra, téli-nyári szállásterületre, az asszonyokra és az emberölés és testi sértések különböző eseteire. Szemben a mongol szokásokkal, melyek – mint láttuk – nem voltak túl szigorúak, hanem a kompenzációt részesítették előnyben, a kazak szokások keményebbek voltak, és több esetre szabtak ki halálbüntetést. Így halál járt lázadásért, hazaárulásért, emberölésért és házasságtörésért is. Az emberölés esetén a rokonok álltak bosszút, de ezt meg lehetett váltani vérdíjjal, melynek *khün* (vér) volt a neve (ez a kifejezés ma is él a pastun szokásjogban, ld. a *pashtunwalir*ól szóló fejezetet). Ha a fizikai agresszió nem vezetett halálhoz, hanem csak testi sérülést okozott, akkor azt *ayb*nak nevezték (az arab hiba, vétek szóból), és ilyen esetben a kompenzáció összege kevesebb volt. Emberölés esetén, ha az áldozat férfi, 100 lóban mérték a díjat, az asszony vérdíja ennek fele, 50 ló volt. *Ayb* esetén a tételek nem ilyen magasak, ennek számolási módja a *toguz*, a kilenc állatból álló számolási alapegység. Ha tehát egy *ayb* büntetése 3 *toguz*, az 27 állat (ló) átadását jelentette. Súlyos vétek volt a *barymta*, amely bosszúból elkövetett állatlopás. Ez komoly következményekkel járt, mivel az állatokhoz kapcsolódott a család teljes megélhetése, mely így veszélybe került. Az éjszaka elkövetet baromlopás, mely a teljes állatállomány elhajtását jelentette, a kazakok legősibb szokásaihoz tartozik, és általában valamilyen sérelem vagy szenvedély eredménye volt (meg nem fizetett *khün*, szerelemföltés stb).<sup>16</sup>

15| Raushangul 2013: 132; 138.

16| Vámbéry 1885: 370.

## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

A politikai és a társadalmi szerkezet is nagyon hasonló a mongoléhoz, mi több, a kazak előkelők (*ak suiuk*: a fehér csontúak) saját magukat egyenesen Dzsingisz kántól származtatják, még ha ez eléggé fabrikált genealógiának tűnik is. A kazak közemberek, a mongolokhoz hasonlóan, a fekete csontúak (*kara suiuk*) voltak. A vezetés a kán kezében volt, akit elsősorban hadvezérnek tekintettek. A kán sikeressége nem az intézménytől, hanem az azt betöltő személy egyéni képességeitől függött: a katonai rátermettség, a bátorság és a presztízs számított elsősorban. A kánt a klánok vezetőiből, az idősekből és a *biik*ből álló tanács választotta, mely évente ülésezett és döntött a fontos kérdésekről, mint pl. a következő évi vándorlásról vagy a téli szállás-terület kiosztásáról. A kán tisztsége életre szóló volt, és a szeniorátus elve alapján először testvére örökölte meg a hatalmat, és fia csak azt követően. De ez sem volt köbe vésett szabály, mivel a vezetők más kánt is választhattak, amennyiben az rátermettebbnek bizonyult. A társadalmi szerkezet is erősen emlékeztet a mongolra: a nagycsaládok klánokba szerveződtek, de ennél fontosabb volt a több nagycsaládból álló *aul*, mely együtt vándorolt az állatokat legeltetve. Egy *aul* téli szállása kb. 30–40 jurtaból áll. Az *aul* élén áll az *aksakāl*, egy idősebb férfi, aki ellátta az *aul* képviselétét, irányítását, és ha kellett, kiosztotta a legelőket; az *aksakāl*ok választották a *biiket* is a viták rendezésére. A *biik* eredetileg a törzsi arisztokrácia részét képezték, de a XVII. századtól kezdve egyre inkább bíróként funkcionáltak. A fordulat oka, hogy Tauke kán ekkor foglaltatta össze először a kazak szokásjogot, mely magában foglalt a kazak szokások mellett mongol elemeket is, továbbá érezhető rajta az orosz és az iszlám jog befolyása is. Az így keletkezett Jhety Jharga a korabeli társadalmi valóságot tükrözte, így sokáig alkalmazásban is maradt, az egyes kánok legfeljebb kisebb, hangsúlybeli változtatásokat eszközöltek rajta, érdeküknek megfelelően (első leírására így is csak 1820-ban került sor, az oroszok kezdeményezésére). A *biik* előtti eljárás innentől kezdve valamelyest formalizálva volt. A *biik* saját sátrukban folytatták le az eljárást, és a kiszabott pénzbüntetés tíz százaléka illette meg őket bírói szolgálatuk ellenértékéért. A viták békés rendezésére törekedtek ugyan, de ez nem mindig valósult meg, ahogy a *barymta* szokása és elterjedtsége mutatja.<sup>17</sup>

A nagycsaládon belül a szolidaritás volt a legfontosabb kulcsszó. Ennek alapján bárki kérhette a nagycsalád tagjait arra, hogy szezonális munkában segítsen (pl. kutat ásni), vagy természeti katasztrófa esetén gondoskodjon róla (pl. ha elpusztultak az állatai). Ezek alapvető kötelességek voltak, melyeket a *biik* révén akár bírósági úton is ki lehetett kényszeríteni, ha a család tagjai visszautasították a segítséget. A házasság nyilván a kazakok köré-

17] Olcott 1987: 13–16.

ben is sorsfordító eseménynek számított, a lányokat már 14 éves korukban férjhez lehetett adni, de a házasságról szóló megállapodást a szülők sokkal korábban is nyélbe üthették. A házasságkötés alkalmával meg kellett fizetni a vételárat (*kalym*, maga a szó is azonos a mongol terminussal), melynek összege a társadalmi státusztól függött: előkelők esetében ezres nagyságrendben kellett állatokat adni, de a közemberek szintjén ez száz alatt volt, általában birkában mérve. A poligámia megengedett volt, de mivel minden asszonynak külön jurta járt, aligha tudta bárki megengedni magának, hogy több feleséget tartson, így a gyakorlat a monogámia felé mutatott, gazdasági okokból. A menyegző nagy eseménynek számított, mely az egész klán számára fontos volt. A válást formaságoktól mentesen engedélyezték, de mivel a kazak családszerkezet is patriarchális volt, a gyermekek a férfi *aulj*-ban maradtak. Az öröklési jog is megegyezett a mongol öröklési joggal: csak a fiúk örökölték, és a legfiatalabb örökölte meg az apai jurtat, s ő gondoskodott megözvegyült anyjáról is. Az apa életében megházasodó fiúgyermek megkapja előre örökrészét a családalapítást segítőként. A lányok örökrészüket házasságuk alkalmával úgymond a hozomány formájában már megkapták, ez indokolta kizárásukat a hagyatékból.<sup>18</sup>

A mongol–kazak szokásokhoz meglehetősen hasonló a jurchen (mandzsu) törzsek szokásjogi rendszere. A mongolokhoz hasonlóan ők is az ultimogenitura elvét követték az öröklésben, ami azt jelenti, hogy a felnőtté váló fiúk megkapták örökrészüket, majd elköltöztek, a legkisebb fiú pedig a szülőkkel maradt és örökölt utánuk. A lányrablás szintén bevett szokás volt, melynek rituáléja is kifejlődött: az elrabolt lány már alig várta, hogy elrabolják, a kinézett vőlegény dolga pedig az volt, hogy a támogató csapat élén ő maga rabolja el, az eljegyzés és egyéb formaságok csak ezután következtek. A szabad rablás szintén szokásban volt, ilyenkor ruhát, lovat, háztartási eszközöket lehetett ellopni, melyet a tulajdonos visszaválthatott ajándékokkal, borral, ha rövid időn belül kiderítette, ki is volt a tettes. Ilyen alkalmakkor rabolták el a hajadon lányokat is, akiknek szüleit csak bő egy hónappal az esemény után értesítik. A rablásokra általában az új év első teliholdja körüli időben kerül sor, mert ezt az időszakot tekintik a házasságra legalkalmasabb időszaknak. Hasonlóan a mongolokhoz, a szexuális erkölcsök itt jóval szabadabbak voltak, mint Kínában, a házasságtörő asszony nem feltétlenül részesült büntetésben, legfeljebb társadalmi megítélése változott, de az is inkább csak az előkelők között. A levirátust az egész társadalom ismerte, és napi rutinnak számított. A büntetőjogban a vérbosszú uralkodott, ezt hosszas jogalkotással próbálták visszaszorítani és kompenzációra

18] Olcott 1987: 16; 22–23.

## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

változtatni. A mandzsu szokások jelentős részét a kínaiak visszatetszéssel fogadták, mint barbárságot, melyet ők maguk sose követtek. Elsősorban a lányrablás, a levirátus és a hagyaték felosztása (a konfucianus felfogás szerint ez a család ellen való bűn) okozott komoly ellenszenvet. A mandzsuk szokásai a kínaiakkal való egyre szorosabb kapcsolat révén fokozatosan sinizálódtak, főleg a Songok legyőzését követő rövid, átmeneti kínai uralom után. De a különbözőség ennek ellenére fennmaradt, és még jelen volt akkor is, amikor a XVII. században elfoglalták egész Kínát, és egészen 1911-ig hatalmon maradtak.<sup>19</sup>

19| Francke 1981: 226–230.

## TIZENNEGYEDIK FEJEZET:

# SZOKÁSJOGOK AZ ISZLÁM ÁRNYÉKÁBAN

### 1. § A PASHTUNWALI

A *pashtunwali* a pashtun törzs szokásrendszere, mely évszázadok óta meghatározza mindennapjaikat. A pashtun egy jelentős lélekszámú, iráni nyelvet beszélő, kiterjedt népcsoport, melynek tagjai jelenleg Afganisztánban és Pakisztánban is megtalálhatók. Mivel a Durand Line két oldalán élnek, ahol a határ gyakorlatilag őrizhetetlen a magas hegyek miatt, a törzsek életében ez a formális elkülönülés kevésbé jelenik meg, ami egyfelől hozzájárul a tradicionális életforma további fenntartásához, másfelől elősegíti a pashtun nacionalizmus kialakulását, mely évtizedek óta az egyik legfőbb oka a feszült afgán–pakisztáni kapcsolatoknak.

Mivel a pashtun törzsek vallásukat tekintve muszlimok, ezért az iszlám jogot is kötelezőnek ismerik el magukra nézve, holott a szokásjog és az iszlám jog bizonyos esetekben konfliktusba kerül, s ezt maguk az érintettek sem tudják minden esetben helyesen kezelni, mivel a szokásjog egyes előírásait abban a hiszemben követik, hogy az az iszlám jog része, holott nem (pl. megkövezés esetén az elítéltre ráomlasztanak egy falat, miközben ilyen előírás az iszlám jogban nincsen). Napjainkban tovább növeli a konfúziót az a tény, hogy a szélsőséges értelmezéseikről és fegyveres akcióikról hírhedté vált tálibok szinte kivétel nélkül a pashtun törzs tagjai, és ez azzal a következménnyel jár, hogy sokan összemoszák a tálibok mozgalmát, iszlámértelmezését és gyakorlatát a pashtun szokásjoggal, holott a kettő egyáltalán nem egy és ugyanaz a jelenség. Tény, a tálib mozgalom némely döntése, jogértelmezése a pashtun szokásjogból következik, hiszen még vezetőik is a *pashtunwali* alapján szocializálódtak, ezért a két jogtest között személyükben adva van az összekötő kapocs, ám ez az összefüggés még nem teszi a két dolgot azonossá.

#### 1.1. A *pashtunwali* értékei

A pashtun törzsek elkülönülten élnek, és egymás között is sok harcot vívnak, főképpen vendetta formájában. Ennek oka egy széles körben elterjedt nézet szerint az asszony, az arany és a föld (*zan, zar, zamin*), ám a politikai fragmentáció ellenére kulturális örökségük sok közös eleme köti össze őket, melyek



## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

közül a közös nyelv és a közös szokások, a *pashtunwali*, kiemelkedő jelentőséggel bír.<sup>1</sup> A fenti három szó alliteráció és a költői fantázia terméke, hiszen eleve a perzsa nyelv lexikonjához tartozik, és nem része a pashtu nyelvnek. És nem is igaz, annak ellenére, hogy széles körben elterjedt felfogást tükröz. Maguk a pashtuk a konfliktusok három fő okát saját nyelvükön így határozzák meg: *mar*, *khadza*, *msaka*, vagyis halál, asszony, föld – tehát az arany hiányzik. Okkal, hiszen az errefelé nincs, sem fizikai valójában, sem átvitt értelemben, mivel szegény, falusi afgán/pakisztáni társadalmakról van szó. A vagyoni vita is hiányzik, mivel vagyonról eleve csak relatív értelemben lehet beszélni, a vagyon pedig maga a föld: ami benne van a felsorolásban. Ezzel szemben a halál, vagyis az emberölés és a testi sértések széles köre fontos forrása a konfliktusoknak, melyek hosszú évtizedekre elhúzódó verbosztút tudnak kiváltani – nem véletlenül került a *mar* szó a sor elejére.<sup>2</sup>

A *pashtunwali* nem jelent szokásjogot, inkább egyfajta becsületkódexet, amely azt szabályozza, hogy hogyan viselkedik egy büszke, rangjára és származására szégyent hozni nem akaró pashtun férfi. A legfontosabb értékek: a harci bátorság és a harci szellem, az idősek tisztelete, büszkeség, nagylelkűség és vendégszeretet, bosszú az elszenvedett sérelemért, részvétel a közösséget érintő döntésekben. Aki eleget tesz valamennyi követelménynek, az az ideális pashtun férfi, kinek neve: *ghairatman*. A szokásjog (*narkh*) ebből következően csak részhalmaza a *pashtunwalinak*, mivel olyan, kötelező erejű normákat tartalmaz, melyek visszatükrözik a fenti ideált, de csak részben, mert vannak olyan elvárások is, melyek a törzsi erkölcsnek részei, de a kötelező érvényű szokásjognak nem. A *pashtunwali* alap gondolata a becsület és a szégyen, előbbit védeni és növelni, utóbbit elhárítani, illetve lemosni kell. Valójában minden részletszabály e köré az alap gondolat köré épül, és csak akkor fogjuk megérteni a gondolkodásmódjukat, ha ezt az alapvetést nem felejtjük. A becsület-szégyen dichotómiája rávetül a családi életre, a harci morálra, a bűncselekményekre és a konfliktusfeloldás módjaira, sőt a vagyoni (föld) vitákra is. Ha ugyanis valaki egy másik fél földhöz való jogát (tulajdon, használat) kétségbe vonja, akkor voltaképpen a becsületét kérdőjelezi meg, s ezáltal az ilyen vitákat is más dimenzióban látják, melyben a probléma materiális vetülete másodlagos.

A *pashtunwali* felfogására erősen rányomja a bélyegét a pashtun törzsek eredetileg nomád életformája, mely számos konfliktus forrása lehet, ha városlakókra is érvényesíteni akarják. Mi több, mivel Afganisztán megteremtői döntően a pashtuk voltak (ahogy minden afgán uralkodó pashtun

1| Morgenstierne 1986: 216 b.

2| Steul 1981: 218–219.

volt), az államisággal a *pashtunwali* privilegizált helyzetbe került, holott Afganisztán más népek, nyelvek és törzsek hazája is (üzbégek, perzsák, hazarák). A nomád korszak öröksége a közösségi tulajdon, mely a pashtun szokásjog egyik fontos eleme. Bár a törzsek jelentős száma ma már nem folytat nomád állattartást, hanem letelepült, mezőgazdaságból élő földművelő, a városi civilizáció és annak jogi értékei kevés befolyással vannak rájuk. Ennek egyik következménye a föld közösségi tulajdonban tartása (ahogyan a nomád törzsek az állatokat tartják közösségi tulajdonban), ami nemcsak az egyéni tulajdont korlátozza, de akár a családot is. A közösség (falu) földjét ugyanis kiosztják a tagok között, de ennek alapja a nagycsalád lélekszáma, harci ereje vagy származása, sőt van, ahol sorsolással jelölik ki a parcellákat, évenként (ami nyilvánvalóan minden mezőgazdasági beruházást meggátol, mert senki se fektet be olyan földbe, melyet jövőre elveszít). Ez a közösségi földtulajdon a mai napig jellemző, a morál és a szokások kizárják, hogy a földtulajdonos bárkinek eladja a földjét, így földet szerezni csak a közösség által vagy öröklés útján lehet, s mindkettő megköveteli a helyben lakást és a közösséghez tartozást. A csoportérdek tehát az egyéni érdek fölé kerekedett és az egyéni tulajdonjog gondolata ki sem fejlődött – ingatlanra nézve legalábbis (hasonlóan a mongol, illetve az Iránban, Afganisztánban és Pakisztánban is élő baluchi törzsek szokásjogához).<sup>3</sup>

A nomád háttér nemcsak a földhöz való viszonyulást, hanem a társadalmi szervezetet is meghatározza, mely mind a mai napig törzsi alapokon áll. Egy törzs (*tāyifa*) több altörzsből áll, ezek klánokra bomlanak (*zai* vagy *khel*), alattuk található a *kahol*, amely több olyan nagycsaládból áll, melyek őse hét vagy nyolc generációval korábban élt. A legfontosabb társadalmi alapegység a *kahol*, mert ezen a szinten jelenik meg a kölcsönös segítség és szolidaritás, ezen a szinten rendezik el a házasságokat, oldják meg a belső jogvitákat és segédkeznek egymásnak a földművelés és a házépítés tekintetében. A genealógia ezért nagyon fontos, minden pashtun férfi pontosan fel tudja sorolni valamennyi ősét egészen a *kahol* őséig, vagyis legalább nyolc generációig, de ideális esetben egészen Qais ʿAbd al-Rashīdig, valamennyi pashtun nominális őséig.<sup>4</sup> A rokonság számítási rendje patrilineáris, mivel a család patriarchális, a letelepedés pedig patrilokális. Két ismeretlen férfi az első találkozáskor először elmondja a másiknak a genealógiáját, és ha találnak benne közös felmenőt, azonnal megváltozik kapcsolatuk, a kölcsönös segítség irányába.<sup>5</sup>

3| Rzehak 2011: 6.

4| Az antropológus beszámolója szerint ez inkább kívánság, mint realitás, lásd Steul 1981: 28–34.

5| Rzehak 2011: 8–9.

## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

A *ghairatman* mint ideál és érték egy sor olyan egyéb értéknek ad otthont, melyek önmagukban is jelentősek és néha elég komplexek, de voltaképpen mégis a *ghairatman* egyes oldalát, megjelenési formáját testesítik meg. Ezek közül elsőként kell kiemelni a *nang* (vagy *nanga*) terminust, mely bátorságot, hősiességet, férfiaságot takar. Ha jelzőként használják (*nangialai*), a legnagyobb dicséret, amit egy pashtun férfiről el lehet mondani. A bátorság, az érdek képviselője éppúgy része e koncepciónak, mint a gyengébbek megvédése, vagyis egyszerre jelenít meg egy aktív-agresszív és egy passzív-defenzív momentumot. A *nanga* része, hogy valaki minden körülmények között megvédi a saját becsületét, ám ez elválaszthatatlan a család és az egész klán becsületének megvédésétől, mivel ebben a környezetben elképzelhetetlen, hogy valaki törzsi kereteken kívül éljen (hacsak nem büntetésként). A *nanga* tehát az önértékelés, az önbecsülés fenntartását is jelenti, mert csak ezáltal lehet valaki megbecsült (*nangialai*) és így a törzs teljes jogú tagja. A védelmező aspektus különösen a gyengébbek, elsősorban a nők irányába hat, mivel a férfias bátorság feltétlen része a család nőtagjainak megvédése, ez a *namūs*. A *namūs* erkölcsként, hírnévként, megbecsülésként fordítható, és nagyon közeli összefüggést mutat a nők nemi becsületével, de annál azért szélesebb értelmű. A személyi körbe elsősorban az anya, a feleség(ek), a hajadon lánytestvérek és lánygyermekük tartoznak, mivel a férjnél lévők megvédése már a férj feladata. A *namūs* része a szállásról és éleletről való gondoskodás, de a nők nemi becsületének védelme is. Mivel a nők becsülete azonnal visszahat a férfiakra, a nőket igyekeznek gyakorlatilag teljesen elzárni a külvilágtól, hogy senki szeme előtt ne legyenek, ne lehessen rájuk vagy viselkedésükre megjegyzést tenni, vagy azokon fogást találni. A pashtun társadalomra annyira jellemző elkülönítés, a nők *burqá*ba öltöztetése tehát alapvetően a szegénytől való félelemben gyökerezik, és ez egy kiváló, bár szomorú példája a Ruth Benedict antropológus által leírt *shame society* (szégyentársadalom: ahol a legfontosabb hajtóerő, egyben a társadalmi kontroll legfőbb mechanizmusa a társadalom tagjai által érzett szégyenen nyugszik) működési mechanizmusának. Ha az elkülönítés és elzárás ellenére a nő mégis félrelép, a férj elemi kötelessége – amit a *pashtunwali* megkövetel tőle – a felek azonnali megölése, vagyis a feleség és a szerető egyszerre és helyben történő likvidálása. Ez nem érzelmi kérdés, hanem erkölcsi kötelesség, a *pashtunwali* szerint ugyanis csak így tudja becsületét visszaszerezni. Ebből vérbosszúk sorozata következhet, és ha ezt el akarja kerülni, a férfi szándékosan nem vesz tudomást a dologról, mert amiről nem tud, azt nem lehet vagy kell megbosszulnia. A *namūs* másik megjelenési formája a levirátus, melynek lényege, hogy az elhunyt férfi feleségét a férj fiútestvére veszi feleségül, és ezáltal a családot a patriarchális keretek között tartja, továbbá gondoskodik

az özvegy és gyermekei sorsáról. A család és a családi vagyon patriarchális családban való tartása kiemelt prioritás ebben a társadalomban, ezért is részesítik előnyben a klánon belüli, unokatestvérek közti házasságokat, ami a vagyont a klánon belül tartja. Ha valaki elhanyagolja a *namūs*ből folyó kötelességeit, *benamūs*, vagyis *namūs* nélküli lesz, ami az egyik legnagyobb szégyen e gondolkodásban; ha ok nélkül, csak szitokszóként használják, óriási sértés, ami ritkán marad büntetlenül.<sup>6</sup>

A becsület megvédése a harci cselekményekkel is összefügg, ahol bátorsággal dicsőséget, gyávasággal örökre szóló szégyent lehet szerezni. A harci morál, a bátorság és a harci dicsőség keresése a *pashtunwali* legalapvetőbb rétege, mely szintén a nomád múlt maradványa. A harci bátorság neve *tura* (eredeti jelentése: kard), és aki harci bátorságról és erényekről tesz tanúságot, az *turalai* (bátor). A pashtun törzsek harci bátorságáról sokan szereztek tudomást a történelem során, általában komoly vérvesztéssel járó hadi vereségek formájában (Száfávida Perzsia, angol–afgán háborúk, szovjet megszállás, amerikai invázió). A pashtun törzsek harci morálja, halált megvető bátorsága és minden fájdalommal és nehézséggel dacoló fizikai állóképessége legendás még ezen a sokat szenvedett és próbált vidéken is, ahol a harci cselekmények az élet mindennapos részei. Ezek a tulajdonságok nem az egyének sajátjai, hanem a *pashtunwali* által kikényszerített magatartásformák, melyeknek meg kell felelni minden körülmények között, ha az egyén nem akarja becsületét elveszteni egyfelől a többi klán, másfelől saját közvetlen családtagjai irányába. Ezen a ponton érdemes egy angol tiszt beszámolóját idézni a XIX. század végéről. Egy csata után arra lett figyelmes, hogy pashtun asszonyok összeszedik a halottakat a csataterről, és e közben egy idősebb asszony minden holttest fejét felemeli. Talált hat holttestet, ezeket mind megcsókolta, majd a hetediket arcul ütötte. Amikor a tiszt megkérdezte, mi e fura viselkedés oka, azt a választ kapta, hogy az asszony mind a hét fiát elvesztette, ezek közül hat előlről sebesült meg, ezekre büszke, de a hetedik hátulról sebesült meg, ez szégyen, és az ilyen nem érdemel mást, mint pofont. Az asszonyok a harc közben is támogatják a férfiakat, fizikailag is, elsősorban élelem és víz biztosításával, vagy más, az adott helyzetben hasznos módon. Annak ellenére, hogy fizikailag jelen vannak, mégsem lehet őket bántani vagy megtámadni, mert ezt lenézik: nem azonos erejű és képességű ellenfélre támadni arrogancia és gyávaság, ellenkezik a *pashtunwali* felfogásával. Ráadásul anyagi hátránnyal is jár, mivel az asszonyok házasságkötésük után is volt családjuk rokonsági rendszerében maradnak, ezért mind az apa, mind a férj családja bosszút állhat, ami jelentős ellen-

6| Steul 1981: 137–142; Rzehak 2011: 9–10.

## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

séges erőt vonna a támadóra, így már csak e számításból is elkerülik a nők megtámadását. Hasonló okokból tilos gyerekeket, szúfikat, *hajjikat* (olyan személyek, akik eleget tettek a *hajj*, a zarándoklat kötelességének, s akik e miatt rendkívüli társadalmi megbecsülésnek örvendenek) vagy *mullahokat* megtámadni. Ezek persze elvi tilalmak, az elmúlt évtizedek háborúiban igen keveset tartottak be belőle.<sup>7</sup> A *tura* elsősorban agresszív motívum, az önérdek érvényesítését jelenti, azt a képességet, bátorságot és erőt, hogy valaki kiáll saját igaza mellett, és annak fizikai erőszakkal is érvényt szerez. A *turalai* és a *nangialai* nem szinonimák, utóbbi védelmi jellegű, vagyis aki *turalai*, nem feltétlenül *nangialai* is, ha csak saját érdekeiért harcol, de másokat nem véd meg, ezzel szemben a *nangialai* egyben *turalai* is, hiszen harci bátorság nélkül nem lehet senkit megvédeni.<sup>8</sup>

Fegyveres harc nem pusztán ellenséges erők (másik törzs, angolok, szovjetek) támadása esetén alakulhat ki, hanem – és ez a leggyakoribb – vérbosszú miatt is. E tekintetben a kulcsszó a *badal*, ami reciprocitást jelent (szó szerint: csere), vagy legalábbis annak feleltethető meg. E koncepció értelmében minden cselekmény viszonzást igényel, legyen az jó vagy rossz. Ha a cselekmény pozitív tartalmú (segítség, adomány), akkor azt kell viszonzni, ha azonban az eredeti cselekmény negatív tartalmú (támadás, becsület megsértése, gyilkosság), akkor pedig azt. A *badal* tehát tágabb értelmű, mint a bosszú, ahogy azt általában fordítani vagy értelmezni szokás, de nyilvánvalóan az is része. A *pashtunwali* szerint bűnnek számít bármit viszonzás nélkül hagyni, ami így kölcsönös viszonzások sűrű hálóját eredményezi, meglehetősen bonyolult társadalmi kapcsolatrendszer alakítva ki. Ez a szemlélet még a mindennapi beszédben és udvariassági formákban is megjelenik, ahol az utcán véletlenül találkozóok hosszú perceket töltenek el azzal, hogy egymás hogyléte, egészsége iránt érdeklődjenek, miközben magára a kérdésre válaszolni illetlenség, helyette válasz nélkül fel kell tenni ugyanazon kérdést a másik fél felé, aki szintén nem válaszolhat, mert saját maga előtérbe állítása arrogáns viselkedésnek számít (ebből következően egy meglehetősen hosszú, verbális udvariassági rítus alakul ki, de ez a térség más népeire is jellemző, nem pashtunspecifikus jelenség). A *badal* mint reciprocitás központi gondolati eleme az azonosság, vagyis hogy az adott és a kapott dolgoknak, értékeknek vagy éppen sérelmeknek azonosnak kell lenniük. Ez megjelenik az üdvözlő szavak cseréjénél, az anyagi javak cseréjénél és az okozott sérelmek „cseréjénél” is, vagyis a talio-elv érvényesülésénél. Ha valaki nagyobb kárt, sérelmet okoz, mint ami a *badal* szerint jogos, az

7| Rzehak 2011: 11.

8| Steul 1981: 151–152.

elítélendő cselekmény, mert túllépte az arányosságot, és így arrogáns, erőszakos viselkedésnek számít, melynek terminusa a *salem*. Az ilyen *turialai*, mert megvédte önmagát és nem futamodott meg, de nem *ghairatman*, mert megsértette a helyes viselkedés kódexét. A *salem* egy agresszív támadó, aki túlterjeszkedik a *badal* határain, és felesleges indulatokat és konfliktust okoz – az ilyeneket egy idő után saját hozzátartozói is elítélik. Ismert olyan eset is, hogy egy hosszabb vérbosszúláncon belül az egyik család megölte a másik család egy férfi tagját, aki *salem* volt. A sértett család ezen a ponton nem akarta tovább folytatni a vérbosszúsorozatot, mert örült, hogy valaki megszabadította a „bajkeverőtől”, és így visszatért az élet a normális kerékvágásba. A pontos megfelelés általában könnyen megállapítható (levágott kéz, láb stb. esetén), kivételes esetekben azonban a reciprocitás éppen egy másfajta cselekmény elkövetésével válik valóra. Ha pl. valakinek fegyveres erőszakkal elrabolják a feleségét, akkor a *badal* nem az, hogy ő is elrabolja a másik ember feleségét (mert ezzel egy jogellenes cselekedet helyett két jogellenes cselekedet valósulna meg), hanem az elkövető megölése, mert a közmegegyezés szerint a fegyveres asszonyrablás olyan súlyú cselekmény, hogy annak megfelelője a támadó megölése.<sup>9</sup>

A reciprocitások világába tartozik természetesen a már említett vérbosszú, mely minden sérelem esetén kötelező, különösen inzultus (fizikai vagy verbális) vagy emberölés esetén. A bosszú irányulhat az elkövetőre vagy annak bármelyik vérrokonára, a bosszúnak pedig nemcsak a sértett, hanem bármelyik rokona is eleget tehet. Valójában a helyzet ennél bonyolultabb, mert a bosszú kötelezettje az adott szolidaritáscsoport, ez pedig csak általában, de nem minden esetben a rokonság. Ha például a falu földhöz, erdőhöz való jogát egy másik falu vitatja, és ebből ered konfliktus és kár (tűz, erdőt védő férfiak megölése stb.), akkor az egész falu és nem csupán az áldozat rokonsága minősül szolidaritáscsoportnak, tehát a bosszú megvalósítójának. Akárhogy is állapítják meg a szolidaritáscsoportot, a vérbosszú sorozata akár generációkon is átívelhet, mivel ez egy nagyon hosszú folyamat: a vérbosszú egyes állomásai között évek, akár évtizedek is eltelhetnek. Az viszont biztos, hogy a *badal* olyan kötelesség, ami mindenkit szólít, és nem lehet alóla semmilyen módon kibújni. Aki mégis megpróbálja, az *daus*, becsületét veszített lesz, ami egy pasztun férfi által elképzelhetetlen és vállalhatatlan helyzet. A *daus* végső soron azt jelenti, hogy valaki megtagadja a szolidaritáscsoportjával a szolidaritást, de mivel ő felmondta a csoporttal a kapcsolatot, ezért azon kívülre helyeződik, ami rosszabb, mint a fizikai halál. A társadalmi nyomást jellemzi, hogy ismert olyan eset, amikor valaki

9] Rzehak 2014: 14–15; Steul 1981: 151–155.

## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

felvállalta a szinte biztos halált azért, hogy a *daust* elkerülje. Az illető ugyanis egy korábbi konfliktus miatt a haragosa elől a saját házába menekült, és nem mutatkozott az utcán. Szerencsétlenségére azonban bosszú kötelezte a csoportját, és hogy elkerülje a *daust*, ő is csatlakozott a többi férfihoz, vagyis kilépett a házából, amit ellenfele azonnal kihasznált és lelőtte. A vérbosszút – akármедdig tart – fegyveres úton sosem lehet lezárni, csak tárgyalásokkal. Ilyenkor a felek megegyeznek a vérdíj (*khunbahā*) összegében, mely lezárja a konfliktust. Ha emberölés nem történt, csak fizikai támadás és sérülés, akkor is kell fizetni, de érdekes módon nem a sérelemért, hanem a sérelem okozta becsületvesztésért. Ebben a harcias világban a sérülés voltaképpen vereségként jelenik meg: az áldozat azért sérült meg, mert nem tudta magát megfelelő módon megvédeni. Ezt a vereséget szégyennek (*sharm*) értékelik, és ezért az elkövető *sharm*-pénzt köteles fizetni a sértettnek, mellyel tulajdonképpen elismeri a támadás jogellenességét, és ezáltal helyreállítja a sértett becsületét. A *sharm*-pénz nagysága a sértett társadalmi státuszától függ, de megfizetése nem mentesít a *tipakai*, az orvosi költség megfizetése alól, mely az elkövetőt szintén terheli.<sup>10</sup>

A reciprocitás mellett nagyon fontos szerepet játszik a pashtun törzsek világában az egyoldalú kötelezettségek rendszere is, mely a nagylelkűséget, a vendégbarátságot és a segítséget foglalja magában. A *sakhāwat* terminus jeleníti meg azt a nagylelkűségen nyugvó viselkedésformát, mely a fentieket magában foglalja. Különösen a vendégbarátságnak (*melmepalana*) van kiemelkedő jelentősége, mely még az építészetet is meghatározza: e vidéken (de nemcsak itt, hanem az egész Közel-Keleten) úgy alakítják ki a házakat, hogy legyen egy vendégszoba, amely elkülönül a család által használt lakrésztől, és így bárki bármikor elszállásolható benne. A vendégbarátság nemcsak a barátnak biztosít befogadást, hanem gyakorlatilag bárkinek, aki bebocsátást kér, rokoni vagy baráti viszonytól függetlenül. A házigazdának tilos az ilyen kérést elutasítania, és mindent meg kell tennie a vendég kényelme érdekében. Valójában fel sem merül, hogy ne tennének meg mindent, mivel amikor egy idegen feltűnik a faluban, az egyes családok vezetői azon versengenek egymással (a főtéren), hogy melyikük láthatja vendégül az idegent. A nyugatitól annyira idegen felfogásnak a magyarázata a világképben és a társadalmi versengésben rejlik. Aki végül elláthatja a vendéget, az a legnagyobb hatalmú család, és így annak vezetője a vendéglátással a *nangialai*- és *turalai*-kéességét növeli. A mögöttes világkép, amibe ez a bátorságaspektus elhelyezendő az, hogy a világ tele van veszélyekkel és támadásokkal, melyektől csak a rokoni háló tud megvédeni, de az utazó épp ezt a rokoni

10| Steul 1981: 157–158.; Rzehak 2011: 14–15.

hálózatot veszítette el ideiglenesen, ezért a vendéglátó végső soron ezt pótolja számára, vagyis elsősorban védelmet és szállást biztosít. Nemcsak szállást kell azonban biztosítani, hanem étellel, itallal is el kell látni a vendéget, sőt szórakozásáról is gondoskodni kell. Nem szabad hagyni unatkozni, ezért visszatérő kérdés, hogy jól érzi-e magát, nem unatkozik-e. Éppen ezért soha nem szabad magára hagyni. A vendég teljesen a vendéglátónak van kitéve, és nem is hagyhatja el a házat vendéglátója engedélye nélkül. Természetesen a vendég nem követhet el semmit a vendéglátó vagy családja sérelmére, és a felkínált ételt el kell fogadnia, mert annak visszautasítása súlyos sértésnek számít. Vendéglátás esetén a házigazda túlságosan is kitesz magáért, és olyan ételeket szolgál fel, melyet maga soha sem engedhetne meg magának drágasága miatt, de a vendégnek ez kijár, így a vendégek sokszor hamis következtetésekre jutnak vendéglátójuk anyagi lehetőségét illetően, akik nyilvánvalóan túlvállalják magukat e tekintetben. A vendéglátónak meg kell védenie a vendéget bármilyen fizikai támadástól úgy, mint saját magát vagy rokonait. Ha valaki üldözőjétől menekülve kér bebocsátást, akkor is vendégnek számít, és meg kell védeni az üldözőtől. A vendéglátó ilyen esetekben sokszor közvetítőként szerepel a két fél között. A vendégnek kijáró asylummal végső esetben olyan nő is élhet, aki nem akar a neki kijelölt férfihez feleségül menni. Ilyenkor vendégként bebocsátást kér attól, akihez feleségül menne, és a leendő férj nem tagadhatja meg a bebocsátást, sőt közvetítőként kell eljárnia a nő és kérője családja között. Ezt a taktikát azonban ritkán alkalmazzák, mert ha sikerül is, a nő megbecsülését egész életére tönkreteszi.<sup>11</sup>

Az egyoldalú segítségnyújtás másik eleme a fegyveres segítség, melyet főképp utazók vehetnek igénybe. Ha valaki áthalad egy adott törzs szállásterületén, kérheti a törzs fegyveres védelmét rablók vagy más támadás ellen, és ilyenkor ezt a védelmet meg kell adni. Ha valaki valóban biztonságban akar áthaladni törzsi szállásterületeken, nem mulasztja el e védelem kérését. Végül az egyoldalú vállalások körébe tartozik még az adott szó minden körülmények között való megtartása, mert az adott szó megsértése hazugságnak számít, ami a legnagyobb bűnök egyike.<sup>12</sup>

### 1.2. Intézmények

A döntéshozatali mechanizmusok intézményrendszere két alapvetésen nyugszik: az egyik a pashtun harcosok formális egyenlősége, a másik a gerontokrácia érvényesülése. Mindkettőre találunk példát bőséggel.

11| Steul 1981: 164–168; Rzehak 2011: 15–16.

12| Rzehak 2011: 15–16.



## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

A *pashtunwali* része a férfiak egyenlősége, melyet büszkeséggel védenek, éppen ezért azokban a testületekben, ahol valamennyi férfi jelen van, csak teljes konszenzussal lehet végső döntést hozni, mely kifejezésre juttatja a résztvevők egyenlőségét, és nem ismeri el a többség hatalmát. Ebből adódóan ezek a döntések időben meglehetősen elhúzódnak. E mögött áll az az elv is, hogy egyetlen kérdést sem szabad senkinek egyedül eldöntenie, hanem konzultálnia kell a törzs többi tagjával. Amikor egy-egy privát tanácsadás nem elégséges, akkor az egész klánt-törzset összehívják, az ilyen gyűlések neve *jirga*. A *jirga* mongol eredetű szó, és kört jelent. Tulajdonképpen minden döntéshozó szervet így neveznek, legyen az törzsi intézmény vagy falusi tanács, de végső soron a *jirga* a férfiak gyűlése. A *jirga* tárgyalásain való részvétel a pashtun férfiak kötelessége és egyben joga, melyet nem kevés büszkeséggel viselnek. Mivel a döntésnek egyhangúnak kell lennie, a *jirga* tárgyalásai sokáig tartanak, és nem mindig végződnek eredményesen. Ilyen esetekben új tárgyalást tűznek ki, és a két időpont között az egyes frakciók és vezetők külön megbeszélést folytatnak, kompromisszumokat kötnek, és ezekkel felvértezve ülnek össze ismét. Az egész eljárás formáságmentes, és tökéletesen visszaadja egy vérségi rend szerint szervezett, vidéki társadalom felfogását, értékeit és érdekközvetítő mechanizmusait.<sup>13</sup> A *jirga* döntése lehet konzultatív vagy ügydöntő, a kérdés természetétől függően. Ha a *jirga* egy ügyet valóban eldöntött, az mindenkire nézve kötelező, a döntés kétségbe vonása vagy negligálása nagyon súlyos szankciókat von maga után. Ilyenkor az elkövetőt kizárják a faluból és a klánból, házáat lerombolják, vagyis gyakorlatilag száműzik a közösségből.<sup>14</sup>

E *jirgáktól* elkülönül az a sajátos *jirga*, melyen csak idősek, személy szerint meghatározott módon vehetnek részt, és melynek üléseit fegyveresek őrzik, hogy mások ne léphessenek be, mert ezen keresztül valósul meg a gerontokrácia, a pashtun társadalom egyik alapvetése. A *jirgák* közül jelentőségét tekintve kiemelkedik a *Loya Jirga*, melyet az afgán monarchia intézményesített az elmúlt két évszázadban. Ennek is a törzsi vezetők a tagjai, és az állam életében legfontosabb kérdésekben jár el vagy dönt, például megválasztja a királyt vagy dönt háború kérdésében. Bár törzsi intézmény, a mai napig része az afgán döntéshozatali mechanizmusnak, pl. a bonni Afganisztán-konferencia után a nagyhatalmak segítségével kimunkált új afgán alkotmányt is a *Loya Jirga* fogadta el 2003-ban.

A *jirga* nemcsak politikai kérdésekben dönt, hanem jogvitákban is, mert így tudják a jogvitákat a törzsi rendszer keretei között tartani, és megakadá-

13| A *jirga* eljárását részletesen ismerteti Steul 1981: 120–124.

14| Rzehak 2011: 12–14.

lyozni, hogy azok akár az állami hatóságok, akár az iszlám jog szerint eljáró bíróságok asztalára kerüljenek. Még az 1980-as években készült felmérés is azt mutatja, hogy az ügyek 80%-a törzsi kompetenciában maradt, és nem engedték az ügyeket máshová kivinni. A *jirga* különösen azokban az esetekben jár el, amikor egy-egy cselekmény az egész közösséget veszélyezteti, és nem csak egy személy vagy család sérelmére követték el. Ilyen lehet az erdők kivágása vagy a közösségi feladatok alóli kibújás. A szankció kezdetben vagyoni (állatokban számolva), de súlyosabb esetben vagy visszatérő elkövető esetén száműzetés is lehet.<sup>15</sup>

A vitarendezés sajátos formája a *nanawāti*, mely nem igényli a *jirga* eljárását. A *nanawāti* a megbocsátás rítusát jelenti, melyet akkor alkalmaznak, ha valamelyik fél nem elég erős a vérbosszú gyakorlásához, vagy azt más okból mindenképpen el akarják kerülni. E rítus központi eleme, hogy az elkövető elismeri a bűnösségét, majd ezt követően megbocsátást kér a sértett személytől vagy klántól. Ez a valóságban úgy zajlik, hogy elmegy a sértett fél házához és bebocsátást kér, amit nem lehet megtagadni a vendégbarátság eszménye miatt. A biztonság kedvéért az ilyen férfit el szokta kísérni a törzs több tagja, sok asszony, sőt akár egy *mullah* is (bizonyítva, hogy a törzsi jog és az iszlám milyen sajátos szimbiózisokra képes errefelé). Régebben a megbánást tanúsító személy egy fűcsomót is vett a szájába, így fejezve ki bűnösségét. Ebben az esetben a sértett félnek nincs más választása, mint a megbocsátás, ellenkező esetben a vendégbarátságot sértené meg, ami nagy szégyent hozna az egész családra. A *nanawāti* viszont az így viselkedőre hoz szégyent, mert az életet választja a becsület helyett: meg kell neki bocsátani, nem lehet megölni, de ezzel a bátorságról mint legfontosabb tulajdonságról gyakorlatilag lemond. Ezt szimbolizálja a szájába vett fűcsomó is: ezzel egy kecskét-tehenet szimbolizál, és önmagát ezen állatokkal teszi egyenlővé: ezek az állatok nem a harciasság és a bátorság jelképei, hiszen bármikor levághatók és feláldozhatók. A helyszínen járó antropológus nem is tudott egyetlen esetet sem gyűjteni *nanawātira*, még az idősök sem emlékeztek arra, hogy ilyen önmegalázáson bárki részt vett volna. A *nanawāti* sajátos formája a *vazer*, mely emberöléshez kapcsolódó, lényegében hasonló szimbolikus üzenetet hordozó jogi rítus. Emberölés esetén az elkövető olyan formában fejezheti ki sajnálatát és kérhet megbocsátást, hogy az áldozat temetése előtt befekszik az áldozat számára már előre megásott sírba, ezzel tulajdonképpen feláldozhatónak ítéli magát. A bocsánatkérés ezen extrém formáját sem lehet visszautasítani.<sup>16</sup>

15| Rzehak 2011: 17–19.

16| Steul 1981: 161–164.

## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

A formális bocsánatkérés persze nem elégséges, ezzel csak az első lépést sikerült megtenni a vérontás elkerülésére, mert ilyenkor hosszú tárgyalások következnek a vérdíj mértékéről (*khun*: vér). A *khun* alapegysége a menyasszonyért fizetendő menyasszonypénz, ez az „általános egyenértékes” az adott régióban, mindent ennek segítségével számolnak ki. Ebből következően egy férfi értéke 2 *khun*, ha emberölésről van szó, fél *khun* egy szem vagy egy láb elvesztése stb. Arra is van lehetőség, hogy a *khun* megfizetését különböző módon egyenlítsék ki, tehát ha valaki 2 *khunnal* tartozik, megteheti azt is, hogy ad egy lányt a sértett családnak, és további 1 *khun* értékben ad jószágot. A lényeg a meghatározott összeg megfizetése és az, hogy a sértett fél elfogadja az összeget, vagyis a megállapodás alapfeltétele a vérbosszú elkerülésének.<sup>17</sup>

A *jirga* mellett fontos politikai szerepet játszik a *khan* vagy *malek*. A két tisztség nagyon hasonlít egymáshoz, ezért általában együtt szerepelnek, jogkörük is azonos, és csak kisebb részletekben van különbség a két tisztség között. A *khan* szintén mongol szó, és vezetőt, fejedelmet, uralkodót jelent. Mivel sok férfi nevébe beépült, ezért fel kell hívni a figyelmet arra, hogy nem mindenki vezető azok közül, akinek a nevében szerepel a *khan* szó, mert ez csak névadási szokás, az adott férfi vezető képességére utaló névtag (ami a *pashtunwali* egyik fontos értéke), de nem hivatalos titulus. A *khan* és a *malek* jogállása közt nincs különbség, az egyetlen különbség közöttük vagyoni: a *khan* gazdagabb ember, mint a *malek*. A *khan* vagy *malek* tisztség öröklődik, általában a falufőnököket vagy a klán vezetőit nevezik így. A *khan* vagy *malek* elsősorban képviselő és nem egyszemélyi vezető, azaz ő vezeti a klánok, törzsek közti tárgyalásokat, illetve ő tartja a kapcsolatot a mindenkori kormánnyal is, de nem ő dönt azokban a kérdésekben, melyeket kifelé képvisel. A fő döntéshozó szerv a *jirga*, és a *khan* vagy *malek* nem dönthet a *jirga* nélkül fontos kérdésekben (adó, háború, béke). Ha mégis így tenne, azonnal elvesztené társadalmi presztízsét, melyen hatalma nyugszik, végső esetben pedig akár meg is lehetne ölni, melyet nem találnának bűncselekménynek. A *khan* vagy *malek* vagyona is fontos tényező, ugyanis ezen keresztül építi ki a kliensi hálózatát, mely növeli presztízsét és így hatalmát. Másfelől ezen keresztül intézi el a rá bízott feladatot, általában korrupció útján, vagyis „ajándékok” biztosításával<sup>18</sup> (*bakhshesh*, a magyar baksis szavunk innen ered).

Ebben a falusi társadalomban fontos szerepet játszik még a *mir-āb*, a vízfelügyelő, aki a hosszú csatornarendszer használatára felügyel. Ennek megértéshez tudni kell, hogy elegendő csapadék hiányában a mezőgazdasági

17| Rzehak 2011: 17–19.

18| Steul 1981: 68–88.

termelés sok helyütt csak öntözés útján lehetséges. A vizet távoli helyekről, folyókból, patakokból, oázisokból vezetik el, és több klán vagy falu használja közösen. Az ilyen csatornákat közösen alakítják ki és tartják fenn, továbbá közösen állapítják meg az egyes közösségek használati jogát, utóbbit igen pontosan (napra és órára lebontva). A használati jog betartása nagyon fontos, mert túlhasználat esetén a sorban hátrébb vagy lejjebb élő közösségnek nem jut elegendő víz. A *mir-āb* dolga pontosan az, hogy a használati szabályok betartását felügyelje, és azoknak érvényt szerezzen. A *mir-āb* tehát felügyelő, nem ügydöntő hatóság, mert a vízhasználat kérdéseit a résztvevő közösségek közösen állapítják meg, a *mir-āb* csak érvényt szerez a döntéseknek.<sup>19</sup>

A formális vezetők mellett az informális hatalommal rendelkezők is fontos szerepet játszanak a pashtun társadalomban, ezek kivétel nélkül idős férfiak. A gerontokrácia nagyon erősen áthatja a pashtun társadalom gondolkodását, ahogy azt a következő történet bizonyítja. Egy elbeszélés szerint az utolsó afgán király, Zāhīr *sāh* megállt az autójával, mert látta, hogy az út mellett várakozik egy idős ember, és átengedte. Nem tudni persze, mennyi a propagandaelem a történetben, de az tény, hogy széles körben elfogadott viselkedést tükröz. Az idősek egy része hivatalt visel (*khan* vagy *malek*) másik része nem tölt be ilyen fontos tiszteket, de valamilyen sajátos tudásuk miatt mégis kiemelt presztízzsel rendelkeznek, őket hívják „*fehérszakállúaknak*” (*spin gir*; a név és a mögöttes elképzelés azonos a mongol *aksakállal*). Ezeket a férfiakat vagy bölcsességük, élettapasztalatuk miatt övezi köztiszteltet, vagy a szokásjog elismert ismerői (*narkhai*), és ezért tanácsokat adnak, vitákat rendeznek békés eszközökkel. Általában a *jirga* tárgyalásain is ők viszik a szót, érvelnek, vitatkoznak, a fiatalabbak csak részt vesznek, de nem szólnak, mert nem vitatkozhatnak az idősekkel e felfogás szerint.<sup>20</sup>

A fent elmondottakból jól látszik, hogy a *pashtunwali* egy eredetileg nomád, igen harcias népcsoport etikai kódexe, mely sok rokon vonást mutat a mongol szokásokkal és Arábia törzsi szokásaival a legfontosabb elemeket illetően (bátorság, harciasság, vendégbarátság, férfiuralom, poligámia, gerontokrácia, fegyveres férfiak politikai szerepe). Mindez akkor okoz igazán gondot, amikor kilép eredeti társadalmi közegéből, és olyan környezetben is érvényt akar magának szerezni, melytől mindez idegen. Amikor a pashtuk jelentős része táliboknak öltözve elfoglalta egész Afganisztánt, és bevezette a *pashtunwalit* a művelt városokban (Herat, Kabul), a középosztály és az értelmiség azonnal elmenekült, nagy része külföldre. A *pashtunwali* ugyanis nem alkalmazható egész Afganisztánban, legfeljebb a pashtunok lakta te-

19| Steul 1981: 88–92.

20| Steul 1981: 98–100.

## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

rületeken: a művelt középrétegek számára éppolyan idegen felfogás, mint a nem pashtun etnikumok számára. És ez adja a konfliktust a másik jogtesttel, a klasszikus iszlám joggal is: ahogy láttuk, az iszlám jog elsősorban a középkori, művelt városlakók jogrendszere kereskedelmi ügyletekkel, jogintézményekkel, szabályozott bírósági eljárásokkal. Ezzel a gondolkodással a *pashtunwali* csak nehezen és néhány területen harmonizálható, döntően a családi jog területén. Mivel az iszlám jog is a férfiak felsőbbrendűségéből indul ki, akárcsak a *pashtunwali*, a két jogtest e tekintetben csak erősítette egymást, az iszlám ideológiát szolgáltatva a meglehetősen macsó pashtun társadalom szokásait alátámasztandó. Ugyanakkor az iszlám jog más intézményeit, különösen a vagyoni jogokat, nem vették át, mert nem tudtak vele mit kezdeni: az átvételhez ugyanis jóval fejlettebb gazdaságra lenne szükség, ez azonban teljesen hiányzik, a pashtun törzsek megmaradtak szegény, mezőgazdaságból élő, fizikailag letelepült, de felfogásban még nagyon erősen nomádként gondolkodó harcias népcsoportnak.

### 2. § AZ ADAT-JOG DÉLKELET-ÁZSIÁBAN

#### 2.1. Az adat-jog Indonéziában

Az *adat* a klasszikus iszlám jog egyik terminusa, és szokásokat, szokásjogot jelöl, melynek megítélése a klasszikus muszlim jogtudósok számára sok fejlődést okozott. A kanonikus jogforrások között nem lehetett helye, ugyanakkor figyelmen kívül sem lehetett hagyni, mert egyfelől magába az iszlám jogba is rengeteg arábiai szokásjogi elem keveredett, másfelől az iszlám olyan távoli helyekre is eljutott, ahol igen hosszú idő óta létező szokásjogok uralkodtak, s amelyekkel az iszlám jognak ki kellett alakítani valamilyen *modus vivendit*. A szokások megjelölésére több fogalom is ismert, vidékenként eltérő módon használják hol egyiket, hol másikat. Észak-Afrikában az *urf* („ami ismert, tudott”) használatos, Kelet-Afrikában a perzsa eredetű *dastūr* (szabály, parancs, szokás) jelöli a szokásokat, míg Délkelet-Ázsiában az *adat* vált használatossá, elsősorban Indonéziában és Malajziában.

Az iszlám előtti Arábiában a szokásoknak meghatározó jelentősége volt a klánok és a törzsek életében, ahogy azt az előző részben már részletesen tárgyaltuk. Mohamed maga is erősen támaszkodott a korabeli szokásokra, melyek közül csak azokat változtatta meg, melyek nem voltak összeegyeztethetők az iszlám tanításával. A szokásjog az iszlám jog történetének korai szakaszában is megőrizte meghatározó befolyását, hiszen a bírúk, a kormányzók a jogszolgáltatási tevékenységük során figyelembe vették a helyi szokásokat. Az iszlám jog kialakulásának folyamatában tehát a szokásjognak óriási szerepe volt. A szokásjogi szabályok azonban nem szokásokként

kerültek elismerésre, hanem betagozódtak az iszlám jog testébe. Az iszlám jog azonban nem fogadta el a szokásokat a jog formális forrásának, mivel az isteni jognak emberi szokások nem lehetnek forrásai. Ennek következtében az iszlám jogelmélet tanítása és a történeti realitás között nincsen kapcsolat: míg elméletileg a jog a négy forrás valamelyikéből vezetendő le, addig a valóságban a pozitív jogi szabályok egy része minden kétséget kizáróan a szokásokból táplálkozik. A problémát tovább nehezítette az iszlám terjesztésének rendkívül gyors és hatalmas földrajzi távolságokat felölelő sikere. Az iszlám befolyása alá vont területek lakosai nyilvánvalóan rendelkeztek saját hagyományokkal, melyek esetenként komoly eltérést mutattak az iszlám jog előírásaitól. Mivel az iszlám jog a Mohamed korabeli arabiai szokásokra épült, e szabályok eltértek az Arábiától távol élő népek szokásaitól (török törzsek, Délkelet-Ázsia). Egy példával érzékeltetve: míg az arabiai társadalom szigorúan patriarchális berendezkedésű volt, melynek házassági és öröklésjogi szabályai természetesen ezen alapvetéshez igazodtak, addig a szintén muszlimmá vált Szumátrán a matriarchátus érvényesült, következésképpen a helyi szokások alapjaiban tértek el az iszlám jog szabályaitól. A fentiekből következően a muszlim jogtudósok igyekezete nem a szokások megszüntetésére, hanem elismertetésére irányult, így a szokások az iszlám világ különböző pontjain a mai napig fennmaradtak. Modern kutatási eredmények világosan mutatják, hogy a helyi szokások ereje esetenként olyan nagy, hogy az iszlám jog alapvető előírásaival is dacolnak, elsősorban a személyi státusra, a házasságra vagy a földtulajdonra vonatkozó szabályok esetében. Ez a helyzet Afrikában éppúgy megfigyelhető (többek között a nigériai yoruba törzs viszonylatában), mint Indonéziában.<sup>21</sup>

A modern korban az *adat* megítélése már jóval összetettebb. Indonézia gyarmatosítói, a hollandok nem elméleti, hanem inkább gyakorlati szempontból közelítettek felé, és amennyiben céljuknak megfelelt, elismerték. A holland gyarmati tisztviselők mellett a holland jogtudomány is érdeklődött a helyi szokások iránt, és ebből a részben antropológiai, részben jogtudományi érdeklődésből nőtt ki az *adat*-jogi iskola Cornelius van Vellenhoven vezetésével. Az *adat*-jogi iskola a bennszülöttjogok intézményeinek és anyagi jogi szabályainak vizsgálatára helyezte a hangsúlyt, melyet a terepmunka, az emberek mindennapi életének megfigyelése útján kívánt megvalósítani. A felhalmozott tapasztalatok mellett az *adat*-jogi iskola komoly erénye, hogy felhívta a figyelmet: minden társadalom jogát elsősorban saját kultúrája és annak fogalmai alapján lehet megérteni, ezért a nyugati terminusok kritikátlan használata az adott jogi kultúra leírásakor nemcsak veszélye-

21] A kérdéssel kapcsolatban bővebben lásd Janý 2006: 173–177.

ket rejt magában, hanem kifejezetten megtévesztő eredményekre vezet. Az *adat*-jogi iskola a szokások érintetlenül hagyásáért és tiszteletéért küzdött, és károsnak ítélte az európai jog átvételét és kritikátlan használatát mint a gyarmatosítás egyik sajátos jellegzetességét. Évtizedes munkássága révén van Vollenhoven személyesen, és rajta keresztül iskolája is (elsősorban az őt követő Ter Har nyomán) hatalmas tudományos presztízsrre tett szert, mely befolyásolta akár a holland gyarmati megközelítést is jogi ügyekben. Ebből következően a holland jogot alapul vevő, az indonéz szigetvilágra kiterjedő egységes kodifikáció elmaradt.

A holland gyarmati közigazgatás szándékosan fenntartotta a jogi pluralizmust, és erősítette a vidéki jogi kultúrákat, miközben igyekezett az iszlám jog előretörését akadályozni. A holland kormányzat a területet 19 övezetre (*Rechtskring*) osztotta az egyes *adat*-jogi rendszerek belső hasonlósága alapján, bár nyilvánvaló volt, hogy ez nem egy objektív kategória. Ennek ellenére valamilyen rendszert ki kellett alakítani, hogy ne vesszen el a jogrendszer a több száz, átláthatatlan helyi szokás közepette. Ez lehetővé tette, hogy az *adat*-jogot, különösen magánjogi kérdésekben, továbbra is alkalmazzák mind a holland kormányzat által közvetlenül irányított területeken (*inlandse rechtspraak*), mind a helyieknek biztosított korlátozott önkormányzatisággal rendelkező területeken (*inheemse rechtspraak*). Az *adat*-jog alkalmazásának csak nagyon tágra megfogalmazott korlátai voltak. Először is lehetőség adódott arra, hogy a helyiek önkéntesen az európai jogot alkalmazzák magukra nézve. Itt az önkéntesség a kulcsszó, ráadásul az európai jog alkalmazását kérhették teljesen vagy részlegesen is, sőt akár meghatározott ügyletekre. Különösen a részleges alkalmazás volt érdekes, mert ez lehetővé tette a magánjog vagyoni jogi oldalának európai megközelítésű szabályozását, míg a családi és az öröklési jogot a helyi szokások kebelén belül érintetlenül hagyta, és a helyi kultúra számára utóbbinak összességében nagyobb jelentősége volt. Az *adat* alkalmazásának másik akadálya az volt, ha annak szabályai nyilvánvalóan az európai jog és méltányosság alapelveibe ütköznek (ezt más gyarmatosító hatalmak is előszeretettel alkalmazták, a franciák „civilizációs klauzulának” nevezték). Összességében tehát azt lehet mondani, hogy a holland gyarmatosítók jogpolitikája világos volt és egyértelmű: a jogi pluralizmus fenntartása és olyan jog alkalmazása, mely a helyi lakosság döntő többségének megfelel.<sup>22</sup>

E politika kialakításában van Vollenhoven véleményének komoly szerepe volt. Szerinte az indonéz szigetvilág joghagyománya ugyan nagyon fragmentált, mert sok helyi variáns létezik, ezzel együtt megállapíthatók a

közös értékek: a közösségi érdek primátusa az egyéni érdek felett, a földhöz való nagyon különleges viszony, a családi közösségek kiemelt szerepe és a szokások egyfajta vallási megközelítése. Ezeket mint alapvető kulturális attitűdöket nagyon fontosnak vélte, és úgy gondolta, hogy az idegen jogi behatás káros lenne, ezért a feladat a helyi jogi kultúra védelme. Indonézia függetlenné válása után sajátos módon az indonéz nacionalisták, illetve a gyors modernizációt hirdető gyanakvással tekintettek az *adat*-jogra. Ennek megértéséhez fel kell idéznünk, hogy Indonézia függetlenségének első korszaka a gyors modernizáció és az egységes nemzetállam megteremtésének mítosza jegyében telt el, és ebben a folyamatban az *adat*-jog kifejezetten hátráltató tényező volt, két okból. Az egyik ok a partikularitás, hiszen minden szigetnek, a szigeten belül akár egy-egy klánnak vagy falunak saját szokásjoga volt, mely nyilvánvalóan a nemzeti jogegység ellen hat. A másik oka pedig az, hogy ezen társadalmak és szokásaik tradicionálisak, a modernizációt nem támogatják, sőt egyenesen ellenzik, ezért a jogegység mellett a jog modernizációjának is akadályozói. Ezt a korabeli nézetet nemcsak jogpolitikai, hanem tudományos konferenciákon is hangoztatták. E vélemény szerint a helyi szokásjogok károsak, akadályozzák a jogegység megteremtését, és ezért semmilyen különös védelemben nem kell őket részesíteni, különösen, ha az alkotmányos rend vagy a kialakuló indonéz gazdaság érdekeit alapvetően akadályozzák. Erre példa, hogy a szokásjog szerint a földtulajdon személyhez kötött, és csak az részesülhet belőle, aki az ott lakó közösség (falu, klán) tagja, de mások nem. Nemcsak a szomszéd falu lakói vannak kitiltva, hanem értelemszerűen a mindenholnan máshonnan, akár a fővárosból érkezők is, akik így saját országukban nem szerezhetnének földtulajdont. Egy egységes jogrendszerben és egy működőképes nemzeti gazdaságban elképzelhetetlen és elfogadhatatlan – így az érvelés –, ezért a helyi szokásjogokat le kell törni és vissza kell szorítani. Így lett a helyi szokásokat és kultúrákat védelmező, az európai gyarmatosítás negatív tendenciáit a szigetlakók érdekében elhárítani igyekvő van Vellenhoven és iskolája az indonéz nacionalisták sokat kritizált figurája és céltáblája.<sup>23</sup> A valóságban azonban az *adat*-jogot a modern indonéz kormány sem tudta/akarta megszüntetni, ezért az *adat*-jog vidéken továbbra is érvényben maradt a magánjog területén, elsősorban a családi jog, de részben a tulajdonjog területén is. A helyiek számára ugyanis az *adat* nemcsak a jog és a tulajdon, hanem az igazságosság (*keadilan*) kifejeződése is.<sup>24</sup> Ennek ellenére van Vellenhoven és iskolájának felfogása nagyon sokat kritizált és vitatott megközelítés maradt, mivel kritikusai egyfajta roman-

23| Jellemző véleményt képvisel Alisjabbana írása, 1968: 3–16.

24| Hooker 1978: 20–29.



## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

ticizmust látnak benne, mely akadályozta az indonéz jogrendszer kiépítését.<sup>25</sup> Ebből következően az *adat*-jog jelentősége az 1970-es évekre lehanglott, és e vitatott kategória az érdektelenségbe süllyedt, mivel ettől az időtől kezdve senkit sem érdekelt igazán, sem a jogalkotókat, sem a jogtudomány művelőit. A retraditionalizáció azonban Indonéziában is erősen érezteti hatását, ezért legkésőbb az 1990-es évek végétől az *adat*-jog ismét felbukkant, de immár nem vita tárgyaként, hanem élő jogként, elsősorban a földtulajdon tekintetében, mely korlátot szab az állami jog alkalmazhatóságának.<sup>26</sup>

A holland gyarmatügyi igazgatás az *adat*-jogot két faktor, a vérségi szervezet és a területi szempont alapján osztályozta. Ezt a rendszert – némi változtatással – a modern Indonézia is átvette. A két szempont nem feltétlenül van jelen egyszerre, ez adja a rendszer bonyolultságát, ám ahhoz, hogy valami jogi rendet lehessen kialakítani, nem volt elegendő a csak az adott földrajzi helyre való utaláson alapuló klasszifikáció. A fontosabb *adat*-rendszerek a következők. 1. *Nem lokalizált klánok*: az exogám, patriarchális klánok szokásjoga, amelyek egy klán vezető autoritása alatt élnek; egy faluban több ilyen klán is élhet, illetve ha elhagyják a falut, akkor is a klán vezetőjének hatalma alatt maradnak. 2. *Lokalizált klánok*: itt a klánok letelepült életmódot folytatnak, és alapesetben a klán egy falut foglal el, azaz a falu lakossága megegyezik a klán tagságával. Ilyen esetben a klán- és a falufőnök személye azonos; ez jellemzően kisebb közösségeket jelent, kisebb szigeteken. 3. *Kevert klánok regionális közössége*: ez több klánt magában foglaló regionális közösség, ami létszámát tekintve nyilván nagyobb, mint az előző, mert a klánok együttesen teszik ki a regionális közösséget. Ilyen esetekben a közös kormányzás intézményeit is meg kell teremteni, ez általában a klánok vezetőinek tanácsa kezében összpontosul. Az *adat*-rendszer e típusa elsősorban Minangkabau (Szumátra) környékén található meg, de akad rá példa máshol is (Nias-szigete), ezért megnevezése általában *Minangkabau-adat*. Az ilyen közösségek (*nagari*) akkor kapnak elismerést, ha rendelkeznek legalább egy hivatali épülettel, mecsettel, fürdővel és a kakasviadalhoz szükséges helyszínnel. Érdekes kiemelni, hogy ezen *nagarik* általában matrilinearitáson alapulnak (miközben az iszlám jog a patrilinearitáson nyugszik), és legfontosabb feladatuk a közösségi földről való rendelkezés. 4. *Patrilokális klánok*: az adott falut egy klán uralja, de nem ők az egyedüli lakosok. A többi klánnak-lakosnak azonban nincsenek olyan széles körű jogaik, mint a vezető klánnak, mert nem lehet földtulajdonuk (mezőgazdasági és házhely), továbbá nem lehetnek a falu vezetői.

25] A kritikák legújabb összefoglalására nézve lásd Bouchier 2008: 94–99.

26] Benda–Beckmann 2009: 188.

E csoportok jogállását és egymáshoz való viszonyát meglehetősen komplex szabályok irányítják. A helyzetet tovább bonyolíthatja, hogy a feleségbiztosításban is kialakulhatnak aszimmetriák, mert az egyik közösség biztosítja a másiknak a feleségeket, de ez nem kölcsönös; az ilyen feleségbiztosító közösség (*hula hula*) privilégiumokat élvez, miközben más közösség felé az ő javára billen az aszimmetria. 5. *Desa*: ezek kizárólag területi alapon szerveződő falvak, a rokonsági rendszer nem játszik szerepet; Bali szigetén a *desa* tagságához tartozik az ősök kultuszának bemutatása, amit csak olyan házas emberek mutathatnak be, akik földtulajdonnal is rendelkeznek az adott helyszínen (a betelepülők tehát ki vannak zárva); hasonló *desa*-rendszer működik Jáva szigetén és Acehben is.<sup>27</sup>

A kiterjedt partikularitás mellett az *adat*-jogi rendszereknek vannak közös jellemzőik, melyek mindegyik vagy legalábbis a legtöbb *adat*-jogra igazak. Ezek közül elsőként a szóbeliséget érdemes kiemelni, mert az *adat*-jog olyan, hosszú generációkra visszamenő szokásjogi rendszer, melynek eredője nem ismert, de az emlékezete igen hosszú idő óta fennmaradt. Ezeket a szokásjogi rendszereket Indonéziához hasonlóan máshol sem jegyzik le, mivel az érintettek komoly ellenállást fejtenek ki a lejegyzés ellen – úgy érzi, aki lejegyzi a szokásaikat, hatalmat szerez felettük. Éppen ezért az *adat*-jogi rendszerek sincsenek lejegyezve, csak elvétve (Szumátra, Jáva), de ott is az iszlám hatására bekövetkezett, másodlagos folyamatként, és a valósághoz e szövegeknek általában igen kevés közük van. A másik fontos jellemzője az *adat*-jognak a kevéssé precíz fogalmazás, a tág értelmezhetőség. Ennek oka egyfelől a szóbeliség és a szubjektív emlékezet, másfelől az a szemlélet, hogy a szabályok a társadalomért vannak, és nem fordítva, azaz itt nem cél egy adott szabály mindenáron történő betartása, hanem sokkal inkább a harmónia biztosítása. Egyes területeken azonban, mint a földtulajdon, nagyon pontos szabályok vannak, és azokat szigorúan be is tartják. A harmadik jellemzője az *adat*-rendszernek az egyénközpontú megközelítés hiánya. A jog középpontjában nem az egyén áll, hanem a közösség és a természet. Az egyén helyét általában köteleességek útján jelölik ki, melyek egyfelől a természet irányába kötik (annak konkrét megjelenési formája és a természetfeletti alakjában egyaránt), másfelől az emberek egymás közti viszonylatában is megjelennek. Az egyén köteleességei funkciótól, társadalmi rangtól és az adott szituációtól függően változnak. Kevés szerep jut az ilyen gondolkodásban a szankciónak, de nincs rá különösebb szükség, mert ezt a funkciót ellátja a legnagyobb rossz, melynek bekövetkezésétől tartani lehet: a szégyen. Összességében tehát azt lehet mondani, hogy nem egy egyénre

27] Az *adat*-rendszer további elemeit bemutatja Hooker 1978: 36–41.

szabott jogi kódex rendelkezéseit akarják betartani, hanem ügyről ügyre akarják a konfliktusokat pragmatikusan megoldani és a békét helyreállítani.<sup>28</sup>

A hasonlóságok és különbségek egyidejű bemutatására legjobb, ha két ellentétes alapvetésű, mégis sokban hasonló *adat*-jogi rendszerre összpontosítunk, Aceh és Minangkabau *adat*-jogára. Aceh *adat*-joga szerint mindenki jogképes. Amíg el nem törölték a rabszolgaságot, a rabszolgák is rendelkeztek korlátozott jogképességgel. A nők jogképessége ugyanakkor nem tárgya semmilyen restrikciónak, a nők gyámság alatt tartása idegen az acehi felfogástól. Más oldalról viszont az is igaz, hogy a szabad mozgás erősen korlátozott, mivel faluját mindenki csak engedéllyel hagyhatja el, amennyiben igazolni tudja, hogy erre valóban komoly ok miatt kerülne sor (távol fekvő föld megművelése, a szomszédokkal való folyamatos vita előli elköltözés stb.). Ez a nők esetében gyakorlatilag lakhelyelhagyási tilalmat jelentett, mivel legfeljebb házasságkötés esetén engedték el őket (ha pl. egy másik falu főnökéhez megy feleségül). Bármilyen ok motiválta is az érintettet, a költözésre csak a két falufőnök jóváhagyásával kerülhetett sor, különösen a befogadó falu engedélye volt elengedhetetlen, ha a betelepülők ott földeket akartak megművelni. A falu érdekében a döntést a falufőnök (*köcik*) hozta meg, aki döntéseiben a falusi elöljárókra (*uroeng tuha*) támaszkodott. A nagyobb falvakban ezenkívül az iszlám képviselője is jelen volt (*töngkü*). Az *adat*-jog pontosan meghatározza, hogy mely ügyekben döntenek a falu vezetői: ide tartozik elsősorban a köznyugalom biztosítása, a földekkel kapcsolatos döntések, a családi ügyekben történő eljárás (házasság, árvákról gondoskodás), továbbá egyes vallási cselekmények felügyelete (pl. eskütétel). A formális jogszolgáltatás azonban nincs a falu vezetőinek kezében, mert ezt a törzsfőnök látja el, bár kevesen jutnak el a személyéhez. Ennek oka, hogy a felek inkább a falufőnököket keresik meg, akik formálisan nem hozhatnak bírói döntést, csak arbiterként járnak el, kompromisszumokat javasolva a vitatkozóknak. Ezeket örömmel elfogadják és alkalmazzák, így helyben, könnyen, gyorsan és olcsón sikerül a konfliktusokat megoldani, és nem kell sokat utazva napokat tölteni a formális eljárással, mely sokkal költségesebb. Ráadásul bizonyos foglalkozási csoportokkn belüli konfliktusokat eleve nem a törzsi vezető, hanem a szakmai elöljáró elé kell tárni (pl. halászok esetén). A törzsfőnök előtti eljárásnak nincsenek kötött szabályai, így az istenítéletek, eskük mindennaposak, néha a tortúra is előfordul. Azért, hogy az iszlám jognak legalább az alapvető szabályai érvényesüljenek, az eljáráshoz a *kali* (a *qādi* helyi változata) jelenlétét követelik meg, ez azonban nem sokat jelent, mert a *kalival* szembeni minimális elvárás az írni-olvasni tudás.

A törzsfőnök ítéletét végre is hajtják, halálbüntetés esetén megfojtással vagy lefejezéssel. Az elítéltnak erre az alkalomra külön ruhát kell viselnie. A pénzbüntetés az eljáró bírót illeti meg. Az anyagi ügyekben hozott ítéletek végrehajtását a rizsföldek és a halászcsonakok lefoglalása útján oldják meg: amíg a kötelezett nem teljesített, a törzsfőnök lefoglalta a rizsföldjét vagy a halászbárkáját (foglalkozástól függően), és maga művelte meg, illetve használta. Ha továbbra sem teljesített, a törzsfőnök elidegenítette a rizsföldet, és így egyenlítették ki a tartozást.<sup>29</sup>

A családjogot az öröklött matri- és patrilinearitás, valamint az erre épülő iszlám jog határozza meg, sajátos rendszert alkotva. Az iszlám jog jelenléte nyilvánvalóan a patrilineáris szemléletet erősíti, a matrilinearitásnak ennek ellenére komoly nyomai maradtak fenn, mely a nőknek szélesebb jogot biztosít. A leszármazást éppen ezért apai és anyai vonalon egyaránt igazolni kell. A házasság után az asszony megőrzi saját vagyonát, amely felett maga rendelkezik, és nem a férje, a házassági életközösség alatt szerzett vagyon pedig közösen illeti meg őket. A férjes nők nem költöznek férjükhöz, hanem a szülői házban maradnak (vagy annak egy részében, illetve ahhoz közel), a férjük pedig meglátogatja itt őket, vagy esetleg maga is ott lakik, de csak akkor, ha a nővel azonos faluból származik. A gyerekek ebben a házban nőnek fel, vagyis ha valaki saját faluján kívülre nőszül, a gyerekek voltaképpen elvesznek e falu számára. Lakás és eltartás tekintetében a nők meglehetősen függetlenek a férjüktől, ami jelentősen erősíti társadalmi helyzetüket – ez egy muszlim államban fontos tényező. Ráadásul a nők egymás szomszédságában laknak a családi házban vagy annak közvetlen környékén, míg a férfiak szét-szórtnan, akár különböző falvakba költözve, ami a szolidaritást a nők javára billenti. Sajátos módon ez a falufőnököket hozza nehéz helyzetbe, mivel ők semmilyen körülmények között nem hagyhatják el saját falujukat, ezért más faluból származó asszonyukat csak néha, esetenként látogathatják meg. Az *adat*-jognak ez a női lakhelyre vonatkozó felfogása annyira erős, hogy az asszony még önként, saját akaratából sem költözhet a férjéhez. A házasság megkötését (tilalmakat, procedúrát, anyagi szolgáltatásokat stb.) az iszlám jog szabályozza, és ezeket követik is, helyi variánsokkal. Ezek között kell megemlíteni a „helyettesítő házasságot” (*pulang balée*), melynek lényege, hogy ha a férj már kifizette a feleségéért a kialkudott árat, de a nő közben meghalt, akkor a nő családjának másik feleséget kell biztosítania a férfi részére, általában az elhunyt nővére vagy húga személyében. A válás is az iszlám jog szabályai szerint történik, bár rendkívül ritkán kerül rá sor. Acehben a válás nem jelent szociális katasztrófát a nők számára, mivel anyagilag eleve

29) Vellenhoven 1980: 60–75.

## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

nem függenek a férjüktől, és a válás után is képesek a matrilocalitás miatt a korábban megszokott szociális háló és szolidaritás alapján folytatni életüket. E sajátosságból következik, hogy a gyermekek válás után inkább az anya és annak családja gondozásában maradnak, hiszen az apa eleve távol lakik, és a gyermekek korábban is anyjuk házában élnek.<sup>30</sup>

Minangkabau *adat*-jogában a matrilinearitás még jobban kidomborodik, mivel itt ez az egyetlen rendezőelv, amelyet tovább erősít, hogy Minangkabau lakói – szemben a területi elven szerveződő acehiekkal – vérségi alapú társadalmi tagozódást mutatnak. Minangkabau 22 klánból áll (*kampung*), melynek tagjai szétszórtaan élnek a vidéken, vagyis egy klán nem alkot egy falut (*nagari*). A klánok családokra bomlanak, de egy család nem feltétlenül alkot egy házat (háztartást), mert egy család több házat (háztartást) foglal magában. Ennek oka a családok nagysága, mely egy idő után arra vezet, hogy a családok felbomlanak, és egy részük külön költözik, de közben az eredeti családi otthon (*rumah gadang*, nagy ház) továbbra is megmarad, és fontos szerepet tölt be. A háztartás szűkebb értelemben az anyát és gyermekeit jelenti, vagyis a férjet nem foglalja magában, mivel a gyermekek a nő családjához tartoznak, a férj pedig nem része ennek a vérségi kapcsolatnak, ám ennek ellenére a felesége házában lakik. A férjek költözése mögött az egyik legfontosabb ok a szigorú exogámia, ami tiltja, hogy bárki saját *kampung*-ján belül kössön házasságot (a *nagarin* belül lehet, mivel az nem vérségi közösség). A férj a felesége házában idegen, mert nem része a vérségi közösségnek és a háztartásnak sem, ezért a vagyont nem ő igazgatja (mivel az a nő családjának tulajdona), és éppen ezért apai hatalmat sem gyakorol otthon. A házasság alatt szerzett vagyon közös, melyet esetleges válás esetén a felek egymás közt egyenlő arányban osztanak meg. Acehhez hasonlóan a házasság megkötése és megszüntetése során az iszlám jogot alkalmazzák, ami egy tisztán matrilineáris társadalomban sokszor csak a formaságok szintjén valósul meg. A válás itt sem rengeti meg a nők vagyoni és társadalmi helyzetét. A férj a saját vagyonát természetesen magával viheti.<sup>31</sup>

A döntési kompetenciák alapfokon a családot illetik meg (a külön élő háztartás nem minősül külön egységnek), mely dönt minden, magát érintő kérdésben. A döntés joga formálisan a legidősebb férfit illeti meg (általában az anya fiútestvére), de ezen családfő (*mamak rumah*) sem dönthet semmilyen a család felnőtt nőtagjainak megkérdezése nélkül, sőt ilyenkor általában a családhoz nem tartozó, benősült férfiak tanácsát is meghallgatják. A családok felett álló egység a *suku*, mely az egymással vérségi kapcsolatban nem

30| Vellenhoven 1980: 84–89.

31| Vellenhoven 1980: 123–125; 134–135.

álló klánok szövetsége, mivel maga a klán, a *kampung* érdekes módon nem minősül döntési joggal bíró szervezeti egységnek. A legfontosabb autoritás mégis maga a falu (*nagari*), mely a faluból és a hozzá tartozó földekből és kisebb településrészekből áll. Egy falu általában 2-4 *sukuból* és 600 férfiból áll, és minden esetben rendelkezik egy falugyűlés céljára szolgáló épülettel a falu főterén. Az esetek jelentős részében a *nagari* a legfontosabb döntési kompetencia birtokosa, néhány esetben azonban a falvak faluközösségeibe egyesültek (*luhak*), ilyenkor ezek mondják ki a végső szót. A hollandok ezt vették mintának, és a szétaprózottságot úgy igyekeztek csökkenteni, hogy több falut összevontak ún. adminisztratív *nagarikba*. A falu döntése azért bír kiemelkedő jelentőséggel, mert a falu rendelkezik a földek felett és ad engedélyt idegenek beköltözésére, akik külön díjat kötelesek fizetni, hiszen a falu földjéhez jutottak. A megkülönböztetés az eredeti lakosok és a beköltözők között ezzel nem tűnik el, hanem végigkíséri a családok életét, mivel a falvak döntésében csak az eredeti lakosok családjai vehetnek részt, a többiek a későbbi generációk szintjén is ki vannak zárva, vagyis a társadalmi státuszt a helybenlakás ideje határozza meg. A vének tanácsában csak azon családok vezetői vehetnek részt, akik az alapítás óta a falu lakói, mások nem. Ennek a földekről való rendelkezés miatt van különös jelentősége, mert azokon a vidékeken, ahol a családok nem rendelkezhetnek a földek felett, a földek közösségi tulajdonban vannak, és ezekről a falu jogosult dönteni. A döntés a megművelés jogának biztosítását jelentheti idegenek számára, s ez magával hozza a vízhasználat és a letelepedés jogát. A *hak ulayat* (föld- és vízhasználat) időlegesen adható, örökre azonban nem, mivel a földek elidegenítése elképzelhetetlen. A családi földtulajdont nem lehet sem elhanyagolni, sem eladni, sem felosztani. Sem egyének, sem családok nem rendelkezhetnek földdel saját falujukon kívül, ezért a feleségéhez költöző férjnek új falujában nincs tulajdona, származási helyén azonban van. A modernitás hatására ez egyre kevésbé tartható, ezért megjelentek az első földadásvételek, de ezek visszavásárlási klauzulával vannak ellátva.<sup>32</sup> Ahogy fentebb láttuk, a földtulajdonszerzésnek ez az erős korlátozása volt az egyik legfőbb célpontja az *adat*-jog kritikusaiknak, akik a helyi jogok erős korlátozásait Indonézia modernizálásának egyik legfőbb akadályaként jellemezték, nem teljesen alaptalanul.

## 2.2. A maláj adat-jog

A maláj *adat*-jog (*adat Melayu*) az indonézhez hasonlóan igen komplex rendszer, melynek oka egyfelől a területi szétaprózódottság, másfelől az egyes

32] Vellenhoven 1980: 126–129; 138–139.

## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

*adat*-rendszerek eltérő történeti háttére. Egységes maláj *adat*-jogi rendszer tulajdonképpen nincs is, hiszen a maláj *adat* két nagy alrendszerre bomlik, továbbá ezek is külön variánsokat mutatnak fel területenként változó módon. A harmadik faktor, ami jelentősen befolyásolja a maláj *adat*-jogot, illetve annak egy részét, az iszlám jog, a muszlim vallású malájoknak ugyanis az iszlám jogot is figyelembe kell venniük. Azokon a területeken, ahol az iszlám jog a szokásjogot nem tudta kiszorítani, mi több, ahol a szokásjoggal szemben állt, ott inkább az iszlám jog változott meg, és nem tudta a szokásokat a maga képére formálni.

A maláj szokásjog eredete a történelem homályába vész, de annyi biztos, hogy Szumátra szigetéről, Minangkabau környékéről származik, a malájok ősei ugyanis onnan telepedtek át a mai Malajzia területére. A migráció idején még nem voltak muszlimok, a vallást csak új otthonukban vették fel. Minangkabau környékéről tehát a tiszta helyi szokásjogot vitték magukkal, amely megőrizte a klánszervezetet és matrilinearitást mint rokonsági formát. A másik csoport azonban nem közvetlenül, hanem Palembang érintésével érkezett, s itt a helyi hindu jog és monarchia befolyása miatt a klánszervezet felbomlott, és a patriarchátus vált uralkodóvá. Ily módon két külön *adat*-jogi rendszer jött létre, melyek alapvetésekben, gondolkodásban és társadalmi struktúrákban is eltérnek egymástól. A Minangkabau környékéről érkezők matrilineáris szokásrendszere az *adat perpateh*, a patriarchális szokásjog az *adat temenggong*. A két rendszer egymás mellett él, de maguk a malájok az *adat perpateh* tekintik valódi szokásrendszerüknek, mivel az *adat temenggong* erősen módosult forma, melyen a hindu és az iszlám jog is rajta hagyta bélyegét. Az *adat perpateh* a tiszta formában a mai napig fennmaradt Negeri Sembilan és Melaka államban, a többi maláj állam az *adat temenggong* hagyományát követi<sup>33</sup> (Malajzia 13 államból és 3 szövetségi területről áll).

E hagyományok eredete még a malájok előtt sem ismert. Az eredetmítosz szerint, melyet a *terombo*, a malájok eredetéről szóló dal őrzött meg, Minangkabau környékén két féltestvér volt az úr: egyikük, Parapatih a hegyvidéket, míg Tamanggungan a tengerpartot uralta. Mindketten jogalkotók voltak, és megteremtették a saját szokásrendszerüket, de arra a *terombo* sem ad választ, hogy Parapatih miért az exogám matrilinearitást, míg Tamanggungan miért a patrilinearitást választotta.<sup>34</sup>

A *perpateh* tradícióban, mely megőrizte a klánstruktúrát, a politikai hatalom hierarchikusan épül fel, és ez a hierarchia a társadalmi és a politikai rendszert is magában foglalja. Az alapegység a család, mely törzseket alkot,

33| Inche 1968: 107.

34| Minattur 1968: 18–19.

a törzsek hozzák létre a tartományt (*luak*), a tartományok pedig kiadják az államot, vagyis világosan látszik, hogy a vérségi és a területi elv keveredéséről lehet beszélni. A család az idősek vezetése alatt áll, a törzsek élén pedig a törzsi vezető, a *lembaga*. A tartomány élén áll az *undang*, az állam élén pedig az uralkodó. Fontos kiemelni, hogy ebben a hagyományban a vezetőket választják, ami utat talált a modern maláj alkotmányba is, bár a választás sok esetben csak formalitás.<sup>35</sup>

A maláj *adat*, akárcsak a többi szokásjog, elsősorban szóbeli. Ezt a szóbeliséget azonban erősen árnyalja, hogy nem feltétlenül normatív szövegek hagyományozódnak át, hanem mondások, versecskék, melyeket ugyan könnyebb megjegyezni, de nem feltétlenül könnyebb megérteni. Az egyik ilyen mondás azt tanítja, hogy „törd össze a rizsszemeket a mozsárban, főzd meg a rizst a fazékban” – de ez nem egy szakácskönyvből való részlet, hanem *adat*-jog. Megfejtése szerint ez a mondás azt takarja, hogy mindent a megfelelő helyen és eszközzel kell végezni, vagyis panaszt a megfelelő bíróságon kell tenni, a büntetésnek arányosnak kell lennie, és a tulajdonosnak megfelelő gondossággal kell eljárnia. Miközben mindez igaz és érthető, a mondás szövegéből aligha következik egyenesen, ezért a tanulás során nemcsak a mondásokat örökítik tovább, hanem azok megfejtését is, hogy az értelmezéssel ne legyen probléma, és az *adat*-jog megőrizze eredeti tartalmát.<sup>36</sup>

A maláj *adat*-jog leginkább a házassági és az öröklési jogban őrizte meg archaikus tartalmát, és él tovább a mai napig. Itt érdemes kiemelni, hogy mindez nemcsak az *adat perpateh* tradícióra igaz, hanem az *adat temenggongra* is, vagyis a maláj szokások magukhoz idomították az iszlám jogot mindenhol, ahol csak lehetett. Így továbbra is kiemelt jelentősége van annak a hosszú és részletesen szabályozott folyamatnak, mely elvezet az esküvőhöz igen sok lépcsőfokon keresztül. Először a fiatalember közli nőülési szándékát a szüleivel, mert a házasság itt családi és klánügy, nem magánügy. Ekkor a család kipuhatolja, hogy a formális lánykérés milyen fogadtatásra lel, és ha kedvező, csak akkor teszik meg a házassági ajánlatot. Ezt követően kell megjegyezni a vagyoni jogi kérdésekről, és lehet az esküvő napját meghatározni. A megállapodást közös ünnepség övezi. Egyes vidékeken még ennél is hosszadalmasabb az eljárás, mert először gyűrűt kell küldeni a menyasszonynak, illetve a családjának, ami az ajánlatot jelképezi. Ha a szülők visszaküldik a gyűrűket, akkor az ajánlatot elutasították. Ha nem, akkor ünnepséget kell rendezni a gyűrűk átadása céljából. Ezt követi egy újabb ünnepség, ahol már mindkét fél rokonsága részt vesz, és mindketten

35| Inche 1968: 107–108.

36| Minattur 1968: 22–23.



ki tudják alakítani véleményüket a tervezett esküvőről, tehát még bőven a tárgyalási szakaszban van a folyamat. Sarawakban a házassági folyamathoz időkeretet is rendelnek, ez máshol ebben a formában hiányzik. A házassági életkori minimum itt férfiak esetében a betöltött 20. életév, lányok esetében a betöltött 17. életév. A házassági ajánlatra gyorsan kell válaszolni, és ha megszületik a megegyezés, hét napon belül ajándékot kell vinni a lány szüleinek (*tekol*: általában pénz, arany- vagy gyémántékszer). Ha ez nem következik be, a fiúnak pénzbüntetést kell fizetnie (ha a lány nem fogadja el bármilyen okból, annak nincs jogkövetkezménye). A *tekol* átadása után egy hónapon belül meg kell tartani az eljegyzést (*pertunangan*). Ha erre a férfi hibájából nem kerül sor, elveszti a *tekolt*, ha a lány hibájából, vissza kell adnia a *tekolt*. Az eljegyzés után egy esztendő áll rendelkezésre az esküvő megtartására, aminek elmaradása szintén vagyoni következményekkel jár (az adott ajándékok elvesztése, illetve visszaadása). Sajátos intézménye még ennek az *adatnak* a *sarak belega*, az időleges válás. Mivel animista közösségről beszélünk, nem meglepő, hogy bizonyos körülményeknek komoly jelentőséget tulajdonítanak. Így ha a menyegző utáni egy héten belül bármelyik fél kedvezőtlen jeleket tapasztal (rossz álmot, tiltott madarakat vagy kígyókat lát, illetve hall), egy hónapra elválhat, és külön élhet a párjától, de egy hónap után folytatni kell a házasságot. Ha mégsem tenne így, az válásnak minősül, és büntetést kell fizetnie. A dayak *adat* teljesen monogám, a bigámia nagyon súlyos bűncselekmény, mely korábban halálbüntetést vont maga után (bambusszal korbácsolás révén), a modern korban börtönbüntetés jár érte. Újabb házasságot csak az özvegy köthet, a három hónapos gyászidő letelte után. Ez alatt az idő alatt az özvegyasszony nem viselhet vörös színű ruhát, nem használhat parfümöt és arcfestéket, ha igen, akkor az a férj rokonainak megsértése, és ezért büntetést kell fizetni. Meghatározott esetekben azonban az özvegy újraházasodási tilalmának ideje nem három hónap, hanem addig tart, amíg bemutatják a halottak lelkéért az áldozatot (*gawai antu*), amire tízévente egyszer kerül sor.<sup>37</sup>

A házasságkötés során az egyik legfontosabb ceremónia a *bersanding*, egy hindu eredetű ünnepség, melynek lényege, hogy a vőlegény és a menyasszony helyet foglal egy nekik készített trónuson, a házassági trónon. Ez központi elem, e nélkül nincs érvényes maláj házasság annak ellenére, hogy a házassági szerződés már érvénybe lépett, vagyis ezen a ponton a maláj szokások felülírják az iszlám jogot. Ha van házassági szerződés, de nincs *bersanding*, akkor ezt a házasságot *nikah gantong*nak, felfüggesztett házasságnak nevezik, mert a felek nem költözhetnek össze, nem kezdhetnek

37] Sandin 1968: 40–43; Inche 1968: 112–113.

közös életet, és nem is láthatják egymást mindaddig, amíg a későbbiekben meg nem rendezik a *bersanding* ünnepséget. A *bersanding* ünnepségnek megvan a maga menete és ceremóniája, melynek a *mak andam* (az ünnepség háziasszonya) a vezetője. Szimbolikus összeget ekkor is kell még fizetni, mert a *mak andam* egy paravánnal eltakarja a menyasszonyt, és csak akkor veszi el előle, illetve engedni hozzá a vőlegényt, ha a fizetéssel meg van elégedve. A *bersanding* után a felek rituális fürdőt is vesznek. Egyes államokban szokás a menyasszonyt régi kínai ruhába öltöztetni, de ez végső soron egy történelmi véletlenből kialakított divatként honosodott meg. Egy melakai király ugyanis kínai hercegnőt vett el feleségül, aki értelemszerűen kínai népi viseletben jelent meg, amit azonnal utánozni kezdtek magasabb körökben, míg végül a kínai ruha hagyományként rögzült. A ceremóniák mellett a kölcsönös vagyoni juttatások, ajándékok a másik fontos elemei a maláj házassági jognak. Mivel közben az iszlám vagyoni jogi szabályoknak is meg kellett felelni, a *mahr* intézményét megfeleltették az egyik maláj házassági vagyoni jogi juttatásnak, a *maskahwinnak*. A *maskahwin* eredetileg a vőlegény által a menyasszony szüleinek adott összeg volt, de manapság már nem a szülők, hanem a menyasszony kapja. Ennek összege vidékenként változó, és a felek társadalmi státuszától függ. A folyamat vége maga a menyegző, melyen hagyomány szerint egy bivalyt vágnak le és tálalják fel a vendégeknek. Hagyományosan a vendégség jelentős létszámú mindkét fél részéről, és a törzsek vezetői is részt vesznek az esküvőn, ami voltaképpen az esküvőhöz adott hallgatólagos jóváhagyásukat szimbolizálja.<sup>38</sup>

Házasságkötés után az új pár az asszony törzsi területére költözik, ahol már egy kész ház és a hozzá tartozó föld várja őket, mert a szülők addigra kiköltöztek e házból, hogy a fiatalok rendelkezésre bocsássák, míg ők maguk egy másik házba költöznek a család maradékával. Vagyis egy parcellán annyi ház áll, ahány lány férjhez ment a családból. A legkisebb lány marad a családi házban, amit majd megörököl, cserébe ő gondoskodik idős anyjáról, és őt terheli a temetés is (ez a rendszer a mongol–török gondolkodással azonos, csak a fiúk helyét a lányok veszik át). Ez a gondoskodás ugyan jelentősen megkönnyíti a fiatalok életét, de vannak hátrányai is, hiszen sokszor látni idős embereket, akik nem megfelelő körülmények között élnek, mert átadták az életük során épített összes házukat a lányaiknak és azok férjének. Ráadásul ez a „kiszolgálás” nem teszi érdekeltté a férjet a család vagyonának gyarapításában, aki eleve nem is tartozik a felesége klánjához, vagyis kevésbé érdekelt a kiváló gazdálkodásban. Éppen ezért sokszor a nők dolgoznak naphosszat a rizsföldeken. Egy másik, szomorú következmé-

38| Inche 1968: 112–118.

## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

nye ennek a rendszernek, hogy a férjnek el kell hagynia a házat, a földet és a gyermekeit is, ha felesége meghalt, mivel ott idegen, és már nincs miért a házban maradnia. Ezért a felesége halála utáni 100. napon egy ceremónia keretében elköltözik, gyermekeit is hátrahagyja, akiket ezek után az anyjuk klánja nevel fel.<sup>39</sup>

A házassági akadályok is másképpen alakulnak, elsősorban a matrilinearitás miatt. A házassági akadályok meghatározásakor nemcsak az agnat, hanem a cognat rokonokat is figyelembe veszik, így tehát tilos az anyai ági unokatestvérek közti házasság, és nemcsak az apai ági unokatestvérek közti. Szintén tilos a feleség élete során egy, a saját törzséhez tartozó másik nővel házasságot kötni, vagy akár csak viszonyt folytatni, ilyen esetben a maláj szokásjog nagyon kíméletlen, és halálbüntetést ír elő. Ugyanakkor az elhunyt asszony lánytestvérét feleségül venni nemhogy nem tilos, hanem egyenesen kívánatos, mert így lehet a legjobban a gyerekekről gondoskodni (*gantitika*). A poligámia elvben nem tilos, de részben a matrilinearitás miatt nehezen megoldható, részben pedig anyagi kérdés. Vidéken gyakorlatilag nincs poligámia, azzal legfeljebb a városokban lehet találkozni, ott is ritkán. Negeri Sembilan államban az asszonyok számát a politikai pozícióhoz kötötték: csak az uralkodónak lehetett négy felesége, az *undang*nak három, a *lembaganak* kettő, mindenki másnak pedig csak egy. A monogámiát nemcsak a vagyoni megfontolások erősítették, hanem a rokonsági rendszer is, mert a monogámiával lehetett elérni, hogy az asszony törzsében maradó gyerekekről megfelelően gondoskodjanak. Ennél fogva az *adat* előírása lett, hogy második feleséget csak az első feleség beleegyezésével vehet valaki magának.<sup>40</sup>

Elválni az iszlám jog szerint nem különösebben nehéz, legalábbis a férfi számára, mert ahogy a házasságot szerződéskötésnek, úgy a válást szerződésbontásnak tekintik. A maláj szokások azonban igyekeztek ezt megnehezíteni, és megakadályozni a válásokat, különösen azokat, melyek kimondására elhamarkodottan került sor. Ezért ha a férfi el akar válni a feleségétől, akkor először egy kisebb ünnepséget kell rendezni, melynek *bersuarang* a neve, ahová saját és felesége rokonait is el kell hívnia. Itt előadja sérelmeit, és elmondja, hogy milyen okok vezették a válási szándékra. Ekkor a meghívottak, elsősorban az idősek bekapcsolódnak, és a felek közti közvetítéssel igyekeznek ismét harmóniát kialakítani, és a válást elkerülni. A válásra végső soron csak akkor kerülhet sor, ha a közvetítés semmilyen eredményre nem vezet. A válás kimondása csak a házassági vagyoni jogi kérdések rendezésével egyidejűleg lehetséges. A vagyonközösséget megszüntetik, vagyis mind a férfi,

39| Haji (1968) 187; 195.

40| Inche 1968: 118–119; Haji 1968: 200.

mind az asszony visszakapja saját tulajdonát, a közösen szerzett javakat pedig egymás között egyenlő arányban osztják fel. Szokás még, hogy a férfi válás esetére is ad ajándékot, de ezt voltaképpen a gyerekekre tekintettel teszi, ezzel hozzájárulva a róluk való további gondoskodáshoz, mivel a gyermekek az anyánál maradnak és az anyai törzs tagjainak számítanak, így a válás után a férfinak semmilyen további eltartási kötelezettsége nincs. Ahol viszont az iszlám jog nagyon patriarchális szemlélete a maláj szokásjogon áttör, az a nők válási jogának elismerése, mely gyakorlatilag lehetetlen az iszlám jog égisze alatt. Szokás ugyanis az is, hogy a házassági szerződésben kikötik a nő váláshoz való jogát, különösen arra az esetre, ha a férje elhanyagolja, rosszul bánik vele, nem tartja el vagy bántalmazza (elvben ilyen kikötésre az iszlám jog is lehetőséget ad, csak sok helyen nem élnek vele). Sarawakban még arra is lehetőség van, és ez már teljesen az iszlám jog ellen való, hogy a feleség – némi pénzbüntetés mellett – akkor is elváljon a férjétől, ha annak viselkedésében semmi kivetnivalót sem találni. Ilyenkor tizenöt nap gondolkodási ideje van az asszonynak, és ha ragaszkodik a váláshoz, biztosítani kell neki ezt a jogot, a férjéhez csak abban az esetben kell visszatérnie, ha nem tudja kifizetni a büntetést.

Ahol leginkább sérül az iszlám jog előírásainak szigorú betartása, az a *zinā*, a tiltott szexuális viszony megítélése. A lefektetett szigorú szabályokkal szemben ugyanis a maláj szokások sokkal engedékenyebbek, és pénzbüntetést vagy legfeljebb egyéves száműzetést írnak elő, de ezt csak a legritkább esetben. A leggyakoribb megoldás az, hogy ilyen esetben (ha egyik fél sem él házasságban), összeadják őket vagy rábeszéljük a házasságra, és némi pénzbüntetést csak akkor kell fizetni, ha az egyik fél visszautasítja ezt a lehetőséget. A dolog felett leglátványosabban szemet hunyó *adat*-jog pedig csupán annyit ír elő, hogy a felek rendezzék a kérdést egymás között.<sup>41</sup>

A matriarchátus az öröklési jogot is alapvetően meghatározza. Nem meglepő, hogy ebben a rendszerben a nők, illetve a nőági rokonok primátusa érvényesül. Ennek következtében az özvegyasszony örököl minden földet a férje után, ha nincsenek gyermekek. Ha vannak, a hagyatékot a lányok öröklik, egymás között egyenlő arányban, a fiúk csak az apjuk személyes tárgyait öröklik (de a földet nem), mert abból indulnak ki, hogy a fiúk vagy feltörnek maguknak szűzföldet, ha akarnak, vagy a házasság révén úgyszólván földhöz jutnak a feleség klánján keresztül. Az öröklési jog alapelve, hogy nem az egyéneknek, hanem a közösségnek, elsősorban a törzsnek van tulajdona, ezért az *adat* legfontosabb feladata a törzs védelme és annak megakadályozása, hogy a törzs vagyona idegenek kezébe kerüljön.

41| Inche 1968: 119–125.

## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

Ezért az öröklési jog alapelvei a következők: (1) a tulajdon a törzsé, nem az egyéné; (2) a szerzett tulajdon is ősi (= törzsi) vagyonná válik az öröklés útján; (3) a törzsi vagyon nőági vonalon öröklődik; (4) a törzsi vagyon a törzs nőtagjai kezében marad.<sup>42</sup> A fiúk vagy kevesebbet örökölnek, mint a lányok, vagy semmit se örökölnek, de ez őket nem zavarja, mert amíg meg nem nőülnek, addig a családjuk nőtagjainak kell róluk gondoskodni. Elsősorban az anyára hárul ez a feladat, de az anya halála után a nővérek veszik át a szerepet. A gondoskodás magában foglalja a lakhatást, a házasságkötéshez szükséges vagyon előteremtését és az egyéb, az életvitelből származó költségeket is (ami például magában foglalhatja a büntetésekből vagy a játékokból eredő tartozásokat is). Házasságkötés után pedig, ahogy láttuk, az asszony törzse révén jut megélhetéshez, így a férfi csak „felakasztja a kalapját,” ahogy egy maláj mondás tartja.<sup>43</sup>

A nőági öröklés annyira fontos része a rendszernek, hogy ha valakinek nincs természetes lánygyermek, akkor örökbe fogad (csakúgy, mint a patriarchátusban, ahol a fiúkat helyettesítik örökbefogadással). Mivel az öröklés a lányokon keresztül történik, nem rokonokat fogadnak örökbe – mert ők saját vérvonalukat viszik tovább, és így az örökbefogadás értelmét vesztené –, hanem kívülről, sok esetben még csak nem is maláj gyermekeket fogadnak örökbe, hanem elsősorban kínai lányokat. Az örökbefogadást nyilvánosságra kell hozni, és az egész klánnak tudomást kell szereznie róla, ezért az örökbefogadáshoz egy sor ceremónia (*berkedim*) tartozik, mely nem nélkülözi a vendéglátást sem, aminek általában egy bivaly látja kárát.<sup>44</sup>

A büntetések joga messze nem olyan jelentős, mint a házassági és az öröklési jog. Ez nem azt jelenti, hogy a maláj *adat* nem rendelkezik a büntetésekről, inkább csak azt, hogy ezeket kevésbé szigorúan kezelik (ahogy a *zinā* esetében is láttuk), mert a hangsúly mégis inkább a harmónia helyreállításán van, és nem az elkövető minden körülmények között való, lehetőleg minél szigorúbb megbüntetésén. Az *adat perpateh* gondolkodása a büntetések tekintetében is nagyon különbözik az *adat temenggong*tól, mert előbbi kifejezetten ellenzi a talio-elvet. Úgy tartja ugyanis, hogy egy rossz dolgot nem lehet helyreállítani még egy rossz elkövetésével, ezért nincsenek proporcionális csonkítások, illetve halál esetére bosszú sincs. Ezzel szemben az *adat temenggong* a talio elvén nyugszik.<sup>45</sup>

A harmónia visszaállítása, a kár enyhítése, a megbocsátás elérése a lényeg a büntetőgondolkodásban, melyet csak ritkán szakít meg vissza nem fordít-

42| Az öröklési jog részleteit ismerteti Inche 1968: 132–145.

43| Haji 1968: 191.

44| Haji 1968: 190.

45| Haji 1968: 196.

ható, súlyos szankció, mint a halálbüntetés. Erre egyes helyeken a poligámia, máshol a házassági tilalmak megsértése (incest) ad okot, utóbbi esetben nemcsak halálbüntetés járt, hanem vagyonekbobzás is. Egyéb sérelmeket inkább vagyoni kompenzációval vagy más kompenzációs mechanizmusokkal büntettek: testi sértés esetén vérdíjat kell fizetni, emberölés esetén pedig át kell adni az elkövető klánjából egy személyt az áldozat kánjának. A békülés jeleként azonban a gyilkos gyermekeit meg kell hívni az engesztelő ünnepségre. Az ügyek kivizsgálásakor a lehető legnagyobb körültekintést és bölcsességet követelnek meg a bírótól, akit egy fürge gyíkhoz hasonlítanak annak szimbolizálására, hogy nem szabad egyenesen járni, vagyis minden ügyet azonos módon, mereven értelmezve megítélni, hanem rugalmasan, minden körülményt figyelembe véve és helyesen mérlegelve kell eljutni a végcélhoz.<sup>46</sup>

A Sarawakban élő, animista dayakok számára például a lopás a legnagyobb bűn, amit el tudnak képzelni. Mivel rizstermesztők (*padi*: olyan rizsfajta, amely nem igényel árasztást, mint az egyéb rizsfajták, ezért hegyoldalokban is termesztendő, de rengeteg emberi és állati munkát követel), figyelmük teljesen a munkákra és a betakarításra összpontosul. Ha ezt valaki lopásra használja ki, az hatalmas bűnnek számít. Ilyenkor az elkövetőt nemcsak meg kell büntetni (vagyoni büntetés), hanem madarakat és disznót is kell áldozni az isteneknek, mert ennek elmaradása esetén olyan haragra gerjednek, hogy elpusztítják az emberiséget éhezéssel és özönvízzel.<sup>47</sup>

46| Minattur 1968: 34–36.

47| Sandin 1968: 40.

## TIZENÖTÖDIK FEJEZET

# SZOKÁSJOGOK KELET-ÁZSIÁBAN

### 1. § SZOKÁSJOGOK INDIÁBAN

India nagyon szerteágazó társadalmi és jogi világában a szokásjogok különleges és nagyon fontos helyet foglalnak el. Ahogy korábban láttuk, az egyes területek, falvak, városok, kasztok, klánok önálló szokásokkal rendelkeztek, melyeket a hindu jog elmélete elismert és támogatott, hiszen a szövegek lehetővé teszik, hogy a szokásokat (*sadāchāra*) jogforrásként figyelembe vegyék, vagyis a hindu jogi szövegek biztosítják a valóság teljes inkorporálását az elméletbe (szemben az iszlám jogelmélettel, mely nem ismeri el a szokást jogforrásnak).

Persze a helyzet azért ennél bonyolultabb, mivel a *sad* előtag jelentése jó, és a jók, vagyis a valláserkölcsei megfontolások szerint autoritással és reputációval rendelkezők szokásait jelenti, amiket követni lehet. Ezzel együtt már az ókori jogi szövegek szerint tisztában voltak azzal, hogy tartományonként, falvakként külön szokások léteztek, melyeket aztán megfeleltettek a jó szokásoknak. A területi alapon kifejlődött szokások mellett léteztek az egyes foglalkozási csoportok (halászok, kereskedők, parasztok, pénzkölcsönzők), kasztok, továbbá klánok-családok önálló szokásai is. Ezeket a szokásokat nem csupán a mindennapi életben vették figyelembe, hanem a bíróságokon is, mert ezek alapján születtek meg az ítéletek, mi több, kifejezetten azt várták az uralkodótól, hogy a helyi ügyeket a helyi szokások szerint bírálja el, ha azt akarja, hogy nyugalom legyen a tartományokban, és elfogadják a döntéseket. Mindezzel nem is volt semmi baj mindaddig, amíg a szokások nem mondtak ellent a szent szövegeknek, elsősorban a védáknak. Az elméleti probléma akkor keletkezett, amikor az autoritással rendelkező szövegek és a szokások kerültek ellentmondásba. Első látásra a helyzet egyértelműnek tűnik, hiszen nyilvánvaló, hogy ilyen konfliktus esetén a szent szövegeket illeti meg a primátus, ahogy azt több kommentár tartalmazza is. Ám ezt a véleményt sem övezte konszenzus, és megjelentek olyan álláspontok, melyek szerint a szokásjog bizonyos esetben akár elsőbbséget is élvezhet. Az érvelés szerint a szent szövegek saját koruknak megfelelő viszonyrendszereket tükröznek, és ha a társadalmi valóság lényegesen megváltozott, akkor nem szabad a régi szabályokat követni, mert az csak

megütközést és ellenállást szül. Manu egy versének (I. 108) értelmezésével a szokásjognak is transzcendentális eredetet tulajdonítottak, s ezáltal megnyílt az út a szokásjog teljes elismerése felé.<sup>1</sup> Amikor pedig deklarálták, hogy a konkuráló *dharmaszövegek* közül azt kell követni, amelyiknek a normája megegyezik a helyi szokásokkal (*sadāchāra*), a szokásjogok teljes elismerést nyertek, *de facto* már-már az írott jogforrások fölé kerekedtek.<sup>2</sup>

A térben és társadalmi rendszerben horizontálisan és vertikálisan is megjelenő szokások halmazában különleges helyet foglalnak el az egyes törzsek szokásai, akik akár az egész hindu jogrendszeren is kívül állhatnak (ha éppen buddhisták vagy keresztények). Szemben a kínai szokásokkal, melyek a komplementer rendszerhez tartoznak, az indiai törzsi jogok a konkurens jog rendszeréhez tartoznak, mivel a törzsek elsődlegesen saját szokásaikat alkalmazzák, az állami és a vallási (hindu, több esetben keresztény) jogfelfogás csak ezt követően válik fontossá. Igaz, utóbbiak képesek voltak a törzsi szokásokat néhány helyen módosítani (pl. a kereszténnyé vált törzsek a keresztény tanításnak megfelelően lemondtak a többnejűségről, holott szokásaik eredetileg ezt lehetővé tették). A törzsi jogoknak tehát primátusuk van az általuk befolyásolt társadalmak esetén. Ez a jelenség annyira jellemző, hogy ott, ahol az állam érvényt szerez a saját törvényeinek, a törzsi jogok mégis érvényben maradnak, de nem kiegészítő jelleggel, hanem mintegy duplumként. Illusztrációként álljon itt az alábbi, nem ritka eset Indiából: család miatt egy férfi ellen eljárást indítottak, majd a bűnösség megállapítása után szankcióként pénzbüntetést szabott ki rá az állami bíróság. A büntetés megfizetése után visszatért saját közösségébe, ahol ismét eljárás alá vonták, és újabb pénzbüntetést róttak ki rá, mert etikátlan viselkedésével szégyent hozott a közösségre, és ezért a kasztbíróság (*jāti panchāyati*) külön megbüntette.<sup>3</sup>

A törzsek jelenléte és fontossága igen régi történeti időre megy vissza ebben a térségben, az indiai államiságon kívül eső törzsi jelenségeket sohasem sikerült megszüntetni. Az India igazgatását átvevő angolok megközelítése sem különbözött a hagyományosan toleráns indiai felfogástól: a törzseket és az egyes helyi szokásokat nem szüntették meg, nem akarták sem a helyi hagyományokat uniformizálni, sem pedig az angol jog hatálya alá vonni őket erőszakos eszközökkel. Ezzel szemben inkább a megismerésükre törekedtek annak érdekében, hogy az angol közigazgatás és bírósági rendszer erre is tudjon támaszkodni, akár egy későbbi kodifikáció formájában. A törzsi jogok megismerésére irányuló törekvés ezért úttörő jellegű

1] Kane 1950: 21–40.

2] Francavilla 2006: 221.

3] Ishwaran 1968: 234.



## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

jogtudományi-antropológiai írások megjelenéséhez vezetett, ezek közül is kiemelendő a Sir W. H. Rattigan által a legfelső bíróság megrendelésére írott Customary Law as at Present Ascertained című *magnum opusa*, mely majd ezer oldalon tárgyalja, szisztematizálva és tárgykör szerint rendezve a punjabi szokásokat. Ez az akkor rendelkezésre álló anyagnak így is csak töredéke, mivel a mű kizárólag a magánjogi szokásokat tartalmazza (első-sorban házassági jog, öröklés, földtulajdon és földhasználat), és mindössze Punjab területére, vagyis messze nem egész Indiára vonatkoztatva, ám hasonló minőségű munkák a többi területre nézve nem készültek. Ez különösen kiemeli Rattigan művének fontosságát, melyet az indiai jogtudomány azóta is nagy becsben tart. A mű 16 kiadást élt meg 2007-ig, azóta pedig újabb két reprint kiadása jelent meg (2012; 2013).<sup>4</sup>

A modern India attitűdje is támogató a törzsi szokásokat illetően. A törzsek alkotmányos védelemben részesülnek, s ennek integráns része a törzs hagyományainak tiszteletben tartása és törzsi szokásjogaik elismerése. Ez alól kivételt képeznek az olyan szokásjogi elemek, melyek az uralkodó felfogás (korábban az angol, jelenleg az indiai alkotmányos felfogás) szerint az elfogadhatatlan „barbarizmus” kategóriába tartoznak, vagy más okból igen negatív társadalmi jelenségek (nők vagyontárgyként kezelése, beteg gyermekek megfojtása, gyermekházasság, rabszolgaság, alkoholizmus, játékszenvedély).<sup>5</sup> A kormányzati erőfeszítések mellett e téren a modern világ széles körű változásai (melyek lassan ezeket a közösségeket is eléri) sokkal hatékonyabban és mélyebben érintik a szokásjogok egyes elemeit, sőt magukat a szokásjogi rendszereket, mint amit bármilyen kormányzati eszközrendszer valaha el tudott érni. Ahogy a kereszténység felvétele a múlt században jelentős változást okozott (főleg a családjogi felfogásban), úgy a modern világ lassú beszüremkedése is ezzel a következménnyel jár. Az a tény, hogy a jobb megélhetés reményében sokan elköltöznek (főleg a fiatalok), drámai hatásokkal járhat, hiszen a városokban élők már nem követik a korábbi szokásjogaikat, de ezzel együtt elvesztik a klánszolidaritás támogató hatásait is. A törzsi jogok bomlásának irányába hat a modern alapfokú oktatás és orvosi ellátás bevezetése, és az állami jogrendszer bizonyos elemeinek és intézményeinek kiépítése (bíróságok, eljárási törvények). Az érintettek e változásokat vegyes érzelmekkel fogadják, ugyanakkor a túlnyomó többség (75%) ragaszkodna ősei törzsi jogrendjéhez, mivel az nagyon fontos komponense identitásuknak, amit modern intézményekre se cserélnének el.<sup>6</sup>

4) Rattigan 1880.

5) Baruah 1990: 37–38.

6) Hina 2012: 132–133.

A modern India alapvető dilemmája a „múzeum” megközelítés és a „civilizációs misszió” attitűd közti választás volt. Előbbi azt jelenti, hogy a törzseket egy rég letűnt korszak maradványainak tekintik, és mint élő muzeális jelenséget megfigyelik és megőrzik a mának és a holnapnak, lehetőség szerint olyan érintetlenül, amennyire csak lehet. A civilizációs misszió lényege ezzel szemben – mely felfogás sok gyarmatosító hatalmat is magával ragadott –, hogy a törzsek olyan barbárok, akik eddig semmit sem tudtak a civilizáció áldásairól, mivel azt nem ők maguk teremtették meg, illetve másokkal kevéssé érintkezve meg sem tanulták. De a civilizáltak erkölcsi kötelessége e fejletlen barbárokat megtanítani legalább a civilizáció alaptartalmaira, ami egyfajta kulturális misszióként értelmezhető. Ebből következően modern intézményeket és technikát kell közöttük bevezetni a modernizáció érdekében. Az indiai politika egyfajta középutat próbál megvalósítani a lassú modernizáció és az autonómia együttes biztosításával, miközben világos, hogy az ország belső területein élő törzsek jóval receptívebbek a modernitás felé, mint az északkeleti hegyvidék lakói. Különösen a földdel és az erdőkkel kapcsolatos jogok elismerése problémás jogterület, mivel a törzsek felfogásában ezek az ő tulajdonaik, miközben épp ezekkel kapcsolatosan jelentkeztetett egy sor visszaélés még a XX. század folyamán is, melynek eredményeképpen a törzseket megfosztották erdeiktől, őket magukat pedig ingyenmunkásokként dolgoztatták. Az indiai alkotmány azonban védelemben részesíti a törzseket (*scheduled tribes*), ami több pusztán a törzsi jogok védelmének deklarálásánál. Az alkotmányos védelem kiterjed a negatív diszkrimináció tilalma mellett a fejlesztés lehetőségeire is (oktatás, egészségügy, a törzsi erdők védelme). Az alkotmány eredetileg egy biztost rendelt ki (338.§) az alkotmányos jogvédelem monitoringjára, aki közvetlenül az elnöknek felelt. A biztos tisztséget hosszú viták után 2003-ban egy alkotmánymódosítással egy nemzeti bizottságra cserélték fel, hasonló feladatok mellett.<sup>7</sup>

A törzsi szokásjogoknak szentelt kiemelt figyelem persze nem véletlen, hiszen a törzsi jogok szerint élők száma óriási Indiában, a legújabb adatok szerint számuk 8,6% (2011), ami figyelemmel India lakosainak számára (1,27 milliárd) százmillió közeli lakosság számot ad ki (ez a szám a Fülöp-szigetek teljes lakosságával egyezik meg). Összesen 630 törzs él Indiában, mely Afrika után a legnagyobb törzsi népesség hazája.<sup>8</sup> A törzsek rendkívüli módon különböznek egymástól etnikai, vallási, nyelvi és kulturális alapon egyaránt. A törzsek eloszlása Indián belül meglehetősen egyenetlen, vannak olyan területek, ahol jelenlétük hangsúlyosabb, míg máshol kevéssé jelentős,

7| Narwani 2004: 78–89.

8| Narwani 2004: 11.

## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

bár szinte nincs olyan helye az országnak, ahol valamelyest nem kellene velük számolni. A lehangsúlyosabb jelenlétük az ország északkeleti területére, elsősorban Meghalaya, Arunachal Pradesh és Nagaföld vidékére, vagyis a bangladesi és a burmai határ közti, jórészt hegyvidéki és erdővel borított vidékre esik. Csak Arunachal Pradesh államban 30 regisztrált törzs és törzsi jog létezik,<sup>9</sup> miközben Mizoram államban a legmagasabb a törzsek aránya (95%), de élnek törzsek Orissa, Gujarat, Rajasthan államokban is.

A törzsi jogok nem mutatnak különösebb összefüggést vagy jelentős hasonlóságot, mivel mindegyik be van ágyazva egy adott társadalmi-gazdasági rendbe, és ennek következtében meglehetősen diverzek. Többségük ugyan patriarchális és patrilocális, de még ez az alapszöveg sem generalizálható, mivel élnek jelentős számban matriarchátusban is közülük, mint a khasik Meghalaya államban, a bangladesi határ mentén vagy a garo törzs az északkeleti határ mentén. A khasik kevesen vannak (központjukat, Mawlynnong falucskáját megválasztották India és egész Ázsia legtisztább településévé), a garo törzs ellenben jelentős létszámú. Külön szokásjoggal rendelkeznek a kevésbé lokalizálható, vándor életformát követő közösségek, melyet az antropológiai irodalom *service nomadism*nek nevez.<sup>10</sup> A *service nomadism* olyan tevékenységre utal, melynek lényege, hogy az adott közösség városról városra vándorol, ahol különféle szolgáltatásokat, elsősorban szórakoztatást nyújt a helyi lakosság számára (akrobatamutatványok, zene stb.). Ezek a csoportok voltaképpen külön kasztokat alkotnak, és megvan a saját szokásjogi rendszerük normákkal, jogszolgáltató testülettel (*panchayat*) és valamelyest formalizált eljárással. Vallási értelemben is nagy szórást mutatnak a szokásjogi rendszerek, mivel sok közösség még a mai napig ragaszkodik ősi, animizmuson nyugvó vallásához, mások ellenben valamelyik nagyobb világvalláshoz csatlakoztak (hinduizmus, buddhizmus, kereszténység), bár utóbbiak sosem tiszta formában jelentkeznek, hanem a korábbi vallásosság és az új vallás szinkretizmusaként. Az egyetlen, ténylegesen közös elem a vérségi társadalomszervezet és a familiarizmus jelenléte, vagyis az, hogy mindennek a család vagy klán az alapja, és nem az egyén, a társadalmi kontroll pedig a családi szervezeten keresztül valósul meg magán- és büntetőjogi kérdésekben egyaránt. Természetesen se hely, se szükség nincs valamennyi törzsi jog leírására, az alábbiakban néhány tipikus jelenségre mutatok be példákat.

Az északkeleti hegyvidék egyik legjelentősebb törzse a garo, melynek normatív felfogása három kulcsszó köré szerveződik. Az *asimalja* vallás-

9| Bhagabati 1990: 22.

10| Hayden 2000: 10.

erkölcsi megközelítést jelent (a szó két mitikus alak, Asi és férje, Malja nevéből származik), és kapcsolatban áll a túlvilági hatalmakkal. A *dakmalja* ezzel szemben inkább becsületkódex, és a tilalmas cselekvéseket tartalmazza, vagyis kizárólag tiltásokat fogalmaz meg. A harmadik elem, a *nima* pedig egyfajta etikettként értelmezhető annak ellenére, hogy e körben is a tiltások dominálnak: erdei ösvényen haladva a nőknek mindig a férfiak után kell menniük, kivéve, ha veszélyes környéken haladnak át, mert a vadállatok mindig a sor végén haladókat támadják meg. Ha valaki víz közelébe ér, kiáltásokkal kell magára felhívni a figyelmet, hogy ha valaki fürdik ott, még legyen ideje felöltözni; a rizsdagot férfiak számára nem lehet az edény aljáról kimerni, csak a tetejéről. A legkisebb szabályok megszegése is az amúgy jóindulatú szellemek, hatalmak bosszúját idézik elő, ezért egyik se maradhat következmények nélkül. Ha normasértés történt, akkor azokat a falusi előjáró és a vének tudomására kell hozni, akik kiszabják a büntetést (kompenzációt), és gondoskodnak azok végrehajtásáról is. Családon belül a családfő rendezi ezeket a kérdéseket (fizikai büntetés esetén nem pusztán kiszabja, végre is hajtja), aki általában a családjának testvére, hiszen a garo társadalom matrilineáris. Ennek eredményeképpen azok tartoznak egy klánba (*māchong*), akik anyai ágon számítva származnak közös őstől. A *māchong* további nagycsaládokra bomlik szintén anyai ágon, ezek általában letelepedési közösségek is. A *māchong*ok kizárólag exogámok, klánon belüli házasság nem jöhet szóba. Az örökösödési rendszer anyai ágra épül, vagyis a családi vagyont az anya után valamelyik lánya örökli (nem merev szabályok szerint, hanem inkább a család által kiválasztva, de az esetek többségében a legfiatalabb lány az örökös). Az örökös lány (*nokkrom*) az anyai házban marad férjével együtt, míg a többiek elköltözhetnek új otthonukba férjükkel, akit vagy az apai *māchong* tagjai közül választanak, vagy teljesen kívülről. Az örökös lány családjára örökli meg a családi földet, amit megőriznek, megművelnek, igaz, ezt már a férj irányítása alatt. Az örökös nő férje azonban csak a gazdálkodást irányítja, fontosabb döntést (elsősorban elidegenítést) nem hozhat a földdel kapcsolatban, hiszen az nem az övé. Érdekes megfigyelés, hogy az örökös nők nehezebben mennek férjhez, mert kevesen akarják vállalni, hogy új otthon helyett kötött helyre költözzenek, a feleség házába, ahol mások vagyonát kell igazgatni, a szülőkkel kell együtt élni, sőt elvben az após halála után a vőnek feleségül kellene vennie az anyósát is, aki, ha inkább máshoz megy férjhez, elhagyja az otthonát. A nem örökös nők és azok férjei sokkal szabadabbak a lakhely és minden más tekintetében. A matrilinearitás lényegéből következően a férfiak nem vesztik el kapcsolatukat saját korábbi családjukkal, hiszen azzal kapcsolatosan egy sor kötelességük továbbra is fennáll a nők vonatkozásában (anya, nővérek, unokahúg), vagyis amíg

## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

korábbi családját inkább irányítja, felesége révén keletkezett új családjában alárendeltebb szerepet játszik, szolidaritás tekintetében mégis utóbbiakhoz kötődik (segítséget tőlük kap). Ezt a kettősséget egy garo mondás úgy fejezi ki, hogy: „a gyomrom az anyámé és a nővéremé, de a kosaram a feleségemé és a gyerekeimé”, vagyis egy férfi saját nőági rokonainál annyit eszik, amennyit csak akar, de felesége házában nem, mert ott a feleségről és a gyerekekről kell gondoskodnia, előjogok nélkül.<sup>11</sup>

A fentiekből következően a garo házassági modell monogám. Régebben a nő *māchong*jának engedélyével lehetett második házasságot kötni, de a kereszténység felvétele ezt a lehetőséget elvi szinten is megszüntette. A többségi hindu társadalom házassági jogára oly jellemző attitűdök itt teljesen hiányoznak (özvegyek újraházasodási tilalma, gyerekházasságok), a cölibátust azonban a garók is elutasítják. Az özvegyek ismét házasságot köthetnek, az asszony halála esetén családjának kötelessége, hogy második asszonyt biztosítson a volt férjnek. A házassági ajánlatot e rendszerben logikus módon a nő teszi a férfinak ajándék (étel) küldésével egy közvetítőn keresztül. Az étel visszautasítása az ajánlat visszautasítását jelenti. A kereszténységre át nem tért garo csoportok közt még él az ősi szokás, amit megfelelő magyar kifejezés hiányában „fúrablásnak” lehetne nevezni. Ez nem a máshonnan ismert nőrablás pontos ellentéte, mivel az „elrabolandó” fiú és teljes rokonsága beleegyezésével történik, és inkább emlékeztet egy rítusra, mint valóban erőszakos cselekményre. Az eljárás lényege, hogy a kiválasztott férfi visszautasítja a házassági ajándékot, majd „elbújik” a kérők elől, akik azonban nem adják fel a reményt, hanem felkutatják, majd a nagyszámú üldözősereg győzelme után az elfogottat visszaviszik. Az eseményben az egész falu részt vesz, mivel a fiatalok azok, akik elárulják a rejtekhelyet, és nyomra vezetik a keresőket. Ezt követően kerül sor a valódi esküvői ceremóniára. Ez a férfirablás különbözik a valódi szökéstől, amikor a fiatalok egyszerűen megszöknek otthonról, és összeköltöznek. Ez nem bűn, az ilyen együttéléseket egy idő után házasságnak ismerik el, ha amúgy a szabályoknak megfelelnek (exogám). Az exogámia megsértését tartják ugyanis a legnagyobb bűnnek, ez száműzetést, korábban halálbüntetést vont maga után.<sup>12</sup> Súlyos, bár nem halállal büntetendő bűnnek tartják a házasságtörést is, melyet nem egy vallási-erköcsi rend, hanem konkrét személyek megsértéseként fognak fel. Vagyis a házasságtörésben részt vevő nő a férfi partner feleségét sérti meg, míg a férfi partner a férjes asszony férjét. Ebből következően a büntetés kompenzáció fizetéséből áll, amit a sértettek részére kell teljesíteni.<sup>13</sup>

11| Roy–Rizvi 1990: 53–55; 59.

12| Roy–Rizvi 1990: 55–65.

13| Majumdar 1990: 52.

E rendszer szinte pontos tükörképe a Mizoram államban élő mizo törzs szokásjoga, akik szigorú patriarchalitást követnek. A patriarchális nagycsalád egyben patrilokális is, ahol a legfiatalabb fiúnak kell gondoskodnia az idős szülőkről, valamint neki kell kiházásítani a testvéreit. A házasság szigorúan exogám, hitük szerint a közeli rokonok közti kapcsolat a termés azonnali pusztulásához vezet, ami nemcsak az érintett család, hanem a teljes falu megélhetését veszélyezteti. A házassági ajánlatot a férfi teszi a nőnek, a felek viszonylag szabadon találkozhatnak és ismerkedhetnek, de az udvarlásra csak a lányos házban kerülhet sor, közterületen nem. A fiatalok beszélgetéseiben eleinte a szülők is részt vesznek, később azonban finoman háttérbe húzódnak, a fiataloknak ugyanakkor szigorú etikett szerint kell viselkedniük (a fiatalembernek nagy tiszteletet kell mutatnia a lány szülei iránt, mindenféle testi érintkezés tilos, alkohol tartalmú italt nem lehet fogyasztani stb.). Korábban a poligámia elvben lehetséges volt (a valóságban azonban legfeljebb a falufőnöknek voltak ágyasai), a kereszténység felvétele azonban ma ezt nem teszi lehetővé. Az udvarlás, majd az ezt követő tárgyaláson megegyezésen alapuló házasság mellett nem ritka házassági forma a szökés (*tiandun*), melyre akkor kerül sor, ha a tárgyalásos forma valamilyen oknál fogva megreked, vagy nem jön létre. Ilyenkor a fiatalok dönthetnek úgy, hogy megszöknek, és máshol vagy valamelyik távoli rokonnál telepednek meg. Ha a szökést tartós együttélés követi, azt házasságnak ismerik el, és nem jár semmilyen hátrányos megkülönböztetéssel, ugyanolyan törvényes házasságnak tekintik, mint a családok közti megegyezést. Nyilván a szökések relatív magas száma jelentősen hozzájárult e forma egyenrangúságának elismeréséhez. A házasságkötés ideje általában június vagy október, a júliustól szeptember végéig tartó időszak e szempontból tabu, egyfelől azért, mert a mezőgazdasági munkák erre az időre esnek, másfelől pedig azért, mert a holt lelkek ebben az időszakban térnek vissza családjukhoz, s ezért nem lehet esküvőt tartani. Ez tökéletesen mutatja, hogy az újonnan felvett kereszténység nem tudta a hagyományos vallási elemeket kiszorítani. További bizonyíték erre a válás joga, mely az ellentétes tartalmú keresztény tanítás ellenére lehetséges, mivel a hagyományos szokásjog a válás tizenegy formáját (és okát) különbözteti meg. Ezek főként betegséggel, a mentális állapottal vagy a házassági kapcsolat minőségével állnak összefüggésben (örültség, impotencia, frigiditás, tartós különélés stb.). A szigorú patriarchátus ellenére a válást az asszony is kezdeményezheti, a gyermekek sorsát pedig maguk a gyermekek döntik el, a válás után azzal a szülővel maradnak, akivel akarnak. Az egyes válási okok és formák közt

## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

végző soron csak az anyagi következmények tekintetében állapíthatók meg különbségek (kinek, mikor, mennyi jár vissza a vagyonból).<sup>14</sup>

A két szokásjog közti átmenetet testesíti meg a Nagaföldön élő ao törzs rendszere (valódi átmenet nyilván nincsen, mert vagy matri- vagy patriarchális egy rendszer), mely patriarchális, de a nőknek komoly szerepet biztosít. A családfő nem csupán a család ügyeit intézi, de – sok archaikus társadalommal szinkronban – egyben a család papja is, aki bemutatja az áldozatokat a túlvilági hatalmak kiengesztelésére (a kereszténységre át nem tért ao családokban), és vezeti a család gazdálkodását. A családi ügyek eldöntésében azonban a nőknek hagyományosan jelentős szerep jut, a férfiak döntéséhez a nők beleegyezése szükséges. A házassági jogban a monogámia érvényesül, a poligámia tiltott, akárcsak a gyermekházasság. A lányok általában 16 és 20, a fiúk 18 és 25 éves koruk között kötnek házasságot, melyet a családok közti tárgyalások előznek meg a házassági díj megállapítása érdekében. Manapság a házassági díj fizetésének szokásával felhagytak az aók. A fiatalok számára az ismerkedés szabad és formáságotól mentes, akár privátim, akár köztereken is találkozhatnak, felügyelet nélkül. Nagyon fontos ugyanakkor, hogy a kérőnek már legyen saját építésű háza, mivel ez formális feltétel a házasság megkötéséhez. Az önálló ház nem csupán azt jelenti, hogy e neolokalitást követő társadalomban a fiataloknak van hová költözniük, hanem egyben azt is szimbolizálja, hogy a férfi megérett a házasságra, van önálló jövedelme és munkája, amivel el tudja tartani jövő családját. Az esküvőre általában a tavaszi hónapokban kerül sor. Özvegyek újravezényelhetnek, de itt a szabad párválasztást erősen csökkenti, hogy volt férje testvérei közül kell új férjet választani magának, ahogy a feleség halála esetén az özvegy férj a sógornói közül választja ki következő feleségét. A válás nagyon ritka az aók körében, és az esetek nagy részében házasságtörés eredménye. Ilyenkor a patrilinearitás miatt a gyerekek az apánál maradnak, de a felek más gyermekelhelyezésről is megegyezhetnek. Antropológiai szempontból figyelemre méltó a nem indiai, hanem a tibeto–burmai nyelvcsaládba tartozó nyelvet (polong-o) beszélő reag törzs, mely mai napig fenntartja az igen archaikus menyasszonyszolgálat rendszerét, amikor a férfi nem pénzt vagy vagyontárgyat ad jövőbeli feleségéért, hanem meghatározott időt dolgozik a lány családjánál, így mintegy megváltva a jövőben kieső munkaerőt. A reagok körében ez három vagy négy esztendő, ezt követően a férfi szabadon elköltözhét családjával neki tetsző helyre, de helyben is maradhat – ebben az esetben általában felesége családjától külön anyagi juttatásban részesül.<sup>15</sup>

14| Roy–Rizvi 1990: 76–86.

15| Roy–Rizvi 1990: 65–70; 95–97.

Szintén a tibeto–burmai nyelvcsaládba tartozó nyelvet beszéli a nyishi törzs, mely Arunachal Pradesh állam legnépesebb törzse, és három nagyobb klánra bomlik. A nyishik a szokásjogukat egyenesen a világ teremtésével kötik össze, a kozmológiai mítoszuk szerint ugyanis a természetfeletti erők több fázisban teremtették meg a világegyetemet és annak részeit (Nap, Hold, csillagok, víz, szél), majd az élőlényeket (növények, állatok), köztük Aabhu Thaynit, akitől a nyishi törzs tagjai származtatják magukat. Aabhu Thayni természetfeletti erővel és képességekkel rendelkezett, ezért több alkalommal is harcba bocsátkozott a gonosz szellemekkel. A törzsi szokások megalkotására e küzdelmek alatt került sor, hogy azok védelmezzék az emberiséget. A törzsi szokásokat szóban, énekekben, mesékben, táncokban őrzik meg, ennek integráns része a joghagyomány is. Utóbbi legfőbb őrzője a falusi tanács (*nyelee*), mely valamennyi ügyben eljár és döntést hoz. Érdekes módon különböző ügycsoportokra más és más *nyelee* ül össze, ezek fontossági sorrendbe állítva a következők. A legfontosabb *nyelee* az idegenekkel kapcsolatos jogvitákat dönti el, a második legfontosabb pedig a falvak közötti konfliktusban hoz döntést (vagyis a külkapcsolatok primátust élveznek a nyishik gondolkodásában). Ezt követi a klánok közti, a falun belüli, majd a családon belüli konfliktusokat feloldó *nyelee*, bár utóbbi elvben igen ritkán ül össze, mert a nyishi felfogás szerint családi ügyeket nem szabad a falakon kívülre vinni, nem formális intézmények előtt, hanem házon belül kell megoldani. Az eljárásban mindenki megkötés nélkül részt vehet (nincs nyoma az Ázsiában sok jogrendszerre jellemző attitűdnek, mely a nőket kizárja a jogi eljárásokból), és részt is vesz, mivel a rendszer egyik alapvetése a széles körű nyilvánosság biztosítása. Az eljárás során bizonyítékként esküt és istenítéleteket örömmel vesznek figyelembe, ez magyarázza, hogy a hagyományos vallásosságot képviselő pap miért van jelen szinte valamennyi eljárásban. Ha nem ceremoniális, hanem kifejezetten jogi segítségre van szükség, akkor csatlakoznak a tanácshoz azok az idős, köztisztviselőknek örvendő férfiak, akik a szokásjog szakértőinek minősülnek (*nyegam aabhu*). A különböző *nyelee*-k magán- és büntetőügyekben egyaránt eljárnak, büntetésként az esetek túlnyomó többségében vagyoni kompenzációt írnak elő.<sup>16</sup>

## 2.5 A KÍNAI SZOKÁSJOGOK

A kínai szokásjogi rendszer a komplementer rendszerbe tartozik, mivel minden esetben létező, állami normarendszereket egészít ki, gyakorlatilag kivétel nélkül a magánjog területén, büntetőjogi szokások pedig értelemsze-

16| Hina 2012: 136–139.



## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

rűen nincsenek. A tudományban a kínai szokásjog a többi ázsiai szokásjogi rendszerhez képest is elhanyagolt terület, alig lehet erről a kérdéstről bármi, jogilag releváns dolgot tudni. Nemcsak az eredmények ismertetése hiányzik, felmérések se nagyon készülnek. Mindent elárul, hogy mindössze két nagyobb felmérés koncentrált a kínai jogszokásokra az elmúlt évszázadban, de egyik se volt tudományos igényű vagy célú munka. Mindkettőt gyakorlati megfontolások vezérelték, és az adott kormány határozata alapján készült el a kormányzat mint megrendelő részére.

Az első riport Formosa szigetéről, vagyis Tajvanról készült 1900-ban, a szigetet megszálló japán kormány (!) megbízásából, mely a közigazgatás hatékony megszervezése miatt ismerni akarta a szigeten uralkodó főbb szokásokat, családi és tulajdonviszonyokat. Így végül a Formosa szigetét irányító kormányzó megbízásából Santaro Okamatsu, a Kiotói Egyetem jogászprofesszora készített egy ideiglenes jelentést a kormányzó számára, mely a japán erők visszavonulása után is fennmaradt és (ha nem is könnyen, de) hozzáférhető. Ez a riport kizárólag magánjoggal foglalkozik, azon belül is a földjogra vonatkozó igen összetett szabályokkal és minden olyan jogüggyellett, ami a földdel kapcsolatban áll (bérlet, zálog, kölcsön, adó stb.), továbbá a házassági jog érdekességeivel, elsősorban a japán szokásokkal való összehasonlítás keretében.<sup>17</sup>

A másik szokásjogi gyűjtemény Kínából származik, és ez is kormányzati kezdeményezésre jött létre, ami mögött széles körű jogi reformok húzódtak meg. A gyűjteményben foglaltak nyilván a gyűjtés idején ismert és alkalmazott szokásokat tartalmazzák, ahogy az is egyértelmű, hogy ezen szokások igen hosszú időre nyúlnak vissza. A gyűjtemény részletes, 1800 oldalon sorol fel 3432 egyedi jogszokást, tartományonkénti bontásban. Ezekhez nincs kommentár, sem összekötő szöveg, logikai rendszerről vagy valamilyen tudományos igényű feldolgozásról nem is beszélve. A szöveg láthatóan a szokások felvételét és gyors lejegyzését tartalmazza, vagyis tényfeltárás, amit valamilyen tudományos feldolgozásnak kellett volna követnie. De nem követte, mert a szöveg készítője 1926-ban meghalt, a gyűjteményt pedig nyilvánosságra hozták, és Nanjingban adták ki 1930-ban az igazságügyi minisztérium megbízásából. Ezt követően a szöveg lassan elfelejtődött, néhány fejezetét Eduard Kroker adta ki német fordításban 1955-ben, a Monumenta Serica sorozatban.<sup>18</sup>

A kép, ami e gyűjtemények alapján kirajzolódik előttünk, rendkívül kauzisztikus. Ez nem is meglepő, hiszen egyes esetekre vonatkozó szokásokat

17| Okamatsu 1902: 20–155.

18| Kroker 1955: 228–302.

gyűjtöttek össze, melyek mögött akár konkrét kérdések is lehettek, bár az olvasó elől ez rejtve marad. A mű esetenként társadalmi rang, vagyoni helyzet szerint differenciált szokásokat mutat be, külön kiemelve egy-egy adott kérdés kapcsán, hogy milyen szokások uralkodnak a gazdagok és milyenek a szegények között. Amikor differenciált szokásokat tárgyal az anyag, néhány mondatos megjegyzés magyarázza el az olvasónak az adott szokás okát, illetve az eltérések mibenlétét. A szöveg egyes pontjain a kormányzati reformszándék is kiolvasható, mivel olyan szokások esetén, melyek a szerkesztő megítélése szerint diszfunkcionálisak, megjegyzésként megjelenik, hogy ezeket el kell törölni, meg kell változtatni stb.

A házassági jog területén ki kell emelni az úgynevezett hat rítust, melyek a házasság létrejöttének egyes elemeit és fázisait foglalják magukban. Az első fázis a kiválasztott lánynak ajándékok átadása (*na cai*) annak érdekében, hogy kipuhatolják a lányos ház szándékait. Kedvező fogadtatás esetén a második fázis során elkérik a lány pontos születési idejét és teljes nevét (*wen ming*) annak érdekében, hogy a harmadik fázis során asztrológia és más mágikus praktikák segítségével kiszámolják, hogy a házasfelek egymáshoz valóké-e, és a házasság előtt milyen jövő áll (*na ji*). Ha minden kedvező, az eljegyzési fázis következik, melynek során a házassági vagyoni jog valamennyi kérdését rendezik (*na cheng*), és ezt követően kerülhet sor az ötödik fázisra, az esküvő pontos idejének kitűzésére (*qing qi*). Az utolsó fázis a menyasszony ceremoniális köszöntése a vőlegény házában (*qin ying*). Az egész folyamatot a *chu hun* nevezett személy felügyeli és irányítja, aki általában a családfő: ő dönt az egyes fázisokban, tárgyal a vagyoni jogi kérdésekben és dönt végső soron az esküvőről, miközben az érintetteknek mindebbe kevés beleszólása van. A *qiu hun* személye a mai napig fontos a hagyományos kínai esküvőkön, de már nem régi hatalmánál fogva, hanem inkább ceremóniamesterként van jelen, bár ez területenként változó (más a helyzet a városokban, mint a falvakban). A családfő részére általában professzionális közvetítők állnak rendelkezésre, akik ismerik a környék valamennyi családját és a szóba jöhető partnereket is, és megfelelő anyagi ellenszolgáltatás fejében segítenek. A kapcsolatfelvételt, a találkozásokat ők intézik, és nevük még a házassági szerződésekben is megjelenik. Ez a bonyolult eljárás- és szertartásrend csak az első házasságkötés esetén érvényes, ágyasság vagy további házasságkötés esetén nem. Amennyiben valaki ágyast is vesz maga mellé (ami egy teljesen elfogadott intézmény, miközben a bigámia bűncselekmény), az eljárás annyiból áll, hogy az ágyas letérdelve köszönti a főfeleséget, majd ezt követően teát szolgál fel neki. Egyes tartományokban a főfeleség ezt követően új nevet adományoz az ágyasnak, a férfi pedig vendéglátás keretében hozza a rokonok tudomására a kapcsolatot. Ha a férfi megözvegyül és másodszor is

## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

megnősül, vagy valamelyik ágyasát emeli feleségi rangra, abban az esetben is elegendő egy egyszerűbb eljárás. Ha a férj az ágyasát veszi feleségül, akkor az eljárás azért is egyszerűbb, mert ez az asszony korábban már felvételt nyert a családba, tehát az ezt szimbolizáló aktusokat nem kell megismételni. Ilyenkor a nőnek egy ceremónia keretében, melyre rokonok és barátok egyaránt hivatalosak, le kell borulnia a férj őseinek jelképe, valamint a férj szülei előtt, továbbá teát kell felszolgálnia nekik. A ceremóniát követően a férjnek vendégül kell látnia a megjelenteket, és e közben hivatalosan is bejelenteni, hogy a volt ágyasát feleségi rangra emelte. Az egész eljárás célja a nyilvánosság biztosítása.<sup>19</sup> Az ágyas felemelésére akkor van különösen nagy esély, ha fiúgyermeket szült.<sup>20</sup>

A házasságkötés, különösen több fiúgyermek esetén, igen költséges dolog, mely a gazdagabb családok számára is jelentős tehertétel lehet, de a szegényebb családok számára szinte elviselhetetlen kiadásokat jelenthet, ami azt a szégyenteljes helyzetet eredményezi, hogy valamelyik fiú nem köthet házasságot. Ezért a vidéki szokásjogban egy sor olyan kiegészítő mechanizmust fejlesztettek ki, melyek elhárítják ezt a veszélyt és egyben segítenek a családoknak valamennyi gyermekük kiházásításában, és az ebből következő anyagi összeomlás elhárításában.

Sajátos és különösen a szegény vidéki lakosság körében elterjedt szokás a feleségnek kiválasztott lány családba fogadása és felnevelése már kora gyermekkorától kezdve (*tong yang xi*). Ez nem gyermekházasság, mert eljegyzésről, esküvőről szó sincs, a gyermeket egyszerűen magukhoz veszik és felnevelik, majd a házasságra csak azt követően kerül sor, hogy a gyermekek felnőttek. Ennek a szokásnak az ad értelmet, hogy ilyen módon nem kell a házasságkötéskor jelentős pénzüsszeget fizetni, amit szegény családok nem vagy csak nagy nehézségek árán tudnak megfizetni. A látszat fenntartása érdekében sok helyen azt a szokást is fenntartják, hogy az esküvő előtt a lányt pár napra hazaküldik vér szerinti családjához, majd onnan viszik vissza ünnepélyes keretek között a férj házába egy divinációk útján előre meghatározott, szerencsés napon.<sup>21</sup> Fordított eset is előfordulhat, amikor egy fiút fogadnak be és nevelnek fel a lányos házban. Erre akkor kerül sor, amikor az adott családban csak lányok születnek, és nincs a rokonságban egyetlen olyan fiú sem, akit örökbe lehetne fogadni. Ilyenkor felnevelnek egy fiút, aki a nagykorúság elérése után feleségül veszi az egyik lányt, és felveszi annak családi nevét, vagy saját családi nevéhez illeszti. Szintén a szegények körében elterjedt szokás házassági társaságok alapítása a házassági költségek mér-

19| Chiu 1968: 45–48.

20| Kroker 1955: 283–284.

21| Chiu 1968: 49; Kroker 1955: 281.

séklése érdekében. Ennek lényege, hogy a szegényebb családok szerződések mentén együttműködnek, és létrehoznak egy társaságot még a fiúgyermekek gyerekkorában. A társaság évtizedekig fennáll, és ha valamelyik családból egy fiú házasságot köt, akkor a többi család a szerződés és a társaság szabályai szerint hozzájárul a költségekhez. A családoknak ez a kölcsönös segítése társaságok útján több kínai tartományban is ismert. Más logika mentén oldja meg a szegénységből származó problémát a feleségcsere intézménye: ilyenkor a lányokat és a fiúkat az egyes családok vegyesen házassítják össze, és így senkinek sem kell házassági ajándékokat fizetnie (A család fia elveszi B család lányát, míg B család fia elveszi A család lányát). Végül a szegénységgel összefüggésben kell a válás egy sajátos formáját megemlíteni: ha a férj a szegénység és a munkanélküliség elől távolra költözött, és három éven keresztül nem ad életjelet magáról, akkor a feleség szülei a férj szüleinek beleegyezése mellett kérhetik a területi hatóságtól a házasság megszűnésének kimondását, és ekkor a nő ismét férjhez mehet.<sup>22</sup>

Kissé bizarr szokás a fiatalon elhunytak utólagos házasságkötése: erre akkor kerül sor, ha az eljegyzést követően, de a házasságkötés előtt a vőlegény meghal. Ekkor a család felkeresi a házasságközvetítőt, aki ismerhet olyan lányt, aki szintén az eljegyzést követően halt meg. Ilyenkor az elhunyt lányt a fiú mellé temetik. Ennek az oka feltehetően az, hogy az eljegyzésre viszonylag korán sor került, a halandóság aránya azonban magas volt. Bár a házasságkötés életkora a kínai szokásjogban nincs pontosan rögzítve, de férfiak esetében viszonylag korai, 14. életév körüli. A 16. életév betöltése már túl késői kornak számít, és ha valakinek ekkor még nincs felesége, különösen a gazdagabbak körében, az szegénynek számít. Ezzel szemben a lányoknál magasabb az életkor, 20. életév körüli, mert az uralkodó felfogás szerint az a helyes, ha a nő 8-9 évvel idősebb a férfinál.<sup>23</sup> Vagyis a logika ebből a szempontból pontosan az indiai fordítottja.

Tajvan szigetén, bár főleg a kínai jogot és szokásokat követik, több eltérés is tapasztalható a családi jogszokásokban. Az együtt lakó nagycsalád mítosza megmaradt, de a gyakorlata már kevésbé, mivel a nagycsalád sem feltétlenül él együtt (a felbomlás jelei Kínában is láthatóak). Ha a család férfi tagja megnősült, a családi birtokon és házban maradt, de azon belül külön költözött saját családjával. Egy-egy ilyen házrész neve *ban*, és a fiúk életkora szerinti számozással van ellátva (az első *ban* a legidősebbé, a második *ban* a következőé stb.). Ebből következően ez a *ban*-rendszer a nagycsalád felbomlásának közbülső állomását jeleníti meg. Egy másik, sajátos eltérés

22| Kroker 1955: 282–288; 298–299.

23| Kroker 1955: 281–285.

## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

a házassági vagyoni jogot érinti, ahol a tajvani szokások kissé kifordítják az eredeti, kínai hagyományt. Ahogy láttuk, Kínában is kötelező ajándékokat vinni a menyasszonynak, de Tajvanon ez odáig megy, hogy a vételár kifizetése hiányában a házasságot nem is tekintik jogszerűnek, ugyanakkor arra akad példa, hogy valaki vesz magának feleséget, majd jó pénzért továbbadja másvalakinek.<sup>24</sup>

A házassági ceremónia főbb vonalakban a kínai mintát követi, de kisebb eltérések tapasztalhatók. A főszerepet a közvetítők játsszák, akik miután megkapták a lány születési dátumát, jóskhoz fordulnak a házasság sikerét illetően. Ha a közvetítőknek sikerül a vagyoni jogi kérdésekben is megállapodni, akkor az azt követő szerződés már kötelező, egyik fél sem léphet vissza. Ezt követően kitűzik az esküvő napját, amikor a vőlegény által biztosított emberek a vállukon viszik a menyasszonyt a vőlegény házába, általában egy feldíszített karosszékekben. Amikor megérkezik, a vőlegény átveszi a menyasszony bútorainak kulcsát, ugyanakkor finoman bokán is rúgja, ezzel jelezvén, hogy mostantól kezdve az ő hatalma alatt fog állni. A menyegző végén a fiatalok áldozatot mutatnak be az ősök tiszteletére. A legnagyobb eltérés azonban nem a ceremónia lefolyásában, hanem az örökbefogadás megítélésében van: míg a hagyományos, konfucianizmuson alapuló világképben az örökbefogadás elképzelhetetlen, Tajvanon felhagytak ezzel a tilalommal, és széles körben elterjedt az örökbefogadás – van, ahol kifejezetten anyagi ellenszolgáltatás fejében.<sup>25</sup>

Az eljárásjog területén a békés megegyezésen volt a hangsúly, és ezt az állami jog éppúgy támogatta, mint a szokásjog. Magánjogi ügyeket eleve csak ritkán lehetett előterjeszteni, egy hónapban mindössze hat vagy kilenc napon. A beadványokat bonyolult, formális nyelven kellett elkészíteni, amihez professzionális írnokok, illetve retorikában jártas szakemberek segítségével elengedhetetlen volt (ami tovább drágította az eljárást, így mindenki kétszer meggondolta, hogy folytatja-e a hivatalos eljárást, vagy inkább megegyezik). Ha a folytatás mellett döntött, és az iratanyag nagy nehezen a hivatalnok asztalára került, beidézték a feleket, akik előadták a bizonyítékaikat, tanúkat hívhattak segítségül, miközben a hivatalnok folyamatosan a megegyezésre igyekezett rábírnival a feleket. Ha nem sikerült, akkor került sor a tulajdonképpeni bírósági eljárásra és ítélethirdetésre, de a megegyezésre még ekkor is volt lehetőség. Akik nem akarták ezt a hosszú és drága procedúrát végigcsinálni, azoknak a mediáció állt rendelkezésre. Városokban ez általában teaházakban történt, így olyan mediációs teaházak jöttek létre, ahol meg lehetett inni a „mediáció teáját” (*chijiangcha*).<sup>26</sup>

24| Okamatsu 1902: III–V.

25| Okamatsu 1902: VI–XI.

26| Katz 2009: 47; 50–51.

A bírósági eljárás során előszeretettel alkalmazták az eskü különböző fajtaíát. Az eskü széles körben elterjedt szokás volt már az ókortól kezdődően, és általában szövetségek, szerződések megkötésekor alkalmazták. Az ilyen esküt véráldozat kíséerte, az áldozati állat bal fülét egy korsóba helyezték, míg egy másik korsóban felfogták a vérét és az oltárra locsolták, így idézték meg az isteneket és az ősök szellemét. A megmaradt vérből a résztvevők ittak, és esküt tettek a szerződés betartására. Minden eskü átokformulát is tartalmaz a szerződés megszegőjére nézve. A szerződés egyik példányát az áldozati állat tetemével együtt elásták, a másik példányát pedig az archívumban helyezték el megőrzésre. Az esküt jogviták eldöntésére is alkalmazták, amikor a mediáció nem segített, és nem állt rendelkezésre meggyőző bizonyíték. Ilyenkor a felek esküt tettek saját igazukra az istenség előtt, melyben átkot kértek magukra és családjukra arra az esetre, ha hamisan esküdnek (pl. három hónapon belül haljanak meg). Az ártatlanság bizonyítása (főképpen lopás esetén) mellett szomszédjogi viták rendezésére szolgált az eskü. Az eskütétel egy sajátos rítusa a baromfilefejezéssel megerősített eskü, melynek során a szertartást vezető személy egy éles késsel hirtelen elmetszi az állat torkát, az esküt tevő pedig azt vállalja, hogy legyen az ő sorsa is a baromfi sorsához hasonló, ha hamisan esküszik. Általában fehér színű, fiatal kakast választottak erre a célra, mert az az élet és a vitalitás jelképe volt, és nem melleleg olcsóbban lehetett beszerezni, mint más, nagyobb testű állatot. Ez a fajta eskütétel eléggé elterjedt volt, és precízen meghatározott rituálé kíséerte. Leginkább lopás és földviták esetén használták, ha már semmilyen más módszer nem segített a vita elrendezésében. Ilyenkor egy, e rítus végrehajtásában szakértelemmel rendelkező személyt hívtak, aki a felekkel együtt elment a földisten helyi templomába. Itt kijelölték a felek helyét, körülbelül három méterre a szertartást végzőtől jobbra, illetve balra. Először a felperes, majd az alperes tett esküt, melyben saját igazuk mellett azt kívánták, hogy aki hamisan esküszik kettejük közül, az haljon meg. Miután mindkét fél letette az azonos szövegű esküt, a ceremónia vezetője hirtelen elvágta a kakas torkát és ledobta a földre. A halálra sebzett állat gurult, vonaglott a földön, és eközben valamelyik félhez közelebb került. Akihez a kakas közelebb került, az hamisan esküdött, és ezért fizetnie kellett. Az a hit, hogy az állatok képesek így megtalálni a hamisan esküvő felet, széles körben elterjedt vélekedés volt, más, a környéken élő nem han népek körében is, akik néha kutyákat használtak hasonló célra.<sup>27</sup>

A hivatalos eljárás és a békéltetés persze nem járt mindig sikerrel, pontosabban a nagyobb problémát az jelenti, amikor ezeket az eljárásokat el sem

27| Katz 2009: 61–78.

kezdik, hanem a felek maguk veszik kézbe a jogvita „megoldását”, vagyis az önbíráskodáshoz fordulnak magánjogi és büntetőjogi ügyekben egyaránt. Tajvanon például a tolvajokat nem jelentették fel a hatóságoknál, hanem ruhájuknál fogva felakasztották és megverték, vagy elvágták az Achilles-ínjukat. Nemi erőszakkal vádolt személyeket egyszerűen elfogtak, nyakig beástak a földbe és hagytak meghalni, míg varázslással, boszorkánysággal tévesen vádolt személyeket a tömeg egyszerűen meglincselte, mielőtt a hatóságnak esélye lett volna az ügyüket kivizsgálni. Az önbíráskodásnak ma már egyre kisebb a szerepe, a megegyezésnek és a hagyományos jogfelfogásnak még mindig komoly hatása van a jogéletre. A tajvani írott jog főként a nyugati mintát követi annak valamennyi értékével és jogfelfogásával, ezért is lehetett újság cikk egy lokális mediációs testület döntéséből, mely egy házasságtörést elkövető felet kötelezett, hogy engesztelésül megszégyenítő büntetést viseljen el: négy órán keresztül kellett térdelnie a helyi piacon. Az eset 2007-ben történt (!), és a mediációs testület elnöke azzal indokolta a döntést, hogy bár az szemben áll a tajvani joggal, mégis ez volt az a megoldás, amiben valamennyi fél meg tudott egyezni, és így le tudták zárni a vitát.<sup>28</sup>

### 3.3 EGY SZOKÁSJOGI RENDSZER A FÜLÖP-SZIGETEKRŐL: AZ IFUGAÓK

Az ifugao a Fülöp-szigeteken (Luzon) élő, letelepült, földműveléssel (rizstermesztés) foglalkozó népcsoport, akiknek lenyűgöző látványt nyújtó, a hegy sziklájába kizárólag kézi erővel bevéselt teraszos rizsföldjeit az UNESCO a világörökség részének nyilvánította 1995-ben. A mezőgazdasági munka (a föld tulajdonjoga), valamint a vízelosztás szükségessége miatt szabályaik komplexebbek és kiterjedtebbek az anyagi jog tekintetében, intézményrendszerük és konfliktusmegoldó technikáik azonban kevésbé kifinomultak. Az ifugao szokásjog kizárólagos szokásjog, mivel sem állami, sem vallási jogrendszer nem befolyásolja életüket. Itt a vitát nem tekintik a felek magánügyének, mert a vita az egész családot 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 és nem az egyén. A falvak viszont, ahol laknak, nem minősülnek közösségnek, élükön nem áll sem egyszemélyi vezető (falufőnök), sem kollektív testület (falusi tanács). A kollektív cselekmények (pl. vérbosszú) is vérségi alapú közösségekhez

28| Katz 2009: 49.

kapcsolódik, nem a faluhoz: egy-egy család magánügye, melybe a többi falusi nem kapcsolódik bele.<sup>29</sup>

Normatív életük a tabuk rendszerén és a szokásokon nyugszik. A tabuk rendszere valójában két alrendszert foglal magában: egy szűkebb értelemben vett, vallási konnotációkkal rendelkező tabuhalmazt, ami a nyugati nyelvekben is hasonló jelentéssel rendelkezik, és egy tágabb értelemben vett taburendszert, ami az ifugaók felfogásában tabunak minősül, a mi értelmezésünkben azonban több köze van a szokásjogi szabályokhoz. Utóbbi kategóriába tartozik többek között a lopás, a házasságtörés, a becsületsértés vagy más házának, javainak elpusztítása is, vagyis olyan jogellenes cselekedetek, amik mindenhol tiltottak, de nem minősülnek tabunak. A szorosabb értelemben vett tabuk közé számunkra kevésbé egyértelmű együttélési normák tartoznak, melyek az ifugaók belső logikája szerint ugyanakkor teljesen nyilvánvalók. Ezek közé tartozik például, hogy idegenek aratás idején nem közelíthetnek a rizsföldekhez, vagy hogy a különböző nemű rokonok hogyan viselkedjenek (rokon lány ruházatára, megjelenésére, udvarlójára nem lehet megjegyzést tenni). A szokásjog horizontja mindazon normatív elemeket foglalja magában, melyek a fenti, széles értelemben vett taburendszerből kimaradtak, így elsősorban a tulajdonjogi viszonyokat, a házassági és az öröklési jogot, valamint a konfliktusok feloldásának mechanizmusait.<sup>30</sup>

Az ifugaók házassági szokásai fő vonalakban azonosak az Ázsia más tájain található népek szokásaival, ezért most csak a különbségekre érdemes rámutatni. Az első, lényeges pont, hogy teljesen egyértelmű, mindenkire vonatkozó szabály nincs sem a poligámia tiltására, sem jogszerűségére, minden az érintett személy vagyoni és társadalmi helyzetétől függ. Elvben a monogámia az uralkodó. Ha a férj második feleséget vesz magának, azt jogellenesnek tekintik, és a férjet megbüntetik, de intézményrendszer hiányában ezt az első feleség rokonai teszik meg – ha képesek rá. Ha azonban bármilyen oknál fogva erre nincs lehetőségük – különösen a nagyon gazdag férfiak esetében –, akkor a „büntetés” elmarad, az adott férfi pedig második, sőt akár harmadik feleséget is vehet magának, legfeljebb kompenzációt fizet az első feleség családjának. Ez elsősorban a *kadangyang*, vagyis az ifugao társadalom legfelső, leggazdagabb rétegére igaz. Egy *kadangyang* férfi leginkább a vagyonával tűnik ki, ami e szegény vidéken annyit tesz, hogy több rizsföldje van, mint amennyi a család megélhetéséhez szükséges, ezért a terményfelesleggel más üzleti vállalkozásba kezdhet – ez általában uzorakölcsönöket jelent. Megfelelő gazdálkodással aztán olyan háza lehet, melynek

29| Adamson–Hoebel 1967: 101.

30| Barton 1919: 11–13.



## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

előterébe felépítheti a *hagahit*, egy egyetlen tömbből kifaragott fapadot, melyet csak *kadangyang* állíthat. Ahhoz, hogy ténylegesen beléphessen a *kadangyangok* sorába, a pad felállítása után meg kell vendégelnie az egész közösséget, mely alkalmon mindenki örömmel vesz részt, elsősorban a kiadós és gazdag lakoma miatt, melynek maradékát (ha van ilyen egyáltalán) az isteneknek áldozzák (*uyuawe*-ünnepség).<sup>31</sup>

A második sajátossága az ifugao családi jognak, hogy a házasságot egyáltalán nem tekintik tartós együttélésnek vagy a házasfelek közti permanens kapcsolatnak, amelyben a két fél célja, hogy családot alkosson. A házasság nem hoz létre ilyen családot, csak szövetséget. A szövetség elsősorban a két család között jött létre, melynek tagjai a szövetség fennállása alatt közösen élnek, ám a szövetség bármilyen okból való felbomlása a házasfelek szeparációját jelenti. Szimbolikusan ezt úgy mutatják be, hogy a két család egy-egy párhuzamos kar, melynek ujjai közül csak a mutató ujjak fonódnak egybe: ha a két kar eltávolodik, az ujjak is szétválnak.<sup>32</sup> Világos, hogy hasonló elképzelések uralkodnak az iszlám világában, Indiában, Kínában, gyakorlatilag Ázsia szinte minden területén, ahol nem a felek, hanem az érintett családok által megkötött házasságok (*arranged marriage*) jellemzőek. Mégis alig akad példa, amely ilyen világosan kimondaná, hogy a házasság útján létrejött új közösség nem minősül új családnak még akkor sem, ha már gyermekek is születtek belőle.

Házasságok kétféle módon keletkeznek: egyszerű elhálással vagy a két család közti házassági szerződéssel. Utóbbira általában abban az esetben kerül sor, ha valamelyik vagy mindkét fél vagyonosabb családból származik, s ilyen esetben a vagyontárgyak sorsát a felek előre elrendezik. A házasságkötést kölcsönös ünnepségek és étkezések kísérik, melynek során a házasságra vonatkozó ómeneket is megvizsgálják. Ha bármikor a folyamatban rossz ómen bukkan fel, a házasság megkötésére nem kerül sor. Mivel a házasság nem több egyszerű, formalitásoktól mentes szerződéses kapcsolatnál, megszüntetése ugyanolyan egyszerű és formáságtól mentes eljárás, mint a megkötése. Ebből adódóan a válások mindennaposak, és a válásnak semmilyen vallási, erkölcsi vagy szokásjogi akadálya nincsen, a vagyoni következmények rendezése után a felek minden különösebb ceremónia nélkül elválnak minősülnek. Válásra általában akkor kerül sor, ha az együttélés során kiderül, hogy a felek a közös élet folytatására teljesen alkalmatlanok, vagy fizikai erőszak, betegség, gyermektelenség lép fel. Válás esetén a felek szabadon rendelkeznek saját, illetve saját családjuk vagyonával, míg

31| Adamson–Hoebel 1967: 102–103; Barton 1919: 17.

32| Barton 1919: 25.

a közös szerzeményeket egy mindkét fél által közösen kijelölt eseti „bizottság” osztja el azzal a sajátossággal, hogy a páratlan számú vagyontárgyakból az utolsó, eloszthatatlan vagyontárgyat a bizottság tagjai megtartják saját maguknak, mintegy fizetség gyanánt (három sertés esetén a harmadik az övék, a másik kettőből egy-egy a feleké). Ha gyermekek is születtek, akkor ők általában az anyjuknál maradnak, kivéve, ha már elég idősök, és nincs szükségük anyai gondoskodásra, vagy az anyának nincs elegendő földje az eltartásukhoz. Ilyenkor külön megegyezéssel az apjukhoz kerülhetnek. Sajátos ellentmondásossága az ifugao szokásoknak, hogy míg a házasság válás útján bármikor megszüntethető, az egyik fél halála nem szünteti meg a házasságot, így a túlélő fél nem köthet újabb frigyet. Ez a tilalom azonban nem abszolút, meghatározott idő elteltével és az előírt ceremónia bemutatása után a családok közt a szövetség megszűnhet (vagyis az özvegy újabb házasságot köthet), ha előtte megfizeti a „halottak ajándékát” (*datok*) volt házastársa családja részére.<sup>33</sup>

A konfliktusok feloldásában a fő szerepet a *monkalun*nak 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 *monkalun* ellenszolgáltatás fejében dolgozik, a békés megoldás kiszöközése 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 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 kérésével, ami olyan presztízsveszteség az érintett számára, hogy akarata ellenére is bekapcsolódik az egyeztetésekbe. Ettől kezdve a felek formálisan is vitában állnak, ezért egy sor vallási tabu választja el őket egymástól: nem beszélhetnek egymással, nem étkezhetnek 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. Büntetőügyekben, 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 forróvíz-próba alkalmával egy magas, keskeny, forró vízzel

33| Barton 1919: 17–27.

## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

teli edényből kell egy követ lassan kiemelni. A gyorsaság a bűnösség beismerése, ezért erre nagyon kell ügyelni. Másnap a sebek gyógyulásából, illetve elmérgesedéséből a *monkalun* 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 a kezét, az beismerésnek számít. Az *alao* (párba) semmivel sem veszélytelenebb: a felek egymással szemben foglalnak helyet, és a *monkalun* szavára dobálni kezdik egymást. Ugyan elvben tojások dobálásával kezdik, de hamarosan kövekkel, majd lándzsával folytatják. Ha valamelyik fél megsérül, a nézőként jelen lévő és a bajba jutottat megsegíteni erkölcsileg köteles nemzeti tagok is lándzsát ragadnak, általános káoszba fullasztva az eljárást. A birkózóversenyre 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 szellemei megsegítik azt, akinek igaza van, és nem engednek idegeneket a területükre. Ezzel együtt ügyelnek arra, hogy a résztvevők azonos súlycsoportba tartozók legyenek, végső esetben valamelyik fél fel is bérelhet „profi birkózót” maga helyett. Amennyiben e viták rokonok között törnek ki, a birkózás általában békés társadalmi esemény, ha azonban a vita idegenek között zajlik, nagyon komoly ellenségeskedésnek tekintik, ezért a háborús áldozatokat is be kell mutatni.<sup>34</sup>

Nem minden vita dől el ilyen egyszerűen, ezért az eljárás sokszor tovább folytatódik. A *monkalun*nak 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 ellenségeskedéseket 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

34| Barton 1919: 94–99; Barton 1967: 166–170.

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 újrakezdené a konfliktust.<sup>35</sup>

Amennyiben nincs megegyezés, a felek vagy rokonaik veszik kézbe az ügyeket. Az adósság visszafizetését megtagadó adóst tulajdonképpen önszegéllyel kényszerítik teljesítésre: elrabolják gyermekeit, feleségét, kifosztják a házát. E tett nem minősül bűncselekménynek, ha az elkövető kiléte minden kétséget kizáróan megállapítható: ennek érdekében a hitelező a helyszínen hagyja valamely személyes tárgyát, mely alapján kiléte azonnal felismerhető. Innen lehet tudni, hogy nem rablás történt, hanem önszegélyhez folyamodtak, ami többnyire elvezet a követelés teljesítéséhez. Amennyiben mégsem, 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, az elegendő jelzés az érintett számára. Mivel végrehajtás nincs, az érintett vagy rokonai hajtják végre az „ítéletet”, sokszor a vita hevében vagy rajtaütésszerű támadás alkalmával. Az ilyen, vérbosszúból folyó ügyek aztán generációkon keresztül tartó konfliktusokhoz vezetnek.<sup>36</sup>

35| Barton 1919: 107–109; Barton 1967: 179–181.

36| Barton 1919: 100–104; Barton 1967: 170–175.

# KÖVETKEZTETÉSEK

Áttekintve Ázsia valamennyi jelentős joghagyományát, érdemes végezetül kitérni arra, hogy milyen következtetések adódnak az eddig ismertetett tények és történeti folyamatok alapján.

Az első, lényegi megállapítás a jogi kultúrkörök szerkezetére és mozgásaira vonatkozik. Ahogy láttuk, a jogi kultúrkörökön belül létezik egy domináns jogi kultúrkör, melynek vonzásába a többi joghagyomány tartozik. Azt, hogy e vonzáskörzet mekkora, elsősorban a komplex történeti tapasztalat határozza meg, melybe a fegyveres hódítások éppúgy beletartoznak, mint a kulturális expanzió (pl. misszionárius tevékenység révén) vagy a kereskedelmi kapcsolatok intenzitása. Ezek eredőjeként született meg a jogi kultúrkörök végleges kiterjedése, mely ha nem is teljesen állandó és változatlan, de mégis évszázadokon keresztül konstans maradt, s ezen az állapoton még jelentős külső hatások sem tudtak lényegesen változtatni. A kínai jog hatása alatt álló japán, koreai, vietnami jog gyakorlatilag semmit sem változott a buddhizmus és a kereszténység megjelenésével. Az iszlám jogot adoptáló közép-ázsiai népekre nem hatott a kínai jogfelfogás, holott földrajzilag igen közel fekszenek, különösen az ujugurok. Délkelet-Ázsia buddhista jogfelfogását nem tudta a kínai tradíció megérinteni, holott Vietnam képében jelen van. Vagyis a jelen korban megfigyelhető jogi kultúrkörök ma már állandónak tekinthetők, mozgásaik, kialakulásuk folyamata messze a történelemben nyúlik vissza, amikor valóban jelentős változások történtek, ám ez a folyamat mára gyakorlatilag lezárult. A nyugati hatalmak által végrehajtott gyarmatosítás külön jelenség, arra később még visszatérek.

Az ázsiai jogi kultúrkörök kialakulásának folyamatában először a domináns kultúrkör fogalmazta meg önmagát, s az expanzió értelemszerűen csak ezután következett. A domináns jogi kultúra kialakulása az egyes területeken időben nagyon szórta jelentkezett. Kínában az erkölcsi és a filozófiai alapok már a korai ókorban megfogalmazódtak, s az első kódexek megjelenése is erre az időszakra esik. Indiában hasonló a helyzet, a *dharmai*rodalom nagy alkotásai mind ókori eredetűek, melyekhez a későbbi korok kommentárok

## KÖVETKEZTETÉSEK

útján tudtak csak viszonyulni. Ezzel szemben az iszlám jog kifejezetten középkori jelenség, a klasszikus iszlám jog végül is a politikailag győztes iszlám művelt, középkori, urbánus kereskedő rétegének szemléletét tartalmazza, vagyis akkor alakult ki, amikor a másik két domináns jogi kultúrkör már túlhaladt a zenitjén. Az iszlám jog a maga viszonylag gyors és nagy hatású expanzióját Ázsia keleti területei felé ennek a fáziseltolódásnak is köszönheti, mivel erre a korra az indiai és a kínai jogi kultúrkör vonzásterülete kialakult, és ezzel rögzült, hogy meddig terjed ki, és hová nem. Délkelet-Ázsia erre a korra már évszázadok óta a buddhizmus hazája, Japán, Korea és Vietnam pedig a kínai jog befolyása alatt áll. Kínát azonban nem érdekelte Közép-Ázsia török népek lakta területe, politikája az elzárkózásra és a védekezésre korlátozódott (nagy fal), ezért e népek megtartották saját szokásjogi rendszerüket mindaddig, amíg a középkor első felében a győztesen kelet felé menetelő iszlám meg nem jelent. Ezt követően a török népek az iszlámhoz, s így az iszlám joghoz csatlakoztak, de közben megőrizték saját szokásjogaik fontosabb tartalmait is. Ehhez hasonló helyzet alakult ki délen is, elsősorban a szigetvilágban, ahol a kínai befolyás szintén nem volt számottevő, ezért a kereskedelmi kapcsolatok révén ide is eljutó iszlám (jog) hamarosan érezte hatását. Ahogy ez a két példa mutatja, a törzsi szokásjogok nem voltak annyira erősek, hogy képesek legyenek a domináns, írásbeliséggel, intézményekkel és jogtudománnyal felvértezett jogi kultúráknak ellenállni, annyi vitalitás és önvédelem azonban maradt bennük, hogy párhuzamosan megtartsák saját jogi hagyományait, aminek eredménye vagy egy kevert joghagyomány lett, vagy két, többé-kevésbé elkülönült rendszer egymás mellett élése, áthallásokkal.

A domináns jogi kultúrkörök kialakulásának folyamata eltérő. A kínai jogi kultúra zömében a politikai és fegyveres hódítás vagy a fenyegető és mindent elsöprő jelenlét eredményeképpen jutott el kiterjedése végpontjára azzal a megszorítással, hogy Japánban ez kevésbé érvényesült, mert ott inkább a szellemi-kulturális befolyás volt a döntő tényező. India esetében a kulturális fölény és a vallási misszió volt a meghatározó, miközben a fegyveres hódítás semmilyen szerepet nem játszott. Az iszlám jog esetében a szellemi és a politikai erő mellé kereskedelmi erő és érdek kapcsolódott, aminek eredményeképpen az iszlám (jog) belépett a kelet-ázsiai régióba is, miközben a kelet-ázsiai jogi kultúrák nem terjeszkedtek nyugati irányban egy tapodtat sem (ebben az iszlám univerzalizmusának és a keleti államok sokszor tapasztalható izolacionalista politikájának is fontos szerep jutott).

Kialakulásuk után az egyes jogi kultúrkörök belső önmozgása és külső kapcsolatrendszere nagyon hasonlóan alakul. Egy adott jogi kultúrkörön belül nagyon intenzív mozgás figyelhető meg, melynek során a domináns

jogi kultúrkör eredményei átkerülnek a többi, az adott kultúrkörön belül lévő joghagyományba. Ennek átvétele történhet egyfelől kifejezetten oktrojált módon, de jellemzőbb az önkéntes átvétel, mely két felismerésből táplálkozik. Az egyik a kulturális dominancia elismerése (a középkorban japán diákok mentek Kínába tanulni, de kínai diákok nem jártak át Japánba), melynek révén egy sor olyan szellemi inputot lehet áttemelni, melyek kialakulásához a befogadó helyen részben vagy egészben hiányoznak a feltételek. Ez általában oktatáson és tudományos tevékenységen keresztül valósul meg, és főként az elvontabb gondolatokra irányul (a jog filozófiai alapjai, politikaelméleti gondolatok megismerése és adaptációja). A másik pedig egy kifejezetten gyakorlati megfontolás, melyet vagy politikai indítékok kísérnek (jobb alkalmazkodni a közeli, óriási szomszéd viszonyaihoz és igényeihez), vagy jogpolitikai megfontolások húzódnak meg mögöttük: a megismert normatív rendszer (törvények, kódexek, jogi iskolák doktrínái stb.) alkalmazhatóságának felismerése és bevezetésének igénye.

Az átvétel a fentiek alapján kiterjedhet az alapvetésektől a normatív megoldások kreatív adaptációján keresztül azok szolgálai másolásáig gyakorlatilag mindenre. Ebből következően a körön belüli mozgások terrénumát a következő főbb alcsoportokra lehet bontani:

(1) *A jogról, s ezáltal a társadalomról és az államról való gondolkodás alapjai.* Minél erősebb a domináns jogi kultúra befolyása, annál jobban tetten érhető az alapokban is. Ezt illusztrálja a koreai és a vietnami társadalom konfucionizálása és a jog funkciójának azonos felfogása (állami parancs és büntetések). Japán részbeni különállását is jól lehet látni az alapoknál: a konfuciánus gondolatok ugyan nem maradtak hatás nélkül, de a genuin japán társadalomfelfogás mellett és azt kiegészítve jutottak csak érvényre, a jog- és államfelfogás azonossága pedig nem ebből, hanem egy párhuzamosan kialakult azonos gondolatból táplálkozik. De a gyengébb vagy felzínesebb hatás is az alapoknál mérhető le: ahol az iszlám jog a törzsi hagyományokkal került versengő helyzetbe, ott nem sikerült az alapfelfogást lényegesen megváltoztatnia, illetve megszüntetnie, gondoljunk csak arra, hogy a délkelet-ázsiai matriarchátus és az öröklési rendszer különállósága (a török népeknél is) képes volt fennmaradni az iszlám jog erősen patriarchális társadalomfelfogása ellenére. Hasonló a helyzet a hindu joggal is: hiába épül egész felépítménye a varnarendszerre, Délkelet-Ázsia társadalmi ezt az elemet nem fogadták be, részben azért, mert saját társadalmukból ez hiányzott, részben pedig azért, mert az indiai joghatás a kasztrendszer elutasító buddhizmuson keresztül jutott el hozzánk

(2) *A jogtudomány formai kereteinek átvétele.* A formai keretek átvétele messze nem jelenti automatikusan a normatív tartalmak átvételét, pusztán



## KÖVETKEZTETÉSEK

csak annyit, hogy a joganyag tudományos feldolgozása milyen mintát követ, függetlenül annak tartalmától. A formai keretek első számú lényegi eleme a domináns jogi kultúra nyelvének átvétele, mivel jelentős munka csak az adott nyelven születhet. Ez két dolgot jelent: a korábbi művek ismeretének lehetőségét és a megszólalni kívánó tudós nyelvi kényszerét, aki, ha más nyelvet választ mondanivalójának közléséhez, audiencia és így hatás nélkül marad. Különösen az iszlám világában érződik ez, ahol a szír, perzsa, török, maláj és más, az arabtól teljesen eltérő nyelvcsaládokba tartozó nyelveket beszélők is arabul művelik a jogtudományt. Az indiai jogi kultúrkörben a páli nyelv fontossága felemelkedik a szanszkrit mellé azon egyszerű oknál fogva, hogy a páli a buddhizmus szent nyelve, és az indiai joghatás elsősorban a buddhizmuson keresztül érvényesült. A kínai jogi kultúrkörben a nyelvi dominancia kevésbé erőteljes, mert itt japán, koreai, viet nyelven is lehetett jogtudományi munkákat és kódexeket írni. Ennek oka nem egy liberálisabb kultúrpolitika, hanem az az egyszerű tény, hogy a kelet-ázsiai jogok állami jogok, mely államokhoz népek és nyelvek tartoznak, így pl. a koreai jogot Koreában kínaiul művelni teljesen értelmetlen lett volna. A territorialitás elve tehát a nemzeti nyelveket helyezte előtérbe a jogtudományban, a személyelvűség ezzel szemben a domináns jogi kultúra nyelvét (páli, arab). A formai keretek közé tartozik a tudományos diskurzusok műfajainak átvétele is, vagyis annak az írásbeli közegnek az adaptációja, melyen a domináns jogi kultúra megszólal. Ez az iszlám jogon belül elsősorban a (sokszor igen terjedelmes) monografikus műveket, a *fatwā*kat és a szóbeli vitákat jelenti, az indiai joghagyományban a *śāstra*-, a *sūtra*- és a kommentárirodalmat, míg a kínai joghagyományban elsősorban a kodifikációban való gondolkodást jelenti. Ahogy láttuk, pontosan ez is történt: az iszlám világában a jogtudósok továbbra is *fatwā*kat bocsátanak ki, és monografikus műveket írnak jogelméleti kérdésekről éppúgy, mint gyakorlati jogi útmutató gyanánt, s ezt még a XXI. században is arabul teszik. Délkelet-Ázsia buddhista társadalmi kevésbé vették át a hindu jog intézményeit, de teljesen átvették annak formáit: sokáig páli, azaz indiai, és nem saját nyelven írtak olyan műfajokban, melyeket szintén Indiából kölcsönöztek (*dhammathat*, *thammasat*), a nemzeti nyelvű jogirodalom megjelenése későbbi fejlemény. A kínai jogi kultúrkör társadalmainak legkiemelkedőbb jogi produktumai pedig a kódexek, melyeket évszázadok távlatából is nagy becsben tartanak annak ellenére, hogy gyakorlati hasznuk veszített értékéből. De itt a kódex több mint egyszerű szabálygyűjtemény: az állam- és jogtudomány hordozója, képviselője, szimbóluma, régi korok tudósainak emléke, amit nem lehet félredobni holmi gyakorlati megfontolások alapján. Javítani, csiszolni, módosítani lehet, de elvetni nem, mert az a kötelező megbecsülés elutasítása lenne. A formai

tartalmak közé tartozik a (jogi) oktatás szerkezete és mibenléte is, mely szintén a domináns jogi kultúrkör mintázatát követi: az iszlám világában ma is a hagyományos módszerekkel és szervezeti keretek között oktatják (arabul) az iszlám jogot Marokkótól Malajziáig, míg a kínai jogi kultúrkörben a jogi oktatás a hivatalnokok képzésének része Japántól Koreáig. Indiában a hindu jog oktatása a klasszikus vallásbölcseleti stúdiumok része, és nem állami célokat szolgál. Délkelet-Ázsia országai ugyan sokáig követték ezt a mintát a buddhizmus keretein belül, de a viszonylag korán kialakuló államok (Burma, Sziám) érdekei és igényei ezt némileg módosították.

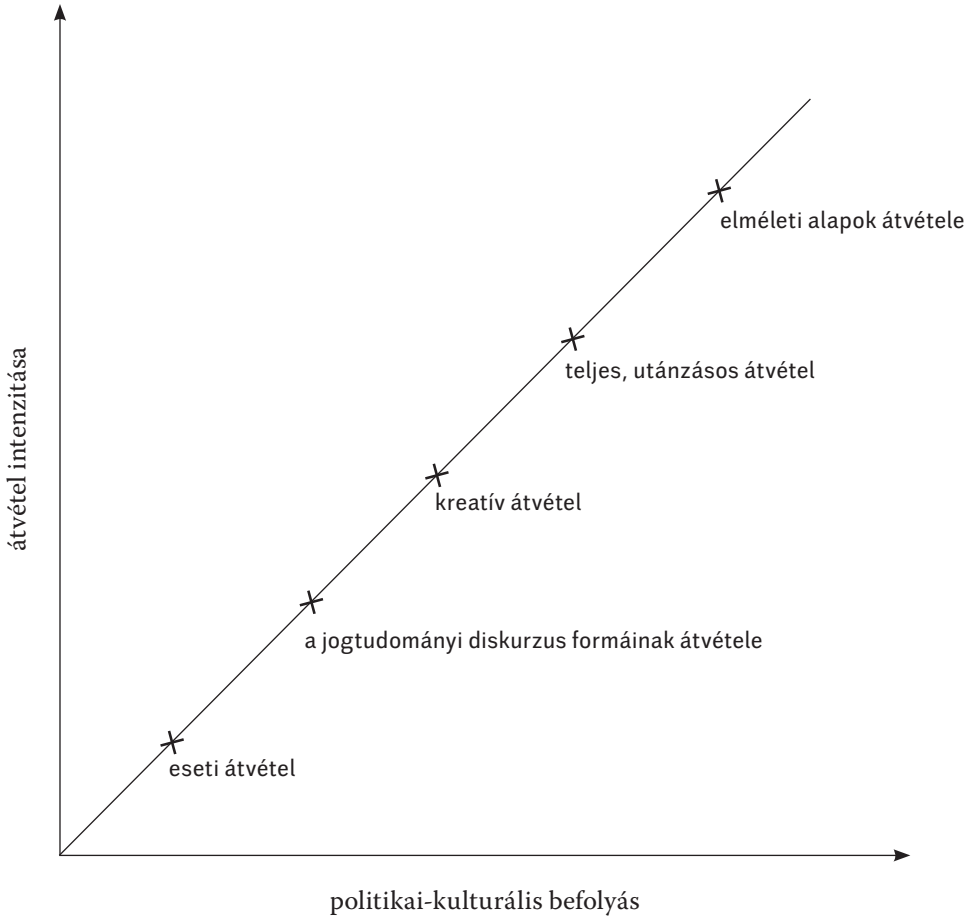
(3) *A jogi kultúra átvétele a normativitás szintjén.* Bár ez a legfeltűnőbb szintje az azonosságoknak (hasonlóságoknak), valójában a normativitás szintjén tapasztalható átvétel a legfelszínebb kapcsolat két ázsiai joghagyomány között. Az átvétel lehet eseti és teljes, kreatív vagy másoló. Eseti átvételről akkor lehet szó, ha egy normatív jelenség vagy jogintézmény az adott körülmények között előnyösebbnek tűnik, mint a saját jogi megoldás, vagy ha egy kérdésben esetleg joghézag tapasztalható az átvevő joghagyományban. Ilyenkor a tetszetős megoldás átkerül a befogadó jogba, de ennél több nem történik. A középkori zsidó jog például több kereskedelmi jogi megoldást vett át az iszlám jogból azon egyszerű oknál fogva, mert így a zsidó kereskedők muszlim partnerekkel azonos jogi helyzetbe kerültek, és ez előmozdította a kereskedelmet. Az átvétel révén mindössze annyi történt, hogy a zsidó jog néhány kereskedelmi szerződési formával gazdagodott, de ez a zsidó jog teológiai alapjait éppúgy nem érintette, mint társadalomfelfogását, családmódeljét vagy normatív diskurzusának bármelyik elemét (iskolák, interpretációk, jogirodalmi műfajok stb.). Teljes átvétel esetén már nem csupán néhány elem kerül át a befogadó hagyományba, hanem egész jogterületek mentén zajlik az átvétel, melyre kiváló példa lehet a kínai büntetőjogi kódexek átvétele Japánban. A kreatív átvétel olyan forma, amikor az átadó modellt kritikailag megvizsgálják, és csak a használható elemeket veszik át, vagy azokat, melyek az adott társadalomba szervesen átültethetők. A fent említett japán büntetőjogi átvétel itt is jó példa, mert a Japánban nem működő elemeket kivették (pl. a Ming-kódex túl brutálisnak ítélt büntetési elemeit), és csak a hasznosakat emelték át. Az iszlám jog átvétele során is elhagytak olyan elemeket, melyek inkább az arábiai társadalomra jellemzőek, s így Délkelet-Ázsiában gyökértelenek, mint ahogyan a buddhista társadalmak is nagyon erősen megszürték a befogadott hindu jogi hatásokat. Az utánczó átvétel ezzel szemben a kritika nélküli, teljes átvétel, függetlenül attól, hogy a befogadó közeg mennyire áll készen minderre. A két forma közti különbség nem feltétlenül mentális állapotok közti eltérést jelez, hanem a befogadó jogi kultúrkör relatív önállóságát vagy annak hiányát. Az alábbi

## KÖVETKEZTETÉSEK

példák segítenek e gondolat megvilágításában: Délkelet-Ázisa buddhista társadalmi azért voltak képesek a kreatív átvételre, mert az indiai mintát a szellemi-kulturális befolyás, és nem a fegyverek közvetítették, ebből következően szabadon megválaszthatták a nekik tetsző megoldásokat és utasíthatták el a nem tetszőket. Hasonló módon jártak el a japánok is a kínai mintát illetően, mert szellemi befolyás, és nem katonai megszállás övezte e folyamatot (a Ming-császár nyilván helyeslően vette tudomásul, hogy kódexe mintául szolgál Japánban, de az egy percig se érdekelt, hogy néhány büntetést nem vettek át, ha ez a részlet egyáltalán tudomására jutott). Ezzel szemben, amikor amerikai hadihajók ágyúí meredtek a japán szigetekre (száz év leforgása alatt kétszer is), akkor nem volt más választás, mint a „civilizált” jogrendszer teljes és lehetőleg kritika nélküli átvétele, mert különben a japán jog nem lesz eléggé „civilizált”, s így az óhajtott célt (az egyoldalú szerződések megszüntetését, az amerikai inspirációjú alkotmányos rendet a béke és a függetlenség érdekében) nem lehet elérni. Itt tehát a kreativitás nem hiányzik a befogadók részéről, csak politikai okokból nem engedik érvényesülni, ezért az apróbb kreatív győzelmeket is alig lehet kicsikarni (pl. a japán császárság intézményének fenntartása az új alkotmányos rendszerben) annak érdekében, hogy a teljes, utánzó átvétel ne vezessen azonnali társadalmi és politikai katasztrófához (ahogy a császárság megszüntetése ahhoz vezetett volna). Ilyen teljes és utánzó átvételre az ázsiai joghagyományok egymáshoz való viszonyában gyakorlatilag nem találunk példát, ezt csak a gyarmatosítás kényszerítette ki, nem véletlen, hogy az ellenállás ereje is óriási volt és maradt.

Összességében megállapítható, hogy az átvétel mértéke, vertikális és horizontális kiterjedése és az átadó joghagyomány kulturális befolyása és politikai ereje között szoros és lineáris összefüggés fedezhető fel egy adott jogi kultúrkörön belül. A spektrum egyik végén a meghatározó befolyás indikátorai vannak, vagyis a fundamentumokra is ható nézetrendszer és az utánzásos vagy teljes normatív átvétel, a spektrum másik végén pedig a fundamentumokra vonatkozó önállóság és az eseti átvétel található, a két véglet közti teret pedig a kreatív normatív átvétel és a jogtudományi diskurzus formáinak utánzása tölti ki, megannyi átmeneti fokozatra bomolva (*lásd az ábrát szemben*).

Fontos hangsúlyozni, hogy egy adott jogi kultúrkörön belül az átvétel és az adaptáció fent leírt jelensége és folyamatos mozgása egyirányú és aszimmetrikus: mindig a domináns jogi kultúrkörből árad a körön belüli többi szereplő felé, visszafelé azonban soha. Ennek következményei mindkét jogi hagyományban érződnek. A befogadó jogi hagyomány egyfelől gazdagszik az átvétel révén, másfelől azonban veszít is önállóságából (az átvételt övező nyomás függvényében), melynek eredményeképpen megszűnik a nyitott-



sága más rendszerek felé, jóllehet azok esetleg szintén hasznosak volnának számára. Ez azzal a következménnyel jár, hogy bezárkózóvá és rugalmatlanná válik, mely állapot feltörése általában csak kívülről, komoly erőhatással valósul meg, és ilyenkor teljes orientációváltás követi – Japánban a kínai mintát felváltja a nyugati; a török, az iráni állam az iszlám jog alkalmazása helyett westernizál. Ez az egyoldalúság azonban a domináns jogi hagyománynak sem válik hosszú távon előnyére, mert igaz ugyan, hogy befolyását ezáltal bővíteni tudja, de a határok elérése után már stagnálás következik be a bővülés terén, ráadásul őt magát semmilyen hatás nem éri, ami miatt kiüresedik, rugalmatlanná válik, és elveszíti megújulási képességét. Ennek folyamán már csak önmagát ismételteti, saját megoldatlan problémáit görgeti előre, miközben elveszti vitális erejét és kezdetben nagyon is jellemző kreativitását. Ennek következtében a változások – ha még dominánsabb erő hatására következnek be – itt is drámaiak lesznek. Ezt a változást

## KÖVETKEZTETÉSEK

az ázsiai jogi kultúrák egymás közti viszonyrendszerében senki sem érte el, mert a dominancia status quója évszázadokig fennállt, s csak a kívülről jött idegen erő, az európai gyarmatosítás hatására következett be. Ennek állomásai az európai, majd a szovjet jogi minták átvétele Kínában, a hindu joggal való szakítás és az angolszász–kontinentális alapú jogrendszer bevezetése Indiában, az iszlám jog félreállítása a szekuláris nyugati jogrendszer bevezetése érdekében a muszlim országokban.

Ezzel el is érkeztünk a következő, nagyon fontos strukturális jellemzőhöz: az egyes jogi kultúrkörök meglehetősen nagy autonómiájához, mely nem pusztán a belső folyamatok hasonlóságára vonatkozik, hanem egymáshoz való viszonyukat is leírja. A jelenkor három nagy jogi kultúrköre alig hat egymásra, a status quo kialakulása után a viszonyrendszerek, befolyási övezetek nem változnak, egyszersmind mindegyik megőrzi önállóságát és sajátosságait, miközben az egyes rendszerek szinte teljesen zártak, alig vagy egyáltalán nincs közöttük mozgás. Ez az elszigetelődés különösen a domináns jogi kultúrákra vonatkozik, az általuk befolyásoltakra kevésbé. Ezt a megfigyelést is példák illusztrálják a legjobban: a hindu és a kínai jog semmit sem vett át a másiktól, ahogy az iszlám jog is mentes maradt mindenféle hindu vagy kínai befolyástól, holott történeti-földrajzi lehetőség biztosítva volt mindkettő esetében. Látható tehát, hogy a domináns jogi kultúrák nemcsak a saját kultúrkörükön belüli aszimmetrikus viszonyrendszer miatt dominánsak, hanem a többi domináns jogi kultúrkörhöz való viszonyukban is: az egyforma erejű joghagyományok nagyon vigyáznak szuverenitásuk fenntartására. Ez az önállóság kiterjed a mozgások mindhárom, fent vázolt terepére, vagyis az alapokra, a jogtudomány formai elemeire és a normatív átvétel jelenségeire is. Ezzel szemben az egyes jogi kultúrkörökön belül helyet foglaló nem domináns hagyományok már nyitottabbak a körön kívüli hatásokra, de ezek összességében gyérek, erőtlenek, másodlagosak és rövid ideig tartóak. Ide lehet sorolni a buddhista felfogás kezdeti befolyását a japán és a koreai jogi gondolkodásra (a buddhizmus Kínában is feltűnt, de a jogban nem hagyott nyomot). A kezdeti befolyást azonban viszonylag gyorsan ellentétes folyamat váltotta fel, és az idegen, azaz jogi kultúrkörön kívüli behatást brutálisabb erőszakkal számolták fel, mint ahogy azt a körülmények indokolták volna. Az üzenet világos volt: a jogi kultúrkörön kívülről nem érkezhetsz lényegi elem a jog világába. Ez történt amúgy a kereszténységgel is a Tokugawák korában, más kérdés, hogy a nyugati hatás később a gyarmatosító államok képében legyőzhetetlen erőként tért vissza, amire a buddhizmus és annak országai soha nem voltak sem képesek, sem hajlandóak.

A fentiektől némiképp különbözik az ókori keleti történeti-jogi kultúrkör belső rendszere, mert itt hiányzik az egyértelműen domináns joghagyomány. A nyilvánvaló dominancia helyett itt nem egy, hanem két, relatíve domináns joghagyomány létezett: kezdetben a sumer, majd azt részben folytatva, részben módosítva a babiloni–asszír, mely jelentősen meghatározta a környező kisebb joghagyományokat (pl. Nuzi) éppúgy, mint a terület északi peremvidékére betelepülő hetiták jogát. Ez a befolyás a jogtudomány formai megjelenését (ékirásos tábla), valamint az eseti normatív átvételt jelenti, az alapokra nézve a hetiták jog önállósága megmaradt (sokkal több benne a vallási elem, mint a mezopotámiai jogban). A közös gyökerek miatt a zsidó jog kezdeti periódusa is ide köthető (különösen megjegyzendő a rengeteg egyezés a mezőgazdasági törvényeket illetően), ám a történeti körülmények miatt a zsidó jog más irányba fejlődött, ami elsősorban az alapokra nézve volt óriási hatással (monoteizmus kinyilatkoztatásán nyugvó jogrendszer). Mivel ez a drámai változás a jogkörön belülről érkező nagyon erős, időlegesen domináns politikai-vallási (asszír, babiloni, perzsa) befolyás *ellenére* következett be, a zsidó jog végső soron egyfajta forradalmi joghagyományt testesít meg, mely a jogkörön belüli dominanciával szemben fogalmazta meg önmagát, s mint ilyen, egészen kivételes, hiszen egyetlen más joghagyomány sem született a dominancia ellenére, csak annak mentén. A később kialakuló keresztény és perzsa jogi kultúra már semmilyen módon nem érintkezett a valaha domináns mezopotámiai jogi hagyománnyal (Hammurapi szteléje ekkor már két évezrede elveszve pihent a homokban), de saját, önálló alapjaira építette fel önmagát, és ehhez megtalálta a maga kifejezési formáját is. Ebből adódóan a közel-keleti jogi kultúrkörhöz azon a jogi *koinén* keresztül kapcsolódott, mely évezredek óta jelen volt a térségben, és különböző szokások, rítusok, eskük, szerződési formák révén megtalálható a preiszlám Arábiától a hetiták jogig bezárólag gyakorlatilag mindenhol. Ugyanakkor kívülről ez a jogi kultúrkör is zártnak bizonyult: nem csupán azért, mert más ázsiai jogi hagyományok nem érték el, hanem azért is, mert sem az egyiptomi, sem a mediterrán (görög, római) joghagyomány nem vert itt gyökeret, mi több, a hellénizmussal szembeni ellenállás inkább az ellenkező irányba hatott. Tény, a poszthellénisztikus korban a római jog ideig-óráig jelen volt, de csak rövid időszakra, másodlagosan és nem eredeti alakjában, hanem egy igen leegyszerűsített formában (szír–római jogkönyv). Ráadásul így is csak idegen jogként, ami nem épült be a saját hagyományba, hanem az azt támogató erő elmúlásával maga is szertefoszlott.

A jogi kultúrkörök vizsgálata egy másik érdekességre is rávilágít: a jog eredőjének és funkciójának egészen más felfogására a spektrum két végén, mely mutat egyfajta logikus rendet. A közel-keleti és az abból kinövő isz-

## KÖVETKEZTETÉSEK

lám jogi kultúrkör alapvetően vallási jogokat teremtett (a mezopotámiai kezdeteket ide nem értve): a zsidó jog egyértelműen vallási jog, ahogy a kereszténység joghagyománya és az iszlám jog is az. Ennek oka az államiság hiányában, illetve gyengeségében keresendő: a fogság után megszűnő zsidó állam helyén nem született semmi, így a zsidóság politikai közösség helyett vallási közösségként küzdött tovább fennmaradásáért. A keleti keresztények sem tettek szert soha államra, hanem a Mezopotámia aktuális urai (perzsák, iszlám kalifátus) által vezetett állam keretei között éltek. Az iszlám jog sem kötődik államhoz annak ellenére, hogy a muszlimok nagyon sikeres államokat hoztak létre, ám az iszlám jog nem a politikai, hanem a vallási közösség normarendszere. A földrajzi spektrum másik végén található kultúrák ezzel szemben csak politikai közösségként határozzák meg önmagukat, melyben az állam mindenhatósága a legfontosabb rendezőelv. A jog állami parancsként való felfogása, a büntetések rendszerének kiépítése és a társadalom normatív szférájának magára hagyása ugyanannak a szélsőségesen etatista felfogásnak a különböző megjelenési formája, mely a vallási jogok pontos ellentétpárja (a kínai jogi kultúrkör). A köztes tér az indiai jogi kultúrkör (s ebből a szempontból a perzsa joghagyományt is ide kell venni), mely átmenetet képez a közel-keleti és a távol-keleti véglet között, és mind a vallási, mind a világi elemet megjeleníti. Ennek oka, hogy a két nagy intézményrendszer, a vallás és az állam igen bonyolult, együttműködésekkel és rivalizálásokkal terhelt viszonya határozta meg e jogi kultúrkör történelmét, mely egyfajta *modus vivendi* kialakításában végződött. Ennek értelmében a vallási jog (hindu, zoroasztriánus) hatást gyakorolt az állami jogra, de nem vált kizárólagossá, ugyanakkor a vallási intézmények részt kértek az állam bizonyos jogi funkcióiból (ez elsősorban a bírászkodást jelentette), illetve biztosították az állam legitimitását. Szimbolikusan ez úgy jelenik meg Indiában, hogy a varnarendszer ideológiája szerint a *brāhmana* a katona felett áll a hierarchiában, ugyanakkor az állam vezetése a harcos kaszt privilégiuma, melybe a *brāhmanák* csak tanácsadókként vesznek részt. Lényegében hasonló ideológia született Perzsiában is. Ott, ahol ez a kettős struktúra kialakult, a mai napig hatással van a joghagyományra, mivel nem véletlen, hogy épp abban a sí'ita Iránban igyekeznek az iszlám jog és az állami jog szimbiózisát megvalósítani (egyre kevesebb sikerrel), ahol a korábbi perzsa felfogás kialakult, s amely sok helyen különbözik a szunnita olvasatú jogtól. Az indiai jogfelfogás kettőssége pedig eljutott a buddhista társadalmakhoz is, ahol a jog alapvetéseit és esetenként szabályait (pl. a halálbüntetés tilalma Burmában) a valláserkölcshatározta meg, ugyanakkor a kialakuló, erős államok igényt tartottak arra, hogy a jogélelet saját kezükbe vegyék, s ezért nem engedték a vallási jog kibontakozását egy szinten túl.

Ha innen csak egy lépéssel keletebbre megyünk, már nem találkozunk ezzel a jelenséggel: a vietnami jog teljesen állami jog, uralkodó által kodifikálva, konfucianus alapokra helyezve. Vagyis a köztes tér a két véglet között Irán és Délkelet-Ázsia között húzódik, onnan nyugatabbra a vallási jogok primátusa, keletebbre pedig az állami jogok szupremáciája figyelhető meg.

A következő sajátosság, amit Ázsia-szerte különböző intenzitással, de szinte mindenhol meg lehet figyelni, az a jogi pluralizmus jelensége, mely alól csak a törzsi jogok világa kivétel, ahol értelemszerűen nem is lehetnek versengő jogtestek, mivel a szokásjogok egyeduralkodók. A jogi pluralizmus konkrét indoka mindenhol más és más, de minden esetben rendszertani szükségesség eredménye, és nem esetlegesség következménye. A vallási jogok dominanciájának világában az állami jog szükségszerűen jelenik meg másodlagos jogtestként, mivel a vallási jogok az állam szempontjából fontos kérdéseket nem szabályozzák (közigazgatás, adórendszer, hadsereg stb.), ennek következtében a jogrendszer megkettőződésének lehetünk tanúi e társadalmakban. A valóságban a helyzet ennél is bonyolultabb, mert sem a vallási jog, sem az állami jog nem tudta felszámolni a legmélyebb jogi réteget, a szokások világát, melyek a formális hierarchiában ugyan a legkevésbé fontosak, a valóságban azonban primátust élveznek a konfliktusok megoldásában (a mai bírósági tárgyalások 90%-a kompromisszummal végződik, ami mélyen a szokásokban gyökeredzik, s így ennek eredményeképpen sem a vallási, sem az állami jogot nem alkalmazzák). Mi több, ahogy a becsületgyilkosságok esetében láttuk, a szokások olyan erővel rendelkeznek, hogy negligálják a vallási jog ellentétes tartalmainak betartását, és megakadályozzák az állami jog szokásokkal ellentétes joggyakorlatának kifejlesztését is. E példák jól érzékeltetik, hogy mondjon bármit is az iszlám jog elmélete a szokások jogforrási értékének hiányáról, a valóság éppen az ellenkezője mindennek. Gyakorlatilag ugyanez a hármasság figyelhető meg Indiában is, ahol az állami jog és a hindu jog mellett a meghatározó normatív iránymutatók a törzs és a kaszt szokásai, melyek, ha elvben nem is, de a gyakorlatban elsőbbséget élveznek minden mással szemben. Hatalmas területen figyelhető meg a konkurens szokásjogi rendszer, mely nem csupán az ide tévedt angol hivatalnokok életét keserítette meg, de ma is számtalan konfliktus forrása. Ezzel szemben az állami jogrendszer szupremáciájának társadalmában a kettősséget nem a vallási jogrendszerek másodlagos befolyása jelenti, mert erről nem lehet beszélni, hanem az államok szándékolt jogpolitikai gyakorlata. Ennek révén hatalmas jogterületek szabályozásáról mondanak le és engedik át azt a társadalomnak, mely a szokások útján tesz némi rendet a fontos és mindennapi életviszonyok tengerében (öröklés, tulajdon, kötelek stb.). A közigazgatással és büntetésekkel megelégedő állam normatív



## KÖVETKEZTETÉSEK

negligenciát jogpolitikai célú emelő módszerének rendszertani következménye ez, mely a komplementer szokásjogok kialakulását segíti elő.

A jogrendszer pluralizmusa további két nagyon fontos, egymással logikai összefüggésben álló területen érezteti hatását: a politikai rendszer működésében és a kolonizációra adott válaszában. A politikai rendszer aszerint változik, hogy csak az állam igényeit kell kielégítenie, vagy figyelembe kell vennie más, hasonlóan domináns megfontolásokat is. Ahol az állam lényegében csak önmagával van elfoglalva, és nincs rákényszerítve arra, hogy a társadalom, a gazdaság vagy a vallás szempontjait is figyelembe vegye, az abszolút állami túlhatalom, az etatizmus, illetve esetenként ezek elkorcsosult formája, a totális állam jelenik meg. Utóbbi ugyan kivételes ideológia és gyakorlat, és ilyen szélsőséges formában nagyon ritkán vált egyeduralmukodóvá (kínai legizmus), moderáltabb formái azonban mégis jelen voltak, és évezredek óta meghatározzák a kínai jogi kultúrkör jogrendszereit éppúgy, mint politikai rendszerét és államszervezetét. Nagyon fontos azonban arra is utalni, hogy ez nem jelentette feltétlenül a civil társadalom teljes megszüntetését, mint a XX. századi totális államok esetében, mivel a civil társadalom számára az állam kijelölte azt a területet, ahol bizonyos keretek között relatív autonómiáját megtarthatta. Ez gyakorlatilag a gazdasági szférát, valamint a családi és tulajdonviszonyokat jelentette, ahol lényegi állami beavatkozás nélkül, a szokásjogokra hagyatkozva valósult meg a társadalmi önszabályozás, mely ezáltal azt a hozzáadott előnyt is biztosította, hogy a helyi variánsok révén a regionális, lokális eltéréseket is engedte, így magas fokú rugalmasságot biztosított a rendszernek. Ez azonban semmiben nem érintette az állam és a politikai rendszer területét, melybe a társadalomnak semmilyen befolyása nem volt, és egyetlen feladata a parancsoknak, jognak való engedelmesség maradt. Ilyen történeti körülmények között egy másfajta ideológiájú, de teljesen azonos módszertanú totális állam gyakorlata (maoizmus) ismerősebb és könnyebben megvalósítható, mint egy egészen más alapértékekkel rendelkező, de a kultúrkörön kívülről érkező, oktrojált politikai rendszer bevezetése (Japán a második világháború után). Az állami és a szokásjogi rendszerek pluralizmusa tehát nem szabad, hogy megtévesszen bennünket: nem két azonos befolyású jogtest versengéséről, hanem egy domináns és egy szubordinált rendszer egymás mellett éléséről van szó, melyben a gyengébb, szokásjogi elem semmiben sem befolyásolja a politikai rendszert. Ez a modell tökéletesen lemérhető az elmúlt pár évtized kínai történelmében: a maoista vezetés lényegében túlterjeszkedett az állam megszokott, egyébként is domináns szféráján, és a legizmus elvei és módszerei révén felszámolta a civil társadalmat évezredek óta megillető autonómiát a helyi viszonyok irányítása, a földtulajdon, a gazdasági kapcsolatok és a családi viszonyok

tekintetében. Az eredmény közismert: büntetőtáborok, éhínség, emberek millióinak pusztulása. A Mao halála utáni fordulat visszaállította a korábbi status quót állam és társadalom között: utóbbi semmilyen módon nem avatkozik be a hatalmi viszonyokba (= elvben kommunista irányítású marad az állam), cserébe visszakapja korábbi autonómiáját és gazdasági szerepét. A határvonalak azonban valamelyest mégis módosultak: a társadalom ugyan továbbra sem avatkozik be az állami életbe, s ha mégis próbálkozik ilyesmivel, azonnal és brutálisan éreztetik vele a határokat (Tienanmen tér), az állam viszont a korábbi gyakorlatával ellentétben nem vonul ki a gazdasági életből, hanem annak szabályozásával, irányításával aktívabb szerepet vállal benne, mint a hagyományos felfogás szerint működő korábbi politikai rendszerek tették. Az eredmény közismert.

Ahol az állami dominancia nem érvényesül ilyen nyilvánvaló módon, ott a politikai rendszer felépítése jóval átláthatatlanabb, irányíthatatlanabb, egyszersmind robbanékonyabb, mivel két, esetenként három, egymást elvi szinten kizáró alapvetésnek kellene megfelelni, s ez nyilvánvalóan sokkal nehezebb, sőt igazából lehetetlen. Ahol a párhuzamosságot csak az alárendelt törzsi jogok jelentik (vagyis ahol a politikai rendszer nem a törzsi szervezetre épül, illetve az állam vezető elitje nem a törzsek közül kerül ki), ott nincs különösebben nagy probléma, ugyanis a törzsi jogok semmiképp sem veszélyeztetik a felettük kialakult állam politikai rendjét, hacsak valamilyen kirívó jogtalanság nem veszélyezteti alapjaiban a létüket, de ekkor is csak helyi szintű, vereségre ítélt fegyveres ellenállásra képesek, mely lokálisan okoz ugyan gondot, de a teljes politikai rendszerre veszélytelen (törzsi lázadások India keleti tartományaiban). Megfordítva: egy toleránsabb politikai rendszer helyi szinten tudja alakítani a lokális politikai berendezkedést azáltal, hogy a helyi társadalom és vezető elit számára nagyobb befolyást enged, és az állam mindenhatóságának, modernizációs lelkesedésének határokat szab, nem kényszerít a helyi lakosságra elfogadhatatlan elemeket. Ez a felismerés későn és rengeteg áldozat után érkezett csak el, a XX. század nagy része jelentős állami befolyással, a modernizációs lelkesedés rengeteg ellentmondásával, a törzsi lakosságra zúdított hivatalnokok visszaéléseivel és a rendőri erők alkalmazásával telt el, s ebben lényegi változás csak az elmúlt két-három évtizedben tapasztalható, változó intenzitással.

Ahol a törzsi jogi kultúrkör nem alárendelt (mint pl. az indiai törzsek), hanem a társadalom meghatározó szereplője (Közép-Ázsia török népessége), ott a törzsi jognak sokkal nagyobb szerepe van, ám ez a szerep nem az állami politikai rendszerrel *szembeni* harcban testesül meg, hanem az állami vezetés *megszerzéséért* vívott harcban, s ez nagyban hozzájárul a rendszer stabilitásához. Évszázadok óta így van ez, mivel a törzsi rendszerekben min-

## KÖVETKEZTETÉSEK

dig az erős klánok, törzsek vetélkednek a hataloméért, mely, ha állammá alakul, akkor államhatalomként jelenik meg (lásd pl. Dzsingisz kán klánja és a Mongol Birodalom). Ma sincs ez másképp, Közép-Ázsia nagy hatalmú személyi vezetői mögött ott sorakozik saját, befolyásos klánjuk teljes támogatása, csak ez az alkotmányos rendszer látszata miatt nem ismerhető fel a felületes szemlélő számára. Itt tehát az állami és a törzsi jogfelfogás nem riválisai egymásnak, hanem kölcsönös eszközei egy közös cél, a hatalom stabilitásának érdekében.

Ahol azonban az állami jog és politikai rendszer konkurense nem a törzsi jogrend, hanem a vallási jog, és ezáltal a politikai közösség alternatívája a vallási közösség, ott a rivalizálás sokkal nagyobb károkat okoz. A két párhuzamos rendszer ugyanis nem egy nagyobb egység részelemeként, egymást folyamatosan ellenőrizve akadályozza a túlhatalmat (mint a hatalommegosztás elve és gyakorlata a modern alkotmányokban), hanem két független, abszolút befolyásra és a másik fél kiiktatására törekvő önálló rendszerként mutatkozik meg, és hatalmi harcuk igazi áldozata a mindkettővel szemben védtelen civil társadalom: a pakisztáni lakosság a diktatúrák hadseregével szemben éppoly védtelen, mint a vallási erőszakkal szemben, az iraki kurdok egyformán szenvednek a kormánykatonák és az ISIS támadásai következtében stb. Afganisztán, Irak több évtizede húzóóó válsága, az ISIS feltűnése mind arra a kérdésre vezethető vissza, hogy a (nemzet) államnak vagy az *ummán*nak, a vallási közösségnek (és jognak) van-e primátusa. Az államok feltűnően egyre gyengébbek ebben a versengésben, a nevezettek *de facto* szinte meg is szűntek (*failed states*). Ez korántsem volt mindig így. Ahogy láttuk, a középkori kalifátus elmélete és gyakorlata, az iszlám jog toleránsabb felfogása az állam jogos érdekei irányába, valamint a hagyományos jogtudósok közvetítő szerepe biztosított egy olyan egyensúlyi rendszert, mely tele volt számtalan apróbb konfliktussal és hibával, de alapvetően stabil maradt. Ez az egyensúly a gyarmatosítás hatására kezdett belülről megbomlani, amikor elkezdődtek a gyér, felemás belső reformok nyugati mintára (pl. *tanzimāt*-reformok), és a XX. századra bomlott fel végleg, amikor a westernizáló modernizáció teljesen félreállította a vallási jogot, felszámolta befolyását a politikai szerkezetre, megszüntette archaikus gazdasági privilégiumát (*waqf*), és erősen korlátozta kulturális befolyását (*madrasa*). Ezzel sokkal nagyobb szerepet kapott az állam, mint korábban bármikor, és elindult a kínai jogi kultúrkör etatizmusának irányába, mivel a felülről jövő reformokat csak erővel lehetett a társadalomra eróltetni. Ezzel kialakult egy, nem a huntingtoni értelemben vett demokráciaparadoxon (a nem demokratikus pártok demokratikus úton jutnak hatalomra), melynek során a westernizáló elit teljesen antidemokratikus eszközökkel igyekszik

a nyugati értékeket megvalósítani, melynek a liberális demokrácia is része (lenne). A legújabbkori történelem azt igazolja, hogy az ilyen irányú jog- és államfelfogás nem marad fenn tartósan, és teljesen visszaszorulóban van a vallási közösség primátusát hirdető erőkkel szemben, akik a másik végletet jelentik mind elméletben, mind gyakorlatban.

Végképp teljes káosz ott alakul ki, ahol harmadik, fontos erőként felbukkan, pontosabban: politikai erővé válik a törzsi jogi kultúrkör, és az állami és vallási jogrendszerek mellett harmadik, komoly erőként részt kér a hatalomból. Ez ma már több annál, mint a törzsi szokások elsőbbsége a másik két jogtesttel szemben (az arbitráció elsőbbsége, a becsületgyilkosságok fennmaradása stb.), mert ennek mára politikai töltete is előtérbe került: az állami politikai rendszer és a vallási (iszlamista) politikai felfogás mellett a klánpolitika meghatározó valamennyi, mára bukottá vált (Afganisztán, Jemen, Líbia) vagy ahhoz nagyon közel álló államban (Irak, Pakisztán, Szíria). Szemben a kétszereplős politikai és jogrendszerekkel, ahol a törzsi politika mindig az államhatalom megszerzésére irányul, és ezt más megfontolások nem bonyolítják (a győztes törzs államhatalmi eszközökkel rendet és stabilitást biztosít), a háromszereplős rendszereket a vallási elem végképp összekuszálja, mivel a törzsi megosztottság soha nem azonos a vallási megosztottsággal, így ez már önmagában is zavaros identitást eredményez, melynek kiszámíthatatlan politika az eredménye. Például két törzs lehet egymásnak riválisa politikai céllal, ám ha mindketten azonos, esetleg kisebbségi vallás tagjai – keresztények, sííták, drúzok stb. –, akkor ez összefogást és nem harcot eredményez. A konkrét döntés mindig attól függ, hogy az adott helyzet a törzsi vagy a vallási szolidaritást követeli-e meg, ami folyamatosan változó, felbomló és újjáalakuló szövetségekben nyilvánul meg. Ráadásul az egész képet tovább bonyolítja, hogy a vallási alapú szerveződések közül nem mindegyik küzd az államhatalomért, hanem némelyikük kifejezetten a (nemzet-) állam ellen emel fegyvert (globális iszlamizmus harca az *umma* egységéért, a kalifátus utópiájáért és az egyes, árulónak tartott államok és azok vezetői ellen). Mivel értelemszerűen nem lehet egyszerre az államhatalomért és az ellen is küzdeni, a küzdelem helyenként teljesen öncélúvá és lokálissá válik, ami logikusan vezet el az állam *de facto* megszűnéséhez. Ezzel az állami jog is megszűnik, a versengés a primátusért pedig tovább folytatódik a törzsi és a vallási jogok között pontosan úgy, ahogy az Mohamed és követőinek idejében megfigyelhető volt (*riddā*-háborúk az iszlám nevében a törzsekkel szemben).

A közel-keleti jogi kultúrkörben tapasztalható rivalizálás és a kínai kultúrkörben tapasztalható etatizmus egyeduralma között az átmenetet a politikai rendszer tekintetében is a széles értelemben vett indiai (Iránt ismét

## KÖVETKEZTETÉSEK

ideértve) jogi kultúrkör jeleníti meg. Érdeemes kiemelni, hogy szemben a többi közel-keleti muszlim társadalmat káoszba taszító normatív-politikai versengéssel, Iránban semmi ilyesmi nem volt tapasztalható, és most sincs jelen. Az iráni állam erős, jól szervezett, intézményrendszerrel ellátott és erősen etatista állam, mely az iszlám forradalom után nem káoszba fulladt, hanem paradigmát váltott: az erőszakos, felülről jövő, westernizáló modernizációt egy hasonlóan erőszakos, felülről jövő, iszlamista, kezdetben társadalmilag támogatott, de azt egyre inkább elvesztő, genuin modernizáció váltotta fel, mely az államot saját céljára instrumentalizálta. Mivel a vallási és az állami jog közötti versengés lehetőségét mindjárt a kezdet kezdetén megszüntette azáltal, hogy a vallási jog primátusát hirdette meg, s ehhez képest az állami jog érvényre jutását csak korlátok között és másodlagosan engedte meg, a paradigmaváltást nem kísérte a többi helyen érzékelhető társadalmi zűrzavar, melyben nyilván több tényező is szerepet játszott: az iráni államiség 2500 éves fennállása, a vallási egység, mivel az ország lakossága teljes mértékben sí'ita, Khomeini kiemelkedő autoritása, a sí'ita egyházi szervezet hierarchizáltsága stb. Hasonlóan nem tapasztalható káosz, csak a paradigmaváltás kezdeti jelei Indiában és a buddhista társadalmak országaiban. Az indiai nyugatias jog- és politikai rendszert az attól elforduló és a hindu felsőbbrendűséget hirdető ideológiát stratégiai programmá emelő kormányzat fokozatosan lebontja az elmúlt években, de ez az iráni tapasztalattal megegyező módon inkább paradigmaváltás (nyugati intézmények helyett genuin jogi és állami megoldások), mely nem mutatja a káosz jeleit, legalábbis egyelőre. A buddhista társadalmakban a korábbi szekuláris gondolkodás mellé feljövőben van a vallást politikai tényezővé emelő megfontolás: a buddhizmus államvallás Kambodzsában, a burmai katonai diktatúra elleni fellépés pedig egyre inkább a buddhista szerzetesi közösség köré szerveződik. Az természetesen a jövő kérdése, hogy ezeken a helyeken a paradigmaváltás látható jelei elvezetnek-e a tényleges megvalósuláshoz, vagy sem.

A politikai rendszerre vonatkozó fenti fejtegetések tükrében a kolonizációra adott eltérő válaszok jellegének feltárása a különböző jogi kultúrkörökben könnyen megvalósítható. Ahogy láttuk, a kolonizáció olyan külső erőhatást jelentett, mely új jelenség volt egyfelől a három nagy jogi kultúrkör egymáshoz való viszonyában (hiszen soha egyik sem kerekedett a másik fölé), másfelől a kultúrkörökön belüli viszonyokat is átrendezte (pl. Japán gyorsan modernizált a Meiji-korban, s ezáltal eltávolodott a kínai befolyástól, miközben Kínában hasonló folyamat nem játszódott le). Ezen erőhatás következtében indultak el a különböző intenzitású és sikerességű modernizációk, melyek végeredménye az adott jog- és államrendszer alapvetésétől

függött. Ahogy a gyarmatosítás egész jelensége, úgy a részének tekintendő jogi modernizáció is erősen megosztja a tudományos közvéleményt (is): míg egyesek a jog „civilizálásáról”, modernizálásáról, hatékonyabbá tételéről beszélnek, addig mások az egész folyamatot (eredményétől függetlenül) jogi kolonizációnak tartják.

A kínai jogi kultúrkörben mindez azért nem jelentett lényegi változást, mert az állam volt a rendszer központi eleme, és a reformok is elsősorban az államra vonatkoztak (politikai rendszer, közigazgatás, jogrendszer), vagyis az alapokat illetően paradigmaváltásra nem volt szükség, „csak” ideológiai váltásra. Nyilván ez utóbbi is épp eléggé jelentős, nem is ment egyszerűen: Japán végül is egy háborús vereség és óriási pusztítás után lépett a liberális demokrácia útjára, de ezt sem önszántából, hanem külső kényszer hatására, Kína egy évszázadon belül háromszor váltott ideológiát (polgári korszak, kommunizmus, a nyitás politikája), és Dél-Korea is csak hosszú évtizedeket követően tudta maga mögött az egyeduralmat. De a legfontosabb közös jellemző, az állam centrális szerepe kulcsfontosságúnak bizonyult, mert az intézményeken keresztül működő állam kellő akarat esetén reformálható. Ennek fontossága akkor válik nyilvánvalóvá, ha megnézzük, milyen hatással járt a gyarmatosítás-modernizáció a közel-keleti jogi kultúrkörben, ahol a vallási jog konkurens szerepet játszik. Ebből a szempontból a döntő mozzanat az, hogy szemben az állammal, a vallási rendszer nem modernizálható. Az isteni kinyilatkoztatás állandóságán nyugvó jogrendszer elemei nem írhatók felül azon az alapon, hogy már nem aktuálisak, vagy a nemzetközi szervezetek elítélik (pl. az Amnesty International a megkövezést, kézlevágást). Különböző interpretációs technikákkal persze lehet zsonglőrködni, s ez ideig-óráig segít is, de ezzel együtt az a cselekvési szabadság, ami a távol-keleti államreformok mentén tapasztalható, itt nyilvánvalóan hiányzik. Mivel a vallás lényegileg nem volt reformálható (és ha igen, akkor az eleve a vallástudósok, és nem a politikai vezetők terrénuma), a közel-keleti modernizáció meg sem kísérelte az iszlám rendszerének modernizálását, hanem azt negligálva és minimálisra csökkentve az állam modernizációjába kezdett. De mivel az állam itt nem egyeduralkodó, már ebbéli igyekezete is akadályokba ütközött, s a siker reményében az állam növelte az erőszakot, ami viszont hosszú távon az ellenállás erejét növelte. Így jutottunk el az ördögi körből kiszállni nem tudván néhány évtizednyi felemás kísérlet után a reiszlamizáció jelenségéhez. A közel-keleti jogi modernizáció drámai mértékű sikertelenségei (különösen Japánhoz, a kis tigrisekhez mérten) döntő részben arra vezethetők vissza, hogy az állam és annak jogrendszere itt jóval gyengébb, mint a Távol-Keleten, és vallási riválisa nemhogy nem támogatja a reformokat, hanem kifejezetten ellene van, hiszen a reformok

## KÖVETKEZTETÉSEK

hatására megerősödő állam az ő hatalmi helyzetét veszélyezteti (a kemálizmus tapasztalata). Meghökkenítő, de logikus módon a genuin reformok egyedül ott valósultak meg, ahol a vallási jogrendszer hajtotta ezt végre saját riválásán, az államon: Iránban.

A politikai rendszerek különbözőségétől és a modernizáció fogadtatásától függetlenül a jogi változások köre gyakorlatilag teljesen megegyezik mindenhol, mivel azonos jogterületeket érint. Ezek köre a következő: alkotmányjog és alkotmányos rendszer, polgári és kereskedelmi jog, büntetőjog, valamint a mindezekre vonatkozó eljárásjog. Ezekre a jogágakra irányuló törvénykezés folyt többek között Törökországban, Iránban, Indiában, Kínában, Dél-Koreában, Japánban, Indonéziában. Ezeken a jogterületeken a hagyományos jogrendszereket semlegesítették, ugyanakkor a társadalom alapszövetét jelentő joganyaghoz sehol sem nyúltak hozzá, vagyis a házassági és az öröklési jog érintetlenül maradt a korábbi normativitás szintjén. Ahol az állam ennél is tovább merészkedett, és a családi jogviszonyokat is nyugati alapokra akarta helyezni az öröklött struktúrákkal szemben, ott általában nemcsak ez a terv bukott meg, hanem a bukás magával sodorta az egész kormányt, sőt volt, amikor az egész rezsimet is (Irán, Afganisztán). E szélső értékektől függetlenül általában igaz, hogy nagyon tudatosan szabták meg a hagyományos jog befolyási övezetét, és a külső hatásokat csak ott engedték érvényesülni, ahol az az alapszövet lényeges sérelme nélkül megvalósítható volt, vagyis az állam működése és felépítése, valamint a gazdaság szabályozása tekintetében. A közel-keleti jogi kultúrkörben a hagyományos jog képviselői folyamatosan őrködtek azon, hogy az állam ne tudjon átlépni bizonyos határokat, míg a kínai jogi kultúrkörben az állam önmérséklete jelentette ezt a határt, ami valójában alig különbözött az évszázados befolyási övezettől, hiszen, mint láttuk, a családi és az öröklési jog eddig is a helyi szokások terrénuma volt. A fent elmondottak nemcsak azokra az államokra igazak, amelyek a nyugati (angolszász, kontinentális) mintákat követték, hanem a szocialistának mondott országokra is (nyilván mást jelent a szocializmus Ázsiában, mint Európában), ahol végső soron nem a modernizált jogrendszer szerkezete különbözött, hanem annak ideológiája. Természetesen óriási különbség van a japán liberális demokrácia és Pol Pot rezsime között, de ha a jogrendszer belső szerkezetét nézzük, akkor mégis azt kell mondani, hogy pl. az alkotmányjog megjelenése nagyobb változás a jog történetében, mint az az ideológiai variáns, amin nyugszik, mivel szerte Ázsiában korábban nem létezett alkotmányjog, vagyis az a gondolat, hogy az állam szervezetét és működését törvények útján, számonkérhetően szabályozzák. Mivel a szocialista országok is készítették a kezdeti vonakodás után alkotmányokat, ezért az alkotmányjog ezekben az országokban is megjelent, ugyanakkor

egyáltalán nem véletlen, hogy oly hosszú idő után, belső válságok hatására készültek csak el az első alkotmányok, mivel az uralkodó kommunista pártok éppúgy nem rajongtak a hatalom korlátozásának ötletéért, mint korábban az uralkodók, s az alkotmány írásba foglalása már egy lépés ezen az úton. Az alkotmányjog mellett a szocialista kormányok is (saját ízlésük szerinti) polgári és büntetőtörvényeket alkottak, sőt épp a szocialista kormányok voltak azok, amelyek teljesen át akarták írni a jogrendszert, és még kevésbé tisztelték a hagyományos jog önállóságát és a mögöttes genuin szokásokat. Amikor például az afgán kommunista párt teljesen nyugatias családjogi törvényt vezetett be (korhatár bevezetése bizonyos ügyekben), a városi értelmiség ujjongott, a vidéki lakosság azonban egy emberként lázadt fel ellene, és ez erősen hozzájárult az afgán társadalom további polarizációjához.

A jogi modernizáció problémáján túllépve, ami a hagyományos jogrendszerek közti összefüggéseket illeti, érdemes kitérni arra a széles körben elterjedt nézetre, mely a jogot haszontalannak, esetleg kifejezetten károsnak, a joggal való foglalkozást értelmetlen és nem igazi szellemi tevékenységnek, a napi joggyakorlatban való részvételt pedig erkölcsileg elítélendőnek tartja. Ez alól a földrajzi és szellemi spektrum két végpontján elhelyezkedő zsidó és iszlám jog, illetve a kínai legizmus képez kivételt, de azok is csak megszorításokkal, mivel a jog önmagában számukra sem fontos, csak eszközjellege miatt érdekes. A zsidó és az iszlám jog felfogásában a jog az istenhez vezető utat jelenti, a jog művelése tehát szent cselekedet, de nem önmagában jó, hanem azért, mert elvezet a Törvényalkotóhoz. A joggal való foglalkozás tehát instrumentális, és ahhoz van rá szükség, hogy egy magasabb értékű jóhoz jussunk el általa. A jog mindennapi művelése, a joggyakorlat pedig kifejezetten káros, ezért, hacsak lehet, a tudósok menekülnek előle. Nem pusztán azért, mert a bírászkodás elveszi az időt a jogtudomány művelésétől, hanem leginkább azért, mert menekülnek attól a személyes felelősségtől, mely mind a zsidó, mind a muszlim bírót terheli. Mivel Isten maga a legfőbb bíró, ezért a földi bírók közvetlenül Istennek felelnek döntéseikért, és a téves ítéletek következményeit nekik kell viselniük. E morális-vallási felelősségtől pedig inkább szabadulnak, mert a kalifa elől még mindig könnyebb elbújni, mint Isten elől. Ha pedig a jogtudósok a bírói széket ilyen mértékben elutasítják, akkor természetes, hogy a peres képvisellel mint a kiderítendő igazság torzításának lehetséges eszközével végképp szembehelyezkednek. Ugyan más okból kifolyólag, de a legizmus is instrumentalizálja a jogot, és csak ilyen módon tekinti hasznosnak. A legizmus számára a cél az állam helyes működésének fenntartása, melynek legfőbb eszköze a jog mint állami parancs és büntetés. Ebben az értelemben a jogot szinte fetiszizálják, ugyanakkor a jog tudományos, filozófiai, etikai



## KÖVETKEZTETÉSEK

kérdéseinek boncolgatását károsnak ítélik, és ezért tiltják. A legizmus a jogalkalmazást a hivatalnokok szintjére számúzi, az érdemi társadalmi vitákba nem szól bele (meghagyja a szokásjognak), a perek kialakulását minden eszközzel, akár a pereskedők megbüntetése révén is igyekszik megakadályozni, a peres képviseletet pedig elveti. Látható tehát, hogy a jogot magasra értékelő rendszerek esetében is csak relatív értékről és fontosságról lehet beszélni.

Minden más ázsiai joghagyomány ennél is kevesebbre tartja, vagy éppen kifejezetten ellenségesen viszonyul hozzá. Az eredeti konfuciánus tanok a jog és a büntetések ellen voltak, s inkább a tanításban, a nevelésben látták a megoldást a kor problémáira, miközben sóvárogtak a rég elmúlt aranykor után, amikor az emberek olyan erkölcsösek voltak, hogy jogra egyáltalán nem volt szükség. Csak a legizmussal való részbeni kiegyezés hatására enyhült meg a későbbi konfucianizmus a jog irányában. A konfuciánus tudós nem foglalkozik a joggal, a koreai szólás („olvass tízezer könyvet, de ne jogot”) mindennél többet elárul az uralkodó felfogásról még akkor is, ha ez voltaképpen a hivatalnokok bürokratikus előírásaira vonatkozik. Lényegében véve hasonló gondolati struktúra uralkodik a hinduizmusban is, ahol a jogot lekezelik, az elutasítás oka pedig az, hogy csak a mai, legromlottabb kor, a *kali yuga* számára fontos a jog mint társadalmi összetartó erő, hogy a nagy hal ne egye meg a kicsit, de boldogabb korokban jogra nincs szükség. A buddhizmus még annyira sem veszi figyelembe a jogot, hogy elutasítására figyelmet fordítson, egyszerűen negligálja, és inkább egyéb, számára fontosabb kérdésekben nyilatkozik meg. A szűken vett buddhizmuson belül (vagyis nem a buddhista államokban) a jogra legfeljebb a szabályzatok (*vinaya*) emlékeztetnek. A keleti kereszténység nem ennyire ellenséges, de nem is támogató: a vezető tudósok a teológusok, nem a jogtudósok, mint a zsidó és az iszlám vallásban. Akik jogi problémák közelébe kerülnek, azok vagy a gyakorlati jogalkalmazás hatására foglalkoznak a dologgal (püspökök), vagy polihisztorok, és a teológia, az orvostudomány mellett a jog világa is belefér széles szellemi horizontjukba.

A jog fontosságát és helyét a társadalomban az oktatási rendszeren és a tudományok egymáshoz való viszonyán keresztül is le lehet mérni. Innen nézve (is) a legfontosabb szerepet a zsidó felfogásban játssza a jog, ahol szinte csak ezt művelik és tanítják a tudományok közül, és ahol a jogtudományi munkák tízezrei mutatják a terület kiemelkedő fontosságát. A talmúdista hagyományt fenntartó *yeshivák*ban teológiát, filozófiát, orvostudományt nem lehet tanulni, ezzel szemben a jog legapróbb részletekig történő bemutatása zajlik, ami nem csupán a normák elsajátítását jelenti (pontosabban: ez a kevésbé érdekes elem), hanem elsősorban az értelmezés módszereit, az iskolák közti viták mibenlétét, az érvelést, a nagy rabbik tanításait

(*responsum*) és a hagyomány kreatív fenntartásának lehetőségeit. Lényegében hasonló az oktatás szerkezete, módja és lefolyása a muszlim társadalomban azzal a különbséggel, hogy a *medrese* otthont ad a jogi tanulmányok mellett a prófétai hagyományok és a Korán-exegézis tanulmányozásának is, de mivel ezek valójában az iszlám jog forrásai, ezért végső soron nem alkotnak feltétlenül különálló diszciplínákat. Orvostudományt, filozófiát, matematikát, művészeteket itt sem oktatnak, ahogy természettudományokat sem (az iszlám világ lemaradásának egyik fontos strukturális oka a hagyományos oktatás változatlansága, mely semmit sem vesz figyelembe a máshol lezajlott technikai forradalmakból és a természettudományok óriási fejlődéséből). A mezopotámiai írnok, akárcsak kínai kollégája, komplex kiképzésben részesült, melynek fontos, de mégis csak részese volt a jog megismerése, illetve még inkább a hivatalos iratok készítésének képessége és rutinja, mert az írástudása mellett ez biztosította jövedelmező megélhetését. Jogtudományi munka Mezopotámiában nem született, holott az irodalmi művek mellett orvostudományi, csillagászati írások nagy számban keletkeztek. Jogtudományi munkát a keleti kereszténység éppúgy nem ismer, mint a perzsa hagyomány. Mindkettő csak a normákat gyűjti és rendezi: az előbbi zsinati kánonokat, az utóbbi bírói precedenseket gyűjt, majd másol évszázadokon át, de ennél mélyebbre a jogban nem megy, holott más területeken a tudomány és a szellemi élet igen aktív mindkét kultúrában. Önálló jogi képzés egyik helyen sincs, mert a hangsúly a kereszténységben a teológiai képzésen (orthodoxia), a perzsa vallásosságban a rítusokon (orthopraxis) van, a jogi képzés ezek részeként jelenik meg, elsősorban a papi réteg kiképzésének egyik elemeként. Jogtudományi művet a buddhizmus sem produkál, holott vallásfilozófiai hagyatéka bámulatba ejtő. De nem készült Japánban, Vietnamban és Koreában sem, és Kínában is csak a legizmus révén, ott is inkább a legizmus sajátos államelméleti fejtegetéseinek részeként (Shang Yang, Han Fei), nem pedig önálló tudomány keretei között. A jogi oktatás sem élvezett prioritást, sőt a mandarinvizsgák a konfucianus klasszikusok ismeretét, a kalligráfiát kérték számon, a jog ismerete nem volt különösebb elvárás, holott az írnok volt felelős illetékességi területén az eljárásokért. Éppen ezért valamelyest ismerte a jogot, ha minden részletét nem is, de erre a célra legfeljebb igénybe vett egy megfizetett, de kevésre tartott jogi szakértőt, aki pótolta részletekre vonatkozó ismereteinek hiányát. A jog fontossága még leginkább az indiai joghagyományban jelent meg, ahol a *dharma* révén kiemelt figyelem övezte. Világos, hogy a *dharma* nem jog, hanem egy komplex vallásfilozófiai fogalom, melybe a normatív rend is beletartozik, de éppen azért, mert végső soron magában foglalja. A *dharma* presztízse mintegy magához emelte a jogot és a joggal való foglalkozást annak rögzítése mellett, hogy voltaképpen

## KÖVETKEZTETÉSEK

jogi munkák nem születtek Indiában. Ezzel szemben rengeteg mű keletkezett a *dharmáról*, melyek így a jogot is tartalmazták. Raadásul azzal, hogy a megismerés és a tudományok rendszerében a *dharma* volt a legmagasabb értékű (az *artha* és a *kāma* előtt), a jog is erre a szintre emelkedett, művelőivel, a *brāhmanákkal* együtt. A *dharma* részletkérdéseinek vizsgálata több tudományos irodalmi műfaj kialakulásához is elvezetett (*sūtra*, *śāstra*, kommentár), melyek két évezreden keresztül biztosították a hagyományos jogfelfogás és jogtudomány társadalmi presztízsét, mely a zsidó–muszlim joghagyomány mellett a legfontosabb szerepet biztosítja a jognak a tudományok rendszerében Indiában. Összességében azt lehet mondani, hogy a zsidó, az iszlám és az indiai jogi kultúrkör alapvetően jogászjog, vagyis a jog alapvetően a jogtudományból táplálkozik, és nagy jogtudósok éltetik, nem nagy törvényalkotók. Ezzel szemben a tőlük keletebbre eső hagyományokban a jogtudomány ki sem alakult, a nagy jogtudós egyéniségek helyett az a nagy kódexek világa. És bár kulturálisan nagyobb az eltérés, mégis jobban megértették az etatista kodifikáción nyugvó európai jogot, mint pl. az iszlám világában. Ennek következtében a nyugati minta bevezetése összességében kisebb ellenállást szült Kínában, mint a Közel-Keleten.

A jog relatív fontosságát a joggyakorlathoz való viszony is mutatja. Gyakorlatilag nincs hely szerte Ázsiában, ahol a jogok érvényesítését, a pereskedést pozitív, követendő mintának tartanák, a különbség inkább az elítélés mértékében van. Mindez természetesen összefüggésben áll az egyén társadalmi helyzetével is, melyre a következő pontban térek ki. E helyütt a jogérvényesítés lehetőségeit érdemes röviden megvizsgálni. A pereskedés elutasítása nem feltétlenül jelenti minden intézményes forma elutasítását, mert a hagyományos konfliktusfeloldás mechanizmusai működnek, komoly presztízzsel rendelkeznek, és a felek (egyének, családok, akár klánok) természetes módon fordulnak feléjük. Vagyis nem arról van szó, ahogy többen gondolják, hogy az ázsiai társadalmak tagjai egyáltalán nem érvényesítik érdekeiket, azonnal mindennek engedelmessé válnak és elfojtják törekvéseiket, hanem arról, hogy azt egy másféle logikát követő rendszerben teszik. A jogi eljárások elutasításának attitűdje voltaképpen két dolgot jelent, és ezt a finom különbségtételt érdemes megtenni.

Az egyik az eljárások elutasításának gondolata, mely a konfliktust más módon igyekeznek megoldani (pl. apai autoritás, a klán vezetőjének döntése), és így semmiféle kontradiktórius eljárásra nem kerül sor semmilyen intézmény előtt. A joggal összefüggésben álló intézmények elutasítása nem közöny, hanem permanens, öröklött negatív attitűd. Az emberek ebben a gondolkodási rendszerben nem fordulnak bírósághoz, mert a családi ügyek nyilvános kitergetése nagyobb szégyen, mint a belső problémák okozta kár.

Legalább ekkora gond, ha valaki akaratától függetlenül kerül kapcsolatba jogi eljárásokkal, még akkor is, ha azt nem maga kezdeményezte, s így ő maga „ártatlan” a dologban. Mégis, a jogi eljárások teljes elutasításának attitűdje rá is kivetül. Ilyen lehet, ha mások vitájában valakit tanúként beidézik a bíróságra, s neki el kell oda mennie, részt kell vennie mások egyébként is elítélendő perpatvarában. Ha idős embereket ér ez a trauma, az akár halálhoz is vezethet (infarktust kap, mert felzaklatja az őt idős korában ért szégyen: hagyományos társadalmakból dokumentált esetek). Ez a gondolkodás a hagyományos magyar társadalomtól egyáltalán nem idegen, nagyszüleink vidéki világa ez, melynek nyomai a mai napig megőrződtek. A másik véletlet az angolszász individualizmuson nyugvó jogérvényesítő felfogás jelenti, melynek bevezetése a nyugati jogok átültetése során nem csupán a normatív rezsim cseréje volt, hanem egy alapvetően ellentétes jogfelfogás implantációja, melynek ellentmondásos hatásai a mai napig érzékelhetőek különböző intenzitással az egész térségben (pl. Japánban, Koreában az elmúlt évtizedekben megnőtt a perek száma).

A másik forma pedig az, hogy az eljárás elindul valamelyik intézmény előtt (mely lehet falusi tanács, közvetítő, püspök, állami hivatalnok vagy bíró), ám annak kezdetétől a végéig minden érintett a megegyezést részesíti előnyben a formális döntéssel szemben. Utóbbi ugyanis elsősorban abban különbözik a megegyezéstől, hogy nem hagy teret a résztvevők akaratának, hanem igazat ad egyik vagy másik félnek, s ezáltal győztesekre és vesztesekre osztja őket. A kompromisszumos megoldás ezzel szemben mindkét felet győztessé teheti, s ezáltal nemcsak az adott jogesetet oldja meg, hanem végső soron a teljes konfliktushálót is, hiszen sok esetben egy-egy adott probléma akár generációkon keresztül húzódó vita egyik állomása csupán (generációkon átívelő földtulajdoni viták, testi sértésekből, halálból eredő bosszú vagy kompenzációkövetelések). E praktikus megfontolás mellett szerepet játszik az a mindenhol felbukkanó gondolat, hogy a vita voltaképpen tünet vagy betegség, mely az egészséges társadalmi kapcsolatokat gyengíti, ezért azokat fel kell oldani, a vitákat el kell simítani, és nem veszteseket és győzteseket kell létrehozni, mert az akár a konfliktus további eskalációjához is vezethet. A társadalmi harmónia helyreállítása tehát összességében fontosabb, mint az egyént megillető valamennyi jog kikényszerítése. Ha valaki mégis így jár el, sokra nem megy pyrrhosi győzelmével, mert teljes elutasítás és társadalmi izoláció lesz osztályrésze, mivel azt az egyént, aki mindenki más érdekének figyelmen kívül hagyásával csak a saját igazát keresi, és eközben semmilyen engedményre vagy kompromisszumra nem képes, teljes elutasítás veszi körül. A japán *wa* gondolata szimbolikusan fejezi ki ezt a harmóniára törekvést, de ez messze nem csak a japán társadalomra igaz.

## KÖVETKEZTETÉSEK

A zsidó és a muszlim bírók az eljárás legvégső szakaszában is felhívják a feleket, hogy egyezzenek meg, mert akkor jobban járhatnak, mint az ítélet kihirdetésével, ami enélkül hamarosan bekövetkezik.

Végezetül érdemes röviden érinteni az egyéni jogok fent már szóba hozott kérdését. Az ázsiai társadalmakkal kapcsolatban gyakran megfogalmazott állítás, hogy azok az egyének helyett a közösséget részesítik előnyben. Ennek az állításnak a helyessége a hagyományos jogrendszerek vizsgálata által további megerősítést nyer. Az egyén csak a közösség által létezik, s csak annyiban, amennyiben annak tagja (a kiközösítés ezért súlyos büntetés, hiszen nemcsak a közösségi kapcsolatok vesznek el általa, hanem az egyén is elveszti létét). Ebből következően a jogrendszer igazi alanya nem az egyén, hanem a család. A családnak van tulajdona, melyet annak tagjai közösen élveznek, ezért van az, hogy még a modern korban is több helyen igyekeznek az öröklött tulajdon felosztását megakadályozni, mert e felosztás már a családi tulajdon bomlását jelenti. A családnak van becsülete, melyet akár egy-egy tagjának megölése útján is fenn kell tartani (becsületgyilkosságok). A családhoz tartoznak a bűnelkövetők is, akiknek segítése, menekítése családi kötelezettség, és aki helyett a kirótt büntetést a család más, fiatalabb tagjának viselni méltó és helyes viselkedés (konfucianizmus). A családba tartozókat ugyan megilletik bizonyos jogok (a tulajdon hasznáiban való részesedés, védelem, lakhatás), ámde a család és annak tagjai felé irányuló kötelezettségeik jóval számosabbak.

A család szupremáciája tehát olyan tény szerte Ázsiában, melyet mind a jog, mind az állam és a politikai rendszer, mind a gazdaság vizsgálatánál figyelembe kell venni, mert a családok jelentőségének és befolyásának felismerése nélkül az ázsiai társadalmak nem érthetőek meg sem az ókorban, sem napjainkban. Mi több, az Ázsián kívül élő, de ázsiai gyökerű kolóniák élete, viselkedése és gazdasági működése sem érthető meg enélkül. Ahogy láttuk, ez természetesen lecsapódik a jogban is, de a családok kiemelt fontosságát nem a jogrendszer hozta létre, hanem társadalmilag alakult ki, melyet a jog a maga eszközeivel követett és normatív keretek közé szorított. A familiarizmus jelentősége természetesen eltérő hangsúlyokat mutat Ázsia egyes régióiban és jogi kultúrkörökben, de ez csak a részletek közötti különbség, ami a lényegét érintetlenül hagyja. A családi tulajdon és a családi gazdálkodás elsőbbsége a gazdasági életben, a klánviszonyok és a klánpolitika a politikai rendszer egészében olyan tények, melyeket nem lehet figyelmen kívül hagyni. E rendszerben némi törést jelentett, hogy a mindenhol tapasztalható patriarchátus következményeképpen kialakult egyoldalú hatalmi szerkezeteket a modern korban egy teljesen idegen jogi mintával igyekeztek orvosolni. A nyugati jogi gondolkodás átvétele azon-

ban alapvetően megkérdőjelezte a hagyományos autoritásokat, és teljesen új alapfelfogás bevezetését igényelte: a jogérvényesítést a kompromisszumok helyett és a jogok dominanciáját a kötelességek felett. Ez több mint pusztán a jogi gondolkodás változása: egy teljes társadalmi alapfelfogás cseréje, nem véletlen, hogy lassan és ellentmondásosan (Japán, India) vagy rendkívüli ellenállással tarkítottan zajlik, illetve fordul vissza teljesen (Közel-Kelet). A nők elleni erőszak szélsőséges formáitól az emberi jogi problémáig bezárólag naponta lehet számtalan példát hozni, hogy ez a megközelítés mennyire nem hatékony. Ráadásul, ahogy az ázsiai társadalmak a gyarmatosítás megaláztatásaiból egyre jobban kigyógyulnak, és növekvő gazdasági erejük és globális szerepük miatt egyre kevésbé lesznek hajlandók az idegen minták követésére, úgy várható, hogy ezek a problémák a jövőben csak sokasodni fognak, mint az őshonos jogi hagyományokhoz való visszatérés kísérőjelenségei. Jelenleg legfeljebb a probléma észlelése és néhány irányelv jellegű javaslat fogalmazódik meg a rendszeren belül,<sup>1</sup> többre, másra egyelőre nem akad példa.

Más-más indoklással ugyan, de végső soron mindenhol ugyanazon alapállás következik a fentiekből: a jog a kötelességeket és nem a jogokat (lehetőségeket) biztosítja. Ennek végső oka az autoritás hatalma az egyén felett, aki minden kötelezettségének eleget kell, hogy tegyen ahhoz, hogy az autoritás ne zúzza össze. Kínában a család és a családfő autoritása az elsődleges, a család ellen elkövetett legkisebb hanyagságokat, mint láttuk, azonnal és a legkegyetlenebb módon büntetik. A családfővel szemben senkinek sincsenek jogai. Mivel ez a családmodell vetül ki a kínai államra is egy magasabb szinten, az uralkodó a patriarchális vezető kollektív szinten jelentkező megfelelője, aki parancsokat osztogat, büntetéseket szab ki, és nem tűri, hogy bárki számon kérje vagy hatalmát korlátozza. A kínai jogi kultúrkör befolyása alatt álló társadalmakban ugyanezen alapvetés figyelhető meg, a japán társadalomban még ennek kifinomult szimbolikája és etikettje is kialakult. De ugyanezt az autoritást képezi le a zsidó és az iszlám jogban az Isten, a feltétlen hatalom és az egyetlen jogalkotó, aki büntet, ha szabályai nem érvényesülnek. Az Isten iránti engedelmesség tehát az ő szabályainak követésében áll, vagyis a különbség a kínai és a zsidó–iszlám joghagyományban nem az alapokban, hanem az ideológiában keresendő: ami Isten a közel-keleti hagyományban, az az állam a kínai jogi kultúrkörben, de ettől eltekintve az attitűd és a belső logika azonos. Szintén a kötelességek dominálnak az indiai jogi kultúrkörben, de kevésbé hangsúlyosan. Ennek oka a nyilvánvaló és fenyegető autoritás hiánya: Indiában évezredek óta nincs

1| Kaku 2013.

## KÖVETKEZTETÉSEK

olyan centrális állam, mint Kínában, ezért az állam nem annyira fenyegető hatalom. A hindu vallás pedig nem monoteizmus, ezért hiányzik belőle a fenyegető istenalak is, ráadásul a karmatan ad némi szabadságot az egyének sorsa alakításában: ha nem megfelelően viselkedik, eljövendő életeiben vezekelni fog érte, de nem feltétlenül itt és most és azonnal egy mindenható hivatalnok ítélete következtében. A buddhizmus, mely fenntartja a karmatant, továbbmegy ezen az úton, és az erőszakmentesség gondolatának hatására a kirívó jogsértésekre kirótt büntetéseket is jelentősen enyhíti (lásd a halálbüntetés eltörlését), bár ettől még nem lép át a kötelességalapú jogi gondolkodásból a jogalapú jogi gondolkodásba. Ezt a lépést csak mi, európaiak tettük meg alig néhány száz éve, és nekünk is csak rettenetes kínok közt sikerült – ráadásul nem is mindenütt.





# NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

## AZ ÓKORI KELET

*ālum*: Város, városi tanács, Asszíria vezető politikai döntéshozó testülete az óasszír korban; az *ālum* jogosult volt dekrétumok kibocsátására és bírói feladatokat is ellátott, irányította a diplomáciai tevékenységet, és hírnökei révén a város kereskedelmi politikáját is érvényesíteni tudta.

*awat ālim*: Az *ālum* által kibocsátott dekrétumok az óasszír korban.

*awēlum*: Feltehetően a szabad polgárt jelentette a babiloni korban, de pontos jelentése, a *mushkēnum*hoz való viszonya évtizedek óta vitatott kérdés.

*bābtum*: Városkapu, a bírósági eljárás helyszíne az ókori Keleten.

*bēl pāhāti*: Tartományi kormányzó a középasszír korban, legfontosabb feladata az utánpótlás, a központ felé irányuló szállítások biztonságos lebonyolítása és a kommunikáció fenntartása volt.

*Codex Eshnunna*: Feltehetően, de nem bizonyítottan egy Dadusha nevű uralkodóhoz köthető, a Kr. e. XIX–XVIII. században keletkezett törvény, mely nevét a városáról, és nem a kibocsátó uralkodóról kapta; fontos láncszem a mezopotámiai jog történetében, mert összekapcsolja a sumer törvényeket a babiloni jogrendszerrel.

*ditillaokmányok*: Napi joggyakorlat során keletkezett bírósági feljegyzések, a korszak jogéletének kiemelkedő jelentőségű forrásai a III. Ur-i dinasztia idejéből.

*e-dubba*: Az írás háza, az írnokiskola a sumer korban és később.

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

*en, ensi*: Az uralkodót jelöli kettős jelentésben (főpap, király) a sumer korban, de ma már nem állapítható meg a kettő közti, illetve a *lugal*hoz viszonyított különbség e terminusok között; az akkád korban az *ensi* már csak kormányzót jelent.

*ibila*: Fiú örökös, eredetileg az elhunyt érdekében halotti áldozatot bemutató személy, aki gondoskodott az elhunyt nevének, személyiségének és családjának folytatásáról.

*iginudu*: „Szemét fel nem emelő”: földeket művelő szabad réteg a sumer korban.

*ishiul*: A hettita uralkodó által a tisztviselőivel kötött szerződés, mely rögzíti a tisztviselők hatáskörét és felelősségét, továbbá tartalmazza az uralkodónak tett személyes hűségesküt; e dokumentum szolgáltatta később a mintát a klienskirályokkal kötött szerződéshez.

*hazannu*: A hettita fővárost irányító hivatalnok, aki gondoskodott a város belső biztonságáról; ennek érdekében minden éjszaka lepecsételték a kaput, melyet a következő reggel ismét megnyitottak.

*kittu*: A jogszerűséget jelentő kifejezés a babiloni korban; a *mēsharu*val együtt egyfajta kozmikus rendként képzeltek el, amelyekhez az istenek is kötve voltak.

*kudurru*: Tábla, határkő: fontos dokumentumokat, szerződéseket vésték fel rá az akkád kortól kezdve, illetve a telekhatárra helyezték őket. Elmozdításuk súlyos bűnnek számított.

*labarna*: A hettita király titulusa.

*limmum*: A vezetők között sorsolással elnyert tisztség az óasszír korban. Az éveket a *limmum* tisztségét betöltő személyről nevezték el; bár hatásköre nem volt, komoly társadalmi presztízse igen. A királyi hatalom a *limmum* tisztségével összeférhetetlen volt.

*Lipit-Ishtar törvénykönyve*: Lipit-Ishtar (Kr. e. 1934–1924) isini uralkodó nevéhez kapcsolódó törvény, mely a hármas szerkezetet követi bevezetővel, epilógussal és a köztük elhelyezkedő jogi normákkal; a törvény ránk maradt szövege töredékes, eredetileg feltehetően negyven szakasznyi szöveget tartalmazhatott.

*lugal*: „Nagy ember”. Uralkodó, eredeti jelentése a sumer korban talán hadvezér.

*lugulabi*: A társadalom vezető rétege a sumer korban.

*MAL (Middle Assyrian Laws)*: A legfontosabb asszír jogforrás, a középasszír joggyűjtemény tudományos megnevezése, keletkezésének idejét, körülményeit nem ismerjük; a több táblából álló szöveg első táblája maradt meg a legteljesebben, ez döntően házassági jogot tartalmaz.

*mēsharu*: A jogalkotás, jogszolgáltatás során figyelembe veendő igazságosság a babiloni korban; a *kittu*val együtt egyfajta kozmikus rendként képelték el, amelyekhez az istenek is kötve voltak.

*mēsharu-edictum*: Igen hosszú hagyományra visszanyúló babiloni szokás, melynek keretében az uralkodó hatalomra kerülve eltörli a lakosság korábban felhalmozott adósságait, az adósság miatt adósrabszolgaságba hurcolt személyek szabadságát pedig visszaállítja.

*mushkēnum*: Valószínűleg a palotától függő személyt, királyi alkalmazottat jelent a babiloni korban, de a *mushkēnumok* jogállása máig nem tisztázott.

*nudunnū*: Özvegyasszonynak *inter vivos* ajándékokkal a férje által juttatott ajándék, melynek célja megélhetésének biztosítása, mert a törvény szerint az özvegyasszony nem örökölt férje után a sumer korban.

*pankush*: Feltehetően az arisztokrácia és a hadsereg vezető tagjaiból álló tanács a hettita államban, mely a törvénytelenül hatalomra jutott uralkodót halállal sújthatta, a királyválasztásba azonban nem volt beleszólása.

*rab ekalli*: A palota ügyeit (építkezés, fenntartás, személyzet) intéző magas rangú tisztviselő a középasszír korban.

*qēpu*: A kormányzókat ellenőrző központi tisztségviselő a középasszír korban.

*sakallu rabiu*: Fővezér a középasszír korban, akinek katonai, igazgatási és igazságszolgáltatási funkciói is voltak, s ilyen módon a király után a második legfontosabb tisztségnek számított.

*shar kibrātim arba'im*: „A négy világtáj ura”. Az akkád uralkodó címe.

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

*sharru*: Király (az akkád kortól kezdve).

*sheriktum*: A nő hozománya a babiloni korban, melyet a házasság megkötésekor vitt magával, de ez a vagyonelkülönítés elve alapján őt és nem a férjét illette meg.

*shub-lugal*: A kisparcella-birtokosok a sumer korban.

*sukkalmah*: Alkirály, örgróf, a határterületek kormányzója a III. Ur-i dinasztia idején, az elámi nyelvbe uralkodó jelentésben került át.

*terhätum*: A férj által a feleség családjának fizetendő anyagi juttatás a babiloni kortól kezdve. Ha a férfi mégis visszalépett a házasságtól, akkor elvesztette a *terhätumot*, ha a nő családja lépett vissza, a *terhätum* kétszeresét volt köteles visszafizetni.

*ugula*: Vezetők, a *lugulabi* alatti réteg a sumer korban.

*unkin*: Városi polgárok gyűlése, mely az idő előrehaladtával jelentőségét veszítette, majd eltűnt; a Gilgames eposz még ismeri.

*UruKaGina (Uru'inimgina) reformtáblája*: A névben szereplő lagash-i uralkodó intézkedéseit tartalmazó dokumentum a sumer korból, melynek célja saját szavai szerint az özvegyek és az árvák védelme.

*Ur-nammu törvénykönyve*: A III. Ur-i dinasztia államában keletkezett, ma ismert legrégebbi törvénykönyv, melyet a tudomány sokáig a dinasztia megalapítójának, Ur-nammunak tulajdonított, de valószínűbb, hogy utóda, Shulgi adta ki. A törvény csak fragmentumokban maradt ránk, a több lelőhelyről származó töredékek alapján a szöveget először Samuel Noah Kramer adta ki 1954-ben.

## A ZSIDÓ JOG

*cedūqīm*: Szaddúceusok, akik nevüket feltehetően Cādoq főpaptól eredeztetik. 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.

*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 nemritkán 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 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 Kr. u. 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.

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

*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.

*Maimonidés* (1135–1204): Hispániában, később Egyiptomban élt orvos, filozófus, jogtudós, számtalan responsum és a Mishneh Toráh című, kodifikációnak szánt munka nagy hírű szerzője.

*mamona*': Vagyonjogi szabályok, értelmezésük rugalmasabb, a szerződésekben 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 Kr. u. II. század végén keletkezett összefoglaló mű, mely az elfogadott jogot tartalmazza; normákat és nem tudományos nézőpontokat ismertet. A mű hat rendre (*sedarim*), s 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) *zerāim* (magok): mezőgazdasággal összefüggő szabályok; (2) *mō'ēd* (ünnepek): vallási ünnepekkel összefüggő szabályok; (3) *nashim* (nők): családi joggal összefüggő szabályok; (4) *nezikin* (károk): magánjogi és eljárási szabályok; (5) *qodashim* (szent dolgok): templomi szabályok; (6) *tohorot* (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 felé házasságban élőnek minősült.

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

*p<sup>r</sup>rūshīm*: 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, emellett 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.



## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

*Shamm'ay*: A Kr. u. I. évszázadban élt jogtudós, Hillel vitapartner, 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. Maimonidés 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 kritikái észrevételek, az egész munka autoritásához nem fért kétség: 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 Mishnah-hoz fűzött kommentárként szokás jellemezni. A Jeruzsálemi vagy Palesztinai Talmūd (PT) összeállítására feltehetően a Kr. u. IV. vagy V. 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 szerkesztések és betoldások végeredményeképpen, de abban konszenzus uralkodik, hogy a BT több mint a Mishnah kommentára, hiszen egyfajta enciklopédikus igényességű mű: a jogi érvelések mellett rab-bik legendás életrajzát, anekdotákat és legendákat, matematikai, biológiai, asztronómiai elképzeléseket egyaránt tartalmaz, melynek 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<sup>ʿ</sup>al-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 Józsué, 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 szabály, amelyekhez elméletileg nem lehet újításokat fűzni, mint ahogy értelemszerűen hatályon kívül sem lehet őket helyezni.

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

*yeshibah*: Rabbinikus bírósági feladatokat is ellátó jogi akadémia.

## A PERZSA JOG

*Abarag*: Perzsa jogtudós a Szászánida-korban, a róla elnevezett jogi iskola harmadik tagja és legjelentősebb képviselője. Életrajzi adatai nem ismertek, jogtudományi mű nem maradt fenn utána, jogi érveit más művek utalásai alapján ismerjük.

*arta*: Igazságosság, a kozmikus rend törvénye.

*atarsagāyih*: „Nem féltés”. A családi hatalom (apa, férj) gyakorlójának való ellenszegülés; súlyos bűn, a hagyatékból való kizáráshoz is vezethet.

*chagar házasság*: Kisegítő jellegű intézmény, célja, hogy a törvényes örökös hiányában elhunyt férfi számára örökösöt támasszon. *Chagar* házasságot az összefoglalóan *stūr*nak nevezett személyek kötötték, a *chagar* házasságból született gyermekek az elhunyt és nem a természetes apa gyermekeinek számítottak.

*chāshtag*: A szokásokon alapuló és azokat magában foglaló, az egyes jogtudósok által megfogalmazott doktrína.

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

*dastūr*: A zoroasztriánus közösség papi vezetője a Szászánida-kor után.

*dāta* (*dād*): Jog, a Szászánida-korban vallást is jelent.

*dāta-bara*: Királyi bíró az óperzsa korban; az intézmény a Szászánida-korban is fennmaradt (*dādwar*).

*dibīray*: A Szászánida-hivatalokban a mindenre kiterjedő ellenőrzés eredményeképpen létrejött regiszterek, melyek napra pontos adatokat tartalmaztak az adott igazgatási területről. Külön nyilvántartása volt a bírói ítéleteknek (*dād dibīray*), az adó alapját képező földeknek (*shahr āmār dibīray*), a kincstárnak (*ganz āmār dibīray*), a tüzeknek (*ātash āmār dibīray*) és a kegyes alapítványoknak (*ruwānagān dibīray*).

*ērbed*: Tanító pap, feladata elsősorban a fiatal papok oktatása.

*frasaka*: A jogi ügyek felelőse az óperzsa korban.

*ganzabara*: A kincstár vezetője az óperzsa korban.

*gaushaka*: „A király fülei”. Közvetlenül az uralkodónak felelősséggel tartozó titkosügynökök, akiknek feladata a szatrapák és a katonai kormányzók ellenőrzése volt.

*hāmārakara*: Az állami javak mozgását ellenőrző számvevő az óperzsa korban.

*hamdādestān ī wēhān*: A jogtudósok jogforrás erejű konszenzusa.

*hazārapatish*: Az „ezrek vezére”, eredetileg Dareios ezer főt számláló testőrségének a parancsnoka; később ő lett a központi adminisztráció feje, feladatai közé tartozott a kancellária irányítása mellett a diplomáciai tárgyalások megszervezése, a követek fogadása és az uralkodó elé kísérése; rangban a király után a második embernek számított a birodalomban.

*kardag*: Jogszokás, a doktrínától eltérő társadalmi és bírói gyakorlat.

*khshachapāvan*: Szatrapa, a centralizált közigazgatás érdekei szerint eljáró tartományi vezető az óperzsa korban. A szatrapa elsősorban a civil közigazgatás irányítója volt, a hadsereg irányítása és fenntartása külön funkciónak számított.

A szatrapa minősült a tartományban a legfelsőbb bírói fórumnak, feladatai közé tartozott a belső biztonság garantálása mellett az adószedés és a tartományra eső kötelezettségek megszervezése, továbbá a helyi gazdasági élet irányítása.

*khwasrayūn házasság*: Szerelmi házasság: ha a nő felett hatalmat gyakorló személy neki felróhatóan elmulasztott férjhez adásáról gondoskodni, akkor a nő jogosult volt saját belátása szerint, engedély nélkül vagy éppen annak ellenére házasságot kötni egy általa kiválasztott személlyel.

*khwēdōdāh*: A közeli rokonok közötti házasság összefoglaló megnevezése.

*Mādigān ī Hazār Dādestān*: „Ezer ítélet gyűjteménye”. A Szászánida-kor végén keletkezett magánösszeállítás, a Szászánida-kor egyetlen jogforrása, mely több száz, zömében igen bonyolult jogeset rövid leírását tartalmazza.

*margarzān*: „Halálra méltó”. A halálos bűnöket elkövetők megnevezése.

*Mēdōmāh*: Perzsa jogtudós a Szászánida-korban, a róla elnevezett jogi iskola harmadik tagja és fontos autoritása. Életéről semmit sem tudunk, írásos műve nem maradt ránk, doktrínáit későbbi szövegekből lehet korlátozott mértékben rekonstruálni.

*mōbed (māgus)*: Rituális és igazságszolgáltatási feladattal egyaránt rendelkező zoroasztriánus pap. Az egyház felépítése az állam struktúráját követte, ezért a helyi *mōbedek* felett működtek a tartományi *mōbedek*, a királyi tisztség analógiájára létrehozott, a *mōbedek* vezetésével megbízott *mōbedān mōbed* pedig az egész klérus irányításáért felelősséggel tartozott. Mint legfőbb papi méltóság, ő volt egyben az uralkodó jogi tanácsadója is.

*pādikhshāy házasság*: A házasság több fajtája közül a legalapvetőbb forma, mely szerződés útján jött létre. A házassági szerződésben rendezni kellett a házassági vagyonjog fontosabb kérdéseit, a hozomány és a válási pénz összegét, a gyermekek sorsát és jogállását. A *pādikhshāy* házasság megkötése csak a *sālārīh*hal, a nő feletti hatalom átszállásával együtt volt érvényes.

*rad*: Papi funkció a zoroasztriánus egyházban, elsősorban az igazságszolgáltatásban vett részt.

*Riwāyat-i Ēmēd-i Ashawahishtān*: Ēmēd főpap X. században készített jogi útmutatója, jogi kérdésekre adott válaszok gyűjteménye, praktikus jogkönyv.

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

*sālārīh*: Családfőt megillető hatalom, *manus*.

*Shāyast-nē-shāyast*: Feltehetően a Szászánida-korszak vége felé keletkezett vallási mű, mely számtalan, a rituális jog kérdéseit feszegető problémát tárgyal kazuisztikus formában.

*stūr*: Fiú örökös hiányában elhunyt férfi számára örökösöt támasztani köteles személy, általában közeli férfi vagy női rokon.

*tanāpuhl*: A halálbüntetésre nem vezető, de igen súlyos bűncselekmények összefoglaló megnevezése.

*wuzurg-framādār*: Fővezér a Szászánida-korban.

## A KELETI KERESZTÉNYSÉG JOGA

*Abdisho bar Brika*: A keleti kereszténység utolsó nagy polihisztorja, a mongol kor kiemelkedő tudósa (megh. 1318). Két fontos joggyűjteményt készített, az egyik a *Collectio canonum synodicorum*, a másik műve pedig az egyházi döntéseket tartalmazó *Ordo iudiciorum ecclesiasticorum*; mindkét mű a mai napig ismert és használt a keleti keresztények körében.

*Bochtisho orvosdinasztia*: A dinasztia alapítóját, Giwargisht al-Mansur kalifa hívta Bagdadba a jundeshapuri iskolából, ahol orvosi munkája mellett görög orvostudományi munkákat fordított le. Fia Hārūn al-Rashīd szolgálatába lépett, unokája, Gábriel pedig felhasználva udvari orvosi mivoltát elérte, hogy lazítsanak a keresztényekre vonatkozó restriktív szabályokon, továbbá engedélyt kapott, hogy Seleukeia–Ktésiphónba hozzák Nestorios földi maradványait, ám erre a korra már feledésbe merült, hogy hol temették el.

*katholikos*: A Kelet Egyházának feje, székhelye a perzsa korban Seleukeia–Ktésiphón, az °Abbászida-korban Bagdad.

*Episcopalis audientia*: A püspök joghatósága jogi ügyekben való eljárásra és közvetítésre, vitarendezésre.

*Fiqh al-nasraniyya*: Ibn al-Taiyib kétkötetes, arab nyelvű nomokánon-gyűjteménye.

ménye, mely népszerűsége és elterjedtsége okán még a kopt egyház számára is mintául szolgált hasonló gyűjtemények elkészítésekor.

*Ibn al-Taiyib:* Pap, orvos, filozófus, jogász, a bagdadi *katholikos* titkára, számtalan tudományos értekezés szerzője, hírnevét leginkább az általa összeállított Fiqh al-Nasraniyyának köszönheti.

*Isho bar Nun:* Timótheos ellenfele, majd utóda a *katholikos* hivatalában. Elkészítette Timótheos joggyűjteményének folytatását, mely a részletekben sok új joganyagot tartalmaz.

*Ishobokht:* Perzsa püspök a korai <sup>c</sup>Abbászida-korban, joggyűjteménye miatt vált elsősorban híressé, melyet a *katholikos* szír nyelvre fordított le, de későbbi arab nyelvű kompendiumok is sűrűn hivatkoznak rá. A joganyag rendszerezett és logikus bemutatását adja, az általa szerkesztett könyv a műfaj egyik legjobbjá, mely házassági jogot, öröklési jogot és kötelmi jogot tartalmaz.

*Jundeshapuri iskola:* A nisibisi mellett a másik fontos iskola, ahol egymás mellett működött a teológiai és az orvosi iskola. A hatalmas könyvtárral is rendelkező iskola jelentőségét mutatja, hogy valamennyi jelentős orvos ebből az iskolából került ki az évszázadok alatt. Az iskola az <sup>c</sup>Abbászida-korszak alatt Bagdadba költözött, tagjai közül leghíresebb a Bochtisho orvosdinasztia volt, melynek tagjai generációkon át voltak a kalifa orvosai.

*Hunayn ibn Ishaq:* Keresztény polihisztor, aki fiatal korában beutazta a kor ismert és elérhető szellemi központjait, járt többek között Bizáncban és Alexandriában is. Al-Mutawakkil kalifa orvosa volt, és komoly előrehaladást ért el a szemészetben, mégis elsősorban tudományos munkáiról híres: fordítási tevékenységét 17 éves korában kezdte, mivel tudott arabul, perzsául, szírül és görögül; összesen 260 művet fordított le, és maga is írt további százat. Fordítói tehetségét fia és unokája is örökölte, így a dinasztia nevéhez fűződik Aristotelés, Galénos, Eukleidés, Ptolemaios műveinek fordítása. Az orvosi munkák mellett írt a logikáról is könyvet, valamint egy történeti munkát is, mely Ádámtól követte az eseményeket saját koráig. Sajnos a kiváló minősége miatt magasztalt Septuaginta-fordítása mára már elveszett. Ezek mellett írt keresztény apologetikát, továbbá lexikográfiai és nyelvészeti műveket is. Hunaynt az „iszlám reneszánsz Erasmusának” is nevezik.

*Mar Aba:* Zoroasztriánus előjáróból lett keresztény hívő, majd *katholikos*, aki a perzsa jogszokások beáramlása ellen harcolt, ezért saját jogkönyvében

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

kiközösítéssel fenyegette azokat, akik eltérnek a keresztény házassági szokásoktól. Emiatt bebörtönözték, hivatali idejének jelentős részét (tizenháromból tíz évet) börtönben töltött, de a jogkönyvet nem vonta vissza.

*Mar Simeon:* Perzsa püspök; rövid, az öröklési jogról szóló joggyűjteménye miatt vált ismertté.

*Narseh:* Zoroasztriánus hívőből a kereszténységre áttért tudós, a nisibisi iskola alapítója és első vezetője.

*Timótheos:* Az egyik legnagyobb hatású *katholikos*, aki újjászervezte az egyházat és tovább folytatta a keleti irányú missziót a korai ˚Abbászida-korban. Tudósként is sok területen alkotott, többek között egy joggyűjteményt készített. Az ő kérésre fordították le Ishobokht művét perzsáról szírre.

*Nisibisi iskola:* Nisibis városában alapított teológiai és orvosi iskola, a perzsa kereszténység egyik legnagyobb hatású szellemi fellegetvára.

*rabbaita:* A nisibisi iskola évenként választott vezetője.

*rabban:* A nisibisi iskola volt vezetőinek tanácsa, akik az iskola vezetőjével közösen kormányoznak.

*Sententiae Syriacae:* A dominatus korából származó római jogot tartalmazó mű, legfontosabb elemei a III. század végén keletkeztek, melyhez a következő évtizedekben kiegészítéseket fűztek. A szöveg stílusa parafrázis, vagyis kissé leegyszerűsített stílusban adja vissza a jog tartalmát, mely különböző jogterületeket foglal magában. A joggyűjtemény eredetileg görög nyelven íródott, ebből fordították szír nyelvre.

*Szír–római jogkönyv:* A Kr. u. V. század végén (476) görög nyelven született jogkönyv, melyet később szírre, arabra és örményre is lefordítottak, és így komoly hatást gyakorolt a Közel-Keleten. Már nem tiszta római jogot tartalmaz, mint a *Sententiae Syriacae*, hanem a keleti jogi praxis által valamelyest módosított, a Közel-Keleten recipiált római jogot. A szöveg címe – *Leges Constantini, Theodosii et Leonis* – későbbi betoldás, és megtévesztő, mert az összesen 130 paragrafust tartalmazó szövegben mindössze 5 olyan található, amely a nevezett uralkodókhoz köthető, a többi vagy nagy római jogtudósok által feldolgozott korábbi római jogi anyag, vagy későbbi császári jog.

*Synodika*: Az egyik legfontosabb jogforrás, mely időrendi sorrendben tartalmazza az egyes zsinati döntéseket és határozatokat. E műfaj valamennyi keleti egyházjogban ismert, a Kelet Egyházának ilyen című joggyűjteménye a XI. században született, és 2000 kézirati oldalon 80 címet tartalmaz. Helyet kaptak benne többek között az ankyrai (24), a neokaisareiai (14), a nikaiai (20), az antiokheiai (25) zsinati kánonok, valamint a Kelet Egyházának saját zsinati döntései, melyeket az elnöklő *katholikos*ról elnevezve tartanak számon (Dadisho, Yahballaha, Babai, Mar Aba, Ishoyahb stb.). A szűken vett zsinati jogon kívül magában foglalja még a Synodikon a szír–római jogkönyv egyes részeit, különböző, öröklési joggal foglalkozó traktátusokat, valamint egyes *katholikos*ok releváns leveleit is; a teljes mű kiadása és fordítása a mai napig hiányzik, de a benne szereplő egyes művek önállóan már ismertek.

## AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

*Abū Hanīfa*: A hanafita iskola névadója, VIII. századi iraki jogtudós.

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

*ahl al-bayt*: A törzsön belül legnagyobb autoritással rendelkező klán, a vezetői tisztség általában ezen belül öröklődött.

*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.

*‘asabiyya*: Egy adott csoporton (család, klán, törzs) belüli szolidaritás. Részei a segítségnyújtás, a jogi eljárásokban való közös részvétel, a közös politikai viselkedés és a védelem.

*Babatha-archívum*: Babatha zsidó özvegy volt, aki Kr. u. 132-ben, Hadrianus császár hadjárata és a Bar Kokba'-felkelés alatt egy Holt-tenger környéki barlangba húzódott vissza harmincöt dokumentumot tartalmazó családi



## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

irattárával együtt, mely túlélte a katasztrófát, ő azonban nem. E dokumentumok a nabateus állam kifinomult jogrendszerének bizonyítékai, részletes földjogi szabályokkal (nyilvántartás, vízhasználati jog) és a családjogra vonatkozó római jogi hatásokkal.

*fiqh*: „Megértés”. A *sharīʿa*ra vonatkozó tudomány, a jogtudomány.

*hakam*: Közvetítő, általában közösségek, és nem egyének közötti vitában jutott szerephez, aki a *jāhiliya* korában a klánok, törzsek közti viták rendezésében vett részt. Közvetítőnek széleskörűen ismert, bölcs embert kértek fel, akinek pártatlanságában, élettapasztalatában és igazságosságában a felek megbíztak. A *hakam* nem hoz bírói ítéletet, döntése általában kompromisszumos javaslat, mely az eset körülményeinek részletes ismeretén és a szokásokon alapult, döntésének elfogadása a vitás felekre volt bízva.

*Gülkhāne-i Khatt-i Sherif (Khatt-i Humāyūn)*: 1839-ben kiadott oszmán reformtörvénykezés, mely néhány alkotmányos változtatás mellett alapjaiban változtatta meg az adózási rendszert, eltörölve hagyományos adó- és illetékfajtákat, továbbá centralizálva az adóbehajtás módját. Következő évben egy új büntető törvénykönyvet léptettek életbe, mely 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.

*hadd*: A Koránban lefektetett bűncselekmények és azok büntetései. Közös jellemzőjük, 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 VIII. és a IX. század fordulóján Bagdadban élt tudós, a később róla elnevezett jogi iskola alapítója. Munkásságának középpontjában a prófétai hagyományok és nem a jogtechnikai normák álltak.

*ʿibādāt*: Az imádásra és a rituáléra vonatkozó szabályok.

*ʿidda*: Három hónapos várakozási periódus a válás kimondása esetén.

*ijmāʿ*: 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.

*jāhiliya*: A tudatlanság kora, Arábia történetében az iszlám felvétele előtti korszak megnevezése, jelentése valójában a pogányságra utal. A modern korban az iszlamista gondolkodók a jelen korra is alkalmazzák, hogy így harcot hirdethessenek ellene.

*kafā'a*: Az azonos társadalmi ranghoz tartozás követelménye, mely a *jāhiliya* korában a házasság érvényességi feltétele volt. 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.

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

*Khatt-i Humāyūn*: A második, e néven kiadott oszmán reformtörvénykezés, mely a krími háború hatására 1856-ban jelent meg. Elsősorban gazdasági jellegű reformokat vezetett be, s ezzel megkezdődött a reformok második periódusa: megtiltották a rabszolgaságot, francia mintára új büntető törvénykönyvet alkottak, valamint elkészült a magánjognak egy új kódexe is, de ez még mindig az iszlám jog talaján állt, mert egy jogtudósokból álló bizottság készítette, mely a hanafita iskola doktrínái alapján állította össze a törvényt. Bár tartalmilag az iszlám vallási jogot követte, szerkezetében nyugati alkotás volt, mely elsősorban a fogalmazás világos stílusában és a joganyag elrendezésében mutatkozott meg.

*madhhab*: Jogi iskola. Eredetileg egy adott jogtudós véleményét, egy adott esetre vonatkozó álláspontját jelentette, a IX. századtól kezdődően egyre inkább technikai terminussá vált, s az adott iskola doktrínáinak összességét jelentette.

*malik*: Király, a *jāhiliya* korában a letelepült közösségek és egyes nomád törzsek vezetőit is így nevezték.

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

*Mālik ibn Anas*: VIII. századi medinai jogtudós, a málikita 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.

*mut'a*: „Élvezetházasság”. A *jāhiliya* korának egyik házassági formája. Jellemzője, hogy határozott időre kötik, melynek lejárta után a házasság automatikusan megszűnik. A kikötött idő fél óra és 99 év között lehet, pontos meghatározása a felekre van bízva. Nem csak a korabeli Arábiára volt jellemző, a Közel-Keleten széles körben más hagyományokban is megtalálható, maga Mohamed is élt vele. Később 'Umar kalifa az iszlám erkölcsiségére hivatkozva megtiltotta, de ezt nem fogadta el mindenki: a szunniták tartják magukat a tiltáshoz, de a sí'ita jog manapság is jogszerű házasságnak ismeri el.

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

*nikāh*: Házasság.

*nikāh al-istibdā'*: Egy nemzőképtelen férfi felesége, valamint egy harmadik személy között létrejött házasság. Feltétele egy korábban létrejött törvényes házasság, amelyből nem születtek utódok, mert ebben az esetben a férfi jogosult arra, hogy feleségét egy általa kiválasztott – feltehetően vele rokoni kapcsolatban álló – férfival való együttműködésre bírja rá, és a kapcsolatból született gyermek a férj legitim örökösének számít. A *jāhiliya* korának e szokását az iszlám jog nem folytatta.

*qādi*: Bíró.

*qānūn*: A végrehajtó hatalom korlátozott rendeletalkotási jogán alapuló jogi normák összessége. A kalifa nem rendelkezik jogalkotó hatalommal az iszlám jog területén, de az állam működésével kapcsolatosan igen, ha az általa alkotott szabályok nem állnak az iszlám joggal ellentétben; a modern államok is ezt használták ki jogrendszerük modernizálására.

*qasāma eskü*: A *jāhiliya* korából eredő eskü, melynek lényege, hogy ha egy településen vagy egy adott törzshöz tartozó területen egy holttestet fedeznek fel, a lakosok vagy törzsi tagok közül ötven embernek esküt kell tennie, hogy a gyilkossághoz nincsen köztük, és az elkövetőt sem ismerik, mert ezáltal a büntetőjogi felelősségtől megmenekülnek, de a vérdíjat az áldozat hozzátartozói részére meg kell fizetniük. Rendkívül ősi közel-keleti jogintézmény, melynek gyökerei az óbabiloni korig vezethetők vissza: Hammurapi törvénykönyve is tartalmaz már ilyen szabályokat (23–24.§), a hettita törvénykönyv is ismeri (6.§), sőt az Ószövetség is részletesen szabályozza (2Móz 21:1–9).

*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'*) nem tartalmaznak eligazítást.

*rahbar*: A vezető megnevezése a mai iráni alkotmányban. Ő határozza meg az állam politikai irányvonalát és dönt a legfontosabb bel- és külpolitikai kérdésekben. A hadsereg legfőbb irányítója, dönt háború és béke kérdésében, mozgósítást rendel el, kinevezi és felmenti az Örök Tanácsa tagjait, a legfőbb bírót, az állami rádió és tévé elnökét, a Forradalmi Gárda és a hadsereg

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

főparancsnokát, továbbá a választások után kinevezi a köztársaság elnökét, illetve kezdeményezi annak felmentését, valamint kegyelmet gyakorol.

*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, illetve a halasztásban testet öltő *ribā*, amikor a felek kölcsönös teljesítése nem egyszerre, egy időben történik.

*Risāla fī usūl al-fiqh*: Al-Shāfi‘ī legfontosabb műve, melyben az iszlám jog forrásait határozza meg, az iszlám jogelmélet első fontos alkotása.

*Al-Shāfi‘ī*: A VIII. és a IX. század fordulóján élt jogtudós, a róla elnevezett jogi iskola és az iszlám jogelmélet alapító mestere.

*sharaf*: Becsület, társadalmi megbecsülés, mely nőhet és csökkenhet is a család és tagjai viselkedése által. Alapvetően befolyásolja az *ird*, a női nemi becsület, mely azonnal és végletesen kihat a család becsületére: az *ird* nem növelhető, de egyetlen cselekmény által azonnal és örökre elveszíthető, mely nem csupán a nőre, de az egész családjára kivetül.

*shar‘a*: Eredeti jelentése a vízforráshoz vezető ösvény, majd később az iszlám vallási jogát jelenti.

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

*Shūrā-ye Negahbān*: Örök Tanácsa a mai iráni alkotmányban, mely felülvizsgálja a törvényhozás által hozott valamennyi törvényt abban a tekintetben, hogy azok összeegyeztethetőek-e az alkotmánnyal és az iszlám joggal; e tizenkét tagú tanács hat tradicionális jogtudós tagját a *rahbar*, másik hat, adott jogterületet képviselő jogász tagját a legfőbb bíró javaslatára a törvényhozás választja.

*saduqa*: A menyasszony jegyajándéka, összege nem volt meghatározva, mivel a felek társadalmi rangjától függött.

*sayyid*: A klán vagy a törzs vezetője. Feladata a belső viták rendezése, a hadi cselekmények irányítása, az idegenek befogadásáról való döntés, a közösség külső képviselője és a vérdíj megfizetése egy másik klán felé; feladatai ellátásáért cserébe a hadizsákmány ötöde őt illeti meg.

*sunna*: Próféta 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*: Utánzás, az egyéni vélemény helyett a jogi iskola doktrínájának követése.

*ta<sup>c</sup>zīr*: 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<sup>c</sup>zīr* lényege az állami, elsősorban államigazgatási és pénzügyi szabályok betartatása.

*uqūbāt*: A büntetések.

*‘ulamā’*: Tudósok, bölcsek, a hagyományos muszlim szellemi elit megnevezése, döntő hányaduk jogtudós.

*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 trusthoz 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

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

azt előmozdítónak kell lennie, mivel a *waqf* alapítása kegyes cselekedetnek minősül.

*welāyat-e faqīh*: „A jogtudós uralma”. A mai iráni alkotmány alapelve, lényege, hogy a legkiválóbb jogtudós jogosult a közösség vezetésére, ami több mint erkölcsi útmutatás, mert a napi politikai életben való részvételre és az állam vezetésére is feljogosít, ráadásul egyedüli és megkérdőjelezhetetlen autoritásként. A *welāyat-e faqīh* elve alapján a legkiválóbb jogtudós *rahbar* (vezető) néven került be az új iráni alkotmányba, s ez óriási lépés volt a teokrácia felé. A *welāyat-e faqīh* elv több mint politikai ideológia, alkotmányos alapelv vagy közjogi alapvetés, mert teológiai dogma: aki kétségbe vonja, egyszerre kérdőjelezi meg az egész rendszer politikai alapvetését és teológiai fundamentumát is.

## A 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 koncentráció, 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.

*brāhmachārin*: Tanuló, a tanulókorszak, az első a négy életszakasz közül.

*brāhmana*: Pap, a legfelső varna. Tagjai minden más réteghez képest privilégiumok sorával rendelkeznek, mivel Brahmā az ő szájukba adta a titkos tudást, 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.

*dharm*: A *dhr* gyökből származó, fenntartást, megőrzést jelentő terminus, utalva a *dharm* 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 következményeit e világban nem feltétlenül, a túlvilágon azonban minden körülmények között el kell viselni.

*dharmaśāstra*: Az egyre inkább sajátos ismereteket követelő *dharma*-irodalom új irodalmi műfaja, mely időben a *sūtra*-irodalom után alakult ki. Megjelenése a Kr. e. II. 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 *dvijává*, 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 *dharmagyűjteményt*. E művet azonnal lefordították angolra, s a Manu-smrti mellett ez volt a hindu jog európai tanulmányozásának kiindulópontja és kútfője.

*jāti*: A valódi kasztok. Az elmélet szerint a kasztok a varnák keveredése útján jöttek létre, mivel pl. egy *brāhmaṇa* férfi és egy *kṣatriya* nő házasságából született gyermek egyik szülő varnájába sem tartozik, hanem egy önálló kategóriát alkot (*ambastha*). 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 varnarendszer alapvető elméletével, ilyen módon integrálva abba valamennyi társadalmi jelenséget, egyben eredetüket is onnan vezesse le.



## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

*kāma*: Vágy, az *arthánál* alacsonyabb rendű tevékenység szférája.

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

*kśatriya*: A második varna, ők rendelkeznek az erővel (*kśatra*), 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 *dharmasāstra* műfajába tartozó, meglehetősen terjedelmes munka, tizenkét könyvet, azon belül 2694 *ślokát* (párverset) tartalmaz. Keletkezési ideje nem ismert, a kutatások a Kr. e. II. és a Kr. u. II. század közé teszik. 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.

*Medhātithi*: A Manu-smrti leghíresebb kommentára.

*Nārada-smrti*: A legkésőbbi a fontosabb *dharmasāstrák* közül, valamikor a III. és a VI. század között keletkezhetett. 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, ezek mind strukturálisan, mind tartalmilag megegyeznek Manu tizennyolc *mārgájával* (jogvitáival).

*niyoga házasság*: Az özvegy újraraházasodásának 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 továbbhagyományozásának előmozdítása, hanem a halotti kultusz megtartásának biztosítása volt.

*pandita*: A *śāstra*-irodalomban és a négy Védában jártas szakemberek, akiket az angol bíróságok mellé neveztek 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 *brāhmana* lehet. A *purohita* az uralkodó személyes szellemi vezetője, akinek a politikában való jártasság mellett más tudományokhoz, így többek között az asztrológiához is érteni kellett.

*rājadharma*: 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 elemésztő tűzbe önként lép be, vagy amennyiben férje holtteste nem lelhető fel, szandáljának magához szorításával égeti el magát.

*śreni*: Az azonos mesterséget űzők közössége („céh”), egyúttal bíróság, a tagok felett rendelkező jogszolgáltató hatalommal. Ilyen bíróságokkal rendelkeztek a kézművesek, a parasztok, a pénzhitelezők, a tancosok 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 fiatalembert a vallási közösség teljes jogú tagjává, „kétszer születetté” (*dvija*) tesz.

*sūtra*: Önálló irodalmi műfaj, az ide tartozó művek valamennyi tudományágban íródtak. A *dharmára* vonatkozó ismereteket a *dharmasūtrák* tartalmazzák.

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

*svadharmá:* 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 – *brāhmanák* – a szájából, a harcosok – *kśatriyák* – a karjaiból, a munkások – *vaiśyák* – a combjaiból, míg a *śūdrák* a lábaiból jöttek létre.

*vyavahāra-pada:* „A jogvita alapjai”. Mi polgári ügyeknek neveznénk azokat a tárgykorokat, amelyeket a hindu jogirodalom e néven illet. Idetartozik 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. Manuhoz 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.

## Á BUDDHISTA JOG

*Alaintriya:* A legfőbb bíróság neve Burmában, Pagan virágkora idején.

*baci-ceremónia:* Házassági rituálé a lao szokásjogban.

*Code de Vientiane (Khamphi Phra Thammasat)*: Lao joggyűjtemény, melyet a franciák leltek fel és adtak ki Code de Vientiane címen a XIX. század végén. Ez a joggyűjtemény a buddhista etika- és jogfelfogás talaján áll, mivel az anyagot a *pañca-sīlāni* mentén rendezi: házasságtörés, gyilkosság, lopás, hazugság, iszákosság. Ennél erősebben buddhista ihletésű joganyag nem született Délkelet-Ázsiában.

*chakravartin*: „Kereket forgató”. Az eszményi uralkodó neve a hinduizmusban és a buddhizmusban.

*chōn*: Thai jogfogalom, melyet a személy és vagyon elleni bűncselekmények elkövetőinek összefoglaló megjelölésére használtak. Eredetileg tolvajt, rablót jelent, de más, a közrend megzavarására alkalmas cselekmények elkövetőit is ide soroltak.

*dhammathat*: A *dharmasāstra* burmai megfelelője.

*Dhammavilasa dharmasāstra*: A legelső burmai *dhammathat*, mely egy mon szerzetes munkája, akinek nevéől (Dhammavilasa) a mű a nevét kapta. A szöveg mon és páli nyelven készült, de sajnos nem maradt ránk.

*Hlutaw*: Burmai kormányzati intézmény, az uralkodó legfontosabb tanácsadó szerve, mely rendelkeztetett végrehajtói és bírósági jogkörrel is. Tagjait az uralkodó saját belátása szerint nevezte ki és mentette fel, a *Hlutaw* csak az uralkodónak felelt. Feladata az uralkodói rendeletek előkészítése volt, emellett a legfelsőbb bíróság jogkörét is gyakorolta.

*hpyathon*: Burmai bírósági döntvénytárak, melyek precedensként szolgáltak későbbi döntésekhez. A bírósági precedenseket összegyűjtötték, majd gyűjteményes műként adták ki. Összesen harmincnégy ilyen gyűjteményről van tudomásunk. A *hpyathon* azonban irodalmi műfaj is egyben, ezért nem minden *hpyathon* tartalmaz precedenseket, csak a jogi gyűjtemények (*dhammathat hpyathon*).

*Khamphi Phra Thammasat*: A Code de Vientiane eredeti lao megnevezése.

*khwan*: A thai–lao elképzelés szerint az identitás egyik komponense, egyfajta spirituális eszencia, mely mindenkinben és mindenben megtalálható (még tárgyokban is). Baleset, tragédia vagy bármilyen más trauma esetén a *khwan* hagyja el az embert, ezért a probléma kezelésének az a bevett

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

módja, hogy a *khwant* visszaszerzik az illető számára a *riak khwan* rituálé segítségével.

*Kotmay thammasat Kun Borom*: Kun Borom törvényei, melyek a Tithan Kun Borom krónikában maradtak fenn.

*Kotmay Trā Sām Duang (Hárompecsétes Kódex)*: Thai szokásjogi gyűjtemény, melyet I. Rama uralkodó parancsára állítottak össze. A 41 részből álló szöveg a legjelentősebb thai szokásjogi gyűjtemény, mely közjogi, büntetőjogi és magánjogi szabályokat is tartalmaz.

*lamoet*: Thai jogfogalom, a jogellenes károkozáshoz, de még inkább az angol-szász tort fogalmához áll közel. A szokásjog a *lamoet* két fajtáját különbözteti meg: az egyik csak egy adott személynek okoz kárt vagyonában vagy személyében, a másik, súlyosabb fajta azonban a közrendet is megzavarja. Az első esetben csak anyagi kompenzáció fizetendő, a második esetben viszont a kompenzációt testi büntetés is kiegészíti a közrend megzavarása miatt. A kompenzáció egy része a sértettet illeti, másik részét azonban be kellett fizetni a királyi kincstárba. A személy ellen irányuló *lamoet* a testi sértések különböző fajtáit, az emberölést, a rágalmazást és az elátkozást foglalta magában.

*lūk khun*: A thai szokásjogban a bíróság mellé rendelt szakértők, jogban jártas *brāhmanák*, akik azon örködtek, hogy a bíróságon ne éljenek vissza a joggal. Ők vizsgálták meg a beérkezett panaszt, döntöttek az ügy folytatásáról és az alkalmazandó jog tekintetében.

*Manugye Dhammathat*: Enciklopédikus igényű burmai szokásjogi gyűjtemény, mely a korabeli erkölcsi maximákat, a viselkedéskultúrát és a többi *dhammathat*ban elszórtan megjelenő szokásjogi tartalmakat összefoglalóan gyűjtötte egybe. 1762-ben keletkezett.

*mia luang*: A thai szokásjogban a főfeleség neve, akit a „kéz megfogásával” vettek feleségül. E szimbolika a szülői beleegyezésre utal.

*Mingun Dhammathat Linga*: A burmai szokásjogot verses formában közlő mű (1650), melynek célja a szöveg jobb megjegyezhetősége volt.

*munnāi*: A thai szokásjogban egy szabad ember nem indíthatott pert saját jogán, csak egy rangban nála feljebb álló vezető (*munnāi*) segítségével, aki az ügyet végső soron az ő nevében bíróságra vitte. A *munnāi* eredete

a XIV. századra megy vissza, amikor a lakosságot csoportokba osztották, és minden csoport élére egy *munnāit* állítottak vezetőnek. A rendszer célja a gyors munkaerő-mozgósítás volt, melyet az állam érdekében a király rendelt el, és az így kirótt kötelező közmunka elérhette akár a hat hónapot is évente. A *munnāi* révén az állami ellenőrzést fokozták, és az a szabály, hogy senki se pereskedhet, csak a *munnāi* révén, szintén azt szolgálta, hogy ne lehessen kibújni a rendszer alól.

*Nithan Kun Borom*: Lao–thai krónika, mely a thai nép vándorlását írja le vezetőjük, a legendás Kun Borom uralkodása alatt, akitől a thai és a lao népesség származtatja magát. Kun Borom történeti személyisége vitatott, azok, akik hiteles személynek fogadják el, uralkodási idejét a VII. század végére, VIII. század elejére helyezik. A ránk maradt szöveg azonban évszázadokkal később keletkezett, Visun (1500–1520) király uralkodása idején, aki a krónika lejegyeztetését feltehetően saját, ingatag hatalmának legitimálására használta fel, bemutatva uralkodói őseit.

*pañca-sīlāni*: Azon öt buddhista előírás, melyeket nemcsak a szerzeteseknek, hanem a laikusoknak is be kell tartani: tartózkodás élőlények megölésétől, a hazugságtól, az alkohol tartalmú italoktól, a lopástól és a szexuális bűnöktől.

*rājasattham*: Thai királyi rendelet.

*riak khwan*: Thai–lao rítus a *khwan* visszaszerzése érdekében, melynek során egy szent zsinórt kötnek az érintett csuklójára. E rituálé nélkül a személy *khwanja* a testet elhagyva elszabadul az emberi világtól, és olyan helyekre költözik, ahol lelkek, szellemek laknak, és nem emberek (pl. az erdő), ez pedig veszélyes lehet mind az érintett, mind az egész közösség számára.

*Sparks Code*: A Major Sparks által a *dhammathat*ok mintája alapján összeállított burmai kódex (1860). A Sparks Code célja szerint a bíróságok részére készült kézikönyv, jogi útmutató lett volna, a valóságban azonban nem fogadta el sem a burmai társadalom, sem a bíróságok, így hamarosan kikopott a gyakorlatból.

*svānuttā*: „Kutya gyerek”. A szüleinek engedetlen, ellenségként viselkedő gyermek, akit a burmai szokásjog szerint kizártak a hagyatékából.

*thammasat*: A burmai *dhammathat* (*dharmasāstra*) thai alakja.

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

*vinyan*: Thai–lao elképzelés szerint az emberi identitás második eleme a *vinyan*, mely csak halál esetén hagyja el a testet, és megfelelő időben ismét inkarnálódik az események természetes menetében. Ha azonban a halál külső beavatkozás, támadás, sérülés, baleset következtében áll be, a lélek nem tudja folytatni megszokott útját, és igen veszélyes ártó szellemmé alakul, aki mindenkire, de elsősorban az ott élőkre halálos veszedelmet jelent, ezért megfelelő rítusokkal kell kiengesztelni.

*vinaya*: A buddhista szerzetesek életét szabályozó normák, melyek eredete magára Buddhára megy vissza. A szó jelentése tanítás, fegyelem. A szabályok a Vinaya Pitaka kanonikus szövegeiben maradtak fenn. A *vinaya* iskolánként különbözik, de az eltérés csak kisebb részletekben figyelhető meg.

*Wagaru Dhammathat*: A legelső, valóban ránk is maradt burmai *dhammathat*, melyet Wagaru pegui király parancsára fordítottak le páli nyelvről mon nyelvre 1281-ben. Wagaru szövegét évszázadok múlva is elismerés övezte, Bayinnaung burmai király 1580-ban a Wagaru Dhammathatot nevezte meg a legnagyobb jogi autoritásnak birodalomszerte.

## A KÍNAI (VIETNAMI, KOREAI) JOG

*Chih-cheng t'iao-ko*: A Yuan-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, és a szöveg végleges változatát 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 konfucianizmus tanait igyekszik harmonizálni, de világgképében daoista hatások is tükröződnek. Fénykorát a korai Hanok alatt élte az irányzat.

*i-chüeh*: A házassági kötelék felbontása: mindkét házassággal szemben érvényesíthető válóok. Ide tartozott a férj, illetve a feleség rokonságába tartozó személyek ellen elkövetett testi sértés, emberölés vagy szexuális kapcsolat létesítése a tiltott rokonokkal. 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*: „Statútumok kilenc fejezetben”. A törvényt Gaozu császár egyik minisztere, Hsiao Ho állította össze a korábbi Qin-törvényekből és a 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 VI. és V. század fordulóján élt, s élete során több kisebb állam szolgálatában is állt hivatalnokként vagy miniszterként. Élete vége felé kezdett tanítani, s ennek során több tanítvány is mellészegődött. Ő maga egyetlen írott munkát sem hagyott maga után, tanítása csak későbbi követői reflexióiból rekonstruálható. A neki tulajdonított Lunyu (Beszélések és mondások) is csak későbbi generációk kompilációja.



## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

*li*: Tartalmát nem lehet pontosan meghatározni, az illem, erkölcs, szokások, szertartásosság csak közelítő fordítások és értelmezések, és nem adják vissza a *li* teljes jelentését. A helyes viselkedésnek olyan tárháza, amit a régi bölcsek 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 (a szigorú törvénykezés bevezetése, a konfuciánusok 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 bambuszcsíkon 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 megbízás” 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, az uralkodó megnevezése a Zhou-korban.

*tuan-li*: A „döntések példái”, a bíróságok munkájának előmozdítása érdekében írott precedensgyűjtemény a Song-korból.

*wang*: Az uralkodó megnevezése az archaikus monarchiában.

*wu-lun*: Az öt társadalmi kapcsolatot.

*xing*: Büntetés.

*Xing shu*: A „Büntetések könyvei”: Kr. e. 536-ban készült, háromlábú bronzvázán fennmaradt szöveg a különböző büntetésekről.

*Xunzi*: A Kr. e. III. században élt konfuciánus 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 (*xingfa*), illetve a büntetéstől való félelemmel lehet elérni.

*zu*: Az apai ági rokonság megnevezése, ezen belül a rokonsági fokot a gyászrendszerrel határozzák meg: minél közelebbi rokonról van szó, annál hosszabb ideig kell a halála esetén gyászolni. A *zu* 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.

## A JAPÁN JOG

*bakofu*: A Tokugawák szolgálatában álló bürokrácia.

*bushidō*: A harcosok viselkedési kódexe, lényege a vazallus alávetettsége urának.

*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, 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. A *goningumi* mesterséges családi képződmény, nem feltétlenül egyezett meg a vérségi alapokon nyugvó nagycsaláddal.

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

*gyōsei shidō*: Olyan kormányzati intézkedések, amelyeket kérések, tanácsok, figyelmeztetések vagy lelkesítések formájában fogalmazznak meg, ezért 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. 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, kétkamarás parlament a mai Japánban.

*mukotori-kon*: Társadalmi szokás. Eszerint nem a menyasszony csatlakozik a férj családjához, hanem az új férj a menyasszony családjához. A férj a lányos ház örökösévé tehető annak ellenére, hogy értelemszerűen nem az örökhagyó fia.

*Monmu tennō* (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-ryō*). 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.

*nori*: „Jog”, az istenek akarata, a klánős és Amaterasu Omikami napistennő akarata.

*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 ennek ellentételezésésként kvázi gyermekként alávetette magát akarátának, és odaadó hűséggel szolgált.

*ritsu-ryō*: Büntetőjogot és közigazgatási jogot magában foglaló törvények a Taika-reform idejéből, melyek mintájául a kínai jog szolgált.

*roppo*: Az ún. „hat törvény” a modern Japánban. Csúcsán 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.

*Sangiin*: A törvényhozás felsőháza: 252 tagból áll, tagjai hatéves mandátummal rendelkeznek, de a helyek fele háromévente cserélődik.

*Shugiin*: A törvényhozás alsóháza: 480 képviselőből áll, tagjai négyéves 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 konfuciánus 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 funkcióit erősítő entitások.

*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. Itt évente hat hónapot kellett eltölteni, vidéki rezidenciájára a nemes csak ezt követően utazhatott el, de családtagjait Edóban kellett hagynia túszként a Tokugawák ellenőrzése alatt.

*Seitaisho*: 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.

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

*wa*: Harmónia, az összetartozásnak olyan képze, 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 1000 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.

## A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

*adat perpateh*: A Minangkabau környékéről érkező maláj csoportok matriális szokásrendszere. Az *adat perpateh* a mai napig tiszta formában Negeri Sembilan és Melaka államban maradt fenn, a többi maláj állam az *adat temenggong* hagyományát követi.

*adat temenggong*: A patriarchális maláj szokásjog, melyen a hindu és az iszlám jog is rajta hagyta bélyegét.

*anda*: A burját családjogból ismert feleségcsere, amikor két apa úgy dönt, hogy egyikük fia elveszi a másik lányát, és fordítva.

*aksakāl*: „Fehér szakállú”. Az ősök szokásait ismerő idős kazak férfiak, akik tanácsban eljárva döntöttek.

*ata dastūri*: Az ősök szokása a kazahok között, nevezik *babalar zholin*ak (az atyák útjának) is.

*aul*: Több nagycsaládból álló mongol vagy kazak közösség, mely együtt vándorol az állatokkal; egy *aul* téli szállása kb. 30-40 jurtaból áll. Az *aul* vezetője

az *aksakāl*, egy idősebb férfi, aki ellátta az *aul* képviselétét, irányítását, és ha kellett, kiosztotta a legelőket; az *aksakālok* választották a *biiket* a viták rendezésére.

*badal*: A pasztun társadalom egyik legfontosabb alapgondolata, leginkább reciprocitásként fordítható (szó szerint: csere). E koncepció értelmében minden cselekmény viszonzást igényel, legyen az jó vagy rossz: ha a cselekmény pozitív tartalmú (segítség, adomány), akkor azt kell viszonzni, ha azonban az eredeti cselekmény negatív tartalmú (támadás, becsület megsértése, gyilkosság), akkor azt. A *badal* tágabb értelmű, mint bosszú, mivel a *pashtunwali* szerint bűnnek számít bármit viszonzás nélkül hagyni, ami így kölcsönös viszonzások sűrű hálóját eredményezi, meglehetősen bonyolult társadalmi kapcsolatrendszert alakítva ki, mely még a mindennapi beszédben és udvariassági formákban is megjelenik.

*barymta*: Bosszúból elkövetett állatlopás a kazakok között.

*bii*: A bírók megnevezése a kazakok között. A jog professzionális ismerői, akik az *aksakālok*nak is tanácsot adtak, ha felkérték őket. Ők folytatták le a tárgyalásokat, hallgatták meg a tanúkat és hozták meg az ítéleteket; mindhárom kazak törzsszövetségnek megvan a maga híres bírója, akinek nevére még ma is emlékeznek, holott a XVII. században éltek; a *biiktől* elvárás volt a korrupciómentesség és a részrehajlástól való tartózkodás; a *biik* feladata volt, hogy a tárgyalás során őrizzék a rendet, ennek érdekében egy ostort tartottak a kezükben.

*bersanding*: Hindu eredetű maláj házassági ünnepség, melynek során a vőlegény és a menyasszony helyet foglal a nekik készített házassági trónon. Központi elem, enélkül nincs érvényes maláj házasság annak ellenére, hogy a házassági szerződés már érvénybe lépett, vagyis ezen a ponton a maláj szokások felülírják az iszlám jogot. Ha van házassági szerződés, de nincs *bersanding*, akkor ezt a házasságot *nikah gantong*nak, felfüggesztett házasságnak nevezik, mert a felek nem költözhetnek össze, nem kezhetnek közös életet, és nem is láthatják egymást mindaddig, amíg a későbbiekben meg nem rendezik a *bersanding* ünnepséget.

*ghairatman*: Az ideális pasztun férfi, aki eleget tesz a *pashtunwali* valamennyi követelménynek.

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

*hidit*: Hármass jelentésű szó az ifugaók körében: istenek egy csoportja, áldozatbemutató, békekötés; a három koncepció úgy függ össze, hogy az istenek békét akarnak, nem tűrik a konfliktus permanens meglétét, ám egy konfliktus csak megfelelő vallási rítussal, ünnepélyes keretek között zárható le.

*jāti panchāyati*: Öt tagból álló kasztbírótság.

*jirga*: Mongol eredetű szó, mely kört jelent, de a pasztunok minden döntéshozó szervet így neveznek, legyen az törzsi intézmény vagy falusi tanács. Végző soron a *jirga* a férfiak gyűlése, a tárgyalásain való részvétel a pasztun férfiak kötelessége, de egyben joga is, melyet nem kevés büszkeséggel gyakorolnak. Mivel a döntésnek egyhangúnak kell lennie, a *jirga* tárgyalásai sokáig tartanak.

*kahol*: A pasztun társadalom legfontosabb alapegysége, mely több olyan nagycsaládból áll, melyek őse hét vagy nyolc generációval korábban élt; ezen a szinten jelenik meg a kölcsönös segítség és szolidaritás, ezen a szinten rendezik el a házasságokat, oldják meg a belső jogvitákat és segédkeznek egymásnak a földművelésben és a házépítésben.

*Kalkha Jirum*: Az északi mongolok szokásait tartalmazó szokásjogi gyűjtemény. Nem egy időben íródott, hanem a XVIII. század folyamán keletkezett különböző szövegek kompendiumaként, melyek egy alapszöveg folyamatos kiegészítéseként születtek. Az alapszöveg 1709-ből ered. E joggyűjtemény a mongol szokásjog harmadik legfontosabb dokumentuma, mely a XX. század elején is használatban volt; a szöveget egyébként egyetlen forrásból ismerjük, melyet szigorúan őriztek, mivel a mongol felfogás szerint közemberek nem birtokolhatták a szöveget és nem is másolhatták le.

*khūn*: „Vér”, a vérdíj mértéke a pasztun szokásokban. A *khun* alapegysége a menyasszonyért fizetendő menyasszonypénz, ez az „általános egyenértékes” az adott régióban, mindent ennek segítségével számolnak ki; ebből következően egy férfi értéke két *khun*, ha emberölésről van szó, és fél *khun* egy szem vagy egy láb elvesztése stb.; a kifejezés és az általa leképezett gondolkodás a kazakok között is megtalálható.

*Khuriltai*: Mongol előkelők gyűlése, a legfontosabb döntéshozó szerv, megválasztotta a kán személyét és döntött háború és béke kérdésében.

*mir-āb*: A vízfelügyelő a pasztun falvakban, aki a hosszú csatornarendszer használatára vigyáz. A használati jog betartása nagyon fontos, mert túlhasználat esetén a sorban hátrébb vagy rangban lejjebb élő közösségnek nem jut elegendő víz, a *mir-āb* dolga pedig pontosan az, hogy a használati szabályok betartását felügyelje, és azoknak érvényt szerezzen.

*monkalun*: Közvetítő, bíró az ifugaó társadalomban.

*Mongol Oyratin Ikh Tsaaz*: A nyugati mongolok körében 1640-ben megjelent szokásjogi gyűjtemény, mely hosszú időre meghatározó maradt a mongol–ojrát lakosság körében. Több szövegvariánsa is van, ezek terjedelemben eltérnek egymástól: van, mely csak 121 pontot tartalmaz, míg mások 130 vagy 150 előírást is magukban foglalnak; valószínűleg a leghitelesebb a legelső verzió.

*namūs*: Pasztun koncepció, erkölcsként, hírnévként, megbecsülésként fordítható, és nagyon közeli összefüggést mutat a nők nemi becsületével, de annál szélesebb értelmű. A személyi körbe elsősorban az anya, a feleség(ek), a hajadon lánytestvérek és lánygyermekük tartoznak, mivel a férjnél lévők megvédése már a férj feladata. A *namūs* része a szállásról és élelemről gondoskodás. Mivel a nők becsülete azonnal visszahat a férfiakra, a nőket igyekeznek gyakorlatilag teljesen elzárni a külvilágtól, a pasztun társadalomra annyira jellemző elkülönítés, a nők *burqá*ba öltöztetése tehát alapvetően a szégyentől való félelemben gyökeredzik. Ha az elkülönítés és elzárás ellenére a nő mégis félrelép, a férj elemi kötelessége a felek azonnali megölése.

*pashtunwali*: Általában a pasztun törzsek szokásjogának fordítják, de inkább egyfajta becsületkódex, amely szabályozza, hogyan viselkedik egy büszke, rangjára és származására szégyent hozni nem akaró pasztun férfi. A legfontosabb értékek: harci bátorság és harci szellem, az idősek tisztelete, büszkeség, nagylelkűség és vendégszeretet, bosszú az elszenvedett sérelemért, részvétel a közösséget érintő döntésekben.

*yasa (mongol jasagh)*: Jogot, dekrétumot és parancsot is jelent. Leghíresebb Dzsingisz kán *yasak*kódexe, mely azonban nem maradt ránk, csak középkori muszlim krónikások idézeteiből, ennek következtében jellege, mibenléte, megítélése komoly vita manapság is a tudományban.



**IRODALOM**

## BEVEZETÉS

### *Források*

- JARDINE, J. (1892): *King Wagaru's Dhammasattham: Text, Translation, and Notes*. Rangoon.
- RICHARDSON, D. (1847): *Damathat or the Laws of Menoo*. XIV Vols. Maulmain: American Baptist Mission Press.

### *Szakirodalom*

- BELL, D. A. – CHAIBONG, H. (2003): *Confucianism for the Modern World*. Cambridge University Press: Cambridge.
- CARR, B. – MAHALINGAM, I. (ed): *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*. Routledge: New York.
- DERRETT, J. D. M. (1968): *Religion, Law and the State in India*. Oxford University Press: Calcutta, Delhi.
- DERRETT, J. D. M. (1977–1995): *Studeis in the New Testament*. Vol. 1–6. Brill: Leiden.
- GLENN, H. P. (2000): *Legal Traditions of the World. Sustainable Diversity in Law*. Oxford University Press: Oxford.
- 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.
- LADANY, L. (1992): *Law and Legality in China*. Hurst and Company: London.
- LINGAT, R. (1973): *The Classical Law of India*. Oxford India Paperbacks. Oxford University Press: Oxford.
- SCHACHT, J. (1950): *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford University Press: Oxford: Oxford.

# AZ ÓKORI KELET

## *Források*

Codex Eshnunna. Szövegkiadás, fordítás angol nyelven: ROTH, MARTA T. (1995): *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*. Scholars Press: Atlanta, Georgia; német nyelven: HAASE, RICHARD (1963): *Die Keilschriftlichen Rechtssammlungen in deutscher Übersetzung*. Harrassowitz: Wiesbaden.

Hammurapi törvénykönyve. Szövegkiadás, fordítás angol nyelven: ROTH, MARTA T. (1995): *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*. Scholars Press: Atlanta, Georgia; német nyelven: HAASE, RICHARD (1963): *Die Keilschriftlichen Rechtssammlungen in deutscher Übersetzung*. Harrassowitz: Wiesbaden; magyarul: HARMATTA, J. (1964): *Ókori keleti történeti chrestomathia*. Budapest.

Hettita törvénykönyv. Szövegkiadás, fordítás angol nyelven: ROTH, MARTA T. (1995): *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*. Scholars Press: Atlanta, Georgia; és HOFFNER, HARRY (1997): *The Laws of the Hittites. A Critical Edition*. E. J. Brill: Leiden, Köln, New York; német nyelven: HAASE, RICHARD (1963): *Die Keilschriftlichen Rechtssammlungen in deutscher Übersetzung*. Harrassowitz: Wiesbaden; magyarul (részletek): HARMATTA, J. (1964): *Ókori keleti történeti chrestomathia*. Budapest.

Középasszír joggyűjtemény. Szövegkiadás, fordítás angol nyelven: ROTH, MARTA T. (1995): *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*. Scholars Press: Atlanta, Georgia; német nyelven: HAASE, RICHARD (1963): *Die Keilschriftlichen Rechtssammlungen in deutscher Übersetzung*. Harrassowitz: Wiesbaden.

Lipit-Ishtar törvénykönyve. Szövegkiadás, fordítás angol nyelven: ROTH, MARTA T. (1995): *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*. Scholars Press: Atlanta, Georgia; német nyelven: HAASE, RICHARD (1963): *Die Keilschriftlichen Rechtssammlungen in deutscher Übersetzung*. Harrassowitz: Wiesbaden; magyarul: HARMATTA, J. (1964): *Ókori keleti történeti chrestomathia*. Budapest.

Ur-Nammu törvénykönyve. Szövegkiadás, fordítás angol nyelven: ROTH, MARTA T. (1995): *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*. Scholars Press: Atlanta, Georgia; német nyelven: HAASE, RICHARD (1963): *Die Keilschriftlichen Rechtssammlungen in deutscher Übersetzung*. Harrassowitz: Wiesbaden.

## *Szakirodalom*

ALBERTZ, R. (1997): Die Theologisierung des Rechts im Alten Israel. In: *Religion und Gesellschaft. Studien zu ihrer Wechselbeziehung in der Kulturen der Antiken Vorderen Orient*. Ugarit Verlag: Münster.

DIAKONOV, I. (1971): On the Structure of Old Babylonian Society. In: *Beiträge zur sozialen Struktur des alten Vorderasiens* (hrsg: KLENGEL, HORST). Berlin.

DRIVER, G. – MILES, J. (1952; 1955): *The Babylonian Laws*. Vol. I-II. Clarendon Press: Oxford.

EDZARD, D. O. (2004): *Geschichte Mesopotamiens. Von den Sumerern bis zu Alexander der Großen*. C. H. Beck: München.

EILERS, W. (1932): Die Gesetzstele Chammurabis. *Der Alte Orient* 31/ 3–4.

FINKELSTEIN, J. (1961): Ammisaduqa's Edict and the Babylonian „Law-Codes”. *Journal of Cuneiform Studies* 15, 91–104.

FRANKE, S. (2000): „Magische Praktiken” im Codex Hammurapi. In: *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte*, 6, 1–16.

FRAZER, J. (1993): *Az Aranyág*. Századvég kiadó: Budapest.

GÖTZE, A. (1974): *Kulturgeschichte Kleinasiens*. C. H. Beck: München.

GÜTERBOCK, G. (1954): Authority and Law in the Hittite Kingdom. *Journal of the American Oriental Society* 17; 16–24. Reprinted: *Perspectives on Hittite Civilization: Selected Writings of Hans Gustav Güterbock*. (ed. HOFFNER, HARRY). The Oriental Institute of the University of Chicago: Chicago, Illinois.

HAASE, R. (1963): *Die Keilschriftlichen Rechtssammlungen in deutscher Übersetzung*. Harrassowitz: Wiesbaden.

HAASE, R. (2003): Recht im Hethiter-Reich. In: *Die Rechtskulturen der Antike. Vom Alten Orient bis zum Römischen Reich* (hrsg. ULRICH MANTHE). C. H. Beck: München.

HAASE, R. (2003/a): The Hittite Kingdom. In: WESTBROOK, R. (2003): *A History of Ancient Near Eastern Law*. Vols. 1-2. Handbuch der Orientalistik. Brill: Leiden.

HAMZA, G. (1998): *Jogösszehasonlítás és az antik jogrendszerek*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó: Budapest.

HARMATTA, J. (1968): Egy hettita törvénykönyv magyarázatához. *Antik Tanulmányok* 15, 1–14. Akadémiai Kiadó: Budapest.

HELCK, W. (1980): Wesen, Entstehung und Entwicklung altägyptischen „Rechtes”. In: *Entstehung und Wandel Rechtlicher Traditionen* (hrsg. FIKENTSCHER, FRANKE, KÖHLER). Verlag Karl Alber: Freiburg, München.

HOFFNER, H. (1997): *The Laws of the Hittites. A Critical Edition*. E. J. Brill: Leiden, Köln, New York.

HOLTZ, SH. E. (2009): *Neo-Babylonian Court Procedure*. Brill: Leiden.

KOROŠEC, V. (1964): Keilschriftrecht. In: *Orientalisches Recht*, 49–219. Handbuch der Orientalistik, Erste Abteilung, Ergänzungsband III. Brill: Leiden.

KOSCHAKER, P. (1917): *Rechtsvergleichende Studien zur Gesetzgebung Hammurapis*. Veit and Comp.: Leipzig.

KRAMER, SAMUEL, N. (1954): Ur-Nammu Law Code. *Orientalia, Nova Series* 23, 40–51. Roma.

KRAUS, F. (1950): *Ein zentrales problem des altmesopotamischen Rechtes: was ist der Codex Hammu-rabi?* CRRA 9, 283–296. Geneva.

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

- KUHRT, A. (2005): *Az Ókori Közél-Kelet* (ford. MOHAY GERGELY). *Studia Orientalia* 4, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar: Piliscsaba.
- LAFONT, S. (2003): Middle Assyrian Period. In: WESTBROOK, R. (2003): *A History of Ancient Near Eastern Law*. Vols. 1-2. Handbuch der Orientalistik. Brill: Leiden.
- LAFONT, B. – WESTBROOK, R. (2003): Neo-Sumerian Period (Ur III). In: WESTBROOK, R. (2003): *A History of Ancient Near Eastern Law*. Vols. 1-2. Handbuch der Orientalistik. Brill: Leiden.
- NEUMANN, H. (2003): Recht im antiken Mesopotamien. In: *Die Rechtskulturen der Antike. Vom Alten Orient bis zum Römischen Reich* (hrsg. ULRICH MANTHE). C. H. Beck: München.
- OPPENHEIM, L. (1982): *Az ókori Mezopotámia. Egy holt civilizáció portréja*. Gondolat: Budapest.
- PETSCHOW, H. (1965): Zur Systematik und Gesetztechnik im Codex Hammurapi. *Zeitschrift für Assyrologie* 1965, 146–172.
- PETSCHOW, H. (1984): Die §§ 45 und 46 des Codex Hammurapi. Ein Betrag zum altbabylonischen Bodenpachtrecht und zum Problem: Was ist der Codex Hammurapi? *Zeitschrift für Assyrologie* 74, 1984, 181–212.
- POSTGATE, N. (1992): *Early Mesopotamia. Society and economy at the dawn of history*. Routledge: London, New York.
- SELB, W. (1993): *Antike Rechte im Mittelmeerraum*. Böhlau Verlag: Wien, Weimar.
- VEENHOF, K. (2003): Old Assyrian Period. In: WESTBROOK, R. (2003): *A History of Ancient Near Eastern Law*. Vols. 1-2. Handbuch der Orientalistik. Brill: Leiden.
- WESTBROOK, R. (1989): Cuneiform Law Codes and the Origins of Legislation. *Zeitschrift für Assyrologie* 79, 201–222.
- WESTBROOK, R. (2003): *A History of Ancient Near Eastern Law*. Vols. 1-2. Handbuch der Orientalistik. Brill: Leiden.
- WESTBROOK, R. (2003/a): Old Babylonian Period. In: *A History of Ancient Near Eastern Law*. Vols. 1-2. Handbuch der Orientalistik. Brill: Leiden.
- WILCKE, C. (2003): Early Dynastic and Sargonic Period. In: WESTBROOK, R. (2003): *A History of Ancient Near Eastern Law*. Vols. 1-2. Handbuch der Orientalistik. Brill: Leiden.
- YARON, R. (1969): *The Laws of Eshnunna*. Magnes Press, The Hebrew University of Jerusalem: Jerusalem.

## 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.) (1988): *The Mishnah*. Yale University Press: London.

NEUSNER, J. (trs) (2002): *The Tosefta*. Peabody: Massachusetts.

ROSNER, F. (1981): *Maimonides' Commentary on the Mishnah. Tractate Sanhedrin*. Sepher-Hermon Press: New York.

*Hebrew–English Edition of the Babylonian Talmud*. (1997) The Soncino Press, London.

### *Szakirodalom*

ALBERTZ, R. (1997): Die Theologisierung des Rechts im Alten Israel. In: *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? In: *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*, vol. I. (ed. CARMICHAEL, C.), 173–204. University of California Press, 1992. Berkeley.

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

DAUBE, D. (1986): Witness in the Bible and Talmud. In: *Collected Works of David Daube*, vol. I. (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. In: *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, H. 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. In: *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. In: *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law* (ed: HECHT et al.), 299–323. Clarendon Press: Oxford.

JANY, J. (2012): *Judging in the Islamic, Jewish and Zoroastrian Legal Traditions. A Comparison of Theory and Practice*. Cultural Diversity and Law Series. Ashgate, GB.

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? In: *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. In: *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. In: *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.



## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

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. In: *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law* (ed: HECHT et al.), 1–18. Clarendon Press: Oxford.

WRIGHT, D. P. (2009): *Inventing God's Law. How the Covenant Code of the Bible Used and Revised the Laws of Hammurabi*. Oxford University Press, Oxford.

## A PERZSA JOG

### *Források*

BACK, M. (1978): *Die Sasanidischen Staatsinschriften*. Brill: Leiden. I. Šābuhr Kačba-i Zardosht-i felirata (ShKZ).

BRAUN, O. (1915): *Ausgewählte Akten Persischer Märtyrer*. Bibliothek der Kirchenväter, Band 22. Kempten, München.

GERSHEVITCH, I. (1959): *The Avestan Hymn to Mithra*. Cambridge: Cambridge University Press.

HÉRODOTOS (1989): *A görög–perzsa háborúk* (ford. MURAKÖZY GYULA). Európa Könyvkiadó: Budapest.

HOFFMANN, G. (1880): *Auszüge aus Syrischen Akten Persischer Märtyrer*. Leipzig.

IBN ISFANDIYĀR (1942): *Tāriḫ-i Tabaristān*. (ed. °ABBĀS EQBĀL). Tehran.

JANY, J. (2003): *Szemelvények az ókori Kelet jogforrásaiból*. Studia Orientalia 2. PPKE BTK, Piliscsaba.

NYBERG, H. S. (1964): *Kār Nāmag-i Ardakhšēr: A Manual of Pahlavi*, 1–18. Harrassowitz: Wiesbaden.

KENT, R. (1953): *Old Persian: Grammar, Texts. Lexicon*. American Oriental Society: New Haven, Connecticut.

KOTWAL, F. M. (1969): *The Supplementary Texts to the Šāyest-nē-šāyest*. København.

KOTWAL, F. M. – KREYENBROEK, PH. (1992): *The Hērbedestān and Nērangestān, vol. I. Hērbedestān*. Studia Iranica, Cahier 10. Paris.

KOTWAL, F. M. – KREYENBROEK, PH. (1995): *The Hērbedestān and Nērangestān, vol. II. Nērangestān*, Fragard 1. Studia Iranica, Cahier 16. Paris.

KOTWAL, F. M. – KREYENBROEK, PH. (2003): *The Hērbedestān and Nērangestān, vol. III. Nērangestān*, Fragard 2. Studia Iranica, Cahier 30. Paris.

MACUCH, M. (1981): *Das Sasanidische Rechtsbuch „Mātakdān I Hazār Dāristān (Teil II)*. Wiesbaden.

MACUCH, M. (1993): *Rechtskasuistik und Gerichtspraxis zu Beginn des siebenten Jahrhunderts in Iran. Die Rechtssammlung des Farrohmard i Wahrāmān*. Wiesbaden.

DEMENASCE, J. (1973): *Le Troisième Livre du Dēnkart*. Paris.

NÖLDEKE, TH. (1879): *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*. Leiden: E. J. Brill.

PERIKHANIAN, A. – GARSOIAN, N. (1997): *The Book of A Thousand Judgements. A Sasanian Law Book*. Persian Heritage Series, No. 39. Costa Mesa, California, New York: Mazda Publishers.

SACHAU, E. (1914): *Corpus juris des persischen Erzbischofs Jesubocht. Erbrecht oder Canones des persischen Erzbischofs Simeon. Eherecht des Patriarchen Mār Abhā*. Verlag von Georg Reimer: Berlin.

SAFA-ISFEHANI, N. (1980): *Rivāyat-i Hēmūt-i Ašawahistān. A Study in Zoroastrian Law*. Harvard Iranian Series vol 2. Cambridge, MA, USA: Harvard University Printing Office.

TAVADIA, J. (1930). *Šāyast-nē-šāyast. A Pahlavi Text on Religious Customs*. Hamburg.

VAHMAN, F (1986): *Arda Wirāz Nāmag. The Iranian Divina Comedia*. Scandinavian Institute of Asian Studies Monograph Series. Curzon Press: Malmö.

WILLIAMS, A. V. (1990): *The Pahlavi Rivāyat Accompanying the Dādestān ī Dēnīg. Part I: Transliteration, Transcription and Glossary. Part II: Translation, Commentary and Pahlavi Text*. Copenhagen.

### Szakirodalom

ALTHEIM, F. – STIEHL, R. (1954): *Ein Asiatischer Staat. Feudalismus unter den Sasaniden und ihren Nachbarn*. Limes Verlag: Wiesbaden.

BOYCE, M. (1968): *The Letter of Tansar*. Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente: Rome.

DANDAMAIEV, M. – LUKONIN, W. (1989): *The Culture and Social Institutions of Ancient Iran*. Cambridge University Press: Cambridge.

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.

FRYE, R. N. (1963): *The Heritage of Persia*. The World Publishing Company: Cleveland and New York.

GNOLI, GH. (1989): *The Idea of Iran*. Roma.

IRANI, F. (1968): *The Personal Law of the Parsis of India*. In: ANDERSON, J. N. D. (1968): *Family Law in Asia and Africa*. George Allen Ltd: London.

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

JANY, J. (2000): *A Szaszanida birodalom magánjogának rendszere és továbbélése a Közel-Keleten*. Bibliotheca Facultatis Iuris Universitas Catholicae De Petro Pázmány Nominatae: Budapest.

JANY, J. (2005a): A hatalomgyakorlás elmélete a Sásánida Perzsiában. In: *Az utókor hatalma* (szerk. FRÖHLICH IDA). Új Mandátum: Budapest.

JANY, J. (2005b): The four Sources of Law in Zoroastrian and Islamic Jurisprudence. *Islamic Law and Society* 12, vol. 3, 291–332. Brill: Leiden.

JANY, J. (2006): The Jurisprudence of the Sasanian Sages. *Journal Asiatique* 294/2. Paris.

JANY, J. (2007): Criminal Justice in Sasanian Persia. *Iranica Antiqua* vol. XLII (2007), 347–386.

JANY J. (2010): Private Litigation in Sasanian Persia. *Iranica Antiqua* vol. XLV (2010), 395–418. Peeters Publishers: Gent.

JANY J. (2011): *Sasanian Law*. E-Sasanika 14 (2011), pp. 35. ([www.humanities.uci.edu/sasanika/pdf/e-sasanika14.pdf](http://www.humanities.uci.edu/sasanika/pdf/e-sasanika14.pdf))

JANY, J. (2012): *Judging in the Islamic, Jewish and Zoroastrian Legal Traditions. A Comparison of Theory and Practice*. Cultural Diversity and Law Series. Ashgate, GB.

KREYENBROEK, PH. (1994): On the Concept of Spiritual Authority in Zoroastrianism. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 17, 1–15.

MACUCH, MARIA (1985): Die Zeitehe im Sasanidischen Recht—ein Vorläufer der šī‘itischen mut‘a-Ehe in Iran? *AMI* 18, 187–203.

MACUCH, M. (2003): On the Treatment of Animals in Zoroastrian Law. In: *Silk Road Studies VIII. Iranica Selecta: Studies in honour of Professor Wojciech Skalmowski on the occasion of his seventieth birthday* (ed. by ALOIS VAN TONGERLOO). Turnhout.

OLMSTEAD, A. T. (1948): *History of the Persian Empire*. The University of Chicago Press: Chicago.

PERIKHANIAN, A. (1983): Iranian Society and Law. In: *Cambridge History of Iran* 3 (2), 627–680. Cambridge University Press, Cambridge.

SANJANA, D. (1888): *The Alleged Practices of Next-of-kin Marriage in Old Iran*. London.

SCHIPPMANN, K. (1980): *Grundzüge der Parischen Geschichte*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt.

SCHIPPMANN, K. (1990): *Grundzüge der Geschichte des Sasanidischen Reiches*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt.

SHARAFI, M. (2014): *Law and Identity in Colonial South Asia. Parsi Legal Culture 1722–1947*. Cambridge University Press: Cambridge.

TAFAZZOLI, A. (2000): *Sasanian Society*. Bibliotheca Persica Press: New York.

WATTS, J. W. (2001): *Persia and Torah. The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch*. Society of Biblical Literature: Atlanta.

WIESEHÖFER, J (1996): *Ancient Persia from 550 BC to 650 AD*. I. B. Tauris Publishers: New York, London.

## A KELETI KERESZTÉNYSÉG JOGA

### *Források*

BRAUN, O. (1915): *Ausgewählte Akten Persischer Märtyrer*. Bibliothek der Kirchenväter, Band 22. Kempten, München.

BRUNS, K. G. – SACHAU, E. (1880): *Syrisch-Römisches Rechtsbuch aus dem fünften Jahrhundert*. Brockhaus: Leipzig.

HOENERBACH, W. – SPIES, O. (1957): *Ibn at-Taiyib. Fiqh an-Nasrâniya, "Das Recht der Christenheit"*. L. Durbecq: Louvain.

HOFFMANN, G. (1880): *Auszüge aus Syrischen Akten Persischer Märtyrer*. Leipzig.

SACHAU, E. (1907): *Syrische Rechtsbücher. Erster Band*. Verlag von Georg Reimer: Berlin.

SACHAU, E. (1908): *Syrische Rechtsbücher. Zweiter Band. Richterliche Urteile des Patriarchen Chenanicho. Gesetzbuch des Patriarchen Timotheos. Gesetzbuch des Patriarchen Jesubarnun*. Verlag von Georg Reimer: Berlin.

SACHAU, E. (1914): *Syrische Rechtsbücher. Dritter Band. Corpus juris des Erzbischofs Jesubocht. Erbrecht oder Canones des persischen Erzbischofs Simeon. Eherecht des Patriarchen Mar Abha*. Verlag von Georg Reimer: Berlin.

VÖÖBUS, A. (1962): *The Statutes of the School of Nisibis*. ETSE: Stockholm

BAÁN, I. (1983): *Euszebiosz egyháztörténete*. Ókeresztény írók 4: Szent István Társulat: Budapest.

BAÁN, I. (1984): *Szókratész egyháztörténete*. Ókeresztény írók 9: Szent István Társulat: Budapest.

### *Szakirodalom*

ASSMUSSEN, J. P. (1983): Christians in Iran. In: *Cambridge History of Iran* 3 (2) 924–948.

BAUM, W. – WINKLER, D. (2003): *The Church of the East. A Concise History*. Routledge: New York.

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

ERDŐ, P. (1983): *Az ókeresztény kor egyházfegyelme*. Ókeresztény írók 5: Szent István Társulat: Budapest.

JANY J. (2011): Criminal Procedures Against Iranian Christians in Late Antiquity. In: *Institutions of Legal History with Special Regard to Legal Culture and History* (ed. BÉLI-DUCHONOVÁ-FUNDÁRKOVÁ-KAJTÁR-PERES), 205–213. Bratislava-Pécs, 2011.

MOFFET, S. H. (1998): *A History of Christianity in Asia*. Vols. I-II. Orbis Books, Maryknoll: New York.

SELB, W. (1981): *Orientalisches Kirchenrecht. Band I. Die Geschichte des Kirchenrechts der Nestorianer*. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften: Wien.

SELB, W. (1989): *Orientalisches Kirchenrecht. Band II. Die Geschichte des Kirchenrechts der Westsyrier*. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften: Wien.

SELB, W. (1993): *Antike Rechte im Mittelmeerraum*. Böhlau Verlag: Wien.

SPULER, B. (1961/a): Die Nestorianische Kirche. In: LEIPOLDT-WIDENGREN-ADAM-SPULER-DIETRICH-FÜCK-ARBERRY-STROTHMANN-GABAIN: *Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen*, 120–169. Handbuch der orientalistik I/8/2. Brill: Leiden.

SPULER, B. (1961/b): Die Westsyrische (Monophysitische/Jakobitische) Kirche. In: LEIPOLDT-WIDENGREN-ADAM-SPULER-DIETRICH-FÜCK-ARBERRY-STROTHMANN-GABAIN: *Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen*, 170–216. Handbuch der orientalistik I/8/2. Brill: Leiden.

STOYANOV, Y. (2011): *Defenders and Enemies of the True Cross. The Sasanian Conquest of Jerusalem in 614 and Byzantine Ideology of Anti-Persian Warfare*. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften: Wien.

VANYÓ, L. (1988): *Az Ókeresztény Egyház és irodalma*. Szent István Társulat: Budapest.

VINE, A. (1937): *The Nestorian Churches. A Concise History of Nestorian Christianity in Asia From the Persian Schism to the Modern Assyrians*. Independent Press: London.

VÖÖBUS, A. (1965): *History of the School of Nisibis*. University of Louvain: Louvain.

## AZ ISZLÁM ELŐTTI ÁRÁBIA TÁRSADALMA ÉS SZOKÁSAI

### *Források*

BRUNS, K. G. – SACHAU, E. (1880): *Syrisch-Römisches Rechtsbuch aus dem fünften Jahrhundert*. Leipzig.

HÉRODOTOS (1989): *A görög–perzsa háború* (ford. MURAKÖZY GYULA). Európa Könyvkiadó: Budapest.

IBN KHALDÚN (1995): *Bevezetés a történelembe.* (ford. SIMON RÓBERT). Osiris: Budapest.

NÖLDEKE, TH.(1879): *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der Arabischen Kronik des Tabari.* Leiden.

STRABÓN (1977): *Geographika.* (ford. FÖLDY JÓZSEF). Budapest.

### *Szakirodalom*

ATHAMINA, KH. (1999): The Pre-Islamic Roots of the Early Muslim Caliphate. In: *Der Islam*, Band 76, Heft 1.

BOWERSOCK, G, W. (1994): *Roman Arabia.* Harvard University Press: Cambridge, Mass. USA.

CRONE, P. (1991): Mawlā. In: *Encyclopaedia of Islam* 2, vol. VI. Brill: Leiden.

DANDAMAEV, M. – LUKONIN, W. (1989): *The Culture and Social Institutions of Ancient Iran.* Cambridge: Cambridge University Press.

DENFFER, D. (1978): Mut<sup>ʿa</sup>: Ehe oder Prostitution? *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 128.

DODGEON, M. H. – LIEU, S. N. C. (1991): *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars AD 226–293. A Documentary History.* Routledge: London, New York.

DOSTAL, W. (1997): Die Araber in vorislamischer Zeit. In: *Der Islam*, Band 74, Heft 1, 1–61.

FYZEE, A. (2002): *Outlines of Muhammadan Law.* Oxford India Paperbacks. Oxford University Press: Oxford.

GOITEIN, S. D.(1955): *Jews and Arabs.* New York.

GOLDZIHNER, I. (1981): Az iszlám vallása. In: *Az iszlám kultúrája II.* Akadémiai Kiadó: Budapest.

GROHMANN, A. (1963): *Arabien. Kulturgeschichte des Alten Orients, Dritter Abschnitt, vierter Unterabschnitt.* München.

HAERII, SH. (1996): Mut<sup>ʿa</sup>: Regulating Sexuality and Gender Relations in Postrevolutionary Iran. In: *Islamic Legal Interpretation* (ed. MASUD-MESSICK-POWERS). Harvard University Press: Cambridge, Mass.

HALLAQ, W. B. (1997): *A History of Islamic Legal Theories.* Cambridge University Press: Cambridge.

KLENGEL, H. (1985): *Nomádok az ókori Elő-Ázsiában.* Budapest.

KOROTAYEV, A. V. (1996): *Pre-Islamic Yemen. Socio-political Organisation of the Sabeian Cultural Area in the 2nd and 3rd Centuries AD.* Wiesbaden.

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

LAPIDUS, I. M. (1998): *A History of Islamic Societies*. Cambridge University Press: Cambridge.

MACUCH, M. (1985): Die Zeitehe im Sasanidischen Recht—ein Vorläufer der sī‘itischen Mut‘a-Ehe in Iran? In: *Archeologische Mitteilungen aus Iran*, 18, 187–203. Berlin.

MOTZKI, H. (1999): The Role of Non-Arab Converts in Early Islamic Law. In: *Islamic Law and Society*, vol. 6, No. 3. Brill: Leiden.

MOTZKI, H. (2002): *The Origins of Islamic Jurisprudence. Meccan Fiqh before the Classical Schools*. Brill: Leiden.

NOTH, A. (1994): Die Higra. In: *Geschichte der Arabischen Welt* (Hrsg.: HAARMANN). C. H. Beck: München.

SIMON, R. (1975): *A mekkai kereskedelem kialakulása és jellege*. Akadémiai Kiadó: Budapest.

SERJEANT, R. B. (1993): Zinā, some forms of marriage and allied topics in Western Arabia. In: *Studies in Oriental and History* (ed. GINGRICH). Frankfurt, New York.

SERJEANT, R. B. (1995): Sunnah, Qur‘ān, ‘Urf. In: *Law and the Islamic World. Past and Present* (ed. TOLL–SKOVGAARD–PETERSEN). Copenhagen.

SHAHĪD, I. (1970): Pre-Islamic Arabia. In: *The Cambridge History of Islam*, vol. 1A, 3–30. Cambridge.

TÁRKÁNY-SZŰCS, E. (1981): *Magyar Jogi Népszokások*. Budapest.

WEISS, B. G. (1998): *The Spirit of Islamic Law*. The University of Georgia Press: Athens and London.

WATT, M. (1986): Badw. In: *The Encyclopaedia of Islam 2*, vol. I. Brill: Leiden.

## AZ ISZLÁM JOG

### *Szunnita 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.

- KHOMEINĪ (1981): *Islam and Revolution* (trs, ed: HAMID ALGAR). Mizan Press.
- 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.
- QUTB, S. (2000): *Social Justice in Islam*. Translated by HARDIE, J. B. Revised edition by Islamic Publication International: Oneonta, USA.
- AL-SADR, M. B. (2003): *Lessons in Islamic Jurisprudence* (trs. with Introduction by MOTTAHEDEH, P. R.): Oneworld: Oxford.
- 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.
- SOBHANI, J. (2001): *Doctrines of Shii Islam. A Compendium of Imami Beliefs and Practices*. I. B. Tauris: London.

### *Szakirodalom*

- AMANAT, A. (2007): From ijtihād to wilāyat-i faqīh: the evolution of the shiite legal authority to political power. In: AMANAT, A. – GRIFFEL, F.: *Shari'a. Islamic Law in the Contemporary Context*. Stanford University Press: Stanford.
- AOUED, A. (1996): Algeria: Reconciling Faith and Modernity. In: ÖRÜCÜ, E. – ATTWOOLL, E. – COYLE, S. (1996): *Studies in Legal Systems: Mixed and Mixing*, 193–209. Kluwer International: London.
- ARJOMAND, S. A. (1989): Constitution-making in Islamic Iran: The impact of theocracy on the legal order of a nation state. In: STARR, J. – COLLIER, F.: *History and Power in the Study of Law. New Directions in Legal Anthropology*. Cornell University Press: Ithaca and London.
- ATHAMINA, KH. (1999): The Pre-Islamic Roots of the Early Muslim Caliphate. In: *Der Islam*, Band 76, Heft 1, 1–32.
- AYOUB, M. (2008): *The Many Faces of Political Islam. Religion and Politics in the Muslim World*. The University of Michigan Press: Ann Arbor.



## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

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): Tanzimāt. In: *The Encyclopaedia of Islam 2*, vol. X. Brill: Leiden.

DOSTAL, W. (1997): Die Araber in vorislamischer Zeit. In: *Der Islam*, Band 74, Heft 1, 1–61.

DURI, A. A. (1986): ʿĀmil. In: *The Encyclopaedia of Islam 2*, vol. I. Brill: Leiden.

DURI, A. A. (1986/b): Amīr. In: *The Encyclopaedia of Islam 2*, vol. I. Brill: Leiden.

DURI, A. A. (1991): Dīwān. In: *The Encyclopaedia of Islam 2*, vol. II. Brill: Leiden.

DUTTON, Y. (1998): *The Origins of Islamic Law*. RoutledgeCurzon: New Delhi.

ELIASH, J. (1969): The Ithnāʿasharī-Shiʿī 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 2*, vol. II. 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.

HALLAQ, W. B. (2001/a): *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*. Cambridge University Press: Cambridge.

HALLAQ, W. B. (2009): *Sharʿa. Theory. Practice. Transformations*. Cambridge University Press: Cambridge.

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): *Ebuʿs-Suʿūd. The Islamic Legal Tradition*. Edinburgh.

JANY, J. (2006): *Klasszikus iszlám jog. Egy jogi kultúra természetrajza*. Gondolat: Budapest.

JANY, J. (2012): *Judging in the Islamic, Jewish and Zoroastrian Legal Traditions. A Comparison of Theory and Practice*. Cultural Diversity and Law Series. Ashgate, GB.

- 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.
- KEDDIE, N. R. (2006): *Modern Iran. Roots and Results of Revolution*. Yale University Press: New Haven, London.
- KHADDURI, M. (1966): *Translator's Introduction to Shaybānī's Siyar*. Johns Hopkins Press: Baltimore.
- KRUSE, H. (1979): *Islamische Völkerrechtslehre*. Studienverlag N. Brockmeyer: Bochum.
- 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*. In: *The Encyclopaedia of Islam* 2, vol. II. Brill: Leiden.
- MAKDISI, G. (1981): *The Rise of Colleges*. Edinburgh University Press: Edinburgh.
- MALLAT, CH. (1993): *The Renewal of Islamic Law. Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf and the Shi'i International*. Cambridge Middle East Library 29. Cambridge University Press: Cambridge.
- MANDAVILLE, P. (2007): *Global Political Islam*. Routledge: New York.
- MARSDEN, P. (1996): *The Taliban. War, Religion and the New Order in Afghanistan*. Oxford University Press, Karachi, Lahore, Islamabad.
- MELCHERT, CH. (1997): *The Formation of the Sunni Schools of Law: 9th–10th Centuries C. E.* Leiden.
- MENASHRI, D. (2001): *Post-Revolutionary Politics in Iran. Religion, Society and Power*. Routledge: London, New York.
- MERON, Y. (1969): The Development of Legal Thought in Hanafi Texts. In: *Studia Islamica*, 30, 73–118.
- MOTTAHEDEH, R. P. (2003): Introduction. In: AL-SADR, M. B. (2003): *Lessons in Islamic Jurisprudence* (trs., with Introduction by MOTTAHEDEH, P. R.): Oneworld: Oxford.

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

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.

RAMADAN, T. (1999): *To Be A European Muslim. A Study of Islamic Sources in the European Context*. The Islamic Foundation: Markfield, Leicester.

RASANAYAGAM, A. (2009): *Afghanistan. A Modern History*. I. B. Tauris, London, New York.

ROSTOVÁNYI, ZS. (1998): *Az iszlám a 21. század küszöbén*. Budapest.

ROSTOVÁNYI, ZS. (2004): *Az iszlám világ és a nyugat. Interpretációk összecsapása, avagy a kölcsönös fenyegetettség mítosza és valósága*. Corvina: Budapest.

ROY, O. (2004): *Globalized Islam. The Search for a New Ummah*. Columbia University Press: New York.

SCHACHT, J. (1927): Sharīʿa. In: *E. J. Brill's First Encyclopaedia of Islam*, vol. VII, 320–324. Brill: Leiden.

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.

SCHIRAZI, A. (1997): *The Constitution of Iran. Politics and State in the Islamic Republic*. I. B. Tauris: London, New York.

SCHNEIDER, I. (1990): *Das Bild des Richters in der »Adab al-Qāʿi« 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.

SIMON, R. (2014): *Az iszlám fundamentalizmus. Gyökerek és elágazások Mohamedtől az al-Qáʿidáig*. Corvina Kiadó: Budapest.

TALESH, N. M. A. (1986): Modern law and Judiciary Reform in Iran – An Islamic Society. In: CHIBA, M (ed): *Asian Indigenous Law*, 81–165. Routledge and Kegan Paul: London, New York.

TELLENBACH, S. (2003): *Ehrenmorde an Frauen in der arabischen Welt. Anmerkungen zu Jordanien und anderen Ländern*. Wuqūf- Beiträge zur Entwicklung von Staat und Gesellschaft in Nordafrika. No. 13, Hamburg, 74–89. [www.gair.de](http://www.gair.de)

VOGEL, F. E. (2000): *Islamic Law and Legal System. Studies of Saudi Arabia*. Brill: Leiden, Köln.

WATT, W. M. (1986): Badw. In: *The Encyclopaedia of Islam 2*, 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.

### *Sf̄ita jog*

#### *Források*

BAQIR AL-SADR, M. (2003): *Principles of Islamic Jurisprudence. According to Shi'i Law* (trs. HUSSAIN, A. A.). Islamic College for Advanced Studies Press: London.

BAQIR AL-SADR, M. (2003/a): *Lessons in Islamic Jurisprudence* (trs. MOTTAHEDEH, R. P.) Oneworld: Oxford.

KHOMEINĪ (1981): *Islam and Revolution* (trs. HAMID ALGAR). Mizan Press: Berkeley.

RIDGEON, L. (2005): *Religion and Politics in Modern Iran. A Reader*. I. B. Tauris: London, New York.

SOBHANI, J. (2001): *Doctrines of Shi'i Islam. A Compendium of Imami Beliefs and Practices*. (trs. SHAH-KAZEMI). I. B. Tauris: London, New York.

#### *Szakirodalom*

DABASHI, H. (2008): *Theology of Discontent. The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran*. Transaction Publishers: New Brunswick, London.

DABASHI, H. (2011): *Shi'ism. A Religion of Protest*. The Belknap Press of Harvard University. Cambridge, Mass., London.

GLEAVE, R. (2001): Akhbārī Shī'ī *usūl al-fiqh* and the Juristic Theory of Yūsuf al Bahrānī. In: GLEAVE, R. – KERMELI, E. (2001): *Islamic Law. Theory and Practice*. I. B. Tauris: London, New York, 24–48.

KEDDIE, N. R. (1969): The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran. *Studia Islamica*, 29, 31–53.

KOHLBERG, E. (1976): *From Imāmiyya to Ithnā-ʿashariyya*. Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 39, 521–534. London. Reprinted in: KOHLBERG, E. (1991): *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*. Variorum: Aldershot, GB.

KOHLBERG, E. (1976/a): *The Development of the Imāmī Shī'ī Doctrine of Jihād*. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 126, 64–86. Wiesbaden. Reprinted in: KOHLBERG, E. (1991): *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*. Variorum: Aldershot, GB.

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

KOHLBERG, E. (1983): *The Evolution of the Shī'a*. The Jerusalem Quarterly 27, 109-126. Jerusalem. Reprinted in: KOHLBERG, E. (1991): *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*, 1–22. Variorum: Aldershot, GB.

KOHLBERG, E. (1987): Aspects of Akhbāri Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. In: LEVTZION, N. – VOLL, O. (ed): *Eighteenth Century Renewal and Reform in Islam*. Syracuse University Press, Syracuse, New York. Reprinted in: KOHLBERG, E. (1991): *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*. Variorum: Aldershot, GB.

KOHLBERG, E. (1988): Imam and Community in the pre-Ghayba Period. In: ARJOMAND, S. A. (ed): *Authority and Political Culture in Shi'ism*. State University of New York Press: Albany, New York, 25-53. Reprinted in: KOHLBERG, E. (1991): *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*. Variorum: Aldershot, GB.

LÖSCHNER, H. (1971): *Die dogmatischen Grundlagen des šī'itischen Rechts*. Carl Heymanns Verlag: Köln, Berlin.

MALLAT, CH. (1993): *The Renewal of Islamic Law. Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf and the Shi'i International*. Cambridge University Press: Cambridge.

NASR, V. (2007): *The Shia Revival. How Conflicts Within Islam Will Shape the Future*. W. W. Norton: New York.

NEWMAN, A. J. (2000): Usūliyya. In: *The Encyclopaedia of Islam* 2, vol. X. Brill: Leiden.

ROSTOVÁNYI, ZS. (1998): *Az iszlám a 21. század küszöbén*. Aula kiadó: Budapest.

SACHEDINA, A. A. (1988): *The Just Ruler in Shi'ite Islam. The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence*. Oxford University Press: Oxford, New York.

VIKOR, K. (2005): *Between God and the Sultan. A History of Islamic Law*. Hurst and Company: 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.

Nāradiya Dharmaśāstra: JOLLY, J. (1875): *Nāradiya 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.

DAVIES, D. R. (2010): *The Spirit of Hindu Law*. Cambridge University Press: Cambridge.

DAVIES, D. R. (2010/a): A historical overview of Hindu law. In: LUBIN, T. – DAVIS, D. R. – KRISHNAN, J. K. (2010): *Hinduism and Law. An Introduction*, 17–27. Cambridge University Press: Cambridge.

DERRETT, J. D. M. (1968): *Religion, Law and the State in India*. Oxford University Press: Calcutta, Delhi.

DERRETT, J. D. M. (1969): *Rulers and the Ruled in India*. *Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions*, 22. Editions de la Librairie Encyclopedique: Bruxelles.

DERRETT, J. D. M. (1973): *History of Indian Law*. Handbuch der Orientalistik, Zweite Abteilung, Dritter Band, 2–39. E. J. Brill: Leiden, Köln.

DERRETT, J. D. M. (1975): Social and Political Thought and Institutions. In: BASHAM, A. L. (ed): *A Cultural History of India*. Oxford University Press: Oxford.

FRANCAVILLA, D. (2006): *The Roots of Hindu Jurisprudence. Sources of Dharma and Interpretation in Mīmāṃsā and Dharmaśāstra*. Corpus Iuris Sanscriticum et fontes iuris Asiae Meridianae et Centralis: Torino.

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 Dharmaśāstra*. 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. (1950): *Hindu Customs and Modern Law*. University of Bombay: Bombay.

KANE, P. V. (1968): *History of Dharmaśāstra*, vol. I–V. Poona.

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

LINGAT, R. (1973): *The Classical Law of India*. Oxford India Paperbacks. Oxford University Press: Oxford.

LUBIN, T. – DAVIS, D. R. – KRISHNAN, J. K. (2010): *Hinduism and Law. An Introduction*. Cambridge University Press: Cambridge.

MENSKI, W. (2003): *Hindu Law Beyond Tradition and Modernity*. Oxford University Press: Oxford.

MICHAELS, A. (2010): The practice of Classical Hindu law. In: LUBIN, T. – DAVIS, D. R. – KRISHNAN, J. K. (2010): *Hinduism and Law. An Introduction*, 58–77. Cambridge University Press: Cambridge.

OLIVELLE, P. (2010): Dharmaśāstra: a textual history. In: LUBIN, T. – DAVIS, D. R. – KRISHNAN, J. K. (2010): *Hinduism and Law. An Introduction*, 28–57. Cambridge University Press: Cambridge.

ROCHER, L. (2012): *Studies in Hindu Law and Dharmaśāstra*. Edited with an Introduction by DAVIS, D. R. Anthem Press: New York, London, Delhi.

SCHARFE, H. (2002): *Education in Ancient India*. E. J. Brill: Leiden, Boston, Köln.

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 BUDDHISTA JOG TÁRSADALMAI

### *Források*

HOOKE, M. B. (1986): *The Law of Southeast Asia. Volume I: The Pre-Modern Texts*. Butterworth: Singapore.

Manugye Dhammathat: RICHARDSON, D. (1847): *The Damathat or the Laws of Menoo*. XIV Vols. Maulmain: American Baptist Mission Press.

Wagaru: Manu Dhammasattham: JARDINE, J. (1892) *King Wagaru's Dhammasattham: Text, Translation, and Notes*. Rangoon.

Mangrayathammasart: WICHIEENKEEO, A. – WIJEYWARDENE, G. (1986). *The Laws of King Mangrai (Mangrayathammasart)*. *The Wat Chang Kam Nan Manuscript from the Richard Davis Collection*. The Australian National University: Canberra.

*Szakirodalom*

- CHANDLER, D. (2008): *A History of Cambodia*. Westview Press: Colorado.
- CHEN, A. H. Y. (2014): *Constitutionalism in Asia in the Early Twenty-First Century*. Cambridge University Press: Cambridge.
- CHURCH, P. (2009): *A Short History of South-East Asia*. Wiley and Sons: Singapore.
- ENGEL, D. (1975): *Law and Kingship in Thailand during the reign of King Chulalongkorn*. Michigan Papers on South and Southeast Asia No 9. Ann Arbor, Michigan.
- ENGEL, D. – ENGEL, S. (2010): *Tort, Custom, and Karma. Globalization and Legal Consciousness in Thailand*. Stanford UP: Stanford.
- FORCHHAMMER, E. (1884): *The Jardin Prize: An Essay on the Sources and Development of Burmese Law from the Era of the First Introduction of the Indian Law to the Time of the British Occupation of Pegu – Primary Source Edition*. Rangoon.
- FRENCH, R. (1995): *The Golden Yoke. The Legal Cosmology of Buddhist Tibet*. Cornell University: New York.
- GETHIN, R. (2014): Keeping the Buddha's rules: the view from the Sutra Pitaka. In: FRENCH, R. – NATHAN A. (2014): *Buddhism and Law. An Introduction*. Cambridge University Press: Cambridge, 63–77.
- HARDING, A. (2001): Comparative Law and Legal Transplantation in South East Asia. In: NELKEN, D. – FEEST, J. (2001): *Adapting Legal Cultures*. Oñati International Series of Law and Society. Hart Publishing: Oxford, Portland.
- HARDING, A. – LEYLAND, P. (2011): *The Constitutional System of Thailand. A Contextual Analysis*. Hart Publishing: Oxford.
- HASSALL, G. – SAUNDERS, CH. (2002): *Asia-pacific Constitutional Systems*. Cambridge University Press: Cambridge.
- HOOKE, M. B. (1978): *A Concise Legal History of South-East Asia*. Clarendon Press: Oxford.
- HUXLEY, A. (1996): *Thai Law: Buddhist Law*. Orchid Press: Bangkok.
- HUXLEY, A. (1996/a): Thai, Mon and Burmese Dhammathats: Who Influenced Whom? In: HUXLEY, A. (1996): *Thai Law: Buddhist Law*. Orchid Press: Bangkok, 81–133.
- HUXLEY, A. (2002): *Buddhist Law as a Religious System?* In: HUXLEY, A. (2002): *Religion, Law and Tradition. Comparative Studies in Religious Law*. RoutledgeCurzon: London.
- HUXLEY, A. (2002/a): *Religion, Law and Tradition. Comparative Studies in Religious Law*. RoutledgeCurzon: London.
- HUXLEY, A. (2014): Pali Buddhist Law in Southeast Asia. In: FRENCH, R. – NATHAN M. A. (2014): *Buddhism and Law. An Introduction*. Cambridge University Press: Cambridge, 167–182.



## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

IRESON-DOOLITTLE – MORENO-BLACK (2004): *The Lao. Gender, Power, and Livelihood*. Westview, Colorado.

ISHII, Y. (1986): The Thai Thammasat. In: HOOKER, M. B. (1986): *The Law of Southeast Asia. Volume I: The Pre-Modern Texts*. Butterworth: Singapore, 143–201.

KASEMSUP, P. (1986): Reception of Law in Thailand, a Buddhist Society. In: CHIBA, M. (ed): *Asian Indigenous Law*. Routledge and Kegan Paul: London, New York.

MODELSKI, G. (2000): *World Cities. – 3000 to 2000*. Faros: Washington.

NGAOSYVATHN, M. (1996): An Introduction to the Laws of Kun Borom. In: HUXLEY, A. (1996): *Thai Law: Buddhist Law*. Orchid Press: Bangkok, 73–81.

OKUDAIRA, R. (1986): The Burmese Dhammathat. In: HOOKER, M. B. (1986): *The Law of Southeast Asia. Volume I: The Pre-Modern Texts*. Butterworth: Singapore, 23–138.

SARDEASAI, D. R. (2013): *Southeast Asia. Past and Present*. Westview Press: Colorado.

SCHONTHAL, B. (2014): The legal regulation of Buddhism in contemporary Sri Lanka. In: FRENCH, R. – NATHAN, A. (2014): *Buddhism and Law. An Introduction*. Cambridge University Press: Cambridge, 150–167.

STARGARDT, J. (1990): *The Ancient Pyu of Burma. Vol. One: Early Pyu Cities in a Man-Made Landscape*. Pacsea: Cambridge.

TARLING, N. (1992): *The Cambridge History of Southeast Asia. Vol. One, Part One*. Cambridge University Press: Cambridge.

TAYLOR, K. (1992): The Early Kingdoms. In: TARLING, N. (1992): *The Cambridge History of Southeast Asia. Vol. One*. Cambridge University Press: Cambridge.

VICKERY, M. (1996): The Constitution of Ayutthaya: the Three Seals Code. In: HUXLEY, A. (1996): *Thai Law: Buddhist Law*. Orchid Press: Bangkok, 133–198.

WHITECROSS, R. (2014): Buddhism and Constitutions in Bhutan. In: FRENCH, R. – NATHAN A. (2014): *Buddhism and Law. An Introduction*. Cambridge University Press: Cambridge, 350–368.

WICHENCHAROEN, A. – NETISASTRA, L. (1968): Some main features of modernization of ancient family law in Thailand. In: BUXBAUM, D. C. (1968): *Family Law and Customary Law in Asia: A Contemporary Legal Perspective*. Springer: The Hague.

WICHENKEEO, A. (1996): LanNa customary law. In: HUXLEY, A. (1996): *Thai Law: Buddhist Law*. Orchid Press: Bangkok, 31–42.

## A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

*Források*

CSIKSZENTMIHALYI, M. (2006): *Readings in Han Chinese Thought*. Hackett Publishing Inc: Indianapolis.

DE BARY, WM.TH – BLOOM, I. (1999): *Sources on Chinese Tradition. Vol I: From Earliest Times to 1600*. Columbia University Press: New York.

DUTTON, G. – WERNER, J. – WHITMORE, J. (2012): *Sources of Vietnamese Tradition*. Columbia University Press: New York.

JOHNSON, W. (1979): *The Tang Code*. Princeton University Press: Princeton.

Konfícus: *Lunyu*. In: TÖKEI, F. (1961): *Kínai filozófia: Ókor. I. Kötet*. Budapest.

KROKER, E. (1955): *Rechtsgewohnheiten in der Provinz Shantung*. Monumenta Serica vol. 14 (1949–55), 125–302.

NGUYEN NGOC HUY–TA VAN TAI (1987): *The Le Code, Vol. I-III*. Ohio University Press: Athens, London.

OKAMATSU, S. (1902): *Provisional Report on Investigations of Laws and Customs in the Island of Formosa*. Keba Herald Office.

SALÁT, G. (2003): *Büntetőjog az ókori Kínában*. Balassi Kiadó: Budapest.

Shang Yang: *The Book of Lord Shang: A Classic of the Chinese School of Law*. Translated by J. J. L. DUYVENDAK. Arthur Probsthain: London, 1928. Reprinted: The Law Book Exchange LTD: New Jersey, 2003.

*Szakirodalom*

BELL, D. A. – CHAIDONK, H. (2003): *Confucianism for the Modern World*. Cambridge University Press: Cambridge.

BLACK, E. A. – BELL, G. F. (2011): *Law and Legal Institutions of Asia. Traditions, adaptations and innovations*. Cambridge University Press: Cambridge.

CHEN, PH. M. (1973): *Law and Justice. The Legal System in China*. Dunellen Publishing Company: New York, London.

CHEN, J. (2008): *Chinese Law: Context and Transformation*. Martinus Nijhof Publishers: Leiden, Boston.

CHOI, D. K. (1980): The Development of Law and Legal Institutions in Korea. In: CHUN, B. D. – SHAW, W. – CHOI, D. (1980): *Traditional Korean Legal Attitudes*. Korea Research Monograph. University of California: Berkeley.

CHOI, CH. (2005): *Law and Justice in Korea. South and North*. Seoul National University Press: Seoul.

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

- CHUNG-YING, CH. (1997): The Origins of Chinese Philosophy. In: CARR, B. – MAHALINGAM, I. (ed): *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*. Routledge: New York.
- CHUN, B. D. – SHAW, W. – CHOI, D. (1980): *Traditional Korean Legal Attitudes*. Korea Research Monograph. University of California: Berkeley.
- CHUN, B. D. (1980): Legal Attitudes of the Late Yi Dynasty. In: CHUN, B. D. – SHAW, W. – CHOI, D. (1980): *Traditional Korean Legal Attitudes*. Korea Research Monograph. University of California: Berkeley.
- CHURCH, P. (2009): *A Short History of Southeast-Asia*. Wiley and Sons: Singapore.
- COHEN, J. A – EDWARDS, R. R. – F. CH. CHEN (1980): *Essays on China's Legal Tradition*. Princeton University Press: Princeton.
- CREEL, H. G. (1980): Legal Institutions and Procedures during the Chou Dynasty. In: COHEN, J. A – EDWARDS, R. R. – F. CH. CHEN (1980): *Essays on China's Legal Tradition*. Princeton University Press: Princeton, New Jersey.
- DAWSON, R. (2002): *A kínai civilizáció világa*. Osiris: Budapest.
- EIKEMEIR, D. – FRANKE, H. (1981): *State and Law in East Asia*. *Festschrift Karl Büniger*. O. Harrassowitz: Wiesbaden.
- FAIRBANK, J. K. – GOLDMAN, M. (2006): *China. A New History*. Belknap Press of Harvard University Press: Cambridge, Mass, London.
- GERNET, J. (2001): *A kínai civilizáció története*. Osiris Kiadó: Budapest.
- GILLESPIE, J. – NICHOLSON, P. (2005): *Asian Socialism and Legal Change. The Dynamics of Vietnamese and Chinese Reform*. Asia Pacific Press: Canberra.
- 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.
- HOOVER, M. B. (2002): *Law and the Chinese in Southeast Asia*. Institute of Southeast Asian Studies: Singapore.
- HOP, D. X. (2011): Vietnam: The past 25 years, the present and the future. BLACK, E. A. – BELL, G. F. (2011): *Law and Legal Institutions of Asia. Traditions, adaptations and innovations*. Cambridge University Press: Cambridge.
- HUANG, PH. C. C. (2001): *Code, Custom, and Legal Practice in China. The Qing and the Republic Compared*. Stanford University Press: Stanford, California.
- JORDÁN, GY. (2008): „Az ég magas, a császár messze van”. *Igazságszolgáltatás, jog és politika Kínában*. ELTE Eötvös Kiadó: Budapest.
- KAKU, S. (2013): *Patriarchy in East Asia. A Comparative Sociology of Gender*. Brill: Leiden, Boston, Köln.
- KIM, K. (2013): Overview. In: Korea Legislation Research Institute: *Introduction to Korean Law*. Springer: Heidelberg, New York, London.

- KIM, M. S.–H. (2012): *Law and Custom in Korea. Comparative Legal History*. Cambridge University Press: Cambridge.
- KWON, Y. (2011): Korea: Bridging the gap between Korean substance and Western form. In: BLACK, E. A. – BELL, G. F. (2011): *Law and Legal Institutions of Asia. Traditions, adaptations and innovations*. Cambridge University Press: Cambridge.
- LADANY, L. (1992): *Law and Legality in China*. Hurst and Company: London.
- LEE, T. H. C. (2000): *Education in Traditional China. A History*. Handbuch der Orientalistik. Brill: Leiden, Boston, Köln.
- LI, F. (2013): *Early China. A Social and Cultural History*. Cambridge University Press: Cambridge.
- MACCORMACK, G. (1996): *The Spirit of Traditional Chinese Law*. The University of Georgia Press: Athens and London.
- MACCORMACK, G. (2001): Cause, Status and Fault in the Traditional Chinese Law of Homicide. In: CAIRNS, J. W. – ROBINSON, O. F. (2001): *Critical Studies in Ancient Law, Comparative Law and Legal History*. Hart Publishing: Oxford, Portland.
- MACCORMACK, G. (2004): The Transmission of Penal Law (lü) from the Han to the T'ang: A Contribution to the Study of the early History of Codification in China. *Revue Internationale des droits de l'Antiquité*, 2004.
- MACCORMACK, G. (2006): Filial Piety (Xiao) and the Family in Pre-Tang Law. *Revue Internationale des droits de l'Antiquité*, 2006.
- MASPERO, H. (1978): *Az ókori Kína*. Gondolat Kiadó: Budapest.
- MIYAZAKI, I. (1980): The Administration of Justice During the Song Dynasty. In: COHEN, J. A. – EDWARDS, R. – CHEN, F. CH. (1980): *Essays on Cina's Legal Tradition*. Princeton University Press: Princeton, New Jersey.
- NANSEN, H. (1997): Confucius and Confucianism. In: CARR, B. – MAHALINGAM, I. (ed): *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*. Routledge: New York.
- NATHAN, M. (2014): Buddhism and Law in Korean History. In: FRENCH, R. – NATHAN, A. (2014): *Buddhism and Law. An Introduction*. Cambridge University Press: Cambridge, 255-271.
- NGUYEN NGOC HUY–TA VAN TAI (1986): The Vietnamese Texts. In: HOOKER, M. B. (1986): *The Law of Southeast Asia. Volume I: The Pre-Modern Texts*. Butterworth: Singapore, 435–494.
- NGUYEN NGOC HUY (1981): *The Penal Code of Vietnam's Le dynasty*. In: EIKE-MEIR, D. – FRANKE, H. (1981): *State and Law in East Asia. Festschrift Karl Büniger*. O. Harrassowitz: Wiesbaden.
- PEERENBOOM, R. P. (1993): *Law and Morality in Ancient China. The Silk Manuscript of Huang-Lao*. State University of New York Press: New York.

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

PHAM DUY NGHIA (2005): Confucianism and the conception of the law in Vietnam. In: GILLESPIE, J. – NICHOLSON, P. (2005): *Asian Socialism and Legal Change. The Dynamics of Vietnamese and Chinese Reform*. Asia Pacific Press: Canberra.

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.

SARDESAI, D. R. (2013): *Southeast Asia. Past and Present*. Westview Press: Boulder, Colorado.

SCHIROKAUER, C. – BROWN, M. (2006): *A Brief History of Chinese Civilization*. Wadsworth: Boston.

SHAW, W. (1980): Traditional Korean Law and its Relation to China. In: COHEN, J. A. – EDWARDS, R. R. – F. CH. CHEN (1980): *Essays on China's Legal Tradition*. Princeton University Press: Princeton.

SHAW, W. (1980/a): Social and Intellectual Aspects of Traditional Korean Law, 1392–1910. In: CHUN, B. D. – SHAW, W. – CHOI, D. (1980): *Traditional Korean Legal Attitudes*. Korea Research Monograph. University of California: Berkeley.

TARLING, N. (1992): *The Cambridge History of Southeast Asia. Vol. One*. Cambridge University Press: Cambridge.

TAYLOR, K. (1992): The Early Kingdoms. In: TARLING, N. (1992): *The Cambridge History of Southeast Asia. Vol. One*. Cambridge University Press: Cambridge.

T'UNG-TSU CH'Ü (1961): *Law and Society in Traditional China*. Mouton and Co: Paris.

ZHANG, J. (2014): *The Tradition and Modern Transition of Chinese Law*. Springer Verlag: Berlin, Heidelberg.

## A JAPÁN JOG

ANDERSON, K. – RYAN, T. (2011): Japan: The importance and evolution of legal institutions at the turn of the century. In: BLACK, E. A. – BELL, G. F. (2011): *Law and Legal Institutions of Asia. Traditions, adaptations and innovations*. Cambridge University Press: Cambridge.

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

BRINKLEY, F. – KIKUCHI, D. (1912): *A History of Japan. From the Earliest Times to the End of the Meiji Era*. The Encyclopaedia Britannica Co: London, New York.

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.

- DRAPKIN, I. (1989): *Crime and Punishment in the Ancient World*. Lexington Books. D. C. Heath and Company: Lexington, Toronto.
- FARIS, W. W. (2009). *Japan to 1600. A Social and Economic History*. University of Hawaii Press: Honolulu.
- 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.
- Henderson, D. F. (1980): Chinese Influences on Eighteenth-century Tokugawa Codes. In: COHEN, J. A – EDWARDS, R. R. – F. CH. CHEN (1980): *Essays on China's Legal Tradition*. Princeton University Press: Princeton.
- HALEY, J. O. (1991): *Authority Without Power: Law and the Japanese Paradox*. Oxford University Press: Oxford.
- HALEY, J. O. (2006): *The Spirit of Japanese Law*. The University of Georgia Press: Georgia.
- HOZUMI, N. (2009): *Ancestor-Worship and Japanese Law*. Routledge: New York. Az eredeti szöveg megjelenése: Hokuseido, 1940.
- KAKU, S. (2013): *Patriarchy in East Asia. A Comparative Sociology of Gender*. Brill: Leiden, Boston, Köln.
- KATSUTA, A. (1996): Japan: A Grey Legal Culture. In: *Studies in Legal Systems* (ed. ÖRÜCÜ, E. – ATTWOOL, E. – COYLE, S.), 250–261. Kluwer Law International: The Netherlands.
- KREINER, J. (1996): *The Impact of Traditional Thought on Present-Day Japan*. Iudicium Verlag: München.
- MEYER, M. W. (2009): *Japan. A Concise History*. Rawman and Littlefield Publishers: Lanham, New York.
- MILHAUPT, C. J. – WEST, M. D. (2006): *Japanese Legal System: Cases, Codes, and Commentary*. Foundation Press:
- MORTON, W. S. – OLENIK, J. K. (2005): *Japan. Its History and Culture*. 4th Edition. McGraw-Hill Inc: New York.
- OBAYASHI, T. (1996): Shintō and Buddhism in Japan. In: KREINER, J. (1996): *The Impact of Traditional Thought on Present-Day Japan*. Iudicium Verlag: München.
- OBUCHI, T. (1987): Role of the Court in the Process of Informal Dispute Resolution in Japan: Traditional and Modern Aspects, with Special Emphasis on In-Court Compromise. *Law in Japan* 20, 74–101. Reprinted in: FUJIKURA, K. (1996):

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

*Japanese Law and Legal Theory*. The International Library of Essays in Law and Legal Theory: Legal Cultures 9. New York University Press: New York.

ODA, H. (2009): *Japanese Law*. Oxford University Press: Oxford.

PORT, K. L. (2010): *Transcending Law. The Unintended Life of Article 9 of the Japanese Constitution*. Carolina Academic Press: Durham.

RAHN, G. (1980): Recht und Rechtsverständnis in Japan. *Entstehung und Wandel rechtlicher Traditionen*, 473–467. München, Freiburg.

RAMSEYER, J. M. – NAKAZATO, M. (1989): The Rational Litigant: Settlement Amounts and Verdict Rates in Japan. *Journal of Legal Studies* 18, 263–290. Reprinted in: 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.

RÖHL, W. (2005): *History of Law in Japan Since 1868*. Handbuch der Orientalistik. Brill: Leiden.

TANAKA, H. (1985): The Role of Law in Japanese Society: Comparisons with the West. *U.B.C. Law Review* 19, 375–88. Reprinted in: 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.

## A TÖRZSI JOGI KULTÚRKÖR

ADAMSON-HOEBEL, E. (1967): *Law of Primitive Man*. Harvard University Press: Cambridge, Mass.

ALISJABBANA, S. T. (1968): Customary Law and Modernization in Indonesia. In: BUXBAUM (1968): *Family Law and Customary Law in Asia: A Contemporary Legal Perspective*. Springer: The Hague.

BARTON, R. F. (1919): *Ifugao Law*. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, Vol 15: 1–186.

BARTON, R. F. (1967): Procedure among the Ifugao. In: BOHANNAN, P. (1967): *Law and Warfare*, 161–182. University of Texas Press: Austin and London.

BARUAH, T. K. M. (1990): The Customary laws and their applicability in the context of Indian Penal Code. In: DUTTA, P. C. – DUARAH, D. K. (1990): *Customary Laws of Arunachal Pradesh. A profile*. Directorate of Research: Government of Arunachal Pradesh: Itanagar.

BENDA-BECKMANN, F. AND K. (2009): The Social Life of Living Law in Indonesia. In: *Living Law: Reconsidering Eugen Ehrlich* (ed. HERTOGH, M.). Onati International Series in Law and Society. Hart Publishing: Oxford, Portland.

BHAGABATI, A. C. (1990): Formalisation of Tribal Customary Law in North-East India: Some Observations. In: DUTTA, P. C. – DUARAH, D. K. (1990): *Customary Laws of Arunachal Pradesh. A profile*. Directorate of Research: Government of Arunachal Pradesh: Itanagar.

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.

BOURCHIER, D. (2008): Positivism and romanticism in Indonesian legal thought. In: LINDSEY, T. (2008): *Indonesia. Law and Society*. The Federation Press: Sydney.

BUXBAUM, D. C. (1968): *Family Law and Customary Law in Asia: A Contemporary Legal Perspective*. Springer: The Hague.

CHIU, V. Y. (1968): Some Notes on Chinese Customary Marriage. In: BUXBAUM, D. C. (1968): *Family Law and Customary Law in Asia: A Contemporary Legal Perspective*. Springer: The Hague.

DUTTA, P. C. – DUARAH, D. K. (1990): *Customary Laws of Arunachal Pradesh. A profile*. Directorate of Research: Government of Arunachal Pradesh: Itanagar.

FRANKE, H. (1981): Jurchen Customary Law and the Chinese Law of the Chin Dynasty. In: EIKEMEIER, D. – FRANKE, H. (1981): *State and Law in East Asia*. Otto Harrassowitz: Wiesbaden.

FRENCH, R. – NATHAN, M. A. (2014): *Buddhism and Law. An Introduction*. Cambridge University Press: Cambridge.

HAJI, M. (1968): Malay Customary Law and the Family. In: BUXBAUM, D. C. (1968): *Family Law and Customary Law in Asia: A Contemporary Legal Perspective*. Springer: The Hague.

HAYDEN, R. M. (2000): *Disputes and Arguments amongst Nomads. A Caste Council in India*. Oxford University Press: Oxford.

HINA, N. N. (2012): *Customary Laws of Nyishi Tribe of Arunachal Pradesh*. AuthorsPress: New Delhi.

HOOVER, M. B. (1978): *Adat Law in Modern Indonesia*. Oxford University Press: London, New York, Jakarta.

H. SZILÁGYI, I. (2000). *Jog és antropológia*. Osiris: Budapest.

INCHE, A. (1968): Islam and Customary Law in the Malaysian Legal Context. In: BUXBAUM, D. C. (1968): *Family Law and Customary Law in Asia: A Contemporary Legal Perspective*. Springer: The Hague.

ISHWARAN, K. (1968): Customary law in Village India. In: BUXBAUM, D. C. (1968): *Family Law and Customary Law in Asia: A Contemporary Legal Perspective*. Springer: The Hague.



## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

JACKSON. P. (2013). Yasa-law-code. In: *Encyclopedia Iranica*: <http://www.iranicaonline.org/articles/yasa-law-code>

KANE, P. V. (1950): *Hindu Customs and Modern Law*. University of Bombay: Bombay.

KATZ, P. (2009): *Divine Justice. Religion and the Development of Chinese Legal Culture*. Routledge: London.

KROKER, E. (1955): *Rechtsgewohnheiten in der Provinz Shantung*. Monumenta Serica vol. 14 (1949–55), 125–302.

LINDSEY, T. (2008): *Indonesia. Law and Society*. The Federation Press: Sydney.

MALINOWSKI, B. (1926): *Crime and Custom in Savage Society*. Routledge: London.

MARTIN, V. (2001): *Law and Custom in the Steppe. The Kazakhs of the Middle Horde and Russian Colonialism in the Nineteenth Century*. Routledge: London, New York.

MAZUMDAR, D. N. (1990): Some problems of studying customary laws: a case study of Garo customary laws. In: DUTTA, P. C. – DUARAH, D. K. (1990): *Customary Laws of Arunachal Pradesh. A profile*. Directorate of Research: Government of Arunachal Pradesh: Itanagar.

MINATTUR, J. (1968): The Nature of Malay Customary Law. In: BUXBAUM, D. C. (1968): *Family Law and Customary Law in Asia: A Contemporary Legal Perspective*. Springer: The Hague.

MORGAN, D. O. (1986): The 'Great Yasa of Chingiz Khan' and the Mongol Law in the Ilkhanate. *Bulletin of the School of Oriental and Afriacan Studies* 49, Issue 1, 163–176.

MORGENSTIERNE, G. (1986): Afghan. In: *Encyclopedia of Islam* 2, vol. I. Brill: Leiden.

NARWANI, D. S. (2004): *Tribal Law in India*. Rawat Publications: Jaipur, India.

OKAMATSU, S. (1902): *Provisional Report on Investigations of laws and Customs in the Island of Formosa*. Keba Herald Office.

OLCOTT, M. W. (1987): *The Kazakhs*. Hoover Institution Press: Stanford.

POSPISIL, L. (1971): *Anthropology of Law. A Comparative Theory of Law*. Harper and Row: New York.

RAUSHANNGUL, M. (2013): A kazak szokásjog irodalmi megjelenése. *Keletkutatás* 2013, 131–140. Kőrösi Csoma Társaság: Budapest.

RIASANOVSKI, V. A. (1965): *Fundamental Principles of Mongol Law*. Indiana University Publications, Uralic and Altaic Studies 43. Indiana University: Bloomington

RIASANOVSKI, V. A. (1979): *Customary Laws of the Mongol Tribes (Mongols, Buriats, Kalmucks), Part I-III*. 2nd edition. Hyperion Press: Westport, Connecticut.

ROULAND, N. (1994): *Legal Anthropology*. Stanford University Press: Stanford, California.

ROY, SH. – RIZVI, S. H. M. (1990): *Tribal Customary Laws of North-East India*. B. R. Publishing Corporation: Delhi.

RZEHAK, L. (2011). Doing Pashto. Pashtunwali as the ideal of honourable behaviour and tribal life among the Pashtun. In: *Afghanistan Analysts Network*, March, 2011. AAN Thematic Report 01/2011. [www.aan-afghanistan.org](http://www.aan-afghanistan.org)

SANDIN, B. (1968): Some Iban (Sea-Dayak) Customary law in Sarawak. In: BUXBAUM, D. C. (1968): *Family Law and Customary Law in Asia: A Contemporary Legal Perspective*. Springer: The Hague.

VÁMBÉRY, ÁRMIN (1885): *A török faj*. Budapest. Reprint: Lilium Arum: Dunaszerdahely.

VELLENHOVEN, VON, C. (1980): *Van Vellehoven on Indonesian Adat Law. Selections from Het Adatrecht an Nederlandsch-Indie (Vol. I 1918; Vol. II. 1931)*. Edited by HOLLEMANN, J. Springer: Dordrecht.

VERNADSKY, G. (1938): The Scope and Contents of Chingis Khan's Yasa. *Harvard Journal of Asiatic Studies* Vol 3, No 3-4, 337–360. Harvard-Yenching Institute: Boston.

WALLACE, VESNA A. (2014): Buddhist Laws in Mongolia. In: FRENCH, R. – NATHAN, A. (2014): *Buddhism and Law. An Introduction*. Cambridge University Press: Cambridge, 305–319.

WESEL, U. (1985): *Frühformen des Rechts in vorstaatlichen Gesellschaften*. Suhrkamp: Frankfurt.

**Kedves Olvasó!**

Köszönjük, hogy kínálatunkból választott olvasnivalót!  
Újabb kiadványainkról, akcióinkról a **www.tygotex.hu**  
és a **facebook.com/tygotexkiado** oldalakon értesülhet.

Kiadja a Tygotex Elektronikus Kiadó Kft.

Budapest 1024 Retek utca 33–35.

Felelős vezető: Votisky Zsuzsa

Főszerkesztő: Horváth Balázs

A kötetet gondozta: Jutai Péter

Borítóterv: Kiss Barnabás

Nyomás: László András és Társa Nyomdaipari Bt.

Felelős vezető: László András



**PANTA**

PÁZMÁNY NEMZETKÖZI TANULMÁNYOK

5. KÖTET

A SOROZAT EDDIGI KÖTETEI:

**A KÍNAI ALKOTMÁNY (szerkesztette: Salát Gergely)**

**KÍNAI ÁLOM – KÍNAI VALÓSÁG (szerkesztette: Salát Gergely)**

**Rezsőházy Rudolf: BEVEZETÉS A TÁRSADALOMTUDOMÁNYOK MÓDSZERTANÁBA**

**Salát Gergely: BÜNTETŐJOG A HAN-KORI KÍNÁBAN**

**ELŐKÉSZÜLETBEN:**

GÁTHY VERONIKA: INDIA

GYÖRFFY DÓRA: BIZALOM ÉS PÉNZÜGYEK

JANY JÁNOS: ISZLAMIZMUS ÉS PAX ISLAMICA

TRAUMÁK ÉS TANULSÁGOK – A II. VILÁGHÁBORÚ ÖRÖKSÉGE A TÁVOL-KELETEN

(SZERKESZTETTE SALÁT GERGELY ÉS SZILÁGYI ZSOLT)

# JOGI KULTÚRÁK ÁZSIÁBAN

KULTÚRTÖRTÉNET,  
JOGTUDOMÁNY,  
MINDENNAPOK

*Jany János*



TYPOTEX

A KÖTET KIADÁSÁT TÁMOGATTA:



PAGEO



PALLAS ATHÉNÉ  
GEOPOLITIKAI  
ALAPÍTVÁNY

JOGI KULTÚRÁK ÁZSIÁBAN

Copyright © Jany János, 2016

Hungarian edition © Typotex/Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Budapest, 2016

Engedély nélkül semmilyen formában nem másolható!

ISBN 978 963 279 882 0

ISSN 2416-1438

TYPOTEX – PANTA

*A PANTA a Pázmány Egyetem Nemzetközi Tanulmányokkal foglalkozó szakmai közösségének könyvsorozata, mely széles értelemben vett társadalomtudományi munkák révén mutatja be a globális világ múltját és jelenét. A sorozat neve egyszerre utal az intézményi háttérre, valamint arra a teljességre és sokszínűségre, amit megragadni hivatott: Πάντα.*

Sorozatszerkesztő: Jany János

# TARTALOMJEGYZÉK

BEVEZETÉS	10
I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR	34
ELSŐ FEJEZET: ÁLLAM ÉS JOG AZ ÓKORI KELETEN	35
1. § Mezopotámia a Kr. e. III. évezredben	35
2. § Babilon	42
3. § Asszíria	52
4. § A Hettita Birodalom	59
MÁSODIK FEJEZET: A ZSIDÓ JOG	67
1. § Állam és társadalom az ókori Izraelben	67
2. § A zsidó jog a Talmúd előtti korban	74
3. § A zsidó jog a Talmúd utáni korban	82
4. § A zsidó jog forrásai	89
5. § A zsidó jog főbb intézményei	91
6. § A zsidó jog a modern korban	103
HARMADIK FEJEZET: A PERZSA JOG	105
1. § Állam és társadalom az ókori Perzsiában	105
2. § A perzsa jog története és írott emlékei	117
3. § A zoroasztriánus jog elmélete és forrásai	121
4. § A zoroasztriánus jog főbb intézményei	126
5. § A jog története a Szászánidák bukása után	143

## TARTALOMJEGYZÉK

<b>NEGYEDIK FEJEZET: A KELETI KERESZTÉNYSÉG JOGA</b>	148
1. § Egy új hagyomány szárnyat bont	148
2. § A szellemi élet: tudományok és iskolák	160
3. § Jogtudomány és jogforrások	166
4. § Jogi gondolkodás és jogintézmények	177
<b>II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR</b>	190
<b>ÖTÖDIK FEJEZET: AZ ISZLÁM ELŐTTI ARÁBIA TÁRSADALMA ÉS SZOKÁSAI</b>	191
1. § Történeti áttekintés	191
2. § A politikai intézmények	197
3. § A szokások	201
<b>HATODIK FEJEZET: A KLASSZIKUS ISZLÁM JOG</b>	209
1. § A kalifátus	209
2. § Az iszlám jog története a kezdetektől a klasszikus kor végéig	215
3. § Az iszlám jog forrásai	225
4. § Az iszlám jog főbb szabályai	229
5. § A sí'ita jog	255
6. § Az iszlám jog a modern korban	266
<b>III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR</b>	294
<b>HETEDIK FEJEZET: A HINDU JOG</b>	295
1. § A hindu társadalom és jog alapelvei	295
2. § Államszervezet és államelmélet	302
3. § A hindu jog története és forrásai	309
4. § A hindu jog főbb szabályai	321
5. § A hindu jog a modern Indiában	333
<b>NYOLCADIK FEJEZET: A BUDDHISTA JOG TÁRSADALMAI</b>	339
1. § Történeti és fogalmi áttekintés	339
2. § A mon–burmai szokásjog	351
3. § A thai–lao szokások	364
4. § A khmer jogfelfogás	388
5. § A buddhista jog a modern korban	391



<b>IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR</b>	396
<b>KILENCEDIK FEJEZET: A KÍNAI JOG</b>	397
1. § A kínai jog a kezdetektől a Tang-korig	397
2. § A kínai jog a Tang-kortól a Qing-dinasztia bukásáig	408
3. § A kínai jogi gondolkodás	420
4. § A kínai jog főbb intézményei	438
5. § A hagyományos kínai jog a XX. században	454
<b>TIZEDIK FEJEZET: TÁRSADALMAK A KÍNAI JOG BEFOLYÁSA ALATT</b>	462
1. § Vietnam	462
2. § Korea	480
<b>TIZENEGYEDIK FEJEZET: A JAPÁN JOG</b>	489
1. § A japán jog a kezdetektől a Tokugawa-korig	489
2. § A Tokugawa-korszak joga	498
3. § A Meiji-reform	505
4. § A modern alkotmányos rendszer kiépítése	510
5. § A japán jogi gondolkodás	513
<b>V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK</b>	522
<b>TIZENKETTEDIK FEJEZET: A SZOKÁSJOGOK ÁLTALÁNOS JELLEMZŐI</b>	523
1. § A szokásjogok fajtái: az antropológia megközelítése	523
2. § A szokásjogok Ázsia-specifikus osztályozása	532
<b>TIZENHARMADIK FEJEZET: A MONGOL–TÖRÖK NÉPEK SZOKÁSJOGA</b>	536
1. § A mongol szokások	536
2. § A kazak szokásjog	546
<b>TIZENEGYEDIK FEJEZET: SZOKÁSJOGOK AZ ISZLÁM ÁRNYÉKÁBAN</b>	551
1. § A pashtunwali	551
2. § Az <i>adat</i> -jog Délkelet-Ázsiában	564

## **TARTALOMJEGYZÉK**

<b>TIZENÖTÖDIK FEJEZET: SZOKÁSJOGOK KELET-ÁZSIÁBAN</b>	582
1. § Szokásjogok Indiában	582
2. § A kínai szokásjogok	591
3. § Egy szokásjogi rendszer a Fülöp-szigetekről: az ifugaók	598
<b>KÖVETKEZTETÉSEK</b>	604
<b>NÉV- ÉS FOGALOMTÁR</b>	632
<b>IRODALOM</b>	672

# BEVEZETÉS

A könyv megírásához az egyik legfontosabb inspirációt az elmúlt évtizedek egyik legjobban sikerült jogtudományi írása, H. Patrick Glenn több kiadást megélt, 1998-ban az International Academy of Comparative Law által odaitélt Grand Prize-győztes műve, a *Legal Traditions of the World* jelentette. A mű a kontinentális és az angolszász jog mellett bemutatja a zsidó, az iszlám, a hindu és a konfuciánus jogi tradíciót is. E nagyszerű könyv azonban – globális perspektívája miatt teljesen érthetően – kevesebb figyelmet szentel a többi élő ázsiai joghagyománynak, holott ilyenek akadnak bőven (pl. japán, buddhista jog), a történeti korok mára letűnt jogi világát pedig teljesen figyelmen kívül hagyja. Jelen írás tehát arra vállalkozik, hogy kiegészítse e hiányokat egy teljes mértékben Ázsiára fókuszáló könyv keretei között.

A vállalkozás időszerűségét aligha kell különösebben részletesen magyarázni, mivel köztudomású, hogy az ázsiai országok globális jelentősége évről évre növekszik. E sikereket ugyan általában gazdasági oldalról szokás megközelíteni, melyet konfliktusok esetén a politikai dimenzió is kiegészít, de az így nyert kép nemhogy nem teljes, hanem kifejezetten torz, mert nincs magyarázó ereje. A növekedés (számokban, területben, befolyásban) okai ugyanis nem csupán gazdaságiak, hanem társadalmilag is meghatározottak, mivel tovább élnek azok a hagyományos struktúrák, melyek évezredek óta a nagyhatalmak között tartják Kínát, a világ vezető gazdasági erejévé emelték Japánt, vagy hatalmas kulturális befolyást biztosítanak Indiának. E társadalmi struktúrák a joghagyományokban gyökereznek, miközben a jog maga a társadalmi felfogás eredménye is. Ezáltal egy elválaszthatatlan szál alakul ki társadalmi rendszer és joghagyomány között (*ubi societas, ibi ius*), mely a mai napig létezik annak ellenére, hogy több kísérlet is történt a radikális szakításra (pl. Mao Ce-tung idején). E romboló tendenciák összességében nemhogy nem jártak sikerrel, hanem kifejezetten erősítették azokat a jelenségeket, melyeket megszüntetni céloztak. A Mao utáni Kína globális felemelkedése mögött ugyanis ott található az a konfuciánus társadalomfelfogás és államszemlélet, melyet a korábbi kommunista vezetés

## BEVEZETÉS

tűzzel-vassal megszüntetni igyekezett. A kis tigrisek elmúlt évtizedekben tapasztalható gazdasági csodái is arra vezethetők vissza, hogy megfelelően ötvözték a modern jogi és politikai rendszer előnyeit a hagyományos jog- és társadalomfelfogással, és a kettő elegye nagyon gyorsan volt képes globálisan is jelentős eredmények elérésére.

A hagyományos jogfelfogás azonban nem minden esetben a siker kovácsa, vagyis nem általánosan működő modell minden társadalmi problémára. Az iszlám világának egyre jobban mélyülő, és immár mindenki számára látható válsága éppen azt mutatja meg, hogy a hagyományokhoz való merev ragaszkodás, az adaptációs képesség hiánya, a modernitás kihívásainak elutasítása társadalmi robbanáshoz vezet, mely nagyon hamar fegyveres erőszakba torkollik. A hagyományos jogfelfogás tehát nem csodafegyver minden társadalmi probléma megoldására (ahogy a politikai iszlám képviselői gondolják), de nem is az a konzervatív, retrográd, megújulásra képtelen, a fejlődést gátló, babonákkal teli világ, aminek a modernizáció apostolai, illetve a legtöbb nyugati társadalomtudós gondolja.

Ezekkel a vélekedésekkel szemben hangsúlyozni kell, hogy a hagyományos jogfelfogás és annak konkrét normativitása figyelembe veendő társadalmi tény, melyhez nem érzelmileg vagy politikai programok mentén kell viszonyulni, hanem ismerni kell őket annak érdekében, hogy a vizsgált társadalmakról objektív képet tudjunk kialakítani. Éppen ezért ez a könyv nem védőbeszéd a hagyományos jog mellett, de nem is vád ellene: úgy mutatja be a rendszereket, ahogy vannak, és amilyené a történeti körülmények miatt váltak. Fontos hangsúlyozni, hogy ennek során a referencia nem a nyugati jogi gondolkodás volt, s nincs igyekezet, mely távolabb állna tőlem, mint az a haszontalan, sőt káros módszer, mely más kultúrák társadalmi jelenségeit a Nyugat hagyományaihoz igyekszik mérni, s annak tükrében megítélni. Ezzel a módszerrel esélyünk sincs a vizsgált közösségek megértésére, melyre csak úgy van lehetőségünk, ha saját fogalmaik, történelmük és mentális térképük alapján közelítünk feléjük. Ez, a weberi megértő szociológia módszerére emlékeztető eljárás képes arra, hogy megóvjon bennünket a múlt század nyugati kultúrfölényét hirdető és a tudományban megvalósítani akaró attitűdjétől éppúgy, mint a saját maga ellen forduló, a gyarmatosító hatalmak lelkiismeretfurdalásában született posztkolonialista felfogástól, mely egyoldalúságával legalább annyira torzítja a valóságot, mint a nyugati civilizációs misszió hitében fogant írások. Röviden: minden divatos dekonstrukció ellenére azt gondolom, hogy bár teljes objektivitás nyilvánvalóan nem létezik, de minden tudományos munka alapvető feltétele, hogy amennyire lehet, erre törekedjen.

Nyilván felmerül az a kérdés is, hogy van-e értelme ázsiai jogtörténetet írni, s ha igen, akkor arra egy szerző vajon képes-e, figyelembe véve

a hatalmas méretű anyagot, a rengeteg nyelvet és kultúrát, melyeket egy ilyen vállalkozás érint. Az első kérdésre a válasz több rétegű, de alapvetően igenlő. Ahhoz már hozzászoktunk, és senki nem csodálkozik el rajta, ha Európa története vagy európai jogtörténet című vagy tárgyú könyvvel találkozik, holott Európa fogalma is igen vitatott, és mást jelent földrajzilag, kulturálisan és politikailag is, nem beszélve arról, hogy az egyes történeti korokban is egészen más tartalommal telítődött (a görög poliszok világképe, Róma önazonosságtudata, a középkor és a reneszánsz Európa-képe vajon mennyiben emlékeztet egy mai – igen összetett – Európa-képre). Mégis, egyfajta magától értetődő természetességgel fogadjuk el, sőt tanítjuk az európai jogtörténetet abban a hitben, hogy ilyen létezik, holott a mórokkal szembeni küzdelemben formálódó, s éppen ezért igen sajátos középkori spanyol jognak bizony kevés kapcsolódási pontja van az északi germánok törzsi hagyományából táplálkozó skandináv társadalmak jogfelfogásához. Európa majdnem annyira diverz történetileg, kulturálisan és jogilag, mint Ázsia, de ezt természetes adottságnak fogadjuk el, míg a másik világ összetettsége inkább elbizonytalanít. Érdemes tehát a még mindig uralkodó eurocentrikus világképünkön felülemelkedni, és más kontinensek jogi világát is megismerni úgy, ahogy azok vannak, s nem úgy, ahogy szeretnénk, hogy legyenek. Különösen, mivel korunkban az ázsiai jog- és társadalomfelfogások legalább annyira fontosak, mint az európaiak, s várható, hogy a következő évtizedekben még fontosabbá válnak majd.

Ez a fajta új szemlélet nemzetközi szinten lassan kezd teret nyerni, a filozófiában már megjelent új, Ázsiában megfogalmazott filozófiai rendszerek összefoglaló bemutatása révén, melyek a középkori muszlim misztikusok világától a daoista elképzelésig mindent magukban foglalnak (Companion Encyclopedia of Asian Philosophy). Jelen könyv is hasonlóra vállalkozik, de nem a filozófia, hanem a hagyományos jogfelfogás világában (de a filozófiától soha el nem szakadva). Ebben a törekvésében meglehetősen egyedi és újszerű, hiszen nemhogy magyar nyelven nem született hasonló munka, de külföldön sem íródott még ilyen, a teljes ázsiai jogi spektrumot átfogó könyv.

A cím megválasztása során nagyon tudatosan törekedtem arra, hogy ne legyen szó ázsiai jogrendszerekről, hanem jogrendszerekről Ázsiában, még azon az áron is, hogy a cím így kissé nehézkesen hangzik magyarul. Mégis fontos ez az apró distinkció, mivel ázsiai jogrendszer, jogfelfogás nem létezik: különböző jogfelfogások élnek egymás mellett párhuzamosan, s ezek egyetlen közös jellemzője az a földrajzi sajátosság, hogy mindegyik az Ázsia nevű kontinensen fejlődött ki. Az ókori Közel-Kelet hagyományaiban mélyen gyökerező zsidó jog és a sintó alapokon álló, de erős kínai befolyásnak kitett japán jog – hogy csak a spektrum két ellentétes végét ragadjam meg –

## BEVEZETÉS

értelemszerűen alig rendelkezik közös ponttal akár a jogról való gondolkodás, akár a normativitás szintjén, hogy a kölcsönös befolyás lehetőségét értelemszerűen fel se vessük. És akkor még nem szóltam a nomád mongolok vagy a laoszi paraszti kultúra szokásairól. Ahogy majd az utolsó fejezetben látszik, ennek ellenére található néhány olyan gondolkodási alapelem, mentális struktúra, mely egész Ázsiára jellemző (apróbb kivételekkel), ám ezek száma annyira minimális, hogy semmiképpen sem kérdőjelezik meg a fentiek igazságtartalmát.

Ha nincs is ázsiai jogi kultúra, azért mégis igaz, hogy egyes jogi kultúrákon belül az azonos mentális struktúrákból fakadóan igenis van hasonlóság, sőt akár egyezés is, melyek részben átvételek eredményei, részben pedig a hasonló gondolkodásból fakadnak. E körben az látszik, hogy általában van egy domináns kultúra, mely kialakítja a maga jog-, politika- és társadalomfelfogását, melyre a normatív struktúra épül, majd ennek a komplex világnak az exportja útján hasonló gondolatok bukkannak fel máshol is, helyi variánsokkal. Klasszikus példa erre Kína, mely alapvetően befolyásolta a koreai, a vietnami és a japán jogi gondolkodást (ezekben az országokban is eltérő mértékben), melyet a helyi hagyományok árnyaltak, akár módosítottak is, de nem tudták sem kiszorítani, sem fölébe kerekedni. Ugyanez történt Indiában is, ahol a hindu (jogi) kultúra kiterjedése a szomszédos Délkelet-Ázsiára azt eredményezte, hogy ezen társadalmak jogrendszerei annak ellenére a hindu jog átfogó befolyása alá kerültek, hogy megalkotói az Indiából kiveszett buddhista vallás követői voltak (a khmerek kivételével). Vagyis kisebb-nagyobb koncentrikus körök léteznek, és ez a felismerés adja a könyv alapvető szerkezetét, melyre hamarosan visszatérek, miután megválasztottam a korábban feltett második kérdést is.

Az természetesen lehetetlen, hogy egy kutató úgy fogja át egész Ázsia történetét, kultúráját és jogi világát, hogy mindegyik részletkérdést egyformán mélyen ismeri, ahogy az is lehetetlen, hogy a több száz nyelvet valaha valaki is egy személyben ismerje. Magam jogtudományi és orientalisztikai végzettségem révén elsősorban a Közel-Kelet joghagyományát ismerem részletesen (perzsa, zsidó, iszlám jog), melyet az elmúlt két évtizedben intenzíven kutattam. Innen elég nagy lépés a távol-keleti jog világának feltárása, ami első ránézésre arra kényszerítené az embert, hogy inkább gyűjteményes kötetben foglalja össze mondanivalóját. Ez azonban legalább annyira problémás, mint az egyszerűsített megközelítés, mivel jószerével lehetetlen olyan, jogi és orientalisztikai végzettséggel is rendelkező szerzőgárdát összeállítani, akik hitelesen és szakmai kompetenciával írnak a kínai, a japán, a mongol vagy a burmai jogról. A személyi kérdések mellett legalább ilyen szintű nehézség a koncepcionális probléma, mely minden gyűjteményes mű természetes

velejárója: minden szerzőnek saját stílusa, szempontrendszere, érvelése és világlátása van, s ezeket nem lehet egységesíteni még a legszigorúbb szerkesztői elvek következetes betartása mellett sem. Ennek eredményeképpen elvész az egyszerűs művek legfontosabb sajátja, az egységes szemlélet, a logikusan felépített érvek, a fejezeteken átívelő problémaérzékenység és megoldási kísérlet, vagyis azok az elemek, melyektől egy tudományos mű igazán az, ami. Helyette önálló világgként egymás mellett létező kisebb fejezetek egybeszerkesztése születik csak, s ezt mindenképpen el akartam kerülni. Nem maradt tehát más hátra, mint a hosszú évekre nyúló, de nagyon élvezetes kutatási és tanulási folyamat, melynek eredménye ez a könyv. Mivel annak a lehetetlen vállalkozásnak természetesen neki sem fogtam, hogy a könyvben érintett valamennyi társadalom nyelvét is elsajátítsam, ugyanakkor a forrásokon nyugvó megközelítést kiemelt prioritásként kezeltem, ezért nem maradt más kiút, mint e jogforrások fordításokon alapuló feldolgozása ott, ahol a nyelvismeret nem volt pótolható. Közel sem optimális megoldás született tehát, hanem egy, az adott helyzetben optimalizált kimenet, mely hibái és hiányosságai ellenére is vállalható.

A könyv újszerűsége a földrajzi spektrum szélessége mellett abban is megtalálható, hogy kizárólag a hagyományos jogrendszerekkel foglalkozik, melyeket a jogtudomány mellett a többi társadalomtudományi diszciplína is nagyon mostohán kezelt az elmúlt évtizedekben. Ennek oka az a széles körben elterjedt szemlélet, mely a tradicionális jogrendszerekben az elmaradottságot, a modernizáció akadályát, a babonákkal összenőtt irracionális világot látja. A hagyományos jogrendszerek eme megközelítésben rég letűnt korszakok maradványai csupán, s terhes jelenetük akadályozza a modernitás kialakulását, és az univerzálisnak gondolt, valójában erősen Nyugat-specifikus értékek megvalósítását. Mivel a XX. század jelentős részét olyan politika határozta meg, mely a fenti alapvetésből indult ki, és az erőteljes, jórészt nyugati mintázatú modernizációt erőltette a hagyományos struktúrákkal szemben (a szocialista út is nyugati minta és termék az ázsiai országokban!), a tudományos alapállás és a kormányzati politikák valósága egymást erősítő tendenciákként jelentek meg, gyakorlatilag teljesen kiszorítva minden más nézőpontot. Ennek az lett az eredménye a jogtudományban, hogy az elmúlt pár évtizedben mindenki a jogi modernizációval foglalkozott, melynek során egy sor keleti állam nyugati alkotmányokat vett át (sok esetben szó szerinti fordítás eredményeképpen), francia és német mintájú (és szövegű) polgári, büntető-, eljárási és kereskedelmi törvényeket léptetett életbe, azaz egy nyugatias jogrendszer vázát honosította meg. Ezek vizsgálata nem jelentett különösebb nehézséget, hiszen ismerős világ volt a nyugati jogtudósok számára: a jól ismert törvények, jogszemlélet és érté-



## BEVEZETÉS

kek köszöntek vissza kicsit más formában. Nem kellett ismerni a befogadó ország nyelvét, történelmét, vallását, kultúráját, jogi hagyományait, hiszen ezek amúgy sem jelentek meg a törvényekben, és az uralkodó felfogás szerint nem érdekesek. Vagyis a japán vagy az indiai alkotmány (polgári jog, büntetőjog stb.) vizsgálata nem volt lényegesen több vagy más, mint valamelyik más, hasonló tárgyú európai jogrendszer adott elemének tanulmányozása. Miközben az ilyen tárgyú és tartalmú könyvek, cikkek nagy számban jelentek meg, a hagyományos jogfelfogással a tudomány éppúgy nem törődött, mint a feltétlenül modernizálni akaró politikai akarat. A társadalmi valóságban a következmények elég drámaiakra sikeredtek, miközben a társadalomtudományok még csak most kezdik felismerni mindezen változások jelentőségét. Az alapvető gondolat ugyanis az volt, hogy a modernizáció elsősor majd az archaikus elemeket, a babonákat éppúgy, mint az irracionális olyan mozzanatait, mint a politikai életben is jelentős hatást gyakorló vallásosságot, a hagyományos szokásokat vagy éppen a kasztrendszert. Ez a várakozás alapvetően hamis volt, és az ellenhatások törvénye alapján a hagyományos struktúrák olyan erővel köszöntek vissza a modernizációs kísérletek félsikerei és kudarcai után, hogy egész társadalmak remegtek (és remegnek) bele mind a mai napig.

Ez a retraditionalizációnak nevezett jelenség először a reiszlamizáció formájában jelentkezett az 1970-es évektől kezdve. Első győzelme, az iráni iszlám forradalom szinte sokszerűen érte a nyugati közvéleményt, politikai vezetést, de a tudományt is, melyek később a globális dzsihádzmusra éppúgy nem voltak felkészülve, mint az arab tavasz (sokszor erősen félreértett) jelenségére sem. A gomba módra szaporodó és egyre militánsabb muszlim mozgalmak, szervezetek, terroristacsoportok mind az iszlám (jog) nevében lépnek fel, és bár egymással is szünet nélküli harcban állnak, annyi mégis összeköti őket, hogy legfőbb ellenségüknek a nyugati kulturális és jogi befolyást tartják, míg legfontosabb céljukként a hagyományos iszlám jog bevezetését határozzák meg, melyről azt gondolják, hogy az majd egy csapásra megoldja valamennyi problémájukat.

De óriási tévedés lenne azt gondolni, hogy a hagyományokhoz való viszonzatérés csak az iszlám világra jellemző. Kínában a konfucianizmus sokadik virágzását éli, s ezt ma már az elviekben kommunista irányítású kínai állam nyíltan támogatja (pl. a világ minden táján megnyitott Konfuciusz intézetekkel). Sőt manapság már olyan munkák is világot látnak,<sup>1</sup> melyek a konfucianus társadalomfelfogást nem csupán a kínai társadalom számára gondolják követendőnek, hanem a globális világ problémáinak orvoslására

1|Bell–Chaibong 2003.

is ezt a nézetrendszert ajánlják, és a demokráciához, a kapitalizmushoz, a jogrendhez, a nemek egyenjogúságához való viszonyán keresztül tárgyalják.

Hasonló folyamat zajlik jelenleg a szemünk előtt Indiában is: a legutóbbi választásokon az indiai függetlenségi mozgalom motorja, az évtizedekig kormányzó Indiai Nemzeti Kongresszus Párt azzal a párttal szemben maradt alul, mely a hindu hagyományokhoz való visszatérést és az európai mintáktól való elfordulást hirdette meg politikai programjaként. A Pol Pot rettenetes kommunista örökségétől megszabadult Kambodzsa nemcsak a vallásszabadságot állította vissza, de a saját kulturális hagyományának tekintett buddhizmust államvallássá tette. Jól látszik, hogy a retradicionalizáció nem csupán politikai program, választási ígéret, hanem tényleges stratégia is, melyet a lakosság látható többsége támogat Ázsia egyre nagyobb térségeiben, vagyis egy nagyon széles körben tapasztalható jelenségről van szó. Ez a tény már önmagában indokolja, hogy a tradicionális jogrendszernek külön figyelmet szenteljünk.

Ezt erősíti, hogy a hagyományos struktúrák előretörésével párhuzamosan az elmúlt évszázadban bevezetett nyugati minta erősen visszaszorulóban van Ázsia szinte minden részében: az iszlám világnak azon része, mely nem fegyverrel harcol ellene, csendben, alig észrevehetően bontja le a nyugati jogrendszer egyes elemeit, vagy hagyja azokat figyelmen kívül működése során (pl. Törökország), míg mások eleve kísérletet sem tettek egy westernizáló modernizációra (Szaúd-Arábia). Indiában, ahol a nyugatias jogszemlélet valamelyest meggyökerezett az elmúlt évtizedekben, egyre jobban talajt veszít a hagyományos gondolkodással szemben, míg Kína is visszafordul saját tradíciója felé a maoista kísérlet teljes kudarca után, és elutasítja a nyugati minta követését. Mindez természetesen összefüggésben áll a gyarmatosítás megszűntével, a függetlenségi mozgalmak sikereivel, a szuverenitás visszaszerzésével, továbbá legújabban a volt gyarmatosító hatalmak, de különösen az európai országok és egész Európa gyors gazdasági és demográfiai eljelen-téktelenedésével, valamint azzal, hogy az így keletkezett űrt egyre inkább az ázsiai országok töltik ki. Történeti perspektívából nézve a gyarmatosítás és az annak mentén beáramló nyugati joghatás (jog) történeti intermezzo lesz csupán, a felemelkedést (különösen Kínában) szükségszerűen minden történeti korban megelőző „sötét kor és barbár erőszak” korszaka, melynek elmúltával az ázsiai országok ismét saját hagyományukhoz fordulnak vissza, továbbá visszaveszik azt a globális pocíciót, melyet a gyarmatosítás előtti évszázadokban betöltöttek (csak emlékeztetőül: a XVIII. században Sziám fővárosa, Ayutthaya volt a világ legnagyobb városa, és Kína adta a világ termelésének harmadát).

## BEVEZETÉS

Jelen írás tehát nem a több-kevesebb sikerrel recipiált nyugati jogot mutatja be, egyfelől azért, mert ezt a történetet már megírták mások, másfelől azért, mert ennek a kérdésnek egyre kisebb lesz a jelentősége, míg a hagyományok ismerete egyre sürgetőbb feladat a társadalomtudományokban éppúgy, mint a gyakorlati életben (aki nem ismeri az ázsiai társadalmak szokásait, viselkedéskultúráját, etikettjét, annak esélye sincs valóban sikeres üzleti vagy diplomáciai tárgyalások lefolytatására). A keleti jogok ismerete tehát önmagában is érdekes és fontos, de a fent elmondottak alapján egyre sürgetőbb is.

A fenti indokok alapján középpontba állított hagyományos jogrendszernek tárgyalása rendezőelvek nélkül kivitelezhetetlen, ezért a regionális megközelítést állítottam középpontba, mely sokkal több, mint egyszerű földrajzi megközelítés: történelmi, vallási és kultrális kapcsolatokat is figyelembe vesz. Ennek érdekében az egyes szokásjogi hagyományokat az általam jelen munka céljára kifejlesztett „jogi kultúrkör” fogalma alá rendeztem, mely nem azonos a civilizáció fogalmával, bár értelemszerűen számtalan módon kapcsolódik hozzá. A civilizáció fogalmi meghatározása önmagában problémás és nem sztenderdizált, ráadásul a civilizációk száma is vitatott a kutatók között, ezért ez az út nem volt járható. Arról nem is beszélve, hogy a jogi hagyomány része ugyan egy nagyobb civilizációs fogalomnak, mégis valamelyest külön él tőle saját önmozgása, törvényszerűségei, a történelmi körülmények és az átvételek eredményeképpen. Egy példával illusztrálva: miközben mindenki elfogadja az indiai (hindu) és a kínai (konfuciánus) civilizáció létét, egyetlen kutató sem vetette fel soha az önálló buddhista (délkelet-ázsiai) civilizáció különállóságának ötletét, ami a civilizációelmélet oldaláról is megkérdőjelezhető, ámde a joghagyomány átfogó vizsgálata szempontjából egyenesen elfogadhatatlan: a buddhista jogi hagyomány önállósága teljesen egyértelmű a források tanulmányozása alapján, ezért külön kell kezelni mind Indiától, mind Kínától. Az is világos azonban, hogy az egyes jogi hagyományok nem eltérő súlyúak, mivel vannak domináns jogi kultúrák, és szatellit hagyományok is, melyek az előbbiekhöz kapcsolódnak. Azt, hogy mi a domináns jogi kultúra, elsősorban nem a jogi hagyomány belső sajátosságai határozzák meg, hanem a hagyományt megjelenítő civilizáció vagy állam ereje. A kínai jogi kultúra nem feltétlenül kifinomultsága miatt vált dominánssá, hanem a kínai állam politikai és fegyveres ereje miatt. Hasonló a helyzet az iszlám joggal is, mely Ázsia tekintélyes részét hódította meg fegyverrel és kereskedelmi úton egyaránt. Az indiai dominancia azonban nem a fegyveres erőnek köszönhető (1947-ig gyakorlatilag nem is létezett a mai értelemben vett egységes indiai állam), hanem inkább a buddhizmus terjedésének, mely a vallás tanain kívül egy sor nem buddhizmus-specifikus, indiai kulturális

elemet is közvetített. A jogi kultúrkörök koncentrikus köreinek megrajzolását és megnevezését tehát a domináns jogi kultúra köré szerveztem, így jött létre az iszlám, az indiai és a kínai jogi kultúrkör.

Mint minden kategorizálás, természetesen ez is valamelyest önkényes, és szubjektív választás eredménye. Ez különösen az iszlám jogi kultúrkör esetére igaz, hiszen az iszlám jog, ahogy majd látni fogjuk, ezer szállal kötődik az iszlám előtti Arábia szokásaihoz, az pedig elválaszthatatlan az ókori Közel-Kelet társadalmaitól és joghagyományától. Ha azonban ezt a nyilvánvaló ténytet teszem meg a rendezés alapjává, akkor a Közel-Kelet teljes joghagyományát az iszlám jogi kultúrkör címszó alatt kellett volna tárgyalni, miközben évezredekkel az iszlám előtt keletkeztek, igaz, ugyanabban a régióban. Csakhogy az iszlám jog a malájok között éppúgy megtalálható, mint Indonézia hatalmas szigetvilágában, melyeket szintén az iszlám jogi kultúrkör alatt kellett volna szerepeltetni, ami azzal az eredménnyel járt volna, hogy Babilontól Indonéziáig minden az iszlám jog gyűjtőfogalma alá tartozott volna azon az alapon, hogy valami köze mindegyiknek van az iszlám joghoz. Mivel ez nyilvánvalóan értelmetlen lett volna, a Közel-Kelet történeti jogi hagyományait negyedik jogi kultúrkörként határoztam meg, mely magában foglalja a mezopotámiai hagyományok mellett az ókori keleti kulturális közegekhez számtalan módon kapcsolódó zsidó jogot, a perzsa jogot, valamint a keleti kereszténység részben új, részben a korábbi hagyományokat összefoglalóan magába olvasztó saját jogi kultúráját. Az iszlám előtti Arábia így az iszlám jogi kultúrkörbe került mint annak közvetlen előzménye, de sosem feledve kapcsolatát a többi közel-keleti hagyománnyal. Ezzel a három nagyobb, magát könnyen adó jogi kultúrkör egy negyedikkel bővült.

A rendszertani nehézségek viszont még mindig nem tűntek el teljesen, mert a fenti klasszifikáció kimondatlanul ugyan, de mégis egy alapvető követett: az írásbeliséget. Vagyis a négy jogi kultúrkör eleve csak írásbeliséggel rendelkező joghagyományokat vett figyelembe, miközben Ázsia igen kiterjedt területein meglehetősen nagyszámú népesség (csak Indiában 100 millió ember) él törzsi hagyományok szerint, melyek ilyen módon kiestek volna a vizsgálatból. Ezt elkerülendő jött létre az ötödik jogi kultúrkör, a törzsi szokásjogok világa. Ez abban különbözik az előző négytől, hogy független a helytől, a néptől, az uralkodó vallástól és minden más elemtől – az a néhány pont, ami összefogja e heterogén csoportot, a szokásjogi jelleg, az oralitás és az államnélküliség. Mivel jelen írás nem civilizációelméleti, hanem jogtudományi munka, ezért a civilizációs kapcsolódásoknál fontosabb volt az a fenomenológiai, strukturális és módszertani azonosság, mely e szokásjogokat összeköti az egyéb (földrarzi, kulturális, vallási) kapcsolatok hiányában is. Ezzel nemcsak a szokásjogok általános jellemzőit lehetett be-

## BEVEZETÉS

mutatni, hanem egy új, Ázsia-specifikus osztályozást is ki lehetett dolgozni, melyre nem kerülhetett volna sor, ha az egyes szokásjogokat a domináns jogi kultúrkör alá helyezem el (pl. a malájokat az iszlám jog alá). Ezzel együtt, e heterogén csoporton belül is rendet kellett tenni, így a belső logika már részben a földrajzi, részben a kulturális megfontolás alapján jött létre, így az indiai törzsi szokásjogokat el lehetett különíteni az iszlám jog árnyékában működő, azt módosító, néha negligáló más szokásjogoktól.

A domináns jogi kultúrkörök meghatározása után következett az egyes szokásjogok besorolása, mely nagy részben adta magát a történeti előzmények ismeretében. Ennek értelmében a koreai és a vietnami joghagyomány a kínai kultúrkörbe került, míg az önállóságra emelt buddhista hagyomány az indiaiba. Az egyetlen komoly dilemmát a japán joghagyomány besorolása jelentette, mely ugyan jelentős kínai befolyás alatt állt fennállása során egészen a XX. századig, mégis egy sor olyan önálló elemmel rendelkezik, melyekhez kitartóan ragaszkodott egész történelme során. A problémát végül úgy oldottam fel, hogy a japán jogi hagyományt is önállóságra emeltem, ugyanakkor besoroltam a kínai jogi kultúrkör alá, és nem határoztam meg hatodik jogi kultúrkörként.

Valamennyi fejezet azonos szerkezetre épül, mivel bemutatja a jog kialakulásának történeti körülményeit, a jogi gondolkodás (jogfilozófia) alapvető posztulátumait, az ezeken alapuló jogforrási és érvelési rendszert. Ezt követi a főbb jogintézmények bemutatása, továbbá a fontosabb államelméleti és államszervezeti megoldások ismertetése. Ezenközben kitérek a szélesebb összefüggésekre is, legyenek azok történeti, vallási vagy művészeti jellegűek. A domináns jogi kultúrák vezető szerepét azzal is jeleztem, hogy a róluk szóló fejezetek hosszabbak, részletesebbek, és az egyes jogterületek bemutatására (házassági jog, büntetőjog, eljárás) külön alfejezetekben került sor, ezzel szemben a többi joghagyomány bemutatása rövidebb és kevésbé tagolt.

Ahol a téma engedte, a jogtudományt nemcsak önmagában, hanem a többi tudományhoz való viszonyulásában, a tudományok teljes rendszerében helyeztem el, hogy a jog valódi társadalmi helyzetéről valós képet kapjunk. A tudományok rendszerében való elhelyezkedés, valamint az ezzel szorosan összefüggő oktatási rendszerbe való illeszkedés ugyanis a legjobb indikátor annak megállapítására, hogy milyen helye és szerepe van a jognak az adott társadalomban. Egy példával illusztrálva: a kínai jogi kultúrkörben a jog szerepe általában véve nem jelentős, állami parancs csupán, melynek éppen ezért a büntetőjogi része a legkidolgozottabb. Nem csoda, hogy ilyen körülmények között önálló jogtudomány nincs, a klasszikus szövegek ismeretét tartják a műveltség legfontosabb elemének, ehhez képest a jogot nem is

tanítják, csak a hivatalnokok részére, a kiképzés keretében, mint egy elem a sok közül. Ezzel szemben a jog a zsidó és az iszlám vallás világában a legfontosabb alrendszer („törvényvallás”), melynek művelői a közösség vezetői és legfontosabb autoritásai, így az oktatási rendszer is a jogi oktatás köré szerveződik, míg más elemek vagy hiányoznak, vagy csupán másodlagos helyet foglalnak el (teológia, filozófia, orvostudomány stb.).

Nem jogtörténetet írtam tehát, mivel a könyv spektruma jóval szélesebb, mint a jog történetének pozitivista narratívája, ez indokolja a címben is szereplő kultúrtörténet kitétel, mely a tudományos életre, az iskolákra, a nagy tudósokra, a joggal összefüggő tudományos és művészeti elemekre utal. Ugyanakkor természetesen a történeti szemlélet jelen van, hiszen a történetiség adja egy sor jelenség alapvető magyarázatát. A történeti szemlélet mellett bemutattam a joggyakorlatot, a mindennapok világát is, mely egyszerre követelt egyfajta szociológiai és dogmatikai megközelítést, holott ezek nem mindig férnek meg békésen egymás mellett. De a hangsúly azon volt, hogy a tudományos, jogelméleti fejtegetések után életközeli képet is fessek e jogrendszerek mindennapjairól, s ezt hol a forrásszövegek rövid dogmatikai elemzésén, hol a szociológiai ihletettséggű megközelítésen keresztül lehetett legjobban bemutatni.

Minden fejezet a hagyományos jogrendszerek modern korban betöltött szerepéről szóló alfejezettel zárul, kivéve az iszlám jogot, mert ott a kérdés annyira összetett és szerteágazó, hogy önálló fejezetet szenteltem neki. A modern korról szóló fejezetek tehát nem a modern jogrendszer dióhéjban történő bemutatására vállalkoznak, hanem azt mutatják be, hogy az öröklött joghagyomány milyen formában él tovább, milyen körben hat és milyen problémákat okoz. Természetesen az egyes fejezetek nem vállalkozhatnak a téma kimerítő, teljes körű bemutatására, hiszen ebben az esetben a könyv terjedelme a mostaninak a sokszorosa lenne, pedig már így is elég vaskos. Egy ilyen átfogó munkában a legfontosabb, legjelentősebb jellemzők kiemelése és bemutatása lehet csak cél, míg a részletekben való elmerülés inkább hátráltatná a komplex megértést. Az ilyen átfogó jellegű munkáknál a terjedelmi korlátok nagyon fontosak, hiszen az egyes résztémák egymáshoz viszonyított arányosságát is meg kell őrizni, miközben a szerző pontosan tudja, mennyi mondanivalója lenne még. Egy példával illusztrálva: egy korábbi könyvemben a klasszikus iszlám jogot 500 oldalon mutattam be, miközben ugyanerre a témára jelen mű keretei között e terjedelem töredéke jut. A fejezetek tehát inkább enciklopédikus összefoglalások, mintsem egy-egy részterület analitikus feldolgozásai.

E feldolgozások természetesen nagyon erősen támaszkodnak a nyugati tudomány eredményeire. A keleti jogrendszerekkel való foglalkozás nem új

## BEVEZETÉS

keletű, de nem is annyira klasszikus tudomány, mint a római jog művelése. Ennek oka, hogy a keleti társadalmakat fizikailag sem igen ismerték Európában a XVIII. század előtt, kultúrájukat, nyelvüket pedig még kevésbé. Meg kellett tehát várni, amíg a keleti társadalmak elérnek Európába, ami időben eltérő módon valósult meg. Természetesen a megismerést nagymértékben előmozdította a gyarmatosítás, mely elsősorban nem a tudományos érdeklődéstől vezetve, hanem a gyakorlati problémáktól hajtva igyekezett többet megtudni a keleti társadalmakról, hiszen ezeket politikailag irányítani, katonailag uralni, adminisztratíván pedig igazgatni kellett, ami bizony nem volt kis feladat, főként ha a kulturális idegenség mellett a terület nagyságát és a lakosság számát is figyelembe vesszük. Mindez előre vetítette a jog megismerésének vágyát és kényszerét, mely fontos motorja volt a helyi hagyományok megismerésének. Az írásbeliséggel rendelkező civilizációk jogrendjének megismeréséhez előfeltétel volt az írásmód és a nyelv elsajátítása, ami már önmagában sem volt kis szellemi teljesítmény. Amikor pedig az egész történeti dimenziót kapott (pl. az ókori Közel-Kelet vonatkozásában), akkor előbb meg kellett várni az ékírás megfejtését, majd azt követően a régészeti szerencsét, mely előhozta a homokból az évezredek óta elveszett iratokat, melyek alapján a jog rekonstruálása egyáltalán elkezdődhetett. Nem véletlen tehát, hogy a korai zsidó jog sokkal jobban ismert volt abban az időben (az Ószövetség ismerete miatt), amikor a mezopotámiai jogról még nem tudtunk semmit. Csak az ékírás megfejtése, majd a Hammurapi törvénykönyv szerencsés előkerülése tette lehetővé, hogy a tudomány ebbe az irányba is forduljon a XX. század első éveiben.

Amikor a múltban gyökerező, de még élő társadalom szokásrendszere volt a cél, akkor a megfigyelések és a helyi szakértők igénybevétele természetesen sokat segített az előrejutásban. Ebben elsősorban azok a gyarmati adminisztrátorok jeleskedtek, akiknek nagyon is érdekük volt a helyi szokások megismerése annak érdekében, hogy az ügyeket minél könnyebben és gyorsabban el tudják intézni. Vagyis az első lépéseket nem egyedül a pusztán érdeklődéstől vezérelt tudósok tették meg, hanem gyarmati tisztviselők, bírák, esetleg kémek és kalandorok is, vagyis olyan személyek, akik a helyszínen kerültek kapcsolatba a kultúrákkal. A jogtudósok még sehol sem voltak, s amikor első képviselőik, mint Sir Henry Maine, megjelentek, akkor is a római jog tudóiként és indiai gyarmati tisztviselőként léptek fel, akik a helyi viszonyokat a mindennek felett állónak gondolt római jog és saját joghagyományuk tükrében szemlélték, meg lehetős lenézéssel. Ezzel együtt fontos korszak volt ez, mert ekkor készültek a nagy ázsiai jogrendszerek szövegeinek első fordításai (Manu, Narada, a burmai dhammathat gyűjtemények, Hammurapi), melyek ma már nem használhatóak kritika nélkül, de az adott korban mégis jelentős előrelépésnek számítottak.

További jellemzője e tudományterületnek, hogy nagyrészt az orientalisztika terrénumán belül maradt, vagyis zömében nem jogtudósok, hanem filológusok művelték, hiszen ők tudták a szövegeket elolvasni, megfelelően értelmezni, és elhelyezni abba a kulturális és történeti keretbe, mely nélkül egyetlen szöveg sem érhető meg. Igazán kiemelkedő alkotások ezért akkor születtek, amikor egy-egy jogvégzett, vagy legalábbis a jogtudományi kérdéseket középpontba állító orientalista is feltűnt (mint pl. a máig óriási hatással bíró Joseph Schacht az iszlám jog, Robert Lingat az indiai és délkelet-ázsiai jog, J. D. M. Derrett az indiai és a zsidó jog területén), vagy amikor a két tudományterület képviselői összefogtak és egyesítették a filológia és a jogtudomány eredményeit és módszereit (mint pl. Driver és Miles a babiloni jog tekintetében). Az elméleti jogtudomány szerény számú képviselője mellett a jogtudományt e területen inkább a gyakorlati szakemberek képviselték, vagyis a gyarmati tisztviselők és bírák, akiket viszont nem egy-egy jogi jelenség oka, kialakulásának történeti körülményei és filozófiai beágyazottsága érdekelt (hogyan a szöveg okozta nyelvészeti problémákról már ne is beszéljünk), hanem azok alkalmazási lehetőségei és akadályai az előttük folyó eljárás során. A könnyebb áttekinthetőség érdekében a lassan megismert joganyagot összerendezték és néha „kodifikálták” is magánkezdeményezésre, ám ezek a szövegek olyan ellenállást váltottak ki a helyi lakosságban – akik semmit sem tudtak kezdeni a jelenséggel –, hogy az ilyen és ehhez hasonló projekteket azonnal abba kellett hagyni (pl. Sparks Code).

A komolyabb tudományos érdeklődés a XX. század első felében kezdett kibontakozni, amikor egyfelől az ismeretek és a megismert szövegek száma jelentősen bővült, másfelől a gyarmati uralom lazult, majd eltűnt, így a közvetlen gyarmatügyi igazgatás szempontjai háttérbe szorultak, és a tisztviselők helyét a tudományos projektek vették át. Ettől függetlenül a területet a mai jogtudomány még mindig nem érzi igazán magáénak, s ha van tudományos projekt, ahol az interdiszciplinaritás és a csapatmunka értelmes és jelentős eredményeket hozhat, az ez a terület – mégis alig tapasztalható elmozdulás. Néhány amerikai egyetem jogi fakultásán megjelentek ugyan az ázsiai jogokkal foglalkozó kutatóközpontok, ám ezek csak azt mutatják, hogy néhány helyen felismerték a jogtudomány nyitási kényszerét ebbe az irányba, de ez még mindig nem a szavakban sokat dicsért, de a valóságban alig megvalósuló interdiszciplináris kutatási bázis. Mindez persze sajnos megjelenik a kutatások alulfinanszírozottságában és az egész témakör negligálásában is, holott korunkban, ahogy fentebb már láttuk, az ázsiai jogrendszerek ismeretének szükséglete aktuálisabb, mint valaha.

A mostoha körülmények ellenére minden generációban voltak olyanok, akik tudományos érdeklődéstől hajtva jelentős eredmények elérésére vol-



## BEVEZETÉS

tak képesek. Az ókori Közel-Kelet tekintetében a Hammurapi-kódex első kiadóját, Jean Vincent Scheilt kell megemlíteni, aki az általa jegyzett *editio princeps* révén először tárta a szöveget a nyilvánosság elé. Munkáját többen is követték, többek között a magyar orientalista Mahler Ede, aki néhány évvel a szöveg megjelenése után írt monográfiájában részletesen elemezte a törvényt. A legátfogóbb történeti, jogdogmatikai és nyelvészeti kommentárt Driver és Miles készítette a szöveghez az 1950-es években, melynek két kötete a mai napig kötelező referencia azoknak, akik valamely részletkérdéshez akarnak nyúlni. Régészeti feltárások eredményeképpen időközben újabb és újabb szövegek, illetve a már ismert szövegek további fragmentumai kerültek elő, nem beszélve a templomi, palotai és magánarchívumokban talált jogi dokumentumok ezreiről, így a mezopotámiai jogélet ismerete már nem csupán a babiloni király munkáján alapult. Az egyre szerteágazóbb képet Korošec rendezte össze egy hosszabb írásban, mely a keleti jogoknak szentelt gyűjteményes kötetben olvasható, majd Martha T. Roth szerkesztésében jelent meg egy átfogó szövegfordítás az összes ismertté vált mezopotámiai törvénykönyvről az 1980-as évek végén. Az elmúlt évtizedek legnagyobb hatású kutatója a nemrég elhunyt Raymund Westbrook volt, aki egy sor, már lezártnak tűnő kérdés újrafogalmazásával (pl. mennyire törvénykönyv Hammurapi szövege?), és az általa szerkesztett, hatalmas átfogó mű kiadásával a mezopotámiai jog legnagyobb áttekintését és átfogó elemzését adta halála előtt néhány évvel.

A zsidó jog kutatása valójában töretlen két évezred óta, hiszen a rabbinikus hagyomány ezt tekinti legfontosabb feladatának és társadalmi küldetésének, vagyis szemben a mezopotámiai joggal, itt nem kellett várni régészeti feltárásokra vagy egy sosem látott írás és nyelv megfejtésére. Ráadásul a kereszténység tovább élte az ószövetségi hagyományt, ezért a zsidó jog (felszínesen) ismert volt Európában évszázadok óta, s a jogtudomány nagy alakjai fel is használták morális vagy jogi érvelésükben (pl. Grotius). Mégis mind a talmúdista hagyomány, mind a kissé naiv, kereszténységen alapuló rácsodálkozás jelentősen különbözik a modern tudomány kritikai módszereitől és kérdésfeltevéseitől, melyek semmiképp sem a zsidó jogra leszűkülve fogalmazódtak meg, de arra is hatottak. A XIX. század végén formálódó bibliakutatás nagy alakja, Julius Wellhausen eredményei ezért alapvetőek a zsidó jog történetiségének vizsgálata szempontjából, akárcsak Martin Noth és Gerhard von Rad máig ható munkássága. A második világháború után az eddig kifejezetten az (elsősorban német) orientalisztika világába tartozó kutatók mellett megjelentek a jogtudósok is, közülük a rendkívül szerteágazó munkássággal rendelkező David Daubét érdemes kiemelni, akinek nem csupán a római jogra és a zsidó jogra kiterjedő munkássága

meghatározó, hanem tanítványi köre is lenyűgöző (tanítványai közé tartozik a zsidó jog egyik vezető kortárs tudósa, Calum Carmichel éppúgy, mint két, világszerte ismert és elismert vezető jogtudós, Alan Watson [jogtörténet] és Peter Stein [római jog] is). A Daube utáni nemzedékben egyre több jogtudós tűnt fel, és a zsidó jog történetének művelése egyre több egyetemi és akadémiai helyszínen vált általánosan elfogadott diszciplínává, ahol kiváló tudósok tucatjai dolgoznak, s akik közül nagyon nehéz lenne bárkit is kiemelni, de közülük a jogfilozófus Bernard S. Jackson neve nyilván sokaknak ismerősen cseng. Inkább csak a téma szűkebb ismerői számára közismert az izraeli legfelsőbb bíróság korábbi alelnökének, számtalan nemzetközi kitüntetés birtokosának, Menachem Elonnak a neve, akinek a munkássága kitörölhetetlen nyomot hagyott a zsidó jog tudományában.

Szemben a zsidó jog művelésében tapasztalható, örvendetes szellemi pezsgéssel, a perzsa jog és a keleti kereszténység joghagyományának művelése alig-alig létezik, manapság világszerte legfeljebb egy-két ember szenteli figyelmét ezeknek a területeknek, és a tudományos utánpótlás is rendkívül akadozik, holott egy évszázaddal ezelőtt nem volt ennyire rossz a helyzet. A keleti kereszténység szír nyelvű joghagyományok feltárása, mint oly sok minden a történeti orientalisztikában, német földön kezdődött, amikor Georg Hoffmann 1880-ban először kiadta a szír nyelvű mártíraktákat. A keleti kereszténység joghagyományának tudományos feltárása Eduard Sachau hatalmas életműve révén szökkent szárba a XX. század első két évtizedében. Sachau a számára ismertté vált szír szövegek kiadása, fordítása és kommentálása révén óriási szolgálatot tett a tudománynak. Életműve hatalmas, hiszen nem csupán a szűken vett keresztény joghagyomány forrásait adta ki (Jesubocht, Simeon, Mar Abha), hanem a szír nyelvű római jogi szövegeket is (szír-római jogkönyv, *Leges Constantini Theodosii Leonis*). Szövegkiadásai rendkívül megbízható, precíz munkák, mai napig vissza lehet hozzájuk nyúlni. Kortársa, a szintén német Oskar Braun ezenközben a szír nyelvű mártírakták kiadásával és elemzéseivel járult hozzá a szír kereszténységre és a perzsa büntetőjogra vonatkozó ismereteink bővüléséhez. A második világháború utáni két évtizedben a kutatás Németországból Leuvenbe (Belgium) helyeződött át, mivel itt jelent meg Arthur Vööbus két jelentős munkája: az egyikben kiadta és lefordította a nisibisi iskola szabályzatait, a másikban pedig megírta az iskola történetét. Legalább ennyire fontos volt, hogy ugyancsak Leuvenben megjelent W. Hoenerbach és O. Spies közös munkájának eredménye, a keleti kereszténység talán legfontosabb munkájának, az Ibn al-Taiyib által írt *Fiqh al-Nasrani*ának (a kereszténység jogtudománya) teljes, tudományos igényű fordítása két kötetben. A munkát Walter Selb folytatta Bécsben, aki több munkájában

## BEVEZETÉS

is megírta a keleti kereszténység joghagyományának történetét, ám halála után munkáját nem folytatta senki. A perzsa jog kutatásának története még kevésbé szívderítő, mivel ez a kérdés sosem állt a javarészt nyelvtudományi orientációjú iranisztika érdeklődésének homlokterében, sőt perifériáján is alig. Száz évvel ezelőtt az iranisztika egyik legnagyobb alakjának tartott német Christian Bartholomae több munkát is publikált a Szászánida-kori jogforrások témakörében, ám munkásságát évtizedekig nem folytatta senki. Az 1970-es években némi fellendülés kezdődött, amikor Mansour Shaki Prágában, Anahit Perikhanian pedig Leningrádban kezdett el intenzíven foglalkozni a perzsa jog sajátosságaival. Hozzájuk csatlakozott az 1980-as évektől Maria Macuch Berlinben (Freie Universität), aki kiadta a legfontosabb perzsa jogforrásnak számító bírói precedensgyűjtemény teljes szövegét, fordítását, valamint nyelvészeti és jogi kommentárát, ezzel kitörölhetetlen nyomot hagyva e tárgy kutatástörténetében.

Az iszlám jog kutatásának története annyiban emlékeztet a zsidó jog helyzetére, hogy a muszlim tudósok az iszlám jog művelését helyezik évszázadok óta tevékenységük középpontjába, ezért egy élő és széles körben ismert joghagyományról van szó. Ez a megközelítés ugyanakkor vallási alapú maradt a mai napig, vagyis nem tesz eleget a modern tudomány módszertani kritériumainak, mivel alapvetésében az iszlám vallási posztulátumait fogadja el. Az iszlám jog ismerete Európában messze nem volt olyan elterjedt, mint az ószövetségi zsidó jogé, ráadásul egy sor előítélet is terhelte. Az iszlám jog első, valóban tudományos szintű feldolgozása a XIX. század végén és a XX. század elején kezdődött meg olyan kiváló orientalisták révén, mint a német Theodor Nöldeke, a magyar Goldziher Ignác, a breslauer Gottlieb Bergsträsser és a holland Snouck Hurgronje. Munkásságukat, de elsősorban Goldziher Ignác gondolatait Bergsträsser és Hurgronje tanítványa, az egészen kivételes képességű, és a mai napig óriási hatással bíró német Joseph Schacht folytatta, aki 1950-ben megjelent *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* című könyvében teljesen új alapokra helyezte az iszlám jogról való tudományos gondolkodást. Bár nézeteinek egy része ma már nem tartható, vagy legalábbis korrekcióra szorul, hatását mutatja, hogy ötven évvel halála után sem lehet egyetlen, iszlám jogról szóló írásban sem mellőzni a munkásságára történő hivatkozást. A Goldziher–Schacht-értelmezést a következő generációban az angol John Wansbrough vitte tovább. E felfogás sokáig uralta a tudományos közvéleményt, az elmúlt két évtizedben azonban egyre többen kételkednek Schacht megközelítésének helyességében. Ennek eredményeképpen az iszlám joggal foglalkozók két nagyobb táborra szakadtak, a Schacht nevével fémjelzett iskola követőire és azok ellenzőire. Ez egy teljesen természetes és üdvözlendő folyamat, hiszen biztosítja a tudomány

fejlődését, az azonban kevésbé ad okot az öröme, hogy Schacht kritikusai politikai érveket is beleszőnek tudományos kritikájukba, és a gyarmatosítás, az orientalizmus szószólójának akarják beállítani szellemi mestereivel együtt (Hurgronje valóban részt vett a holland gyarmatügyi igazgatásban, de Goldziher értelemszerűen nem). Ez a (részben ideológiai) szembenállás a mai napig rányomja bélyegét az amúgy örvendetesen fejlődő iszlám jogi kutatásokra, melyek központjai egyre-másra nyílnak nyugati egyetemeken, főként az Egyesült Államokban. Az iszlám jog kutatása azonban még így is elsősorban az orientalisztika keretein belül marad, bár néhány jogi fakultás már befogadta a területet (Harvard). A klasszikus iszlám jog modern helyzetével (vagyis nem történeti fejlődésével és forrásaival) és kortárs szociológiai jellegű problémáival foglalkozó kutatók közül J. N. D. Andersont érdemes kiemelni a Schacht utáni generáció képviselői közül. Manapság is rengeteg kiváló kutató dolgozik a területen, számuk meghaladja a több tucatot, felsorolásuk nem azért nehéz, mert nehéz eldönteni, hogy kit említsünk meg, hanem azért, mert esetleg valaki kimaradhat, holott nem szolgál rá erre a méltánytalanságra.

A hindu jog kutatása talán még több kivételes elmét vonzott magához, akik között több jogi végzettséggel is rendelkező kutató található, mint bármelyik más területen. A modern kori, zömében tudományos érdeklődés vezette kutatásokat azonban megelőzte egy jóval praktikusabb megközelítés is, mivel az angolok évszázadokkal korábban kapcsolatba kerültek Indiával, először a Kelet-Indiai Társaság, majd az angol korona révén. A helyi igazgatás megszervezése, de különösen az igazságszolgáltatás nagyon komoly terhet rótt az angolokra, akik az *indirect rule* módszere alapján igyekeztek a helyiek jogszokásait meghagyni és az ítélkezés során figyelembe venni. A helyi jogi hagyományt azonban nem ismerték, ezért az írásos forrásokhoz fordultak abban a reményben, hogy azok majd iránymutatást adnak nekik. Ezt a törekvést elégítette ki Sir William Jones, angol nyelvzseni és polihisztor, a XVIII. századi Anglia csodagyereke, aki 1794-ben először fordította le a Manu Dharmaśāstráját angolra. Jones a görög, latin, perzsa, arab és héber nyelvtudása mellé jogi végzettséget is szerzett, ezért rövid ideig bíróként dolgozott. Mivel szimpatizált az amerikai gyarmati lakossággal, igyekezett a konfliktus megoldásához tárgyalások útján hozzájárulni, de ez kudarcba fulladt. Ezt követően Calcuttába helyezték bírónak, ahol megismerkedett az indiai civilizációval, és élete hátralévő részét e téma kutatásának szentelte, a Manu fordítása tehát egy része volt életművének. A következő évszázadban a megismert szövegek köre jelentősen bővült, egyfelől a Max Müller által szerkesztett hatalmas vállalkozás, a Sacred Books of the East sorozatban megjelent fordítások, másfelől a német orientalista, Julius Jolly munkássága

## BEVEZETÉS

révén. Jolly több hindu jogforrást is lefordított (Narada, Vishnu, Brihaspati), és monografikusan is feldolgozta – némileg úttörő jelleggel – a hindu jog történetét (Recht und Sitte).

A XX. század kivételes képességű kutatóinak sorát az indiai P. V. Kane nyitja, aki minden részletre kiterjedő, ötkötetes magnum opusában tárta fel a dharmasástrák történetét az 1960-as évek végén (History of the Dharmaśāstra). Kortársa volt a francia Robert Lingat, aki orientalisztikai és jogtudományi végzettségét a hindu és a délkelet-ázsiai jogok, utóbbi körében elsősorban a thai joggyűjtemények kutatásának szentelte. Koszalkotó művében újragondolta a teljes hindu jogtörténetet, és ezzel lefektette a kutatás modern alapjait. Könyve, bár erősen támaszkodik a korábban említett Kane, valamint az indológia legendás alakja, Max Müller munkásságára, mégis egyedi szemléletében, érvelésében és abban a konzisztens rendszerben, amelyben ezt az óriási, és igen szerteágazó anyagot bemutatja. A mű a mai napig első számú referencia a téma iránt érdeklődők számára. Jelentőségét mutatja, hogy a fiatalabb kortárs, de szintén komoly autoritásnak számító J. Duncan M. Derrett személyesen fordította franciából angolra (*The Classical Law of India*), de ezt Lingat már nem élhette meg, mert egy évvel megjelenése (1973) előtt meghalt. Lingat a hindu jog mellett a sziámi (thai) jog történetének is mestere volt, pályatársai is a legnagyobb tekintélynek fogadják el e területen, melyet háromkötetes, thai nyelven kiadott thai jogtörténeti munkájának (1939–40) köszönhet. Hasonlóan órási formátumú kutató volt a fent már említett J. D. M. Derrett, aki számtalan monográfiát szentelt az indiai jog kutatásának, melybe a történeti megközelítés éppúgy belefért, mint a kortárs jog elemzése (Religion, Law, and the State in India). Széles klasszikus és orientalisztikai műveltsége (latinul, görögül és arámi nyelven is tudott) lehetővé tette, hogy a hindu jog mellett a buddhizmusról éppúgy írjon, mint a Mishnah-ban foglalt zsidó jogról. Munkásságát különösen érdekessé teszik azok az írások, melyek az Újszövetség (és különösen a példabeszédek) jogi relevanciáját tárják fel és mutatják be a korabeli jogtudomány fényében (Studies in the New Testament). A hindu jog kutatásának európai hagyományát jelenleg Ludo Rocher és Werner Menski viszi tovább kiemelkedő tudományos eredményekkel, de a fiatalabb generáció is jelentős publikációkkal jelentkezik már.

A buddhista jog kutatása teljesen új jelenség, mivel a buddhizmust a világtól elforduló vallásnak gondolják, mely nem érdeklődik sem a jog által szabályozott kérdések (politika, gazdaság, társadalom), sem maga a jog mint jelenség iránt. Ennek következtében a buddhista jog nemigen lehet más – így az érvelés –, mint a szerzetesi közösség számára biztosított szabályzatok összessége (*vinaya*). A buddhista jog kutatása éppen ezért csak az elmúlt

évtizedek eredménye, mely jelenleg azért küzd, hogy minél szélesebb körben elismert diszciplínává váljék. A kutatások legfontosabb kezdeményezői a főként tibeti jogantropológiával foglalkozó Rebeca French és a páli nyelvű buddhista szövegekkel foglalkozó Andrew Huxley. A kutatásnak ez a korai szakasza azonban nem jelenti azt, hogy a buddhista társadalmak jogával korábban nem foglalkozott volna senki sem. Mivel az angolok az angol–burmai háború után Burmában is megjelentek, hasonló gyakorlati nehézségek elé néztek, mint Indiában. Az indiai mintára készült, de jórészt burmai joganyagot tartalmazó művek elég nagy számban maradtak fenn, ezért az angolok e szövegekhez fordultak abban a reményben, hogy azokat egyszerű jogi kézikönyvként lehet majd használni. Ez az igyekezet vezetett a fent már említett Sparks Code kudarcához éppúgy, mint a fontosabb szövegek fordításához. Ezek közül kiemelendő a két legfontosabb burmai joggyűjtemény, a Manugye Dhammathat (Richardson: 1847) és a Wagaru Dhammathat fordítása (Jardine: 1892). A következő évtizedeket Emil Forchhammer tudományos befolyása határozta meg, aki a burmai (és más délkelet-ázsiai) jogokban nem látott többet, mint az indiai jogi hagyomány helyi variánsát, mely nélkülöz minden különösebb eredetiséget. Ezt a meglehetősen elterjedt nézetet aztán a már említett Robert Lingat finomította, illetve cáfolta, bemutatva, hogy a forma ugyan valóban indiai mintát követ, a szövegek tartalma azonban nem az indiai jogot tükrözi vissza, hanem az önálló burmai szokásjogot. Ezenközben a szigetvilágban, amely holland gyarmat volt, Cornelius van Vellenhoven személyében a XX. század elején feltűnt egy jogtudós, aki rendkívüli szimpátiával viseltetett a helyi joghagyományok iránt, s teljes életművét ezek feltárásának szentelte. Tudományos tevékenységének néha politikai töltete is keletkezett, főleg, amikor szellemi befolyása révén igyekezett e jogok eredetiségét megmenteni, és a „kodifikációtól”, a holland jogi minták erőszakos átültetésétől megkímélni. Munkásságát az általa alapított *adat*-jogi iskola másik képviselője, Ter Har folytatta. A második világháború utáni időszakból M. B. Hooker neve emelendő ki, aki teljes pályafutását, több évtizedes munkásságát a délkelet-ázsiai jogok tanulmányozásának szentelte, melynek eredményei közé forráskiadások és monográfiák is tartoznak.

A kínai jog tanulmányozása ismét másképp alakult, melynek egyik legfontosabb oka, hogy bár a kínaiak több vereséget is elszenvedtek az ópiumháborúkban, formálisan mindig fennmaradt a kínai állam és az uralkodó dinasztia hatalma. Ebből következően sem az angol, sem más gyarmatosító állam hivatalnokainak nem kellett a helyi igazgatás és jogszolgáltatás nehéz feladatát magukra venniük. A másik ok pedig az, hogy Kínában a jog nem volt fontos vagy érdekes tudományos terület, csak államigazgatási rutin, ezért a jog tudományos művelése elmaradt. A sinológusok követték ezt

## BEVEZETÉS

a hagyományos kínai felfogást, és elsősorban a konfucianus klasszikusokat, irodalmat, daoista, buddhista és más filozófiai szövegeket, történeti krónikákat olvastak, hiszen ez volt az a szövegcorpus, amit a kínai kultúra az elmúlt évezredek során produkált. Ennek következtében a jog tárgyalása nem jelent meg önálló problémaként, hanem a filozófia és a történelem keretei között vizsgálták, amikor arra szükség mutatkozott. Ez a megközelítés jellemző az igen nagy hatású francia sinológus, Henry Maspero munkásságára éppúgy, mint tanítványára, a magyar származású, de nemzetközi elismerésre a franciaországi emigrációban szert tevő Étienne Balázs (Balázs István) műveire. A hagyományos kínai jog egyébként is eltűnt az érdeklődés homlokteréből, amikor a kommunista Kína saját új államát próbálta felépíteni Mao Ce-tung vezetésével, melyben a jognak még inkább végrehajtói, instrumentális szerep jutott, mint a hagyományos kínai felfogásban. Ebben a korban a kínai jogról születő írások Nyugaton inkább a munkatáborok borzalmait, a jogtalanságokat és a jog útján kiépített terrort hangsúlyozták. Jellemző munka e megközelítésre a szintén magyar származású Laszlo Ladany műve (Law and Legality in China). A megváltozott körülmények hatására azonban a hagyományos kínai joggal való foglalkozás is felértékelődött, miközben a modern kínai jogrendszerre vonatkozó munkák száma is gyors növekedésnek indult. Ezzel a kínai jog vizsgálata elindult abba az irányba, hogy részben önállósodjon a sinológián belül és azon kívül is, és már ne csak kínai filológusok elhanyagolt területe legyen. Az elmúlt évtizedekben e célért a legtöbbet Geoffrey MacCormack, a római jogról kínai jogtörténetre váltó edinburghi professzor, és Randall Peerenboom, a hagyományos és a modern kínai jog kiváló ismerője, több nemzetközi szervezet tudományos tanácsadója tett.

Ahogy a fenti, rövid tudománytörténeti áttekintésből látszik, az egyes jogterületek feldolgozása nem azonos szintű és mélységű, ahogy történeti és szakmai beágyazottságuk is eltérő: míg egyesek több száz éves múltra tekintenek vissza, addig mások éppen csak most kezdenek szárnyat bontani. Ettől függetlenül valamennyi nagy jogi kultúrkör rendelkezik egyfajta önálló kutatási bázissal. A komparatiztika azonban szinte teljesen hiányzik. Nem létezik olyan, a kultúrköröket, egyes joghagyományokat átfogó kutatás, mely a közös sajátosságok feltárását és ezek okainak vizsgálatát tűzné ki célul. Holott ha meg akarjuk érteni az ázsiai társadalmak működését, akkor az összehasonlító szemlélet ugyanúgy nem hiányozhat, ahogy az európai jogtörténet műveléséből sem hiányzik.

Szükséges az idegen nevek, szavak, műcímek átírásának rendszerére is röviden kitérni. Minden keleti nyelv átírására akár több rendszer is létezik, ezek önmagukban mind jók és használhatók, mert következetesek. Ezek

közül a szerző jogosult választani (itt mondok köszönetet Muszka Katának a távol-keleti szavak átírásában nyújtott segítségéért), melyet a személyes ízlése és a kor felfogása is meghatároz (a korábbi németes átírást mára teljesen felváltotta az angol, a hagyományos kínai átírás helyett két évtizede már mindenki a pinyint, a fonetikus átírást használja stb.). Nincs is ezzel különösebb gond, ha egy-két nyelv szókészletét kell átültetni, hiszen ennek a szabályai ismertek és harmonizálhatóak. De a sumertól a mongolig, a hébertől a burmai nyelvig, a perzsától a koreai nyelvig a legtöbb fontos ázsiai nyelvet magában foglaló műben egy teljesen koherens, ugyanakkor az adott szakma szokásait is figyelembe vevő rendszert képtelenség kidolgozni, különösen akkor, ha az is cél, hogy az olvasó kiismerje magát a rengeteg szó és diakritikus jel között. Világos tehát, hogy ebből a szempontból sem lehet optimális, csak optimalizált megoldást alkalmazni. Mivel jelen könyv nem nyelvészeti, hanem társadalomtudományi mű, ezért azokat a jeleket, melyek az olvasást nehezítik, a kiadás technikai folyamatában rengeteg problémát okoznak, és a tartalom szempontjából egyébként sem érdekesek, elhagytam. Ez elsősorban a sémi nyelvekben, kisebb részben a szanszkritban előforduló nevek, szavak átírásakor gyakran használt alápontozott mássalhangzókat érinti (t; s; d). Ugyanakkor meghagytam annak a hangértékű jelnek az átírását, melyet felső indexált c-vel jelöltem (°), mert ez az adott nyelvben fontos, de a latin abécében nincs megfelelő jele. A hosszú magánhangzókat a betű fölé helyezett vízszintes vonallal jelöltem (ā; ē; ī; ō; ū), ahogy az a tudományos átírásban szokásos. A j általában dzs-nek ejtendő, kivéve néhány esetet, mint pl. a koreai esetében, ahol lehet cs is (mint pl. a Joseon-dinasztia nevében). Minden más tekintetben az angolos, tudományos átírást használtam annak érdekében, hogy az adott nevek, szavak bármikor visszakereshetőek legyenek az idegen nyelvű szakirodalomban (mivel magyar nyelvű úgyszólván alig áll rendelkezésre). Ebből következően az s sz-nek ejtendő, az sh viszont s-nek. Ez a rendszer minden igyekezetem ellenére igen távol áll a tökéletes összhangtól, aminek két további oka a következő. Először is igyekeztem minden szakma önállóságát megőrizni, ugyanis valamennyi orientalisztikai szakág kifejlesztette a maga saját átírási rendszerét, s ezt a teljes rendszertani tökéletesség kedvéért nem akartam megváltoztatni, mert általa olyan alakok jöttek volna létre helyenként, melyek egyébként nem léteznek. Hiába jelent mást a ' jel az arab 'ulamā' szóban és a kínai T'ang névben, ezt a két átírási rendszert nem lehet közelebb hozni, csak valamelyik rendszer olyan megváltoztatása révén, mely inkább zavarhoz vezetne, mint átlátható egységhez. Másutt, ahol elvben igen könnyű lenne egységet teremteni, a már kialakult szakmai szokások állnak ennek útjában, mivel pl. a japán wa, a burmai Wagaru stb. átírása w-vel és nem v-vel szokásos – ezzel szemben a vinaya winayaként



## BEVEZETÉS

átírva okozna meglepetést, ennél fogva a kialakult szakmai szokásokat se akartam mesterségesen áthágni e könyv érdekében. A másik ok az, hogy a már bevett szavak, nevek, kifejezések tekintetében elhagytam a tudományos átírást, és a már népszerű, magyaros átírást használtam (Korán, Mohamed stb.). Olyan szavak esetén, melyek több alakban is előfordulhatnak, az átírást a kontextustól tettem függővé. A szent háborút, valamint még egy sor más dolgot is jelentő *jihād* terminust a tudományos átírás szerint ültettem át, mert jogi terminus értékkel rendelkezik, s ezt így akartam kifejezésre juttatni, ugyanakkor a magyar nyelv szabályai szerint továbbképzett alakját már a magyar helyesírásnak megfelelően szerepeltettem (dzsihādista és nem jihādista).

# **I. RÉSZ**

## **A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR**

## ELSŐ FEJEZET

# ÁLLAM ÉS JOG AZ ÓKORI KELETEN

### 1. § MEZOPOTÁMIA A KR. E. III. ÉVEZREDBEN

Az emberi jelenlét tárgyi bizonyítékai már a Kr. előtti VI. évezredből is előkerültek Mezopotámiából, ám e közösségekről igen keveset tudunk. Az Ubaid-kultúra (Kr. e. V. évezred) a kulturális folytonosság jeleit mutatja, melyben a döntő változás az Uruk-kultúra (Kr. e. 4000–2900) megjelenésével figyelhető meg. A kerék használata, a növekvő mennyiségű fémtermelés és a korszak végén az ékírás megjelenése korszakos jelentőségű változások. A technikai fejlődés magával vonta a népesség számának növekedését, a korai városok kifejlődését és a társadalom addig nem tapasztalt differenciálódását.

A történettudomány mind a mai napig adós maradt az államok kialakulásának mindenki által elfogadható magyarázatával. A legszélesebb körben elfogadott hipotézis szerint az államok a közösségi munka megszervezésének (öntözőcsatornák, palota- és templomépítések) szükségességéből az e munkákat irányító vezető személye körül alakultak ki, mások szerint azonban a városok a különböző klánok vetélkedéséből jöttek létre, akik különböző épületek építése útján igyekeztek hatalmukat biztosítani és láthatóvá tenni. Az e törekvésekből táplálkozó verseny vezetett aztán a különböző városok kialakulásához. Bárhogy történt is, a városállamok korában (Kr. e. 2900–2340) virágzó kultúrákat találunk Urban, Eriduban, Urukban, Sipparban, Shuruppakban, Girsuban, Lagashban, Ummában, csak a legfontosabb dél-mezopotámiai városokat említve. A stabil politikai, társadalmi és gazdasági helyzet következtében a népesség növekedésnek indult, melynek eredményeképpen az addig viszonylagos békében élő városállamok folyamatosan háborúzni kényszerültek egymással, mivel a meglehetősen szűk földrajzi környezetben elhelyezkedő városok már csak egymás rovására tudtak megnövekedett számú lakosságuk számára földet és élelmet biztosítani. Az Umma és Lagash között dúló háború e kor tipikus jelensége, mely egyben az egység kialakításának egyik lehetséges forgatókönyve is volt. Más városok a szövetségek létrehozásában látták az egység megteremtésének lehetőségét (például Ur, Uruk és Umma, melyet az ummai uralkodó, Lugalzagesi hozott

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

létre erőszakos úton), ám végül egyik megoldás sem vezetett eredményre, és ezért a politikai vezetést az akkádok vették át.

A városállamok korában hihetetlen mértékű urbanizációs folyamat vette kezdetét, melynek eredményeképpen a lakosság 80 százaléka városokban lakott a harmadik évezred közepe tájékán. Shuruppak területe elérte a 100 hektár kiterjedést, lakosságának száma a 15-30 ezer főt; Lagash, az egyik legjobban dokumentált történelemmel rendelkező város lakossága fénykorában 36 ezer és 100 ezer fő körül mozgott.<sup>1</sup> Az ilyen méretű városok természetesen kifinomult társadalmi szerkezettel és hatalmi struktúrával rendelkeztek.

Az uralkodó elsősorban a város képviselője és az istenekkel kapcsolatban álló védelmezője volt, ezért igen aktívan vett részt a kultikus cselekményekben, ezen kívül gondoskodott a templomok építéséről és azok működéséről is. Ennek megértéséhez fontos tudni, hogy a város és istensége között rendkívül szoros kapcsolat állt fenn, az uralkodó pedig közvetítő szerepet látott el a világi és az isteni szféra között. Ennek következtében a világi és a vallási szféra nem különült el egymástól, így nem is alakult ki hatalmi versengés a világi és a vallási hatalom között. A király mint főpap volt a kultusz legfontosabb szereplője, az állam vezetőjeként ugyanakkor hadvezetési, törvényhozói és bírói funkciókat is ellátott. Ezen túlmenően a király kezében nagy mennyiségű földtulajdon is összpontosult. Az uralkodó megnevezésére több terminus is használatban volt, az ezek használatában rejlő eredeti megkülönböztetésnek még csak részben leltünk a nyomára. A *lugal* (nagy ember), az *ensi* és az *en* egyaránt az uralkodót jelöli, jöllehet az előbbi inkább a világi, az utóbbi a vallási funkcióját domborítja ki, bár hozzá kell tenni, hogy az *en* kettős jelentése (király, főpap) a mai napig sok probléma forrása. A király családja és közvetlen környezete is fontos szerephez jutott: az uralkodó felesége maga is nagy földtulajdon felett rendelkezett, papnői feladatokat látott el és diplomáciai kapcsolatot tartott fenn más uralkodók feleségeivel. A király gyermekei szintén jelentős földtulajdonosok voltak, a trón örökléséből kiszorult fiúk pedig magas állami és papi hivatalokat töltöttek be. Röviden, a király és közvetlen környezete irányította az állami és vallási élet legfontosabb mozzanatait. A Gilgames eposzból ismert városi polgárok gyűlése (*unkin*) jelentőségét veszítette, majd eltűnt.<sup>2</sup>

A társadalom több rétegét tudjuk azonosítani, jöllehet ezek pontos jogállása még tisztázásra vár. A társadalom élén a *lugulabik* álltak, alattuk helyezkedett el az *ugulák* csoportja. E két kiváltságos réteg alatt a kispar-

1| Kuhrt 2005: 30; Korošec 1964: 59.

2| Wilcke 2003: 146; Korošec 1964: 60–61; Kuhrt 2005: 33–35.

cella-birtokosokat, az *shub-lugalok*at találjuk, akiknek földjeit nagyrészt az *iginuduk* („szemét fel nem emelő”) művelték. A társadalom alján a rabszolgák helyezkedtek el – ezek száma ebben a korban nem volt magas, mint ahogy gazdasági jelentőségük sem volt számottevő. E rétegeket a történelem első ránk maradt „reform-táblájából”, az UruKaGina (Irikagina, Uru'inim-gina) lagashi uralkodó intézkedéseit tartalmazó dokumentumból ismerjük. UruKaGina, mielőtt felsorolná saját intézkedéseit, rövid leltárt készített a régi törvényekről, valamint a korabeli hatalmasságok által elkövetett jogtalanságokról. Reformjainak célja saját szavai szerint az özvegyek és az árvák védelme, mely egy sor szociális intézkedés útján valósult meg. Eltörölt olyan fizetési kötelezettségeket, melyeket ma illetéknek neveznénk (imádkozási kenyér, halotti szertartás díja stb.). Védte a szegények tulajdonát (ház, kert, szamar) olyanképpen, hogy azt a hatalmasok ellenszolgáltatás nélkül ne vehessék el, mint ahogy az korábban szokásban volt. Az adósságok elengedése mögött az ebben a korban egyre gyakoribbá váló adósrabszolgaság elleni védekezés ismerhető fel, mivel az elszegényedő rétegek kénytelenek voltak gyermekeiket és önmagukat rabszolgának eladni. Vannak azonban a szövegnek nehezen érthető részei is. Ilyen például az a rendelkezés, mely szerint korábban egy nőnek két férje volt, mostantól azonban fel kell hagyni e bűnnel. E szakasz értelmezése megosztja a tudományt: egyesek a poliandria eltörlését látják benne (Edzard, Korošec), mások inkább a *ius primae noctis* vélik benne felfedezni (Kuhrt), míg a legújabb megközelítés özvegyi újraházasodásként értelmezi (Wilcke). E bizonytalanságok ellenére egyértelmű, hogy a sumer házasság monogám volt, a poligámia éppúgy nem volt jellemző, mint a poliandria, de a *concubinatus*t valószínűleg tolerálták.<sup>3</sup> A családon belül mindenesetre a férj volt az úr, melyet a reformtábla egy másik meghökkenítő szabálya támaszt alá: ennek értelmében a feleselő feleség száját forró téglával kellett betömni. UruKaGina reformjai nem voltak hosszú életűek (ha egyáltalán megvalósult belőlük valami), mert hétéves uralkodás után hatalmát megdöntötte Lugalzagesi, Umma uralkodója.

Dél-Mezopotámia egységét, mint fentebb említettem, nem a sumerek, hanem I. Sharrukin (Kr. e. 2340–2284) vezetésével az északabbra lakó akkádok teremtették meg. Az így létrejött Akkád Birodalom megoldotta a korábról felgyülemlett politikai kérdéseket, majd sikeres hódításokba kezdett. A Kr. e. XXII. századra azonban a birodalom meggyengült, melynek következtében a korábban önállósághoz szokott területek ismét visszaszerzték függetlenségüket. A belső eróziót kihasználó nomád nép, a gutik külső támadása nagyban hozzájárult az Akkád Birodalom széteséséhez, bár

3] Korošec 1964: 63; Kuhrt 2005: 39–40; Neumann 2003: 68–69; Wilcke 2003: 160.

A forrás magyar fordításban olvasható: Harmatta 1964: 93–95.

messze nem olyan mértékben, mint ahogy azt a forrásoknak kritika nélkül hitelt adó korábbi elméletek gondolták. A guti invázió megszűnése, a guti csapatok maradványainak felszámolása (Utu-hegal) után a politikai centrum Ur városába helyeződött át, ahol a helyi uralkodók által megszervezett, sok tekintetben az Akkád Birodalom államszervezetét követő államot a történettudomány a III. Ur-i dinasztia államaként tartja nyilván. A dinasztia és a város hegemoniája egy évszázadon át tartott (Kr. e. 2112–2004), a belső zűrzavart végül a keleti irányból támadó elámi seregek használták ki, végső vereséget mérve az utolsó sumer államra. A III. Ur-i dinasztia bukása nem csupán a harmadik évezred, hanem a sumer kultúra utolsó nagy fellángolásának (melyre sumer reneszánszként is szokás utalni) végét jelzi.

Az Akkád Birodalom révén a városállamok korábban tapasztalt fragmentációja megszűnt, és a rivalizáló városállamok helyett egy egységes, központi állam alakult ki. Ez az ókori Kelet egyik legnagyobb uralkodójának tekintett I. Sharrukīn 56 évig tartó uralmának eredménye. Sharrukīn egy sor reformot hajtott végre az államszervezetben, melynek eredményeképpen az addig független és szuverén városállamok megszűntek, és mint az állam városai, de nem önálló politikai egységek maradhattak csak életben. A fegyveres ellenállás lehetőségének kiküszöbölése érdekében a városfalakat leromboltatta, a városok élére saját embereit helyezte, akik kormányzóként a központi utasításokat hajtották végre. E kormányzók (*ensi*) vagy az uralkodó családjából és közvetlen környezetéből, vagy pedig a megdöntött, korábbi helyi uralkodók családjából kerültek ki; mindenestre a helyükön maradt vezetők is csak a király parancsai alapján, neki alávetve működhettek a továbbiakban. Egyes városokba külön katonai garnizonokat is elhelyezett. Egységes naptárrendszert, súly- és mértékrendszert vezetett be, mellyel a városok közti és a távolabbra irányuló (Indus-völgy) kereskedelmet igyekezett előmozdítani. Új fővárost alapított Agade néven, amely azonban még feltárássra vár. További katonai sikereit a hadsereg megszervezésével és létszámának növelésével érte el. Ezzel együtt birodalmi eszme nem fejlődött ki, a nemzeti gondolatnak sem találhatók meg a nyomai; továbbra is a városállami gondolkodás uralkodott, azzal a különbséggel, hogy egy város (Agade) kiterjesztette hatalmát a többi városra. A valóságban mégis egy soha nem látott centralizáció vette kezdetét, amely egy egységes állam felé tette meg az első lépéseket. Az akkád uralkodók által előszeretettel használt címek, ha túlságosan hangzatosak is (*šar kibrātīm arba'im*: a négy világtáj ura), mégis visszatükrözik a politikai helyzet megváltozását. Nem véletlen, hogy Sharrukīn alakját, aki a sikeres és dicsőséges uralkodó mintaképévé vált, annyi legenda vette körül.<sup>4</sup>

4| Korošec 1964: 64; Kuhrt 2005: 39.

Az Akkád Birodalom korából királyi rendeletek, törvények nem ismeretesek, a jogélet a mindennapok forgatagában keletkezett dokumentumok alapján rekonstruálható. A legtöbb dokumentum adásvétellel, különösen ingatlan adásvételével, kölcsönrel és annak biztosítékaival kapcsolatosan keletkezett. A szerződésekben a sumer nyelv továbbra is központi szerepet játszik, különösen azért, mert az előző korokban kialakult formulákat továbbra is használták. Az egyes szerződésekhez kidolgozott szerződési klauzulák megjelenése a korábbi korszakban élt sumer írnokok szellemi teljesítményét tükrözi. Mivel a joghatás a formulák pontos betartásához kötődött, ez a jelenség garantálta a sumer jogi nyelv fennmaradását és alkalmazását. A szerződéseket agyagtáblára írták vagy különösen fontos esetben kőbe vésték (*kudurru*). Utóbbira legjobb példa a Manishtūshu (2274–2260) akkád uralkodó földvásárlását rögzítő ún. Manishtūshu-obelisztk.<sup>5</sup>

A III. Ur-i dinasztia állama alapvetően azokon az államszervezeti formákon nyugodott, amelyeket korábban az Akkád Birodalom fektetett le, ugyanakkor a királyi ideológiában és az egyes szervezeti megoldásokban változások is megfigyelhetők. A korszak uralkodóideálja nem az akkád kor katonai erényeket felvonultató bátor harcosa, hanem a művelt, több nyelven beszélő (egészen pontosan öt), zenéhez, költészethez magas szinten értő és ezeket művelő, a jóslás tudományában igen jártas, a legfontosabb vallási kultuszokat (pl. a szent nászt) személyesen elvégző király személye. Ezek mellett a katonai erények, a seregét személyesen hadba és győzelemre vezető, a veszélyes vadállatokkal (oroszlán) megküzdő férfi képe sem hiányozhat e kor uralkodóideáljából. Fontos azonban kiemelni, hogy az uralkodó egyszersmind felelős a társadalmi igazságosság megvalósulásáért, a gyengék és az elesettek védelmezéséért. A sumer és az akkád népelem együttélésének jeleként az uralkodók előszeretettel nevezték magukat Sumer és Akkád királyának. Az államszervezetben a legfontosabb tisztségeket, az egyes tartományok vezetését ellátó *ensi* hivatalát az uralkodó közvetlen környezetéhez tartozó személyek vagy a helyi elitből származó elit tagjai töltötték be. A tisztség örökölhető volt az *ensi* családján belül. A katonai adminisztráción belül fontos szerepet töltött be a *sagin*, különösen a határvidékeken. A polgári és a katonai adminisztráció szétválasztásáról nincsenek megdönthetetlen bizonyítékaink, ha ez meg is valósult, akkor is legfeljebb az állam központi részében, mert a peremvidékeken a hatékonyabb védekezés érdekében összevonták e két területet. E vidékek a *sukkalmah*nak nevezett személy közvetlen irányítása alá tartoztak, aki a valóságban alkirályi funkciókat látott el, és ő irányította a teljes adminisztrációt. A *sukkalmah* kiemelkedő hatal-

5] Neumann 2003: 70–72; Korošec 1964: 64–67.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

mát mutatja, hogy e tisztség elnevezését a szomszédos elámiak is átvették, uralkodó jelentésben. Az adózási rendszer rendkívül jól szervezett volt, mely igen erős központi irányítást és szervezettséget követelt meg, illetve tett lehetővé. A főként naturáliákban fizetett adókból az állami adminisztrációt, a hadsereget és a templomokat látták el.<sup>6</sup>

A III. Ur-i dinasztia államában keletkezett a ma ismert legrégebbi törvénykönyv. Ezt a gyűjteményt a tudomány a dinasztia megalapítójának, Ur-Nammunak tulajdonította sokáig, ezért Ur-Nammu törvénykönyveként szokásos rá hivatkozni mind a mai napig, holott a modern tudomány gyakorlatilag egységesen úgy véli, hogy nem Ur-Nammu, hanem utóda, Shulgi a törvény mögött álló uralkodó. Ennek oka, hogy Ur-Nammu rövid uralkodását szinte kizárólag harcban töltötte, ezzel szemben Shulgi közel fél évszázados uralmát az állam megerősítésének szentelte, s ebben a folyamatban a törvényalkotás inkább valószínű, mint az államalapítás fegyveres kervei között. A törvény csak fragmentumokban maradt ránk, a több lelőhelyről származó töredékek alapján a szöveget először a sumerológia egyik legnagyobb alakja, Samuel Noah Kramer adta ki 1954-ben.<sup>7</sup>

A törvény három fő szerkezeti elemből, a bevezetőből, a jogi szabályokból és a törvényt nem követőkre kimondott átkokat tartalmazó epilógusból áll. Ez a szerkezet hagyományt teremtett, mivel valamennyi, az Ur-Nammu törvényét követő jogkönyv ezt a modellt fogja alkalmazni. A törvény teljes szövege ma sem ismert, annak ellenére, hogy újabb leletekkel folyamatosan bővül: az eredeti kiadás még csak öt szakasznyi szövegből állt, a legújabb kiadásban már harminchárom szakaszt sikerült azonosítani.<sup>8</sup> A törvény eredetileg feltehetően mintegy ötven szakasznyi szabályból állhatott. Jellemző rá a kondicionális fogalmazás, melyet a sumer *tukumbi* (ha) szóval kezdődő mondatok vezetnek be.<sup>9</sup> A bevezetőben az uralkodó haditetteivel és az általa bevezetett intézkedésekkel dicsekszik: szabályozta a folyami kereskedelmet, ismét lehetővé tette a tengeri kereskedelmet (a Perzsa-öbölben), megvédelmezte az özvegyeket, az árvákat és a szegényeket a hatalmasoktól.<sup>10</sup>

Az egyes rendelkezések nem adják egy tárgy vagy terület átfogó szabályozását, pusztán néhány kérdésre vonatkozó normákat tartalmaznak.

6| Lafont-Westbrook 2003: 188. A tisztségek örökölhetőségét bizonyítottak látja Kuhrt 2005: 56–63, tagadja azonban Korošec 1964: 68, aki szerint az *ensi* leértékelődésének és alávettett pozíciójának az örökölhetőség tilalma felel meg inkább.

7| Kramer 1954.

8| A szöveg legújabb kiadását tartalmazza Roth 1995: 15–21.

9| Neumann 2003: 74.

10| Lásd a törvény bevezetőjét: Roth 1995: 15–17.



A törvény elsősorban büntetőjogi rendelkezéseket tartalmaz emberöléssel, testi sértéssel és különböző szexuális bűncselekményekkel kapcsolatosan. Az emberölés elkövetője halálbüntetést érdemel (1.§), ugyanakkor a törvény nem ismeri a talio-elvet: a testi sértések elkövetőit anyagi kompenzációval sújtja a cselekmény súlya és a sértett személyétől függő (szabad ember, rabszolga) összeg szerint (18.–22.§). Érdekessége a törvénynek, hogy a szökött rabszolga esetében nem a rabszolgára ró ki büntetést, hanem a tulajdonos által az elfogónak fizetendő jutalom összegét határozza meg (17.§). A másokat varázslással hamisan vádolókat folyampróbára (13.§), a hamis tanúkat pedig vagyoni jóvátételre kötelezi (28.§); előbbi a Hammurapi-Codex 2.§-ában köszön később vissza. A lopást a lopott dolog értékének többszörösében megállapított vagyoni ellenszolgáltatással büntették, de a rabszolgasorba való eladás sem ment kivételszámba.<sup>11</sup> A magánjogba tartozó kérdéseket is a büntetések oldaláról közelíti meg a törvény, bár ezek közül mindössze két, a mezőgazdasági műveléssel összefüggő esetet említ: más földjének jogtalan megművelése és más földjének vízzel történő elárasztása, illetve az ilyenkor fizetendő kártérítés összege (30–31.§). Összességében megállapítható, hogy a büntetések elsősorban vagyoni jellegűek voltak, halálbüntetés igen ritkán fordul elő, a talio-elv pedig teljesen hiányzik. Mindez éles ellentétben áll a két évszázaddal később keletkezett Hammurapi-Codex (CH) szabályai-val. Ennek alapján egyértelműen cáfolható az a széles körben még manapság is elterjedt nézet, mely szerint a büntetőjog történetében a talio-elvet a vagyoni kompenzáció váltotta fel az idők során. A mezopotámiai jog története egyértelműen cáfolja e vélekedést.

A korszak jogéletének számtalan vetületét feltáró bírósági dokumentumok, az ún. *ditilla*okmányok részletes bepillantást engednek a mindennapokba is. E szövegek tanúsága szerint a sumer családmodell monogám és patriarchális volt, melyben a nőnek a házassági jog szempontjából alárendelt szerep jutott: a házassági szerződést gyámja kötötte meg helyette, beleegyezésére nem volt szükség. A válás kimondása is a férj egyoldalú nyilatkozata volt, mely jogát legfeljebb az korlátozta, hogy indokolatlanul kimondott válás esetén válási pénzt volt köteles feleségének fizetni. Vagyoni ügyekben azonban a nők jogképesek voltak, tulajdonuk felett rendelkezhettek. Öröklési képességgel csak a fiúgyermekek bírtak, mivel az örökös (*ibila*) eredetileg az elhunyt érdekében halotti áldozatot bemutató személy volt, aki ilyen módon gondoskodott az elhunyt nevének, személyiségének és családjának fennmaradásáról. A vagyon öröklése tehát másodlagos szempont volt csupán. Ezt jól kifejezi az a tény is, hogy a testvér, bár részesülhetett a hagyatékból, nem

11| Neumann 2003: 75–76.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

számított örökösnek. Ezen alapállás mellett lokális különbségek azért fellelhetők: Nippur városában csak a legidősebb fiú, ezzel szemben Lagashban valamennyi fiú örökösnek számított. Közös volt azonban, hogy az özvegy sehol sem számíthatott a hagyatékra, róla legfeljebb férje gondoskodhatott *inter vivos* ajándékokkal (*nudunnū*).<sup>12</sup>

Fontos szereplői voltak a jogéletnek az írnokok, akik az *e-dubbá*ban (az írás háza) töltött hosszú és fáradtságos tanulás után váltak képessé és jogosulttá a dokumentumok elkészítésére. E dokumentumokra a formalizmus volt jellemző, ezért bonyolultabb jogügyleteket csak úgy tudtak dokumentálni, ha azokat olyan egyszerű ügyletekre bontották le, melyekre nézve rendelkezésre állt a kívánt formula. A legkorábbi jogi okmányok rabszolgákkal kapcsolatos szerződések. Ingatlanra vonatkozó dokumentumok alig ismertek e korból, mert az ingatlan adásvétele nem volt gyakorlat.<sup>13</sup>

### 2.§ BABILON

A babiloni történelem három fő szakaszra bontható: az ó-, közép- és újbabiloni korra. Az óbabiloni korszak kezdetén két, korábban jelentéktelen szerepet játszó város, Isin és Larsa dominanciája figyelhető meg a III. Ur-i dinasztia bukását követő két évszázadban. Babilon felemelkedésére egy sémi eredetű nomád törzs, az amurruk betelepődését követően került sor. Maga Hammurapi is ezen dinasztia tagjaként emelkedett ki. Babilon kezdetben nem volt több mint egy, az asszíroknak alárendelt város I. Shamshi-Adad (1813–1781) uralkodása alatt. A nagy hatalmú asszír uralkodó halálát követően azonban Hammurapi (1792–1750) szövetségi politika és hódító háborúk útján kiterjesztette hatalmát, és a korábbi III. Ur-i dinasztia államával azonos területű birodalmat hozott létre, amelyet korábbi szövetségese, Mari uralkodója, Zimrilim ellen folytatott sikeres hadjárata révén szilárdított meg. Hammurapi halálát követően a babiloni állam még másfél évszázadon át fennmaradt, jóllehet folyamatosan veszített befolyásából. A hettita uralkodó, I. Murshilish sikeres hadjárata (1595) azonban elpusztította az államot, több évtizedes hatalmi vákuumot eredményezve.

Ezt a helyzetet használták ki a feltehetően a Zagros-hegységből származó nomád kassúk, akik betelepülésük után a politikai irányítást is átvették.<sup>14</sup>

12| Korošec 1964: 71–72; Lafont-Westbrook 2003: 201–204.

13| Oppenheim 1982: 345–347.

14| A kassúk eredetét manapság is homály fedi: a többségi álláspont szerint az iráni hegyvidékről származtak, de van olyan nézet is, amely szerint Mezopotámia északi részéről. A kutatók egy csoportja a kassúkat az indoeurópai népekkel is kapcsolatba hozta, de ez aligha valószínű (Kuhrt 2005: 172–173.).

A több évszázados kassú uralom (1595–1155) stabilitást, viszonylagos békét és gazdasági, kulturális prosperitást biztosított az itt lakók számára. A kassú Babilon, mely a kronológiai beosztás szerinti középső korszakot foglalja magában, olyan kiemelkedő uralkodókat tudhat magáénak, mint Agum, Kurigalzu és Burrauriash, akik Babilont ismét a nagyhatalmak közé emelték. A kassúk uralmát a XII. században a kelet felől betörő és hatalmuk csúcsán álló elámiak pusztították el, akik Shutruk-Nahhunte vezetésével hadisákmányként az akkor már nagy hírnévre szert tett Hammurapi-Codexet is magukkal vitték birodalmuk fővárosába, Susába. Az ezt követő hosszú átmeneti periódus a babiloni történelem leggyéribben dokumentált korszaka. Az asszírok előretörése következtében azonban Babilon egyre inkább az asszír hódító politika célkeresztjébe került, melynek eredményeképpen évszázadokon keresztül asszír dominancia érvényesült Babilonban. Az itt lakók váltakozó sikerű, de általában kudarcra ítélt háborúkat folytattak szabadságuk visszaszerzésére legfontosabb szövetségesük, Elam segítségével, akiket végül az asszír történelem legrettegettebb uralkodója, Ashshur-bān-apli pusztított el több hadjárat során a VII. század közepén. Az asszírok hol kegyetlen megtorlással, hol békésebb, a közös kulturális, nyelvi és vallási örökségüket figyelembe vevő politikával igyekeztek úrrá lenni a helyzeten. Babilon fontosságát mutatja, hogy amikor közvetlen asszír uralom alatt állt, általában az asszír uralkodó egyik tehetséges fia kormányozta alkirályi rangban: megfigyelhető, hogy az asszír király úgy rendezte a trónutódlás körüli ellentéteket, hogy egyik fiát utódjául, a másik, szintén becsvágyó fiát pedig babiloni alkirálynak jelölte (pl. Ashshur-ah-iddina). A babiloniak asszírok elleni felkelései új lendületet kaptak a nomád káldok betelepülése és hatalomátvétele után. Az új, káld dinasztia sikeres támadásokat indított az asszírok ellen, és I. Nabū-apla-usur uralkodása alatt a médekkel kötött szövetség eredményeképpen nem pusztán a szabadságot vívták ki, hanem teljesen megsemmisítették Asszíriát. Ezzel Babilon ismét nagyhatalommá vált, melynek határait legfeljebb keletről fenyegethette veszély a korábbi szövetséges, a médek részéről. Az újbabiloni korszak legkiemelkedőbb alakja II. Nabū-kudurri-usur, a sikeres hódító, Jeruzsálem elfoglalója (597), aki a zsidók babiloni fogságba hurcolását is elrendelte. Az újbabiloni birodalom megszűnése a korszak egyik legvitatottabb uralkodója, Nabū-na'id uralkodása alatt következett be, mivel nem tudott ellenállni a II. Kyros által vezetett perzsa seregeknek, akik Babilon mellett hamarosan elfoglalták egész Kis-Ázsiát, Egyiptomot, s egy korábban sosem látott mértékű, a Nílustól az Indusig terjedő világbirodalmat hoztak létre a VI. században.

A jog és a társadalmi igazságosság szoros kapcsolatára már UruKaGina táblája is hivatkozott, amelyben az árvák és az özvegyek támogatását jelölte

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

meg intézkedései legfontosabb okaként. E szemlélet Ur-Nammu törvényében is fellelhető, aki azonban a védelmet a szegényekre is kiterjesztette. Az óbabiloni korban is fontos szempont volt a társadalmi igazságosság, melyet a *kittu* és a *mēsharu* szavakkal fejeztek ki. A *kittut*, a jogszerűséget és a *mēsharut*, a jogalkotás, a jogszolgáltatás során figyelembe veendő igazságosságot egyaránt egyfajta kozmikus rendként képzeltek el, amelyekhez az istenek is kötve voltak. A jog tehát nem az isteni szférából származott, az istenségek pusztán annak őrzői voltak, különösen Shamash, a Napisten. A jog elsősorban szekuláris jelenség volt, az isteni szférához az elvont princípiumok útján kapcsolódott. E felfogás biztosította a jogot és a lehetőséget az uralkodóknak a törvényalkotásra, melynek során azonban az igazságosságot szem előtt kellett tartaniuk. Hammurapi, aki maga is hivatkozik bevezetőjében e két fogalomra, a *kittut* és a *mēsharut* „az ország szájába helyezte”,<sup>15</sup> azaz a törvények nem az isteni szférából származnak, hanem ő maga az igazságosság képességét nyerte el Shamashtól azért, hogy megfelelő törvényeket alkosson.<sup>16</sup> A két terminus együttes szerepeltetése e mondatban különösen fontos, mert azt fejezi ki, hogy egyfelől fenntartotta a hagyományos törvényeket (*kittu*), másfelől pedig az *aequitas* (*mēsharu*) révén tompította a jog túlzott formális szigorát, amikor az igazságtalan eredményre vezetett volna.<sup>17</sup>

A korszak első két évszázada felbecsülhetetlen értékű törvénygyűjteményekkel gazdagította a mezopotámiai kultúrát, mivel ekkor keletkezett Lipit-Ishtar törvénykönyve, a Codex Eshnunna, valamint a Hammurapi-Codex is. Lipit-Ishtar törvénykönyve a címben szereplő isini uralkodó, Lipit-Ishtar (1934–1924) nevéhez kapcsolódik. E sumer nyelvű, Nippur városából előkerült törvény szintén a hármas szerkezetet követi bevezetővel, epilógussal és a köztük elhelyezkedő jogi normákkal. A törvény ránk maradt szövege töredékes, eredetileg feltehetően negyven szakasznyi szöveget tartalmazhatott.<sup>18</sup> A törvény, amely más törvényekhez hasonlóan, kondicionális megfogalmazást tartalmaz, elsősorban családjogi, öröklési jogi, tulajdonjogi kérdéseket tárgyal, a büntetőjog azonban feltűnően hiányzik belőle (ebből a szöveg töredékes volta miatt messzemenő következtetéseket nem lehet levonni). Több esetben atipikus problémákat vet fel, melyek inkább kivételszámba menő jogeseteket tárgyalnak (pl. az utcanő által szült fiú öröklési képessége: 27.§).

A Codex Eshnunna (XIX–XVIII. század) – az egyetlen törvény, mely nevét a városáról és nem a kibocsátó uralkodóról kapta – fontos láncszem

15| Hammurapi-Codex: bevezető, utolsó mondat.

16| Albertz 1997: 115–117.

17| Westbrook 2003/a: 364.

18| Neumann 2003: 83.

a mezopotámiai jog történetében, összekapcsolva a sumer törvényeket a babiloni jogrendszerrel.<sup>19</sup> A feltehetően, de mindeddig nem bizonyítottan egy Dadusha nevű uralkodóhoz köthető törvénykönyv<sup>20</sup> több szempontból is kiemelést érdemel. A törvényben található újdonságokat az alábbiakban foglalhatjuk össze: (1) Ez az első olyan ránk maradt törvény, mely nem sumerul, hanem akkádul íródott, mutatván a sumer etnikum másodlagosságát ezen, északabbra fekvő városban. A kondicionális fogalmazás gyakorlatát fenntartva ezért a mondat bevezetőjében az akkád *shumma* (ha) szó szerepel. (2) Ez az egyetlen mezopotámiai törvény, amely eljárásjogi szabályokat is tartalmaz, a bíróságok hatáskörét az elkövetett bűncselekmény súlya alapján határozva meg (48.§). Ennek értelmében a 20 és 60 sheqel közti büntetést maga után vonó bűncselekmények esetén a bíróságok, az ennél súlyosabb (halálbüntetést érdemlő) bűncselekmények esetén kizárólag a király járhat el. (3) A Codex Eshnunna rögzíti az ár- és bértarifákat, maximálja a megnevezett termékek (olaj, bitumen, árpa) árait és rögzíti a munkásoknak (csónakos, arató) fizethető legalacsonyabb bért is, ezek megszegésére azonban nem állapít meg szankciót. Az ár- és bérszabályozó rendelkezések a Hammurapi-Codexben is visszaköszönek majd.

Szemben az alanyokat tekintve általánosan fogalmazó („ha egy ember”) korábbi sumer törvényekkel, az eshnunni törvénykönyv a szabad emberek körében társadalmi rétegekben gondolkodik, külön szabályokat fogalmazva meg az *awēlum* és a *mushkēnum* réteg tagjai számára. E két kategória meghatározása az assziológia egyik örökzöld vitapontja, melynek részletes tárgyalására most nincsen lehetőség. Röviden, két markáns vélemény fogalmazódott meg eddig a tudományban: (1) az *awēlum* és a *mushkēnum* két, egymástól teljesen elkülönülő réteg, az *awēlum* jelentette a szabad polgárt, a *mushkēnum* pedig egyfajta palotafüggő személyt, királyi alkalmazottat;<sup>21</sup> (2) az *awēlum* magában foglalja a *mushkēnum*ot is, kivéve, amikor kifejezetten szembe vannak állítva egymással; általában tehát a jelentése „személy”, vagy „valaki”, egyfajta általános alanyként szerepel tehát a mondatban.<sup>22</sup> Egy közvetítő nézet szerint az sem elképzelhetetlen, hogy a *mushkēnum*ok jelenléte a szövegben egyfajta jogi archaizmus eredménye, mivel a korabeli dokumentumokban e kategória csak elvétve jelenik meg.<sup>23</sup> Az értelmezésnek

19| A szöveget először Albrecht Goetze adta ki 1948-ban. Reuven Yaron külön monográfiát szentelt a törvénynek, melyben saját fordítását is közölte (Yaron 1969). A legújabb szövegkiadás Roth joggyűjteményében található (Roth 1995).

20| Korošec 1964: 86.

21| Diakonov 1971.

22| Driver–Miles 1952: 409; Yaron 1969: 84–88; Kuhrt 2005: 103; Westbrook 2003/a: 377.

23| Petschow 1965: 150.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

azért van különös jelentősége, mert a törvény nagyon sok esetben csak az *awēlumokra* állapít meg szabályokat, de a *mushkēnumok* vonatkozásában nem. A válasz arra a kérdésre, hogy vajon ilyen esetekben a szabály kiterjed-e a *mushkēnumokra* vagy sem, attól függ, hogy a fenti két értelmezés közül melyiket fogadjuk el. Ez a probléma nem merül fel azokban az esetekben, amikor a törvény a rabszolgákról (*wardum*) szól, mert e terminus értelmezése nem okoz a fentiekben elmondottakhoz hasonló problémát.

A törvény mintegy hatvan szakasznyi szöveget tartalmaz, amelyben a tárgy szerinti rendezés tűnik a rendszerezés alapelveének, bár ez csak tárgabban értelmezve igaz: a rendszerezés messze nem olyan magas fokú, mint a Hammurapi-Codexben. Az első rész (1–14.§) az ár- és bérszabályokat, a második nagyobb rész a családjogi, öröklési jogi, szerződésekkel kapcsolatos szabályokat (15–41.§), a harmadik nagyobb rész a különböző jogellenes cselekményeket és azok szankcióit tartalmazza. Feltűnő, hogy a talio-elv ebből a törvényből is hiányzik, a testi sértés elkövetője anyagi kompenzációt tartozik fizetni (42–47.§). Halálbüntetéssel pusztán a házasságtörés és a nemi erőszak elkövetőit sújtja (26, 28.§), testcsontkító büntetéssel egyetlen alkalommal sem találkozunk a törvényben.

A mezopotámiai jogtörténet leghíresebb alkotása a Hammurapi-Codex, melyet egy 2,25 méter magas fekete diorittömbbe véstek az írások. E kivételes alkotást a de Morgan vezette francia régészeti expedíció tárta fel 1901–1902-ben Susában, ahonnan Párizsba szállították; ma is a Louvre ad neki otthont. A szöveget rendkívüli gyorsasággal és megbízhatósággal Scheil fordította le először. Az ő érdeme a törvény paragrafusokba való beosztása is, mivel a szöveg – a többi ókori keleti törvényhez hasonlóan – nem tartalmaz semmilyen beosztást vagy elválasztó jelet. Ehhez a rendszeresen előforduló „*shumma*” (ha) szót vette alapul, mert (utólag is helyesnek bizonyuló) feltételezése szerint minden egyes „ha” kezdetű mondattal egy új gondolati egység kezdődik. A beosztás eredményeképpen 282 §-t különített el, ez a beosztás mind a mai napig elfogadottnak minősül. A törvényt hadizsákmányként magukkal vivő elámiak azonban a szöveg bizonyos részét eltávolították, ezért az általunk ismert szöveg kb. 35 §-nyi szöveggel rövidebb az eredetinel. A törvényt a XX. század során számtalan nyelvre lefordították (köztük magyarra is), kutatók sokasága írt rövidebb-hosszabb kommentárt, magyarázatot hozzá. Ezek közül kiemelendő az assziriológiai képzettséggel is rendelkező jogtörténész, Koschaker munkája,<sup>24</sup> valamint az assziriológus Driver és a jogtörténész Miles közös munkájaként kiadott, mindeneddig legtekintélyesebb szövegkiadás és kommentár.<sup>25</sup>

24| Koschaker 1917.

25| Driver–Miles 1952; 1955.

A törvény keletkezésének pontos ideje nem ismert, annak ellenére, hogy Hammurapi valamennyi évnevét ismerjük (ez azért lényeges, mert e korban az éveket a legfontosabb eseményekről nevezték el). A második év elnevezése („az országban igazságot tett”) nem a törvényre, hanem az általa kibocsátott *mēsharu*-edictumra vonatkozik. A *mēsharu*-edictum igen hosszú hagyományra visszanyúló szokás, melynek keretében az uralkodó hatalomra jutván eltörli a lakosság korábban felhalmozott adósságait, az adósság miatt adósrabszolgaságba hurcolt személyek szabadságát visszaállítja, ilyen módon „igazságot” szolgáltatva mindenkinek.<sup>26</sup> Mivel a *mēsharu*-edictumot szokás szerint uralkodásuk elején bocsátották ki a királyok, Hammurapi évneve is erre vonatkozik. Ebből következően a törvény pontos keletkezési ideje nem állapítható meg; ennél sokkal lényegesebb azonban az ebből a tényből fakadó kérdés: mennyire volt jelentős e törvénytű a király és a lakosság számára, ha egyetlen év elnevezésére sem adott alapot? E kérdés pedig a Hammurapi-Codex megítélésének problematikáját is felveti. A szöveg első kiadói számára fel sem merült, hogy kételkedjenek a törvény normativitásában, vita legfeljebb annyiban volt köztük, hogy kódexnek vagy uralkodói reformnak kell-e tekinteni a szöveget. Sokan kódexnek tekintették, így is nevezték el a művet. E megnevezés annak ellenére tartja magát, hogy ma már senki sem gondolja kódexnek, sőt még törvénykönyvnek sem.

A mű azért nem tekinthető kódexnek, mert nem adja meg egy terület átfogó szabályozását, hanem a mindennapos ügyekre vonatkozó szabályokat ismertnek véve inkább a kivételes eseteknek szenteli figyelmét, kazuisztikus formában.<sup>27</sup> E megállapítás a mű kódex-jellegét kérdőjelezi meg, de nem annak törvényi jellegét. Ezt az álláspontot képviselte Driver és Miles, akik szerint maga az uralkodó sem nevezte „kódexnek” művét, céljait a bevezető pontosan rögzíti.<sup>28</sup> A törvény normativitását is kétségbe vonta azonban Eilers, aki szerint a szöveg pusztán egy törvényhozói ideál, amely sosem vált valósággá.<sup>29</sup> Hasonlóan foglalt állást Landsberger és Kraus is, utóbbi szerint a törvénykönyv pusztán a mezopotámiai őrnökokra jellemző „tudományos” tevékenység eredményeképpen jött létre, az ómenlistákhoz és az orvosi művekhez hasonlóan.<sup>30</sup> Finkelstein nézete szerint a törvényalkotás fogalmának visszavetítése az ókori Mezopotámiába eleve anakronisztikus,

26| Ebből a korból alig maradt fenn *mēsharu*-edictum, az egyetlen kivételt Ammi-Saduqa babiloni király (XVII. század) ilyen rendelete képezi. A szöveg részletes elemzését lásd Finkelstein 1961.

27| Korošec 1964: 99.

28| Driver–Miles 1952: 45.

29| Eilers 1932: 8–9.

30| Kraus 1950.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

ezért e törvényeket királyi intelmeknek és „végrendeletnek” kell tekinteni, melyben az uralkodó azt bizonyítja a közvélemény és az istenek előtt, hogy teljesítette küldetését mint jó pásztor és igazságos uralkodó.<sup>31</sup> A törvény normativitását tagadók fontosabb érvei között szerepel, hogy egyetlen korabeli bírói döntés sem tartalmaz hivatkozást a törvényre, sőt a reformintézkedések sem látszottak megvalósulni a dokumentumok tükrében. Ezen érvekkel szemben Korošec a törvény ilyen jellegének kétségbe vonását túlzásnak tartja, és rámutat, hogy más törvényekre sem történik utalás a bírói ítéletekben, miközben ezek normativitását nem kérdőjelezi meg senki. A tény pedig, hogy évszázadokkal a keletkezése után is másolták, azt mutatja, hogy nem szűnt meg az érdeklődés a kódex iránt annak ellenére sem, hogy az újbabiloni korszakban már nem használták a napi gyakorlatban.<sup>32</sup> A munka tudományos jellegét hangsúlyozza, egyben tagadja normatív tartalmát legújabbban Westbrook is, aki külön tanulmányt szentelt e kérdésnek. Ebben hangsúlyozza, hogy az egyetlen normatív rendelkezés e korban a *mēšharum*-edictum volt, de a Hammurapi-Codex nem rendelkezett ilyen tulajdonsággal.<sup>33</sup> Postgate szerint azonban nem lehet a Hammurapi-Codex normativitását elvitatni, mivel jövőorientált és preskriptív. S bár a korabeli bírósági gyakorlatot vette alapul, nem is esetjogi gyűjtemény, mert a történeti tényekre való utalás (nevek, helyszín stb.) helyett ezek absztrakt megfogalmazását adja.<sup>34</sup> A vita tehát ma sem tekinthető lezártnak, az ékírásos jog kutatói között tovább folyik.

Maga a törvény – követve a már kialakult évszázados hagyományokat – három szerkezeti egységből: bevezetésből, epilógusból és a közöttük elhelyezett jogi szabályokból áll. A jogi szabályok rendszerezése ugyan nem követ egy szigorúan megállapított logikát, mégis rendezettebb, mint a Codex Eshnunna. A törvény szerkezete az alábbiakban foglalható össze: a tanúkra, hamis vádlókra vonatkozó eljárási szabályok (1–5.§); magántulajdon, templom és palota ellen elkövetett, valamint más, általában halálbüntetést érdemlő bűncselekmények (6–25.§); az egyes katonai fokozatokat betöltőkre vonatkozó sajátos szabályok (26–41.§); szerződések joga, valamint a szerződésen kívül okozott károk (42–127.§); családjogi szabályok, melyek magukban foglalják a szexuális bűncselekményeket is, valamint az öröklési jog egyes szabályai (128–196.§); testi sértések és büntetésük (197–215.§); az egyes foglalkozási csoportokra (orvos, építőmester, hajós stb.) vonatkozó sajátos szabályok (216–277.§); a rabszolgákra vonatkozó szabályok (278–282.§).

31| Finkelstein 1961: 103.

32| Korošec 1964: 99.

33| Westbrook 1989.

34| Postgate 1992: 289–290.



A családjogban a sumer korból ismert patriarchális és monogám családmodellt követi, utóbbi alól azonban széles kivételeket engedélyez: a férj másikat asszonyt vehetett magának, ha első feleségét betegség fogta el, papnő volt (mivel így nem szülhetett gyermeket) vagy „háztartását elhanyagolja” (141; 145; 148.§). A házasságról szerződést készítettek a felek, amelyben a vő vagy annak gyámja, illetve a menyasszony gyámja szerepelt; a nő hozzájárulását mint feltételt a törvény nem említi. Szerződés hiányában a házasság érvénytelennek minősült (128.§). A házasság megkötésekor a férfi a *terhātum*-nak nevezett összeg átadására volt köteles, melynek megítélése a jogtörténetben rendkívül vitatott. Koschaker szerint vételárat jelentett, ennek megfelelően a babiloni házasság *Kauf-ehe* volt, később azonban az eljegyzési foglalat (*arrha sponsalicia*) és a házasság előtti ajándékozást (*donatio ante nuptias*) is magában foglaló intézménnyé vált.<sup>35</sup> E nézetet azonban sokan támadták, tagadva a *terhātum* vételár jellegét.<sup>36</sup> A házasság a menyasszonynak a férj házába való bevezetésével perfekuálódott. Ezen határidőig a házasságtól bármelyik fél visszaléphetett, de a vőlegény a *terhātumot* elvesztette, a lány gyámja pedig kétszeresen volt köteles visszafizetni (159–160.§). A házasság megkötésekor a nő hozományt (*sheriktum*) vitt magával, mely a vagyonekülönítés elve alapján őt, és nem a férjet illette meg. Amennyiben a nő gyermektelen volt, és a férje elvált tőle, a hozományt magával vihetette (138.§), csakúgy, mint ha a férj indokolatlanul vált el tőle (142.§). A nő halála esetén a hozományt fiai örökölték, illetve visszaszállt az apjára, ha gyermektelenül halt meg; ebben az esetben azonban a *terhātumot* is vissza kellett szolgáltatni. A hozományon felül az asszonyt házassági ajándékban is részesíthette a férje, amely elsősorban az özvegyről való gondoskodást szolgálta. Mint korábban láttuk, ez a *nudunnūn*-nak nevezett intézmény volt az egyetlen lehetőség a sumer korban az özvegyek megsegítésére. A Hammurapi-Codex azonban alapvető változást hozott e téren, amikor az özvegynek egy fiúrésznek megfelelő részt biztosított arra az esetre, ha korábban ajándékban nem részesült. Ezen felül a lakásra vonatkozóan „haszonélvezeti jogot” is biztosított számára, mely jogának gyakorlásában gyermekei sem zavarhatták. Ha mégis így tettek, bírságot kellett fizetniük (172.§).

A válás a férj előjoga volt, ekkor azonban a hozományt vissza kellett fizetnie, sőt válási pénzt is fizetnie kellett (138–139.§). A nő csak abban az esetben kezdeményezhetett válást, ha bizonyítani tudta, hogy férje „eljárván” nagyon „megkevesbítette” őt. A bizonyításra a *bābtumnál* (kapu)

35| Koschaker 1917: 130–137.

36| A római jogi analógiák keleti jogokra való alkalmazásának veszélyeire a kutatók sokáig nem figyeltek fel, mivel a római jogot használták az általuk leírandó jogrendszer alapjául. A tudománytörténeti áttekintésre lásd Hamza 1998: 169–172.

került sor, ennek oka, hogy az ókori Keleten szokás szerint a városkapunál foglaltak helyet a bíróságok és más hatóságok.<sup>37</sup> Sikeres bizonyítás esetén a bíróság a válást engedélyezte a hozomány visszaszolgáltatásával egyidejűleg (142.§). Korabeli dokumentumok bizonyítják ugyanakkor, hogy a nő részéről történő válás a fenti eseten túlmenően is szokásban volt, ekkor azonban az asszony lemondott hozományáról, és ő fizette meg a válási pénzt.<sup>38</sup> A törvény a házassági jog kapcsán szabályozza a nemi erkölcs elleni bűncselekményeket is, ezek közül kiemelendő a vérfertőzési tabu megsértésére kirótt halálbüntetés, illetve száműzetés (154–157.§), valamint a nemi erőszakra kirótt halálbüntetés (130.§). Házasságtörés esetén mindkét felet halálbüntetéssel sújtja a törvény (vízbe vetés), de a férj megkegyelmezhetett feleségének. Ebben az esetben azonban a házasságtörésben részt vett férfit sem büntette meg az uralkodó (129.§). A törvény által több helyen is alkalmazott tükörbüntetés (a szankció valamilyen módon visszatükrözi az elkövetési magatartást) példája e körben a férjét más férfi kedvéért megölető asszony büntetése, akit e bűnéért karóba kell húzni (153.§).<sup>39</sup>

A büntetőjogi szabályokat a törvény két, egymástól igen távol eső helyen tárgyalja. A vagyon elleni bűncselekményeket a törvény elején, a testi épség elleni támadásokat pedig a szakemberekre vonatkozó szabályokat megelőzően. A vagyon elleni bűncselekmények elkövetőit tolvajnak nevezi, függetlenül attól, hogy vagyontárgyat loptak vagy embert (kiskorú gyermek) raboltak. A lopás esetére vonatkozó szabályok ellentmondások: a 6.§ szerint a tolvajt meg kell ölni, a 8.§ szerint azonban a tolvajnak harmincszorosan kell megtérítenie a lopott dolgot; megölni csak akkor kell, ha erre képtelen. Az ellentmondás feloldása Koschaker szerint, hogy két történeti réteget tartalmaz a törvény: a régi jogfelfogás a tolvaj megölését, az újabb jogfelfogás pedig a vagyoni büntetést irányozta elő.<sup>40</sup> A testi épség elleni bűncselekmények esetében a törvény a korábban nem alkalmazott talio-elvet fogalmazza meg, amelynek feltehetően az amurru szokásjog állhatott a háttérben, mivel maga Hammurapi is e népcsoporthoz tartozott.

Feltehetően a törvény reformintézkedései között kell számon tartanunk, hogy az adórszolgálatot három évben maximálta (117.§). Szintén a rabszolgákkal kapcsolatos, hogy a törvény szabályozza adásvételük esetére a „szavatosságot” is, jóllehet nem terminológiailag, hanem funkcionálisan. A vevő ugyanis egy hónapon belül visszaszolgáltathatta a rabszolgát a vételár

37| A bírósági szervezetrendszert elemzi Postgate 1992: 276–282.

38| Neumann 2003: 93.

39| A babiloni tükörbüntetéseket részletesen elemzi Franke 2000.

40| Koschaker 1917: 74.

kézhezvétele mellett, ha „nyavalya tört ki rajta”, illetve az eladó felelt harmadik személy részéről a rabszolgára benyújtott igényper esetén (278–279.§).

Összességében tehát megállapítható, hogy a Hammurapi-Codex több réteget tartalmaz: egy korabeli szokásjogot,<sup>41</sup> melynek tekintélyes része a sumer korig megy vissza,<sup>42</sup> az amurru szokások bizonyos hányadát (főképp a büntetőjogot) és néhány uralkodói reformot, melyek megvalósulása azonban kétséges.

A Hammurapi-Codex a keletkezését követő évszázadokban is alapvető befolyással bírt Mezopotámiában, annak ellenére, hogy az annak alapjául szolgáló társadalomszerkezet megváltozott, így rendelkezéseit egyre kevésbé lehetett a mindennapok során megvalósítani. A kassú korból mindenesetre nem maradt ránk egyetlen törvény sem, bár *ex silentio* nem lehet feltétlenül annak hiányára következtetni. Mindenesetre e kor legfontosabb dokumentumai a *kudurruk*. A *kudurru* (határ, határkő) egy adott földterület tulajdonjogát jelölő kőtömb. A *kudurru*t feltehetően a föld határán is elhelyezték, egy másolatát pedig a templomi archívumokban őrizték. Az előkerült *kudurruk* viszonylag alacsony magassága (kb. 50 cm), valamint az a tény, hogy az időjárási viszontagságok nem látszanak meg rajtuk, azt a legújabban megfogalmazott feltevést látszik igazolni, hogy a *kudurru*kat inkább csak a templomokban helyezték el, s nem a föld határán. A *kudurru* felső részére istenábrázolásokat helyeztek el, melyek a jogügylet isteni garanciáira voltak hivatottak felhívni a figyelmet. Tartalmilag az esetek többségében uralkodó általi földbirtok-adományozásokat fogalmaztak meg. E kiterjedt földbirtokok esetenként a rajtuk található településeket is magukban foglalták. A kedvezményezettek között leggyakrabban magas rangú hivatalnokokat, papokat, templomokat találunk.<sup>43</sup>

Az újbabiloni kor legfontosabb jogi dokumentumai a nagy mennyiségben fennmaradt kereskedelmi és házassági szerződések, továbbá egy fragmentumokban olvasható jogi szöveg, amelynek megítélése élénk vitát váltott ki a tudományban az elmúlt évtizedekben. Van olyan nézet, mely szerint egy korabeli törvénykönyv darabjait találták meg, mások szerint pusztán egy, az írnokiskolából származó gyakorlószöveg került napfényre. A jelenleg ismert, 15 §-nyi szöveget magában foglaló forrásmű tulajdonjogi és szerződési kérdéseket tárgyal, kazuisztikus formában.<sup>44</sup> E szövegtől függetlenül

41| Petschow 1984: 212 a földbérlettel kapcsolatosan kimutatta, hogy a CH rendelkezései a babiloni szokásokban gyökereznek.

42| Edzard 2004: 125.

43| Korošec 1964: 143–144; Kuhrt 2005: 176.

44| A szöveget törvénykönyvnek tartotta San Nicolo, gyakorlószöveggé határozta meg Driver és Miles. Jelenleg az utóbbi nézetet követik többen: Korošec 1964: 188–189; Neumann 2003: 101–102.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

a fennmaradt jogi dokumentumok száma több ezerre tehető és elsősorban Babilon, Borsippa, Nippur, Sippar és Uruk városaiból kerültek elő. A szövegek a házassági szerződés mellett más, a korban tipikus kereskedelmi szerződéseket tartalmaznak, de nagy számban kerültek felszínre bírósági peres eljárások során keletkezett dokumentumok is. Annak ellenére, hogy olyan szövegcsoport mindeddig nem került elő, mely egy adott ügy teljes dokumentációját tartalmazná, a jelentős magán- és templomi archívumokban őrzött ékírásos táblák fontos adalékokkal szolgálnak a korabeli bírósági eljárások részleteinek rekonstrukciójához.<sup>45</sup>

### 3.5 ASSZÍRIA

Az asszír történelem három nagy kronológiai egységre bontható: az óasszír (2000–1800), a középasszír (1400–1050) és az újasszír (934–610) korszakra. Asszírria neve *Ashshur* városának nevéből ered, mely város a Kr. e. 2000 körüli időben már virágzó település volt. Érdekesség, hogy a város, valamint annak istene ugyanazt a nevet viseli, de az istennév jelenik meg később. Ebből többen arra következtetnek, hogy az istenség tulajdonképpen a város isteni perszifikációja volt. Maga a város ebben a korban már városfalakkal, szentélyekkel és megfelelő vízellátással rendelkezett, ami fejlett anyagi kultúrát és differenciált társadalmat feltételez. A város gazdagságát a közvetítő kereskedelemben betöltött szerepének köszönheti, mivel az Észak és Dél, vagyis a Kis-Ázsia és Dél-Babilónia közötti kereskedelmi útvonal közepén, egy stratégiailag fontos helyen feküdt. Mivel az asszír kereskedők igen intenzíven kapcsolódtak be e közvetítő kereskedelembé, távoli tájakon is jelentős kereskedelmi telepeket hozván létre, az így létrejött gazdagság a külső hódítók szemében felértékelte a várost. I. Shamshi-Adad személyében fel is tűnt az idegen hódító, aki letaszította a helyi uralkodót a trónról, átvette a város vezetését, majd hódításai révén a városállamból egy kiterjedt birodalmat hozott létre, amelynek Hammurapi sem tudott ellenállni uralkodásának első éveiben. I. Shamshi-Adad halála után azonban birodalma lehanyatlott, a vezető szerepet Babilon vette át.

Az óasszír kor városállama sajátos közjogi berendezkedést mutat. Az állam élén álló személyt nem nevezték uralkodónak, pusztán „úr”-nak, vagy vallási szövegekben inkább *Ashshur* isten helyettesének. A hódító I. Shamshi-Adad kezdte csak magát – déli mintát követve – *sharrunak*, azaz királynak titulálni, ilyen módon is rávilágítva a korábbi vezetőkhöz képest megnövekedett hatalmára. A város irányítása az *ālum* kezében volt; e szó ugyan általában

45| A bírósági eljárás részleteire, a szövegek új megközelítésű tipológiájára nézve lásd Holtz 2009.

'város' jelentésű, jelen esetben azonban egyfajta városi tanácsot kell érteni alatta. Az *ālum* jogosult volt dekrétumok kibocsátására (*awat ālim*: az *ālum* parancsa) és bírói feladatokat is ellátott (*din ālim*). Irányította a diplomáciai tevékenységet, és hírnökei révén a város kereskedelmi politikáját is érvényesíteni tudta. Ha a *bīt ālim* (az *ālum* háza) kifejezést helyesen értelmezzük, akkor egy külön épülettel is rendelkezett a tanácskozások lebonyolítására. Sajátos asszír intézmény volt a *limmum*, egy sorsolással elnyert tisztség. A *limmum*nak, bár hatásköre nem volt, mégis komoly társadalmi és politikai befolyása lehetett szociális presztízse következtében. Ez abból is látszik, hogy a királyi hatalom a *limmum* tisztségével összeférhetetlen volt. Az éveket a *limmum* tisztségét betöltő személyről nevezték el. Feltehetően egy szűk, a leggazdagabb kereskedőkből álló zárt csoport irányította a városállamot, és a csoport tagjai részt vettek az *ālumban*, továbbá ők adták a *limmumot* is. Az uralkodónak ehhez képest igen korlátozott funkciói voltak, elsősorban a kultuszban, a középítkezésekben vett részt és ellenőrizte az igazságszolgáltatást.<sup>46</sup>

Az asszír kereskedők karavánjai a messzi kis-ázsiai vidékekre is eljutottak, ahol kereskedelmi városnegyedeket (*kārum*: rakpart, utalva a szállítás vízi jellegére) és kereskedelmi lerakatokat (*wabartum*: vendég) hoztak létre. A *wabartumok*, az elhagyatottabb területen fekvő kisebb települések, alá voltak rendelve a *kārum* igazgatási hatalmának. A kereskedelmi tevékenységet a nagyobb családok (*bītum*), nemzetségek tartották kézben kiterjedt hálózataik révén. A családok fiatalabb tagjai e távoli településeken bonyolították le a kereskedelmi tevékenység rájuk jutó részét, a profitot pedig hazaküldték és ismét visszaforgatták az ügyletekbe. Ez magyarázza az asszír jog bizonyos jellegzetességeit, amely egészében nem mutatott nagy különbséget a babiloni szokásokhoz képest. Az egyik ilyen jelenség, hogy az asszír kereskedők a helyi, kis-ázsiai népekhez tartozó asszonyokkal kötött házasságuk megkötésekor nem fizettek *terhātumot*. Ezt és más jelenségeket sokáig úgy magyarázták, hogy az asszírok a helyi lakosság fölé kerekedtek, ma már azonban egyre kevésbé tartható ez az álláspont. Válás esetén ugyanis néha igen nagy összegű válási pénzt fizettek, általában ezüstben. A válási pénz megfizetése után pedig visszatértek Asszíriába, ahol egy asszír nőt vettek feleségül, mert az asszír jog szerint törvényes örökös csak az asszír nővel kötött házasságból származhatott. A másik asszír sajátosság egy „értékpapír”, amely a kereskedelmi tevékenységet mozdította elő. Az intézmény az adósságlevélből fejlődött ki, mely minden esetben tartalmazta az adósság összegének, jogcímének megnevezését, továbbá az adós és hitelezője nevét.

46| Kuhrt 2005: 81–82.

Később azonban csak a tartozás nagyságát írták rá, a nevet pedig a *tamkaru*, kereskedő szóval helyettesítették. Ezzel létrejött egy olyan, „bemutatóra szóló értékpapír”, melyet 1300 évvel a pénzgazdálkodás feltalálása előtt (ezt Hérodotos a lyd királynak, Kroisosnak tulajdonítja) fizetőeszközként használhatott fel az a kereskedő, aki éppen a birtokában tartotta. A tartozás elismerésének átruházása ilyen módon a követelés transzferjének bizonyult, a benne megtestesülő követelés pedig az ellenérték megfizetésének célját szolgálta.<sup>47</sup>

Az asszír kereskedők sikeres utazásai, akár évekig tartó távolléte nem csupán a gazdaságban éreztette hatását, hanem a családszerkezetben is, különösen a nők jogai tekintetében. Mivel a családfő sokáig távol maradt, a nők teljes alávetése és gyámság alatt tartása nem volt megvalósítható, mi több, a család érdekei ellen való volt, hiszen a férj távolléte alatt valakinek irányítania kellett az otthoni eseményeket és a családi gazdálkodást. Ez ahhoz vezetett, hogy az óasszír korban (de csak ekkor!) a nők sok tekintetben egyenrangúak voltak a férfakkal: jogképességük kiterjedt az üzleti világra (szerződéseket kötöttek: adásvétel, kölcsön), a bírósági eljárásra (pert indíthattak), az öröklési képességre (fiúk és lányok egyenlő arányban örököltek), a vagyon feletti rendelkezésre (önálló végrendelkezési jog) és a családi viszonyaikra is (válást kezdeményezhettek).<sup>48</sup>

A XVIII. és a XVI. század közötti történelemről alig tudunk valamit a források rendkívüli szűkössége miatt. Asszíriát Ashshur-uballit (1365–1330) emelte fel a nagyhatalmak közé, és ebben az időben méltó vetélytársa volt Babilonnak, az egyiptomiaknak és a hettitáknak, utóbbiaknak jelentős területi veszteségeket is okozva, melynek következtében a két rivális nagyhatalom egymás közvetlen szomszédjává vált. Asszíria hatalmát a híres hódító király, I. Tukulti Ninurta (1244–1208) tovább növelte, sikeres hadjáratokat folytatva elsősorban déli irányban. I. Tukulti-apil-ēsharra (1114–1076) folytatta a terjeszkedést északi irányban, különösen, miután a déli expanzióknak a babilóniaiaktól elszenvedett vereség véget vetett. E király uralkodása alatt jelenik meg az a szokás, hogy az asszír uralkodók tetteit évekbe rendezetten, kronologikusan jegyezték fel, ezzel megszületett az évszázados hagyományokat teremtő asszír „*annalesirodalom*”. Az I. Tukulti-apil-ēsharra halálát követő időszakban egyre nagyobb fenyegetést jelentett a nomád arámiák megjelenése, akiknek folyamatos támadásai során az elfoglalt területek jó része elveszett. Az ezt követő szétesési folyamat a források hiányában jelenleg rekonstruálhatatlan.

47| Korošec 1964: 148–149.

48| Veenhof 2003: 448.

A középasszír korban a korábbi politikai szerkezet felmorzsolódott, majd lassan eltűnt. Bár a *limmum* tisztsége a középasszír korban még az arisztokrácia kiemelkedő befolyását volt hivatva szolgálni, az újasszír korban egyre inkább kiüresedett és elvesztette politikai és társadalmi jelentőségét. A király ilyen formában egyeduralkodóvá vált, akinek politikai akaratát a hadsereg, valamint az egyre jobban kiépített adminisztráció valósította meg. A király rendelkezett a hódítások révén felgyülemlett hatalmas anyagi és emberi erőforrásokkal, melyeket – többek között – hatalmas építkezési programokhoz használtak fel. Továbbra is fontos maradt kultikus funkciója, amellyel az istenek, de különösen Ashshur isten támogatását igyekezett megnyerni magának és országának. Ebben a korban az állami bürokrácia kiépítése jelentősen előrehaladt mind központi, mind tartományi szinten. A birodalmi központban a király mellett fontos szerepet játszott a fővezér (*sakallu rabiu*), akinek katonai, igazgatási és igazságszolgáltatási funkciói is voltak, s ilyen módon a király után a második legfontosabb tisztségnek számított. A palota ügyeit (építkezés, fenntartás, személyzet) külön magas rangú tisztviselő (*rab ekalli*) intézte, míg az eunuchok a háremre felügyeltek. A tartományokat a kormányzók (*bēl pāhāti*) igazgatták, akiknek legfontosabb feladatai az utánpótlást, a központ felé irányuló szállítások biztonságos lebonyolítását és a kommunikáció fenntartását ölelték fel. A kormányzókat a külön erre a célra létrehozott központi tisztségviselők (*qēpu*) ellenőrizték.<sup>49</sup>

A középasszír kor két fontos jogforráscsoportját az udvari rendeletek és az ún. középasszír joggyűjtemény jelenti. Az udvari rendeletek olyan, az uralkodó által kibocsátott szabályok, amelyek a királyi udvar működési rendjének kialakítását, különösen a háremben uralkodó állapotok szabályozását célozták. A ránk maradt szövegek az udvaroncok viselkedését és büntetéseit, a nők közötti veszekedések rendezésének módját tárgyalják, bár meg kell jegyezni, hogy a szövegek sok esetben túlságosan töredékesek ahhoz, hogy meg tudjuk őket fejteni.<sup>50</sup>

A középasszír joggyűjtemény jelenti e korszak legfontosabb jogforrását, amely bepillantást enged a legfontosabb jogintézmények mellett a mindennapokba is.<sup>51</sup> A joggyűjtemény több táblából áll, ezek azonban nem állnak össze egy szerkesztett, átgondolt és rendszerezett felépítésű anyaggá. Az egyes táblákat a latin ábécé betűivel szokás jelölni (A, B, C stb.). A szokásos, angol nyelvű rövidítés (MAL: Middle Assyrian Laws) értelmében tehát a MAL A a középasszír joggyűjtemény első táblájának azonosítására szolgál.

49| Lafont 2003: 522–523.

50| A rendeleteket kiadta Roth 1995: 195–209; Kuhrt 2005: 199–200.

51| A szöveget kiadta Roth 1995: 153–194.

A joggyűjtemény nem törvény, hanem magángyűjtemény, bár az nem világos, hogy a királyi könyvtár részére vagy az elkészítő írnok saját használatára íródott-e.<sup>52</sup> Volt olyan vélemény is, miszerint a házassági jogot tartalmazó tábla ténylegesen törvény, amelynek célja e jogterület megreformálása volt. Ezért Driver és Miles a szövegnek ezt a részét novellának tekintette. Koschaker szerint azonban egy jogtudós munkájával állunk szemben, aki a joganyagot különböző forrásokból állította össze.<sup>53</sup> A szöveg datálása nem megoldott, egyes vélemények szerint 1450 és 1250 között keletkezett, mások inkább a XI. század végére gondolnak. Az sem zárható ki azonban, hogy a szövegek nem is egy időben keletkeztek, hanem az egyes táblák más és más történeti kor termékei. Koschaker két fázist különít el: szerinte az első két tábla később keletkezett, a többi pedig a korábbi anyagot tartalmazza.<sup>54</sup>

Valamennyi tábla közül a házassági jogot, a nők jogállását és társadalmi helyzetét szabályozó első (A) tábla maradt fenn a legjobb állapotban, hosszú, mintegy 59 §-ra terjedő szövege teljes egészében olvasható. A többi, tulajdonjogot, egyes szerződésekkel kapcsolatos kérdéseket tárgyaló tábla csak kisebb-nagyobb fragmentumokban maradt ránk. A táblák szövegezése a kondicionális formát követi, mindegyik új gondolatot a *shumma* (ha) szóval vezetvén be, rendszere tehát kazuisztikus.

A házassági jog alapjai a babiloni házassági joggal megegyeznek, részleteket illetően azonban fontos különbségek is felfedezhetők. A házasság Asz-szíriában is a *terhātum* megfizetésével jött létre, minthogy a házassági szerződést is a lány gyámjával kötötték (a nő tehát nem alanya a házasságnak). A férfiak jelentős hatalmát mutatja a házasságtörés alkalmával gyakorolható diszkréció, melynek során feleségét és annak szeretőjét a helyszínen megölhette. Ha a férj a felesége orrát vágta le, a bíróság a szeretőjét kasztrálással büntette. Az ügy ura azonban a férj volt, aki megbocsáthatott feleségének, de ebben az esetben a szeretőjén sem állhatott bosszút (15.§; az orrvágást leszámítva azonos a CH rendelkezéseivel). A férj egyébként is gyakorolhatott fizikai erőszakot felesége felett, ütlegelhette, fülét megcsonkíthatta, haját kitéphette, megkorbácsolhatta (59.§).

A házasság nem csupán formális úton, szerződéssel, hanem a felek együttélésével is létrejöhetett: ha a nő két éven át a férfi házában lakott, a házasság ez időt követően létrejött, az asszony attól fogva nem költözhetett el (34.§). A férjes asszonyok csak lefátyolozva jelenhettek meg a nyilvánosság előtt. E megkülönböztetésnek feltehetően a társadalmi megbecsülés lehetett az alapja, mivel a fátyolviseléstől nem csupán a hajadonok, hanem a

52| Roth 1995: 153–154.

53| Korošec 1964: 155–156.

54| Korošec 1964: 153.



prostituáltak is el voltak tiltva. Ha e tiltást megszegték, ötven korbácsütésre büntették őket; ugyanez volt azonban annak a férfinak is a büntetése, aki nem citálta a jogtalanul lefátyolozott nőt az igazságszolgáltatás elé annak ellenére, hogy tudta: a szóban forgó személy nem volt erre jogosult (39.§). A lefátyolozás fontosságát mutatja, hogy egy nő lefátyolozása útján is lehetett házasságot kötni: ha egy férfi hat tanú előtt lefátyolozta korábbi ágyasát (hadifoglyát?), ettől kezdve törvényes feleségnek számított (41.§).

A nő családi állapota a büntetőjogi szankciót is befolyásolta: ha egy férjes asszony ellen követtek el nemi erőszakot, a tettes büntetése halál. Ha azonban szűzlány ellen követtek el ugyanezt, a lány apja követelhetette az elkövető feleségének kiadatását, hogy rajta is kövessenek el erőszakot. E helyütt tehát a kollektív felelősség gondolata bukkan fel, amely nem idegen a babiloni jogtól sem, bár ott nem ezzel, hanem az építőmester felelőssége kapcsán merült fel (ha az általa megépített ház úgy dőlt össze, hogy az megölte a tulajdonos fiát, az ő fiát is meg kell ölni: CH 230.§). Ha az elkövetőnek nem volt felesége, a lány „árának” háromszorosát kellett megfizetnie, és el kellett vennie feleségül, kivéve, ha a lány apja nem járult ehhez hozzá (55.§).

Az asszír házassági jog sajátossága, hogy a nő a házasság megkötése után bizonyos – különleges – esetekben az atyai házban maradhatott, férje pedig itt látogatta meg (*natolocalis* forma). E forma egyedi az ókori keleti jogrendszerekben, de az antropológiai kutatások azt mutatják, hogy más népek is ismerik ezt a házassági formát, igaz, ritkaságszámba menően (például a magyarok Afrikában<sup>55</sup>, az indonéz szigetek lakói). E házasságot Koschaker a férji hatalom nélküli házasságnak gondolta, ám manapság kétségek merültek fel e tétellel kapcsolatban, hiszen az ilyen nő is anyagi felelősséggel tartozott a férje adósságaiért, férje bármikor elválhatott tőle, férje halála után pedig csak akkor köthetett újabb házasságot, ha sem apósa, sem fiai nem voltak életben. Mindezek azt mutatják, hogy a nő a férjéhez, és nem a korábbi családjához kötődött, ennél fogva nehéz a férji hatalom hiányát feltételezni.<sup>56</sup> Mindenesetre e házassági forma különleges, de semmiképpen sem ritka intézménynek számíthatott, hiszen a joggyűjtemény sok szabálya foglalkozik az e házasságra vonatkozó részletes, elsősorban vagyoni és öröklési szabályokkal (25–27.§; 32–33.§; 36.§; 38.§).

A nő a házasság tartama alatt korlátozott vagyoni jogokkal rendelkezett: ha átadott bármilyen vagyontárgyat egy rabszolgának, férje levághatta fülét, a vagyontárgyat pedig visszakövetelhetette (4.§). Ha másnak adta át, az átvevő lopott dologért tartozott felelősséggel (6.§). Ugyanakkor a feleség

55| Rouland 1994: 194.

56| Korošec 1964: 154–155.

felelősséggel tartozott férje adósságaiért (32.§). A férj el is adhatta feleségét tartozásai fejében, ahogy a lányával is megtehetette ugyanezt, bár utóbbi esetben a fő motívum nem az adósság rendezése, hanem az éhínség volt: mivel nem tudtak elegendő élelmiszert biztosítani a család részére, a lány gyermekeket eladták másoknak, hogy ők gondoskodjanak róluk, s ezáltal életben maradjanak.<sup>57</sup> Összességében tehát Asszíriában a nők helyzete sokkal kedvezőtlenebb volt, mint a szomszédos Babilonban, és lényegesen romlott a korábbi, óasszír korszakéhoz képest.

Asszíria rettegett nagyhatalommá az újasszír állam megjelenésével vált. E kor két alkorszakra bontható: a 934–745 közötti két évszázad alatt igyekeztek a középasszír korból fennmaradt hagyományokat feléleszteni mind a legitimáció, mind a területi igényeket illetően. A 745 és 610 közötti bő évszázad pedig a korábban nem tapasztalt területi expanzió ideje, amelyet példátlan terror útján kívántak megszilárdítani. Asszíria nagyhatalmi státusának alapjait II. Ashshur-dān (934–912) fektette le, különösen az arámiak ellen folytatott sikeres háborúi révén. Külpolitikai törekvéseit II. Tukulti-ninurta is folytatta, lehetővé téve ezáltal II. Ashshur-nāsir-apli számára a nagy horderejű támadások sikeres folytatását. Bár III. Shulmānu-ashsharīdu és V. Shamsi-Adad uralkodása alatt átmeneti nehézségek lettek úrrá Asszírián, mely belső lázadásokban és trónharcokban jelentkezett, III. Tukulti-apil-ēsharra (744–727) ismét helyreállította a nagyhatalmi státust. Sīn-ahhē-eriba (704–681), Ashshur-ah-iddina (680–669), majd különösen Ashshur-bān-apli (668–631) uralma alatt Asszíria terrorral alátámasztott hatalma olyan politikai realitás maradt, amelynek negatív visszhangjai a Bibliában is lecsapódtak. Az Ashshur-bān-apli halálát követő évtizedekben azonban Asszíria meggyengült, melynek következtében a méd–babiloni koalíciónak sikerült először felülkerekednie rajta, majd a 610-es évek körül az egyiptomi segítség ellenére teljesen elpusztították Asszíriát.

Az újasszír korszakban a birodalmi adminisztráció egyre jobban kiépült, az országot tartományokba osztották. Minden tartomány rendelkezett egy fővárossal, rendszerint nevét is erről kapta (nínivei, kalhūi stb.). A tartományok élén a kormányzók álltak, akik kötelesek voltak gondoskodni a tartomány belső békéjéről, különösen az utak és a kereskedők biztonságáról, az úton lévő deportáltak ellátásáról, a tartományon átvonuló királyi hadsereg ellátásáról, az építkezésekhez szükséges munkaerő toborzásáról és nem utolsósorban az adók begyűjtéséről. A tartományokban lévő városok fontos politikai szövetségesei voltak az uralkodónak, aki ezért kiváltságokban részesítette őket. E kiváltságok szerződéses formában realizálódtak. Eze-

57| Lafont 2003: 533; 539.

ket kőbe vésték, majd e sztéléket a városban állították fel. A város lakói panaszos ügyekkel közvetlenül a királyhoz is fordulhattak, akinek vallási kötelessége volt az ügyeket korrekten, a megállapodások, a szokások és a helyi hagyományok figyelembevételével elbírálni annak ellenére, hogy elméletileg az asszír uralkodó a törvények felett állt. A királyhoz az alattvalókat, a hadserege tagjait, sőt palotájának személyzetét is hűségeskü kötötte, s az elfoglalt területek pacifikálása során is ezt követelték meg az alávetett, de tisztségükben hagyott helyi uralkodóktól. A hűségesküben vállalt kötelezettségek igen széles kört fognak át: készen állnak meghalni a királyért, meg kell akadályozniuk minden lázadást, összeesküvést, engedelmességniük kell a királynak, kötelező részt venniük a hadi vállalkozásokban és kerülniük kell a király ellenségeit. Az esküt megszegőket eszeveszett embereknek tartották, akik az istenekre letett eskü felrúgásával az isteni rendet is megsértették, és ennek helyreállítása könyörtelen büntetések formájában az asszír király joga és egyben kötelessége<sup>58</sup> (az asszír *bellum iustum* ideológia igen sok hasonlóságot mutat a római ideológiával a *fetiales* korában).

Az újasszír korból sem törvény, sem magányűjtemény nem került napvilágra, ezért e korszak jogéletét a fennmaradt bírósági dokumentumok és szerződések alapján lehet rekonstruálni. Különösen a szerződési szankciók tanulságosak: ezekben a felek a szerződés megszegése esetére különböző templomáldozatokat, nyelvük átfúrását, öngyilkosságot vagy azt határozták meg, hogy gyermekeiket égő aldozatként mutassák be valamely istennek.<sup>59</sup> Természetesen e szövegekből nem állapítható meg, hogy mindebből mi valósult meg ténylegesen.

#### 4. § A HETTITA BIRODALOM

A hettiták (önelnevezésük: *nesita*) egy indoeurópai nép, amely a Kr. e. II. évezred hajnalán tűnt fel Kis-Ázsiában. Fordulatokban gazdag történelmük két nagy korszakra bontható: az óbirodalom és az újbirodalom korára.

Az óbirodalom története I. Hattushilish (1650–1620) korában kezd kiemelkedni a korábbi korszak homályából. Utóda, I. Murshilish (1620–1590) már sikeres hadjáratokat vezet a fővárosból, Hattushashból déli és keleti irányba. Egy sikeres rajtaütés során elfoglalja és kifosztja Babilon városát, hatalmas zsákmányra szert téve. E támadás következtében a városban hatalmi vákuum alakul ki, amelyet a betörő kassúk használnak ki (lásd

58| Az áttekintés alapja Kuhrt 2005: 245–255; 269–277.

59| Korošec 1964: 162.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

a Babilonról szóló fejezetet). Murshilish sikeres uralkodása után azonban belső bomlás figyelhető meg, mely feltehetően összefüggésben áll a hatalmas zsákmány nem megfelelő elosztásával. A trónon sűrűn váltogatják egymást az uralkodók, akikről nevükön kívül szinte semmit sem tudunk. A folyamatos trónviszályok és királygyilkosságok alapjaiban rendítették meg a hettita királyságot, ezért Telipinush (1525–1500) rendelettel kísérelt meg úrrá lenni a helyzeten. A királygyilkosságot halálos bűnnek nevezve az erőszakosan hatalomra kerülő uralkodó büntetőjogi felelősségre vonásának megteremtésével és az elsőszülöttség bevezetésével igyekezett a hatalmat megszilárdítani. Bár rendeletét a későbbiek során betartották (egy alkalom kivételével), intézkedései rövid távon hatástalannak bizonyultak. A halálát követő újabb átmeneti korszak évtizedei után felemelkedő Újbirodalom számtalan nehézséggel találta magát szemben. Különösen az északról fenyegető nomádok, a gasgák veszélyeztették a hettiták hatalmát, akik több sikeres hadjáratot folytattak ellenük, sőt egy alkalommal a fővárost is bevették.

Az Újbirodalom legkiemelkedőbb uralkodója I. Shuppiluliumash (1370–1330), aki egy rendkívül sok külső és belső problémától szenvedő államot örökölt, mégis egy generáció alatt világbirodalomká építette ki a hettita királyságot. Sikeres déli és keleti hadjáratai révén jelentősen növelte birodalma területét, biztos alapokra helyezte szíriai jelenlétét. Sikerei révén az egyiptomi fáraó magával egyenlőnek ismerte el, és barátságos kapcsolatot épített ki vele. Az Amarna-reform bukása után rövid időre Egyiptom trónjára kerülő, fiatalon elhunyt uralkodó, Tutanhamon özvegye Shuppiluliumash egyik fiát kérte férjéül. E példátlan felkérés gyanút ébresztett ugyan az idős királyban, hosszas mérlegelés után mégis útjára indította a hettita herceget. Az egyiptomi arisztokrácia azonban minden eszközzel igyekezett megakadályozni, hogy idegen férfi kerüljön az egyiptomi trónra, ezért még útközben megölték a herceget. A gyilkosság már előre vetítette a küszöbön álló összecsapást az egyiptomiakkal, melyre Muwattalish (1295–1282) uralkodása alatt került sor. A II. Ramsesszel vívott qādesi csata az ókor történetének egyik leghíresebb összecsapásává vált, melynek során a hettiták megállították az egyiptomiak előrenyomulását, megtartották szíriai hatalmukat, de nem tudtak döntő vereséget mérni a híres egyiptomi uralkodóra. A nagyhatalmi és területi status quót garantáló egyiptomi–hettita békeszerződést II. Ramses Muwattalish utódával, III. Hattushilishsel (1275–1245) kötötte meg 1269-ben. E szerződés az egyetemes diplomáciatörténet egyik kiemelkedő dokumentuma, melynek másolata az ENSZ New Yorkban álló székhelyének falát is díszíti. Az egyezmény évtizedes békét és nyugalmat biztosított Levantében, bár ennek oka az is, hogy a hettiták figyelmét az

egyre jobban terjeszkedő Asszíria kötötte le. III. Hattushilish halála után a hettiták birodalma néhány évtized alatt felbomlott, majd megsemmisült, meg kell azonban jegyezni, hogy e folyamat részletei és okai a történettudomány nagy rejtélyei közé tartoznak a jelen pillanatban.

A hettita állam élén álló király a hatalom egyetlen birtokosa volt annak ellenére, hogy az állam nem nevezhető unitáriusnak, hanem inkább különböző területek intézményesen és személyes viszonyok által összekapcsolt egységének. A király titulusa *labarna* volt (korábbi elmélet szerint ez az első hettita király neve lehetett, ámde ilyen nevű uralkodó létét azóta sem sikerült bizonyítani), megszólítása az „Én Napom”, amely a szárnyas Nap szimbólumra mint királyi szimbolikára utal.<sup>60</sup> Az uralkodó egyben a Viharisten képviselője is volt, akinek elméletileg tulajdonában álltak a földek. A király tehát életében főpap volt, halála után viszont istennek tekintették. A királynő az ókori keleti hagyományokkal szemben jelentős szerepet játszott a királyi udvarban és a nemzetközi politikában is, mivel saját diplomáciai levelezést is folytatott, a nemzetközi szerződésekben pedig a királlyal azonos rangúként jelenik meg.<sup>61</sup>

A tisztviselőket az uralkodó nevezte ki, akiknek feladatkörét részletesen meghatározták. Az *ishiulnak* (szerződés) nevezett dokumentumok rögzítik a tisztviselők hatáskörét és felelősségét, amelynek alapján személyes hűséget kellett tenniük az uralkodónak. E dokumentum szolgáltatta kétségteljesen a mintát a klienskirályokkal kötött szerződésekhez (lásd alább). A fővárost a *hazannu* irányította, ő gondoskodott a belső biztonságról. Ennek érdekében minden éjszaka lepecsételték a kaput, melyet a következő reggel ismét megnyitottak. A többi városban működő hasonló tisztség betöltőjének a legfontosabb feladata szintén a védelem volt. A határok mentén helyőrségek állomásoztak a helyőrségparancsnok irányítása mellett. A legfontosabb tisztségek betöltői két társadalmi réteget alkottak, a „hatalmasokat” és a „király fiait”, akik gyakran dinasztikus házasságok révén is kapcsolódtak az uralkodóhoz. Ezen egységes, de belső hatalmi harcoktól szabdaltságot a politikai elit kiemelkedő javadalmazásban részesült, amely elsősorban földadományokban öltött testet. A nagykirálynak titulált hettita uralkodó szerződéses kapcsolatban állt a neki alárendelt vazallus uralkodókkal, akiket királynak neveztek. A szerződések rögzítették a vazallus uralkodó területi kompetenciáit, melyet a hettita király önkényesen határozott meg. Az alávetett uralkodónak hűségesküt kellett letennie, melyet folyamatosan, nem egy esetben dinasztikus házasságok útján is ellenőriztek. Miközben a hettita királyi család egy

60| Haase: 2003: 128–129.

61| Haase 2003/a: 626–628.

nő tagját feleségül bírni nagy kitüntetésnek számított, addig ezen asszonyok a hettita uralkodó segítségére is voltak az alávetett vezetők ambícióinak megfékezésében. A vazallus királyok feladata volt a megfelelő létszámú hadsereg kiállítása, a munkaerő biztosítása, a belső és külső védelem biztosítása, a királlyal való közös részvétel a hadjáratokban, a kémszolgálat fenntartása és ennek alapján folyamatos tájékoztatás és a kultuszokban való részvétel. Mindezek mellett az alávetett királynak évente személyesen kellett megjelenni a hettita király előtt a rárótt adó és más ajándékok átadása céljából. A hosszú esküformákkal szentesített megállapodások egy példányát archiválták, így szükség esetén bármikor meg lehetett győződni az egyes uralkodók vállalásairól. A hettita uralkodó egyik legfontosabb feladata a hadsereg vezetése volt, hiszen valamennyi király személyesen vezette a hadmozdulatokat. Másik fontos funkciója a kultusszal függött össze. Igaz ugyan, hogy valamennyi ókori keleti uralkodónak fontos szerep jutott a kultuszban, a hettita királyok ez irányú kötelességei mégis megkülönböztetik őket a többi uralkodótól. A hettita király volt *ex officio* Hatti valamennyi istenének főpapja, s bár életében nem volt isten, személye mégis különleges isteni tiszteletnek örvendett halála után. Az elégetett, kősrba helyezett elhunyt uralkodónak külön kultuszt alapítottak, melynek fenntartásáról és ápolásáról folyamatosan gondoskodtak. A király különleges szerepét mutatják azok az imák, amelyek segítségével az uralkodók igyekeztek az országra törő bajt elhárítani. Különösen II. Murshilish pestisimái szívhez szólóak, melyekben könyörög az istenekhez, hogy szüntessék meg azt a ténylegesen hatalmas pusztítást végző járványt, amelyet a hettita katonák hurcoltak be Shuppiliumash valamelyik hadjárata alkalmával. Mivel a király volt a legfontosabb kultuszok személyes vezetője, rengeteget utazott birodalmában az egyes ünnepek helyszínére. Ezek közül kiemelendő a 32 napig tartó tavaszi és a 21 napot igénybe vevő őszi ünnepség. A hettita gondolkodásban a kultikus tisztaság kiemelkedő fontosságú, melynek be nem tartása büntetésekben (pl. pestis) jelentkezik. Ez magyarázza az uralkodóra vonatkozó számtalan rituális tisztasági előírást annak elkerülése végett, hogy az ő tisztátalansága ne okozzon közösségi katasztrófát. Tisztátalannak tartották például a háborúból vesztesen hazatérő hadsereget, melynek veszélyét úgy hárították el, hogy egy férfit és egy nőt királyi ruhába öltöztetve átadtak az ellenségnek abban a hitben, hogy a vereség és tisztátalanság felelőssége ezáltal rájuk hárul.<sup>62</sup>

A trónutódlás rendjét a vérzivataros idők után Telipinush rendelete szabályozta, melynek értelmében az elsőszülött gyermek öröklé a trónt. Ha

ilyen gyermek bármely oknál fogva nincsen, a rangban következő gyermeket illeti meg a trón. Ha fiúgyermek egyáltalán nincsen, a rangban első leánygyermek útján annak férje válik királlyá.<sup>63</sup> Amennyiben valaki e szabályok megkerülésével, kifejezetten erőszakos úton került hatalomra, a *pankush* (feltehetően az arisztokrácia és a hadsereg vezető tagjaiból álló tanács) ítélkezett felette. A *pankush* hatalmát mutatja, hogy a törvénytelenül hatalomra jutott uralkodót halállal sújthatta, a királyválasztásba azonban nem volt beleszólása.<sup>64</sup>

Az uralkodó volt a legfőbb bíró, ítélete ellen nemhogy jogorvoslat nem volt, de az ítélettel való „szembeszállás” esetén az elkövető egész házát elpusztították; de más tisztségviselők döntéseinek figyelmen kívül hagyása is halálbüntetést vont maga után.<sup>65</sup> Az ítélet az igazságosság (*handandatar*) érvényre juttatását szolgálja, mely nem a király igazsága, hanem az isteni szféra sajátja: az uralkodó pusztán érvényt szerez neki.<sup>66</sup>

A hettita jog legfontosabb forrása a két nagy táblán fennmaradt ún. hettita törvények gyűjteménye.<sup>67</sup> A szöveg több helyen utal a régi szabályokra, majd ezt követően megfogalmazza az új és a régiektől különböző normákat, mely körülmény jogi reformokra utal. Az újítások lényege és legfőbb tendenciája, hogy a korábbi szigorúbb büntetéseket enyhébbekkel váltották fel. Sajnos a szöveg nem tartalmazza a kibocsátó uralkodó nevét, ezért nem tudjuk, hogy a törvény melyik hettita királyhoz kapcsolható; mindenesetre a tudományos konszenzus szerint a reformer uralkodót, Telipinusht kell a szöveg mögött feltételeznünk. E joggyűjtemény nem törvény, s nem is gondolta senki sem annak még abban az időben sem, amikor a Hammurapi-Codex törvény jellegét még nem vonta kétségbe a többség.<sup>68</sup> Feltehetően a bírói joggyakorlat alapulvételével a nehezebb jogesetek és az azokra vonatkozó szabályok kerültek bele a gyűjteménybe az írnokok és a tisztviselők eligazítása céljából. Mindkét tábla, melyek egyenként 100-100 szakasznyi joganyagot tartalmaznak (modern beosztás szerint természetesen: a szöveget Bedřich Hrozný, a hettita nyelv és írás megfejtője, a prágai Károly Egyetem későbbi rektora osztotta be), kondicionális formában íródott; a *takku* (ha) szóval

63| Telipinush rendelete, II. col; Harmatta 1964: 255–256.

64| Güterbock 1954: 230 (az oldalszám az 1997-es kiadást követi).

65| Hettita törvénykönyv II. 58.a.

66| Güterbock 1954: 232 (az oldalszám az 1997-es kiadást követi).

67| A joggyűjtemény nem teljes szövege magyar fordításban Harmatta 1964: 256–264 alatt olvasható. A teljes szöveget angolul Roth 1995: 217–241, németül Haase 1963 tartalmazza. A szöveg legújabb kritikái kiadása és kommentárja Hoffner 1997 munkája.

68| Koschaker is joggyűjteménynek határozta meg, holott ő maga a CH törvényi jellegét illetően sosem kételkedett (Haase: 2003: 133).

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

kezdődő mondatok új gondolati egység bevezetésére szolgálnak.<sup>69</sup> A szöveg a hettita fővárosból került elő, ott is a legfőbb bíróságként működő szerv épületének romjai alól.<sup>70</sup>

A gyűjtemény magán- és büntetőjogi szabályokat tartalmaz, a többi keleti joggyűjteményhez hasonlóan nem adva meg egy terület átfogó szabályozását, mint ahogy a szöveg belső logikája, az elrendezés tematikus jellege sem különbözik a többi hasonló gyűjteményétől. A magánjog témái közül a házassági jog kapott kitüntetett figyelmet a szerkesztőktől, találhatóak továbbá a tulajdon, elsősorban a földtulajdon vonatkozásában is részletesebb szabályok.

A házassági jog alapjaiban megegyezett a babiloni házassági jog felfogásával és részletszabályaival. A rokonsági rendszer patriarchális; ez Goetze szerint azért érdekes, mert a hettita jog e sajátossága megkülönbözteti e bevándorolt indoeurópai népeiséget Kis-Ázsia őslakosaitól, akiknek körében a matriarchátus nyomai fedezhetők fel.<sup>71</sup> A házasság a vő és a lány gyámja közötti szerződéssel jött létre; a szerződéstől az adott összeg elvesztése, illetőleg duplumban marasztalás terhe mellett mindkét fél visszaléphetett (29.§). A lányrablás nem volt ismeretlen e korban, ám e viszonyokba a király nem kívánt beleavatkozni: a lányrablásból eredő perpatvar, esetleg halálos kimenetelű verekedés megítélését az uralkodó elhárítja magától azzal a fordulattal, hogy: „ha 2 vagy 3 ember elpusztul, kártérítés nincs, mert azt mondják neki: te farkas lettél” (37.§). A házassági formák közül ismert volt a levirátus, melynek értelmében az özvegyet az elhunyt férfitestvére vagy más rokona vette feleségül (193.§).

Otthon a férj volt az úr: gyermekeit eladhatta rabszolgának, esetenként azonban az általa megölt gyermekért saját gyermekét kellett a sértett hozzátartozóinak átadnia (44.A§). Házasságtörés esetén feleségét és annak szeretőjét megölhette a helyszínen vagy bíróság elé állíthatta. A bíróság előtt is jogosult volt még nyilatkozni, hogy kívánja-e a bűnösök halálra ítéletét. Ha nem, a kegyelem mindkét félre vonatkozott (198.§).

A büntetőjog területéről ki kell emelni, hogy megkülönböztették a szándékos és a gondatlan emberölést, továbbá megkülönböztették a „nyereségvágyból” elkövetett és a „felindulásból” (szó szerint: veszekedés közben) elkövetett emberölést. Utóbbi esetben vérdíjat kellett fizetni, attól függően, hogy milyen volt a sértett személyi státusa (1–4.§). Ha az áldozat kereskedő volt, vérdíja mellett további vagyoni kompenzációt is fizetni kellett (5.§). A testi sértések vonatkozásában sem ismeri a gyűjtemény a talio-

69| Korošec 1964: 180.

70| Haase 2003/a: 620.

71| Goetze 1974: 111–112.



elvet, mivel e körben is megelégszik a kompenzációval (7–9.§). A testcsonkító, megszegényítő büntetések szinte teljesen hiányoznak a gyűjteményből, ha ritkán elő is fordulnak (95.§), csak rabszolgák vonatkozásában. A talio-elv hiánya a Hammurapi-Codextól, a testcsonkító büntetések pedig az asszír jogtól különböztetik meg a hettita jogot; szintén hiányzik a hettita jogból a tükörbüntetés alkalmazása.

Amíg tehát általában igaz az, hogy a törvény a korábbi halálbüntetéseket igyekezett kompenzációval felváltani, ez a megállapítás a nemi erkölcs elleni bűncselekményekre nem vonatkozik. Ezek közül kiemeli a vérfertőzést és a nemi erőszakot, utóbbira sajátos szabályokat állapítva meg: ha a bűncselekmény a hegységben történik, vagyis ahol a nő nem tud védekezni, a férfi lakol halállal, ha viszont a házban, az a nő vétke, tehát ő szenved halálbüntetést, a férfi nem. Ez tehát egy köztes megoldás a Hammurapi-Codex és az Ószövetség között: utóbbi minden esetben a férfit büntette, előbbi csak abban az esetben, ha a mezőn történt. Ha a városban: mindketten bűnösöknek számítottak. Hasonlóan halállal bünteti általában a nekrofilíát és a bestialitást is, az uralkodó kegyelemben részesíthette az utóbbi elkövetőit, akik így csak rituális tisztátalanságot követtek el (187–188; 199; 200.§).

A rituális tisztaság s általában a kultusz központi szerepe miatt több kultikus bűncselekmény is része a gyűjteménynek. Ilyen például a kígyóval történő átok és varázslás (155.§), vagy más földjének bevetése. A házi istenek megsértése miatt korábban négyfelé szakítással büntették az elkövetőt, a reform után elegendő volt áldozatot bemutatni.<sup>72</sup> Ha a király rituális tisztasága forgott veszélyben, az elkövetőre igen nagy szigorral sújtott le a büntetőjog, miközben az általános tendencia a halálbüntetés jelentős mérséklése volt. A király rituális tisztaságának megsértése nem pusztán az elkövető kivégzését jelentette, hanem a családjáét is, ami amúgy idegen a hettita jogfelfogástól. Ebben a körben kell megemlíteni például, hogy a királyi cipészek csak a királyi konyhából származó marhabőrt használhatták, a vargák pedig a szintén onnan származó kecskebőrt, ha nem így tettek, a fent említett módon kivégezték őket és családjukat (lefejezés, felakasztás). Hasonlóan járt az a királyi vízfordó is, aki nem folyatta át az uralkodónak szánt vizet egy szűrőn, hogy az esetleg behulló hajszál fennakadjon.<sup>73</sup> Mindezekről azonban a hettita jog – hasonlóan a többi ókori keleti joghoz – nem vált vallási joggá: alapvetően szekuláris jellegét néhány kultikus elem nem befolyásolja.

Van néhány előírás a gyűjteményben, mely manapság is sok fejtörést okoz a tudománynak. Ilyen például az a szabály, amelynek értelmében az ura ellen

72| Haase 2003/a: 647–648.

73| Haase 2003/a: 651.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

lázadó rabszolga „az edénybe megy”. Van olyan megfejtési kísérlet, amely szerint ez azt jelenti, hogy a rabszolgát egy üstbe tették, és ott megsütötték; mások szerint ez a köztéri megszégyenítés egyik módja volt.<sup>74</sup> Hasonlóan vitatott az a kitétel is, melynek értelmében a házasságtörő feleségre a bíróság előtt is halálbüntetést kérő férj nyilatkozatának megtétele után „forgatják a kereket”. Egyes vélemények szerint ez a büntetés végrehajtásának módjára utal, mások szerint azonban a kerék a király szimbóluma volt, ezért a szövegrész nem a büntetés módjára vonatkozik.

E bizonytalanságok ellenére összességében megállapítható, hogy a hettita jog nagyon sok tekintetben a mezopotámiai joggyakorlathoz hasonló képet mutat, fontos részleteket illetően attól mégis különböző, néhol humánusabb jog benyomását kelti.

74| Hoffner 1997: 219–220; Harmatta 1968.

## MÁSODIK FEJEZET

# A ZSIDÓ JOG

### 1. § ÁLLAM ÉS TÁRSADALOM AZ ÓKORI IZRAELBEN

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 társadalmi rétegek –, és amelyek nem könnyen hozhatók közös nevezőre. 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, nemritkán területéhez tartozott; a függőség csak a tengeri népek megérkezésével szűnt meg, amikor Egyiptomnak nem volt már ereje e térség 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” 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

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

rendelkező katonai vezető, aki megvédte és irányította a hatalma alatt álló kisebb területet. Saul uralkodóvá választásában komoly szerepet játszhatott a filiszteusok felett aratott győzelme, de hatalma továbbra is a déli területekre korlátozódott csupán. A Saullal szembeni ellenállás végül hatalomba segítette az ellenállók csoportjának vezetőjét, a későbbi Dávid királyt. Dávid elfoglalta, majd fővárosává tette Jeruzsálem városát, ezt követően pedig 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 az állam kettészakadt, északon Jerobeám vezetésével megszületett Izrael, délen pedig Rechabeám királyságával Júda. Egy sikeres hadvezér, Omri hatalomra jutásával siker és nemzetközi elismertség köszöntött Izraelre. Omri Szamariát tette meg fővárosául, mely 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 stagnálás következett, melyet II. Jerobeám 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 Jozija 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. Később a Babilont elfoglaló perzsák felhagytak a lakosság áttelepítésének hosszú hagyományával, és ismét lehetővé tették a Babilóniában élő zsidók hazaköltözését. Megkezdődött a jeruzsálemi szentély újraképzése, de önálló államiságról nem lehetett szó: a terület a perzsa közigazgatásba, a satrapiarendszerbe 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 megkíséreltek önálló államot teremteni egy vallási vezető irányítása alatt. 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 rómaiak ellen a számtalan ideológiai,

gazdasági és szociális feszültség által kiváltott 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 a pártusok, majd a perzsák által uralt Babilóniában keresett menedéket. A Római Birodalomban élők vallási és politikai vezetője, a *nāšī* 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 engedelmisséget 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.

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. 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 vagy 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 (Gileád, Efraim) is mutatja ezen egységek territoriális gyökereit. Ugyanakkor az adott törzshöz tartozókban természetesen élt a közös ős-től való leszármazás hite, mely a házassági gyakorlatban, esetleg közös tevékenységben öltött testet. A törzsek vezetőit több névvel illették, a bíra (*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 támadáso-

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

kat, általában saját magánhadseregük élén. E vezető réteg heterogenitását mutatja, hogy harcedzett férfiak mellett nők is lehettek bírák, mint Debóra prófétanő.<sup>1</sup> 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 kohézióra már nem volt olyan nagy szüksége az uralkodónak, ha támogatókat keresett magának. 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. Nátán), 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.<sup>2</sup>

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 szatrapit 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 székel. Bár a templom felépítése jelentősen hozzájárult a zsidók identitástudatának megőrzéséhez, a főpap nem játszott

1| Miller–Hayes 2003: 89–91.

2| Miller–Hayes 2003: 136; 176–177; 197.

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 mindenkori perzsa politika és annak végrehajtói határozták meg.<sup>3</sup>

A bírósági szervezet a bírák korában nem épült ki, a „bírák” személyesen vettek részt az ítélezésben. Döntésük alapjául a mindenki által elfogadott és ismert szokások szolgáltak, melyek súlyos megszegése közfelháborodást és fegyveres összecsapást is kiválthatott. Amikor például egy utazónak szállást adó benjaminita város lakói a vendégjoggal visszaélve halálra erőszakolták a vendég asszonyát, az eset a szokásjog olyan mértékű megszegésének minősült, hogy a többi törzs fegyvert fogott a benjaminiták ellen (Bír 19–20). A királyság korában az igazságszolgáltatás feje az uralkodó volt (lásd a „salamoni döntést”), ám a bírósági szervezet differenciáltabbá vált: a király által kinevezett királyi bírák mellett a városokban és a falvakban laikusokból („vének”) álló törvényszékek is működtek, 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 hozzá fordulhattak panaszukkal. Ennek ellenére a fellebbviteli intézményes formái hiányoztak. A király mindenesetre nem pusztán fellebbviteli fórum volt, hanem bármikor beavatkozhatott az ügyek menetébe, ha azt bármilyen oknál fogva kívánatosnak tartotta.<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup>

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 szervet 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 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 egy politikai döntéshozó szervként ábrázolják, melynek vezetője esetenként a király vagy a főpap. A forrásszövegek ilyen ellentmondásai következtében többen vélik úgy, hogy valójában két *Sanhedrīn*

3] Fried 2004: 233.

4] Westbrook 1988: 134.

5] Westbrook 1996: 3; 8–9.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

létezett, egy jogszolgáltató és egy politikai intézmény.<sup>6</sup> Jelentős számú tudós szerint ugyanakkor a források ellentmondásosságai nem adnak alapot arra, hogy két szervet 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.<sup>7</sup>

A nagy *Sanhedrīn* két, egymástól jól elkülöníthető feladatot látott el: igazságszolgáltatásit és politikait. Mint bírói fórum első és végső fokon ítélkezett olyan, kiemelten fontos ügyekben, melyekben kizárólagos hatáskörrel rendelkezett, például amelyekben a király,<sup>8</sup> a főpap,<sup>9</sup> illetve egy törzs vagy egy terület uralkodója<sup>10</sup> személyesen volt érintett, vagy a hamis próféta tanításának<sup>11</sup> és a hűtlenség bűnének megítélésében.<sup>12</sup> Mint felső bíróság, a nagy *Sanhedrīn* jogosult volt az alsóbb fokú bíróságok felé kötelező iránymutatást is adni jogi kérdésekben, amennyiben onnan kérdéssel fordultak hozzá.<sup>13</sup> 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 *nāšī* volt. E terminus igen hosszú történeti múltra nyúlik vissza, és közben sok jelentésváltozáson is keresztül ment: az államalapítás előtt a nép vezetőit a Biblia bizonyos esetekben *nāšī*nak nevezi (2Móz 16,22; 34,31), mely tisztség a királyság megalapításával veszti el átmeneti időre jelentőségét. A zsidóság vezetői a második templom korszakában nevezik magukat *nāšī*nak, hogy elkerüljék a király megnevezést. Simon Bar Kokba' is így nevezte magát egy pénzérmén.<sup>14</sup> A rabbinikus hagyomány szűkebben értelmezi e titulust, s a *Sanhedrīn* vezetőjét érti alatta. A tudomány jelenlegi állása szerint lehetetlen megmondani, hogy a farizeus *nāšī* tisztségét ki töltötte be először. Bármennyire homályba is vész azonban a tisztség eredete, annyi bizonyos, hogy a *nāšī* funkciója Hillel családjában, leszármazottai kö-

6| Az egyes véleményeket áttekinti Mantel 1965: 60–64.

7| Segal 1996: 129; Mantel 1965: 55–58.

8| Sanh. 19a.

9| M Sanh. II.1.

10| Sanh. 16a.

11| M Sanh. I.5.

12| Mantel 1965: 96.

13| Cohn 1974: 562; Mantel 1965: 96; 223–224.

14| Encyclopaedia Judaica, vol 12, 834–836.



zött öröklődött egészen a tisztség megszűntetéséig (425: Codex Theodosianus 16,8,22). 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 *Sanhedrin*ben (*bēt dīn ha-gadōl*), azaz eredetileg neki magának is jogtudósnak kellett lennie. A *nāsī* igazgatási funkcióinak célja az volt, hogy irányítsa a római birodalomhoz tartozó valamennyi zsidó közösséget. 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 igazságszolgáltatást 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 *nāsīt* 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. 16,8,11). A *nāsī* küldöttei privilégiumokat élveztek a római államban (Cod. Theod. 16,8,15), a *nāsī* maga pedig a legmagasabb elismerésben részesült, amikor hivatalát *honoraria praefecturának*, őt pedig a *spectabilis*hez tartozó személynek titulálták (a zsidóságon belül rabbinak, azaz „a” rabbinak nevezték). Röviden, a *nāsīt* úgy kezelték, mint ha 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.<sup>15</sup>

A *nāsī* igazságszolgáltatási funkciói közül kiemelkedik a jogtudósok ordinációjának joga, melyet korábban a mester látott el tanítványa irányába, e jogot azonban a *nāsī* magukhoz vonták (az ordináció joga a *nāsī* hivatalának megszűntetését követően a jogakadémiákra szállt át). A *nāsī* külön bírósággal is rendelkezett, mely kiemelkedő jogtudósokat is magában foglalt. E bíróság azonban nem volt fellebbviteli bíróság, és nem is az ítélkezés-

15] R. Gamali'el például Syria helytartójával tárgyalt, s e célra el is utazott a kormányzó székhelyére: T Sanh 11a. R. Gamali'el II két alkalommal is járt Rómában, először Domitianusszal, másodszer Nervával találkozott: T Sanh 39a.

ben, hanem a legisztációban töltött be fontos szerepet, mert a *nāšī* bírósága döntött az egyes rendeletek kibocsátása tárgyában (*takkanah* és *gezerah*: lásd az 5.§-t). Végül a *nāšī* jogszolgáltató hatalmával összefüggésben kell megemlíteni az általa kimondott kiközösítést mint a kiközösítés egy sajátos formáját, mely mindenkire kötelező volt. A kiközösítés lehetett rövidebb idejű (egy hét, harminc nap) vagy határozatlan idejű, amennyiben az érintett kétszeri felszólítás ellenére sem tett eleget kötelességeinek (*herem*).<sup>16</sup>

A *nāšī* tisztségének megszüntetése után a zsidóság politikai vezető nélkül maradt, s bár a Codex Theodosianus római polgárnak ismerte el őket (2,1,10), jogi autonómiájuk tovább csökkent: bíróságaik csak vallási kérdésekben ítéelkezhettek, egyéb döntéseik pusztán arbitrációnak számítottak.<sup>17</sup>

### 2.§ 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 Talmūdöt 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 Kr. u. III. századig), majd az *amorák* kora (az V. 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 az állam fejeként rendeleteket alkothatott, melyek kötelező erejű normáknak minősültek. A jog története szempontjából kiemelkedő jelentőségű fordulópontra a Jozija reformjaként ismert esemény, melyről az Ószövetség két helyen is beszámol (2Kir 22–23,30; 2Kron 34–36): Jozija király uralkodásának 18. évében (Kr. e. 622) a munkálatok során előkerült a „törvény könyve” a Szentélyből, melyet a királynak felolvastak. Az uralkodó Hulda prófétahoz fordult, aki megerősítette a törvénykönyv jelentőségét. Ezt követően Jozija összehívatta a népet, s a törvény felolvasása után fogadalmat tett, hogy mindenben aláveti magát a törvény rendelkezéseinek.

16| Mantel 1965: 221–234.

17| Rabello 1996: 153–154.

A tudomány művelőinek szinte egyöntetű konszenzusa szerint a Deuteronomium, vagyis Mózes Második Törvénykönyve lehetett az említett törvény.<sup>18</sup>

Ekkor kezdődött meg az a folyamat, melynek lényege, hogy a jog egyre inkább Isten követelményeként tételeződik, mely nem csupán a papokat, az írástudókat és a véneket kötelezi, hanem minden izraelita számára követendő jogi szabály és erkölcsi-vallási útmutató is egyben. E folyamat a jogalkotásnak egy reformista tartalmat is kölcsönzött, mely elsősorban a szegények védelmében öltött testet (az adósrabszolgaság idejének maximálása, a kamatszedés tilalma stb.). A Jozija-féle reform jól illeszkedik e folyamatba, ahol már nem a király a jogalkotó, az uralkodó csak „megtalálja” és „felolvassa a népnek” azt a törvényt, melynek eredője nem ő, hanem Mózes. A király tehát alá van vetve a „mózesi törvénynek”, melynek nem ő a forrása, hanem pusztán végrehajtója. Mózes szerepe, hogy az Istentől kapott közvetlen kinyilatkoztatás útján erősebb legitimációt biztosítson a teologizált jognak, mint amivel a konkuráló királyi ideológia rendelkezik. Mivel Mózes idejében nem létezett izraeli királyság, az ő közreműködésével megszületett jog – ősisége alapján is – erősebb legitimációjú, mint a királyi jogalkotás. Ennek kifejeződése annak a központi bíróságnak az átalakulása, melynek 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 (5Móz 17,8–13). Ezzel párhuzamosan a kultikus tevékenységet is centralizálták, az áldozatok bemutatását Jeruzsálemre koncentrálták, a vallási szinkretizmust halálbüntetéssel fenyegették.<sup>19</sup>

Nemcsak a Második Törvénykönyv, hanem a valamivel korábban keletkezett Szövetség könyve (2Móz 20,22–23,19) is hasonló keletkezési logikát mutat. Ez a szöveg feltehetően az asszír elnyomás idején keletkezett,

18] Így nyilatkozik – többek között – Raymond Westbrook, Maxwell Miller és John Hayes is, utóbbiak szerint a Deuteronomium eredeti anyagát a mai 5Móz 12–26. fejezetei alkotják. Az mindenesetre feltűnő, hogy az eredeti anyagban nincsen hivatkozás sem Mózesre, sem a szövetséggondolatra. Ezzel szemben Morton Smith rendkívül gyanúsnak találja a „megtalálás” körülményeit, ezért véleménye szerint a „megtalált” mű nem más, mint Hilkija, a megtaláló főpap munkája. Az, hogy a szöveget egy alig ismert prófétánóval, Huldával ellenőriztetik, további gyanúra okot adó körülmény. Mindez szerinte a Yahweh egyedüli voltát hirdető, a társadalomban kisebbségben lévő párt („Yahweh-alone party”) igyekezete volt saját felfogásának propagálására. E törekvés a fiatal és nem túlzottan intelligens király katasztrófális külpolitikáját és ebből következő halálát követő korszakban nem járt sikerrel.

19] Albertz 1997: 120–127.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

és a szokásokon kívül ékírásos jogi forrásokat, elsősorban Hammurapi törvénykönyvét használta mintául. Legalábbis erre következtet David P. Wright legújabb írásában, melyben kétségbe vonja azt a korábban kialakult és széles körben elfogadott nézetet, hogy a Szövetség könyve csak a helyi szokásokat foglalta írásba. Tartalmi és formai egyezések sokaságát felsorolva arra a következtetésre jut, hogy a Szövetség könyve közvetlenül ékírásos forrásokat használt (melyhez az egy vagy több szerző az asszír korban különösebb nehézség nélkül hozzájuthatott), ugyanakkor a tartalmát apró, mégis igen lényeges módosítással a hódítók ellen fordította. Így váltotta fel Hammurapit mint legfőbb törvényalkotót Yahweh, és így lett a hűség, a jog betartása a nemzeti szolidaritás és identitás új eleme, mely immáron nem a király, hanem Isten felé nyilvánul meg. Vagyis a CH nem csupán az egyes, kazuisztikus jogok forrása volt, hanem a szöveg egyben modellként is funkcionált a szerző számára, aki e modellt saját korának viszonyira alkalmazva eszközt biztosított a zsidóság számára az asszír dominancia elviselésére és túlélésére. Ezt a logikát vitte aztán tovább a Második Törvénykönyv, melyben az asszír királynak tett hűségesküt a Yahweh iránti hűség váltotta fel.<sup>20</sup>

További fontos változások történtek a perzsa kor elején Ezdrás és Nehemiás működése alatt, akiknek tetteiről az Ószövetség két külön könyve számol be (Ezdrás és Nehemiás könyve). Az Ószövetség szerint Ezdrás bölcs írástudó volt, jártas Mózes törvényében, azt tanította is (Ez 7,6; 7,10).<sup>21</sup> Mivel Mózes törvénye elpusztult Jeruzsálem ostromakor, vagy más okból feledésbe merült, a zsidó hagyomány Ezdrás személyében a törvény megújítóját látja, aki – ha Mózes időben nem előzte volna meg – maga is érdemes lett volna arra, hogy a Tóraht a világgal megismertesse.<sup>22</sup> E hagyomány alapján Wellhausen a XIX. század végén arra gondolt, hogy a Pentateuchus (Mózes öt könyve) valójában Babilonban készült, s Ezdrás útján került Júdába. Bár e nézetét ma már nem övezi olyan konszenzus, mint korábban, a többség manapság is a perzsa korra teszi a Pentateuchus keletkezését, az Ezdrás-féle törvény és a Pentateuchus között többkevesebb azonosságot látva.<sup>23</sup> Morton Smith azonban továbbra is babiloni

20| Wright 2009: 350.

21| Ezdrás funkciója a mai napig nem rendezett tudományos kérdés: egyesek elfogadják, hogy főpap volt, mások írnokot látnak benne, holott e monarchikus intézmény aligha élt tovább e korszakban. A kérdést részletesen tárgyalja Karaszon 2004: 70–75.

22| Ezdrás személyének ilyen fokú kiemelése a későbbi rabbinikus irodalom sajátja. Az idézet R. Yösétől származik, melyet a Tosefta' őrzött meg (Tos Sanh. 4.7.).

23| Blenkinsopp 2001: 56–62. Blenkinsopp szerint ebben a korban a különböző társadalmi csoportok mást értettek a törvény fogalma alatt, amely így meglehetősen képlékeny terminus volt. Ebből következően a két jogtest egyszerű azonosítása nem fogadható el (59–62).

eredetre gondol azzal a fontos különbségtétellel, hogy szerinte Ezdrás törvénykönyve vele együtt eltűnt a történelemből.<sup>24</sup> A viták ellenére azt mindenestre tényként fogadja el a kutatók többsége, hogy a Pentateuchus legkésőbb a perzsa kor végére (Kr. e. IV. század eleje) a mai formájának megfelelő alakban már ismert volt.<sup>25</sup>

A „mózesi törvények” rögzítése azonban nem vonta magával a jogi-vallási élet egységesülését. Éppen fordítva, talán soha máskor nem tapasztalható a különböző vallási irányzatoknak olyan virágzása, mint éppen a második templom korában, hiszen erre a korra esik a szamaritánusok 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 Pentateuchus 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 Háborús Szabályzat szövegeit),<sup>26</sup> melyek alapját szintén a mózesi törvények képezték. Keresztelő Szent Jánosnak azért kellett meghalnia, mert az uralkodót is figyelmeztette a törvény betartására (Mk 6,14–29), Jézusnak pedig a farizeusok folyamatosan olyan kérdéseket tettek fel, melyek a korabeli jogtudomány és jogi diskurzus homlokterében álltak (milyen munka végezhető *Shabbāt*kor, étkezés előtti kézmosás kötelessége, a bérmunkás bérének kiadása stb.).<sup>27</sup>

Ebben a korban jelent meg a *Sanhedrīn*, a legfőbb igazságszolgáltatási fórum, mely a farizeusok és a szaddúceusok közti jogviták színteréül is szolgált. A farizeusok (*p<sup>e</sup>rūshīm*) a Hasmóneus-felkelést követően megjelenő politikai-vallási csoport, melynek 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.<sup>28</sup> Iosephus Flavius szerint a farizeusokat büszkeséggel töltötte el törvénytudásuk.<sup>29</sup> A farizeusok rendelkeztek

24| Smith 1971: 125.

25| Grabbe 2001: 100; Piattelli–Jackson 1996: 25.

26| A szövegek kiadását és fordítását Fröhlich 1998: 47–174 tartalmazza.

27| Sanders 1990: 1–97.

28| Piattelli–Jackson 1996: 44.

29| Iosephus 1980: 474.

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 képezték 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.<sup>30</sup>

A szaddúceusok (*cedūqīm*), akik nevüket feltehetően Cădoq 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 meg lehetős szigorúság jellemző: mivel a Tōrah-n kívül semmi mást nem fogadtak el, a farizeusok szóbeli jogát nem ismerték el érvényesnek. A főpapi tisztség mellett sokáig a *Sanhedrint* 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, mely hangsúlyozta a köznéptől való távolságát, hagyományosan jó kapcsolatot ápolt a római politikai elitel.<sup>31</sup>

A szaddúceusok jogértelmezését általában rendkívül szűknek, a szó szerinti értelemhez 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, hogy a jogértelmezésükben mindenáron 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.

30| Sanders a Neusner által bevezetett „*food club*” terminust egyébként is inkább „*purity club*”-ra cserélné, mivel érvelése szerint az étkezési szabályok jelentősége beolvadt a tisztasági szabályok általánosabb kereteibe: Sanders 1990: 242–245.

31| Encyclopaedia Judaica, vol. 14, 620–622.

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 szűklátókörűen a jogot, hanem a farizeusok tértek el az írott jogtól, sok esetben igen jelentős mértékben.<sup>32</sup> 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, melyeknek nincsen szöveges alapjuk (példa lehet erre a farizeusok és a szaddúceusok által egyaránt elfogadott naptár, mely nem a Biblián alapult). A farizeusok tehát elismerték, hogy extra-Biblikus hagyományokkal rendelkeztek, a szaddúceusok pedig nem.<sup>33</sup>

A *Sanhedrîn* mint a legfőbb bírói fórum tehát rendkívül megosztott volt, nem pusztán az egyes ügyek megítélésben, hanem tagjainak társadalmi hátterében is. Éppen e megosztottság volt az oka annak, hogy a *Sanhedrîn* mint legfőbb igazságszolgáltató fórum joghatósága aligha terjedt ki a diaszpórában élő zsidóságra.<sup>34</sup>

E korszak vezető jogtudósai a rabbinikus hagyomány által „pároknak” (*zugôt*) nevezett személyek, akik központi szerepet játszottak a jog hagyományozásában. A hagyomány szerint ugyanis a törvény Mózesen, Józsuén, 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 háromszázötve-

32| A szaddúceusok értelmezése egyáltalán nem volt extrém módon szűkítő: a jogot saját maguk kárára is hajlandóak voltak kiterjesztően értelmezni. Erre példa az állattartók felelősségére vonatkozó bibliai szabály, melyet a szaddúceusok úgy értelmeztek, hogy azt a rabszolgák által okozott károkra is alkalmazni kell. Ezen interpretáció nemhogy kiterjesztő, hanem egyenesen hátrányos a szaddúceusokra nézve, mivel a leggazdagabb réteg lévén ők rendelkeztek a legtöbb rabszolgával. Ennek ellenére jogértelmezésük során függetlenül tudták magukat saját csoportérdeküktől: Daube 1961: 182–189.

33| Sanders 1990: 103–107.

34| Sanders 1990: 253–257.

net. 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 megállapítani a két iskola közti alapvető különbségek okát és természetét.<sup>35</sup> 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.<sup>36</sup>

Az iskolák között kiélesedő viták átvezetnek minket a *tannák* korszakába, mely a jog története szempontjából messze nem olyan lehangoló, 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 hátterét egyfelől a *Sanhedrin* 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.<sup>37</sup>

A *tannák* kora (a *tanna* a jog recitálóját jelenti) a jogtudomány első nagy felvirágzásának korszaka, melyet olyan nevek fémjeleznek, mint Rabban Gamali'el és Yohanän ben Zakk'ay, a Bar Kokba'-láadásban személyesen is szerepet vállaló, ezért a rómaiak által kegyetlenül kivégzett R. 'Aqibah, valamint a *nāšī* tisztségét is betöltő Rabbi Yūdah ha-nāšī. E jogtudósok részben jogértelmezéseik, részben az általuk megfogalmazott új szabályok révén alapvetően határozták meg a zsidó jog módszertanát és tartalmát. Hatását tekintve kétségkívül a korszak leghíresebb vezetője Rabbi Yūdah Ha-Nāšī 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 Mishnah-t nem az ő egyszemélyes művének tekinti, hanem

35| A későbbi rabbinikus hagyomány a két mester érdemtelen tanítványait teszi felelőssé azért, hogy a viták annyira elharapódtak, hogy az egyet nem értés ütötte fel fejét Izraelben: Tos Sanh 7:1; T Sanh 88b.

36| Encyclopaedia Judaica, vol. 4B, 737–740.

37| Stemberger 1996: 8–10.



inkább jogtudósok egy csoportja munkájának végeredményét látja benne, melyet R. Yūdah vezetett.<sup>38</sup>

A Mishnah-t általában a szóbeli szokásjog gyűjteményeként szokás meghatározni, mely tárgy szerint csoportosítva tárgyalja a joganyagot.<sup>39</sup> A mű hat rend (*sedarīm*), s azon belül traktátusok szerinti szerkezetet mutat. Az egyes rendek a jog egy átfogó területével, a traktátusok pedig ezeken belül 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.<sup>40</sup> E felosztás nem az eredeti elrendezést mutatja, mivel az több átrendezést is elszenvedett a későbbi korok tanítóinak igényei szerint.<sup>41</sup>

A Mishnah mellett hamarosan megjelent a rabbinikus joghagyomány másik fontos munkája, a Tosefta'. A Tosefta' szubszidiárius a Mishnah-hoz képest, mivel részben kiegészíti a Mishnah-ban található szabályokat, részben pedig kommentálja azokat. A Tosefta' kiegészítő jellege megmutatkozik elrendezésében és szerkezetében is, mivel az teljesen megegyezik a Mishnah struktúrájával.<sup>42</sup>

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 Mishnah-hoz fűzött kommentárként szokás jellemezni. A két (Jeruzsálemi és Babiloni) Talmūd megjelenése 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 Kr. u. III. században jelentek meg. A babiloni akadémiák kezdetben alig-ha voltak többek, mint egyes kiemelkedő mesterek és a körjük gyülekező tanítványok hálózata.<sup>43</sup>

38| Stemberger 1996: 138.

39| A Mishnah céljának és tartalmának megítélése szintén vita tárgya. Albeck szerint a mű egy akadémiai érdeklődéstől vezérelt szövegösszeállítás, olyan eklektikus gyűjtemény, mely a kompilátor által ismert joganyagot tartalmazza. Goldberg egy oktatási célból összeállított anyagot lát benne, mely nem az adott korban alkalmazott joggyakorlatot tükrözi. E vélekedéssel szemben Epstein kifejezetten kódexet lát a szövegben, mely a tényleges joggyakorlatot tartalmazza. A vitát részletesen elemzi Stemberger 1996: 133–139.

40| A Mishnah szövegére nézve lásd Neusner 1988.

41| Stemberger 1996: 121.

42| A Tosefta' szövegére nézve lásd Neusner 2002. A Tosefta' megítélésének kutatástörténeti áttekintését adja Stemberger 1996: 151–158.

43| Stemberger 1996: 11; Goodblatt 1975: 267–272.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

A Jeruzsálemi vagy Palesztinai Talmüd (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.<sup>44</sup>

A Babiloni Talmüd (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 kommentárja, hiszen egyfajta enciklopédikus igényességű művel van dolgunk: a jogi érvelések mellett rabbik legendás életrajzát, anekdotákat és legendákat, matematikai, biológiai, asztronómiai elképzeléseket egyaránt tartalmaz. Ennek következtében nagyságrendekkel hosszabb mű, mint a PT; e tulajdonságai miatt népszerűségben és fontosságban jelentősen meg is előzi azt. Szerkezetében, csakúgy, mint a Tosefta, a Mishnah-t követi, de a Mishnah-ban vannak olyan traktátusok is, melyeknek nincsen a Talmüdban megfelelőjük.<sup>45</sup>

A zsidó jogirodalom fellendülése mögött tehát a jogtudomány felvirágzása, iskolákra bomlása és tudományos vitája húzódik meg, melyhez 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.<sup>46</sup>

### 3. § A ZSIDÓ JOG A TALMÜD UTÁNI KORBAN

A zsidó jog Talmüd 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 talmüdi korszakot követte a *saboraīm* korszaka, amikor a Talmüd végső redakciója befejeződött. Éppen ezért széles körben elterjedt nézet, hogy a Talmüd végső redaktorait a *saboraīm* (V–VI. század) körében kell keres-

44| A PT megítélése körüli vita részleteit lásd Stemberger 1996: 164–186.

45| A BT keletkezésével összefüggő vitákat összefoglalja Stemberger 1996: 191–197.

46| Lifshitz 1996: 170–174.

nünk. Az interpolációk mellett ennek másik fontos magyarázata, hogy az akadémiák e korban továbbfejlődtek és intézményesedtek. Míg a Talmüd előtti korban az iskolák döntően mester-tanítvány viszonyban fejeződtek ki, addig a *saboraīm*, majd a *ge'ōnīm* 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*nak nevezett intézmény, és a Talmüd végső redakciója között a jelenleg elfogadott tudományos álláspont szerint igen szoros kölcsönhatást kell feltételezni.<sup>47</sup>

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 körülmények 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 szerződési feltételeket, voltképpen 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 jogszabályok 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 akár csak más bíróság elé vigyék a felek.<sup>48</sup> 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

47| Goodblatt 1975: 283.

48| Az iszlám jogi elemek a zsidó jogba a szokások (*minhāg*) útján épültek be. E kérdéstről részletesen szól Libson 2003; különösen a 92–103 oldalakon.

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, melyek nem csupán a környező, hanem a távolabbi zsidó közösségek életét is irányították, vagy legalábbis befolyásolták. Az akadémiák élén állt a *gāōn* (innen a korszak elnevezése), aki irányította a bírósági szervezetet, hivatalnokokat nevezett ki, és alkalmazta az egyetlen igazán hatékony jogérvényesítési módot, a magánszemélyek kiközösítését. A *gāōn*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<sup>a</sup>adya és Rav Hai *gāōn*ok voltak.<sup>49</sup>

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 *gāōn*ok korában nagy népszerűségnek örvendett, mivel a döntések során, sőt az elméleti munkákban is rendszeresen hivatkoznak rá. Szerzője ismeretlen, a tudományban több *gāōn* neve is felmerült lehetséges szerzőként. Feltehetően a Kr. u. IX. században íródott, és célja a szóbeli jog rendszeres összefoglalása volt a szóbeli jogot elutasító, ebben a korban egyre megerősödő karaita mozgalommal szemben.<sup>50</sup>

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

49| Libson 1996: 197–203.

50| Encyclopaedia Judaica, vol. 7, 1168–1170.

jogi álláspontnak minősült, melyet az adott ügy elbírálásakor nem lehetett figyelmen kívül hagyni.<sup>51</sup>

A korszakra vonatkozó dokumentumok jelentős része a kairói *Genizah*-ból származik, mely jogi és gazdasági dokumentumok óriási áradatával lepette meg múlt századi felfedezése után a korszakkal foglalkozó tudósokat. A *Genizah* jelentése olyan szoba vagy a zsinagóga elkülönített része, ahová a használaton kívül került kéziratokat helyezték el. Ezek óriási többsége elpusztult, ám a Kairó környéki száraz klíma megkímélte a helyi *Genizah*-t, és 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.<sup>52</sup> 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, mely a döntéseiket legitimmé, 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 a bibliai korra visszamenő szokások sem koptak ki a gyakorlatból, 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.<sup>53</sup>

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

A babiloni akadémiák hanyatlása után a jogtudomány fellekvára Hispániába tevődött át, ahol az Omajjád Kalifátus ideje alatt a zsidóság igen kiterjedt

51| A *responsum*irodalomra nézve lásd Bazak–Passamaneck 1978, mely a legfontosabb *responsum*ok válogatását is közli.

52| Goitein 1988: 417.

53| Goitein 1999: 206–208; 311–344.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

autonómiával, még a halálbüntetés kiszabásának és végrehajtásának jogával is rendelkezett. A hispániai zsidó jogtudomány mindhárom irodalmi műfajban, vagyis a *responsum*okban, a kommentárokban és a kodifikációban is kiemelkedőt alkotott. A kommentárok közül kiemelendő a középkori zsidó tudományosság legjelentősebb alakjának, Maimonidésnek (1135–1204) a Mishnah-hoz írott kommentára, mely az első munka ebben a műfajban. Maimonidés célja a jog szabályainak 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 Maimonidés *responsum*ainak hatása, melyeket már Egyiptomba 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 Maimonidés válaszainak hatása minden területen érezhetővé vált. Ám mégsem az említett két műfajban alkotott műveivel, hanem a Mishneh Tōrah című, kodifikációnak szánt munkájával vált világhírűvé. E művében a szabályokat foglalta világos rendbe, szakítva a zsidó tudományosság korábbi szokásával, melynek alapján az egymásnak ellentmondó véleményeket rendezték egymás mellé, sok esetben anélkül, hogy a végeredmény ismertté vált volna (a Talmūd a legjobb példa erre). Maimonidés 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 szélesre tárta a megismerés kapuját, mivel mindenki által érthető módon mutatta be a zsidó jog szabályait. Rendszerében is szakított a Talműddal, 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. Maimonidés 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.<sup>54</sup> Filozófusként az arisztotelészi hagyományt igyekezett meghonosítani munkáiban, melyek közül a Tévelygők útmutatója<sup>55</sup> a középkori zsidó filozófia egyik gyöngyszeme. Munkássága a kortárs, szintén hispániai

54| Shochetman 1996: 276–279.

55| Maimonides 1997.

muszlim Ibn Rushdéval (Averroës) 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 feleség beleegyezése nélkül kimondott válást. A nők jogi védelmét különösen Maimonidés tűzte zászlajára: jogértelmezése szerint egyetlen férjes nőt sem kényszeríthet családi életre a férje, de ha mégis így tesz, az nemi erőszaknak számít. Maimonidés hatását mutatja, hogy e véleménye a modern izraeli bíróságnak egy hasonló ügyben kimondott ítéletének alapjául szolgált! Ezen túlmenően mind a házassági vagyonjogban, mind az öröklési jogban a korszak jogtudósai igyekeztek a nők helyzetén javítani.<sup>56</sup>

Az ashkenazi zsidóság szellemi teljesítménye 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 Talmüd-kommentárja valamennyi e műfajban írott munka közül a leghíresebb. Fontosságát mutatja, hogy valamennyi Talmüd-kiadásban együtt jelenik meg az alapszöveg és a kommentár, mintha egy művet alkotnának, jelezvén e kettő elválaszthatatlanságát. Halála után (1105) megjelent egy új irodalmi műfaj és annak művelői, a tosafisták (nem tévesztendő össze a Tosefta'-val). A tosafisták két évszázados tevékenységük során kommentárokat írtak a Talmüdhöz, 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.<sup>57</sup>

Az újkor hajnalán jelent meg Velencében Joseph Qaro azonnal óriási hírnévre szert tevő műve, a Shulhän Arük (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. Maimonidés mellett más középkori szerzők munkáit is felhasználta, vita esetén a többségi vélemény

56| Shochetman 1996: 294.

57| Grossman 1996: 303–304; 317–320.

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 Maimonidés Mishneh Tōrah-ját Qaro munkája váltotta fel, s ebben az eltelt évszázadok alatt sem történt változás: manapság is a Shulhān Arūk minősül a legnépszerűbb joggyűjteménynek.<sup>58</sup>

A munka autoritásának hatása kettős volt: egyfelől a jogi oktatás és a mindennapi joggyakorlat alapjául szolgált, másfelől azonban lefékezte a jogtudomány további fejlődését: a XVII. századtól kezdve a korábbi jogtudósokat sokkal nagyobb tudással rendelkezőknek nyilvánították, mint a kortárs és következő generációk tagjait. Ennek következtében az újabb generációk tagjai (*aharonim*) megvitathatták ugyan az elődök (*rishonim*) 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.<sup>59</sup> (Érdemes rámutatni, hogy az iszlám jogban is megfigyelhető ez a tendencia, az egyezés még a terminusok szintjén is fellelhető: a IX. századig bezárólag működő jogtudósokat nevezték a megkérdőjelezhetetlen tudású régieknek, míg az újak – *muta'akhirūn* – nem vetélkedhettek velük.)<sup>60</sup>

Mivel a zsidóság továbbra sem rendelkezett büntetőjogi autonómiával, a hagyományos eszköz, a kiközösítés volt és maradt az egyetlen hatékony mód a döntések kikényszerítésére. Ezzel éltek is, esetenként akár a közösség nagy hírű tagjaival szemben, ahogy azt Baruch Spinoza kiközösítése mutatja (1656, Amszterdam).<sup>61</sup> A felvilágosodás és az 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, melyeket 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 Tōrah-hoz és a hagyományokhoz hű ortodoxok, a reformpártiak és a közbülső utat választó konzervatívok.

58| Passamaneck 1996: 339.

59| Fram 1996: 365.

60| Jany 2006: 94.

61| Novak 1996: 383.



#### 4. § A ZSIDÓ JOG FORRÁSAI

A zsidó vallási, kulturális és jogi hagyományokat magában foglaló évezredek tradíciót két részre szokás bontani, az *aggadah*-ra és a *halakah*-ra. Az *aggadah* elsősorban morális tanításokat, kiemelkedő tanítók részben legendás életrajzát, a bölcsességirodalomba tartozó mondásokat és egyéb, nem jogi tartalmú, elsősorban 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 a zsidó jogot jelentő összefoglaló kategória volt, 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 (*Tōrah 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 (*Tōrah shebe<sup>c</sup>al-peh*) magában foglalja mindazokat a normákat, melyek nem szerepelnek az írott jogban. A rabbinikus hagyomány szerint Mózes kinyilatkoztatás útján jutott a szóbeli joghoz is, mely Józsué, a vének, a próféták és a „párok” útján jutott el a rabbinikus bölcsékig. A szóbeli jog természetesen csak kiegészíti az írott jogot, azzal nem állhat szemben. 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 vezettek le, 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 meg-

különböztették 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 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.<sup>62</sup>

A szóbeli jog alapvető forrása a *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.<sup>63</sup>

A *midrāsh* útján megfogalmazott szabályokat meg kell különböztetni azoktól, melyeket 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 a norma ha nem is következik, annak tartalmát mégis alátámasztja. Ezt a technikát nevezik *asmaktának* (támogatás).<sup>64</sup>

Mielőtt a jogtudósok megfogalmaztak egy-egy halakhikus szabályt, sok vitát folytattak a kérdésről akár több generáción keresztül is, akár egy adott, erre a célra szolgáló tudományos összejöveten (*kalla*) vagy korábban a nagy *Sanhedrin*ben. A szabályt többségi szavazás útján határozták meg, melytől a kisebbségben maradtak a továbbiakban nem térhettek el. Ha mégis olyan szabály alapján döntöttek egy adott ügyben, mely saját, de nem a többség által elfogadott normával egyezik meg, „lázadó öregnek” (*zāqēn mamre*) minősültek, ami kiközösítéshez, sőt akár halálbüntetéshez is vezethetett.

A jogtudósok rendelkeztek rendeletalkotási joggal, melyet az *amorák* és a *tannák* korában a *nāšī* és annak bírósága gyakorolt. E rendeletek két fajtája

62| Elon 1994: 203–214.

63| Porton 2005: 250–268.

64| Ehrman 1974: 171–172.

ismert: a tiltásokat megfogalmazó *gezerah* és a pozitív cselekvéseket előíró *takkanah*. A rendeletalkotás által biztosított lehetőséggel valamennyi zsidó közösség kiemelkedő jogtudósa élt, melyek nemritkán alapvető változásokat eredményeztek elsősorban a magánjog és a családi jog területén (pl. a monogámia bevezetése a középkori Európában).<sup>65</sup>

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.<sup>66</sup>

A jogforrások e zárt rendszerén belül némi rést ütött a III. századi babiloni *amora*, Sámuel híres diktuma (*dina de-malkūta' dina*: a királyság joga jog), mellyel 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.) nem alakult ki egyetértés.<sup>67</sup>

## 5. § A ZSIDÓ JOG FŐBB INTÉZMÉNYEI

### 5.1. 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 meg egyezés 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, melyeket a későbbi mózesi törvények tiltottak (pl. Jákob két testvért vesz feleségül, holott ez a 3Móz 18,18 szerint

65| A történelem során kibocsátott rendeleteket részletesen elemzi Elon 1994: 477–880.

66| Elon 1994: 896–899.

67| Shilo 1974: 710–715.

tilos). A házasságkötéshez vezető hosszú tárgyalásokat általában a családfők bonyolították le, bár nagykorú férfiak önjogúan is eljárhattak, akár csak az özvegyek és az elvált asszonyok. Leányokról azonban mindig a gyámjuk (apjuk) döntött, így ők a szerződés tárgyának, nem pedig 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 hét 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, melyet apósa általában menyegző kíséretében teljesített. Ezt követte az elhalás, mely a házasságot tulajdonképpen létrehozta. A házassági vagyoni jog másik fontos intézménye volt a hozomány, mely 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 követett el erőszakot. A kötelező házasság másik esete a levirátus 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 taszíthatta el feleségét.<sup>68</sup>

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 foglalkoztatta élénken a zsidó jogtudományt és a közvéleményt (lásd különösen az Újszövetséget és a qumrani szövegeket, melyek elítélően nyilatkoznak mindkettőről). Ebben a korban jelent meg a *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). A *ketubbah* komoly kortárs jogtudományi vitára adott okot, mivel egyesek szerint bibliai, mások szerint azonban rabbinikus szabályról van szó.<sup>69</sup>

A *tannák*, az *amorák* és a *gā'ōn*ok korában különösen sok *takkanah* született a házassági jog szabályozására, s ezek alapján alakult ki a házassági jog

68| Westbrook 1996: 10–13.

69| Piattelli–Jackson 1996: 47–48.

posztbiblikus rendszere. E szerint a házassághoz vezető út az eljegyzéssel kezdődik, melyet 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 jövődöbelijének, 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 házas asszonnyal, valamint a nem zsidó féllal kötött házasság. A tiltott, de nem érvénytelen házasságok közé azok tartoznak, melyek megkötése során bizonyos szabályokat nem vettek figyelembe (pl. elvált asszony csak három havi várakozás után köthet új házasságot, főpap nem vehet el elvált asszonyt, másodsorra is elvált vagy megözvegyült asszonyt első férje nem veheti el stb.). Szintén érvénytelen az a házasság, melyet 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 talmüdi korban sokan elleneztek ezt is. Ha a kiskorú lány nevében kötötték meg a *qiddushint*, házas nőnek számít, de 12. életévének betöltésekor nyilatkozhat a házasság fenntartásáról. Ha nem utasítja el vagy nem nyilatkozik, beleegyezését megadottnak kell tekinteni. A talmüdi, majd a Talmüd utáni korban a poligámia kérdése továbbra is napirenden maradt. A poligámiát a talmüdi bölcsek is igyekeztek egyre nehezebben teljesíthető feltételek közé szorítani, végül az ashkenazi zsidóság számára a középkorban *takkanah* útján meg is tiltották (herem de-Rabbenü Gershon). A sephardi zsidóságra nézve azonban ez nem volt kötelező (Maimonidés meg sem említi ezt a rendeletet), és mivel ők elsősorban muszlimok környezetében éltek, a helyi szokások is inkább az ellenkező irányba befolyásolták őket.<sup>70</sup>

A házasság fennállása alatt a férj kötelessége volt felesége eltartása lakással, élelemmel és ruházattal, a házaselet fenntartása, betegsége esetén az ápolásáról való gondoskodás, a *ketubbah* biztosítása és fogságba esés esetén

70| Schereschewsky 1974: 353–377.

az onnan való kiváltása. A jogtudósok igyekeztek minél pontosabban körülírni e kötelességeket, ám sokszor kénytelenek voltak végső esetben a helyi szokásokra hagyatkozni. Alapelveként azonban rögzítették, hogy a házasság a nő részére szociális felemelkedést jelenthet, lecsúszást viszont soha. Eből következően, ha a feleség magasabb társadalmi státusú volt a házasság előtt, mint 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, melyek az ő rangjához méltók, de nem volt köteles ellátni azokat a munkákat, melyek a férje alacsonyabb státusával azonos szinten lévő asszonytól elvárhatók. 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, házaselet megtagadása stb.). A válásról külön dokumentumot kellett készíteni (*get*), melynek 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).<sup>71</sup>

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, melyet 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 levirátus házasság egyik kifejezett célja éppen abban állt, hogy valamely elhunyt fiútestvér számára örökösöt támasszanak. Fiúgyermek hiányában a lányok minősültek örökösnek. Leszármazók hiányában a hagyatékat az agnat rokonokra szállt vissza.<sup>72</sup>

A későbbi korokban a bibliai öröklési szabályok finomodtak, illetve egészültek. 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

71| Schereschewsky 1974: 377–420.

72| Westbrook 1996: 15.

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 hagyatékából. A zsidó jog ismeri a *ius representationis* (természetesen nem a fogalmat, hanem az ennek megfelelő gyakorlatot), mivel a kieső örökös helyén leszármazói örökölnek, a kieső örököst megillető hányad értékében. Az elsőszülöttségi jog az elsőszülött fiú számára kétszeres részt biztosít. A férj örököse feleségének, méghozzá valamennyi más örököst megelőzően, fordítva azonban nincsen így. Éppen ezért a jogtudósok igyekeztek a férj jogait felesége örököseinek irányában korlátozni, illetve a túlélő özvegyasszony helyzetét javítani. Már a *tannák* korában lefektették azt a szabályt, hogy az elhunyt asszony fiai apjuk halála után megöröklik anyjuk *ketubbah*-ját 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 a férj köteles visszaadni örököseinek, 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 rendelkezések 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 örökölhett férje után, mégis egy sor vagyoni jogot garantáltak számára: követelhetette *ketubbah*-ja, hozománya és az általa a házasságba vitt vagyon kiadását, valamint eltartását, mely kötelesség férje örökösein nyugodott. A lányok öröklési képessége továbbra is kiegészítő szabály maradt (csak fiúk hiányában örököltek), 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.<sup>73</sup>

## 5.2. 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 az emberölés büntetése halál, a testi sértések esetén pedig az okozott sérelemmel azonos mértékű és fajtájú büntetést kell kiszabni (szemet szemért, fogat fogért, kezét kézért, lábat lábért: 2Móz 21,23.). A talmüdi jogban a talio-elv alkalmazása rengeteg

73| Schereschewsky 1974: 445–452.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

vitára adott okot, melynek végén alkalmazását megszüntették 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 mondottakat, valamint a lázadó fiút és a boszorkányokat.<sup>74</sup> Elégetést kellett elszenvednie annak, aki egyszerre folytatott szexuális viszonyt egy asszonnyal és annak lányával (ez a 3Móz 21,9 szabályának megsértése), valamint a főpap paráznalkodó lányának.<sup>75</sup> Kard általi halált kellett elszenvedniük (lefejezés) a gyilkosoknak és a hitehagyott város lakosainak.<sup>76</sup> Megfojtásra ítélték a szüleit bántalmazót (2Móz 21,15), a zsidó felebarátját elrablót (2Móz 21,16), a jogtudóst, aki nem fogadja el a többségi döntést, a hamis prófétát és a bálvány nevében próféciákat mondót, a pap lányával paráznalkodót, illetve az ilyen lányt paráznalkodással 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, mely a halálbüntetés kiszabásának jogával rendelkezett volna. Ennek ellenére, amikor lehetőségük volt halálbüntetés kiszabására és végrehajtására (pl. Hispániában az Omajjád 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).<sup>77</sup>

74| M Sanh 7: 4–8: 5.

75| M Sanh 9: 1.

76| M Sanh 9: 1. A kard általi kivégzést mindig a kard élével, de sohasem annak hegyével kellett végrehajtani: Tos Sanh 14: 6.

77| M Sanh 11: 1; Cohn 1974: 525–529.



A súlyos bűncselekmények közül a Biblia elsősorban a nemi erkölcs elleni bűncselekményeket szabályozza részleteiben. A vérfertőzőési szabályok megszegése, a házasságtörés, a homoszexualitás és a bestialitás egyaránt halált érdemlő bűncselekmény (3Móz 18,22; 20,13), melynek büntetése megkövezés. A házasság elhálása során szűznek nem bizonyuló leány büntetése szintén megkövezés, ha viszont férje igaztalanul vádolja szüzessége elvesztésével, vádlóját meg kell korbácsolni (5Móz 22,13–21). Szintén halállal lakolnak a házasságtörésen tetten értek, mind az asszony, mind a férfi (5Móz 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 szűzlányon 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 (5Móz 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 (5Móz 22,28–29). A talmüdi jogban a férfi büntetését kiterjesztették a lánynak az elszenvedett fizikai és lelki gyötrelmekért fizetendő kártérítéssel, továbbá az ilyen házasság visszautasításának jogával.<sup>78</sup>

A bibliai jog ismerte a menedékváros intézményét (5Móz 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 útközben 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 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 hozzátartozott az ókori Izrael mindennapjaihoz, ám

78| Cohn 1974: 485–487.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

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 gyakorlójának 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.<sup>79</sup>

### 5.3. Eljárásjog

Az eljáró bíróságok hatásköre létszámuktól, társadalmi és jogi autoritásuktól 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 ered, 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, és minél nagyobb súlyú egy jogeset, annál nagyobb létszámú bíróság döntson az ügyben. Az ilyen módon jellemezhető hierarchia élén természetesen a 71 tagú, Jeruzsálemben székelő nagy *Sanhedrin* 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.<sup>80</sup> Szintén e bíróság volt jogosult elbírálni a válással kapcsolatos ügyeket, a pénzbírsággal és a korbácsolással büntethető ügyeket.<sup>81</sup> A huszonhárom tagot számláló bíróság hatáskörébe tartoztak a súlyos, halálbüntetéssel fenyegetett bűncselekmények.<sup>82</sup>

A hetvenegy tagot számláló nagy *Sanhedrin* elméletileg minden ügyet tárgyalhatott, voltak azonban olyan ügycsoportok is, melyekben 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 „lázadó öreg” (*zāqēn mamre*) ügyében,<sup>83</sup> továbbá bizonyos

79| Cohn 1974: 530.

80| M Sanh 1: 1–1: 3; Tos Sanh 2: 1. A szüzesség tagadásának kérdése vitatott volt, a jogtudósok egy csoportja szerint a 23 tagú bíróság előtt kell tárgyalni, mert ha a vád bebizonyosodik, az halálbüntetést von maga után, melyet a háromtagú bíróság nem mondhat ki. A levirátus házasság megtagadása esetén az elhunyt özvegye a vének előtt lehúzta az őt elvenni nem akaró sógora saruját, arcába köpött és szidalmazta (5Móz 25,9).

81| T Sanh 2a; Git. 5b.

82| M Sanh 1: 4; T Sanh 2a.

83| A jogtudósok többségének döntését el nem fogadó, saját doktrínáját alkalmazó jogtudós.

esetekben (lázádo gyermek, hamis tanú, az embereket bálványimádásra buzdító, egy egész várost hittagadásra rávevő személy) a más bíróság által kiszabott halálbüntetést is jóvá kellett hagynia, mielőtt a végrehajtás megtörténik.<sup>84</sup>

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

Magánjogi vitákban a per természetesen a felperes kérelmével kezdődött.<sup>85</sup> 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 figyelembevételével fogalmaztak meg (özvegy, árva, tudós keresete). Szintén előbbre kellett sorolni azt az ügyet, melyben nők is szerepeltek, hogy ne kelljen sokáig várakozniuk.<sup>86</sup>

A tárgyalás korán reggel kezdődött, és szünet nélkül az étkezés idejéig tartott, de napnyugtáig be kellett fejeződnie,<sup>87</sup> ám később megengedték azt is, hogy az éjszakába nyúljon, ha napközben nem lehetett az ügyet lezárni.<sup>88</sup> *Shabbát*kor és ünnepnapon nem volt szabad tárgyalást tartani.<sup>89</sup> 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 szólította fel a birtokost a bizonyíték bemutatására, *heremmel* fenyegetve mindenkit, aki bizonyítékot tart vissza.<sup>90</sup> A peres feleknek jogukban állt továbbá a zsinagógában felhívni a jelenlévőket, hogy bárki, akinek van olyan bizonyíték a birtokában, mely az állításait bizonyítja, jöjjön és tegyen tanúságot.<sup>91</sup>

A felek és a tanúk nyilatkozatának meghallgatása után a bíróság zárt ülésen tárgyalta meg az ügyet, melyen a jogtudósok tanítványai részt vehettek, sőt maguk is bekapcsolódhattak a vitába.<sup>92</sup> Fontos elv volt, hogy a döntést lehe-

84| M Sanh 1: 5–1: 6; T Sanh 2a; Tos Sanh 11: 7.

85| Tos Sanh 6: 3.

86| Falk 1972: 102–103; Cohn 1974a: 575–576.

87| M Sanh 4: 1.

88| T Sanh 34b.

89| M Sanh 4: 1.

90| Falk 1972: 103–104; Cohn 1974a: 577–578.

91| Falk 1972: 122.

92| M Sanh 4: 1.

tőleg konszenzussal hozzák meg, de természetesen a többségi szavazás útján megállapított ítélet is érvényes volt. A többségi szavazás esetén egy szavazat is elegendő a többség megállapításához.<sup>93</sup> A döntést a tárgyalás napján kellett meghozni, bármilyen késedelmet a Biblia igazságos döntéshozatalról szóló parancsának (3Móz 19,15) megsértéseként értékelték. Az ítéletet szóban ismertették, írásba csak a felek ezirányú kérése esetén foglalták.<sup>94</sup>

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<sup>95</sup> (ebben a szabályban is megnyilvánul az a farizeusokra és a rabbinikus jogfelfogásra jellemző tendencia, mely mindent elkövetett a vádlott védelme és a lehetőségekhez képest minél kevésbe szigorú jogértelmezés érdekében). Természetesen büntetőügyben sem lehetett *Shabbát*kor vagy ünnepnapon tárgyalást tartani, de – tekintettel arra a szabályra, hogy a pert másnap is lehetett folytatni – az ezeket megelőző napon sem, hiszen különben az ítélet kihirdetése *Shabbätra* vagy ünnepnapra esne.<sup>96</sup>

Egy napon csak egyetlen bűnügyet lehetett tárgyalni, mely szabályt rendkívül szigorúan értelmeztek. 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 tettetársak ügyében lehet egy napon több ítéletet hozni.<sup>97</sup>

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.<sup>98</sup> Ha „közvádra” induló bűncselekmény történt, akkor az eljárást a tanúk bejelentése nyomán a bíróság hivatalból

93| M Sanh 4: 1.

94| Cohn 1974a: 577–578.

95| M Sanh 5: 5.

96| M Sanh 4: 1.

97| Tos Sanh 7: 2; T Sanh 46a.

98| T Sanh 33b.

indította meg. Mindenesetre a vádlott jelenlétének hiányában nem lehetett büntetőeljárást lefolytatni.

A tárgyalás a tanúk meghallgatásával folytatódott. A bíróság először figyelmeztette a tanúkat a hamis tanúzás veszélyeire, majd a tanúvallomásokban elhangzottak kivizsgálása következett.<sup>99</sup> 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.<sup>100</sup> 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, álljon elő és nyilatkozzon. A nyilatkozat jogát az elítélttől sem tagadták meg, mivel a vesztőhelyre kísérése során is tehetett még nyilatkozatot, mely, amennyiben érdemleges volt, azzal a következménnyel járt, hogy visszafordították, és a bíróság újból tárgyalta az ügyet.<sup>101</sup> A vádlottnak ugyanakkor nem engedték, hogy bármit is szóljon bűnössége alátámasztására. Ha mégis így tett, elhallgattatták és rendreutasították.<sup>102</sup> A bűnösség elismerésének tilalma kifejezetten a talmüdi korból származik, mivel a Bibliában találunk erre példákat (2Sám 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, megkezdődött a tulajdonképpeni tanácskozás. Szabály szerint először a vádlott melletti felszólalásokra került sor, s ezt követte az elítélése 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

99| M Sanh 4: 5.

100| M Sanh 5: 4.

101| Cohn 1974a: 582–583.

102| Tos Sanh 9: 4.

ártatlanságot képviselőkhöz.<sup>103</sup> 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 dönteni, hogy az egyébként bizonyítottnak látszó cselekmény bűncselekmény-e. Azért, hogy a nagyobb tekintéllyel rendelkezők ne befolyásolják, először mindig a legfiatalabb tag szólalt fel.<sup>104</sup> 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.<sup>105</sup> Másnap reggel a bírósági írnokok ismét összeszámolták a szavazatokat, mely csak a felmentés irányába változhatott, mivel a felmentő ítélethez elegendő volt egy szavazatnyi többség, míg a bűnössé nyilvánításhoz legalább két szavazatnyi többség kellett.<sup>106</sup>

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<sup>107</sup> (erre a szabályra még Maimonidés is hivatkozik).<sup>108</sup> 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 el-kábítsák, fenyőtömjénmaggal meghintett bort adtak neki. Ezt szokás szerint Jeruzsálem asszonyai kínálták fel, de ha ők nem biztosították, a közösségnek kellett ezt megtennie.<sup>109</sup> A halálra ítéltnek közvetlenül a kivégzés előtt meg kellett vallania bűneit, hogy halála után lelki üdvét elnyerje.<sup>110</sup>

A bibliai korban nem volt ismert a közösség (állam) nevében és által megvalósított végrehajtás, azt a tanúk, esetenként az egész lakosság részvételével valósították meg.<sup>111</sup> A végrehajtás Bibliában szabályozott különböző módjai közül a megkövezés volt az a módszer, amely az egész lakosság közreműködésével történt, melynek során a közösség tagjai addig dobtak követ az

103| M Sanh 5: 5.

104| Tos Sanh 7: 2.

105| M Sanh 5: 5.

106| M Sanh 4: 1. E szabályhoz analógia útján jutottak, melyhez alapot az adott, hogy bárkinek az elítéléséhez legalább két tanú egyező állítására volt szükség, ebből következően a bűnösséget kimondó döntéshez is legalább két szavazatnyi többség kell: Tos Sanh 3:7.

107| T Sanh 17a; 71b; Cohn 1974a: 583.

108| Rosner 1981: 115.

109| T Sanh 43a. Vö. az Újszövetség tanúságát is.

110| M Sanh 6: 2.

111| Daube 1986: 408.

elítélre, amíg meg nem halt. A megkövezést a tanúknak kellett kezdeniük, s ha ez már önmagában halálhoz vezetett, senkinek sem kellett több követ dobnia.<sup>112</sup> A megkövezettet egy erre a célra kijelölt helyre vitték, amely kétszer olyan magas volt, mint az ember.<sup>113</sup> Itt megfosztották ruháitól, nőket azonban tilos volt meztelenül megkövezni.<sup>114</sup>

A megfojtást a két tanúknak kellett végrehajtania úgy, hogy az elítélt nyakára erősített sálat ellenkező irányba kellett húzniuk.<sup>115</sup> A jogtudósok a megfojtást tekintették a legkevésbé fájdalmas kivégzési módnak.<sup>116</sup> A megkövezést a talmüdi jogtudósok úgy interpretálták, hogy az nem a kődobálásban nyeri el értelmét, hanem abban, hogy a bűnöst egy adott helyről letaszítják. Ezért ebben a korban úgy hajtották végre e büntetést, hogy egy nem túl magas, de mégis biztos halálhoz vezető magasságú helyről lelökték az elítéltet.<sup>117</sup> Egyetlen elítéltet sem lehetett azonban nyíllal vagy lándzsával kivégezni.<sup>118</sup> A kivégzéshez szükséges eszközökről a közösségnek kellett gondoskodnia, mondván, hogy senki sem kötelezhető arra, hogy saját tulajdonát bocsássa rendelkezésre.<sup>119</sup>

A bibliai, illetve a későbbi mishnah-i és talmüdi 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 talmüdi időben is alkalmaztak olyan büntetéseket, melyeket 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.<sup>120</sup>

## 6.5 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 életviszonya-

112| M Sanh 6: 4; T Sanh 45b.

113| M Sanh 6: 4.

114| Tos Sanh 9: 6. Nem mindenki értett azonban ezzel egyet; a jogtudományi vitára nézve lásd T Sanh 45a.

115| M Sanh 7: 3.

116| Tos Sanh 12: 5.

117| Cohn 1974: 526–529.

118| Tos Sanh 14: 6.

119| T Sanh 43a.

120| Cohn 1974: 552.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

iba. 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, melyet a hagyományos *halakah* nem ismer. Ez az új bíróság egy sor *takkanah*-t bocsátott ki, elsősorban az eljárásjog és a családi jog tekintetében. Ezek a változtatások tulajdonképpen folytatták a jogtudósok által már megkezdett folyamatot a nők jogainak kiterjesztése érdekében, mely 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 a jogalkotás útján e területen is érezteti befolyását.<sup>121</sup>

121| A zsidó jog helyzetét a modern Izraelben tárgyalja Sinclair 1996 és Elon 1994 vol. IV.



## HARMADIK FEJEZET

### A PERZSA JOG

#### 1. § ÁLLAM ÉS TÁRSADALOM AZ ÓKORI PERZSIÁBAN

Az indoeurópai nyelvcsalád nyugat-iráni ágába tartozó méd és perzsa nyelvet beszélő népcsoportok a Kr. e. II. és I. évezred fordulója tájékán tűntek fel az ókori Mezopotámia keleti határvidékének számító Iránban. Mivel e térségben nem alakult ki stabil államszervezet, a jövevények megtelepedése nem ütközött komoly, szervezett ellenállásba. A médeket és a perzsákat először asszír források, III. Shulmānu-asharīdu asszír király évkönyvei említik (Kr. e. 836; 844), ami valószínűsíti, hogy e népek a IX. században telepedtek le a területen.

Az asszír állam keleti határvidékein megtelepedő médek szállásterülete az asszír hatalmi érdekszférához tartozott, ezért több háborút is vívtak nagy hatalmú szomszédjukkal. Maga a méd egység, mely több törzs folyamatosan erősödő szövetségéből jött létre, e háborúk eredménye. A méd állam megteremtője és első uralkodója Khshathrita (Hérodotosnál Phraortés néven szerepel), akinek halálát követően az asszírok szövetségesükkel, a szkítákkal legyőzték a médeket, majd területüket a szkíták vették két évtizedre birtokukba. A szkítákat a médek legkiválóbb uralkodója, Uvakhshathra győzte le és űzte ki, majd az asszírok ellen győztes háborút folytató babilóniaiakkal szövetséget kötve részt vett az asszírok legyőzésében és megsemmisítésében. A háború eredményeképpen a két nagyhatalom, Babilónia és Média felosztotta egymás között a legyőzött ellenfél területeit. A két egykori szövetséges viszonya gyorsan megromlott, de fegyveres összeütközésre nem került sor, mert időközben Kurush (II. Kyros) megdöntötte az utolsó méd király, Astyagés uralmát.

A perzsák több évszázadon át elámi, asszír, illetve méd függésben éltek a dél-iráni Párs tartomány területén, felemelkedésüket Kurush sikeres hadjáratainak köszönhetik. Kurush, miután legyőzte a médeket, megdöntötte a lyd király, Kroisos uralmát, majd bevette Babilont is. Hódításait fia, Kabūjiya (II. Kambysés) folytatta: elfoglalta Egyiptomot és támadást indított Líbia és Fekete-Afrika irányába is. A halálát követő politikai zűrzavarban a hatalmat Dārayavaush (I. Dareios) ragadta magához, aki – miután úrrá lett a belső nehézségeken és lázadásokon – további hadjáratokat folytatott India irányába,

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

illetve kísérletet tett a szkíták legyőzésére is. Az összességében sikertelen görög háborúk első időszaka szintén az ő nevéhez köthető. Az Akhaimenida állam kiépítése Dareios valódi életműve: új, arany pénzt vezetett be (*daric*), kiépítette a közigazgatást és az adórendszert, stabilizálta az óriásira duzzadt birodalmat. Utódai alatt azonban a birodalom lassú hanyatlásnak indult, melynek első jelei I. Khshayārshā (Xerxés) uralkodása alatt már érezhetőek voltak. A Xerxés halála után trónra kerülő királyok uralma egyre inkább névlegessé vált, a birodalom valódi urai a szatrapák voltak, akik véres harcokat folytattak egymással, és nemegyszer az uralkodó szándékait is keresztettkék. Az e folyamat nyomán kialakult belső zűrzavart a lázadások és az éhínségek tovább fokozták, mely végül Egyiptom elszakadásához vezetett. A szétesést III. Artakhshacha (Artaxerxés) rövid időre megállította ugyan, de az őt követő III. Dareios már nem tudta Alexandros seregeit feltartóztatni.

A perzsa állam élén a király állt, akinek hatalma abszolút volt. Az Akhaimenidák állama ilyen értelemben az ókori keleti királyságok hatalmi és politikai struktúrájának közvetlen örökösének számított. Több forrás (Hérodotos, Eszter könyve) egybehangzó állítása szerint a király akarata törvényerővel bírt, melyben még a hagyományos szokások sem korlátozták. Ennek ellenére e korból egyetlen törvény vagy annak töredéke sem maradt ránk, bár elszórt – mindaddig nem igazolt – utalások vannak Dareios törvényalkotó munkájára. A jogalkotás mellett a törvénykezés és a végrehajtás is az uralkodó prerogatívájának minősült, mivel a király volt egyben a birodalom legfőbb bírója is. Az uralkodó végrehajtói feladata azonban olyan hatalmas terhet rótt a királyokra, hogy ennek megszervezése nem volt lehetséges a feladatok megosztása és ennek következtében a birodalmi igazgatás megszervezése nélkül.

A perzsa birodalom belső struktúrájának kiépítése I. Dareios nevéhez fűződik, aki az államot adminisztratív és adóügyi szempontból tartományokra (szatrapia) osztotta. A tartományok területének nagysága változó volt, határaik több esetben megegyeztek a legyőzött, korábban független államok területével (mint pl. Egyiptom esetében). A tartományok száma vitatott a modern tudományban, melynek oka, hogy a ránk maradt források ellentmondásosak e tárgyban. A Hérodotos (3,89–97) által leírtak csak részben fedik le az I. Dareios feliratában foglaltakat. Utóbbi szerint a birodalomhoz tartozott többek között Pārsa (Perzsia), Ūvja (Elám), Bābirush (Babilónia), Athurā (Asszíria), Arabāya (Arábia), Mudrāya (Egyiptom), Sparda (Lüdia), Māda (Média), Armina (Arménia), Katpatuka (Kappadókia), Harauvatish (Arakhoszia). Utóbbi kettő azonban nem szerepel Hérodotos listájában; tizenkét, Dareios behistuni feliratában szereplő tartomány pusztán öt egységet képez Hérodotos szerint, míg hat másik tartomány a görög történet-

író szerint csak más tartományok belső adminisztratív egységének számít. Az ellentmondások feloldására több elmélet is született: az egyik nézet szerint Dareios a közigazgatási egységeket sorolta fel, míg Hérodotos az egyes régiókat, melyek nem feltétlenül minősültek egyben közigazgatási egységeknek is. Más nézőpont szerint Hérodotos listája azért különbözik Dareios feliratától, mert Hérodotos írása saját korának, a Kr. e. V. századnak a viszonyait tükrözi, mely részleteiben eltérhetett a korábbi állapotoktól. E nézet valószínűségét alátámasztja, hogy a tartományok száma és területük nagysága folyamatosan változott: míg a tartományok száma általában növekedett, addig – ebből következően – területük zsugorodott. Kis-Ázsia például I. Dareios alatt négy tartományra oszlott, III. Dareios alatt azonban már hét tartományt találunk ugyanitt. A tisztánlátást tovább nehezíti, hogy az egyes ókori szerzők különböző terminusokat használnak (*nomos*, *epitropos*, *hyparchos*) a szatrapaiák, illetve az élükön álló vezetők megnevezésére, melyek megfeleltetése a perzsa terminológiának nem mentes az ellentmondásoktól, miközben magának a perzsa szóhasználatnak a belső tartalma is elegendő vitára ad okot (pl. a *dahyu* esetében, mely jelenthet országot, területet, esetleg lakosságot is).<sup>1</sup>

A tartományok élén a szatrapa (*khshachapāvan*) állt, mely tisztség története feltehetően a méd uralomig nyúlik vissza, de Dareios volt az, aki a korábbi, e néven nevezett előjárókat a centralizált közigazgatás érdekei szerint eljáró hivatalnokká formálta. A szatrapa elsősorban a civil közigazgatás irányítója volt, a hadsereg irányítása és fenntartása külön funkciónak számított, melyet az uralkodónak közvetlen felelősséggel tartozó katonai parancsnokok láttak el. A szatrapa a tartomány civil irányítójaként a közigazgatás feje volt, akinek a kezében így is tekintélyes hatalom összpontosult. A szatrapa minősült a tartományban a legfelsőbb bírói fórumnak, feladatai közé tartozott a belső biztonság garantálása mellett az adószedés és a tartományra eső kötelezettségek megszervezése és a helyi gazdasági élet irányítása. Utóbbi feladatainak ellátása érdekében ezüstpénzverési joggal is rendelkezett. Béke idején csak kis létszámú, személyes testőrsége garantálta biztonságát (Hérodotos 3,128). Jól látható tehát: Dareios ügyelt arra, hogy a szatrapák ne tehessenek szert túlzott hatalomra, miközben minden eszköz rendelkezésükre állt feladataik hatékony ellátása érdekében. A civil és a katonai igazgatás elválasztása éppen ezt a célt szolgálta. Gyengekezű utódai alatt azonban a szatrapák egyre nagyobb hatalomra tettek szert, és a katonai igazgatást is ellenőrzésük alá vonták. E folyamat térnyerésében részben az is szerepet játszott, hogy a szatrapák feladata volt a fejüket egyre gyakrabban felütő lázadások leverése,

1| Wiesehöfer 1996: 60; Dandamaev–Lukonin 1989: 98–99.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

mely hatékony katonai irányítás nélkül nem volt kivitelezhető. Ugyanakkor a szatrapák megnövekedett hatalmukat a központi kormányzattal szemben is érvényesíteni tudták, melynek katasztrofális következményei hamarosan aláásták a birodalom stabilitását.<sup>2</sup>

A tartományokat további kisebb közigazgatási egységekre bontották, az élükön álló személyt sok esetben szintén szatrapának nevezték. E lokális vezetők, akik a kisebb járások élén álltak, a tartományt vezető szatrapa alá tartoztak. A tartományi közigazgatást végső soron egészen a falvakig bontották le, melynek vezetői részben a perzsák, részben a helyi előkelők közül kerültek ki, megnevezésük pedig tartományonként eltérő is lehetett. A viszonylagos autonómiával rendelkező területek is ebbe a közigazgatási struktúrába illeszkedtek, mivel a számukra garantált nagyobb szabadság nem jelentette a perzsa közigazgatástól való teljes függetlenséget. Ilyen autonóm tartománynak minősült többek között Yúdah, mely a Hérodotos szerinti ötödik tartomány (*ebir nāri*: „a folyón túl”) részét képezte. A tartományi autonómiák megítélése manapság ismét vita tárgyát képezi: a korábbi, többségi vélemény szerint a perzsák meglehetősen nagy szabadságot biztosítottak az autonómiához tartozóknak, s megelégedtek a lojalitással és az adók megfizetésével, míg az érintettek belső viszonyaiba csak ritkán avatkoztak be. Lisbeth Fried legújabb kutatásai azonban más eredményre vezettek. A szerző szerint a perzsák jelenléte és befolyása folyamatos volt, mivel egy, a perzsák által kinevezett tartományi vezető irányította Yúdah-t a kezdetektől egészen Alexandros idejéig, miközben a helyi hatalmi szervek nem vagy alig működtek, a helyi tisztviselők pedig a perzsa nagyhatalmi érdekeket szolgálták.<sup>3</sup>

A helyi igazgatás mellett fokozatosan kiépítették a központi igazgatást is, melynek központja a korábbi elámi főváros, Susa volt. A perzsa királyok ugyan az egyes évszakokat a birodalom különböző területein töltötték (Babilon, Ecbatana, Susa), az udvar és a birodalmi adminisztráció azonban a helyén maradt, a perzsa kormányzat tehát ebben a tekintetben nem minősült utazó udvarnak. A birodalom kulturális központjának, Persepolisnek különös jelentősége volt, mivel itt ülték meg az újévi ünnepet, itt fogadták a birodalomhoz tartozó népek követeit és vették át ajándékaikat, valamint itt került sor az új uralkodó megkoronázására is.

A központi adminisztráció feje az „ezrek vezére”, a *hazārapatish* volt, aki eredetileg a Dareios köré csoportosított katonai egységnek („tízezer halhatatlan”) és az ezer főt számláló testőrségnek volt a parancsnoka. Mint

2] Dandamaev–Lukonin 1989: 101–103.

3] Fried 2004: 233.

az uralkodó bizalmasa, az idők során egyre több feladattal kellett megbirkóznia, s e folyamat eredményeképpen vált az udvari adminisztráció első számú vezetőjévé. Feladatai közé tartozott a kancellária irányítása mellett a diplomáciai tárgyalások megszervezése, a követek fogadása és uralkodó elé kísérése. Rangban a *hazārapatish* a király után a második embernek számított a birodalomban. A *hazārapatish* mellett más főhivatalnokok is működtek az adminisztrációban: a kincstár vezetője a *ganzabara*, a jogi ügyek felelőse a *frasaka* volt, a könyveléseket a számvevő, a *hāmārakara* ellenőrizte. Az állami döntéseket, határozatokat a hírnökök (*azdākara*) útján hozták nyilvánosságra. E hivatali szervezetet helyi szinten is leképezték, így az egyes tartományokban is kiépült a fenti belső igazgatási rendszer, melynek illeszkedési pontjait a központi adminisztráció megfelelő egységei jelentették. A központi és a helyi igazgatási egységek közötti kommunikációt a rendkívül jól szervezett, asszír mintát követő birodalmi postai hálózat biztosította, mely néhány napon belül a birodalom legtávolabbi pontjára is eljuttatta a király parancsait. A határozatok, döntések nem óperzsa, hanem arámi nyelven fogalmazódtak meg, mivel ebben a korban az arámi volt a legelterjedtebb nyelv. Az arámi nyelven megfogalmazott szövegeket a helyi írnokok a kézhezvételt követően a helyben használt nyelvre lefordították, és így hirdették ki. Ennek következtében kialakult az ún. birodalmi arámi nyelv, amelynek a lejegyzésére szolgáló írás messzi keletre is eljutott, miközben teljesen kiszorította és végső soron pusztulásra ítélte az ékírást. A perzsa uralkodók az ellenőrzés kiépítésére is nagy gondot fordítottak, és ennek különböző formáit léptették életbe. A szatrapa mellé rendelt titkár funkciója is ezt a célt szolgálta, mivel kapocsként szolgált az uralkodó és a szatrapa között, akinek egyik feladata a király folyamatos tájékoztatása volt. A „király fülei” (*gaushaka*) közvetlenül az uralkodónak felelősséggel tartozó titkosügynökök voltak, akiknek feladata a szatrapák és a katonai kormányzók ellenőrzése volt. A *tiftāye* és a *pati-ākshsha* néven emlegetett tisztviselők szintén a belső rendvédelem és információs szolgálat kötelékében működtek.<sup>4</sup>

A közigazgatás mellett kiépültek az igazságszolgáltatás helyi szervei is, élükön a királyi bíróval (*dātabara*), aki a helyi előkelőkből álló bírák mellett vett részt az ítélezésben. A *dātabara*, a jog jelentésű *dāta*, a *ganzabara* és a *hāmārakara* terminusokkal együtt recepciót nyert a környező népek nyelveibe, többek között az akkádba, az örménybe és a héberbe.<sup>5</sup>

4] Dandamaev–Lukonin 1989: 111–113.

5] Frye 1963: 100.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

Nagy Sándor halálát követően a volt Akhaimenida birodalom területének legnagyobb része Seleukos és leszármazói hatalmába került, de a Szeleukidák nem tudták uralmukat néhány évtizednél hosszabb ideig biztosítani. Területük jelentős részét ezért a szintén iráni nyelvet beszélő nomád törzs, a parnik (későbbi nevükön: pártusok) foglalták el, akik Arsaces vezetésével a Kr. e. III. században egy öt évszázados történelmet magáénak tudó birodalom alapjait rakták le. A pártus birodalom határait és belső struktúrájának alapjait I. Mithridatés jelölte ki. A pártus uralom fénykora II. Mithridatés nevéhez fűződik, aki békés kapcsolatokra törekedett a rómaiakkal és a kínai császárral egyaránt, utóbbival kereskedelmi szerződést is létesített. A római hatalom keleti jelenléte egyre fenyegetőbb volt, és a rómaiak győztes előrenyomulását a Crassus halálát követelő carrhae-i csata is csak időlegesen tudta megállítani. Octavianus sikeres diplomáciával visszaszerzett mindent, ami a carrhae-i csatával elveszett, mely végső soron a Mithridatés-ág hatalomvesztésével végződött. Az első évszázad zavaros viszonyai után trónra kerülő új Arsacida királyi ág – feladva a korábbi külpolitikai irányultságot – egyre inkább az iráni jelleg erősítésén és a rómaiakkal való szembeforduláson munkálkodott. Ennek eredményeképpen a II. évszázad több római–pártus háború szemtanúja volt, melynek során a rómaiak fényes győzelmeket arattak, a fővárost, Khtésiphónt is bevették. A pártus uralmat mégsem tudták megdőnteni, mert hol lázadások, hol járványok készítették őket kivonulásra. A pártusok bukása ezért nem is a rómaiak, hanem egy korábban sosem hallott vazallus király, a perzsa Ardakhshēr nevéhez fűződik.

Ardakhshēr lázadása váratlanul érte a Caracalla római császár ellen részleges sikereket elérő utolsó pártus uralkodót, V. Ardavānt, aki vereséget szenvedett a magát hamisan az Akhaimenidák örökösének tekintő perzsa vazallusától a hormizdagani csatában. Ardakhshēr hosszú küzdelmet folytatott a Szászánidák hatalmának elismeréséért és birodalmának konszolidációjáért, mely összességében sikerrel végződött. Fia és utóda, I. Shābuhr erős birodalmat örökölt apjától, mely a rómaiak többszöri, megalázó legyőzésében is visszatükröződött. I. Shābuhr uralkodása a Szászánidák uralmának egyik fénypontja mind katonai, mind kulturális értelemben. A Shābuhr halálát követő, átmeneti gyengülést hozó évtizedeket követően a perzsák hatalmát a gyermekként hatalomra került II. Shābuhr erősítette meg a Kr. u. IV. évszázadban. A következő évszázad a keletről megjelenő, egyre nagyobb veszélyt jelentő hephtaliták elleni, változó sikereket hozó küzdelem jegyében telt el. Kavad uralmának évtizedeit a hephtalita betörések mellett egy, a szociális elégedetlenség miatt szárba szökő, vallási mozgalom képében jelentkező lázadás, a mazdagita-mozgalom is nehe-

zította, melyen csak az uralkodó örököse, I. Khosrau tudott úrrá lenni. I. Khosrau, aki a Szászánidák legsikeresebb uralkodója volt, leverte a mazdagitákat, legyőzte és kiűzte a hephtalitákat, majd ezt követően újjászervezte birodalmát. Reformjai kiterjedtek a közigazgatásra, az adórendszerre és a hadügyi szervezetre egyaránt. Megerősített birodalma élén egyben a kultúra mecénása is volt, a perzsa kultúrát ekkor érték a legerősebb görög és indiai tudományos és bölcséleti hatások. Fiát és utódát, Ohrmizdot a nemesekből és papokból álló összeesküvők letaszították trónjáról, majd az átmeneti zűrzavart követően II. Khosrau került a trónra, aki kezdetben igen sikeres háborút folytatott Bizánc ellen: elfoglalta Szíriát, Palesztinát és Anatólia tekintélyes részét is. A perzsák további előrenyomulását az új bizánci császár, Hérakleios bátor haditettei állították csak meg. A több évtizedig elnyúló, valódi haszonnal nem járó háború nem pusztán II. Khosrau, hanem az egész perzsa birodalom életébe került. A harcok miatti óriási embervesztéséget gazdasági hanyatlás és hatalmi összeomlás követte, amelyből a Szászánidák már nem találták meg a kivezető utat. Az egymást a trónon gyakran váltó, királygyilkosságokba is keveredő uralkodók nem tudták a birodalom szétesését megakadályozni, melyet az iszlám zászlaja alatt egyesült arab seregek hosszú és véres küzdelmek árán, de végül legyőztek. Az utolsó Szászánida uralkodó, III. Yazdegerd gyilkosság áldozata lett Mervben; utódai ugyan még eljutottak a kínai császárhoz, de ő csak befogadást ígért nekik a várt segítség helyett.

A birodalom közigazgatása a Szeleukidák és a pártusok korában sem változott meg lényegesen, bár hozzá kell tenni, hogy erről a korról kevés megbízható adattal rendelkezünk e tekintetben. A közigazgatás egységei továbbra is a szatrapaiák voltak, melyek élén a pártus korban a pártus királyi ház tagjai, a nemesség és a helyi arisztokrácia állt. A pártus korban kétféle területi egységet különböztethetünk meg. Az egyik a közvetlen uralkodói irányítás alatt álló területek (a Tacitus szerinti *praefecturae*), melyek élén „szatrapák” (a görög szövegek szerinti *stratégoi*) álltak, akiknek munkáját különböző megnevezéssel illetett tisztviselők segítették (pl. *dizpty*: várapancsnok). A többi terület a vazallus királyok kezében volt, akiknek hatalma családon belül öröklődött, s az adott terület nagy hatalmú vezetőinek számítottak. Amennyiben megfizették a kivetett adót és lojálisak voltak a pártus uralkodóhoz, területükön meglehetősen tág autonómiával rendelkeztek, belső ügyeiket szabadon intézhették. Hatalmukat mutatja, hogy volt arra is példa, hogy az Arsacida-dinasztia trónviszályaiba is beavatkoztak, vagy kihasználva a pártusok vereségét, átálltak az ellenséghez.<sup>6</sup> A Kār Nāmag-i

6| Wiesehöfer 1996: 145.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

Ardakhshēr szerint az utolsó pártus király uralkodásának idején 240 (!) vazallus kiskirályságra bomlott a pártusok birodalma.<sup>7</sup>

A Szászánidák uralma alatt a pártusoktól örökölt szervezet tovább élt, de a centralizáció tendenciája jól nyomon követhető az évszázadok alatt. E korszak hajnalán új szereplő tűnt fel a politikai és az állami életben: a hierarchikus viszonyrendszer alapján szervezett zoroasztriánus egyház, mely komoly adminisztratív és ideológiai segítséget nyújtott a legitimációs hiányban szenvedő első Szászánida uralkodónak és örököseinek. A zoroasztriánizmus államvallássá vált, a királyi titulátúrában új elemként feltűnt a Mazda-tisztelő (*mazdā-yasna*) jelző, a zoroasztriánus egyház felső vezetése pedig jelentős állami hivatalokat kezdett betölteni. A pártusok liberálisabb politikáját felváltotta a perzsák represszív szemlélete, mely az állami életben a centralizációban, a vallási életben pedig a vallási kisebbségek meg-megújuló üldözésében öltött testet. Az új állami ideológia szerint az állam és a vallás ikertestvérek, melyek egy anyaméhből származnak, és sohasem lehet őket egymástól elválasztani.<sup>8</sup> Ezen elmélet következményeképpen kialakult az *Ērān-shahr* koncepció, a Szászánida uralkodók találmánya, mellyel új identitást adtak az általuk vezetett roppant birodalomnak.<sup>9</sup> Az Akhaimenidák korában nem létezett hasonló koncepció, mint ahogy a pártus korban sem fejlődött ki, s a Szászánidák voltak azok, akik államukat azonosították az árják országával, *Ērān-shahr*ral, melyet a zoroasztriánizmus mint államvallás kapcsolt össze. A nemzeti és a vallási ideológia összekapcsolódásával létrejött új állami ideológiát visszavetítették a távoli múltba, mintha eredetét onnan származtathatná, s ezáltal a dinasztia állítólagos Akhaimenida eredete és az állam identitásának forrása végérvényesen összefonódott. E tendenciát egy korábban nem ismert nemzeti kultúra megteremtése fémjelezte, mely magában foglalta a dinasztikus és az állami kontinuitás hangsúlyozását, a történeti folytonosságot megszakító Nagy Sándor démonizálását, a vallási iratok célzatos kiválogatás és megszűrés utáni kodifikációját, az ortodox zoroasztriánizmus megteremtését és a pap-ság ideológiai és politikai hatalmának stabilizálását.<sup>10</sup>

A korai Szászánida-korban a pártus kori adminisztráció tovább élt anyyiban, hogy a korábbi kiskirályok – amennyiben hűséget fogadtak az új uralkodónak – megtarthatták pozícióikat, de hatalmuk lényegesen csökkent. Ezt szimbolikus úton úgy fejezték ki, hogy eloltották e kiskirályok tüzét, majd megtiltották, hogy a jövőben bárkinek is tüze legyen, a perzsa királyt

7] Kār Nāmag-i Ardakhshēr, in: Nyberg 1964: 1.

8] Ibn Isfandiyār 1320: 17.

9] Gnoli 1989: 158.

10] Gnoli 1989: 175–178. A hatalomgyakorlás további elméleti kérdéseiről lásd Jany 2005.



leszámítva.<sup>11</sup> Ezen intézkedés megértéséhez tudni kell, hogy a pártus kortól kezdve dokumentált az a szokás, hogy az uralkodó hatalmát egy folyamatosan égő tűz jelképezi, melyet trónra lépésekor meggyújtanak, majd halálakor eloltanak. A pártusok nem vették zokon, hogy a nekik alárendelt kiskirályok is rendelkeztek ilyen dinasztikus tűzzel, a Szászánidák első intézkedései e tárgyban azonban világosan mutatták az új, centralizációs tendenciát.

A korai Szászánida-kor adminisztrációjának néhány részletkérdésére I. Shābuhr felirata adja meg a választ (Res Gestae Divi Saporis; más néven a Ka'ba-i Zardosht-i felirata: ShKZ), mely felsorolja azokat a személyeket, előkelőket és tisztviselőket, akiknek lelki üdve érdekében áldozatot kell bemutatni. A felirat világosan kiemeli a királyokat (MLK'-*shāh*), vagyis azon vazallus uralkodókat, akik a pártus korban is egy-egy terület urának számítottak. Helyi uralkodóval rendelkezőt néhány földrajzi-adminisztratív egység, mint pl. Merv, Adiabene, Kirman, illetve király vezette a szakákat is.<sup>12</sup> A felsorolásból jól látható, hogy e kiskirályok elsősorban a birodalom határvidékein uralkodtak, s nem annak belső, központi területein. E királyságok élén hol a helyi hatalmi elit, hol pedig a királyi család tagjai álltak. A pártus korból ismert nagy földbirtokos arisztokrata családok a korai Szászánidák alatt is megőrizték vagyonukat és földbirtokaikat, és jelentős hatalom halmozódott fel kezükben. Aligha véletlen, hogy e kiemelkedő családokat és azok tagjait I. Shābuhr felirata előkelő helyen említi, mint olyanokat, akiknek érdekében áldozatokat kell bemutatni. A felirat különösen a Warāz, Kārin és Sūrēn családokat említi (a Sūrēn család egy korábbi tagja volt a pártus sereg vezére és a carrhae-i csata győztese).<sup>13</sup>

A kiskirályságokba nem tartozó területek megnevezése a *shahr* („ország, tartomány”), melynek élén a *shahrab*, vagyis a szatrapa állt. E területek az uralkodói földeken, vagyis a korábbi pártus uralkodók birtokain és az újonnan elfoglalt területeken alakultak ki. A *shahrab* a tartomány civil igazgatásáért volt felelős, munkáját tisztviselők és írnokok serege segítette. A tartományokat további közigazgatási egységekre bontották, melyek élén helyi tisztviselők álltak. A tartományon belüli legfontosabb egységnek az *ōstān* minősült, melynek élén az *ōstāndār* állt.<sup>14</sup>

A birodalom központi igazgatásában a *bidakhsh* játszotta a fő szerepet, akinek tisztségét alkirálynak vagy nagyvezérnek szokás értelmezni; e tisztség szintén szerepel I. Shābuhr említett feliratában (ShKZ 29). Az *argbed* funkciója vitatott: egyes vélemények szerint várkapitány, mások szerint az

11| Ibn Isfandiyār 1942: 25.

12| ShKZ 28–29; Back 1978: 348–349.

13| ShKZ 29.

14| Wiesehöfer 1996: 186.

adóügyi ellenőrzés legfőbb tisztviselőjének számított. Jelentőségét mutatja, hogy több esetben a király megbízottjaként tűnik fel a forrásokban. A központi igazgatástól elkülönülten működött az udvar irányítása, melyben a *hazāruft*nak, a királyi testőrség parancsnokának jutott kiemelkedő jelentőség (mind etimológiailag, mind funkcionálisan tovább élt benne az Akhaimenidák korából ismert *hazārapatish*). Az udvar irányításában fontos szerepet játszott még a *sālār-ī darīgān*, valamint a kapuőrök felügyeletét ellátó *darbed*. A palotákhoz rendelt szolgák irányítása a *paristagbed*, a vadászatok megszervezése a *nakhchirbad* gondjaira volt bízva. Akárcsak az Akhaimenidák korában, a kincstár legfőbb felügyelője a *ganzvar* volt. Szintén Akhaimenida-kori örökség az *āmārgar* funkciója (vö. óp. *hāmārakara*), aki elődjéhez hasonlóan a számvitel ellenőrzéséért tartozott felelősséggel. Az udvarban működött továbbá „tanácsadó” (*handarzbed*) is, I. Shābuhr felirata szerint a királynő is rendelkezett *handarzbed*del (ShKZ: 33). Feltehetően papok is betöltötték e tisztséget, legalábbis erre utal a *mogān-handarzbed* titulus.<sup>15</sup> Az udvarban működött a fentiekén túlmenően az étekmester (*grastebed*) és a pohárnok (*māyār*) is.<sup>16</sup>

A láthatóan igen jelentős tisztségnek minősülő *framādār* („parancsoló”: vezér) feladatának pontos körülhatárolása nehéz, mivel tűztemplom élén éppúgy találunk *framādārt*, mint tartományok élén. Mihr-Narseh, II. Yazdegerd nagy hatalmú vezére *wuzurg-framādār*nak, vagyis fővezérnek titulálja magát saját feliratán, ám ebből hivatalának pontos tartalma nem állapítható meg.<sup>17</sup>

A központi hivatalok tükörképeit helyi szinten is kiépítették, s mindkét helyen írkokok (*dibīr*) intézték a napi igazgatási teendőket. Az írkokok vezetőjét (*dibīrbed*) I. Shābuhr olyan jelentős személyként említi, akinek érdekében áldozatot kell bemutatni.<sup>18</sup> Az írkokokat „kancelláriákba” (*dīwān*) szervezték, mely mint adminisztratív hivatali egység túlélte a Szászánidák államát, és a kalifátus közigazgatásának egyik modelljéül szolgált. E hivatalokban a mindenre kiterjedő ellenőrzés eredményeképpen létrejött regisztereket vezették, melyek napra pontos adatokat tartalmaztak az adott igazgatási területről. Így külön nyilvántartása volt a bírói ítéleteknek (*dād dibīray*), az adó alapját képező földeknek (*shahr āmār dibīray*), a kincstárnak (*ganz āmār dibīray*), a tüzeknek (*ātash āmār dibīray*) és a kegyes alapítványoknak (*ruwānagān dibīray*).<sup>19</sup>

15| Wiesehöfer 1996: 186–188.

16| ShKZ: 30.

17| Back 1978: 498.

18| ShKZ: 34.

19| Altheim–Stiehl 1954: 240–241.

Az írkok, illetve vezetőik komoly megbecsülésnek örvendtek és privilégiumokat is élveztek, így a papokkal és a nemesekkel egyetemben mentesek voltak az adófizetés alól, gyors lovaik voltak és hivatalukat megkülönböztető ruházatot viseltek. Több alkalommal politikai szerepet is játszottak: I. Yazdegerd halála után a nemesek összegyűltek, hogy megválasszák utódát; e választó grémiumban írkok is helyet foglaltak, II. Shābuhr pedig a főpap és az írkok vezetőjének jelenlétében nevezte ki utódának fivérét. Az írkok elkülönült társadalmi rétegébe az alsóbb rétegekhez tartozók nem kerülhettek be, így az írkokra is igaz az a rigid, kasztszerű rendszer, amely az egész Szászánida társadalmat jellemezte. Az írkokat külön iskolában, a *dībīristān*ban képezték, ahonnan a legtehetségesebbeket a központi adminisztrációban alkalmazták.<sup>20</sup>

A Szászánida uralkodók – a középkori európai királyokhoz hasonlóan – igyekeztek a főurak és a nemesek hatalmát korlátozni, mely igyekezetükben a városok által nyújtott segítségre támaszkodtak. E politikai cél magyarázza a perzsa uralkodók várospolitikáját, mely elsősorban új városok alapításában mutatkozott meg. E városok, melyek a királyi, és nem a nemesi birtokokon jöttek létre, az uralkodói hatalom támaszai voltak gazdasági értelemben is, hiszen a helyi és a távolsági kereskedelem központjai voltak, ami egy döntően mezőgazdasági alapú társadalomban még kiemelkedőbb jelentőséget biztosított számukra. A perzsa királyok a városok alapítása során egyes esetekben még a lakosságcserétől sem riadtak vissza (pl. I. Shābuhr Antiocheia esetében), hogy így népesítsék be újonnan alapított településeiket. E városok közül néhány (pl. Nīshābur) túlélte a Szászánidák bukását, és a kalifátus korában is komoly gazdasági és kulturális központ maradt. E tendenciával párhuzamosan az Akhaimenidák korábbi fővárosa, Susa, elvesztette jelentőségét (II. Shābuhr elefántokkal tapostatta szét egy lázadást követően a várost és lakosait), és a pártusok fővárosa, Ktésiphón emelkedett a főváros rangjára.<sup>21</sup>

A hierarchikus szervezetbe tömörült zoroasztriánus egyház keretein belül ezenközben differenciálódás következett be: az egyes papi hivatalok eltérő elnevezése azt mutatja, hogy mind feladatkörükben, mind rangjukban különböztek egymástól, bár a források szűkszavúsága nem enged mélyebb bepillantást e viszonyokba. A *mōbed*, a *rad* és az *ērbed* azon tisztségek megnevezései, melyek a zoroasztriánus egyház legfontosabb méltóságait jelölik. Igazságszolgáltatási funkciót mind a *mōbedek*, mind a *radok* betöltötték, az

20| Tafazzoli 2000: 23–27.

21| Wiesehöfer 1996: 189–190.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

*ērbedek*re elsősorban a fiatal papok oktatásának feladatát bízták.<sup>22</sup> Az egyház felépítésében az állami tagozódáshoz igazodott, mivel léteztek tartományi *mōbedek*, a király analógiájára létrehozott, a *mōbedek* vezetésével megbízott *mōbedān mōbed* pedig az egész klérus irányításáért felelősséggel tartozott. Mint legfőbb papi méltóság, ő volt egyben az uralkodó jogi tanácsadója is. Fontos hangsúlyozni, hogy csak tanácsadó volt, de nem ő volt a birodalom legfőbb bírója, mert e jogot az uralkodó fenntartotta magának. Konkrét jogesetek és irodalmi művek egyaránt alátámasztják ezt.

A vallási kisebbségek (elsősorban a keresztények és a zsidók) viszonylagos autonómiát élveztek – eltekintve az üldözésekre irányuló, általában a külpolitika által motivált kísérletektől –, és belső ügyeiket maguk intézhették. A keresztény közösség vezetőjének a püspök, a babiloni zsidóság vezetőjének a *rēsh galūta*’ minősült. Ezen előjárók kötelessége volt az évi, a király által megállapított adó begyűjtése és megfizetése. Amennyiben az bármely oknál fogva elmaradt, a perzsa királyok brutális erőszakkal torolták meg a befizetés elmaradását. Az első nagy keresztényüldözésre is azért került sor, mert a keresztények megtagadták az előre megállapított adó önkényesen duplájára emelt összegének megfizetését, melyből Shābuhr a római hadjáratát kívánta finanszírozni.<sup>23</sup> Belső viszonyaikat azonban maguk rendezhették, s alkalmazhatták saját jogrendszerüket is.

A hadügyi igazgatás, mely eredetileg különvált a civil igazgatástól, a Kr. u. VI. századig megőrizte önállóságát. A hadsereg élén az *artesh-tārān sālār* („a katonák vezetője”) állt, neki alárendelten működött a *spāhbed*. A perzsa hadsereg szempontjából kiemelkedően fontos lovasság irányítása az *asped*, a várak védelmének ellátása a *dizbed* feladata volt. E tisztségek szintén megjelennek Shābuhr feliratában mint fontos funkcionáriusok.<sup>24</sup>

I. Khosrau reformjai a fenti közigazgatási struktúrát alapjaiban változtatták meg, mivel a birodalmat az eddig működő *shahr*-rendszer helyett négy nagy egységre tagolta, egyben összevonta a civil és a katonai igazgatást. A négy terület (*pāygōsh*) az égtájokról nyerte elnevezését: *apākhtan* volt az északi, *khōrāsān* a keleti, *nēm-rōz* a déli és *khwarwarān* a nyugati terület megnevezése. E területek élén a király által kinevezett és közvetlenül neki felelős kormányzók álltak, akiknek kezében így óriási hatalom összpontosult. Khosrau az eddig birodalmi szinten egyetlen *spāhbed* tisztségét négyre

22| A *mōbedek* bírói hatalmát a szír nyelven íródott keresztény mártírakták, a *radok* korlátlan büntetőjogi diszkrécióját pedig a Shāyast-nē-shāyast című, a rítus és a jog apróbb részletkérdéseit kazuisztikus módon tárgyaló, feltehetően a Kr. u. VII. században keletkezett mű bizonyítja.

23| Braun 1915: 5–34.

24| ShKZ: 30–32.

emelte, és minden *pāy-gōsh* élére egy *spāhbedet* állított. Munkájukat alsóbb szinten a *pāy-gōshbānok*, valamint a sajátos feladattal rendelkező a *marzbānok* (határőrök) segítették, utóbbiak kötelessége az állam külső határainak katonai védelme és a hozzá tartozó területek irányítása volt.<sup>25</sup>

Az adóügyi igazgatás azonban megőrizte önállóságát és nem tagozódott bele a fenti rendszerbe, hanem 37 adókerületre osztva a birodalmat a *pāy-gōshok* befolyásától függetlenül történt a pénzügyek intézése. Sajnos Pārs tartományt leszámítva semmit sem tudunk e hatalmas területek belső viszonyairól. Az említett tartományon belül megkülönböztettek kisebb egységeket (*nisang, tāsuk*), a *kūrāt*, valamint az *ōstānt*, mely tizenkét *kūrā*ból állt.<sup>26</sup>

## 2.5 A PERZSA JOG TÖRTÉNETE ÉS ÍROTT EMLÉKEI

A perzsa jog története hosszabb időre nyúlik vissza, mint a perzsa állam története, hiszen a bevonuló iráni törzsek nyilvánvalóan rendelkeztek saját szokásokkal és hagyományokkal, melyről azonban nagyon keveset, és csak áttételesen, Hérodotos tudósítása alapján tudunk. E szokásjog feltehetően kevés módosulással tovább élt az Akhaimenidák alatt. E korszak tekinthető a perzsa jog első nagy történeti korszakának. A perzsa jog második nagyobb korszaka a Szászánidák idejére esik, amikor a jog – elsősorban ideológiai és elméleti alapjait tekintve – nagy átalakuláson ment keresztül, a harmadik nagyobb korszak pedig a Szászánidák bukása utáni időre esik.

A perzsa jog tartalma és mibenléte az Akhaimenidák alatt nem tévesztendő össze a perzsa birodalom jogával, ha létezett egyáltalán ilyesmi. Ahhoz, hogy az Akhaimenidák jogáról beszélhessünk, azt kell feltételezni, hogy létezett egy egységes, birodalmi jog, amely minden birodalmi alattvalóra kiterjedt, ez azonban aligha valószínű, hiszen a perzsák jogi autonómiát biztosítottak az alávetett népek számára. Ennek következtében a zsidók, az egyiptomiak, a babilóniaiak stb. saját joguk szerint élhettek, ez pedig sem lehetővé, sem szükségessé nem teszi egy egységes birodalmi jog megalkotását. A vita tulajdonképpen I. Dareios állítólagos törvényalkotó munkája körül robbant ki a modern tudományban, melynek alapja Hammurapi törvénye lett volna. E nézetet képviseli Olmstead<sup>27</sup> és Ghirshman,<sup>28</sup> akik hitelt adnak néhány ókori forrás erre vonatkozó, kétértelmű utalásainak, a tudósok többsége azonban elutasítja ezt az álláspontot, s még az is kérdéses, hogy a helyi jogok összegyűjtése milyen módon zajlott, illetve szükséges volt-e

25| Wiesehöfer 1996: 198.

26| MHDA 27. 12.

27| Olmstead 1948: 119–134

28| Ghirshman 1985: 134–136.

ezek királyi jóváhagyása.<sup>29</sup> Természetesen azt senki sem vonja kétségbe, hogy a perzsa királyok kibocsátottak olyan, elsősorban adminisztratív rendeleteket, melyeket az egész birodalomban be kellett tartani, ám ettől még nem lehet egységes birodalmi jogról beszélni, legfeljebb egységes közigazgatásról. Az mindenesetre tény, hogy Dareios állítólagos törvényéből egyetlen betű sem maradt ránk.

A perzsa jog korai történetét tekintve nem rendelkezünk genuin forrásokkal, mivel sem törvények, sem elbeszélő források nem maradtak fenn. Mindössze görög és kisebb számban római történetírók nem minden esetben megbízható állításaira vagyunk utalva, melyekkel szemben a forráskritika különösen indokolt.

A perzsa szokásjog szerint a legfontosabb kérdésekről a fegyveres férfiakból álló népgyűlés döntött, elsősorban háború és béke dolgában.<sup>30</sup> Hérodotos szerint a legfontosabb dolgokat italmámban tárgyalják meg, majd másnap, amikor kijózanodtak, felülvizsgálják korábbi döntésüket. Ha ekkor is helyesnek találják korábbi döntésüket, akkor elfogadják azt, ha nem, elvetik.<sup>31</sup>

A királyság megszervezését követően a végső döntés a király kezében volt, aki azonban köteles volt a hét nemesi család tagjaival konzultálni. A nehezebb jogi ügyek eldöntése a királyi bírák (*dātābara*) feladata volt, akik kinevezésüket életfogytig kapták a királytól, és hivatalukból csak jogtalanság elkövetése esetén lehetett őket elmozdítani. A királyi bírák döntöttek a peres ügyekben és ők értelmezték az ősi törvényeket is, a király akaratával azonban – ahogy Kambysés esete is mutatja – nem mertek szembe szállni. A király akaratát törvénynek minősült, melyet abban az esetben is követni kellett, ha az ellentmondott a szokásoknak, mivel azon változtatni nem lehetett.<sup>32</sup>

Különösen fontos ügyekre nézve a király személyesen nevezte ki az eljáró bírót, aki ilyen formán „különbírósnak” számított.<sup>33</sup> Hérodotos szerint a perzsa királyok igen ügyeltek a bírák pártatlanságára és jogszerű eljárására: egy alkalommal egy Sisamnés nevű bírót megvesztegettek, s ennek hatására hamis ítéletet hozott. Miután az ügy kiderült, Kambysés megölette a bírót, majd lenyúzott bőréből készíttette el a bírói pulpitust, melyre a kivégzett bíró fiát ültette, emlékeztetve hivatalának fontosságára. Egy másik

29| Dandamaev–Lukonin 1989: 117. Lásd a külön ennek a kérdésnek a tanulmányozására szentelt gyűjteményes kötet (Watts 2001) cikkeit is.

30| Hérodotos 1,125.

31| Hérodotos 1,133.

32| Hérodotos 3,31; Eszter könyve 1,11–13.

33| Hérodotos 5,12.

királyi bírót Dareios feszítettett keresztre korrupció miatt.<sup>34</sup> Ammianus Marcellinus Kr. u. IV. századi történetíró azonban cáfolja, hogy a perzsák megnyúznák a hamisan ítéelő bírót, és kitalációnak vagy a régmúlt idők letűnt szokásának minősíti.<sup>35</sup>

A büntetőjogban a király és a családja elleni bűncselekményeket halállal büntették, több esetben az elkövető egész családját kiirtották. Hérodotos szerint a perzsák senkit sem ítétek halálra az első bűncselekmény elkövetése miatt, csak a visszaesőket végezték ki, s azokat is csak abban az esetben, ha az általuk elkövetett bűncselekmény súlyosabbnak minősült, mint a javukra írható szolgálatuk; Hérodotos azonban e helyütt feltehetően idealizálja a perzsa jogot, mivel az általunk ismert esetek ezt kevésbé támasztják alá.<sup>36</sup> A büntetések meglehetősen kegyetlenek voltak, a keresztre feszítés mellett a végtagok levágása, a szemek kiszúrása, az elevenen eltemetés, a fej kövekkel való szétverése is szerepelt a szankciók között. Az eljárás során tortúrát és kínvallatást is alkalmaztak, erre a célra skorpiókat vettek igénybe, illetve korbáccsal igyekeztek vallomást kicsikarni a gyanúsítottból.<sup>37</sup>

A házasság nem volt monogám, különösen az uralkodó családjában találkozunk nagyszámú feleséggel és ágyasokkal. A gyermekáldást nagy erénynek tartották, az uralkodó évente ajándékokat osztott ki azon családok között, akiknek sok gyermekük született.<sup>38</sup> Vitatott kérdés a közeli rokonok közötti házasság szokásának eredete és elterjedtsége. Hérodotos szerint Kambysés beleszeretett nővérébe, és feleségül kívánta venni, ám ezt a perzsa szokások tiltották. A király parancsára összehívott bírák azonban úgy nyilatkoztak, hogy bár olyan törvény nincsen, amely ezt megengedné, de olyan törvény van, amely szerint a király azt tehet, amit jónak lát. Rá kell azonban mutatni, hogy e szöveg is kiemeli, hogy a testvérházasság tiltott, és a történet Hérodotosnál azt a célt szolgálja, hogy – más rémtetteivel egyetemben – a perzsa királyt kegyetlen, istentelen, dühöngő örültnek mutassa be. Ezért is gondolnak többen, köztük Cameron is arra, hogy a szokás eredetét Elamban kell keresni, ahol az Eparti-dinasztia alatt valóban élt e szokás, mivel a trónörökös az uralkodó nővérével kötött házasságából származó gyermekei közül kerülhetett ki. Mások azonban elutasítják az elami eredetet, mivel a testvérházasság nem csupán Kambysés, hanem más perzsa uralkodók esetében is előfordult, pl. II. Dareios is nővérét, Parysatis-t vette

34| Hérodotos 5,25; 7,194.

35| Ammianus Marcellinus 23,81.

36| Hérodotos 1,137; Dandamaev–Lukonin 1989: 120.

37| Hérodotos 3,130; Dandamaev–Lukonin 1989: 120–121.

38| Hérodotos 1,136.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

feleségül; Diodorus szerint pedig e szokás nem korlátozódott a királyi házra.<sup>39</sup> A kérdés részleteire a házassági jog kapcsán még visszatérünk.

A perzsa jog történetének második fontos korszaka a Szászánidák uralkodásának idejére esik, amikor is a jog differenciáltabbá, egyszersmind vallási alapúvá kezdett válni. Párhuzamosan azzal a folyamattal, amelynek eredményeként a zoroasztrianizmus egyre nagyobb teret hódított meg a maga számára az állami életben, a jog szolgáltatása, magyarázata is a klérus kezében összpontosult. Az Akhaimenida-korban laikus személyek, vagyis királyi bírák, nemesek és bölcsek voltak a legfontosabb döntéshozók és a jog avatott magyarázói, a Szászánida-korban ez a funkció szinte teljes mértékben a papság kezébe csúszott át, laikus bírőról alig hallunk, a jog interpretációja pedig a papság exkluzív terepévé vált. Ennek következtében a jog alapvetése is megváltozott, az eredendően szokásjogon alapuló, az uralkodó jogalkotását elfogadó, a vallási szférához legfeljebb áttételesen, a legitimitáció felől kapcsolódó jogfelfogást egyre inkább felváltja a vallási jogfelfogás.

Feltűnő, hogy törvényeket, királyi rendeleteket ebből a korból sem ismerünk, így a korai Szászánida-kor jogi élete szinte teljes egészében homályban marad előttünk. A késői korszak, az utolsó száz esztendő az, amely ebből a szempontból jobban dokumentált. Legfontosabb forrásunk a bonyolultabb esetek megítélése körüli nehézségek bemutatása céljából a Kr. u. VII. század első felében íródott Mādīgān ī Hazār Dādestān (MHD+A, Ezer ítélet gyűjteménye), mely számtalan filológiai és értelmezési nehézség elé állítja ugyan a kutatót, ám ennek ellenére az egyetlen olyan jogforrás, mely némi betekintést enged a bírósági tevékenység részleteibe.<sup>40</sup> Inkább a vallási irodalom körébe szokás sorolni azokat a forrásokat, melyek a rituális tisztatlanság, az egyes rituális cselekmények részletes szabályairól szólnak. Ezek között említendő a feltehetően a Szászánida-korszak vége felé keletkezett Shāyast-nē-shāyast<sup>41</sup> és a vele szoros tematikus rokonságot mutató Nērangestān és Hērbedestān.<sup>42</sup> E kazuisztikus művek a rítus és a jog egyes részletkérdéseit boncolgatják hihetetlen alaposággal, miközben az esetek nagy részében a kérdések mögött meghúzódó intézmények lényegét nem érintik, azokat a korabeli közönség részéről ismertnek feltételezve. E jelenség számunkra sok tekintetben korlátot jelent, ugyanakkor mutatja a korszak tudományának kifinomultabb természetét. A nem zoroasztrianus források

39| Hérodotos 3,31; Dandamaev–Lukonin 1989: 119; 121.

40| A szöveget kiadta, fordította és kommentálta Macuch 1981; 1993; Perikhanian–Garsoian 1997.

41| A szöveg kiadására lásd Tavadia 1930 és Kotwal 1969.

42| A szövegek kiadására lásd Kotwal–Kreyenbroek 1992, 1995, 2003, valamint Humbach–Elfenbein 1990.



közül kiemelkedő fontossággal bírnak – különösen a büntetőjog feltérképezésében – az iráni keresztények mártíromságáról szóló mártírakták,<sup>43</sup> valamint az iráni keresztények számára összeállított jogkönyvek, ezek közül is elsősorban Jesubocht munkája.

A zoroasztriánus perzsa jog történetének harmadik nagyobb korszaka a Szászánidák bukását követő, napjainkig tartó időszak. Ebben a korban az iszlám előretörése következtében a zoroasztriánus jog egy lélekszámában folyamatosan fogyó, kisebbségbe szorult vallási közösség normarendje maradt, mely elvesztette korábbi privilegizált helyzetét és állami támogatását. A joghagyomány ugyan fennmaradt, de korábbi kifinomultsága megkopott: az iskolák a jogtudományi vitákkal egyetemben eltűntek, mivel a cél a megváltozott történeti körülmények között a doktrína fenntartása volt. Ebben a közösség papi vezetője, a *dastūr* játszotta a legfőbb szerepet, aki a vallási és a rituális tanítások megőrzése mellett figyelmet fordított az alapvető jogintézmények (házassági jog, öröklési jog, különösen veszélyes bűncselekmények stb.) kontinuitásának fenntartására is. Annál is inkább, mivel a közösség tagjai hozzá fordultak jogi tanácsokért, s ezáltal egyfajta bírói funkciót is betöltött. A tipikus kérdéseket és az azokra adott válaszokat aztán összegyűjtötték és önálló művek formájában dolgozták fel. Így születtek meg a IX. és a X. század folyamán a *riwāyatok*, melyek a zoroasztriánus pehlevi irodalomban önálló műfajjá váltak. Ezek között a legnagyobb jelentőségre az Ēmēd főpap által készített Riwāyat-i Ēmēd-i Ashawahishtān (REA), valamint a Dādestān ī Dēnīghez fűzött *riwāyat* (PRDd) tett szert.<sup>44</sup> E jog napjainkban is élő jog, mivel elsősorban az Indiában és Iránban élő zoroasztriánus közösség e szabályokhoz igazítja életét, ámde teljes mértékben átalakult vallási joggá, s ilyen értelemben nem perzsa nemzeti jog többé.

### 3.5 A ZOROASZTRIÁNUS JOG ELMÉLETE ÉS FORRÁSAI

Az elképzelés, hogy a szabályok, pontosabban azok egy része végső soron isteni eredetűek, nem idegenek az iráni hagyománytól. Xerxes *daiwa*-felirata világosan bizonyítja ezt, mikor a hívőt arra buzdítja, hogy „tiszteld azt a törvényt, amelyet Auramazdā rendelt el” (*dātā parīdiy tya Auramazdā niyash tāya*), mivel „az az ember, aki tiszteli azt a törvényt, melyet Auramazdā rendelt el, és imádja Auramazdát az *arta* és a szertartás szerint, az egyfelől boldog lesz életében, másfelől megigazult lesz holta után.”<sup>45</sup>

43| Braun 1915; Hoffmann 1880.

44| A szövegek kiadására lásd Safa–Isfahani 1980 és Williams 1990.

45| Kent 1953: 151.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

Az Auramazdā által elrendelt törvény azonban nem ölt olyan konkrét formát, hogy annak megfogalmazására és szövegére hivatkozni lehessen. A feliratot készíttető uralkodó sem teszi ezt, mint ahogy más perzsa király sem: ilyen joganyag ugyanis írott törvény formájában nem létezik. Ugyanakkor kétségtelen tény, hogy a zoroasztriánizmus is ismeri a kinyilatkoztatást, melynek során Wohu Manah (a Jó Lélek) nyilatkoztatta ki szándékait a prófétának, Zaratusztrának. E kinyilatkoztatás – ha elfogadjuk azt a hagyományt, hogy a Gáthák megfelelő részei valóban a prófétára mennek vissza – azonban nem tartalmaz jogi normákat, legfeljebb etikai alapvetést.

Az Akhaimenida-korban felbukkanó, és a környező népek nyelveibe is recepciót nyert, jog jelentésű *dāta* kifejezés kettős jelentésű: jelenti egyfelől az isteni jogot, de egyben az uralkodó által meghatározott törvényt is. Dareios több alkalommal is mint saját törvénye hivatkozik rá, mely egyben meg egyezik saját akaratával.<sup>46</sup> A király akarata tehát egyben a törvény erejével bír. Feltehetően nem járunk messze az igazságtól, ha azt gondoljuk, hogy az uralkodó által megfogalmazott törvényeknek az *artához* kell kötődniük (az *arta* fogalmát lásd alább), ám e viszony sokféle interpretációt és visszaélést is lehetővé tesz. Utóbbira példa lehet Dareios felirata, melyben saját magát az igazság, vagyis az *arta* képviselőjének titulálja, míg politikai ellenfeleit a hazugság embereinek nevezi, ezáltal egy konkrét politikai és fegyveres konfliktus szereplőit egy kozmikus összecsapás szemben álló feleiként jelenítve meg. A *dāta* a későbbiek során jelentésbővüléssel gazdagodott, sok esetben inkább vallás jelentéssel bírt. A középperzsa szövegekben ugyanis a *dād* kifejezést (az óperzsa *dāta* középperzsa megfelelője) nem pusztán „jog”, hanem „vallás” jelentésben is használták.<sup>47</sup>

Az *arta* (avesztai *asha*) igazságot jelent, mely eredetét tekintve az indoiráni korszakra vezethető vissza, s e fogalom a Gáthákban éppúgy megtalálható, mint a Rigvédában. Az igazság azonban része egy átfogó rendnek, mely a kozmikus szférát éppúgy magában foglalja, mint a társadalmi szerveződést. Az *artát* ezért általában rendként, esetleg kozmikus rendként szokás értelmezni, amely a világban megfigyelhető jelenségek egymáshoz való viszonyát határozza meg. Ez a rend szabályozza az égitestek mozgását, a nappal és az éjszaka váltakozását, a rítus bemutatásának módját és a társadalmi együttélés rendjét, vagyis az igazság szerint való társadalmi együttélést.<sup>48</sup> Az az ember,

46| DB I. 23: (Kent 1953: 117): „Auramazdā akaratából ezek a tartományok az én törvényt követtek; ahogy mondtam nekik, úgy cselekedtek.” DNa 21: (Kent 1953: 137): „a törvény, amelyik az enyém...”

47| PRDd 7.2; Williams 1990: Part I: 47.

48| E régi értelmezést követi Boyce 1975: 27. Pusztán igazságnak értelmezi Schlerath (Enc. Ir. I. 694) és Gershevitch 1959: 6.

aki az *arta* szerint él, *artawān* (*ashawān*), vagyis földi életében feddhetetlen, halála után pedig megigazult, aki elnyeri a túlvilági lét örömeit. Az *arta* el-lentéppárja a *drauga*, a hazugság, mely az *arta* tagadásában nyilvánul meg. Ezért is állíthatja Hérodotos, hogy a perzsák szemében a legvisszataszítóbb dolog a hazugság, illetve az adósság, mert az hazugságra készíti az embert.<sup>49</sup>

A lényeg, hogy az igazság egy elvont etikai princípiumként létezik, amely azonban konkrét kinyilatkoztatott normák formájában nem ölt testet. A megfelelő társadalmi viselkedést tömören megfogalmazó három további alapelv, a jó gondolat, jó beszéd és jó cselekedet (*humad*, *huwarsht*, *hūkht*) szintén elégtelen ahhoz, hogy jogi normaként tekintsünk rájuk. Az embereknek, a törvényhozóknak és a törvényt tudóknak kell ezeket konkrét jogi szabály szintjén megfogalmazni.

A kinyilatkoztatott jogi norma gondolata kialakulásának lehetőségét feltehetően csökkentette az a tény, hogy a zoroasztriánizmus nem olyan tiszta monoteizmus, mint az iszlám vagy a zsidó vallás: Auramazdā mellett más, a pogány korban nagy tiszteletnek örvendő istenségek (pl. Mithra) éppúgy helyet kaptak a panteonban, mint a yazaták vagy az Amesha Spenták. Ebbe az isteni világba jobban beleillik egy mindennek és mindenkinek a helyét kijelölő elv (*arta*) és az abból következő szabályok, mintsem az egyetlen istenség által kinyilvánított egyetlen helyes viselkedési norma. Ilyen értelemben csak az etikai alapok biztosítottak, a konkrét norma megfogalmazásának szabadabb teret engedve. A normáknak való megfelelés szerepét a rítusok veszik át: a hívő zoroasztriánus ember elkötelezettsége a rítusok, imák és tisztasági szabályok részletes követése útján fejeződik ki.

A fent ismertetett alapvetés nyomán nem nehéz belátni, hogy a zoroasztriánus jog legfontosabb forrásának az Awesta minősült, legalábbis teoretikusan. A valóságban azonban a Szászánida-kor megváltozott életviszonyaihoz az Awesta előírásait már nem lehetett alkalmazni. Ezért a fennmaradt több száz ítélet közül összesen csak két bírói ítélet hivatkozik az Awesta normáira. Más szavakkal ez azt jelenti, hogy az Awesta elméleti jelentősége és gyakorlati alkalmazhatósága fordítottan aránylik egymáshoz.

Éppen ezért a jog gyakorlati életben is fontosnak mondható forrásává a *chāshtag*, a szokásokon alapuló és azokat magában foglaló, az egyes jogtudósok által megfogalmazott doktrína vált. E doktrínák a szokások és a szövegek értelmezése útján jöttek létre, melyek magukon viselték az értelmező jogtudósok és azok iskoláinak keze nyomát. Ennek következtében több, egymással párhuzamosan élő doktrína jött létre, melynek következtében a zoroasztriánus jog a Szászánida-korban kifejezetten plurálisnak mondható.

49| Hérodotos 1,138.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

A jogi pluralizmus jelensége azonban kizárólag a részletkérdésekre vonatkozott, mivel a főbb tartalmakban és azok elméleti háttérében konszenzus uralkodott.

A *chāshṭag* plurális tartalma mögött az egyre inkább kifejlődő jogtudomány eredményeit kell látnunk. A perzsa jogtudomány kialakulásának kronológiája nem ismert számunkra; az egyetlen ítélet, mely kronológiai kérdések megválaszolásához felhasználható, nem nyújt elegendő támpontot.<sup>50</sup> Akárcsak a jogtudomány kialakulásának ideje, úgy a jogi iskolák száma sem állapítható meg egyértelműen, mivel a Shāyast-nē-shāyast ellentmondóan nyilatkozik: az 1.3. három iskolát említ, ám a következő pontban (1.4.), önmagának is ellentmondva, négy iskolát sorol fel: Ādurohrmazd–Nēwgushnasp; Ādurfarrobay Narseh–Sōshāns; Nēwgushnasp–Mēdōmāh; Sōshāns–Abarag. Feltűnő, hogy az iskolák genealógiája több ponton azonos neveket tartalmaz. Ha helyes az a feltételezés, hogy az adott nevek ugyanazon személyekre vonatkoznak, s nem több, de azonos nevű személlyel van dolgunk, akkor a három iskola valójában két iskolát ír körül: Ādurohrmazd–Nēwgushnasp–Mēdōmāh iskoláját és Ādurfarrobay Narseh–Sōshāns–Abarag iskoláját. Amennyiben kiinduló hipotézisünk helyes, úgy a fenti két, egyenként három generáción átívelő iskolát különböztethetjük meg a Szászánida-kori Perzsiában. Amennyiben a nevek különböző személyeket takarnak, úgy négy, rövid életű iskoláról lehet szó, de három iskola léte sehogyan sem igazolható.<sup>51</sup>

Sajnos nevükön kívül szinte semmit sem tudunk a fenti listában szereplő tudósokról; annyi azonban bizonyos, hogy Abarag, Mēdōmāh és Sōshāns a vallási irodalom jól ismert szereplői közé tartoztak, hiszen elsősorban az Awesta kommentátoraiként ismertek. A Widēwdād, Ērbedestān és Nērangestān kommentátoraiként az Awesta jogi tartalmú szövegeit tanulmányozták, nyilván ez tette őket jogi kommentátorként is ismertté.<sup>52</sup> Érdemes felfigyelni arra az érdekes körülményre is, hogy Abarag és Mēdōmāh, akikről az iskolák nevüket kapták, a genealógia utolsó sorában helyezkednek el, azaz bennük nem az adott iskola megalapítóját kell tisztelnünk, hanem, éppen ellenkezőleg, az utolsó képviselőit.

Az iskolák közötti eltérések bemutatásához a rendelkezésünkre álló forrásanyag sajnos nem elegendő. Az idézett esetek nagy többségében nem állapítható meg, hogy melyik nézet melyik iskola álláspontja volt, sőt alkalmanként

50| Az elméletek elég széles spektrumon mozognak a datálást illetően: III. század (Macuch 1993: 29), V. század (Perikhanian–Garsoian 1997: 418), VI. század (Jany 2006: 295–305).

51| Tavadia két iskolát különböztet meg, lásd Tavadia 1930: 28–29.

52| Macuch 1993: 13.

az sem, hogy a nézetek különbözősége mögött valóban minden alkalommal az iskolák közötti vita húzódott-e meg.

Mivel a jogtudomány, vagy legalábbis annak intézményesített formája elsősorban a rítussal és a tisztasági szabályokkal összefüggő kérdésekre összpontosított, a jogtudomány mintegy bezárkózott saját világába, elefántcsonttoronyába, melybe, úgy tűnik, a valóság fényei ritkán szűrődtek be. Ennek következtében érdeklődésének homlokterében a rituális jog egészen jelentéktelen részletkérdései álltak, míg a társadalom számára jóval fontosabb kérdések megoldása inkább a bíróságokra hárult.

A jog és a bírói ítéletek harmadik forrása a jogtudósok konszenzusa (*hamdādestān ī wēhān*) volt, melynek mibenlétéről keveset tudunk. Nem állapítható meg egyértelműen, hogy e kifejezés valamennyi jogtudós konszenzusát, avagy csak egy adott iskola tagjainak konszenzusát takarja-e. Az azonban bizonyos, hogy a *hamdādestān ī wēhān* nem rendelkezett olyan jogforrási erővel és episztemológiai értékkel, mint az iszlám jogban az *ijmā*<sup>c</sup> (lásd az iszlám jogról szóló fejezetet). Ugyanakkor önmagában az a tény, hogy bírói ítéleteket lehetett konszenzusra alapítani, a jog fontos forrásává emelte a *hamdādestān ī wēhānt*, bármi volt is annak pontos tartalma. Mindez nem pusztán elméleti lehetőségként volt adott, mert az MHD+A tanúsága szerint ténylegesen több ítélet is nyugodott konszenzuson.<sup>53</sup>

A bírói ítéletek negyedik forrása a *kardag*, vagyis a bírói szokásjog volt. Az MHD+A összeállítója igen tudatosan különböztette meg a jog többi normarétegétől a *kardagot*. Amikor egy ügyet, s az arra vonatkozó döntést ismerteti, akkor először a doktrínát, több versengő doktrína esetén valamennyi doktrínát írja le, s csak ezt követi a *kardag* megoldása. Igen ritkán fordul csak elő, hogy a doktrínák ismertetése elmarad (ebben az esetben feltehetően nem volt ismert doktrína vagy a kompilátor nem ismerte azt), s az ügy megoldása a bírói jogban formálódott csak ki, azaz a szerkesztő rögtön a *kardag* normáját ismerteti. A korabeli joggyakorlatban-jogtudományban tisztában voltak azzal, hogy a *kardag* tulajdonképpen nem alaki jogforrás, ezért igyekeztek háttérbe szorítani. Ennek technikája az volt, hogy igyekeztek a *kardag* hatókörét csökkenteni, s pusztán a kisebb súlyú esetekre korlátozni, különösen a büntetőjogban. Ennek ellenére a *kardag* jelentős szerepet játszott nem pusztán a joghézagok pótlásában, hanem a normarendszer átalakításában is. Találunk ugyanis szép számmal olyan bírói döntéseket is, melyek a hagyományos doktrínákhoz képest *contra legem* tartalmúak voltak! Ezen ítéletek első látásra kisebb, technikai jellegű kérdések körül csoportosultak, hatásukat tekintve mégis igen nagy válto-

53| A kérdés részleteiről lásd Janý 2005b: 297–303.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

zásokat indukáltak a jog és a társadalom rendszerében. Egy példa lehet erre a házassági jogból az a *kardag*felfogás, mely elismerte a válólevél (*hisht-nā-mag*) érvényességét abban az esetben is, ha a válást kimondó férj nem határozta meg a dokumentumban azt a személyt, aki a válást követően a nő felett a hatalmat gyakorolni jogosult. A hagyományos doktrínák szerint az ilyen válólevél érvénytelennek minősült, ám azáltal, hogy a *kardag* elismerte a válólevél érvényességét, hozzájárult ahhoz, hogy a nők ilyen esetben elinduljanak az önjogúvá válás útján. Egy olyan, szigorúan patriarchális társadalomban, mint amilyen a Szászánida Perzsia volt, ez nagy újításnak minősült. Természetesen túlzás lenne azt gondolni, hogy mindez a *kardag* tudatos „jogpolitikája” lett volna, hatását tekintve azonban mégis jelentősnek mondható. Hasonló tendencia figyelhető meg az önálló keresmény (*windishn*) megítélését illetően is. A hagyományos jogfelfogás szerint ugyanis az aszszony keresménye *ipso iure* a férjét illeti meg, aki erről lemondhat felesége javára, de ilyen tartalmú nyilatkozat hiányában a vagyoni növekmény őt illeti meg. A *kardag*ítéletek azonban azt mutatják, hogy a bíróság elismerte a nő jogát saját keresményére, mely újabb csapás volt a patriarchális felfogásra. Ez a döntés már egy sokkal tudatosabb jogformáló akaratról tesz tanúságot, mint az előzőekben leírt jelenség. Hasonló, a régi öröklési rendszert alapjaiban megváltoztató tendencia figyelhető meg az öröklési jogi szabályok *kardag* szerinti alkalmazása során, melynek következtében a régi családjogi és öröklési rendszer teljesen megváltozott. Ennek hatása olyan mértékű volt, hogy a következő évszázadok során a *kardag* felfogása vált uralkodóvá, és a régi doktrína kiveszett a mindennapokból. A sors fintora, hogy később a *kardag* alapú normát úgy tanították, mintha ez lett volna a doktrína.

Összefoglalva tehát elmondható, hogy a *kardag* a Szászánida-kor utolsó évszázadában egy olyan önálló jogtestté vált, mely a hagyományos doktrínák mellett párhuzamosan fejtette ki hatását. Mindez minden bizonnyal a korabeli társadalmi viszonyokhoz történő rugalmasabb hozzáállás eredményeként alakult ki, másfelől pedig előmozdította a további változásokat is, kijelölve azok irányait.<sup>54</sup>

### 4. § A ZOROASZTRIÁNUS JOG FŐBB INTÉZMÉNYEI

#### 4.1. A házassági jog

A Szászánida-korban a házasság poligám volt, mi több, különböző házassági formákat különböztettek meg, melyek egymástól teljesen eltérő jogi

54| A *kardag*gal összefüggő jogelméleti megközelítésre lásd Jany 2005b.

tartalmakkal bírtak. A házassági formáknak nem csupán a felekre nézve volt különböző joghatása, hanem befolyásolta az öröklési rendszert is.

E házassági formák közül a *pādikhshāy* házasság játszotta a legfontosabb szerepet, ez volt a teljes értékű házasság mind a jog, mind a társadalom értékítéletében. Sok, eredetileg nomád nép gyakorlatához hasonlóan a házasság legősibb „keletkezési módja” a lányrablás volt. A lányrablás nem volt önálló házassági forma (szemben az indiai gyakorlattal), mert a lányrablással keletkezett viszonyt később rendezni kellett (minden valószínűség szerint *pādikhshāy* házasság révén). A lányrablást tehát inkább lehet a házassági szerződés megkerülése egy módjának, mintsem önálló házassági formának tekinteni.

A *pādikhshāy* házasság a lányrablás kivételes esetétől eltekintve szerződés útján jött létre. A házassági szerződésben rendezni kellett a házassági vagyony jog fontosabb kérdéseit, a hozomány, a válási pénz összegét, a gyermekek sorsát és jogállását. A *pādikhshāy* házasság *cum manu mariti* házasság volt, azaz megkötése csak *sālārīh*hal (*manus*) együtt volt érvényes. Ha a házasságot nem követte a férj férji hatalmának megszerzése, a házasság érvénytelen volt.<sup>55</sup> *Pādikhshāy* házasságot csak a nő felett hatalmat gyakorló (*sālār*) engedélyével lehetett kötni.<sup>56</sup> Amennyiben a házasságot a hatalmat gyakorló engedélye nélkül vagy akarata ellenére kötötték, az nem minősült *pādikhshāy* házasságnak, legfeljebb bizonyos feltételek esetén *khwasrayūn* házasságnak. Fontos, a lányt védő szabály volt, hogy akarata ellenére nem lehetett házasságba kényszeríteni.<sup>57</sup> Ha a házassági szerződést már korábban megkötötték,<sup>58</sup> akkor a lány nagykorúságának elérésekor nyilatkoznia kellett, hogy kívánja-e a házasságot. Amennyiben válasza nemleges volt,<sup>59</sup> a szerződést fel kellett bontani, és a lánynak ebből hátránya nem származhatott.<sup>60</sup>

Tekintettel arra, hogy a *pādikhshāy* házasság *manusos* kapcsolat volt, a férjet széles körű jogosítványok illették meg mind a házassági vagyony jog tekintetében, mind a család életének mindennapjai során. Ez utóbbi legfőbb eszköze a parancsolási jog volt, melynek értelmében a hatalom alatt állók kötelesek voltak azt tenni, amit a férj (apa) parancsolt (*framān*). A *framān* követése a hatalom alatt állók számára jogi kötelezettség volt, mely gyakorlatilag mindenre kiterjedt, a családfő bármely utasítását nyomban végre

55| MHD 4. 15–5. 3.

56| MHD 36. 2–5.

57| MHD 36. 9–16.

58| MHD 106. 7–9. szerint határozott idő kikötésére is volt lehetőség (pl. tíz év múlva megy hozzá feleségül).

59| MHD 89. 15–17.

60| MHD 89. 17–90. 2.

kellett hajtani. A hatalom alatt állók természetesen nem bírálhatták felül a *framān* tartalmát. A parancsok megszegése súlyos jogkövetkezémmenyel járó cselekedet volt (*atarsagāyīh*). A meghatározás szerint az *atarsagāyīh* (szó szerint: nem félés) azt jelenti, hogy a jó dolgot, amit megparancsoltak, nem teszik meg, és a rossz dolgot, amit nem parancsoltak meg, megteszik.<sup>61</sup> *Atarsagāyīh*ot a feleségen kívül a gyermekek és a rabszolgák is elkövethettek. Az, hogy a rabszolgák az engedetlenség körében is együtt vannak említve a feleséggel és a gyermekekkel, mutatja, hogy helyzetük ebben a tekintetben is hasonlított a hatalom alatt állók státusához. Az *atarsagāyīhről* a férj írást állított ki,<sup>62</sup> ez azonban bíróság előtt megtámadható volt. A feleség bíróság előtt bizonyíthatta, hogy engedelmes volt.<sup>63</sup> Amíg a bíróság a kérdéstről nem döntött, az *atarsagāyīh* megállapítása nem volt bizonyos. A feleség engedetlensége akkor vált bizonyossá, ha e tényről a bíróság döntött, és határozatáról dokumentumot állított ki.<sup>64</sup> Az *atarsagāyīh* megállapítása ugyanakkor nem járt az örökségből való automatikus kitagadással sem a feleség, sem pedig a gyermekek irányában. Az örökhagyó ugyanakkor megtehetette, hogy végrendeletileg a bizonyítást nyert *atarsagāyīh*ra való hivatkozással kitagadja feleségét az örökségből. Ehhez azonban megfelelő formulát kellett alkalmaznia.<sup>65</sup> Ebben az esetben az *atarsagāyīh* bűnébe esett nő gyermeke sem örökölt.<sup>66</sup>

A férji hatalom arra is kiterjedt, hogy feleségét kölcsönadhatta más férfinak házasságba. Erre akkor kerülhetett sor, ha az illető feleség és gyermek dolgában önhibáján kívül „szükséghelyzetbe jutott”, s a férj felé a jog által meghatározott formában kérelemmel fordult.<sup>67</sup> Szemben a *pādikhshāy* házasság létrejöttével, e kölcsönházassághoz nem kellett a nő beleegyezése, sőt akarata ellenére is kölcsönbe adható volt. E házasságról a kölcsönbe adó férj és a nővel ideiglenes házasságot kötő szerződést készítettek. A feleség kölcsönbe adása ellenszolgáltatás fejében is történhetett.<sup>68</sup> Szintén a *framān* körébe tartozott a férjnek azon joga, hogy meghatározott feltételek esetén feleségét és gyermekeit adósrabszolgaságba adja, illetve eladja.

A férj a házassági vagyonyjog tekintetében is privilegizált helyzetben volt. Elvileg a hatalmat gyakorló volt az egyetlen személy a családban, aki vagyoni jogképességgel rendelkezik. Ennek értelmében a család vagyona, felesé-

61| MHDA 4. 6–8.

62| MHDA 7. 2–3.

63| MHDA 6. 1.

64| Perikhanian 1983: 648.

65| MHDA 6. 5–14.

66| MHDA 7. 3–8.

67| MHD 110. 4–8.

68| MHD 108. 6–8.



ge keresménye (*windishn*) is a férjet illette meg, csakúgy, mint a rabszolga esetén. A házasság fennállása alatt a *windishn* összegét a férj elkölthette, de esetleges válás esetén vissza kellett adnia.<sup>69</sup>

A családfő a hatalma alatt állók irányában eltartási kötelezettséggel tartozott. Az eltartási kötelezettség a fiú irányában annak nagykorúsága eléréséig, a lány irányában férjhez meneteleig, a feleség irányában pedig élete végéig tartott.<sup>70</sup> Ha a családfő neki felróhatóan nem tett eleget e kötelezettségének, és a gyermekeket más (feltehetően közeli agnat rokon) nevelte fel, akkor a nevelő kártérítést követelhetett az apától.<sup>71</sup> Ha egy férfi házasságon kívül folytatott nemi viszonyt olyan nővel, aki senkinek a hatalma alatt sem állt, az eltartási kötelezettség e nő irányában is fennállt.<sup>72</sup> A tartási kötelezettség láthatóan az élelemmel és a ruházattal való ellátást jelentette.<sup>73</sup> A férj tartási kötelezettségét nem érintette, ha vagyont juttatott felesége részére. A feleség különvagyonával szabadon rendelkezhetett, tartási költségei nem kerültek levonásra.<sup>74</sup>

Ahogy az eddig elmondottakból egyértelművé vált, a nőnek és a kiskorú gyermekeknek valamely önjogú férfi hatalma alatt kellett állniuk. A hatalmat a lány felett apja, férjhez menetele után férje gyakorolta. Ha a férj meghalt, az özvegy felnőtt korú fia gyámsága alá került. Ennek következtében ő volt jogosult eldönteni, hogy anyja köthet-e újabb házasságot.<sup>75</sup> Amennyiben nagykorú fiú nem volt a családban, egy közeli férfi rokon látta el a gyámságot. Láthatóan az is szokásban volt, hogy e közeli rokon feleségül vette az özvegyet, de a fiúnak a nagykorúvá válásakor engedélyeznie kellett a házassági jogviszony folytatását.<sup>76</sup>

A *pādikshāy* házasság válás útján megszüntethető volt. A válást kezdeményezni csak a férj volt jogosult. A férj kezdeményezése esetén a feleségnek nyilatkoznia kellett arról, hogy elfogadja-e a válás kimondását. Ha a feleséget nem kérdezték meg, vagy válasza nemleges volt, a válást érvénytelennek kellett tekinteni. A válás kimondásáról hivatalos okirat, az ún. *hisht-nāmag* készült, melyben a válás tényét és a hatalom átruházását kellett rögzíteni.<sup>77</sup>

Öröklési képességgel csak a *pādikshāy* házasságból származó gyermekek rendelkeztek. A hagyatékból az örökagyó gyermekei és özvegye egyaránt

69| MHDA 2. 17–3. 1.

70| MHD 32. 12–14.

71| MHD 33. 3–6.

72| MHD 36. 6–9.

73| MHDA 7. 8–11.

74| MHDA 7. 8–11.

75| MHD 26. 3–5.

76| MHD 26. 3–5.

77| MHD 87. 7–10.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

részesedtek. Jesubocht szerint az özvegy része és a fiúgyermek része egymás között egyenlő volt, a hajadon lányok örökrésze fele volt a fiúgyermek örökrészének, míg a már férjezett lányok nem részesültek a hagyatékából.

A *pādikshāy* házasság mellett a másik házasság a *chagar* házasság volt, mely eredeti funkcióját tekintve kiegészítő intézmény. Ilyen házasság megkötésére abban az esetben került sor, ha egy férfi törvényes örökös hiányában hunyt el, mert a jog ilyen esetekre nézve egy maghatározott személyi kört kötelezett arra, hogy az elhunyt érdekében házasságot kössön. E személyeket összefoglalóan *stūr*nak, az általuk kötött házasságot *chagar* házasságnak nevezték, s az ebből a házasságból született gyermekek az elhunyt és nem a természetes apa gyermekeinek számítottak. A *stūr*, miután elnyerte e tisztségét, házassági kapcsolatba lépett egy, a jog által közelebből meg nem határozott személlyel. Ha a *stūr* férfi volt, a *chagar* feleség kiléte semmilyen szempontból nem játszott szerepet, ha a *stūr* nő volt, a *chagar* férj elvileg bárki lehetett, de feltehetően az elhunyt közeli rokonságából kerestek neki férjet. Amennyiben a női *stūr* *chagar* házasságot kötött, *pādikshāy* házasságban ezt követően már nem élhetett. A *chagar* házasság fennállása alatt elméletileg a férj nem gyakorolhatott hatalmat, hanem felesége az elhunyt egy közeli rokona hatalma alatt állt. A jog úgy tekintett a *chagar* férj és felesége, valamint gyerekei viszonyára, mintha az apa nem is létezett volna.

A zoroasztriánus jog által ismert harmadik házassági forma a *khwasrayūn* házasság, mely ritka és atipikus kapcsolat volt. Ha ugyanis a *sālār* neki felróhatóan elmulasztott a lányok férjhez adásáról gondoskodni, a lány jogosult volt saját belátása szerint, a *sālār* engedélye nélkül vagy éppen annak ellenére házasságot kötni.<sup>78</sup> E kapcsolatot nevezték *khwasrayūn* házasságnak. Forrásainkból azonban az is kiolvasható, hogy e házassági formát becsülték a legkevesebbre. Sokat elárul e házassági forma megítéléséről, hogy a *khwasrayūn* házasságban élő férjet a *gādār* kifejezéssel illették,<sup>79</sup> amely egyben a házasságtörésen ért férfit is jelentette.<sup>80</sup> Amennyiben a nő a házasság megkötésének pillanatában nem rendelkezett *sālār*ral, úgy a *gādār* megszerezte felette a *manust*.<sup>81</sup> Ennek következtében eltartási kötelezettséggel tartozott felesége és a házasságból született gyermekei irányában is. Amennyiben a nő a házasság megkötésekor már valakinek a hatalma alatt állt, a *sālār*ih nem szállt át a *gādār*ra, akinek ezért még eltartási kötelezettsége sem állt fenn feleségével szemben. Ilyenkor a nő megélhetését saját bevételei biztosították, illetve ha ilyen nem volt, a hatalmat gyakorló vagyonának ter-

78| MHD 33. 1–3.

79| Macuch 1981: 92–95.

80| MHD 73. 7.

81| MHDA 14. 1–4.

hére kellett azt garantálni.<sup>82</sup> Szemben a *chagar* házassággal, ahol a gyermekek a *stūr* kedvezményezettjének legitim örökösei voltak, a *khwasrayūn* házasságból született gyermekek senki fiai voltak,<sup>83</sup> hiszen *stūr* kirendelésére nem került sor, a *sālārīh* hiánya pedig megakadályozta a természetes apajogi értelemben vett apaságát.

Végezetül néhány szóban szükséges kitérni a zoroasztriánus házassági jog egyik legvitatottabb intézményére, a vérfertőző házasságokra, melyet a *khwēdōdāh*, illetve *khwēdōdād* szavakkal jelöltek. Bár az *Awestāb*ól eredő kifejezés pontos értelme vitatott, a mögötte álló kozmológiai gondolat világos: a közeli rokonok egymás közötti kapcsolata az életerő továbbadását szolgálja, mely fontos eszköz a gonosszal szemben folytatott harcban, mivel az ősszülők (Mashya és Mashyānē) testvérek voltak. Annak ellenére, hogy a klasszikus szerzőkön<sup>84</sup> és a pahlavi forrásokon<sup>85</sup> túl keresztény jogi művek<sup>86</sup> is többször említik a *khwēdōdāh* szokását, a mai párszik, akik nem gyakorolják már e hagyományt, vitatják, hogy elődeik között valaha is szokásban lett volna, s élesen támadják a nyugati tudományosság megállapításait.<sup>87</sup>

Ennek ellenére teljesen egyértelmű, hogy a Szászánida korban e házasság élő gyakorlat volt, melyet igen magasra becsültek. A nagy hatalmú főpap, Kardēr maga is dicsekvően említi feliratában, hogy létrehozott *khwēdōdāh* kapcsolatokat. E házasság igen erős megbecsültségét mutatja, hogy hozzájárult a bűnök következményei alól való mentesüléshez (lásd a büntetőjogról szóló fejezetet). A Shāyast-nē-shāyast 8,18 szerint ugyanis a *khwēdōdāh* házasság olyan erejű, hogy az még a *margarzān* bűn jóvátételére is alkalmas, értelemszerűen a megbánás és a büntetés egyébként kötelező megvalósulása nélkül is, hiszen ezekkel együttesen a dolog értelmét vesztené. Mivel a *khwēdōdāh* csodálatos hatását későbbi, IX–X. századi vallási irodalmi szövegek is folyamatosan hangsúlyozzák, nem egy kisebbségi, túlzó állásponttal állunk szemben, hanem a zoroasztriánizmus tanításának egyik lényegi elemére bukkantunk rá.

A *khwēdōdāh* részleteit illetően elsősorban a VIII. és a X. század között keletkezett vallási munkák adnak némi felvilágosítást, ami egyben azt is jelenti, hogy e korban a *khwēdōdāh* hagyománya tovább élt. A Dēnkard há-

82| MHD 33. 1–3.

83| Macuch 1985: 199.

84| Hérodotos, Ktésias, Strabón, Sextus Empiricus, Diogenés Laertios, Órigenés, Agathias, Bardesanes.

85| Az *Awesta* öt helyen (*Yasna* 12,9; *Widēwdād* 8,13; *Wisperad* 3,3; *Yasht* 24,17; *Gah* 4,8), a *Dēnkard* és a *Dādestān ī Dēnīghez* fűzött *riwāyat* számtalan helyen említi.

86| Sachau 1914.

87| Sanjana 1888.

rom különböző *khwēdōdā*hot ismer aszerint, hogy a kapcsolat milyen fokú rokonok között jött létre: (1) rokonok; (2) a rokonságon belül a közelebbi családtagok; (3) a legszűkebb család keretei között, ide tartozván az apa és lánya, anya és fia és a testvérek között létesített kapcsolat.<sup>88</sup> A PRDd ennél jóval összetettebb képet mutat, mivel összesen hat különböző kombinációt sorol fel, egyben ezeket értékük szerint sorrendbe is állítja.<sup>89</sup> Az első, s egyben legértékesebb kapcsolat az anya és a fia közti viszony, mert közöttük áll fent a legszorosabb vérségi kapcsolat, mivel a fiú az anya testéből „jött ki”. A második legértékesebb kapcsolat apa és leánya között jön létre, ezt követi a lánytestvérrel, az anyával való kapcsolatból született lánnyal (aki egyben testvér is) ápolat kapcsolat, majd a közös apától származó féltestvérek egymás közötti érintkezése, a nem közös apától származó féltestvérek viszonya, majd végül egy férfi és törvénytelen leánya közti viszony.

A vallási irodalom agitációi ellenére több utalás is van forrásainkban arra, hogy a társadalom tagjai körében nem volt népszerű ezen intézmény. Jesubocht törvénykönyve utal arra, hogy a „mágusoknak” – bár jogszerűnek találják „mocskos szokásaikat” – nehezükre esik, hogy egy ilyen kapcsolatot létesítsenek, s kemény harcot vívnek racionális megfontolásukkal. S ha mégis megteszik, akkor ezt sokszor akarataik ellenére teszik.<sup>90</sup> Implicit módon a PRDd is utal a társadalom elutasítására, amikor a próféta és Ohrmazd (Auramazdā) között a *khwēdōdā*hról lezajlott fiktív beszélgetés során a próféta kifejezetten tiltakozik e szokás ellen.<sup>91</sup>

### 4.2. A büntetőjog

A zoroasztriánus büntetőjog alap gondolata nem a megtorlás, az okozott kár helyreállítása, a társadalom preventív célú védelme vagy a megsértett igazságosság egyfajta helyreállítása, hanem az elkövető lelkének megmentése a bűncselekmény súlyos, túlvilági következményeitől. A jó és rossz gondolatok, szavak és cselekedetek (*humad*, *huwarsht*, *hūkht*) arányosított, egymást kölcsönösen kioltó hatásának eredőjeként a megítélt ember lelke a Paradicsomba, a Pokolba vagy teljes egyenlőség esetén a köztes térként felfogott *Hammistagān*ba jut. A túlvilági ítélet tehát az ember által elkövetett valamennyi cselekedetet értékelve határozza meg a lélek további sorsát. Mivel a túlvilági ítélet elkerülhetetlen, a zoroasztriánus etika nem pusztán a jó gondolatok, szavak és tettek minél nagyobb számú gyakorlását követeli meg, hanem egyben segítséget is nyújt a vétkezők számára ahhoz, hogy mente-

88| Macuch 1991: 143.

89| PRDd 8d1–6; Williams 1990: Part I. 53; Part II. 12.

90| Sachau 1914: 35.

91| PRDd 8o1–2; Williams 1990: Part I. 61; Part II. 16–17.

sítse a bűnös lelkét a bűnök ódiumatól, s ebben ragadható meg a büntetőjog legfőbb célja is.

A bünt elkövető személy rituálisan tisztátalannak minősült, melynek valamennyi következménye alól csak a megfelelő megbánás és a büntetés mentesíthette. A rituális tisztátalanság következményei alól azonban a leg-súlyosabb vétkek elkövetői, a „halálra méltók” (*margarzān*) nem mentesülhettek, mert ők örökre tisztátalanok maradnak.<sup>92</sup> E súlyos vétkek elkövetői, amennyiben nem bánják meg bűnüket, egyéb jó és rossz cselekedeteiktől függetlenül a pokolra jutnak.<sup>93</sup> A túlvilági szenvedés és büntetés kiváltó oka tehát a büntett elkövetése és a megbánás hiánya. A bűncselekmény elkövetését követő nyilvános megbánás ugyanis ténylegesen mentesíti az elkövetőt a túlvilági szankciók alól. A megbánásnak nyilvánosnak és őszintének kell lennie.<sup>94</sup> A megbánásnak, amennyiben a bűn mások személye ellen irányult (élet, testi épség, vagyon stb.), a sértett felé, amennyiben pedig „saját lelke” (azaz vallási bűn elkövetéséről van szó) ellen irányult, egy pap (*rad*)<sup>95</sup> felé kell elhangoznia.<sup>96</sup> A legsúlyosabb bűnök elkövetői azonban a szóbeli megbánás útján nem mentesülnek a megtorlás alól, mivel miután bűnüket bevallották a *rad*nak, e pap anyagi és testi büntetést, sőt akár halálbüntetést is kiszabhat rájuk, melyet lefejezés útján valósítanak meg.<sup>97</sup> Bármilyen legyen is a *rad* döntése, az elkövető a büntetés végrehajtása következtében azonnal mentesül bűneinek túlvilági következményei alól, és rituálisan tisztává válik.<sup>98</sup> Ennek következtében valamennyi jó cselekedete (gondolata és beszéde) ismét „feléled”, azaz a végső ítélet meghozatalakor figyelembe vehető, míg a megbánást nem tanúsító *margarzān* bűnelkövető esetén mindezek figyelmen kívül maradnak.<sup>99</sup>

A megbánást nem tanúsító, s így kikerülhetetlenül a pokolra jutó emberek lelkének szenvedéseit az apokaliptikus irodalom írja le, melynek legkiemelkedőbb alkotása a késői szászánida korig visszanyúló Ardā Wirāz Nāmag. A büntetőjogi felelősség individuális volt, de a szándékosság és a gondatlan-

92| Shāyast-nē-shāyast 2,108

93| Shāyast-nē-shāyast 8,7.

94| Shāyast-nē-shāyast 8,8–9.

95| Egy, az igazságszolgáltatásban aktív szerepet betöltő papi tisztség megnevezése. A *rad* igen hosszú múltra visszatekintő papi tisztség, awesztai megfelelője a *ratu*, mely szellemi vezetőt jelent (Kreyenbroek 1984: 1–3).

96| Shāyast-nē-shāyast 8,1.

97| Shāyast-nē-shāyast 8,6.

98| Shāyast-nē-shāyast 8,5–6. A *margarzān* bűnelkövetők megítélése a rituális tisztátalanság tárgyában nem volt egyértelmű, ezért az egyes jog- és vallástudósok különböző álláspontokat fogalmaztak meg, s az erre a korra jellemző jogi és dogmatikai pluralizmus ezt kétségekívül lehetővé is tette számukra.

99| Shāyast-nē-shāyast 8,5.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

ság között a szövegek nem tesznek általában különbséget, néhány esetben azonban megfigyelhető e gondolat felbukkanása. Példa erre, ha valaki nem szándékosan tagadja meg hitét, hanem anélkül, hogy végiggondolná, mit is mond – az elkövető ebben az esetben nem minősül *margarzānnak*.<sup>100</sup> Enyhítő körülményként értékelték az elkövető önkéntes jelentkezését. Az MHD 92,2–6 szerint ugyanis, ha valaki önként feladta magát a rendőri feladatokat ellátó *frēzwānnál*, bár az általa elkövetett tettet tanúk nem igazolták, s a *frēzwān* sem tartóztatta le, akkor nem minősült *margarzānnak* (míg az önkéntes feladás nélkül az lett volna).

A bűncselekmények tipológiáját az egyes források különbözőképpen adják meg. Az egyik, több forrásban is említett tipológia a bűncselekmények két fajtáját különbözteti meg: a már említett „lélek elleni bünt” (*wināh ī ruwānīg*) és egy másik személy ellen elkövetett (*wināh ī hamēmālān*) bűncselekményt.<sup>101</sup> A bűncselekmények egy másik felosztása szerint nyolcfajta bűn ismeretes: *framān*, *āgrift*, *ōyrisht*, *ardush*, *khwar*, *bāzāy*, *yāt* és *tanāpuhl*. A *framān* elkövetéséért négy stēr kellett fizetni (egy stēr négy drachmát ért). Az *āgrift* és az *ōyrisht* az előbbinél kevesebb kompenzációt igényelt, értéküket egyedileg kellett megállapítani. *Ardush* elkövetése esetén harminc stēr, *khwar* elkövetése esetén hatvan stēr, *bāzāy* elkövetése esetén kilencven stēr, *yāt* elkövetése esetén száznyolcvan stēr, *tanāpuhl* elkövetése esetén háromszáz stēr összegű kompenzációt kellett fizetni.<sup>102</sup>

Néhány fenti bűncselekmény-kategória megnevezése még magán hordja azt a cselekményt, melynek alapján megnevezése megszületett. Különösen szembeötlő ez a jelenség az *āgrift* és az *ōyrisht* esetén, melyek megragadást, illetve suhogtatást, forgatást jelentenek: ha valaki jogtalanul fegyvert ragad egy másik ember ellen, akkor bűne *āgrift*, ha pedig a megragadott fegyvert meg is suhogtatja, bűne *ōyrisht*. Amennyiben kisebb sérülés is bekövetkezik („könnyű testi sértés”), az elkövető bűne *ardush*. Az egyes cselekmények besorolása azonban nem kizárólag a cselekmény súlyától, hanem annak gyakoriságától is függött. *Āgrift* esetén az első elkövetés szankciója mindössze tíz korbácsütés, a hetediké pedig már 180, a köztes értékek pedig 20, 30, 60, 100 és 120, illetve az ezek alapján kiszámított kompenzáció összege. *Khwar* cselekménynek számít, ha valaki prostituálttal, nem iráni vagy hi-

100| Nērangestān, Fragard II, 23. 5.

101| Ez a felosztás, mely csírájában magában foglalja a mi fogalmaink szerinti bűn és bűncselekmény közti megkülönböztetést, fő vonalaiban megegyezik az indiai felfogással, mely szintén két kategóriát ismer: olyan cselekményeket, melyekkel az elkövető saját lélkének árt, és olyanokat, melyekkel másoknak is hátrányt okoz, miközben e cselekmény valamennyi hátrányos következménye őt magát is sújtja.

102| Jany 2007: 362–373.

tetlen nővel, illetve *tanāpuhl* elkövetővel létesít nemi kapcsolatot.<sup>103</sup> Erre az előírásra különösen érdemes felfigyelni, mert tulajdonképpen a csoporton kívüli exogámiát tiltja és így a csoporton belüli endogámiát erősíti. Ez nem jelentett problémát, amíg a zoroasztriánizmus a birodalom hivatalos vallása volt, ám e szabályt az ősi valláshoz és joghoz ragaszkodó, igen alacsony létszámú párszúk a mai napig alkalmazzák, s ezzel mára a kihalás szélére juttatták magukat, hiszen a közösségbe való belépést még beházasodás útján sem teszik lehetővé. Az endogám házasságok nagy száma által okozott negatív fiziológiai következmények és a külső környezetből érkezők kategorikus elutasítása ma már a legnagyobb problémája a főként Indiában (Mumbai) élő párszúknak. *Ardushnak* minősül, ha a szent tanulmányokat folytató diák lustaságból elhanyagolja tanulmányait, és nem tanulja meg az előírt szöveget.<sup>104</sup>

A *tanāpuhl* kategóriába tartozó cselekményekről tudjuk a legátfogóbb és legrészletesebb képet kialakítani, mert ezek említése fordul elő a legtöbbször a szövegekben. A *tanāpuhl* cselekmények kivétel nélkül valamilyen vallási, elsősorban rituális tisztasági előírás súlyosabb megszegése útján valósulnak meg (tüzet holttest közelébe vinni három lépés távolságra,<sup>105</sup> tisztátalannak minősülő házba tüzet vinni vagy ilyen helyen tüzet gyújtani,<sup>106</sup> a kutya által nem látott holttestet megmozdítani,<sup>107</sup> vízben lebegő holttestet ki nem húzni, amennyiben a kihúzás az elkövető számára nem jelentene veszélyt,<sup>108</sup> havi vérzésben álló nővel kapcsolatot létesíteni,<sup>109</sup> havi vérzésben szenvedő nőnek vízben ülni vagy esőben sétálni).<sup>110</sup>

A bűncselekmények legsúlyosabb kategóriája a *margarzān* (valójában nem a bűncselekmény, hanem annak elkövetője *margarzān*, azaz halálra méltó), mely két csoportra bontható. Az egyik csoportba olyan, eredetileg alacsonyabb súlyúnak számító cselekmények tartoznak, melyek folyamatos elkövetésük révén egy meghatározott idő (általában egy esztendő) eltelte után súlyosabb, azaz *margarzān* cselekménnyé alakulnak át. A cselekmények hierarchiája e ponton kivétel nélkül érvényesül: *margarzānná* csak

103| Hērbedestān, 12,29.

104| Hērbedestān, 17,1.

105| Shāyast-nē-shāyast 2,40.

106| Shāyast-nē-shāyast 2,50.

107| Shāyast-nē-shāyast 2,69. A *sagdīd* („kutya által látás”) a temetési szertartás része, melynek célja, hogy a halál biztos beálltáról meggyőződjenek.

108| Shāyast-nē-shāyast 2,80. Gōgushnasp nem értett egyet Sōshans fenti tételével, mert szerinte a cselekmény akkor is *tanāpuhl*nak minősül, ha a testi épség veszélyeztetése fennáll, s az arra járó ember nem húzza ki a vízből a holttestet. Amennyiben ilyen veszélyhelyzet nem áll fenn, s mégsem tesz semmit, bűne e jogtudós szerint *margarzānnak* minősül.

109| Shāyast-nē-shāyast 3,26.

110| Shāyast-nē-shāyast 3,28.

a megelőző fokozat, a *tanāpuhl* válhat, alacsonyabb fokozatú cselekmény közvetlenül soha. Arra azonban lehetőség van, hogy egy kisebb súlyú cselekmény *tanāpuhl*llá, később pedig *margarzānná* váljon. A másik csoportba pedig a már önmagukban is *margarzān* cselekmények tartoznak, melyek nem kisebb súlyú cselekmények folyamatos elkövetése révén válnak azzá, hanem eleve nincsen kisebb súlyú alakzatuk.

Az első csoportba tartozik többek között a hittagadás, melynek elkövetője egy esztendő eltelte után válik *margarzānná*, addig *tanāpuhl* (ez magyarázza, hogy a hittagadás bűnébe esetteket nem végzik ki, csak egy esztendő letelte után, addig is az inkvizíció minden eszközt bevetik annak érdekében, hogy meggyőzzék „tévelygésükről”).<sup>111</sup> A második csoportba a vallási és rituális cselekmények súlyos megszegésének minősülő bűncselekmények tartoznak, mint holttestet esőben vinni,<sup>112</sup> holttestet egyedül vinni,<sup>113</sup> holttestet vízbe dobni vagy otthagyni, illetve ha gyermeket váró nő dögöt fogyaszt.<sup>114</sup> A vallási háttérű cselekmények mellett a súlyos, államellenes bűncselekmények is *margarzānnak* minősültek. Ilyen például a „felségárulás”, vagyis az uralkodó elleni merénylet vagy annak kísérlete.<sup>115</sup> Ugyancsak halállal büntették azt a katonát, aki csata közben nem tanúsított kellő bátorságot és elmenekült.<sup>116</sup>

### 4.3. Az eljárásjog

#### 4.3.1. A büntetőeljárás

A Szászánida-korban a polgári és a büntetőeljárást elválasztották egymástól, s mindkettőre külön szabályok voltak érvényesek.

A büntetőeljárás mind az akkuzatórius (vádeltvi), mind az inkvizitórius (nyomozó elvi) eljárást ismerte. Az állam és a hivatalos vallás ellen elkövetett, kiemelt súlyú bűncselekményeket hivatalból üldözték, azaz ezekre nézve az inkvizitórius eljárás érvényesült, annak minden jellemzőjével egyetemben. Az eljárás tehát nem egy magánszemély, hanem közvetlenül a király vagy valamely állami vagy zoroasztriánus egyházi hivatalnok kezdeményezésére indult. A bizonyítékok összegyűjtése és a vád képvisellete is ezen eljáró személyek feladata volt. Kiemelt fontossága volt a terhelt beismerésének, melynek kikényszerítéséhez nem riadtak el a súlyos, nemritkán halállal végződő

111| Nērangestān, Fragard II, 23. 4. Ibn Isfandiyār: 1942: 22.

112| Shāyast-nē-shāyast 2,9.

113| Shāyast-nē-shāyast 2,63.

114| Shāyast-nē-shāyast 2,76; 81; 85; 89; 105.

115| Nyberg 1964: 10: „az, aki az uralkodók életére tör, *margarzān*, meg kell ölni”.

116| A keresztény mártírok több alkalommal is hivatkoznak erre a szokásra (Braun 1915: 43).



tortúrától sem. A terheltek kínzásának, hosszú ideig tartó elzárásának célja az volt, hogy kikényszerítsék a beismerést, illetőleg – amennyiben hitehagyás volt a vád – vallásának megtagadására és a zoroasztriánus rítus bemutatására kényszerítsék az eljárás alá vont személyt. A király a kiemelkedő fontosságú ügyekben játszott fontos szerepet, amikor vezető tisztségviselőket vontak eljárás alá, a kisebb jelentőségű esetekben hivatalnokait bízta meg az eljárás lefolytatásával, akik azonban kötelesek voltak beszámolni az uralkodónak. Az ítéletet azonban ebben az esetben is a perzsa király hozta meg.<sup>117</sup>

A királyi ítélkezést elsősorban a szóban forgó ügyek súlya és politikai fontossága magyarázza, és nem lehet ebből arra következtetni, hogy a király személyesen járt volna el minden ügyben. A királyi bírászkodás rendszere ki volt építve, melyben a *mōbedek* fontos szerepet játszottak. Feladatuk volt a vád állításainak ellenőrzése és a vádlott kikérdezése a vádpontokat illetően, ítéletet csak ezt követően hozhattak.<sup>118</sup> Ugyanakkor a királyi ítélkezés gyakorlata sokáig fennmaradt, mert szokás szerint minden hónap első hetében a királyhoz közvetlenül fordulhattak azok, akik valamely igazságtalan döntés ellen jogorvoslatot kerestek.<sup>119</sup> A király szerepe az igazságszolgáltatásban tehát összetett volt: mint a legfőbb bíró, a jogszolgáltató hatalmát delegálta a hivatalnokok (papok) részére, de ez nem jelentette azt, hogy bármely ügyet nem vonhatott akár első fokon is magához. Ilyen esetben fellebbezésnek természetesen nem volt helye. A hivatalnokok döntése ellen lehetett az uralkodóhoz fordulni, ám ez láthatóan nem intézményesült, hanem az alattvalókkal való közvetlen kapcsolat útján realizálódott. Nem tudjuk azonban, hogy e szokás megszüntetését követően az uralkodóhoz folyamodásnak kiépültek-e a formális csatornái, avagy a király csak az ügyeket magához vonva vett részt az igazságszolgáltatás folyamatában.

A nyomozati szakaszban a *frēzwān*, vagy kiemelt fontosságú ügyben a királyi megbízott járt el. A *frēzwān* feladata volt a tettes személyének azonosítása, a tanúk kihallgatása, a vádlott letartóztatása.<sup>120</sup> A nyomozati szakasz a bizonyítékok összegyűjtéséből állott, melynek során a megbízott kihallgatta a vádlottat, az esetleges tanúkat, illetve néhány alkalommal „helyszíni szemlét tartott”. A bizonyítási szakasz kontradiktórius volt, amelynek során a vádlottal ismertették az ellene felhozott vádpontokat. A vádlott a vád ellen védekezhetett, igaz, nem sok sikerrel. Az eljárásra a szóbeliség volt jellemző, mind a vád, mind a védekezés szóban hangzott el. A kihallgatásról

117| Wiessner 1967: 167–168.

118| Braun 1915: 198.

119| A perzsa király „törvénylátó napjainak” szokását a keresztény mártírakták szerint V. Yazdegerd, al-Tabarí szerint I. Yazdegerd törölte el (Braun 1915: 179).

120| Macuch 1981: 202–203.

és a tárgyalásról jegyzőkönyvet vezettek, melynek neve (*pursishn-nāmag*: „kérdés-könyv”) hűen tükrözi az eljárás lényegét: a vád által feltett kérdések és az arra adott válaszok jelentették az ítélet alapját.<sup>121</sup> A *pursishn-nāmag* azonban több volt, mint a szóban elhangzottak rögzítésére szolgáló bizonyítási eszköz, mivel vádiratként is szolgált, sőt a meghozott ítéletet is fel kellett rá jegyezni.<sup>122</sup> Ezzel a kihallgatási jegyzőkönyv, a vádirat és az ítélet végső soron egyetlen dokumentumban rögzítésre került, melyek archiválásáról nyilvánvalóan gondoskodtak, ellenkező esetben nem jöhettek volna létre olyan gyűjtemények, melyek forrását a bírósági okiratok képezték. *Pursih-n-nāmagot margarzān* cselekmények elkövetésekor kellett készíteni; más esetekben is lehetett, de nem volt kötelező.<sup>123</sup>

A kihallgatás során a vádlottal szemben testi fenytést is alkalmaztak, amennyiben annak válasza felháborította a jelenlévőket vagy önmagában is bűncselekménynek minősült (pl. újabb hittagadás, a király sértegetése stb.). Az alkalmazott módszerek sok esetben egy-egy súlyos szankcióval is felértek, hiszen a vádlott nyelvét kivágták, fogait kiverték, csontjait összetörték.<sup>124</sup> Az ítéletet néha egy, néha több tárgyalás után hirdették ki. Egy-egy tárgyalás között hosszabb idő is eltelt, melynek tartamára nézve láthatóan semmilyen szabály nem volt. A tárgyalások közti időt a vádlott általában nem szabadlábbon töltötte, hanem fogva tartották: börtönben vagy házi őrizetben.<sup>125</sup> A börtönbüntetés nem volt önálló büntetési nem, hanem olyan vizsgálati fogság, melynek célja a vádlott megtörése és a megkívánt magatartás kikényszerítése volt. Jellemző volt, hogy a vádlottakat rablók és gyilkosok közé helyezték el, súlyos láncokkal verték bilincsbe, miközben napjában több alkalommal is kihallgatták és bántalmazták, hosszú ideig étlen-szomjan hagyták őket, megtiltották a fogvatartottak látogatását, nem adtak nekik ételt, italt, ruházatot, tüskés gránátalmafágakkal korbácsolták őket.<sup>126</sup>

A börtönviszonyokról keveset tudunk, de több szöveg utal a fogvatartottak láncra verésére, kíntására. A börtönök rendjéért a *zēdānbān* volt felelős, aki komoly szankcióknak nézett elébe, ha a fogvatartott megszökött a börtönből.<sup>127</sup> Ennek ellenére a börtönőrök korrumpálásának gyakorlatára több szöveg is céloz. Néhány jogeset kapcsán okkal következtethetünk arra, hogy a korabeli perzsa jog ismerte az óvadék intézményét, vagyis az őrizetes egy

121| Macuch 1993: 730; Braun 1915: 203.

122| MHDA 34,8–9.

123| MHDA 34,6.

124| Braun 1915: 2–3.

125| Braun 1915: 208.

126| Braun 1915: 94; 101; 120; 122; 145.

127| MHDA 13,10–12.

meghatározott összeg letétbe helyezése és egy kezes személyes garanciavállalása mellett ideiglenesen a lakhelyére távozhatott.<sup>128</sup>

E kivételes esettől eltekintve a fogságnak általában az utolsó tárgyalás és az azt követő ítélethozatal vetett véget, feltéve, ha a vádlott egyáltalán még életben volt. A halálos ítélet általában a felrótt bűncselekményt, a szankciót, valamint a halál nemét tartalmazta, részletezve a végrehajtás módját is. A leggyakoribb halálbüntetési nem a kard által történő lefejezés volt, melyet a hóhér hajtott végre.<sup>129</sup> Esetenként azonban a lefejezés súlyosbított módját is alkalmazták, amikor a hóhér először az elítélt ujjait, majd kezét és lábát vágta le, s csak ezt követően érte a megváltó halál a szerencsétlen embert. Nagyobb tömegű elítélt egy időben történő kivégzéséhez egyetlen hóhér nem volt elegendő, ezért ilyenkor a börtönben fogva tartott gyilkosokat vezényeltek ki a halálos ítélet végrehajtásához.<sup>130</sup>

A lefejezés mellett a keresztre feszítést is alkalmazták, esetenként úgy, hogy az elítéltet fejjel lefelé feszítették meg.<sup>131</sup> A keresztre feszítés a rablók és a boszorkányok büntetése volt.<sup>132</sup> Alkalmazták az elítélt derékban történő kettévágását, naftával történő bekenését és elevenen elégetését is. Volt precedens arra is, hogy tüzes tüvel szúrták ki a szemét, s így hagyták meghalni, félig a földbe ásták, majd céltáblának használva nyílzáport zúdítottak rá vagy ecetet és mustárt nyomtak a szemébe, szájába és orrába.<sup>133</sup> Esetenként elefántokat is bevetettek a kivégzések során. Erre politikai megtorlások esetén kerülhetett sor, amikor a király egy lázadó város lakosságát száz elefánttal tapostatta szét egy felkelés leverése után. De bevetették az elefántokat a keresztény mártírok ellen éppúgy, mint a rablógyilkosok kivégzésére.<sup>134</sup> Az ítélet végrehajtását gyermekét váró asszonyok esetében elhalasztották a gyermek megszületéséig, mivel a gyermek ártatlan, s ezért nem ítéltető halálra.<sup>135</sup> A kivégzésekre mindig nagy tömeg előtt került sor, mely részben a kíváncsiskodók, részben az együttérző gyülekezet tagjaiból tevődött össze. A kivégzés rendjére külön e célból a helyszínre vezényelt katonák felügyeltek, mint ahogy általában az ő feladatuk volt a holttestek őrzése is. A keresztre feszítetteket három napig hagyták a kereszten függni, s csak ezt

128| Braun 1915: 145–146; Hoffmann 1880: 37–38.

129| Braun 1915: 34; 55; 81; 95; 99; 104; 105; 148; 169; Hoffmann 1880: 16.

130| Braun 1915: 84; 153; 176.

131| Braun 1915: 185; 187; 268.

132| Ibn Isfandiyyār: 1942: 26.

133| Braun 1915: 4; 56; 92; 183; 185; Hoffmann 1880: 33.

134| A Tansar-levél is megerősíti a mártírakták állítását, hogy az eretnekekkel szemben előszeretettel alkalmazták az elefántokat (Braun 1915: 183; Ibn Isfandiyyār 1942: 26).

135| Hasonló szabályt ismer az iszlám jog is, de elhamarkodott lenne ebből perzsa jogi hatásra következtetni.

követően vették le onnan a holttesteket. Amikor a király személyesen akart a halál bekövetkeztéről meggyőződni, a holttest fejét levágták, és bemutatták az uralkodónak.<sup>136</sup>

### 4.3.2. Polgári eljárás

Magánjogi viszonyokban a pereskedést nem tekintették feltétlenül jó dolognak, s lehetőség szerint igyekeztek elkerülni. Ezt a szemléletet mutatja, hogy több szerződésben bontó feltételnek határozták meg a perindítást,<sup>137</sup> illetve kártérítés fizetése ellenében mondtak le a perindítás jogáról,<sup>138</sup> s ezzel mintegy biztosították a másik felet arról, hogy az egyszer már megkötött üzlet miatt „nyugodtan alhat”.

A bírósági eljárásban részt vevő szervek összetett intézményrendszert alkottak. A bíró általános megnevezése a *dādwar* volt. A *dādwar* mellett bírói funkciót látott el a *rad* és a *mōbed* is. A *mōbed* mint papi funkció jelenléte a bírói fórumrendszerben önmagában bizonyítja, hogy a jogász réteg döntő hányadát a papság alkotta. A *mōbed* egyszerre volt rendes bíróságként a *dādwar* fellebbviteli fóruma és különbíróság. Mint a *dādwar* felett álló döntéshozói szint eljárhatott mindazon kérdésekben, melyek a *dādwar* kompetenciájába tartoztak.<sup>139</sup> Különbíróságként pedig olyan kérdésekben dönthetett, melyre más szerveknek nem volt hatásköre. Ezek közül talán a legfontosabb a családjog két meghatározó intézménye, a *stūr* és a *sālār* személyének kiválasztásában való döntés.<sup>140</sup> A *mōbed* azonban nemcsak bírói funkciót látott el, hanem egyéb feladatai is voltak. Az okiratok hitelesítése inkább közjegyzői feladatnak tekinthető, de ezt abban a korban természetesen nem választották el ilyen élesen. A *rad* funkciója jórészt megegyezett a *mōbed* feladataival, azzal a nem lényegtelen eltéréssel, hogy a *sālār* és a *stūr* személyének kiválasztása nem tartozott a kompetenciájába.<sup>141</sup>

A bírói hierarchia élén a *mōbedān mōbed* állt. Ítélete ellen további fellebbezésnek nem volt helye.<sup>142</sup> A *mōbedān mōbed* azonban nem saját jogán gyakorolta a legfőbb bíró tisztségét, hanem az uralkodó ruházta azt rá, hiszen elméletileg a hatalom egésze, beleértve a bírói hatalmat is, a királyt

136| Braun 1915: 3; 272; Hoffmann 1880: 112.

137| MHDA 33,3–7; 11–14.

138| MHDA 17,4–7; 22,1–7.

139| MHDA 26,14–15; MHD 110,13–15.

140| MHDA 26,12–16.

141| MHDA 26,17–27,4.

142| MHDA 27,4–5.

illette meg. Sajátos helyzetet foglalt el az *āmārgar*, aki egyszerre volt perbeli képviselő, közigazgatási hatóság és bíró attól függően, hogy milyen ügyben járt el. Mint a királyi kincstár képviselője ő képviselte a perben az államot (uralkodót), ha a pertárgy valamely, a királyi kincstárba tartozó dolog volt. Mint közigazgatási hivatalnok, az adóösszeírás és -behajtás legfőbb szerve volt, mint bíró pénzbüntetéssel sújthatta azokat, akik a királyi kincstár tulajdonában lévő dolgokban kárt okoztak.<sup>143</sup>

A bíróságok száma királyi dekrétum útján körzetenként (*rōstāg*) volt meghatározva. E bírósági épületeket *mānāgān*nak nevezték.<sup>144</sup> A perzsa jog ismerte a perbeli képviselet intézményét is. Az erre vonatkozó kifejezés (*jādag-gōw*) pontosan kifejezi azt a szerepet, melyet a képviselő a per során betöltött: az ügyben beszélő személy (mint az *advocatus*). Szó sincs tehát arról, hogy az ügyvéd jogi tudását bocsátotta volna rendelkezésre vagy ilyennel feltétlenül rendelkezett volna. Feladata pusztán annyi volt, hogy a bíróság előtt eljárjon egy adott ügyben. Ez akkor vált kiváltképpen fontossá, ha hatalom alatti személyeket érintett az ügy, s törvényes képviseletük nem volt minden részletet illetően megfelelően rendezve. A magánfelek perbeli képviseletét ellátó ügyvéd mellett igen sajátos intézményként működött a „szegények ügyvédje” (*driyōshān jādag-gōw*). Az intézmény feltehetően igen régi időkre nyúlik vissza, mivel Zoroastert is a szegények protektoraként nevezik meg.<sup>145</sup> Vallási konnotációja a Szászánida-korban sem szűnt meg, hiszen a Párs tartománybeli főpap, a *mōbedān mōbed* pécstjén is e titulus volt feltüntetve,<sup>146</sup> ám ahogy korabeli leletek tanúsítják, az intézmény igen széles földrajzi környezetben elterjedt, tehát nem korlátozódott egyetlen tartományra.<sup>147</sup>

A per az alperes perbe hívásával kezdődött. Nincsen nyoma annak, hogy a bíróság előtt megjelenni vonakodó alperest állami segítség igénybevételével állították volna bíróság elé, ugyanakkor a felperesnek nem volt semmilyen jogi eszköz a kezében, mellyel az alperest a bíróság előtt való megjelenésre szoríthatta volna. A nők és a rabszolgák saját jogon csak ritkán lehettek peres felek, általában képviselőjük (gyámjuk) mellett pertársaként vettek részt a perben. A tárgyalás időpontját az eljáró bíró tűzte ki,<sup>148</sup> mely időpontban a felek a bíróságon megjelenni tartoztak. A tárgyalásra csak délelőtt kerülhetett sor, a bíró köteles volt ítéletét legkésőbb aznap

143| MHDA 27,13–28,3.

144| MHD 78,2–11.

145| Perikhanian–Garsoian 1997: 354.

146| MHD 93,7–9.

147| Macuch 1993: 600.

148| MHDA 25,16–17.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

délig meghozni.<sup>149</sup> Amennyiben valamelyik fél a tárgyalásról távol maradt, a távolmaradás tényét feljegyzésben rögzíteni kellett.<sup>150</sup> Három alkalommal való távolmaradás pervesztést eredményezett.<sup>151</sup>

Amennyiben mindegyik érintett fél megjelent, a per megkezdődött. Az eljáró bíró feladata volt a felek személyazonosságának, korának (szó szerint: a haj feketeségének és fehérségének), nemének, nevének, pecsétjének és annak megbízhatóságának megállapítása.<sup>152</sup> Ezt követték a felek nyilatkozatai, melyek a bírótól három lépés távolságra állván hangzottak el. Elsőként a felperes (*pēshēmār*), majd az alperes (*pasēmār*) perbeszéde hangzott el. A felek elnevezése is a nyilatkozattétel sorrendjére utal (*pēshēmār*: „aki először szól”; *pasēmār*: „aki később szól”).<sup>153</sup> A felek nyilatkozatáról jegyzőkönyvet készítettek, mely mind a felperes, mind az alperes perbeszédeit tartalmazta. Az elkészült jegyzőkönyvet mindkét félnek le kellett pecsételnie. A felek nyilatkozatát a tárgyalás második szakasza, a bizonyítási szak követte. Bizonyítási eszközként az okirati bizonyítás mellett a tanúvallomást és a tárgyi bizonyítást alkalmazták, de igen fontos szerephez jutottak a különböző istenítéletek és az eskük is. A bizonyítási szak kezdetén az eljáró bírónak arról kellett döntenie, hogy kit terhel a bizonyítási teher. Ez a kérdés nem volt egységesen szabályozva, hanem a felek által kötött szerződésben használt formulától függően változott. A bírósági eljárás során egyetlen tanú is elegendőnek bizonyult az adott állítás bizonyítására,<sup>154</sup> szemben az anyagi jogi szabályokkal, ahol több tanú volt szükséges a nyilatkozat érvényességéhez (pl. szóbeli végrendelet esetén három tanú). A tanúskodás kötelesség volt, melynek elmaradását az eljáró bírónak kellett rögzíteni.<sup>155</sup>

A bizonyítási eljárás lefolytatása az eljáró bíró feladata volt, aki az egész pervezetésért felelősséggel tartozott. Lehetőség volt arra is, hogy bizonyos bizonyítási cselekményekre ne a tárgyaláson, hanem attól helyben és időben függetlenül kerüljön sor. Ebben az esetben a pert a bizonyítási eljárás befejezéséig felfüggesztették. Erre akkor került sor, ha a bizonyítás sem tanúk alkalmazásával, sem tárgyi vagy okirati bizonyítékok igénybevételével nem vezetett eredményre. Ebben az esetben a kérdés eldöntésére az eskü és az istenítélet intézményét alkalmazták. Az eskütételre nem a bíróságon, hanem egy külön erre a célra szolgáló helyen került sor egy tisztviselő felügyelete

149| MHDA 13,17–14,1.

150| MHD 73,13–74,5.

151| MHD 10,16–11,2.

152| MHDA 25,15–26,11.

153| Macuch 1981: 160.

154| MHD 107,9–12; 12–14.

155| MHDA 25,16–26,12.

mellett, aki az egész procedúrát vezette egészen az eskütételről készített jegyzőkönyv lepecsételéséig.<sup>156</sup>

A bizonyítási szak után következett az ítélet kihirdetése. A felperesnek jogában állt az ítélet meghozatala előtt az eljárás szünetelését kérni, ehhez azonban az alperes hozzájárulását is megkívták.<sup>157</sup> Ha a felperes az eljárást szándékosan akadályozta, időhúzás címén az alperes kártérítést követelhetett.<sup>158</sup> A felek az ítélet meghozataláig peren kívüli egyezséget is köthettek, az ilyen egyezség a per megszűnését vonta maga után, de ez nem jelentette azt, hogy később ugyanazon tényállás alapján ugyanazon felek között nem kerülhetett volna sor újabb perre.<sup>159</sup> A bírói ítélet kihirdetése az elsőfokú eljárás befejezését jelentette. Az ítéleteket írásba foglalták (minden valószínűség szerint az írnokok), a másolatokat a papi testület archívuma őrizte.<sup>160</sup> Ha a bírói ítélet nem felelt meg az alaki szabályoknak, akkor az „nem volt jó”,<sup>161</sup> ám ha a bírói ítélet az anyagi jogot sértette, akkor „hazug ítéletnek” (*drög wizīr*) tartották. Az ítélet kihirdetését követően a felek eldönthették, hogy az ítéletet elfogadják vagy fellebbezést nyújtanak be ellene. A fellebbezést a másod-, illetve harmadfokú bíróság ítélte meg aszerint, hogy melyik bíróság döntését támadták meg. A fellebbviteli bíróság részére az ügy iratanyagát az alacsonyabb fokú bíróság megküldte.<sup>162</sup> Amennyiben a felek az ítéletet egyszer már elfogadták, az elfogadó nyilatkozat után többé nem volt lehetőség fellebbezésre. A *res iudicata* szabálya ellen vétőket feltehetően büntetéssel sújtották. A pergyőztes fél azonban lemondhatott az ítélet végrehajtásáról, melyre hivatalból nem került sor.<sup>163</sup>

## 5.5 A JOG TÖRTÉNETE A SZÁSZÁNIDÁK BUKÁSA UTÁN

A Szászánidák bukása Irán történetében több volt egy dinasztia kihalásánál, mivel olyan sorsfordító politikai, kultur- és vallástörténeti változások következtek be, melyek teljesen új irányt szabtak a térség történetének. A katonai és politikai vereségek a volt független nagyhatalmat a kalifátus részévé süllyesztették, az iszlám előretörése pedig a zoroasztriánizmust egy lélekszámában egyre fogyatkozó kisebbség vallásává változtatta. Az állam támogató jelenlétének megszűnése, a politikai és gazdasági hatalom, valamint

156| MHDA 27,7–9.

157| MHD 90,6–8.

158| MHD 77,15–78,2.

159| MHD 74,9–12.

160| MHD 93,3–4.

161| MHDA 14,5–6.

162| MHD 3,6–8; 110,13–15.

163| MHD 3,1–3; 3–5; 5–6. A *res iudicata* a peren kívüli egyezségre nem vonatkozott.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

a hívek nagy többségének elvesztése komoly csapást jelentett ugyan, de ez nem eredményezett mélyreható doktrinális vagy jogi változásokat.

A Szászánidák bukását követően a közösség irányításában komoly változások következtek be: Párs székhellyel megjelent a *hudīnān pēshōbāy* („a jóhitűek elöljárója”) tisztség, melynek betöltői átvették a zoroasztriánus közösség szellemi és politikai irányítását. A papi szervezet is átalakult, élén a *dastūr*ral, majd a *mōbeddel* és az *ērbaddal*, akik egymástól hatáskörben és kvalifikációban is különböztek.

A IX. és a X. század a nagy, összefoglaló művek születésének ideje (Dēnkard, Dādestān ī Dēnīg), melyek elsősorban a teológia, a rítus, az áldozat és az ima felől közelítenek a vallási előírásokhoz, de nem hiányoznak belőlük helyenként a folklorisztikus történetek sem. Ezek mellett egy új irodalmi műfaj, a *riwāyat* is megjelenik, mely a dogmatikai és tisztasági szabályok mellett a jogi normákat is tárgyalja. E *riwāyat*okban a korábban tapasztalt kifinomult jogi gondolkodásnak kevés nyoma maradt. A korábbi tanításokhoz képest semmi újszerűséggel nem találkozunk, a régtől fogva ismert dolgok egyszerűsített formában való továbbörökítése és a hagyomány megőrzése a korszak munkáinak legfontosabb célja. Ez a keletkezés körülményeinek ismeretében teljesen érthető és logikus fejlemény, hiszen egy folyamatosan csökkenő létszámú vallási közösségnek kellett megőrizni az identitását és biztosítani fennmaradását egy meglehetősen ellenséges politikai és szellemi környezetben, ahol a fizikai üldözések sem mentek ritkaságszámba.

Ebből következően a jog belső, dogmatikai tartalmában kevés változásnak lehetünk tanúi, mivel a konzervativizmus megőrizte a korábbi évszázadok hagyományait. Pusztán azokon a helyeken találhatunk eltéréseket, ahol korábban a *chāshtag* és a *kardag* között ellentét feszült, s most e változó tartalmú tanítások rögzültek, általában a *kardag* korábbi szabályainak elfogadása és alkalmazása révén.

Nem feltétlenül a joggyakorlat tehát az a terület, ahol nagy változások következtek be ebben a korban, hanem a jogot körülvevő szellemi erőterben. Ebben a korban ugyanis a jogi iskolák eltűnnek, nyoma sincs már *Abarag* és *Mēdōmāh* iskolájának és a jogi pluralizmusnak. A IX. és a X. század fontos forrásszövegei már csak egy normarendet ismernek, s azt is csak vázlatosan, mindenki számára érthetően megfogalmazva, a jogi finomságoktól tartózkodóan. Ez egyáltalán nem meglepő, mivel e szövegek a laikusok által a közösség papi vezetőjének feltett kérdések összegyűjtéséből keletkeztek, azaz funkcionálisan megegyeznek a zsidó *responsum*okkal és az iszlám jogból ismert *fatwā*-gyűjteményekkel. Az iskolák eltűnése a jogi pluralizmus megszűnésével járt együtt, ez pedig hozzájárult a *kardag* és a *chāshtag* közti ellentétek megszűnéséhez. Ezzel a doktrína letisztult, a jog egyszersmind



elvesztette mindazon hajtóerőit, melyek korábbi változásainak motorjául szolgáltak.

A családi jogban két fontos változásnak lehetünk tanúi, melyek közül az egyik a Szászánida-korszakban megindult folyamatok eredményeképpen született meg. A Szászánida-korban komoly vita lengte körül a *chagar* házasságot mint olyan házassági formát, mely kizárólag az elhunyt érdekeit veszi figyelembe, de nincs tekintettel a természetes apa érdekeire, aki végső soron örökös nélkül is maradhatott. Ezért már a Szászánida-kor vége felé megfigyelhető az a tendencia, hogy a vér szerinti apa számára lehetővé tegyék a *chagar* házasságból született gyermekek örökbefogadását, illetve elismerjék e gyermekek öröklési képességét. Mivel e két jog a *chagar* házasság eredeti értelmének és céljának megszűnését vonta volna maga után, a jogtudomány képviselői elleneztek e jogok bevezetését, a gyakorlat (*kardag*) azonban támogatta. E folyamat eredményeképpen a *kardag* megközelítése vált uralkodóvá, melynek következtében a *chagar* házasság megszűnt kiegészítő jogintézménnyé lenni, s átalakult másodlagos házassági formává. Még ennél is nagyobb változás, hogy e korszakban tűnt el lassan a *khwēdōdāh* szokása, melynek hátterében talán az intézménnyel szemben táplált, korábban tapasztalt társadalmi ellenállás állhatott, de meg kell jelezni, hogy ebben a kérdésben nem látunk tisztán.

A jog leegyszerűsödésének tendenciája a büntetőjogban is éreztette hatását. E korban nyoma sincs a bűncselekmények tipologizálásának sem világi, sem vallási koncepciók mentén; de a vallási bűncselekmények sem rendeződnek finom distinkciók alapján kiművelt kategóriákba, legfeljebb néhány terminus (pl. *tanāpuhl*, *margarzān*) továbbélését figyelhetjük meg. A büntetőjog mint téma elvesztette jelentőségét: a feldolgozott problematikák elenyésző része foglalkozik közvetlenül vagy közvetve büntetőjogi kérdésekkel.

A megváltozott környezetben valamennyi bűncselekmény közül a hitehagyásnak volt a legsúlyosabb következménye, ezért a szövegek teret is engednek e kérdésnek, a régi szabályokat ismételve: a hitehagyás azon nyomban *tanāpuhl* bűnnek számít, egy esztendő leteltét követően pedig az elkövető *margarzān*. Ennek következtében valamennyi tulajdonát elveszti, a dolgok „*res nullius*”-szá válnak, s az első hívő, aki birtokba veszi őket, jogosult saját tulajdonaként magánál tartani.<sup>164</sup> Hasonló szigorúsággal ítélték meg, ha valaki muszlim nővel létesített kapcsolatot, s ebből gyermek is született. Maga a kapcsolat *tanāpuhl* bűnnek számított, ám ha a gyermek elérte a nagykorúságot (15. életév) és muszlim maradt, nemzője attól fogva *margarzānná* vált.<sup>165</sup>

164| REA 25.

165| REA 42.

E büntetőjogi fenyegetések azonban aligha váltak valóra, hiszen a zoroasztriánus közösség nem volt abban a helyzetben, hogy ténylegesen is végrehajtsion halálos ítéleteket, különösen nem az uralkodó muszlimokkal szemben. Ezért e fenyegető szabályok egyfelől a korábbi hagyományok változatlan továbbélésének, másfelől egy hangzatos, preventív célú fenyegetésnek tekinthetők, mintsem konkrét büntetőjogi hatalomra utaló normáknak. Az elmélet és a gyakorlat közti hatalmas ellentmondással a korszak vezetői is tisztában voltak.<sup>166</sup>

A *riwāyat* mint műfaj hosszú ideig fennmaradt, még a XVIII. században is íródtak e kategóriába tartozó munkák, igaz, nem a korábbi művek nyelvéen, hanem újperzsa nyelven. A perzsa *riwāyatok*, akárcsak a REA, szintén kérdés-felelet formájában íródtak, de kevés tartalmi újdonsággal szolgálnak a korábbi, hasonló című művekhez képest.

Az újkorra a joghagyomány jelentős része ennek ellenére feledésbe merült. A muszlimok zaklatásai elől Indiába menekült zoroasztriánusok (párszik) számára az identitás megőrzése elsősorban a valláson, és azon belül a vallásgyakorlaton (orthopraxis) keresztül valósult meg, a jog másodlagos szerepet játszott, illetve csak annyiban érvényesült, amennyiben a szokásokon keresztül érvényre jutott. Ezekben a szokásokban persze a régi, öröklött struktúrák alapjai visszaköszöttek, de egy közvetlen, művelt hagyományláncolatról nem lehet beszélni. A párszik nem fértek hozzá a modern kor hajnalán saját korábbi szövegeikhez, részben azért, mert nem voltak meg, részben azért, mert nem tudták őket elolvasni, és nyelvezetüket megérteni. Ebben pedig a papság is keveset tudott segíteni, mely olyan szegény volt, hogy a közösség jóindulatán múlott a megélhetése, elsősorban rítusok bemutatásával volt elfoglalva, és hiányzott a jog műveléséhez szükséges nyelvi és szakmai ismeretköre. Az angolok azonban nagyon jelentős mértékben támaszkodtak az együttműködni képes és hajlandó párszi közösségre, melynek tagjai megtanultak angolul, elsajátították a korabeli modern ismereteket (üzleti világban, államigazgatásban), és készek voltak részt vállalni India sorsának alakításában. Ennek eredményeképpen jelentős befolyással bíró párszik jelentek meg az indiai közéletben, akik sikeresen lobbiztak saját közösségük érdekében azért, hogy jogi elismerést is nyerjenek. Ennek formája az volt, hogy személyi jogaikban (elsősorban házassági és öröklési jog területén) elismert külön státust kaptak, és ennek eredményeképpen a hindukhoz és a muszlimokhoz hasonlóan törvény garantálta különállásukat, vagyis azt, hogy személyi jogaikat nem más vallási vagy etnikai közösségek jogához kell igazítaniuk, hanem autonómiával rendelkeznek e tekintetben. A sikeres

lobbizás hatására született tehát meg két alapvető törvény, a Parsi Marriage and Divorce Act és a Parsi Intestate Succession Act 1865-ben. Ez a két törvény a személyi jog kérdéseiben komoly jogi és vallási autonómiát garantált a párszoknak, tartalma pedig azokon a szokásokon nyugodott, melyek inkább az indiai közösség mindennapjaiból, mintsem a korábbi jogi szövegekből táplálkoztak. A törvény a hagyományoknak megfelelően a patriarchális modellt konzerválta, és komoly előjogokat és privilégiumokat biztosított a férfiak számára, míg a nőket hátrányosan megkülönböztette. Éppen ezért a törvény egyre inkább a kritika középpontjába került, és a párszi közösség vezetőinek egy befolyásos része a törvény korrekcióját tartotta kívánatosnak, ami végül a párszik második törvényével be is következett (Parsi Marriage and Divorce Act 1936). Még ebben az évben megszületett a Parsi Public Trusts Registration Act, mely szabályozta a közösség fenn tartását célzó vagyoni juttatások jogi státusát is, így lehetővé téve a párszi közösség anyagi támogatását is.<sup>167</sup> Felmerült azonban a probléma, hogy ki minősül párszinak? A kérdés nagyon élesen egy bírósági perben ütközött ki, ahol az egyik fél Ratan Tata, az India-szerte híres (mára globális holdinggá váló vállalat alapítója) iparmágnás felesége, egy francia asszony volt, aki azt állította, hogy házasságával, illetve a zoroasztrianizmus elfogadásával ő is párszinak minősül, ezért a törvény rendelkezései vonatkoznak rá. A bíróság végül nem fogadta el ezt az érvelést, és nem tekintette a házastársat a párszi közösség tagjának. Ez az elzárkózó attitűd, az alacsony gyerekszám, a nagyon késői házasságok, valamint a házasságban nem élők igen magas aránya azok a faktorok, melyek a párszi közösséget lassan a teljes eljelentéktelenedés szintjére sorvasztják le, mely magában foglalja az eltűnés veszélyét is.<sup>168</sup>

167| Sharafi 2014: 75–82; 165–192.

168| Irani 1968: 275–276; 283–284.

## NEGYEDIK FEJEZET

# A KELETI KERESZTÉNYSÉG JOGA

### 1. § EGY ÚJ HAGYOMÁNY SZÁRNYAT BONT

A kereszténység keleti terjeszkedésének kezdetei nem ismertek számunkra. Az első két évszázad történéseit legendák tartalmazzák, melyekből a történeti valóságot lehetetlen megállapítani, ráadásul az egyes megfejtési kísérletek sok szubjektív elemet tartalmaznak. Gondoljunk például Tamás apostol indiai útjára, melyből a történeti tényeket megállapítani lehetetlen, ezért a történetírás legendaként tartja számon a szöveget, holott az indiai keresztények évszázadok óta és kitartó következetességgel Tamás-keresztényeknek hívják önmagukat.

Közelebb kerülünk az igazsághoz, ha azt feltételezzük, hogy a kereszténység keleti terjeszkedésében elsősorban a Mediterráneum keleti részén és a Szíriában élő zsidó közösségek játszották a legfontosabb szerepet, ahogy ez Nyugaton is történt. Pál és követői a Hellászban és a Római Birodalom más területein élő zsidó közösségeket keresték fel, hiszen itt remélhettek elsősorban nyitottságot mondanivalójukat illetően. Nyilván nem volt ez másképp Keleten sem. A Palesztinából keletre induló missziók első állomása nem is lehetett más, mint Szíria, elsősorban az ősi város, Damaszkusz, másodsorban a Seleukos Nikator által alapított és fiáról elnevezett város, Antiocheia. Utóbbi város különös fontosságra tett szert a Római Birodalomban, mivel Róma után, illetve Alexandria és Bizánc mellett a legfontosabb és legnagyobb városok közé emelkedett, ahol egy fontos és komoly befolyással rendelkező teológiai iskola is kialakult, továbbá az egyik patriarchátus székhelye lett. Innen kiindulva haladt tovább a kereszténység kelet felé, ahol Mezopotámia északi részére érkezve eljutott a római–iráni (pártusok, Szászánidák) határhoz, mely a sok háború ellenére sem változott szinte semmit az évszázadok alatt. A határt átlépve jutott el a kereszténység viszonylag gyorsan Perzsiába, majd onnan tovább Közép-Ázsiába és végül Kínába. Van tehát okunk bőségesen arra, hogy részletesebben foglalkozzunk a keleti keresztények jogával a közel-keleti jogi hagyományt lezáró fejezet keretei között. Ahogy látni fogjuk, ez a joghagyomány ezer szállal kötődik a mezopotámiai jogi hagyományhoz, nemcsak azért, mert a zsidó jogi gondolkodást és a Bibliát tekintette természetes szellemi előfutárának, melyet hol követett,

hol elutasított, hanem azért is, mert a Mezopotámiában található általános társadalom- és jogfelfogás ettől függetlenül is nyomot hagyott rajta, mivel ez volt az a környezet, ahol megszületett. A Közel-Keleten felfedezhető egy olyan közös kulturális és joghagyomány, melyet jogi *koinénak* nevezek, és amelynek elemei felbukkannak mindenhol, vallástól függetlenül. Azaz vannak azonosságok vagy hasonlóságok a zsidó, a keleti keresztény és az iszlám jog között gondolkodásban, megközelítésben és egyes jogintézményekben is annak ellenére, hogy három különböző vallási közösség jogáról beszélünk.

Mielőtt továbbmegyek, érdemes tisztázni néhány terminológiai kérdést. A keleti kereszténység alatt elvben érthetjük mindazt, ami a latin kereszténységen kívül esik, beleértve a bizánci, az orosz, a kopt, az örmény egyházakat is. Jelen írás keretei között azonban messze nem e tág felfogást használom, hanem csak arra az egyre koncentrálok, mely így is nevezte magát: a Kelet Egyháza. Kelet alatt itt természetesen a késő ókori Közel-Kelet értendő, mely legfeljebb Perzsiáig terjed, de semmiképpen sem tovább – annak ellenére, hogy a missziós tevékenység hatására ezen egyház befolyása végső soron egészen Kínáig ért. Szokás ezt az egyházat keleti szír egyháznak (hogy meg lehessen különböztetni a nyugati szír vagy jakobita egyháztól) vagy nesztoriánus egyháznak is nevezni, de ez utóbbi megtévesztő, több szempontból is. Ez az egyház ugyanis a korai missziós tevékenység hatására jött létre, vagyis kezdetei évszázadokkal korábbra nyúlnak vissza, mint Nestorios működése. Ráadásul maga Nestorios nem alapított egyházat, sem ezt, sem másikat, hanem személyesen vett részt egy krisztológiai vitában, melyben vereséget szenvedett, ezért hivatalától megfosztották, majd élete végéig magányosan élt a sivatagban, miközben mindvégig abban reménykedett, hogy végül neki adnak majd igazat. Ahogy egy modern kutató fogalmazott: Nestorios nem volt nesztoriánus.<sup>1</sup> A Kelet Egyháza egy sor politikai, kulturális és földrajzi ok hatására, és csak évtizedekkel Nestorios halála után vallotta magáénak azokat a gondolatokat, melyeket a kortárs hitvitázók (részben helytelenül) Nestoriosnak tulajdonítottak.

A terminológia tisztázása után visszatérve nézzük meg, miért érdemes tehát ezzel a joggal foglalkozni? Ennek alapvetően három oka van: (1) mert ennek az egyháznak volt a legnagyobb területi kiterjedése (és így követőinek a száma a legmagasabb Keleten); (2) ez tekinthető a közel-keleti jogi kultúra utolsó nagy összefoglalójának és átörökítőjének az iszlám előtt; (3) mert ez a joghagyomány rendelkezik a legtöbb forrással, jogtudóssal és gondolkodóval, akiknek munkái a jogon kívül felölelték a teológiát, a filozófiát és az orvostudományt is. Rendkívül gazdag és sokrétű joghagyományról van tehát

1| Baum–Winkler 2003: 4.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

szó, melynek kultúrtörténeti jelentősége is kiemelkedő, ahogy hamarosan látni fogjuk, a késő antik műveltség közvetítése miatt.

A Kelet Egyháza kezdeteit legendákból ismerjük, melyek szerint ezen egyház apostoli alapítású. Ez a történet széltében-hosszában ismert a Közel-Keleten és középkori krónikák is ismertetik. E szerint a Keletet Tamás apostol és követői, Addai, Mari és Aggai evangelizálták: Addai és tanítványai Edessa, Mosul, Nisibis környékét, vagyis Észak-Mezopotámiát, Aggai pedig Dél-Mezopotámiát és Perzsiát.<sup>2</sup> Ez a hagyomány a perzsa egyházat (ahogy szintén nevezik a Kelet Egyházát) Mari által alapítottnak tekintti, aki egyben az első *katholikos* is volt, és ő alapította meg a patriarchátus székhelyét Seleukeia–Ktésiphónban (egy görögök által alapított mezopotámiai városban, mely később a pártus és a Szászánida Birodalom székhelye lett), munkáját pedig tanítványa, Papa folytatta (történetileg azonban Papa csak a IV. századból igazolható). A Doctrina Addai szerint Abgar, Edessa uralkodója megbetegedett és levelet írt Jézusnak, melyben kérte, hogy menjen és gyógyítsa meg. Jézus megdicsérte hitét, de nem fogadta el a meghívást, mely eltántorította volna küldetésétől, de megígérte, hogy elküldi egyik tanítványát. Addai el is ment, meggyógyította a királyt, és hirdette az Evangéliumot, mely munkát halála után tanítványa, Aggai folytatta. Maga a történet természetesen legenda, szereplői azonban nem. Edessában valóban sok Abgar nevű uralkodó uralkodott, közülük valószínűleg VIII. Abgar (177–212) vette fel a kereszténységet, de ez nem bizonyítható minden kétséget kizáróan. Az ő személyét aztán összecserezték V. Abgarral, aki valóban az első évszázad első felében élt. Addai személye is ismert, ám mint a legsikeresebb manicheus tanító a Közel-Keleten. A Doctrina Addai, ami erősen antimanicheus, polemiкус mű, ezzel szemben beemeli őt az Abgar-legendáriumba, mely először Eusebios egyháztörténeti munkájában jelent meg, korábban ismeretlen volt, és még az Edessai Krónika sem tartalmazza. Az Addai-, Abgar-, Aggai-legendákban a modern tudomány nem lát mást, mint késői évszázadok igyekezetét, hogy a Kelet Egyházát apostoli alapításúnak tüntessék fel és így presztízsét növeljék akkor, amikor a szervezeti és doktrinális viták miatt erre szükség mutatkozott.<sup>3</sup>

A legendáktól megtisztított valóságban a kereszténység már a II. században elérte a Római Birodalom keleti határát és a Pártus Birodalom nyugati vidékét, feltehetően Edessa és Nisibis útján. A III. században a források már tudnak keresztényekről Adiabene, Khuzistan, Párs és a Perzsa-öböl vidékéről is. Az első keresztény közösségek a helyi zsidó közösségekből fejlődtek

2] E legendákat részletesen elemzi Moffet 1998:45–70.

3] Baum–Winkler 2003: 12–14.

ki, melyek évszázadok óta jelen voltak Mezopotámiában, mivel a babiloni fogságból nem tért haza mindenki, később pedig azért választhatták hazájuknak a Pártus Birodalmat (kb. Kr. e. 250–Kr. u. 226), mert igen toleráns valláspolitikát folytatott szinte teljes, fél évezredes fennállása alatt. Mivel a Selyemút nyugati fele éppen Mezopotámia és Szíria vidékén haladt át, a távolsági kereskedelem kiváló megélhetést biztosított az itt élők számára, melybe a talmüdi joghagyományból ismert zsidó jogtudósok egy része is bekapcsolódott. Kereskedők révén Jeruzsálem, Antiocheia, Edessa érintésével került a kereszténység Mezopotámiába és tovább keletre egészen a Perzsa-öbölig, melyet a közös kulturális és vallási háttér, valamint a közösen használt nyelv, az arámi lényegesen megkönnyített. A zsidó-keresztény missziók mellett a deportálások révén is jutottak keresztények Keletre, igaz, ez sok belső feszültséget okozott. A hatalomban a pártusokat váltó perzsa Szászánidák erőszakosabb külpolitikát folytattak Róma irányába, és az első évtizedekben komolyabb sikereket is elértek. Ennek révén Antiocheiából, illetve Cilicia, Syria és Cappadocia provinciákból keresztényeket deportáltak Perzsiába, akik letelepedtek szerte a birodalomban, és sikeres kereskedőként, iparosokként élhettek itt tovább. E deportáltak azonban szinte kizárólag görög nyelvűek voltak, akik ragaszkodtak saját különállóságukhoz, és nem keveredtek az itt élő arámi nyelvű keresztényekkel. Ez az elkülönülés eltartott egészen az V. századig, melynek során mindkét közösség megőrizte saját egyházszervezetét és nyelvét is. Az elkülönülés a perzsa papoknak is feltűnt, és a III. században külön terminológiát használtak a nazarénusok (n'cl'y) és a keresztények (klstyd'n) megjelölésére, ahogy az Kardir főpap feliratában is olvasható (mai napig nem tisztázott kérdés, hogy a két különböző terminológia pontosan kire, melyik felekezetre vagy irányzatra vonatkozik), holott a keresztények általános megjelölésére a perzsa szövegek a *tarsagant* használták (akik félnek/félik [Istent]).<sup>4</sup>

Az egyházszervezetben lassan emelkedett Seleukeia–Ktésiphón a többi püspöki székhely fölé, mivel a püspökök vitatták e város elsőbbségét. A már fentebb említett Papa azonban a nyugati (római) püspökök segítségével keresztülvitte akaratát azon érvelés alapján, hogy a birodalmi fővárosnak szupremáciája van, így végül Papa lett a perzsa egyház első vezetője. A keresztények helyzete sokat romlott azt követően, hogy nyugaton a kereszténység lett az állam hivatalos vallása, mert így Perzsiában a régi ellenség előretolt, ötödik hadoszlopának tekintették őket, holott tudjuk, hogy ez a vád egyáltalán nem volt igaz (perzsa keresztények magas katonai rangban küzdöttek a bizánci seregek ellen). De amikor Constantinus írásban

4| Asmussen 1983: 929; 647.

követelte II. Shahpur perzsa királytól, hogy a keresztények különös védelemben részesüljenek, ez a nagyon nem diplomatikus lépés épp a szándékával ellentétesen sült el. A perzsa király – a mai terminológiánk szerint – a belügyekbe történő beavatkozást kegyetlen keresztényüldözéssel viszonzta, mely nem volt általános jelenség a vallásilag a pártusokhoz képest kevésbé toleráns perzsa dinasztia uralma alatt sem (Kr. u. 339–379).<sup>5</sup> Ezek az évtizedek jelentős fordulatot jelentettek, mert egyfelől a nagyhatalmi politikától vált függővé a perzsiai keresztények sorsa, másfelől létrehívott egy sajátos irodalmi műfajt, a perzsa (szír) mártíraktákat, mely az üldözések mártírjainak állít emléket (a mártírakták a perzsa büntetőjogról szóló fejezetben is megemlékezésre kerültek, lásd a 3. fejezet 5.2 részét).

A fentiek fényében érthető, hogy a következő két évszázadban miért elsősorban a politikai kapcsolatok és a szervezetrendszer felépítése került a középpontba. A perzsa királyok sokszor használták fel a perzsa püspökök szolgálatait diplomáciai missziókra, mivel őket küldték Bizáncria tárgyalni, ahogy a bizánciak is küldtek püspököket tárgyalni a perzsa udvarba. Leghíresebb közülük Marutha püspök volt, aki egyfelől elérte I. Yazdegerd perzsa királynál, hogy engedje szabadon a perzsa keresztényeket és engedélyezze a lerombolt templomok újjáépítését, másfelől azt, hogy a perzsa király hívja össze (!) a szinódust a fővárosba, és ott fogadják el azokat a határozatokat, melyeket Marutha írásban hozott a nyugati egyházi vezetők kérésére. Az első zsinat tehát a nagyhatalmi politika jegyében született, és nagyon fontos döntéseket hozott – ezek közül is kiemelendő, hogy a perzsa egyház minden ellenvetés nélkül elfogadta a niceai hitvallást és kánonokat, továbbá megtiltotta a kettős szervezetrendszert a görög és az arámi nyelvű egyházak között. Ezzel a perzsa egyház elindult az összeolvadás felé, és Seleukeia–Ktésiphón püspökét a szinódus is elfogadta a perzsa egyház vezetőjének, továbbá metropolita központokat is megerősített Khuzistánban, Prat de Maishanban (Basra), Kirkukban, Arbelában és Nisibisben. Ezzel a döntéssel egy centralizált perzsa egyház kontúrjai rajzolódtak ki, melynek tanítása semmiben sem tért el a nyugati egyház tanításától. Bár az első szinódus sikere a bizánci és a perzsa diplomácia, valamint Izsák metropolita közös sikere volt, a problémákat nem sikerült teljesen megoldani. Az újabb bizánci–perzsa békekötés eredményeként (II. Theodosius és V. Bahram között) Dadisho püspököt szabadon bocsátották, és újabb szinódust hívtak össze 424-ben, mely ismét deklarálta a perzsa egyház függetlenségét és azt, hogy belső ügyeibe kívülről – értsd: a bizánci birodalom területéről – senki sem avatkozik bele. Ennek eredményeként a belső határozatok ellen

5| Baum–Winkler 2003: 7–11; Hoffmann 1880; Braun 1915.



nem lehetett többé Antiocheiába fellebbezni, a perzsa egyház ügyeit végső fokon a seleukeia–ktésiphóni püspök döntötte el. Ezzel egyfelől megszűnt a kapcsolat a perzsa birodalmon kívüli egyházi központtal, másfelől megerősítették a seleukeia–ktésiphóni püspök vezető szerepét, akit attól kezdve *katholikos*nak neveztek.<sup>6</sup>

Ez nagyon fontos volt a perzsa belpolitika szempontjából, mert a teljes önállóság megszerzése után már nem lehetett a perzsa keresztényeket a bizánci politika ügynökeinek nevezni. Ez azonban nem jelentette a keresztényüldözések végét, mert ahogy Assmussen bizonyította,<sup>7</sup> a keresztényüldözések csak részben vezethetők vissza a külpolitikára. Másik részben a zoroasztriánus egyház politikája is felelős érte, mely a manicheizmus legyőzése után a kereszténységben látta legnagyobb ellenfelét, mivel egyre többen tértek át a zoroasztriánizmusról a kereszténységre, még a királyi udvar tagjai is.

Az egyházszervezet az V. századtól kezdve öt metropolita- és 80 püspöki székhelyet foglalt magában, élén a *katholikosszal*, akinek leválthatatlanságáról külön döntés is született (424). Ez a szervezet azonban nem jelentett nagyon erős centralizáltságot, mivel minden püspök önállóan kormányozta saját területét, felügyelte a kolostorok és a templomok javait.<sup>8</sup>

A szervezeti önállóság nem jelentette azt, hogy a keleti egyház ne követte volna a Nyugaton folyó szellemi áramlatokat, teológiai vitákat. Az V. században a krisztológiai viták még nem jutottak nyugvópontra – ezekre ebben az időszakban az antiocheiai és az alexandriai iskola vetélkedése nyomta rá a bélyegét. Ilyen körülmények között lett konstantinápolyi pátriárka Nestorios. Nestorios nézeteit jelentősen befolyásolta az edessai iskola egyik vezető teológusának, a korban igen vitatott Mopsuestiai Theodórosnak krisztológiai felfogása, melyet magas hivatalából is képviselt. Az összeütközés Alexandriai Kyrillos és Nestorios között teológiai volt, de ezt árnyalta a személyes vetélkedés és a két iskola közti felfogásbeli és nyelvi különbség is, mivel a terminológia tisztázatlansága erősen hozzájárult a vita elfajulásához. A kérdést végül az ephesosi III. egyetemes zsinat (431) döntötte el a kyrillosi teológia javára, egyben letette Nestoriot hivatalából. A vita azonban még ekkor sem jutott nyugvópontra, a monofizita ephesosi („rabló”) zsinat (449) után szükség volt egy újabb egyetemes zsinat összehívására, melyre 451-ben került sor Khalkedónban, ahol megszületett a krisztológiai dogma Leó pápa jelentős közreműködésével. Ez végső soron az antiocheiai teológiai iskola vereségét jelentette, ami hatással volt az edessai iskola sorsára is, melyet végül Zénón császár 489-ben bezárattott, tanárait pedig elűzte. Az iskola

6] Baum–Winkler 2003: 14–21; Vine 1937: 42–49.

7] Assmussen: 1983: 934.

8] Spuler 1961/a: 123.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

átköltözött a határ másik oldalára, és így született meg a nisibisi iskola, a perzsa kereszténység egyik legfontosabb fellegvára Narseh vezetésével, aki korábban nemcsak az edessai iskola vezetője volt, hanem zoroasztriánus konvertita is. Narseh is Mopsuestiai Theodóros teológiáját követte még Edessában, a nisibisi iskola pedig tovább élte ezt a hagyományt. Kevésbé meglepő ezek után, hogy a 484-ben sorra kerülő ktésiphóni zsinat az antiocheiai krisztológiát fogadta el Theodóros írásai alapján. Ezen törekvés legfontosabb szellemi vezetője Bar Sauma („Böjt Fia”), a nisibisi iskola tanára és az alexandriai teológia elszánt ellenfele, a rablózsinat egyik főszereplője volt. Bar Sauma ezen a zsinaton teljes győzelmet aratott, mert javaslatára nemcsak a „nesztoriánus” tanokat fogadták el, hanem feloldották a cölibátus tilalmát is, és kimondták, hogy a papság számára is kötelező a házasság. Ezzel Bar Sauma két fontos célját is elérte: egyfelől visszaszorította a szerzetességet, melynek elterjedését a keleti egyházban negatív jelenséggént értékelte, másfelől komoly gesztust tett az uralkodó vallás, a zoroasztriánizmus felé, melynek tagjai nagyon elítélően tekintettek a cölibátusra, mivel a zoroasztriánizmusban a házasság kötelező a papokra nézve is, mi több, addig nem lehet valaki pap (mágus), amíg nem köt érvényes házasságot. Bar Sauma módszereit és személyét rengeteg kritika érte, de tanításait elfogadták (nevét a jakobita kéziratok fejjel lefelé írva tartalmazzák, mely egyfelől mutatja az iránta érzett mérhetetlen ellenszenvet a monofiziták részéről, másfelől az iráni kultúra hatását, mivel a zoroasztriánus iratokban Ahriman, a Sátán nevét volt szokás fejjel lefelé írni). Ez magyarázza, hogy miért nyilvánították érvénytelennek a Bar Sauma által vezetett 494-es zsinatot, de egyben azt is, hogy a két évvel később újra összeült szinódus miért ismételte meg a korábbi határozatokat, így a cölibátus eltörlését is. Ezzel a Kelet Egyháza elfordult a korábbi zsidó–keresztény hagyománytól, mely az aszketikus, szerzetesi kereszténységet részesítette előnyben, és a korabeli iráni felfogáshoz sokkal jobban alkalmazkodó egyházzá vált. Mindennek ára az volt, hogy a határozatokat elfogadni nem tudó szerzetesek hátat fordítottak saját egyházuknak és inkább a jakobita felekezethez csatlakoztak. De még így is azt lehet mondani, hogy a Kelet Egyháza a szervezeti függetlenség kimondásával, a cölibátus feloldásával és a nyugati kereszténységtől némiképp eltérő krisztológiai tanításával egy olyan keresztény közösség lett, mely a korabeli realitásokhoz, a Szászánida Perzsia zoroasztriánizmusához a leginkább illeszkedett. A Kelet Egyháza tehát nemcsak azért nem „nesztoriánus”, mert nem Nestorios alapította, hanem azért sem, mert létrejöttében sem Nestorios személye volt a legfontosabb, hanem Mopsuestiai Theodóros munkássága. Nestorios a keleti egyházban az antiocheiai krisztológia mártírja, de nem alapítója. Ez magyarázza, hogy az ötödik egyetemes zsinat Konstantinápolyban (553)

miért ítélte el évtizedekkel az események és a szereplők halála után Mopsuesitai Theodóros írásait, aki a nesztorianizmus igazi alapítójának tekinthető.<sup>9</sup>

A viták lezárása után a Keleti Egyház nem vesztett semmit lendületéből, mi több, egyre nagyobb sikereket ért el. Közvetítésével a kereszténység eljutott Közép-Ázsiába és egyes arab törzsekig is. A terjeszkedés mellett a belső megerősödés is a VI. századra esik, különösen Mar Aba idejére (540–552). Mar Aba magas beosztást viselt a zoroasztriánus egyházban, majd hátat fordítva addigi életének áttért a kereszténységre, és Nisibisben kezdett el tanulni. Ezt követően bejárta a nyugati világ jelentős helyeit, járt Jeruzsálemben, Alexandriában, Athénban és Konstantinápolyban is. Hazatérve maga is tanított a nisibisi iskolában, majd *katholikosszá* választása után saját iskolát alapított a fővárosban. Jelentős szervezőmunkával megerősítette az egyházat, és sokban hozzájárult szellemi megújulásához is. Különösen fontos, hogy megtiltotta a perzsa szokásjogból ismert vérfertőző házasságok szokását, mely az iráni keresztények között elkezdett terjedni (*khwēdōdāh*). Mindezt nem nézték jó szemmel a zoroasztriánus előljárók, akik megvádolták a királynál, melynek eredménye többéves száműzetés majd házi őrizet lett (az akkori perzsa törvények szerint akár halálra is ítélték volna, mivel nem kereszténynek született, hanem áttért, és a zoroasztriánizmus elhagyása más vallás miatt halálos bűnnek számított). Az egyre intenzívebbé váló bizánci–perzsa háborúk továbbra is rányomták bélyegüket az egyház sorsára, mely hol keresztényüldözésben nyilvánult meg, hol abban, hogy a perzsa uralkodó személyesen is beavatkozott az egyház életébe (pl. II. Khosrau, akinek felesége, Shirin keresztény asszony volt, a monofiziták érdekében), hol pedig abban, hogy a püspököket küldték el a bizánci udvarba a perzsa király nevében tárgyalni. Ez történt IV. Hormizd alatt (579–590), aki I. Ishoyabh *katholikost* küldte Maurikioshoz tárgyalni; Boran perzsa királynő, aki le akarta zárni a katasztrofális hatású, évtizedes bizánci háborút (604–628), nemcsak a *katholikost*, II. Ishoyabh-ot küldte Aleppóba a bizánci császárhoz, hanem szinte a teljes egyházi vezetést, valamennyi metropolitát beleértve. A tárgyalások sikert és békét hoztak, az egyház ismét megerősödött és hírnökei elértek egészen Kínáig. II. Ishoyabh alatt újabb metropolita székhelyek jöttek létre Heratban (mai Afganisztán), Samarqandban (Üzbegisztán), Indiában és Kínában is. Az expanziót lehetővé tevő belső béke azonban nem tartott sokáig, mert a Szászánida Birodalom vereséget szenvedett a hódító arab–muszlim seregektől, és a birodalom végső bukása (651) azt jelentette, hogy az egyháznak ki kellett egyeznie a Közel-Kelet új uraival, a kalifákkal.<sup>10</sup>

9] Vanyo 1988: 681–697; Baum–Winkler 2003: 21–30; Vine 1937: 21–42; Spuler 1961/a: 126–128; Asmussen 1983: 942–944. A jakobita egyház történetére lásd Spuler 1961/b.

10] Baum–Winkler 2003: 28–42.; Vine 1937: 72.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

Az iszlám hódítás kezdeti évtizedeiben a muszlimok még kisebbségben voltak az elfoglalt területeken, ahol a lakosság tovább gyakorolta eredeti vallását. Így Perzsiában a zoroasztriánizmus, Egyiptomban a kereszténység maradt meg uralkodó vallásnak. Az iszlámra való áttérés hosszú és komplex folyamat volt, melynek végső lezárásához több évszázadra volt szükség. Ebből adódóan a Kelet Egyházának tagjai is megőrizték vallásukat, ugyanakkor számos változás is bekövetkezett életükben. Egyfelől bevezették a fejadót, a *jizyát*, melyet az elfogadott vallások követőinek (*ahl al-kitab*) kellett évente megfizetniük. A nem muszlim közösségekkel (zsidók, keresztények) a kalifa és a tartományi vezetők külön szerződéseket (*dhimma*) kötöttek, melyek részletesen tartalmazták a fejadó összegét és az egyéb korlátozásokat, melyeket be kellett tartaniuk, ellenkező esetben a szerződést felmondottnak tekintették. E szerződések eszmei-legitimációs alapja a Mohamed által kötött hasonló szerződések voltak. A szerződés alapján aztán a tolerált, de restriktív alávett közösségeket, illetve azok tagjait *dhimminek* nevezték. A *dhimma* tartalmát a későbbi évszázadokban az iszlám jog igen részletesen kimunkálta, és tételesen felsorolta azokat a korlátozásokat, melyeknek a *dhimmiknek* mindenképpen alá kell vetni magukat (megkülönböztető ruha viselése, nem építhet magasabb házat muszlim szomszédjánál, alacsonyabb a vérdíja, nem vehet el muszlim nőt, nyilvánosan nem fogyaszthat bort, nyilvánosan nem lehet a Tórah-ból és az Evangéliumból recitálni, nem lehet körmenetet tartani, lopás esetén az iszlám jog az irányadó). A fentiek betartása és a *jizya* pontos megfizetése viszont garantálta a belső autonómiát, magánjogi ügyekben a joghatóság fenntartását (muszlimok és nem muszlimok egymás közti vitás ügyeit azonban a muszlim bíróság elé kellett terjeszteni) és a szociális rendszerek biztosítását, ha volt rá forrás (kórház, iskola, temető).<sup>11</sup> Ez volt tehát az a jogi és politikai környezet, mely a Kelet Egyházának sorsát hosszú évszázadokra meghatározta.

A belső autonómia tiszteletben tartása azért sok esetben inkább elv volt, és nem gyakorlat, különösen a *katholikos* személyének kiválasztásában játszottak aktív szerepet a kalifák. Ebben segítségükre volt a belső megosztottság is, a rivalizáló érdekcsoportok ugyanis a kalifánál próbáltak támogatást szerezni maguknak. Mivel a keresztények között számos tudós akadt, akik jelentős része titkárként vagy orvosként dolgozott a kalifa udvarában, e személyeken keresztül lehetett az uralkodó akaratát befolyásolni. Sokat elárul az évszázadok történetéről, hogy a kalifátus ideje alatt hivatalban lévő 30 *katholikos* közül tizenkettőt a kalifa nevezett ki. A perzsa uralomból a muszlim uralomba történő átmenet korának kiemelkedő vezetője volt

11| Jany 2006: 451–454.

III. Ishoyabh (580–658), akinek kiemelkedő diplomáciai képességeire ilyen nehéz időszakban szükség is volt. Ishoyabh tagja volt annak idején a Borán királynő által Bizáncba küldött delegációnak, így ez a tapasztalat nagy segítségére volt a későbbiek folyamán. Al-Tabarī, X. században élt, kiemelkedő muszlim történetíró szerint Ishoyabh volt az, aki a tárgyalásokon elérte, hogy a perzsa sereg által zsákmányként elhurcolt Krisztus-keresztet visszaadják a bizánci császárnak.<sup>12</sup> A diplomáciai tapasztalatokra a muszlimokkal folytatott tárgyalások során éppúgy szüksége volt, mint a belső feszültségek megoldása során, mivel Seleukeia–Ktésiphón vezető szerepét még mindig megkérdőjelezték néhányan, akik függetlenségre vágytak (pl. Simeon, Rew-Ardashīr metropolitája, akinek jogkönyvével a következő fejezetekben még találkozni fogunk). A korai évtizedek a szerzetesi élet fellendülésének jegyében teltek el: a kolostorok gombamód szaporodtak, jelenleg 150 kolostor pontos régészeti lelőhelye ismert. A megváltozott környezetben ezek a kolostorok váltak a keleti kereszténység védőbástyaivá, melyek nemcsak fizikai védelmet biztosítottak, ha a szükség úgy hozta, hanem a fellendülő tudományos élet központjaivá is emelkedtek, különösen a Nisibis mellett található, Izla hegyen álló Mar Abraham kolostor (erről bővebben a 2.§-ban).<sup>13</sup>

Az iszlám térhódítása nem vetett gátat a kereszténység további keleti terjeszkedésének, bár annak előzményei nyilván korábbi időkre nyúlnak vissza. A Merv oázis (egy nagyon fontos csomópont Kelet és Nyugat között Kelet-Íránban) a IV. században ismerkedett meg a kereszténységgel, mely tartósan jelen maradt a térségben. Ez magyarázza, hogyan tudta Elias, Merv metropolitája 680-ban a türköket keresztény hitre téríteni. A kereszténység azonban már jóval korábban megjelent Közép-Ázsiában, és eljutott Kínába. A Szászánida-korszak utolsó éveiben keresztény szerzetesek érkeztek a kínai udvarba, feltehetően Szogdiából, akik először ismertették meg a császárt ezzel a vallással. A kínai császár szabad vallásgyakorlást biztosított, mivel úgy látta, hogy a kereszténység olyan vallás, mely az emberek közti harmóniát tanítja, és így a kínai társadalom hasznára válhat. A következő években kolostort is építettek a fővárosban. A kereszténység kedvező fogadtatása a következő évtizedekben is folytatódott, melyet keresztény szövegek kínaira fordítása is elősegített. Ezzel együtt a kereszténység idegen maradt a kínai világban, tagjai és terjesztői szogd és perzsa kereskedők voltak, ezért nem véletlenül hívták a kereszténységet Kínában „perzsa vallásnak”. A kedvező

12| A Szent Kereszt perzsák által történt elhurcolásának története tele van ellentmondással, melyet a források szűkössége, a historiográfiai művek ideológiai megközelítése csak tovább fokoz. A komplex kérdésről legújabban lásd Stoyanov 2011.

13| Baum–Winkler 2003: 42–44.

fogadtatás lassan alábbhagyott, és a következő évszázadok változó attitűdöt mutatnak, de az tény, hogy legkésőbb a XI. századra a kereszténységnek nem maradtak nyomai Kínában. A kínai tapasztalatokhoz hasonló sikereket érték el a keleti kereszténység misszionáriusai Indiában is, ahol az egyház tanítása szintén terjedni kezdett, egyes helyeken a keresztények olyan privilégiumokat élvezhettek, ami a köznép előtt tilalmas volt (szőnyegen ülhettek, felülhettek elefántra), mi több, kereskedők külön céhet hozhattak létre érdekeik védelmére Keralában.<sup>14</sup>

Az ʿAbbászida Kalifátus idején (750–1258) a keleti egyház sorsa erősen emlékeztetett a Szászánida-dinasztia évszázadai alatt megtapasztaltakhoz annyiban, hogy a bel- és külpolitika ebben az időben is erősen meghatározta a kalifátus viszonyulását a keresztényekhez, melyet az egyes kalifák szubjektív attitűdje tovább árnyalt. A korai ʿAbbászidák alatt a helyzet inkább romlott: al-Mansūr kalifa hol támogatta, hol bebörtönöztette a *katholikus*; al-Mahdí (775–785) kalifa szintén üldözte a keresztényeket, ami az első nagy kivándorlási hullám elindítója lett a bizánci területek felé, és ez az exodus folytatódott al-Maʿmūn (813–833) kalifa alatt is. A történelem ismételte önmagát, a kalifátus területén maradókat a muszlimok, és különösen a kalifátus vezetői gyanakodva szemlélték, akárcsak korábban a perzsa királyok udvarában, de ezen már nem segített a szervezeti elválás sem, hiszen az már korábban bekövetkezett, és nem tudta feledtetni a gyanakvást, amit nyilván tovább erősített, hogy az exodus az ellenséges hatalom, Bizánc felé indult el. Jó példa erre al-Mansūr kalifa esete, aki meg volt győződve arról, hogy a keleti keresztények éjjel-nappal a bizánci seregek győzelméért imádkoznak, és ennek ellenkezőjéről a kalifához szabad bejárással rendelkező keresztény orvos, Isa is csak akkor tudta meggyőzni a kalifát, amikor az orvos állításait bizánci foglyokkal ellenőriztette. Isa érvelése ugyanis az volt, hogy ők azért nem imádkoznak a bizánci győzelemért, mert a bizánciak őket, vagyis a keleti keresztényeket még a zsidóknál is jobban gyűlölik, és ezt a fogoly bizánci katonák megerősítették, mondván, hogy a nesztoriánusok inkább arabok, mint bizánciak. A meggyőzés azonban későn érkezett, a kalifa addigra sok keresztény templomot leromboltatott. Az újjáépítés I. Timótheos *katholikos*ra maradt, aki ugyan korrupció útján szerezte meg hivatalát, mégis az egyik legnagyobb vezetővé nőtte ki magát. Egyik első intézkedéseként áttette székhelyét Bagdadba, az új fővárosba, ahol új rezidenciát építtetett a Tigris jobb partján (*Dayr al-jathaliq*: a *katholikos* kolostora), bár a felszentelés továbbra is a seleukeia–ktésiphóni templomban (Kokhe) maradt, ahogy az elhunyt *katholikos*ok jó részét is ott temették el. Hosszú, 43 éves vezetése

14| Baum–Winkler 2003: 46–57.

alatt összesen öt kalifával kellett együttműködni, ezek közül Hārūn al-Rashīd tartotta a legtöbbre, így támogatta a templomok újjáépítését. De volt gondja Timótheosnak a missziókra is, mivel vezetése alatt Indiába, Kínába és Jemenbe is eljutottak a keresztények hírnökei. Kínában és Tibetben metropolitai széket, Jemenben püspökséget alapított, így vezetése alatt a Kelet Egyháza egyik virágkorát élte több tíz millió hívővel, 27 metropolitával és 270 *dioecesis*szel. Szervező munkája mellett tudósként is kiemelkedő volt, szenvedélyesen gyűjtötte a kéziratokat, melyeket mindenhol igyekezett beszerezni (még a rivális Bizáncból is), továbbá maga is írt jogi és filozófiai műveket, de írásainak egy része sajnos mára elveszett. Ugyanakkor nemcsak üldözések, hanem együttműködések is jellemezték a kalifátus és az egyház amúgy feszült viszonyát, különösen a IX–X. századok során, amikor perzsa keresztények igen magas posztokhoz jutottak a kalifa udvarában. Elsősorban orvosként alkalmazták őket, mivel a keresztények körében magas szinten állt az orvostudomány, továbbá azért, mert keresztényként kívül álltak az udvari intrikákon és lobbicsoportokon, így a kalifának nem kellett attól tartania, hogy orvosa esetleg megmérgezi. Másfelől a provinciális közigazgatásban is elhelyezkedtek, mivel ott nagy szükség volt az írni tudó, művelt emberekre, akik a mindennapokban működtették a rendszert. A hivatalban akár magas posztokig is eljuthattak, de odáig már nem, ahol a szakértelem mellett a politikai szempont is szerepet játszott, például a vezíri tisztség esetén. Ha keresztény ember vezír akart lenni, át kellett térnie az iszlámra, ami meg is történt néhány alkalommal. Az egyiptomi keresztények egyébként (többek között) azért is nem szívlelhatték a keleti keresztényeket, mert részt vettek a kalifai adminisztrációban, és így közvetve, de hozzájárultak elnyomásukhoz. De a muszlimok sem nézték jó szemmel a keresztények előrejutását, mert nem értették, hogy egy iszlám államot miért nem-muszlimok igazgatnak, akik még hivatali hatalmat is gyakorolnak felettük. Ezért időről időre a kalifák csökkentették a hivatalban lévő keresztények számát, hogy kifogják a szelet az elégedetlenkedők vitorlájából. De nemcsak a hivatali pozíció, a keresztények jómódja is irigység forrása lett, mivel a dolgos keresztény iparosok, kereskedők több esetben jobban éltek, mint a muszlimok tömegei, aminek az lett a következménye, hogy a feldühödött tömeg pogromokat szervezett ellenük.<sup>15</sup>

Az időszakos üldözések, a pogromok, a folyamatos (szimbolikus és lényegi) megkülönböztetések, az iszlámra történő áttérés kedvező társadalmi és gazdasági hatásai, valamint a kivándorlás lehetősége (Bizánc felé) együttesen járult hozzá a keresztények létszámának lassú, de feltartóztathatatlan

15| Vine 1937: 100–103; Baum–Winkler 2003: 59–62.

apadásához. Ezt a legjobban a *jizya* összege mutatja, hiszen az fejadó, így korrelációban áll a lélekszámmal (még akkor is, ha nők és gyerekek után nem kellett fizetni). Egy jellemző adat: a X. században a befizetett adó összege még 130 000 dirham volt, egy évszázaddal később már csak 16 000 dirham. A végső eljelentéktelenedés a mongolok és Timur Lenk támadásának eredménye. A mongol invázió hatalmas pusztítást végzett a falvakban, a városokban, a földeken, emberekben és épületekben egyaránt. Ugyan a középkori krónikások túloznak, amikor egy-egy város ostromakor egymillió halottról beszélnek (Bagdadnak fénykorában lehetett ennyi lakosa, a vidéki városoknak nyilván csak ennek töredéke), de a túlzás a pusztítás mértékét akarja szimbolizálni. A mongolok, úgy tűnik, igyekeztek a keresztényeket és a sí'itákat megkímélni Bagdad ostromakor, így a mongolok a keresztények szövetségeseiként tűntek fel egy rövid ideig a Közel-Keleten, sőt Európában is. Ennek részben oka, hogy a mongol uralkodócsaládban voltak olyanok, akiket gyerekként megkereszteltek vagy felnőttként tértek át, bár vallásukat nyilván nem tartották (ilyen volt pl. Doquz Khatun, Hülegü felesége és az ő gyermekei). A pusztítás azonban a keresztényeket is elérte: amikor egy egész várost leromboltak vagy felégettek, akkor az áldozatok között keresztények éppúgy voltak, mint templomaik. Ezzel együtt tény, hogy a mongol uralom első időszakában a keresztények visszanyerték szabadságukat, és restriktióktól mentesen élhettek, melynek az volt az oka, hogy a mongolok nem voltak muszlimok, ezért az iszlám jog restriktióit nem is alkalmazták. Ez a helyzet hamarosan véget ért, mert amikor Ghazan kán, az iráni mongolok uralkodója felvette az iszlámot, a régi restriktiók újra feléledtek. Mégis ez az utolsó felvirágzás korszaka, mert ekkor élt Abdisho bar Brika, a Keleti Egyház utolsó nagy polihisztorja, aki megírta a Keleti Egyház történetét, két kötetben összefoglalta az egyház törvényeit, de írt az időszámításról és a naptárkészítésről is. Halála (1318) után nem született hasonló jelentőségű tudós, és Timur Lenk támadásai és értelmetlen pusztításai végképp egy jelentéktelen kisebbség státuszára redukálták a Kelet Egyházának tagjait, mely az eltelt bő félezer évben sem volt képes fénykorának (V–X. század) szellemi vibrálását és sikereit megismételni, és jelenleg elszórt kis közösségekben él tovább kialakulásának helyszínén, vagyis Észak-Mezopotámiában.<sup>16</sup>

### 2.5 A SZELLEMI ÉLET: TUDOMÁNYOK ÉS ISKOLÁK

A Kelet Egyházának tudományos munkássága, érthető módon, a teológia által kezdett kibontakozni, viszonylag korán, már a III. század során, a ró-

16| Spuler 1961/a: 159–162; Baum–Winkler 2003: 69; 84–103; Vine 1937: 111.



mai–perzsa határ közelében található Nisibis városában. Itt egy kevéssé ismert tanító, Ephrem kezdett el tanítani iskolájában, mely eleinte aligha lehetett több, mint egy szervezeti keretektől mentes, a tanár köré csoportosuló hallgatói kör (hasonló módon alakult ki az iszlám jogi oktatás is). Amikor 363-ban a perzsák elfoglalták Nisibist, az itteni keresztények a határ másik oldalán található Edessába menekültek, ahol a IV. század folyamán a nisibisi előzmények és az Edessában megtalálható szellemi pezsgés együtt hatásaként kialakult az edessai iskola. Az V. század elején az edessai iskolában egyre inkább az antiocheiai iskola hatása érvényesült, mivel Mopsuestiai Theodóros és mestere, Tarsosi Diodóros műveit mind lefordították arámira. E művek és szerzőik, ahogy az előző fejezetben láttuk, jelentős befolyással bírtak az egész Kelet Egyháza történetére, mivel először az edessai iskolát, később pedig az egész egyházat a „nesztoriánus” tanok felé terelték. Semmi meglepő nincs tehát abban, hogy az edessai iskola tagjai az ephesosi zsinaton az alexandriai tanítások ellen szavaztak. A krisztológiai vita lezárása után az edessai iskola egyre inkább talajt veszített, majd Zénón császár be is záratta (489), ezért az iskola tagjai ismét átkeltek a határon – ezúttal vissza, Perzsia irányába, ahol újfent megalapították a nisibisi iskolát a perzsa konvertita és tudós, Narseh vezetésével, akit a zsinatok történetéből már megismert Bar Sauma nisibisi püspök fogadott be. Az iskola belső struktúrája az edessai iskola mintájára szerveződött, és első tanárai és diákjai is az onnan menekültekből verbuválódtak. Bar Sauma szervezői és Narseh tudományos kvalitásai nagyon gyorsan megkerülhetetlen intézménnyé emelték az iskolát, mely a következő századokban a keleti egyház szellemi központjává fejlődött – fénykorában 800–1000 hallgatója volt. Az iskola megalapítását követően lényegében nem akadt olyan vezetője az egyháznak, aki nem Nisibisben tanult volna. Az oktatási rendszer részletekbe menően szabályozott volt, a hároméves képzés magában foglalta az írást, az olvasást, a retorikát, a filozófiát és a bibliai exegézist is. Az iskola első vezetője, Narseh (akit szép versei miatt a „Szentlélek Hárfája” néven illettek), valamint másik jelentős vezetője, a zseniális, de öntörvényűsége miatt vitatott személyiségű Henana által készített szabályzatok ránk maradtak, így ezekből képet kapunk az iskola működéséről.<sup>17</sup> Az iskola élén állt az iskola vezetője (*rabbaitá*), akit évente választották. A *rabbaitá* nem egyedül vezette az iskolát, mert segítségére volt a volt vezetők tanácsa (*rabbān*) és más, kiemelt fontosságú személyek. A vezetők döntéseit vita nélkül el kellett fogadni, aki ezeket kétségbe vonta, azt kizárták a közösségből. A büntetések kiszabása a vezető és tanácsadóinak együttes joga volt, hogy a vezetőt saját személyes elfogultsága ne befolyásolja

17] Az iskola részletes történetére ld. Vööbus 1965.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

a szankciók kiszabásakor. Az iskola vezetője az iskola kiadásait és bevételeit érintő anyagi természetű döntést csak három tanú jelenlétében hozhatott. Az iskola tagjaira cölibátus vonatkozott, ennek bármilyen megsértése azonnali kizárást vont maga után, csakúgy, mint a lopás, intrika, rágalmozás vagy lázadás. Az iskola tagjainak tilos volt a kereskedelmi vagy az iparos tevékenység, nem mehettek át a római határon semmilyen körülmények között, és nem adhattak kölcsön uzsorára. A tagok saját (egyres vagy többes) cellájukban laktak, de közösségben kellett étkezniük, és nem mehettek ki a városba lakni. Több kánon hangsúlyozza a közös étkezés és tanulás fontosságát, és megtiltja az elvonulást, az önálló, másokat kizáró étkezést. Természetesen tilos a városi kocsmák és parkok látogatása, a városi szórakozásokban való részvétel. A kánonok szabályozzák a hajviseletet (nem lehet kopaszra borotvált fejjel vagy hosszú hajjal járni, hanem tonzúrával) és a ruhaviseletet is. Kizárás terhe mellett tilos a nők oktatása, sőt még a velük való beszélgetés is. Az, hogy a nisibisi iskola elsősorban teológiai iskola volt, jól látható abból a szabályból, mely szerint az iskola tagjai nem lakhattak együtt az orvostant hallgatókkal, hogy „az e világi dolgokról szóló könyveket ne olvassák azonos fénynél a szent könyvekkel.”<sup>18</sup> Az oktatás ingyenes volt, de hogy a diákok a saját és családjuk megélhetéséről gondoskodni tudjanak, a nyári mezőgazdasági munkák idejére az iskola nyári szünetet tartott augusztustól októberig.<sup>19</sup>

A kialakulás éveiben lefektetett rendszer kevés változtatással évszázadokig tovább élt, az iskola első jelentős reformjára az iszlám kor kezdetén, III. Ishoyabh idején került sor, aki módosította az iskola szabályzatát, és az eddig tanított tárgyak mellé felvették az orvostudományt, a logikát és a zenét is. A perzsa uralom időszakában végig fontos maradt a fordítói tevékenység, melynek révén a görög (és nemritkán a perzsa) nyelvű szövegeket lefordították szírre, mely mutatja a görög népelem és nyelv visszaszorulását, másfelől azt az igyekezetet, hogy a doktrinális kohéziót nyelvi-kommunikációs félreértések ne törjék meg. Rew-Ardashir (Pärs) püspöke például már az V. század elején lefordított egy sor írást szírre, és azt küldte tovább keletre és Indiába, hogy az ottani missziók a klérus tanítását kövessék.<sup>20</sup>

A Mar Mari kolostoriskola leghíresebb mestere a híres muszlim tudós és utazó, al-Birūnī által is ismert és sokra tartott, logikával és arisztotelészi filozófiával foglalkozó Abu Bishr Matta ibn Yunus volt, aki lefordította Aristotelés Poétikáját, és valószínű, hogy az összes későbbi arab, szír, héber és latin fordítás is erre a munkára megy vissza. A VII. század folyamán egy újabb szellemi központ, Beth Abe is feltűnt, ahol elsősorban a szerzetesi

18| Narseh és Henana kánonjai alapján, In: Vööbus 1962: 73–101.

19| Vööbus 1965: 109.

20| Baum–Winkler 2003: 26–27; 44; 53.

étellel összefüggő kérdéseknek szenteltek figyelmet. I. Giwargis (György), III. Ishoyabh utóda a *katholikos* székében arra kérte az egyik itt élő szerzetest, hogy gyűjtse össze az egyiptomi szerzetesek életét és híres mondásait, melyhez később a mezopotámiai szerzetesek anyagait is hozzászerkesztették. Általában is elmondható, hogy az iszlám uralom korai korszakában a szerzetesi közösségek egyre nagyobb szerepet játszottak a hagyomány megőrzésében és a tudományos életben, mert itt születtek meg az egyház életét meghatározó liturgiai szövegek. Henanisho, Giwargis utóda homiliákat, leveleket, sőt Aristotelés Organonjának kommentárát is hátrahagyta örökül az utóknak. I. Timótheos *katholikos* sikeres egyházszervezői munkája mellett a tudományok művelésének is szentelt időt. Híres műve a khalkedóni zsinat határozatainak cáfolata, valamint az al-Mahdí kalifával folytatott teológiai vitája. A kerettörténet szerint a vitára a kalifa udvarában került sor, és két napon át tartott. Bár nem lehetetlen, hogy csak a teológiai tartalom kifejtéséhez szükséges irodalmi formáról és fikcióról van szó, az ötlet mégsem irreális, mert számtalan más forrás bizonyítja, hogy a kalifa udvara valóban élénk viták helyszíne volt, melyeken a kalifa vagy nézőként, vagy személyesen is részt vett. A ránk maradt 59 levele (eredetileg 200 volt) mély teológiai és filozófiai ismeretekről tanúskodik, elsősorban Aristotelés hatásáról, akinek művei közül különösen a poétikával és retorikával foglalkozó írásokat idézi. Végül meg kell említeni a Timótheos nevéhez fűződő 99 kánont is, melynek részleteivel a jogforrásokról szóló fejezetben ismerkedünk majd meg. A X. századtól kezdve a keleti szír egyházban a szír nyelv használata egyre inkább visszaszorult, holott évszázadokig ez volt a liturgikus és a tudományos nyelv. De a megváltozott környezetben az arab nyelv előretörése feltartóztathatatlan volt a szír keresztények körében is, akik a mindennapi életben az arab nyelvet használták. Az iszlámmal polemizáló művek már arabul jelentek meg. A *katholikos* titkára, Rabban al-Nasrani („a keresztény”) által írott polemikus mű Mohamed és a Korán ellenében már jelzi az új tendenciát. °Ammār al-Basrī apológiája és a szentháromságtan védelmében írt munkája éppúgy arabul született, mint Kashkari Izrael műve ugyanezen témában, a mu'tazilita tanok ellenében. A korra azért jellemző, hogy fel sem merült, hogy az iszlám elleni polemikus művek íróit terrorista erőszakkal kellene likvidálni, a muszlim teológusok a támadásnak megfelelően válaszoltak: írásban, saját érveikkel. Ez még Ishaq al-Kindī művére is igaz, mely nem csupán keresztény apologetika, hanem az iszlám gyenge pontjainak nagyon tudatos gyűjteménye és kritikája. Al-Kindī nagyon felkészült apologéta volt, remekül ismerte a Koránt és Mohamed életét, így muszlim vitapartnerének nem volt könnyű a helyzete (itt is felmerül, hogy a dialógus esetleg csak fiktív, irodalmi eszköz a szerző véleményének könnyebb kifejtését elősegítendő). Al-

Kindī kritizálta az iszlám nevében elkövetett háborúkat, melyeket az iszlám előtti kor beduin rajtaütéseihez hasonlított, Mohamed poligám házasságát tizenöt feleségével, továbbá rávilágított a Koránban található ellentmondásokra, és kifejtette, hogy a mekkai zarándoklat végső soron egy pogány Nap-kultuszban leli meg eredetét. Az általa elítélt iszlám jogi alapvetéseket és jogintézményeket pedig a keresztény gondolatokkal hasonlította össze, az utóbbiak magasztosságát kidomborítva: a szent háború eszményét a keresztény szeretetdoktrínával állította szembe, a háború során meghalt katonáknak ígért Paradicsomot pedig a keresztény mártírok sorsával. Végül megállapította, hogy Mohamed nem tanított semmi olyan újat, amit már ne lehetett volna korábról is tudni, és amit (keresztény) gyerekek nem tanulnak az iskolában, de még ezt az eredeti tanítást is meghamisították az iszlám későbbi vezetői. Az iszlám sikerében a bűnösök megbüntetésére irányuló isteni büntetést látott, és végül arra szólította fel vitapartnerét, hogy a fentiek alapján döntse el, a két vallás közül melyiket választja. A mű elég széles körben vált ismertté, a már említett al-Bīrūnī is ismerte és hivatkozott rá, Európában pedig latin fordítás is készült belőle (Toledói Péter: 1141). Al-Kindī munkája és annak ismertsége mutatja, hogy az adott korban az iszlám a maihoz képest jóval toleránsabb volt még ellenfeleivel szemben is (manapság valamelyik muszlim radikális csoport egészen biztosan vérdíjat tűzne ki al-Kindī fejére az iszlám megsértése vádjával), ugyanakkor azt is mutatja, hogy a felek nagyon is ismerték egymás tanításait, érveit, de ezeket nem fogadták el. Hasonlóan apologetikus kontextusban mutatja be a keleti egyház tanait a VIII. század egyik legnagyobb gondolkodója, Theodor bar Konai, akinek műve (Ketba Deskolion; Scholia) különösen az iszlám tanaival vitatkozik, de nem kíméli a többi, általa ismert vallást sem (pl. zoroasztriánizmus). Szintén ő volt a szerzője egy egyháztörténeti műnek, mely a későbbi, hasonló témájú munkák modellje lett.<sup>21</sup>

A nisibisi mellett a másik fontos iskola Jundeshapurban jött létre, ahol egymás mellett működött a teológiai és az orvosi iskola. A teológiai iskola első említésére a VI. század végén kerül sor először, az orvosi iskola talán korábbi, mivel a görög mellett a szír és az indiai eredetű orvostudományt is ismerték itt. A jundeshapuri orvosi fakultás jelentőségét mutatja, hogy valamennyi jelentős orvos ebből az iskolából került ki az évszázadok alatt, vagyis olyan szerepet játszott az orvostudományban, mint Nisibis a teológiában. Az iskola hatalmas könyvtárral is rendelkezett, de ez sem mentette meg az Abbászida-korban a hanyatlástól, ezért az iskola Bagdadba költö-

21| Baum–Winkler 2003: 45; 61–68.

zött.<sup>22</sup> Azonban fennállása alatt orvosdinasztiák nőttek fel itt, ezek közül leghíresebb a Bochtisho-orvosdinasztia volt, melynek tagjai generációkon át voltak a kalifa orvosai. A dinasztia alapítóját – Giwargist – al-Mansūr kalifa hívta Bagdadba, ahol orvosi munkája mellett görög orvostudományi munkákat fordított le. Fia Hārūn al-Rashīd szolgálatába lépett, unokája, Gabriel pedig – felhasználva udvari orvosi mivoltát – elérte, hogy lazítsanak a keresztényekre vonatkozó restriktív szabályokon, továbbá engedélyt kapott, hogy Seleukeia–Ktésiphónba hozza Nestorios földi maradványait, ám erre a korra már feledésbe merült, hogy hol temették el. Gabriel esetenként együtt dolgozott Hunayn ibn Ishaqkal, a kor másik nagy orvostudósával, aki szintén orvosi dinasztiát alapított. Hunayn nem a jundeshapuri iskolából jött, hanem a bagdadiból, mivel egy arab törzs leszármazója volt. Fiatal korában beutazta a kor ismert és elérhető szellemi központjait, járt többek között Bizáncban és Alexandrában. Al-Mutawakkil kalifa orvosa volt, és komoly előrehaladást ért el a szemészetben, melynek fontosságát az adja, hogy az adott földrajzi környezetben sokakat gyötörtek különböző szembetegségek (a szél a szembe hordja a forró homokot). Mégis elsősorban tudományos munkáiról híres, főleg fordítóként vált elismert autoritássá. A fordítást 17 éves korában kezdte, mivel tudott arabul, perzsául, szírül és görögül. Összesen 260 művet fordított le, illetve maga is írt további százat. Fordítói tehetségét fia és unokája is örökölte, így a dinasztia nevéhez fűződik Aristotelés, Galénos, Eukleidés, Ptolemaios műveinek fordítása. Hunayn egy ránk maradt levele szerint Galénos összesen 400 munkájából 129 volt abban a korban lefordítva arabra vagy szírre, ezek közül százat ő maga fordított. Nyelvtehetsége mellett az is fordítói munkáját szolgálta, hogy utazásai során rengeteg kéziratot gyűjtött és őrzött meg. Az orvosi munkák mellett könyvet írt a logikáról, valamint egy történeti munkát, mely Ádámtól követte az eseményeket saját koráig. Sajnos a muszlim tudósok által is ismert és al-Mas’ūdī történetíró által kiváló minősége miatt magasztalt Septuaginta-fordítása mára elveszett. Ezek mellett írt keresztény apologetikát, és írásban utasította vissza, hogy felvegye az iszlámot, mi több, kikelt a vallási opportunizmus gyakorlata ellen (nyilván a kortársak közül nem mindenki volt ilyen állhatatos). Kiváló nyelvtudása lehetővé tette, hogy lexikográfiai és nyelvészeti műveket is írjon, és a fordításai során anyanyelvét, az arabot a beduinok nyelvéből tudományos értekezésekre is alkalmas nyelvvé emelte

22] Az orvosi egyetemet az iráni kormányzat az ókori előzményekre tudatosan támaszkodva és arra hivatkozva ismét létrehívta 1955-ben. Az egyetem ma is működik Ahwazban, több orvosi fakultással bír, ezek közül legjelentősebb a mikrobiológia, mely önálló, angol nyelvű, nemzetközi orvostudományi folyóiratot is fenntart (Jundishapur Journal of Microbiology).

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

neologizmusokkal, idegen szavak átvételével és új terminológia kifejlesztésével. A fent elmondottak fényében kevésbé meglepő, hogy Hunaynt az „iszlám reneszánsz Erasmusának” nevezik, ahol az iszlám reneszánsz alatt egy korszakot és annak tudományos színvonalát kell érteni, és nem a résztvevők vallási hovatartozását.<sup>23</sup> Vagyis a filozófiai és az orvosi munkák fordításával (előbb szírre és csak utána arabra) a keleti keresztények átmentették az antik örökséget a poszthellénisztikus Közel-Kelet számára, melynek egyetemes kultúrtörténeti jelentőségét nem lehet túlbecsülni.

A teológia, a filozófia és az orvostudomány mellett a historiográfia játszott még szerepet a keleti kereszténység tudományos életében, bár kevésbé volt hangsúlyos. A Kelet Egyháza Alexandrostól számolta az éveket (ez elterjedt időszámítási mód volt Perzsiában), melynek kiindulópontja Kr. e. 312. október 1-je volt, illetve néhányan Jézus halálától, melyet Kr. u. 30-ban állapítottak meg. A krónikák közül érdemes megemlíteni Arbela Krónikáját, mely a 100 és 550 közötti időszakot foglalja magában, de történeti megbízhatósága komoly tudományos vita tárgya. Edessa Krónikája helytörténet, mely Edessa történetét írja le 130 és 540 között. A legjelentősebb történeti források közé tartozik a Seerti Krónika, mely onnan kapta nevét, hogy Seertben, e kurdisztáni püspöki székhelyen talált rá a szóban forgó krónika kéziratára a tudós püspök, Addia Scher a XX. század elején. A szöveg ránk maradt része egyháztörténet mellett a római–perzsa háborúkat is magában foglalja. Elias bar Shinaya XI. századi polihisztor pedig egy világkrónikát hagyott ránk arab és szír nyelven, melynek egyetlen kéziratát a British Museumban őrzik. A mű korábbi bizánci, szír és arab nyelvű munkákra támaszkodik.<sup>24</sup>

### 3. § JOGTUDOMÁNY ÉS JOGFORRÁSOK

A jogtudományt a fentiekben bemutatott szellemi környezetben kell elhelyezni. Előjáróban érdemes elmondani, hogy különálló jogtudomány nem létezett, ahogy jogtudósok se voltak, akik ne értettek volna más tudományokhoz. Ahogy láttuk, a keleti kereszténység tudományos életét elsősorban kiemelkedő személyiségek, polihisztorok határozták meg, akik sok más terület mellett a jogtudomány művelésében is részt vettek. Értelemszerűen elsősorban a *katholikosok*, illetve a teológusok, mivel a jog mindenekfelett egyházjog volt. Ez egyfelől azt jelentette, hogy a jog az egyház életét, szervezetrendszerét alapvetően meghatározta, másfelől pedig azt, hogy a jog nem

23| Spuler 1961/a: 147–148; Baum–Winkler 2003: 65–67.

24| Baum–Winkler 2003: 69–70.

vált el a valláserkölcstől, mely a teológia része volt (hasonlóan a középkori Európához).

A Kelet Egyházának joga egészen más társadalmi és politikai környezetben alakult ki, mivel az európai tapasztalattal szemben nem támaszkodhatott olyan államra és társadalomra, melyben a keresztény felfogás lett volna uralkodó. A Kelet Egyházának joga teljes fennállása alatt ellenséges környezetben épült ki, ezért mások lettek a hangsúlyok. Itt nem elsősorban az üldöztetésekre kell gondolni, mert azok ellen a belső jog nem véd, hanem a relatív autonómia lehetőségeire és feladataira. A Keleti Egyház nem vonulhatott ki a gazdasági tranzakciók szabályozásából, mert egyfelől ezekben is érvényesíteni kellett az alapvető erkölcsi szabályokat, másfelől meg kellett adni a lehetőséget a közösség tagjainak, hogy ügyes-bajos dolgaikat a közösségen belül tartsák és jogvitáikat ne máshol rendezzék – a perzsa bíróságon vagy muszlim bíró előtt –, amire az adott állam tagjaként amúgy lehetőségük volt (a zsidó diaszpóra ugyanezzel a problémával küzdött, és hasonló módon oldotta meg). Mivel a püspököknek világi ügyekben is volt joghatóságuk (*episcopalis audientia*), a vagyoni vitákat itt lehetett legkönnyebben megoldani. Talán ez a magyarázata annak, hogy miért került be a keleti jogba két fontos, római jogot tartalmazó jogkönyv is (Sententiae Syriacae; szír–római jogkönyv). A politikai szupremácia miatt ez a megoldás csak abban az esetben működött, ha mindkét fél keresztény volt. Ha az egyik fél nem ehhez a felekezethez tartozott, akkor az állami bírósághoz kellett fordulni, amely a perzsa/iszlám jogot alkalmazta. Fel kellett továbbá készülni a közösség védelme érdekében a hitehagyás esetére és a vegyes házasságok okozta veszélyre is. Ennek következtében a házassági és az öröklési jogban ezek a megfontolások folyamatosan visszatérő elemek, és nem véletlen, hogy a joggyűjtemények jelentős része ezt a két jogterületet dolgozza fel.

Ugyancsak a földrajzi-társadalmi környezettel függ össze, hogy a fentiek ellenére mégis voltak olyan közös gondolati elemek, melyek a Kelet Egyházának jogfelfogását, a család- és öröklési jogot is beleértve, közelebb hozták a perzsa, a zsidó, később a korai muszlim jogfelfogáshoz, mint az európaihoz, melyhez vallási kötődése alapján közelebb állónak várnánk. Ebben nyilvánvalóan a már említett közel-keleti jogi *koiné* játssza a legfontosabb szerepet, mely téren, időn és vallásokon is képes átívelni azokon a jogterületeken, melyek vallásilag közömbösek, azaz nem köthetők egy adott valláshoz vagy nem állnak azok erkölcsi felfogásával szemben. Egy példával illusztrálva: a monogámia olyan alapelv, mely elválasztja a keleti keresztényeket az őket körülvevő társadalomtól, ahol a poligámia kivétel nélkül mindenhol elfogadott; ugyanakkor a házasság létrejöttének egyéb feltételei (a szülők gazdasági tárgyalásai, a már gyermekkorban elkezdődő

tárgyalások, a házassági vagyonjog elemei, az öltözködési szabályok stb.) olyan, a térségre általánosan jellemző szokások és hagyományok, melyek a keleti kereszténység szokás- és jogéletében is helyet kaptak.

Az eddig elmondottak alapján nem meglepő, hogy a Keleti Egyház jogának főbb forráscsoportjai a következők: (1) késői római jogot, illetve annak keleti recepcióját tartalmazó szövegek; (2) zsinati döntések, illetve az ezeket összefoglalóan tartalmazó jogkönyvek (*synodika*); (3) kiemelkedő tudósok és főpapok által szerkesztett kompendiumok, melyek vagy néhány kérdésre (elsősorban a családi jogra) összpontosítanak, vagy átfogóak, és megadják a jog teljes áttekintését.

Az első csoport két fontos szöveget foglal magában. A *Sententiae Syriacae* a dominátus korából származó római jogot tartalmaz, legfontosabb elemei a III. század végén keletkeztek, melyhez a következő évtizedekben kiegészítéseket fűztek. A szöveg stílusa parafrázis, vagyis kissé leegyszerűsített stílusban adja vissza a jog tartalmát, mely különböző jogterületeket foglal magában. A joggyűjtemény eredetileg görög nyelven íródott, ebből fordították szír nyelvre. A szír–római jogkönyv kb. egy évszázaddal később született, szintén görög nyelven, melyet később szírre, arabra és örményre is lefordítottak, és így komoly hatást gyakorolt a Közel-Keleten. Ez a jogkönyv már nem tiszta római jogot tartalmaz, mint a *Sententiae*, hanem a keleti jogi praxis által valamelyest módosított, a Közel-Keleten recipiált római jogot. A szöveg címe – *Leges Constantini, Theodosii et Leonis* – Walter Selb szerint későbbi betoldás.<sup>25</sup> A szöveg szerzőjéről a kiadónak és a fordítónak igen rossz véleménye volt, mivel szerinte nem volt annak a szellemi képességnek a birtokában, ami a római jogi anyag világos és terminológiaiilag is helyes visszaadásához szükséges lett volna, ezért a szöveg sok helyen nehezen érthető, zavaros. Ugyanakkor megmutatja azt is, hogy a római jogot milyen felfogásban és milyen változtatásokkal alkalmazták abban a keleti környezetben, ahol a szöveg született. A jogkönyv az V. század végén (476) keletkezhetett, és megnevezése megtévesztő: az összesen 130 paragrafust tartalmazó szövegben mindössze 5 olyan található, amely a nevezett uralkodókhoz köthető, a többi vagy nagy római jogtudósok által feldolgozott korábbi római jogi anyag, vagy későbbi császári jog. A szöveg forrásértékét azonban erősítik a szerző saját megjegyzései, melyeket az egyes normákhoz fűz. Ezekben korának szokásait kommentárként hozzáfűzi azokhoz a római jogi szabályokhoz, melyekhez képest saját korában eltérés tapasztalható, ezáltal e forrás révén (és ilyen nagyon kevés van!) nemcsak a jogkönyveket ismerjük meg (*law in books*), hanem a tényleges valóságot is (*law in action*).

25] Selb 1993: 180–181.



A szöveg hatalmas sikerét valószínűleg több oknak köszönheti. Egyfelől egyszerűségének, mely a késő ókori szíriai viszonyokhoz adaptálta a professzori római jogot – erre vezethető vissza, hogy szerzőjét nem az akadémiai jogtudomány fellegvárának számító berytosi (Bejrút) iskolában, hanem a joggyakorlatban kell keresni. Másfelől e formában az egyházszakadás (a Kelet Egyháza, a monofiziták leválása) után is meg lehetett őrizni a római jog használható elemeit, amit későbbi, például juszteniánuszi szövegekkel már nem lehetett volna megtenni. És valóban, miközben a szír–római jogkönyvet több nyelvre lefordították és használták még a középkorban is, muszlim uralom alatt élve, a juszteniánuszi kodifikációnak nyoma sincs Keleten.<sup>26</sup>

A zsinati jog gyűjteményei időrendi sorrendben tartalmazzák az egyes zsinati döntéseket és határozatokat. E műfaj valamennyi keleti egyházjogban ismert, a Kelet Egyházának Synodikon című joggyűjteménye a XI. században született, és 2000 kézirati oldalon 80 címet tartalmaz. Helyet kaptak benne többek között az ankyrai (24), neokaisareiai (14), a nikaiai (20), az antiocheiai (25) zsinati kánonok, valamint a Kelet Egyházának saját zsinati döntései, melyeket az elnöklő *katholikos*ról elnevezve tartanak számon (Dadisho, Yahballaha, Babai, Mar Aba, Ishoyahb stb.). A szűken vett zsinati jogon kívül magában foglalja még a Synodikon a szír–római jogkönyv egyes részeit, öröklési joggal foglalkozó különböző traktátusokat, valamint egyes *katholikosok* releváns leveleit is. A teljes mű kiadása és fordítása a mai napig hiányzik, de a benne szereplő egyes művek önállóan már ismertek, a fontosabbak mindenképpen.<sup>27</sup>

A joggyűjtemények közül időrendi sorrendben haladva először Mar Aba művét kell kiemelni, mivel ez a legelső kísérlet arra, hogy csak tisztán joganyagot tartalmazó mű szülessen a keleti kereszténységen belül. Mar Aba, ahogy fentebb láttuk, a zoroasztriánizmusból tért át a kereszténységre, és rengeteg tanulást és utazást követően vált a Kelet Egyházának vezetőjévé a Szászánida Birodalom fénykorában, I. Khosrau uralkodása alatt. Ez a korszak az állam megerősödésének és a zoroasztriánus állam- és társadalomfelfogáson nyugvó, igen merev, szinte kasztszerűen zárt társadalmi rend végső kiépülésének az ideje, mely egyben az uralkodó államegyház ideológiai szupremáciáját is jelentette. Ebben a környezetben született Mar Aba házassági jogról szóló munkája, melynek célja láthatóan a keresztény erkölcsiség bemutatása, és minen olyan tanítás vagy praxis elutasítása, mely ez ellen vét. Talán Mar Aba tudta a legjobban, hogy miről és hogyan kell szót

26] Bruns–Sachau 1880: 317–333.

27] Mind a 80 címet részletesen ismerteti Selb 1981: 58–67.

ejtenie, hiszen mint korábbi zoroasztriánus elöljáró ismerte a többnejűségre és a vérrokonok közti házasságra (*khwēdōdāh*) vonatkozó perzsa tanokat és jogi normákat, melyek esetleg már saját egyházában is megjelentek. Ezek visszautasítása, cáfolata és határozott tiltása volt az egyetlen mód, ahogy ki lehetett őket szorítani az egyház életéből, és meg lehetett őrizni a keleti kereszténység sajátos különállását a házassági felfogás szempontjából meglehetősen idegen környezetben. Mar Aba házasságfelfogása elsősorban a perzsa szokások ellen irányult, de nem fogadta el az Ószövetségen alapuló olyan zsidó szokásokat sem, melyek véleménye szerint a keresztény felfogással szemben állnak. Ennek megfelelően tiltotta a vérrokonok közti házasság minden formáját (apa és lánya, anya és fia, testvérek, vagyis azok a kapcsolatok, melyek az uralkodó zoroasztriánus felfogás szerint a legértékesebbek voltak), a bigámiát, továbbá a zsidó joghagyományból származó levirátust is. Bárkit, aki feleségül veszi apjának asszonyát, menyét, lánytestvérét, azonnal ki kell zárni az egyházból; azok pedig, akik korábban ilyen házasságokat kötöttek, egy hónaptól egy évig tartó türelmi időt kapnak ügyeik rendezése céljából. Ha ez alatt az idő alatt nem bontják fel a tiltott kapcsolatokat, őket is ki kell zárni az egyházból. Ez komoly támadás volt a perzsa államban akkor uralkodó, többségi felfogással szemben, ezért a mágusok bevádolták Mar Abát a királynál, és azt követelték tőle, hogy vonja vissza a fent említett rendelkezéseket, továbbá mondjon le arról, hogy keresztények felett joghatóságot gyakorol polgári ügyekben. Mivel Mar Aba e követeléseket visszautasította, megkezdődtek üldöztetései, melyben visszatérő vádpont volt, hogy a bizánci császár barátja. Bár halálra nem ítélték (elvben azt várták tőle, hogy vonja vissza a jogkönyvét), mégis hivatali idejének tizenhárom évéből tízet rabláncon, börtönben töltött, és csak élete utolsó néhány hónapjára engedték szabadon, de ekkor belehalt a korábban elszenvedett kínzásokba.<sup>28</sup>

Henanisho 686-ban lett *katholikos*, külső és belső nehézségek közepette. A korszak Omajjada-belpolitikája meglehetősen ellentmondásos volt, és több rivális hatalom is ki akarta terjeszteni befolyását egész Mezopotámiára, így a *katholikos* végső soron egy olyan belviszály közepette találta magát, amelyben nagyon óvatosan kellett egyensúlyoznia. Ráadásul belső kihívója is akadt Ioannés nisibisi püspök személyében, aki hosszas tárgyalások és az ezekhez tartozó megvesztegetések révén végül 693-ban elérte Henanisho letételét és saját megválasztását a muszlim hatóságoknál (győzelme rövid ideig tartott csak, mert amikor nem tudta teljesíteni a muszlim kormányzat újabb pénzügyi követeléseit, elmozdították, és menekülés közben meghalt).

28| Sachau 1914: XXII–XXVII.

E rövid és politikailag zűrzavaros néhány év alatt Henanishónak mégis sikerült egy jórészt bírói döntéseket tartalmazó jogkönyvet összeállítania, elsősorban praktikus céllal.<sup>29</sup> A rövid szöveg bírói döntéseket, leveleket és adott ügyre vonatkozó utasításokat tartalmaz, mely a szerző bevezetője szerint azért született, hogy ezáltal is védelmezze az özvegyeket és az árvákat.<sup>30</sup>

A következő fontos gyűjtemény Timótheos *katholikos* jogkönyve, akinek széles körű munkásságával fentebb már megismerkedtünk. A joggyűjtemény 805-ben keletkezett, saját bevallása szerint több püspök kérésére állította össze. Stílusát tekintve a korban és e területen népszerű kérdésfelelet formában íródott, ahogy sok más perzsa (zoroasztriánus) jogkönyv is. A szöveg gyorsan komoly autoritássá vált, és évszázadokon keresztül ismerték, használták és idézték. Amikor a X. századra a szír nyelv használata kiszorult a mindennapokból, Ibn al-Taiyib lefordította arabra, de az ezt követő évszázadokban is használták még újabb joggyűjtemények összeállításakor. A szöveg 99 paragrafust tartalmaz, és döntően házassági és öröklési joggal foglalkozik.<sup>31</sup> A szerző az előszavában magyarázkodik azért is, hogy miért kellett megírnia a könyvet, és azért is, hogy miért nem, ami nagyon sajátossá teszi a szöveg kezdetét. Véleménye szerint a jogra igazán nem lenne szükség, ha az emberek az ideálokat követnék, mert ebben az esetben a szeretet és nem az egoizmus uralkodna, így nem lenne szükség se jogra, se perekre, mert ilyenek nem is lennének. Ezért a legjobb a jog nélküli állapot lenne, de sajnos a valóság nem ez: a keresztények is perlekednek, anyagi javakon összevesznek, ezért muszáj dolgaikat jog útján rendezni. Ez a gondolat a többi joggyűjteménynél is visszatérő elem, ld. Ishobokht bevezetőjét a XII. fejezetben (érdemes továbbá megfigyelni, milyen nagyban hasonlít ez az érvelés Konfuciusz érveire és eredendő jogellenességére). Ha pedig mégis szükség van jogkönyvekre, miért csak most adja közre, 65 évesen, ahogy saját életkorát megadja? Ezt objektív akadályokkal magyarázza, súlyos betegségeivel, életkorával és egyéb tényezőkkel.<sup>32</sup> A szöveg elviselt volna valamivel több szerkesztést és belső kohéziót, mert ezek hiánya néha zavaró. Vannak olyan kérdések, melyek akár három alkalommal is felmerülnek a szöveg különböző részein, mint például az özvegyasszony hagyatéki jussa elhunyt férje vagyonából. Szerencsére a válaszok között nincs ellentmondás, minden alkalommal ugyanazt mondja (10%), de láthatóan a végső redakció hiányzik a szövegből, ami kissé áttekinthetlenné teszi. Ezt a nehezen áttekinthető-

29| Sachau 1908: VI–XII.

30| Selb: 993: 184.

31| Sachau 1908: XVII–XX.

32| Timótheos bevezetője, In: Sachau 1908: 55–56.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

séget erősíti a kérdés-felelet forma, ami lehet, hogy több mint irodalmi műfaj: elképzelhető, hogy a *katholikos* valóban neki feltett kérdésekre adott válaszokat, és ezeket gyűjtötték össze. Ezt a gyanút erősíti a kérdések rendkívül gyakorlatias, hétköznapi jellege, mely mentes mindenféle akadémiai érdeklődéstől, továbbá az így kialakuló kazuisztika, különösen az öröklési jogban. Utóbbi szinte átláthatatlan, és a szöveg nem is tesz kísérletet arra, hogy bármiféle rendszert hozzon létre, megelégszik a konkrét ügyre adott kielégítő válasszal. Az egyszerűbb eset, amikor az elhunyt fiúkat, lányokat, özvegyet hagyott hátra, de még él az egyik szülője is, és leírja, ki mit örököl ebben az esetben (66.§). A bonyolultabbak közé tartozik, amikor még testvérei is élnek (52.§), vagy amikor az asszony hal meg, és az ő hagyatékát kell a sok rokon közt elosztani (47.§). A szerző ezekre mindig kimerítően válaszol, pontosan megadja, kinek mennyi jár, de azt sosem mondja meg, hogy az elmondottak miből következnek, miből vezeti le, mely normák a döntések forrásai. A szövegnek ez a része komoly hasonlóságot mutat a Korán öröklési verseivel, melyekről tudjuk, hogy szintén *in situ* feltett kérdésekre adott azonnali válaszok, teljes kazuisztikában, mindenféle rend nélkül, ami óriási fejtörést okozott a későbbi jogtudósoknak, akik igyekeztek egyfajta rendet tenni az anyagban (a belső ellentmondások miatt nem teljes sikerrel).

Annak ellenére, hogy saját jogkönyvet állított össze, Timótheosnak arra is volt gondolja, hogy egy Perzsiában született, középperzsa nyelven íródott jogkönyvet is lefordíttasson szír nyelvre. Az utókor bizonyosan nagyon hálás neki ezért, mert az eredeti szöveg elveszett, ezért a szöveg csak ebben a szír fordításban maradt ránk. Ma már nem dönthető el, hogy milyen okból kifolyólag fordíttatta le azt a szöveget, melynek eredeti nyelvét nem értette. Az mindenestre tény, hogy a seleukeia–ktésiphóni *katholikos* folyamatos küzdelemben állt a Párs tartománybeli egyházi vezetőkkel, akik vonakodtak elismerni főségét, és mindenáron önállóságra törekedtek. Párs tartomány önálló metropolita irányítása alatt állt, akinek székhelye Rew-Ardashīr volt, nem messze Persepolistól. A központ és a pársi metropoliták küzdelme nem redukálódott csak Timótheos idejére, hanem végigkísérte a Kelet Egyházának történetét évszázadokon át, amíg Rew-Ardashīrt és a perzsa kereszténységet a hódító iszlám el nem söpörte. Számptalan levél született különböző *katholikosoktól*, akik az egység megőrzését és a ktésiphóni vezetés szupremáciáját hangsúlyozták az önállósodási törekvésekkel szemben, melynek egyik központja Rew-Ardashīr volt. A Timótheos által lefordított jogkönyv pedig éppen Rew-Ardashīrban született, középperzsa nyelven, a korai ʿAbbászida-korban élt helyi metropolita, Ishobokht tollából. Bár a szerzőről szinte semmilyen biográfiai ismeretünk nincsen, elfogad-

hatónak tűnik az a feltételezés, hogy Timótheos idősebb kortársa vagy egy generációval korábban élt elődje lehetett.<sup>33</sup>

Ishobokht jogkönyve sokkal inkább egy világi jogász művére, mintsem egy metropolita alkotására emlékeztet. Alig hivatkozik zsinati kánonokra, az egyházi élet belső szabályai pedig végképp nem érdeklik, az egyház-szervezet joga, mely Timótheosnál oly fontos téma volt, teljes mértékben kimaradt a joggyűjteményből. A teológiai eszemefuttatások, melyek a többi jogkönyvben változó terjedelemben, de mindig felbukkannak, innen szintén hiányoznak. Ezzel szemben a joggyakorlat, a kereskedelmi és vagyoni viszonyok szabályozása, és ezek mellett az örök téma, a házassági és az öröklési jog köti le a figyelmét. A szöveg irodalmi forrásai között nem szerepel a szír–római jogkönyv, ennek ellenére hatása érezhető, különösen a dologi jogban. Ez mutatja, hogy mekkora hatást gyakorolt a szír–római jogkönyv a Közel-Keleten, hiszen gondolkodásmódja és megoldásai széles körben elterjedtek a társadalmi gyakorlatban anélkül, hogy ezek eredetét esetleg egy konkrét szövegre visszavezették volna. A jogkönyv másik fontos forrása a helyi szokások voltak, melyekre több alkalommal is hivatkozik, különösen a kereskedők szokásaira. Mar Aba jogkönyvéhez hasonlóan Ishobokht is elkeseredett harcot vív a perzsa családjogi gondolkodás és intézményrendszer ellen, különösen a vérrokonok házassága kapcsán.<sup>34</sup> Érdemes rámutatni, hogy ez a téma csak a perzsa származású főpapok által írott jogkönyvekben fordul elő ilyen hangsúlyosan, másoknál nem. Ennek oka egyfelől nyilván az, hogy ők ismerték a legjobban a zoroasztriánizmus szokásait, másfelől az, hogy a szokás elsősorban Perzsiára korlátozódott, és nem érintette a máshol élő keleti keresztényeket. Az is fontos összefüggés, hogy még Ishobokht is kénytelen harcolni e felfogással szemben, holott az ő élete és munkássága a korai ʿAbbászida-korra tehető, vagyis szűk 150 évvel a Szászánida állam bukása utánra. Ez azt mutatja, hogy Párs tartományban e szokás még bőven tartotta magát az iszlám korban is, ráadásul vallásoktól részben függetlenül (ha csak a zoroasztriánizmusra korlátozódott volna, egy keresztény püspöknek aligha lenne mondanivalója róla). Ishobokht néha egészen elragadtatja magát, és Zoroastert átkozottnak nevezi, ami egyfelől mutatja a perzsa szokások elleni küzdelem érzelmi hevesességét, másfelől a megváltozott környezet adta lehetőséget is, hiszen Mar Aba *katholikost* ennek töredékéért láncra verték a Szászánida-korban, ugyanakkor a muszlim hatóságokat nyilván kevésbé érdekelte, hogy mit mond egy keresztény püspök az általuk is lenézett zoroasztriánizmus prófétájáról.

33| Sachau 1914: VIII–IX.

34| Sachau 1914: X–XII.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

Egyedülálló Ishobokhtnál a szöveg elején olvasható jogelméleti fejtegetés, mely a jog világát három részre különíti el. Az egyik a *namosa (nomos)*, az absztrakt jog, amely az embert arra tanítja, hogy mi az a jó, amit követni kell, és mi a rossz, amit el kell utasítani, vagyis az Újszövetség ideális felfogása. Ez a jézusi jogfelfogás, amely nem tárgyi javak elosztásáról szól. Ezzel szemben áll a második réteg, a *dina*, mely inkább az evilági emberek vagyoni jogával foglalkozik, vagyis ez az ideális jog helyett a mindennapokban megélni igyekvő keresztények ügyes-bajos dolgait rendező jogtest. A harmadik pedig a *terisutha*, az igazságosság, korrektség, tisztesség, vagyis a cselekedetek morális tartalma, ami nem feltétlenül harmonizál a *dina* szabályaival. Ahogy egy példával illusztrálja: ha valaki odaigéri a lányát egy férfinak, akkor az ígéret ereje miatt oda kell neki adnia, miközben a *dina* szabályai szerint elképzelhető, hogy végül máshoz adják feleségül. A *terisutha* három formában jelenik meg: gondolatban, szóban és cselekedetben. Ez pedig kísértetiesen emlékeztet a zoroasztriánizmus „három szavára” (*se gowishnih*), a zoroasztriánus etikát összefoglaló kulcsszavakra, melyek a *humakth* (jó gondolat), a *hukht* (jó beszéd) és a *huwarsht* (jó cselekedet).<sup>35</sup> Az alapvető zoroasztriánus etika kulcsszavainak beemelése egy Pársban élő keresztény püspök jogelméletébe érthető, hiszen ezek a tanok megfelelnek a keresztény etikának is, de kétségtelenül kissé meglepő, mivel ugyanezen szerző heves kirohanásokat intéz a perzsa házassági erkölcs és vallásának prófétája ellen. Ez pedig kiválóan tükrözi azt a kettősséget, ahogy a perzsa keresztények saját komplex identitásukhoz kötődtek.

A *dina* ismertetésekor Ishobokht sokat időzik annál a kérdésnél, hogy a jog mennyire változatos, térben és időben egyaránt, mivel mások voltak a korábbi törvények és mások a maiak (mármint a szerző korabeliek), és hogy ebben a vallásnak van szerepe, de nem kizárólagos. A zsidóknak és a zoroasztriánusoknak ugyanis csak egy jogrendszerük van, ámde a keresztényeknek sok, mert egészen más jogfelfogás uralkodik Rómában, mint a perzsa keresztények között, és még utóbbiak között is sok a különböző tartományok szokásai közti eltérés.<sup>36</sup>

Maga a szöveg komoly hatást ért el megírása, majd szír fordítása után, melyet a szerző már nem élt meg. A szír szöveg évszázadokig ismert volt a keresztények körében, főképpen azáltal, hogy későbbi joggyűjtemények forrásává vált, melyek beemelték a szöveget saját rendszerükbe. Azt lehet mondani, hogy az összes jelentős későbbi kompiláció részben Ishobokhtra támaszkodott. Használta öröklési jogi traktátusa megírásakor Abdisho bar

35| Sachau 1914: XII–XIII.

36| Ishobokht bevezetője, In: Sachau 1914: 9–11.

Bahriz (XI. század), valamint a két utolsó nagy, máig ható jelentőségű kompiláció szerzője, Ibn al-Taiyib (XI. század) és Abdisho bar Brika (XIII–XIV. század). E jelentősége miatt különösen fájó, hogy az eredeti szöveg teljesen elveszett, és a szír fordítás is csak töredékesen maradt ránk, mert az utolsó fejezet vége hiányzik, más fejezetek pedig teljesen elvesztek, legfeljebb tartalmukat ismerjük egyéb utalások alapján (kutakról, hidakról, csatornákról, szőlő- és pálmaültetvényekről, bérmunkások béréről, eljárásjogról és büntetőjogról).<sup>37</sup>

Ishobokht munkásságával egyidőben, vagy csak néhány év különbséggel született meg Mar Simeon öröklési jogról szóló traktátusa, szintén Pársban, középperzsa nyelven, melynek eredeti szövege szintén elveszett. A ránk maradt szír fordítás feltehetően a kelet-arábiai egyházban (Bahrein?) született meg, mivel az arab és a perzsa egyház jó kapcsolatot ápolt egymással, ami különösen a seleukeia-ktésiphóni központ elleni fellépésekben nyilvánult meg. Abban pedig semmi meglepő nincs, hogy nem arabra, hanem szírré fordították le, mert az egyház szent nyelve a szír volt, és az arabra történő átállítás csak két évszázaddal később következett be. Bár messze nem olyan átfogó mű, mint Ishobokht gyűjteménye, későbbi kompilátorok Simeon munkásságát is felhasználták.<sup>38</sup>

Timótheos *katholikos* utóda korábbi ellenfele, Isho bar Nun volt, aki az egyházkrónikák szerint haláláig gyűlölte egykori iskolatársát, és több írásában is támadta őt. Ez az életrajzi adalék azért érdekes, mert Isho bar Nun joggyűjteményében mindennek semmi jele sincs, a szöveg teljes mértékben elfogadja az előző kompendium tartalmát és legitimitását, és inkább annak folytatójaként, kiegészítőjeként viselkedik, mintsem egy rivális olvasat alapszövegeként. Ezért a szöveg olyan, inkább kivételesebb esetekkel foglalkozik, melyek Timótheos általánosabb megközelítéséből kimaradtak. Új elem benne a szolgák védelme, az önhibáján kívül fizetésektelen adós helyzetének könnyítése és a szükségből tolvajjá való személy sorsának enyhítése, továbbá a mágikus praktikák ellen való fellépés (amulett, asztrológia, varázslás, jövendölés). Ha kiegészítésnek, továbbgondolásnak szánta is a szerzője, mégis némileg hosszabbra sikerült, mint az eredeti joganyag (130\$).<sup>39</sup>

A jogtörténet következő fázisa a rendszerezett jogkönyvek és kompendiumok megjelenése a IX. századtól kezdődően. Az a korábbi szerkesztési elv, amely kizárólag a kronologikus sorrendet vette figyelembe, és ennek segítségével állította össze a (főként zsinati) jogot, egyre áttekinthetlenebb volt, mert nem adta meg egy jogterület átláthatóságát. Ezért a IX.

37| Sachau 1914: XIV–XVI.

38| Sachau 1914: XVII–XXII.

39| Sachau 1908: XIX–XX.

száadtól kezdve kezdtek megjeleni azok a tematikusan rendszerezett jogi munkák, melyek legfontosabb rendezőelve nem az adott jogi norma megszületésének ideje volt, hanem a tartalma. Ezekben az egyház belső életére vonatkozó szabályok (*kanón*) és a világi jog szabályai (*nomos*) egyaránt szerepeltek, és így jöttek létre azok a nomokánon gyűjtemények, melyek Bizáncban is egyre elterjedtebbek lettek. Az első ilyen gyűjtemény Gabriel basrai jogtudós műve a IX. századból, mely két kötetben, tematikusan rendszerezve, szír nyelven foglalja össze az egyházi és a világi jogot. Sajnos ez a szöveg csak töredékesen maradt ránk, holott a maga korában igen fontos mű volt, mert a későbbi két jelentős nomokánon-gyűjtemény, Ibn al-Taiyib és Abdisho bar Brika műve is ezen alapul. Gabriel kortársa volt Elias al-Jauhari damaszkuszi püspök, aki szintén összeállított egy tematikus joggyűjteményt arab nyelven, ám e szövegnek csak a létéről tudunk, kiadására még nem került sor.<sup>40</sup>

Talán a legnagyobb hatású nomokánon-gyűjtemény Ibn al-Taiyib gyűjteménye, melynek címe: *Fiqh al-nasraniyya*, a „kereszténység jogtudománya”. Ibn al-Taiyib Ioannés és Élias *katholikosok* titkáraként dolgozott a XI. század első felében, hírnevét azonban nem ennek, hanem polihisztorságának köszönhette. Pap, szerzetes, filozófus, orvos és jogász volt, aki mindezen területeken jelentőset alkotott. Kommentálta és erősen kritizálta Aristotelést, elsősorban Logikáját és Metafizikáját, kommentárokat írt Galénos orvostudományi munkájához, külön értekezésben védte meg a keresztény szentháromság tanát (a muszlim teológusok által leginkább és legtöbbet bírált terület volt ez a két vallás közti viták során), továbbá kommentárokat írt mind a négy Evangéliumhoz. Jogtudományi művében egyesítette a korábbi és az új szemléletet, ezért két részre osztotta: az első rész a régi módszer szerinti kánongyűjtemény, amely a joganyagot időrendi sorrendben tartalmazza, a második rész pedig tematikus feldolgozást ad. A legfontosabb terület számára is a házassági jog, de teret kapnak a szisztematikus feldolgozásban a vagyoni jog legfontosabb kérdései és a szociális intézmények (kórházak, börtönök) egyes problémái is. Mint kiemelkedő intellektus nagyon fontosnak tartotta az oktatást és színvonalának emelését, így maga is alapított iskolát, ahol tanított. E széles körű munkásságából jogtudományi műve emelkedik ki leginkább, az utókor legalábbis ezt tartotta leginkább emlékezésre és folytatásra méltónak. E művét – mivel arabul íródott – messzeföldön ismerték, a kopt keresztények számára pedig mintaként szolgált saját joggyűjteményük elkészítéséhez.<sup>41</sup>

40| Selb 1993: 184; Selb 1981: 74–75.

41| Baum–Winkler 2003: 72.



Az utolsó nagy joggyűjtemény a Kelet Egyházának utolsó nagy polihisztorához fűződik, aki arabul és – a rövid ideig tartó szír reneszánsz miatt – szír nyelven is írt. Abdisho bar Brika (akinek nevét a Nyugat Ebed Jesu alakban ismeri), nisibisi püspök volt a mongol korban, amikor a történeti körülmények nem kedveztek a tudomány művelésének. Mégis jelentős tudományos tevékenységet folytatott, kommentárokat írt az Ó- és Újszövetséghez, illetve műveket a görög filozófiáról és a természettudományokról, továbbá versei is ismertek. Két joggyűjteményt is az utókorra hagyott, a tematikusan rendezett nomokanon-gyűjteménye (*Collectio Canonum Synodorum*) a zsinati kánonokat tartalmazza, a másik műve pedig a J. M. Vosté által kiadott és latinra fordított egyházi döntéseket tartalmazó *Ordo iudiciorum ecclesiasticorum*. Mindkét mű a mai napig ismert és használt a keleti keresztények körében.<sup>42</sup>

#### 4.5 JOGI GONDOLKODÁS ÉS JOGINTÉZMÉNYEK

A források ismertetésekor már említettem, hogy a joganyag nagy részét a házassági jog teszi ki, az öröklési jogra pedig ennek folytatásaként tekintenek, melyet bizonyos szövegek szintén tárgyalnak, mások viszont nem. Vagyis a házassági jog volt az elsődleges, míg az öröklési jog szintén fontos, de az előbbihez képest mégis másodlagos jelentőségű. Ennek okát nyilvánvalóan a politikai és a társadalmi környezetben kell keresni: a házassági jog volt az a terület, melynek segítségével a keleti keresztények meg tudták magukat különböztetni a környezetüktől, erkölcsi felfogásuknak a legvilágosabban hangot tudtak adni, egyben meg tudták őrizni a közösség tisztán vallási jellegét (a egyes házasságok tilalmával). Ehhez képest az öröklési jog „csak” a hátramaradt vagyon elosztásáról szólt, ami az adott családnak nyilván fontos volt, de nem volt akkora identitásformáló ereje, mint a házassági jognak.

A vagyoni jog szerepeltetése nem minden jogkönyvben fordul elő, csak azokban, amelyek ténylegesen a teljességre törekednek (mint pl. Ibn al-Taiyib), vagy amelyek inkább a laikusok világi érdeklődését elégítik ki. Jellemző, hogy az utóbbiak alig vagy egyáltalán nem tartalmaznak kánonszövegeket, vagyis az egyházszerkezetre vonatkozó normákat. Itt valójában nem az egyes jogtestekről van szó, hanem inkább a mögöttes gondolatokról. A teljesen evilági, anyagi, az ego materiális érvényesülését szabályozó vagyoni jog alapvetése, emberképe láthatóan nem fért el a magasabb eszméket követő egyházas gondolkodás mellett, így amelyik szerző az egyik mellett tette le a voksát, értelemszerűen alig törődött a másikkal. Ennek megértésé-

42| Selb 1993: 185.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

hez érdemes emlékezetünkbe idézni, hogy Timótheos és Ishobokht milyen világos szavakkal fogalmazta meg, mennyire idegenkedik a jogtól, hiszen az idegen egy ideális keresztény közösség világától. De még ott is, ahol a vagyoni kérdések előfordulnak, ezek mindig másodlagosak a házassági joghoz képest, amely kivétel nélkül a legfontosabb az összes munkában. Mindezt annak ellenére, hogy a püspök joga és feladata volt a keresztények közti jogviták rendezése akár vagyoni ügyekben is, melyekkel kapcsolatban súlyos szankciók terhe mellett tiltották, hogy „pogány”, azaz perzsa vagy muszlim bírósághoz forduljanak.

Közigazgatási szabályok a gyűjteményekben értelmesszerűen nincsenek, mivel soha semmilyen államnak nem volt joga e jogrendszer, helyüket az egyházszervezeti szabályok foglalták el, melyek részletesen szabályozták a püspök és a metropolita jogkörét, tevékenységük területi hatályát, a hierarchia pontos illeszkedését és egyéb szervezeti kérdéseket.

Szintén teljesen hiányzik a jogkönyvekből a büntetőjog, nyilván azért, mert saját büntetőhatalommal a keresztények nem rendelkeztek, különösen nem a testi büntetések esetére, melyet a mindenkori állam magának vindikált (hasonló helyzetben voltak az itt élő zsidók a perzsa és az iszlám uralom idején). Az egyetlen szankció a kiközösítés maradt, amit súlyos esetekre elő is írtak, különösen a házassági jog alapvető szabályainak megsértése esetére. A kiközösítés mellett a vezeklést ismerték szankcióként, melyet kevésbé súlyos, de nagyon is elítélendő esetekben írtak elő, szintén házassági joggal összefüggésben. Önálló büntetőjognak még a csírája sem alakult ki. A jog által megfogalmazott büntetések ezért nem egy büntetőjogi részen belül önállóan jelentek meg, hanem másutt, az egyéb szabályok körében, melyek megsértése esetére szankciókat írtak elő. Egyedül Isho bar Nun jogkönyvében fordul elő két büntetőjogi tényállás (melyek valójában egy cselekmény különböző elkövetési módjai): emberölés, illetve mérgezés útján történő emberölés. Mindkettő szankciója kiközösítés (125.§, 129.§), vagyis az egyház ennél többet nem tudott tenni, miközben aligha kétséges, hogy a világi hatóságok nem érték be ennyivel, de azok nem a keleti keresztények joga szerint jártak el.

Végül meg kell említeni, hogy az eljárásjog sem fejlődött ki, ami a fentiekkel ellentétben első látásra kevésbé érthető, mivel jogi eljárásokat a közösségen belül (elsősorban a püspök előtt) lefolytattak, vagyis szemben a büntetőjoggal, nem lehet azt mondani, hogy valamiféle joghatóság hiánya okozta e jogtest kidolgozatlanságát. Az erkölcsi alapvetés e területről sem hiányzik, Ishobokht különösen hangsúlyozza (6. fejezet), hogy az eljárás során (ha már az ügy egyáltalán bírósági ügyé fajult) lehetőleg a megegyezésre és a kompromisszumokra kell törekedni, és nem arra, hogy az egyik fél maxi-

málsan érvényesítse a saját igazát. Különösen a tehetősebbeket figyelmezteti, hogy a szegényekkel való vitájuk során a könyörületesség vezérelje őket, és a bíró legfontosabb feladatának a közvetítést, a vita békés és mindenki által elfogadható rendezését tartja, és nem egy adott törvény betűjének minden körülmények között való betartását. Ez a gondolat a keresztény emberképből legalább annyira következik, mint a térség általános jogfelfogásából: mind a zsidó, mind a perzsa, mind az iszlám jog kiemelt fontosságot tulajdonít az arbitrációnak és a felek megegyezésének, melyre fel is hívják őket, és ezen jogot egészen a bírósági ítélet kihirdetéséig gyakorolni is lehet. Azaz a felek a bírósági eljárás közben is bármikor megegyezhetnek, ennek végső határideje az a pillanat, amikor a bíró elkezdené ismertetni az ítéletét. Általában ekkor még elhangzik egy utolsó figyelmeztetés, hogy vagy még most megegyeznek, vagy már soha (mert a kihirdetett ítélet már kötelező, attól eltérni nem lehet). Az eljárási szabályok hiánya tehát feltehetően részben a közvetítés fontosságából és annak rugalmasságából következik, részben pedig nyilván abból, hogy helyi szokások a főbb tartalmakat meghatározták, csak ezekről semmit sem tudunk, mert nem maradtak ránk források.

A házassági jogra erősen rányomta a bélyegét a keletkezés körülménye, így meglehetősen defenzívra és polemikusra sikeredett, ami az adott helyzetben teljesen érthető. Defenzívra, mert egyfelől meg kellett védeni azt az erkölcsfelfogást, ami a kereszténységre jellemző volt, és amit a környező, többségi társadalmak nem osztottak, különösen nem a házassággal kapcsolatban (a cölibátus kérdése, a monogámia, a válás tilalma), és ezért folyamatos támadásoknak volt kitéve mind teológiai, mind jogi érvelések formájában. Másfelől pedig azért, mert meg kellett védeni a közösséget a környezeti hatásoktól és attól, hogy azokon keresztül olyan idegen elemek kerüljenek be a keresztény házassági jogba, melyek attól teljesen idegenek, mint a perzsa eredetű vérrokonházasság vagy a zsidó eredetű levirátus. A polemikus jelleg az előbb elmondottakból következik, ami egy jogkönyvtől amúgy idegen műfaj, de a védelmet szolgálja a rivális jogfelfogás cáfolatán keresztül. A polemizáló jelleg hol a jogkönyv elméleti bevezetőjében, hol (ritkábban) a szabályok között található.

A jogkönyvek egy része tehát – a házassági jogban mindenképpen – egyben apologetikus mű is, mely jobban összpontosít más jogfelfogások cáfolatára és a saját jogrendszeren belül a tilalmakra, mint a házassági jog egyéb kérdéseire. A két legjobb példa erre Mar Aba és Ishobokht gyűjteménye. Mar Aba jogkönyve voltaképpen nem is igazi jogkönyv, hanem sokkal inkább vitairat a zoroasztriánus házasságfelfogás ellen. Jogi normák alig vannak benne, a valóságban egy jogi apologetika bontakozik ki a szemünk előtt, mely saját felfogását bibliai idézetekkel támasztja alá, míg a zoroasztriánus

felfogást az ördögtől és a démonoktól valónak titulálja. A szövegen nagyon érződik, hogy hozzáértő tollából született, mivel nemcsak a zoroasztriánus jogi praxist ismeri, hanem az annak alapjául szolgáló mítoszokat és teológiai érveket is, hiszen zoroasztriánus előljáró volt korábban – most azonban a Sátán tanítványainak és rabszolgáinak nevezi őket.<sup>43</sup> Érdekes módon Ishobokht jogkönyve a muszlim korban még mindig a zoroasztrizmussal polemizál, és kisebb részben a zsidó jogfelfogással, miközben szava sincs a muszlim házassági jogról (utóbbi nyilván érthető). A házassági jogról szóló (2.) könyv első fejezete a házassági tilalmakról szól, mely nagyon hosszú és tételes listát ad azon nőkről, akiknek feleségül vétele tilalmas. Ide lemenők és felmenők, oldalági rokonok mellett olyanok is tartoznak, akik voltaképpen nem vérrokonok, mert a családhoz csak jogilag tartoznak (pl. anyós és annak rokonai). Összesen tizenöt kategóriát állapít meg azzal a kiegészítéssel, hogy egy-egy kategória a valóságban szélesebb kört rejt magában, például a tilalmi lista 2. helyén szereplő lány magában foglalja a lányunokát is stb. Ezen vérségi megfontolás miatt tilalmas kapcsolatokhoz csatlakozik a vallási okokból tilalmas asszonyok (rövidebb) sora, akik a pogányok, a varázslók (mágusok), vagyis röviden a nem keresztény hitűek. Ezt követően azonban több hosszú fejezeten keresztül azt bizonygatja a szerző, hogy miért jobb az exogám házasság, mint az endogám. A szövegben végig nincs kimondva, hogy a zoroasztriánus etikával polemizál, de mivel mind a zsidó, mind az iszlám jog tiltja az endogámiát, nem nehéz rájönni, kik állnak a kritika célpontjában. A cáfolatoknál azért érdemes elidőzni egy pillanatra, mert az érvek nagyon érdekesek. A perzsa püspök ugyanis az endogámiát nem keresztény tanításból, szövegekből, autoritásokból vagy már kétségtelenül meglévő jogi normákból vezeti le, hanem a racionalitásból. Olyan érveket sorakoztat fel, melyeket a modern szociológia és antropológia állított fel akkor, amikor igyekezett megmagyarázni, hogy az emberiség jelentős része miért utasítja el az endogámiát (ismert kivételekkel). Ishobokht érvelése teljesen megegyezik a modern tudomány álláspontjával akkor, amikor azt állítja, hogy az exogámia azért jobb rendszer, mint az endogámia, mert nagyon fontos szociális hálózatokat hoz létre. A püspök szerint az exogámia révén egy sor külső csoportot lehet beemelni a rokoni kapcsolatok közé, mely rokoni kör összetart és tagjai segítségére siet az élet sok területén, melynek haszna az egyén és az egész közösség számára felbecsülhetetlen. Igaz az, hogy az endogámia a családon belül tartja a vagyont, ám ennek összesített haszna mégis kisebb, mint a házasságok révén kialakuló nagy rokoni hálózatoké, mely olyan erőket tud mobilizálni, ami e hálózat nélkül nem lenne lehetsé-

ges. Nagyon modern érvelés ez, ami a szöveg teljes második fejezetét kite-szi, s csak a szöveg legvégén mondja ki, hogy a zoroasztriánizmus ellen íródott, de akkor eléggé félre nem érthetően („átkozott legyen Zoroaster”).

Ishobokht a zsidó jogból ismert levirátus támadásának is szentel egy fejezetet, de ez jóval rövidebb, és messze nem annyira túlfűtött érzelmileg. Ebben kifejti, hogy az elhunyt fiútestvér feleségének elvétele a zsidó jogban sem általános parancs, hanem kivételes, arra az esetre, ha a férfi gyermektelenül hal meg, mert a levirátuson kersztül kell neki utódot támasztani. Ennek pedig az az oka, folytatja a püspök, hogy a zsidók a mózesi törvények idejében nem hittek a feltámadásban és az örök életben, ezért nekik egyetlen vigasztalásuk az maradt, hogy utódaikban élnek tovább. A keresztények számára azonban erre már nincsen szükség, mivel ők hisznek a feltámadásban. Röviden, a levirátus inkább szükségtelen, mint ördögtől való házassági forma, szemben a vérfertőző perzsa kapcsolatokkal. Ez az érvelés teljesen azonos Mar Aba érvelésével.<sup>44</sup>

A rivális és el nem ismert házassági formák cáfolata után rátér a válás kérdésére, mintha fel sem tűnne, hogy a két téma között kellene rendezni a házasság létrejöttét és működésének alapvetéseit, a felek jogait és egyéb esszenciális kérdéseket. Ezek helyett a válás kerül előtérbe, ami amúgy a fentiek fényében teljesen érhető, hiszen a válás tilalma is nagyon fontos, megkülönböztető eleme a keresztény házassági jognak, és legalább olyan fontos része a jogi apologetikának, mint amennyire lényeges identitásképző elem. Szemben a zsidó joggal, a válás csak nagyon ritka esetekben megengedett, ezek: istentagadás, házasságtörés és gyilkosság, a házasságtörés azonban csak a férfinak ad okot a válásra, a nőnek nem. Ennek okát külön fejtegeti a szerző, melynek lényege az a római jogból ismert alapelv, hogy „az anya mindig biztos”, vagyis ha egy nő követ el házasságtörést, az így születő gyermek a családhoz tartozónak számít, a férj hatalma alá kerül, és egyben örököse is lesz a többi gyermekkel egyetemben, miközben a házasságtörő asszony férje sosem tudhatja teljes bizonyossággal, hogy kik az ő vér szerinti gyermekei, és kik nem. Ezzel szemben ha férfi követ el házasságtörést, az így születő gyermek nem tartozik a rokonságába, nem örököl utána, és így nem borítja fel a rokonsági rendszerét, ezért ez nem lehet válóok, mondja Ishobokht. Feltehetően ezzel a magyarázattal az adott korban sem elégedett meg mindenki, mivel a fejezet azzal zárul, hogy sokak szerint ez a szabály csak azért van így, mert a bírák férfiak, de ezt a nézőpontot a szerző visszautasítja (XII. fejezet). A nő tehát csak gyilkosság és istentagadás esetén kezdeményezheti a válást, utóbbi esetben is csak akkor, ha többször felelősségre

44| Ishobokht, I. rész, 6. fejezet. A 3. és 4. fejezetben fejti ki, hogy a vérfertőző házasság az ördögtől és a démonktól való.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

vonták és intették a férfit helytelen viselkedése miatt. Istentagadás miatt is csak akkor lehet elválni, ha e bűnben a férj hajthatatlan maradt – vagyis a jog minden tőle telhetőt megtett a házasságok egybentartására (XIV. fejezet).

A házasságtörés megállapítását meglehetősen szigorú feltételekhez köti, mert külön kiemeli, hogy a férj egyoldalú vádja ehhez bizonyosan nem elegendő. Vannak olyan férfiak – így a joggyűjtemény szerzője –, akik meg akarnak szabadulni a feleségüktől, de nem tudnak, ezért ezen ártatlan asszonyokat házasságtöréssel vádolva reménykednek a válás engedélyezésében, az ilyen férjeknek hinni tehát nem szabad. Házasságtörést csak akkor lehet megállapítani, ha a férj mellett legalább két-három tanú egybehangzóan igazolja azt – kivéve, ha a nő parázna életvitele közismert, vagy teherbe esett a férj hosszú távolléte alatt, holott ez bűncselekmény következménye is lehet, de erre a szöveg nem gondol (ahogy az iszlám jog sem). Ugyanakkor ezek csak okok és lehetőségek, a házasságtörő asszonyt nem kötelező elküldeni a háztól, csupán megengedett. Általában nem is küldik, ahogy a szerző megállapítja, ezért külön kiemeli, hogy amennyiben klerikus felesége az asszony, akkor el kell küldeni, és nem szabad vele fenntartani tovább a házasságot, mert az a papi hivatalnak és az egész egyháznak a kárára lenne. Ha a férfi megvádolja a feleségét, de nincsenek bizonyítékai, és tanúk sem igazolják állítását, akkor a nőnek esküt kell tennie ártatlanságára, és ezzel az ügy megoldódik, a házasfelek együtt maradnak, és innentől kezdve a gyanú árnyéka sem vetülhet rá, az ügy lezáródik (XV., XVI. fejezet). Az egyszer már törvényesen elváltak házasfelek egymással újabb házasságot köthetnek a jövőben, ha mégis így akarják, tanítják sokan, ám Ishobokht szembeszáll e felfogással, és tiltja az egyszer már elváltak újraházasodását (XVII. fejezet).

Azt várnánk, hogy a házassági tilalmak és a válás lehetőségének ismeretése után a könyv áttér a házassági jog belső tartalmára, hiszen még egy teljes könyvet szentel a témának (3. könyv), ám ez sem adja a házasságkötés és a házassági jog tipikus eseteinek leírását, hanem a kivételekre és a nehezen megítélhető esetekre koncentrál. Mintha a jogkönyv eleve mindenki által ismertnek feltételezné a házasság megkötésének szabályait, ezért azzal nem is érdemes a szerzőnek foglalkoznia – neki az a dolga, hogy az atipikus esetekre koncentráljon. És valóban, a jegyesség témakörében a jegyességből a házasság felé vezető út akadályait tárgyalja, hosszasan foglalkozik a lányrablás különböző eseteivel, a vadházasság megítélésével, amikor a felek hosszú ideig együtt élnek, de nem kötnek házasságot, a távollévő férjre szánandó várakozási idő problémájával vagy a rabszolgák házasságával. Mire ezeket végigilemzi, a könyv véget ér, és a következő már az örökléssel foglalkozik. Így a házassági vagyoni jog tárgyalására nem kerül sor.

Ugyanakkor azt látjuk, hogy Ishobokht a kivételes vagy nehezen megítélhető eseteket is körültekintően ítéli meg, az egyes eseteket további alcsoportokra bontja és ezek szerint differenciál. Néhány tipikus példa: ha valaki egy szűz lánnyal együtt hál, akkor először meg kell kérdezni a feleket és azok rokonait, hogy kívánnak-e a jövőben házasságban élni. Ha a feleknek ez ellen nincs kifogásuk, és a rokonok is úgy ítélik meg, hogy egymáshoz valók (ez nagy valószínűséggel a foglalkozást, a társadalmi rangot jelenti), akkor házasságot köthetnek. Ha azonban a férfi ez ellen tiltakozik, akkor kártérítést kell fizetnie, amelynek összege a lány társadalmi rangjához igazodik. Hasonló a helyzet lányrablás esetén is, ha az elrabolt lány még nem volt eljegyezve: ilyenkor az elrablója elvehette feleségül. Ha azonban már el volt jegyezve, akkor a vőlegényhez kellett feleségül mennie. Ha azonban kiderülne, hogy a lányrablás a lány beleegyezésével történt, akkor a vőlegénye még mindig elveheti feleségül, ha akarja, ha azonban már nem akarja, akkor egy harmadik személyhez kell hozzáadni, és nem az elrablóhoz, hogy az ilyen esetek ne bátorítsanak senkit lányrablásra, az elkövetőt pedig meg kell büntetni (3. könyv, IV–V. fejezet). Természetesen ma már nem tudhatjuk, hogy a lányrablás milyen mértékben volt elterjedve, de az a tény, hogy a kérdés szerepel a jogkönyvben, valószínűsíti, hogy lehettek rá példák szép számmal a keresztények körében is. Walter Selb egyenesen úgy gondolja, hogy e szabályokkal az egyház egy voltaképpen széles körben elterjedt szokás ellen kívánt a maga eszközeivel fellépni, amely szokás alapján a lányrablás mindennapos esetnek számított, sőt gyakran nagycsaládok és falvak közti háborúskodáshoz is vezethetett.<sup>45</sup> Bár erre konkrét bizonyítékunk a korból nincsen, ez a szokás a mai napig nem ismeretlen e földrajzi területről, tehát az elgondolás meglehetősen logikusnak tűnik.

Összességében megállapítható, hogy Ishobokht traktátusa nemcsak hosszabb Timótheos gyűjteményénél, hanem sokkal átgondoltabb, strukturáltabb, árnyaltabb, rendszertanilag jobban megoldott, a kazuisztika tengerében el nem vesző, összeszedettebb és átláthatóbb mű, s ha ez volt az a megfontolás, ami Timótheost a fordításra rábírta, akkor nemcsak helyesen döntött, hanem az utókor elismerése is megilleti érte.

Érdeemes azt is megnézni, hogyan alakult mindez két évszázaddal később, Ibn al-Taiyib idejére. Összefoglalóan azt lehet mondani, hogy a szabályok jórészt maradtak, de az apologetikus lendület és cél – érthetően – elkopott. Ebben a két évszázadban ugyanis jelentős változás következett be azáltal, hogy a zoroasztriánizmus szinte teljesen eltűnt Iránból, és egy kisebbségi, a muszlimok által gyakran üldözött vallássá vált, melynek képviselői sem-

45] Selb 1981: 153.

milyen hatást nem gyakoroltak a mezopotámiai, immár inkább arab és nem szír nyelven beszélő keresztényekre. Ez alatt a két évszázad alatt tehát olyan fontos kultúrtörténi változások következtek be, melyek nyomai felfedezhetőek a joggyűjteményekben.

Ibn al-Taiyib jogkönyvének második része a házassági akadályokkal kezdődik, ebben röviden megemlíti a vérrokonságot mint házassági akadályt, de egy bekezdésnél többet nem szentel neki. Itt elmondja, hogy a vérrokonok házasságának oka a birtoklási vágy és a vagyonfelhalmozás, mert azért, hogy valaki saját hűgát veszi feleségül, az ő hagyatékára is ráteszi a kezét, és nem engedi azt a családon kívül kerülni. Érdekes, és talán a szerző orvosi praxisával is összefügg, hogy Ibn al-Taiyib megállapítja: az ilyen kapcsolatokból sok, testileg deformált gyermek születik (Ishobokht apologetikájából ez a szempont teljesen hiányzik).<sup>46</sup> A vallási különbségnek mint házassági akadálynak Ibn al-Taiyib hosszabb szöveget szentel, amelyben részletesen elmagyarázza e szabályok okát. A férfi azért vehet feleségül más vallású asszonyt, mert ebben az esetben reménykedni lehet, hogy az asszony át fog térni a kereszténységre, ezzel szemben a keresztény nő csak keresztény férfihez mehet feleségül, mert különben ő és gyermekei elvesznek a keresztények számára (ez a szabály és érvelés az iszlám jogban köszön vissza teljes mértékben). Ha valaki ezt megsérti, ki kell közösineni: ha a nő szülei tették ezt, akkor csak őket, de a lányt nem, ha ellenben a lány is hozzájárult ehhez, akkor szüleivel együtt őt is ki kell közösineni.<sup>47</sup>

Ibn al-Taiyibnál az apologetikát a joganyag tömör, érhető, nagyon rendezett és logikus visszaadása váltja fel, így nem követi Ishobokht rendszerét, mely a házassági akadályok után a válást ismerteti, hanem a két téma közé elhelyezi a házasság létrejöttének fázisait, ami nagyon fontos forrás számunkra. Feltehetően arról lehet szó, hogy a keresztények házassága a korai időben alig különbözött a helyi szokásoktól, így ezek részbeni átformálása, új elemekkel való gazdagítása csak hosszabb folyamat eredménye volt, ám még így is sok közös vagy öröklött elemet hordozott magán. Ezek közül elsőként kell kiemelni, hogy a házasság létrejöttét két, egymásra épülő fázison keresztül valósult meg, ahogy az a térségben a mai napig szokás. Az első lépés a megegyezés, a második pedig az esküvő volt, ezek időben jelentősen eltérhettek egymástól, mely sok jogi bonyodalmat okozhatott. A felek – ami alatt a legritkábban kell a házasságot érteni – közti megegyezés már az érintettek gyerekkorában elkezdődik, és hosszas tárgyalások eredménye, melynek során az anyagiakról is megállapodnak. Ezt követi a szerződés lét-

46| Ibn al-Taiyib II. rész, I. fejezet, 1.

47| Ibn al-Taiyib II. rész, I. fejezet, 7–8.



rejőtte. Ez idáig lokális szokásjog, melyet később úgy módosítottak, s ez már Ibn al-Taiyibnál megjelenik, hogy a megegyezés után a templomban megtartják az eljegyzést papok kíséretében (érvényességi feltétel!), és itt már a jegygyűrű is szerepet kap. A megegyezés az apa dolga, halála esetére a jog pontosan megállapítja a személyeket és a sorrendet, hogy kinek kell a családot képviselnie. Az eljegyzés már kikövezett út a házassághoz, de még le lehet róla térni, igaz, nem könnyen, mert a kötelezettségek egy része már beállt. Az eljegyzett lánynak például várnia kell a vőlegényre, ha messzire távozik, legalább három évet, de ha távolléte esetére még ellátásban is részesíti, hét esztendő; a gyermekkorban eljegyzett lánynak tíz évet kell várnia a vőlegényre. Mivel a megegyezésre általában még gyermekkorban sok kerül, a jog lehetőséget biztosít a házasfeleknek arra, hogy nagykorúságuk elérésekor nyilatkozzanak. Ha valamelyikük tiltakozik az esküvő ellen, akkor a házasság megghiúsul, de az egyet nem értő fél családjának anyagi kártérítést kell fizetnie a másik családnak: gazdagok esetén ennek mértékét a jog pontosan meghatározza (400 drachma és 3 rend ruha),<sup>48</sup> szegények esetén a papok állapítják meg a pontos mértéket. Ügyszintén megghiúsíthatja a házasságot a betegség, ha az az eljegyzés után, de a házasságkötés előtt következik be: amennyiben az egészséges fél nem kíván a beteggel együtt maradni, és az eljegyzésre úgy került sor, hogy a betegségről az egészséges félnek nem volt tudomása, és a betegség gyógyítható, meg kell várni a gyógyulást. Ha nem gyógyítható, mint pl. a lepra vagy az epilepszia, a felek elválásztása szükségszerű. Ha ellenben az egészséges félnek tudomása volt a betegségről, és ennek ellenére beleegyezését adta, akkor később a betegségre már nem lehet hivatkozni. A család mindenhatósága alól a felnőtt férfi már kivétel, mert ha a férfi felnőtt korában köt eljegyzést, akár szülői beleegyezés nélkül is, az érvényesnek tekintendő.<sup>49</sup>

A válással kapcsolatban Ibn al-Taiyib követi Ishobokht szabályait és érveit, de helyenként, ahol nem ért velük egyet, módosítja. Ilyen például a házasságtörés esete, amikor Ishobokht szerint csak a férfi taszíthatja el a feleségét, az asszonyt azonban nem illeti meg ez a jog férje irányába – mindezt vagyoni jogi érvekkel alátámasztva (ld. fent). Ez az érvelés Ibn al-Taiyibot nem győzi meg, és ragaszkodik hozzá, hogy a méltányosság alapján az eltaszítás joga mindkét felet megilleti. Fontos továbbá, hogy a tanúk számát házasságtörés esetére felemeli hatra, de legalább négyre, mivel – így az érvelés – két felet érint, ezért az Ishobokhtnál szereplő 2-3 tanú felekként értendő. Nyilván hat megbízható, keresztény tanút lehetetlen egy esethez találni, hiszen a musz-

48| A menyasszony vételárának jogban maximált összege 400 drachma volt.

49| Ibn al-Taiyib, II. rész, II. fejezet, 3–7.

lim jogászok is azért állapítottak meg négyet, mert már az is lehetetlenség. A minimum négy tanú Ibn al-Taiyibnál erősen emlékeztet az iszlám jogi előírásra, melyet Ishobokht feltehetően még nem ismerhetett.<sup>50</sup>

Az öröklési jogban nála is fennmaradt a kazuisztika, de ennek dzsungelében a szerző igyekezett némi rendet vágni, szemben Timótheossal, akinél ilyen törekvés még nem állapítható meg. Láthatóan még ebben a korban sem alakult ki teljes egyetértés minden részletkérdésre vonatkozóan, mert Ibn al-Taiyib az egyes kérdések tárgyalásakor ütközteti a különböző véleményeket megjelenítő autoritásokat, de ritkán foglal állást, melyiket is kellene követni. A leggyakrabban idézett szerzők közé Ishobokht, Timótheos és Isho bar Nun tartozik. Az öröklési jog ismerte a törvényes és a végrendeleti öröklés fogalmát is. A férj végrendeletileg kizárhatta feleségét a hagyatékából, de egy minimális rész akkor is megillette, amiből meg tudott élni és esetleg újból férjhez tudott menni, hogy ne kelljen törvénytelen dolgokat tennie megélhetése érdekében. Ha végrendelet nem állt rendelkezésre, a férj hagyatéka az özvegyet és fiúgyermekét illeti meg egymás közt egyenlő arányban, míg a hajadon lányt ezen örökrész fele. A már férjhez ment lányt nem illeti meg semmi, mert már más férfi hatalma alatt áll, mondja Ishobokht. Ez az indoklás különösen érdekes. Részben azért, mert hamis: a férjhez adott lány nem azért nem örökölt semmit, mert más férfi hatalma alatt állt, hanem azért, mert örökrészét a házasságkötéskor már előre kiadták (hozomány). Másfelől pedig azért, mert a perzsa püspök említett rendelkezése szó szerint megegyezik a zoroasztriánus öröklési joggal. Ezek után nem meglepő, hogy Isho bar Nun egészen mást gondol erről: szerinte az özvegyet illeti a ház vezetése, és ő öröklő a ház felét, melyet élete végéig használhat. Abdisho bar Bahriz viszont így rendelkezik: az özvegyasszonyt egy örökrész, az özvegy férfit két, a lányt négy, a fiút nyolc örökrésznyi hányad illeti meg. A kazuisztika és az egymásnak is ellentmondó szabályok tengerében Ibn al-Taiyib könyve nem igyekszik ellentmondásmentes rendet létrehozni az öröklési jogban, hanem inkább tematikusan egyberendezve sorba állítja a különböző véleményeket. Aligha meglepő ezek után, hogy ez a fejezet sikerült a leghosszabbra (II. rész, IV. fejezet).

Ibn al-Taiyibnál már olvashatók az eljárásjognak legalább a vázlatai. Ez nem adja a peres eljárás logikus vagy időrendi vázlatát, inkább sok különböző részletkérdéshez nyúl hozzá anélkül, hogy ezek belső koherenciája világos lenne, vagy meg lehetne állapítani, hogy miért ezek a kérdések szerepelnek a joggyűjteményben, és nem mások. Feltehetően azért, mert ezek nehezen megítélhető, nem rutinjellegű esetek voltak, azaz inkább a kivételeket fog-

50| Ibn al-Taiyib, II. rész III. fejezet.

lalta írásba, miközben a törzsanyagot nem. Ebből következik, hogy utóbbi rejtve marad előttünk, és hogy az esetlegességek halmazában utólag már nemigen lehet rendet tenni. A rövid szöveg két különböző helyen is elítéli, ha valaki pogány bírósághoz fordul. Először akkor, amikor a vonakodó alperesről beszél, aki nem akar megjelenni a keresztény bíróság előtt, ámde igazát pogány bíróságon keresi: az ilyen személyt kizárják a közösségből. Illetve a szöveg végén is van egy (a szöveggörnyezetből amúgy nem következő) tiltás, mely szerint aki pogány bírósághoz fordul, az nem is keresztény. Látható tehát, hogy legkésőbb az <sup>e</sup>Abbászida-kor közepén már nagy volt a kísértés, hogy muszlim bírósághoz forduljanak (a pogány bíróság aligha jelenthetett mást e korban), és élesen fel kellett lépni e gyakorlattal szemben. Az eljárásban perzsa jogi befolyást mutat az a szabály, hogy aki elkezdett egy pert, az nem kezdhet el egy másikat az első eljárás befejezéséig (jellemző, hogy ez a szabály is a perzsa püspök Ishobokhttól származik). A nők bíróság előtt nem jelenhettek meg, csak képviselőik útján, ám ez a térségre általánosan jellemző attitűdöt mutatja, nem keresztény-specifikus megközelítés.

Végül érdemes röviden megemlíteni a közösség védelméről szóló szabályokat. Ezek nincsenek elkülönítve, rendszerezve vagy akár végiggondolva, de a különböző jogkönyvek alapján össze tudunk állítani egy olyan tematikus kört, mely láthatóan ennek a problematikának van szentelve. A hit védelme nemcsak az idegen házassági gyakorlatok kitiltása révén valósult meg, hanem a keresztény felfogással összeegyeztethetetlen vallásgyakorlatok tilalma révén is. Különösen Isho bar Nun szentelt e kérdésnek nagy figyelmet, aki tiltotta a varázslókhöz járást, különösen szerelmi ügyekben. Így azt a fiatalembert, aki varázslóhoz fordul, mert a kiszemelt lány nem akar hozzámenni feleségül, és így akarja a lányt jobb belátásra bírni, ki kell közsíteni. Az asszonyt, aki varázslón keresztül akarja elérni, hogy férje jobban szeresse, el kell zavarni a háztól a legnagyobb szégyen közepette. Különösen elítéli azokat, akik másokat megkárosítanak vagy akár megölnének a varázslók segítségével, de a kiközösítésnél súlyosabb szankciót nekik se tud előírni, miközben megállapítja, hogy bűnük kettős: egyfelől a gyilkossági szándék, másfelől az, hogy varázslóhoz fordultak. De ki vannak zárva a közösségből és a szentségek vételéből azok is, akik betegek, és gyógyulásuk reményében keresnek fel varázslókat, továbbá az asztrológusokat kérdéseikkel felkeresők, vagy azok is, akik lopás/rablás áldozatai lettek, és varázslók, látnokok segítségével igyekeznek felkutatni ellopott javaikat.<sup>51</sup>

A jog igyekezett a rabszolgákat is védelmezni – legalábbis a keresztény rabszolgákat, ha magát az intézményt nem is törölte el. Így keresztények

51| Isho bar Nun: 34–40.§.

## I. RÉSZ: A KÖZEL-KELETI JOGI KULTÚRKÖR

számára tilos a rabszolga-kereskedelemben való részvétel, ennek megsértése kiközösítéssel jár. Az egyszer már felszabadított rabszolgát nem lehet visszakövetelni, önmagában a visszakövetelés megkezdése kiközösítésre vezet. A rabszolgartartás, ahogy ebből következik, nem tilos, de humánusnak kell lennie, és bizonyos szabályokat követnie kell. Így ha valakinek a rabszolgája megsérül vagy bármi okból rokkanttá, azaz munkavégzésre alkalmatlanná válik, a rabszolgartartónak élete végéig gondoskodnia kell róla, mely kötelesség az örökösökre is átszáll az érintett rabszolga haláláig. Keresztény rabszolgát el lehet adni, de csak másik keresztény rabszolgartartónak, e szabály megsértése az eladó azonnali kiközösítését vonta maga után.<sup>52</sup> A rabszolgacsaládót nem lehet szétválasztani, a házastársakat együtt kell tartani akkor is, ha a rabszolgartartó el akarja adni őket. Ennek megsértése szintén kiközösítést von maga után.<sup>53</sup>

Érdeemes végül rámutatni arra is, hogy a jogkönyvek figyelmet szentelnek a különböző szociális intézményeknek is, mint a kórházak, börtönök, iskolák, és külön szólnak a templomok építéséről. Kórházat minden városnak kell alapítani és fenntartani, ahol orvosokat és más egészségügyi dolgozókat kell a betegek érdekében foglalkoztatni. A kórház vezetője mellé a kolostorból egy számvitelben („aki a bevételhez és kiadáshoz ért”) járatos embert kell rendelni, aki a kórház anyagi ügyeit intézi; ha a kórház bevételei nem fedezik a kiadásokat (nem tudjuk meg, honnan származik a bevétel), akkor a város lakóinak kell a hiányt fedezniük, vagyoni helyzetüktől függően. A jogkönyv a templomok építését igyekszik korlátozni, mivel számtalan elhagyott, romos templom található szerte a vidéken, ezért arra biztatja a hívőket, hogy inkább a régi templomokat renoválják, és ne új templomokat építsenek, melyekre kevesebb szükség van. Ez a szöveg már egyértelműen jelzi a keresztény közösség hanyatlását, létszámbeli csökkenését: egyre több az elhagyott templom, amit már fel sem újítanak, mert nincs rá szükség, ezért biztatni kell a hívőket e kegyes cselekedetre.<sup>54</sup>

52| Isho bar Nun: 64–66.§; 105.§

53| Timótheos 77.§.

54| Ibn al-Taiyib: II. rész, VII. könyv, 158–160.

## **II. RÉSZ**

# **AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR**

## ÖTÖDIK FEJEZET

# AZ ISZLÁM ELŐTTI ARÁBIA TÁRSADALMA ÉS SZOKÁSAI

### 1. § TÖRTÉNETI ÁTTEKINTÉS

Az arabok már a Kr. e. I. évezred során kapcsolatba kerültek az ókori Mezopotámia történetével, esetenként annak aktív szereplőivé is váltak. Az első, név szerint is ismert arab sejk Gindibu („sáska”) volt, aki részt vett Izrael királyának, Ahábnek asszírelles koalíciójában, ezer tevés harcost bocsátván a közös csapat rendelkezésére.<sup>1</sup> A qarqari csatából (Kr. e. 853) azonban az asszírok kerültek ki győztesen, aminek hosszú távon végzetes következményei lettek a zsidó állam számára. III. Tukulti-apil-Ēsharra asszír király uralkodása alatt (Kr. e. 745–727) az arabok „ajándékokat” hoztak az asszíroknak. Ezek közül számtalanhoz (arany, ólom, vas, ezüst, elefántcsont) az arabok kizárólag távolsági kereskedelem útján juthattak hozzá. II. Sharrukīn (Kr. e. 722–705) asszír király egy feliratában arról tudósít, hogy arab törzseket legyőzésük után a palesztinai Samaria területére deportált Kr. e. 715-ben. Ezt követően a nomád arab törzsekkel való katonai összecsapások folyamatosan az asszír katonapolitika részét képezték. Šin-ahhē-eriba (Kr. e. 705–681), Ashshur-ah-iddina (Kr. e. 681–669) több katonai győzelmet is aratott Arábiában, melyekről felirataikban részletesen beszámolnak. Ashshur-bān-apli (Kr. e. 669–627) személyesen vezette a több évig tartó büntető hadjáratát a korábbi egyezséget megszegő arab törzsek ellen, melynek során a fogságba ejtett arab vezetőket kivégeztette. A katonai sikerek ellenére az asszírok nem tudták hatalmuk alá hajtani e területeket, így az arabok nem váltak az asszírok alattvalóivá.<sup>2</sup> E harcok azonban csak az arab törzsek egy részét érintették, nem az arab lakosság egészét.

Tizenhét éves uralkodásából egy évtizedet töltött az arab törzsek között az Újbabiloni Birodalom egyik utolsó uralkodója, Nabū-na’id (Kr. e. 556–539). Erről maga a király számol be Harranban talált feliratain.<sup>3</sup> Nabū-na’id meglepő viselkedésének indoka a mai napig talány maradt a tudomány számára. Vannak, akik úgy értelmezik az uralkodó mozgatórugóit, hogy az általa is

1| Goitein 1955: 4.

2| Klengel 1985: 95–96.

3| Klengel 1985: 101–103.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

említett nagy babiloni járvány elől menekült el. Mások az arabok katonai meghódításának célját vélik felfedezni Nabū-na'īd döntésében. Ismét mások arra gondolnak, hogy a babiloni király katonai szövetségeseket keresett az arabok között az Iránból fenyegető támadások visszaverésére. Egyik hipotézis sem ad azonban magyarázatot arra, hogy miért maradt tíz esztendőn át a babiloni király Tema oázisában, ahol még palotát is építtetett magának. Egy korábbi magyarázat, mely szerint Nabū-na'īd vallási fanatikus volt, aki a sivatagban akart a nomádok között népszerűségnek örvendő Sīn istennek áldozni (anyja Sīn isten templomának papnője volt), ma már nem elfogadott hipotézis. Bármi is vezette azonban az uralkodót, csapatai nyomására visszatért Babilonba, a várost azonban a perzsák II. Kyros (Kurush) vezetésével elfoglalták Kr. e. 539-ben.

A perzsa korban az arabok fontos szerepet játszottak az Akhaimenidák hódításai során, mivel a II. Kambyses perzsa uralkodóval kötött megállapodás alapján szabad átvonulást engedélyeztek a perzsa seregeknek az Egyiptom elfoglalására indított hadjárat során. Sőt, ahogy Hérodotos beszámol róla, az arabok vízzel teli tömlőkkel rakták meg tevéiket, ily módon biztosítva a perzsa sereg ivóvíz-utánpótlását.<sup>4</sup> Valószínű, hogy e hadi szolgálatok miatt nem sorolták be később sem az arabokat a perzsa birodalom közigazgatási struktúrájába, hanem biztosították számukra korábbi autonómiájukat. Hérodotos mindenestre így tudósít bennünket.<sup>5</sup> Ennek azonban ellentmond I. Dareios perzsa király behistuni felirata, aki tartományai között megemlíti az arabok földjét (Arabāya) is.<sup>6</sup> Az ellentmondás legvalószínűbb feloldását az a széles körben elfogadott hipotézis adja, mely szerint a királyfelirat a birodalomhoz tartozó tartományokat és országokat sorolja fel, s nem az adófizetésre kötelezett adminisztratív egységeket, így Arábia része lehetett ugyan a birodalomnak, de nem adófizetésre kötelezett közigazgatási egységként.<sup>7</sup>

A fenti rövid áttekintésből látszik, hogy az ókori Mezopotámia birodalmaival elsősorban az északi, nomád arabok kerültek kapcsolatba. A déli, jemeni területeken mindeközben egészen más irányú politikai fejlődés figyelhető meg. Egységes politikai struktúráról délen sem beszélhetünk, mivel e területen négy királyság alakult ki: Saba', Ma'in, Qatabān és Hadramaut. E királyságok élén kezdetben a *mukarribok* álltak, akiket feltehetően papkirályoknak kell tekinteni, bár e terminus értelmezése jelenleg is vitatott. A *mukarribok* uralmát a királyok (*malik*) hatalma váltotta fel, ami az uralom

4| Hérodotos, 3,1–9.

5| Hérodotos, 3,88.

6| DB I. 6.§.

7| Dandamaev–Lukonin 1989: 98–99.

deszakralizációjának eredménye. A királyi tisztség örökletes volt, az uralkodók nemritkán társuralkodókat is emeltek maguk mellé. A hatalomban a törzsek nagy hatalmú vezetői (*qayl*) is osztoztak. A déli területen azonban a törzs elsősorban területi egység volt, melynek tagjai gazdasági és kereskedelmi szálakkal kötődtek egymáshoz, szemben az északi törzsekkel, melyek elsősorban vérségi alapon szerveződtek. Az említett királyságok közül Saba' volt a legjelentősebb, mely folyamatos expanzív külpolitika révén elfoglalta a rivális államokat, majd a Kr. u. 300 körüli években egyesítette a déli területeket. A saba'-i gazdaság alapját a luxuscikkkel való kereskedelem jelentette, elsősorban tömjént és mirrhát szállítottak távoli vidékekre. A déli tengeri kereskedelem rendkívül jövedelmező üzletág volt, mely jólétet és biztonságot nyújtott az itt élők számára. E gazdasági prosperitás, valamint az itt található luxuscikkek keltették azt a romantikus illúziót, ami miatt a klasszikus szerzők Arabia Felixnek nevezték el e területet. Miután a Ptolemaiosok vezette egyiptomiak felfedezték a monszun titkát, és erősszakos politikájuk következtében vörös-tengeri hatalommá váltak, a déli arab tengeri kereskedelem lehanyatlott.<sup>8</sup>

A gazdasági hanyatlásnak politikai következményei is voltak, s a törékeny egyensúly megbomlásával a háborúkat sem nélkülöző belső feszültségek ideje következett. A belső hanyatlást a külső környezet lényeges átalakulása is elősegítette: a kereskedelem központja északabbra, Petra és Palmyra városaiba helyeződött át. E mellett feltűnt egy erős és rivális hatalom, Etiópia is, mely ʿĒzānā négus keresztény hitre térését követően szoros szövetségest biztosított a bizánciak számára.<sup>9</sup> Keletről a hatalmas Perzsa Birodalom fenyegette a déli arab területeket, s e fenyegetés hamarosan valóra is vált.

Míndeközben az északi területeken gazdasági és politikai fellendülésnek lehetünk tanúi. A nabateusok hatalma, Petra központtal, nemcsak a gazdasági élet, hanem a kor nemzetközi diplomáciai életében is éreztette hatását. A nabateus uralkodók aktívan beavatkoztak a zsidók politikai életébe, melynek egyik első jele a Makkabeusok felkelésének támogatása volt.<sup>10</sup> A későbbiek során is több alkalommal találjuk a nabateus királyokat a különböző trónkövetelők támogatói között, mely esetenként fegyveres összecsapásokhoz is vezetett, mint például Heródes és Malichus (a nabateus uralkodó neve önmagában is királyt jelent) között.<sup>11</sup> Miután a területet a rómaiak elfoglalták, és Traianus császár Kr. u. 106-ban, Petra bevételét követően megszervezte Arabia provinciát, az önálló politika lehetősége beszűkült ugyan,

8| Shahīd 1970: 7–13.

9| Shahīd 1970: 13.

10| 1Makk 5: 25–26.

11| Bowersock 1994: 42.



## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

de a római császárjelöltek harcaiban a nabateusoknak fontos szerep jutott. A legfontosabb az a támogatás, melyet Septimius Severusnak nyújtottak annak ellenére, hogy a környező államok mind Severus ellenfele, Pescennius Niger támogatói voltak.<sup>12</sup>

Palmyra felemelkedése is e korszakra esik. E hellénisztikus műveltségű város Zenóbia királynő alatt érte el politikai hatalma csúcsát, mely a közvetítő kereskedelem okozta gazdasági fellendülés mellett a hódító külpolitikát is magában foglalta. A Szászánida Perzsia azonban mind nagyobb fenyegetést jelentett, mellyel a római politikának is számolnia kellett. A III. század közepén I. Shābuhr (240–272) perzsa király két alkalommal is komoly vereséget mért a rómaiakra. Mi sem jelzi jobban a terület fontosságát és az arabok befolyását, mint az, hogy a csatában (244) meghalt Gordianus császár, és utódjaként a római seregek Philippus személyében egy arab katonát választottak meg császárnak, s ez a perzsa uralkodó figyelmét sem kerülte el.<sup>13</sup> Philippus Arabs gyorsan békét kötött a perzsákkal, ám politikájának folytatását hamarosan bekövetkező halála meggátolta. A perzsa király következő támadása (259) hasonló pusztítást végzett a római seregben, a szenvedő fél ezúttal Valerianus császár volt, aki maga is fogságba esett.<sup>14</sup> A perzsa sereget végül a sivatagi hadviselésben jóval jártasabb palmyraiak verték vissza.<sup>15</sup> A perzsák elleni sikeres védekező háborút követő egyiptomi és kis-ázsiai hadi sikerek azonban Róma számára is veszélyes ellenfélle változtatták Palmyrát, ezért Aurelianus lerombolta a várost, és elfogta nagy hatalmú és a források szerint gyönyörű királynőjét, Zenóbiát.<sup>16</sup>

A két nagyhatalom, a formálódó Bizánc, valamint a Perzsa Birodalom egyre nagyobb mértékben támaszkodott az arabokra. Szíriában és Mezopotámiában ütközőállamokat hoztak létre, melyek funkciója a nomád támadások elleni védekezés mellett e nagyhatalmak támogatása volt az egymás elleni összecsapásokban. A keresztény Ghassānidák a bizánciak, a később szintén kereszténnyé vált Lakhmidák a perzsák szövetségesei voltak,<sup>17</sup> királyaik hadi teljesítménye az arab költőket is megihlették.<sup>18</sup> A VI. század során azonban a nagyhatalmak megszűntették e királyságokat, mivel sem a bizánciak,

12| Bowersock 1994: 112–113.

13| A római szemszögből íródott krónikák negatívan írnak Philippusról, felkapaszkodott barbárnak festvén le, aki a császár elleni intrikák útján szerezte meg a hatalmat, lásd Dodgeon–Lieu 1991: 36–45.

14| ShKZ 12/9/19–12/9/20.

15| Bowersock 1994: 135–137.

16| Dodgeon–Lieu 1991: 68–110.

17| Lapidus 1998: 16.

18| Shahid 1970: 22.

sem a perzsák nem bíztak hűségükben. A Ghassanidák bizánci támogatása 584-ben szűnt meg, a Lakhmidákat a perzsák 602-ben számolták fel.<sup>19</sup>

A korábban felépített *Limes Orientalis*, mely Észak-Mezopotámiától a Vörös-tengerig húzódott, kettévágta a területen élő arab népeiséget. A limesen belül élőket *rhomaioinak*, az azon kívülieket szaracénoknak hívták. A határőrizettel megbízott arab törzsekkel szerződést kötöttek (*foedus*), így ezen népek a *foederati* rétegbe emelkedtek. A bizánci oldalon harcoló *foederati* komoly katonai segítséget nyújtottak a bizánciaknak a gót és a vandál háborúban.<sup>20</sup>

A harmadik nagyobb formáció, Kinda, a déli Himyarita királyság szövetségese volt, ám 529-ben Kinda is felbomlott. Mind Kinda, mind a Ghassanidák állama törzsi konföderáció volt, amely nem mérhető sem a bizánciak, sem a perzsák jól szervezett királyságához. A Lakhmidák rendelkeztek ugyan fővárossal (Hira) és királysággal, a perzsa királyok gyámkodásától azonban sosem tudtak megszabadulni.<sup>21</sup>

Palmyra lerombolásával egy időben emelkedett fel délen a Himyarita királyság Shammar Yuhar<sup>c</sup>ish vezetésével. A királyság két évszázados fennállásának az etiópok támadása vetett véget, melyet fél évszázados etióp uralom követett. Az etiópok a magát a négustól függetlenítő Abraha vezetésével további hadjáratot vezettek, melynek során eljutottak egészen Mekkáig. Az általuk bevetett harci elefánt és az okozott pusztítás emlékeit a Korán 105. szúrájának neve (Az elefánt) is őrzi.<sup>22</sup> Az etiópok hatalmának a bevonuló perzsák vetettek véget, akik győzelmüket követően ellenőrzésük alatt tartották a déli területeket. A szászánida Perzsia és az arabok között nem ez volt az első politikai és katonai érintkezés. Al-Tabarī krónikája szerint II. Shābuhr (309–379) perzsa király több alkalommal is vezetett büntető hadjáratokat a letelepült lakosságot fosztogató arab törzsek ellen.<sup>23</sup> Ugyancsak al-Tabarī krónikája tudósít arról, hogy V. Wahrām (421–438) perzsa király arab törzsek között nevelkedett, s a hatalmat is az ő segítségükkel szerezte meg.<sup>24</sup> Walter Dostal véleménye szerint az eredetileg tevélvel harcoló arabok között a ló és a lovas harcmódor elterjedése is a perzsákkal való szoros kapcsolatnak tulajdonítható, s erre a lótartásra vonatkozó iráni kölcsönszavak szolgálnak bizonyítékkal.<sup>25</sup>

19| Lapidus 1998: 16. A Lakhmidák történetéről és perzsa kapcsolataikról részletesen tudósít al-Tabarī krónikája (Nöldeke 1879).

20| Dostal 1997: 14.

21| Lapidus 1998: 16.

22| Dostal 1997: 10.

23| Nöldeke 1879: 52–56.

24| Nöldeke 1879: 86–88.

25| Dostal 1997: 17.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

Palmyra pusztulása után a kereskedelem központja Arábia belső területére helyeződött át, utat nyitva ezzel Mekka felemelkedése előtt. E terület két szempontból is jelentőséggel bírt. Egyrészt kultikus funkciója miatt volt jelentős, hiszen itt található a Ka<sup>ca</sup>ba, valamint az <sup>c</sup>Arafât-hegy, melyek az iszlám előtti korban is zarándokhelyek voltak. Másfelől a kereskedelmi útvonal közepén, Yathribtól és Najrántól egyenlő távolságra feküdt, ezzel kiváló lehetőség kínálkozott arra, hogy kereskedelmi központtá váljon.<sup>26</sup> E kedvező adottságok mellett fontos tényező, hogy e terület független volt mind a római–bizánci, mind a perzsa, mind az etióp hatalomtól, így önállóan, a nagyhatalmak befolyásától mentesen fejlődhetett.

A távolsági kereskedelem lebonyolítására többfajta piac is kifejlődött: léteztek a heti piacok, melyeket mindig a hét egy meghatározott napján tartottak a szabad ég alatt, a pusztában; az egyes hatalmi központok piacai; a karavánvárosok átrakodó helyei (Palmyra); valamint a szent hónapban tartott, játékokkal, költői vetélkedőkkel, esetenként házasságkötésekkel együtt megtartott éves piacok.<sup>27</sup> Piac és szakrális hely volt egyszerre az egyiptomi térképek által Makoraba néven említett helyszín is, melyből később Mekka kifejlődött. E névben a *mukariba*, templom, szentély szó ismerhető fel, mely körül sokáig nem alakult állandó település: először az V. században telepedtek meg itt a quraysh törzs tagjai Qusayy ibn Kilāb vezetésével. Qusayy az általa betöltött papi tisztségen keresztül egyesítette a quraysh törzset, és megszilárdította hatalmát Mekkában, később azonban az egység felbomlott, és különböző, egymással szemben álló érdekcsoportok jöttek létre, mely még Mohamed korában is éreztette hatását, és hozzájárult a későbbi Omajjáda–Abbászida ellentétéhez is.<sup>28</sup> Ennek oka, hogy a mekkai kereskedelem belső szerkezete eltért a hagyományos, az adott korban megszokott lokális piacok viszonyaitól, mivel döntő részben luxusjavakat (selyem, mazzola, tömjén, rabszolga) exportáltak, és ez a jelentős anyagi hasznot termelő kereskedelem komoly társadalmi polarizációt eredményezett.<sup>29</sup>

Ezt a hosszú, rendkívül összetett és változatos korszakot nevezik a muszlimok a *jāhiliya*, a tudatlanság korának, mellyel arra utalnak, hogy ebben a korszakban még nem voltak ismertek előttük Alláh kinyilatkoztatásai. Mivel a muszlimok gondolkodására a vallási alapú történelemszemlélet jellemző,<sup>30</sup> ezért e gondolatmenet alapján az arabok iszlám előtti történetét is egy egységes egésznek fogják fel, melynek lényege az isteni kinyilatkoztatás

26| Shahīd 1970: 24.

27| Dostal 1997: 23.

28| Dostal 1997: 25.

29| A korabeli piacok jellemzőit részletesen ismerteti Simon 1975: 138–154.

30| Weiss 1998: 148.

ismeretének hiánya. A *jāhiliya* korszakához a muszlimok ambivalensen viszonyulnak: mivel ez a kor a pogányság, a bálványimádás korszaka, melynek vallási gyakorlata élesen szemben áll a muszlim vallásosság teológiai, etikai és rituális felfogásával, ezért vallási síkon inkább elítélően vélekednek róla. Ugyanakkor ez a korszak egyben egy sajátos törzsi kultúra virágzásának is az ideje (pl. költészet), melyet annak ellenére nagyra tartanak, hogy a *jāhiliya* korának termékei.

## 2.5 A POLITIKAI INTÉZMÉNYEK

A fenti, igen rövid történeti áttekintésből is jól látható, hogy egységes állami és társadalmi struktúráról az iszlám előtti Arábiában nem lehet beszélni. Ebből következően a térben és időben eltérő fejlődést mutató államok és társadalmak egymástól különböző politikai intézményrendszerrel és társadalmi háttérrel rendelkeztek. Arábia területén nomád és letelepült lakosság egyaránt található. A letelepültek olyan, korábbi beduinokból alakultak ki, akik a jobb életkörülmények biztosítása céljából több oázist is birtokba tudtak venni. A letelepültek között mezőgazdasági műveléssel és kereskedelemmel foglalkozó csoportok egyaránt éltek.

A nomád családok klánokba, a klánok törzsekbe tömörültek. Közös politikai, katonai vállalkozások kivitelezésére a törzsek hosszabb-rövidebb ideig törzsi konföderációt is létrehozhattak. Ezek élén a magát királynak (*malik*), vagy mint a Lakhmidák esetén, *dhū al-tājn*nak (a korona birtokosa) nevező vezető állt, akit a perzsa király tüntetett ki e címmel.<sup>31</sup> A törzsi konföderációkat a legerősebb nomád harcosok hozták létre és irányították. Amennyiben a hadi vállalkozások sikeresnek bizonyultak, az irányítók megbecsültsége megnőtt, s ezáltal egyfajta „katonai arisztokrácia” jött létre.<sup>32</sup> A germán törzsekhez hasonlóan (*Herzog*) az arab törzseknél is szokásban volt, hogy egy-egy hadjárat erejéig válasszanak katonai vezetőt. A *ra'īs* ilyen katonai parancsnok volt, akinek megbízatása meghatározott időre, egy adott feladat elvégzésére szólt: elsősorban hadi vállalkozások, egy-egy csata irányítása tartozott a *ra'īs* hatáskörébe. Előfordult, hogy több törzs közösen választott egy vezetőt a katonai akciók vezetésére.<sup>33</sup> A katonai vezető szimbóluma a kard volt, melyet lakhelyük bejárata fölé akasztottak: ezt hívták *sayf al-ri'āsának*, a parancsnokság kardjának.<sup>34</sup>

31| Nöldeke 1879: 258–259.

32| Noth 1994: 13.

33| Athamina 1999: 10–11.

34| Athamina 1999: 11.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

A törzs élén a *sayyid* állt, akinek hatalma az általa vezetett törzs erejétől, valamint saját személyes képességeitől függött. A *sayyid* tisztsége a törzsön belül legnagyobb autoritással rendelkező klánhoz (*ahl al-bayt*) kapcsolódott, általában azon belül öröklődött, mivel a vezetőség a nomád arab koncepció szerint a legkiválóbb klán előjoga volt, mely az adott klán tagjainak nemes (*sharaf*) tulajdonságaiból eredt. A klán nemes természetét a *sayyid*oknak négy generáción át kellett bizonyítaniuk. Ibn Khaldūn szerint a tekintély legfeljebb négy generációra terjed ki. Az első generáció tagja, a tekintély megalapítója a legkiválóbb, hiszen ő vívja ki magának a megbecsülést, és ez alapozza meg hatalmát. Fia, akinek apja tettei már csak hallomásból ismertek, elmarad tőle oly módon, ahogy a szemtanútól elmarad az, aki csak elbeszélés útján szerez tudomást egy dologról. A harmadik generáció tagja pusztán a nagy ősoket követi, de elmarad tőlük, míg a negyedik generáció alatt a tekintély és a nemesség elporlad, mivel e generáció képviselője már nem rendelkezik azokkal a tulajdonságokkal, melyek a tekintélyt korábban megalapozták.<sup>35</sup>

A *sayyid*oknak elsősorban társadalmi presztízzsel kellett rendelkezniük, melyet a harcosok száma, a többi törzzsel való széles körű kapcsolatok és az anyagi gazdagság alapozott meg. Mivel a legfontosabb ezek közül a harcosok száma volt, nem meglepő, hogy a vezetés joga a legnépesebb klánokhoz tapadt a legtöbb esetben. A vezetésért a klánok között versengés folyt, s ezért nem volt ritka a vezetői hatalom átszállása egyik klánról a másikra, hiszen ahogy a korábbi vezető klán katonai hatalma lehanyaglott, az erősebb, nagyobb létszámú klán vette át a vezető szerepet. A versengés a vezető tisztségért a *sayyid* halála esetén következett be, mivel a *sayyid*ot a törzs gyűlése, a *majlis* választotta ki. Mivel a választáson csak a fegyveres férfiak vettek részt, a több harcossal rendelkező klánelöljárók nyilván kedvezőbb helyzetben voltak, ugyanakkor az adott vezető klán presztízse előmozdította a következő klántag *sayyiddá* emelését.<sup>36</sup> A dinasztikus elv érvényre juttatásának másik eszköze a végrendelkezés volt, mivel a korabeli felfogás szerint a haldokló ember akaratát meg kell valósítani. Ha a *sayyid* végrendeletében megjelölte fiát mint utódát a *sayyid* tisztségében, nehéz volt ennek ellene mondani, ám e törekvés eltérése volt az eredeti felfogástól.<sup>37</sup>

Annak a ténynek, hogy a vezetés általában egy adott klánon belül marad, a legfőbb magyarázója az *‘asabiyya*, a csoportszolidaritás, mivel a vezetéssel ellátó klán vagy család belső szolidaritása erősebb, mint a többi csoporté. Amennyiben egy adott család tekintélye lehanyaglik, a klánhoz tartozó

35| Ibn Khaldūn 1995: 144.

36| Athamina 1999: 13–14.

37| Athamina 1999: 15.

másik család veszi át a hatalmat, hiszen az adott klán belső szolidaritása nagyobb, mint a többi kláné. Mivel a belső szolidaritás és a fölény egymással szorosan összefüggnek, olyan csoport, melynek a csoportszolidaritása gyengébb, nem veheti át a vezetést, hiszen tekintélye szükségszerűen kisebb. Ennek következtében a hatalom egy klán kezében összpontosul, legfeljebb másik családhoz vagy annak másik ágához kerül át a vezetés joga, de kisebb *‘asabiyyával* rendelkező klánok nem gyakorolhatják a hatalmat. Ez az oka annak is, hogy a csoporthoz kívülről csatlakozott idegen sem szerezheti meg a vezetést, hiszen nem tagja annak a csoportszolidaritásnak, amely a közös leszármazásból fakad, így fölényre sem tehet szert a csoport többi tagja felett.<sup>38</sup> Ezért annyira fontos a leszármazás bizonyítása: minél régibb egy adott család, minél kiválóbb ősököt lehet felmutatni egy ágon belül, annál jelentősebb a csoportszolidaritás és az abból folyó tekintély. Ez volt az oka annak, hogy kiemelkedő vezetők még a kalifátus korában is vélt vagy valószínű leszármazásukat hangoztatták, s ez a szokás a mai napig fennmaradt (pl. a jordán Hasemita uralkodók Mohamed közvetlen leszármazóiként határozzák meg magukat).

A csoportszolidaritásra a *sayyid* hivatali teendőinek ellátása során folyamatosan rá volt utalva, hiszen hatalma nem volt intézményesítve: állam híján állami szervek nem álltak rendelkezésére, döntéseinek végrehajtása kizárólag társadalmi presztízsén nyugodott. Ez különösen az igazságszolgáltatási funkciójával függött össze, hiszen neki kellett a csoporton belüli vitás ügyeket rendeznie. Egy alacsony presztízsű, csekély társadalmi elfogadottsággal rendelkező vezető ítéleteit azonban a törzsi tagjai nem fogadták el, ezért mind a *sayyid*, mind a törzsi tagjai számára alapvető fontosságú volt, hogy egy megfelelő autoritással rendelkező személy töltsen be a vezető tisztséget. A törzsi vezető a szokásokra alapozva, praktikus megfontolások útján hozta a döntéseit, hiszen az ősi szokásoktól eltérő határozatokat senki sem fogadott volna el, éppen ezért új szabályok meghonosításával nem is próbálkoztak.<sup>39</sup>

A csoportok közötti konfliktust vagy fegyveres úton, vagy közvetítő segítségével rendezték. Közvetítőnek (*hakam*) általában olyan széleskörűen ismert, bölcs embert kértek fel, akinek pártatlanságában, élettapasztalatában és igazságosságában a felek megbíztak. A *hakam* azonban nem bírói ítéletet hozott, döntése általában kompromisszumos javaslat volt, mely az eset körülményeinek részletes ismeretén és a szokásokon alapult. A *hakam* döntésének elfogadása a vitás felekre volt bízva. A *hakam* döntése, mely

38| Ibn Khaldún 1995: 137–143.

39| Lapidus 1988: 14.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

a *sunna* részévé vált, precedens értékű volt, s ezen keresztül új szokások is bevezethetők voltak. Mohamed, aki szintén tevékenykedett *hakam*-ként, a szokások módosítása során élt is ezzel a lehetőséggel.<sup>40</sup> Ha a konfliktus rendezésének ez az útja bármilyen oknál fogva nem volt járható, két további lehetőség kínálkozott. Az egyik az eskü volt, melyet egy szent helyen vagy szentélyben, a *kāhin* (pap) jelenlétében kellett letenni. A másik lehetőség, elsősorban emberölés kapcsán kirobbant konfliktus esetén, a vérbosszú gyakorlása volt, melyet később az iszlám jog igyekezett korlátok közé szorítani vérdíj és kártérítés formájában.<sup>41</sup>

A *sayyid* képviselte a csoportot az idegenek irányába. Ennek részeként szerződéseket köthetett a többi törzsszel, mely nemcsak őt, hanem az egész törzset kötelezte. Feladata volt a foglyok kiváltása, a vérdíj megfizetésének ellenőrzése és az idegenek befogadása. A szegényekről való gondoskodás viszont a *sayyid*tól társadalmilag elvárt kötelesség volt. Ahhoz, hogy e sokrétű feladatokat el tudja látni, a *sayyid* a hadizsákmányból külön részesedésre (1/4) volt jogosult. A *sayyid* mellett a törzsi gyűlés (*majlis*) volt a másik fontos politikai intézmény. A gyűlésen elméletileg minden teljes jogú férfi részt vehetett, ám tanácskozási és döntési joggal pusztán a befolyásos családok vezetői rendelkeztek.<sup>42</sup> A gyűlés döntése kötelező volt, attól a vezető sem térhetett el.<sup>43</sup>

A törzsi berendezkedés mellett az államiség nyomait is fel lehet fedezni az ókori Arábiában. A déli államok alkotmányos berendezkedése a korai korokban teokratikus volt, melyet a *mukarrib*, a papkirály hivatala fémjelez. A földtulajdon az állam és az istenség kezében volt. Fontos hangsúlyozni, hogy a szövegek az istenség és nem a templom vagy a papság tulajdonáról beszélnek. A templom és annak papjai e földtulajdon „kezelői” voltak, akik az istenség orákulumok útján megnyilatkozó akaratát képviselték és valószínűsítették meg. Az elfoglalt területeket is az istenség védelme alá helyezték, melyek ezáltal sérthetlenné váltak. E teokratikus korban született felfogás még az iszlám jog szabályai közé is utat nyert, melyben a közösség tulajdonától megkülönböztették az isten tulajdonát (*māl Allāh*).<sup>44</sup>

Az állami földektől elkülönülten királyi földtulajdon is létezett. A királyi földek egy részét a királytól függő földművesek művelték meg, másik részét pedig az uralkodó az előkelő nemzetségeknek adományozta. E földbirtokos nemesség vezető tagjai képezték azt a király mellett működő tanácsot, amely

40| Serjeant 1995: 34–35

41| Dostal 1997: 41.

42| Watt 1986: 892.

43| Dostal 1997: 40.

44| Grohmann 1963: 125–126.

az uralkodó mellett a legfontosabb politikai szereplője volt az államnak: a királyi jogalkotásban és a kormányzásban egyaránt fontos szerephez jutott. Qatabān államban e mellett működött egy szűkebb tanács is, melynek az előkelők mellett az állami bürokrácia vezetői is tagjai voltak. A tanács együttműködésével született dekrétumokat az állami archívumban őrizték meg, másolataikat azonban a nyilvános, szóbeli kihirdetést követően a déli városkapun is elhelyezték. Hasonló berendezkedéssel találkozhatunk a saba'-i államban is. E korai, intézményes érdekegyeztetésen nyugvó királyság hamarosan a bomlás jeleit mutatta, ami a királyi hatalom további gyengülésében érhető tetten. Egyre többször jelent meg a kettős királyság, az uralkodó és az általa kijelölt trónörökös közös kormányzása, s hamarosan két főváros is kialakult. E folyamat nyertese a földbirtokos előkelő réteg volt, mely a hatalom egyre nagyobb szeletét szerezte meg. Ennek következtében a királyság elvesztette dinasztikus jellegét, s a király személyéről választás útján döntöttek. Hosszú utat járt be tehát a déli államok alkotmányos fejlődése a teokratikus királyságtól egy feudális jellemzőktől sem mentes királyságig.<sup>45</sup> A királyok választása sem mindig érvényesült: a saba'-i királyságban nem az uralkodó leszármazója vagy más rokona, hanem valamelyik nemesember elsőszülött fia került a trónra, ahogy arról Strabón is tudósít.<sup>46</sup>

A király mellett különböző hivatalnokok is működtek, akik a napi kormányzásban vettek részt. A *kabīr* (tkp. „nagy”), mely eredetileg szintén papi funkció volt, több területért is felelősséggel tartozott: a papi kollégium vezetője, a királyi pálmaligetek előjárója és a katonák ellátásáért felelős tisztségviselő volt. E tisztséget az idő előrehaladtával kiszorította a katonák és a földbirtokosok által választott *qail* (beszélő). Bírói funkciót töltött be a *hāfī nafs*, aki e mellett a királyi dekrétumok kibocsátásánál is segédkezett, valamint vízjogi vitákban is döntött.<sup>47</sup>

### 3.5 A SZOKÁSOK

Az *asabiyya* nemcsak a politikai intézményrendszert határozta meg, hanem a társadalom struktúráját és az arra épülő szokásokat is. Az egyén csak mint egy közösség tagja bírt jelentőséggel, s nem mint individuum. Ezt mutatja, hogy a mi személy fogalmunkhoz hasonló kifejezést nem is ismertek:

45| Grohmann 1963: 126–130.

46| Strabón, 16,4,3. A királyságot nem a király fia örökölte, hanem az a fiú, aki a király trónra lépése után először született meg a nemesi családokban. Ezért öröket állítottak a várandós asszonyok mellé, s az először született gyermeket tekintették utódnak, akit ezért uralkodói nevelésben részesítettek.

47| Grohman 1963: 131.



## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

az egyént a *qalb* (szív), *rūh* (szellem), *nafs* (lélek), *wajh* (arc) szavakkal jelölték.<sup>48</sup>

Mint láttuk, a leszármazásnak alapvető jelentősége volt a törzsi társadalomban. A leszármazást általában atyai ágon tartották nyilván, ugyanakkor nem beszélhetünk tisztán patrilineáris leszármazásról a *jāhiliya* korának teljes történeti horizontján. A matrilineáris leszármazásnak ugyanis több történeti nyoma is van. Irfan Shahīd a matriarchátus bizonyítékaként értékeli azokat az asszír feliratokat, melyek az asszírok különböző arab csoportok és királynőik elleni hadjáratairól számolnak be. A Kr. e. I. évezred említett királynői pedig előfutárai voltak a Krisztus utáni évszázadok sokkal híresebb királynőinek, mint Zenóbia és Mavia.<sup>49</sup> Hasonlóan nyilatkozik W. Montgomery Watt is, aki szerint még Mohamed korában is éltek olyan törzsek, amelyek matrilineáris ágon tartották nyilván a leszármazást, s a matrilineáris modellt később váltotta fel a patrilineáris leszármazás. Bár a matrilinearitás elterjedtségét ma már lehetetlen megállapítani, Watt szerint a későbbi muszlim tudósok igyekezete, hogy mindenkinél patrilineáris leszármazást mutassanak fel, megkérdőjelezhető történeti hitelű.<sup>50</sup> Walter Dostal szerint mind az atyai, mind az anyai ág egyforma súlyú volt, legalábbis az északi arab törzsek körében. Bár a leszármazást atyai ágon tartották nyilván, az anyai ág hasonlóan fontos volt. Véleménye szerint ezt a házassági feltételek kielégítően bizonyítják. Mindkét házasságnak patri- és matrilineáris úton is bizonyítani kellett az elfogadott genealógiát, házasságot csak „tisztá vérű” férfi és nő köthetett, vagyis olyan személyek, akik egy elfogadott és elismert csoport tagjai voltak. Ennek ellenére az atyai ág dominanciája nyilvánvaló: Szíriából előkerült feliratok éppúgy bizonyítják ezt, mint az arab költészet számtalan utalása, melyben az atyák szokásait, az atyai nagyapa családban betöltött funkciójának jelentőségét, valamint az atya és fia között fennálló, kötelező lojalitást hangsúlyozzák. A patrilineáris közösséghez tartozás biztosította azokat a jogokat, melyek a közösség fentebb részletezett funkcióinak gyakorlásából az egyénre háramlottak. Ez magyarázza a nők alávetett helyzetét is.<sup>51</sup>

A *jāhiliya* korának szokásairól, „jogéletéről” keveset tudunk. Mivel az életviszonyokat a szóbeli szokásjog, valamint az ismert viselkedésminták (*sunna*) szabályozták, kodifikációra, jogalkotásra alig került sor. E szabály alól csak a letelepült lakosság királyságai jelentenek kivételt, ám részletes joganyag e területről sem került napvilágra. A saba'-i királyság korai szaka-

48| Lapidus 1988: 18–19.

49| Shahīd 1970: 21.

50| Watt 1986: 890.

51| Dostal 1997: 42–47.

szából ismert ugyan néhány uralkodói dekrétum, ám ezek egyfelől rendkívül töredékes formában maradtak ránk, másfelől inkább vitás kérdések rendezése kapcsán született megoldásoknak, mintsem jogi normáknak tekinthetők. E dekrétumok uralkodói jellege is kétséges, mivel inkább egy adott törzsen belüli, illetve különböző törzsek közötti vitákat rendeznek el, azaz a király e döntéseket elsősorban mint törzsi vezető, illetve mint törzsek közti arbitrátor hozta, s nem mint egy szuverén állam vezetője. E királyi dekrétumok között találunk még földadományokról szóló dokumentumokat, melyek olyan földek feletti tulajdonjogi garanciákat testesítenek meg, melyek nem tartoznak egyetlen klán hatalma és tulajdona alá sem. Ezeken túlmenően néhány büntetőjogi és öntözéssel kapcsolatos uralkodói szabály ismert a korból. A királyi dekrétumok mellett a gyűlések, valamint egyes istenségek dekrétumai maradtak fenn. Ez utóbbiak a templom tulajdonával való gazdálkodást és rituális kérdéseket szabályoztak. A szokásjog néhány szabályát az úgynevezett anonim dekrétumok tartalmazták, melyek nem királyi dekrétumok vagy helyi gyűlések normái voltak, hanem általában mindenki által ismert szabályokat foglaltak össze. E gyűjtemények anonimitása is valószínűleg a szokásjog általánosan elfogadott voltára utal, s ezért nem volt szükséges a jogalkotó nevesítése.<sup>52</sup>

A qatabāni város, Timna<sup>c</sup> városfaláról két bevéselt törvényszöveg olvasható le, melyek emberöléssel foglalkoznak. E szabályok jogtörténeti jelentőségét az adja, hogy ezekben nem szerepel vérbosszúra utalás, mivel az emberölési ügyek eldöntése kizárólag az uralkodó hatáskörébe tartozott. Aki azonban a király által hozott ítélet végrehajtását megakadályozta, halállal lakolt. A kötelmi jog köréből az adásvételre nézve ismerünk királyi dekrétumot. Ennek értelmében a vásárló számára egy hónap állt rendelkezésre, hogy az ügylet megkötését követően attól elálljon. Ilyen esetben a vevő a vásárolt állat bérleti díját köteles volt az eladónak megtéríteni. Ha az állat ezen idő alatt elpusztult, a kárt a vevő köteles volt megfizetni, ha az az ügyletet követő hét napon túl következett be, ellenkező esetben a kárt az eladó viselte. Ismert volt a zálog intézménye is, az adós nemcsak anyagi javakat, hanem szolgálát és feleségét is zálogba adta, akiknek munkakeréjét a hitelező használhatta. Mint láttuk, a föld az uralkodó és az istenség (templom) kezében összpontosult. A ránk maradt dokumentumok alapján nem lehet egyértelműen megállapítani, hogy a földre vonatkozó ügyletek a föld tulajdonjogára vagy csak birtoklására vonatkoztak-e. Egy királyi dekrétum mindenesetre forgalomképtelennek nyilvánította azt a földet, melyen sírhely is volt. A földtulajdon határát határkövel jelölték, mely szentnek és

52| Korotayev 1996: 114–120.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

érinthesetlennek minősült, és évente áldozatot kellett bemutatni mellette. A határkövő átlépését büntették, az elkövető kiközösítettnek minősült. (A mezopotámiai analógiára nézve lásd a *kudurrururól* mondottakat az első fejezet 2.§-ában). Qatabānból ismerünk egy Kr. e. 300 körül keletkezett piaci rendtartást, mely sok tekintetben modern vonásokat is felmutat: a helyi gazdaság védelme és az adóbevétel biztosítása érdekében kötelező piaci árat vezetett be, s amennyiben egy kereskedő a helyben megszokottnál olcsóbban árusított, kártérítést kellett fizetnie az államnak. Az idegen kereskedők csak a város kijelölt kereskedőnegyedében tartózkodhattak, személyesen intézhették ügyeiket, csak nagyban és a helyben szokásos árakon vásárolhattak. E szabályok betartása mellett a városba való belépésükkor egy közelebről meg nem határozott nagyságrendű zálogot kellett adniuk.<sup>53</sup>

E dekrétumok mellett Strabón Arabia Felixről szóló tudósítása világít rá e terület szokásaira. Az ókori szerző szerint a „fűszervidéken” az oldalági rokonok, elsősorban a testvérek, fontosabbak voltak, mint a leszármazók. Ennek azonban ellene mond, hogy az öröklésben a primogenitúra elve érvényesült. Az anyagi javak nemzetségi tulajdonban álltak. Több férfinak egy felesége volt, s amelyik előbb ment be hozzá, a nő azzal hált, ám az éjszakát mindig a legidősebbel töltötte. Amennyiben az egyik férfi éppen a feleségénél tartózkodott, egy botot állított a bejárat elé, mivel minden férfinak botot kellett magánál hordania. A születendő gyermekek valamennyi férfi közös gyermekének számítottak. Strabón szerint e vidék lakói nem ismerték a vérfertőzés tilalmát, ugyanakkor a házasságtörést halállal büntették, amennyiben a házasságtörő fél egy másik nemzetségből származott. Az uralgó felfogást Strabón egy folklorisztikusnak tűnő elbeszéléssel is kiemeli.<sup>54</sup>

Az északi arab törzsek Kr. e. I. évezredbeli szokásairól még kevesebb adat áll rendelkezésünkre, ezért Hérodotos rövid közlése az arabok szokásairól akkor is figyelmet érdemel, ha tudjuk, hogy közléseiben a történeti tények és a folklór gyakran keveredik. Hérodotos szerint szerződés kötésre tanúk és segédek közreműködésével, esküvel megerősítve került sor. A két szerződő fél közé elhelyeztek hét darab követ, majd a felek kezét egy éles késsel megvágták, s a vért a köpenyükből levágott darabra csöpögtették. Az így felfogott vért aztán rákenték a kövekre, és közben esküt tettek. Mindezt tanúk jelenlétében tették, így a tanúk, az eskü és a „vérszerződés” révén három elem is jelen volt, mely garantálta a szerződés érvényességét.<sup>55</sup>

E rendkívül egyszerű, ősi szerződésfelfogáshoz képest a nabateusok államának jogrendszere igen kifinomultnak tűnik. A nabateus állam jogának

53| Grohmann 1963: 131–139.

54| Strabón, 16,4,25.

55| Hérodotos, 3,8.

néhány pontjára egy régészeti lelet, az úgynevezett Babatha-archívum világít rá. Babatha egy zsidó özvegy volt, aki Kr. u. 132-ben, Hadrianus császár hadjárata és a Bar Kokba' felkelés alatt egy Holt-tenger környéki barlangba húzódott vissza élete és családi dokumentumainak megmentése érdekében. A magával vitt harmincöt dokumentum túlélte a katasztrófát, ő azonban nem. E dokumentumok apjának, Simeonnak tulajdonjogát, a fia feletti gyámság jogának gyakorlását, valamint második férjének követeléseit tartalmazzák. A földtulajdonra vonatkozó legkorábbi dokumentumok 93-ból, a legkésőbbiek 99-ből származnak, azaz a nabateus királyság 106-ban a rómaiak által történt felszámolása előtti időből. A megőrződött kontraktusból igen kifinomult jogrendszer képe tárul elénk. Simeon földvásárlása a nabateus földnyilvántartás útján történt. Az eladó a szerződésben részletezett módon garantálta a vevőnek a föld használatát, birtoklását és a rendelkezés jogát. Az öntözés jogát is lefektették, meghatározva azokat a napokat és órákat, amikor a föld öntözhető volt. Szerződésszegés esetén a szerződésszegőnek büntetést kellett fizetnie a másik fél számára és a nabateus királynak is. A gyámsággal és második férje családjával kapcsolatos peres iratok a római hódítást követő időből származnak, s jelentős római jogi hatást mutatnak, mivel a római jogból jól ismert *actio tutelae* formulák görög nyelvű fordításai is előkerültek.<sup>56</sup>

A római jogi hatások az évszázadok előrehaladtával még jobban érvényesültek, melyet a szír–római jogkönyv bizonyít. E kompiláció a római joganyagot nem a klasszikus jogtudomány eredményei alapján, hanem a szerkesztő saját, elsősorban praktikus megfontolásai szerint tartalmazza. Ez magyarázza, hogy az átszerkesztett anyag belső rendezettségének színvonala messze elmarad a kor többi gyűjteményétől, és a római jogi eredetre visszamenő szabályokat meglehetősen rendezetlenül és sok esetben homályosan adja vissza. Ennek következtében lényegesen különbözik a IV. és a VI. század római jogi gyűjteményeitől. A feldolgozott római jogi források alapján a gyűjtemény keletkezési ideje az V. század végére tehető. A mű eredetileg görögül íródott, majd ezt követte a szír fordítás. A gyűjtemény széles körű hatását mutatja, hogy arab és örmény nyelvre is lefordították. A görög eredetiség ellenére a mű keleten, feltehetően Szíriában keletkezett. Összeállítója név szerint nem ismert, a szöveg kiadói a szerző személyét a mű szövegezése és tartalma alapján egy „bornírt keleti klerikusban” vélik felfedezni.<sup>57</sup> A jogtudomány eredményeinek és rendszerének mellőzése miatt kizárható, hogy a mű a berytosi jogi iskolában keletkezett volna.

56| Bowersock 1994: 76–79.

57| Bruns–Sachau 1880: 329.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

Tartalmát tekintve a gyűjtemény személyi jogot, szerződésekkel kapcsolatos alapvető szabályokat, házassági és öröklési jogot tartalmaz.<sup>58</sup>

A *jāhiliya* korából a legjobban a házasságra vonatkozó szokások ismertek, mivel az iszlám jog ambivalensen viszonyult e korszak hagyatékához: egyfelől fenntartotta azokat a szokásokat, amelyek összeegyeztethetők voltak az iszlám erkölcsi követelményeivel, másfelől megtiltott olyan formákat, melyek nem illettek bele az új jogfelfogásba. Ez a kettős viszonyulás azonban ráirányította a figyelmet az iszlám előtti kor szokásaira, ezen belül is elsősorban a házassági szokásokra.

A házasságnak (*nikāh*) több formája is ismert volt, a monogámia, a polygynia (egy férfi több feleséggel rendelkezik), a polyandria (egy nőnek több férje is van), az özvegyi házasság, az unokatestvérek közötti házasság, valamint az „élvezetházasság” (*mutʿa*). Valamennyi házasság érvényességi feltétele a már említett genealógiabizonyítás, a szabad státusz (*hurr*), valamint a *kafāʿa*, az azonos társadalmi ranghoz tartozás volt. Házasságokat törzsön belül és azon kívül is kötöttek, az exogám házasságok aránya azonban magasabb volt. A polyandriát, melyet a kutatók többsége a korábbi matrilineáris leszármazás továbbélésének tart,<sup>59</sup> pontosan nem szabályozták, de a férfiek száma nem haladhatta meg a tíz főt.<sup>60</sup> A polygynia ezzel szemben inkább a társadalmi befolyással és a gazdagsággal függött össze. Több feleség vásárlása nemcsak a vételár kifizetése miatt volt komoly anyagi megterhelés, hanem elsősorban azért, mert a feleségek teljes eltartásra tarthattak igényt, ezen felül pedig a gyermekek felneveléséről is az apának kellett gondoskodnia.<sup>61</sup>

Nem lehet tudni pontosan, hogy a házasságkötéshez a nő beleegyezése szükséges feltétel volt-e. Néhány történeti elbeszélésben szerepel ugyan olyan eset leírása, melyben a lány megtagadta a házasságot az adott férfival, de ezekből messzemenő következtetést nem lehet levonni. A lányok szüzesége fontos érték volt, de annak hiánya nem jelentett házassági akadályt. E tény a nők szexuális szabadságának kérdéséhez vezet el minket, ám sokat erről sem lehet tudni. Az arab poétika ugyan sokszor választja témájaként a szenvedélyes szerelmet, ám ez nem ok arra, hogy ebből a nők szabadosságára következtessünk. Mindenesetre érdekes fényt vet a kérdésre a Mohamednek tulajdonított figyelmeztetés, amelyben követőit arra hívja fel, hogy utazás vagy ima után ne siessenek rögtön haza, hogy időt adjanak a szerető eltávozásához, valamint a feleségüknek, hogy eltüntesse az árulkodó nyomokat.<sup>62</sup>

58| Bruns–Sachau 1880: 317–337.

59| Dostal 1997: 47.

60| Fyze 2002: 9.

61| Dostal 1997: 47.

62| Serjeant 1993: 150.

A nők (az iszlám korhoz képest) szabadabb szexuális viselkedését bizonyíthatja az is, hogy a prostitúció általánosan ismert és tolerált volt: sátorokon megkülönböztető zászló lengett, mely az invitáció szimbolikus kifejezésére szolgált. Az esetlegesen megszületett gyermek apját fiziognómiai hasonlóságok alapján a sátorban többször megforduló férfiak közül választották ki.<sup>63</sup>

A *mut'a* házasság olyan, meghatározott időre létrejövő házasság, melyet egy férfi és egy házasságban nem élő nő (elvált, özvegy) köthet. A házasságról szerződést készítenek a felek, ám ehhez tanúk nem szükségesek. A házassági szerződésben meg kell határozni a házasság időtartamát (fél órától 99 évig terjedhet), valamint a nőnek járó juttatást. A házasság válás és minden egyéb formális cselekmény nélkül megszűnik a meghatározott idő lejártával. A későbbi muszlim jogászok közt komoly vita tárgya lett a *mut'a* érvényességének megítélése, mivel a Korán összesen egy alkalommal utal rá (4.24), ám e vers értelmezése vitatott, főként, mivel Mohamed is élt a *mut'a* házassággal. 'Umar kalifa később megtiltotta a *mut'a* gyakorlását, ám ezt a sí'iták nem fogadják el. Ez az oka annak, hogy míg a szunnita államokban a *mut'a* tiltott házassági forma, addig a sí'ita államokban, például Iránban a mai napig is elismert intézmény.<sup>64</sup> Ugyanakkor az iszlám jogtudomány kialakulásának korában a kérdés körüli vitát nem lehet egy sí'ita–szunnita szembenállásra visszavezetni, hiszen a VIII. századi muszlim tudósról, Ibn Jurayj-ról fennmaradt hagyomány szerint élete folyamán kilencven nővel kötött *mut'a* házasságot.<sup>65</sup> Ebből következően a vita ebben a korban még nem dőlt el véglegesen 'Umar kalifa tilalma ellenére sem.

Sajátos intézmény volt a *nikāh al-istibdžā'*, mely egy nemzőképtelen férfi felesége, valamint egy harmadik személy között jött létre. A *nikāh al-istibdžā'* feltétele tehát egy korábban létrejött törvényes házasság volt, amelyből azonban nem születtek utódok. Ebben az esetben a férfi jogosult volt arra, hogy feleségét egy általa kiválasztott – feltehetően vele rokoni kapcsolatban álló – férfival való együttélésre bírja rá. A kapcsolatból született gyermek a férj legitim örökösének számított. A férj tehát jogi és társadalmi értelemben átvette az apaságot, míg a biológiai apa nem tarthatott igényt a gyermekre.<sup>66</sup> E kiegészítő formára más kultúrákban is találunk példákat: ahogy láttuk, a kölcsönházasság bevett és elismert intézmény volt a Szászánida Perzsiában, sőt a tradicionális magyar jogban sem teljesen ismeretlen a nemzõtárs fogalma.<sup>67</sup>

63| Fyze 2002: 8.

64| Haerii 1996: 252–253. A *mut'a* részletes leírását adja Denffer 1978.

65| Motzki 2002: 284.

66| Dostal 1997: 48.

67| Tárkány-Szücs 1981: 142.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

A házasságkötés minden esetben anyagi javak cseréjével volt összekötve. A menyasszony családját minden esetben megillette a vételár (*mahr*), míg a menyasszony jegyajándékra (*saduqa*) volt jogosult. A *saduqa* összege nem volt meghatározva, mivel ez a felek társadalmi rangjától függött. A menyasszony hozománnyal érkezett a házasságba, azt azonban nem tudjuk, hogy a hozomány örökségének előre kiadott része vagy azon felüli juttatás volt-e. Az mindenestre tény, hogy a nő saját vagyonával önállóan rendelkezett, a vagyonelkülönítés elvét tehát a házaspár között alkalmazták. A női vagyon kezelése felett a kontrollt a nő bátyjai a nőági rokonság képviselőiként gyakorolták, akik jogosultak voltak beavatkozni a vagyon felhasználásába, amennyiben úgy ítélték meg, hogy testvérük nem megfelelően gazdálkodik vele. A nők öröklési képességének mértéke nem ismert pontosan. Mindenesetre Khadíja, Mohamed első felesége, aki Abū Hála ibn al-Nabbāsh gazdag mekkai kereskedő özvegye volt, komoly vagyont örökölt férje után, mely későbbi gazdagságát – és Mohamed jólétét is – megalapozta.<sup>68</sup> Amennyiben ezen egyszerű, de dokumentált esetről messzemenő, de legalábbis az adott eseten túlnyúló következtetéseket le lehet vonni, úgy azt kell mondani, hogy a nők – esetenként legalábbis – nagyobb vagyonszert is örökölhettek.

A válás meglehetősen könnyen és formakényszer nélkül valósulhatott meg. Az iszlám előtti korban a nők is kezdeményezhették a válást, sőt szimbolikus úton a válás tényét egyszerűen férjük tudomására is hozhatták. Ez vagy úgy történt, hogy a sátor bejáratát eltorlaszolták (a házastársi kötelezettség megtagadásának szimbólumaként), vagy a sátor bejáratát máshová helyezték: ha a sátor nyugatra volt tájolva, keletre, ha keleti irányba volt fordítva, nyugatra helyezték át a bejáratot. A hazaérkező férj ebből tudta meg, hogy felesége elvált tőle. A nők szabad válási joga nyilvánvalóan összefüggésben állt vagyoni jogképességükkel, melynek segítségével szabadabban dönthettek személyes sorsukról, hiszen anyagi függésük nem volt jelentős akadálya ennek.<sup>69</sup>

Végezetül érdemes egy, a térségre igen jellemző intézményt, a *qasāma* esküt megemlíteni. Ennek alapján, ha egy településen vagy egy adott törzshöz tartozó területen egy holttestet fedeznek fel, a lakosok vagy törzsi tagok közül ötven embernek esküt kell tennie, hogy a gyilkossághoz nincsen köztük, és az elkövetőt sem ismerik. Így a büntetőjogi felelősségtől megmenekülnek, de a vérdíjat az áldozat hozzátartozói részére meg kell fizetniük.<sup>70</sup> A *qasāma* egy rendkívül ősi közel-keleti jogintézmény, melynek gyökerei az óbabiloni korig vezethetők vissza: Hammurapi törvénykönyve is tartalmaz már ilyen szabályokat (23–24.§), a hettita törvénykönyv is ismeri (6.§), sőt az Ószövetség is részletesen szabályozza (5Móz 21,1–9.) a kérdést.

68| Dostal 1997: 48–49.

69| Dostal 1997: 50–51.

70| Hallaq 1997: 6–7.

## HATODIK FEJEZET

# A KLASSZIKUS ISZLÁM JOG

### 1.§ A KALIFÁTUS

Mohamed sikerei csúcsán Mekka és Medina ura, Arábia leghíresebb döntőbírója és hadvezére, az eddig évszázadok óta egymás ellen harcoló törzsek egyesítője volt. Politikai és katonai eredményei mégis eltörpülnek az őt követő néhány generáció teljesítményétől, melynek eredményeképpen az eddig provinciális Arábia hirtelen nemzetközi tényezővé vált, a sikerek ideológiai kovácsa, az iszlám pedig a világ egyik meghatározó vallása lett. Mohamed halálakor ebből még kevés látszott, mivel hirtelen halála vezetőválságot okozott: nem hagyott hátra semmilyen politikai végrendeletet, mely iránymutatásul szolgált volna. Mivel a muszlim közösség (*umma*) már nem vérségi szervezet volt, ezért vezetőjét nem lehetett *sayyid*nak nevezni vagy tekinteni, ugyanakkor próféta sem lehetett, mivel Mohamed volt az utolsó a próféták sorában, legalábbis saját tanítása szerint. Ezért aztán az átmeneti időre helyettest (*khalifa*) választottak a közösség élére, s voltaképpen így született meg a kalifa tisztsége. A kalifátusnak a belső tartalma, közjogi helyzete azonban nem volt lefektetve, hiszen ad hoc megoldásként született meg, ezért a kalifa jogállása, a tisztség elnyerésének módjai hosszú évszázadokon át tartó elméleti vitákban kristályosodtak ki. A kalifai tisztség kezdetben magán viselte kialakulásának történeti körülményeit, ezért egyszerre fedezhetők fel benne a korabeli törzsi struktúra politikai modelljének továbbélését bizonyító elemek, és az iszlám vallás követelményeivel harmonizáló tényezők. Ezen elméleti, politikai zavarok egyáltalán nem látszódtak azonban a valós politikai térben, mivel a kalifátus első évtizedeiben elképesztő katonai expanziót valósított meg.<sup>1</sup>

Az első kalifa, Abū Bakr meghódította Jement, és elhódította a bizánciaktól Szíriát. Utóda, ʿUmar az iszlám legnagyobb hódítója, hosszú harcok után legyőzte és megsemmisítette a perzsa Szászánidák hatalmát Iránban, elfoglalta egész Irakot, Iránt, a szíriai fronton pedig Jeruzsálemet és Damaszkuszt. Az ő uralkodása ideje alatt hódították meg az arab–iszlám csapatok egész Egyiptomot. ʿUthmān kalifával a Mohamed ellen sokáig küzdő régi mekkai

1| A következő áttekintés alapja Jany 2006: 17–32; 47–52.



## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

kereskedő elit került hatalomra, és az ő meggyilkolását követően Mohamed veje, °Alī lett a kalifa. A negyedik kalifa azonban nem tudott úrrá lenni a politikai megosztottságon, saját híveinek egy része (*khārijíták*) is elhagyta. 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 későbbi 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 Omajjāda-dinasztia (al-°Umayyūn) 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 Omajjāda-dinasztia tagjai inkább tekintették magukat arab királyoknak, mintsem vallási vezetőknek, az uralmukkal elégedetlenek élére a vallási ellenzék állt, amelynek sikerült az iszlám ideológiájával valamennyi csoportot egyesíteni. Az °Abbászida-dinasztia (al-°Abbāsiyyūn) által megszervezett „fekete forradalom” elsöpörte az Omajjāda-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 ar-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 Omajjāda-dinasztia uralma alatt álló Andalúziában. Ez a gyengeség 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, s ezzel a kalifa hatalma Bagdadtól keletre gyakorlatilag megszűnt. Nyugaton az °Abbászidák hatalomátvételével egy időben elveszett Andalúzia, a X. század elején pedig létrejött Tunisz 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 kegyelemdő-

fést az óriási haderővel támadó mongolok adták meg, akik végigpusztították egész Közép-Ázsiát, Iránt, elfoglalták és kifosztották Bagdadot, megölték az utolsó <sup>c</sup>Abbászida-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. Közben 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. A török szultán önmagát kalifának kiáltotta ki, ezért a kalifátus az Oszmán Birodalom megszűnéséig formálisan fennmaradt, végül Kemál Atatürk szüntette meg hivatalosan. Ezen évszázadok azonban kevésbé érdekesek, a klasszikus iszlám jog számára a kialakulás és a klasszikus kor viszonyai meghatározóak, mert akkor születtek meg azok az elméleti alapvetések, melyek később is, voltaképpen egészen a mai napig, meghatározó jelentőségűek maradtak.

Az iszlám kialakulásával a hagyományos törzsi-vérségi struktúra alapvetően megváltozott, mert a klán-solidaritást lassan felváltotta, illetve fel kellett volna váltania (ez a folyamat a mai napig sem ment végbe teljesen a törzsi területeken) a muszlim közösséghez (*umma*) tartozás kohéziós ereje. A korai *umma* az iszlámra áttért medinai klánokból és a Quraysh törzs befogadott tagjaiból tevődött össze, de a Quraysh törzs dominanciája megmaradt, hiszen szent helyeik az iszlámban is szent helynek minősültek, s tagjai az *umma* vezetőivé váltak.<sup>2</sup> A későbbi hódítások és gyors sikerek által elfoglalt területek lakossága is az *umma* részévé vált, s ezáltal nagyszámú és rendkívül különböző történelmű és kultúrájú népeket is egyesíteni lehetett, bár meg kell jegyezni, hogy az első évszázadban nem váltak teljes joggú taggá, csak kliensekké (*mawālī*). Mivel az új vezető, a kalifa Mohamed helyettese lett, aki mind vallási, mind világi ügyekben eljárhatott, ezért nem csupán egy új tisztség született, hanem egy új koncepció is: a *sayyid* kompromisszumokon alapuló világi hatalmát a kalifa teokratikus vezetése váltotta fel. A kalifa egyben *imām* is volt, mivel ő vezette az imákat. A középkori jogtudósok munkájában a két kifejezést szinonimaként használták: amennyiben a világi hatalomra utaltak, úgy a kalifa terminust használták, ha vallási vezetőként reflektáltak rá, akkor az *imām* terminussal jelölték.<sup>3</sup>

A főként jogtudósok által kidolgozott elméletek igyekeztek a kalifa alkotmányos jogállását tisztázni, a tisztség elnyerésének feltételeit, a kalifa

2] Noth 1994: 32–35.

3] Lambton 1981: 14–15.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

jogait és kötelezettségeit meghatározni. Ez azonban utólagos igyekezet volt, melynek segítségével a már fennálló rend legitimitását igyekeztek biztosítani. Ennek során az első négy kalifa tevékenységére, megválasztásuk módjára precedensként hivatkoztak, holott nyilvánvaló, hogy abban a korban semmilyen alkotmányos teória nem létezett. Az első négy kalifa tekintélye azonban az évszázadok alatt folyamatosan nőtt, s végül kialakult az a doktrína, mely szerint az első négy kalifa uralma felel csak meg az igazi imamátus követelményeinek, legalábbis a szunniták szerint.<sup>4</sup> A jogtudósok figyelme szinte kizárólag a kalifa tisztségére összpontosult, az állam működésének egyéb aspektusaira nem tértek ki. Ennek oka, hogy az *umma* vallási közösség volt, melynek formálódásában területiális szempontok nem játszottak szerepet, így nem is az állam állt a figyelem központjában, hanem az *umma* vezetője, vagyis a kalifa. Érdeemes rámutatni, hogy bár az alkotmányos teóriák és szabályok nem tartoztak az iszlám jog, a *shari'a* kompetenciájába, a jogtudósok mégis érdemben és részletesen foglalkoztak a kérdéssel.

Fontos kiemelni, hogy a kalifát a *shari'a* megtestesítőjének tekintették, ezért a *shari'a* szabályai a kalifát is kötötték, s jogellenes parancsainak elméletileg nem kellett engedelmeskedni. A kalifa címe az *amir al-mu'minin*, az „igazhitűek vezetője” volt. A kalifa tisztségét választással, kijelöléssel és végrendelet útján nyerhette el. A hivatkozott példák alapján elutasították azt a gondolatot, hogy a választásban valamennyi muszlimnak részt kell vennie, elegendőnek tekintették a közösséget képviselő, csekély számú és nagy tiszteletnek örvendő vezető személyiség jelenlétét, akiket *ahl al-hall wa'l-<sup>c</sup>aqd*-nak (oldás és kötés emberei) nevezték. Ugyanakkor a különböző irányzatok képviselői nem jutottak konszenzusra a választási grémium létszámát illetően. A választás és annak elfogadása után a kalifa és a közösség közti szerződés (*aqd*) létrejött, azt kiegészíteni vagy módosítani nem lehetett. Ezt követte a *bay'a*, a közösség nagyobb, de szintén vitatott létszámú tagjai által való ratifikáció, mely a hűségeskü letételét jelentette. A *bay'a* elsősorban a kalifa választásakor bírt jelentőséggel, utódkijelölés és végrendeletkezés esetén legfeljebb formálisan és csírájában képviselte azt a szerződési elemet, mely a kalifa és közössége között elméletileg fennállt. A *bay'a* formalitását jelzi, hogy a ratifikáció elutasítása nem érvénytelenítette a választást és az annak révén megszületett „társadalmi szerződést”.<sup>5</sup>

A *shari'a* primátusa azt is jelentette, hogy a kalifa nem rendelkezett legiszlatív hatalommal: nem állt módjában az iszlám vallási jogán módosítani. A kalifa a *shari'a* szabályait nem helyezhette hatályon kívül, és új szabá-

4] Lambton 1981: 17.

5] Lambton 1981: 14; 18.

lyokkal sem egészíthette ki. A kalifa alá volt vetve a *sharīʿa* szabályainak, és alapvető kötelezettsége volt, hogy minden eszközzel érvényt szerezzen azoknak. Amennyiben e cél érdekében tevékenykedett, azaz végrehajtó hatalmát gyakorolta, hatalma abszolút volt. A *sharīʿa* primátusa a *bayʿa* útján is igazolható: amennyiben egy kalifa a joggal ellentétes tartalmú döntésének akar érvényt szerezni, a közösség a *bayʿa* útján vállalt hűségesküje alól felmentést élvez, s nem köteles engedelmessé válni, holott a *bayʿa* a kijelölt kompetenciahatárok betartása mellett egy életen át kötelezi a feleket. Látható tehát, hogy a hűség a *sharīʿa*hoz és nem a kalifához mint annak szimbolikus megtestesítőjéhez kötődik.<sup>6</sup>

A kalifa legfontosabb feladata az iszlám vallásának védelme és megőrzése, a jogviták eldöntése, a gonosztevők megbüntetése, az iszlám határainak védelme, szent háború viselése, az adószedés megszervezése, a közigazgatás irányítása és a hivatalnokok kinevezése. A fenti célok elérése érdekében szerveződött meg a kalifátus közigazgatása, mely eleinte lassan haladt előre, s magán viselte a formálódó iszlám állam kialakulásának valamennyi történeti jellemzőjét és ellentmondásait. Összességében elmondható, hogy egy rendkívül egyszerű, sok törzsi hagyományt is magában foglaló rendszert egy egyre kifinomultabb és bürokratikus, sokszor áttekinthetetlen apparátus váltott fel az évszázadok során. Az *ʿāmil* funkciója már Mohamed idején megjelent, aki meghatalmazottakat nevezett ki a *zakāt*, illetve a nem muszlimokat terhelő adó beszedése céljából. Az *ʿāmilok* katonai feladatokat is elláttak ebben a korban. Az első kalifák alatt az *ʿāmil* amellett, hogy beszedte az adót, provinciai kormányzó is volt.<sup>7</sup> Az *ʿāmil* mellett a források utalnak az *amīr* funkciójára is, aki a hadsereg vezetője, és esetenként az általuk meghódított terület kormányzójának feladatát is ellátta. Mivel az *ʿāmil* és az *amīr* terminust szinonimaként használták, nehéz a tisztánlátás e korai korszakban.<sup>8</sup> Az *ʿāmil* és az *amīr* közötti tudatos megkülönböztetés az Omajjáda-korban lassan haladt előre. E folyamat csak a X. században kristályosodott ki véglegesen, ekkor egy kormányzó és a kormányzó vagy a kalifa által kinevezett *ʿāmil* tevékenykedett egy tartományban. A tartomány politikai és igazgatási vezetője az *amīr* volt, aki a katonai igazgatás mellett a civil igazgatásért is felelősséggel tartozott. Politikai jelentőségét mutatja, hogy a kalifának tett hűségesküt a provincia lakosai az *amīr* kezébe tették le. Hatáskörébe a hadsereg fenntartása, a katonai akciók irányítása éppúgy beletartozott, mint az imák vezetése vagy a mecsetek építése. Az Omajjáda-korban az *amīr* nevezte ki a bírákat, a belbiztonságról a szintén

6] Lambton 1981: 18–19.

7] Duri 1986: 435.

8] Duri 1986/b: 438.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

általa kinevezett „rendőrfőnök” (*sāhib al-shurta*) útján gondoskodott. Az *amīr*nak kezdetben még pénzverési joga is volt, melyből a hadsereg ellátásáról gondoskodott. E túlhatalom ellensúlyozására választották le hatásköréről később a pénzügyi igazgatást. Az *amīr* tisztsége kifejezetten bizalmi jellegű volt, új kalifa hatalomra kerülése esetén általában elvesztették hivatalukat, s új *amīr*ok kinevezésére került sor.<sup>9</sup>

Az adózás mellett a katonai igazgatás volt a másik olyan terület, ahol a korábbi, kizárólag törzsi hagyományokon nyugvó irányítás elégtelennek bizonyult, s új intézményes megoldás vált szükségessé. Ezért <sup>Umar</sup> kalifa felállította az iszlám történetének első *dīwān*ját a zsold kifizetése, a harcolók összeírása és a kincstár ügyeinek rendezése céljából.<sup>10</sup> Az Omajjáda Kalifátus alatt a *dīwān* rendszere tovább fejlődött. Létrejött a *dīwān al-kharāj*, mely a földadó kivetésével és beszedésével foglalkozott. Hamarosan megjelent a kancellária, a *dīwān al-rasāʿil* is, mely a kalifa levelezését intézte az írkok segítségével. Az esetleges visszaélések kiküszöbölése érdekében állították fel a „pecsét hivatalát” (*dīwān al-khātam*), mely a dokumentumok irattározására szolgált. A *dīwān al-jaysh* szintén igen nagy fontosságra tett szert, mivel ide tartozott a hadsereg irányítása és ellátásának megszervezése.<sup>11</sup>

Az <sup>Abbászida</sup> Kalifátus átvette és továbbfejlesztette az Omajjáda-korban kialakult közigazgatási rendszert. A *dīwān*-rendszer tovább finomodott új egységek, valamint a *dīwān*ok munkáját összefogó *wazīr* (vezír) tisztségének megjelenésével. Az okiratokat jól képzett írkokok készítették el, melyek tartalmát a *wazīr*, ritkább esetben a kalifa ellenőrizte. A *dīwān*ok élén titkárok álltak, akik megfelelő javadalmazásban részesültek. A *dīwān*-rendszer folyamatos mozgásban volt, néha megszüntettek, összevontak egységeket, más-kor ad hoc módon újakat hoztak létre egy adott feladat megoldása érdekében. Az államkincstár (*bayt al-māl*) bevételeinek kezelésére külön *dīwān*t hoztak létre, mely az egyes bevételi források mentén külön alegységekre bomlott.<sup>12</sup> A *dīwān*ok irányítása a *wazīr*ek kezében összpontosult a IX. század második felétől kezdődően, akik egyszerre voltak az igazgatás vezetői és a kalifa nagy hatalmú bizalmasai. A megnövekedett létszámú apparátus ellenőrzésére külön kontrollmechanizmust léptettek életbe. A megfelelő működést a kormányzat minden szintjén fellelhető, a postaügyi hivatalhoz (*dīwān al-barīd*) tartozó titkosszolgálat emberei ellenőrizték, akiknek feladata állandó és az érintettek számára titkos információgyűjtés és jelentéstétel volt.<sup>13</sup>

9| Duri 1986/b: 438–439.

10| Duri 1991: 323.

11| Lapidus 1988: 72.

12| Duri 1991: 324–325.

13| Lapidus 1988: 72.

Az ʿAbbászida Kalifátus korában az adminisztráció társadalmi háttere is lényegesen megváltozott. A korábbi arab dominancia lényegesen enyhült, s elsősorban perzsa származású hivatalnokok vettek részt a birodalom kormányzásában, sőt a későbbiek során nem muszlimok is dolgoztak a pénzügyi igazgatás területén.<sup>14</sup> A perzsa származású hivatalnokok magas aránya összefüggésben áll az ʿAbbászida Kalifátus korában megfigyelhető komoly perzsa kulturális hatással, mely az államelmélet, a művészet és az irodalom területén is megnyilvánult.

A kalifátus megszűnését követően az ʿAbbászida-korban kialakult igazgatási rendszer módosulásokkal ugyan, de tovább élt a kalifátus romjain kialakult államokban. Az apparátus lényegi elemének tekinthető *dīwān*ok fennmaradtak, elnevezéseik viszont történeti kortól és területtől függően változtak. A kormányzás továbbra is a *dīwān*ok rendszerén nyugodott Egyiptomban, Iránban, Indiában és az Oszmán Birodalomban is. Az *amīr* egyre inkább katonai kormányzóvá vált a későbbi korokban, akinek elsődleges feladata a kül- és belbiztonság védelme volt az általa fenntartott hadsereg segítségével.<sup>15</sup> Az Oszmán Birodalom korában a *dīwān*ok közül kiemelkedett a *dīwān-i humāyūn*, a birodalom kormányzásának legfőbb központi szerve. Az uralkodó eleinte személyesen is részt vett az üléseken, a XVI. század elejétől kezdve azonban már nem. A palota részét képező külön épületben, a *dīwānkhānē*ben mindennap üléselő *dīwān-i humāyūn* vezetője a nagyvezír (*vezir-i azam*) volt, aki a döntésekért a felelősséget is viselte. A *dīwān-i humāyūn* tagjai az adminisztráció vezető tisztségviselőiből kerültek ki, ám a testület jogköre pusztán konzultatív volt. A nagyvezír hatalmának növekedésével a *dīwān-i humāyūn* folyamatosan veszített jelentőségéből, majd a folyamatos reformok hatására e tradicionális közigazgatási rendszer lassan átadta helyét egy modernebb kormányzati struktúrának.<sup>16</sup> A modern közigazgatás kiépítése azonban csak a XX. században következett be (Törökország, India).

## 2.5 AZ ISZLÁM JOG TÖRTÉNETE A KEZDETEKTŐL A KLASSZIKUS KOR VÉGÉIG

### 2.1. Az iszlám jog kialakulásának korai szakasza

A *sharīʿa* jelentéstartalma egészen más, mint az európai és angolszász nemzetek jogfogalmai, így az „iszlám jog” magyartítás sem kielégítő, használatát legfeljebb az indokolhatja, hogy nincs ennél jobb szavunk rá.<sup>17</sup> Nemcsak

14| Duri 1991: 327.

15| Duri 1986/b: 439.

16| Lewis 1991: 337–338.

17| A jog történetéről bővebben lásd Jany 2006: 53–103.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

tartalmában és szabályozási tárgykörökben különbözik a *shari'a* az európai kultúrkör jogfogalmától, hanem alapvetésében is. A *shari'a* 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 *shari'a* miért szabályozza az élet minden mozzanatát, sokkal szélesebb 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 *shari'a* igaz ösvény és nem technikai jogi normák összessége: ez a magyarázata annak, hogy miért a *shari'a* adja az iszlám lényegét és központi magvát. A *shari'a* 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 *shari'a* útján valósulhat meg.<sup>18</sup>

A *shari'a* nem ember alkotta jog, mely 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, melyet az emberiség előre elkészített kódex formájában kapott kézhez, hanem az írott források tanulmányozása útján ismerhető meg. 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 be. A jog tudósai sem alkotnak jogot, pusztán felismerik a forrásokban az addig rejtve maradt normákat. 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 imádságra és a rituáléra vonatkozó szabályokat tartalmazza, a *mu'āmalāt* a társadalom tagjainak egymáshoz való viszonyát rendezi, az *uqūbāt* pedig a büntetéseket határozza meg.<sup>19</sup>

18| Weiss 1998: 17–18.

19| Schacht 1927: 321.

A *sharī‘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 *sharī‘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 jelenti a pozitív jogot. Az eddig elmondottakból következik, hogy az iszlám jog története voltaképpen az iszlám jogtudomány története, hiszen a kalifa jogalkotó hatalmának hiányában rendeletek, törvények, kódexek nem születtek, mert nem születhettek. Szemben tehát akár az európai, akár a kelet-ázsiai rendszerekkel, az iszlám jog története nem a nagy törvénykezések, hanem a nagy jogtudósok és iskoláik története.

Az iszlám jog kialakulásának első két évszázadát sűrű homály fedi, ezért e korszakot illetően elsősorban tudományos elméletek, mintsem biztosnak tekinthető állítások uralkodnak. A vita a Korán, valamint a *sunna* korai alkalmazásának kérdése körül a legélesebb. Joseph Schacht – az iszlám jog történetének legnagyobb kutatója a XX. században – 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, melyeket a kezdetektől alkalmaztak, véleménye szerint az iszlám jog mégis csak egy évszázaddal Mohamed halála után kezdett kifejlődni, s a Koránra való hivatkozás pusztán másodlagos fejlemény. E véleményét azokkal a korai joggyakorlatot tükröző példákkal támasztja alá, melyek a Korán szavaival és szándékával egyaránt szemben állnak.<sup>20</sup> A prófétai hagyományt szintén egy évszázaddal későbbi fejleménynek tartja Schacht, melynek megjelenése a VIII. század elejére datálható. A Mohamed életéből vett állítólagos mondások és cselekedetek elbeszélései későbbi hamisítások, melyek célja a már kialakult doktrínák szentesítése és utólagos legalizálása. Véleménye szerint az iszlám jogtudomány kialakulása az ‘Abbászidák hatalomra kerülésének időpontjától datálható.<sup>21</sup> Ennek alapján tehát sem a Korán, sem a *sunna* nem töltötte be a jogforrási hierarchiában azt a központi szerepet, mint a későbbi időkben. Manapság azonban a kutatók sorának álláspontja az, hogy a Korán alkalmazása az iszlám jogban nem késői fejlemény, hanem már Mohamed korában elkezdődött, s halála után töretlenül folytatódott. Így a legkorábbi időkben az újonnan szerveződött muszlim közösség valójában két forrásra, a Koránra és az iszlám előtti

20| Schacht 1950: 224–227.

21| Goldziher 1927: 102.



## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

Arábia szokásaira támaszkodott.<sup>22</sup> A Schacht nevével fémjelzett elméletnek azonban manapság is több neves támogatója van, ezért a vita egyáltalán nem tekinthető lezártnak.

Abban mindenki egyetért, hogy az új, iszlám jogrendszer kimunkálásához szükséges feltételek nem álltak rendelkezésre Mohamed 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, mellyel a klasszikus elméletek szerint nem rendelkeztek. Erre példa a bor ivására vonatkozó, a Koránban még szankció nélküli tilalom (2.219; 5.90.) kiegészítése *lex perfectá*vá, melynek során meghatározták a kiszabható büntetés mértékét. Abū Bakr negyven botütésben határozta meg a kiszabható szankciót, ezt ʿUmar és ʿAlī később nyolcvanra emelte azzal az érveléssel, hogy ez analóg a házasságtörésre vonatkozó hamis váddal, melynek viszont nyolcvan botütés a büntetése.<sup>23</sup>

A jogalkotás mellett a kalifák jogszolgáltató funkciója volt a legfontosabb a jog története szempontjából. Az ortodox 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 értelmezése 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, mely 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, mely fordulópont volt az iszlám jog története szempontjából: a korábbi arbitrárt 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 aszerint, hogy arábiai vagy a meghódított területek igazgatására küldött bírákról van-e szó. Az első bírók kinevezése sok esetben a sikeres katonai hódítások útján megszerzett területek igazgatásához kötődött, melynek alig volt köze az iszlám vallási jogához. A bírák a kezdeti időszakban nem független és nagy megbecsültségnek örvendő hivatalnokok, hanem alárendelt beosztottak voltak. Ahogy hivataluk a katonai és a kormányzói hatalomtól

22| Hallaq 1997: 2–3.

23| Hallaq 1997: 12.

egyre függetlenebbé vált, megbecsültségük és öntudatuk is erősödött. 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 életüket az iszlám vallási tanításának szentelő elit tagjai.<sup>24</sup>

A bírák és a kormányzók jogfejlődésben betöltött szerepének megítélése vita tárgya. Schacht véleménye szerint a hivatalnokok játszották a legfontosabb szerepet, s döntéseik, valamint a mögöttük álló társadalmi szokások „iszlamizálása” csak a VIII. század elején következett be.<sup>25</sup> Hasonlóan foglal állást Coulson is. Megítélése szerint az egyre nagyobb hatalommal rendelkező bírák az adott terület szokásait is figyelembe vették döntéseikben. Ennek viszont az lett a következménye, hogy a jogban ellentmondások, esetenként komoly különbségek keletkeztek. Az egyes földrajzi egységek eltérő joggyakorlata tehát egyfelől a korábbi szokásokra, másfelől a korai bírák diszkréciójára vezethető vissza.<sup>26</sup> Harald Motzki legújabb kutatásainak eredménye más képet mutat. Véleménye szerint a korai joganyagban a bírók és a kormányzók teljesen marginális szerepet játszanak, így a jog (ide nem számítva a büntetéseket és az adminisztratív szabályokat) elsősorban a jogtudósok önálló véleménye és kisebb részben a koráni szabályok, valamint a prófétai és más tradíciók alapján fejlődött. Az így keletkezett szabályokat később a prófétai tradíciókkal igazolták, ám ez a folyamat e hagyományok összegyűjtésével és nem azok hamisításával áll összefüggésben.<sup>27</sup>

Az egyes régiók közti, a joggyakorlatban megmutatkozó gyakorlati eltérések eredményeképpen a VIII. század elején létrejöttek az első iskolák („*ancient schools of law*”), melyek saját tanítással rendelkeztek, s a jog részletkérdéseit illetően egymással is vitában álltak. Az iskolák tanítása lassan kikristályosodott, s ezzel megszületett az iskolák élő hagyománya. Mivel e tanítások nem rendelkeztek szöveges alapokkal, az iskolák elkezdték tanításukat bizonyos, mindenki által elfogadott személyekre visszavezetni. E folyamatban az iskola tanításának hordozói először Mohamed társainak és követőinek „hagyománya” lett, 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 iskolában magánszemélyekként, sajátos érdeklődésüktől vezetve vettek részt. Az iskolák az első időkben nem rendelkeztek szervezettel és olyan

24| Coulson 1964: 29–33.

25| Schacht 1950: 190–213.

26| Coulson 1964: 30–31.

27| Motzki 2002: 287–297.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

uniformizált doktrínával, melytől nem lehetett eltérni. E korai iskolák sem elveikben, 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 kúfai és basrai, mekkai, medinai, valamint szíriai iskolákról.<sup>28</sup> A korai iskolák azonban a későbbiek folyamán átadták helyüket egy másik szerveződésnek, a mester személyéhez kötődő, személyes jellegű iskolának. E transzformáció következtében a kúfai iskola hanafita iskolává, a medinai iskola malikitává vált, míg a basrai és a mekkai iskola beolvadt ezekbe. E folyamat legkésőbb a IX. század közepére befejeződött.

A fenti 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, melynek tartalmát az adott iskola tanításának lehetne nevezni. Sőt közös metodika és jogtudományi alapelvek hiányában, valamint a részletekben megmutatózó számtalan ellentmondás okán nem is lehet a VIII. 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.<sup>29</sup>

Kronológiailag tekintve Málík ibn Anas munkássága emelendő ki elsőként, akinek Muwatta' című munkája az iszlám jog történetének első összefoglaló műve. Ebben Málík elsősorban a medinai elődök útján közvetített hagyományokra és a helyi szokásokra támaszkodik, Medinán kívüli hagyományra elenyésző mértékben bukkanhatunk benne. Számára a helyi szokásoknak volt döntő 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”).<sup>30</sup> A Muwatta' tudatosan szerkesztett, tematikusan rendezett mű. A nagyobb egységek a könyvek (*kitāb*), az ezeken belüli fejezetek (*abwāb*) olyan sajátos kérdésekkel foglalkoznak, melyek 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, bőjt,

28| Schacht 1970: 550.

29| Hallaq 2001: 1–21.

30| Dutton 1998: 30.

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 Málík által elfogadott prófétaik hagyományok és helyi szokások tematikus rendszerezése, melyhez esetenként Málík 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, melyekből 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.<sup>31</sup> Málík követői számára a Muwatta' autoritása megkérdőjelezhetetlen volt, ezért a málíkita iskolában alapszövegnek számít mind a mai napig.

A hanafita iskola Irakban alakult ki Málík kortársa, Abū Hanífa és több más iraki jogtudós közreműködésével. Abū Hanífa különleges szerepének hangsúlyozása, az iskola eponimoszává 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 Hanífa tételeit emelték ki akár azok megbízhatósága, akár logikai koherenciája miatt, így hosszú távon az iskola tételeinek nagy része Abū Hanífa nevéhez kötődik annak ellenére, hogy ő maga nem írt jogtudományi munkát. Mivel e kiválasztási folyamat Abū Hanífa két tanítványa, Abū Yūsuf és al-Shaybānī idejében és munkássága révén kezdődött meg, a hanafita iskola tulajdonképpeni megalapítójának e két jogtudóst kell tekinteni.

31| Coulson 1964: 47.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

E korai korszakban az iszlám jog forrásainak köre még nem rögzült, mint ahogy a Koránban nem szereplő 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 később „egyéni vélemény” jelentést vett fel, 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 szereplő szabályokat Mohamed paradigmaticusnak tartott viselkedése, mondásai és eseti döntései alapján lehet levezetni és megállapítani. Mohamed viselkedésének e nézet szerint azért van modellértéke, mert a próféta a kinyilatkoztatás írásban nem rögzített, a többi embertől rejtve maradt részét is ismerte, sőt tetteinek zsinórmértékévé is ez vált. Mivel Mohamed cselekedetei elbeszélések (*hadīth*) formájában váltak megismerhetővé, e nézet képviselői voltak a *hadīth* embrei, az *ahl al-hadīth*. Ezen érvelés következtében a *sunna* jelentése is megváltozott: e terminus eredetileg egy klán vagy törzs szokásait jelentette, később azonban leszűkítették Mohamed modellviselkedésére, 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* központi eleme a próféta hagyomány autoritásának elismerése és az iszlám jog forrásai közt való elhelyezése. Azáltal, hogy nem minden próféta 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 próféta 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 alamiznaadás és a böjt. Ide tartoznak továbbá a tiltott cselekmények is, mint a borivás, a házasságtörés, a vér és a disznóhús fogyasztása. A második kategória azon szabályok összessége, melyek a Koránban le vannak fektetve, de ezek részletei csak Mohamed közvetítése útján ismerhetők meg. Erre példa a napi imák számának meghatározása vagy az alamizna mértékének megállapítása. A harmadik kategóriába azok a szabályok tartoznak, melyek

Mohamed példája útján ismerhetők meg, de nincsen rájuk szabály a Koránban. Végül a negyedik csoport azon szabályok összessége, melyekhez racionális érvelés útján lehet eljutni.<sup>32</sup> Fenti érvelésével al-Shāfi'ī nemcsak elhelyezte a prófétai hagyományt a jogforrási rendszerben, hanem egyben isteni legitimációt is kölcsönzött neki. A Korán és a *sunna* részletes kifejtéséhez képest alig szentel figyelmet olyan fontos fogalmaknak, mint az *ijmā'* (konszenzus), a *qiyās* (analógia), az *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 kaput. 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 elítélően nyilatkozott nemcsak al-Shāfi'īről, hanem az analógia szerepéről is, bár igen kivételes esetben nem zárkózott el annak használatától. Ibn Hanbal a IX. század tradicionalistáinak egyik vezető alakja volt, akinek érdeklődése elsősorban a *hadīth*okra terjedt ki. Az iskola ibn Hanbal halála után kezdett kialakulni közvetlen környezete és támogatói köréből. A hagyományok közül Mohamed és 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-Jāmi' li-'ulūm Ahmad ibn Hanbal*). Mivel az összeállítás a mester kifejezett tiltása ellenére történt,

32| Al-Shāfi'ī 1961: 68–71.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

komoly ellenállásba ütközött az iskolán belül. Az ellenállás al-Khallállal 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-Khallál és ibn Taymiyya intellektusa tartotta életben a hanbalita irányzatot.<sup>33</sup>

### 2.2. *Az iszlám jog a klasszikus korban*

A X. századra a jogtudományban forrongó legalapvetőbb kérdések nyugvópontra jutottak. 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 a Közel-Keleten (a kalifátus központi területe) és Indiában, a málikita iskola Észak-, Nyugat- és Közép-Afrikában, a sáfí'ita 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 doktrinális 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 az alapító mester tanításaiként 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

33| Melchert 1997: 137–155.

iskola belső tartalmát és kohézióját, mely külsőleg az említett versengés és viták szintjén mutatkozott meg. Az iskola belső egységének megőrzése vált tehát az egyik legfontosabb feladattá, mely magával hozta a korábbi szabad véleményalkotás drasztikus leszűkítését. Az egyéni véleményalkotás (*ijtihād*) helyett az utánzás, a *taqlīd* vált meghatározó gondolattá. Ezzel összefüggésben a *madhhab* jelentése is megváltozott: korábban egy adott jogtudós véleményét, egy adott esetre vonatkozó álláspontját jelentette, a IX. századtól kezdődően egyre inkább technikai terminussá vált, és az adott iskola doktrínáinak összességét jelentette. Így beszélhetünk hanafita, málikita stb. *madhhab*ról a IX. századtól kezdődően, s e terminus mind a mai napig megőrizte e késői jelentéstartalmát.<sup>34</sup> Az *ijtihād*ról a *taqlīd*ra való fokozatos átállás, majd ez utóbbi dominánssá 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 ʿAbbászida-korszak második felétől kezdődően a jog egyre inkább megmerevedett, mert a Koránon és a *sunnán* nyugvó normák egyre kevésbé voltak képesek lépést tartani a változó társadalmi körülményekkel és a kereskedelem új igényeivel.<sup>35</sup> Hasonlóan lesújtó véleményt fogalmazott meg Ya'akov Meron is, aki szerint a XII. század után gyors hanyatlás következett, melyet Meron „dekadens poszt-klasszikus” jognak nevez.<sup>36</sup>

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, mely nem tette lehetővé a korábbi szabadságot. A tendencia tehát nem a remekjogtól a dekadens jogig, hanem a tág jogi pluralizmustól az egyre inkább körülhatárolható doktrínákkal rendelkező iskolákig tart.

### 3.5 AZ ISZLÁM JOG FORRÁSAI

Aligha szorul bővebb magyarázatra, hogy egy Alláh kinyilatkoztatását alapjául vevő jogrendszerben a Koránt illeti meg a jogforrasi hierarchiában az első hely. A Korán nem törvénykönyv, annak ellenére, hogy kétségtelenül tartalmaz jogilag releváns verseket is. E versek egy része konkrét történeti szituációra adott válaszként jelenik meg, ezért értelmezésükhöz szükséges

34| Hallaq 2001: 19–25.

35| Schacht 1970: 565–566.

36| Meron 1969: 78–101.



## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

az aktuális környezet pontos ismerete is. Mohamed nem alakított ki teljesen új jogrendszert, pusztán olyan követelményeket fogalmazott meg, melyek tiltották a korabeli társadalom gyakorlatában számára elfogadhatatlan gyakorlatokat. 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. Mohamed ezeket a kérdéseket az ember és az Isten közötti viszony keretei között értelmezte, ezért a lefektetett normák megsértése sem jogi, hanem vallási szankciót eredményezett: az Isten által adott jutalom vagy büntetés a végső ítélet, amit az ember el fog majd szenvedni.

Az egyes kérdések eltérő súllyal jelennek meg a Koránban. Nyilvánvalóan azokon a pontokon, ahol Mohamed 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 akkor rajzolódik ki egységesebbnek tűnő kép, ha ezeket összerendezzük.

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, mely formájában különbözik a Korántól. A Korán Isten kinyilatkoztatását szavak formájában tartalmazza, mely recitálás útján válik az emberek számára megismerhetővé. A *sunna* ezzel szemben Mohamed cselekedetei és mondásai útján közvetíti az Isten akaratát. A *sunna* tartalmának isteni eredetét Mohamed 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: Mohamed tévedhetetlenségének doktrínája biztosítja a *sunna* isteni eredetét.<sup>37</sup>

Mohamed viselkedésének paradigmaticus jellege két alapvetésen nyugszik: a próféta tévedhetetlenségén és azon, hogy a próféta viselkedés olyan isteni normákon alapul, melyek nem pusztán az ő számára, hanem valamennyi muszlim számára kötelező erejűek. Amennyiben e két alapvetés igaz, akkor a próféta viselkedés paradigmaticus jellege nyilvánvaló, s ebből következően az isteni jog forrásaként számításba veendő. Ilyen formában Mohamed tettei, illetőleg egyes cselekedetektől való tartózkodása egyaránt hozzájárul az isteni eredetű jog tartalmának megállapításához.<sup>38</sup>

Amennyiben a kinyilatkoztatás e két formája sem ad megfelelő eligazítást, a konszenzuson (*ijmā<sup>c</sup>*) nyugvó norma is jogforrási értékkel rendelkezik. A konszenzus megítélése azonban már önmagában is vitára adott okot: al-Shāfi<sup>c</sup>i szerint az egész muszlim közösség konszenzusát lehet csak figyelembe venni, mondván, hogy Alláh közössége nem eshet tévedésbe.<sup>39</sup> A jogtudósok többsége azonban elutasította ezt az érvelést, és a konszenzust a jogtudósok egyetértésére korlátozta. A konszenzus alapjául az szolgálta, hogy az iszlám jog tudósai (*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, akkor a korábbi, önmagukban állva csak valószínű álláspontok biztos szabállyá váltak, melyeken 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 az *ijmā<sup>c</sup>*-t jogforrásnak tekinteni.

Az *ijmā<sup>c</sup>*-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 (legalábbis akik elfogadták a konszenzus autoritását), hogy az *ijmā<sup>c</sup>* lezár egy adott problematikát, így a jövőre nézve

38| Weiss 1992: 167.

39| Al-Shāfi<sup>c</sup>i 1961: 286.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

is eldönti az adott kérdést, azaz amennyiben egy adott ügyre nézve konszenzus alakult ki, azt a későbbi generációk nem vizsgálhatják felül, nem állapíthatnak meg attól eltérő normát. Az *ijmā<sup>c</sup>* 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<sup>c</sup>* csak úgy biztosítható, ha valamennyi ellentétes vélemény megszűnt. Ennek megértéséhez figyelembe kell venni, hogy az iszlámban nincsenek olyan testületek, melyek 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 lévőköt jogi érvelés útján meggyőznie. Vitatott volt azonban, hogy hogyan lehet megállapítani az *ijmā<sup>c</sup>* 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, nem is tudott a problémás ügyről stb.), mások éppen fordítva gondolták, s azt állították, hogy hallgatásukat beleegyezésnek kell tekinteni.<sup>40</sup>

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, melyekre nézve a biztos tudást biztosító források (Korán, *sunna*, *ijmā<sup>c</sup>*) nem tartalmaznak 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<sup>c</sup>* útján biztossá válik, legalábbis azok számára, akik az *ijmā<sup>c</sup>* létjogosultságát és bizonyosságát elfogadják. Ezzel együtt a *qiyās* megítélése nem volt egyértelmű és általánosan elfogadott. Már az iszlám jog történetének kezdetén is voltak ellenzői,

40| Hallaq 1997: 78.

a záhírta iskola tagadta a *qiyās* érvényességét, a hanbaliták is csak végső esetben látták elfogadhatónak.

Az analógia négy elemből áll össze, melyeket oszlopoknak (*arkān*) neveztek: az alapeset (*asl*), az új eset (*far<sup>c</sup>*), a *ratio legis* (*‘illa*) és az alapesetre vonatkozó norma (*hukm*). Az *‘illa* a modern nyugati terminológiában a *ratio legis* vagy *ratio decidendi* fogalmának felel meg, s azt a közös attribútumot jelöli, mely mind az alapesetben, mind az új esetben megtalálható. A *hukm* az alapesetre vonatkozó jogi norma, mely analógia útján az új esetre is alkalmazandó, ám az új esetre vetített szabály már nem része az analógia oszlopainak, hiszen az az analogikus eljárás következménye, nem pedig annak eleme. A muszlim jogteoretikusok mind a négy elem feltételeit és tulajdonságait kidolgozták, mivel az analógia az iszlám jogelmélet egyik központi problematikája volt és maradt évszázadokon keresztül.

#### 4.5 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.<sup>41</sup> 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 nincsen akadály.<sup>42</sup> Az ajánlatnak és az elfogadásnak kiemelkedő szerepe van a házassági jogban, mert a muszlimok felfogása szerint a házasságkötés rendkívül egyszerű, formáságotól 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 nem jön létre érvényes házasság. 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.<sup>43</sup>

41| A következő áttekintés alapja Janý 2006: 306–362.

42| al-Misri 1994: 510–516; Ibn Rushd 1996: 1–2. A versengő ajánlatokat Mohamed kifejezetten megtiltotta, lásd Málík 1989: 209.

43| Ibn Rushd 1996: 3; al-Misri 1994: 517; Málík 1989: 209; Fyze 2002: 91–92; Bakhtiar 1996: 396–400.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

A házasság érvényességének feltétele, hogy a feleségek száma ne haladja meg a Koránban lefektetett maximumot, a 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 meghatározása esetén is alkalmazandó.<sup>44</sup>

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 vérrokonai 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 a Korán 4.23 alapján 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.<sup>45</sup>

Az iszlám jog szempontjából természetesen nagyon fontos szempont a felek közötti vallási különbség, ám a nemekre nem minden esetben 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 nem muszlim férfihoz. A vallási különbség további problémákhoz vezethet, ha bármelyik házaspár 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 *kitābiyya*, s a nő nem tért át az iszlámra, a házaspárt 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.<sup>46</sup>

44| Ibn Rushd 1996: 47.

45| Ibn Rushd 1996: 47–51; al-Misri 1994: 528.

46| Ibn Rushd 1996: 56–58.

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 státuszú férfihoz, felmerül a *kafā'a* elv alkalmazása. Ebből a szempontból a legfontosabb a leszármazás, mely az iszlám előtti Arábiában is fontos szempontnak minősült.

A fenti feltételeknek megfelelő módon létrejött házasság keletkezésének idejétől kezdődően az alábbi joghatásokat váltja ki: (1) a felek között a szexuális kapcsolat jogszerűvé válik, a születendő gyermekek pedig a felek legitim leszármazóinak minősülnek; (2) a feleség jogosulttá válik a *mahr*ra és az eltartásra; (3) a férj férji hatalma megnyílik felesége felett; (4) a felek közti öröklési képesség megnyílik; (5) a házassági akadályok szabályai érvénybe lépnek a többi rokon irányába; (6) a feleség számára válása vagy megözvegyülése esetén az *'idda* szabályai kötelezőek; (7) a felek között házasság esetére meghatározott feltételek és azokhoz kötött megállapodások hatályba lépnek és kikényszeríthetőkké válnak; (8) a felek vagyoni viszonyai a vagyonekülönítés elve alapján továbbra is függetlenek, nem szereznek tulajdon- vagy más jogot egymás tulajdonán; (9) a feleség továbbra is házassága előtti *madhhab*-jához tartozik, személyi állapota ebben a tekintetben nem változik.<sup>47</sup>

A nők oldaláról az egyenlő bánásmód elvét és jogát fogalmazták meg, amely egy poligám családban igen fontos kérdés. E mindenki által elfogadott alapelv szerint a férj köteles feleségeivel egyenlően és igazságosan bántani, s idejét is ennek megfelelően beosztani. A sáfí'ita iskola, ezen belül al-Shīrāzī tagadta, hogy a nőnek a szexuális érintkezésen kívül bármilyen feladata lenne férje irányában, megítélése szerint főzni, mosni és egyéb házimunkát végezni nem köteles, mert a házassági szerződés csak arról szól, hogy férje szexuálisan élvezheti feleségét, többről azonban nem. 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.<sup>48</sup>

A házassági szerződés egyik legfontosabb eleme, s egyben érvényességi feltétele a *mahr* megállapítása és megfizetése volt, mely a felek házasság alatti jogait és kötelezettségeit is lényegesen befolyásolta. Egyetértés uralkodott abban, hogy a *mahr* felső összeghatára nincsen meghatározva, ugyanak-

47| Fyze 2002: 116–117.

48| al-Misrī 1994: 948–949.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

kor a legkisebb összeget iskolánként különböző módon állapították meg.<sup>49</sup> 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.<sup>50</sup>

A *mahr* mellett a nő másik fontos vagyoni joga az eltartáshoz való jog, melynek keletkezését illetően két vélemény alakult ki. Az egyik megközelítés szerint az eltartás a férfi által a felesége felett gyakorolt szexuális jogok ellentételezése, a másik nézet szerint az eltartás a nő akadályoztatása miatt terheli a férjet (a házat csak bizonyos feltételek esetén hagyhatja el, nem vállal önállóan munkát, melyből meg tudna élni stb.). Abban egyetértés uralkodott, hogy az eltartási kötelesség a házasság fennállása alatt, valamint válás esetén arra az időre terheli a férjet, ameddig felesége az *‘idda* idejét tölti. Az eltartás körébe az étkezés, a ruházat és az otthon biztosítása tartozik.

A férfiak egyik előjoga a már említett 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 *mahrām* 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 ejthet sebet, nem okozhat vérzést. Ha a kölcsönös ellentét ezt követően is fennmarad, a felek az ügy rendezésére arbitrátort választhatnak, illetve végső esetben elválhatnak.<sup>51</sup>

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 *ṭalāq* mint a férj egyoldalú jognyilatkozata valójában annak a férji hatalomnak a kifejeződése, mellyel a férfiak a házasság fennállása alatt rendelkeznek. A *ṭalāq* kimondására a férj a házasság fennállása alatt bármikor jogosult, feltételhez nincsen kötve, indokolnia nem kell. Az asszony beleegyezésére nincsen szükség, a válás kimondásakor jelen sem kell lennie.

A férj szabad elhatározásából delegálhatja ezt a jogát feleségének, amit általában a házassági szerződésben garantálnak a felek. E delegált jog gyakorlása nem abszolút és feltétlen, hanem a házassági szerződésben vállaltak be nem tartása, illetőleg más feltételek bekövetkezése esetén válik gyako-

49| A prófétai hagyományt idézi Málík 1989: 210.

50| Ibn Rushd 1996: 23–25; al-Misri 1994: 533.

51| al-Misri 1994: 538–542.

rolhatóvá. 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.<sup>52</sup> 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 (*khulʿ*, kiváltás) is ezt fejezi ki: a *khulʿ* abban az esetben alkalmazandó, ha a nő mindent visszafizet a férfinak, amit az addig rá költött.<sup>53</sup>

Az öröklési jog az iszlám jog talán legnehezebben áttekinthető területe, amelyben igen nehezen igazodnak ki a muszlim jogtudósok is. A pozitív joggal foglalkozó diszciplínán belül is olyan önálló területté nőtte ki magát, melyet a „felosztás tudományának” (*ʿilm al-farāʿid*) neveztek el. Az áttekinthetőségnek leginkább az áll útjában, hogy igen kevés általános szabály és alapelv mellett inkább kazuisztikus módszerrel megfogalmazott normákkal találkozunk. Az öröklési jogban az iskolák közti megosztottság messze nagyobb, mint a jog bármely más területén. A pozitív jog részleteit illetően a sííták és a szunnita iskolák között nem volt nagyobb eltérés, mint az egyes szunnita iskolák között. Az öröklési jogban a síita 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. Az iszlám előtti Arábia öröklési felfogására az alábbiak voltak jellemzők: (1) örökösöknek a legközelebbi agnat rokonok számítottak; (2) a cognat rokonok és a nők ki voltak zárva a hagyatékból; (3) azonos fokon állók között a hagyaték egyenlően oszlott meg. A koráni szabályok alapvetően változtatták meg ezt a hagyományos struktúrát, mivel: (1) a házastársak egymás után örökölhetnek; (2) a cognat rokonok és a nők is rendelkeznek öröklési képességgel; (3) a női rokonokat általában a férfi rokonok örökrészenek a fele illeti meg. A szunnita jogi iskolák az új koráni szabályokat nem egy új, önálló rendszernek fogják fel, hanem a fennálló öröklési rendszer korrekciójának, ezért a Koránban meg nem nevezett örökösök kötelezően előírt részének kiadása után fennmaradt hagyatékot a korábbi rendszer örökösei között osztják szét. Ennek következtében az örökösök két kategóriája jött létre, az egyik a koráni örökösök (*ashāb al-farāʿid*), a másik a korábbi, törzsi rendszer kedvezményezettjei, az agnat rokonok (*al-ʿasabāt*). A szunnita iskolák alapelve tehát az, hogy a koráni örökösök elsőbbséget élveznek mindenki mással szemben, ezért először számukra kell a Koránban meg-

52| Ibn Rushd 1996: 84–87.

53| Ibn Rushd 1996: 79; Fyze 2002: 163–164.



## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

határozott hányadot kiadni. Abban az esetben, ha ezt követően a hagyaték még tovább osztható, azt az *al-<sup>c</sup>asabāt* között kell szétosztani.

Öröklési képességgel minden élő személy rendelkezik, beleértve a méhmagzatot is (feltéve, ha élve születik), kivéve, ha a kizárás szabályai vonatkoznak rá. A kizárás (*al-hajb*) lehet relatív és abszolút. Relatív kizárásról akkor beszélünk, ha az érintett mellett más örökösök is élnek, s ez utóbbiak joga erősebb. Ennélfogva ők kizárják az érintettet az egyik örökös kategóriából, és az örökösök egy másik kategóriájába kerül, illetve az ezekre vonatkozó szabályok szerint örököl. Abszolút kizárásról abban az esetben beszélünk, ha egy öröklési képességgel egyébként rendelkező nem kategóriát vált, hanem teljes mértékben kizárják a hagyatékból. Az abszolút kizárás okok közül az első az emberölés: aki az örökhagyó halálában bármilyen formában felelős, ki van zárva a hagyatékból. A második abszolút kizárás ok a vallási különbség: egy nem muszlim semmiképpen nem örökölhet egy muszlimtól, mint ahogy egy muszlim sem örökölhet egy nem muszlim után (kivéve a sí'ita felfogást). A harmadik abszolút kizárás ok a rabszolgaság, mivel egy rabszolga nem örökölhet szabad ember után.<sup>54</sup> Az öröklési sorrendben a lemenők primátust élveznek, őket követik a felmenők, az oldalági rokonok pedig csak a harmadik helyen szerepelnek.<sup>55</sup> Az iszlám jog nem ismeri a *ius representationis* elvét, azaz a kieső örökös helyett annak leszármazói nem örökölnek, ha a kieső örökös az örökhagyó halála előtt halt meg.<sup>56</sup>

A koráni örökösök az alábbiak: férj, feleség, atya, anya, leány, fiúgyermek leánya, lánytestvér, nagypapa, nagyanya, anyai ági testvérek. A fenti örökösök nem egyenlően örökölnek, sőt egy adott örökös örökrésze is attól függ, hogy ki tarthat még igényt a hagyatékra. Ez esetenként azzal a következménnyel járhat, hogy a kiadandó örökrészek összege nagyobb, mint az egész hagyaték (pl. a férj fél része és a lánytestvérek összesen 2/3-a esetén). Ezen anomáliához az vezetett, hogy a szunnita jogi iskolák a koráni részeket nem az örökhagyó végrendelete hiányában kiadandó „köteles” résznek tekintették, hanem kötelezően, előre kiadandó részeknek. A probléma orvoslására született meg az *al-<sup>c</sup>awl*, a korrekció (csökkentés) elve és gyakorlata. Ennek értelmében, ha az egyes örökösöket megillető részek összessége meghaladja a hagyatékot, akkor minden örökös örökrészét arányosan csökkenteni kell addig, amíg az örökrészek összege éppen kiteszi a hagyatékot.

54| al-Misrī 1994: 475–476; Bakhtiar 1996: 290–294; 311–312; Fyze 2002: 394–396.

55| Ibn Rushd 1996: 411.

56| A klasszikus iszlám jog ezen, igazságtalannak tekintett szabályán a modern államok törvényhozási úton igyekeznek felülemelkedni még azon országokban is, ahol a törvények alapját az iszlám jog jelenti, így például Pakisztánban (1961), lásd Fyze 2002: 392–393.

A koráni örökösök kielégítése után fennmaradó részt az agnat rokonok kapják, feltéve, ha marad még a hagyatékból. Ha nincsen egyetlen koráni örökös sem, akkor az *al-ʿasabāt* kategóriába tartozók a teljes hagyatékra igényt tarthatnak. Az agnat rokonok örökrésze elsősorban attól függ, hogy hány olyan örökös maradt, akiket a Korán szabályai szerint kötelező rész illet meg. Ők szerencsés esetben a hagyatéék jelentős hányadát, esetleg egészét is megörökölhetik.

A hagyatéék elosztásának legfontosabb alapelve, hogy a közelebbi fokon álló rokon kizárja a távolabbi rokont. Ha azonban a szabályokat közelebről megvizsgáljuk, kiderül, hogy az elosztás ennél azért bonyolultabb. Valójában három szempontot kell figyelembe venni: az osztályt, a fokot és a vérségi kapcsolat erősségét. Osztály alatt a lemenő, felmenő, oldalági rokon fogalmakat kell érteni, melyek közül a lemenők élveznek prioritást, az oldalágiak pedig a sor végén találhatók. A rokonsági fokot rendkívül szigorúan számítják, s mint már említettem, a *ius representationis* hiányában egy kieső örökös helyét leszármazói nem foglalhatják el. Szintén a rokonsági fok jelentőségét mutatja, hogy senki sem örökölhet addig, amíg az a személy él, aki révén az örökhagyóhoz kapcsolódik. Tehát az örökhagyó fia kizárja saját fiát (az unokát), aki rajta keresztül kapcsolódik az örökhagyóhoz. Végül a vérségi kapcsolat erősségét mint rendezőelvet kell kiemelni, melynek értelmében az a testvér, aki mindkét szülő útján testvérnek minősül, elsőbbséget élvez a féltestvérekkel szemben.<sup>57</sup>

A klasszikus iszlám jog felfogása szerint a végrendeleti öröklés igen alárendelt szerepet játszik, az alábbi okoknál fogva: (1) a törvényes öröklés elsőbbséget élvez a végrendeleti örökléshez képest; (2) a végrendelezési szabadság két szempontból is korlátozott: vagyonilag, amennyiben az örökhagyó legfeljebb a hagyatéék 1/3-a terhére rendelkezhet, és személyileg, amennyiben érvényes végrendelet a törvényes örökösök javára nem készíthető. Ezek alapján végrendelezési szabadságról gyakorlatilag nem beszélhetünk, legfeljebb korlátozott végrendelezési jogról. Ez a tény annál is inkább figyelemre méltó, mert az élők közötti ajándékozásra e korlátok nem vonatkoznak, azaz egy és ugyanazon személy élők között korlátlan rendelkezési joggal bír, míg halál esetére nem. A végrendelezés kapcsán az iszlám jog rendkívüli rugalmasságot tanúsít, a végrendelező akaratát helyezve előtérbe.<sup>58</sup> Az iszlám jogi iskolák egy nem muszlim személy végrendeletét is érvényesnek ismerték el, azaz végrendelet útján muszlimok és nem muszlimok egymás örökösévé válhatnak, holott a törvényes öröklés esetén alkalmazandó hagyatéki felosztás szabályai szerint ez nem lehetséges.

57| Fyzee 2002: 423–426.

58| Fyzee 2002: 358–359.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

### 4.2. Vagyonjogi szabályok

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

Az adásvétel (*bayʿ*) a szóbeli ajánlat megtételével és annak szintén szóbeli elfogadásával jön létre. Az ajánlatnak és az elfogadásnak a szerződés lényegi elemeire ki kell terjednie, azaz az árut és annak árát konszenzussal rögzíteni kell. 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 *ribā* mellett az ügylet másik tilalmas tulajdonsága a bizonytalanság (*gharar*). A szerződés tartalmának pontos meghatározása éppen azért volt nagyon fontos követelmény, hogy az ügylet ne legyen érvénytelen a *gharar* alapján. A *gharar* kiterjedhet: (1) az árura; (2) az áru árára; (3) az áru főbb tulajdonságaira.

Az adásvétel tárgyával függ össze a szavatosság kérdése is. Annak ellenére, hogy a szavatosságra nincsen külön terminus az iszlám jogban, a szabályok alapján világos, hogy magát az intézményt ismerték, de elsősorban a termékszavatosság kérdése kötötte le a figyelmüket, a jogszatosság nem. Pontosabban fogalmazva, nem tettek különbséget a szavatosság e két fajtája között, s a dologra vonatkozó jogi akadályokat éppúgy hibának minősítették, mint a fizikai elváltozásokat és hiányosságokat. A szavatosság kérdését az áruban meglévő hiba (*ʿayb*) alapján ragadták meg, melynek fennállása esetén a vevőt a visszaadás (*radd*) joga illeti meg. A hibának olyan mértékűnek kell lennie, hogy az lehetetlenné tegye az áru rendeltetésszerű használatát, feltéve, ha hasonló hiba az adott áruban általában nem fordul elő. A vevőt a *radd* joga nem illeti meg, ha a hibáról tudott, s az ügyletbe ennek ellenére beleegyezett. Igényét tehát csak beleegyezése hiányában érvényesítheti.<sup>59</sup> A vevő igénye lehet *radd* vagy kártérítés. A muszlim jogászok alapelve szerint minden olyan hiba, amely az áru értékét csökkenti, a *radd* alap-

59] al-Misri 1994: 392.

jául szolgálhat. Amennyiben a hiba a birtokbaadást követően vált ismertté, illetve következett be, a vevő jogai iskolánként rendkívül eltérően alakultak.

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 előmozdítóknak kell lennie, mivel a *waqf* alapítása kegyes cselekedetnek minősül. A *waqf* „feltartóztatást”, „visszatartást” jelent, a jogi nyelvben e jelentés a *waqf* azon tulajdonságára utal, mely 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 *mutawwalī* köteles személyesen eljárni, hivatalát másra

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

át nem ruházhatja. Arra azonban lehetősége van, hogy helyettesek vagy megbízottak segítségét igénybe vegye. A *mutawwalī* elméletileg nem ingyenesen, ellenszolgáltatás nélkül végzi feladatát, mert az alapítónak joga van arra, hogy fizetséget állapítson meg számára. Ha az alapító ezt elmulasztotta, a bíróság is megállapíthat részére javadalmat, ám ez nem haladhatja meg a bevétel tíz százalékát.<sup>60</sup> A *mutawwalī* egyik legnehezebb feladata a haszon elosztása volt a kedvezményezettek között. Mivel az adott év hasznait fel kellett használni, s nem volt lehetőség arra, hogy egy-egy jó termésű év hasznait a szűkebb esztendőkre félretegyék, a *waqf*ok sok esetben anyagi nehézségekkel küzdöttek. Ilyen években a bevétel nem fedezte a kedvezményezettek igényeit, s ez komoly feszültségek forrása is lehetett. A *mutawwalī* felelősségi szintje alacsony volt, mivel a szándékos károkozásra és a *waqf* céljától eltérő felhasználásra terjedt ki. A felelősség megállapíthatósága érdekében a *mutawwalī* tevékenységét folyamatosan figyelemmel kísérték és ellenőrizték. Az alapító mellett a *qādi* látta el a *waqf*ok felügyeletét, mely funkciója egyike volt a legfontosabb, a peres eljáráson kívüli teendőinek. Nyomon követhette a *mutawwalī* ténykedését, aki csak az ő engedélyével vehetett fel kölcsönt. Szintén a bíró felügyelte a haszon elosztását a kedvezményezettek között, s végső soron az ő feladata volt a *mutawwalī* tevékenységének felfüggesztése vagy hivatalától való megfosztása, ha tisztségével visszaélt.<sup>61</sup>

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. Az uralkodói beavatkozás mellett a határozatlan időre való bérbeadás útján is megpróbálták orvosolni a hátrányos gazdasági következményeket, ám ez nem hozta meg minden esetben a kellő eredményt. 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

60| Fyze 2002: 311–317; Makdisi 1981: 44–47.

61| Makdisi 1981: 54–57.

esetenként olyan hatalmas volt, hogy az egész gazdaságot megbéníthatta: a Török Birodalom megművelhető földterületének háromnegyede e *waqfok* kezelésében állott! De nem a Török Birodalom volt az egyetlen, amely a *waqfok* okozta gazdasági nehézségekkel szembetalálta magát. Egyiptomban hasonló volt a helyzet, ezért a nagy reformer, Muhammad <sup>c</sup>Alī (1769–1848) a XIX. század elején államosította a *waqfok*at a kedvezményezettek kártalanítása mellett, mely intézkedés pusztán a házakban, kertekben megtestesülő *waqfok*at nem érintette. Algériában a franciák az 1830-as években kezdtek hozzá az óvatos reformokhoz, s ezeket 1873-ban zárták le egy törvénnyel, mely a földeket a francia jog hatálya alá vonja, s minden, azzal ellentétes szabályt vagy feltételt érvénytelennek nyilvánít. A *waqf* megszüntetésére azonban a franciák sem gondoltak – elsősorban a vallási érzékenység tiszteletben tartása miatt –, ezért mint intézményt korlátozott körben, az öröklési szabályok kiegészítése céljából továbbra is engedélyezték.<sup>62</sup>

#### 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 *sharī'a* 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 *ta<sup>c</sup>zīr*, 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 (*ta<sup>c</sup>zīr*). 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 csak egy későbbi időpontban egészített ki a *ta<sup>c</sup>zīr*, miután létrejött egy új iszlám kormányzati rendszer, mely hatóságain keresztül érvényesíteni tudta büntetőjogi hatalmát. Ezt követően a három különböző felfogást tükröző büntetőjogi rendszer vi-

62| Heffening 1993: 1099–1102.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

szonylagos 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, és 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 *imāmnak* 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, mely a büntetés kiszabását nem teszi lehetővé, azt az elítélt felépüléséig el kell halasztani. Úgyszintén tilos az ítéletet különös forráságban vagy hidegben végrehajtani. A korbácsnak nem szabad sem újnak, sem elhasználnak lennie, mivel e körülmény jelentősen befolyásolja a büntetés kiszabásának elviselhetőségét.<sup>63</sup>

A borivás tilalmának megszegése esetén a büntetés alapjául két ok szolgálhat: alkohol tartalmú ital fogyasztása és 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 megvalósul a bűncselekmény. A szankció azonban vitatott volt, mert Mohamed nem rögzítette a korbácsütések számát: egyes iskolák szerint negyven, mások szerint nyolcvan korbácsütés a büntetés mértéke.<sup>64</sup>

63| Ibn Rushd 1996: 527–528; al-Marghināni 1982: 178–182; al-Māwardī 1996: 243–244; al-Misrī 1994: 611.

64| Ibn Rushd 1996: 535; al-Māwardī 1996: 248.

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 kezét említi. A harmadik visszaesést követően 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.<sup>65</sup>

Az útonállás („az út elvágása”) 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 elkövető közti megegyezésre nincsen lehetőség. A jogtudósok egyetértettek abban, hogy az elkövetők a vallási szabályok megsértése miatt felelnek, ugyanakkor vita volt köztük a 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, a 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 sáfí‘iták 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.<sup>66</sup>

A hitehagyás büntetése halál. A hitehagyottnak fel kell ajánlani az iszlámra való visszatérést. Ha nem fogadja el, három nap gondolkodási időt kell számára biztosítani. Ha ezen idő eltelte 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.<sup>67</sup>

A *jināyāt* kategóriájába tartozó bűncselekmények és azok szankciói az iszlám előtti szokások továbbélését bizonyítják, Mohamed tanításának ha-

65| Ibn Rushd 1996: 544.

66| Ibn Rushd 1996: 548.

67| al-Shaybānī 1966: 195; 205; 209.



## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

tására 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.<sup>68</sup> 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 nyújtja.

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 másfépp határozták meg. A *walī al-dam* joga, hogy válasszon a bosszú gyakorlása és a megbocsátás között akár vérdíj megfizetése ellenében, akár anélkül. Amennyiben a jogosult a bosszút választja, annak végrehajtása elméletileg őt illeti meg, a jogtudósok azonban elítélően nyilatkoztak erről, mert a sértett örököse esetében joggal feltételezhető, hogy olyan ellenséges érzelmeket táplál az elkövetővel szemben, hogy az ítélet végrehajtásakor túllépi az arányosság kereteit. A jogosult helyett, amennyiben a végrehajtás megvalósítására bármilyen okból nem képes (nem rendelkezik elegendő fizikai erővel), a kalifa parancsára más, általa kijelölt személy végzi el a 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);

68| Schacht 1964: 185.

(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 *diyya* tartalma muszlim férfiak esetében száz teve azok vonatkozásában, akik pásztorkodással foglalkoznak,<sup>69</sup> a nem pásztorkodással foglalkozók esetében aranyban és ezüstben kell megállapítani a vérdíj összegét. Abban mindenki egyetértett, hogy a vérdíj csak tevésben 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 nem.<sup>70</sup> A vérdíj összegét a sértett státusa is befolyásolta: amennyiben a sértett nő volt, a muszlim férfiak esetében megállapított vérdíj felét kellett megfizetni.<sup>71</sup>

A testi sértésekre vonatkozó szabályok alapját az emberölésre vonatkozó normák alkották, mert a testi sértésre vonatkozó *qisās* az emberölés esetén alkalmazható bosszút is előíró Korán-versen (5. 45) nyugszik. A muszlim jogtudósok a Korán-versben is megfogalmazott hasonlóság elvét rendkívül szigorúan vették, ezért rengeteg nézeteltérés keletkezett azon esetekkel összefüggésben, amikor a hasonlóság elvét nem lehetett teljesen pontosan megvalósítani. Ilyen kérdés volt többek között annak eldöntése, hogy lehet-e a *qisāst* gyakorolni, ha az eredetileg okozott sérüléssel azonos sérülés nem reprodukálható, azaz csonttörés esetén, mert lehetetlen a csontot pontosan azon a helyen eltörni, ahol a sértett elszenvetted a sérülést. Általánosságban elmondható, hogy amennyiben a hasonlóság elve nem volt alkalmazható, eltekintettek a bosszútól. Így jobb kézért csak a jobb kezét lehetett levágni, de a balt nem (láb esetén hasonlóan), felső fogért alsó fogat nem lehetett kiütetni, és így tovább. Amennyiben a sértett lemondott a bosszú gyakorlásáról, vérdíjat kellett fizetnie, melynek számítása igen részletesen volt meghatározva, a sérülés jellegétől és súlyától függően. A legsúlyosabbnak a fejet ért sérülést tekintették, melyet további tíz alkategóriába osztottak a legkisebb bőrfelületi vérzéstől a belső koponyasérülésig. A fizetendő vérdíjat e sérülésekhez igazodva, általában a teljes vérdíj százalékában határozták meg.<sup>72</sup> A női sértett esetén fizetendő vérdíj megítélése nem volt egyértelmű, de az iskolák többsége a testi sértések esetén is alkalmazta az emberöléskor

69| al-Māwardī 1996: 253; al-Misrī 1994: 589.

70| Mālik 1989: 364–365; Ibn Rushd 1996: 495–497; al-Misrī 1994: 588–589.

71| Ibn Rushd 1996: 500; al-Misrī 1994: 590; al-Māwardī 1996: 253.

72| Mālik 1989: 361.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

figyelembe veendő elvet, melynek értelmében nők esetén a vérdíj felét kell megfizetni.<sup>73</sup>

A *ta<sup>c</sup>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<sup>c</sup>zīr* kategóriájába, a muszlim jogtudósok ugyanakkor kísérletet sem tesznek arra, hogy ezeket felsorolják, osztályozzák és a rájuk vonatkozó jogi normákat kidolgozzák. A *ta<sup>c</sup>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 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 – a hamis tanúk büntetéséről valamilyen módon mégis 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<sup>c</sup>zīr* körébe eső cselekményeket lehetetlen számba venni vagy áttekinteni. A kérdéssel foglalkozó muszlim szerzők is elsősorban a *ta<sup>c</sup>zīr* különállását, valamint a kiszabható szankciók meghatározását emelték ki, miközben a cselekményekről alig ejtettek szót. A *ta<sup>c</sup>zīr* büntetéseit és eljárását alkalmazták akkor is, ha a cselekmény nem felelt meg ugyan mindenben a *hudūd* egyes tényállásainak, azoktól mégis igen kevéssé 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<sup>c</sup>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<sup>c</sup>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 megszégyenítéseket 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<sup>c</sup>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

73| Ibn Rushd 1996: 506–514; al-Māwardī 1996: 254–256; al-Misrī 1994: 592.

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.<sup>74</sup>

#### 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 eljárás szabályokat. Ennek elsődleges oka, hogy a büntetőügyek is általában akkuzatórius eljárás keretében zajlottak, azaz a felperes beadványa és követelése alapján indult a büntetőügyek döntő része. A védelmi 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.<sup>75</sup> Amennyiben a tárgyalást kitűzte, az alperes megjelenéséről a bírónak kellett gondoskodnia, legalábbis a hanafita iskola szerint, melynek tagjai leginkább támogatták 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 tárgyaláson férfiak és nők egyszerre vegyenek részt, mégis inkább azt tanácsolták a bíróknak, 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 egyezsége jutni, akkor sorsolás útján döntötték el a sorrendet, vagy a bíró elküldte őket, amíg meg nem állapodnak ebben a kérdésben.<sup>76</sup> A követelés előadását követte a bizonyítási szak. Bizonyítási eszközként a szóbeli tanúvallomást részesítették előnyben, de esetenként az írott dokumentumot is elfogadták.<sup>77</sup> 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

74| al-Māwardī 1996: 258–259.

75| Müller 1999: 143.

76| Schneider 1990: 131–135.

77| Müller 1999: 143.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

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* szabályainak megfelelően kell eljárni, mások szerint pedig halálra kell ítélni. Ennek oka, hogy a bíró ezáltal az eljárás alapelveit sérti meg, visszaél hatalmával, és 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 eljárás rendjére felügyelve az ott elhangzottak alapján kell döntenie. A bíró tehát az eljárás mestere, aki irányítja e formális folyamatot, örökdik 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 ódiума kizárólag a feleket terheli.<sup>78</sup>

A bíró munkáját az eljárás során különböző bírósági segéddek 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 segédje 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 szükség volt.

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 *ijmāc* szabályaival, revízióra szorul. A bírói döntés revíziójának további oka lehet, ha: (1) az eljárás során komoly hiányossá-

78| Johansen 2002: 168–177.

gok és jogtalanságok fordultak elő, például olyan tényen nyugszik a döntés, amelyet nem igazoltak vagy amely a valóságban nem létezik, 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, melyre nem volt joga; (4) 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 a bíró ilyen esetekben 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.<sup>79</sup> A későbbi korokban lehetőség volt revízióra akkor is, ha a bíró eltért annak az iskolának a doktrínájától, amelyhez tartozott.<sup>80</sup>

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 felülvizsgálendő. 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.

#### 4.5. A háború és a béke joga

A háború és a béke joga nem kiemelten fontos terület a klasszikus *fiqh*-könyvek számára, melyek elsősorban a magánjogra fókuszálnak, és már a büntetőjogot sem dolgozzák ki olyan részletességgel, mint a magánjogot. Az államközi kapcsolatokhoz tartozó háború és béke joga ezért még ennyire

79| Kamali 1993: 72–80.

80| Johansen 1993: 34.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

sem áll a figyelem középpontjában, nem önálló jogterület a muszlim jogászok számára, mivel a *fiqh*-könyvek az ebbe a kategóriába tartozó normákat nem elkülönülten, hanem az egyes vagyoni jogi és büntetőjogi normák között elszórva tárgyalják. Azt, hogy ez a kérdés jelen könyvben mégis önálló fejezetet kapott, nem a klasszikus iszlám jogban elfoglalt helye, hanem modern kori relevanciája indokolja. Manapság a háború jogát mindenki a *jihād*dal azonosítja, holott a kérdés ennél bonyolultabb.

Az alapvető fogalom a *siyar*, mely eredetileg egyáltalán nem volt jogi terminus, sőt sajátos jogi jelentéstartalmát hosszú fejlődés útján nyerte el. A *siyar* a *sīra* többes száma, mely a VIII. századtól kezdődően biographia értelemben volt használatos, vagyis Mohamed és követői életének egyes eseményeit meséli el, a történeti és a legendás elemek sajátos ötvözetével. Mivel a viselkedésminta (különösen, de ebben a korban még nem kizárólagosan Mohamed példája) egyben jogi norma eredőjévé válhatott, illetve maga is rendelkezhetett normatív tartalommal, a gyakran legendába hajló élettörténetek és a jog kapcsolata az első pillanattól adva volt. Mohamed és követőinek élettörténete szélesebb audiencia előtt is ismertté válhatott, hiszen ezek népszerűsítése a hivatásos elbeszélők feladata volt. E legendás történetek Mohamed és társainak az iszlám elfogadtatásáért és elterjesztéséért vívott ádáz küzdelmeit ecsetelik, melyeket hol szóban, hol fegyveresen vívtak egy olyan környezetben, melynek nagy része nem mutatott hajlandóságot Mohamed és tanításainak elfogadására. A *sīra* ezáltal a hitetlenekkel szembeni küzdelmet is jelenthette. Tekintettel arra, hogy a későbbi generációk tagjai a nagy elődök nyomdokain kívántak haladni, az ő viselkedésük tanulmányozása és leképezése természetes folyamat volt. A jelentés megváltozása és a jog fejlődésének belső logikája tehát együttesen vezetett ahhoz, hogy a *siyar* a hitetlenekkel szembeni küzdelem szabályaivá váljon. A ki-fejezés e sajátos története alapján nem meglepő, hogy a *siyar* elsősorban a háború jogát jelentette, hiszen a mögöttes történeti tartalom Mohamed hitetlenek elleni küzdelme volt. A háború e joga magában foglalja az ellenségeskedés megkezdésének módját, az *imām* és a hadsereg feladatait, az ellenséggel való jogszerű bánásmód lehetőségeit, a hadizsákmánnyal és a kereskedelmi kapcsolattal összefüggő szabályokat, az ellenségeskedés beszüntetésére, illetve felfüggesztésére, valamint a hitehagyottakkal való bánásmódra vonatkozó normákat.<sup>81</sup> A *siyar* már az iszlám jog kialakulásának kezdeti korszakában a muszlim jogtudósok figyelmének fókuszába került, elsősorban a hanafita iskola volt az, amely különös érdeklődést mutatott e jogterület iránt, különösen al-Shaybānī és al-Sarakhsī munkássága révén.

81| Kruse 1979: 23–30; Khadduri 1966: 39.

A *jihād* tehát ebben a környezetben helyezendő el, miközben maga a fogalom pontos jelentése rendkívül vitatott volt és maradt az iszlám történetének teljes spektrumában. A *jihād* alapvető jelentése a maximális erő kifejtés valamilyen cél érdekében, vallási kontextusban az iszlám vallásának elterjesztése érdekében tett maximális erőfeszítés. Főként a síita teoretikusok körében szokás a *jihād* két formája között különbséget tenni: a „nagy *jihād*” a spirituális erőfeszítés, melynek célja önmagunk legyőzése, az emberben meglévő rossz visszaszorítása és az iszlám tanítása által megkövetelt rituális és etikai szabályok minél tökéletesebb megvalósítása, a „kis *jihād*” ezzel szemben a fegyveres küzdelem az iszlám érdekében. E megkülönböztetés a szunnitáktól sem idegen, s azon a prófétai hagyományon alapul, amely szerint Mohamed egy fegyveres küzdelemből való visszatérését követően azt mondta, hogy most térünk vissza a kis *jihādból* a nagy *jihād*ból.<sup>82</sup>

A *jihād*ra való utalás a Koránban több helyen is előfordul (2.216; 4.89; 9.5; 9.36; 60.1), de ezek nem adnak koherens képet, az egyes versek felszólításai, alapfelfogása között alapvető ellentmondások is feszülnek. A Mohamed halálát követő évtizedekben a fényes katonai győzelmek hatására a szituatív felhívásokból univerzális előírás vált, s a *jihād* fogalmának e restriktív, kizárólag a hitetlenek elleni fegyveres küzdelmet jelentő átértelmezésében a jogászok kulcsszerepet játszottak. A klasszikus jogtudomány képviselőinek újraértelmező módszere, valamint az aktuális politikai realitás egymást kiegészítő és segítő jelenségek voltak, hiszen a Mohamed halálát követő alig száz esztendő leforgása alatt az iszlám egy belső, arabiai mozgalomból nemzetközileg is igen sikeres ideológiává vált, mely elpusztította többek között a Perzsa Birodalmat, a vandálok és a gótok királyságát, folyamatosan fenyegette Bizáncot, s kiterjedése Hispániától Kelet-Turkesztánig terjedt. A muszlim jogtudósok doktrínái azonban mélyen rögzültek, s akkor sem változtak meg alapjaiban, amikor a katonai sikerek és dicsőség már a történelem lapjaira tartoztak, s az iszlám világ a keletről (törökök, mongolok) és nyugatról (keresztes háborúk) támadó ellenséggel szemben vívta defenzív háborúját. Szemben tehát a kialakulás korszakával, amikor a történeti körülmények befolyásolták a doktrína kialakulását, a későbbi korok politikai eseményei már nem hatottak olyan mélységben a szabályok alakulására.

A fentiekből látszik, hogy a háborúként értelmezett *jihād* elsősorban offenzív természetű, de a közösség önvédelmét is magában foglalja. A jogtudósok elsősorban a támadó háború szabályait dolgozták ki, a védekező harcnak alig szenteltek figyelmet. A *jihād* két legfontosabb jellemzője, hogy közösségi kötelezettség (*fard kifāya*) és folyamatos. A közösségi kötelezettség azt

82] al-Misri 1994: 599.



## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

jelenti, hogy a feladat elvégzése a közösségre hárul, s az egyén csak akkor köteles ebben részt venni, ha saját személyes hozzájárulása is szükséges a cél eléréséhez. Ha tehát elegendő harcos gyűlt össze, másoknak már nem kötelességük a harcokban részt venni. A kötelezettek körét logikai sorrendben állapítják meg, így például a megtámadandó területhez legközelebb élőkön nyugszik elsősorban a közösségi kötelezettség, hiszen célszerűtlen távoli helyekről mobilizálni a résztvevőket (de természetesen nem tilos). Hasonló módon, védekező háborúban elsősorban az ostromlott város lakosainak kell helyt állniuk, s nem várhatnak arra, hogy majd mások helyettük ellátják e feladatot. Ebben az esetben tehát a közösségi kötelezettség egyéni kötelezettségbe fordul át, csakúgy, mint a csatában részt vevők számára a helytállás a csatamezőn.<sup>83</sup> A *jihād* folyamatos jellege azt jelenti, hogy mindaddig, amíg a célt nem sikerült elérni, a kötelezettség fennáll, azaz rövidebb ideig tartó fegyvernyugvásra ugyan sor kerülhet, de hosszabb vagy tartós békére nem, hiszen az a *jihād* univerzális jellegének megtagadása lenne.

A *jihād* e két, legfontosabb jogi jellemzője az iszlám világképe alapján érthető meg. A klasszikus jogászok, akik a *siyar* részleteit is kidolgozták, a világot két részre osztották: a muszlimok lakta vidékre (*dār al-islām*) és a nem muszlimok lakta területre, melyet egységesen a háború területének (*dār al-harb*) nevezték. Utóbbi lakosai nem voltak a muszlimokkal egyenrangúak, mivel nem rendelkeztek a muszlim jogászok által elismert jogképességgel, hiszen nem teljesítették azokat az etikai és rituális követelményeket, melyeket az iszlám a követői számára előír. Az iszlám állam vezetőjének volt tehát feladata – a közösségi kötelezettség megvalósítása érdekében –, hogy megfelelő alkalommal a *dār al-harb* ellen támadást intézzen. A *dār al-harb* egységes kategória, függetlenül az ott élők nemzetiségétől, vallásától és nemzetközi státusától. Természetesen a *dār al-harb* vidékén létezhetnek az iszlám államnál adott esetben jóval nagyobb katonai erővel rendelkező államok is, ám e tipológia nem a politikai realitások, hanem a vallási doktrínák alapján született meg. A *dār al-islām* területén nem csupán muszlimok, hanem azokkal szerződéses viszonyban álló nem muszlimok (*ahl al-dhimma, dhimmi*) is élnek, jogaik azonban lényegesen különböznek muszlim uraikétól. A politikai realitásoknak tett hatalmas engedményként egyes sáfīcīta jogtudósok egy harmadik kategória, a szerződés vidékének (*dār al-sulh; dār al-ahd*) létezését is elfogadták, melybe olyan államok tartoztak, amelyek az iszlám állammal időlegesen, kölcsönösen meghatározott feltételek mentén szerződést kötöttek (a hanafiták vehemensen tagadták

83| al-Misrī 1994: 600–601.

e kategória létezését).<sup>84</sup> Amennyiben ténylegesen fegyveres összetűzésre (*qitāl*) kerül sor a hitetlenek ellen, annak célja, hogy a megtámadott terület az iszlám területébe olvassza be. Az e harcok során tanúsítandó magatartás képezi a *siyar* tulajdonképpeni tárgyát. A harcok befejezése a megtámadottak kapitulációjával ér véget, mely két módon érhető el: (1) megállapodás; (2) erőszakos alávetés útján. Amennyiben megállapodás vet véget a harci cselekményeknek, akkor a megtámadott és a megállapodás által érintett terület a *dār al-islām* részévé válik, lakosai pedig vallásukat megtartva az iszlám állam által garantált, sajátos jogállású (*dhimmī*) polgárok lesznek. Ha az ellenfél kapitulációját fegyveres úton kényszerítik ki, az elfoglalt terület akkor is az iszlám állam részévé válik, lakosaira azonban nem terjed ki a *dhimmī*kre vonatkozó jogvédelem, mivel a győztes muszlimok a *siyarban* lefektetett szabályok szerint járhatnak el velük szemben.<sup>85</sup>

A fentiekből következik, hogy a hadviselés célja a muszlim jogtudósok konszenzusa szerint kettős: (1) az iszlámra való áttérés kikényszerítése; (2) a nem muszlimok által fizetendő adó (*jizya*) megfizetésének kieszközlése. A két cél egymással vagylagos viszonyban áll, hiszen amennyiben az első cél megvalósult, s az érintettek muszlimmá váltak, *jizya* fizetésére nem kötelezhetőek.<sup>86</sup> A *jihād* csak arra nézve kötelező, aki (1) férfi; (2) nagykorú; (3) épelméjű; (4) fizikailag ép és egészséges, nem szenved akut vagy krónikus betegségben vagy járványban; (5) szabad státusú; (6) saját maga elő tudja teremteni a hadviseléshez szükséges anyagi háttérrel. E feltételek a Korán előírásain nyugszanak (9.91, 48.17). A koráni feltételeken túlmenően a jogtudósok a szülői beleegyezést is megkövetelték. Az adós hadba vonulása esetén a sáfi'íták a hitelező beleegyezését is megkövetelték, ám e szabályt már nem övezte egyetértés. Nincs szükség a szülői és a hitelezői beleegyezésre védekező háború esetében, amikor a támadók a muszlimokat veszélyeztetik.<sup>87</sup>

A harci cselekményeket megelőző hadüzenetet minden esetben meg kell előznie az iszlám felvételére vonatkozó felhívásnak. Amennyiben a címzettek ezt elfogadják, nem lehet háborút indítani ellenük. Amennyiben a felhívást elutasítják, a támadást meg lehet indítani, ám ennek feltétele a kalifa jóváhagyása (kalifa hiányában azonban e feltétel nem jelent akadályt).<sup>88</sup> Az ellenségnek a háború során okozott kár érintheti az életet és a testi épséget; a szabadságot; a vagyont. Ami az életet és a testi épséget illeti, a muszlim

84| Khadduri 1966: 11–14.

85| Málík 1989:183; Kruse 1979: 55.

86| Ibn Rushd 1994: 455; 464–465; al-Misri 1994: 602–603.

87| Ibn Rushd 1994: 455; al-Misri 1994: 601–602; Málík 1989: 175.

88| Ibn Rushd 1994: 461–462; al-Misri 1994: 602–603.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

jogtudósok egyöntetű álláspontja szerint a harc közben történő emberölés jogos, ha a felnőtt, harcban részt vevő férfi ellenség ellen irányul. Tilos azonban a nőket és a gyermekeket megölni, kivéve, ha maguk is részesei a harcnak, mert ebben az esetben hadviselőknek kell őket tekinteni. E szabályok prófétai hagyományon nyugszanak, mert Mohamed nem csupán a nők megölését, hanem a cselszövással, ármánykodással, az ellenség megfélemlítésével zajló háborút is megtiltotta. Minden más azonban már vita tárgya a muszlim jogtudósok között, a jogtörténet kezdetétől fogva. Mālik és Abū Hanīfa szerint a vak, nyomorék, elmebeteg, idős emberek megölése is tilalmas, sőt, Mālik előírta, hogy számukra a megélhetésükhöz szükséges élelmet is hátra kell hagyni. Velük szemben al-Shāfi‘ī képviselte a kivételeket el nem ismerő álláspontot, mert szerinte az ellenség közül mindenki jogszerűen megölhető, még a szerzetesek és az idős emberek is.<sup>89</sup> A testi épségre vonatkozó szabályokat illetően a muszlim jogtudósok egyetértettek abban, hogy az ellenség megcsonkítása tilalmas, mivel csak fegyverekkel lehet velük szemben harcolni.<sup>90</sup>

A szabadságra vonatkozó hátrányok megítélése nem okozott a fentiekhez hasonló vitákat, mert abban mindenki megegyezett, hogy jogszerű fogságba ejteni és rabszolgává tenni a hitetlenek minden kategóriáját (férfi vagy nő, gyermek vagy idős), társadalmi rangjukra való tekintet nélkül, kivéve – Abū Bakr gyakorlata alapján – a szerzeteseket. Rabszolgasorba taszítani az *ahl al-kitāb* tagjait is lehet, nemüktől függetlenül. A fogságba került ellenséggel az *imām* belátása szerint bánhat: kivégeztetheti, eladhatja rabszolgának, váltságdíjat követelhet érte, *jizya* megfizetésére kötelezheti vagy ellenszolgáltatás nélkül szabadon engedheti. A hadifoglyok kivégzését azonban nem mindenki tartotta jogszerűnek, Mohamed társainak konszenzusára hivatkozva, akik tiltották ezt. A fogságba került nő és gyermek *ipso iure* rabszolgává válik, s a nő esetleges korábbi házassága ezzel megszűntnek tekintendő.<sup>91</sup> A vagyoni hátrányok megítélése szintén vita tárgyát képezte. Mālik véleménye szerint épületek, fák elpusztítása egyaránt megengedett, de nem lehet az állatokat leölni és a pálmafákat felgyújtani. Al-Awzā‘ī az épületek elpusztítását és a fák kivágását tiltotta, míg al-Shāfi‘ī az épületek és a fák kivágását attól tette függővé, hogy ezeket felhasználja-e az ellenség harci cselekményre, vagy sem. A sáfí‘iták az állatok megölését is tiltották, kivéve, ha az ellenség csata közben használja őket, vagy elpusztításuk az ellenséget gyengíti. A muszlim seregeknek lehetőleg semmit sem szabad az ellenséges területen hagyniuk, amiből a másik hadviselő félnek előnye származhat, de nem szabad egész városokat elpusztítaniuk.<sup>92</sup>

89| Ibn Rushd 1994: 458–460; al-Misrī 1994: 603.

90| al-Shaybānī 1966: 95; 102; Ibn Rushd 1994: 460.

91| Ibn Rushd 1994: 456–458; al-Misrī 1994: 604; al-Shaybānī 1966: 91.

92| Ibn Rushd 1994: 461; al-Misrī 1994: 603; al-Shaybānī 1966: 91.

A háború területéhez tartozó egyes magánszemélyek (*harbī*) részére biztonsági garancia (*amān*) volt nyújtható. A biztonsági garanciával bíró személy (*musta'min*) az iszlám állam területén szabadon mozoghat, onnan fegyverek, fémből készült tárgyak és helyben vásárolt rabszolgák kivételével bármilyen, tulajdonában lévő dolgot jogszerűen elvihet. Ennek oka, hogy az *amān* jogintézményének legfőbb célja a kereskedelmi kapcsolatok létesítésének lehetővé tétele volt, ezért természetesen csak a hadászati jelentőséggel bíró tárgyak kivételét tiltották. Az idegen uralkodók követeit az *amān* jog megillette mindaddig, amíg feladatuk elvégzésével összefüggésben tartózkodtak a *dār al-islām* területén. Ahhoz, hogy a követ *musta'minnak* minősüljön, írásbeli bizonyítékkal kellett alátámasztani megbízatását.<sup>93</sup>

A *siyar* rendkívül részletesen foglalkozik a háborús magánjogi szabályokkal is, ami voltaképpen nem más, mint az ellenségtől szerzett vagyontárgyak felosztásának módszertana. A hadizsákmány két fajtáját különböztették meg. A *ghanīma* olyan zsákmány, melyet erőszakkal, fegyveres összeütközés során ragadtak el az ellenségtől, elsősorban a hadifoglyok, a fogságba esett asszonyok és gyermekek, az elfoglalt földterületek, valamint az erővel megszerzett ingó dolgok. Ezzel szemben a *fay'* a muszlimok győzelmének következménye, mely nem kapcsolódik közvetlenül a harci cselekményekhez. Ilyen lehet a hátrahagyott javak köre, a fegyverszüneti megállapodásért fizetett összeg, a *jizya* vagy a földadó összege. Ezen javak elosztásának módja és mértéke véget nem érő vitákat generált a klasszikus iszlám jogtudományban, s kevés pont van, melyben valamennyi jogi iskola egyet tudott érteni, ezek közül az ellenségtől szerzett földterület megítélése okozta talán a legnagyobb jogtudományi vitákat. Málík szerint e földeket nem lehet felosztani, hanem *waqf* formájában kell őket hasznosítani, a bevételeket pedig a közösség javára fordítani, al-Shāfi'ī szerint e földeket ugyanúgy fel kell osztani, mint a hadizsákmányt, Abū Hanīfa szerint az *imāmot* illeti meg a döntés joga, aki választhat: vagy felosztja a földet, vagy visszajuttatja a hitetlenek birtokába, akik földadót (*kharāj*) kötelesek fizetni érte.<sup>94</sup>

Ahogy a fentiekből is látszik, a *siyar* abból a vélelemből indult ki, hogy a katonai győzelem a muszlimok oldalán jelentkezik, a politikai realitások azonban nem igazolták vissza ezt az optimista megközelítést. A harcok megszüntetése azonban a *jihād* koncepciójával ellentétes, ezért jogszerűségének megítélése nem volt egyértelmű. A jogi iskolák képviselői a fegyveres harcok időleges felfüggesztését végül is jogszerűnek ismerték el, feltéve, ha az a muszlimok érdekei miatt következik be. Mivel az érdek fogalmát igen sokféleképpen lehet értelmezni, a részleteket illetően nem alakult ki

93| al-Shaybānī 1966: 158; 168–173; Ibn Rushd 1994: 457.

94| al-Māwardī 1996: 152–153; Ibn Rushd 1994: 480.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

egységes álláspont. A fegyverszünet megkötése az *imām* joga, aki egyesek szerint saját belátása alapján dönt e kérdésben, más vélemények szerint azonban kizárólag nyomós indok esetén tehet így. Fegyverszünet al-Awzā'ī szerint csak abban az esetben köthető, ha ezzel nagyobb veszély vagy kár hárítható el, al-Shāfi'ī szerint a fegyverszünetre csak az ellenség túlereje esetén kerülhet sor. Megítélése szerint a fegyverszünet legfeljebb tíz esztendőre köthető, mert Mohamed is ennyi időre kötötte a Quraysh törzsszel. Ennek lejártával a fegyverszüneti megállapodás megszűnik, de újabb, legfeljebb tíz esztendőre szóló megállapodás megkötésének nincs akadálya.<sup>95</sup>

Míg a fegyverszünet a kölcsönös ellenségeskedés beszüntetését jelentette, addig a békeszerződés (*muwāda'a*) olyan államközi szerződés, amely nem mindig feltételez háborús körülményeket. Mivel a *muwāda'a* útján a felek arról biztosítják egymást, hogy tartózkodnak az egymás ellen irányuló hadi cselekményektől, ilyen szerződés abban az esetben is köthető, ha ellenségeskedés nem is robbant ki a felek között, s a szerződés célja, hogy ez a jövőben se történjék meg. A békekötés jogszerűségének igazolása során a muszlim jogtudósok előszeretettel hivatkoztak a Korán 8.61 versére, amely lehetővé teszi a béke megkötését. E vers fontos alapot biztosított a békekötés jogszerűsége mellett érvelőknek, mely a *jihād* koncepciójával nehezen volt összehangba hozható. A *muwāda'a* megkötésének feltétele a szükségszerűség: vagyis olyan esetben nem lehet békeszerződést kötni, amikor a muszlimok vannak számszerű vagy más megfontolások alapján előnyösebb helyzetben, mivel a *siyar* a szükségszerűséget a muszlimok alárendeltségében látja. A szerződést nem lehet örök időre szólóan megkötni, de ez nem jelenti azt, hogy a határozatlan időre kötött szerződés érvénytelen lenne (kivéve al-Shāfi'ī álláspontját). A szerződést felmondani akkor lehet, ha a muszlimok a szerződés megkötésére vezető eredeti okot (gyengeség) idő közben áthidalták. A felmondásról a másik fél képviselőjét (uralkodó) oly módon kell értesíteni, hogy elegendő idő álljon rendelkezésére alattvalói tájékoztatására, s eddig az időpontig támadást indítani nem lehet. Ha azonban az ellenfél kezdte meg a támadást, a felmondásról szóló értesítésre nincsen szükség. Mivel a *muwāda'a* az érintett állam polgárainak nem csupán saját, hanem az iszlám állam területén való tartózkodásuk esetére is biztonsági garanciát nyújt, a *muwāda'a* alapján az iszlám állam területén tartózkodók számára elegendő időt kell biztosítani a hazájukba való visszatérésre, s ez alatt az idő alatt nem lehet ellenük támadást intézni.<sup>96</sup>

95] Ibn Rushd 1994: 463; al-Misrī 1994: 605.

96] al-Shaybānī 1966: 154-155; Kruse 1979: 85-124.

## 5.§ A SÍ'ITA JOG

A sí'ita jog önállóságának kérdése rendkívül problematikus, egyben igen relatív is, mivel erősen függ az érvényesítendő szempontrendszerrel. Ha magát a sí'ita jogot nézzük, ami a szunnita joghoz hasonlóan erősen magánjogdominanciájú, akkor azt kell mondani, hogy a különbségek elenyészőek és technikai jelentőségűek, mivel mindössze három lényeges kérdésben található eltérés, azok is a házassági és az öröklési jogban. Innen nézve a kérdést a sí'ita jog nem különbözik jobban a szunnita jogtól, mint amilyen mértékben a szunnita jogi iskolák eltérnek egymástól, mi több, utóbbiak között az eltérés akár nagyobb is lehet egy-egy kérdésben. Nem véletlen, hogy van olyan nézet, mely szerint a sí'ita jogot egyszerűen az ötödik jogi iskolának kell tekinteni. *Stricto iure* ez a megállapítás nem kifogásolható.

Ha azonban megnézzük a sí'ita jog tágabb környezetét, akkor a helyzet már nem ennyire egyszerű, hiszen a sí'itákat több, igen lényeges doktrinális különbség választja el a szunnitáktól, ráadásul a sí'ita (jog)felfogás sem egységes, mivel számtalan ágra, irányzatra bomlik, azaz a sí'ita jogfelfogást sem lehet egy monolitikus egésznek felfogni. A sí'izmus iszlámfelfogása némileg eltér a szunnizmusétól, mivel az öt pillér a sí'iták szerint az isteni egység (*tawhīd*), a próféta (*nubuwwa*), az isteni igazságosság (*ʿadl*), a feltámadás (*maʿād*) és az imamátus (*imāma*). Ezek közül az utóbbi az igazán lényeges eltérés.

A sí'iták ugyanis nem fogadják el vezetőnek a szunnita kalifát, ahogy a választás elvét is tagadják, mivel nézetük szerint a vezetés Mohamed családjában öröklődik Mohamed veje, ʿAlī ibn Abī Tālib ágán. A sí'ita nézet szerint Mohamed isteni parancsra kijelölte ʿAlit örökösének, ennél fogva az első három kalifa uralma eleve jogellenes volt. Különösen a második és a harmadik kalifa személyét övezi gyűlölet: ʿUmar azért vetik meg, mert a sí'iták őt tekintik az ʿAlī elleni politikai támadások értelmi szerzőjének (ʿUmar meggyilkolásának napja ünnep a sí'iták körében), míg ʿUthman kalifa azért megvetés tárgya, mivel az ő idejében készült el a Korán végleges szövege (melyből az ʿAlī jogos uralmára vonatkozó részeket szándékosan elhagytak a sí'iták szerint). Ráadásul, amikor ʿAlī fia, Husayn megpróbálta a hatalmat az Omajjád-dinasztiától visszaszerezni, Yazid kalifa jelentős létszámfölényben lévő sereget küldött ellene, mely családjával és követőivel együtt lemészárolta (680. október: Kerbala), vagyis a sí'iták szemében ekkor a jogellenes uralom fizikai terrorrá torzult. Husayn meggyilkolása önmagában is megdöbbentette a muszlim közösséget (nem csak a sí'itákat), hiszen végső soron mégiscsak Mohamed unokája volt az áldozat, és ezt figyelembe vette mindenki, olyanok is, akik amúgy Husayn ügyét nem pártfogolták.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

A mód, ahogyan a legyőzöttekkel bántak (a csatamezőn levágták a holtak fejét és egy rúdra tűzve parádézta velük Kūfában, majd a fővárosba küldték a kalifának) tovább korbácsolta az indulatokat a kalifa ellen. A katonai vereség egyszer és mindenkorra lehetetlenné tette a halatom átvételét, a politikai vezetés megszerzését az *umma* felett, ugyanakkor elindította a sí'izm must abba az irányba, hogy egy tisztán politikai mozgalomból vallássá váljék.<sup>97</sup>

Ez az eseménysor a mai napig meghatározza a sí'iták világszemléletét és gondolkodását, mivel saját magukat az önkényuralom, az elnyomás áldozatainak tekintik, akiket a többségi szunniták kitartoán üldöznek, s ezért sorsuk a mártíromság. Husayn mártíromságának ünnepe a sí'ita hitvilág központi eleme, mely végső beteljesedését °Asūhrā ünnepén nyeri el, amikor is minden évben újra meg újra eljátszva felidézük a csata eseményeit, a hozzá tartozó lamentációkkal, keserves gyásszal és önostorozással (késsekkel, láncokkal verik magukat a felvonulók), melynek túlzásait a mai hatóságok igyekeznek kordában tartani. °Alī kiemelt helye a sí'ita tradícióban a hitvallásban (*shahāda*) is megjelenik, mivel a szunnitákkal azonos credójukat kiegészítik az °Alī kiemelt jelentőségére történő utalással (°*Alī walī Allāh*). °Alī és örököseinek felértékelése több mint a régi törzsi társadalmi struktúrákból táplálkozó szemlélet, vagyis a vezető és családja kiemelkedő fontosságának elismerése (*ahl al-bayt*), mivel ők nem csupán a közösség vezetői, hanem tévedhetetlen, csalhatatlan autoritások is, akiknek véleményét feltétlenül követni kell, azaz a szunnita kalifához képest jóval kiemelkedőbb szellemi-spirituális vezetők, akiket imámoknak neveznek. Az imámok büntelenek, tévedhetetlenek, akik a világ összes nyelvén beszélnek, de értik a növények és az állatok nyelvét is, képesek csodákat bemutatni, előre látják a jövőt, képesek azt is látni, ami a hátuk mögött van, és a teológia és a jog tudománya mellett az asztrológiában és az alkímiában is járatosak. Mindezen tulajdonságaik ellenére nem próféták, azaz nem részesültek a kinyilatkoztatásban, így a sí'iták is elfogadják, hogy Mohamed volt az utolsó a próféták sorában. Ennek ellenére az imámok a jogtudományban mégis szinte Mohameddel azonos szintre emelődnek, mivel a Korán és a prófétai *sunna* mellett az imámok *sunnája* a legfontosabb jogforrás, melyek számukat tekintve bőven meg is előzik Mohamed *sunnáját*. Az imámok tudása több forrásból ered, ezek: (1) a korábbi imámoktól való tudás transzfere, (2) olyan könyvekből szerzett tudás, melyek csak az imámok számára hozzáférhetőek, és (3) az angyalokon keresztül történő tudásszerzés. Mivel e tudástartalmak nyilvánvalóan szélesebb kört ölelnek

fel a jogtudományánál, adja magát, hogy a pusztán jogi tartalmakat illetően is elfogadták az imámok vezető szerepét.<sup>98</sup>

Az imámok száma, illetve képessége megosztotta a sí'ita közösséget, mely ennek mentén továbbszakadt. A szunnita felfogáshoz legközelebb az ötösök, vagyis azok állnak, akik öt imámot fogadnak el, az ötödiket követőket azonban már nem. E más néven zayditáknak is nevezett sí'ita közösség Jemenben alakult ki és a mai napig létezik. A hetesek vagy iszmā'iliták, akik csak hét imámot fogadnak el, elsősorban az iszlám világ keleti perifériáján található meg manapság, és ők képviselik a másik végletet az imám kvalitásait tekintve. Szemben a zayditákkal, akik az imámokban semmilyen különösebb képességet nem fedeztek fel, az iszmā'iliták isteni tulajdonságokkal ruházzák fel imámjait. A közvetítő irányzat a tizenkettesek, melynek követői kivételes, de nem isteni tulajdonságokkal ruházzák fel az imámokat. Számban a legnagyobb sí'ita közösség, ezért amikor a sí'ita felfogásról, vagy különösen sí'ita jogról van szó, akkor általában a tizenkettesek (vagy Ja'fariyya) felfogását értik alatta. A Ja'fariyya a mai Irán hivatalos vallása, mely tovább erősíti a tizenkettesek abszolút szupremáciáját a sí'ita világban (a legtöbb sí'ita Iránban, Irakban, Pakisztánban és Indiában él, számuk a muszlimok teljes populációjában kb. 10%).

Az elnyomás (*zulm*), az üldöztetés sajátos éthosz kialakulásához vezetett, máig ható következményekkel. Az egyik az, hogy a sí'izmus ellenzéki mozgalomként érthető meg, mely a többség diktatúrája elleni fellépésben és az üldöztetés mártíromságában ragadható meg (a Kerbala-komplexus).<sup>99</sup> A másik, ehhez ambivalensen kapcsolódó elem a *taqiyya*, vagyis az a jog (illetve extrém esetben kötelesség), hogy a sí'ita hívő eltitkolja valódi vallási meggyőződését, ha életét veszély fenyegeti, de ez ebben az esetben nem minősül hittagadásnak.<sup>100</sup> Nemcsak az egyszerű hívők, hanem még az imámok is folyamodtak e megoldáshoz, melynek következtében egy-egy imám neve alatt több jogi doktrína is fennmaradt, hiszen mást mondtak saját híveik előtt, mint nagyobb közösségben, ahol esetleg veszélyben lehettek. Az egymásnak is ellentmondó doktrínákból aztán a későbbi jogtudósok feladata lett megállapítani, hogy melyik a helyes álláspont, melyik az, amit az imám valóban helyesnek gondolt, és melyik az, melyet csak a rejtőzködés kedvéért mondott egy szunnita többség előtt. Mivel utólag aligha állapítható meg pontosan az eredeti álláspont minden esetben, az ilyen problémákra az az általános módszertani szabály született a sí'ita jogtudományban, hogy a szunnita nézettel ellentétes doktrínát kell az imám jogfelfogásának tekinteni (mivel az azonosat „nyilván” csak a rejtőzködés

98| Kohlberg 1983: 1–9; Kohlberg (1988): 26.

99| Dabashi 2011: 83–90.

100| A *taqiyya* erkölcsi megítélésére a mai sí'ita iszlámban lásd Sobhani 2001: 150–154.



## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

érdekében fogalmazta meg). Ennek ellenére alig található lényegi eltérés a szunnita és a sí'ita pozitív jog világában, vagyis a jogértelmezési módszer jóval több eltérést sejtet, mint amennyi a valóságban megfigyelhető.<sup>101</sup>

Új fejezet kezdődött a sí'ita közösség, s ezáltal a sí'ita jog történetében a tizenkettedik imám eltűnésével és az imám közvetlen vezetésének megszüntével. A sí'ita teológia szerint a tizenkettedik imám Hasan al-Askari, a tizenegyedik imám kiskorú fia volt, aki egy barlangba vonult a házuk közelében, de eltűnt, és sosem látták viszont. Az imám eltűnése miatt egy rövid, átmeneti szakaszt követően a közvetlen kapcsolat vezető és közösség között végleg megszakadt, és ez a „nagy rejtőzködés” (*ghayba*) csak a tizenkettedik imám újbóli megjelenésével fog megszűnni, amikor messiásként (*mahdi*) tér majd vissza a világra. Az imám nélkül maradt sí'ita közösség természetesen nem maradhatott vezető nélkül, ezért az űrt a sí'ita klérus töltötte be, azaz egészen más logikai, teológiai és részben történeti körülmények révén, de ugyanoda érkeztek el legkésőbb a X. század folyamán, ahová a szunniták: az *'ulamā'*, a jogtudósok vezető szerepéhez. Nem világos azonban, hogy mi vezette a sí'ita elitet arra, hogy az imám szerepét háttérbe tolja, és a konkrét vezetést a jogtudósok kezébe tegye le. Ezzel kapcsolatosan több elképzelés is van (pl. meg akartak szabadulni az egyszemélyi, autokrata vezetésről, jobban be akartak épülni a korabeli kalifátus rendszerébe stb.), a legmeggyőzőbb talán az a hipotézis, mely felhívja a figyelmet arra a kronológiai egybeesésre, mely az imám eltűnése és a Būyida-dinasztia feltűnése között megállapítható. A Būyidák egy nyugat-iráni eredetű sí'ita dinasztia, mely bő évszázadig (945–1055) hatalmában tartotta a bagdadi kalifát és ezáltal az egész kalifátust. Ez a korszak a sí'ita kultúra felvirágzásának időszaka („a sí'ita évszázad”), iskolákkal, teológiai munkákkal és a jogtudomány szárba szökkenésével, többek között ekkor keletkezett a mai napig legnagyobb becsben tartott sí'ita *hadīth*-gyűjtemény, mivel a sí'iták nem fogadják el a szunniták által áthagyományozott *hadīth*okat (*al-kutub al-arba'a*: a négy könyv, ld. alább). A Būyidák azonban nem voltak az imámok leszámazottai, így a valós hatalom és a teológiai hatalom kettőssége alakult ki, utóbbi „eltűnésével” azonban a helyzet megoldódott.<sup>102</sup> Bárhogyan történt is, e kortól kezdve a klérus vezető szerepe megkérdőjelezhetetlen volt még akkor is, ha ez nem jelentkezett feltétlenül közvetlen hatalomgyakorlásban, a napi politika irányításában, hanem inkább általános iránymutatásban. A nagy fordulat ebben a tekintetben majd az 1979-es iráni forradalommal érkezik el.

101| Kohlberg 1983: 11.

102| Kohlberg 1983: 15–18; Kohlberg 1976: 533–534. A folyamat számtalan teológiai, filozófiai és történeti aspektusára nézve lásd Kohlberg 1976: 525–529.

A klérus vezető szerepének gondolata tehát amilyen régi, olyan vitatott is, már középkori szövegek is felhívják a figyelmet arra, hogy vigyázni kell a jogtudósokkal és az ő tanácsaikkal, mert vegyülnek közéjük gonosz tudósok (*‘ulamā’ al-saw‘*) is, akik félrevezetik a jogban járatlanokat. A gonosz tudósok egy csoportja törtető karrierista, akik mindent és mindenkit elpusztítanak, bármi is álljon érvényesülésük útjában, s gyakran még szakmailag is kifogásolhatóak. A gonosz tudósok másik csoportja ismeri ugyan az igazságot, de szándékosan meghamisítja azt, míg a harmadik csoportja csak úgy tesz, mintha sí‘ita lenne, de valójában nem az, s elárulja a közösséget annak érdekében, hogy az uralkodó kegyeit keresse.<sup>103</sup>

A jó és a gonosz tudósok dichotómiáján túl létezik egy fontosabb felosztási szempont is, mely a sí‘ita jogtudósokat két csoportra osztja, ez pedig egy módszertani eredetű vita eredményeképpen alakult ki. A kérdés röviden az, hogy mi tekinthető a sí‘ita jog forrásának: lehet-e a rációt valamilyen formában jogforrásnak tekinteni, mint a szunniták esetében (a negyedik forrás, az analógia révén), vagy a sí‘ita jogban ez kizárt. A kérdésre nincs egyértelmű válasz, azokat, akik igennel válaszoltak, később az *usūli* néven emlegették (utalás az *usūl*, pontosabban az *usūl al-fiqh*, a jogtudomány gyökereire, vagyis a szunnita jogelméletre, melyhez ez a gondolkodás hasonlít), azokat pedig, akik nemmel válaszoltak, *akhbari*ként emlegették, mivel ez a csoport kizárólag Mohamed és az imámok hagyományaira (*akhbar*) támaszkodott. Források hiányában nem dönthető el egyértelműen, hogy az *akhbari* irányzat milyen hosszú múltra tekint vissza, de az tény, hogy legjelentősebb képviselője a XVII. századi iráni tudós, Sharif al-Astarabadi volt, de ettől még nem zárható ki, hogy a gondolat maga évszázadokra visszanyúlik.

Sharif al-Astarabadi véleménye szerint a jog egyetlen valódi forrása az imámok hagyománya, mely nemcsak önmagában áll, hanem a Korán szövegének értelmezése is csak ezen keresztül valósítható meg, mert az imámok értelmezésén keresztül lehet csak tévedhetetlen megoldáshoz eljutni. Konszenzus alatt kizárólag az imámok konszenzusát kell érteni, míg az analógia egyenesen a Sátán műve. Ennek hátterében az a gondolat húzódik meg, hogy az imámok hagyománya minden kérdésre választ ad, és nem merül fel az eltűnésük utáni időben sem semmi olyan kérdés, melyre nézve ne adtak volna iránymutatást. Az *akhbari* iskola további jellemzője, hogy véleményük szerint a Korán szövege önmagában állva az emberi elme számára nehezen vagy egyáltalán nem érthető meg, ezért azt az imámok útmutatása, értelmezése tükrében (*tafsīr*) lehet és kell értelmezni. Astarabadi fő műve, az Al-Fawā‘id al-madaniyya erősen kritizálja a híres középkori sí‘ita tudós,

103| Kohlberg 1988: 42–43.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

al-Hillī munkásságát, azzal vádolva a szerzőt, hogy szunnita elemeket csempészett a sí'ita jogtudományba. Astarabadī azonban maga sem kerülhette el a kritikákat, melyek saját tábora, az *akhbarī* iskola más tagjai részéről érték, ezek közül elsősorban al-Fayd al-Kāshānīt kell kiemelni, aki nem értett egyet azzal a felfogással, mely a sí'ita jogot valójában az imámok hagyományával azonosította, továbbá számtalan részletkérdést illetően is komoly aggályokat fogalmazott meg az elmélettel kapcsolatban. Az *akhbarī* iskola tehát maga sem volt egységes, hanem főbb tanítói gondolatai mentén további repedések keletkeztek soraikban, ám ez az összes többi iszlám jogi iskolára is igaz megállapítás. Az *akhbarī* iskola dominanciája a XVIII. század végéig tartott, amikor az *usūlī* iskola cáfolatai, különösen a rendkívül polemikus al-Bihbihānī vezetésével, sikerre vezettek. Ennek következtében az *akhbarī* iskola gyakorlatilag nyom nélkül eltűnt, és az elmúlt két évszázad jogfelfogását kizárólag az *usūlī* iskola dominanciája határozta meg.<sup>104</sup>

Az *usūlī* iskola neve utalás a szunnita jogtudósok által is használt *usūl al-fiqh*re (a jogtudomány alapjai), vagyis arra a sajátos jogelméleti háttérre, mely elsősorban az iszlám jog forrásaival és érvelésrendszerével foglalkozik. Maga az elnevezés is mutatja, hogy ez az irányzat a szunnizmussal való intenzívebb kapcsolat révén jött létre, ezen belül is elsősorban a racionalitást előtérbe helyező teológiai-filozófiai irányzat, a mu' tazilita áramlat felé kialakult ambivalens kapcsolat révén. A fő problémát az imamátus tana jelentette, hiszen a korábbi felfogás szerint az imámok tévedhetetlen és csalhatatlan vezetőként biztos eligazítást tudtak nyújtani a közösségnek, az utolsó imám eltűnése után azonban ez a lehetőség eltűnt, a kérdés pedig úgy merült fel, hogy ki és milyen alapon, milyen források szerint tud eligazítást adni. A középkori sí'ita tudósok ezért egyre inkább elfogadták szunnita kollégáik racionális érveléseit és módszertanát annak ellenére, hogy rámutatattak: ezek csak praktikus tanácsok lehetnek, de egészen biztos tudáshoz nem vezetnek (mivel azt csak a kinyilatkoztatás és az imámok tudása tartalmazza). A középkor egyik legkiemelkedőbb sí'ita tudósa, al-Tūsī (XI. század) még nem nevezi ezt *ijtihād*nak, sőt kifejezetten elutasítja a terminust annak szunnita konnotációja miatt, ugyanakkor tartalmilag pontosan azt követeli meg a jogtudósoktól, amit az *ijtihād* fogalma jelent. A középkor másik nagy hatású tudósa, a kétszáz évvel később élt 'Allāma al-Hillī már formálisan is elfogadta az *ijtihād* fogalmát a jog bizonyos területein (de elutasította az analógiát), és részletesen kidolgozta a jogtudósoktól elvárt kompetenciákat. Ennek következtében a jogtudósoknak a sí'iták között is egyre nagyobb lett a befolyása, melyet azzal indokoltak, hogy a jogtudósok valójában az imámok

helyettesítói, képviselői (*nā'ib*) a jog világában, akiknek tanácsait követni kell. Ez az érvelés nem következik logikusan az eltűnt imám koncepciójából, ezért több évszázadra volt szükség, mire a gondolatot elfogadták, és a helyettesítés köre és tárgya rögzült. Először csak az adózás kérdésében való helyettesítés merült fel, melyet később kibővítettek azzal, hogy a büntetések kiszabása is a helyettesek joga (ez teljesen elméleti lehetőség maradt sokáig, hiszen önálló sí'ita állam hiányában a sí'iták is a szunnita bíróságok hatáskörébe tartoztak). A helyettesítés elméletének teljes kidolgozására és a gyakorlatban történő megvalósítására csak a Szafawida-dinasztia uralomra jutása és a sí'izmus államvallássá tétele után (1501) kerülhetett sor Iránban. A következő évszázadokban az *usūlī* iskola követői a közösséget *mujtahidokra* (jogtudós) és *muqallidokra* (követők, utánzók, tkp. laikusok) osztották fel, és megtiltották a laikusoknak, hogy halott *mujtahid* véleményét kövessék, vagyis ma már minden sí'ita hívő kötelessége, hogy válasszon magának egy jogtudóst, akinek a döntéseit, véleményét követnie kell. A XIX. századra pedig megállapították és rögzítették a sí'ita tudósok hierarchiáját is, élén a legmagasabb tudományos rangot betöltő személlyel (*marja'-i taqlīd*), akit az *āyatullāh*, majd a *hojjatalislām* követ, a sort pedig a *mullahok* zárják. Ezzel formailag a sí'izmus lényegesen elkülönült a fenti hierarchiát nem ismerő szunnizmustól.<sup>105</sup>

Mindez csak az *akhbari* iskola teljes eltűnése után vált elképzelhetővé, mivel az *akhbari* iskola tagadta a biztos tudáshoz vezető tudomány létjogosultságát az imám eltűnése utáni időszakban, ebből következően a *mujtahidok* jelenléte is felesleges és jelentőség nélküli az ő rendszerükben, hiszen csak és kizárólag az imámokat lehet és kell követni, nem a jogtudósokat.<sup>106</sup> A jogtudósok *ijtihādja*, valamint a laikusok kötelessége a jogtudósok követésére jelentős hatalmat adott a sí'ita jogtudósok kezébe, akik innentől kezdve nemcsak a sí'ita hívők vallási, rituális és mindennapi élete felett szereztek meghatározó befolyást, hanem a közéletben is, hiszen a sí'ita klérus egyre nagyobb jelentőségre tett szert a napi politika formálásában (jóllehet elsősorban ellenzéki mozgalomként),<sup>107</sup> melynek végső kiteljesedése a *wēlāyat-e faqīh* (a jogtudós uralma) elv megfogalmazásával és az iszlám forradalommal következett be (ehhez lásd a 6.§ 4.-ben mondottakat).

A hierarchikus felépítés nemcsak a szunnizmustól való lényeges eltérés egyik eleme, hanem belső következményekkel járó intézményesülés is, mely a szunnizmusban nem tapasztalt hatalmat ad a klérus kezébe. Mivel a sí'ita

105| Newman 2000: 935–936; Vikor 2005: 132–135; Sadr 2003: 51–52; Sadr 2003/a: 48–53.

106| Mallat 1993: 31.

107| Keddie 1969: 47–53.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

klérus végső soron az imám helyett szólal meg, mögöttük az imám autoritása sejlik fel, s a legnagyobb jogtudós, a *marja<sup>c</sup>-i taqlīd* a csalhatatlan imám nevében szólal meg, autoritása ezért szinte kétségbevonhatatlan. Az általa kibocsátott *fatwākat* követni kell, mi több, a mai Irán teokratikus rendszerében a jogalkotásnak is alapjául szolgál. A *marja<sup>c</sup>-i taqlīd* azonban nem csupán politikai vezető, hanem a hívők, a *muqallidok* mindennapi életének irányítása is az ő feladata, melynek leginkább a hozzá intézett kérdések megválaszolásával és gyakorlati útmutatók írásával tesz eleget. Utóbbit általában könyv formájában ki is adják (*risālat-e amalīyya*), melyek a sí<sup>c</sup>ita jog mindennapi praxisának kiváló forrásai. Ez a rendszer egyszerre teszi lehetővé a társadalmi mobilitást és a tudáson, tehetségen alapuló előrejutást (hiszen bárki elérheti a legmagasabb rangot tehetsége és szorgalma szerint, mivel születési előjogok, intézményes, társadalmi korlátok nincsenek), valamint a teokratikusan alátámasztott, egyszemélyi, autokratikus politikai vezetést, ahol a társadalom (= *muqallidok*) feladata az imám helyetteseként eljáró tudósok való engedelmesség.<sup>108</sup> A mai Irán tökéletes példája mindkét strukturális következménynek.

Ugyanakkor az is tény, hogy szinte sosem fordul elő, hogy a sí<sup>c</sup>ita közösség egyetlen *marja<sup>c</sup>-i taqlīd* alatt egyesüljön, és így egyetlen személy legyen a sí<sup>c</sup>iták kizárólagos vezetője. Ez még a karizmatikus vezető, Khomeinī alatt sem valósult meg, részben azért, mert mellette voltak más nagy *āyatullāhok* is, részben pedig azért, mert az *usūli* politikai gondolkodást a végletekig továbbvivő, s ezáltal mégis meglehetősen újdonságnak számító politikai elméletét a jogtudós uralmáról nem fogadta el mindenki. Riválisa, al-Kho'y (aki a mai vezető sí<sup>c</sup>ita jogtudós, Sīstānī *āyatullāh* mentora volt), kezdetektől az elmélet ellen foglalt állást, mivel véleménye szerint az új elképzelést a hagyományos sí<sup>c</sup>ita teológia nem támasztotta alá. Hasonlóan látta a kérdést egy másik nagy *āyatullāh*, Shari<sup>c</sup>atmādarī is, akit győzelme után Khomeinī megfosztott hivatalától, ami nyílt támadás volt az egész, neki nem engedelmessé klérus ellen, melyet a gyűlölt shāh sosem engedett meg magának. A kizárólagos uralomra törekvés („a turbános shāh”) minden igyekezet ellenére sem sikerült, mivel a sí<sup>c</sup>ita közösség Iránon belül és azon kívül is fenntartotta a pluralitást, így nagyon sokan csak politikai kérdésekben követték Khomeinīt, egyéb jogi kérdésekben nem az ő, hanem más, általuk választott személy véleményét vették figyelembe.<sup>109</sup>

Mivel ma már teljesen elfogadott nézet, hogy a sí<sup>c</sup>ita hívő nem követheti egy halott jogtudós véleményét, és mindenképpen egy élő *mujtahidet*

108| Rostoványi 1998: 175–176.

109| Nasr 2007: 126–127; 144–145.

kell választania – ami a jogtudósokat a folyamatos *ijtihād* gyakorlására készíti –, a sí'iták nagy büszkeséggel állítják, hogy az ő köreikben sosem okozott gondot az *ijtihād* kapuinak bezáródása és azok az elméleti és gyakorlati problémák, melyek a szunniták számára ebből a mai napig keletkeznek. A folyamatos *ijtihād*, mint a sí'ita jog és jogtudomány sajátja folytonos megújításra készitet, és nem engedi az öncélú múltba révedést, a pusztá utánzást. Ez, mint fentebb láttuk, nem volt mindig így, hosszú történeti folyamat eredményképpen alakult ki, de ettől függetlenül a mai sí'izmusnak egyik fontos alapvetése.

Az *usūlī* iskola győzelmével tehát a sí'ita jog forrásai kibővültek (az *akhbarī*hoz képest), és a rendszer a szunnita jog forrásaihoz rendkívül közel került. A különbség a részletekben és a finomságokban rejlik csupán, azaz, akárcsak a pozitív jogban, a jogelméletben is csak apróbb különbségek fedezhetők fel. Ezek közül az egyik az, hogy a *sunna* alatt nemcsak Mohamed, hanem az imámok *sunnáját* is értik, a másik az, hogy az *ijmāc* nem a jogtudósok konszenzusát jelenti, mivel a konszenzus csak abban az esetben tekinthető annak, ha kialakításában az imámok valamilyen formában részt vettek. A harmadik, inkább csak terminológiában megvalósuló különbség pedig az, hogy az analógia (*qiyas*) helyett a ráció (*‘aql*) megnevezést használják a racionális érvelésre.<sup>110</sup>

Mindezek után aligha meglepő, hogy a sí'iták saját *hadīth*gyűjteményekkel is rendelkeznek, mivel nem fogadják el a szunnita kompilációkat. A hagyomány szerint a *hadīthok* összeállítását már a hatodik imám (Ja'far al-Sadiq) tanítványai elkezdték, de a négy leghíresebb gyűjtemény a Būyidák ideje alatt jött létre: (a) Al-kāfi fī 'ilm al-dīn (Ya'qūb al-Kulainī munkája), a legtöbb (tizenhatezer) hagyományt tartalmazza; (b) Man lā yahduruhu al-faḡīh (Shaykh Saduq munkája), kilencezer *hadīthot* tartalmaz; (c) Tahdīb al-ahkām: mintegy tizenhárom és fél ezer hagyományt ír le; (d) Al-istibṣār fī mā ktulifa fīhi min al-akbār (Shaykh Tūsi munkája): mintegy öt és fél ezer hagyományt foglal magában. A sí'izmus második nagy virágkorában, az iráni Száfávida-dinasztia alatt működő Kāshānī a fenti négy műből készített egy kommentárral ellátott kompilációt (Al-wāfī), melyet a következő évszázadban több, hasonló munka követett. Ezek összeállításával érthető módon elsősorban az *akhbarī* iskola tagjai foglalkoztak.<sup>111</sup>

A fenti doktrinális, jogelméleti különbségek ellenére a joggyakorlatban mégis kevés az eltérés. Néhány rituális különbséget leszámítva a főbb elté-

110| Mind a konszenzus, mind a ráció esetében egy sor, a szunnita felfogástól részben különböző tipológiát állítottak fel a sí'ita jogászok, ezek részleteire nézve lásd Löschnert 1971: 134–145; 155–192.

111| Löschnert 1971: 92–94.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

rések a preiszlám múlt jogszokásához való viszonyulásban érhetőek tetten. E korszak egyik házassági formája a *mut<sup>c</sup>a* házasság, mely határozott időre szól (fél órától 99 évig), de egyebekben a házassági joghatások beállnak (házassági vagyoni jog, utódok öröklése). E pogány korból fennmaradt szokást az első kalifák betiltották, mint az iszlám éthoszával ellentétes felfogáson alapuló erkölcstelenséget, s ezt a többség el is fogadta, így a *mut<sup>c</sup>a* a szunnita jogban tilos. A sí<sup>c</sup>íták azonban nem osztják ezt a nézetet, mert (túl az első kalifák iránt érzett gyűlöleten) véleményük szerint a kalifa nem tilthat be olyasmit, amit Mohamed maga nem tiltott, ezért ez a házassági forma továbbra is érvényes. Az öröklési jogban azonban épp az ellenkezője történik, ott a szunniták tartják fenn a korábbi, preiszlám szokásokat azzal, hogy továbbra is biztosítják a törzsi rokonok, az agnat család férfi tagjainak öröklési jogát, míg a sí<sup>c</sup>ita jogfelfogás ezt tagadja, vagyis a nőket az öröklés szempontjából kedvezőbb helyzetbe hozza, mint a szunnita jog, mivel nem tesz különbséget agnat és cognat rokonok között. Hasonlóan kedvezőbb a nők helyzete válás esetére, mert a sí<sup>c</sup>ita jog korlátozza a férj egyedül való váláskimondási jogát.<sup>112</sup>

Ha alapelveiben nem is, de részleteiben különbözik a sí<sup>c</sup>ita *jihād*-koncepció is. Mint láttuk, a szunnita *jihād*-tan az Omajja- és a korai <sup>c</sup>Abbászida-korban keletkezett, elsősorban a kalifa udvari jogászainak működése eredményeképpen. Ebben a korban keletkezett a világ felosztása az iszlám (*dār al-islām*) és a háború vidékére (*dār al-harb*), mely a hitetlenség vidéke is egyben (*dār al-kufr*). A sí<sup>c</sup>íták is átvették ezt a felosztást azzal, hogy létrehoztak egy harmadik területet, a tiszta hit területét (*dār al-īmān*), ami természetesen nem más, mint a sí<sup>c</sup>íták területe, így az iszlám vidéke valójában a szunniták területe lett. A sí<sup>c</sup>ita *jihād*-koncepció egyik lényegi eleme azonban az, hogy a szent háborút elsősorban nem a hitetlenek ellen kell megvívni, hanem a *dār al-islām* vidékén annak érdekében, hogy a sí<sup>c</sup>izmus győzelemre jusson, a hitetlenek ellen csak ezt követően lehet harcolni.<sup>113</sup> A sí<sup>c</sup>ita *jihād*-koncepció nagyon erősen hangsúlyozza a harc vallási célját és értelmét, és eredetileg semmilyen világi hasznossági megfontolás nem állhat mögötte motívumként (pl. területszerzés). Éppen ezért kizárólag imámok hirdethetnek *jihād*ot, hiszen ők azok, akik biztos tudással rendelkeznek az isteni szándékot illetően. A korai sí<sup>c</sup>izmusnak ez az érvelése azonban léket kapott a tizenkettedik imám eltűnésekor, ezért a doktrínát tovább kellett fejleszteni. Ráadásul arra is fel kellett készülni, hogy a sí<sup>c</sup>ita közösséget éri támadás, amely ellen védekezni kell, akár jelen van az imám, akár nincs. Ebből

112| Vikor 2005: 137–138; Kohlberg 1983: 11–12; Kohlberg 1988: 38.

113| Kohlberg 1983: 10.

adódóan már a középkor során kifejlesztették a *jihād* kettős jelentését. Az egyik a hit (= sí'ita iszlám) elterjesztéséért vívott küzdelem a szunniták és a hitetlenek ellen, mely csak és kizárólag ezt a vallási célt szolgálhatja az imám engedélyével, minden más motivációt kizárva. A másik pedig a közösség megvédése külső támadástól, amennyiben a támadás muszlimok élete, testi épsége, lakása ellen irányul. A védekezés e fegyveres formáját is *jihād*nak nevezték annak ellenére, hogy ebből a hit terjesztésének motívuma teljesen hiányzik.<sup>114</sup>

Mint fentebb láttuk, az imám eltűnése által okozott vezetőkülség a kezdeti bizonytalanság után megoldódott a jogtudósok kiemelkedése által, illetve az ő szerepüket alátámasztó helyettesítés doktrínájának megszületése révén. Összességében nem volt más a helyzet a *jihād*-konceptió tárgyában sem, ahol az imám szerepét egy évszázadokon átnyúló lassú fejlődés eredményeképpen a jogtudósok vették át. A határok védelme (*ribāt*) az imám engedélye nélkül is lehetséges, fejt ki a korai középkor legnagyobb sí'ita jogtudósa, Abū Ja'far al-Tūsi – akinek munkássága e tárgyban minden későbbi jogtudós munkájának alapvetésül szolgált –, vagyis a védekező *jihād* már lehetőséget ad az imám nélküli hadviselésre is. A késői középkor két nagyformátumú gondolkodója, Najm al-Dīn al-Hillī és Mutahhar al-Hillī már arról értekezett a XIII. században, hogy az imám távolléte esetén is lehetséges *jihād*ot hirdetni az imám képviselői által, bár azt nem határozzák meg pontosan, hogy kit is lehet annak tekinteni. Feltételezhetően a jogtudósokról lehet szó, de ez nem állapítható meg pontosan. A sí'ita jogtudósok vezető szerepe e tárgyban csak a XIX. századra csúcsonyosodott ki egyértelműen Iránban, elsősorban az orosz–perzsa háborúk (1808–1813; 1826–1828) hatására, annak következtében, hogy az uralkodó dinasztia nem foglalhatott állást vallási kérdésekben. Ezért a háborús mozgósítás érdekében a kormányzat a jogtudósoktól olyan *fatwāt* kért és kapott, mely a háború vallási jellegét emelte ki. A mindkét háborúban elszenvedett súlyos vereség és területvesztés a *jihād*-konceptió újragondolását vonta maga után, mivel az oroszok agressziójában a sí'ita közösségre támadó külső erőt láttak. A korábbi évszázadokból örökölt megkülönböztetést a támadó (*da'watī*) és a védekező (*difā'i*) *jihād* között fenntartották, utóbbit négy egyértelmű alkategóriára osztották (megvédeni a muszlimok lakta területet a támadástól; megvédeni a muszlim személyeket a támadástól; kiűzni a támadókat, akik muszlim személyek csoportja vagy egy adott terület felett hatalmat szereztek). Teljesen eltért a középkori hagyománytól ugyanakkor az az ál-

114| Sachedina 1988: 110–112.



## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

lítás, mely szerint a *jihād* az imám távollétében dicséretesebb dolog, mint jelenlétében.<sup>115</sup>

Az új *jihād*-koncepció a sí'ita jogtudósok *fatwāit* tartalmazó Risāla-yi jihādiyyāból olvasható ki, mely tizenkét pontban foglalja össze a támadó és a védekező *jihād* közötti különbségeket, ezek közül a fontosabbak a következők: (1) a támadó *jihād* csak az imám engedélyével lehetséges, a védekező *jihād*hoz azonban semmilyen engedély nem szükséges, még a jogtudósoké sem; (2) a védekező *jihād*ban olyan személyeknek is részt kell venniük, akik más háborúban nem vesznek részt (pl. nők); (3) támadó *jihād* csak egy évben egy alkalommal, a szent hónapok betartása mellett indítható, a védekező harcokra viszont semmilyen időbeli korlátozás nem vonatkozik; (4) a támadó *jihād* finanszírozása nem okozhat anyagi megterhelést a társadalomnak, a védekező háború költségeinek azonban nincsenek korlátai; (5) a támadó *jihād* során kötött egyezményeket be kell tartani, védekező háború során azonban a szerződésektől a muszlimok egyoldalúan elállhatnak; (6) míg a támadó *jihād* esetén az ellenfelet fel kell szólítani az iszlám felvételére, a védekező háborúban erre értelemszerűen nincs szükség; (7) a támadó *jihād* esetén a tűzszüneti megállapodást be kell tartani, a védekező háborúban erre nincs szükség mindaddig, amíg az ellenség részéről a támadás esélye fennállhat; (8) a védekező háborúban olyan harcmodor is alkalmazható, ami a támadó *jihād*ban teljesen kizárt (fák kivágása, vízőzön okozása, vízutánpótlás elvágása, támadás éjszaka stb.).<sup>116</sup>

S bár a fenti különbségtételek a külső hatalmakkal vívott folyamatos háborúk közepette teljesen érthetőek, mégis a folyamatos módosulások eredményeképpen a lényegi doktrinális különbség a szunnita és a sí'ita *jihād*-koncepció között jelentősen elhalványult, hiszen a sí'izmus ügyéért az imám engedélyével vívott szent háború eszméjét lassan felváltotta a nemzetállam (Irán) érdekében vívott háború gyakorlata, melyhez az imámokat helyettesítő jogtudósok engedélyét vagy kikérték, vagy nem.<sup>117</sup>

### 6.5 AZ ISZLÁM JOG A MODERN KORBAN

#### 6.1. A jog újraértelmezésének útjai a XX. században

Ahogy az előző fejezetben láttuk, az iszlám jog az iszlám vallás központi eleme. Jog nélkül e vallás elképzelhetetlen, ezért a muszlim társadalmak

115| Kohlberg 1976/a: 82–84.

116| Kohlberg 1976/a: 84–86.

117| Az irak–iráni háború (1980–1988) során ez a kérdés nem merült fel, mivel a megtámadott Iránt ekkor már a sí'ita klérus irányította az iszlám forradalom győzelme (1979) után.

belső problémái azonnal kihatással voltak és vannak az iszlám jogra. A valóság és a doktrínák közti ellentmondás már évszázados probléma, hiszen az iszlám világ kimaradt szinte az összes, forradalmi jelentőségű változásból (földrajzi felfedezések, felvilágosodás, ipari forradalom, nemzetállamok), ám a múlt századra ez a diszkrepancia a korábbiak sokszorosára növekedett. Az egyre jobban érzékelhető lemaradás ezért egy sor régi-új gondolatot hozott a felszínre, melyek közös sajátossága egyfajta kiútkeresés volt. A kiút elsősorban politikai és gazdasági volt természetesen, de az iszlámról lévén szó ezek különböző mértékben érintették az iszlám jogot. Ezen törekvések teljes számbavétele külön kötetet igényelne, ezért e fejezet keretei között csak azokra a jogi kérdésekre fókuszálok, melyek részei e széles folyamatnak, jogilag mégis valamelyest különállóak, ezért megragadhatóak.

A különböző irányzatok doktrínáinak feltárása, magyarázata, egymáshoz való viszonyának tisztázása és csoportosítása évtizedek óta foglalkoztatja a társadalomtudományokat, elsősorban a szociológiát és a politikatudományt, melyek óriási irodalmat halmoztak fel e tárgyban, és igen figyelemre méltó eredményeket értek el. A terminológia szintjén azonban nincsen sem egységes nomenklatúra, sem egységes álláspont a felosztás alapelveit illetően, ezért – bizonyos közös alapok elfogadása mellett – a terminusok szerzőnként is változhatnak. Tovább nehezíti a problémát, hogy adott kifejezés alatt nem mindenki érti ugyanazt a jelenséget. A fundamentalizmus az egyik legfontosabb terminus és osztályozási paradigma, melyen Simon Róbert rendszerezése nyugszik. Ő történetileg vezeti végig az egyes fundamentalista irányzatokat és azok egymáshoz fűződő szellemi kapcsolatait a VII. századi kháridzsita mozgalomtól az al-Qā'idáig.<sup>118</sup> A modern fundamentalizmus alapjai ugyanakkor a XIX. századig vezethetők vissza, amikor az iszlám világ a gyarmatosítás során szembesült a nyugati világgal és annak politikai és katonai fölényével, a fundamentalizmus pedig az erre adott egyik reakció volt. A fundamentalizmus nem csupán ideológiai válaszokat adott, hanem a Muszlim Testvérek, az első fundamentalista szervezet megalapításával máig ható szervezeti keretet is biztosított a mozgalomnak.<sup>119</sup> A fundamentalizmus bevett terminológiáját kiegészíti a jeles francia kutató, Olivier Roy a neofundamentalizmussal, mely nézete szerint nem egy koherens doktrína, hanem inkább egy újfajta vallásosság, melybe sok, politikailag eltérő nézetet valló irányzat tartozik (és leginkább Ramadan szalafita csoportjainak feleltethető meg). Miközben ezek a csoportok egymással is vitában állnak egy sor kérdésben, közös bennük a Nyugat elutasítása, az iszlám legfonto-

118| Simon 2014: 7–96.

119| Rostoványi 2004: 114–134.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

sabb szövegeihez való visszatérés és azok kreatív újraértelmezése (*ijtihad*), a középkorban kialakult jogi iskolák elutasítása, ugyanakkor az iszlám jog kompromisszumok nélküli implementációja, valamint az állam szerepének háttérbe szorítása. E neofundamentalista csoporttól meg kell különböztetni az iszlamizmust, mely a neofundamentalizmus több elemét magáénak vallja, de politikai aktivitásban jóval radikálisabb, és saját politikai céljaira akár nyugati elemeket is képes felhasználni (pl. pártrendszer), miután megfelelő módon „iszlamizálta” azokat, vagyis a hagyományos szövegeken nyugvó új magyarázatokkal látta el, melyet a neofundamentalizmus teljesen elvet. További fontos különbség, hogy az iszlamizmus számára a *jihad* egy kiemelten fontos elem, míg a neofundamentalizmus viszonya az erőszakhoz ambivalens: egyes tagjai, csoportjai támogatják, míg mások károsnak ítélik.<sup>120</sup>

Az iszlamizmus (politikai iszlám) fogalma ugyan közismert, még sincs mindenki által elfogadott definíciója: a legáltalóbb meghatározás talán Mohammed Ayoubtól származik, aki szerint az iszlamizmus az iszlám vallásának felhasználása egyes egyének vagy csoportok részéről saját politikai céljaik elérése érdekében.<sup>121</sup> Ebből következően Szaúd-Arábiát éppúgy a politikai iszlám megjelenítőjének tartja, mint Iránt, holott más felosztás szerint az egyik inkább egy szunnita tradicionalista társadalom, a másik pedig egy síita iszlamista teokrácia. Ennek ellenére a politikai iszlám másik jelentős kutatója, Peter Mandaville is az iszlamizmuson belül tárgyalja Szaúd-Arábiát.<sup>122</sup> Ezek a kiragadott példák is mutatják, hogy mekkora bizonytalanság uralkodik a tudományos szakirodalomban az egyes fogalmak pontos mibenlétét illetően, ami önmagában elég ok lenne, hogy ne menjünk bele ebbe a zsákutcába az iszlám jog modern megjelenési formáinak osztályozása során. Ennél fontosabb azonban az, hogy a fenti klasszifikációk elsősorban politikai és ideológiai alapon közelítenek a problémához, melyben a jog szerepe csak egy pont a sok figyelembe veendő szempont közül, miközben a jelen írás számára épp ez az elsődleges preferencia. A magam részéről ezért egyik, fentebb ismertetett (vagy másik) osztályozást sem követem, hanem az iszlám jog szerepét illetően három, egymástól markánsan elkülönülő tendenciát és irányzatot különböztetek meg, melyek tagjai között nyilvánvalóan vannak belső, a részletekben megmutatkozó variánsok, ám ezek nem homályosítják el az egyes irányzatok közti, lényegi különbségeket.

Utólag visszatekintve a folyamatokra (melyeknek a mai nap is részesei vagyunk) három markáns irányzat különíthető el az iszlám jog megújítása témakörében. Az egyik irányzat a minden különösebb kritika nélkül ope-

120| Roy 2004: 232–254.

121| Ayoub 2008: 2.

122| Mandaville 2007: 151–168.

ráló modernizáló irányzat, mely mintának a nyugati jogrendszert tekinti. Ebben a gondolkodásban a modernizáció és a westernizáció gyakorlatilag szinonimák, és egy nagyon egyszerű politikai logikán nyugszanak. A gondolat lényege, hogy mivel a nyugati országok az elmúlt évszázadok egyértelmű győztesei a technika, a tudomány, a politikai és gazdasági hatalom szempontjából, a muszlim országoknak csak akkor van esélyük felvenni a harcot és abból valamelyest győztesen kikerülni, ha tudják, hogy mik a nyugati országok látványos sikerének titkai. A válasz erre a kérdésre a fejlett politikai rendszer, az intézmények működése, az alkotmányos garanciák, a nemzetállamok szekuláris jogrendje, a tulajdon biztonsága és a kiszámítható, jogszerűen működő bírósági rendszer. Mindezek olyan elemek, melyek a korabeli muszlim társadalmakból részben vagy egészben hiányoztak, ezért a jogi reformok ezek megteremtését célozták meg. A minta adott volt, ezért a reformok több esetben alig jelentettek mást, mint a törvénykönyvek fordítását, itt-ott kisebb kiigazítását és adaptációját a helyi viszonyokhoz, ahol a mintául szolgáló jogrendszer teljes bevezetése nyilvánvaló anakronizmus lett volna. Azt, hogy melyik nyugati állam jogrendjét követik, elsősorban a földrajzi és a politikai körülmények határozták meg, így Észak-Afrikában érthető módon inkább a francia hatás érvényesült, ezzel szemben Törökországban és Iránban inkább a svájci és a német mintát követték, bár a francia hatás itt is jelentős maradt. E modell jellemzője, hogy elsősorban egy szűk, nyugatias vagy esetleg nyugati oktatásban részesült elit ügye maradt, melynek nagyon nehezebbé esett a tervekhez széles társadalmi támogatást szerezni, mivel a társadalom jelentős tagjai számára a teljesen üres, idegen minták inkább ijesztőek, mint követendőek voltak. Ennek következtében a nyugati modernizáció, melynek célja egy európai mintájú modern jogrendszer megteremtése (demokrácia, emberi jogok, rule of law, szekularizmus, népfelség elve, hatalmi ágak megosztása), a legtöbb esetben olyan eszközökhöz fordult, melyek alkalmazása éppen saját deklarált céljával ellentétes. A nyílt vagy burkoltabb diktatúrák (Törökország, Irán) formálisan ugyan sikeresnek látszottak a jog átültetése szempontjából, ám részben a siker, részben az azt körülvevő erőszak vezetett a modell elutasításához (az 1979-es iráni forradalom, a jelenlegi török politikai rendszer). Ott, ahol nem is következett be esetleg ekkora törés vagy látványos visszafordulás, a *law in books* és a *law in action* között óriási maradt a szakadék: a papíron ugyan nyugatias jogrendszer a valóságban alig implementálódott, a közéleti piacokon a kereskedők inkább a helyi szokásokat követték, mintsem a Code Napoléon előírásait. Ámde történeljék bármi a jogi valóságban, a felülről modernizáló minta az iszlám jognak semmilyen szerepet nem szán a jogrendszerben. Ez tehát azt jelenti, hogy ez a minta nem az iszlám jog

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

keretei között gondolkodik, hanem azon kívül: nem célja az iszlám jog megújítása, mivel ez a cél kívül esik a világgépén, hiszen szekuláris világrendet akar építeni, ez pedig nem érhető el a hagyományos iszlám jog reformjával. Ennek következtében egy párhuzamos, állami jogrendszert épít ki, melyben a hagyományos iszlám jognak annyi szerepet szán (nem elvi vagy dogmatikai okokból, hanem kizárólag a társadalmi egyensúly fenntartása érdekében), hogy meghagyja működési körében a személyi jogot, vagyis a házasság- és öröklési jogot. Minden más tekintetben az állam új, nyugati mintájú jogot alkot, s ebben meglehetősen progresszív. Ez a progresszizmus esetenként odáig terjed, hogy nemcsak politikailag (női választójog), társadalmilag (nők számára oktatás, nők beengedése a munkaerőpiacra) értelmezhető, hanem egyenesen az iszlám jognak fenntartott területeken is beavatkozik, pl. amikor a nőknek szélesebb jogokat ad, bevezeti a monogámiát (Tunézia), eltünteti a ruházati szimbólumokat (fejkendő), vagy újragondolja a válás kérdéseit.

Az iszlám világ problémáit nem a nyugati mintától való távolságban, hanem a genuin hagyományok inflálódásában és szétesésében látja az irányzat, mely homlokegyenest az ellenkezőjét állítja az iszlám jogról, mint a westernizáló minta. Ezt nevezhetjük a konzervatív-tradicionalista jogfelfogásnak, mely az iszlám jog lényegét az iszlám jog fénykorában, vagyis a középkorban találja meg. Ezen érvelés szerint az iszlám problémája az, hogy eltért saját, belső fejlődési pályájától, melyben a külső hatások (mongolok, törökök, nyugati országok támadásai) és a belső problémák (alkalmatlan vezetők, korrupció, az erkölcsi értékek szétesése) egyaránt szerepet játszottak. A feladat tehát semmiképpen sem az, hogy egy teljesen idegen vallási-kulturális-jogi mintát kell követni, hanem az, hogy ezektől megtisztítva kell helyreállítani az iszlám jog primátusát. Mivel az iszlám jog fénykora a középkorra esik (ezt a modern tudomány is hasonlóan látja), ezért ezen érvelés követői szerint a középkori jogkönyvek világa adja meg az iszlám szerinti politikai és jogi rezsimet. Ezen érvelés a *shari'ában* nem a fejlődés akadályát látja, mint a westernizáló irányzat, hanem éppenséggel a felemelkedés zálogát: minél több és szélesebb az iszlám elem a társadalomban, a muszlim társadalmak felemelkedése annál biztosabb. Ez az irányzat tehát nemhogy az állami joggal akarja azonos szintre emelni a hagyományos iszlám jogot, hanem annak primátust is akar megszerezni. Ez a konzervatív jogfelfogás a középkori *madrasák* világát akarja a modern kor problémáira is alkalmazni, és egy-egy középkori jogtudós könyvét többre tartja, mint a modern jogtudomány teljes corpusát. Ez nem pusztán azt jelenti, hogy kísérletet tesz a *shari'a* állami jogként való elismertetésére, hanem azt is, hogy igyekszik az állami jogot negligálni, illetve ha ez nem is megy teljes mértékben (hiszen kalifai végre-

hajtó jog létezett a középkorban is), az állami jogot az iszlám jog előírásaihoz igazítani. A fentiekből következik, hogy ez a felfogás elutasít minden (jogi) újítást, mely a középkor óta felmerült, világnézete a *taqlīd*on, a középkori doktrínák követésén, és nem az *ijtihād*on, a szövegek újszerű értelmezésén nyugszik.<sup>123</sup> Ebből adódóan nem csupán a nyugati jogfelfogással ellenséges, hanem minden olyan saját jogértelmezéssel is, mely elfordítja a muszlim társadalmakat a középkori jog világától. Ehhez a jogi konzervativizmushoz egy nagyon erős politikai és társadalmi konzervativizmus is kapcsolódik (a hagyományos jogtudósok, az *‘ulamā’* vezető szerepe, a nők elnyomása, a modern politikai intézményrendszer gyengesége), mely valóban a középkori kalifátus füledt háremvilágát konzerválja (Szaúd-Arábia), és irányítási struktúrájában sem hajlandó semmilyen modern intézményes adaptációra. A klasszikus iszlám jog szinte mindenhatóságának tana mellett az államot teljesen elhanyagolja és jelentéktelennek ítéli, mellyel nem érdemes különösebben foglalkozni. Az afgán tálibok vezetőjének, Omar *mullah*nak egy elhíresült mondása („a Korán a mi alkotmányunk”) tökéletesen kifejezi ezt a vélekedést, továbbá azt is, hogy valójában az alkotmány fogalmának helyes ismerete is hiányzik, mivel a Korán nyilván nem tekinthető egy állam alapdokumentumának.

Sajátos módon a jogi-politikai konzervativizmushoz erősen liberális gazdaságpolitika tartozik: ez elsőre ugyan ellentmondásnak látszik, de valójában nem az, és a megoldás a *shari‘a* belső szerkezetében található. Ahogy az előző fejezetben láttuk, a hagyományos iszlám jog egyik központi eleme a tulajdonjog és az ehhez kapcsolódó szerződési jog, mely a korabeli gazdasági valóságon alapul, vagyis a középkori kereskedők világát képezi le. Ebben a világban állami beavatkozás alig létezett, a kereskedelmi tevékenység szabad és kifejezetten támogatott volt (hiszen az állami bevétel jelentős része származott belőle), a tulajdon biztonsága és a vállalkozás szabadsága ezért adottnak volt tekinthető bizonyos keretek között. Ez a mai napig azzal a következménnyel jár, hogy alig találni az iszlám világában embert, aki jobban támogatná a *laissez faire* liberális gazdaságpolitikát, mint a konzervatív jogtudósok (például Ibn Taymiyya),<sup>124</sup> mivel a középkori iszlám jog ezt tartalmazza és támogatja a maga eszközeivel, miközben az iszlámizmus hajlamosabb elismerni a közösség beavatkozását még akár a tulajdonviszonyokba is a társadalmi igazságosság érdekében.<sup>125</sup>

123| A *taqlīd* a jogtudomány szintjén több volt, mint egyszerű utánzás, jogkövetés, valójában az *ijtihād* lehetőségeinek beszűkülése után a *taqlīd* különböző technikái biztosították szűk keretek között a kreatív jogértelmezés lehetőségét, lásd Hallaq 2001/a: 86–120. Mindez társadalmi szinten természetesen nem jelentkezett, csak néhány jogtudós munkájában.

124| Vogel 2000: 125.

125| Qutb 2000: 132–138.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

Külső minta követésére tehát egyfelől azért nincs szükség, mert az iszlám jog bizonyos tartalmakat eleve magában foglal (pl. kereskedelmi tevékenység), másfelől pedig azért, mert azok ellentétesek az iszlám jog (középkori) felfogásával és szabályaival. Azonban nem csupán a külső minta elutasítandó e nézetrendszer szerint, hanem a belülről jövő, bármilyen újítás is. Ez a felfogás sem élvez osztatlan támogatást, és országtól függően változó a társadalmi támogatottsága, de összességében mégis azt lehet mondani, hogy szélesebb támogatásban részesül, mint a felülről modernizáló irányzat. A nagyobb társadalmi támogatottság ellenére is tapasztalható politikai elnyomás azokban az országokban, ahol ez az irányzat meghatározó (a tálibok Afganisztánja).

A harmadik irányzat egy heterogénebb csoport, melyet lehet a megszokott módon fundamentalistának nevezni, vagy a politikai iszlám (iszlamizmus) részének is tekinteni. Ezek elsősorban a modern politikaelmélet fogalmai, és a politikai folyamatok leírására alkalmasak is, ám a jog világában e kifejezéseket nem lehet megszorítások nélkül alkalmazni. E csoport viszonyulása a hagyományos iszlám joghoz eltérő a fenti két modelltől, melyek végső soron két végletet jelenítenek meg. A fundamentalista gondolkodás előképei már évszázadokkal korábban megjelentek (pl. ibn Hanbal és ʿAbd al-Wahhāb), de elsősorban modern megjelenési formái érdekesekek most. E heterogén csoportot az fűzi össze, hogy úgy akarja az iszlám jog primátusát megteremteni, hogy közben elutasítja a konzervatív gondolkodást és vele együtt a középkori jog primátusát is. Az új realitás a szövegek új értelmezését követeli meg e nézet képviselői szerint, ezért vissza kell térni az iszlám alapvető (fundamentális) szövegeihez (Korán, *sunna*), és azokat újratereztető értelmezéssel kell élettel megtölteni. Nem egy öröklött joganyag mechanikus továbbéltetése tehát a cél, mint a konzervatívok esetén, hanem egy új, kreatív jogértelmezés, mely nem fél esetleg évszázados doktrínákkal szembe menni. Az iszlám jog nyelvén tehát ők az *ijtihād*ot, a szövegek újból és újból történő értelmezését részesítik előnyben az utánzás, a *taqlīd* konzervativizmusával szemben. Fontos látni, hogy ez csak egy módszer, mely nem predesztinálja az eredményt: tévedés lenne minden jogi fundamentalizmust azonnal elmaradott vagy éppen agresszív dzsihádisták doktrínának bélyegezni. Az *ijtihād* módszerével a politikai pluralizmus és a parlamentáris demokrácia mint iszlámkonform politikai rendszer melletti érvelés (Rāshid al-Ghanūshī) éppúgy lehetséges,<sup>126</sup> mint a globális dzsihádisták jogi alátámasztása a klasszikus iszlám jogtudomány teljes megkerülésével

126| Al-Ghanūshī pártja, az Ennahda nyerte a korábbi elnök elűzése utáni első szabad választásokat Tunéziában 2011-ben, de a 2014-es választásokon a párt alulmaradt szekuláris riválisával szemben.

és negligálásával. De e fundamentalizmus elvezet az iráni forradalomhoz is, mely a klasszikus gazdasági liberalizmus helyett az államilag irányított gazdaságot, a szegények védelmét, az „iszlám jóléti államot” részesíti előnyben (Khomeinī a Red Ayatollah [vörös ajatollah] az amerikai döntéshozók informális nyelvén). E harmadik csoportnak tehát nincsen egységes világképe, politikai célja, gazdasági programja vagy társadalmi víziója, egyetlen közös elemük a joghoz való viszonyulás azonos módszertana, mely az öröklött struktúrák újragondolását tartja kiemelkedő fontosságúnak. A komolyabb kísérletek egyáltalán nem iktatják ki gondolkodásukból az államot, az iszlám jogot nem az állammal szemben, hanem ahhoz viszonyítva igyekeznek definiálni. Az iráni rendszer ennek érdekében az államot az iszlám jog eszközévé tette, amikor végrehajtó szerepére korlátozta, miközben kimondta a *shari'a* primátusát az állami jog felett, melynek megvalósulására külön alkotmányos testület felügyel. Ezzel szemben az egyes dzsihádisták csoportok egyetlen célja az erőszak újradefiniálása és kísérlet arra, hogy azt az iszlám hatodik pillérének fogadják el, mely nem pusztán a klasszikus iszlám (jog) ignorálása, hanem egyenesen cáfolata is, mely szemben áll minden egyéb jogértelmezéssel, miközben önmagát az iszlám nevében (egyedül helyesen) eljáró aktornak igyekeznek feltüntetni.

### 6.2. A jog modernizációja nyugati mintára

A nyugati hatásra bekövetkezett reformok közül az Oszmán Birodalomban végrehajtott *tanzimāt*-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 Sherif volt, mely 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 új büntető törvénykönyvet léptettek életbe, mely 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



## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

Humâyün elsősorban gazdasági jellegű reformokat vezetett be, s ezzel megkezdődött a reformok második periódusa. Ebben az időben megtiltották a rabszolgaságot, francia mintára új büntető törvénykönyvet 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 művet. Bár tartalmilag az iszlám vallási jogot követte, formájában és szerkezetében nyugati alkotás volt, mely elsősorban a fogalmazás világos stílusában és a joganyag elrendezésében mutatkozott meg. A Mejlle-yi Ahkâm-i ‘Adliyye 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, melyet 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, akár csak 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.<sup>127</sup> 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 közbizalmi rendszert. E korszak jogi reformjai között kell megemlíteni a francia mintát követő polgári eljárásjogi kódexet, valamint a Codice Zanardellit alapul vevő, és abból 70 szakasznyit szó szerint átvevő büntetőkódexet.<sup>128</sup>

Hasonló tendenciák voltak megfigyelhetőek Egyiptomban is, ahol de jure az oszmánok nevében, *de facto* mégis szinte önállóan uralkodott Muhammad ‘Alī, az autonóm egyiptomi tartomány vezetője. Muhammad ‘Alī már uralkodásának elején komoly és mélyreható reformokat vezetett be, melynek során modernizálta a hadsereget, tengeri flottát épített, fejlesztette a mezőgazdaságot és a nehézipart, bátorította az exportot, továbbá konfiskált a jórészt *waqf*ok tulajdonában lévő, sokszor parlagon hagyott földterületeket

127| Davison 2000: 201–208.

128| Bozkurt 1998: 284–287.

is a földek jobb kihasználása érdekében. Tehetséges fiatalokat küldött Franciaországba tanulni, akik visszatérve lefordították a nagy francia kódexeket arabra. Ennek hatása az 1870-es évekre érett be, amikor a francia minta alapján életbe léptették a polgári törvénykönyvet, a büntető törvénykönyvet, az ezekre vonatkozó eljárási törvényeket, valamint a kereskedelmi és a tengeri kereskedelmi törvényeket. Miután az angolok leverték az egyre terebélyesedő európai befolyás ellen indított *‘Urābī-felkelést és de facto* átvették Egyiptom irányítását, az egyiptomi kormányt felhatalmazták egy bírósági reformra, melynek eredményeképpen egy modern, de európai mintájú bírósági rendszer jött létre, miközben a hagyományos bíróságokat és az iszlám jogot fokozatosan marginalizálták.<sup>129</sup>

A fenti reformok hatása ellentmondásos maradt mind Egyiptomban, mind az Oszmán Birodalom egészében, és nem tudta a birodalom problémáit alapjaiban megoldani, bár kétségkívül nagyban hozzájárult az állam stabilitásához. Az első világháború azonban végleg maga alá temette az Oszmán 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 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.<sup>130</sup> A jogi reformok továbbvitték 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 Neuchâtel kanton jogán alapulva szabályozták, német mintára pedig bevezették a büntető-eljárásjogi törvényt és egy sor adótörvényt.<sup>131</sup>

Hasonló folyamatok zajlottak le a szomszédos Iránban is, ahol a katonai hatalomátvétel után az egykori kozák kapitány, Reza Pahlavi deklaráltan

129| Hallaq 2009: 420-425.

130| Karpát 1970: 533–535.

131| Bozkurt 1998: 294.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

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‘a*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.<sup>132</sup> A Pahlavi-dinasztia jogi reformlépései valójában a XIX. századi nyugatias reformkísérletek újabb, felülről jövő, erővel történő megvalósulásainak tekinthetők. A korábbi reformok ugyanis mind egy-egy kiemelkedő intellektus és államférfi, általában nyugatias műveltségű arisztokrata nevéhez fűződnek, akik azonban sorra elbuktak a háremintrikák szövevényében, a változást mereven elutasító ‘*ulamā*’ ellenállásán és a megfelelő társadalmi támogatás hiányában. A legelső ilyen reformer Amir Kabīr (1848–1852) vezír (tkp. „miniszterelnök”) volt, aki reformcsomagja részeként bírósági reformot vezetett be, mely a muszlim értelmiség hatalmát jelentősen csökkentette volna. A korrump *mullahok* elleni küzdelemben azonban maga bukott bele, először felmentették hivatalából, majd néhány hónap múlva orvul meggyilkolták. Hasonlóan elbukott Mirza Hoseyn Sepāhsālār miniszterelnök bírósági reformja két évtizeddel később. Az alkotmányos forradalom (1905–1907) idején a vonakodó uralkodó akarata ellenére a nyugati minták közül az egyik legeurópaibb, egyszersmind korának egyik legmodernebb alkotását, a belga alkotmányt (1831) vették figyelembe a forradalmárok. A szöveg fordítása után azonban nem a teljes alkotmányt léptették életbe, hanem elsősorban a törvényhozó hatalomra, annak belső szerkezetére és a képviselői jogokra vonatkozó részét. A szabadságjogok elfogadása ugyanis már komoly vitát váltott ki a konzervatív muszlim képviselők és a nyugatias reformokat következősen végigvinni akarók között. A vallásszabadság garantálása ugyanis azt jelentette volna, hogy Irán nem muszlim polgárai (keresztények, zsidók, zoroasztriánusok) a muszlimokkal azonos jogokat szerezhettek volna, rá-

adásul a síita iszlám is elvesztette volna államvallás jellegét. Ezt a problémát nem sikerült sem politikailag, sem jogilag áthidalni, ezért szakadás következett be a Majlis tagjai között, s ez vezetett végső soron az alkotmányos mozgalom bukásához. Fennállása alatt azonban a Majlis egy bizottságot hozott létre az európai jogrendszerek fordítása és tanulmányozása céljából, ami világosan mutatja az eredeti westernizáló modernizációs irányvonalat. Ennek eredményeképpen megszületett a polgári eljárásjogi törvény, és teljesen újjászervezték a bírósági rendszert: létrejött a bírósági hierarchia, új feljebbviteli bíróság született, megjelent az ügyészség, az igazságügy önálló költségvetést kapott, s ezáltal az igazságszolgáltatásban dolgozók rendszeres illetményben részesültek. Ezt követően megszületett francia mintára a büntetőeljárás törvény (1912), melyet egy évtizeddel később a kereskedelmi törvény követett. Ez a jogi reformsorozat folytatódott a Pahlavi-dinasztia alatt is, ennek első jele az 1926-ban életbe lépő, francia mintára kodifikált büntető törvénykönyv volt, mely immár nem az eljárásjog, hanem az anyagi jog tekintetében volt a hagyományos iszlám jog kihívója, s ezért mélyebben avatkozott be a jogviszonyokba, mint a korábbi törvények. A következő évben sikerült nagyon hosszás egyeztetés és kodifikációs munka után, 50 évvel a folyamat megkezdését követően az ország első polgári törvénykönyvét megalkotni. Iránban 1927-ben ugyanis még mindig a hagyományos iszlám jog szabályozta a teljes magánjogot, a tulajdoni és szerződéses jogviszonyokkal együtt, ami az uralkodó felfogás szerint nem volt fenntartható. Mivel a kodifikáció újabb frontális támadás volt a *shari'a* és a hagyományos elit hatalma ellen, végül egy modern és *shari'ajogászokból* álló vegyes bizottságot állítottak fel az új polgári törvénykönyv (Qānūn-e Madani) megalkotására, mely az év végére elkészült a 955 szakaszt tartalmazó kódex első részével, amit a második és a harmadik rész követett 1935-ben. A vegyes bizottság keze nyoma jól látszik a szövegen: miközben formáját és szerkezetét tekintve a Code Napoléon hű másolata, tartalmát tekintve nagyon sok hagyományos joganyag maradt benne. Ezekben az években született meg a büntetőeljárás törvény is, igen hosszú vita után (1939). A későbbi évtizedek elsősorban e törvények folyamatos revíziójával teltek, érdemi változást a családjogi törvény hozott 1967-ben, mely korlátozta a férj jogait és civil bíróság elé utalta a családjogi vitákat, mivel célja a nők jogainak kiszélesítése volt egy hagyományosan erősen patriarchális társadalomban.<sup>133</sup>

Törökország és Irán, bár hatalmas veszteségekkel jött ki az első világháborúból és az azt követő évek zűrzavaraiból, mégsem süllyedt gyarmattá, hanem megmaradt szuverenitással bíró állammal. Az iszlám világ más

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

területei azonban gyarmatok vagy mandátumterületek maradtak, ahol a nyugatias jogi modernizáció a nyugati hatalmak jelenléte miatt más politikai közegben érvényesült. Mint láttuk, Törökország és Irán egy szekuláris, nyugatias eliten keresztül, önerőből igyekezett a helyesnek vélt nyugati jogi mintát megvalósítani, ez a modell azonban a volt gyarmati területeken aligha működött, hiszen a nyugati jogi minta ezeken a helyeken a gyarmattartó ellenség jogrendje volt, mellyel szemben akár fegyveres háborúkat is vívtak. Ráadásul a nyugati minta bevezetésére nem is volt szükség, mivel azt a gyarmatosító országok, elsősorban az angolok és a franciák már rég bevezették részben praktikus megfontolások, részben a „civilizációs misszió” keretében. Erre a nagyon ellentmondásos helyzetre a legjellemzőbb példa Algéria, mely 1830-ban került a francia gyarmatosítás érékkörébe. Ennek eredményeképpen bevezették a francia jogot, mely nehezen érvényesült egy teljesen idegen társadalmi közegben. A családi jogot ezért meghagyták a *sharī'a* érékkörében, és nem vezették be a francia jogot a magánjog eme szegmensébe. A tulajdonjogban komolyabb kísérletek történtek, ám ezek előbb vagy utóbb szintén elbuktak, különösen a földekre vonatkozóan, mert a helyi birtokviszonyok nem a francia jog mentén jöttek létre vagy működtek. Az algériai háború után Algéria fenntartotta a korábbi gyarmati jog hatályát, de ezt csak annak érdekében tette, hogy ne alakuljon ki jogi vákuum. A folytatásról azonban más elképzelései voltak a westernizáló elitnek, mint a hagyományos jogot visszaállítani akaró konzervatívoknak. A westernizáló elit a gyarmatosítást rossznak, a francia jogot mégis követendőnek minősítette, mely az ország felemelkedésének záloga, ezért az új jogrendet teljesen a nyugati mintán alapulva kívánta kialakítani. Ezzel szemben a konzervatív elit a *sharī'a* primátusát akarta a „hitetlenek” uralma után visszaillesztani. A két tábor küzdelméből a westernizálók jöttek ki győztesen, mivel az elsődleges jogforrás az állami jog maradt, a *sharī'a* csak kiegészítő jellegű, másodlagos jogforrásként értelmezhető, ha az állami jog nem ad útmutatást egy adott ügyre. Ezzel együtt több engedményt is biztosítottak a hagyományos jogfelfogás számára, hogy elkerüljék a nagyon éles konfliktusokat, például modern jogi nyelvezetre ültették a Korán uzsoratilalmát és így inkorporálták a kódexekbe; a polgári törvénykönyvet, a büntető törvénykönyvet, valamint mindkét eljárási törvényt nem a francia, hanem az egyiptomi minta alapján készítették el, miközben maga az egyiptomi jogalkotás a francia mintát követte. De ezzel el lehetett kerülni a közvetlen másolást, továbbá fel lehetett használni azt az arab nyelvű jogi terminológiakészletet, mely Egyiptomban már rendelkezésre állt a francia jog adaptálása révén felhalmozódott tapasztalatok eredményeként. Amikor ezek a formális megoldások nem segítettek, tartalmi engedményt is tettek a konzervatívok felé, így született

meg 1984-ben a családjogi törvény. A kompromisszumok azonban túlságosan is jól sikerültek, így egy olyan kevert kódex született, mely nem elégtette ki sem a konzervatívokat, sem a westernizálókat: az előbbieket szerint túl kevés iszlám jogi elem került bele, az utóbbiak szerint pedig alig történt elmozdulás a hagyományos, meghaladni kívánt családjoghoz képest. Ezek és más jogviták megmutatták az algériai társadalom mély megosztottságát, mely végül 1992-ben tört fel felszínre a bő egy évtizedig tartó, igen véres polgárháborúban.<sup>134</sup>

Összességében megállapítható, hogy a westernizáló jogi modernizáció a XX. század első felének jelentős kísérlete, mely komoly eredményeket ért el elsősorban a formális megújítás terén, melyet esetenként mélyebb átalakulás is követett. A gyökértelen új jogi kultúra, a bevezetését kísérő erőszak, a hagyományos elitek jelentős érdeksérelme és ellenállása, a lakosság egyre növekvő ellenszenvé és a mindezekből következő félmegoldások azonban megmutatták e modell árnyoldalait is, melyek összefüggésben állnak a nemzetállami modell 1970-es évektől kezdődő hanyatlásával. Ezért helyét egy eddig ismeretlen gondolkodás, a politikai iszlám vette át, a westernizáló jogi modernizáció pedig háttérbe szorult.

### 6.3. A tradicionális jogfelfogás

Szemben a westernizáló irányzattal, mely mindig egy adott államhoz köthető (hiszen egy államot akar megreformálni, illetve reformjaihoz az állami intézményeket akarja igénybe venni) a tradicionális jogfelfogás nem kötődik feltétlenül egy-egy államhoz. Sőt sokkal ritkábban kötődik államhoz, mivel az iszlám jog elvben nem jogrendszerre egyetlen államnak sem, hiszen nem a területi elvet követi. Ebből adódóan a tradicionális jogfelfogás minden muszlim társadalomban jelen van, befolyása térben és időben eltérő mértéket ölt. Kizárólagosságra ritkán jut (a tálibok Afganisztánja), de alig van hely, ahol ne lenne jelentős erő, különösen, ahogy az algériai példán is láttuk, amikor idegen befolyás ellen kell felvennie a küzdelmet.

A tradicionális jogfelfogás egyszerre élteti a klasszikus iszlám jogot és utasít el minden más jogi mintát. Az idegen minták elutasításának nem gyakorlati, hanem vallási és politikai okai vannak: mivel a *shari'a* elvben minden életviszonyt lefed, ami a vallás szerint fontos, nincsen szükség külső modellekre. De nemcsak szükségtelen, hanem lehetetlen is ezek átvétele, hiszen ezek a nem muszlimok (nyugati jog esetén: *dhimmik*) jogi modelljei, melyeket nyilvánvalóan nem lehet a muszlim közösségre kényszeríteni. Ráadásul a nyugati jog egyértelműen jogalkotás eredménye, miközben

134| Aoued 1996: 194–198.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

a *sharī'a*, mint láttuk, kinyilatkoztatáson nyugszik, így értelemszerűen magasabb szinten áll az értékek hierarchiájában. A vallási ellenállást politikai ellenállás is kíséri, hiszen a nyugati jog egyben a (volt) gyarmatosítók joga is, így a vallási és a politikai ellenszenv találkozik egy olyan belső attitűddel, mely minden (jogi) újítást elvet. Utóbbi nagyon fontos elem, és döntő különbség a nyugati mintákat szintén elvető, de a modernitásra választ kereső megújítási-fundamentalista irányokkal szemben.

A tradicionális jogfelfogás a *sharī'a* primátusából indul ki és azt is akarja megvalósítani. A *sharī'a* teljes doktrínája azonban a középkori, elsősorban urbánus társadalom jogfelfogása, melyet a különböző, igen nagy becsnek örvendő jogi kommentárszövegek tartalmaznak, ám ezeket értelemszerűen csak egy nagyon szűk réteg ismeri, és a jogtudósok közül se mindenki, illetve nem azonos szinten. Egy-egy kimagasló középkori szerző 30-40 kötetre rúgó munkásságának feldolgozása önmagában egy életmű, miközben a kiváló szerzők száma meglehetősen hosszú, így a teljes középkori anyag megismerése sem kis feladat. Erre nyilvánvalóan csak néhány, az ügynek az életét szentelő jogtudós képes, de a társadalom tagjai nem. Számukra marad a *taqlīd*, az utánzás, vagyis a korábban lefektetett szabályok követése, melyeket vagy ismernek, vagy egy-egy mufti közvetít feléjük. Ámde a tradicionális jogfelfogásban a jogtudós sem alkot újat, csak megismeri a régieket annak érdekében, hogy maga is utánzóvá váljék, hiszen újat nem mondhat, mert az újítás rossz, ártalmas és ezért tilalmas. A középkori szövegek tehát azért érdekesek, mert azokban található az iszlám jog esszenciája, mivel azok a jogtudomány fénykorában születtek (ez amúgy igaz állítás, valóban a középkor a klasszikus iszlám jog fénykora). Mivel az újítás tilos, a későbbi munkák pedig egyértelműen a hanyatló korszak termékei, a középkori jogkönyveket igénybe lehet venni akár olyan modern kérdések megválaszolására is, melyekre nézve ott aligha található válasz. Mivel azonban a tradicionális jogfelfogás nem akar sem elébe menni a modernitásnak, sem a társadalmat nem akarja a modern követelményekhez igazítani, ezért ez az ellentmondás kevésbé feltűnő számára. Egy jellemző példa: a könyvnyomtatást a magyar származású Ibrahim Müteferrika vitte el Isztambulba a XVIII. században (!), ahol a vallástudósok heves ellenállásába ütközött, mivel szerintük a nyomtatás nem egyeztethető össze az iszlámmal, mert újításnak minősül. Az ellenállás sokáig sikeresen akadályozta is a nyomda működését, mígnem egy kiemelkedő képességű muszlim jogtudós, aki belátta a nyomda hasznosságát, meg nem győzte iszlám jogi érvekkel (vagyis nem a modernizáció szükségességével) a kételkedőket. Hasonló folyamat játszódott le Szaúd-Arábiában a XX. század első felében, amikor a rádió jogszerűsége volt a kérdés. Itt végül egy muszlim jogtudós úgy győzte meg

társait arról, hogy a rádió nem sátáni találmány, hogy ezen keresztül a Korán szövegét is lehet hallgatni.<sup>135</sup>

Szaúd-Arábiával elérkeztünk az egyetlen olyan államhoz, melynek jogrendszere tradicionálisnak mondható, mivel hivatalosan az állam joga a *sharī'a*, melyet a királyi jogalkotás legfeljebb kiegészít. Más szavakkal ez azt jelenti, hogy a bírósági ítéletek a Koránon, a prófétai hagyományon, továbbá a középkori jogkönyveken nyugszanak, bár utóbbiak magyarázatában komolyabb eltérések vannak a mai jogtudósok és bírák között, de ez nem változtatja meg alapvetően azt a tényt, hogy a mai szaúdi jog a tradicionális jogfelfogás képviselője. A legtöbbet hivatkozott mű (a legendás Ibn Taymiyya munkássága mellett) Ibn Qudāma (XIII. század) *al-Mughnī*, és Yūnus al-Bahūtī (XVII. század) *Sharh muntahā al-irādāt* című munkája, melyek hatalmas presztízsnak örvendenek a hanbalita iskolában – ennek a mai szaúdi wahhabizmus egyenesági leszármazója. Felmerül a kérdés, hogy az *ijtihād* fontosságát hangsúlyozó ʿAbd al-Wahhāb szellemi örökösei miért és milyen mértékben tekinthetők konzervatívnak, ha az önálló szellemi erőfeszítés fontosságát hangsúlyozzák az utánzás (*taqlīd*) rovására? Tény, ʿAbd al-Wahhāb az egyik utolsó nagy megújító, „fundamentalista” gondolkodó volt a XVIII. században, ám követői mégsem váltak az *ijtihād* apostolaivá, legalábbis nem a jogtudomány területén. A modern wahhabita jog gyakorlatilag megegyezik a késői hanbalita jogfelfogással, és maga ʿAbd al-Wahhāb sem mondott semmi olyan lényegesen újat a jogtudományban, amire korábban ne lett volna precedens. Szerepe nem is egy új jogtudományi iskola, irányzat megalapításában volt fontos, érvelnek még mai követői is, hanem abban, hogy igyekezett revitalizálni az iszlámot, felrázni abból a tespedtségből, mely saját korának jellemzője volt. Ebből következik, hogy a wahhabizmus nem jogi kérdésekben különbözik a többi iszlám irányzattól, hanem elsősorban teológiájában. Joggal mondja tehát a megfigyelő, hogy a wahhabiták sokkal nagyobb mértékben tanítják az *ijtihād* fontosságát, mint azt maguk művelnék. A valóságban a szaúdi ʿulamā’ jelentős része a hanbalita iskola klasszikusainak doktrínáit ismeri és alkalmazza, és legfontosabb céljának a Korán és a *hadith* szövegeiben való elmerülést gondolja. Értelmezésükben *ijtihāddal* ér fel az is, ha valaki már korábban megfogalmazott doktrínát követ, ha annak forrásszövegeit ismeri és elismeri. Ebből következik, hogy a szaúdi jogegységet sem az állami normák jelentik, hanem az, hogy a bírák önként követik az elismert jogtudósok *fatwāit*, vagyis a tradicionális ʿulamā’ szellemi befolyása pontosan ugyanúgy működik, mint a középkorban, e rendszer fénykorában. Ennek része nem csupán



## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

az, hogy a társadalom tagjai a hagyományos bírósági fórumokat részesítik előnyben, hanem az is, hogy az igen elterjedt arbitrációt alkalmazzák: még a bírósági döntések 90%-a is a felek közötti kompromisszummal végződik, a bírói ítéletet tulajdonképpen feleslegessé téve.<sup>136</sup>

E hagyományos joghoz képest a királyi jogalkotás csak másodlagos, ami egyfelől azt jelenti, hogy nem állhat szemben semmilyen módon (sem alapvetésében, sem szövegszerűen) az iszlám joggal, másfelől pedig azt, hogy csak ott érvényesülhet, ahol az iszlám jog nem tartalmaz megoldásokat. A végrehajtó hatalom korlátozott rendeletalkotási jogát már a középkori teóriák is elismerték (*qānūn*), így ebben semmi újszerű nincsen, legfeljebb a megnevezése (*nizām*). A két jogtest egymás mellett létezik, és ez okoz némi feszültséget a két intézményrendszer között, hiszen a kompetenciaviták mindig egyben hatalmi kérdések is, ám ezek nem feszítik szét a rendszert. A *sharī'a*-bíróságok általában nem szereznek érvényt a királyi rendeleteknek, hanem azokat figyelmen kívül hagyják, jobb esetben átadják az abban illetékes hatóságoknak. A kompetenciák elosztására nem ügcsoportonként kerül sor, hanem szabályozási tárgykörönként. Egy példával illusztrálva: a közlekedési szabályok megsértése nem tartozik a *sharī'a*-bíróságok kompetenciájába, így azzal nem is foglalkoznak, ám ha a közlekedési szabályok megszegése károkozást is eredményezett (személyi sérülés, anyagi kár), azt már maguknak vindikálják, mivel a károkozás a lényegi elem, és nem az, hogy arra a modern közlekedés miatt került sor. Vagyis a közlekedés szabályozását átengedik az államnak, ám annak bizonyos következményeit már nem. Ezzel együtt az a tény, hogy a királyi jogalkotás némi megkötéssel szabad kezet kapott, lehetővé tette az állam szervezetrendszerének kialakítását az ország megalapítása (1932) után, mely egy sor királyi rendeletben öltött testet. Ide tartozik az iszlám jogon kívül eső büntetések rendszerének meghatározása (a klasszikus *ta'zīr*), a kereskedelmi bíróság felállítása (mely az oszmán és így végső soron a francia mintára megy vissza), a közlekedési szabályok felállítása, a tűzoltóság megszervezése és egy sor más kérdés, mely egy modern állam számára nélkülözhetetlen. Ebben, ha nem is kimondva, de valójában mégis megvalósult egyfajta westernizáló modernizáció, még ha korlátozott körben történt is (a kereskedelmi jog például szinte teljesen kiismerhetetlen, a modern nyugati jogfelfogás szerint kiszámíthatatlan, önkényes jogtest a bírói *ijtihād* miatt, ami hatalmas gazdasági károkat okoz, mégsem történik a kérdésben semmi érdemleges). A királyi jogalkotást tehát a szaúdi *'ulamā'* határok között még tolerálja, a kodifikáció gondolata elől azonban kategorikusan elzárkózik, olyan, az iszlám joggal ellentétes gondolatnak

136| Vogel 2000: 8–9; 11–13; 75–77; 117; 120.

titulálva azt, mely végrehajtvá süllyeszti a bírót, holott neki közvetlenül Istennel kell elszámolnia döntéseiért, s ezért nem lehet egy kódex szolgai alkalmazója.<sup>137</sup> A tradicionális *‘ulamā’* ezzel gyakorlatilag kijelölte az állami beavatkozás határait, mely minden esetben másodlagos és kiegészítő jogtest marad az iszlám jog primátusa mellett, így minden korlátozott állami modernizációs kísérlet ellenére a szaúdi jogrendszer a tradicionális jogrendszer élő példája marad.

A tradicionális jogfelfogás igazi fenntartója mégsem a középkori jogkönyvek laikusok által alig látogatott világa, hanem a társadalmi konzervativizmus, mely fenntartja az évszázados gyakorlatokat, jogi megoldásokat és magyarázatokat. E nélkül a jogtudósok tradicionalizmusa aligha lenne több mint egy meghökkentő elem egy mentális múzeum tárgyai között, ámde a társadalmi támogatottság komoly erőt ad neki. A támogatás kiterjed a tradicionális család- és szerepfelfogásokra, az évszázados rutinokra és életmódra, az újításokkal szembeni gyanakvásra, a külső hatások elutasítására és a hagyományos elit társadalmi presztízisére.

A társadalmi támogatás ugyanakkor olyan elemeket is képes felkarolni, melyről azt gondolja, hogy az iszlám jog része, holott erről szó sincs. Példa lehet erre a már többször említett tálíb mozgalom, melynek jogértelmezése ugyan egyértelműen tradicionalista, mégis (éppen félműveltsége miatt) belekever ebbe olyan jogi és társadalmi elemeket is, melyek nem a klasszikus iszlám jognak, hanem saját törzsi hagyományának, a *pashtunwali*-nak a része. A sok esetben meglehetősen primitív afgán törzsi szokásjog és a medreszékben (félíg-meddig) elsajátított klasszikus középkori jog (melynek legfeljebb a szabályait, de sohasem a racionálját, történeti körülményeit és érvrendszerét ismeri) aztán olyan elegyet alkot, mely a szabályokhoz végsőkig ragaszkodó doktriner jogalkalmazás révén hihetetlen pusztítást okoz nemcsak a társadalomban, de még az épített környezet alkotásaiban is (a bamiyani Buddha-szobor felrobbantása). A Buddha-szobor elpusztítása különösen jó példa a tradicionális jogfelfogás esetenkénti abszurditására: való igaz, hogy a klasszikus iszlám jog nem tűri a bálványokat, és azok elpusztítását írja elő a monoteizmus nagyon szigorú védelme érdekében. De az már a középkorban sem volt egyértelmű, hogy mi is minősül bálványnak, különösen, ha az más vallásokhoz kapcsolódik. Afganisztánban az iszlám ezer esztendeje van jelen, eddig mégsem jutott eszébe senkinek a szobor elpusztítása. A középkori jogkönyvek merev, distinkció nélküli alkalmazása vezetett el a szomorú eredményhez, miközben a szobor maga nemzetközi védelem alatt állt: ez azonban semmiféleképpen sem volt ér-

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

dekes, mivel a nemzetközi védelem fogalma, teljes intézményrendszere és logikája kívül áll a *shari'a* (általuk értelmezett) világán. Mindezt annak a rendkívül konzervatív felfogásnak a jegyében tették, amely Kabult is a bűn, az erkölcsi züllés és a nyugati behatás központjának tekintette, s ezért meg akarta tisztítani mindentől, amit rossznak vélt (más kérdés, hogy a nyugatias értelmiség rég elmenekült a városból, mire odaértek), ahogy a lányok, nők kitiltása az oktatásból, a munkahelyekről és a közélet minden szegmenséből, valamint a szaúdi mintára felállított erkölcsrendőrség is e rendkívül tradicionalista jogfelfogás eredménye.<sup>138</sup> E „vallásos proletárok” rendkívül konzervatív jogfelfogásáról árulkodnak a hatalomátvételük utáni első intézkedéseik is, melyben megtiltották, hogy a nők hangosan járjanak (= magas sarkú cipőt és csizmát viseljenek), meghatározták, hogy a férfiaknak milyen hosszú szakállat kell azonnal növeszteniük, betiltottak mindennemű zenét és táncot, elkoboztak minden kazettát és lemezt, sőt még a gyerekek kedvenc időtöltését, a sárkányeregetést is betiltották (mert bálvány),<sup>139</sup> azaz saját törzsi szokásaikat terjesztették ki az egész országra.

Nem a *pashtunwali* az egyetlen olyan szokásjogi elem, mely bekerült a klasszikus iszlám jog rosszul felfogott világába, s annak részeként él tovább még az érintettek számára is teljesen hamis értelemben. Klasszikus példa erre a becsületgyilkosságok esete, mely évente több ezer nő életét követeli a Jordániától Pakisztánig terjedő sávban. Pontos statisztikák nem állnak rendelkezésre e cselekményekről, még a jelenség ellen leginkább fellépő Jordániából sem, ezért becslésekre vagyunk utalva, melyek, ha nem is pontosak, de azért az arányokat jól mutatják. Jordániában évente 23 ilyen gyilkosságot követnek el, Egyiptomban 50 felett, Jemenben azonban ez a szám eléri a 400-at is, ahogy Pakisztánban is nagyon magas a gyilkosságok száma. A mögöttes hiedelem az, hogy a nők viselkedése visszahat az egész család becsületére, ezért a legkisebb dolgot is azonnal meg kell torolni, hogy a család becsülete helyreálljon. A becsület fogalma (*sharaf*) valójában társadalmi megbecsülést jelent, mely nőhet és csökkenhet is a család és tagjai viselkedése által. Ezt a becsületet alapvetően befolyásolja az *ird*, a női nemi becsület, mely azonnal és végletesen kihat a család becsületére: az *ird* nem növelhető, de egyetlen cselekmény által azonnal és örökre elveszíthető, mely nem csupán a nőre, de az egész családjára kivetül. Ilyenkor az érintett nő megölésében látják a család becsületének visszaállításához vezető egyetlen utat. Hangsúlyozni kell, hogy nem bűncselekmény megtorlásáról van szó (pl. házasságtörés), mivel javarészt szóbeszédnek alapján

138| Marsden 1998: 64–65; 88–101.

139| Rasanayagam 2009: 177; 198.

járnak el: a probléma maga a szóbeszéd, és nem annak valóságtartalma. Ha valakit a falu a szájára vesz, már csökken a család becsülete, függetlenül attól, hogy a szóbeszédnek van-e bármi valóságalapja, vagy nincs. Utóbbi ki sem vizsgálják, az áldozatok sorsa a helyi szóbeszéd intenzitásától és a családi reakciótól függ, nem a valódi viselkedésüktől. Éppen ezért a nőket rettenetes felügyelet alatt tartják, hogy semmiképp se lehessen őket kikezdeni, és ezáltal életüket kockára tenni: nem hagyhatják el a házat, s ha igen, csak egy közeli rokon férfi kíséretében; nem beszélgethetnek idegenekkel, nem fogadhatnak senkit otthon egyedül, azaz minden olyan élethelyzetet kerülni kell, amelyet egy rosszindulatú fantázia kikezdehetne. Szó sincsen tehát az áldozatok által elkövetett bűncselekményekről és azok „büntetéséről”, mivel a rendőrségi jegyzőkönyvek alapján a következő, tipikus eseteket lehet megfigyelni: (1) egy 13 éves fiú megölte a nővérét, mert egy férfivel telefonált; (2) egy 12 éves lányt apja és bátyja halálra vert, mert egyedül sétált az utcán; (3) egy 17 éves fiú megölte a nővérét, mert a piacon beszélgetett a sorban előtte álló férfival; (4) egy háromgyermekes anyát megölt a bátyja (a férj felháborodására), mert azt hallotta, hogy erkölcstelen volt (a boncolás azonnal cáfolta a vádat); (5) egy nemi erőszak áldozatául esett lányt megölt a saját családja, mert várandós lett. A sort a végtelenségig lehetne folytatni. Az elkövetők teljes spektruma a legközelebbi férfi családtagok (apa, fiútestvér) közül kerül ki, a férj elvéve. Ennek oka, hogy az eredeti család becsületét rontja a hírbe hozott nő, a férj végső soron elválk tőle, ha másképp nem tudja megoldani a helyzetet, és visszaküldi az apai házba, ahol nem tudnak vele mit kezdeni, mivel ismét férjhez adni gyakorlatilag lehetetlen. Ezért inkább megölik, s így megszabadulnak még egy éhes (szomjas) szájától, és visszaszerzik a család becsületét. Nem véletlen, hogy a becsületgyilkosság a szegény, de sűrűn lakott vidékek sajátja, ahol a szóbeszéd gyorsan terjed. A közel-keleti kormányok reakciója különböző, de radikális fellépés a jelenség ellen alig van, az elkövetők büntetését általában jelentősen mérséklék, ha a cselekmény motívuma a becsület megvédése volt, holott ismertek olyan esetek is szép számmal, amikor ez csak a valódi ok leplezésére szolgált (a valódi ok örökjogi vita volt, s mivel nem akarták a lánynak kiadni a részét, inkább megölték, s ezt becsületgyilkosságnak tüntették fel). Jordániában a kormányzat igyekezett jogalkotás útján gátat szabni a jelenségnek, de a törvényhozás elutasította a kezdeményezést, mely egyben a lakosság kétharmadának támogatását is élvezte, azaz világos, hogy nem elszórt jelenségről van szó, hanem nagyon széles társadalmi gyakorlatról, mellyel még a törvényhozás sem akar vagy tud szembemenni. A társadalmi gyakorlat mellett a reformok elutasításának legfőbb indoka az elutasítás mellett érvelők szerint az, hogy az amerikaiak

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

és a cionisták nyugati értékeket akarnak rájuk oktrojálni, ami megengedhetlen, ezért nem szabad a kialakult gyakorlaton változtatni.<sup>140</sup>

Mindennek persze az iszlám joghoz semmi köze nincsen, mégha az érintettek jelentős része másként is gondolja. Az iszlám jog nem enged meg semmiféle lincselést, még bűncselekmény esetére sem. Ha bűncselekmény gyanúja merül fel, akkor azt ki kell vizsgálni, és megfelelő eljárás során bizonyítani kell a tényállást. Az ítéletet szabályos körülmények között kell végrehajtani, ám halálbüntetést csak házasságtörés esetére lehet kiszabni, amit pedig az iszlám eljárásjog szerint gyakorlatilag lehetetlen bizonyítani (négy szavahihető, muszlim tanú teljesen egybecsengő vallomása). A családfele nem élet és halál ura, a kiskorú pedig végképp nem gyilkolhat kedvére, az emberölés súlyos bűncselekmény, nem becsületbeli ügy. Összességében az iszlám jog egy rendszerszerűen működő, kifinomult, megfelelő eljárásjoggal rendelkező jogrendszer, mely többek között épp azért alakult ki, hogy az ilyen törzsi szokásokban hosszú múltra tekintő gyakorlatokat felülírja, és a konfliktusokat kulturáltabb mederbe terelje. A klángondolkodás és a familiarizmus azonban láthatóan a mai napig gátat szab ennek. Ezért kiemelkedő jelentőségű, hogy 2016 júniusában pakisztáni vallástudósok iszlámellenesnek és eretnekségnek nyilvánították a becsületgyilkosságot, így próbálva gátat szabni évente több száz ártatlan pakisztáni nő meggyilkolásának.

### 6.4. Az iszlamizmus jogfelfogása

Az iszlamizmus fogalma meglehetősen heterogén csoportokat és nézeteket fed le, melyek nem rendelkeznek körülhatárolt politikai, gazdasági és társadalmi céllal vagy vízióval. Vannak inkább a konzervatívok megközelítésére emlékeztető szervezetei, melyek a kalifátus visszaállításáért küzdenek, de a többségük nem visszafelé tekint. Megközelítésük lényege, hogy a modernitás kihívását elismerik, és igyekeznek a maguk módján választ találni rá (szemben a konzervativizmussal, mely inkább elzárkózik), s ezt saját hagyományukból próbálják levezetni. E gondolat lényege, hogy elutasítja a westernizáló modellt, helyette visszamegy egészen az iszlám alapvető forrásaihoz, alapjaihoz (fundamentum), vagyis a Korán és a *sunna* szövegeihez, és azok – nemritkán – radikális újraértelmezése révén jut el egy általa elfogadható megoldáshoz. Ez egyáltalán nem új gondolat az iszlám világán belül, elvben minden évszázadra jut egy „megújító”, aki friss gondolatokkal revitalizálja az iszlámot, bár esetenként vita tárgya, hogy az adott évszázadban kit is lehet ilyen megújítóknak tekinteni (ez iskolánként is különbözhet). A szunnizmuson belül az utolsó ilyen nagy újító talán ‘Abd al-Wahhāb volt a XVIII. században, bár tanítását és örökségét a mai napig óriási vita övezi a szunnita világon belül is.<sup>141</sup>

140| Tellenbach 2003: 2–5; 13–14.

141| Simon 2014: 38–43.

A modern iszlamista csoportok már nem a jog megújítását állították gondolkodásuk középpontjába, hanem jelentősen átpolitizálták az üzenetüket, ám a jog ebből sem maradhatott ki, mivel a *shari‘a* az iszlám központi eleme volt és maradt. A jogról való gondolkodás ezért az iszlamizmus narratívájába is belekerült, ennek első sikeres, egy egész államot uralma alá hajtó megjelenési formája, az iráni iszlám forradalom pedig egy sajátosan sí‘ita olvasatot adott neki. A politikai iszlám legelőször egy sí‘ita társadalomban próbálhatta ki újszerű jogtanát, mely egyszersmind egy nemzetállam (tehát nem egy vallási közösség) vezetésére is vállalkozni kényszerült. A sí‘ita politikai iszlám jogtana Khomeinī *āyatullāh* forradalom előtti elméleti munkásságára, valamint a forradalom utáni vezetői döntéseire támaszkodik, vagyis nagyon erősen köthető egyetlen személyhez, bár a végeredmény kimunkálásában mások is részt vettek (Baqir al-Sadr, Montazeri *āyatullāh*). Ez az új, iszlamista sí‘ita jogtan – bár értelemszerűen épít a klasszikus sí‘ita jog korábbi eredményeire – jelentős elmozdulás is egyben, különösen a politikai hatalom jellege és elmélete tekintetében. Ezt az elmozdulást viszont megkönnyítette, hogy a sí‘ita jogfelfogás folyamatosan nyitott maradt az *ijtihād*ra, és szemben a szunnita jogi ortodoxiával, soha nem állította, hogy „az *ijtihād* kapuja bezáródott” volna, sőt éppen ellenkezőleg, kifejezetten tiltja, hogy bárki már nem élő jogtudós véleményét kövesse (*taqlīd*),<sup>142</sup> és ezzel a mechanikus utánzás lehetőségét jelentősen korlátozza a kreativitás érdekében.

Az államformát illetően a köztársaságot részesítették előnyben, de nem azért, mert ezt az alapvetően nyugati gondolatot támogatták, hanem azért, mert Khomeinī nézete szerint a monarchia és az örökletes hatalom szemben áll az iszlámmal (negatív példaként Bizánc mellett a Szászánida Iránt hozva fel, melyek a hódító iszlámtól vereséget szenvedtek, mintegy bizonyítva iszlámellenességüket és alkalmatlanságukat is),<sup>143</sup> és ennek mintegy ellentétpárja nem lehet más, mint a köztársaság. Ennek eredményeképpen lett az ország neve is iszlám köztársaság. Ezt szinte azonnal írásba, vagyis alkotmányba foglalták, azaz nem utasították el a modern világ egyik alapvető intézményét, az alkotmányt, hanem saját céljukra használták fel. Ez mutatja, hogy az iráni forradalom valóban a modern politikai iszlám (iszlamizmus) első komoly győzelme volt, mivel az iszlamizmus nem elutasítja, hanem igénybe veszi a modernitás azon elemeit, melyek számára hasznosak lehetnek, így többek között az alkotmány gondolatát is, szemben a tradicionális jogfelfogás elutasító attitűdjével.

142| Sobhani 2001: 183; Al-Sadr 2003: 53; lásd az 5.§-ban mondottakat is.

143| Khomeinī 1981: 31.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

Az alkotmány központi eleme a *welāyat-e faqīh* elv (a jogtudós uralma), mely szemben áll a sí'ita jogtudósok hagyományosan apolitikus beállítottságával, és a muszlim jogtudósok politikai szerepvállalásának radikális újraértelmezéseképpen született meg.<sup>144</sup> Az elv elméleti és alkotmányos kidolgozásában aktív szerepet játszott a vezető iraki jogtudós, Muhammad Bāqir al-Sadr, akit az iraki hatóságok 1980-ban kivégeztek, miután hiába kérte bebocsátását Iránba a már győztes Khomeinőtől. Bāqir al-Sadr még a forradalom végső győzelme előtt készített egy, a *welāyat-e faqīh* elvén nyugvó alkotmánytervezetet, mely nemcsak alapelveiben, hanem megfogalmazásában is több helyen megegyezik a későbbi iráni alkotmánnyal.<sup>145</sup> A *welāyat-e faqīh* koncepcióját a kortárs nagyāyatullāhok többsége elutasította, és még azok körében is, akik elvileg támogatták, vita alakult ki az elv mibenléte tekintetében. Többen, még a Khomeinī szűk köréhez tartozók is azon a véleményen voltak, hogy a jogtudós uralma erkölcsi, vallási és jogi útmutatást jelent, s nem pedig alkotmányos pozíciót és mindennapi politikai döntéshozatalt.<sup>146</sup>

Ettől függetlenül tény, hogy a *welāyat-e faqīh* elv vált az új alkotmány vezérfonalává. Ennek lényege, hogy a legkiválóbb jogtudós (esetünkben Khomeinī) jogosult a közösség vezetésére, ami több mint erkölcsi útmutatás, a válságos helyzetekben való megszólalás, példamutatás (ez volt a hagyományos szerepkör évszázadokig), mert a napi politikai életben való részvételre és az állam vezetésére is feljogosít, ráadásul egyedüli és megkérdőjelezhetetlen autoritásként. A *welāyat-e faqīh* elve alapján a legkiválóbb jogtudós *rahbar* (vezető) néven került be az új iráni alkotmányba, s ez óriási lépés a teokrácia felé, hiszen a legkiválóbb jogtudós egyben a legmagasabb papi hivatal is betölti a sí'ita hierarchiában. A *welāyat-e faqīh* elv több mint politikai ideológia, alkotmányos alapelv vagy közjogi alapvetés: teológiai dogma. Aki kétségbe vonja, egyszerre kérdőjelezi meg az egész rendszer politikai alapvetését és teológiai fundamentumát is, ezzel elköveti az egyik legsúlyosabb bűnt. Nem véletlen, hogy a 2009. júniusi elnökválasztás vesztesei még a tüntetések közepette is (zöld mozgalom) hangsúlyozták, hogy elfogadják a *welāyat-e faqīh* elvet és a *rahbar* döntését, holott ezzel saját céljaikat árulták el (demokratizálódás). De alternatívaként mindössze a halálbüntetés kínálgatik, ahogy azt az iraki háború veteránja, a történelem professzora, Hāshem Āqājerī ellen indított büntetőeljárás is mutatja: Āqājerī megkérdőjelezte a *welāyat-e faqīh* elvét és a jogtudós autoritását,

144| Arjomand 1989: 120.

145| Al-Sadr alkotmánytervezetének és az iráni alkotmány szövegének részletes összehasonlítására nézve lásd Mallat 1993: 50–54; 69–78; 212.

146| Schirazi 1997: 71; Keddie 2006: 260; Mottahedeh 2003: 32.

ezért blaszfémia vádjával halálra ítélte a bíróság 2002-ben, mely többnapos tiltakozáshoz vezetett az ország több egyetemén.<sup>147</sup>

A fentiek alapján nem meglepő, hogy a *rahbar* (mely intézmény valójában összeegyeztethetetlen a köztársasági államformával, különösen, mivel nem tartozik felelősséggel egyetlen alkotmányos szervnek sem) határozza meg az állam politikai irányvonalát, és dönt a legfontosabb bel- és külpolitikai kérdésekben. Az alkotmány szerint a *rahbar* a hadsereg legfőbb irányítója, dönt háború és béke kérdésében, mozgósítást rendel el, kinevezi és felmenti az Örök Tanácsa tagjait, a legfőbb bírót, az állami rádió és televízió elnökét, a Forradalmi Gárda és a hadsereg főparancsnokát, továbbá a választások után kinevezi a köztársaság elnökét, illetve kezdeményezi annak felmentését, valamint kegyelmet gyakorol.<sup>148</sup>

A *rahbar* kvalifikációi eredetileg igen magasak voltak meghatározva, hiszen a rendszert Khomeinī személyére találták ki. Khomeinī halála után azonban a személyre szabott rendszer összeomlott, mivel nem találtak olyan személyt, aki a nagyon magas követelményeknek eleget tudott volna tenni. A választás végül egy alacsony rangú és jogtudósként a kollégái által nem jegyzett klerikusra esett, de ahhoz, hogy ő jogszerűen el tudja foglalni hivatalát, módosítani kellett az alkotmányt, melynek során a kvalifikációt jelentősen csökkentették, és a jogtudósi képesítés helyett a politikai-gazdasági kérdésekben való jártasságot emelték ki.<sup>149</sup> Ezzel az alapelv, a legkiválóbb jogtudós uralma, lényeges csorbát szenvedett, igen komoly belpolitikai következményekkel. A személyi problémákon túlmenően a *welāyat-e faqīh* elv alkalmazása kétféjűvé tette az államot, csökkentette a végrehajtásért felelős elnök hatáskörét (a miniszterelnöki poszt 1989-es megszüntetése után), és számtalan diszfunkció forrásává vált. A párhuzamos irányítás különösen lehetetlenné tette a politikai célok megvalósítását, amikor a közvetlen választási legitimitással rendelkező elnök és az ennek hiányában hatalmat gyakorló *rahbar* politikai elképzelései és akarata szemben állt egymással.<sup>150</sup> Ennek oka a párhuzamosság mellett a modern alkotmányosság egyik alapvetésének, a hatalmi ágak megosztásának egyértelmű hiánya. Igaz ugyan, hogy az alkotmány deklarálja ezen elvet (57.§), a valóságban azonban a törvényhozás, a végrehajtás és a bírói hatalom csak a szervek szintjén van szétválasztva, hiszen azzal, hogy a *rahbar* mindhárom hatalmi ág tekintetében komoly jogokkal rendelkezik, a hatalom egysége valósul meg. Az intézményi megosztást tehát inkább funkció-, mintsem hatalommegosztásként kell értékelni.

147| Amanat 2007: 120.

148| Iráni alkotmány: 110.§.

149| Schirazi 1997: 73; 76–80; Menashri 2001: 17.

150| Mandaville 2007: 191–195.



## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

A legkiválóbb jogtudós uralma összességében mégis inkább a sí'ita sajátosságokból következik (hiszen a szunnizmusban nincsen ehhez fogható papi hierarchia), mintsem az iszlamizmusból. A *shari'a* elsőbbsége azonban már egy olyan alapvetés, mellyel a szunnita iszlamizmus is egyet tud érteni, mi több, maga is harcol érte. A *shari'a* elsőbbsége azt jelenti, hogy az iszlám jog adja a jogrendszer elméleti és normatív bázisát, ez az a legfelsőbb norma, mellyel semmi sem állhat ellentétben, még az alkotmány sem (ezt követelték, ahogy fent láttuk, az algériai iszlamisták is). A gyakorlatban ez azt jelenti, hogy olyan jogviszonyokra nézve, melyre az iszlám jog ad útmutatást, nem lehet jogot alkotni, ott pedig, ahol joghézag van, elvben lehet, de az így alkotott szabályok nem állhatnak ellentétben az iszlám jog más szabályaival, sőt szellemével sem. Azt, hogy ez a gyakorlatban is megvalósuljon, egy különálló, magas közjogi helyzetű testület, az Örök Tanácsa (*Shūrā-ye Negahbān*) vigyázza, mely az alkotmány értelmében felülvizsgálja a törvényhozás által hozott valamennyi törvényt abban a tekintetben, hogy azok összeegyeztethetőek-e az alkotmánnyal és az iszlám joggal. E tizenkét tagú tanács hat tradicionális jogtudós tagját a *rahbar*, másik hat, adott jogterületet képviselő jogász tagját a legfőbb bíró javaslatára a törvényhozás választja,<sup>151</sup> ennek ellenére e testületet a tradicionális *'ulamā'* irányítja. Az Örök Tanácsában semmiképpen sem szabad az alkotmánybíróóság iszlám megfelelőjét látni, hiszen (1) az Örök Tanácsa nemcsak az alkotmányt veszi döntése alapjául, hanem az iszlám jogot is, mely gyakorlatilag végtelen értelmezési lehetőséget kínál számára, s egyben felveti az erős politikai befolyás problémáját is; (2) az Örök Tanácsa hivatalból jár el minden esetben, és nem megkeresésre; (3) az Örök Tanácsa az esetek nagy részében nem fűz döntéséhez indoklást, miközben óriási hányadban semmisít meg törvényeket (27–40%), ami nyilvánvalóan elfogadhatatlan egy alkotmánybíróóság esetén;<sup>152</sup> az indoklás elmaradása különösen nagy zűrzavarokat okoz, mert a törvényhozás nem tudja, hogy a törvény mely pontja és milyen indoklás miatt ellentétes az iszlám joggal, így orvosolni sem képes az állítólagos hibákat; (4) az Örök Tanácsa a választások irányításában operatív funkciót tölt be, melynek során a testületnek nem tetsző, vagyis politikailag nem megbízható jelölteket indoklás nélkül diszkvalifikálhatja a jelöltségtől (többek között a forradalom első miniszterelnökét, Bāzargānt is eltiltották a köztársasági elnöki választáson való indulástól, miután kegyvesztett lett Khomeini szemében),<sup>153</sup> és ez nyilvánvalóan távol áll az alkotmánybíróóság szerepkörétől.

151| Iráni alkotmány: 91.§.

152| Schirazi 1997: 92.

153| Schirazi 1997: 105.

Az Örök Tanácsa döntései mindenkire nézve kötelezőek, a kifogásolt törvényt a törvényhozásnak újra kell alkotnia, kivéve a *rahbart*, mert ő a törvények felett áll. A Tanács elé kerülő kérdések esszenciája lényegileg úgy tehető fel, hogy mi a teendő abban az esetben, ha az ideológiai alapok (jelen esetben az iszlám jog) és a nemzetállam érdekei ellentmondásba kerülnek? Elvileg az Örök Tanácsa hivatalból biztosítja az ideológia primátusát azzal, hogy az iszlám jognak (szerinte) ellentmondó jogszabályt megsemmisíti. Ám maga a *rahbar* egy sor esetben ezt negligálta, vagyis a konkrét politikai célt fontosabbnak nyilvánította, mint az állam ideológiai alapját, nemegyszer a konzervatív körök megdöbbenését is kiváltva. Az alkalmazott módszer a közösségi érdekre való hivatkozás (*maslaha*) volt, melynek lényege, hogy az egyetlen, ami számít, az állam érdeke, s a jogalkotás során ezt az egyedüli érdeket kell figyelembe venni. Az érvelés szerint egy iszlám állam kormányzatának jogában áll korábbi iszlám jogi szabályokat figyelmen kívül hagyni, mi több, alapvető előírásokat, mint pl. a zarándoklat, annullálni, ha azt a közösség – vagyis az iráni állam – pillanatnyi érdekei megkövetelik.<sup>154</sup>

Az iszlamizmusra ugyanakkor jellemző a tömeges részvétel és a társadalmi támogatás is. Ezt a fentiekkel aligha lehet biztosítani, ezért az alkotmány tartalmaz demokratikus(nak látszó) elemeket is. Ilyen a választások rendszere, mely országos és helyi szinten is megvalósul. Valamennyi testületi szerv választásoknak köszönheti létrejöttét, így a törvényhozás, a tartományi, a városi és a falusi elöljáróságok tagjait a nép választja, mint ahogy az elnököt is. A választás közvetlen és titkos.<sup>155</sup> Összhangban a modern politikai iszlám elképzelésével, mely a nők számára szélesebb nyilvános szerepvállalást biztosít az oktatásban, a munkavállalásban és a közéletben, a női választójog nincsen korlátozva (Iránban ez ugyanakkor a Pahlavi-dinasztia reformjaira megy vissza). A testületi szervek hatásköre azonban limitált: a helyi, tartományi tanácsok jogköre az igazgatás felügyeletére korlátozódik, miközben a tartományi és a városi vezetőket a kormány nevezi ki.<sup>156</sup> A törvényhozó hatalmat megtestesítő Majlis jogköre a törvényhozásra és a kormány ellenőrzésére egyaránt kiterjed. Utóbbi jogkörében a Majlis dönt a miniszterek személyéről, azok felelősségének megállapításáról és elmozdításáról. Szintén a törvényhozás dönt a nemzetközi szerződések ratifikációjáról, a külföldi kölcsönök felvételéről. A Majlis hatalma azonban igen lényeges csorbát szenved az Örök Tanácsa által gyakorolt vétójog következtében, ahogy azt fent láttuk.<sup>157</sup> Az utólagos normakontrollnál még erősebb korlát az előzetes

154| Schirazi 1997: 64.

155| Iráni alkotmány: 58; 62. §.

156| Iráni alkotmány 103. §.

157| Iráni alkotmány: 71–72.§; 77.§.; 80.§; 89.§.

## II. RÉSZ: AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

politikai kontroll, melynek révén a választásokon történő indulásból eleve kizárják a rendszernek nem tetsző jelölteket, s ha még ennek ellenére is nem kívánt eredmény születik, az eredményeket manipulálják, a tiltakozókat pedig rendőri erővel verik szét (2009: zöld mozgalom). A valódi demokráciától tehát távol áll ez a sajátos sí'ita iszlamista teokrácia.

A szunnita iszlamizmusnak még nem sikerült egyetlen országot sem teljesen uralma alá hajtania, bár vannak kísérletek az iszlám világ minden táján. E törekvések közös jellemzője, hogy legfontosabb követelésként a *shari'a* azonnali bevezetése fogalmazódik meg, mintha az valami csodafegyver lenne, és megoldana minden problémát. A valóság ettől nagyon messze van. Ott, ahol egyáltalán bevezették valamilyen szinten (pl. egy-egy tartományban), nem oldott meg semmit, viszont további konfliktusok forrásává vált. Olyan országokban, ahol a lakosság vegyes vallású, a *shari'a* bevezetése riadalmat kelt a nem muszlim lakosságban, mely a muszlim népesség részéről fokozódó elnyomást lát az intézkedésben, és ennek vagy ellenszegül, vagy küzd ellene (pl. Nigéria). A sí'iták által lakott vidékeken a szunnita jog kompromisszumok nélküli egyoldalú bevezetése hasonló ellenérzést vált ki (például Pakisztánban), így a *shari'a* bevezetése nemhogy nem old meg semmit, hanem inkább hozzájárul a további konfliktusok kialakulásához. Ennek ellenére, elsősorban az iszlám világ periferiáin, épp ez a tendencia figyelhető meg: a *shari'a* bevezetésére irányuló követelést övező tömeges, brutális erőszak (Boko Haram: Nigéria; GIA: Algéria; al-Qā'ida: globálisan; al-Shabaab: Szomália) két évtizede jelen van, és súlyos probléma, hogy ez a jelenség már az iszlám világ központi területein is megjelenik (Irak, Szíria). Mindennek azonban a hagyományos iszlám joghoz gyakorlatilag semmi köze, a *shari'a* legfeljebb hivatkozási alap a teljesen különböző célzatú és politikájú csoportosulások eszköztárában, akik között egyetlen, komolyan vehető hagyományos jogtudós sincsen.

Visszatekintve tehát az elmúlt száz esztendőre azt látjuk, hogy az iszlám világa nagyobb válságban van, mint a múlt század elején, amikor a gyarmatosítás és a modernitás kihívásaira kereste a választ. A westernizáló modernizáció felemásra sikerült, és jelentős eredményei az elmúlt évtizedben eltűnőben vannak (ez különösen Törökországban érezhető), a nacionalizmus nem adott megoldást, a tradicionalizmus pedig nem is keresett. Az iszlamizmus ugyan próbál megoldásokat találni, de ezek végül rendre fegyveres erőszakba torkollnak. Mindez az iszlám jogot is alapvetően érinti, mivel a diskurzusok középpontjába valamilyen módon mindig bekerül a klasszikus jog szerepe és az ahhoz való viszonyulás, ami nem feltétlenül tesz neki jót. A hagyományos iszlám jog krízise annak ellenére nyilvánvaló, hogy még kortárs művelői között is akadnak olyanok, akik ezt nem hajlandóak felismerni

(pl. Sa‘id al-Bütī). Ezzel szemben a többség érzékeli ugyan a válságot, és elméleti megoldásokkal igyekszik új irányokat szabni, a múlt hibáit feltárva egyszersmind radikálisan új válaszokat adni a modernitás kérdéseire (Abdulkarim Soroush, Fazlur Rahman, Sa‘id Ashmāwī, Muhammad Shahrūr),<sup>158</sup> ám ezek legfeljebb akadémiai diskurzusok maradnak, számottevő társadalmi befolyás nélkül, miközben az egyes elméletek képviselői egymással is folyamatosan vitában állnak. Az egyre bizonytalanabb útkeresés közben pedig az kezdi leginkább magához ragadni a vezetést, ami a leghangosabb: a fegyver. Holott a jog egyik legfontosabb üzenete és küldetése, hogy a fegyverek elhallgassanak, és átadják helyüket békésebb és civilizáltabb konfliktusmegoldó intézményeknek.

158| E kortárs gondolkodók nézeteinek ismertetésére és kritikájára nézve lásd Hallaq 2009: 511–542.

## **III. RÉSZ**

# **AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR**

# HETEDIK FEJEZET

## A HINDU JOG

### 1. § A HINDU TÁRSADALOM ÉS JOG ALAPELVEI

Indiában nem alakult ki az európai értelemben vett jog fogalma. Azok a terminusok, melyeket jog jelentésben szokás magyar vagy bármely más idegen nyelvre fordítani, sokkal gazdagabb jelentéstartalommal bírnak, s csak áttételes módon, az eredeti kontextus leszűkítése útján határozhatók 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: ez alakítja 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 áldozatközpontúság, mely különösen *Agninak*, a tűz istenének szól, ebből az alapállásból érthető meg. A kozmikus világrend azonban csak abban az esetben áll meg, illetve tartható fenn, ha a világrend valamennyi résztvevője teljesíti a rá kirótt funkciókat. Ebből következik a hindu jog azon alapállása, mely a kötelelességeket 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 istenekhez szóló himnuszokat, áldozathoz szükséges kísérszövegeket és imákat. Úgyszintén ezen alapállás magyarázza a papi réteg, a *brāhmanák* 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

### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

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 a társadalmi csoportoktól megkövetelt magatartásformák szabályait egyre konkrét formában határozzák meg, mintegy aprópénzre váltsák az elvont *rta*-koncepció követelményeit. Ez a felismerés vezetett el a *dharma* fogalmához.<sup>1</sup>

A *dharma* célja és funkciója, hogy mind az egyén, mind az egyes társadalmi csoportok szintjén megfogalmazza azokat a köteleességeket, melyek a kozmikus világrend fenntartásához szükségesek. A történelem során a *dharma* fogalma vált meghatározóvá, mely abszorbeálta a *rta*-koncepció lényegi 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 *dharmát* jog jelentésben az angolok kezdték el használni, amikor gyakorlati megfontolásokból a *dharmával* foglalkozó műveket angolra fordították, így lett Manu *dharmasástrája* Manu törvénykönyve (The Laws of Manu), s innentől kezdve egyfajta joggyűjteményként tekintettek rá, és igyekeztek előírásait a bíróságokon is alkalmazni. Indiában sose tekintettek a *dharmára* jogként, mi több, az európai értelemben vett jog fogalma hiányzott is. Amikor mégis a jog fogalmát kellett használni, akkor vagy a szanszkrit eredetű *vidhi*, vagy a középkortól kezdve az iszlám hagyományból ismert *qānūn* terminust használták, mivel a *dharmát* inkább vallás jelentésben értelmezték. A gond ezzel a fogalmi kettősséggel az, hogy a jog és a vallás megkülönböztetése európai szellemi örökség, mely a gyarmatosítás révén került Indiába, ahol a jog és a vallás e kettősségének elkülönítése teljesen ismeretlen volt. Ennek következtében a *dharma* magában foglalja mind a jogot, mind a vallást, mi több, ennél sokkal szélesebb értelmű koncepciókat is – a *dharma* végső soron lefordíthatatlan bármely más nyelvre. A *dharma* szó a *dhr* gyökből származik, mely fenntartást, megőrzést jelent, utalva a *dharma* világrendet megőrző funkciójára. Amennyiben valaki a *dharma* alapján cselekszik, akkor ez hozzásegíti feladata betöltéséhez, 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 biztosan bekövetkeznek.<sup>2</sup>

1| Menski 2003: 86–93.

2| Rocher 2012: 40–42; 87.

Fontos hangsúlyozni, hogy a *dharm*a nem feltétlenül azt foglalja magában, ami „jó”, míg az *adharma* sem azt, ami „rossz”. A *dharm*a mindkettőt magában foglalja, mivel az élőlények funkciójához igazodik. Egy példával illusztrálva: az oroszlán *dharm*ája, hogy öljön tápláléka biztosítása céljából, de az értelmetlen, öncélú öldöklés már *adharma*. A *dharm*a e felfogása szorosán összefügg a halál utáni újabb megtestesülés tanával (ezt szokás lélek-vándorlásnak nevezni), mivel a *dharm*a 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 újjászületéseket és azok minőségét. Ebből következően a hindu felfogásban a cselekedeteknek, illetve azok következményeinek van meghatározó jelentősége, melyek elbírálásának zsinórmértéke a *dharm*a.

A *dharm*a mind egyénekre, mind társadalmi csoportokra, mind pedig meghatározott funkciókra lebontható. Az egyén *dharm*ája a *svadharma*, mely részben saját sorsa, részben társadalmi rangja szerint meghatározott. Az egyén *dharm*ája azonban függ életkorától is, mivel az egyes életciklusoknak (*āśrama*) is megvan a maguk *dharm*ája, 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 minden tagja valamely varnába tartozik (a varnát szokás kasztként fordítani, ám ez nem állja meg a helyét, ahogy azt hamarosan látni fogjuk). Az egyén saját *dharm*ájára, társadalmi rétegződése szerinti *dharm*ájára, valamint a *dharm*ának a jótól és rossztól való relatív függetlenségére a legjobb példa Kriśna tanácsa a harcos Arjunának a Bhagavadgītában. A történet szerint Arjuna lelkiismereti konfliktusával vívódik, mivel a sorsdöntő ütközetben nem akar részt venni, mert az ellenfél oldalán saját rokonai harcolnak. Kriśna azonban meggyőzi, hogy nem térhet ki az összezapás elől, mert ez saját *dharm*ája, egyben a harc a harcosoktól elvárt *dharm*a is. Végül a *dharm*a társadalmi funkciókhoz is kapcsolódik, különösen az uralkodóhoz. A király *dharm*ája, a *rājadharm*a meghatározza a kompetenciáit és felvázolja a tőle elvárt magatartásokat, egyben megrajzolja az ideális indiai király portréját is.<sup>3</sup>

A *dharm*a szerinti viselkedés modellje azonban azt feltételezi minden emberről, hogy ismeri saját, több komponens által meghatározott *dharm*áját, 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

3| Lingat 1973: 3–5.



### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

csupán a *dharma*, hanem kevésbé magasztos elvek és célok is vezérlik, az e világra koncentráló, 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 bölcelet 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 a maga számára az ember életében, ezért ezeket nem igyekeztek a *dharma* érdekében háttérbe szorítani, hanem éppen ellenkezőleg, kimunkálták az ezekre vonatkozó tudományokat is. Ebből következően a tudományosság-nak is kialakult egyfajta trichotómiája: a magasabb rendű éthosz alapján álló cselekvések a *dharma* tudományába és annak műveibe (*dharmaśūtra*, *dharmaśāstra*), az evilági haszonszerzés művészete az *artha* tudományába és annak műveibe (*arthaśāstra*), a vágyak kielégítése pedig a vágyak tudományába és annak műveibe (*kāmaśūtra*) tartoztak bele.<sup>4</sup>

A fenti áttekintésből világos, hogy a *dharma* nem fordítható jogként, sőt a későbbiek során jogiasult normák sem kizárólag a *dharmával* foglalkozó munkákban jelentek meg, hanem az *arthát* tárgyaló tudományos értekezésekben is (Arthaśāstra). Ugyanakkor az sem tagadható, hogy a jogi normák elsősorban a *dharma* koncepciójából nőttek ki azt követően, hogy a *dharmával* foglalkozó munkák tárgyukat folyamatosan leszűkítve egyre inkább a konkrét szabályokkal, és nem azok elméleti háttérével kezdtek el foglalkozni. Kétségtelen tény továbbá, hogy a *dharmát* megfogalmazó művek nem kódexek, nem törvénykönyvek vagy szoros értelemben vett jogszabályok, hanem a *dharmával* összeegyeztethető magatartásformák leírásai. Éppen ezért rendkívül kétséges, hogy ezek a szövegek a tényleges joggyakorlatot írják-e le, avagy inkább a *dharma* szerinti ideál megfogalmazásai. Ez a kérdés hosszú ideje megosztja a tudomány képviselőit, indológusok generációi vitatkoznak rajta. Ludo Rocher a mások által is felhalmozott érvek és ellenérvek vizsgálata után arra a következtetésre jutott, hogy a szövegek nemcsak a papi kaszt felfogását, hanem a tényleges joggyakorlatot is tükrözik, ezzel szemben Werner Menski egyik legújabban publikált könyvében egyértelműen úgy foglal állást, hogy e szövegek nem tükrözik a korabeli joggyakorlatot, legfeljebb a szöveg készítőinek *dharma*-felfogását.<sup>5</sup>

4| Menski 2003: 97; Lingat 1973: 5.

5| Rocher 2012: 73; 106-109; 117; Menski 2003: 106.

A kérdés azért eldönthetelen, mert e szövegeken kívül semmi forrásunk nincs a tényleges jogletről.

A *dharma* 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, melyek 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 varnák eredetét Puruśához, a mitikus őshöz kapcsolja, mivel a papok, a *brāhmanák* a szájából, a harcosok, a *kśatriyák* a karjaiból, a munkások, a *vaiśyák* a combjaiból, míg a *sūdrák* a lábjaiból jöttek létre. Ezen organikus szemlélet egyben a varnák közötti hierarchikus kapcsolatot is szimbolizálja. A legfelső réteg a *brāhmanák* rétege, akik minden más réteghez képest privilégiumok sorával rendelkeznek, mivel Brahmā az ő szájukba adta a titkos tudást, hogy életüket kizárólag a tanulás, a tanítás és a kultuszok bemutatásának szenteljék, ezáltal biztosítsák a Védák tanításának fennmaradását. A *kśatriyák* rendelkeznek az erővel (*kśatra*), melynek segítségével védik az embereket és a vagyontárgyakat az ellenségtől, garantálják a külső és a belső biztonságot, valamint ellátják az állam kormányzatát. A *vaiśyák* rendelkeznek a munkavégzés erejével és képességével (*viś*), mely biztosítja számukra a földműveléshez, az iparhoz, a kereskedelemhez szükséges képességet, mert az állam gazdasági prosperitása rajtuk keresztül valósulhat meg. A *sūdrák* feladata pedig, hogy megfelelő személyes és anyagi szolgálattal szolgálják a három felső varnát, miközben ki vannak zárva az áldozatok bemutatásából és azon beavatási szertartásból, mely egy fiatal embert a vallási közösség teljes jogú tagjává, „kétszer születetté” (*dvija*) tesz.<sup>6</sup> Valamennyi varna kötelessége, hogy tartózkodjon az élőlények bán-

6] A kifejezés arra vonatkozik, hogy a beavatott másodszor is megszületik a rítus által, melyre csak azt követően kerülhet sor, hogy megtanulta az alapvetőnek tekintett vallási szövegeket. A *dharma*-irodalom nem győzi hangsúlyozni ennek jelentőségét, melynek következtében a második születést fontosabbnak tartják, mint a fizikai megszületést. Emiatt a vallási tanítómestert (*guru*) előbbre valónak mondják, mint az apát, mert ő a gyermeket csak fizikai létéhez segítette hozzá, a guru azonban „civilizált lényt” teremtett belőle.

### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

talmazásától, továbbá, hogy szavahihető, őszinte, becsületes, béketűrő és könyörületes legyen.<sup>7</sup>

A varnarendszer nem adja vissza a valóságban létező kasztokat, sokkal inkább egy ideális társadalmi funkciómegosztást, 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 *śūdrá*-kat nem lehet fellelni az indiai társadalomban, hiszen ezek nem azonosak a társadalom peremén élő „érinhetetlenekkel” (*chāndāla*). Természetesen a varnarendszer 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 varnák keveredése útján jöttek létre, mivel pl. egy *brāhmaṇa* férfi és egy *kṣatriya* nő házasságából született gyermek egyik szülő varnájába sem tartozik, hanem egy önálló kategóriát alkot (*ambastha*). 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 varnarendszer 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 *dharamaśāstrá*jában, azaz már az ókorban.<sup>8</sup> Az elképzelés elméleti, egyben mesterséges jellegét mutatja, hogy a görögöket is igyekeztek e rendszerbe beágyazni, akik az elképzelés szerint a *śūdra* férfiak és a *kṣatriya* 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.<sup>9</sup>

7] Kautilya: Arthaśāstra: III. 1. 13. Az élőlények bántalmazásának tilalma újításként került be a hinduizmusba, mivel a Védák ismerik, mi több, rendkívül fontosnak tartják az állatáldozatot, különösen a loáldozatot. Az ezzel ellentétes doktrína megfogalmazása komoly változást jelentett, ám ennek okait a mai napig nem sikerült megnyugtatóan tisztázni, lásd Doniger–Smith 1991: xxx–xl.

8] Manu X. 1–69.

9] Gautama IV. 17. A varnarendszer eredete komoly tudományos vita tárgya, különösen azért, mert a Védák nem tartalmaznak utalásokat rá. A Védák pusztán az *ārya-varna* és a *dāsa-varna* között tesznek különbséget, utóbbi az árják ellenségét jelentette. A *śūdrák* csoportja a *dāsa-varna* továbbélése lehet sok elmélet szerint, ám jelenleg ezt az elképzelést sem övezi olyan konszenzus, mint korábban. Ezért nem biztos, hogy a *śūdrák*ban ténylegesen a legyőzött helyi lakosságot kell látni, lásd Lingat 1973: 29–44.

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 tulajdonképpeni életszakasz a beavatás után következik, melyet követően a fiatalember kétszer születetté válik, mert innentől kezdve vehet csak részt a rítusokban. A beavatás életkora a *brāhmanák* 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 *brāhma-chārin* 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 remetekorszak 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 brahmanista 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 Megasthenés 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 *āśramarendszer* egy ideális életvitelt ír le anélkül, hogy ehhez jogi kötelezettséget fűzne.<sup>10</sup>

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 háttere miatt mégis egészen más alapokról indulva jut el az említett végeredményhez.

10| Lingat 1973: 45–51.

### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

Ami a szorosabb értelemben vett jogot illeti, az egyes jogterületeket a hindu jogtudomány tizennyolc *mārga* (út, ösvény) vagy *vyavahāra-pada* (a jogvita alapjai) alapján klasszifikálta, melyek általános érvényű osztályozásként rögzültek, és valamennyi jogkönyv e sémát követte. A tizennyolcas szám a hindu felfogásban szent számnak minősül, ami a nagy művek beosztásánál is kifejezésre jut: 18 Upanisád, a Mahābhārata 18 könyve, 18 Purāna. A 18 *vyavahāra-pada* az alábbi:<sup>11</sup> (1) az adósság vissza nem fizetése; (2) letét; (3) adásvétel nem tulajdonos által; (4) partnerségi viszonyok; (5) ajándék át nem adása; (6) munkabér ki nem fizetése; (7) megállapodások megszegése; (8) elállás adásvétel esetén; (9) tulajdonos és pásztor közti vita; (10) határviták; (11) verbális támadások; (12) fizikai támadások; (13) lopás; (14) erőszak; (15) nők sérelmére elkövetett szexuális erőszak; (16) férj és feleség jogállása; (17) örökség és felosztás; (18) szerencsejáték.

Ez a felsorolás természetesen nem fed le az összes, peresíthető esetet vagy problémát, mégis a rendszer e szerint működött, és ahol szükséges volt, az új igényeket a fenti rendszerhez igazították. További érdekesség, hogy a sorrend sem véletlen, a hindu jogtudomány az adósság vissza nem fizetését, pontosabban az adósságból keletkező kötelmeket tekintette minden más probléma alapjának, mondhatni archetípusának, s a többit is annak alapján fogta fel és rendezte el. Például a családfő helyzetét is az adósság oldaláról közelítette meg, mivel a családfőnek három irányban is adóssággal van: az ősök felé, ebből következik a fiúörökös állításának kényszere, továbbá főleg az eltartási kötelesség révén a felesége és gyerekei irányába is. Ez a logika aztán könnyen kiterjeszthető a munkabér kifizetésére és az adásvétel esetén kölcsönösen ígért vállalások teljesítésére is.<sup>12</sup>

## 2.5 ÁLLAMSZERVEZET ÉS ÁLLAMELMÉLET

A *dharmára* vonatkozó ismeretek előrebocsátásával az államra vonatkozó hindu elképzelések is könnyebben érthetővé válnak. A klasszikus hindu teória szerint az állam hét elemből áll: a király, a miniszterek, a terület és a népesség, a főváros, az államkincstár, a hadsereg és a szövetségesek. A sok ókori és keleti hagyományból jól ismert organikus államkép értelmében az állam egy emberi testhez hasonlatos, melynek feje a király. Kautilya már nem hagy kétséget afelől, hogy ezek közül az igazán fontos az uralkodó, mert szerinte az állam a király. A királyság örökletes, primogenitúra alapján, férfiágon. A királyság felosztása a király gyermekei között szóba sem kerülhet,

11| Davis 2010: 77.

12| Davis 2010: 77–82.

mert az így létrejött kisebb államok gyengébbek lennének, és könnyen az elenség prédájává válnának. A királyi hatalomhoz nem jutó hercegeket inkább fontos állami pozícióba helyezve kell az állam szolgálatába állítani. A kijelölt trónörököszt olyan oktatásban kell részesíteni, mely minden szempontból alkalmassá teszi az uralkodásra, és előnyös, ha már apja életében hatalomra jut. A tökéletes uralkodó *chakravartin*, vagyis olyan király, aki erkölcsösen és jó szándékkal kormányozza az egész világot, sőt egyes szövegek istenségként kezelik az uralkodót, ám e szövegek értelmezése évtizedek óta megosztja a modern tudomány képviselőit.<sup>13</sup>

A hindu gondolkodás tehát az államot nem elvont fogalomként ragadja meg, hanem az uralkodó személyén keresztül közelít hozzá, és így tárgyalja a politikai rendszer és a közigazgatás kérdéseit. Mivel az uralkodónak is van *dharmája* (*rājadharma*), e *dharma* megvalósítása jelenti az uralkodói tiszttség 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 *brāhmaṇák* tudták befolyásolni, mivel a doktrína szerint az uralkodó tanácsadóinak a papi rétegből kellett kikerülniük. Intézményes hatalom hiányában ez informális úton érvényesült, ahogy a többi társadalmi réteg nyomásgyakorlása, alkupozíciójának kihasználása is. Fontos tehát ezen a ponton, hogy az európai, intézményes alapú gondolkodás ne tévesszen meg bennünket: míg intézményi korlátja ténylegesen nem volt az indiai király hatalmának, a valóságban a sok részérdek közvetett formában mégis megjelent, és a döntések során ezeket figyelembe kellett venni. Egyetlen király sem tudott uralkodni a befolyásos kasztok, a lobbicsoportok, az udvari körök és a tartományi elit akarata és alapvető érdekei ellenében, csak ezek között egyensúlyozva.<sup>14</sup>

A hindu teória szerint a királyság 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, melyben 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

13| Rocher 2012: 316–330; 335–339.

14| Derrett 1969: 427–431; Rocher (2012: 351–357) szintén kétségbe vonja az uralkodó nézetet, mely az indiai királyban korlátlan egyeduralkodót lát.

### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

törvénye” érvényesül.<sup>15</sup> A „halak törvénye” (*mātsya-nyāya*) szerint a nagy hal megeszi a kisebbet, hasonlóan Hobbes „ember embernek 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 erővel és 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 rétegéből kell származnia: ők rendelkeznek a *kšatrával*, vagyis az erővel és a hatalommal. A középkori kommentátorok már nem ragaszkodnak ehhez a doktrínához, mivel kivételesen jogszerűnek tartják a nem *kšatriya* személy uralkodását is, ha ezzel az uralom nélküli állapot mint legfőbb rossz elkerülhető.<sup>16</sup>

A király választásának vagy az uralkodói tisztség létrejötte bármely más formájának a szövegek nem tulajdonítanak jelentőséget, 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).<sup>17</sup> Utóbbi feltételnek azért van jelentősége, mert a *dharm*a-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 *kšatra* egy meghatározott földrajzi területre irányul, ezért a föld egyetlen tulajdonosa elméletileg az uralkodó.<sup>18</sup>

A királyt két prerogátíva illeti meg: az adó és a büntetés joga. Az adó nem más, mint azon anyagi feltételek biztosítása, melyek a király feladatának el-

15| Kautilya: Arthaśāstra: IV. 1. 13.

16| Lingat 1973: 209–210.

17| Gautama XI. 2–6.

18| Lingat 1973: 207–212.

látásához 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* kifolyólag 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 machiavelisztikus intézkedésektől sem. Különösen a Kautiliya (feltehetően Candragupta minisztere) által írott Arthasāstra emeli ki a pusztán a végeredmény szempontjából történő megközelítés fontosságát, de a *dharmával* foglalkozó művek is teljes diszkréciót biztosítanak a királynak. A Mānava és a Nāradya *dharmasāstra* négy módszert ajánl az ellenség legyőzésére: tárgyalás, megvesztegetés, megosztás és katonai erő alkalmazása.<sup>19</sup>

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 végrehajtás körébe tartozik, melynek célja a társadalmi rend biztosítása. Mivel e rendeletek a király hatalmán nyugszanak, mindenkire nézve kötelező erejűek, kétségbevonásuk egyben a királyi hatalom kétségbevonása is, ezért rendkívül szigorúan ítélik meg a

19| Manu VII. 107; Nārada XVIII. 5.



### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

királyi rendeleteknek nem engedelmeskedőket. Más oldalról viszont ez azzal a következménnyel is 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.<sup>20</sup> A királyi jogalkotás korlátozottsága miatt éppen azokon a területeken valósult meg, melyek 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 töredékesen ismert a modern tudomány által.<sup>21</sup> Érdemes 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 *brāhmanák* ismerték, az uralkodó köteles volt *brāhmanákból* álló tanácsadó testületet felállítani, s döntései előtt véleményüket kikérni. Ez az államelméletben úgy csapódott le, hogy a két hatalom, a *brāhmanák* szellemi-spirituális és az uralkodó erőszakon nyugvó hatalma egymást kiegészíti, s ilyen formán egy egységes egésznek alkot; kettejük együttműködése képes csak a világban a morális rendet biztosítani.<sup>22</sup> A *brāhmanák* 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 *brāhmanák* tanácsadási joga és kötelessége, azaz a politikai taktika és stratégia területére is, mely nem a *dharma*, hanem az *artha* felségterülete.

20| Nārada XVIII. 8–9.

21| Lingat 1973: 230–232.

22| Gautama VIII. 1.

A király köteles egy *brāhmanát* saját személyes tanácsadójának kinevezni (*purohita*), aki különösen öröködi a király helyes döntései felett, bár vétőjoga 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 *brāhmanák* állami szolgálatuk ellentételezéseként komoly privilégiumokat és mentességeket élveztek. Mivel a *brāhmanák* 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.<sup>23</sup> A *brāhmanák* adómentességet élveznek, ezen túlmenően büntetésük során nem alkalmazható velük szemben testi fenyegetés, bebörtönzés, pénzbüntetés, száműzetés, és nem lehet őket becsmérelni.<sup>24</sup> A *brāhmana* ellen elkövetett bűncselekmény a legsúlyosabb valamennyi bűncselekmény közül, mivel az szakrilégiumnak minősül, hiszen a *brāhmana* személye szent.<sup>25</sup> 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 *brāhmanák* ellen elkövetett büntetés. A középkori kommentátorok azonban igyekeztek a *brāhmanák* ennyire kivételes megkülönböztetését csökkenteni azért, hogy a mentességeket és kivételeket csak a legkiválóbb és legtanultabb *brāhmanákra* alkalmazták, s véleményük szerint az előjogok összessége *ipso iure* nem illeti meg valamennyi *brāhmanát* (igyekezetüket talán az is motiválhatta, hogy a buddhizmus éppen a *brāhmanák* túlhatalma elleni fellépés jegyében született meg). Az mindenesetre tény, hogy a *brāhmanák* felső rétege az állam szolgálatába szegődött, s tudásukkal a királyság javát igyekeztek előmozdítani, ilyen formában társadalmi presztízisük révén a király hatalmának ellensúlyát képezték. Azt is érdemes azonban hangsúlyozni, hogy ez az ellensúly semmiképpen nem intézményes kontrollként működött, hanem a papság társadalmi és vallási megbecsültségén nyugodott, melyet egyetlen uralkodó sem mert hosszú távon teljesen figyelmen kívül hagyni.<sup>26</sup>

A *dharmával* foglalkozó művek nem is mentek ennél mélyebbre, megelégedtek az uralkodó és a *brāhmanák* hatalmi viszonyának elméleti megalapozásával. Az *arthával* foglalkozó művek azonban az államszervezet részleteiről is kimerítő leírást adnak. Kautiliya Arthasāstrája pontosan meghatározza az egyes állami főtisztviselőket, azok feladat- és hatáskörét. Ismerték a ruhák (szó szerint: a fonál) készítéséért felelős főtisztviselőt,

23| Manu VII. 82.

24| Gautama VIII. 13.

25| Manu VIII. 381.

26| Lingat 1973: 220–222.

### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

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 elvetni. Külön felügyelője volt az alkohol tartalmú 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 súlyt fektettek), az arany bányászatának és forgalmazásának, a kereskedelem irányításának és az adó begyűjtésének. A hadügyi igazgatást szétbontották 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 beszedték az adókat (öt, illetve tíz falunként). A városoknak külön vezetője volt („polgármester”), 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 elhelyezéséért pénzbüntetést kellett fizetni) szabályokkal igyekeztek elejét venni a nagyobb tragédiáknak (nem mindig sikerrel). Végül, de egyáltalán nem utolsósorban kém- és titkosszolgálati hivatalok útján ellenőrizték az államot érintő külső és belső veszélyforrásokat.<sup>27</sup> 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 mogul kormányzat!<sup>28</sup>

Természetesen a fenti modell nem maradt változatlan a történelem folyamán, kisebb-nagyobb változásokat minden korban tapasztalhatunk. Aśoka

27| Az egyes hivatalnokok feladatáról és felelősségéről rendkívül részletes leírást ad Kautilya: Arthaśāstra: 110–185.

28| Smith 1964: 100.

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 irányában is. A Harita Birodalom nem volt olyan jól szervezett, mint a korábbi államok, így az utak kevésbé voltak biztonságosak, mint korábban, amit 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 moghul 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 *sipahsālār*, 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.<sup>29</sup>

### 3.5 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.<sup>30</sup> Manu szerint a fenti három forrás kiegészül egy negyedikkel, a lelkiismerettel.<sup>31</sup> 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 tartalmaznak szabályt az adott ügyre nézve. Ha azonos szintű jogforrások között ellentmondás áll

29| Smith 1964: 128; 181; 344; 359.

30| Gautama I. 1–2.

31| Manu II. 6.

### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

fenn, bármelyik vélemény vagy norma követhető.<sup>32</sup> 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 szövegeket tartalmaznak. A Védák értelmezése során a hindu bölcsek iskolákra bomlottak, melyeknek megvolt a maguk szövegvariánsa és interpretációja. Ez okból kifolyólag minden iskola saját *brāhmanával*, azaz útmutatóval rendelkezett, melyek az egyes himnuszok és az áldozatok közötti összefüggéseket tárgyalták. Ezekhez kapcsolódnak a meglehetősen enigmatikus nyelvezettel íródott Upanisádok, melyek filozófiai spekulációkat tartalmaznak. A Védák keletkezésének ideje meglehetősen vitatott, a legrégebbi szöveg, a Rgveda feltehetően a Krisztus előtti második évezred derekán keletkezhetett, a *brāhmanák* jóval később, a Kr. e. IX. és VII. század között. A Védák azonban nem pusztán mint lejegyzett művek 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 elvértve tartalmaznak 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.<sup>33</sup>

A valóság az, hogy szemben a Korán vagy az Őszövetség szövegeivel, a Védák nem tartalmaznak konkrét jogi normát, ennél fogva a hindu jog védikus alapja egészen mást jelent, mint a zsidó és az iszlám jog szent szövegeire való hivatkozás, melyek konkrét jogi előírások százait fogalmazzák meg. A védikus alap elsősorban ritusok leírását, himnuszokat és imákat jelent, melyekhez a korabeli szokások egyes elemei egyfajta természetesen társadalmi háttér-

32| Gautama I. 4.

33| Kane 1968: 6–9.

ként szolgáltak. Ezek későbbi megfogalmazásai, önálló szabályként való megjelenítése egyszerre jelentette egy új irodalom megszületését (*dharma*-irodalom) és mindezek védikus kapcsolatát és megalapozását. Egy példa segít e komplex jelenség megértésében: a későbbi *dharma*-irodalom munkáiban megtaláljuk azt a szabályt, hogy tilos olyan lányt feleségül venni, akinek nincs fiútestvére. Ilyen szabály ugyan egyetlen Védában sem olvasható, de az igen, hogy az ilyen lányoknak nincs társadalmi reputációja. Vagyis ez a szokás már a védikus időkben is ismert volt, a szöveg utal is erre mint társadalmi háttérre, de szabályként nem fogalmazza meg, erre csak a későbbi korokban került sor. Tehát maga a szabály ugyan nem olvasható a Védákban, mégis védikus háttérrel rendelkezik. A szabály indoka pedig az, hogy a fiútestvér nélküli lány elveszhet a férj és családja számára, mivel szülei halála után visszatérhet eredeti családjához, és átveheti a fiútestvér pozícióját.<sup>34</sup>

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, majd továbbadták (*smrti*). 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.<sup>35</sup> 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 tágan 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 *smrti* fogalmát. Ezzel a *smrti* kettős jelentésűvé vált: jelentette egyfelől magát a hagyományt, másfelől azokat a műveket, melyek a *dharmával* foglalkoznak.

A harmadik forrás a kiemelkedő tanítók jó szokásai (*sadācāra*), ami némiképp 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 eset-

34| Rocher 2012: 64.

35| Kautilya: Arthaśāstra III. 1.3.

### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

ben igen különböző – szokásokkal, melyek a jog forrásai lehettek. Ezek a szokások azonban nem válhattak közvetlenül a *dharma* forrásaivá, hanem teologizálták őket, s így lettek a kiemelkedő tanítók szokásaivá. Az ideológia szintjén 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, vagyis a kép egyfajta idealizált *brāhmanát* ábrázol. Ezzel szemben a valóság nagyon valószínű módon az, hogy a *dharmaśāstra* szövegei a hagyományok, az *ācāra* írásba foglalásai egy meghatározott tudományos nyelvezeten további tanulmányozás és oktatás céljából. A mintát ehhez a *brāhmanák* szokásai adták, amelyeket később kiegészítettek a harcos kaszt szokásaival. S valóban, a szövegek túlnyomó többsége e két kaszt ügyeivel foglalkozik, s akkor is a családfei, vagyis a második életszakaszban, míg a *sūdrák* jogi helyzete nemigen érdekelt senkit. Ennek ellenére az ő életüknek is követni kellett valamilyen normatívitást, s az *ācāra*, a rájuk jellemző szokások erre megfelelőnek bizonyultak, így a szokások jogforrásként való elismerése orvosolta ezt a problémát is.<sup>36</sup>

Azt, hogy egy adott magatartás a *sadācāra* 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.<sup>37</sup> Más helyen azonban Manu azt állítja, hogy a *parisad* három főből is állhat, akik a három Veda ismerői közül kerülnek ki.<sup>38</sup> 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.<sup>39</sup>

A *dharmasūtra*-irodalom megjelenése a Krisztus előtti VI. 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

36| Davies 2010: 146–151.

37| Gautama XXVIII. 49–51; Manu XII. 111.

38| Manu XII. 112.

39| Lingat 1973: 14–17.

volt, mely 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 VI. században keletkezett, mivel nem tartalmaz utalást a hinduizmus tanítását és pozícióját alapvetően megkérdőjelező buddhizmusra. Lingat a Gautama *dharmasūtra* megírását Kane datálásához képest két évszázaddal későbbre helyezi,<sup>40</sup> Olivelle legújabb hipotézise szerint azonban az egész irodalmi műfaj nem keletkezhetett korábban a Kr. e. IV. századnál.<sup>41</sup> A datálás kérdését tovább árnyalja, hogy az írásbeliség megjelenésének ideje is erősen vitatott, valószínű, hogy a Kr. e. III. század előtt az írásbeliség nem volt ismert Indiában, más szavakkal ez azt jelenti, hogy a Védák mellett a korai irodalmi művek is szóban születtek és hagyományozódtak át.<sup>42</sup>

Gautama egy jól ismert *brāhmaṇa* 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 szétszórtnak, néha több alkalommal is előfordulnak a műben. Tartalmát tekintve nem különbözik lényegesen Gautama munkájától, de tartalmaz olyan témákat is, melyeket 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*.<sup>43</sup> Tartalmában Āpastamba sem terjeszkedik túl a *dharmasūtrák* megszokott tematikáján, jogilag releváns témák 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. Ugyanakkor kifejezetten a monogámiát részesíti előnyben, és nem használja a később nagyon elterjedt *dvija* kifejezést a három felső varna megjelölésére, ami azt

40| Kane 1968: 35.

41| Olivelle 2010: 37.

42| Scharfe 2002: 12.

43| Kane 1968: 41–42; 59.



### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

valószínűsíti, hogy Āpastamba az egyik legkorábbi munka lehet a *dharm*-irodalom művei közül, Olivelle szerint pedig a legrégebbi.<sup>44</sup>

A mondanivalójában és formájában egyre sematikusabbá váló *sūtra*-irodalmat egy új műfaj, a *śāstra* váltotta fel, melynek megjelenése a Krisztus előtti II. 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 *dharm*a önállósodásának egy fontos állomását tükrözi vissza.<sup>45</sup>

A *dharmasāstrák* közül jelentőségüket tekintve három művet kell kiemelni, ezek: Manu, Nārada és Yājñavalkya. A fenti három mű közül Európában messze a Manu-smrti 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 *dharm*a 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-smrti királyként ábrázolja, akinek nevéhez az isteneknek szóló áldozat feltalálása fűződik. A Manu-smrti keletkezési ideje rendkívül vitatott, a legtöbb, ami e tárgyban mondható, hogy valamikor a Krisztus előtti II. és a Krisztus utáni II. század között keletkezhetett. A datálást nehezíti, hogy a szövegben sok a későbbi interpoláció. Hasonlóan vita tárgya, hogy vajon egy szerző munkája-e a szöveg, vagy több szerző együttes munkálkodásának eredménye a ma ismert munka. A legújabb hipotézis szerint Manu a Kr. e. II. században született, egyszemélyes alkotás.<sup>46</sup> 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 Nārada és Yājñavalkya sokkal kifinomultabb, részletesebb és precízebb, következőképpen későbbi is. Ez a következtetés azonban nem feltétlenül állja meg a helyét, mivel az említett munkák maga-

44| Olivelle 2010: 38–39, Note 23.

45| Lingat 1973: 73; Kane 1968: 21.

46| Olivelle 2010: 42.

sabb színvonala 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 vegetarianizmushoz is elvezető új elve forradalmi változás a vallási gondolkodásban, mely Manunál is lecsapódik. Manu kísérletet tesz mind a régi, mind az új doktrína fenntartására, ezáltal egy időben tartalmazza a *dharma* preskriptív és a valóság deskriptív aspektusát. Hasonló történeti változások magyarázzák a Manuban előforduló számtalan ellentmondást. Klasszikus példa a *niyoga* házassággal kapcsolatosan a Manuban található ellentmondás: 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.<sup>47</sup> 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: mondja el nekik a *dharma* szabályait. Manu 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, mely a remetek helyzetével foglalkozik. Mindebben – tartalmilag tekintve – nincsen semmi újdonság, hiszen a *sūtra*-irodalom művei is e tárgyban íródtak.

47| Doniger–Smith 1991: xxx–lviii.

### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

A második hat könyvben találhatóak azok az új vonások és tartalmi elemek, melyek Manut 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 *artha*-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 tizennyolc *mārga* (út, ösvény) vagy *vyavahāra-pada* (a jogvita alapjai), mely a hindu jog 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 Manuval kapcsolatban a rendezetlenség és a logikai következetlenség. E kritika nem megalapozott, mivel egy modern nyugati jogrendszer struktúráját aligha lehet számon kérni egy kétezere éves, 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 Veda-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, melyek megítélése nem a király feladata, külön könyvben kapnak helyet. Az viszont Manu óriási újítása, hogy a király, vagyis az állam és a peres eljárás amúgy *artha*-irodalomba tartozó témáit beemelte a *dharma*-irodalomba.<sup>48</sup>

A Manu-smrti mellett a Yājñavalkya-smrti rendelkezik kiemelkedő autoritással. Manuhoz hasonlóan Yājñavalkya is mitikus figura, aki kinyilat-

48| Olivelle 2010: 41.

koztatás 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 Manuban. 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 (*ācāra*), a második a jogvitákkal (*vyavahāra*), a harmadik a büntetésekkel foglalkozik. E szerkezet teljes szakítás Manu felosztásával, aminek hatását és eredetiségét mutatja, hogy a középkori kommentátorok is ezt a rendszert követték. Tartalmilag a Yājñavalkya-smṛti közel áll Manuhoz, ugyanazon témákat dolgozva fel, többé-kevésbe azonos normák alapján. Ugyanakkor a részletekben több fontos különbség is fellelhető: Yājñavalkya nem ítéli el a *nīyoga* házasságot, fiúgyermek hiányában elismeri az özvegyek és a lányok öröklési képességét, és hallgat a *brāhmanák* előjogairól is. Keletkezési ideje nem ismert, annyi bizonyos, hogy a Manu-smṛti után íródott: Jolly szerint a Krisztus utáni IV. 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 I. évszázadot sem.<sup>49</sup>

A Nārada-smṛti a legkésőbbi a fontosabb *dharmasāstrák* közül, valamikor a III. és a VI. század között keletkezhetett: Kane az előbbi, Jolly az utóbbit tartja valószínűbbnek.<sup>50</sup> A Nārada-smṛti a legrövidebb, egyben a leginkább 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-smṛti nem szolgai utánzás, mert egy sor olyan témát dolgoz ki részletesebben, melyet a másik két *smṛti* csak felszínesen érint. Különösen az eljárásjogban figyelhető meg a szabályok egyre kifinomultabb jellege. Valamennyi munka

49| Lingat 1973: 97–100.

50| Jolly 1875: xix; Kane 1968: 467–480.

### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

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 XIX. század végének tudományos alapállását tükrözi, amely szerint a rómaiakat leszámítva senki nem képes precíz és rendszerezett jogtudományi műveket írni.<sup>51</sup>

A *dharmasūtra* és a *dharmasāstra* műfajba tartozó művek nem törvénykönyvek, hanem a *dharmára* vonatkozó különböző tanítások kompendiumai. Amikor azonban az angolok kezükbe vették Brit-India igazgatását, és kinyilvánították, hogy minden közösséget saját joga szerint bírálnak el, hamarosan azzal a problémával szembesültek, hogy nem ismerik e közösségek jogát. Éppen ezért olyan jogszabályokat kezdtek el keresni, melyek 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 fordítása megmutatta az eredendő félreértést. S miközben az európai közönség Manut tanulmányozta, addig ugyanazon szöveg Indiában a társadalmi reformok akadályozásának szimbólumává vált. A *brāhmanák* előjogai, a nők alávetett helyzete, az érinthetetlenek kirekesztése mind e szövegből következik. Ezért alig van mű, amelyet annyiszor égettek volna el tiltakozásul, mint éppen a Manu-smrtit!<sup>52</sup>

A középkor során a *dharmasāstra*-irodalmat felváltotta a kommentárirodalom, mely részben a *dharmasūtrákhoz*, részben a *dharmasāstrákhoz* kapcsolódott. Mindkét irodalmi műfajba tartozó művek olyan autoritásra tettek szert erre a korra, hogy a későbbi kommentátorok legfeljebb e szövegek interpretátoraiként határozták meg magukat, akik értelmezték ugyan a szövegeket, miközben azok szentségéhez nem fért kétség. 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 kommentárirodalomba tartozó művek két csoportra bonthatók: az egyik

51| Dareste véleményét idézi Lingat 1973: 102.

52| Doniger–Smith 1991: lix.

csoportba azokat a műveket soroljuk, melyek kizárólag egy-egy *sūtrával* vagy *śāstrával* 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 *śāstra* anyagát dolgozza egybe. A kommentárok e második fajtáját az angolok szintén igyekeztek felhasználni a napi joggyakorlatban, s Iustinianus művének mintájára digestáknak kezdték nevezni őket. E művek szerzőit általában ismerjük, döntően miniszterek vagy más magas állami funkciót betöltő személyek, akik ismerték az állam igazgatásának és a napi joggyakorlatnak a problémáit. A legtöbb kommentár a Manu- és a Yājñavalkya-smrtihez íródott. A legrégebbi Manu-kommentár Bhāruchié, mely egy rövidebb, az *arthaśāstra*-irodalmat is feldolgozó munka. Bhāruchi kommentára forrásként szolgált a Manu-smrti leghíresebb kommentárához, Medhātithi munkájához, mely igen terjedelmes, más *smrtiket* is felhasználó írás. A Yājñavalkya-smrtihez íródott leghíresebb kommentár a Mītākšara, 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 Laksmīdhara XII. században készült, terjedelmes munkája (30 000 párverset tartalmaz, azaz kb. tízszer hosszabb, mint a Manu-smrti), 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-smrti mellett ez volt a hindu jog európai tanulmányozásának kiindulópontja és kútforrása.<sup>53</sup> E híres szövegek mellett rengeteg egyéb mű is keletkezett, a digestairodalom műveinek száma megközelíti az ötezetet.<sup>54</sup>

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 bölcsességirodalomba tartozó elemeket is tartalmaz. A történet egyik főhőse Bhīšma, aki a bölcsességet, az igazságosságot és az önzetlenséget testesíti meg. Az ő szájába adott bölcsességek is tartalmaznak 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.<sup>55</sup> A Mahābhārata szoros kapcsolatát a *dharma*-irodalommal mutatja, hogy a művet

53| Kane 1968: 573–583; Lingat 1973: 107–122.

54| Olivelle 2010: 54; Rocher 2012: 55.

55| Funk 1988: 194–195.

### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

sokszor *dharmaśāstra*ként tartják számon, mivel célja a jóra, a helyes viselkedésre való tanítás, és nem a szórakoztatás.<sup>56</sup>

A hindu jog elméletének külön meg kellett oldani az egyes források közti ellentmondások elméleti feloldását és gyakorlati következményeit is, vagyis válaszolni kellett arra, hogy miért lehetnek ellentmondások a szövegekben egyáltalán, és ilyen esetekben melyik szöveget kell követni. Abban valamilyen szerző egyetért, hogy a Védák rendelkeznek a legnagyobb autoritással, ezért konfliktus esetén ezeket a szövegeket kell követni. Ez amúgy teljesen logikusan következik a szöveg- (jogforrási) hierarchiából. Komolyabb probléma akkor keletkezik, ha maguk a védikus szövegek kerülnek ellentmondásba, ilyenkor kiegészítő szabályokkal igyekeztek feloldani az ellentmondást. Ilyen technika volt például annak megállapítása, hogy az egyik szöveg általános szabályt fogalmaz meg, a másik pedig kivételeset, ezért az ellentmondás nem valóságos (pl. az egyik szöveg szerint egy *brāhmaṇa* sosem ölhető meg, a másik szerint azonban önvédelem esetén megölhető, akkor ez nem valódi ellentmondás, hanem főszabály-kivétel pozíció). Egy másik, hasonló megoldás szerint az ellentmondó szövegek között nem tartalmi, hanem időbeli eltérés van, mert más korszakokra vonatkoznak. Ha az ellentmondásokat így sem sikerül feloldani, akkor abban az esetben választani lehet, hogy ki melyiket követi, azaz a jogi pluralizmust ilyen végső esetekre fenntartották. Hasonló elveket alkalmaztak a Védák mellett a többi jogi szövegre is, kiegészítve azzal: amennyiben megállapítható, hogy a különböző szövegek közül a többség melyik nézetet támogatja, akkor azt a doktrínát kell követni. Ha a többség egyértelműen nem állapítható meg, azt kell követni, amelyik mellett racionális indokokat is fel lehet sorakoztatni. Emellett igyekeztek a szövegek szellemi hierarchiáját is megállapítani a szöveg elfogadottsága, befolyása, tudományos minősége alapján, így lett többek érvelésében Manu egy igen befolyásos szöveg, melynek nézeteit követni kell, ha más szövegek ellent is mondanak neki. Végezetül nagyon fontos értelmezési alapelv volt, hogy konfliktus esetén azt a szöveget kell követni és alkalmazni, amelyik azonos a helyben követett normákkal, a szokásokkal (*sadācāra*), mert ezáltal az elvben univerzális *dharma* szabályait sikerült harmonizálni a lokális normákkal, ami értelemszerűen jelentős tényező volt a szabályok elfogadásában és követésében.<sup>57</sup>

Az külön kérdés, hogy vajon a hindu jog történetét meg lehet-e írni a *śāstra*-irodalom alapján. Teljes mértékben egészen biztosan nem, hiszen ezek az alkotások elsősorban tudományos művek, melyek reflektálnak

56] Scharfe 2002: 17.

57] Kane 1950: 26–30; Francavilla 2006: 216–222.

a valóságra, de nem azonosak azzal. Ahogy az európai jog történetét sem lehet kizárólag a nagy jogtudományi munkák alapján megírni a napi joggyakorlat ismeretének hiányában, úgy ez nem valósítható meg Indiában sem, azonban e szövegek hatalmas autoritása eddig megakadályozott minden más, szociológiai jellegű megközelítést, a tudományos kutatást a *dharm*a-szövegek vizsgálata uralta. Ezen a rögzült, évszázados állapoton az első rések manapság kezdenek el látszódni olyan új módszerek alkalmazása következtében, melyek a napi joggyakorlatra helyezik a hangsúlyt, és nem arra, hogy a *bráhma*nák ideálja szerint milyennek kellene lennie a jogéletnek.<sup>58</sup> E program kivitelezéséhez forrás akad bőven, hiszen feliratok (királyfeliratok, földadományok), templomi archívumok, uralkodói rendeletek, adminisztratív és jogi okiratok a szó szoros értelmében milliószám állnak rendelkezésre.<sup>59</sup>

#### 4.5 A HINDU JOG FŐBB SZABÁLYAI

##### 4.1. Házassági és öröklési jog

A házasságot a hindu felfogás a második életszakasz alapvető feladatának tartja, ezért mind a férfiak, mind a nők irányában erkölcsi és vallási kötelességgként 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.<sup>60</sup> 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,<sup>61</sup> 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 földre, annak gyümölcse a föld tulajdonosáé és nem azé, aki a magot elvetette.<sup>62</sup>

58| Davies 2010: 156–161.

59| A forrásokat röviden áttekinti Michaels 2010: 61–68.

60| Manu IX. 10–16: „*Hat dolog van, ami megronthat egy nőt: az ivás, a rossz emberekkel való találkozás, távollét a férjtől, az ide-oda mászkálás, az álmodozás, valamint a más házában lakás. Nem vizsgálják a jó külsőt, nem számít nekik az életkor: legyen bár szép vagy csúnya, csak férfi legyen, és máris szerelmeskednek vele. Világunkban a (nő) vele született férfiisége, szeszélyessége és szeretetre való képtelensége miatt még akkor is megcsalja a férjét, ha fáradtságot nem kímélve övják őt.*” (ford. Dezső Csaba, In: Jany 2003: 64.)

61| Manu IX. 33–37; Nārada XII. 18–19.

62| Manu IX. 51–53.



### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

A hindu házassági jogot a varnarendszer 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. Főszabály, hogy egy magasabb varnába tartozó férfi elvehet alacsonyabb varnába tartozó nőt, de egy magasabb varnába tartozó nő nem mehet feleségül egy nála alacsonyabb varnába tartozó férfihoz. Ezen alapelv szerint egy *brāhmana* férfi elvileg mind a négy, egy *kšatriya* három, egy *vaiśya* két varnába tartozó nőt vehet feleségül, míg egy *sūdra* férfi csak saját varnájából házasodhat. Megfordítva, egy *brāhmana* nő csak saját varnáján belül házasodhat, egy *kšatriya* nő egy *brāhmanához* és egy *kšatriyához* mehet feleségül, egy *vaiśya* nő pedig három varna tagjai közül választhat.<sup>63</sup>

A hindu jog a házasságoknak több formáját ismeri, de szerzők szerint változik, hogy mennyit tárgyalnak, illetve fogadnak el ezek közül. A korai *dharmaśūtrák* hat, a későbbi *smṛtik* 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 *prajāpatya*, az *ārśa* és a *daiva*. A *brāhma* házasság a legmagasabb rendű házassági forma (eredetileg feltehetően a *brāhmanák* házasságát jelentette), melyben az apa ajándékként adja lányát a vőnek, míg a *prajāpatya* formánál a kezdeményezés a vőtől indul ki. Az *ārśa vivāha* esetében a vőlegény ruhákat és egy pár marhát ad jövődöbéli 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 értéktárgyat. Mivel véleményük szerint ez alacsony erkölcsiségre vall, ezért a felső két varna tagjai részére ezt meg-

63| Nārada XII. 4–7.

tiltják. Az erkölcsi rosszallás ellenére ez a leggyakoribb forma, ezért *mānusa vivāhānak*, 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 *paisācha*, amikor álmában támad rá vagy leitatja, és ezt az állapotát használja ki. A nőrablás, mely a *ksatriyáknak* van fenntartva, minden bizonnyal a harcós indek szokásainak továbbélése, mint ahogy a *paisācha* is, ám ez utóbbi az erkölcsi rosszallás következtében a *ksatriyáknak* is tilalmassá vált, s pusztán a *sūdrák* körében elfogadható.<sup>64</sup>

A házassági joggal kapcsolatosan érdemes több problémára röviden kitérni. Az egyik a gyermekházasságok kérdése, mely a hindu jogfelfogás egyik alapvének következménye. Mivel az apa bűnét – ha nem adta lányát idejében férjhez – a gyermekgyilkossággal egyenértékűnek tekintették, 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 családjá 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 harmincéves férfi egy tizenkét éves lányt, egy huszonnégy éves férfi egy nyolcéves lányt vegyen el.<sup>65</sup> Mindenesetre a lányok korai házasodásának gyakorlata a görög utazóknak éppúgy feltűnt, mint később al-Birūnīnak. A másik, sokat vitatott kérdés a poliandria. Több utalás is azt valószínűsíti, hogy Indiában ismert volt a poliandria (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 poliandriára 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 *brāhmanák* mindent elkövettek megszüntetése érdekében.<sup>66</sup>

Alig van terület, ahol az elmélet és a gyakorlat ellentmondása jobban ki-domborodik, mint a házastársak száma esetében. Miközben elméletileg a házasság örök időre szóló kötelékének tana miatt a monogámia érvényesült, a poligámia ismert és jogszerű gyakorlat volt. A férfiaknak köteleességük

64| Nārada XII. 39–45; Jolly 1896: 49–54.

65| Manu IX. 94.

66| Jolly 1896: 47–48.

### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

volt feleségük halála esetén azon nyomban újrահázasodni (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.<sup>67</sup> Az asszonyok védelmére a *dharm*a-irodalom igyekezett korlátokat állítani a második és a további házasságok elé: ha az asszony betartotta az előírt rituális köteleességeket és fiúgyermeket szült, férje nem házasodhatott meg még egyszer, csak e két feltétel valamelyikének hiánya esetében.<sup>68</sup> 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.<sup>69</sup> 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.<sup>70</sup> Az asszonyok csak abban az esetben házasodhattak újra, ha a férjük meghalt, eltűnt, külföldre távozott, impotens vagy a kasztjából kitaszították. 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.<sup>71</sup>

A nők kitaszításának legfőbb oka a házasságtörés volt, melyet a kasztból való kitaszítással, illetve halálbüntetéssel (nyilvános helyen kutyák tépték szét) büntették,<sup>72</sup> de vannak ennél jóval kegyesebb büntetések is: hajlenyírás, rabszolgamunka ellátása egy évig<sup>73</sup> (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, amikor önként belép a férje holttestét elemésztő tűzbe, vagy amennyiben a 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 az eredeti elképzeléssel szemben nem vezeti el a házastársakat a túlvi-

67| Jolly 1896: 64.

68| Āpastamba II. 5. 11–12.

69| Manu IX. 81-83.

70| Nārada XII. 94-95.

71| Nārada XII. 97.

72| Manu: VIII. 371.

73| Nārada XII. 91.

lági boldogságba. *Satī*nak 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 restriktívok tucataival kellett hátralévő éveikben szembenézniük: imákat, áldozatokat kellett bemutatniuk, naponta csak egy alkalommal étkezhetek, csak a legócskább ruhákban járhattak, más férfinak még a nevét sem mondhatták ki stb. Ha e szerencsétlen asszonyok a legnagyobb szükség hatására mégis más férfihoz közeledtek, házasságtörőnek számítottak, és a legnagyobb szigorral jártak el velük szemben: családból, kasztból való kizárás, teljes rituális tisztátalanság és érinthetlenség a büntetésük.<sup>74</sup>

Az özvegy újrarázadosása 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, és 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 állapotának nem érezte magát. Ha e szabályokat nem tartották be, a gyermek nem örökölhette, a felek pedig házasságtörés bűnét követték el.<sup>75</sup> A korlátozások ellenére e szokás még a XIX. század végén is fennállt, különösen India északi tartományaiban.<sup>76</sup>

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 *niyoga* 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

74| Nārada XII. 51; Jolly 1896: 68–70.

75| Manu IX. 59–64; 147; Nārada XII. 80–81.

76| Jolly 1896: 71.

### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

szereztek. A legnagyobb ellentmondás az özvegyek öröklési képessége körül bontakozott ki: egyes vélemények szerint örökölhettek, mások szerint csak eltartásra voltak jogosultak, de csak abban az esetben, ha továbbra is férjük agnat rokonai között éltek. Nārada szerint az özvegyet egy fiúrész illette meg. Fiúgyermek hiányában a lányok örököltek, ezek hiányában a felmenők. Örökös hiányában a hagyaték az uralkodóra szállt, kivéve a *brāhmanák* esetében, mert az ő vagyonuk tanítójukra, tanulójukra vagy a *brāhmanák* közösségére szállt. A női vagyont saját gyermekei örökölték (ennek egy poligám családban volt különös jelentősége), elsősorban még hajadon lányai, mert a vagyont az ő kiházasításukra 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 *smṛtik*ben foglalt szabályoknak inkább az északi hagyományok feleltek meg jobban.<sup>77</sup>

#### 4.2. 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 esetében. A tisztátalanság mértékének meghatározásához a varnarendszert vették alapul. Ennek alapján a tisztátalanság részben a tett súlyától, részben az elkövető és a sértett varnájától 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 okoznak, a valóságban ennek éppen fordítottját fektették le, ilyen módon a felső varnák felelősségi szintjét jóval alacsonyabb szinten határozták meg.<sup>78</sup>

A büntetések és a vezeklés elméleti megalapozása komoly fejlődést okozott a hindu gondolkodóknak, hiszen egy jogellenes cselekmény egyben *adharm*a is, amelynek következményei a karmikus ciklusban jelentkeznek,

77| Nārada XIII. fejezet; Jolly 1896: 84–90.

78| Glücklich 1988: 96–105.

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.<sup>79</sup> Mivel a későbbi korokban ez a felfogás vált egyeduralkodóvá, a büntetésekre úgy tekintettek, mint olyan eszközre, mely az elkövetőt megszabadítja tette következményeitől a *dharm*-*karma* összefüggésben, és visszaállítja rituális tisztaságának állapotát, ezzel lehetővé téve 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.<sup>80</sup>

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 *dharm*áját, 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.<sup>81</sup> Ezen alapállás elvezetett az arányosság elvének felismeréséhez, a szándékosság és a gondatlanság közti megkülönböztetéshez,<sup>82</sup> továbbá az egyes cselekmények több szempont szerint való osztályozásához. Ugyanakkor a büntetéseknek fontos szerep jutott az elrettentésben is, mert az uralkodó ezen keresztül tudja biztosítani azt a társadalmi rendet, ami elengedhetetlen feltétele annak, hogy az emberek teljesíteni tudják kötelességeiket. Vagyis a valláserkölcsi megfontolások mellett nagyon gyakorlatias megfontolások is szerepet játszottak a büntetőjogi szigor kialakításakor.<sup>83</sup>

Az egyes *smṛtik* különböző kategóriákat állítanak fel, de a súlyos (*mahāpātaka*) és a kisebb (*upapātaka*) bűnök csoportját valamennyi szöveg ismeri. A súlyos bűnök a papgyilkosság, az alkoholos ital fogyasztása, a guru ágyának beszennyezése, a barát megölése, a hamis tanúskodás, az aranylopás, a vérfertőzési tabu megszegése. Hasonló megítélés alá esik, aki a fenti bűnök elkövetőjével bármilyen társadalmi kapcsolatot létesít vagy tart fenn.<sup>84</sup>

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 uzorakamatok szedése, az esküszegés, a kölcsön visszafizetésének megtagadása, a házi rítusok bemutatásának

79| Gautama XIX. 1–12.

80| Manu VIII. 318.

81| Gautama XVIII. 32; Āpastamba I. 9. 25. 5.

82| Āpastamba I. 10. 29. 2–5.

83| Davies 2010: 137.

84| Gautama XXI. 1–4.

### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

elhagyása, a kisebb értékre elkövetett lopás, a tiltott ételek fogyasztása, az élő fák kivágása.<sup>85</sup>

A guru ágyának beszennyezése paradigmátikus kategóriává vált, a legsúlyosabb szexuális bűncselekmény, melyhez a többi bűncselekmény súlyát is mérték, ezért a vérfertőzési tabu megszegését ezzel azonos súlyú bűncselekménynek nyilvánították.<sup>86</sup> 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 *smṛti*-irodalom ezért elrettentő terralal lép fel e cselekmény ellen: az elkövetőnek le kell vágnia azon testrészét, mellyel 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.<sup>87</sup> 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 a papi varna tagját szándékosan meggyilkoló 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 *kśatriya*, három év, ha az áldozat *vaiśya*, ezen túlmenően ezer, illetve száz marhát is adnia kellett kompenzációként.<sup>88</sup> Hasonlóan vagylagos szankciók sújtják a tolvajt, akinek vagy a tűzbe kell vetnie magát, vagy súlyos vezekléseket kell vállalnia.<sup>89</sup>

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

85| Manu XI. 60–68.

86| Gautama XXIII. 12.

87| Manu XI. 104–108; Gautama XXIII: 8–10.

88| Gautama XXII. 1–18.

89| Āpastamba I. 9. 25. 4–8.

a halotti áldozatot nem mutatták be érte, halála után pedig a pokol jutott neki osztályrészül.<sup>90</sup>

A bűnök és a bűncselekmények közti összefüggés a vezeklés és a büntetések kiszabása oldaláról hatásköri rendezést is igényelt. A vezeklés meghatározása a *brāhmanák* 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 *brāhmanák* tanácsa befolyásolta.<sup>91</sup>

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 rágalmazónak a nyelvét vágták ki. A megalázó büntetések közé tartozott a haj lenyírása, a számon lovagoltatás, a fej húggyal való bekenése, a bűnjel homlokra tetoválása. A halálbüntetés végrehajtásának módjai között az elevenen elégetés, a kutyákkal szétszaggatás, az elefántokkal történő széttaposás, a karóba húzás, a felnégyelés és a megfojtás szerepelt. Több alkalommal fordult elő továbbá a kényszermunka és a börtönbüntetés is, utóbbira a forgalmas utak mellett felállított, az elrettentés kedvéért szándékosan borzalmas körülményeket teremtő fogdáknak került sor.<sup>92</sup>

#### 4.3. Az eljárásjog vázlatja

A hindu jogban nem tettek éles fogalmi különbséget a polgári és a büntető-eljárás között, a gyakorlatban ez a megkülönböztetés mégis 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 *vyavahārapada* (a jogvita alapjai) néven illet. Ide tartozik a házassági és az öröklési jog, a kölcsön, letét, ajándékozással, adásvétellel és más kötelmi jogi ügylettel

90| Manu XI. 183–187.

91| Lingat 1973: 232–234.

92| Jolly 1896: 129–130.



### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

kapcsolatos jogvita. A *vyavahāra-pada* tárgyaiban akkor indulhat eljárás, ha valamelyik fél megszegte a *smṛtik*ben 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.<sup>93</sup> 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, ezenkívül működtek utazó bíróságok, valamint olyan bíróságok, amelyek jogosultak voltak a királyi pecsét használatára, valamint királyi bíróságok. Az előbbieket feltehetően a kisebb közösségek arbitrári 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 jogszolgáltatói 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, csakúgy, mint az áldozatok bemutatásánál, ahol szintén nem lehet büntetlenül megszegni az előírásokat. A királyi ítélezés elsőbbsége miatt a *smṛti*-irodalom kizárólag a királyi bíróság előtt zajló eljárást tartalmazza, a többi szerv által követett normákat nem ismerjük.<sup>94</sup>

A királyi bíróság egy elnökből és három további tagból állt. Az elnöknek lehetőleg a *brāhmanákból* kellett kikerülniük, *śūdra* rangú soha nem lehetett. Ha a király személyesen is megjelent, a *purohitának* is el kellett kísérnie. A *brāhmanák*, 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

93| Manu VIII. 43.

94| Nārada I. 8; Lingat 1973: 243–249.

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 a tanácsadói véleménye ellenére hozta meg, a felelősség egyedül őt terheli.<sup>95</sup> 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 bírákra pénzbüntetést szabott ki.<sup>96</sup> 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.<sup>97</sup>

Nārada a bírósági eljárást négy részre osztja, ezek: a felek megjelenése, a jogvita okainak feltárása, az ügy körülményeinek bizonyítása és az ítélet-hozatal. 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.<sup>98</sup> A bizonyítási teher nem feltétlenül a felperesen nyugodott, mivel ilyen szabály a hindu jogban nem található. E jogi kultúra felfogása szerint bizonyítani csak állításokat lehet, hiányokat, negatív állításokat nem, ezért mindig annak kell bizonyítania, aki valamit állít. Ha tehát a felperes azt állítja, hogy az alperes tartozik neki, akkor ez egy pozitív állítás, ezért neki kell bizonyítania, és nem az alperes-

95| Manu VIII. 8–46.

96| Manu IX. 234.; Nārada I. 58–59.

97| Lingat 1973: 256.

98| Nārada I. 39–41; 43–50; 54.

### III. RÉSZ: AZ INDAI JOGI KULTÚRKÖR

nek azt, hogy nem tartozik. Ha viszont az alperes azt állítja, hogy valóban tartozott, de már visszafizette, akkor ez már egy pozitív állítás az ő részéről, vagyis ezt neki kell bizonyítani. Bizonyítási eszközként a tanúvallomást és a dokumentumot fogadták el. A tanúk számát eleinte nem limitálták, de később háromban határozták meg a minimális számukat. A tanúkat két csoportra osztották: a *krta* („csinált”, kinevezett) tanú az a személy, akit egy adott cselekményhez tanúként eleve kineveztek, pl. ilyen a szerződéshez rendelt tanú. Az *akrta* („nem csinált”) tanú nem jogügylet tanúja, hanem olyan személy, aki fontos adatokkal tud szolgálni a per tárgyát illetően. A tanúkkal kapcsolatosan rengeteg kizáró szabályt dolgoztak ki az idők során, melyek révén különböző megfontolásokból zártak ki személyeket vagy azok körét a tanúskodásból. Erkölcsi megfontolásokból kizárták a tanúk közül a tolvajokat, rablókat, erőszakoskodókat, szerencsejátékosokat, gyilkosokat, összeférhetetlenség miatt az ügyben érintetteket (barát, ellenség), korlátozott cselekvőképesség miatt a nőket, a gyermekeket és az örülteket. Egy másfajta logika alapján azonban kizárták a zarándokokat, a művelt papokat, az aszkétákat és az idős embereket is. Ennek a kizárásnak is erkölcsi okai vannak, csak nem negatív, hanem pozitív diszkrimináció alapján: a felsorolt személyek a társadalom által leginkább megbecsült személyek, akiket nem illik mások anyagi javak körül zajló perpatvarával megzavarni. Vagyis ebben a szabályban is nyilvánul az ázsiai jogi kultúrákra oly jellemző negatív attitűd az eljárás és a bíraskodás irányába. A tanúskodás komoly jogi és erkölcsi kötelesség volt, aki megtagadta a tanúvallomást, súlyos büntetésben részesült, mert rosszabbnak tartották, mint a hamis tanút. A bírónak kötelessége volt a tanúkat egyenként meghallgatni, és személyüket, megbízhatóságukat kivizsgálni. A tanúskodásra mindig az eljárás során, a bíróság épületében került sor, nagy nyilvánosság előtt, melyen részt vettek a felek, azok kiterjedt rokonsága és nemritkán a falusi közösség jelentős számú képviselője is. A szövegek erősen hangsúlyozzák a titkosság tilalmát és annak szükségességét, hogy a tanúvallomásra minél szélesebb nyilvánosság előtt kerüljön sor.<sup>99</sup>

A tanúk mellett az okiratoknak volt fontos bizonyító ereje. A közokiratok esetében ez egyértelmű, ezért különösebb vizsgálatnak nem is vetették alá ezeket (pl. a király által adományozott földről szóló iratokat), a magánokiratokkal szemben azonban számtalan követelményt fogalmaztak meg, hogy valós dokumentumként elfogadják őket a bíróságon. Ennek feltehetően az az oka, hogy így akarták a csalások számát mérsékelni, hiszen a nagyszámú írástudatlan embert könnyen rá lehetett szedni hamisítványokkal. Aligha

99| Rocher 2012: 365-375.

véletlen, hogy még a királyi dokumentumokat is büntetőjogi védelem alá kellett helyezni, mivel az ilyen iratok hamisítóit kivégezték. A körülményeknek bizonyos esetekben bizonyító erőt tulajdonítottak (így pl. ha valakinek a kezében fegyvert láttak, az bizonyítéknak minősült egy emberölési ügyben; ha egy férfi más asszonyának hajával játszott, házasságtörőnek minősült stb.), ám a szövegek hangsúlyozzák, hogy önmagában ezekre ítéletet alapozni nem szabad, ezek csak kiegészítő bizonyítékok, melyek alátámasztják a többi bizonyíték által megerősített állításokat, de önmagukban nem elégségesek az ítélet meghozatalára. Ugyancsak kiegészítő bizonyítási eszköznek bizonyult az istenítélet, melyet szűk körben és elsősorban kirívó bűncselekmények esetén alkalmaztak. Az istenítéletek száma meglehetősen nagy volt, ám az egyes szövegek nem sorolják fel mindet, minden egyes forrás más-más istenítéletet emel ki. Ismert volt a tüzes, valamint a vízzel és a méreggel végrehajtott istenítéletet. Mindegyiknek az volt az alap gondolata, hogy a perbe vont személy szervezetének valamilyen módon kárt okoznak, és ha ez nem hat rá, vagy meggyógyul, akkor ártatlan. Így a tüzes próba esetén vörösen izzó vasgolyót kell kézbe venni és azzal járni, mérges istenítélet esetén mérget kell inni stb. Nemcsak az istenítéletek voltak azonban meghatározva, hanem az is, hogy kivel szemben melyiket lehet alkalmazni, ezért figyelembe vették az adott személy nemét, életkorát, foglalkozását, kasztját, fizikai állapotát is. Ennek eredményeképpen idősek, nők, gyermekek esetén csak a legenyhébb istenítéletet lehetett alkalmazni. A professzionális perbeli képviselő feltehetően ismeretlen volt annak ellenére, hogy néhány szöveg hely utal a felek helyett eljáró személyre, ám ez a kitétel aligha utal egy modern ügyvédre, inkább olyan személyre, aki a jogban jártas volt ugyan (pl. *brāhmaṇa*), de nem ezért képviselte valamelyik felet, hanem rokonként vagy barátként.<sup>100</sup>

## 5. § A HINDU JOG A MODERN INDIÁBAN

Amikor a Brit Kelet-Indiai Társaság a delhi szultántól *dīvāni* 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 (Governor-General) híres, 1772-ben bejelentett reformjaiban (Judicial Plan) minden vallási közösségnek biztosította saját jogát a családi jog, az öröklési jog és egyéb magánjogi kérdések tekintetében, egy-

100| Nārada I. 4. 2; 5. 7; 15; 35–36; 55; 58; 92; VI–VIII; Rocher 2012: 378–381; 386–391; 421–433.

### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

ben 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.<sup>101</sup>

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 *panditá*knak, akik a korrupció hatására úgy értelmezték a szöveget, ahogy az éppen egy adott félnek kedvezett, hiszen az ellentmondó doktrínák között 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 *dharmaśāstrá*ját törvénynek kezdték tekinteni, és e cím alatt fordították 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 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 többfokozatúvá tették. A Kelet-Indiai Társaság bíróságainak döntései a három nagyvárosban (Calcutta, Bombay, Madras) felállított legfelsőbb bíróságon, ezek döntései pedig végső fokon a *Privy Council*nél voltak megtámadhatók.<sup>102</sup>

Az angol bírák működése azonban jelentősen átalakította az indiai jogot, két oknál fogva. Egyrészt azért, mert az angol bírák a precedensjogban gondolkodtak Indiában is, ezért nem csupán a jogi szövegekre, hanem az ítéletekre is elkezdtek hivatkozni, bevezetve egy olyan metódust, amely tel-

101| Jain 1966: 92–94; Davies 2010/a: 25.

102| Derrett 1968: 229–249; 276–278.

jesen 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 bírúk alakították. Számptalan jogterületen figyelhető meg az angol jog szabályainak beáramlása, mely folyamat következtében létrejött egy egészen sajátos konglomerátum, az *Anglo-Hindu Law*. 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. Ez a tradicionális hindu jogban megtalálható, annak ellenére, hogy a részletszabályok különböznek.<sup>103</sup> 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 precedensjogon 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 addig követett kis lépések politikáját, jelentős jogi reformokat léptessenek életbe. Először a hindu/muszlim jogászokat bocsátották el az angol bíróságok kötelékéből, ezzel megszűnt a hindu/iszlám joggal az utolsó élő kapcsolat, melyet a bíróságok mellé rendelt jogi szakértők jelentettek. Ezzel párhuzamosan a korábbi szövegek kizárólagossága mellett nagyobb befolyást engedtek a helyi szokásoknak is, melyeket elkezdtek összegyűjteni (pl. Rattigan munkája). Az angolok olyan metódushoz is folyamodtak, mely saját hagyományukban újdonságnak számított, a kodifikációhoz. A XIX. 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, melyeket az angolok visszatetszőnek vagy a modern világgal összeegyeztethetetlennek tartottak. Ez utóbbi kategóriába tartozó kérdések

103| Menski 2003: 178.

### III. RÉSZ: AZ INDAI JOGI KULTÚRKÖR

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 újrահázasodásának 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!<sup>104</sup>

A kodifikációs tevékenység első eredménye a büntető törvénykönyv megalkotása (Indian Penal Code: 1860), mely közvetlenül a felkelés leverését követően lépett hatályba. E törvény mintaként a francia Code Pénalt és a Livingstone által Louisiana állam számára írott büntető törvénykönyvet 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 esztendő 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, mely 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

104| Menski 2003: 291; 324; 336–339; Davies 2010/a: 26.

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 szerződések jogát szabályozó Indian Contract Act – szemben a többi kódexszel – a viták keresttüzébe került minősége és használhatósága tekintetében, ennek ellenére módosításokkal évtizedeken át hatályban maradt.<sup>105</sup>

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 válthat 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 alsóház tagjait közvetlenül választják, a felsőház 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, melyek kizárólag a tagállamoknak vannak fenntartva, más oldalról viszont az alkotmány tételesen meghatározza a föderáció kizá-

105| Jain 1966: 660–684.



### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

rólagos 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.<sup>106</sup>

## NYOLCADIK FEJEZET

# A BUDDHISTA JOG TÁRSADALMAI

### 1. § TÖRTÉNETI ÉS FOGALMI ÁTTEKINTÉS

Ebben a fejezetben egy olyan jogterülettel foglalkozom, amely nemcsak az összehasonlító jogiradalomból, hanem általában a történeti, civilizációs vagy társadalomtudományi megközelítésekből is rendre kimarad, vagy csak nagyon mostohán kezelt módon jelenik meg. Ismert, hogy a buddhizmus viszonylag gyorsan kiszorult Indiából, ugyanakkor mind az északi, mind a déli útvonalon haladva eljutott a szomszédos területek mellett egészen Kínáig és Japánig. Utóbbi két országot ez a befolyás csak gazdagította, de alig befolyásolta, minthogy a kínai társadalom- és jogfelfogást továbbra is első-sorban konfucianus alapokon értelmezték. Ezzel szemben a délkelet-ázsiai országok egy csoportját alapvetően és a mai napig meghatározza e társadalmak buddhista gondolkodása, a jogban azonban ez kevésbé érvényesül, mivel a buddhizmus alig érdeklődik a jog iránt, így buddhista jogról olyan értelemben beszélni, ahogy a zsidó vagy az iszlám jog kapcsán láttuk, nem lehet. Arról sokkal inkább, hogy a buddhista etika alapvetése átjárja e társadalmak gondolkodását, és ez lecsapódik a jogban és a jogalkotásban is, de ez sem feltétlenül igaz minden esetben (pl. egyes burmai törvények kapcsán). Ugyanakkor mégis tény, hogy a jelentős indiai behatás ellenére látszanak olyan jellegzetes sajátosságok, amelyek indokolják, hogy e társadalmakat külön kezeljük a hagyományos indiai/hindu jog világától. Ez egy sajátosan új megközelítés, mert a buddhista társadalmakat nemcsak az összehasonlító jogban, de a civilizációelméletben sem szokás külön kezelni, kissé érdemtelenül negligálva e jelentős kulturális hagyományokkal bíró közösségeket.

Ennek egyik oka nyilván az, hogy a térség kissé elszürkül, eltűnik a két nagy civilizáció között, hiszen India és Kína, vagy más megközelítésben a hindu-konfucianus civilizáció önállósága és jogrendszerének sajátos különállósága nem vitás egy pillanatra sem, a köztes terület pedig „odatartozik”, ahogy a térség sokáig bevett elnevezése (Indokína) ezt tökéletesen kifejezte. Számunkra azonban a ma sokkal elterjedtebb Délkelet-Ázsia megjelölés sem használható, két oknál fogva. Az egyik az, hogy Délkelet-Ázsia fogalma magában foglalja a szigetvilágot is, vagyis Indonéziát és a Fülöp-szigeteket, ezek természetesen nem buddhista társadalmak, mi több, Indonézia egye-

### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

nesen a világ legnépesebb muszlim állama. A másik oka pedig az, hogy a kontinentális Délkelet-Ázsia egésze sem tartozik a buddhista jog égisze alá, mivel Vietnam, a térség legkeletibb állama, teljes mértékben kínai kulturális befolyás alatt állt fennállása teljes időtartama alatt, így jogi gondolkodásában is szinte kizárólag kínai elemek találhatóak (a saját hagyomány mellett, természetesen). A malájok pedig részben megőrizték saját, minden mástól erősen különböző jogi hagyományait, részben pedig az iszlám felvétele után eleve a muszlim jogi kultúrkörhöz tartoznak. Vagyis a buddhista jog társadalmi földrajzilag a kontinentális délkelet-ázsiai térség országait jelentik Vietnam és Malajzia nélkül, de Srí Lankával és a kisebb himalájai társadalmakkal (Bhután, Nepál, Tibet) kiegészülve.

A buddhista jog fogalma további értelmezésre szorul már e bevezető kezei között is. A buddhista jog a maga szűkebb értelmében inkább egyfajta „egyházi jogot” jelent, amely a szerzetesi közösségek életét, a szerzetesek jogait és kötelességeit, a vagyongazdálkodás kérdéseit és a vallási rítusok néhány aspektusát szabályozza (*vinaya*), de nem terjed ki a laikusok alapvető életviszonyaira, mint a házasság vagy az öröklés, a tulajdon és a szerződések jogára, a büntetésekre vagy igazgatási kérdésekre. Valóban születtek Srí Lankától Mongóliáig ilyen értelmű szabályok, amelyekben a buddhizmus mint vallás jogi szabályozását adják. Ebből viszont az következik, hogy hatalmas normatív űr van jelen, melyet a buddhista jog nem tud és nem is akar kitölteni. Erre a szerepre a szekuláris társadalom intézményei alkalmasak, melyek egyfelől a szokásjogi rendszereiben, másfelől az állami jogalkotásban öltének testet.

A szokásjog azért kiemelkedően fontos, mert Délkelet-Ázsia mai lakóinak jelentős része nem őslakos e vidéken, hanem betelepült, vagy az indonéz szigetekről, vagy Kína déli tartományaiából. A mai burmaiak például viszonylag új jövevényeknek számítanak, akik az előttük itt élt és igen magas kulturális fokon élő mon népesség mellé telepedtek le, majd őket legyőzve, integrálva alakították ki saját társadalmukat. A burmaiak azonban rendelkeztek saját szokásjoggal már jóval azt megelőzően, hogy betelepültek és ennek hatására megismerték (a mon népességen keresztül) az indiai hagyományokat és a buddhizmust. Vagyis a burmai normatív hagyományok esetében a szokásjog legalább olyan szerepet játszik, ha nem nagyobb, mint a buddhizmus a maga elsősorban civilizációs és nem közvetlenül jogi hatása által. Azonos helyzetben vannak a thaiok is, akik Kína déli tartományaiából vándoroltak be Délkelet-Ázsiába, és akik szintén magukkal hozták a saját szokásjogi rendszerüket, mely az új környezetben nyilván változott, de nem tűnt el.

A szokásjog mellett az államiség adja a másik sajátosságot, mivel ezek a népek – különböző történelmi tapasztalatok hatására ugyan, és nemritkán

egymás rovására is – elkezdtek államokat szervezni, melyek egy idő után önálló jogalkotással is jelentkeztek. A jogalkotás e termékei eleinte inkább a szokásjog írásba foglalását jelentették, illetve konkrét uralkodói utasításokat, ennek ellenére hosszabb távon az állam jelenléte a jogi életben egyre markánsabbá vált, míg a modern korra domináns hatalom lett, jelentős részben az öröklött szokásjogi struktúrák lebontásának szándéka miatt, melyek a korabeli felfogás szerint inkább akadályozták a modernizációt, mintsem segítették volna. Az államok (elsősorban a burmai, thai és khmer királyságok) tehát egyfelől a szokásjogi rendszerek és az öröklött társadalmi rend fenntartói, másfelől – elsősorban a modern korban – ezen szokások korlátozói és ezzel egyidőben a jogi reformok motorjai voltak. A modernizáció azonban letért a hagyományok útjáról, és nyugati mintákat követett.

Az indiai befolyást ebben a tágabb környezetben kell elhelyezni, és megvizsgálni, mit is jelent. Nyilván jelenti egyfelől magát a buddhizmust és annak befogadását mint sajátosan indiai jelenséget, mely ma már Délkelet-Ázsia országaiban honos, de nem ott keletkezett. Másfelől egy sokkal mélyebb, jogtechnikai szinten jelenti az indiai jogi gondolkodás adaptációját is, ahogy a normatív örökséghez e társadalmak viszonyulnak. Itt tehát elsősorban az indiai eredetű jogtudományról, valamint ennek termékeiről, vagyis a *dharmaśāstrá*król van szó. Ebben az értelemben a hatás óriási, mert a különbségek csak az apró részletekben bújnak meg. A buddhista társadalmak joggyűjteményei az indiai mintát követik megnevezésükben, terminológiájukban, nyelvileg és formailag egyaránt. Ez a fajta alaki-formális hasonlóság (teljes egyezésről azért nyilván nincs szó) vezette a múlt század történészeit (elsősorban Forchhammert) arra, hogy ne kezeljék külön e régió jogrendszeit, hanem az indiai/hindu jog sajátos helyi variánsainak, normatív dialektusainak tekintsék. Ma már, elsősorban Robert Lingat munkáit követően, nem így látjuk a kérdést, mivel a régió társadalmainak jogélete sokkal autonómabb volt, mint azt korábban gondolták. A probléma lényege tehát úgy ragadható meg, hogy miközben a formai elemet (jogi szövegek, terminusok, kategóriák, rendszerezés, megnevezések, nyelv) illetően a délkelet-ázsiai jogtudomány nagyon erősen támaszkodott a hindu jogtudomány eredményeire, addig a jog tartalma kevésbé volt indiai, hanem részben a saját szokásjogot részesítette előnyben, részben pedig az állami jog befolyása érvényesült. Mindezt egy olyan buddhista társadalomban, melynek társadalmi és jogi gondolkodása, etikai alapvetése esetenként lényegesen különbözött a formális mintaként szolgáló indiai megközelítéstől. Gondoljunk itt többek között arra a nagyon lényeges kérdésre, hogy az indiai jogi gondolkodást áthatja a kasztrendszer mint társadalmi környezet, miközben a buddhizmus egyik lényegi társadalmi tanítása a kasztrendszer elvetése volt. Logikus tehát,

### III. RÉSZ: AZ INDAI JOGI KULTÚRKÖR

hogy így nem az indiai jog helyi variánsairól van szó, hanem egy sajátosan komplex, de önálló joghagyományról.<sup>1</sup>

Az indiai hatás észak felől, a mai Burma területén keresztül jutott el a régióba, elsősorban a buddhizmus felvétele által. E folyamat katalizátora a pyu (önelnevezéssel: tircul) népesség volt, mely Yunnan (ma tartomány Dél-nyugat-Kínában) felől érkezve telepedett meg az Irrawady folyó partjainál a Kr. e. II. század során. Nem a pyuk voltak e térség első lakói, mert régészeti ásatások évezredekkel korábbi népesség fontos nyomaira bukkantak (pl. fémművesség), ám e népekről mégis keveset tudunk, mert nem maradt utánuk írásbeli feljegyzés. A pyu az első népesség, amelynek révén a térség belépett az írott történelembe. A pyuk által létrehozott civilizáció igen magas fokot ért el, melyben jelentős szerepet játszott az India és Kína között folytatott közvetítő kereskedelem. A buddhizmus is e kereskedelmi tevékenység révén jutott el a pyukhoz, akik valamikor a Kr. u. IV. század során felvették a buddhizmust, és arra támaszkodva építették ki sajátos civilizációjukat. A kínai források nagyon békés, művelt és humánus társadalomnak írják le a pyukat, akik között a háború gyakorlatilag ismeretlen volt annak ellenére, hogy a politikai fragmentáció jelentős volt körükben. Egységes pyu állam ugyanis soha nem jött létre, mivel kisebb pyu városállamok népesítették be az Irrawady folyó környékét, ezek közül Sri Ksetra és Beikthano régészeti emlékei a legjelentősebbek. A városokat hatalmas öntözőrendszer vette körül, mely biztosította az ott élők megélhetését a virágzó mezőgazdaság eredményeképpen.<sup>2</sup> A pyu népesség kultúrája egy bő évezredig állt fenn, mert ekkor újabb népcsoport bukkant fel észak felől, a mranma (burmai) nép, mely lóháton közlekedve gyorsan legyőzte és elfoglalta a kisebb pyu államokat. A harcászathoz nem szokott pyu népesség ezért nemcsak politikai függetlenségét veszítette el a Kr. u. IX. században, hanem lassan önazonosságát is, és néhány évszázad múlva teljesen beolvadt a burmai népességbe. A burmai jövevények nem vették át a pyuk politikai felfogását, hanem inkább nagyobb, egységes állam megteremtésén fáradoztak, így jött létre Pagan központtal az első kiterjedtebb burmai állam, melynek virágkora a XI–XIII. századra esik.<sup>3</sup>

Míndeközben az Irrawady déli deltájában a mon népesség építette ki önálló, de a buddhizmus által ihletett kultúráját. A monok szintén betelepülők voltak, akik a Kr. u. VI. század tájékán érkeztek a mai Thaiföld felől. A monok sem létesítettek egységes államot, két központjuk, Thaton és Pegu azonban igen virágzó királyság volt, döntően a tengeri kereskedelemnek köszönhe-

1| Huxley 2002: 142; Forchhammer 1884: 106.

2| Stargardt 1990:xxix; 6–40; 343–373.

3| SarDesai: 2013: 31–32.

tően. A mon népesség messzeföldön híres volt gazdagságáról és műveltségéről, a buddhista tudományokban való jártasságáról. Ahogy hamarosan látni fogjuk, a mon tudományosság alapvetően határozta meg a délkelet-ázsiai jogi kultúrát is. A pagani királyság azonban a pyuk legyőzése után szemet vetett a monok gazdagságára is, ezért Anawratha pagani uralkodó vezetésével támadást indított Thaton ellen, és 1057-ben be is vette a várost. A sikeres hódítás több, mai napig is érezhető hatással járt. Az egyik politikai, mert elkezdett formálódni az a burmai központi állam, mely a mai Burma magját alkotja. A másik kulturális, mivel Anawratha a monok kulturális befolyása alá került, ezért bevezette saját országában a teravada buddhizmust, egy sor társadalmi és politikai reformot indított el, és eközben elsősorban a mon kulturális elitre támaszkodott. Röviden, ezekben az évtizedekben kristályosodott ki az a kulturális szövet, mely a burmai kultúra lényegét alkotja. Ennek a burmai nyelv dominanciája (a pyu és a mon rovására) éppúgy jelentős eleme, mint a pyu és a mon tapasztalatokon nyugvó, buddhista ihletésű burmai jogi kultúra kiépülése a következő évszázadokban.<sup>4</sup>

Pagan virágkora két évszázadig tartott, mely idő alatt a formálódó burmai kultúra mellett egy központilag irányított állam is kialakult, és ennek sikeres hódításai révén megszületett az első burmai birodalom. A pagani birodalomnak végül a mongolok vetettek véget a XIII. század utolsó évtizedeiben. Bár a mongolok nem tudták tartósan megvetni a lábukat e vidéken, rövid ideig tartó sikerük ahhoz elegendőnek bizonyult, hogy a központi állam legyőzése után a burmai területek ismét szétessenek kisebb, rivális államokra (Ava, Shan királyságok, Ravannadesa). A korábbi pagani állam magját Ava királysága örökölte, mely azonban teljesen kimerült a déli mon állammal szemben folytatott, négy évtizedes küzdelemben. Ennek következtében az állam saját vazallus királyságait sem volt képes egyben tartani, így lassan széthullott. Ava királyságától északra jöttek létre a shan népesség által alapított kisebb királyságok. A shan népesség a mongolokkal együtt érkezett Burma északi részébe, de a mongolok kivonulása után letelepedett, és a politikai vákuumot kihasználva átvette az irányítást a terület felett. Központi államot azonban a shanok sem hoztak létre, kisebb királyságaik hol föderációban egyesültek, hol egymással is torzsalkodtak, így végül elbuktak a Toungoo-dinasztiával szemben, akik a XVI. század legelején katonai hódításokba és erős centralizációba kezdtek. Pagan széthullását kihasználva a mon népesség ismét visszaszerezte függetlenségét, és a mongolok kivonulása után megalapította saját államát Ava királyságától délre, az Irrawady deltájában. Kezdetben a mon államok is kisebb hatalmi centrumok voltak csupán, ám

4| Tarling 1992:165–168; SarDesai 2013: 32–33.

### III. RÉSZ: AZ INDAI JOGI KULTÚRKÖR

Razadarit (XIV–XV. század) uralkodása alatt egyesültek, és sikeresen verték vissza Ava királyságának támadásait. Ezt követően a mon királyság ismét virágzásnak indult, melynek éppúgy a tengeri kereskedelem volt az alapja, mint az első mon királyságok esetében. Ez a korszak a mon kultúra második virágzásának ideje, ám ennek is az északról érkező támadások vetettek véget.

Mindeközben a szárazföld belsejében a khmerek, Délkelet-Ázsia egyik leg-  
régebben itt élő népessége szervezte meg saját államát. Történetileg először a kínai források által Funannak nevezett királyság jött létre a Kr. u. I. században. Nagyon keveset lehet tudni erről a korról, de feltehető, hogy Funan sem volt egy egységes, központilag szervezett állam, hanem inkább kisebb államok konglomerátumának tekinthető. A kiterjedt kereskedelmi kapcsolatokra ugyanakkor jellemző, hogy a régészeti ásatások a Római Birodalomhoz kötődő kereskedelmi kapcsolatok nyomait is világosan mutatják. Ettől függetlenül a kereskedelem két fő iránya India és Kína volt, előbbi a kereskedelem mellett jelentős kulturális hatással is bírt. A hinduizmus a II–III. század tájékán terjedt el Funanban, és keveredett a helyi vallási elképzelésekkel, ami azért fontos, mert e vidéken évszázadokig sokkal jelentősebb tényező maradt a hinduizmus, mint Délkelet-Ázsia más országaiban. Az arannyal, elefántcsonttal, fűszerekkel kereskedő állam évszázadokig fennmaradt annak ellenére, hogy inkább vazallusi függőségben lévő kisebb egységek politikai közössége volt, és nem egy központból irányított unitárius állam. A Mekong torkolata környékén élő khmerek sokáig Funan királyság vazallusai voltak, és függetlenedni csak e királyság hanyatlása idején, a VII. század elejétől tudtak. E törekvés eredményeképpen született meg Chenla királyság, mely Funanhoz hasonlóan nem egy központi állam volt, hanem kisebb politikai alakulatok egysége. A kínai források által Chenlának nevezett állam ráadásul két nagyobb részből állt, a Mekong deltájánál lévő „vízi Chenla” és a szárazföld belsejében fekvő „földi Chenla” alkotta. Chenla a források alapján nem teljesen rekonstruálható körülmények között a IX. század legelején átadta helyét a Khmer Birodalomnak (802–1431), mely Angkor központtal Délkelet-Ázsia egyik legjelentősebb államává nőtte ki magát, nagyon gazdag kulturális örökséget hagyva maga után. A Khmer Birodalom kiterjedése jórészt megegyezett a korábbi Funan királyságéval, és a mai Vietnámot leszámítva gyakorlatilag egész Délkelet-Ázsiára kiterjedt. Az expanziót éppen Dai Viet állította meg egy győztes csatában, mely egyben fordulópont is volt a kambodzsai történelemben. A hódítások elmaradása, a rizstermesztéshez szükséges csatornák lassú pusztulása és az egyre fenyegetőbbé váló szomszédos országok támadásai lassan felőrölték Angkor erejét, és bár 1431-ig fennmaradt, jelentőségéből sokat veszített. Ekkor a thai erők foglalták el, a khmer

uralkodó pedig Angkort hátrahagyva a Mekong deltájában keresett menedéket.<sup>5</sup>

A mon–burmai és a khmer hatalmi központok mellett a harmadik fontos politikai centrum Ayutthaya volt, melyet a thai népesség épített ki. A thaiok Délnyugat-Kína, Yunnan és Guangxi felől érkeztek, betelepülésük hosszú ideig tartó folyamat volt, mely valamikor a VII. század környékén kezdődhetett. A területre érkező thaiok virágzó kultúrákat és államokat találtak itt (pl. monok, khmerek), melyek közvetítése által kapcsolatba kerültek az indiai civilizáció hatásaival is. Ennek eredményeképpen áttértek a teravada buddhizmusra, és vezetőik szanszkrit uralkodói neveket kezdtek felvenni. Bár ezen évszázadok a Khmer Birodalom fénykorát jelentik, a beáramló thai népesség mégis képes volt saját politikai központjait kiépíteni, igaz, az első évszázadokban a khmer hatalom mellett, annak hatalmát és területét kevésbé befolyásolva. Az északi területeken Lan Na állama jött létre, közvetlenül a burmai határ mentén, mely először a thai belső harcoknak esett áldozatul, később pedig a burmaiak anektálták. Sukhothai állama erejében is, kiterjedésében is lényegesen jelentősebb volt Lan Na államánál, ezért fénykorában területe a mai Burma jelentős részét is magában foglalta. Sukhothai bő évszázados virágzás után a XIV. században hanyatlásnak indult, és a harmadik nagy thai központ, Ayutthaya áldozatául esett. Ayutthaya a XIV. században kezdett kiépülni, és a teravada buddhizmust választotta vallásául, hogy megkülönböztesse magát a hindu Angkortól. A város rendkívül kedvező stratégiai fekvése (3 folyó által körülhatárolt területen fekszik) és gazdasági tevékenysége révén hamarosan meghatározó politikai entitás lett, mely a másik két thai hatalmi központot is maga alá gyűrte (ha meg nem is semmisítette).<sup>6</sup> Ayutthaya Európában is ismert volt Sziámi Királyság néven, különösen a hollandok és a franciák létesítettek itt élénk kereskedelmi kapcsolatokat a XVII. századtól kezdődően. A nyugati és a keleti irányú (Kína, Japán) közvetítő kereskedelem igen gazdaggá tette Ayutthayát, mely az 1700-as évekre a világ legnagyobb városává emelkedett a maga egymillió lélekszámával, mely lakosságát csak 1800-ra érte el Peking, Tokió és London.<sup>7</sup> Ayutthayában született meg a thai jogtörténet legfontosabb kompendiuma, mely sajnos elpusztult, mivel a burmai sereg hosszú ostrom után elfoglalta és felégette a várost 1767-ben, ami a több évszázados település és kultúra teljes és visszafordíthatatlan megsemmisülését jelentette. Ebből adódóan a XIX. század előtti korból nem áll rendelkezésre thai jogforrás, amelynek alapján a korábbi thai szokásokat rekonstruálni lehetne.

5| SarDesai 2013: 22–30; Tarling 1992: 157–168.

6| Tarling 1992: 168–173.

7| Modelski 2000: 63 további adatokkal szolgál a korabeli urbanizáció globális alakulásáról.



### III. RÉSZ: AZ INDAI JOGI KULTÚRKÖR

A thai népességgel közeli rokonságban lévő lao népesség szintén a thai migráció eredményeképpen került Délkelet-Ázsiába. Első államukat a thai államokkal azonos időben, vagyis a XIV. században hozták létre. A vándorlás éveit, az ezzel összefüggő legendákat és legendás személyek neveit őrzi a lao népesség eredetlegendája, a Nithan Khun Borom, egy történeti elbeszélés, mely tartalmazza a lao szokásjog rövid leírását is, ezért értéke a jogtörténet számára felbecsülhetetlen. A Nithan Khun Borom a mai napig a lao önazonosságtudat legfontosabb dokumentuma. A lao népesség által dominált Lan Xang királyság Lan Na, Sukhothai és Ayutthaya kortársa volt, és döntően a mai Laosz területén helyezkedett el. Hosszú, 350 éves történelme (1354–1707) során burmai, viet és a szomszédos thai államok támadásainak is ki volt téve, ám ezeket sikerrel verte vissza. Összeomlása belső okokra vezethető vissza, de megszűnése is csak annyit jelentett, hogy területe több kisebb államra esett szét, ezek közül Vientiane volt a legjelentősebb. A XVIII. század végére e kisebb államok egyre inkább a thai és a viet erők befolyása alá kerültek, amelyek jelentős harcokat vívtak egymással a délkelet-ázsiai dominanciáért (a khmerek is ennek a versengésnek estek áldozatul). A lao királyságok a thai dinasztia hatalma alá kerültek, függetlenségük megszűnt, és vazallus államként tengődtek tovább, miközben területük-ről a népesség egy részét kényszermunkára áttelepítették thai területekre. A thai politika rövid életű és sikertelen lázadáshoz vezetett (1826–1829), mely okot adott a további elnyomásra. A thai jelenlét a szuverenitás hiánya mellett a népesség kényszerű áttelepítésében és a rabszolga-kereskedelemben öltött testet, utóbbi a lao népesség elleni hajtóvadászatban nyilvánult meg, melynek révén a thai elit rengeteg rabszolgát szerzett. Chulalongkorn thai király ugyan betilotta a rabszolgaságot a XIX. század végén, mégis a rabszolgaság felszámolása jelentette a legfőbb indokot a franciák beavatkozásához és a protektorátus kialakításához. A francia protektorátus a franciák indokínai vereségéig tartott (1954), bár az alkotmányos monarchia kialakítására már a megelőző években sor került. Az alkotmányos monarchia ugyan megszületett 1953-ban, de a belharcok és az egyre növekvő vietnami beavatkozás eredményeképpen az ország háborúba süllyedt. A vietnami erők támogatásával végül 1975-ben a kommunista Pathet Lao vette át az ország irányítását.<sup>8</sup>

Burmában a XV. században az Ava királyságtól lassan függetlenedő korábbi vazallus állam, Toungoo fokozatosan haladt előre a katonai és a politikai sikerek útján, mert először saját függetlenségét alapozta meg, majd legyőzte korábbi urát, Ava királyságát, majd innen kiindulva minden irányban sikeres harcokat folytatott, melynek végén létrejött a második központo-

sított burmai állam, Délkelet-Ázsia egyik legnagyobb állama. Ennek a déli mon királyságok éppúgy áldozatul estek, mint az északi shan királyságok. A legsikeresebb hódítások Bayinnaung király uralkodásának idejére esnek a XVI. század közepén, amikor a burmaiak elfoglalták Lan Na, Ayutthaya (vagyis a mai Thaiföld) teljes területét, a mai Laosz vidékét egészen a vietnami határig, és a burmai erőknek csak a legkeletibb államok (Vietnam, Champa), valamint a khmerek magállama (Angkor központtal) tudott ellenállni. Bayinnaung királynak ugyan volt gondja egységes közigazgatás és jogrendszer kialakítására, ám a terület túl hatalmas, az idő pedig túlságosan rövid volt egy egységes állam megteremtéséhez, ami így minden igyekezet ellenére inkább vazallusi szintre süllyesztett, korábban független államok halmaza volt, melynek vezetői a burmai királynak tett hűségeskü révén kapcsolódtak egymáshoz. Ebből következően Bayinnaung halála után a birodalom szétesett, mivel minden állam igyekezett függetlenségét visszaszerezni. Rövid időre ez sikerült is, ám Bayinnaung tehetséges leszármazottai néhány évtizeden belül visszaállították a központi hatalom erejét. Igaz, a birodalom vesztett kiterjedéséből, mivel Lan Na területe volt az egyetlen, nem burmai vidék, amit sikerült megtartani, Ayutthaya és a mai Thaiföld jelentős része önállósodott. Ezért azonban bőven kárpótolta a birodalmat, hogy először a történelemben sikerült egy valóban egységes államot kialakítani, melyben két jelentős mozzanat emelendő ki. Az egyik az egységes közigazgatás kiépítése, melynek lényege, hogy a korábbi, öröklődő hatalmú helyi urakat, kiskirályokat a kormányzat által kinevezett tartományi kormányzók váltották fel. A másik fontos lépés pedig a jogegység kialakítása volt, elsősorban egy hatékonyabb adórendszer kialakítása révén. Az intézkedések hatására az állam megszilárdult, békés és prosperáló évtizedek következtek, melynek csak a dinasztia hanyatlása vetett véget a XVIII. század közepén. A központi hatalom gyengülését az alávetett területek ismét kihasználták, elsősorban a mon népesség az ország déli részén, ahol ismét megalpították saját államukat Pegu központtal. A siker azonban nem tartott sokáig, mert a Konbaung-dinasztia képében újabb militáns dinasztia vette át a hatalmat északon, akik rövid úton, harmadszorra, és ezúttal végleg legyőzték a monokat és az önálló államról szóló elképzeléseiket, egyesítették az országot, és erős kézzel kormányoztak egészen a monarchia bukásáig (1885). A Konbaung-dinasztia a közigazgatás egységesítése mellett a jogegység megteremtésében látta az egységes állam sikerességének kulcsát, melyért sokat tett. A belső nyugalmat azonban katonai konfrontációkra cserélték, melynek révén hosszú és véres háborúba bonyolódtak Kínával, és több háborút folytattak a thaiokkal is, melynek révén elvesztették Lan Na tartományt (mely azóta is Thaiföld északi tartományát képezi). A veszteségeket nyugati irányú terjeszkedéssel

### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

igyekeztek ellensúlyozni, de ezáltal konfliktusba kerültek a britekkel, akikkel három sikertelen háborút is vívtak. Ezek eredménye további területek elvesztése és hatalmas gazdasági visszaesés lett. A harmadik burmai–angol háború után a dinasztia a hatalmát is elvesztette, az angolok pedig átvették az ország irányítását. Bruma csak 1948-ban szerezte vissza függetlenségét.<sup>9</sup>

Ayutthaya pusztulása után új dinasztia szervezte meg a thai államot, miután egyesítette a fragmentált területeket. I. Rama király sikeresen kiűzte a burmaiakat az országból, ám utódainak már nem Burma, hanem az egyre fenyegetőbbé váló nyugati gyarmatosító hatalmak jelenléte okozott gondot. Lan Na tartományt a XIX. század során fegyveresen megszerezték Burmától, és saját országukhoz csatolták, melynek révén lassan kirajzolódott a mai Thaiföld képe. Ehhez szükséges volt az angolokkal és a franciákkal való nemzetközi szerződés megkötése is, az előbbi a maláj, az utóbbi a kambodzsai és a laoszi határ kijelölését tette lehetővé. A korszak legkiemelkedőbb uralkodója Chulalongkorn, akinek hosszú uralkodása a lassú, megfontolt modernizáció jegyében telt el (1853–1910). E király megfontolt politikája vezetett el ahhoz, hogy Thaiföld maradt az egyetlen délkelet-ázsiai ország, melyet a gyarmatosító hatalmak nem foglaltak el, és ezért a nyugaton ismert Sziám helyett használhatta a Prathet Thai („thai föld”) genuin megnevezést. Chulalongkorn jogi és alkotmányos reformjai egy modern állam kontúrjait rajzolták ki, ám a haladás ennek ellenére lassú volt, így 1932-ben katonai vezetők által végrehajtott felkelés tört ki, melynek révén a thai királyság az abszolút monarchiából alkotmányos királysággá alakult át, ami az eliten belüli belharcokhoz és katonai kormányokhoz vezetett.<sup>10</sup>

A Khmer Birodalom romjain alapuló újabb kambodzsai állam a sikeres burmai és thai hatalmi központokhoz képest igen kevés sikert mondhat magáénak. Rövid fellendülés után a belső harcok és az egyre fenyegetőbbé váló szomszédos államok árnyékában a khmer állam csillaga hamarosan leáldozott. A spanyolok és a portugálok mellett megjelentek a vietnami és a thai erők is, melyek egyre inkább maguknak vindikálták e területet. Ennek következtében a khmerek először thai protektorátus szintjére süllyedtek, majd egyre több területet vesztek el a vietnamiakkal szemben, különösen délen, a Mekong deltájában. A terület végül francia protektorátus lett 1863-ban, és 90 évig így maradt, amikor Sihanouk király kiharcolta állama függetlenségét mind a franciákkal, mind a vietnami erőkkel szemben.<sup>11</sup>

A fenti áttekintésből világos, hogy Délkelet-Ázsia térségét nem feltétlenül a mai államok határai mentén érdemes megközelíteni, mert azok meglehe-

9| SarDesai 2013: 68–70; 98–110.

10| SarDesai 2013: 118–124; 160–164.

11| SarDesai 2013: 114–115; 176–177.

tősen új képződmények, miközben a kultúra, benne a jogi kultúra, évszázadokon keresztül a különböző területek és népeiségek egymásra hatásában fejlődött. A buddhizmus és a mon kultúra nemcsak a burmai jog fejlődését határozta meg, hanem közvetett vagy közvetlen módon beépült a thai jogfelfogásba is, mely a lao népességgel közeli rokonságban lévén nyilván ott sem maradt nyom nélkül. A khmerek jogfelfogása szintén egy sor délkelet-ázsiai sajátosságot hordoz, melyben osztozik a maláj jogfelfogás is, jóllehet a malájok nem buddhisták, hanem muszlimok. Több lényeges történelmi és jogi sajátosságot tekintve Vietnam is részese ennek a közös délkelet-ázsiai kultúrkörnek, ám épp az állam- és a jogfelfogásban mégis különbözik az itt élő többi néptől a jelentős kínai befolyás miatt. Az indiai és a kínai hatás és befolyás azonban lényegesen különbözik egymástól.

A kínai hatás sok esetben összekapcsolódott politikai alávetettséggel, vazallusi kapcsolatrendszerrel, esetenként katonai vereséggel, melyekre a viet vezetőknek és társadalomnak reagálni kellett. Ez a reakció paradox volt, ahogy majd látni fogjuk, mert a politikai függetlenség megőrzése, a katonai hódítók fegyverrel való kiűzése nem jelentette az általuk képviselt ideológia, állameszmény, társadalmi és jogi gondolkodás elutasítását, sőt éppen ezek követése figyelhető meg. A Délkelet-Ázsia többi népére gyakorolt indiai hatás ezzel szemben nem tartalmazott semmilyen direkt politikai behatást, katonai expanzióról nem is beszélve: soha egyetlen indiai katona sem lépett erre a földre, egyetlen délkelet-ázsiai nép sem volt indiai király vazallusa, és ezért függetlenségi háborút sem kellett vívni ellenük. Az indiai kultúra lassan és békés úton érkezett ide, ezért teljesen átjárta a társadalmat annak ellenére, hogy kizárólagosságra sosem tett szert: a szokásjogok megőrizték eredeti tartalmukat, és az eredeti vallásosság, az animizmus sem tűnt el, csak ötvöződött az indiai vallásosság átvett elemeivel. Az indiai kultúra elsősorban a kereskedők révén jutott el Délkelet-Ázsiába, szárazföldi úton Burma felé, illetve délről, tengeri úton, Srí Lanka felől. Az indiai kulturális fölény – mivel nem kapcsolódott össze politikai alávetéssel – széles körben hatott, a vallásosságtól a királyideálig, az irodalmi művektől a jogtudományig bezárólag alig találni olyan területet, melyre nézve az indiai hatás ne lenne kimutatható. Ennél fogva az indiai kulturális hatással szemben nem tapasztalható az az ambivalencia, ami a kínai kapcsán megfigyelhető Vietnamban. Az indiai hatás vallási értelemben azonban két dolgot jelent: a hinduizmus (brahmanizmus) és a buddhizmus átvételét, hiszen mindkettő eredője India. Mivel a buddhizmus kiszorult Indiából, Délkelet-Ázsia elsősorban a buddhizmust fogadta be, a hinduizmusnak mindössze Angkor adott hazát, de ott sem kizárólagosat.

Ennek a délkelet-ázsiai közös tapasztalatnak egyik lényegi eleme, hogy központi állam nagyon ritkán jött létre, és akkor is csak katonai erőszak útján,

### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

rövid időre (ahogy később látni fogjuk, ez Vietnamra is vonatkozik). Hosszú évszázadokon keresztül a politikai fragmentáció, a kisebb államok egymás mellett élése volt a jellemző, mely döntően csak a gyarmatosítás hatására változott meg a modern korban. Az egymás mellett élő kisebb államok a rivalizálás mellett élénk kereskedelmi és kulturális kapcsolatokat építettek ki egymással, melynek része volt a jogi kultúra is. Az államiság relatív hiánya, illetve gyengesége azt eredményezte, hogy a szokásjogok nagyon hosszú ideig fennmaradtak, és amikor háttérbe húzódtak, az mindig a modernizáció hatására következett be, amikor nyugati (elsősorban angol, francia) mintára szándékosan a sajáttól különböző jogi kultúrához igazodtak, elsősorban politikai megfontolások mentén. A szokásjogi rendszerek dominanciája nemcsak az állami jog befolyását korlátozta, hanem a vallási megfontolások túlzott előretörését is, mivel a genuin szokásjogok alapvetően szekulárisak jogterületükben és tartalmukban egyaránt, ezért a délkelet-ázsiai jogrendszerekben a vallási megfontolás kevésbé hangsúlyos, mint a hindu jogban. Ahol pedig mégis jelen van, az elsősorban a buddhista etika megfontolásai, ezek pedig nem feltétlenül konkrét szabályokban, hanem a szabályok mögötti alapelvekben testesülnek meg. Példa lehet erre a büntetőjogban a halálbüntetés visszaszorítása, vagy a királyságra vonatkozó ideológia megfogalmazása. Ennek oka elsősorban az, hogy a szokásjogok időben megelőzték a buddhizmus felvételét, hiszen a burmaiak, a thaiok már rendelkeztek saját szokásokkal bőven azt megelőzően is, hogy mostani hazájukba vándoroltak és ott megismerkedtek a buddhizmus tanításaival. A buddhizmus tehát finomította, utólag módosította a kialakult szokásrendszert, de nem képezte kezdetektől fogva az alapját.

A szokásjog fennmaradásának másik oka, hogy a térség nagyon sokáig megőrizte mezőgazdasági alapját és rurális jellegét, melyben a faluközösségeknek van kiemelkedő szerepe, és nem a központi államnak vagy a városnak. A vidéki életstílus dominanciája egyfelől meghatározta a szokásjogok főbb tartalmi elemeit (sok mezőgazdasággal összefüggő szabály szerepel bennük), másfelől hosszú időre konzerválta a szokásokat. Bár ez az általános megállapítás nyilván mutat helyi eltéréseket (pl. Thaiföld kevésbé rurális, mint a mai napig falvak halmazának tekinthető Laosz), összességében mégis sok mindent megmagyaráz, még a délkelet-ázsiai államok abszolutizmusának egyes sajátosságait is. Azt látjuk, hogy ahol erősebb központi állam jött létre (Kambodzsa, Thaiföld), ott elsősorban nem a föld megszerzésének volt jelentősége, hanem az emberek feletti uralom megszerzésének, vagyis a társadalmi kontroll fontosabb volt a területszerzésnél. Ennek a rizstermesztés az oka, mert a rizstermesztéshez elsősorban emberi munkára van szükség, ráadásul nagy tömegben és jól szervezeten, az élelemtermelés biztonsága tehát

attól függ, hogy sikerül-e a munkásokat megfelelő módon megszervezni.<sup>12</sup> A térségben kialakuló államok számára sokkal fontosabb volt a társadalom tagjainak összeírása, mozgósítása, mint bármi más. Ezt az angkori Kam-bodzsa éppúgy bizonyítja, mint az újkori Thaiföld, mely katonai hatalma csúcán nem területet foglalt el a laóktól, hanem rabláncra fűzve munkaerőt szerzett tőlük, miközben saját lakosságát is folyamatosan cenzusba rendezte és akár féléves közmunkára kötelezte.

## 2.5 A MON–BURMAI SZOKÁSJOG

### 2.1. *Források*

A délkelet-ázsiai, buddhista alapvetésű jogrendszerek közül a burmai jog az egyik legjobban dokumentált, mivel az alapjául szolgáló szokásjog viszonylag jól ismert – hála a fennmaradt jogforrásoknak. Burma területén az indiai eredetű jogi gondolkodást, jogtudományt először az itt élő népek, elsősorban a pyu és a mon népesség honosította meg valamikor a Kr. u. X. század tájékán. Bár a múlt századi tudományosság, elsősorban Forchhammer révén, a mon népességnek kizárólagosságot tulajdonított e közvetítésben (mely vélemény tudományos tényként rögzült az azóta eltelt időben), újabb szövegek előkerülése révén a mai tudományos vélekedés finomított az öröklött elképzelésen, és már nem tulajdonít kizárólagosságot a déli mon népességnek, hanem más irányból érkező behatásokat is elképzelhetőnek tart (például a pyu népesség részéről).<sup>13</sup>

Ezzel együtt nem véletlen, hogy amikor Anawratha burmai király az északi Pagan központból kiindulva hódításokba kezdett és elfoglalta Thatont, mon szerzeteseket és a mon társadalom más értelmiségi rétegeit használta fel saját államának kulturális felvirágoztatására, melynek a jogtudomány integráns része volt. Pagan virágkorában (X–XIII. század) a bírósági rendszer már kiépült, de a jogtudomány ebben a korban még nem jelent meg. A bírósági rendszer alsó fokát a helyi (falusi, városi) bíróságok jelentették, a főváros saját, önálló bírósággal rendelkezett. Ismert volt a fellebbvitel rendszere az erre a célra külön szervezett felső bíróságon (*Alaintryā*) keresztül, továbbá létezett külön bíróság a kisebb büntetőügyekre nézve. A bíróságok a jogviták eldöntése mellett hiteleshelyekként is működtek, bizonyos, igen fontos vagyoni tranzakciók ugyanis csak bírák jelenlétében voltak érvényesek. Ilyen volt például a földtulajdon átruházása vagy a rab-szolgaeladás. A bírák segítségével állították fel a telekhatárt jelző oszlopo-

12| Chandler 2008: 22.

13| Huxley 1996/a: 109–114.

### III. RÉSZ: AZ INDAI JOGI KULTÚRKÖR

kat is (a mezopotámiai *kudurru* burmai megfelelője, ld. az első fejezetben mondottakat), melyek önkényes eltávolítása igen súlyos bűncselekménynek számított. Ezek a feladatok talán jelentősebbek voltak a bíróságok életében, mint a jogviták, különösen a fellebbviteli bíróságon, mert ahogy szerte Ázsiában, a burmai felfogásban is a közvetítést, a kompromisszumot és a jogviták békés elrendezését gondolták előrevalóbbnak, mint a formális peres eljárást és az adott ügy végigvitelét. A pagani korszak tehát inkább a jogi praxis kiépítésének és a szokásjog uralmának jegyében telt el, amikor a jog rendszerezésére még nem került sor. Feltűnő, hogy jogkönyvek léteére e korból nincsen utalás, bár ismerünk korabeli epigráfiai emlékeket. A joggyűjteményre vonatkozó kifejezés, a *dhammathat* nagyon ritkán jelenik meg a korszak szöveges emlékeiben, így feltehető, hogy a *dhammathat* mint sajátos jogirodalmi műfaj a pagani korszak végén vagy csak azt követően jelent meg.<sup>14</sup>

A *dhammathat* a szanszkrit eredetű *dharmaśāstra* burmai variánsa, mely nem közvetlenül a szanszkritből, hanem a páli nyelvből és annak névvariánsából (*dhammsattham*) származik (a páli nagyon jelentős középid nyelv, mely nem egyenes folytatása a szanszkritnak, bár szókészlete és nyelvtana hasonló; jelentősége elsősorban abban áll, hogy ezen a nyelven íródtak a legkorábbi buddhista szövegek, a páli kánon; a páli a theravada buddhizmus liturgikus nyelve). A nagyszámú *dhammathat* igen jelentős szerepet játszik a burmai jog történetében, mivel egyfelől ezek őrzik leginkább az indiai jog formális-tudományos hatásait, másfelől ezek tartalmazzák leginkább azon normatív tartalmakat, melyek segítségével a burmai szokások megismerhetők. Fel kell azonban hívni a figyelmet arra, hogy a burmai *dhammathat* nem egyszerűen szabályok vagy jogszokások gyűjteménye, hanem erkölcsi alapvetés, viselkedési kódex és minimum, az elvárható magatartás modellje is egyben, és nem pusztán bíróság előtt érvényesíthető jog. Amikor az angolok megpróbálták a *dhammathat*ot jogi kézikönyvként kezelni, az igyekezet kudarcba fulladt. Ez történt a Major Sparks által a *dhammathat*ok mintája alapján összeállított kódexszel is, mely hamarosan a Sparks Code nevet kapta (1860). A Sparks Code a bíróságok részére készült kézikönyv, jogi útmutató lett volna, a valóságban azonban nem fogadta el sem a burmai társadalom, sem a bíróságok, így hamarosan kikopott a gyakorlatból, és soha többé hasonló próbálkozásra nem került sor (mint láttuk, az angolok hasonló, indiai kísérlete sem járt több eredménnyel).<sup>15</sup>

14| Okudaira 1986: 23–27; 31.

15| A Sparks Code-ról részletesen ld. Okudaira 1986: 44–45.

Szerencsére igen sok *dhammathat* maradt ránk, a királyi levéltár ötvenhét kéziratot őriz, ezek jelentős része viszonylag késői, XVIII. századi szöveg. A legelső *dhammathat* egy mon szerzetes munkája, akinek nevéből (Dhammavilasa) a mű a Dhammavilasa Dhammathat nevet kapta. A szöveg mon és páli nyelven készült, de sajnos nem maradt ránk, csak egy burmai nyelvű szövegvariáns, ám ez 1637-ből való, és feltehetően nem azonos az eredeti szöveggel. A legelső, valóban ránk maradt joggyűjtemény a Wagaru Dhammathat, melyet Wagaru pegui király parancsára fordítottak le páli nyelvről mon nyelvre 1281-ben (vagyis a mon kultúra 250 évvel a főváros bevétele után még mindig meghatározó volt a burmai közéletben, a jogtudományban pedig mindenképpen). Wagaru szövegét évszázadok múlva is elismerés övezte, Bayinnaung burmai király, a Burmai Birodalom megalapítója és a három legnagyobb tartott burmai király egyike, 1580-ban a Wagaru Dhammathatot nevezte meg a legnagyobb jogi autoritásnak birodalomszerte. Ennek ellenére a következő évtizedekben újabb és újabb *dhammathatok* keletkeztek, többek között a joganyagot verses formában közlő Mingun Dhammathat Linga (1650), melynek célja a szöveg jobb megjegyezhetősége volt – a verses forma ezt szolgálta (ahogy láttuk, Indiában is keletkeztek verses szövegek hasonló céllal). A XVII. század a burmai *dhammathatok* fénykora, a burmai jogtudomány virágkora, amikor rengeteg és magas színvonalú joggyűjtemény lát napvilágot. Ezt követően azonban a lendület alábbhagyott, a következő, igen fontos joggyűjteményre kerek egy évszázadot kellett várni, mert ekkor jelent meg a ma is jelentős Manugye Dhammathat (1762), egy enciklopédikus igényű mű, mely a korabeli erkölcsi maximákat, a viselkedéskultúrát és a többi *dhammathat*ban elszórtan megjelenő szokásjogi tartalmakat gyűjtötte egybe. A XIX. században a *dhammathatok* összeállítása folytatódott, de ekkor már nem születtek jelentős alkotások. Ennél sokkal nagyobb probléma, hogy a korábbi, jórészt pálmalevéltre írt kéziratok az idő előrehaladtával, az időjárási körülmények és a fegyveres harcok pusztításainak eredményeképpen pusztulnak, elvesznek, olvashatatlaná válnak vagy egyszerűen szétesnek, és nehéz utólag a teljes szöveget rekonstruálni.<sup>16</sup>

A *dhammathatok* mellett bírósági döntvénytárak is készültek (*hpyathon*), melyek precedensként szolgáltak későbbi döntésekhez. A bírósági precedenseket összegyűjtötték, majd gyűjteményes műként adták ki – összesen harmincnégy ilyen gyűjteményről van tudomásunk. A *hpyathon* azonban irodalmi műfaj is egyben, ezért nem minden *hpyathon* tartalmaz precedenseket, csak a jogi gyűjtemények (*dhammathat hpyathon*). Vannak olyan gyűjteményes művek, melyek anekdotákat, híres vagy mitikus szemé-

16] A legfontosabb burmai joggyűjtemények szinte teljes katalógusát adja Okudaira 1986: 30–35.



### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

lyek bölcs mondásait tartalmazzák, míg mások a vallási kötelezettségekre tartalmaznak eligazításokat. Jogi értelemben csak a harmadik kategóriába tartozó művek relevánsak, melyek a király vagy a királyi bíróság döntéseit tartalmazzák az adott ügyre nézve. A döntések jól láthatóan a *dhammathatok* szövegein alapulnak, vagyis önmagában a bírósági döntésnek nem volt különálló jogforrásértéke, inkább csak szemléltette a *dhammathat* alkalmazását. Hasonlóan nem rontotta le a szokásjog és a *dhammathat* értékét a királyi rendelet sem. Minden uralkodó rendelkezett jogalkotó hatalommal, ennek keretében utasításokat, rendeleteket adhatott ki, melyek konkrét ügyek megoldását vagy általánosabb cselekvést írtak elő a tisztviselők részére. Minden uralkodó saját maga adott ki rendeleteket, melyek elvben a hivatali utódját nem kötötték, a királyok mégis általában fenntartották elődjük rendeleteinek érvényességét, s így egyfajta jogfolytonosságot biztosítottak. Ennek következtében a királyi rendeletalkotás is a burmai jogrendszer fontos részévé vált. A királyi rendeletek ritkán írták át a szokásjogot, inkább annak végrehajtására szorítottak. Ilyen királyi rendeletek nagy számban maradtak az utókorra, a királyi levéltár 5650 rendeletet őriz, melyek a XVI. század és a dinasztia bukása (1885) közötti időben keletkeztek.<sup>17</sup>

A burmai jogirodalom legérdekesebb színfoltjait képezik a jogi mesék, melyeket nem külön művekben foglaltak össze, hanem jogforrásokba illesztettek, így a *dhammathatok* is tartalmaznak ilyen meséket. Ezek célja nem a szórakoztatás, hanem egy-egy fontosabb jogi norma magyarázata, történetben való bemutatása a jobb megjegyezhetőség kedvéért. A történetek egyben szimbolikus módon a norma célját és okát is tartalmazzák. E rövid történetek szereplői emberek vagy állatok, és a norma lényegének mondani-valójára fókuszálnak. A jogi mese mint műfaj nagyon elterjedt a burmai jogirodalomban, és a világon is különleges jogi-irodalmi jelenségként rögzült az évszázadok során,<sup>18</sup> melyhez hasonlóval Tibetben lehet még találkozni.<sup>19</sup>

#### 2.2. Főbb jogintézmények

A burmai jog főbb jogintézményeinek alábbi áttekintése két fontos, fentebb már említett forráson nyugszik. Az egyik a Wagaru Dhammathat, az egyik legrégebbi és nagyon hosszú ideig autoritással rendelkező szöveg, melyet egy 1707-ből származó pálmalevél-kéziratból ismerünk.<sup>20</sup> A szöveg szerkezetében nagyon erős indiai hatást mutat (18 tematikusan elkülönült fejezetből áll), mégis szekuláris alkotás: a vallásfilozófiai eszmefuttatások éppúgy hiá-

17| A *hpyathonok* jegyzékét megadja Okudaira 1986: 35–38.

18| Huxley 1996/a: 109.

19| French 1995: 91–97.

20| Wagaru: II:I.

nyoznak belőle, mint az etikai kérdések az egyes szabályok ismertetésekor. Az egyetlen igazán jogon kívüli utalás benne a bevezető néhány sora, mely elmondja – a többi burmai kódexhez hasonlóan – hogy hogyan talált rá Manu az univerzum végén a szövegre. Ezt leszámítva a Wagaru világi jogi alkotás, mely döntően magánjogi kérdéseket tartalmaz (adósság, házasság, válás, öröklés, letét, jogellenes károkozás) néhány büntetőjogi tényállással kiegészítve (lopás, erőszak, hamis tanúzás).

A másik jogforrás a Manugye Dhammathat, az újkori kompilációk közül a legnagyobb autoritással rendelkező gyűjtemény. A modern korban e szövegnek nagyon nagy jelentőséget tulajdonítottak, elsősorban az angolok. Az angol–burmai bíróságokon szinte kizárólag e szöveg angol fordítását használták, és a többi szöveggel nem foglalkoztak, részben azért is, mert ennek a szövegnek van csak teljes, angol nyelvű változata. Ugyanakkor a gyűjtemény már korábban elért autoritása indokolta, hogy éppen ezt fordítsák le angolra, és ne másokat, miközben a kézirati hagyatéka ennek az egyik legszegényesebb (mindössze egyetlen, pálmaleveleken fennmaradt kézirata maradt ránk). Ennek oka, hogy a Manugye Dhammathat abban a korban keletkezett, amikor a mon népesség maradék ellenállását és identitását is felszámolták (1756), és az így kialakult Burmában a kulturális örökség és javak fenntartását, a klasszikus tudományok őrzését és ápolását fontos prioritásnak tekintették. A klasszikus örökség fenntartása mellett ebben a korban a burmai identitás is erősödött, így a szövegek és a tudomány nyelve egyre inkább a beszélt nyelv lett, miközben a klasszikus nyelv, a páli háttérbe húzódott. A Manugye ebben a kulturális miliőben született, és népszerűségéhez hozzájárult, hogy nem páli nyelven készült, hanem a korszak beszélt nyelvén. Ennek ellenére a burmai jogászok nem tulajdonítanak e szövegnek olyan, szinte kizárólagos jelentőséget, mint az angolok – a mai burmai felfogás komoly, de nem egyedüli autoritásnak határozza meg a szöveget. Ez azt jelenti, hogy kétség esetén más *dhammathathoz* is lehet fordulni, holott a Manugye egyik célja éppen az volt, hogy egyfelől kiküszöbölje a korábbi szövegekben fellelhető ellentmondásokat, másfelől magyarázatokkal lássa el a korábbi *dhammathatok* szövegeit. A kompendium egyben magyarázó jelleget is magára öltött, az így keletkezett enciklopédikus igényű művet az angolok nem véletlenül választották saját maguknak vezérfonalként. Ezzel együtt a Manugye Dhammathat, akár csak a műfaj többi alkotása, nem kötelező jogi norma, hanem szokásjogi gyűjtemény, mely maga is alakul és változik. Azokat a szokásokat, melyek korábbi időből maradtak fenn, de már nem használják őket, a gyűjtemények ugyan őrzik, de ezek a valóságból már kikoptak, azaz bíróságon nem érvényesíthetőek. A szokásokat a királyi rendeletek elv-

### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

ben felülírhatják (bár igen ritkán teszik), a királyi rendeletet pedig a felek megegyezése írhatja felül. Ez egy általánosan elismert burmai jogi alapelv (*dhammathat ko yazathat chouk thi, yazathat ko gatigavut chouk thi*), ami ismét azt mutatja, hogy a burmai jogfelfogásban nem a változtathatatlan jognak, hanem a felek megegyezésének, a kompromisszumoknak van a legfontosabb szerepe, és ezért magánfelek az ügyeik bonyolítása során akár a királyi rendeleteket is figyelmen kívül hagyhatják, melyek amolyan *ius dispositivum*ként funkcionáltak. Más oldalról nézve végképp nem lehet azt állítani, hogy a *dhammathat* szent könyv lenne, ami kinyilatkoztatáson alapul, hiszen tartalma szokásjog.<sup>21</sup>

Ezt a sajátos helyzetet fejezi ki a Manugye praeambulumában található jogi eredetmítosz, mely azt hangsúlyozza, hogy a jog nem isteni eredetű, hanem felismert jog, mely tértől és időtől függően változhat, miközben csak a mögöttes princípium, az igazság örök és változatlan. E mítosz szerint az embereknek kemény munkával kellett mindennapi rizsadagjukért megdolgozniuk, és eközben felosztották a termést és a termőföldeket is, ám valaki ellopta a többiek adagját, ezért az emberek úgy döntöttek, hogy királyt választanak maguknak, aki igazságot tesz közöttük, és megbünteti a vétkeket. Azért, hogy rend legyen és nyugalom, a királynak nincs más feladata, csak a köznyugalom őrzése, ezért ennek fejében mindenkinek a rizsadagjából egytized rész illeti meg. Választásuk egy igen tisztességes és bölcs emberre esett, aki Mahathamada néven lett király. Az uralkodó kinevezett egy bírót, Manut, hogy segítsen a döntések meghozatalában. Manu igen bölcs ember volt, mégis azt mondta a királynak, hogy véleménye szerint ezt a feladatot nem lehet hiba nélkül ellátni. Jósolata hamarosan be is vált, mert a hetedik ügyben rossz döntést hozott, holott a kérdés nem volt különösen bonyolult: két szomszéd egy uborkán vitatkozott, mert az egyik telektulajdonos uborkája átlógott a szomszédos telekre, és az volt a kérdés, hogy a termés kit illet meg? Manu úgy rendelkezett, hogy azé az uborka, akinek a telkén található, ám ez a döntés sem az égi hatalmaknak, sem az embereknek nem tetszett, ezért Manu végül megváltoztatta döntését, és a növény tulajdonosának ítélte az uborkát. E döntés már elnyerte az égiek és az emberek tetszését, ám Manu végképp felismerte, hogy a bírói tevékenységet nem lehet hiba nélkül végezni, ezért kérte a királytól, hogy mentse fel e tisztesség alól. Amikor a király felmentetette, Manu hosszú utazásra indult, hogy megkeresse az igazságot, melynek során egy barlangba érkezett. Itt olyan szellemi-sprituális állapotba került, hogy felemelkedett a mennyekbe, ahol a Naprendszer végén egy hatalmas falba ütközött, melyre elefánt méretű

21] Okudaira 1986: 59–67.

óriási betűkkel volt felírva a jog szövege. Manu lemásolta a teljes szöveget, majd visszatérve átadta azt Mahathamada királynak, hogy a jövőben e szerint éljenek az emberek a Földön.<sup>22</sup>

A fent röviden összefoglalt eredetmítoszból már következik a burmai király közjogi helyzete, melyre az abszolút uralkodó a leghelyesebb terminus: intézményes kontroll nélküli hatalom, amely bizonyos mértékig az alattvalók tulajdona felett is rendelkezik. A burmai elképzelés szerint ugyanis a király a föld és a víz tulajdonosa is, legalábbis elvben, így a bányák, a földben rejlő kincsek éppúgy őt illetik meg, mint az örökös nélkül elhunytak hagyatéka. A király joga az adóztatáshoz is az eredetmítoszból következik, amely 10%-os javadalmazást rögzít a részére. A király hatalmát vallási és erkölcsi elvárások mérsékeltek, ám ezek ignorálása nem járt semmilyen következménnyel az intézményrendszer hiányában. Az elvárás természetesen a buddhista etika betartása volt, melynek értelmében az emberek támogatásával uralkodó, igazságos királynak kell lennie, akit ezért a *Dhammayaza* (a törvény királya) titulussal ruháztak fel. A király mellett működő különböző szervek nem a királyi hatalom korlátozását célozták, hanem a döntések előkészítését és végrehajtását. Ezek közül a *Hluttaw* (legfelső tanács) volt a legfontosabb, mely törvényhozói, végrehajtói és bírósági funkciót is betöltött. A *Hluttaw* töltötte be a kormány feladatát, miközben részt vett a királyi rendeletek meghozatalában is. Ugyancsak a *Hluttaw* töltötte be a legfelsőbb bíróság szerepkörét, mert mind magánjogi, mind büntetőügyekben ez a szerv volt a legfőbb instancia. Tagjai a király által tetszőles időre kinevezett és bármikor leváltható miniszterek, katonai vezetők voltak. Az uralkodó személyes ügyeinek vitele a másik igen fontos szervezet, a *Byedaik* hatáskörébe tartozott, mely értelemszerűen az uralkodó bizalmasaiból állt. E két szerv mellett még különböző bíróságok is működtek (*Tayayon*, *Sheyon*), melyek alsóbb fokon látták el az igazságszolgáltatás teendőit, és biztosították a főváros közrendjét. Mindezt a király nevében tették, hiszen az eredetmítosz szerint a közrend megőrzése a király feladata, mi több, magát a tisztséget ezért hozták létre az emberek (mint láttuk, a hindu jogban szintén a *danda*, a büntetés királyi joga az egyik legfontosabb uralkodói prerogatíva és kötelesség). E körben hatalma meglehetősen nagy volt, amit a szokások és a buddhista etika jelentősen korlátozott. A korai *dhammathatok* a büntetések meglehetősen széles körét ismerték, köztük a halálbüntetést, a testi büntetéseket (korbácsolás), a száműzetést és az anyagi kompenzációt. A burmai jogfelfogás alapvetése volt azonban, hogy amikor csak lehet, az anyagi kompenzációt kell előnyben részesíteni (még emberölés esetén is), míg a szabadságvesztést

22| Manugye 1847: 4–23.

### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

és a testi büntetéseket lehetőleg kerülni kell. A buddhista etika térnyerése után a halálbüntetést kifejezetten megtiltották, a Manugye azt írja, hogy a király, aki nem ítél halálra senkit, még olyanokat sem, akik mások életét kioltották, az istenek és az emberek elismerésére méltó, mert egy rossz cselekedetet nem lehet még egy rosszal tetézni, mivel így nem az igazságot és a helyes cselekedeteket (*dhammathat*), hanem a helytelen cselekedeteket (*pa-pathat*) számát növeli a földön. Ahogy az ember képes saját magának megbocsátani, úgy szükséges, hogy másoknak is meg tudjon bocsátani. Ezért a halálbüntetést eltörlő királyság ajándéka prosperitás és boldogság lesz.<sup>23</sup>

A fenti alapvetés miatt a büntetőjog meglehetősen humánusnak, mi több, meglepően nagyvonalúnak mondható még erőszakos cselekmények elkövetőivel szemben is. A *dhammathat*ok a fizikai erőszak különböző formáit ismerik elkövetési módjuk, illetve az elkövető és az áldozat társadalmi rangja szerint. Ezek fontos körülmények, a fizetendő kompenzáció mértéke ugyanis tőlük függ. Ezenkívül különbséget tettek a szándékos és a gondatlan elkövetés között is, utóbbit kevésbé vagy egyáltalán nem is büntetve (például családon belül). De jórészt büntetlenül hagyták az utcai verekedőket is, még abban az esetben is, ha az egyik fél meghalt: ilyenkor a másik felet vagy kompenzáció megfizetése terhelte, vagy még ez sem, pusztán a temetési költségeket kellett fedeznie. Ha a verekedésben egy nő és egy férfi vett részt, és a férfi halt meg, a nőnek még a temetést sem kellett állnia. A nők elleni erőszak büntetése szintén döntően kompenzációból áll, annak ellenére, hogy az elkövetési magartások dogmatikája meglehetősen kidolgozott. A nemi erőszak vagyoni kompenzációja igen magas összegben volt meghatározva, melyet a nő társadalmi hovatartozása határozott meg. Az erőszak nélküli, de jogellenes nemi kapcsolat „büntetése” az volt, hogy a feleknek házasságot kellett kötniük; ha a férfi már házas volt, akkor második feleségként kellett elvennie a nőt. A házasságtörést elsősorban a férj becsülete elleni bűncselekménynek vélték, ezért volt feljogosítva az azonnali bosszú gyakorlására, bár érdemes megjegyezni, hogy ugyanazon szöveg, mely a férjet erre feljogosítja, egyben erkölcsi érvekkel azonnal le is beszéli róla. Ebben a kontextusban kissé meglepő, hogy a csak verbálisan, de semmiképpen sem fizikailag agresszív viselkedés, mint a becsületsértés, akár testi büntetéshez is vezethet, igaz, csak abban az esetben, ha buddhista szerzetesek vagy nemesek ellen irányult – közrendűek esetén maradt a vagyoni kompenzáció mint szinte minden bűncselekmény általános büntetési tétele. A buddhista etikával összhangban az ígért megszégyenítése viszont testi büntetést vont maga után.<sup>24</sup>

23| Manugye V. könyv 1.§; Okudaira 1986: 68–71.

24| Manugye IV. könyv: 9.§; 13–14.§; Okudaira 1986: 106–112.

A lopásnak huszonöt formáját különböztették meg, ezek egy része eléggé mesterkéltséggel osztályozás eredménye. Ide tartozik egy dolog szándékos eltulajdonítása mellett a kereskedelmi karavánok kifosztása, a mérleghamisítás, a telekhatár csalárd meghamisítása, az elszámolás meghamisítása vagy a hamis úton megnyert per révén történő tulajdonszerzés is. Közös viszont ezekben, hogy mindegyik büntetése anyagi kompenzáció és anyagi büntetés, melynek mértéke nem a fenti besoroláshoz, hanem az ellopott tárgy fajtájához és értékéhez, valamint a sértett státuszához igazodik (egyetlen kivétel ez alól, hogy a tettenért tolvajt a helyszínen büntetlenül meg lehetett ölni). Az uralkodói vagyonból történő lopás a legsúlyosabb, mert annak értékét tízszeresen kell visszaadni, és a száműzetés még így sem feltétlenül kerülhető el. A szöveg egyes tárgyakra, állatokra lebontva pontosan megadja a fizetendő mennyiséget, nekünk ebben a kazuisztikában nem érdemes elmerülni, ugyanakkor egyes tételek azért érdekesek, mert megmutatják azok társadalmi és gazdasági értékét. Ez különösen az állatok esetében figyelemre méltó: elefánt lopása esetén kétszeresen kell visszaadni a lopott állatot (már ez is alig lehetséges), lovat ötszörösen, bivalyt tizenötszörösen, disznót, kecskét ötvenszeresen. Ha összevetjük ezzel a listával, hogy egy rabszolgát ötszörösen kell visszaadni, akkor azt látjuk, hogy a rabszolga értéke a lóéval volt azonos szinten, és kevesebbet ért, mint egy elefánt.<sup>25</sup>

A büntetőjogban ugyan több alkalommal felmerül a társadalmi tagozódás szerinti differenciálás a jogkövetkezmények tekintetében, a burmai társadalom mégis nagyon messze volt az Indiában tapasztalható kasztrendszerrel. A társadalom alapvetően három rétegre, az előkelőkre, a szabadokra és a rabszolgákra bomlott. Az előkelők között is vezető szerepet töltött be az uralkodócsalád, vagyis a király, a királynő, a trónörökös, továbbá a hercegek és hercegnék is. De ide tartoztak azok is, akik nem álltak vér szerinti rokonságban a királyi családdal, mégpedig a legnagyobb megbecsülés jelként: a tudósok, a történelmi feljegyzések őrzői, a miniszterek és a hadsereg vezetői. Az előkelők közé tartoztak a nemesek is, az előbbiekhöz képest kisebb jelentőségű vezetők: a kormányzók, a városok és a falvak előljárói, a bírók, az elefántosztág vezetője, az erdőfelügyelők. Végül az előkelők közé tartoztak a *brāhmanák*, akik a királyi család és a nemesség között foglaltak helyet a társadalmi hierarchiában, és akik közül némelyek a királyok fontos tanácsadóivá emelkedtek. A szabadok közé a vidéki parcellabirtokosok, a rizsföldeken dolgozók, illetve a városlakó iparosok és kereskedők tartoztak. A rabszolgák képezték a társadalom legalsó rétegét, és a különböző történelmi korokban született *dhammathatok* különbözőképpen osztályoz-

25| Manugye IV. könyv: 1§; 21.§.

### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

zák őket. Az osztályozásnak elsősorban a státusz és a jogkövetkezmények miatt van jelentősége, bár kétségtelen, hogy a későbbi munkák néha túlbojnyolítják az osztályozást (a Manugye például külön kategóriának veszi azt a rabszolgát, aki azért került rabszolgasorba, mert a becsületsértés miatt rá kirótt anyagi kompenzációt nem tudta megfizetni, és azt, aki az emberölés miatt rá kirótt anyagi kompenzáció meg nem fizetése miatt vált rabszolgává, holott világos, hogy valójában ez egy kategória: a kompenzációt megfizetni nem tudók rabszolgává váltak). A jogállás szempontjából nagyon fontos megkülönböztetés, hogy voltak permanens rabszolgák, akik nem válhattak meg a szabadságukat (pagodarabszolgák), és olyanok, akik megválthatták a szabadságukat, például a hadifoglyok és az adósrabszolgák. Rabszolgaság háromféleképpen keletkezik: adósság (büntetés) meg nem fizetésével, hadifogságba eséssel és rabszolganőtől való születéssel. A rabszolga a vagyoni forgalom tárgya volt, és a családon belül örökölhető. A pagodarabszolgák voltak a legtöbben, elsősorban vidéken, ők a földeken dolgoztak. A rabszolga ugyan a rabszolgatartónak dolgozott, aki azonban nem rendelkezett az élete felett, inkább amolyan bér munka nélkül dolgozó bér munkásnak tekintették. A rabszolgák általában megválthatták szabadságukat; akinek nem volt rá anyagi lehetősége, szabaddá válhatott, ha belépett buddhista szerzetesnek.<sup>26</sup>

A házassági jog döntően a burmai szokásokon nyugszik, melyet semmilyen vallási elképzelés nem befolyásol, sem hindu, sem buddhista. A házasság konszenzuális kontraktus, mely inkább a családok, mint az egyének magánügye. Mint számos délkelet-ázsiai szokásjog, a burmai is a férfiak dominanciájából indul ki, melyet viszont érdekes módon vallási indokokkal támaszt alá (a férfiak alkalmasabbak a spiritualitásra, mint a nők). A férfidominancia leginkább a többnejűség jogában érhető tetten, mivel a szokások elvben biztosítják ezt a lehetőséget, a valóságban azonban mégis ritka, mert tönkreteszi annak a nőnek a társadalmi reputációját, aki férjhez megy egy olyan férfihoz, akiről köztudott, hogy már van felesége. Egyéb szempontokból inkább a nemek egyenlősége figyelhető meg: a házasság fennállása alatt a férj és a feleség közösen döntenek közös vagyonukról, mivel a házasság fennállása alatt minden vagyon közös vagyonnak számít; az asszonyokat azonos jog illeti meg a váláskor; a hagyatékból a fiúk és a lányok egyenlő mértékben részesülnek. A házasságnak három fajtáját különböztették meg: az egyiket a családok (szülők) segítségével kötötték, a másikat közvetítők útján kötötték, míg a harmadik fajtát a felek saját akaratukból létesítik. A család beleegyezése érvényességi feltétel, kivéve, ha a lány már betöltötte a huszadik életévét, továbbá elvált nők és özvegyek esetében. Sajátos eset, amikor a lány

26| Manugye VI. könyv: 5.§; VII. könyv: 26.§; Okudaira 1986: 75–79; 123.

megszökik egy férfival, és legalább öt évig együtt élnek, vagy már gyermekük is van. Ilyenkor a nőnek vissza kell térnie a szüleihez (hogy találkozzanak), de azok már nem választhatják szét őket. Ezen atipikus esetek mellett az élet normális folyamatában a szülők kötik a házasságot, ahogy Ázsiában gyakorlatilag mindenhol. Az eljegyzés és az esküvő általában időben elválík egymástól, így előfordulhat, hogy a köztes időben valamelyik fél meggondolja magát. Ha a lányos szülők mégsem adják feleségül a lányt annak ellenére, hogy a jegyajándékot már átvették, az ajándék dupláját kell visszafizetniük. Hasonló a helyzet akkor, ha nem a szülők, hanem a lány dönt úgy, hogy a számára kijelölt személlyel nem óhajt házasságot kötni.<sup>27</sup>

Az asszonyok hét fajtáját különböztették meg, ebből négy kedvező, három kedvezőtlen tulajdonságokat foglal magában. Az asszony, aki olyan, mint az anya, a nővér, a barát és a szolgál, gondoskodik a férjéről, segíti, tanácsokkal látja el, nem vitatkozik vele, ezzel szemben az asszony, aki olyan, mint a főnök, az ellenség és a tolvaj, nem törődik vele, szeretőt tart, nem tiszteli, perlekedik és elszórja a pénzét. Bármilyen szubjektívnek vagy naivnak is tűnik ez a „tipológia”, mégis fontos, mert komoly jogkövetkezmények kapcsolódnak hozzá. A négy kedvező megítélésű asszonyt soha nem lehet eltaszítani, míg a másik hármat igen. Eltaszításon nem válást kell érteni, hanem azt, hogy a férfi beleegyezésük nélkül is vehet magának másik feleséget.<sup>28</sup>

A férfi kötelessége, hogy ellássa ruházattal, étellel és szállással a családját. Ez még abban az esetben is köti, ha valamilyen oknál fogva hosszabb utazásra készül (kereskedelem, tanulás), mert megfelelő mennyiségű vagyont kell hátrahagynia családjá megélhetésére. Ilyen esetben az asszonynak várnia kell férjére, a Manugye szerint nyolc évig, s csak azután mehet ismét férjhez, ha ez az idő eltelt, és a férfi nem tért vissza. Ha azonban a férfi a szerzetesnek állás szándékával távozik, akkor hét nap várakozás után az asszony ismét férjhez mehet. Ha valamelyik fél a házasság fennállása alatt megbetegszik, a másik fél kötelessége, hogy megfelelő módon gondoskodik róla, ám a következmények a nemek szerinti megkülönböztetés jegyeit hordozzák magukon. Ha a nő nem gondoskodik beteg párjáról, és elhagyva őt ismét férjhez megy, száműzni kell az országból. Ezzel szemben a férfi vehet magának másik, alacsonyabb rangú feleséget, de az első feleségéről ebben az esetben is gondoskodnia kell élete végéig. Vagyis a betegség önmagában nem válóok, ezt a burmai szokásjog nem ismeri el, ugyanakkor ok lehet egy második feleség vételére. A férj ugyanis vehet magának második asszonyt, ha a feleség meddő (meddőség akkor áll fenn, ha a házaspárnak tízéves

27| Manugye V. könyv: 24.§; VI. könyv: 15–22.§ Okudaira 1986: 79–83.

28| Manugye V. könyv: 11.§; Wagaru: III:38–40.



### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

együttélés alatt nem született gyermeke), csak lányokat hozott a világra, leprás, epilepsziás, nem a társadalmi rangjának megfelelően viselkedik, vagy nem a férje kívánságai szerint cselekszik (epilepszia, lepra esetében mindez csak akkor igaz, ha a házasság megkötésekor a férj nem tudott e betegségekről). A válás amúgy megengedett, és viszonylag egyszerű formája és eljárása van. A házasfelek négy módon válhatnak el: közös megegyezéssel, egyoldalú jognyilatkozattal, a másik félnek felróható viselkedésre való hivatkozással és szökéssel. A legáltalánosabb forma a közös megegyezéssel történő válás, ilyen esetben a vagyont a felek egymás között egyenlő arányban osztják meg. Egyoldalú válás esetén (melyre mindkét félnek joga van) a válást kimondó fél elveszti minden vagyonát, és a közös tulajdon valamennyi tárgya a másik felet illeti meg, amennyiben ő nem akar elválni, és a válásra nem neki felróható magatartás miatt kerül sor. A felróható magatartás alatt általában házasságtörés értendő, de ide tartozik a kegyetlen bánásmód is. A házasságtörést másképp ítélik meg férfiak és nők esetében. A férfiak házasságtörése önmagában még nem ok a válásra (ezen a jogcímen), csak akkor, ha egyéb tényezők, elsősorban kegyetlen bánásmód is kíséri. Ezzel szemben az asszony házasságtörése önmagában is válóok, mi több, a férj jogosult a feleket a helyszínen megölni, vagy a házasságtörőtől anyagi kompenzációt kérni, illetve a feleségétől teljes vagyonvesztés terhe mellett elválni. A felróható magatartások közé tartozik a kegyetlen bánásmód is, mindkét fél részéről, ide elsősorban a fizikai erőszak tartozik. A fizikai erőszak nem csupán válóok lehet, hanem okot adhat büntetőeljárás elindítására is. Hasonló módon el lehet hagyni az iszákos vagy a játékszenvedélyének (kakasviadal) élő férjet is, ha többszöri figyelmeztetés után sem hagy fel ezzel az életmódjával. Végül el lehet válni szökéssel (elhagyással) is: ha a férj nem akar a feleségével tovább élni, és elhagyja a közös házat három évre, illetve az asszony egyetlen évre hagyja el a közös lakást, a felek elválhatnak, és ismét házasságot köthetnek. Összefoglalóan tehát megállapítható, hogy a válás igen egyszerű eljárás volt, akármilyen ok is vezetett el hozzá, a kérdés valójában csak a házassági vagyonjogot érintette: a felek a közös vagyont általában egyenlő arányban osztották fel, kivéve, ha a válásra nem konszenzussal került sor, mert ilyen esetben a vétkes, illetve az egyoldalúan cselekvő fél elvesztette a saját vagyoni részét, de ez természetesen nem jelentette a válás jogi akadályát, mert a vagyonjogi kérdések rendezése nem érvényességi feltétel. Az egyoldalú jognyilatkozattal elváló fél és a házastársát elhagyó fél elvesztette saját vagyoni részét, csakúgy, mint az, akitől fizikai bántalmazás vagy házasságtörés miatt válnak el, az ilyen személyek-

nek mindenüket hátra hagyva, egy rend ruhában kell a közös lakásból távozni.<sup>29</sup>

A házastársak relatív egyenlősége az öröklési jogban is megmutatkozik. A házaspár örökölnek egymástól a törvényes öröklés rendje szerint, mivel a burmai szokásjog nem ismerte el a végrendeleti öröklés lehetőségét. A túlélő házastárs egy gyermeknyi örökrészre jogosult, miközben a gyermekek része között nem tettek különbséget nemek szerint. Ezzel szemben a burmai szokásjogban megkülönböztették az öröklésre jogosult gyermekeket és az arra nem jogosultakat. Az öröklésre jogosult gyermekek a következők: a házasságból született törvényes utódok, az örökbefogadott gyermek, az ágyasoktól született gyermek, a rabszolganőtől született gyermek és a felek korábbi házasságából született gyermek. A hagyatékba kizártak közé tartozik: az elhagyott és mások által örökbe fogadott gyermek, az asszonytól született, de más férfi által nemzett gyermek, illetve a *svānuttā* („kutya gyermek”), a szüleinek engedetlen, ellenséggként viselkedő gyermek. A mentálisan vagy fizikailag beteg gyermek, akit oly sok jogrendszer zár ki a hagyatékba, a burmai szokásjog szerint testvéreivel azonos nagyságú örökrészre jogosult.<sup>30</sup> A szokásjog alapján azonban a legkisebb lánygyermek örökrésze nagyobb volt testvérei részénél, mivel ő maradt otthon az idős szülőket ápolni, továbbá ő még nem részesült abban a családi juttatásban, melyben korábban férjhez ment nővérei már igen, vagyis az ő magasabb örökrésze e hátrányok kompenzálásaként jelenik meg.<sup>31</sup>

Összegzésként tehát megállapítható a fenti áttekintés alapján, hogy a burmai szokásjog valóban lényegi pontokon mutat különbséget a hindu joghoz képest. Teljesen hiányzik a kasztrendszer (nyilván a társadalom eredeti szerkezete és a buddhizmus közös hatására), ahogy nem található meg a házasság nyolc formája sem. A nők alávétettsége messze nem olyan jelentős és egyenlőtlen, mint Indiában, amit mutat a vagyoni jogi képességük, a váláshoz való joguk, részük a hagyatékban és az özvegy újraházasodási joga, mely szinte lehetetlen Indiában. A büntetőjog meglehetősen humánus és elsősorban az anyagi kompenzáción nyugszik, miközben a halálbüntetést betiltották (évszázadokkal az európai országok előtt!). Végül érdemes aláhúzni, hogy a burmai *dhammathatok* meglehetősen szekuláris alkotások, elsősorban anyagi szabályok gyűjteményei, ezzel szemben az indiai *dharmaśāstrák* döntően valláselméleti munkák.

29| Wagaru III: 33–46; Manugye V. könyv: 17.§; VI. könyv: 20–21.§; 30.§; VII. könyv: 2.§; Okudaira 1986: 84–90.

30| Az öröklési jog egyes, kazuisztikusan meghatározott elemeit tartalmazza a Manugye teljes X. könyve és Wagarau VI. fejezete; összefoglalóan lásd Okudaira 1986: 90–100.

31| Wagaru VI: 75; Huxley 1996/a: 107.

#### 3.5 A THAI-LAO SZOKÁSOK

Ahogy láttuk, a thai szokásjog rekonstruálása igen nehéz, mert Ayutthaya pusztulása miatt a források jelentős része elveszett. Ezért különösen érdekes a Nithan Kun Borom krónika, mely a thai nép vándorlását írja le vezetőjük, a feltehetően legendás Kun Borom uralkodása alatt, akitől a thai és a lao népesség származtatja magát. A krónikát jogtörténeti célokra felhasználni csak korlátozottan lehet, több okból is. Először is, Kun Borom történeti hitele vitatott, ahogy uralkodási ideje is, legalábbis azok számára, akik hiteles személynek fogadják el. Utóbbiak a VII. század végére, VIII. század elejére helyezik uralkodási idejét. A ránk maradt szöveg azonban évszázadokkal később keletkezett, Visun (1500–1520) király uralkodása idején, aki a krónikát feltehetően saját, ingatag hatalmának legitimálására használta fel, bemutatva uralkodói őseit. Másodszer, a krónika tartalmazza ugyan Kun Borom törvényeinek rövid leírását, de a fentiek fényében kérdéses, hogy e szabályok melyik korra vonatkoznak. Valóban korai szokásjogi szabályok, melyeket generációkon keresztül hagyományoztak, ahogy azt néhányan vélik, vagy inkább a lejegyzés korának állapotát tükröző normák, ahogy az szintén nem zárható ki? E kérdésekre jelenleg nem lehet tudni a választ, ezért Kun Borom törvényeinek vizsgálatánál a fentieket nem szabad figyelmen kívül hagyni.<sup>32</sup>

Kun Borom törvényei (Kotmay Thammasat Kun Borom) egy kezdetleges államisággal rendelkező közösség viszonyait tükrözik. Intézményei gyakorlatilag nincsenek, az uralkodó sem egy jól szervezett állam vezetője, hanem inkább egy személyes hatalmon nyugvó, karizmatikus vezető, akinek szerepe a jogéletben limitált. A királyság intézményrendszere ebben a korban még nem fejlődött ki, és később is inkább a thai népesség területén (Ayutthaya) – a lao népesség nem hozott létre bonyolult szabályok mentén működő intézményrendszert. Ahogy Laoszra a vidéki élet és a falvak dominanciája jellemző még manapság is, úgy a főváros, Luang Prabang, vagy a későbbi vezető város, Vientiane sem volt sokkal több egy hatalmas falunál. A kevésbé kifinomult intézményrendszer és a vidéki életforma tehát évszázadokon át meghatározta a lao népesség gondolkodását, így jogéletét is. Ennélfogva a jogforrásban is döntően a vidéki élettel összefüggő problémák és azok megoldásai kaptak helyet. A szöveg, mely a szokásjogot tárgyalja, mindenféle rendszerezést nélkülöz, a logikai vagy történeti klasszifikáció teljesen hiányzik belőle. Ahogy a jogtudomány kezdeteinek sem leljük nyomát, úgy a később fontossá váló buddhizmusnak sem. A szokásjog több tartalma kife-

32| Ngaosyvathn 1996: 73.

jezetten szekuláris (akárcsak a burmai), ahol pedig a vallásnak szerepe van, ott nem a buddhizmus, hanem inkább az azt megelőző animizmus hatása érvényesül. A jog egyes működési mechanizmusai, különösen a felelősség és a kártérítés vonatkozásában, a szellemek segítségét veszik igénybe, és sok esetben a kompenzáció a különböző szellemeknek történő rítusok bemutatásából áll. Ennek keretében növény- és állatáldozatot mutatnak be kompenzációképpen, melynek lefolyását a szokások pontosan szabályozzák. Ilyen áldozatokat (és a mögöttes koncepciót) a mai napig megtalálni Laoszban és Thaiföldön. Későbbi jogi szövegekben már sokkal erősebb a buddhista befolyás, de ez a mai napig egyfajta szinkretizmusként jelentkezik, az animista elképzelések és a buddhizmus etikájának keveredéseként. A legjobb példa erre az újkorban keletkezett Khamphi Phra Thammasat, melyet a franciák leltek fel és adtak ki Code de Vientiane címen a XIX. század végén. Ez a joggyűjtemény a buddhista etika- és jogfelfogás talaján áll, tartalmában és szerkezetében egyaránt, mivel az anyagot azon öt buddhista előírás mentén rendezi, melyeket a laikusoknak is be kell tartani (*pañca-silāni*: tartózkodás az élőlények megölésétől, a hazugságtól, az alkohol tartalmú italoktól, a lopástól és a szexuális bűnöktől). Ebből következően a vientiane-i kódex öt könyve az alábbi tematikus felosztást mutatja: házasságtörés, gyilkosság, lopás, hazugság, iszákosság. Ennél erősebben buddhista ihletésű joganyag nem született nemcsak a lao–thai kultúrkörben, de ahogy fentebb láttuk, Burmában sem. A Kun Borom és a Code de Vientiane közötti több évszázad jogtörténetéről viszont semmilyen forrásunk és tudomásunk nincsen.<sup>33</sup>

Ennek ellenére a jogfelfogás és a mögöttes koncepciók folytonossága néhol kimutatható, különösen azokon a területeken, ahol ez a folytonosság a mai napig észlelhető. Ezek közül is a legfontosabb az animizmus hatása a jogéletre, illetve arra a szinkretikus vallásosságra, mely a buddhizmussal összeolvadva a mindennapok rendjét is meghatározza. Ez az angol szakirodalomban rendkívül szellemesen *village Buddhism*nek nevezett jelenség a modern időkig fennáll, és szétbomlása manapság kezdődött meg az urbanizáció és a globális jelenségek gyors térnyerése kapcsán, elsősorban Thaiföldön (a globalizáció elől jobban elzárt Laoszban ez a tendencia nyilván kevésbé jelentős). A thai felfogás szerint a világot a látható létezők mellett lelkek is lakják, akik képesek jelentősen beavatkozni az emberek életébe, ezért az interakció fenntartása velük elsődleges érdeke az egyénnek és a közösségnek egyaránt. Az identitás két komponensből áll, ezek közül a *khwan* egyfajta spirituális esszencia, mely mindenkinben és mindenben megtalálható (még tárgyakban is). Baleset, tragédia vagy bármilyen más trauma esetén a *khwan*

33| Ngaosyvathn 1996: 74; 76–78.

### III. RÉSZ: AZ INDAI JOGI KULTÚRKÖR

hagyja el az embert, ezért a probléma kezelésének az a bevett módja, hogy a *khwan* visszaszerzik az illető számára. Ezt a *riak khwan* rituálé segítségével érik el, melynek során egy szent zsinórt kötnek az érintett csuklójára. E rituálé nélkül a személy *khwanja* a testet elhagyva elszabadul az emberi világtól, és olyan helyekre költözik, ahol lelkek, szellemek laknak és nem emberek (pl. az erdő), ez pedig veszélyes lehet mind az érintett, mind az egész közösség (falu) számára. Ebből adódóan a *khwan* visszaszerzése az egész közösség kollektív érdeke, melynek terheit viszont annak kell állnia, aki a sérülést okozta. Ezért hívják a károkozás miatti büntetést a *khwan* szertartás fizetségének (*kha tham khwan*), mert az ezzel járó költségeket annak kell állnia, aki az egyén és az egész közösség számára ezt a kockázatot létrehozta, ugyanakkor ez egyben a magyarázat arra is, hogy másféle kompenzációt nemigen találni. Az identitás másik eleme a *vinyan*, mely csak halál esetén hagyja el a testet, és megfelelő időben ismét inkarnálódik az események természetes menetében. Ha azonban a halál külső beavatkozás, támadás, sérülés, baleset következtében áll be, a lélek nem tudja folytatni megszokott útját, és igen veszélyes ártó szellemmé alakul, aki mindenkire, de elsősorban az ott élőkre halálos veszedelmet rejt. Ennek oka, hogy a rossz szellem ki akar szabadulni helyzetéből, ezért másokat is halálba visz azon a helyen, ahol ő szenvedte el a sorsát, mert így tud megszabadulni és folytatni útját – a megölt személy lelke ugyanis átveszi az ő szerepét. Az ilyen helyzetek különösen nagy veszélyt rejtjenek magukban az egész falura nézve, mivel nem lehet tudni, hogy melyik arra haladó lesz a következő áldozat, ezért a gonosz szellemmé vált *vinyan* kiengesztelése, elengedése saját útján a legfontosabb feladat, melyet szintén rítusok útján lehet elvégezni. Amennyiben a halál oka egy károkozó közrehatása volt (főképp valamilyen baleset által), a rítus bemutatásának terhei órá szólnak, mert neki kell az egész közösséget ettől a veszélytől megmenekítenie. A mögöttes koncepció az animizmus és a buddhizmus keveredéséből előállott szinkretikus elképzelés, mely fontos szerepet tulajdonít a *karma* tanának. Ha tehát valaki kárt (balesetet, akár halált) szenved, a legritkább esetben vádolták azt a személyt, akinek közrehatása következtében a baj bekövetkezett, hiszen az a *karma* által meghatározott módon történt. A károkozónak ezért nem is kell különösebb kompenzációt fizetnie ilyen esetekben, hanem garantálnia kell, hogy a lélek (*khwan*, *vinyan*) ne okozzon kárt a közösség többi lakóinak. Bár a mai nagyvárosok nem adnak lehetőséget e rítusok bemutatására, a vidéki szent helyek száma pedig folyamatosan zsugorodik, ez a fajta gondolkodás mégis jelen van, vagy legalábbis igen lassan változik. Végző soron erre lehet visszavezetni azt, hogy a jogellenes károkozási ügyeket még ma is csak minimális mértékben peresítik, holott a modern thai jogrendszer erre minden lehetőséget megad. Jó példa erre

az autópályákon elszenvedett balesetek megítélése. A thai felfogás szerint az erdő a szellemek lakhelye, nem az embereké, ahol a civilizáció minden nyoma hiányzik. Épp ezért az emberek nemigen léphetnek be az erdőbe, és ha igen, akkor is nagyon körültekintően, az erdő szellemeinek engedélyével, őket soha meg nem sértve, különben a szerencsétlenség elkerülhetetlen. Az autóutak építésekor azonban szükségszerűen be kellett hatolni az erdőbe, és fák ezreit kellett kivágni, amire az erdő szellemeinek megsértéseként tekintenek. Az itt élő szellemek ezt nyilván nem hagyják következmények nélkül, ezért a balesetekben meghaltak voltaképpen azok az áldozatok, melyeket az erdő szellemei szednek megsértésük kompenzációjaként. Természetesen mindig azok halnak meg, akiknek karmikus ciklusa épp abban a pillanatban fejeződik be ebben az életben – akiké nem, azok sértetlenül áthaladnak az úton és az erdőben.<sup>34</sup> A modern antropológus megfigyelései és Kun Borom törvényei a fent leírtak tekintetében teljesen azonosak a mögöttes koncepció, a rituálé és a használt terminológia tekintetében is. A *khwan* kiengesztelésére használt, növényekből, állatokból, virágokból és italokból álló áldozat bemutatása az évszázadok alatt láthatóan semmit sem változott.

Ahol a lélek nem sérült, ott a sértett irányába teljesítendő anyagi kompenzáció került előtérbe, különösen a családdal és a földtulajdonnal kapcsolatos viszonyokat illetően, melyek Kun Borom törvényeinek gerincét adják. A családdal kapcsolatosan a férfiak dominanciája érvényesül, így az asszonyok nem léphettek ki a házból férjük engedélye nélkül, a nemesi családok asszonyait ilyenkor külön szolgálta kísérte. Még különösebb gonddal kezelték a királyi ágyasok sorsát, akikre külön őrség vigyázott. A törvények különösen vigyáztak arra, hogy az ezen asszonyokkal való találkozást s így a házasságtörésnek a gyanúját is elkerüljék – még saját őrségük tagjaival is. Ha ezen asszonyok az őrség kíséretében mégis utcára léptek, senki sem nézhetett rájuk, aki mégis így tett, megbotozták. Ahogy a király úr volt az udvarnépe felett, úgy volt a férj saját házában ura. Ezért – sok keleti szokásjoggal egyezően – a thai–lao szokásjog elismerte a férjnek azon jogát, hogy a házasságtörésen ért feleket a helyszínen megölje. Ha ezt mégsem tette, az asszony vagyoni büntetést szenvedett el. Ha azonban a szerető ölte meg a férjet a dulakodásban, halálbüntetést róttak ki rá. Hasonló erélyességgel védték a tulajdont is, ha valaki rizst lopott a raktárból vagy a földekről, a tulajdonos megölhette jogkövetkezmények nélkül. Halálbüntetéssel járt a víz lopása is, de csak a harmadik figyelmeztetés után. A víz a rizstermesztés miatt különösen fontos kincsnek számított, így nemcsak a lopását büntették, hanem azokat a személyeket is, akik felróható módon („lusta-

34| Engel 2010: 56–76.

### III. RÉSZ: AZ INDAI JOGI KULTÚRKÖR

ságból”) nem járultak hozzá az öntözőcsatornák kiépítéséhez és fenntartásához – az ilyen személyek nem részesültek a vízhozamból. Sok szabály foglalkozik az állatok által okozott kárral, különösen azzal, hogy elefántok, bivalyok, esetleg kecskék, disznók lelegetik a vetést. A főszabály, ahogy a szöveg kazuisztikájából megállapítható, általában az volt, hogy a föld tulajdonosa nem ölhetette meg az állatokat, hanem figyelmeztetnie kellett az állatok tulajdonosait a kárra. Ha az állatok ennek ellenére a vetésen lakmároztak, a föld tulajdonosa végül megölhette őket, de akkor is csak kisebb értékű állatokat, a nagyon értékes fajtákat, elsősorban a bivalyt és az elefántot semmilyen körülmények között nem volt szabad leteríteni. Ez persze nem mentesítette az állatok gazdáit a kártérítés alól, a kár összegét vagy meg kellett fizetniük, vagy munkával kellett teljesíteniük (pl. a frissen ültetett rizs lelegetése esetén nekik kellett a földtulajdonos telkét ismét beültetni).<sup>35</sup>

A lao szokásjog elemeit a vidéki lakosság és a vidéki élet változatlansága évszázadokig fenntartotta, hiszen alig változott valami a francia gyarmatosítás, illetve a szocialista forradalom koráig (1975): az emberek kisebb falvakban éltek, a természethez (őserdőhöz) nagyon közel, idejük jelentős része a mindennapos megélhetés biztosításával telt el, miközben a civilizáció vívmányai (utak, elektromosság, orvosi ellátás, iskola) alig-alig jutottak el a falvakba. Az egyén csak a közösségre támaszkodva boldogulhatott, mivel több munkaerőt igénylő munka (rizs ültetése, betakarítása, házépítés) esetén nemcsak a nagycsalád fogott össze, hanem az egész falu, sőt esetleg máshol élők segítségét is igénybe vették a viszonzás ígérete mellett. A mezőgazdaság ciklikussága adta az élet ritmusát, szimbolikáját és a társadalmi intézmények hátterét is. Ezek közül a házasságkötést kell kiemelni, mint legfontosabb eseményt a hagyományos lao társadalomban, mivel ezen eseményt rendkívül összetett szertartásrend övezte. Bár a férfidominancia a lao társadalomban is jól megfigyelhető (különösen a vezetői posztok betöltésekor), a nemek elkülönítése messze nem olyan szigorú, a párválasztás szabadsága pedig messze nem olyan korlátos, mint más ázsiai társadalmak esetén. A fiatalok közösen járnak ki a mezőre dolgozni, a fiúk meglátogathatják a lányokat a szülői házban, beszélgetnek, ismerkednek, vagyis mire döntésre kerül sor a házasságot illetően, mindkét nem tagjai elegendő ismerettel és tapasztalattal rendelkeznek.<sup>36</sup> A helyzet sokban emlékeztet az ókori Kína vidéki életformájára, mielőtt a konfucianizmus átvette a vezető szerepet, és a természetes emberi kapcsolatok helyére meglehetősen rigid kapcsolatrendszert ültetett. Az ókori Kínában szintén a mezőgazdasági munkák biztosították

35| Ngaosyvathn 1996: 75–76.

36| Ireson-Doolittle–Moreno-Black 2004: 43–45; 57.

a fiatalok ismerkedésének és párválasztásának társadalmi hátterét, melynek során meglehetősen szabadságot élveztek, és ebben még az alig kontrollált, házasság előtti szexuális kapcsolatok is helyet kaphattak.<sup>37</sup>

A fiatalok döntését követően az idősek veszik kézbe az irányítást, mert az érintettek csak javasolhatják a házasság megkötését, ami végül is nem csak az ő ügyük, hanem a családoké, sőt voltaképpen az egész falué. Az első lépés ezért a közvetítő kinevezése, akit a vőlegény kér fel. Az ajánlat megtétele után a lányos háznál megvizsgálják a fiatalember jellemét, foglalkozását, társadalmi helyzetét, vagyonát és hírnevét, hogy megállapítsák: illik-e a lányukhoz. Ha más faluból való, akkor az ottani faluban is utána-kérdezősködnek mindennek. A szülők válasza lehet nemleges is, ilyenkor a lány kénytelen elfogadni a szülői tiltást, illetve csak a megszökés marad számára az egyetlen alternatíva (erre akad példa). Ha a szülők beleegyeznek, a vagyoni kérdések megvitatása következik, ennek sikeres lezárása után asztrológus segítségét veszik igénybe a megfelelő nap kiválasztásához, amikor az esküvőt meg lehet tartani. Ez mindkét család részéről hatalmas előkészítést követel meg, mivel a vendégsereg számos, és a vendéglátás során egy sor szabályt be kell tartani. A lányos ház feladata a menyasszony felékesítése és az ifjú pár ágyának elkészítése, ám ezt nem teheti akárki. Ha például a lány szülője özvegy, akkor a rokonságában kell keresni valakit, aki ezt a feladatot elvégzi helyette, mert ha özvegy készíti az ágyat, az rossz előjel a fiatalokra nézve. Ilyen esetben az ágy készítőinek kiválasztása is bonyolult elvek szerint történik (nem lehet özvegy és elvált, csak olyan házaspárt lehet felkérni, akik évtizedek óta boldog házasságban élnek együtt stb.). A vőlegény kikéri a lányt a szülőktől, ám ezen útjára a család idősebb tagjai is elkísérik, akik a lányos ház időseivel üdvözlik egymást. A menyasszony húga köszönti a vőlegényt, és megmossa a lábát, mielőtt beengedi a házba, ahol a lány szülei formálisan elkérik a menyasszonypénzt. A kölcsönös udvariasságok után kivezetik a lányt, és megkezdődik maga a házassági ceremónia, mely az animista szokások és a buddhista rituálé sajátos egyvelege: a páli nyelvű imák (a teravada buddhizmus szent nyelve) és a szellemek megidézése, jó akaratú segítségük kérése sajátos szinkretikus keretet ad a mennyegzőnek. Az imák után összekötik a házasulandók ökleit, akik tojásokat (az életerő és a szexualitás jelképét) kínálnak egymásnak, majd az idősek beszédei és jókívánságai következnek. Minden beszélő egy-egy újabb szalagot köt az ifjak öklére, melynek szimbolikája, hogy a lelket minél inkább összekösse a testtel és a másik féllel. A beszédek után a *baciceremónia* véget ér, a mennyegző után a fiatalok elkezdik saját, önálló életüket élni, de az első éveket általában

37| Maspero 1978: 109–110.



### III. RÉSZ: AZ INDAI JOGI KULTÚRKÖR

a lányos házban töltik. A matrilocális megakadályozza a nők kiszolgáltatottságát, mivel továbbra is saját rokonaik körében élnek, akik akár segítenek a felmerülő házassági konfliktusok megszüntetésében is. A matrilocális az öröklési szokásokat is meghatározza, mivel a lányok általában születési sorrendben mennek férjhez, ezért óhatatlan, hogy a legkisebb lány marad otthon a szülőikkel, ő és férje ápolják az időseket, ezért a szülői hagyaték is általában a legkisebb lány szokta megilletni.<sup>38</sup>

A nagy, közösséget megmozgató ünnepek mellett a szolidaritást a közös munka és a szertartások biztosítják, utóbbiak esetén az ősi animista hagyományoknak van vezető szerepük, melynek során az eltávozottak lelkének, illetve egyéb lelkeknek a támogatását igyekeznek elnyerni. Az akár egész napon át tartó ceremóniát egy idősebb, ebben a praxisban kiművelt férfi vezeti, aki recitálja a szövegeket és bemutatja az áldozatokat. Az áldozatok növényeket, gyümölcsöket és állatokat is magukban foglalnak, de szerencsére a lelkek beérik az áldozatok illatával is, így az elkészített állatok húsa nem megy kárba, azt a falusiak örömmel és ünnepség keretében közösen fogyasztják el. A ceremónia identitásképző és fenntartó jellege és szolidaritást hangsúlyozó természete nemcsak azon látszik, hogy az ünnepségen minden falusi részt vesz, hanem azon is, hogy ez az egyetlen olyan alkalom, amelyen a nem helybeliek nem vehetnek részt, hanem ki vannak tiltva a faluból, vagyis a rítus és a falusi összetartozás kapcsolata a lényeges elem. A ritka ünnepségek mellett a mindennapos közös munka adja a szolidaritás és az identitás másikat, gyakoribb összekötő anyagát, ezért azokat, akik ebben nem vesznek részt, súlyosan büntetik, kirekesztik. Súlyosabb esetben a gyűlölettől övezett egyént formálisan is kitiltják a faluból. A dolog fordítva is működik, vagyis a faluba betelepülőt csak akkor és azután fogadják be, ha közösségi munkája megfelelőnek bizonyult.<sup>39</sup>

A lao népesség jogfelfogása rengeteg hasonlóságot mutat a hozzájuk földrajzi közelségben élő és velük nyelvrokonságban álló északi thai lakosság királyságának (Lan Na) szokásjogával. A szokások, az intézmények, a vallási és az antropológiai elképzelések olyan közös kulturális háttérrel biztosítanak, hogy az eltérések csak minimálisak és a részletekben fedezhetőek fel, melynek egyik fő oka amúgy is az időbeli eltérés: a Kun Borom korábbi forrás, mint a Lan Na-i jogi szövegek.<sup>40</sup> A volt Lan Na királyság területéről az elmúlt két évtizedben rengeteg forrás került elő, Aroonrut Wichienkeo 1996-ban arról számolt be, hogy kutatócsoportja 132 kéziratot talált meg, katalogizált és vett mikrofilmre, döntően buddhista kolostorok levéltáraiban. E szövegek

38| Ireson-Doolittle–Moreno-Black 2004: 57–62.

39| Ireson-Doolittle–Moreno-Black 2004: 42–44.

40| A különbségeket összefoglalja Ngaosyvathn 1996: 78.

jelentős része ugyan nem túl régi (XVIII–XIX. század), jelentőségük mégis óriási, nemcsak azért, mert eddig létezésük sem volt ismert, hanem azért is, mert egy részük jóval korábbi anyagot tartalmaz (1472). A fellelt források jelentős része (40) *thammasat*, ami mutatja, hogy Lan Nában is ez a műfaj tűnik a legnépszerűbbnek a jogiradalomban (a *thammasat* a burmai *dhammathat* thai megfelelője), annak ellenére, hogy királyi rendeletek is fennmaradtak szép számban. A thai államokban, akárcsak Burmában, a király örökösei fenntartották a korábbi uralkodók rendeleteit annak ellenére, hogy elvben őket erre semmi sem kötelezte. Az új királyi rendeletek azonban nem a korábbiak helyett, azok lerontása mellett keletkeztek, hanem azokat kiegészítve, melynek eredményeképpen a királyi rendeletek egyfajta folyamatosságot adtak a jogrendszernek, és abba beépülve jelentős szerepre tettek szert annak ellenére, hogy a királyi törvény nem volt az öröktől fogva létező jog (*dharma*) része. Ennek oka, hogy a thai felfogásban a következő generáció tagjainak meg kell fogadni és respektálni kell az idősek és az ősök szavait, az elhunytak kívánságát pedig mindenféleképpen teljesíteniük kell, különben szerencsétlenség következik be. A *thammasat* és a királyi rendeletek mellett a harmadik forráscsoport a bírósági precedensgyűjtemény, ami voltaképpen néhány kiemelt és vitatott ügyben hozott végső, királyi döntést jelent. Ezeket az uralkodói döntéseket a későbbi korokban kötelezően követendőnek tekintették.<sup>41</sup>

Az előkerült dokumentumok fényében Lan Na királyság jogtörténete négy fázisra bontható. Az első fázist a királyság és fővárosának (Chiangmai) alapításától (1296) Tilokaraj (1441–1487) uralkodásig számíthatjuk. Ebben az időben a szokásjog uralma megkérdőjelezhetetlen volt, a Mangrai-dinasztiához tartozó király mint legfőbb bíró kizárólag ennek alapján ítélkezett. Ebben a korban sem királyi rendeletek, sem *thammasat* nem született. A második fázis Tilokaraj uralkodásától a burmai hódításig (1558) tartott, utóbbi egyben a Mangrai-dinasztiá bukását is jelentette. Ebben az időben Lan Na hivatalosan is buddhista állammá vált, mivel a nem jogszerűen hatalomra került király legitimációs célból a valláshoz fordult segítségért. Az így bekövetkező buddhista fordulat nem szüntette meg ugyan a szokásjog érvényét, de kiegészítette, új aspektusokkal látta el. Tilokaraj hatalmas templomépítési programba kezdett, udvarába hívta messze földről a buddhista szerzeteseket, és a jogrendszert is a buddhista etika szerint alakította át. A laikusokra is vonatkozó öt előírás (*pañca-silāni*) beépült a jogi gondolkodásba, és ezért a bírósági rendszert is átalakították: helyet kaptak a buddhista szerzetesek és a buddhista tudósok is. A jogrendszernek az a része

41| Wichienkeo 1996: 21–34.

### III. RÉSZ: AZ INDAI JOGI KULTÚRKÖR

tehát, amely a buddhista etika területeivel azonos problémákat szabályoz (házasságtörés, gyilkosság, lopás, hazugság, italozás) a buddhista felfogás hatása alá került, ugyanakkor a buddhista etika által nem érintett területek (jórészt mezőgazdasági törvények) továbbra is a szokásjog szerint működtek. A harmadik fázist a burmai hódítás korszaka (1558–1774) képviseli, melynek során az igazságszolgáltatást burmai hivatalnokok végezték, feltehetően burmai *dhammasatok* alapján. A negyedik fázist a burmai uralom végétől számíthatjuk, ám ez nem jelentette Lan Na szuverenitásának visszaállítását, mivel a terület a formálódó új állam, Sziám (Thaiföld) északi tartományává vált, ahol a helyi uralkodói és szokásjogot felváltotta az állami jog, és ahová Bangkokból küldtek bírakat. Különösen V. Rama király jelentős jogi reformjai hoztak változásokat az egész országban, így a volt Lan Na-i királyság területén is, melyek jelentősen csökkentették a szokásjog befolyását, bár megszüntetni sosem sikerült.<sup>42</sup>

A szokásjog vonatkozásában a legfontosabb forrásunk Mangrai király (1238–1317) törvényei (Mangrayathammasart), mely több változatban is ránk maradt, ám ennek ellenére nem minden részlete olvasható vagy érthető meg pontosan. A szöveg – egyfajta preambulumnaként – elmeséli, hogyan születtek meg a törvények: a király szemet vetett a gazdag mon kereskedők városára, Hariphunchaira, és hűséges szolgájával fondorlatos trükköt eszelt ki arra, hogyan lehetne elfoglalni a várost, melyre egyébként a király kis seregének nem lenne esélye. A király nyilvánosságra hozta, hogy szolgálja, Ai Fa, bűncselekményt követett el, és ezért kiutasították a királyságból. Ai Fa elmenekült Hariphunchaiba, ahol elmesélte a királynak (Phraya Ba), mi esett meg vele, és így az uralkodó kegyeibe fogadta. Látva rátermettségét, egyre több feladatot bízott rá, végül az egész ország közigazgatásának irányítása is a kezébe került. Ekkor Ai Fa levelet írt Mangrainak, hogy keredjen fel seregével a győzelem biztos tudatában. Így is lett, mivel Ai Fa kinyitotta a város kapuit Mangrai előtt, aki győztesen bevonult. Ez a győzelem csak egy volt a sok siker közül, mivel Mangrai más kisebb riválisok legyőzésével létrehozta saját északi királyságát a mai Thaiföld északi részének és a mai Laosz egy részének egyesítésével, és megalapította Chiangmait új fővárosaként. A törvényeket Chiangmai alapítása után hirdette ki.<sup>43</sup>

A szöveg szerkezete kevésbé átgondolt, mivel azonos témák újra és újra felbukkannak benne. Ezek hol a téma ismétlései, hol pedig ugyanazon kérdés különböző aspektusainak körüljárásai. A szexuális bűncselekmények például mindig a legelején felbukkannak (ezzel kezdődik a szöveg érdemi

42| Wichienkeo 1996: 39–40.

43| Mangrai törvényei 1.

része), majd a közepén (47) és a vége felé ismét (77). A házassági és házassági vagyoni jog kérdései teljesen elszórtan találhatók meg a szövegben (11, 18, 22, 49, 53–58, 74), akárcsak a lopás (7, 9, 16, 27, 33, 35, 67) vagy az állatok által okozott károk (17, 60, 62) kérdései. Ezért lehet igaza Acharn Aroonrutnak, aki szerint a kiadott szöveg valójában azért különbözik a szöveg többi variánsától, mert az nem egy egységes egész, hanem három különböző kódex egybeszerkesztett verziója, amit az ismétlések is alátámasztanak.<sup>44</sup>

A szöveg meglehetősen egyszerű, a falusi életét tárja elénk, s mint ilyen, inkább tűnik a lao népeesség szokásainak, mintsem az urbánusabb thai lakosság szokásjogának. Az államról nincs mondanivalója, a király és udvara fel sem bukkan a szövegben. Szervezett államiságra mindössze egyetlen pont utal, az, amelyik meglehetősen naivsággal a hivatalnokokat két részre bontja: a *gunadhamma* a jó hivatalnok, aki segíti az embereket, korrekt és nem él vissza hatalmával, míg a *gunamara* a gonosz hivatalnok, aki visszaél a hatalmával, a parasztok birtokait elkobozza, a nőkkel erőszakoskodik, önkényes büntetéseket szab ki. Miközben a szöveg nyilván egyfajta szociográfia a korabeli hivatalnokok bűneit illetően, a szövegnek más mondanivalója a kérdésről nincsen, a büntetések a gonosz hivatalnokot illetően elmaradnak, mindössze annyi jó tanács olvasható, hogy az ilyen embereket nem szabad magas hivatalba helyezni.<sup>45</sup> Ezenkívül az állam jelenlétére utal még a közmunka-kötelezettség (*corvée*) is, ám mindez alapfokú kiépítettséget mutató államszervezetet tükröz.

A törvénygyűjtemény a falusi lakosság problémáinak egyes aspektusait szabályozza, még azt sem lehet mondani, hogy kimerítően. Közelebb áll a valósághoz, ha azt mondjuk, hogy rengeteg témába belekezd, de nem adja azok szisztematikus, átgondolt szabályozását, csak felvillant néhány érdekesebb (nehezebb?) problémát meglehetősen kazuisztikával – ám mással vagy többel nem foglalkozik. Inkább mintha az atipikus eseteket gyűjtené össze és adna rájuk megoldást, miközben tipikus esetek alig fordulnak benne elő. Ebből adódóan még egy olyan, minden szokásjogi gyűjteményben részletesen szereplő kérdésről sem lehet teljes áttekintést kapni a szöveg alapján, mint a házassági jog, feltehetően azért, mert az egyébként is ismert volt a társadalom körében. Viszont kérdéses volt, hogy mi a teendő abban az esetben, ha az asszony éveket várt eltűnt férjére, majd feladva a reményt ismét házasságot kötött, ám az első férj egy idő után mégis visszatért (80). Hasonlóan irreguláris esetnek tűnik a dezertáló katona büntetése (45), a rituális eszközök elpusztítása (19), a rizsföldek rituális beszennyezése ürülékkel (48), külön-

44| Wichienkeo–Wijeyewardene 1986: 13.

45| Mangrai törvényei 76.

### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

bőző méretű csónakok ütközése a vízen (50), az állatokkal való közösülés problémája (78, 79). Természetesen azt nem lehet állítani, hogy valamennyi szabály kizárólag atipikus esetekről szól, ám ezek jelenlétének száma és aránya meglehetősen feltűnő. Ahol kevésbé atipikus kérdések szerepelnek, azok az állatok által okozott károk (elsősorban a friss vetés lelegetése), a válás kérdései, a lopás, a hitelekért való felelősség.

A büntetőjogban a kompenzáció elve uralkodik, lopás esetén csak anyagi jóvátétel a büntetés (7), ahogy gyakorlatilag minden erőszakos bűncselekményre is vérdíjat ír elő a törvény. Szándékos és gondatlan emberölések, testi sértések tipikus büntetése a vagyoni kompenzáció, kivétel a családon belüli erőszak, ahol a hatalmi helyzethez igazodik a büntetés. Ha az apa/férj öli meg a gyermeket/feleséget, vagy a báty az öccsét, akkor vagyoni büntetést kell fizetni, ha ellenben a hatalom alattiak ölték meg a rangban felettük állókat (a feleség a férjet, az öccs a bátyját, a gyermek a szülőt, a rabszolga a gazdáját, a tanuló a mesterét), akkor az elkövető büntetése halál (26). Ez azon ritka esetek közé tartozik, amikor a különben meglehetősen humánus, buddhista etika alapján álló, de teljesen szekuláris törvény ilyen szigorral lép fel, ami azért megjegyzendő, mert ez a gondolkodás nem a buddhista, hanem elsősorban a konfuciánus jogi logikára jellemző. Halálbüntetés még a seregből dezertáló katonára róható ki (45). Szintén súlyos, de nem feltétlenül halállal végződő bűncselekménynek minősült más házának felgyújtása, szerzetes megölése, lopás a kolostorból, ellenséges személyek, bűnözők, dezertálók befogadása, illetve emberölésre való felbujtás. Ilyen esetekre a halálbüntetés mellett a kéz-láb levágása és a száműzés is kiszabható volt a király diszkréciója szerint, mivel pontos büntetési tételt a törvény ezekre nem ad meg (72). Önbíráskodást házasságtörés esetére megenged a törvény (4), de ez a férj joga és nem kötelessége, hasonlóan sok más keleti törvényhez. Ha a férj nem öli meg felesége szeretőjét, utóbbi igen magas kompenzáció fizetésére kötelezett. Ha a rabszolga tulajdonosának felesége a rabszolgával tör házasságot, akkor a büntetést elmarad, de az asszony rabszolgává válik (4).

A törvényben sok helyen fellelhető a mindennapi élet józanságának felismerése és beemelése a szövegbe. Például a károk elosztásának szabályai közt bukkan fel, hogy ha két hajó/csónak ütközik össze, akkor a kárt annak kell viselni, akinek a csónakja/hajója kisebb és könnyebb volt (mivel ezekkel könnyebb manőverezni és az ütközést elkerülni). Ezt a logikát aztán más károkozásokra is kiterjeszti a törvény (50).

A házassági jogban az irreguláris esetek leírása fontos szerepet kap, ezekről többet tudunk meg, mint a házassági jog alapvető tartalmairól (megkötés folyamata, felek helyzete). Ezen atipikus esetek szabályaiból élénk tárul, hogy a harmadik szeretőjét tartó asszonyt az apja eladhatja, és az így nyert

pénzből vehet egy másik feleséget a férj részére (18), illetve egy másik szöveg-hely szerint a férj vehet a neki átadott pénzből egy másik asszonyt (53). Ez a szabály mutatja, hogy a két család között mennyire erős maradt a kötelék, és hogy a nő családja milyen mértékben volt felelős annak viselkedéséért a házasság ideje alatt, hiszen végső soron nem a férj adta el a feleségét, hanem a nő apja, aki nem volt e házasságnak alanya. Ennek ellenére erkölcsi felelősséggel tartozott lánya viselkedéséért, s ha az nem volt megfelelő, a férjet valamilyen módon kárpótolnia kellett. Az nem derül ki a szövegből, hogy ilyen esetekre milyen gyakran került sor. Szintén irreguláris esetnek tűnik a határozott időre kötött házasság, mely egy, kettő, esetleg három évre szól. A szöveg szerint ilyet a szegény, egy-egy háztartásba dolgozni jelentkező nőkkel kötöttek (74). Céljáról a törvény nem árul el semmit, talán egyfajta jogvédelmet kívánt nyújtani e szegény nők amúgy is kiszolgáltatott helyzetével szemben, mert feleségként reputációjuk magasabb.

A válás láthatóan szabad volt, nem találni szabályt, ami a nő ezirányú jogát korlátozná. A szöveg elsősorban a vagyonjog oldaláról közelíti meg a kérdést, és a vétkesség elvével hozza összefüggésbe. A válás után a vagyonjog annak alapján változik, hogy kinek a hibájából kerül sor a válásra. Saját vagyonát mindegyik fél magával viheti, és elvben a közösen szerzett dolog is fele-fele részben kerül megosztásra. Ha azonban a válásra valamelyik fél hibájából kerül sor, akkor a vétkes fél része csökken, például a feleségét indok és ok nélkül ütlegelő férjtől nemcsak elválni lehet, de a válás után a férfi minden közösen szerzett vagyonrészt is elveszít. Ha ellenben a nő hibájából kerül sor a válásra, akkor a férfi élvez előnyt a vagyon felosztásánál (53).

A bírósági eljárásokról nem lehet megtudni semmit, de a bíróságok létrejele biztosan lehet következtetni, hiszen a szöveg több alkalommal utal rájuk. A bírósági döntéseket nem lehetett megváltoztatni (73), de az messze nem világos, hogy ez mely bíróságra vonatkozik (felsőbb fórum? fellebbezés lehetőségének kizárása?), és ki nem változtathat (felek? hivatalnokok?). Kivételesen a bírói döntések megváltoztathatók, ha nyilvánvalóan hibásak voltak, vagyis súlyos törvénytelenések övezték (a döntést nő hozta, éjszaka került sor az eljárásra, az eljárás magánháiban folyt le, titokban zajlott vagy a bíró valamelyik fél előljárója volt). Ezek a szabályok azért érdekesek, mert következtetés útján megállapíthatjuk például, hogy a bíróságnak külön épülete volt, ahol a nyilvánosságot biztosítani kellett az eljáráshoz, voltak összeférhetetlenségi szabályok is, vagyis olyan körülményekre enged következtetni a szöveg, amelyeket máshonnan nem ismerünk.

Végezetül érdemes a törvény végén olvasható jogi mesékre is felhívni a figyelmet, melyek a jog egyes kérdéseinek tanulságait vagy a helyes ítéletalkotás módját emelik ki, általában állatmesék formájában. A bírósági ítéle-

### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

tekkel összefüggésben a tigris és a bölcs meséjét érdemes röviden megemlíteni (82). A mese szerint a tigrist egy kígyó megölte, ám egy arra járó bölcs a mérget hatástalanította, és így a tigris visszatért az élők sorába. Amikor meglátta a bölcsöt, meg akarta enni, ám a bölcs azt válaszolta neki, hogy e helyett inkább hálásnak kéne lennie, mert megmentette az életét. Mivel nem tudtak megegyezni, elmentek a sakálhoz, hogy tegyen igazságot. A sakál úgy gondolkodott, hogy a tigris az erdő lakója és az állatok közül való, védi az erdőt az emberek betolakodásával szemben, ezzel szemben az ember csak kárára van az erdőnek, ezért a tigrisnek van igaza. Ezt követően az erdő szelleméhez fordultak, aki szintén a tigrisnek adott igazat, mert az emberek kivágják azokat a fákat, amiken a szellemek laknak. Innen az ökörhöz vezetett az útjuk, aki félt, hogy a tigris megeszi, ha nem neki ad igazat, így ő is a tigris javára ítélt. Ezt követően a majomhoz mentek, aki emlékezett arra, hogy nagyapját egykor egy ember megette, ezért ő is a bölcs ellen ítélt. A keselyű is a tigris javára döntött, mert azt remélte, hogy ha a tigris megöli a bölcsöt, neki is jut valami belőle. Végül a nyúlhoz fordultak, aki visszement velük a helyszínre és azt kérte, hogy mindent mutassanak be úgy, ahogy történt. A tigris tehát lefeküdt a földre, de ekkor ismét előjött a kobra és megmarta. A tigris kimúlt, és a nyúl megtiltotta a bölcsnek, hogy ismét megmentse. A fenti ítéleteket a szöveg osztályozza, azaz pontosabban azt a pszichológiai megfigyelést írja le, ami egy-egy ítélet mögött állhat a döntéshozó személye, helyzete és szubjektív értékítélete alapján. Ennek alapján a sakál döntése a szereteten alapul, a szellemé a gyűlöleten, az ököré a félelmen, a majomé a bosszún és a keselyűé a kapzsiságon. Egyik sem helyes, az egyetlen korrekt ítélet a nyulé. Bár e meséből aligha lehet a bírósági eljárást rekonstruálni, mégis a benne rejlő megfigyelés és bölcsesség miatt fontos eleme a gyűjteménynek.

Mangrai törvényeinek bemutatása után áttérünk a thai népesség által lakott terület déli tartományainak jogfelfogására. Ahogy láttuk, Ayutthaya pusztulása csak rövid ideig tartó burmai sikereket félmjelzett, az idegen csapatok távozása után új thai hatalmi központ alakult ki Bangkokban. Ez a változás a hatalom kontinuitását (dinasztia, főváros) jelentősen befolyásolta, a joghagyományét azonban jóval kevésbé. Korabeli feljegyzések tanúsága szerint a harcokban elpusztult a jogirodalom 90%-a, ennek ellenére a jogélet a hagyományos jogfelfogás mentén zajlott, a bíróságok is ez alapján ítéleztek, vagyis semmilyen drámai törés nem volt megfigyelhető. Ebben a környezetben ezért kissé váratlanul érkezett I. Rama király döntése a teljes thai joganyag felülvizsgálatáról és egy új kódex kiadásáról. A történet szerint erre az vezetett, hogy az uralkodóhoz mint legfőbb bíróhoz került egy ügy, melyben a férj fellebbezett a felesége számára válást engedő alsó-

fokú bírósági döntés ellen. Kifogásolta, hogy a válásra azért került sor, mert felesége hűtlen volt, a vagyoni jogi döntés mégis az asszonynak kedvezett. A király nem bízott meg a bírósági döntést megalapozó törvényben, ezért elrendelte, hogy kutassák fel a levéltárban a többi szövegvariánst is. Miután ez megtörtént, világossá vált, hogy a bíróság nem egy rossz szöveg alapján hozta meg az ítéletet, mivel valamennyi szöveg azonos módon tartalmazta a hivatkozott szabályt. A csalódott király ennek hatására elrendelte a teljes thai joganyag felülvizsgálatát a szabályok nyilvánvaló igazságtalanságára hivatkozva. Mivel az eleve kizárható volt, hogy a korábbi thai királyok igazságtalan döntéseket hoztak volna, az ellentmondás nyilvánvaló magyarázata a hivatalos érvelés szerint a korábbi és korrupt hivatalnokok magatartása volt, akik eltorzították a hagyományos joganyagot, különösen a burmai invázió és Ayutthaya pusztulása okozott drámai törést. A király tehát azonnal kijelölt egy bizottságot bírókból, buddhista tudósokból és írnokokból azzal a céllal, hogy tisztítsák meg a thai jogot az évek során ráakódott, nem oda való és helytelen részekről. A bizottság igen gyorsan, mindössze tizenegy hónapos munkával eleget is tett a feladatnak, és az általa összeállított joganyagot lepecsételték az ország három adminisztratív régióját irányító miniszterek is (Észak, Dél és a Központ minisztere). A kompiláció e három pecsétről kapta népszerű nevét, és a mai napig a Hárompecsétes Kódex (Kotmāi Trā Sām Duang) névre hallgat. A szöveg egy-egy példányát elhelyezték a legfelsőbb bíróságon, a királyi levéltárban és az uralkodó magánlakosztályán. A megtisztítás nem retorikai fordulat volt, mely voltaképpen egy új törvény bevezetését tette lehetővé, hanem egy összehasonlítás állt mögötte, melynek során összehasonlították a fennálló szabályokat a páli kánon szövegeivel, és ahol különbséget tapasztaltak, visszaállították a páli kánon szerinti szöveget. Vagyis a jogrendszer, az etika és az az alapfelfogás, hogy a buddhista etika kódexe tartalmazza az elvárható társadalmi magatartás alapját és gerincét, semmit se változott. Más kérdés, hogy ennek ellenére a revízió révén mennyire kerültek be új szabályok, és milyen mértékben tekinthető a Kotmāi Trā Sām Duang a régi szövegek megtisztított változatának. Tény, tizenegy hónap túlságosan rövid idő egy teljes revízióhoz, de ettől az anyag tartalmazhat helyenként új szabályokat is. Ezt a kérdést minden kétséget kizáróan feltehetően soha nem fogjuk tudni megválaszolni, mert a kontrollforrások, a korábbi szövegek szinte teljes egészében elpusztultak. Úgy tűnik, vannak benne olyan szövegek is, melyek Ramaraja ayutthayai király rendeleteire mennek vissza, melyek a XIV. században születtek, ugyanakkor a közjogi szabályok feltehetően sokkal inkább az I. Rama korabeli viszonyokat tükrözik, és nem egyszerűen megismétlik azokat a történeti szövegeket, melyek relevanciája a kompiláció összeállításának korára elporladt, és már



### III. RÉSZ: AZ INDAI JOGI KULTÚRKÖR

eleve másképp működött az állam. Ez a megállapítás leginkább a királyság adminisztratív felosztására, a központi kormányzat divízióira vonatkozik.<sup>46</sup>

A joganyag megtisztítása és nem új joganyag létrehozása azért igen fontos érv, mert a thai király jogalkotói hatalma (az indiai jogi gondolkodás befolyása alatt) igen korlátos. A *thammasat* nem a király felségterülete, a király saját nevében csak rendeleteket (*rājasattham*) alkothat, melyek érvényessége a kibocsátó király uralkodói idejére esik. Az elhunytak iránti, fentebb már említett tisztelet, továbbá a kibocsátó uralkodó reputációja korán hozzájárult ahhoz, hogy a királyi rendeletek érvényét fenntartsák, és így azok túléljék kibocsátójukat. A rendeletek jogforrási-jogelméleti helyzete azonban ettől még világos volt: az elsődleges szabályok a *thammasat* szabályai, melyek Manu óta ismertek, a királyi rendelet ehhez képest csak származékos, kiegészítő norma, mely nem állhat ellentétben az örök joggal, csak kiegészítheti azt, alkalmazását megkönnyítendő. Azáltal azonban, hogy a régi szabályokat átnézték és egységes szerkezetbe foglalták, melynek révén a *thammasat* szabályai és a királyi rendeletek egy egységes szövegbe kerültek, a királyi rendeletek mintegy felemelkedtek a *thammasat* szintjére, mert innentől kezdve egy jogkönyvben szerepeltek, melynek autoritását egyébként is a király adta. Ebből következően az uralkodó elindult a jogalkotó pozíciója felé, holott e jogot még az az I. Rama sem vindikálta magának, aki parancsot adott a joggyűjtemény elkészítésére. Az eddig elmondottakból következik, hogy a joganyag megtisztítása és összeállítása nemcsak azért volt fontos, mert ezáltal korábbi joganyagot foglaltak írásba és őriztek meg, hanem koncepcionálisan is igen jelentős mozzanat volt.<sup>47</sup>

A jogalkotói hatalmi attribútum korlátozása az indiai gondolkodás átvételét tükrözi, mely a thai történelem második szakaszában vált jelentőssé. A thai uralkodót övező felfogás kezdetben, vagyis a szokásjog uralma alatt, egészen más képet mutatott. A korai thai királyok a Keleten széles körben elterjedt organikus államkép szerint a társadalom számára a gondoskodó apa figuráját jelenítik meg, akik nem különültek még el a társadalamtól, nem intézmények útján gyakorolják a hatalmat, és akik bármikor bárki számára megközelíthetők (patriarchális királyság). Ezt a felfogást és állapotot tökéletesen kifejezi az a harang, amit a királyi palota bejáratához függesztettek fel: bárki meghúzhatta, és ekkor a királynak fogadnia kellett a panaszoszt, ki kellett vizsgálnia az ügyét és igazságot tenni. A jó szándékú, mindenkiről gondoskodó apa figurájából az abszolút monarcha éppúgy hiányzik, mint

46| Hooker 1978: 25–26; Ishii 1986: 143; Vickery 1996: 146; 174–175.

47| Engel 1975: 6–8; Hooker 1978: 28–30.

a király(ság) istenítése. Ezek a gondolatok az indiai kulturális befolyás eredményeképpen születtek meg, feltehetően a khmerek közvetítésével. A khmerek birodalma a hindu állam- és jogfelfogás alapelvein nyugodott, és feltehető, hogy a khmer állami szokások, adminisztratív gyakorlatok hatást gyakoroltak Ayutthaya királyságára is, bár e befolyás mértéke jelenleg vitatott. Mindenesetre tény, hogy a hindu koncepció egyre erősebben jellemezte a thai uralkodót, aki folyamatosan eltávolodott hagyományos szerepkörétől, és a gondoskodó apa pozícióját a szolgák ura felfogás váltotta fel. Ez a szemléletbeli átalakulás gyorsan elvezetett egy abszolút monarchiához, ahol a király istenséghez hasonló figura (*devarāja*), élet és halál ura (*chao chivit*). Ezen enyhített a buddhizmus, melyet a mon népesség közvetített a thai népesség felé. Ezen királyfelfogás elveti az abszolút monarcha elképzelését, és az uralkodótól elsősorban a buddhista tanok képviselőjét és közvetítését várja el úgy, hogy közben maga a király is köteles az alapelveket betartani. A hindu eredetű *devarāja* elképzelés tehát ismét módosult, és az istenkirály helyébe a király mint a törvény őre és megtestesítője lépett. Ennek elvben fontos következménye lett, hogy a király nem pusztán a törvény őreként szerepelt, hanem maga is alá volt vetve a törvénynek, és ezért tettei a törvény alapján megítélhetők és ellenőrizhetők voltak, vagyis a buddhista tanok erősen csökkentették az uralkodói hatalom abszolút jellegét. A jogalkotói hatalom korlátozása és az örök törvény változtathatatlansága is ebbe a gondolkodási paradigmába illeszthető. A *thammasat*, mely e törvényeket tartalmazza, elvben a királyi hatalom korlátozását is megadja, amennyiben szabályozza uralkodó és társadalom viszonyát, és nem teszi lehetővé a királynak a teljesen önkényes jogalkotást, viszont előírja a királyi erényeket, úgymint az erőszakmentességet, az elnyomás tilalmát, a tisztességet, az önkontrollt, a negatív indulatok megfékezését, a jóindulatot, az igazságosságot, a mértékletességet és a törvények betartását. Ahhoz, hogy uralma valóban ilyen legyen, személyesen kell megvizsgálnia az ügyeket, csak jogszerűen juthat bevételekhez, a becsületeseket védenie és támogatnia kell, továbbá az egész társadalom boldogságának előmozdításán kell munkálkodnia. Ha így tesz, istenkirály akkor sem lesz, de *chakravartin* lehet, vagyis elérheti az egész univerzumban elismert erényes uralkodó rangját, aki „forgatja a kereket”.<sup>48</sup> Az újkori utazók mégis a thai királyok korlátlan hatalmáról számolnak be, joggal. Az elméleti korlátozáshoz ugyanis nem társult gyakorlati és intézményes korlátozás, vagyis a király a származékos szabályok tekintetében

48| A *chakravartin* (kereket forgató) király eszméje közös a buddhizmusban, a brahmanizmusban és a jaina vallásban is, miközben a szimbolika eredete és pontos jelentése máig homályos: a kerék utalhat a királyi hatalomra vagy a *dharmára* is: Gethin 2014: 70–71.

### III. RÉSZ: AZ INDAI JOGI KULTÚRKÖR

mégis úgy döntött, ahogy jónak látta, és ennek korlátja legfeljebb annyi volt, hogy a későbbi generációk nem követték, ha az adott rendeletet nem látták helyesnek. I. Rama király parancsa a törvények összeírására tehát ebbe a gondolkodási struktúrába illesztendő.<sup>49</sup>

A Hárompecsétes Kódex 41 fejezetből áll. A bevezető fejezetek (preambulum, Manu legendája, ahogy felismeri a törvényt az univerzum szélén a falra írva stb.) után közjogi szabályok következnek: az uralkodó és családja jogi helyzete, a palota szerepköre, a miniszterek, a közigazgatás rendszere, a bírósági szervezetrendszer, az eljárásjog egyes kérdései. A következő nagyobb logikai rész a házassági joggal és az öröklési joggal foglalkozik, ezt követően a szerződések joga következik. A büntetőjogot elsősorban a lopás és az államellenes bűncselekmények testesítik meg. A 28. és a 41. könyv közötti rész tematikusan nem szerkesztett, mert itt királyi dekrétumok találhatóak, a kibocsátók szerint. Ezek közül öt fejezet (32–36) az ayutthayai királyok rendeleteinek, a többi I. Rama király saját rendeleteinek van szentelve. Ahhoz képest tehát, hogy mekkora jelentősége van a szövegnek a thai jogtörténetben, logikai rendezettsége némileg csalódást keltő, ahogy az is meglepő, hogy igen sok terület kimarad vagy alig kerül érintésre (pl. a büntetőjogban, de a szerződések joga is meglehetősen elnagyolt).<sup>50</sup>

A Hárompecsétes Kódex a mon–burmai joghagyományból már ismert eredetmítoszt tartalmazza a praeambulumban, mely azért lényeges, mert megadja a jogfolytonosságot is a thai uralkodók irányába. Az eredetmítosz ugyanis kiegészült azzal, hogy miután Manu a leírt jogi szöveget átadta a királynak, onnan eredeti (páli) nyelven a mon népeiséghez került, akiktől viszont Sziámba, és így a szöveg nem más, mint az eredeti szöveg thai fordítása. Ezáltal Manu és a thai királyok között folytonosság keletkezett. A szöveg érdemi része a palota törvényeivel kezdődik, mely megadja az állam területi és adminisztratív beosztását, igaz a katonai és tartományi igazgatásról szóló következő fejezet ennek lényegi pontokon mond ellent. Feltehető, hogy az első könyv a korábbi, ayutthayai korszak viszonyait tükrözi, a második fejezet pedig a kortárs állapotokat rögzíti. Az adminisztratív beosztás részletei ugyan eltérnek egymástól, de az állam politikai alapvetése és gondolkodása nemigen változott: a hivatalnokoknak hűséget kellett fogadniuk az uralkodónak, melyet két évente meg kellett ismételniük ceremonális körülmények között (a hűség vizének megivása). Akik ezt nem tették meg, halálbüntetést szenvedtek el. Az udvari protokoll egyébként is

49| Hooker 1978: 31; Engel 1975: 1–5. Engel a khmer hatást vitán felülinek tartja és tényként állapítja meg a khmer politikai gondolkodás befolyását Ayutthayában, ezzel szemben Vickery kétségbe vonja a khmer politikai intézmények jelentős hatását: Vickery 1996: 140.

50| Lingat klasszifikációja alapján, ld. Hooker 1978: 26–27, Ishii 1986: 146–147.

nagyon merev és formális volt, és ezen szabályok megszegői súlyos büntetésre számíthattak. Különösen a nyelvhasználat során kellett a kifejezéseket igen pontosan megválogatni, ha valaki a királyt vagy a királyi család valamely tagját akarta megszólítani. Királyi meghallgatás során például, ha valaki suttogott a mellette ülővel, kivégezték. De így járt az is, aki kísérletet tett arra, hogy felmásszon a királyi palota falán – még a királyi palota tájékán sárkányokat eregetők is pórul járhattak, büntetésük társadalmi rangjukhoz igazodott. A súlyos büntetések akár a királyi család tagjait is elérhették: halálos ítéletüket úgy hajtották végre, hogy bambuszbottal halálra verték őket, mivel ezt tartották a méltóságukkal leginkább összeegyeztethető kivégzési módnak. Hiába az évszázados buddhista tanítás az erőszakmentességről és a megbocsátásról, a nagyon szigorú büntetések rendszere még a múlt században is fennmaradt, holott ebben a korban a mon–burmai joghagyományban a halálbüntetést már eltörölték. Különösen az állam/király ellen elkövetett cselekményeket büntették drákói szigorral. A kínai szokásokhoz hasonlóan árulás esetén nemcsak az árulót végezték ki, hanem a családját is, teljes vagyonekobbzás mellett. Árulásnak minősült a király megbuktatására irányuló kísérlet, a király megtámadása fegyverrel, méreggel vagy rossz ómenekkel, az ellenséges hadakkal való konspiráció, az állam titkainak felfedése az ellenség irányába, illetve a kormányzók hűségének megszűnése és önállósodási törekvése. Érdeemes megemlíteni, hogy a más vallású, idegen férfiakkhoz férjhez menő thai lányok is árulónak számítottak, mert attól tartottak, hogy később gyermekeik kémekként fognak viselkedni a thai állam és a buddhista tanítás megdöntése érdekében. A büntetőjog szigora, a kormányzók árulásától való rettegés, sőt még a külföldre férjhez menő thai lányoktól való félelem is a rendszer nagyon erős befelé fordulását mutatja, ami rávilágít a központi hatalom sebezhetőségére és félelmére a belső és külső ellenségtől. Ez a benyomásunk csak fokozódik, ha a palota törvényei közül megnézzük a hivatalnokokról és kormányzókról szóló előírásokat. Ezek értelmében a legsúlyosabb, általuk elkövethető bűncselekmények köre így alakul: az utasítások végre nem hajtása, hivatali hatalommal való visszaélés, lázadóknak, kémeknek való segítségnyújtás, nem létező hivatali rang jogszerűtlen használata, dokumentumok és pecsétek hamisítása, a lakosság elnyomása jogellenes eszközökkel. Ha valakit a fentiekben bűnösnek találtak, lefejezéssel vetettek véget életének, de ha kisebb súlyú volt a cselekmény, akkor kéz- vagy láblevágást, teljes vagyonekobbzást, megszégyenítő közszemlére bocsátást is alkalmaztak. A döntés a büntetésekről jórészt a király diszkréciójától függött.<sup>51</sup>

51| Ishii 1986: 159–164.

### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

Az árulás után a második legnagyobb bűn a *chōn* volt, mely szó tolvajt, rablót, banditát jelent, de alkalmazása ennél sokkal szélesebb körű volt a szövegben, és jórészt mindenki *chōn*nak számított, aki a belső béke és rend ellen vétett. Tulajdonképpen olyan személyeket illeltek e kifejezéssel, akik valamilyen cselekmény útján a személyek biztonsága, épsége, tulajdona, vagy az állam által fenntartott társadalmi rend ellen vétettek, vagyis igen tág jelentéstartománya volt a terminusnak. Nem meglepő ezek után, hogy a szöveg a *chōn* tizenhat fajtáját különbözteti meg. A *chōn*októl való kissé eltúlzott félelem miatt – vagy legalábbis ennek örve alatt – az állam igyekezett totális ellenőrzés alatt tartani a lakosságot, mivel a király előírta minden kormányzónak, hogy írja össze a lakosságot lakhely szerint, és folyamatosan kövesse mozgásukat, hogy nem konspirálnak-e, illetve nem követnek-e el valamilyen *chōn*nak minősülő tettet. A belső békének ez az agresszív-korlátozó védelme odáig terjedt, hogy ha valahol (utcán, házban, csónakban) idegent találtak, azonnal le kellett tartóztatni anélkül, hogy az illető bámit is elkövetett volna. Ha nem tartóztatták le, az a hatóságok részéről volt bűncselekménynek tekinthető. Ha valamely *chōn* személy ráadásul valóban el is követett valamilyen személy vagy vagyon elleni bűncselekményt, a hatóságok tagjai még súlyosabb büntetésben részesültek. Akárcsak az árulók esetén, a *chōn*ok családtagjai is felelősséggel tartoztak, különösen, ha a közelben laktak. A jog kizárólag a nagyon távol élő családtagokat mentette fel, mondván, ők nyilván nem tudnak az eseményekről. A közelben élő családtagokat, rokonokat viszont azonnal letartóztatták, és addig tartották börtönben, amíg az elkövető kézre nem került. Ha a *chōn* erőszakos, de elsősorban vagyon ellen irányuló cselekménye valamilyen okból mégis halált okozott – ilyen az országúti rablás esete, vagy ha a betörés során megölték a házigazdát stb. –, az elkövetőt kivégezték. Ha a házigazda erővel és fegyverrel védekezik, és ennek során megöli a támadót, büntetlenséget élvez, kivéve, ha utóbbi nem tanúsít semmilyen ellenállást, mert ilyenkor úgy tekintették, hogy a házigazda túllépte az arányosságot azzal, hogy a nem védekező támadót megölte, ezért a házigazda felelősséggel tartozott. Az önszegély nemcsak rablók esetén volt legális, hanem még olyan, kisebb súlyú esetekben is, mint amikor egy részeg ember késői órában valaki más telkére tévedt. Ilyen esetben, ha megsebesült vagy meghalt, úgy tekintették, hogy akkor ért véget karmikus ciklusa. Az önmagában is halálos veszélyt jelentő cselekményeket is halállal büntették függetlenül attól, hogy haláleset valóban bekövetkezett-e. Ilyennek minősült például egy lakóház felgyújtása. Verekedések, fegyveres erőszakkal ekövetett civódások büntetése ellenben csak pénzbüntetés volt, kivéve, ha a konfliktus halálos áldozatot is követelt, mert ebben az esetben halálbüntetést róttak ki. Érdekes rendelkezés, hogy

a köztéri verekedések, atrocitások tétlen nézőit, be nem avatkozóit szintén büntették.<sup>52</sup> Összességében tehát megállapítható, hogy a thai jogfelfogást a büntetések és az államvezetés kapcsán kevéssé érintette meg a buddhista etika, mert szemben a burmai gyakorlattal, nemhogy nem mondtak le a halálbüntetés alkalmazásáról, hanem nagyon széles körben alkalmazták, ráadásul olyanokra is, akikről tudható, hogy nem követtek el semmit, ezért kivégzésük preventív-elrettentő célokat szolgált (az árulók családjának teljes kiirtása). A totális ellenőrzés kiépítése, az emberek mozgásának követése, az idegenek ok nélküli letartóztatása, a kormányzók, hivatalnokok árulásától való rettegés egy belülről bizonytalan, ezért kifelé nagyon erélyesnek mutakozó rendszer képét vetíti elénk, mely azonban nem egyedülálló a térségben (Vietnamban nagyon hasonló szabályokkal találkozunk majd).

A bírósági rendszer rendkívül összetett volt, mert különböző bíróságok különböző központi adminisztratív egységek irányítása alá tartoztak. A thai eljárásjog rendelkezik néhány érdekességgel, ezeket érdemes röviden áttekinteni. Az egyik ezek közül az, hogy egy szabad ember általában nem indíthatott pert saját jogán, csak egy rangban nála feljebb álló vezető (*munnaï*) segítségével, aki az ügyet végső soron az ő nevében bíróságra vitte. A *munnaï* eredete a XIV. századra megy vissza, amikor a lakosságot csoportokba osztották, és minden csoport élére egy *munnaït* állítottak vezetőnek. A rendszer célja a gyors munkaerő-mozgósítás volt, melyet az állam érdekében a király rendelt el, és az így kirótt kötelező közmunka elérhette akár a hat hónapot is évente (az ayutthayai korban). Ezt csak az újkorban csökkentették négy, majd a kódex kibocsátása után három hónapra. A *munnaï* révén az állami ellenőrzést fokozták, és az a szabály, hogy senki sem pereskedhet, csak a *munnaï* révén, szintén azt szolgálta, hogy ne lehessen kibújni a rendszer alól. Ha valaki mégis saját jogán adott be keresetet, ügyét nem vizsgálták ki, hanem elutasították, őt magát pedig a király emberévé (*phrai luang*) fokozták le büntetésből, ahonnan nehéz volt szabadulni (pl. úgy lehetett, hogy valaki beállt buddhista szerzetesnek).<sup>53</sup>

A másik érdekesség, hogy a bírónak meglehetősen limitált szerepe volt, mivel a bíró komplex funkciói közül sokat különböző hivatalnokokra telepítettek. Amikor megérkezett a panasz, azt egy erre a célra alkalmazott hivatalnok regisztrálta, majd továbbította a *lūk khun* felé, aki eldöntötte, hogy az eljárás megindulhat-e. Ha igen, beidéztek a másik felet, akinek nyilatkozatát feljegyezték, majd a bíró az egész anyagot ismét visszaküldte a *lūk khun*nak, aki összevetette a nyilatkozatokat, megállapította a tényállást, és kiválasztot-

52| Ishii 1986: 164–166.

53| Ishii 1986: 172–173.

### III. RÉSZ: AZ INDAI JOGI KULTÚRKÖR

ta az alkalmazandó jogot, az így megszületett ítéletet pedig a bíró hirdette ki. A bíró tehát alig vett részt az eljárás érdemi részében, ezt a szerepet a *lūk khun*nak nevezett réteg vette át, akik formailag a bíróság mellé rendelt szakértők voltak, valójában azonban jogban jártas *brāhmaná*knak kell őket tekinteni, akik azon örködtek, hogy a bíróságon ne éljenek vissza a joggal. A *lūk khun* tehát a törvényesség öréneke tekinthető, noha valójában a király volt a törvényesség legfőbb őre, hiszen végső instanciaként hozzá lehetett fordulni. Ez azonban kockázatos eljárás volt, mert ha a panaszos veszített (a hivattal, a bíróval szemben), akkor büntetőügyben megkorbácsolták és vagyonelkobzásra ítélték, polgári ügyben pedig pénzbüntetésre kötelezték. Ha ellenben a bíró veszített a fellebbezés során, akkor megkorbácsolták és pénzbüntetésre ítélték, mivel a mögöttes feltételezés az volt, hogy a bíró azért hozott rossz ítéletet, mert korrupt volt. A thai felfogás szerint a bírósági eljárás rombolja az egyén társadalmi megbecsültségét, különösen, mivel a per érdemi fázisában a feleket nem engedték el a bíróságról, hanem ott tartották őket és korlátozták szabadságukat. Éppen ezért a magasabb társadalmi rangúak nem is jelentek meg személyesen soha a bíróságon, hanem képviselőjüket küldték el maguk helyett. A jogrendszer buddhista alapvetése a tanúk kapcsán domborodik ki, mert a buddhista etika alapján ítélték meg, hogy ki vehető tanúként számításba, és ki nem. Összesen harminchárom féle embert, illetve foglalkozás képviselőjét tiltottak el a tanúskodástól, többek között a prostituáltakat, a játékszenvedélynek élőket, a varázslókat, a cipészeket, a halászokat, a koldusokat, továbbá azokat, akikről köztudomású, hogy nem a buddhista etika alapszabályai szerint élnek.<sup>54</sup>

A házassági jogban a poligámia bevett szokás volt, az asszonyokat három kategóriába sorolták. A főfeleség (*mia luang*) státushoz annak a nőnek a sorsa vezetett, akit a „kéz megfogásával” vettek feleségül, ahol a szimbolika a szülői beleegyezésre utal. A mellékfeleség (*mia noi*) helyzete a főfeleséghez képest nyilván alárendeltebb volt, míg a rabszolgafeleség (*thasa phalays*) sorsa volt a legkevésbé irigylésre méltó. A thai felfogásban (is) a szülői beleegyezés alapvető érvényességi feltétel, ugyanakkor a szülők jog szerint nem kényszeríthették házasságra a lányukat annak beleegyezése nélkül. A lányszöktetés feltehetően nem volt ritka jelenség, mert a jog lehetővé teszi ilyen esetben is az utólagos házasságkötést, ami a szülői autoritás egyfajta megkerülése. Hasonló logikából folyik, hogy ha egy lánynak gyermeke születik, akkor feleségnek lehet elismerni egy olyan házasságra vonatkozóan is, melyről a szülőknek korábban nem volt tudomásuk. De még gyermek születése nélkül is elismerték az együttélést, ha a felek hosszabb ideje laktak együtt

54| Ishii 1986: 166–170.

egy olyan házban, melyet a férfi épített. A tények ezen utólagos elismerése azt jelenti, hogy a lány felett a férfinak van már hatalma, és nem a szülőknek, mivel a házasság egyik legfontosabb joghatása a nő feletti hatalom átszállása a szülőkről a férjre. Az ilyen rendkívüli eseteket leszámítva azonban a házasságkötés a szülők beleegyezésével, formális szertartások közepette zajlott, ahol a vőlegénynek a szokásokkal összhangban mély tiszteletet kellett tanúsítani a menyasszony családja iránt. Ennek jeleként egy különleges szertartás keretében egy tálcán a szülőknek bételleveleket és arecadiót adott, melynek elfogadása fejezte ki a hozzájárulást. A házasság megkötése után a férjet a feleség ura (*chao mia*) néven illették, mivel megbüntethette, mi több, adósrabszolgának is eladhatta feleségét. A büntetési jog különösen házasságtörés alkalmával vált jelentőssé, mert ilyenkor a férj elvehette felesége teljes vagyonát (és elküldhette a háztól). Ha a férj részéről merült fel kifogásolható viselkedés, akkor a szülők és a család idősebb tagjai vizsgálták ki az ügyet, és kötelezhették olyan esküre, hogy nem teszi többé a kifogásolt dolgot – ezt az esküt írásba is foglalták. Ha ez sem segít, a felek elválhatnak, a válás joga mindkét házastársat megilleti. Erről írás készül, melyet a férj ad át a feleségének, illetve ha a feleség kezdeményezi és ő adja át, akkor ehhez tanúk is szükségesek. Az idő múlása is felbonthatja a házasságot, mert a férj huzamos távolléte okot ad rá. Hasonlóan a burmai szokásokhoz, az asszonynak három évig kell férjére várnia, ha kereskedelmi útra ment, de ha ezalatt nem ad életjelet magáról, a nő ismét férjhez mehet, különösen, ha a férj messzire távozott (Kína, lao vidék). Ha ellenben háborúba vonult, akkor hét évig kellett rá várni. A szerzetesnek beállt férj szintén elhagyható.<sup>55</sup> Ezekből a szabályokból is látszik, hogy Délkelet-Ázsia vidéke rendelkezik egyfajta saját arculattal és önálló jogi kultúrával, hiszen nemcsak a kérdések és a problémák azonosak, hanem azok kezelésének módja és a válaszok is, hiszen a fent elmondottak gyakorlatilag teljesen megegyeznek a lao, illetve a mon–burmai szokásokkal.

Végezetül érdemes megemlíteni a thai jog egy sajátos kategóriáját, melynek *lamoet* a neve. Ez a mi fogalmaink szerinti jogellenes károkozáshoz, de még inkább az angolszász *tort* fogalmához áll közel. A szokásjog a *lamoet* két fajtáját különbözteti meg: az egyik csak egy adott személynek okoz kárt a vagyonában vagy személyében, a másik, súlyosabb fajta azonban a közrendet is megzavarja. A jogkövetemény értelemszerűen a fenti distinkcióhoz igazodik: az első esetben csak anyagi kompenzáció fizetendő, a második esetben viszont a kompenzációt testi büntetés is kiegészíti a közrend megzavarása miatt. A kompenzáció egy része a sértettet illeti, másik részét azonban

55| Ishii 1986: 175–178.



### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

be kellett fizetni a királyi kincstárba. A személy ellen irányuló *lamoet* a testi sértések különböző fajtáit, az emberölést, a rágalmozást és az elátkozást foglalta magában. A Hárompecsétes Kódex részletesen taglalja, hogy melyik esetben mennyi kompenzációt kellett fizetni. Az összeg nemtől, életkortól és társadalmi rangtól függött, a vérdíj összegét esetről esetre számolták ki. A fizetendő összeg végül a vérdíj kétszerese volt, mivel felét a hozzátartozóknak, másik felét pedig a királyi kincstárnak kellett megfizetni. A vagyon ellen irányuló *lamoet* közül első helyen a lopást kell megemlíteni, de az, ahogy fentebb már láttuk, egyben *chōn*nak is minősült, ezért megítélése szigorúbb volt. A hatalom alatt állókat gyakorlatilag nem tekintették személynek, ezért az ellenük elkövetett cselekményeket a vagyon ellen irányuló *lamoet* kategóriába sorolták. Ezért tartozik a nemi erőszak és a házasságtörés is a vagyon elleni *lamoet*be, mely után kompenzációt kellett fizetni a szülőknek, illetve a férjnek. A házasságtörés esetén azonban a férjet megillette az a jog, hogy a feleket a helyszínen azonnal megölje. Ha nem így tett, vagyoni kompenzációt követelhetett. A felek megölésének jogát pár évvel a Hárompecsétes Kódex megfogalmazása előtt megszüntették egy királyi rendelet útján.<sup>56</sup>

A Hárompecsétes Kódex a hagyományos jog összefoglalását (ha nem is rendszerezését) adta, így valójában semmi újat vagy váratlant nem tartalmaz, ilyen célja nem is volt az összeállításnak. A következő évtizedek azonban a nyugati hatalmak gyarmatosító törekvésének jegyében teltek, ezért a reformok iránti vágy egyre élesebben fogalmazódott meg. Először a királyi család egyes tagjai, majd ezt követően szélesebb körben vitatták a thai király közjogi helyzetét, a buddhista elemekkel átszőtt, de valójában abszolút monarchia létjogosultságát. Különösen a japán Meiji-reformok beindulása jelentett fontos változást, mert egyre hangosabban hangoztatták a japán reformtörekvések követésének szükségességét, és a jogrendszer európai mintára történő átalakítását. E megfontolások mellett fontos érv volt az is, hogy az ország megszállása csak úgy kerülhető el, ha az állam- és a jogrendszer a nyugati hatalmak számára elfogadható képet mutat, azaz kellően westernizált. E mögött az érv mögött az húzódott meg, hogy Mongkut király uralkodása alatt egyenlőtlen szerződéseket kényszerítettek az országra, melyek jogi mentességet szavatoltak a külföldieknek a thai jog- és bírósági rendszer alól, és kimondták, hogy a szerződések csak akkor mondhatók fel, ha az ország modern jogrendszert épít ki (a japán jog modernizációja pontosan ilyen körülmények között következett be). A fenti nehéz korszakban a thai történelem egyik legkiemelkedőbb alakja, Mongkut király fia, Chulalongkorn uralkodott, aki az óvatos reformok híve volt. A túlzott

56| Ishii 1986: 183–187.

gyorsaságot és a mindent felforgató reformlelkesedést egyaránt elvetette, ugyanakkor nem gondolta, hogy reformok nélkül a hagyományos társadalom fenntartható lenne. Az alkotmányos királyság gondolatát elutasította, ennek ellenére bevezetett fontos újításokat, illetve eltörölt régi kiváltságokat. Hosszú uralkodása alatt végül jelentősen megváltoztatta a thai állam- és jogrendszer felépítését, és óvatos modernizációs programjával úgy őrizte meg a társadalmi békét, hogy közben elkerülte az ország megszállását is. A változások kiterjedtek a kormányzatra, az uralkodó helyzetére, a közigazgatásra és a bírósági szervezetrendszerre is. Történelmi paradoxon, hogy mindezen változásokat az egyik legabszolútistább uralkodó, Chulalongkorn hajtotta végre. Egy modern, demokratikus rendszer kiépítése éppen ezért már nem tartozott bele az elképzelésekbe, holott a királyi udvar egyes tagjai és az uralkodó mellett évtizedek óta dolgozó külföldi jogi szakértők (elsősorban amerikai jogászprofesszorok a Harvardról) ezt tanácsolták. A halogatás végül az 1932-es felkeléshez vezetett, melynek eredményeképpen megszületett az ország első alkotmánya. Ez az abszolút uralkodó helyére az alkotmányos monarchát ültette.<sup>57</sup>

A reformok nemcsak az alkotmányos rendet, hanem a magánjogot is érintették, ezek közül is elsősorban a házassági jogi reform generált hosszú és intenzív vitát. A monogámia bevezetése volt a legfontosabb kérdés. E probléma felvetésére Chulalongkorn halála után nem sokkal, fia uralkodása alatt már sor került, és az új király nagyon aktívan bekapcsolódott a vitába, hosszú memorandumban fejtve ki véleményét. Ezzel szemben a külföldi jogi tanácsosok ebben a kérdésben nem foglaltak állást, hanem inkább a thai társadalomra bízta a döntést. A döntés azonban a jelentős megosztottság következtében elmaradt, így a probléma évtizedekig elhúzódott, és csak az 1932-es alkotmány után rendeződött. Az ekkor tartott szavazáson a többség már a monogámia bevezetése mellett foglalt állást (1935).<sup>58</sup> A magánjogi és a kereskedelmi jogi kódex hosszú előkészítés után, francia mintára, mi több, francia szakértők bevonásával készült, és 1923-ban lépett hatályba, ami mutatta, hogy a thai politikai elit az angol jogi minta helyett a francia felé fordult, holott a megelőző évtizedekben a *common law* befolyása volt meghatározó. Ez az irányváltás azonban mindössze két esztendeig tartott, mert 1925-ben újabb polgári és kereskedelmi törvényt léptettek életbe, ezúttal német mintára. E két törvényt 1928-ban, majd 1934-ben tovább bővítették, de továbbra is a német mintához ragaszkodva. A thai jogi modernizáció tehát három mintát is kipróbált (angol, francia, német) rövid időn belül, és végül a német minta mellett tette le a voksát.<sup>59</sup>

57| Chulalongkorn reformjait elemzi Engel 1975: 33–95; Harding–Leyland 2011: 7–12.

58| Wichiencharoen–Netisastra 1968: 89–98.

59| Kasemsup 1986: 292–293.

#### 4. § A KHMER JOGFELFOGÁS

A khmer jogfelfogásról sajnos jóval kevesebbet tudunk, mint a mon–burmai és a lao–thai joghagyományokról, mivel a fennmaradt források száma alacsony, ennek következtében a kérdés kutatása háttérbe szorul. Ráadásul a ránk maradt források jelentős része vagy régészetileg releváns, vagy az epigráfusoknak sokat jelentő feliratos anyag, ám ezek elvéve tartalmazznak joggal kapcsolatos tartalmakat. Ennek ellenére bizonyos kontúrok azért látszódnak, s egy sajátos délekelet-ázsiai jogi kultúra képe bontakozik ki előttünk.

A khmer állam- és jogfelfogás egyik legfőbb sajátossága, hogy az indiai hatás nem a buddhizmuson, hanem a hinduizmuson keresztül érvényesült, évszázadokon keresztül. Ma már nem lehet tudni, pontosan mikor és hogyan kerültek a khmerek a hinduizmus hatása alá, de alappal tehető fel, hogy ez már a legkorábbi időben, vagyis a Funan királyság ideje alatt bekövetkezett. Az angkori periódusban a hinduizmus továbbra is domináns maradt, bár a buddhizmus elkezdett teret nyerni kiemelkedő buddhista királyok nyomán, illetve más uralkodók alatt, akik toleráns valláspolitikát folytattak. A hindu hatás két fontos területen érezte befolyását: a királyideál és a jogtudomány területén. Mindkét téma elsősorban gondolatokat kifejtő, összefüggő szöveget kíván meg, ezzel szemben Angkor területéről jellemzően epigráfiai szöveghagyatékkal rendelkezünk, elsősorban királyfeliratokkal, melyek értelmezése jóval nehezebb. A részletekre vonatkozó bizonytalanságok ellenére annyi világos, hogy a brahmanizmus jelentős befolyással bírt, a *brāhmanák* tanácsadókként, főhivatalnokokként komoly erőt képviseltek abban az udvarban, mely igen tekintélyes közigazgatásai tapasztalatokat halmozott fel – ezeket később más államok is kamatoztatták (thai államok). Az udvarban főként Śiva és Viśnu kultusza volt meghatározó, az uralkodók személyes preferenciája döntött arról, melyik király melyiket követte, de Śiva szerepe összességében mégis jelentékenyebb volt. Ennek magyarázata, hogy Śiva kultusza erősen kapcsolódott a korábbi hagyományból megőrzött ősök kultuszához, továbbá a fertilitás és így a mezőgazdaság szempontjaihoz is. A Śiva megtestesítőjének tekintett király uralkodói kötelessége volt (*rājadharma*), hogy megvédje alattvalóit. Mivel Angkor fennmaradása kizárólag a rizstermesztésre épülő mezőgazdaságon nyugodott, a megfelelő termésnek ténylegesen mindent felülíró jelentősége volt, s ennek biztosítása az uralkodó legfőbb feladatának számított. A khmer uralkodó egyszerre volt az esőről gondoskodó király (a valóságban: csatornákat és víztározókat építettek), és az istenekkel sajátos viszonyban álló hős, győztes hadvezér és epikus hős, akinek hőstetteit a költők megénekeltek. Az ősök kultuszának fenntartása

mint rituális-erkölcsi obligatio is a királyokat terhelte, akik ennek elsősorban templomok építésén keresztül igyekeztek eleget tenni, így jött létre a ma is megcsodált angkori épületkomplexum. Ezek mellett az uralkodói feladatkör kevésbé látványos és megverselhető egyéb aspektusai is fontosak voltak, hiszen a khmer uralkodó volt az egyre kiterjedtebb bürokrácia vezetője és a birodalom legfőbb bírója. Ami viszont nem adaptálódott teljes egészében az indiai hatások közül, az a rigid kasztrendszer. A varnarendszernek volt jelentősége egyes területeken (p. a büntetések kiszabásakor), mégis más képet mutat a khmer társadalom alapszövege és struktúrája, mint az indiai modell. Bár a Khmer Birodalom mindennapjairól keveset tudunk (hiszen a királyfeliratok nem segítenek), biztosnak látszik, hogy az uralkodó a birodalom központjából szövetségek kötésével, kegyadományokkal és azok visszavételével, klientúra kiépítésével és egyfajta oligarchikus kormányzással uralkodott, és nem egy unitárius állam despota mindenhatóságával. Az állam területének peremén jószerével még az uralkodó nevét sem ismerték, aki ezáltal a helyi hatalmasságok segítségével, egyensúlyozva és diplomáciai eszköztárát is felhasználva igyekezett uralmát legalább formálisan fenntartani szövetségesei és vazallusai felett. Ezt a politikai széttagoltságot erősítette a földrajzi széttagoltság, hiszen a falvak által nem dominált területet őserdő borította, tigrisekkel és elefántokkal, így a falusiak nem merészkedtek hosszabb utazásra még a XX. század elején sem, amíg nem létesültek járható utak, hajózható csatornák.<sup>60</sup>

A széttagoltság által okozott nehézséget az államigazgatás megszervezésével igyekeztek orvosolni, ennek hatékonysága sokban függött az aktuális uralkodó képességeitől. Egyfelől azért, mert személytől függő volt, hogy mennyire tudta a központi akaratot a helyi érdekekkel szemben érvényesíteni, másfelől azért, mert az egyre burjánzó bürokráciát is kézben kellett tartani. A központi akarat megvalósítása érdekében a khmer birodalmat tartományokra osztották (*visaya-pramān*), a tartományokat pedig falvakra. A falvak és a tartományok élén álló vezetők feladata volt a belső béke fenntartása, az adók beszedése, a közmunkák megszervezése és a földtulajdon határainak kijelölése. A kormányzat által kinevezett vezetők önmagukban azonban nem voltak képesek e feladatok elvégzésére, ezért a helyi arisztokrácia és az öregek segítségére rá voltak szorulva. Különösen a földtulajdon rendezése volt nehéz feladat, mivel rengeteg perpatvar származott a földtulajdonjogból és a határvitákból (egy mezőgazdaságra épülő társadalomban ez érthető), így nem véletlen, hogy a tartományi kormányzó kiemelt feladata volt a határviták rendezése.<sup>61</sup>

60| Chandler 2008: 53–56; Ishizawa 1986: 209–210.

61| Ishizawa 1986: 210; 215.

### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

Mivel a földtulajdon rendezettsége a hatékony élelemtermelés egyik alapfeltétele volt, erre a kérdésre nemcsak tartományi vezetői, hanem uralkodói szinten is ügyeltek. Ezért a földtulajdon viszonylatában nem alakult ki abszolút tulajdonjog – a király fenntartott magának egy sor jogot a földdel kapcsolatban. A földtulajdon elidegenítése elvben szabad volt, de uralkodó általi jóváhagyásra szorult, mely a király diszkrecionális joga volt. Az uralkodó bármelyik föld kisajátítását elrendelhetette, ha azon közösségi érdekből munkavégzésre adott utasítást (pl. csatorna építése), ilyenkor azonban megfelelő csereingatlant kellett kiutalnia.<sup>62</sup>

A királyi udvarban az indiai tudományok ismertek voltak, melyeket jeles *brāhmanák* műveltek. Ebből adódóan az indiai jog- és államtudományi művek két műfaja, a *dharmasāstra* és az *arthaśāstra* is megjelent a khmer udvarban. Manu *dharmasāstrája* a IX. század óta biztosan ismert volt, Yasovarman (889–900), a negyedik angkori uralkodó felirata már idézeteket is tartalmaz Manu szövegéből. A XI. századból származó királyfelirat arról tudósít, hogy a király fenntartotta a Manunál található 18 *mārgát*, vagyis a joganyagot az 18-as rendszerét, melyet az indiai jogtudomány fejlesztett ki peresíthető követelések címen (*mārgavyavahāra*). A büntetések rendszere is az indiai mintát követte, vagyis a büntetés nem pusztán a tett súlyától, hanem az elkövető társadalmi rangjától is függött. Testi büntetéseket csak a közemberek szenvedhettek el, a *brāhmanák* mentesek voltak a testi büntetés és a halálbüntetés alól. A bírósági rendszer többfokozatú volt, helyi és központi bíróságok is léteztek, ezek felett állt a király mint végső instancia. A bíróságok előtt folyó ügyek eljárási rendje szintén az indiai joghágyományból táplálkozott, vagyis a khmer hagyomány igyekezett olyan hűségesen követni az indiai mintát a jogtudományban és a jogéletben is, ahogy azt a társadalmi környezet lehetővé tette. Ez a szemlélet annyira jellemző volt, hogy rengeteg jogintézménynek nem is khmer neve volt, hanem fenntartották az eredeti indiai neveket, pl. a bíróság (*sabha*), a bíróság elnöke (*sabhāpati*), de végső soron a főváros, Angkor neve is a szanszkrit *nagara* (város) jelentésű szóra megy vissza.<sup>63</sup>

A büntetések közül a halálbüntetés volt a legsúlyosabb, ezt általában lefejezéssel, megfojtással hajtották végre, nagy nyilvánosság előtt. Az idegenek privilegizált helyzetet élveztek, és nem szenvedtek el olyan büntetést, mint a hasonló cselekményt elkövető helyi lakosság (ha khmer ölt meg egy kínait, akkor az elkövetőt kivégezték, ellenben ha egy kínai ölt meg egy khmert, pénzbüntetéssel szankcionálták). A testi büntetések valójában a csonkítások

62] Ishizawa 1986: 229.

63] Hooker 1978: 33–34; Ishizawa 1986: 210–211.

különböző válfajait foglalták magukban: kéz- és láb levágása, fülek levágása, ajakcsonkítás, orrlevágás, fej összepréselése. Ezeket kísérhette korbácsolás, a mellkas és a hát megbélyegzése, továbbá az arc tetoválása. A büntetések végrehajtása során nem tettek különbséget, a nők azonos büntetésben részesültek, mint a férfiak. E kegyetlen büntetések elszennvedésébe az érintettek nemritkán belehaltak, bár a cél nem ez volt,<sup>64</sup> ezzel együtt a buddhista ihletésű burmai jog humanizmusa távolról sem köszön vissza.

## 5.§ A BUDDHISTA JOG A MODERN KORBAN

Ahogy láttuk, a délkelet-ázsiai jogi kultúrák több mint ezer esztendőn át igen jelentős indiai hatás alatt álltak, melyet a hinduizmus és a buddhizmus közvetített. Ez azonban inkább a formát érintette (írásbeliség, a jogtudományi munkák szerkezete, fogalmak, nyelv, terminológia), de a jog tartalmát csak másodlagosan befolyásolta, mivel a szokásjogok igen erősen éreztették hatásukat.

Ez a helyzet a modernitás hatására lényegesen megváltozott, amikor az egyes államok saját jogrendszerük radikális átalakítását határozták el. A modernizáció évtizedei alatt nem pusztán az öröklött indiai formákat cserélték le a nyugati mintára, hanem a jog belső tartalmi elemeit is, vagyis szakítottak saját, korábbi szokásjogukkal is. A tartalom és a forma egyidejű megváltoztatása azt jelentette, hogy ekkora horderejű változás korábban sosem volt megfigyelhető e társadalmakban. A változások hatóköre és mélysége esetenként igen kiterjedt volt, és alapvető társadalmi intézményeket is érintett, például a családstruktúrát (a poligámia helyett a monogámia bevezetése stb.). Mindezek hatására a buddhista jog eredeti formáját tekintve szinte teljesen eltűnt a jogrendszerből, s bár a buddhista erkölcsiség áthatja a mindennapokat és a vallási-morális gondolkodást, a jog ehelyett inkább a nyugati elveket kezdte el követni.

Mint láttuk, az angolok és a franciák a XIX. század utolsó harmadában teljesen átvették a politikai irányítást, és ezzel a jogrendszer működtetését is. Ez még Sziámban is igaz, jóllehet az egyetlen ország volt, mely formálisan nem került gyarmati sorba. Burmában a *dhammasat* és a *rājasat* helyét átvette az angol jog és bírósági rendszer, melyet a burmai nyelven alig vagy egyáltalán nem beszélő angol bírák igazgattak saját jogfelfogásuk alapján, kollégáik ítéleteit alapul véve. Ezzel a korábbi szokások tartalma és formája is eltűnt. A franciákat természetesen senki sem győzhette meg a *dhammasat* felsőbbrendűségéről a Code Napoléon ellenében, ők viszont igyekeztek meggyőzni mindenkit a fordítottjáról, változó sikerrel. A bevezetett francia

64| Ishizawa 1986: 222–224.

### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

mintájú törvénykezés elsősorban a városokban érvényesült, vidéken egyáltalán nem. Mivel a gyarmatosítás Délkelet-Ázsiában a többi területhez képest meglehetősen későn kezdődött, nem tartott tovább hetven esztendőnél, így a hagyatéka is sajátosan alakult.

Burmában igyekeztek az angol örökségtől megszabadulni, és 1973-ban kitiltották a bíróságokról a kolonializmus hagyatékát jelképező bírakat, helyüket jogban nem járatos esküdtek vették át, mert a cél a gyarmatosításra emlékeztető vagy abból a korból származó jogi emlékek kiiktatása volt. Bár azóta az antikolonialista politika kissé vesztett lendületéből, mégis tény marad, hogy Burma nem tért vissza az angolszász jogi örökségéhez, melyet szerencsétlen, bő fél évszázados intermezzónak tart csupán. A francia jog eleve olyan vidékeken igyekezett érvényesülni, melyek Délkelet-Ázsia legkevésbé fejlett, mezőgazdasági alapú társadalmainak otthonai voltak, Laoszban és Kambodzsában, ahol a genuin állami intézményeknek évszázadokon keresztül alig volt befolyásuk. Nem igényel hosszú magyarázatot, hogy az évszázados változatlanóságban az őserdő szélén élő laoszi falusi közösséget a Code Napoléon aligha érintette meg, így a francia jog eltűnése pontosan annyira befolyásolta őket, mint amennyire a bevezetése. A vidék és a város ellentéte a globalizáció hatására tovább erősödött, és a jogrendszer kettősségének fennmaradásához és további polarizációjához vezetett. A városokban, elsősorban a nemzetközi kereskedelemben részt vevő városokban a nyugati mintájú jogi gondolkodás egyre nagyobb teret hódít, mivel itt a tőzsde, a kereskedelmi jog intézményei, a nemzetközi magánjog, és egy sor más, a globalizációval együtt járó jogi kérdéskör megkerülhetetlen. A vidéki társadalmat ezek azonban egyáltalán nem érintik meg, s itt a szokásjogok továbbra is jelentősek, mivel ezek foglalkoznak a földvitákkal, a családjogi vitákkal, az örökléssel, a közösségi munkával és minden más olyan kérdéssel, melyek a falusiak életét ma éppúgy meghatározzák, mint az elmúlt évszázadokban bármikor.<sup>65</sup> Innen nézve teljesen érthető, hogy Laosz alkotmánya miért emeli ki külön az egyes etnikai csoportok, törzsek, vidéki közösségek szokásjogainak alkotmányos védelmét (8.§).

Az újonnan formálódó államok viszont nem tudták megkerülni a politikai közösség buddhizmushoz való viszonyának kérdését, melyet egyfelől a hosszú történelmi örökség és a buddhizmus politikai és királyeszméje, másfelől a nyugati kulturális hatás befolyásolt, mely értelemszerűen egy egészen más alapvetésű alkotmányos rendet kívánt meg. A válaszok, nem meglepő módon, eltérőek, de mindegyik támogató. A különbség legfeljebb a támogatás mértékében figyelhető meg.

65] Huxley 2014: 181–182.

A Pol Pot-rendszer borzalmaival túlélő Kambodzsában új, alkotmányos királyság született, mely a hatalommegosztás elvén nyugszik, és tartalmazza az emberi jogok meglehetősen széles katalógusát, köztük a vallásszabadság garantálását is. Mégis az alkotmány ugyanazon paragrafusára, mely biztosítja a vallásszabadságot, a buddhizmust államvallás rangjára emeli (43.§), a liberális demokrácia és a központosított buddhista állam sajátos ötvözetét kínálva (az alkotmány praeambuluma külön nevesíti Angkort mint a dicső múlt emlékéét és legitimációs bázist), hiszen Kambodzsa, hátrahagyva Angkor hinduizmusát, mára buddhista állammá vált. Paradox módon az egykor kommunista Kambodzsa lett ezáltal a buddhizmus legerősebb állami protektora, mert sehol máshol nem mentek ilyen messze az állam és a vallás összekapcsolása tekintetében.

Srí Lanka, mely 450 év gyarmati uralom alól 1948-ban szabadult fel, más modellt választott: bár a buddhizmus védelme és tiszteletben tartása mint az állam egyik fontos feladata bekerült az alkotmányba (9.§) a többi vallás tiszteletben tartása és a vallásszabadság garantálása mellett (10.§), ez mégsem jelent olyan erős centralizációt, mint az említett kambodzsai alkotmány esetében. Az alkotmány 9.§-ának előírása rengeteg alkotmányos vitát idézett elő Srí Lankán, egyfelől azért, mert a vallásszabadság és a buddhizmus speciális, állam által történő elismerése és védelme nem mindig egyeztethető össze, másfelől azért, mert Srí Lanka vegyes vallású ország jelentős keresztény és muszlim kisebbséggel, ahol a buddhizmus a többség (69%), de nem a teljes lakosság vallása. Ebből adódóan az alkotmány nem határozza meg államvallásként a buddhizmust, és nincs is jelentős támogatást élvező olyan kezdeményezés, mely ezen változtatna, mert minden jelentős társadalmi csoport a fennálló helyzet konzerválásában érdekelt. A nem buddhista vallásúak értelemszerűen nem támogatják a buddhizmus államvallássá tételét, a liberális gondolkodású, szekuláris buddhisták alkotmányos felfogásával nem lenne összeegyeztethető az államvallássá emelés, ami ellen még a buddhista szerzetesek is tiltakoznak, mert attól félnek, hogy ezzel az állam jogot szerezne a belső ügyeikbe történő beavatkozásra.<sup>66</sup>

Érdekes módon hasonló utat követ a formálisan még mindig szocialista Laosz, mely a szocialista országok összeomlása után jelentős liberalizációt hajtott végre az 1990-es évek elején. Ennek eredményeként született meg az ország új alkotmánya (1975 és 1991 között a Laoszt irányító állampárt még formálisan sem tartotta fontosnak egy alkotmány elkészítését), mely vallásszabadságot hirdet az emberi jogokról szóló fejezet keretei között, ugyanakkor a politikai rendszer alapelveit meghatározó bevezető fejezetben kifejti,

66| Schonthal 2014: 158–164.



### III. RÉSZ: AZ INDIAI JOGI KULTÚRKÖR

hogy az állam tiszteletben tartja és támogatja a buddhista és más vallások követőit, és bátorítja őket valamennyi, a társadalom számára hasznos tevékenységük kifejtésében (9.§). Vagyis, akárcsak a szokásjogok tekintetében, az ország buddhista örökségéhez is egyfajta pozitív viszonyulást fogalmaz meg, hiszen a buddhizmust külön nevesíti, a többi vallást azonban nem.

Burma a fennálló katonai rezsim alatt is biztosítja alkotmánya szerint a vallásszabadságot, ám ezt sajátos módon teszi: a hangzatos elveket kísérő alkotmányos korlátozásokkal. Az állam elismeri a buddhizmus sajátos helyzetét mint a többség vallását (361.§) az országon belül, ám nem fejt ki, hogy ez miben is áll. Emellett a vallásszabadságot nem általánosan ismeri el, hanem csak a kereszténységet, az iszlámot, a hinduizmust és az animizmust mint Burma történelmileg gyakorolt vallásait, és az állam védelmező funkcióit csak ezekre terjeszt ki (362.§). További korlátozásként értelmezhető, hogy külön tiltja a vallásokkal és a vallási cselekményekkel való visszaélést politikai célokra. E helyütt nem a vallás nevében elkövetett terroristaakciókra és egyéb bűncselekményekre kell gondolni, mivel az külön tiltásban részesül, és alkotmányellenesnek minősül. A meglehetősen tágan értelmezhető politikai visszaélés fogalmának megfejtéséhez közelebb kerülünk, ha felidézzük, hogy a katonai kormányzat igen jelentős társadalmi ellenállással néz szembe, melynek egyik vezető ereje a buddhista szerzetesség.

Thaiföld vonatkozásában igen nehéz bármi átfogó állítást megfogalmazni, mivel az 1932-es forrongás óta 18 alkotmány volt életben, jelenleg a 19. alkotmány hatályos, de ez átmeneti alkotmány. A 2007-es alkotmány a buddhista szerzeteseket eltiltotta attól, hogy a törvényhozó hatalom képviselői legyenek (képviselőház, szenátus), vagy ilyen választásokon részt vegyenek (az aktív és passzív választójog korlátozása), miközben a muszlim és a keresztény egyházi személyekre ugyanez nem vonatkozott (100. §). Mindezt annak fényében, hogy az alkotmány szerint az állam feladata, hogy a buddhizmust patronálja és védelmezze (79.§). Az alkotmánybíróság gyakorlata e tekintetben éppen csak kezdett kialakulni, amikor megszületett az újabb (2014), ezúttal hivatalosan is csak átmenetinek tekintett alkotmány,<sup>67</sup> és a folyamatosan nagyon feszült belpolitikai helyzetben jelenleg nem is a buddhizmus alkotmányos helyzete a legégetőbb problémája az országnak. A buddhista szerzetesek eltiltása az aktív és a passzív választójogtól akkor érthető meg (mivel nyugati szemmel ez súlyos negatív diszkriminációnak tűnik), ha megnézzük a bhutáni alkotmányos rendet és az azzal kapcsolatos érveket. Bhután nagyon erős tibeti befolyás alatt álló ország, ahol a buddhizmus hagyományai az élet minden területén meghatározók, és a budd-

67 | Az alkotmánybíróság gyakorlatára nézve lásd Harding–Leyland 2011: 178–179.

hista szerzetesek száma is jelentős, különösen az ország méreteihez képest. E himalájai ország a világ egyik legelzártabb társadalma, ahol a televíziózást is csak kevesebb mint húsz esztendeje engedélyezték, és akkor is kritikus lépésnek ítélték meg, mely alááshatja az ország buddhista alapelveit. Ez a lépés ugyanakkor része volt egy felülről jövő modernizációs programnak, melynek keretében 2005-ben demokratikus alkotmányt készítettek, így az ország belépett az alkotmányos monarchiák sorába, és ennek keretében 2007-ben megtartották az első választásokat. A választásokból azonban a szerzetesek jelentős részét (a laikus szerzeteseket nem, de a többieket igen) kizárták azzal az indoklással, hogy aki szerzetesnek állt, az lemondott az evilági dokgokról, jogokról és kormányzásról, hogy hátralévő életét a meditációnak szentelje, ezért az ilyen embereknek nem lehet és nem is szabad választójogot adni, mert az a politikai tevékenység része, és mint ilyen, nagyon is evilági ügy. A választójog korlátozása és annak indoklása persze sok vitát kavart, mert a fenti indoklással nem mindenki ért egyet, ám a passzív választójogot még a kritikusok is kizárnák a szerzetesek esetében. Tekintettel arra, hogy a bhutáni történelemben a szerzetesek nagyon jelentős politikai szerepet vállaltak, az állam és a vallás szétválasztása ezen indokok mentén meglehetősen újszerű gondolat.<sup>68</sup>

Összességében tehát három modell működik jelenleg Délkelet-Ázsiában: az egyik a buddhizmust államvallássá emelő khmer megoldás, a másik a buddhizmus fontosságát kiemelő, azt támogató, de vallásszabadságot adó és az államot és a vallást elválasztó modell (Srí Lanka, Laos), míg a harmadik a buddhizmust szintén kiemelő, de a szerzetesek életébe beavatkozó, politikai jogokat korlátozó elképzelés (Bhután, Thaiföld).

68| Whitecross 2014: 362–365.

## **IV. RÉSZ**

# **A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR**

## KILENCEDIK FEJEZET

# A KÍNAI JOG

### 1. § A KÍNAI JOG A KEZDETEKTŐL A TANG-KORIG

A kínai jogi kultúrkör (Kína, Korea, Vietnam, Japán) vizsgálatával belépünk az államközpontú jogrendszerek világába. Szemben több, eddig tárgyalt jogrendszerrel (zsidó, iszlám, hindu, buddhista) a kínai kultúrkör számára a jog nem más, mint az állam (uralkodó) parancsa. E lecsupaszított, a XX. század első felének nagyon kategorikus jogpozitívista felfogására emlékeztető szemlélet semmilyen teret nem enged a vallásnak a jog terrénumán belül, viszont bizonyos pontokon szabadon engedi a szokásokat. A jog addig érdekes, amíg az állam érdekeit szolgálja, ezért a jog a kínai kultúrkörben elsősorban két területre fókuszál: a közigazgatásra és a büntetésekre. Az államot ugyanis meg kell szervezni és napi szinten működtetni kell, minél nagyobb a birodalom, annál inkább, s ebben a bürokráciának kiemelt szerep jut. Másfelől a közrendet fenn kell tartani, amit kizárólag súlyos büntetések formájában képzeltek el. Mivel az állam létét nem vagy csak közvetett módon érinti a magánfelek egymáshoz való viszonya, ezért törvényi szinten magánjog évezredek óta nem létezik. Ez persze nem jelenti azt, hogy a magánfelek viszonyai normatív senki földje lennének, csak azt jelenti, hogy az állam nem avatkozik itt be, hanem rábízta a társadalomra, vagyis a szokásokra. Ahogy a következőkben látni lehet majd, a kínai jog története voltaképpen a közigazgatási és a büntetőjog története, mely azonos metódusokkal, sablonokkal dolgozva folyamatosan ismétli önmagát az évszázadok alatt, ezért komoly változatosságot ritkán mutat fel.

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. Az ebből a korból fennmaradt legfontosabb leletek az ún. jóscsontok (számuk meghaladja a kétszáztezret). 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 (*qingshi*) segítségével kormányzott, akinek nagy létszámú apparátus állt rendelkezésére (a kirá-

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

lyi parancsok továbbítója, a nagy szertartások irányítója, a királyi kincstár kezelője, a főírnok és az alá rendelt írkokok). 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. Számptalan ránk maradt jósszöveg bizonyítja, hogy a királyt a termés helyzete állandóan foglalkoztatta, ami érthető is, hiszen a kínai társadalom léte a betakarítástól függött. E korszak jellemzője még az emberáldozat, mely korábban sem volt ismeretlen, de ebben a korban sokkal elterjedtebbé vált. Az áldozatok egy része hadifogoly volt, de feláldoztak nőket és gyerekeket is. Ebben az időben a kínai állam területe természetesen nem volt azonos a mai Kínával, sőt még Konfuciusz 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.<sup>1</sup>

A Yinnek uralmának a XI. század végén a Zhouk vetettek véget: a nyugatról érkező támadók elfoglalták a fővárost, majd a megszűnt állam területét betagoztották 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 uralkodását tekinti az aranykornak, ez azonban nem több mint a késői kor idealizáló tendenciája, mivel a korszakra vonatkozó források annyira át vannak szövelegendás elemekkel, hogy azokból a tényleges történeti valóságot megállapítani igen nehézkes. Annyi azonban ennek ellenére megállapítható, hogy a Zhou-korszak első szakaszát hódítások és sikerek jellemezték, és csak a VIII. századtól látszódnak a hanyatlás jelei. Ezt többek között az is mutatja, hogy a nyugati fővárost fel kellett adniuk, és az uralkodók keletebbre jelöltek ki maguknak új központot. 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.

1| Maspero 1978: 49–52; Schirokauer–Brown 2006:10–12.

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 közigazgatás szervezete kifinomultabbá és összetettebbé vált, ahogy az állam területe növekedett. Különösen az ún. három miniszter (*san lao*: „három vén”) tevékenysége volt kulcsfontosságú, ezek a földművelés, a hadügyek és a közmunkák minisztere, őket a főminiszter (*qingshi*) fogta össze és irányította a király nevében. A sokaság igazgatója (*se-tu*) a vidéki életet irányította, elsősorban a mezőgazdasági munkákat koordinálta a vetéstől az aratásig, de hozzá tartozott a piaci rendszabályok kiadása, mi több, a parasztok házassági ügyei és a kisebb bűncselekmények elbírálása is. A lovak igazgatója (*se-ma*) valójában a hadsereg főnöke volt, míg a közmunkák igazgatója (*se-gong*) a gátak és csatornák létesítéséről és fenntartásáról gondoskodott. Ezek mellett külön miniszter (*tai-cai*) intézte a palota ügyeit és kezelte a király vagyonát (paloták fenntartása, irányítása), a vallási ügyek kormányzója (*cong-bo*) a kultuszokkal kapcsolatos feladatokat irányította, a bűnösök igazgatója (*se-gou*) pedig az igazságszolgáltatás vezetője volt. A társadalmi 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 elsőszülött 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, annak ellenére, hogy az uralkodó igyekezett a központi kormányzat akaratát érvényesíteni, elsősorban azzal, hogy királyi ellenőröket küldött ki a helyi ügyek felülvizsgálatára. Ezzel együtt ezek a kisebb regionális államok saját ügyeiket mégis meglehetősen nagy szabadság mellett intézték, uralkodóik átörökítették hatalmukat a családjukon belül. A legújabb régészeti leletek is komoly regionális hatalmi központokat hoztak felszínre. E korszakot sokszor a kínai feudalizmus korának nevezik, ám ez a megjelölés nem feltétlenül helyes, mert a részletekben sok eltérés tapasztalható az európai feudalizmushoz képest. Ezt a szétszabdalt politikai helyzetet rövid időre ugyan stabilizálta az, hogy néhány fejedelemség átmeneti időre hegemoniára (*ba*) jutott, 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

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

rendszereket kialakítani, melyek segítségével felülkerekedhettek 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 Konfuciusz, 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).<sup>2</sup> A kínai jog legelső dokumentuma is a Zhou-korban keletkezett, ez Wu király (Kr. e. XII. sz.) Kang gao című intelemgyűjteménye, mely már kiemeli, hogy a legsúlyosabb bűncselekmény a fiúi engedelmesség (*xiao*) megsértése.<sup>3</sup>

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. Qin állam alapjait valójában egy legista gondolkodó, Shang Yang fektette le, amikor meggyőzte az uralkodót arról, hogy a legista tanítások mentén kell az államot megszervezni. Az államot területi alapon működő egységekre osztotta, a családokat ötös egységekbe rendezte, élükön egy vezetővel, akiknek más vezetők ellenőrzése volt a feladata, pl. jelenteniük kellett az elkövetett bűncselekményeket (a későbbi japán *goningumi* modellje), továbbá földreformot hajtott végre. A reformok élénk ellenkezéseket váltottak ki a társadalomból, ezért az uralkodó halála után ellenfelei árulással vádolták Shang Yangot, és kivégeztették a főváros (Xianyang) főtéren. Személyes bukása ellenére az általa bevezetett politika tette igazán erőssé Qin államot, mely lassan az összes versengő állam fölé kerekedett. Új uralkodója, Ying Zheng a végső 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 könyörtelen centralizáció jellemezte – ebben a korábbi poli-

2] Li 2013: 132–134; 147–148; Salát 2003:18–20; Maspero: 1978: 73–77; Schirokauer–Brown 2006: 19; Creel 1980: 28.

3] MacCormack 1996: 2.

tikát követte. 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. A további centralizáció érdekében 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). Fejlesztette az infrastruktúrát, ezért csatornákat építtetett, mellyel folyókat kötöttek össze, és birodalmi úthálózatot hozott létre (6800 km). A társadalmi kontrollt fokozandó az arisztokrata családokat arra kötelezte, hogy a fővárosba költözzenek, így gyakorolva személyes ellenőrzést felettük, továbbá földreformot hajtott végre, ezzel igyekezett megtörni a „feudális” főurak hatalmát. Az uralkodó saját személyét az eddig tapasztaltakhoz képest is kiemelte, ezért királyi palotát, valamint külön síremléket építtetett magának (innen kerültek elő a világhírű terrakotta katonaszobrok). A rendszer alapja a semmire sem tekintettel lévő pragmatizmus, ezért a gyakorlati szempontból haszontalannak ítélt műveket elégettette, és a hagyomány szerint a konfuciánus tudósokat elevenen elásatta. 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. Ezzel kialakult a kínai történelem első totális állama.<sup>4</sup>

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 szenzációnak 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: (1) a törvények az ellenőrzésről; (2) a kérdések és válaszok Qin törvényeiről; (3) vegyes részletek a Qin-beli törvényekből; (4) a tizennyolcféle Qin-beli törvény; (5) minták pecsételéshez és nyomozáshoz.<sup>5</sup>

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

4| Head–Wang 2005: 67–72; Li 2013: 236–241; 246.

5| A szövegeket tartalmazza Salát 2003: 133–233.



#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

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-dinasztiát. A Hanok ugyan elvben megtámadták mindent, ami elődjüktől származott, valójában azonban a közigazgatást éppúgy, mint a jogrendszert a Qin-dinasztia mintájára alakították ki, de közben ügyeltek a konfuciánus 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.<sup>6</sup>

A Han-politika a két korábbi állam (Zhou, Qin) példáját egyaránt elvetendőnek tartotta, ezért egyiket sem követte teljes mértékben, ugyanakkor megpróbált a két történeti tapasztalatból a hasznosítható elemeket felhasználva egyfajta hibrid struktúrát kialakítani. A Zhou-állam túlságosan decentralizált, a Qin-állam pedig erőteljesen centralizált volt, ezért a Han-vezetés igyekezett egyfajta egyensúlyt létrehozni. A Han-korban továbbra is tartományi közigazgatás útján irányították az államot, és ezt a rendszert kiterjesztették az uralkodótól kapott földbirtokokra is. A birodalmat kisebb adminisztratív egységekre osztották, ahol elkülönítették a katonai és a civil igazgatást – az így létrejött területi egységek száma meghaladta az ezret. A helyi elit által vezetett közigazgatás törvényességére Wu császár idejétől kezdve a fővárosból kiküldött ellenőrök vigyáztak. A Han Birodalom alkalmazásában álló hivatalnokok száma 130 000 főre tehető (ez sokszorosa a Római Birodalom tárgybaninak), melynek utánpótlási bázisa egyfelől a hivatalnokok családja volt (a hivatalnok egy fiát beállította a rendszerbe), másfelől a fővárosban alapított „egyetem”, mely sztenderdizált, a konfuciánus műveken és szemléleten nyugvó tanrendje alapján ezrével bocsátotta ki a jól képzett hivatalnokokat.<sup>7</sup> Az oktatás egy évig tartott, és a tehetséges végzősök azonnal állást kaptak a hivatalokban. A korai Han-korban néhány ezer hallgatója volt az intézménynek, a késői Han-korban meghaladta a harmincezret.<sup>8</sup> Az oktatást kiemelt fontosságú területnek tekintették, melyben a császárnak személyesen is részt kellett vennie. A Han-kori vizsgákon a kérdéseket maguk a császárok tették fel (Wen, Wu), de később is fennmaradt a személyes részvétel a vizsgákon, mert a harmadik, legmagasabb fokozatú vizsgán már a császár elnökölt a palotában.<sup>9</sup>

6| Csikszentmihalyi 2006: 24–27.

7| Li 2013: 206–261; 284–288.

8| de Bary–Bloom 1999: 312.

9| Dawson 2002: 31.

A jutalmazás és büntetés legista módszerét továbbra is alkalmazva a társadalmat huszonnégy, hierarchikusan egymásra épülő rangkategóriába 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 művelés alá vonásának 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 nagy hatalmú katonai vezetők foglyává vált. Ezt mutatja, hogy a trónbitorló Wang Mangnak 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 azok kezében összpontosult egyre több hatalom, akik letörésével a korábbi dinasztiai 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 jelentéktelenebb figurává vált erre a korra). A késői Hanok kevésbé működő államát végül a vallási indíttatásból kinőtt sárgaturbános forradalom, valamint az egymással nyílt háborúkat folytató katonai vezetők vetélkedése söpörte el formálisan Kr. u. 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 létezett). 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

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

épp ezekben az évszázadokban élte fénykorát Kínában, de ez nem mond ellent annak, hogy az évszázadokkal korábban kialakult daoizmus (taoizmus) szintén egyre népszerűbbé vált a korban. Mindezen szellemi-vallási irányzatok a jogról való gondolkodásban is megjelentek.<sup>10</sup>

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 tették 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 Liu Bang minisztere, Xiao He állította össze a Wei-állam korábbi törvényeit tartalmazó mű, a Fa Jing alapján Kr. e. 200 körül. Az eredeti anyag hat fejezetből állt (banditizmus, rablás, letartóztatás, börtön, egyéb cselekmények, ítélkezés), ehhez Xiao He további három fejezetet szerkesztett (adók, istállók, háztartás), így született meg a Jiu Zhang Lü („Statútumok 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 (a halálbüntetés nemei: lefejezés, kettévágás, rokonok kivégzése, elégetés; testcsonkítások; kényszermunka; kasztráció; száműzetés; pénzbüntetés; hivatalvesztés), valamint a büntetőeljárás szabályait (letartóztatás, börtön, tortúra, bizonyítás) határozva meg. Ránk maradt azonban egy másik szöveg, melyet egy kisebb sír feltárásakor találtak meg a régészek (Zhangjiashan). Összesen 1236 bambuszcsíkra írott szöveg került elő az 1980-as években, ezek közül 500 jogi tartalmú írás. Az összesen 27 szakasznyi joganyagot tartalmazó szöveg a korai Han-korszak valóságos jogéletét mutatja be, ezért felbecsülhetetlen értékű forrás a korra nézve. A kínai hagyományoknak megfelelően a szöveg elsősorban büntetőjogi kérdésekkel foglalkozik (emberölés, rablás, letartóztatás, büntetések), de vannak benne gazdasági jellegű előírások is (piaci rendelet, árak, föld, gabonaszállítás). Egy másik sírból (247-es számú) 1993-ban újabb 228 bambuszcsík került elő, melyek 22 precedens teljes leírását tartalmazzák.<sup>11</sup>

10| Li 2013: 260–265; Gernet 2001: 102–106; 130–131.

11| Head-Wang 2005: 86–92; Li 2013: 288–290; MacCormack 2004: 51–52; Fairbank–Goldman 2006: 62–63; Csikszentmihalyi 2006: 29.

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 újjáépítették. Ez a belső konszolidáció később nagyszabású 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 Transzoxániáig, 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. Kétmillió lakosságával a világ legnagyobb városa volt az adott korban. 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 ujgurok előrenyomulása), 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.<sup>12</sup>

A Tang-korban a korábbi mintákat követő közigazgatást finomították és továbbfejlesztették. A közigazgatás négy főhivatalból állt: a kancellária feladata a császári rendeletek továbbítása és ellenőrzése volt; a központi titkárság a hivatalos dokumentumok megszerkesztéséért volt felelős; az államügyek hivatala hat miniszteriális szervet foglalt magában (közigazgatás, hadügy, igazságügy, gazdaság, közmunka, szertartásügy), végül az államtanács, mely a császárból és a legfontosabb posztokat betöltő hivatalnokokból állt. A fentiekén 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, a korrupciót és a köznép panaszait vizsgálta ki. De külön hivatala volt a vízi utaknak, a fegyverraktáraknak, a könyvtárnak és a palotaőrségnek is. A legfőbb hivatalokat a fővárosban, Chang'anban egy 4,5 km<sup>2</sup> nagyságú, fallal körülvett területen helyezték el

12] Fairbank–Goldman 2006: 76–79; Gernet 2001: 191; 205–207; Head–Wang 2005: 116.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

a palotától délre: ezt nevezték a „császári városnak”.<sup>13</sup> Bár ezen államszerkezeti megoldások a legizmus és a konfucianizmus töretlen továbbélését tükrözik, az állami ideológia ebben a korban némiképp módosult, mivel a buddhizmus és a daoizmus is sokkal fontosabbá vált, mint korábban (és a későbbiekben) bármikor. A buddhizmus már az első évszázadban eljutott Kínába, és egyre fontosabbá vált a Hanok bukása utáni évszázadokban, különösen, miután a buddhista kánon szövegeit lefordították kínaiara. Wu császárné a buddhizmus nagy patronálója volt, míg a Tang-császárok többsége inkább a daoizmust részesítette előnyben. Arra azonban mindig vigyáztak, hogy a buddhizmus szellemi és anyagi befolyását határok között tartsák, és a buddhizmus ne válhasson a kínai állam alapjait kikezdő vallássá.<sup>14</sup>

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 széttöredezetttség uralkodott éppen Kínában. Ez esetenként akár azt is jelenthette, hogy konfuciánus tudósok vettek részt a törvénykönyvek megszüvegezésében, mint például Wei királyság esetében, ahol a III. században az uralkodó parancsára készítettek új törvénykönyvet. Ez voltaképpen nem volt más, mint a Han-kódex rövidített változata néhány apróbb szerkezeti módosítással. A Xin Lü (Wei Lü)-nek nevezett törvénykönyv mára már elveszett, de a korabeli Kínában komoly hatást gyakorolt, hiszen ez volt a mintája a Nyugati Qin-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 erre a töretlen hagyományívré 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 törvénymű már 617-ben megjelent Gaozu parancsára. Ebben 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,

13| Gernet 2001: 194–195.

14| Fairbank–Goldman 2006: 79–81; Schirokauer–Brown 2006: 112–113.

ám ebben már nem voltak lényeges eltérések a korábbi változathoz képest; a ma ismert változat a 737-es kódexnek felel meg.<sup>15</sup>

A kódex 12 könyvből áll, melyek 30 fejezetre bomlanak, 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 ítékezés 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 engedelmség megtagadása), melyek alapjaiban veszélyeztetik a kínai család szerkezetét és az állam/uralkodó hatalmát. Bár ezek közül nem mindegyiknek volt a büntetése halál, közös volt bennük, hogy kegyelmet adni ezekben az esetekben nem lehetett. A kódex szerkezete az alábbi: (1) általános alapelvek; (2) a császári őrség; (3) közigazgatási szabályok; (4) házasság és háztartás; (5) állami istállók és magtárak; (6) jogtalan adószedés; (7) erőszakos cselekmények és rablás; (8) támadások és vádak; (9) csalás és hamisítások; (10) vegyes szabályok; (11) letartóztatás és szökés; (12) ítélet és börtön. A kódexet áthatja az ötös szám dominanciája, már-már misztikája, mely folyamatosan visszaköszön. A kódexhez írt kommentár meg is jegyzi, hogy az ötös számhoz való ragaszkodás valójában az öt elem analógiáján alapul, és ennek imitációjaként került bele a törvénybe. Ezért van az, hogy már a legelső szakaszban öt különféle büntetést határoz meg a törvény, a családi-vérrokoni kapcsolatokat öt fokozatba sorolja, vagy a (büntetések kiszabásakor jelentős) privilégiumok öt csoportját különbözteti meg.<sup>16</sup>

Jogtechnikai szempontból e hatalmas kódex legfontosabb részei nem is az egyes tényállásokat precízen körülíró egyes fejezetek, hanem az első, általános rész, mely erősen emlékeztet egy modern nyugati büntetőkódex általános részére. Ebben a részben fektetik le általános érvénnyel a büntetési nemeket és módokat, a végrehajtás részleteit (a botozástól a halálbüntetésig), a királyi család és a hivatalnokok helyzetét (privilégiumait), a büntetést enyhítő körülményeket (életkor: 70 év felett és 15 év alatt; rokkantság), a társtettesség, a részesség és a társas bűnelkövetés szabályait, az amnesztia részleteit.<sup>17</sup>

15| Head–Wang 2005: 110; 118.

16| Head–Wang 2005: 120; 124–125.

17| A kódex releváns szöveghelyeire nézve lásd Johnson 1979: 49–61; 88–104; 150–152; 197–235.

### 2. § A KÍNAI JOG A TANG-KORTÓL A QING-DINASZTIA BUKÁSÁIG

A Tang-állam szétesését követő zűrzavarból a Song-dinasztia (960–1276) emelkedett ki győztesen, melynek megalapítója, Zhao Kuangyin hadvezérként serege erejének köszönhette sikereit. Az ország egységesítése így is két évtizedet vett igénybe, melyet csak utóda, Taizong (976–997) fejezett 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.<sup>18</sup>

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 ülésain 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. Ezek közül az egyik volt a „három hivatal”, mely a költségvetés, az állami monopóliumok és a népeségügy problémáit kezelte (ez azért volt igen jelentős, mert az állam bevételeinek nagy része az iparból és a kereskedelemből származott), a másik hivatal a hadügyekkel összefüggő kérdéseket látta el, míg a titkárság a hivatalnoki vizsgák, előléptetések, igazságügyi adminisztráció területén működött. 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

18] Fairbank–Goldmann 2006: 113–114.

túlzott hatalmi törekvéseinek (az első vizsgára a VII. század elején került sor), de ebben a korban a sikeres vizsgát nem követte automatikusan ki-nevezés 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 több, különböző tárgyból is lehetett vizsgát 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 vizsgarendszer természetesen nem működött volna iskolák nélkül, ezért a Song-korban jelentősen támogatták az iskolákat a fővárosban éppúgy, mint a tartományokban, szélesebbre nyitva ezzel a lehetőség kapuját a különböző társadalmi rétegek tehetséges képviselői előtt.<sup>19</sup>

A vizsgarendszer hierarchikusan szerveződött, és egyre többet követelt. A legalsó szintet a helyi vizsga képezte, ezt követte a második szint a fővárosban, végül a harmadik, legmagasabb szintű vizsgát a palotában, az uralkodó jelenlétében kellett tenni. A korábbi korszakokra jellemző családi befolyást és kijárórendszert megszüntették, és igyekeztek egy teljesen objektív és anonim vizsgarendszert kifejleszteni, mert az állam érdeke az volt, hogy minél jobb képességű férfiak kerüljenek hivatalba. Ennek érdekében a vizsgateszteket számokkal látták el, hogy ne lehessen tudni a szerzőjét, sőt a vizsgaszövegeket az írások lemásolták, mielőtt kiosztották javításra, hogy a kalligráfiai sajátosságokból se lehessen a szerzőre következtetni. A hivatalnoki és a vizsgarendszer erősen összefüggött azzal, hogy a Songok alatt virágzott fel a neokonfucianizmus (nyugati tudományos terminológia, Kínában ismeretlen), mely a korábbi évszázadokban jelentőssé vált buddhizmussal és daoizmussal folytatott viták hatására formálódott ki. A neokonfucianizmus több volt mint visszatérés Konfuciusz tanaihoz, mivel

19] Gernet 2001:241–242; Lee 2000:77–78.



#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

a filozófiai viták hatására maga is több elemet átvett vitapartnereitől. Ezzel egyidejűleg szisztematikusabb is lett, mint korábban, annak ellenére, hogy valóban szisztematikus művek ebben a korban nem születtek egyetlen szerzőtől sem. Az erőteljes neokonfuciánus ideológiát aztán tovább erősítette, hogy ebben a korban császári rendelet rögzítette: a hivatalnokvizsgákon a konfuciánus iskola klasszikus írásai képezik a tananyagot. Ennek következtében a vizsgaanyag egyre jobban eltávolodott a valóságtól, és szinte semmit se mutatott meg a jelölt igazgatási képességeiből, amit szinte nem is mértek, mivel az elvárás a filozófiai szövegek, versek fejből való ismerete, esszészövegek készítése volt. Ennek következtében a vizsgarendszernek elejétől fogva legalább annyi kritikusa és ellenzője akadt, ahány pártolója, mégis fennmaradt (egészen apró változtatásokkal) 1906-ig.<sup>20</sup> A vizsgarendszer, bár egyfajta virtuális valóságra épült, a maga nemében félelmetes volt, és hihetetlen felkészülést követelt meg, legalábbis magasabb szinten. Voltak olyanok is nem kevesen, akik egész életükben ezekre a vizsgákra készültek. Ugyanakkor a vizsgák letétele nem jelentette automatikusan egy hivatal elnyerését, a magasabb hivatalokhoz a következő vizsgafokozaton is át kellett jutni. Itt az arányok nagyon alacsonyak voltak, húsz-harminc pályázóból egy nyerte el a *jinshi* (befutott tudós) fokozatot, akiknek a tiszteletére néhány nappal később hivatalos díszvacsorát rendeztek, s akik saját házuk előtt diadalkaput is emelhettek. Tekintettel arra, hogy még így is több volt a legmagasabb vizsgát letevők aránya, mint a betölthető poszt, még ez a tudományos siker sem garantált hivatali alkalmazást.<sup>21</sup>

A jogélet – a vizsgarendszerhez hasonlóan – a Tang-kori mintákat alapul véve, de azokat egyben tovább is fejlesztve alakult a korban. A Song-dinasztia alapítója még a harcok közepette fontosnak látta egy új kódex kibocsátását, 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 hatalmas presztízse volt ebben a korban (Japánban és Koreában is ismerték és alkalmazták), és 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, 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, így egységes

20| Nansen 1997: 544; Schirokauer–Brown 2006: 139–140.

21| Dawson 2002: 42–44.

szövegek jöttek létre, melyeket később ismét a valósághoz igazítottak, ezáltal a Song-korban összesen húsz rendeletgyűjtemény (*bian ji*) született. Tekintve ezen szövegek mennyiségét és az általuk lefedett társadalmi valóságot, nem véletlen, hogy már egy kortárs gondolkodó megállapította: a császári rendeletek gyűjteménye voltaképpen felváltotta a kódexet. A rendeleteken túlmenően „jogi kézikönyvek” (*tiaofa shilei*) is születtek, melyeknek az volt a célja, hogy egy adott jogterületre vonatkozó valamennyi rendeletet, edictumot, leiratot összefoglaljanak, ezáltal segítséget nyújtva az adott ügyekben eljáró hivatalnokok számára. A kézikönyvek mellett a fontos bírósági precedenseket is összefoglalták külön munkákban (*tuan-li*, a „döntések példái”) a bíróságok működésének előmozdítása érdekében.<sup>22</sup>

A Song-korszak jogfelfogásának jelentős sajátossága a jogszabályok titkoságának 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 alávegyék magukat a konfuciánus felfogás által megkövetelt normáknak, és féljenek megszegésük következményeitől. E felfogás nem csupán ahhoz vezetett, hogy nem hirdették ki a szabályokat széltében-hosszában a birodalomban, hanem ahhoz is, hogy a jogszabályok 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 bambuszvesszővel). 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 konfuciánus 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.<sup>23</sup>

Ezen a hagyományos jog- és államfelfogáson az egyetlen rést Wang Anshi reformmozgalma ütötte a XI. század során. Wang Anshi Dél-Kínából származó főminiszter volt, aki magával hozta születési helyének szabadabb, gazdaságorientált 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

22] Miyazaki 1980: 56–58; Head–Wang 2005: 144–146.

23] Head–Wang 2005: 146–150; Miyazaki 1980: 58.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

egy részében a gazdaság működésének akadályait látta, amelyek korlátozzák 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: 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 az északi támadások miatt igen nagy szükség van. 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 öntözőrendszereket, és az állam szerepet vállalt a nagyobb vállalkozásokban. Intézkedései hatására jelentősen nőttek az állami bevételek. A hatékonyság növelése érdekében 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. Igyekezett megszüntetni a törvények titkosítását, ezért enyhítette a törvények birtoklásáért kiszabott büntetéseket. A költségvetésre óriási terheket rovo zsoldossereg 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 jótékonsági 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<sup>24</sup> (a rendszer alapjai teljesen megegyeznek az iszlám jogból ismert *waqf* alapítványokéval, lásd a harmadik fejezet 4.§ 2.-ben mondottakat).

A mongol hódítás eredményeképpen Kína idegen uralom alá került. A mongol hódítás Temüdzsin (Dzsingisz kán) uralkodása alatt kezdődött Észak-Kína megtámadásával, majd Peking bevételeivel (1215), azután Ögödej

24] Schirokauer–Brown 2006: 144–145; Gernet 2001: 243–245; Miyazaki 1980: 59; 70–71.

és Möngke kánok alatt folytatódott. Möngke öccsére, Kubiláj kánra bízta Kína irányítását. Ő 1260-ban kínai császárrá emeltette magát, megalapítva ezzel a Yuan-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 folytatódtak, mi több, tengeri expedíciókat küldtek Japán ellen. Bár ezen, igen távoli hadjáratok végül kudarcba fulladtak, a mongolok megvetették a lábukat Kínában, egyszersem szembesültek egy ekkora terület irányításának nehézségeivel, miközben ők maguk nem rendelkeztek államigazgatási tapasztalattal (állítólag Kubilájt egyik kínai tanácsadója figyelmeztette, hogy Kínát el lehet ugyan foglalni lóháton, de nem lehet lóhátról 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 alábbi két pontban lehet összefoglalni. Az egyik a társadalmi szegregáció, melynek értelmében három csoportot hoztak létre: a mongolok, a hanok (kínaiak) és a „színes szeműek” (török népek, tibetiek, tangutok stb.) csoportját, ezek jogállása különböző volt. A legfontosabb posztokat csak mongolok tölthették be, ezek örökletes hivatalok voltak. Kevésbé jelentős posztokat színes szeműek is betölthettek, vagy helyettesi rangba sokszor muszlimokat neveztek ki. A kínaiak számára csak az alsófokú közigazgatás maradt, de ott is mindig egy mongol felügyelte a munkát. Ez olyan megalázó volt, hogy a déliek közül sokan megtagadták 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 kvótarendszer 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, halállal büntették, és a családjának a temetési költséget is viselnie kellett, míg ha egy mongol ölt meg egy kínait, akkor csak pénzbüntetést fizetett. A másik jellemző a kizsákmányoláson nyugvó adórendszer volt: 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

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

származású, főként iráni és közép-ázsiai kereskedőket privilégiumokban részesítették, mely további oka volt Kína elszegényedésének és demográfiai visszaesésének (1220: 108 millió fő; 1381: 67 millió fő). Nem csoda tehát, hogy a XIII–XIV. században sorra törtek ki a felkelések, melyek különböző vallási ideológiák révén külön legitimációhoz jutottak.<sup>25</sup>

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 évtizedekig tartott. Az 1291-ben kiadott, immár egész Kínára vonatkozó Zhi Yuan Xin Ge („Yuan 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 Zhizheng Tiaoge címet viselő kódex, a Yuan-dinasztia utolsó nagy törvényhozási 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 a jog működésére vonatkozó elméleti fejtegetések és gyakorlati tapasztalatok tárházai. Egyikük, a Jingshi Dadian („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 jogszabályokat – ez gyakorlatilag megegyezett a Tang-kódex tartalmával –, majd ehhez mintegy kiegészítésként fűzték hozzá azokat a módosításokat, amelyek a mongol korban keletkeztek. A másik mű a Xingfazhi („értekezés a büntetésről és jogról”), mely a Yuan-dinasztia hivatalos krónikájának egy része. A jogintézmények áttekintésére vállalkozik, s lényegében nem különbözik a Jingshi Dadian-tól. Bár ezek a törvények egyre inkább idomultak az öröklött kínai szabályokhoz és jogfelfogáshoz, még a mongol kor vége felé is megfigyelhetők különbségek, különösen a büntetőjogban. A főbb eltérések: eltörölték a megfojtást; a délieket északra, míg az északiakat délre száműzték az életfogytig tartó száműzetés keretében; új büntetésként bevezették a kötelező hadi

25] Schirokauer–Brown 2006: 177; Head–Wang 2005: 152–154; Gernet 2001: 288–292.

szolgáltatot és a kézlevágást; további kiegészítő pénzbüntetéseket vezettek be (pl. temetési vagy orvosi költség megfizetése), ugyanakkor igyekeztek gátat szabni a tortúra alkalmazásának és újraszervezték a börtönfelügyeletet is.<sup>26</sup>

A mongolok elleni, főleg a parasztság körében szerveződő ellenállás végül sikerre vezetett, amikor az egyik legsikeresebb felkelő, Zhu Yuanzhang csatlakozott a vörösturbánosok 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-korral és részben a mongol korral is – a kereskedelem helyett ismét a mezőgazdaságot emelte a gazdaságpolitika középpontjába, ezért hatalmuk megszilárdítását követően azonnal hozzáláttak a mezőgazdaság újjászervezésének: felújították az öntözőrendszert, 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 tevékenység alapján: voltak parasztok, katonák és kézművesek. Az egyszer besoroltak nem léphettek ki saját kategóriájukból – sem ők, sem 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) közvetlenül saját személyes felügyelete alá helyezte. Ezzel párhuzamosan a hadsereg feletti ellenőrzés céljából létrehozta 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 által 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.

26| Head–Wang 2005: 156–157; 171–173.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

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 egyre inkább elszigetelődött attól a társadalomtól, amelyben működött, s egyre elnyomóbb lett a titkosszolgálati működés következtében. Nem véletlen, 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 közmunkaszolgálatnak megszervezése volt (továbbá egymás feljelentése is). A jól működő közigazgatás szétverése azonnal megnyitotta az utat az udvari intrikák és az udvari emberek hatalomba való beépülése előtt: hiába tiltotta meg az első császár rendeletben, hogy az eunuchok beavatkozzanak 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 bürokrácia szétverése nemcsak a következményekben, hanem a számokban és a szimbolikában is megmutatkozott. A központi adminisztráció lebénítása után szinte minden ügygel személyesen Hongwunak kellett foglalkoznia: nyolcnaponta átlagban 1600 ügyiratot kapott, melyek összesen közel 3400 ügyet érintettek. A munkateherben és egyben a döntés minőségében ez azt jelenti, hogy tízórás munkanappal számolva egy ügy kétpercnyi figyelmet kaphatott, ha abból indulunk ki, hogy egy nap legalább 200 iratot sikerült feldolgozni. Amikor a megmaradó miniszterek egyáltalán eljutottak a császárhoz, jelenlétében már csak térdelve beszélhettek (a Tang-korban a miniszterek az uralkodó jelenlétében is ülhettek, a Songok idejében állva kellett maradniuk).<sup>27</sup>

A centralizációnak és az egyre elnyomóbbá váló rendszernek a sajátosságai a jogban is megjelentek. E szemléletről mindent elmond, hogy Hongwu azzal vádolta a mongolokat: nem voltak elég szigorúak a törvénykezésben, ezért célja a mongol korban tapasztalható „lazaságok” kiküszöbölése volt. Ellenreakcióként született tehát meg a Ming-kódex, melynek felfogására

27] Fairbank–Goldman 2006: 130; Schirokauer–Brown 2006: 191–192; Gernet 2001: 307–310; 318.

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 húsz 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 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, rágalmazás, nemi bűncselekmények), büntetőeljárás és börtönügy; VII: közmunkaügy: öntözőrendszer és építkezések. Bármennyire is logikus felépítésű volt a kódex, előírásai sok esetben nem érvényesültek, s ennek épp 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. Például kiadott olyan császári rendeleteket, melyek ellentétben álltak a kódexszel, vagy 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, és 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.<sup>28</sup>

28] Head–Wang 2005: 180–189.



#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

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 Mingekek 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 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 a szegregáció, illetve a kizsákmányoló adópolitika volt. Kötelezővé tették például, hogy mindenkinek copfba font hajat kell viselnie, és a szabály 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 az uralkodók hamarosan ráébredtek, hogy ez a politika semmilyen eredménnyel nem jár, ezért bő ötven év elteltével alapjaiban változtatták meg a politika irányvonalát. Az új agrárpolitika következtében a mezőgazdaság gyors növekedésnek indult, miközben az adóterheket is csökkentették. Hasonló módon lendületet vett az ipar és a kereskedelem fejlődése. 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 lett. 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 Tajvant, 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, mandzsui, 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 inkább kontraproduktívá 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 (*xian*) 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 – őket a hivatalnokok maguk fizették. Mivel e titkárok az adó- és jogügyek szakértői voltak, segítségük nélkülözhetetlen volt a hivatalnokok számára, épp ezért magas fizetéssel igyekeztek őket maguk mellett tartani. A jogtanácsosok fizetése volt közülük is a legmagasabb.<sup>29</sup>

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 Da Qing Lü Jijie Fuli („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 hozzátesszük, 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 (*li*) adjanak ki, és ezek sokkal inkább a tényleges valóságra történő reflexiók voltak, semmint az elaggott kódexszabályok. A megnövekedett számú rendelet áttekinthetlenségén később úgy segítettek, hogy ezekből is gyűjteményes

29| Gernet 2001: 373–375; Head–Wang 2005: 215–216; Schirokauer–Brown 2006: 235–238; 240–242; 250–254.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

műveket hoztak létre, így született meg 1679-ben a Xianxing Zeli („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 Da Qing Lüli, 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 konfuciánus 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 felvirágozott a jogikommentár-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 a 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. Ha sem a szabályok, sem a kommentárok nem segítettek, akkor a hivatalnokok vagy összegyűjtött precedensek révén, vagy analógia útján oldhatták meg az adott ügyet.<sup>30</sup>

### 3.5 A KÍNAI JOGI GONDOLKODÁS

Tulajdonképpen olyan, hogy egységes kínai jogi gondolkodás, nem létezik, mert monolit, kizárólagos gondolati rendszer nem szerzett monopóliumot még akkor sem, ha közben természetesen igaz, hogy a konfucianizmus vált

30| Fairbank–Goldman 2006: 184; Head–Wang 2005: 199–209.

uralkodóvá. A kínai gondolkodókat már a korai ókortól kezdve élénken foglalkoztatta a társadalom, az állam és a szokások problematikája, és az ezekről való gondolkodás már a kínai civilizáció hajnalán megjelent, ám ezek nem álltak össze egységes rendszerré. Ebből adódóan különböző irányzatok, s azokon belül különböző áramlatok jelentek meg, azok az évezredek során változtak, alakultak, s az egymásra gyakorolt hatások révén keveredtek is. Az adott állam felfogásától, általános politikai irányától függött, hogy a versengő felfogások közül melyikre támaszkodott, illetve mely nézeteket vetette 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). A tudományban korábban uralkodó nézet, mely a konfucianus tanokat és a legizmus doktrínáit mereven szembeállította egymással, ma már nem tartható, mert nem csupán a két iskola hatott egymásra, hanem minden kínai állam mindkét iskolából merített. Általánosságban azt lehet mondani, hogy miközben az ideológia és a tanítás inkább a konfucianizmuson nyugodott, az állam konkrét jogpolitikája és közigazgatása a legizmus tanácsait követte. Mindeközben a moralitás szempontjait illetően a daoizmus, valamint a buddhizmus is befolyást szerzett. Fontos kiemelni, hogy a kínai jog állami jog, és nem vallási jog, nem következik semmilyen kinyilatkoztatásból, ebben az alapvetésben valamennyi iskola megegyezik. Ennek következtében egyfelől sokszor nagyon praktikus, másfelől pedig szoros összefüggésben áll az állami politika változásaival. A képet tovább árnyalja, hogy vannak olyan gondolati rendszerek is, melyek elvetik a jogot, és inkább károsnak, mint hasznosnak gondolják, ezért vagy nem is foglalkoznak vele, vagy csak néhány rövid, elítélő megjegyzés erejéig (pl. daoizmus). De ebből nem következik, hogy ezek a nézetek irrelevánsak, mert éppen a negatív attitűdön keresztül hatottak jelentősen a jogról való gondolkodásra.

### *3.1. A konfucianizmus*

Az irányzat megalapítója, Konfuciusz (Kong Qiu; Kong fuzi, azaz Kong mester, utóbbi 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. e. VI. és V. 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, amikor is több tanítvány mellészegődött. Ő maga egyetlen írott munkát sem hagyott maga után, tanítása csak későbbi követői reflexióiból rekonstruálható, s mivel élete és tanítása hamarosan idealizálódott a tanítványok körében, a történeti valóság ritkán állapítható meg. A neki

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

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 rítusokkal, zenével, irodalommal foglalkozó szövegeket részesítette előnyben. A tanítás során e szövegeket kommentálta, de tanítását nem foglalta össze koherens rendszerre; a rendszerezés csak késői követőinek érdeme.<sup>31</sup>

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 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 magasabb rendű, mint a fizikai munka. Ebből adódóan a szellemi munkát végzők több joggal rendelkeznek, mint a fizikai munkát végzők, ezért jogosultak magasabb fizetésre, jobb ruhák-

31| Li 2006: 210–211; Nansen 1997: 535–536; Maspero 1978: 361–367.

ra és lakóhelyre, míg a társadalom többi tagjának kevesebbel kell beérnie. 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.<sup>32</sup>

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 mások számára meghatározott viselkedést követ, tehát például helyes, ha az apa apaként, a fiú pedig fiúként viselkedik, és nem fordítva. A viselkedésnek ezt a ranghoz, életkorhoz, társadalmi helyzethez 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 eredeti jelentését. De maguk a konfuciánus 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 konfuciánus gondolatnak egyre jellemzőbb sajátja lett (s amit ellenfelei erősen 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 magatartáskódex, amelyben az egyénnek a rá vonatkozó szabályokat társadalmi rangja, munkája, családban elfoglalt helye alapján kell a saját maga számára meghatároznia és követnie. A *li* segítségével mindenki megtalálja a saját helyzetére vonatkozó iránymutatást, ezért elkerülhetőek a viták, gátat lehet szabni a különben parttalan egyéni követeléseknek, vagyis rendet lehet tartani a társadalomban. Az így létrejövő társadalmi harmónia a helyes kormányzás alapja, tehát a helyes kormányzás végső soron nem más, mint a *li* alapján kialakított társadalmi rendszer működtetése és fenntartása.<sup>33</sup>

32| T'ung-Tsu Ch'ü 1961: 226–230.

33| Salát 2003: 30–31; T'ung-Tsu Ch'ü 1961: 230–234; 238–240.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

A konfucianisták kiemelt szerepet szántak az ún. öt társadalmi kapcsolatnak (*wulun*), 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 (*sankang*) nevezték. Az első két viszony önmagában is elég összetett, és többfajta kapcsolatot foglal magában, az 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.<sup>34</sup>

A helyes kormányzáshoz – melynek meghatározása Konfuciusz végső célja volt – azonban a *li* és a *wulun* 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 megillette, 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 elöl jó példával.<sup>35</sup>

Míndez 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 hozzá-

34| T'ung-Tsu Ch'ü 1961: 236.

35| Lunyu XII:17; Salát 2003: 31.

segít 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 (*junzi*), 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 Mozi 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 példaképpel szolgálni, ha hatalmukat nem zsarnoki módon gyakorolják, hanem az erények mentén, ami magában foglalja az altruizmust, vagyis mások érdekeinek figyelembevételét is. A jóakarát, az emberséget (*ren*) tehát lényegi része a gondolati struktúrának, és ez különösen a vezetőktől elvárt erény – ez a jóakarát kormányzata.<sup>36</sup> Nagyon fontos látni, hogy a konfucianizmus az egyén és a közösség viszonyát igyekszik meghatározni, melyben a politikai közösség, az állam alig jelenik meg, vagyis a konfucianizmus elsősorban társadalomelmélet, szemben a legizmussal, mely államelmélet.

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. („Ha a népet rendeletekkel kormányozzák és büntetésekkel tartják féken, akkor ki fogja játszani [a büntetést], de a szégyent nem fogja ismerni. Ha az erénnyel[, de] kormányozzák és a szertartásokkal tartják féken, akkor ismerni fogja a szégyent és mindig egyenes lesz.”<sup>37</sup>) 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, a Kr. e. III. 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

36] Li 2006: 213; Maspero 1978: 369–371.

37] Lunyu II: 3, in: Tőkei 1961: 60–61.



abszolút fontosságú eszköz. Ez a gondolat csak Xunzi tanítványai, Han Fei és Li Si munkásságban ölt testet, de velük áttérünk a legizmus tanaira.<sup>38</sup>

##### 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 élő és tanító gondolkodók hasonló elméleteinek későbbi összefoglalása ez a név, innen van, 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 szárba, 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 a 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 figyelembevétele ezek szerint 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, őket 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).<sup>39</sup>

A legisták nem az uralkodói erényekben és a kiemelkedő személyiségek hatásában, hanem az intézményekben és a jog uralmában bíztak: nem a kiemelkedő tehetségű 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 (a 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 (pl. lopást) elkövető 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

39| T'ung-Tsu Ch'ü 1961: 241–244.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

a családi összetartozásnál, tehát a példában szereplő fiúnak nem bújtatnia kell az apját, hanem segítenie kell a tolvaj kézre kerítésében.<sup>40</sup>

Az objektivitás nem pusztán az uralkodótól elvárt kompetencia volt, hanem a hivatalnokoktól is elvárt erény. Amit mi bírói mérlegelésnek nevezünk, az nemhogy idegen volt a legizmus tanításától, hanem kifejezetten ellenségesen viszonyult hozzá. Az eljáró hivatalnoknak ugyanis 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 nem jól 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 konfucianalizálása 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 szükségtelennek 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 szándéokra vagy az altruizmusra mint a cselekedetek mozgatórugójára helyezték a hangsúlyt, hanem a cselekedetek végeredményére, a jog szabályainak betartására. Mivel szerintük az emberek inkább a büntetéstől való félelemből, s nem eredendő jószágukból következően nem

40| T'ung-Tsu Ch'ü 1961: 246–247.

követnek el bűnöket, a jognak is a szankciókra kell helyeznie a hangsúlyt. 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.<sup>41</sup>

A legizmus jogtanában 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 (egyes gondolkodók szerint a büntetések és jutalmak helyes aránya 9:1).<sup>42</sup>

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. Az államnak irányítania kell a gazdaságot, s e körben a mezőgazdaságot kell támogatnia, míg minden mást, beleértve az ipart és a kereskedelmet is, korlátoznia szükséges. 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 becsült 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

41| T'ung-Tsu Ch'ü 1961: 261–263.

42| Shang Yang 2003: 258–259; 274; 287–288.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

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 történet szemléletük, amely a legisták szerint helytelen. Nem a régi korok példája, az aranykor ideális viszonyainak helyreállítása 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 történet szemléletnek bizonyult.<sup>43</sup>

A legizmus tanaiban megfigyelhető utilitarizmus nyilván annak is köszönhető, hogy legfontosabb képviselőik gyakorló politikusok és főminiszterek voltak, a kormányzás nehézségeivel tehát mindennapjaik során szembeültek: 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, volt iskolatársa, Han Fei kivégzéséhez is). Legfőbb műve, Qin állam bukása azonban őt is magával rántotta: nemcsak őt végezték ki, de családját is kiirtották, harmadíziglen.

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. Han Fei továbbítte mestere, Xunzi alapvető felfogását az emberi természetről, mely szerinte eredendően rossz. Az emberek önzőek és csak saját érdekeik érvényesítésére törekednek, akár a közjó ellenében is. Ha a gazdag családok megölik a saját leány újszülöttjeiket, mivel lányok lévén a család szempontjából kevésbé használhatóak, mennyire az önző érdek dominál majd – érvel Han Fei – a tisztán politikai kapcsolatokban. Ezért az uralkodónak nem szabad bízni sem minisztereiben, sem saját családjá tagjaiban, hiszen halálából mindenki csak profitál. Szándékait mindenki előtt titokban kell tartania, és a társadalmat szigorú és jó törvényekkel kell kormányoznia.<sup>44</sup> A jó törvények Han Fei szerint az alábbi ismérvekkel rendelkeznek: (1) végrehajthatóak: vagyis olyan követelményeket támasztanak, amelyeknek általában meg lehet felelni, mert nem szabad túlzott elvárásokat támasztani a társadalommal szemben (Han Fei szerint a túlzott követelmények az állam bukásához vezetnek, ezzel gyakorlatilag

43| Shang Yang 2003: 175–197.

44| Schirokauer–Brown 2006: 46–47.

megjósolta a Qin állam bukását, mely épp emiatt szűnt meg); (2) érthetőek: úgy kell őket megfogalmazni, hogy lehetőleg mindenki megértse az abban foglaltakat, ne csak egy szűk réteg privilégiuma legyen a törvények ismerete; (3) kiszámíthatóak: vagyis a szankció vagy a jutalom bekövetkezésére mindenki biztosan számítszon; (4) általánosak: azaz mindenkire vonatkozzanak (ez egyébként is a legizmus egyik legfőbb alapelve), a társadalmi tagozódás nem juthat szerephez, az előkelők, a tudósok semmilyen kiváltságban nem részesülhetnek; (5) jólétet teremtők: 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; Qin állam ezt a tanácsát sem fogadta meg).<sup>45</sup> A műveltségnek, a tudománynak és a művészeteknek nincs értelmük, akik ezeket művelik, azok gyakorlatilag naplopók, semmi támogatásra nem érdemesek, helyettük a parasztokat és a katonákat kell támogatni, mert az ő tevékenységük hasznos az államnak.<sup>46</sup> Az uralkodónak nem kell mindent magának intéznie, hanem minden munkát és felelősséget a miniszterekre kell hárítani, akik így az állam érdekeit szem előtt tartva dolgoznak. Az uralkodó a háttérbe húzódva, akarátát kifürkészhetetlen módon titkolva a kiszolgáltatott minisztereken keresztül irányít, ezzel Han Fei a kínai filozófiából jól ismert *wu wei* (nem cselekvés) gondolatnak egészen sajátos politikai értelmet kölcsönzött. Ezért, illetve kérlelhetetlen pragmatizmusa és hatalomtechnikai tanácsai miatt Han Feit szokás a kínai Machiavellinek láttatni, holott talán közelebb állunk a valósághoz, ha politikai realistának gondoljuk, aki egy nagyon zűrzavaros, megosztott, frakcióharcokkal és kisebb államok közti folyamatos harcokkal teli korszakban élt, és aki az egyetlen központi hatalom centralizált irányításában látta (jó okkal) a megoldást a korszak bajaira.<sup>47</sup>

A *fa* primátusa mellett a legisták még két fogalmat használnak előszeretettel. Az egyik a *shu* (eszközök), a másik a *shi* (pozíció). A *shu* azokat a hatalmi eszközöket jelenti, amelyek az uralkodó rendelkezésére állnak a politika megvalósítására (parancs, ellenőrzés stb.), a *shi* pedig az a hatalmi pozíció, ami egyáltalán lehetővé teszi az eszközök használatát (aki nem király vagy miniszter, nincs hatásköre). A korai legisták, mint Shen Buhai és Shan Dao fontosságot tulajdonítottak mindkét tényezőnek, ám az minden legista gondolkodásában világos, hogy a *shi* és a *shu* csak eszközök annak érdekében, hogy a *fa* uralma érvényre jusson.<sup>48</sup>

45| Salát 2003: 70–73.

46| Han Feizi 49; de Bary–Bloom 1999: 203.

47| Peerenboom 1993: 153–154; 160.

48| Chung-ying Cheng 1997: 528–529.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

Összefoglalva elmondható, hogy a legizmus az államrezon kíméletlen érvényesítésével végső soron a totális állam ideológiai alapjait teremtette meg. Maguk a szerzők is tisztában voltak ezzel, Shang Yang művének végén kertelés nélkül kimondja, hogy erős államban a társadalom gyenge, és a társadalmat gyengíteni kell ahhoz, hogy az állam erős legyen. Ha a társadalom gyenge, akkor engedelmeskedik, betartja a törvényeket, ezért a helyes politika a társadalom módszeres legyengítése.<sup>49</sup>

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 doktrínér 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 büntetőjogközpontúsága és a büntetések elrettentő jellege végső soron a legizmus tanításainak megvalósulását jelentette 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 büntetéseit. 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 dinasztíának 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

49| Shang Yang 2003: 303.

Wu Di császár alatt, vesztett befolyásából, és a *huang-lao* képviselőinek helyét elfoglalták a konfuciánus tudósok az udvarban.<sup>50</sup>

### 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 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 feltétlenül 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 alapszövegeiben, 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 konfuciánus 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. Mivel a magánszemélyek különböző szerződési viszonyai, kötelmei és az ezekből származó jogviták a kínai állam számára nem voltak relevánsak, ezért alig találunk ezekre vonatkozóan szabályokat a kódexekben. Ebből következően a római joghoz hasonló magánjogi intézményrendszert és dogmatikát hiába keresnénk a kínai jogi gondolkodásban. Ennek hiányában a modern kapitalizmus sem tudott kifejlődni, még a XIX. században sem. A különböző vezetők (klán, falu, cég) konfliktusoldó tevékenysége nem pusztán és elsősorban a konfliktus megoldását jelentette, hanem inkább a konfliktusok megelőzését, vagyis olyan preventív megközelítés uralkodott, mely igyekezett a konfliktus kialakulását eleve megakadályozni. Ha ez nem sikerült, és a közvetítés sem járt sikerrel, végső soron a hivatalnokhoz lehetett fordulni, akinek viszont

50| Peerenboom 1993: 73–103; 242–256.



#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

továbbra sem ez volt a legfontosabb feladata (tavasztól őszig nem is foglalkoztak beadványokkal).<sup>51</sup>

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 államközpontú jog, egyedül az érdeklő, ami az állam szempontjából fontos, minden más mellékes téma 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 nem jelenti azt, hogy magánjogi szabályok egyáltalán nem kerültek 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 (jelzőlog: *dian*), mivel az állam alapvető érdeke volt tudni, hogy ki és milyen jogcímen birtokosa a földnek, hiszen a föld volt az adó alapja.

A konfuciánus és a legista elképzelések mellett a kínai gondolkodás más irányzatai is hatottak esetenként a jogéletre. Annak ellenére, hogy a daoizmus 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

51| MacCormack 1996: 24; Fairbank–Goldman 2006: 185.

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 kényszer-munkával volt büntethető.<sup>52</sup>

A kínai jogi gondolkodás egyik, sokat vitatott sajátossága a törvények titokban tartása (Japánban is ez volt az uralkodó nézet). Ez az első látásra nagyon mehökkentő jellemvonás a bürokratikus-totális állam működéséből következik, a jog ugyanis császári parancs, címzettje pedig a hivatalnok. A törvény célja, hogy lehetőség szerint minél világosabb és minden esetre alkalmazható útmutató legyen a hivatalnok kezében, hogy az elé kerülő ügyeket biztos kézzel tudja kezelni, és a rossz döntések ne váltsanak ki se helyi szintű elégedetlenséget (politikai kockázat), se hosszas feljebbviteli eljárás ne legyen belőlük, mely lebéníthatná az adminisztrációt. Az nem cél, hogy a lakosság széles tömege megismerje és el tudja olvasni (hányan tudtak olvasni az ókorban?), és ehhez igazítsa a viselkedését, mert a konfuciánus tanítás és az alapvető etika a jogtól függetlenül ismert, vagyis az alapvető elvárásokkal ettől függetlenül is mindenki tisztában volt. A részletesebb ismereteket (elsősorban a magánjogban) a szokások tartalmazták, melyeknek mindenhol megvoltak az ismerői. A törvények titkosítása kezdetben nem jellemző – ahogy az egyre bürokratikusabb állam kiépült, úgy ez a gondolat is meghonosodott. A Zhou-korszak törvényei még feltehetően nem voltak titkosak, de az utána következő, már egységes Kínát irányító dinasztiaké igen. A titkosítás mögött meghúzódó gondolat az volt, hogy ha az emberek ismerik a törvényeket, akkor minden trükköt kitalálnak majd, hogy hogyan lehet azokat kijátszani, nem betartani. Ezáltal egyoldalú anyagi előnyre tesznek szert, holott a társadalom feladata éppen az, hogy a konfuciánus etikát minden körülmények között tiszteletben tartsa. A Song-uralkodók komoly büntetőjogi szankcióval sújtották, ha valakinek volt otthon a törvényről másolata vagy nyomtatványa – ezen éppen a reformtörekvéseiről híressé vált Wang Anshi igyekezett változtatni, rövid ideig tartó sikerrel. Érdekes módon a törvények titkosításának szokását éppen az egyik legbrutálisabb uralkodó, a Ming-dinasztia alapítója törölte el, aki kifejezetten premizálta, ha valaki ismerte a törvényeket és rendelkezett saját példánnyal, mert így akarta az embereket a jog útján tartani.<sup>53</sup>

Egy másik, évezredek át jellemző vonás a jogi konzervativizmus, mely elsősorban a társadalmi és nem a jogi gondolkodás eredője. Ahogy láttuk,

52| T'ung-Tsu Ch'ü 1961: 219.

53| Creel 1980: 36–37; Miyazaki 1980: 58–59.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

a konfucianizmus hátrafelé néző ideológia, mely a múlt tapasztalatait, az elmúlt korok hőseit, királyait és tudósait dicsóíti, akik példaként szolgálnak minden generáció számára. Ebből adódóan a korábban lefektetett törvények kiemelt helyet kaptak a későbbi korokban, nemcsak abban az értelemben, hogy tisztelettel viseltettek irányukba (és nem elavult, eldobandó lomot láttak benne), hanem fenn is tartották őket, akár olyan áron is, hogy használati értékük közben jelentősen csökkent (hiszen a világ változik). Az ellentmondást ilyenkor császári rendeletekkel hidalták át, melyek száma hatalmas volt, a mindennapi életben pedig elsöprő jelentőségre tettek szert. Ennek ellenére az öröklött kódexeket fenntartották. A Han-kódex mintául szolgált a Tang-kódexhez, melyet a Songok, majd a Mingek sok helyen szinte szóról szóra átvettek, a mandzsu dinasztia viszont a Ming-kódexre támaszkodott, s így tulajdonképpen két évezreden keresztül élt tovább az eredeti kódex. Ez a továbbélés azt jelenti, hogy (1) a kódexek tematikája semmit sem változott, végig szinte kizárólag a büntetőjog dominált, más terület fel sem bukkant; (2) a kódexek szerkezete végig azonos maradt: az első fejezet szól az általános alapelvekről, fogalmakról (tkp. azonos egy mai modern kódex általános részével), majd ezt követik az egyes büntetőjogi tényállások; (3) a büntetések rendszere végig azonos maradt, a büntetés elvét és gyakorlatát másolták egyik kódexből a másikba egészen apró, technikai változtatásokkal. Mivel az összes kódex közül messze a Tang-kódex a legsikeresebb alkotás (jogtechnikai, jogalkotási értelemben: ennek a legvilágosabb a rendszere, a legkifinomultabb a terminuskészlete, a leprecízebb a nyelvezete), a Tang-kódex imitálása, szó szerinti átvétele (főleg a Ming-kódexben) nem visszalépés az időben, hanem a korábbi autoritás elismerése és respektálása. Hasonló konzervativizmus figyelhető meg a családi jogban is: jelzésértékű, hogy a kínai jog legelső dokumentuma is a gyermeki engedelmességet írja elő. A *xiao*, a familiarizmus jelensége évezredekken át meghatározta a családi jog mellett a büntetőjogot is, és ezért nem meglepő, ha ugyanazon jogi jelenségre a Song-korból éppúgy találunk példát, mint a XX. század első feléből: a bírósági gyakorlat és a mögöttes felfogás alig változott, s ha igen, akkor is inkább a merevebb alkalmazás irányába (a neokonfucianizmus hatására).<sup>54</sup>

A konzervativizmust erősítette, hogy tulajdonképpen két évezreden keresztül a lényegi viszonyok alig változtak, noha a felszínen a történelem nagyon nagy aktivitást mutatott: dinasztiák emelkedtek fel és buktak el, dezintegráció és centralizáció váltotta egymást, felkelések és idegen hódítások nehezítették az állam működését, mégis mindezen események ellenére azok a viszonyok, melyek a jog számára is relevánsak voltak, nem változtak

54| MacCormack 1996: 13; 33.

semmit: (1) a császár hatalma, a hatalom ideológiája, felépítése, szerkezete, az államigazgatás felépítése változatlan maradt; (2) a jog ideológiája, mely a konfuciánus tanokat lényegében a legizmus eszközeivel valósította meg, szintén kihívó nélkül maradt; (3) a gazdaság alapja végig a mezőgazdaság maradt, melyben sem lényeges technikai, sem tulajdonszerkezeti, sem más változás nem következett be, ami másfajta jogi reakciót követelt volna meg; (4) az állam attitűdje, melynek értelmében a gazdasági életből kivonul, és annak szabályozását a társadalomra hagyja, szintén évezredekig fennálló alapvetés maradt, melyet a fent említett Wang Anshi, illetve a Songok gazdaságpolitikája<sup>55</sup> próbált igen rövid időre és nem túl nagy sikerrel megváltoztatni; (5) a patriarchális családmodell, a klán szemlélet és a familiarizmus jelensége évezredek alatt nem változott semmit; (6) a büntetések rendszere olyan mélyen és tagoltan ki volt dolgozva, hogy ezen a hagyományon belül további lényeges változtatásra nem volt sem szükség, sem lehetőség. Mindezen tényezők együttesen arra vezettek, hogy akár több évszázados kódexeket is fel lehetett használni kisebb jelentőségű módosítások mellett.

A jogban mélyen gyökeret vert az uralkodó hierarchikus szemléletmód: a király és az alattvalók, a szabadok és a szolgák, az idősek és a fiatalok, a férj és a feleség, a tudós (hivatalnok) és a közember között hierarchia uralkodik, ez pedig mindenhol megjelenik. A családi jog erre épül (az idősek feltétlen tisztelete), a büntetőjog rendszerét ez határozza meg, különösen a priviligiumokon keresztül, és természetesen erre épül a közigazgatás is (helyi, tartományi, központi szint). Azt lehet mondani, hogy a konzervativizmus mellett a hierarchia hatja át leginkább a kínai jogi gondolkodást.

Sajátos, elsősorban a konfuciánus erkölcsstanból következő alapállás a kínai jogban a jogászok lenézése, elutasítása. Valójában önálló jogászréteg nem is alakult ki, vagy ha mégis, akkor csak kezdetleges formában. Bár a hivatalnokok alkalmaztak jogot, mégsem voltak jogászok, és ilyen jellegű kiképzést sem kaptak. Fontosabb volt a konfuciánus tanok és szövegek ismerete, az irodalmi műveltség, a kalligráfia, mint a jogi szakértelem. A jogban való jártasságot majd elsajátítják helyszínen, munka közben – így az érvelés –, amikor ügyek százait kell megoldaniuk. Ez nem mindig sikerült, ezért a helyi hivatalnokok sokszor saját költségükre alkalmaztak jogban járatosabb személyeket, akik segítettek nekik egy-egy nehezebb ügy megoldásában vagy az ítélet megszüvegezésében. Ettől függetlenül az ügyvédség vagy a perbeli képviselőt tiltott foglalkozás volt, még a mandzsu dinasztia is büntetéseket írt elő a „zugügyvédekre” és egyéb szélhámosokra, akik az

55| Zhang 2014: 333–334.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

embereket pereskedésre bírták, hogy ők ebből meggazdagodjanak.<sup>56</sup> Pontosan ezen érvek alapján végezték ki két és fél évezreddel korábban Deng Xint, Kína történetének első ismert „ügyvédjét” a hatóságok, mert a vád szerint pereskedésre bírja a feleket, eltér az ősök szokásaitól, és összekeveri a jót és a rosszat. Ez az alapvető attitűd természetesen nemcsak a jogász társadalom kialakulatlanságához vezetett, hanem ahhoz is, hogy a társadalom ne a jogtól és a jog útján várja konfliktusainak megoldását és érdekeinek képviselését, hanem más, döntően társadalmi mechanizmusoktól (pl. mediáció).<sup>57</sup>

### 4.5 A KÍNAI JOG FŐBB INTÉZMÉNYEI

#### 4.1. A családi jog

Elöljáróban érdemes rögzíteni, hogy évezredekken keresztül nem létezett kiterjedt családjogi szabályozás, családjogi kódex. A családi jog kérdéseit részletesen tartalmazta egyfelől a szokásjog, másfelől a jórészt konfucianus alapokon nyugvó erkölcsstan és közmegegyezés. Ehhez a jog – jellemző módon – elsősorban büntetőjogi eszközökkel viszonyult, vagyis a kódexek döntően nem a házasság létrejöttének, tartalmának és megszűnésének folyamatait, a felek jogait és kötelességeit határozzák meg, hanem elsősorban azokat a büntetéseket, melyek a fenti normák megszegéséből származnak. A felek jogaira, lehetőségeire ebből lehet visszakövetkeztetni. Egy példával illusztrálva: azok a büntetések, melyek a családon belüli erőszakra vonatkoznak, világosan mutatják a családon belüli pozíciót, mert a nőt minden esetben meg kell büntetni, ha kezét emeli a férjre, a férjet azonban csak súlyosabb sérülések okozásakor, és akkor is enyhébben, mintha ugyanazt a cselekményt másokkal szemben követte volna el.

A hagyományos kínai családmódellem patriarchális (azaz egyben patri-lineáris és patrilokális is), a nőági rokonság kevésbé számít bele a rokonsági rendszerbe (de nincs teljesen kizárva). Az apai ági rokonság neve *zu*, melyen belül a rokonsági fokot a gyászrendszerrel lehet meghatározni: minél közelebbi rokonnól van szó, annál hosszabb ideig kell halála esetén gyászolni. A *zu* tagjaira vonatkozik az ún. öt gyászrend, mely a rokonsági fok alapján határozza meg a gyász idejét. Ez lehet 3 év, 1 év, 9 hónap, 5 hónap és 3 hónap. A *zu* tagjai nem feltétlenül élnek együtt: általában három generáció képez egy nagyobb családot, mely lakó- és gazdálkodási egység is (nagyszülők, szülők, unokák). Általában a szülők halála után a fiútestvérek külön költöznek saját családjaikkal. A családi tulajdon eredetileg egységes és osztatlan, de

56| MacCormnack 1996: 11.

57| Zhang 2014: 434–435.

legkésőbb a Han-korszakra a családi vagyon felosztása általános gyakorlattá vált.<sup>58</sup>

A családfő hatalma részben a vallási, részben a társadalmi rendszerből következett, de helyzetét a törvények tovább erősítették. Az ősök kultúrsa 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 házastársai, 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 többéves 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.<sup>59</sup>

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

58| T'ung-Tsu Ch'ü 1961: 15–19.

59| T'ung-Tsu Ch'ü 1961: 20–24.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

biztosított a jog útján, hanem gyakorlati segítséget is végrehajtó szervei bevonásával. Ha a gyermeket szülei azzal vádolták, hogy nem követte konkrét utasításaikat, két év börtönbüntetésre volt ítélt. Ha a vád engedetlenség volt, a büntetés is jóval súlyosabb lehetett. A kódexek azonban meghatározták, mi tartozott ebbe a körbe (szülőkre kezet emelni, rágalmazni, a gyászidőt be nem tartva házasságot kötni, a szülői házból elköltözni). Halállal ezek közül csak a szülőgyilkosság volt szankcionálható (szándékos elkövetés esetén az elkövető levágott fejét közszemlére tették a piacon), 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, 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.<sup>60</sup>

Mindez azonban hosszú történeti változás eredménye. A gyermeki engedelmisség (*xiao*) fogalma bőven a Konfuciusz előtti időre megy vissza, és feltehetően nem azt jelentette, amit a későbbi kódexek merev büntetőjogi normákba ágyazva visszatükröznek. Kezdetben talán csak a szülők (ősök) kultuszának folytatását jelenthette, amit aztán kiterjesztettek az élő szülőkről való gondoskodásra is, ami gyakorlatilag az élelemmel való ellátást jelentette szükség esetén. Ebből nőtt ki a szülőknek való teljes alávetettség és engedelmisség tana, ami végül a fenti egyensúlytalanságokhoz vezetett. Mindebben sokan a jog kunfucionalizálódását látják, ami különösen a Song-korban felvirágzott neokonfucianus ideológia hatalomra jutása után határozta meg jelentősen a kódexek tartalmát. Ezzel együtt az idősebbek hatalmának kétségbe vonása a teljes társadalmi vertikumban morálisan mélyen elítélt cselekedet, egyben súlyos bűncselekmény is volt: a *buxiao* a gyermeki engedetlenség az apa irányába, a *buyou* pedig a fiatalabbik testvér ellenállása bátyja irányába. A konfucianizmus, amikor gondolatkörből állami

60| MacCormack 2006: 60–65; T'ung-Tsu Ch'ü 1961: 25–29.

politika és ideológia lett, inkább csak ráerősített egy, már eleve meglévő fel-fogásra, de semmiképpen sem belőle eredt. Amikor a *xiao* összekapcsolódott az állam érdekeivel és ideológiájával, azonnal kapcsolódott hozzá a *chong*, a lojalitás, ami persze eredetileg az alattvalók uralkodó felé megmutatkozó lojalitását jelentette. Hasonló történeti ívet írt le a gyászidő fogalma és szabály-rendszere is: kezdetben a gyászidő azt jelentette, hogy a hivatalnok, illetve a közmunkát végző otthagyhatta állását és hazatérhetett, hogy elhunyt szüleit eltemesse és röviden meggyászolja. Ezt később három évre (27 hónap) emel-ték, ami komoly ellenállást váltott ki a vezetők és a hivatalnokok körében egyaránt, ezért ezt a szabályt folyamatosan változtatták, gyakorlatilag az épp hatalmon lévő uralkodó egyéni ízlése alapján. Csak a Tang-kódexben és az azt közvetlenül megelőző korszakban fordult a jog köteleességgé, és kellett a szülőket három évig gyászolni. Ha valaki csak egy hónappal korábban tért vissza hivatalába, három év kényszermunkára ítélték. Ezzel párhuzamosan kriminalizáltak egy sor, a gyászidőben elkövethető cselekményt is (tánc, alkoholfogyasztás, húsevés, férjhez menés, férjhez adás, menyegző tartása, zenélés, gyászruha lecserélése megszokott viseletre).<sup>61</sup>

A családfő kizárólagos jogai vagyoni ügyekben is megmutatkoztak: a családi vagyonnal csak ő rendelkezhetett, egyetlen vele egy háztartásban élő családtag-ja 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 adhattak el a családtagok (pl. éhezés elkerülése érdekében), ha a családfő több száz kilométer távolságra volt otthonától; kivételt csak az jelentett, 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 vagyontárgyokról, az ügylet semmis volt, a tulajdon visszaszállt az eredeti tulajdonoshoz (vagyis a családhoz), míg a vevő elvesztette 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 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 Song-időszak) vagy korbácsolás (Ming-, Qing-korszak) járt érte.<sup>62</sup>

61| MacCormack 2006: 65–79.

62| T'ung-Tsu Ch'ü 1961: 29–31.



#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

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 akaratuktól függetlenül el kellett válniuk. 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 Menciusz (Mengzi), 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 nevéről. Csak miután divináció útján megerősítő választ kapott az ősök szellemétől a szándékot illetően, küldte 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 férj apja menyének. Ez utóbbi a család szempontjából sokkal fontosabb volt, mert így tagozódott be az asszony a férje családjába. A házassági tárgyalásokat általában közvetítők intézték a családfők nevében, amíg megegyezés született. A megegyezés be nem tartása már nem pusztán etikátlan, hanem jogellenes cselekedet is volt: ha a családfő a megegyezés ellenére sem adta lányát feleségül, hatvan botütésre ítélték, és a házasságot ennek ellenére meg kellett kötni. Ha a vő családja lépett vissza, csak az ajándékot vesztette el, de büntetésben nem részesült – a Ming-korszaktól kezdve azonban ezt a megkülönböztetést megszüntették.<sup>63</sup>

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 *zu* tagjai. Ha megszegték e tabukat, a házasság érvénytelennek minősült, az érintettek pedig bűncselekményt követtek el. Ezek szankciója az egyes történeti korokban változott – általában

63| MacCormack 1996: 88–89; T'ung-Tsu Ch'ü 1961: 99–102.

börtönbüntetés vagy korbácsolás. Ha a névtabu megsértése egyben a *zu* keretein belül történt, akkor annak megítélése még súlyosabb volt. Ennek ellenére számtalan történeti példa bizonyítja, különösen az uralkodói családokban, hogy azonos családnevű 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 *zun* 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 unokahúga, illetve a nagynéni és az unokaöccse között. Szintén tiltott kapcsolat volt egy férfi és bármelyik, a 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 többévi 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.<sup>64</sup>

A házassággal a feleség férje *zujának* 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 *zujába* való belépéssel az asszony részesévé vált mindazon jogoknak és kötelességeknek, amelyek a férj *zuját* megillették (gazdasági helyzet, ősök kultusza), de osztozott a felelősségben is, vagyis ha valamelyik családtag olyan bűncselekményt követett el, amelynek büntetése a családtagok likvidálását vonta magával (lázasadás), a feleséget is kivégezték. A nő azzal, hogy belépett férje *zujába*, a család szempontjából a lány helyzetét foglalta el, s ennek megfelelően kellett apósát és anyósát

64| T'ung-Tsu Ch'ü 1961: 91–99.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

szolgálnia – a gyermeki engedelmesség 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 ellentételezőként 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. A nő folyamatos alárendeltségét szimbolikusan lábainak elkötése fejezte ki, mely szokás a Song-korszakban alakult ki, majd egész Kínában elterjedt, s főleg az arisztokrácia körében vált igen népszerűvé. Eltörlésére a mandzsuk, később pedig a kommunisták is kísérletet tettek, de nem jártak sikerrel, főleg nem az előbbieket. E szokás éppen napjainkban van kiveszőben. A szokás lényege az, hogy a lányok lábfejét gyerekkorukban elkötik, hogy ne tudjon megnőni, és megtartsa az ideálisnak gondolt nyolc centiméteres hosszúságot. Mivel a láb ettől még nő, a lábfej deformálódik, és járásra, különösen pedig munkavégzésre alkalmatlanná válik.<sup>65</sup>

A feleség napi rutinügyekben 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 azonos módon kezelték, 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 többévi 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 enyhítették 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.<sup>66</sup>

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

65| Fairbank 2006: 173–176; T'ung-Tsu Ch'ü 1961: 102–105.

66| T'ung-Tsu Ch'ü 1961: 102–110.

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 szüleiével 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 hároméves 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 váláshoz ez a körülmény, mert az ágyasság intézménye segített áthidalni a problémát. Épp ezért volt a féltékenység válóok, 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 szüleiével 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 vizet hozni a folyóból a szomjazó anyósának. A példák vég nélkül folytathatóak lennének. A fenti, csak a feleséggel szemben megállapítható válóokok mellett létezett a *yijuének* (a házassági kötelék felbontása) nevezett kategória, mely mindkét féllel szemben érvényesíthető volt. Ide tartozott a férj, illetve a feleség rokonságába tartozó személyek ellen elkövetett testi sértés, illetve emberölés, illetve 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.<sup>67</sup>

Ha a házasság nem válás, hanem haláleset miatt szűnt meg, az özvegytől a társadalom nagyon erősen elvárt bizonyos viselkedési formákat. Indiához hasonlóan elvárás volt, hogy az özvegyasszony ne menjen ismét férjhez a férje halála után, mi több, még az is, hogy a vőlegény halála után

67| T'ung-Tsu Ch'ü 1961: 118–123.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

se, holott jogi értelemben a nő ilyenkor még nem is minősült özvegynek. A törvények azonban ezt nem tartalmazták, a jog csak azt tiltotta, hogy a kötelező gyászidőn belül menjen férjhez, utána már elvben lehetett, vagyis a jog végső soron megengedőbb volt, mint a társadalmi elvárás. Az özvegyet szülei a Tang-korban még újabb házasságra kényszeríthették, ezt később eltörölték és bűncselekménynek nyilvánították.<sup>68</sup>

##### 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 háromlábú bronzvázán 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.<sup>69</sup>

Összességében véve a kínai büntetőjogra az alábbi fontos alapelvek jellemzőek (dinasztiákként kisebb mértékű eltérésekkel). Az első, a legizmus által megfogalmazott alapelv, hogy a büntetésnek a cselekménnyel arányosnak kell lennie. Az arányosság e nagyon modernnek látszó követelményét a legisták persze nem az egyén, hanem az állam oldaláról nézve látták szükségesnek és hasznosnak azért, hogy a törvények, és ne a személyek uralkodjanak, ami a legizmus egyik alapvető politikai tétele volt. Elképzelhető, hogy maga a gondolat nem is a legizmus sajátja, hanem korábbi időszakra megy vissza, amikor az emberi és a természeti-természetfeletti világot szerves egésznek gondolták, ahol egy-egy normasértés egyben a kozmikus rend megsértését is jelentette, amely csak megfelelő büntetés alkalmazásával állítható helyre. Ha volt is ilyen gondolati háttere, a nagy kódexekben ennek már nem lehet nyomára bukkanni, ehelyett az arányosság megállapításának jogtechnikai eszközei domborodnak ki. Ehhez figyelembe kellett venni a szándékot (szándékosság-gondatlanság), a társadalmi helyzetet (idős-fiatal, családon belüli helyzet, férj-feleség stb.) és a felhasznált eszközöket (méreg, éles tárgy, szabad kéz stb.). A második alapelv a társadalmi rang figyelembevétele volt, ez nem azonos a fent említett társadalmi helyzettel. A társadalmi rang a státuszok szerinti differenciálás eszköze volt, mert nem volt mindegy, hogy rabszolga követte el a bűncselekményt szabad emberrel szemben, vagy fordítva, illetve hivatalnok, tudós volt az áldozat, vagy paraszt stb. A harmadik,

68| MacCormack 1996: 93; 96.

69| Creel 1980: 35–36; Head–Wang 2005: 52–53.

az előzővel összefüggő alapelv a privilégiumok adományozása, mely komoly vita tárgya volt, ahogy láttuk: a konfucianus gondolkodás egyik alapvetését képezte, miközben a legisták teljesen eltörölendő, a jogrendszert megmértelyező elemnek tekintették. A privilégium elve szerint nem mindenkire vonatkozik ugyanaz a törvény, mert a privilegizált csoportokra vagy nem írnak elő büntetést, vagy jóval enyhébbet. A privilegizáltak körébe tartozott a királyi család, a vezető hivatalnokok és tudósok, valamint ezek családjai. A negyedik elv a családi helyzet szerinti differenciálást írta elő, mely figyelembe vette az elkövető és az áldozat nemét, illetve korát, és a szankciót ezek alapján állapította meg.<sup>70</sup> Összességében véve a kínai jog nem valósította meg a törvény előtti egyenlőség elvét annak ellenére, hogy a gondolat nem-hogy ismert volt, de a legista iskola és miniszterei által még képviseltetl is rendelkezett. És ahogy majd a familiarizmus hatásakor hamarosan látni fogjuk, az arányosság elve sem valósult meg bizonyos esetekben, mert az oksági láncolat sajátos értelmezésével ezt gyakorlatilag felülírták.

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 Qin állam örökségként élt tovább. A további megaláztatás céljából a holttesteket súlyosabb esetekben közszemlére a piactéren hagyták. A kettévágás, az elevenen megfőzés és az elégetés ismert, de kevésbé alkalmazott kivégzési forma volt. A legkegyetlenebb módszer azonban az volt, amikor az elkövetőt családjával együtt – többedízigen – 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 kivégzett 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 határoztak 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. Ezekkel a szabályokkal a Han-kódex tulajdonképpen lefektette a büntetőjog alapjait, a későbbi kódexek lényegében ezt a mintát követték, módosításokkal: bizonyos kivégzési módokat eltöröltek, később

70| Drapkin 1989: 154–155; Creel 1980: 43.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

visszaállítottak, új büntetéseket határoztak meg. 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.<sup>71</sup>

A Tang-kódex a büntetések öt fajtáját határozta meg (botozás könnyebb vagy 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, ellenszegülés a hatóságoknak). 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 részesülhetett, illetve a halálbüntetés végrehajtására olyan napokon is sor kerülhetett, amikor egyébként nem lehetett ítéletet végrehajtani. 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, apróbb módosításokkal továbbvitte az örökölt, évszázados büntetőjogi hagyományokat, ezért az archaikus jogfelfogás különböző elemei még akár újkori bírósági ítéletekben is testet öltenek.<sup>72</sup>

A büntetőjog legmarkánsabb jellemzője a familiarizmus hatása a büntetőjogi szabályokra és a joggyakorlatra (a negyedik alapelv). 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 a 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 kifejlett alakjában van jelen. A familiarizmus a büntetőjogban azt

71| Head–Wang 2005: 99–101.

72| Head–Wang 2005: 121–123; 184.

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 figyelembevételével állapították meg. Ebből adódóan a törvénykezés szükség-szerűen 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 aszerint változott, hogy a cselekmény a társadalmi hierarchiához igazodott, vagy pedig ellene hatott: ha magasabb rendű (idősebb, szülő, férfi) személy követte el alacsonyabb rendűvel szemben, akkor büntetése jóval alacsonyabb volt, mint ha 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 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 kétéves börtönbüntetést vont maga után. Később, a mongol korban ezt botozásra csökkentették. Ugyanezen cselekmény elkövetése a családon kívül jóval súlyosabb megítélés alá esett: a szándékos emberölés büntetése halál (megfojtás). Ezzel szemben a szülők megütése (még ha nem járt halállal, sőt 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 halálbüntetést vont maga után, a



#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

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 fiatalabbak önnvédelemhez való jogát csak nagyon szűk keretek között ismerték el, ha támadás érte őket idősebb, a családhoz tartozó személy részéről. Amennyiben a támadás elhárítására fegyvert vagy bármilyen eszközt használtak, idősök elleni erőszak miatt halálra ítélték őket, miközben a támadás nem tőlük indult, hanem ellenük. Csak abban az esetben nem követte a tettet azonnali halálbüntetés, ha kizárólag pusztá kézzel álltak ellen, és így hártották el a támadást. Ilyenkor a bíró nem hozhatott ítéletet, hanem az ügyre vonatkozó valamennyi iratot az uralkodóhoz kellett küldenie, és meg kellett várnia az uralkodó egyedi döntését. Az önvédelmi jog korlátozására vonatkozó szabályokat csak 1907-ben próbálták meg eltörölni egy új büntetőkódex tervezetében, de a hagyományos elit ellenkezése miatt végül mégsem vezették be ezt az újítást, s így az 1914-es törvényből is kimaradt. 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: ha az egyik szülő megbotlott, miközben épp a gyermekét akarta megütni, de a szerencsétlen esés következtében meghalt, a gyermeket tették felelőssé, és a „szülő öngyilkosságát okozni” tényállás alapján kivégezték. Összefoglalva tehát e gondolkodás lényege, hogy ha bármi történik a szülővel (idősebbel), azért a fiatalabbik fél felel – nem feltétlenül azért, mert az oksági láncolat minden esetben közvetlenül megállapítható, hanem azért, mert a bekövetkezett eredmény (sérülés, halál, öngyilkosság) azt mutatja, hogy nem mutatott elegendő tiszteletet az idősebb felé.<sup>73</sup> További, a familiarizmusból eredő sajátosság a büntetés átvállalása (*dai xing*), ami azt jelentette, hogy az ítélet végrehajtásának elszenvedéséért az elítélt helyett valamely családtagja jelentkezett, általában a rangban alacsonyabb családtag (fiatalabb testvér az idős helyett, gyermek a szülő helyett). Ilyen esetben a büntetést nem az elítélten, hanem az arra jelentkezőn hajtották végre, de mivel ezt az önkéntességet a gyermeki engedelmesség kiemelkedő

73] T'ung-Tsu Ch'ü 1961: 41–64; MacCormack 1996: 78–87; MacCormack 2001: 174–175; 181.

példájának tekintették, a büntetés mértékét sokszor csökkentették, ritka esetben császári kegyelemből el is engedték.<sup>74</sup>

A kínai büntetőjog a középkortól kezdve különbséget tett a tévedésből és a véletlenül elkövetett emberölés között. A tévedésből (*wu sha*) elkövetett cselekmény körében értelmezték, ha két verekedő személy egy harmadik, oda tévedőt ölt meg, miközben a szándékuk nem erre irányult. A véletlenül (*guoshisha*) 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).<sup>75</sup>

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 bűncselekmény közé tartozott. Ebből adódóan büntetése általában halál volt (megfojtás).<sup>76</sup>

#### 4.2. Eljárásjog

A kínai eljárásjog alapstruktúrája keveset változott az évszázadok alatt, főbb jellemzői szinte végig megmaradtak, eltérések inkább csak a részletekben érhetőek tetten, ezek is elsősorban a hivatalok szervezetrendszere tekintetében. A rendszer legfontosabb jellemzője, hogy az eljárásra nem külön bírósági rendszerben kerül sor, hanem a közigazgatási hivatalnok folytatja le, akinek valójában kettős funkciója van: az állam ügyeinek intézése helyi szinten és a jogszolgáltatás. A közigazgatás és az igazságszolgáltatás szétválasztásának hiánya egészen a modern korig jellemzője maradt a kínai jognak. A másik jellemzője, s ez már a jogfelfogásból következik, a magánjogi ügyek alulértékelése, vagyis az a szemlélet, hogy a büntetőügy fontos, azt komolyan kell venni, foglalkozni kell vele, itt-ott ejárási garanciákat is be

74| Zhang 2014: 205.

75| MacCormack 1996: 38–39.

76| T'ung-Tsu Ch'ü 1961: 64–70.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

kell építeni, ezzel szemben a magánjogi kérdések nem annyira érdekesek, azokat el lehet halasztani, háttérbe lehet szorítani. Az ősi elképzelés, mely szerint a tavaszi és az őszi napéjegyenlőség közti nyári időben nem folytatnak le magánjogi ügyeket, még a Song-korban is fennmaradt, ami egyfelől mutatja a jogszemlélet folytonosságát, másfelől a mezőgazdaság alapvető fontosságát. Ezekből következően a magán- és a büntetőügyek nem voltak szétválasztva, mindkét ügycsoport ugyanazon helyi tisztviselő előtt zajlott, jórészt azonos szabályok alapján.

Első fokon minden ügy a kerületi (*xian*) tisztviselőnél kezdődött, hozzá kellett fordulni írásban. Az analfabétákat írnokok segítették, akik nemcsak leírták a beadványt, hanem meg is vizsgálták az ügyet, és megállapították, hogy érdemes-e egyáltalán elindítani az eljárást. Az ilyen írnokok nem voltak tagjai a helyi adminisztrációnak, tehát magánszemélyként tevékenykedtek, de csak engedély birtokában nyithatták meg írnoki vállalkozásaikat, és ha hibákat követtek el (megalapozott ügyeket utasítottak el vagy megalapozatlan ügyeket is elvállaltak), visszavonták a működési engedélyüket. A panaszokat a panaszládába dobták be, amit minden reggel kiürítettek, és a hivatal elkezdte őket kivizsgálni. A kerületi tisztviselő hivatala (*yamen*) hat alosztályból állt, ezek közül a büntetések osztálya (*xiangfang*) foglalkozott a beadványokkal. Egy-egy alosztályon rengetegen dolgoztak, elsősorban hivatalsegédek, akiket külön hierarchiába soroltak (vezető hivatalsegéd, másodhivatalsegéd, hivatalsegéd, gyakornok). A hivatalsegédek először kiválogatták az eleve elutasítandó ügyeket, s csak a fennmaradó ügyeket prezentálták a hivatalnoknak, aki a hivatalsegéd útján beidézte valamennyi érintettet (felek, tanúk), általában a reggeli órákra. Várandós asszonyokat és hetven év feletti személyeket nem idéztek be, aminek az az oka, hogy ők törvény szerint mentesültek a botozás büntetése alól, márpedig ez volt a hamis nyilatkozat szankciója (a rendszer tehát eléggé felkészült joggyakorlatból és emberismeretből egyaránt) – helyettük a családtagok jártak el. Büntetőügyekben, ha fennállt a szökés veszélye, a gyanúsítottat előzetes le-tartóztatásba helyezték, és a kerületi börtönbe zárták az eljárás idejére, vagy a klánját tették felelőssé, hogy valóban jelenjen meg a tárgyaláson. Az eljárás első szakasza a tények megállapítására szorítkozott, vagyis ez volt a bizonyítási szakasz. Ez a kerületi hivatalnok előtt zajlott, akinek munkáját segítette a segédhivatalnok és a bírósági archívum vezetője. A korai dinasztiaiak korában az eljárásban részt vett a „rendőrség” tisztviselője is, ám őt a Song-korban garanciális okokból eltávolították a szóbeli meghallgatási szakaszból, vagyis legalább a rendőrhatalom eljárást leválasztották a bírósági eljárásról. Ennek ellenére a hivatalnok elrendelhetett tortúrát, gyakorlatilag bármikor, annak érdekében, hogy a gyanúsított beismerő vallomását kikényszerítse.

Ennek elsősorban az a jogszemlélet az oka, amely a legfőbb bizonyítéknak a beismerő vallomást tartja még abban az esetben is, ha elegendő tárgyi bizonyíték vagy tanúvallomás áll rendelkezésre, mert csak ezeken nyugodva nem lehet a tényeket bizonyítotttnak venni abban az esetben, ha a gyanúsított tagadott. Ilyenkor tortúrát alkalmaztak, hogy pótolják a beismerést. A bizonyítási szakasz után következett a jogalkalmazási szakasz, amikor meg kellett találni az esetre alkalmazható jogszabályt. Ebben a bírósági archívum vezetője fontos szerepet játszott, mert ő kereste ki és mutatta be az összes, az ügygel összefüggésben álló kódexszabályt, császári rendeletet, továbbá a rendelkezésre álló precedenseket a hivatalnoknak, aki a releváns normát kiválasztva megfogalmazta az ítéletet. Az ítélet ismertette az ügy fontosabb tényeit, a döntést és annak indokait, valamint magánügyben a felek jogait és kötelességeit. A magánügyek általában kerületi szinten megálltak, és nem kerültek felsőbb fórumokhoz, azok ugyanis nem foglalkoztak ilyesmivel, hiszen nem tekintették lényegesnek. A büntetőügyek jelentős része felsőbb fórumokhoz került, mert az érintett közvetlenül is fellebbezhetett másodfokra, de fel kellett küldeni az ügyet akkor is, ha utólag az elítélt visszavonta beismerő vallomását, vagy súlyosabb szankciót (száműzetés, halál) szabtak ki. Helyi szinten csak azt a büntetést hajtották azonnal végre, mely enyhébb volt száz botütésnél.<sup>77</sup> Összességében azt lehet mondani, hogy a kínai eljárásjog alapvetően racionális volt az időnként alkalmazott tortúrával együtt is, mivel eskü, az istenítélet számtalan fajtája, és más, irracionális bizonyítási eszköz soha, egyetlen kódexben vagy gyakorlatban sem fordult elő. A hivatalnok feladata a materiális igazság megállapítása volt, ehhez elsősorban tanúkat, illetve tárgyi bizonyítékokat (dokumentumokat) vettek igénybe, istenítéleteket soha.<sup>78</sup>

A másodfokú eljárásra tartományi szinten került sor, a tartományi vezető hivatalában, mely több alosztályra bomlott, ahol a jogban való jártasságot már sokkal jobban megkövetelték, mint tartományi szinten. Másodfokon a tényeket és a jogot egyaránt vizsgálták, vagyis többről van szó, mint egyszerű törvényességi felülvizsgálatról. Ha a gyanúsított kétségbe vonta az ítélet ténybeli részét, a bizonyítást ismét le kellett folytatni. Amennyiben az alosztályok az alkalmazott jogszabályt tartották helytelennek, a bizonyítást nem kellett lefolytatni, de az ítéletet megváltoztatták a prefektúra jogtanácsosának véleménye alapján. Ezt a döntést a kerületi ellenőrző hivatalnak is meg kellett küldeni, amely jóváhagyta az ítéletet, vagy egyet nem értése esetén új eljárásra utasította a hivatalt. Az ellenőrző hivatal-

77| Miyazaki 1980: 59–62.

78| MacCormack 1996: 15–16.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

ban elvben komoly joggyakorlattal rendelkező hivatalnokok segítették a végső döntést. A legsúlyosabb szankció kiszabása esetén (száműzetés, halál) az uralkodót mindenképpen értesíteni kellett. Amennyiben az ügy egyértelmű volt és világos, a tények bizonyítottak, és az alkalmazandó jog sem volt kétséges senkinek, a császárt csak egy irattal értesítették az ügyről. Ha ellenben ténybeli vagy a jogkérdésben bizonytalanság uralkodott, az ügy felkerült a császári központba, ahol végső instanciaként az uralkodó döntött a büntetőügyekre szakosodott központi kormányzati szervezet, a *xingbu* jogi tanácsai alapján. Az uralkodó döntött az esetleges kegyelmi kérvényekről is.<sup>79</sup>

A polgári ügyekben, vagyis a „kis jelentőségű ügyekben” (*xishi*) maga a hivatalnoki rendszer alkalmazta a közvetítőket, hogy oldják meg helyettük az ügyeket, amennyiben a társadalmi egyeztetés (klán, falu, céh) nem vezetett eredményre, és a felek mégis a hivatalhoz fordultak. Ilyenkor egy, a közösség által választott, de az állam által is kinevezett mediátor (*xiangbao*) járt el a hivatalnok előzetes véleménye alapján. A hivatalnok ugyanis látta az ügyet, megjegyzéseit, véleményét fel is jegyezte az iratra, ezt a felek is megismerték, a közvetítés ennek alapján indult meg, és elég komoly szerepet játszott a megoldásban is. Ha ennek alapján a felek megegyezésre jutnak, az ügy véget ért, nem jutott tovább. A polgári ügyek majdnem fele (40%) még a Qing-dinasztia idejében is így folyt le. A *xiangbao* tehát egyfajta nagyon sajátos, közties figura, aki nem része sem a hivatalnoki karnak, sem a társadalmi egyeztetési mechanizmusnak, hanem ezek működését egészíti ki, a perhez ragaszkodó személy pedig (különösen az, aki több alkalommal is megteszi), erkölcsileg bukott ember (*xiaoren*).<sup>80</sup>

#### 5. § A HAGYOMÁNYOS KÍNAI JOG A XX. SZÁZADBAN

A lassan két évezrede változatlan kínai jogrendszer a hasonlóan változatlan politikai elméletével és gyakorlatával, továbbá bürokratikus rendszerével egyre nagyobb ellentétbe került az újkori modernitás realitásaival. Ezért a XIX. század nagy kudarcai (az ópiumháborúk, 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,

79| Miyazaki 1980: 63–69.

80| Huang 2010: 63–64; 76–78; 194.

átalakították az oktatást, továbbá igyekeztek a büntetések rendszerét is át-  
alakítani, ezért új büntető törvénykönyvet léptettek életbe.

Ezek a reformkísérletek a nyugati mintákat vették alapul, de japán köz-  
vetítéssel: miután a japánok legyőzték az oroszokat (1905), nagy elismerést  
vívtak ki maguknak Kínában, ahol a japán modernizáció modelljére példa-  
ként 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 jogrend-  
szer radikális átalakítását. A közigazgatást elválasztották az igazságszol-  
gáltatástól, mely utóbbi így függetlenebbé vált, s a rendszer csúcán lévő,  
a kormányzattól immár független legfelsőbb bíróság nevét is megváltoztat-  
ták (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 büntetőeljáráásban megszü-  
ntették a tortúrát, a testfenyítő büntetéseket pénzbüntetés váltotta fel,  
és 1906-ban megnyitották az első, nyugati mintájú jogi egyetemet. E re-  
formok 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 konfuci-  
ánus felfogásból eredő szabályt, s így a reformok felemásra sikeredtek.<sup>81</sup> Az  
angolszász jog modellje azonban semmilyen szerepet nem játszott a mo-  
dernizációban, egyfelől azért, mert kevésbé volt szisztematizálva, mint a  
kontinentális európai jog, másfelől túlságosan egyénközpontú szemlélet  
hatja át, az individualizmus ezen szintjével pedig Kínában nem tudtak mit  
kezdeni. A kínai felfogással jobban kompatibilis *familia* ősi római képzetéből  
Európában még mindig fennmaradt valami, amihez igazodni tudtak.<sup>82</sup>

De még ez az igyekezet sem mentette meg a dinasztiát a pusztulástól.  
Az 1911-ben kitört köztársaságpárti „forradalom” sikerrel végződött, így  
a mozgalom vezetőjét, Sun Zhongshant (Szun Jat-szen) 1912. január else-  
jén köztársasági elnökké választották. Az új hatalom azonban gyenge volt  
pénzügyileg és katonailag egyaránt, ezért az új elnök a korábbi rendszer  
tábornoka, Yuan Shikai lett, miután Sun Zhongshan az elnökségről, az  
utolsó császár pedig a trónról mondott le (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

81| Ladany 1992: 44–46.

82| Chen 2008: 28.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

támogatóját elvesztette, ugyanakkor az, hogy kapitulált a japánok előtt területi követeléseiket illetően, katonai erejének relatív gyengeségét bizonyította. Halála után a volt tartományi és katonai vezetők közül lett „hadurak” országlása következett egymással szemben vívott harcokkal, a vidék kifosztásával és politikai anarchiával. Ebben az időben Sun Zhongshan 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 kevésnek bizonyult 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 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 többéves polgárháború azonban nem tette lehetővé, hogy e sikereket a maguk javára fordítsák. Ahogy az közismert, a Guomindang vereséget szenvedett és Tajvanra menekült, míg a győztesek 1949 októberében kikiáltották a Kínai Népköztársaságot Pekingben.<sup>83</sup>

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 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

83| Gernet 2001: 471–482; Schorokauer–Brown 2006: 305–308; 319–320; 323–338; Fairbank–Goldman 2006: 279–342.

keretein belül megalkotta a „hat törvényt” is (a legfontosabb a büntetőkódex 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 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 westernizáció 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.<sup>84</sup>

A nanjingi évtized alatt valóban komoly előrelépés történt a westernizáló jogi modernizálás útján, bár ezek a törvények nyilván inkább elméletben voltak fontosak, a joggyakorlatba azonnal nem lehetett őket átültetni. A büntetőjogban a nyugati elvekkel ellenkező gyakorlatokat megszüntették, így eltörölték a társadalmi státuszhoz kapcsolódó büntetőjogi privilégiumokat, megszüntették a tortúrát, megtiltották az analógiát és bevezették a *nullum crimen sine lege* elvet. Mindez a büntető törvénykönyv (1928, 1935) és a büntetőeljárás törvény (1928, 1935) érdeme. Legalább ekkora hatású újításnak számított, hogy egyáltalán megjelentek magánjogi témájú törvények, így ezek újdonsága voltaképpen kettős: egyfelől létük önmagában, másfelől tartalmuk miatt. A családjogban betiltották a poligámiát, és a lányok örökrészét a fiúkéval megegyező szintre emelték az új polgári törvénykönyvben (1929). A magánjogi rendszer kiépítése felé a következő lépések mérföldkövei a biztosítási törvény (1929), a társasági törvény (1929), az értékpapírtörvény (1929), a csődtörvény (1935). Mindez óriási változást jelentett, ezért ahol csak lehetett, a hagyományos jogfelfogást érintetlenül hagyták az új szabályok nagyobb társadalmi elfogadottsága érdekében, bár nyilvánvaló, hogy néhány új törvény nem fog évezredes kulturális mintákat percek alatt átírni. Éppen ezért ott, ahol az új törvények nem állapítottak meg normákat, a helyi szokásokat kifejezetten és kimondottan fenntartották, így teremtve egyensúlyt a westernizáló modernizáció és a hagyományos társadalom értékei között. A törvénykezés mellett újjáalakították a bírósági rendszert, korszerűsítették a büntetés-végrehajtást, és az oktatás során a korábbiakhoz képest jóval nagyobb szerepet szántak a jogi oktatásnak.<sup>85</sup> Utóbbi eredményeként a köztársasági kor végére mintegy tízezer lehetett

84| Ladany 1992: 48–51.

85| Jordán 2008: 30–37; Chen 2008: 35.



#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

a jogászok száma, ami elenyészően kevés egy ekkora országban, viszont hatalmas változás a korábbi évszázadokhoz képest, amikor üldözött és büntetett foglalkozás volt. Ennél talán még forradalmibb változás volt a női egyenjogúság alapelveinek bevezetése, az özvegyek védelmének kiterjesztése és a válás jogának új szabályozása.<sup>86</sup>

A Mao vezette új állam természetesen mit sem akart tudni elődje, a köztársaság jogrendszeréről, sem az öröklött hagyományos jogfelfogásról, ezért mindkettőt eltörölte. Mivel előbbi maga is egy friss reform eredménye volt, nyilván könnyebb volt vele szakítani, mint az évezredek megszokásaival. A jog az állam irányításának eszközéből deklaráltan az osztályharc egyik fegyverévé süllyedt, elsősorban az „ellenforradalmárok” és a „reakciós elemek” likvidálásához nyújtott segítséget, de 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 törvény célja a földbirtokosok, a templomok, az 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, egyetlen újdonsága a házasságok regisztrálása; 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 válótörvénynek nevezte a jogszabályt. Végül a szakszervezeti törvény, mely teljes egészében szovjet mintára készült.<sup>87</sup> Az igazságszolgáltatás rendszerében népi törvényszékeket állítottak fel, melyek valójában statáriális bíróságok voltak, és különösen a nagyobb politikai kampányok mellett, párhuzamosan működtek. Amikor az „ellenforradalmárokat”, a „rendszer ellenségeit” kellett büntetőeljárás keretében likvidálni, az áldozatok számát százezrekben vagy milliókban lehetett mérni. A büntetőeljárás akkor is nagyobb részt a közigazgatásban, elsősorban a rendőrségen zajlott, amikor ilyen külön bíróságokat nem állítottak fel. Az eljárás a nyomozati szakaszon túlmenően akár a büntetés kiszabását is magába foglalta.<sup>88</sup>

86| Huang 2001: 44; 197–198.

87| Ladany 1952: 58–61.

88| Jordán 2008: 54–58.

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 kezdetektől fogva megjelentek a kényszermunkatáborok, majd ezek sajátos variánsai, 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 azok, akik bármi jót mondtak a Szovjetunióról (azt követően, hogy a két állam viszonya megromlott).<sup>89</sup>

Mao halála és követőinek gyors eltávolítása után fordulat következett be a politikában, s ez a jogéletben is azonnal éreztette hatását: 1979-ben megszületett az első büntető törvénykönyv, 1982-ben új alkotmányt adtak ki (a negyediket: 1975-ben született egy néhány hónapig élő változat, 1978-ban egy szintén átmenetinek bizonyuló szöveg), 1986-ban jelent meg 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. kétmillió 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 segít-

89| Ladany 1992: 67–70; 112–115.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

séget 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, amit a gazdasági törvényhozás követett. A jogalkotás szintjén tehát Kína nagy lépéseket tett a modernizáció irányába, mely különösen a megelőző évtizedek viszonyaihoz képest minősülhet jelentős változásnak.<sup>90</sup>

E westernizáló-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, nem saját érdekei előmozdításának eszközét. Ezért bár az alkotmány biztosít ugyan egy sor jogot polgárai számára, a valóságban ezek érvényesítésére alig kerül sor. A privilegizáltak szűk köre ma is a jog felett áll, így legfeljebb az ideológia és az elit tagjaiban történt változás, de a rendszerben nem. A személyes kapcsolatok rendszere (*guanxi*), mely a hatalomban lévők érdekeit szolgálja évezredek óta, és a jogszerű eljárások és megoldások egyik legfőbb akadályá, tovább növeli a lakosság bizalmatlanságát az intézményrendszerrel kapcsolatosan. A kínai társadalom továbbra sem jogi úton akarja megoldani konfliktusait, ezért inkább a hagyományos fórumokat és megoldásokat részesíti előnyben, így inkább választott közvetítők révén kezeli 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. Vagyis alapjaiban véve sem egy westernizáló, sem egy szovjetizáló modernizáció nem volt képes arra, hogy az évezredes kulturális és jogi mintázatokat felülírja. Még olyan erőszakos eszközökkel sem, ahogy Mao kulturális forradalma tette. Ha az ideológiai különbség miatt első látásra meglepően is hangzik, módszertanilag annál nyilvánvalóbb, hogy Mao számára a példakép, a sokat dicsőített vezér nem a marxizmus valamely vezéralakja volt, hanem az első legista császár, Huangdi, akinek központosító politikáját, brutális elnyomását példaként követte. Kritikát legfeljebb annyiban fogalmazott meg vele szemben, hogy túl kevés volt értelmiségi áldozatainak száma, de Maoé százszorosa a rettegett

90| Jordán 2008: 133–140; Ladany 1992: 82–84; 92–93.

császárénak.<sup>91</sup> Az azóta eltelt évtizedekben a konfucianizmus lassan ismét polgárjogot nyert (a hivatalos propaganda mellett, természetesen), az elmúlt években pedig már reneszánszát éli. A kínai kulturális diplomácia vezérhajója, a Konfuciusz Intézet nevében hordja a változást, de konferenciák és kiadványok ezrei hirdetik, hogy voltaképpen a konfucianizmus mennyire üdvözítő társadalom- és politikaelmélet.<sup>92</sup> A legújabb fejlemény szerint nemcsak Kína, hanem az egész világ számára: ezek az írások bemutatják többek között a konfuciánus demokratákat a történelemben, a konfuciánus alapon működő jóléti államot vagy éppen a konfuciánus etika és a nyugati jogrendszer kapcsolatát.<sup>93</sup>

91| Mao mondását idézi Jordán 2008: 84.

92| Nansen 1997: 551.

93| Lásd Bell–Chaidong 2003 összegyűjtött írásait.

## TIZEDIK FEJEZET

# TÁRSADALMAK A KÍNAI JOG BEFOLYÁSA ALATT

### 1.§ VIETNAM

Vietnam (jog-) történetének egyetlen összetett és ellentmondásos pontja van: a kínai joghoz való viszony. Ez a kérdés nyilvánvalóan beleágyazódik a két ország szintén nagyon ellentmondásos viszonyrendszerébe – amely csak vietnami oldalról tűnik ennyire bonyolultnak.

Vietnam már történelme kezdetén szoros kapcsolatba került a kínai kultúrával, ám ennek jellege más volt, mint amit Délkelet-Ázsia többi országa megtapasztalt az indiai kultúrával kapcsolatban. Az indiai kultúra elterjedése békés folyamat volt, ezzel szemben a kínai kultúrát elsősorban a kínai hadsereg és a nyomában Vietnamba áramló hivatalnokok és konfucianus tudósok közvetítették. A közigazgatás rendszere és a mandarin vizsgarendszer, az állam- és jogelmélet, a társadalmi tagozódás, a hatalom és az idősek tisztelete, az egyéni érdek háttérbe szorítása a közösség javára olyan gondolatok, melyeket a vietnamiak a kínaiaktól vettek át, és amelyeket (néhány kivételtől eltekintve) büszkén vallanak magukénak, miközben mindent megtettek annak érdekében, hogy a hatalmas északi szomszédtól megvédjék politikai függetlenségüket, és megőrizték identitásukat. Holott szinte minden technikai és kulturális örökségük Kínából származik, mivel a művelt réteg kínai klasszikusokat olvas, az írás a kínai jelrendszert követi (csak a XX. században vezették be a latin betűs írást), mi több, az egyetlen indiai hatást jelentő buddhizmus is Kínán keresztül jutott Vietnamba. Ezért itt a mahájána buddhizmus vert gyökeret, és nem a Délkelet-Ázsia más országaiban elterjedt teravada buddhizmus. A sinizálódási folyamat intenzitása uralkodói dinasztiáktól függően változott, de az közös elem volt, hogy hatóköre elsősorban a művelt elitre korlátozódott, a vidéki lakosságot érintetlenül hagyta. Ők továbbra is ragaszkodtak szokásaikhoz, továbbá az animizmuson és az ősök tiszteletén nyugvó vallásosságukhoz. Ennek következtében a művelt elit elszakadt saját társadalmától, és jobban kötődött a mintát szolgáltató Kínához, főként, mivel adott korokban inkább kínaiul beszélt, és nem a köznép nyelvét, a vietnami nyelvet használta.<sup>1</sup>

1| SarDesai 2013: 34–35.

Ezzel függ össze az Észak–Dél ellentét is. Vietnam magállama az északi területet jelenti a Hong-folyó partján (Nam Viet), mely fekvéséből is adódóan jobban ki volt téve a külső hatásoknak és az északról érkező fegyveres támadásoknak, így a konfuciánus ideológia köntösében jelentkező kínai befolyás is erősebben érvényesül ezen a területen. Ennélfogva az északiak a hatalmat jobban elfogadó, merevebb, zárkózottabb viselkedésű, a konfuciánus tanokhoz ragaszkodó, az idősek tiszteletét megkövetelő emberek. Ezzel szemben az ország déli részén élők kevéssé fogadják el a hatalmat és az idősek uralmát, jóval könnyedebben viszonyulnak a hierarchiához és más szabályokhoz, messze nem állnak annyira a konfuciánus tanok befolyása alatt, hanem egy eklektikus vallásosságot mondanak magukénak. Ennek egyik oka, hogy a déli területeket az évszázadok során északról indulva katonai erővel hódították meg és csatolták az országhoz, hiszen ezen a területen korábban a khmerek és Champa királyság lakói éltek, akik nem a kínai, hanem az indiai kultúra befolyása alatt álltak. Ehhez kapcsolódik az éghajlatban (a déli trópusokkal szemben áll egy más klímájú Észak) és az életmódban megmutatkozó különbség is a két terület között. Ez a mai napig megfigyelhető kulturális különbség a történelem során is manifesztálódott: amikor az északiak irányításával nem sikerült egységes államot létrehozni, és ezért Vietnam két részre szakadt, a határvonal történeti korokon átívelő módon Észak és Dél között gyakorlatilag egybeesett: a késői Le-dinasztia alatt két részre szakadt állam belső határa pontosan ugyanott húzódott, ahol később a demilitarizált övezetet elválasztották (1954–1975).<sup>2</sup>

Ez az egyoldalú kínai hatás a jog történetében formai és tartalmi értelemben is megjelenik. Ahogy korábban láttuk, a délkelet-ázsiai buddhista társadalmak esetén az indiai hatás elsősorban a formára korlátozódott (jogtudomány, rendszerezés, műfaj), a jog tartalmára azonban kevéssé vagy egyáltalán nem, mivel a jog megőrizte önálló, saját múltjából táplálkozó örökségét, és a szokásjog akkor is tovább élt, amikor idegen hatásra lejegyezték és rendszerezték. Ezzel szemben a vietnami jog sinizálódása nemcsak formai elemeket takar, hanem tartalmiakat is, mivel nem csupán a kínai kódexek szerkezetét, logikáját vették át, hanem belső lényegüket is. Ennek következtében a genuin hagyomány egyre hátrébb sorolódott, és míg a Le-kódex tartalmaz eredeti vietnami joganyagot is (a nyilvánvaló kínai hatás ellenére), a későbbi Gia Long-kódex már alig több mint a Qing-kódex egyszerű fordítása. A kínai hatás leginkább azon érhető tetten, hogy a kódexek csak büntetőjoggal foglalkoznak, más kódex nem is született, akárcsak Kínában. A magánszféra életviszonyait ott elsősorban a szokásjogra bízta –

2| Church 2009: 184–185.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

a vietnami jogban ettől kissé eltértek, és néhol olyan elemek is megjelennek e kódexekben, melyek a kínai mintákból hiányoznak: a tulajdon és a szerződési jog egyes esetei. De jellemző módon ezek sem magánjogként kerültek megszövegezésre, hanem pusztán e kérdések büntetőjogi vetületét fogalmazták meg (pl. jogellenes károkozás esetén milyen büntetést kell előírni, miközben a kártérítésről nem esik szó). Vagyis a kínai joghoz hasonlóan a vietnami jogra is jellemző lett a kódexközpontúság. Más jogforrások alig vagy egyáltalán nem maradtak ránk.

A joghoz való viszony is a konfuciánus alapvetést bizonyítja, mely elutasítja a jog felhasználását egyéni előnyök biztosítására (különösen a közösségi érdekekkel szemben), és a jogi eljárást kifejezetten károsnak ítéli, mivel a konfuciánus etikának primátusa van a jog felett. Ez az attitűd a mai napig jellemző a vietnami társadalomra, melyet az alábbi adatsor ékesen bizonyít: míg az USA-ban 400 főre jut egy jogász, addig Japánban 7000 főre, Vietnamban pedig 20 000-re.<sup>3</sup>

Sajnos a fennmaradt (jog-) források száma igen alacsony, mivel több okból kifolyólag is viszonylag hamar elpusztultak. Az időjárási körülmények (meleg, nagyon magas páratartalom) pusztító hatása mellett ebben szerepet játszott a rengeteg háború és lázadás okozta pusztítás is. Ehhez járul, hogy a nyomtatás még a modern időkben is alig jelent meg az országban, a szövegek jelentős része kéziratos, ám ezeket nem gyűjtötték, mert közgyűjtemények nem jöttek létre, a konfuciánus értelmiség pedig elsősorban a kínai klasszikusokat kedvelte. Ráadásul a Ming-kori megszállás alatt hadizsákmányként elvitték az összes iratot, így a XV. század előtti korból nem maradt fenn semmi forrásanyag. Jellemző, hogy az olyan nagy becsben tartott Le-kódex is mindössze két példányban ismert, és egyik sem teljes és hibátlan. Olvashatatlan és hiányzó szövegrész mindkettőben előfordul, de szerencsére a két szövegből össze lehet rakni a kódex hibátlan variánsát (a szöveget Párizsban őrzik az École française d'Extrême-Orient-ben).<sup>4</sup>

##### *1.1. Jogtörténet és jogforrások*

Vietnam történetének kezdete a legendák homályába vész. Az egyik elbeszélés szerint egy vietnami herceg, Lac Long Quan egy tündérkisasszonyt vett feleségül, aki azonban nem gyeremekeket vagy tündéreket hozott a világra, hanem tojásokat. Miután a pár útjai (ismeretlen okokból) szétváltak, a tündér ötven utódával az északi hegyeknek, a herceg ötven másik utódával délnek

3| Pham Duy Nghia 2005: 86.

4| Nguyen Ngoc Hui–Ta Van Tai 1986: 443.

indult, a Vörös-folyó (Hong) partjaira. A hagyomány még az időpontját is tudni véli mindennek: Kr. e. 2800 körül történhetett.<sup>5</sup>

A tudomány ezzel szemben csak annyit tud megállapítani, hogy a legenda feltehetően a vietnami nép kettős eredetére utal, ám ettől Vietnam korai története nem válik világosabbá. Egy, a Kr. u. XIV. században keletkezett vietnami krónika szerint az első királyság (Van Lang) a mai Vietnam északi részén született meg a Lac Viet népesség vezetésével a Kr. e. VII. században, mely négy évszázaddal később áldozatul esett az Au Viet nép támadásának. E feltehetően Kína felől érkező bevándorlók a Hong-folyó deltájában alapították meg államukat, az Au Lac Királyságot (Kr. e. 257–208), mely magában foglalta a legyőzött Van Lang Királyságot is. A győzelem nem tartott sokáig, mindössze fél évszázados fennállás után a királyságot elfoglalta Trieu Da kínai hadvezér, aki a Qin-dinasztia összeomlását kihasználva önálló államot alapított délen (Guangdong, Guangxi tartományok). A Nan Yue, illetve Nam Viet néven ismert terület tehát félig kínai, félig vietnami állam volt, melynek fővárosa a mai Guangzhou környékén feküdt, Au Lac pedig a déli határát jelentette. A kínai Han-dinasztia megerősödésével azonban Nam Viet helyzete megrendült, és uralkodói kénytelenek voltak elismerni a kínai császár főségét, melynek része volt az is, hogy a helyi jogot összhangba kellett hozni a Han-kori kínai joggal, így a vietnami büntetések közül meg kellett szüntetni az orrlevágást. E korszak társadalomszervezetéről és jogéletéről keveset lehet tudni, de annyi biztosnak látszik, hogy a később oly jelentőssé váló kínai befolyás ebben a korban még nem érezte hatását. A társadalom klánokba és törzsekbe tagolódott, a tényleges uralom a törzsi vezérek kezében összpontosult, akik nélkül az uralkodó tehetetlen volt. A genealógia a matrilinearitást követte, a jogéletet pedig a helyi szokások irányították. Nam Viet formális függése (az uralkodó elismerte a kínai császár főségét, de csak az ő irányába, otthon magát is uralkodónak nevezte) a Trieu-dinasztia alatt (Kr. e. 207–111) nem jelentett sokat a mindennapok számára, mivel a lokális irányítás továbbra is a helyi klánfőnökök kezében volt, akik nemcsak a rendet tartották fenn, hanem az adó beszedéséről is gondoskodtak. A Han-dinasztia azonban Kr. e. 111-ben a tényleges anektálás mellett döntött, így a korábbi Nam Viet állam teljesen betagozódott a kínai államba, melyet a kínai közigazgatási gyakorlat szerint tartományokra osztottak fel. A kínai kulturális, jogi és államvezetési elvek és módszerek ekkortól kezdtek Vietnamban is hatást gyakorolni, elsősorban az uralkodó elit körében. A fokozódó kínai elnyomás ellen két nővér (Trung Trac, Trung Nhi) vezetésével felkelés robbant ki (Kr. u. 40–43), ezt azonban levertek, aminek

5| SarDesai 2013: 33.



#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

hatására a kínai jog alkalmazása még inkább előtérbe került, miközben az őshonos szokások továbbra is tartották magukat (levirátus, matriarchátus) a társadalom széles rétegeiben.<sup>6</sup>

A kínai hatás a Tang-korban ellentmondásos volt, és több csatornán keresztül érkezett. Egyfelől az államigazgatás szintjén, melyet a felsőbb szinteken kizárólag kínai hivatalnokok intéztek (alsóbb szinteken azonban hatalomban maradt a lokális elit), másfelől a jog útján, mivel formálisan csak a kínai jogot lehetett alkalmazni, az őshonos jogfelfogás legfeljebb szokás-ként élhetett tovább. A társadalom sinizálása ugyanakkor nem jelentette azt, hogy széles rétegek hozzáférhettek volna a kínai kultúra magasabb rétegeihez, a klasszikus írásokhoz, mivel ezt kifejezetten akadályozták. Ez azzal a nem szándékolt hatással járt együtt, hogy a buddhizmus egyre nagyobb teret nyert a vietnami társadalomban, ami a Tang-uralom összeomlása után komoly politikai következményekkel járt. Ebben a korban alakult ki az a hatalmi központ is, mely a mai napig Vietnam politikai vezetésének helyszíne (Thang-Long, később: Hanoi). A Tang-dinasztia bukásával a kínai befolyás megszűnt Vietnamban (939), ám ez inkább káoszhoz és beháborúhoz vezetett. Katonai vezetők váltották egymást gyorsan a hatalomban, akik nem voltak képesek államot teremteni, közigazgatást szervezni, ezért hatalmi harcok és a trónutódlás körüli erőszak jellemezte a korszakot, mely különös kegyetlenséggel zajlott (különösen a kivégzések során alkalmaztak igen kegyetlen büntetéseket, mint a mérges kígyóval való megölés, tigrisek elé vetés, a tenger ár-árálya által való megfojtás, késsel darabokra vágás stb.). A zűrzavarból a katonai uralkodók tehetetlenségét és alkalmatlanságát felismerő buddhista szerzetesek vezették ki az országot, egyikük, egy kolostorban nevelkedő árva, Ly Cong Uan megszerezte a hatalmat, és ezzel megalapította a Ly-dinasztiát (1010–1225). A Ly Thai To uralkodói néven ismertté vált király a vietnami történelem egyik legkiemelkedőbb alakjává vált, mert biztosította a belső békét, leverte a felkelőket, stabilizálta a déli és az északi határt, az anarchiát közigazgatással váltotta fel, és kiépített egy működőképes és egyben igazságos adórendszert is. Mindezek mellett gondja volt a buddhista etika betartására, mivel nézete szerint a korábbi uralkodók azért buktak meg, mert nem vették figyelembe az ég akarátát, és nem az emberek jólétének biztosítása vezette őket. Ly Thai To ezzel szemben e két célban határozta meg uralma lényegét, és ennek keretében csökkentette az adókat, illetve elengedte az adósságot. Uralkodása alatt nyoma sincs annak a kegyetlenségnek, mely a korábbi évtizedeket jellemezte. Ez a politika utódai alatt is érvényesült, különösen a büntetőjogban, ahol a buddhista

6] Nguyen Ngoc Hui–Ta Van Tai 1987: 5–7; Nguyen Ngoc Hui–Ta Van Tai 1986: 435–437.

etika hatására jelentősen mérsékeltek a büntetéseket, még súlyos esetekben (emberölés) is legfeljebb botozást írtak elő, sőt a politikai lázadás elkövetőit sem végezték ki, hanem megbocsátottak nekik. A Ly Thai Tong (1028–1054) által kiadott új büntető törvénykönyv (Hinh Thu) ebben a szellemben íródott, ezért is nagy veszteség, hogy nem maradt ránk, tartalmát csak más források utalásaiból ismerjük. Ezekből megállapítható, hogy az új törvény a korábbi kínai büntetőjogot váltotta fel új szabályokkal, a későbbi szerzők azonban elítélően nyilatkoznak a törvényről és a Ly-dinasztia büntetőpolitikájáról, hiszen a konfuciánus gondolkodásba ez a fajta mérséklet nem fér bele. A konfuciánus szerzők sorra ítélik el a Ly-dinasztia szerintük túlságosan is elnéző, megengedő büntetőjogi felfogását, különösen a lázadók irányába. Ly Thai Tong a későbbi kritikák ellenére még apjánál is jelentősebb uralkodóvá vált a vietnami történelemben, részben államszervező munkássága, részben katonai sikerei miatt, akinek teljesítményét a későbbi uralkodóknak sem sikerült túlszárnyalni. A Ly-dinasztia valamennyi tagja a buddhizmus patrónusa volt, akik a helyi kultuszokat is igyekeztek a buddhizmus égisze alá vonni, rengeteg szentélyt építettek a fővárosban és vidéken egyaránt, és a szellemi életet is a buddhizmus köré építették ki, ugyanakkor kínai mintára önmagukat a „Dél császáranak” titulálták, akik az Ég megbízásából a Déli Királyságban uralkodtak. Ez nyilvánvalóan nem más, mint a kínai politikai teória vietnami változata.<sup>7</sup>

A Ly-dinasztia hatalmának csökkenését kihasználva, saját katonai erejére támaszkodva a Tran-dinasztia (1225–1440) került hatalomra. A Tran-klán korábban nem tapasztalt centralizációt hajtott végre, ezzel kiküszöbölve a Ly-dinasztia hibáit, mely a Tranok felemelkedését is lehetővé tette. A központosítás jegyében tovább építették a hivatalnoki apparátust, melynek tagjai kínai mintára vizsgákat tettek, majd elsősorban vidékre helyezték őket, ahol fontos szerepet játszottak a helyi igazgatás és adóbehajtás területén. A Tran-dinasztia fontos újítása volt elődeihez képest, hogy hatékonyabb ellenőrzést épített ki vidéken, melynek a hivatalnokok jelenléte csak az egyik jele volt. Legalább ennyire fontos körülmény, hogy jelentős építkezésekbe kezdtek, főként gátakat létesítettek, így szabályozva a Hong-folyót és megvédve az embereket és a vetést az áradásoktól. Ebben a képzett, művelt hivatalnok-értelmiség jelentős segítséget nyújtott.<sup>8</sup>

A Tran-dinasztia két érdekes módszerrel igyekezett a hatalmat koncentrálni és belső szolidaritást növelni. Az egyik módszer az volt, hogy a dinasztia tagjai számára előírták az endogámiát, hogy nőágon keresztül senki se jus-

7| Taylor 1992: 137–148; Nguyen Ngoc Hui–Ta Van Tai 1987: 8–11; Nguyen Ngoc Hui–Ta Van Tai 1986: 437–438.

8| Dutton–Werner–Whitmore 2012: 42.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

son rokonságba velük, így a Tran-klán tagjai elsősorban unokatestvérüket, esetenként féltestvérüket vették feleségül. A trónutódlást azzal könnyítették meg, hogy az uralkodó formálisan lemondott a hatalomról, amikor kijelölt utóda elérte a nagykorúságot, és átadta neki a napi ügyek vitelét. Ő maga mint „felső császár” (*thai thuong hoang de*) maradt formálisan hatalmon, amíg az utód gyakornoki ideje le nem telt. Ezt követően teljesen átadta a kormányzást és visszavonult, általában valamelyik buddhista kolostorba. A Tran-uralom első korszaka katonai sikerektől hangos, mivel tovább terjeszkedtek dél felé, az 1270-es és 1280-as években pedig hosszú harcokban, kiváló taktikával és kitartással visszaverték a mongolok folyamatos támadásait, mellyel Vietnamot is el akarták foglalni. Mindeközben volt idejük a jogélet megreformálására is. Thai Tong, a dinasztia első uralkodója 1230-ban kiadta a Quoc Trieu Thong Che kódexet, mely a korábbi törvények felülvizsgálatán alapult, és elsősorban büntetőjogot tartalmazott. Egy évszázaddal később a büntetőjogot ismét kodifikálták, két munka is született e témában (Hinh Thu: Büntetések könyve: 1341; Hoang Trieu Dai Dien: a királyi dinasztia nagy intézményei). Bár a Tran-dinasztia tagjai, mint láttuk, hithű buddhistáknak bizonyultak, a büntetőjogban ez nem látszott meg, mert nemhogy nem követték a Ly-dinasztia engedékeny büntetőpolitikáját, hanem a másik végletbe esve olyan szigorú büntetőjogot alkottak, mely szintén kiváltotta a konfuciánus tudósok bírálását, ezúttal a túlzott keménység miatt. Bár ezek a törvények sem maradtak ránk, történeti krónikák utalásaiból tudjuk, hogy tolvajokat elefántokkal tapostattak szét, egy szerencsejátékon ért hivatalnokot pedig halálra korbácsolattak. A buddhizmus patronálása mellett a kínai kulturális és jogi befolyás egyre inkább érezte a hatását mind az udvarban, mind a jogban. Kínai mintára bevezették az öt büntetés rendszerét, valamint azt az udvari, központi bírósági szervezetet (*Tham Hinh Vien*), mely a súlyos büntetéseket jóváhagyta. A Song-dinasztia joganyagának további átvétele folytatódott a XIV. század közepétől, amikor a kínai mintájú oktatásban részesülő hivatalnokoknak egyre inkább sikerült a kínai modellt a vietnami uralkodóval elfogadtatni. Ahogy a Tran-klán tagjai kezdtek felhagyni a belső szolidaritást erősítő intézkedésekkel, hatalmuk csökkent, és ezt egy trónkövetelő igyekezett is kihasználni. A felemelkedőben lévő Ming-dinasztia nem hagyta elveszni a beavatkozás lehetőségét, és a törvényes Tran-dinasztia érdekében történő beavatkozásra hivatkozva elfoglalta Vietnamot, majd ismét kínai tartományként akarta irányítani. A korrupt hivatalnokok visszaélései és a gazdasági-politikai elnyomás azonban ellenállást szült, melynek élére egy gazdag földtulajdonos, Le Loi állt. A köré sereglő katonai erők sikeresen üzték ki a kínai csapatokat, miután Pekingben belátták, hogy a közvetett uralom (vazallusi státusz, kulturális

befolyás) összességében számukra kifizetődőbb, mint a rengeteg pénzt fel-emésztő közvetlen uralom. A harcok végén Le Loi uralkodónak kiáltotta ki magát, és ezzel megkezdődött a Le-dinasztia uralma.<sup>9</sup>

A Ming-uralom és az annak véget vető katonai akciók fordulópontot jelentettek a vietnami történelemben. A Tran-dinasztai hatalma egyben az arisztokratikus buddhista társadalmi rend végét is jelentette, mely soha többet nem épült ki újból. Helyét átadta egy részben katonai arisztokráciából, részben neokonfucianus tanokat valló középrétegből álló politikai elitnek, mely a kínai minták követését tűzte ki célul annak ellenére, hogy katonailag és politikailag ellenállást tanúsított a kínai befolyás ellen. Nemcsak a jogfolytonosság hiányzott tehát, hanem az egyenes vonalú kulturális továbbélés is. Hiányzott továbbá az a központi egység és területi integritás, mely a korábbi vietnami királyságokat jellemezte: a Le-dinasztia uralma az egész országra csak uralmának első évszázadában terjedt ki (1428–1527), ezt követően az ország két részre szakadt, és a Le-dinasztia alatt nem állt helyre többet az egység (1788-ig). Azt korábban is csak véres leszámolásokkal, a központi hatalom kiépítésének erősítésével, a helyi kiskirályok likvidálásával sikerült elérni, de a XVI. században a belháborúk végképp kettészakították az országot. Nominálisan a Le-dinasztia megtartotta hatalmát, de csak bábfigurák voltak az északi területeket kormányzó Trinh-klán kezében. A helyzet hasonlított a középkori Japánra, ahol a névleges uralkodó helyett és nevében a katonai arisztokrácia és annak vezetője, a sógun uralkodott. A Trinh-klán a sógunátushoz hasonló katonai rendszert épített ki saját klánja köré, a nem engedelmessé Le-uralkodókat pedig megölték vagy lemondásra kényszerítették. A déli területeket uraló Nguyen-klán kezében volt az ország másik fele, melyet folyamatos katonai akciókkal tovább növeltek: elfoglalták és annektálták a volt Champa Királyságot, majd egyre több területet szereztek meg a Mekong-deltája körül a khmerekétől. Hivatalosan elfogadták a Le-dinasztia főségét, de folyamatos harcban álltak Észak uraival. Ebből a zavaros időszakból egyetlen uralkodó emelhető ki, a még egységes Vietnámot vezető Le Tanh Ton (1460–1497), aki alatt a kínai befolyás nagyobb teret nyert, mint előtte bármikor, mivel maga is igen művelt konfucianus tudós volt. Az udvart és a közigazgatást egyaránt kínai mintára szervezte meg, bevezette a hat minisztérium rendszerét (pénzügyek, rítusok, igazságszolgáltatás, személyi ügyek, hadsereg, közmunka), a civil és a katonai igazgatást elválasztotta egymástól, és a rendszer működtetését jól képzett hivatalnokokra bízta. A hivatalnokok képzése a kínai klasszikusok ismeretén és a jól szervezett

9| Taylor 1992: 148–150; Nguyen Ngoc Hui–Ta Van Tai 1987: 12–17; Nguyen Ngoc Hui–Ta Van Tai 1986: 437–439.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

(de sokszor korrupt) hivatalnoki vizsgarendszeren nyugodott, melynek révén képzett hivatalnokok vették át az állam irányítását tartományi szintig (falusi szinten meghagyták a helyi vezetők hatalmát). Ennek következtében a Song-udvarból származó merev neokonfucianizmus lett a meghatározó társadalomformáló erő és ideológia egészen a XIX. századig. A vietnami jogtörténet máig meghatározó műve, a Le-kódex (Quoc Trieu Hinh Luat: A nemzeti dinasztia büntetőtörvénye, vagy ismertebb nevén: Hong Duc Code) ebben a szellemi környezetben született Le Tanh Tong uralkodása alatt, így nem véletlen, hogy a genuin hagyomány mellett rengeteg kínai jogi elemet is tartalmaz (összesen 200 szakasznyi joganyag közvetlenül a Tang-kódexre megy vissza). Bár a mű még az egység idején jött létre, alkalmazása a későbbi időkben sem volt kérdéses, a kettészakadt országban magától értetődő természetességgel használták évszázadokkal keletkezése után is.<sup>10</sup>

A Le-dinasztia végső bukása utáni zűrzavart kihasználva a déli Nguyen-család ragadta magához a hatalmat, és alapított dinasztiát (1802–1945), mely ismét egységesítette az országot. Az egység azonban nem tartott sokáig, mivel a XIX. század második felében megjelentek a franciák, és délről északra haladva fokozatosan elfoglalták az országot, először a déli, majd a középső tartományokat gyarmatosítva. A dinasztia alapítója, Gia Long (1802–1819) új büntető törvénykönyvet adott ki (1813), mely formailag felváltotta a Le-kódexet, a valóságban azonban nem feltétlenül, mert szabályozási köre nem terjedt ki mindazon területre, mely a Le-kódexnek része volt, ezért az új törvény által nem érintett kérdéseket továbbra is a Le-kódex alapján bírálták el, mely szokásjogként élt tovább a modern korban. A Gia Long-kódex (hivatalosan: Hoang Viet Luat Le) elsősorban a kínai Qing-kódex másolata, mely pusztán néhány részletkérdés tekintetében különbözik mintájától. Ennek a minden eddiginél szolgálabb követésnek több oka is volt. Egyfelől a kínai minta világos szerkezete, érthetősége és tartalma. Másfelől az, hogy a vietnami udvarban rengeteg kínai származású hivatalnok élt és dolgozott, akikre az új uralkodó támaszkodhatott. Fontos szempont továbbá a külpolitikai is, mivel a Nguyen-dinasztia jó kapcsolatokat ápolt a kínai uralkodókkal, hiszen a veszély ebben az évszázadban Vietnámot nem Kína felől fenyegette, hanem az egyre jobban előrenyomuló nyugati erők részéről, ezért az együttműködés természetes volt. Nem a kodifikáció az egyetlen terület, ahol a vietnami uralkodó a kínai udvart másolta: Gia Long új fővárost (Hué) építtetett magának az ország közepén, ahol felhúzták a Tiltott Város másolatát – ennek célja az ország egyesítésének szimbolikus kifejezése volt. Vietnám már ebben

10| Sar Desai 2013: 37–39; Taylor 1992: 151–152; Nguyen Ngoc Hui–Ta Van Tai 1987: 17–19; Nguyen Ngoc Hui–Ta Van Tai 1986: 439–440; Nguyen Ngoc Hui 1981: 239.

a korban is két folyó deltájából (a Mekong délen és a Hong északon) és az őket összekötő 1000 kilométeres tengerparti sávból állt, mely közigazgatási és védelmi szempontból is rendkívül problémásnak bizonyult. A főváros áthelyezése a terület közepére tehát logikus döntés volt, ám azzal járt, hogy az északi hatalmi központot szükségszerűen el kellett hanyagolni. Az ebből adódó belső feszültséget növelte a rigid neokonfucianus tanok adminisztratív erőszakkal történő bevezetése, a nyugati tanok és modell szándékos elutasítása, valamint a katasztrofális következményekkel járó keresztényüldözés, melyek végső soron kiprovokálták a francia gyarmatosítást. A francia misszionáriusok már a XVII. században megjelentek Vietnamban, és Gia Long hatalomra jutását is segítették. Tevékenységük eredményeként a XIX. században már szűk félmillió katolikus élt Vietnamban, az ő üldözésük, válogatás nélküli meggyilkolásuk felháborodást okozott Franciaországban, így a francia csapatok először Saigont vették be, majd délről északra haladva fokozatosan elfoglalták az egész országot. A westernizáló modernizáció hatására Saigon lett Délkelet-Ázsia legmodernebb városa, utak és csatornák épültek, megépült a Hanoi–Saigon vasútvonal, iskolák, kórházak létesültek, és a déli területek földjeivel bővítve az ország megművelhető területe 420 százalékkal növekedett, melynek eredményeképpen az 1920-as évekre Vietnam a világ egyik vezető rizsexportőr országává vált. A fenti reformok mellett természetesen jogi reformok is életbe léptek, melynek alapjául a francia kódexek szolgáltak, ám akárcsak Laosz esetében, a vidéki lakosság Vietnamban sem érzett ebből sokat, vagyis a francia jogfelfogás nem változtatta meg lényegesen az ország jogi arculatát.<sup>11</sup> A jogi alapú gondolkodás továbbra sem jellemzi a vietnami társadalmat, mely hosszú évszázadok alatt hozzászokott a hatalom feltétlen tiszteletéhez, és ahhoz, hogy a jog leginkább az államhatalom parancsaként értékelhető. A szociális konfliktusok és célok megoldásához más, elsősorban jogon kívüli eszközöket kell igénybe venni. Ezen az alapvető szemléleten az elmúlt évtizedek semmit se változtattak, mi több, a kommunista vezetés inkább erősítette ezt a meglévő felfogást, melyen ez első rések megjelenése csak napjainkban tapasztalható. A jogi konfliktusokat manapság sem elsősorban bíróságon oldják fel, hanem a társadalmi kapcsolatok és hálózatok mediációs-kényszerítő eszközrendszerének segítségével, illetve ha ezek nem működnek, a bürokrácia hivatalnokait veszik igénybe a konfliktusok megoldására.<sup>12</sup>

11] Church 2009: 186–188; Nguyen Ngoc Hui–Ta Van Tai 1987: 29–31; Nguyen Ngoc Hui–Ta Van Tai 1986: 441–442.

12] Hop 2011: 207–209.

## IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

### 1.2. Jogintézmények

A vietnami jogintézmények bemutatására a Le-kódex a legalkalmasabb, mivel ez a legkorábbi, ránk maradt jogi szöveg, mely még viszonylag nagy számban tartalmaz genuin, nem Kínából átvett joganyagot.

A kódex összesen 722 szakaszból áll. Ebből 342 olyan, melynek nincs közvetlen megfelelője a Tang- és a Ming-kódexekben. A Le-kódex tehát egy átmeneti állapotot tükröz, mivel ebben a korban a saját hagyomány és a buddhizmus befolyása a jogra hanyatlani kezdett, ugyanakkor a kínai modell másolása még messze nem ért el olyan mértéket, mint később. A kódex hat könyvből áll, mindegyik könyv két fejezetre oszlik, kivéve a harmadik könyvet, mely három részre bomlik. A Le-kódex szerkezete a következőképpen alakul. Első könyv, I: fogalmak, alapelvek (1–49); II: a fegyveres testületek (palotaórság, határórság: 50–96). Második könyv, III: a közigazgatás (97–240); IV: a hadsereg (241–283). Harmadik könyv, V: házassági jog (284–341); VI: tulajdon (342–400); VII: szexuális bűncselekmények (401–410). Negyedik könyv, VIII: lopás és más erőszakos bűncselekmények (411–464); IX: tettlegesség és bírósági eljárás (465–514). Ötödik könyv, X: Csalás, megtévesztés (515–552); XI: kisebb bűncselekmények (553–644). Hatodik könyv, XII: letartóztatás (645–657); XIII: büntetőeljárás (658–722).

A kódexre jellemző egy viszonylagos rendezettség, ami a joganyag tematikus feldolgozását jelenti, ám ez semmiképp sem abszolút, mert előfordulnak benne ismétlések és az összefüggések megtörése (pl. a II. és a IV. fejezet vagy a IX. és a XIII. fejezet között). A kérdések tárgyalási módja döntően kazuisztikus. Általánosan megfogalmazott szabályok alig találhatók a szövegben, kivéve a fogalmak, alapelvek esetén, de ott sem mindig. Az egyes szakaszok esetenként borzasztó hosszúak a kazuisztika és a rendezés teljességére törekvés eredményeképpen. A szerkezeti áttekintésből is világos, hogy büntető törvénykönyvvel van dolgunk, nemcsak azért, mert a fejezetek címében is ez dominál, hanem azért is, mert ahol látszólag nem erről van szó, mint pl. a tulajdon, a házasság kapcsán, valójában ott is a tulajdon, a házasság és a nemi erkölcs elleni bűncselekményekkel találkozunk. Ennek ellenére fontosak ezek a kérdések, mert a tiltásokból vissza lehet következtetni a jogszerű magatartásokra, s ennek eredményeképpen képet kaphatunk amazokról is. A kínai államvezetési alapelvek átvételének ismeretében aligha meglepő, hogy a közigazgatásról és a fegyveres testületekről szóló részek a leghosszabbak és a legkidolgozottabbak.

A kódex az öt büntetés (kínai jogból átvett) rendszerének bemutatásával kezdődik (Első könyv, I:1), melyek önmagukon belül további alkategóriákra bomlanak. A botozás a könnyű bottal (*su*) önálló és mellékbüntetés is lehet (száműzés esetén), alkategóriái az ütések számától függnek (első kategória:

10 ütés, második: 20 ütés és így tovább, összesen öt kategória – 50 ütés – tartozik ide). A botozás a nehéz bottal (*truong*) nemcsak az eszköz súlyában, hanem az ütések számában is különbözik az előzőtől, a kategóriák szerinti csoportosítás azonban megmarad (első: 60 ütés és így tovább 100 ütésig). Ezt a büntetést szintén önálló vagy mellékbüntetésként lehetett kiróni, de csak férfiakra. A kényszermunka három alkategóriára bomlott nehézségi foktól függően, de ezt nemek szerint elkülönítve határozták meg (a férfiakat a hadseregbe, az elefántistállóba osztották be, a nőket a konyhába, a rizsföldekre küldték). A száműzetés (*luu*) is háromfokozatú volt a távolság alapján (közeli tartomány, távoli tartomány, határ menti tartomány), akár csak a halálbüntetés (*tuu*), melyet a végrehajtás módja szerint különítettek el. A vietnami felfogás szerint a megfojtás volt a leghumánusabb végrehajtási mód (mert ez nem sértette meg a test integritását, melyre nagy hangsúlyt fektettek). Ezt követte a lefejezés, illetve a lefejezés a levágott fej közszemlére tételével. A legsúlyosabb végrehajtási mód a darabokra vágás volt, mivel ez teljesen szétroncsolta a testet. A száműzetést általában tetoválás is kísérte, a kódex pontosan előírja ennek módját és mértékét.<sup>13</sup>

A tíz legsúlyosabb bűncselekmény (*thap ac*) közül a legsúlyosabb a felségárulás volt, ami alatt az uralkodó elleni gyilkossági kísérletet kell érteni. Ezt követte az engedetlenség (császári paloták, mauzóleumok, királyi ősök szellemeinek szentelt templomok lerombolása), és az árulás csak a harmadik helyet foglalta el. A negyedik a gerontokrácia (idősebb rokonok elleni erőszak) elvébe ütköző cselekmények gyűjtőfogalma, az ötödik az emberölés és az ezzel azonos megítélés alá eső elátkozás varázserővel. A hatodik a fel ségsértés, mely több cselekményt foglalt magában (udvari mauzóleumokból történő lopás, az uralkodó kritizálása, királyi pecsétek ellopása, ezekkel való visszaélés stb.), a hetedik a gyermeki engedelmesség (különösen a gyászrend) megsértése. A nyolcadik a családon belüli erőszak a rokonsági fokok szerint meghatározva, a kilencedik a hűtlenség (eljáró hivatalnok megölése, tanár megölése, a gyász özvegy általi megsértése), a tizedik pedig a vérfer tőző nemi kapcsolat. Ennek a tíz kategóriának ezért van jelentősége, mert az általános szabályoktól eltérően kezelték, ha ugyanis amnesztiát vagy a büntetések enyhítését rendelték el, akkor ez általában nem vonatkozott a tíz legsúlyosabb bűncselekmény elkövetőire. A kódex kifejezetten nevesíti az abszorpció elvét, vagyis a legsúlyosabb bűncselekmény és annak büntetése magába olvasztja a kisebbeket, és ezért csak a legsúlyosabb bűncselekmény miatt ítélik el az elkövetőt.<sup>14</sup>

13| I:1: 9.

14| I:1: 16; 37.



#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

A palota különös büntetőjogi védelemben részesült. Már az első kapun áthaladók is súlyos botozást kaptak, aki azonban továbbhaladt a lakrészek felé, halállal bűnhődött. Így jártak azok is, akik felmásztak a palota falára,<sup>15</sup> vagy akik jogszerűen léptek be, de nem távoztak sötétedéskor, illetve akkor, amikor munkájuk befejeződött a palotában.<sup>16</sup> A palotákban lakó asszonyokkal nem szabadott találkozni, hozzájuk szólni, és különösen tilos volt üzenetet váltani velük.<sup>17</sup> A palota irányába nyilazót halálbüntetés várta. A fővárosban éjszaka kijárási tilalom uralkodott, melynek megsértése botozást vont maga után, kivéve, ha valaki orvosért vagy szülésznőért ment.<sup>18</sup>

A határokat is védték a büntetőjog eszközeivel: a határátlépés halálbüntetés terhe mellett tilos volt. A határőr, aki nem tudta megakadályozni a szökést, halálbüntetésben részesült, és a parancsnokát is lefokozták. Aki idegennel kötött házasságot, száműzetésben részesült, és a házasság érvénytelennek minősült. Ha valaki titokban idegenekkel beszélgetett, kivégezték. Aki idegeneknek adott el földterületet a határ közelében, kivégezték, csakúgy, mint azt, aki elefántot, lovat, fegyvert vagy szolgát adott el, vagy aki titkot árult el idegeneknek. Aki sőt árult, száműzetéssel bűnhődött.<sup>19</sup> A büntetéseknek ez a logikus sorrendje és hierarchiája mutatja, hogy mely tárgyak milyen fontosnak számítottak a kódex összeállításának idején. Ha valaki szállást ad egy idegennek, be kell jelentenie, és a szomszédokat is értesítenie kell erről, továbbá arról is, amikor a vendég a házból távozik. A befogadás egyszersmind egyfajta kémkedést is jelentett a vendég irányába a házigazda részéről (mindent meg kellett tudni a családjáról, és át kellett kutatni a csomagjait).<sup>20</sup> A fenti szabályok alapján egy erősen bezárkózó, az idegenektől kifejezetten rettegő állam képe kerül a szemünk elé, amely nemcsak a nyilvánvalóan ellenséges lépéseket bünteti (államtitok eladása idegeneknek), hanem az abszurditásig fokozza a kontrollt az idegenek, illetve a velük kapcsolatban lévő vietnamiak felett. Ez, továbbá a palota büntetőjogi védelme a thai törvényekben köszön vissza szinte teljes mértékben (ld. a Hárompecsétes Kódexet).

Aligha meglepő ezek után, hogy az uralkodó személye is közvetlen, mindenre kiterjedő büntetőjogi védelemben részesült, ami egy igen bonyolult és szertartásos udvari etikett kifejlődéséhez vezetett. Ez a különböző helyzetekben alkalmazandó szavak és kifejezések használatát is előírta. Ezek be

15| I:2: 51–52.

16| I:2: 54.

17| I:2: 61.

18| I:2: 64; 67.

19| I:2: 71; 74–77; 80.

20| III:5: 293.

nem tartása büntetést vont maga után.<sup>21</sup> A kódex az udvari orvos magatartásáig bezárólag szabályozza az udvarban élők viselkedését, természetesen ezt is a büntetőjog lencséjén keresztül. Ha az orvos nem a megfelelő módon találja az orvosságot, éppúgy száműzésre ítélik, mint a főszakácsot, aki nem megfelelő módon vagy nem a megkívánt módon találja fel az ételt. Ha bárki szóban kritizálja az uralkodót, lefejezik, akárcsak azt, aki írásban, névtelen levelek küldésével kifogásolja a kormányzat politikáját. Aki ilyen névtelen levelet kap, azonnal köteles azt megsemmisíteni, ellenkező esetben maga is büntetésre számíthat.<sup>22</sup> Aki szórakozik vagy zenés mulatságon vesz részt miközben az uralkodó beteg, 60 botütésre számíthat, aki pedig viccet mesél az uralkodóról, száműzésben vagy kényszermunkán találja magát. Hasonlóan száműzik azt is, aki gyermekversek vagy gyermekdalok formájában kritizálja az uralkodó személyét és politikáját, vagy rémhírt terjeszt.<sup>23</sup>

A társadalmat a bürokrácia hatalmi túlkapásaitól szintén a büntetőjog védte, elsősorban a korrupt vagy a hatalommal visszaélő hivatalnokok megbüntetése által. Kenőpénz elfogadásának büntetése az összeg nagyságától függően a pénzbüntetéstől a halálbüntetésig terjedhetett.<sup>24</sup> Az uralkodó ugyanakkor saját magát is védte a korrupt hivatalnokoktól, akik ugyanis a társadalom tagjaival összefogva kijátszották az állam érdekeit, szintén súlyos büntetésre számíthattak. Ez különösen a közmunka és a katonai szolgálat alóli mentesség területén érintette érzékenyen az állam érdekeit, nem véletlen, hogy ezzel külön szakaszok foglalkoznak. Akárcsak Délkelet-Ázsia többi országában, a munkaerő mozgósítása a mezőgazdasági tevékenység-katonaság érdekében mindennél fontosabb volt, ezért a hivatalnokok kiemelkedő feladata volt vidéken a lakosság összeírása, és annak biztosítása, hogy senki (15 év feletti férfi lakosság) se tudja magát mentesíteni a szolgálatok alól. Ha a hivatalnok mégis „elfelejtett” egy vagy több felnőtt férfit listába venni az illetékességi területén, akkor hivatalvesztés mellett száműzték, az érintetteket besorozták a hadseregbe, az elmulasztott közmunka értékét pedig be kellett fizetniük a kincstárba. Nem jártak jobban azok sem, akik megváltoztatták a nevüket, és más kerületbe menekültek, hogy elkerüljék a közmunkát. Elmenekülni még vallási intézményeken keresztül sem lehetett, buddhista szerzetesnek vagy daoista papnak csak az 50. életévüket betöltötték állhattak be. Ha valaki úgy akart a közmunkák alól kibújni, hogy előljáróként regisztráltatta magát a hivatalnokkal,

21| II:3: 126; 147.

22| II:3: 110–111; 132–133.

23| II:3: 144; 216; IV:8: 411.

24| II:3: 138.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

mind a közrendű, mind a korrupt hivatalnok komoly büntetéssel nézett szembe.<sup>25</sup>

A közmunka és a lakossági census összeírása mellett a hivatalnokoknak a szociális intézkedésekre is gondjuk volt, ugyanis nekik kellett a betegekről, a fogyatékosokról, az özvegyekről, az árvákról gondoskodniuk, amennyiben nem volt családjuk. Ez magában foglalta a lakással, étellel, ruházattal és gyógyszerrel való ellátást is. Aki ezt elmulasztotta, az eset súlyától függő büntetésben (hivatalvesztés és pénzbüntetés, botozás) részesült.<sup>26</sup> A hivatalnokok irányították a gátak építését, személyesen felügyelve a gátak, a véderőművek állapotát és a javítási munkákat, melynek ideje pontosan meg volt határozva (az év első két hónapja). Ha a munkák nem megfelelő elvégzése miatt a lakosságot kár érte (pl. átszakadt a gát), a hivatalnokok felelősséggel tartoztak érte. A hivatalnokok feladata volt a folyókon átívelő hidak, kompok építése, létesítése is. Ha ezen munkák elmaradtak, súlyos testi büntetések következtek.<sup>27</sup>

A kódex a házassági jogot is kizárólag a büntetőjog oldaláról közelíti meg, az utalásokból azonban a házasságkötés menete valamelyest rekonstruálható. A vőlegény kötelessége, hogy ajándékokat vigyen a lány szüleinek, majd ezt követően kell megtartani a menyegzőt. Ha ehelyett házasság előtti szexuális kapcsolatra kerül sor, a vőlegénynek a lány társadalmi státusza szerinti összegben meghatározott kompenzációt kell fizetnie a lány szülei részére (a lányt ugyanakkor 50 botütésre kell ítélni). Ha ellenben az apa nem adja oda a lányát a vőlegénynek, miután elfogadta az ajándékot, 80 botütésre ítélik, s ha másnak adja feleségül, még kényszermunkára is viszik a második kérvél egyetemben, ha amaz tudott a korábbi eljegyzésről. Ha nem tudott, akkor nem részesül büntetésben, de a házasság érvénytelen, a lányt az első vőlegényhez kell férjhez adni, amennyiben az még mindig feleségül akarja venni. Ha nem, akkor erre nem lehet kötelezni, ebben az esetben a szülők az átvett ajándék dupláját adják vissza, és a második házasság érvényben marad.<sup>28</sup> A követett megoldás jórészt megegyezik a más jogrendszereknél megfigyelhető szabályokkal (beleértve Hammurapi törvényeit is), ám a kényszermunkára ítéssel az állam meglehetősen drasztikusan avatkozott be a magánjogi viszonyokba, és ezzel máshol nem találkozni.

Amennyiben a lány szülei a férfinak felróható okok miatt törlik az esküvőt, nem szenvednek büntetést. Ilyen ok lehet, ha a vőlegény kicsapongásokkal elszórja vagyonát, bűncselekményt követ el, vagy valamilyen súlyos

25| III:5: 285–287; 299; 311.

26| III:5: 294–295.

27| II:3: 181–182; V:11: 575.

28| III:5: 314–315.

betegségben szenved (lepra), mert ilyen esetekben a lány szülei jogszerűen felbonthatják az eljegyzést. Ezt azonban be kell jelenteni a hatóságoknál, az átvett ajándékot pedig vissza kell szolgáltatni. A vőlegény is kérheti az eljegyzés érvénytelenítését hasonló okokra hivatkozva, de érdekes módon ilyenkor az ajándék nem jár vissza, holott az esküvő a lánynak felróható okból (pl. bűncselekmény) hiúsult meg.<sup>29</sup>

A hivatalnokoknak tilos volt az illetékességi körükben élő nőkkel házasságot kötni, ha mégis így tettek, az hivatalvesztéssel és botozással (70 ütés) járt együtt. Büntetésük azonos volt abban az esetben, ha énekesnőt vagy színésznőt vettek el feleségül. A büntetés kiszabása mellett ezek a házasságok érvénytelennek minősültek. Hasonlóan érvénytelen volt a hivatalnoknak a határszéli tartományokban élő törzsek tagjaival kötött házassága, ilyenkor az érvénytelenség mellett még kényszermunkát is kiszabtak büntetésként. A levirátus (valamikor a vietnami szokások része) a Le-kódex szerint szigorúan tilos, büntetése (a házasság érvénytelenítése mellett) száműzetés.<sup>30</sup>

Azt a nőt, aki a szülei vagy volt férje halálához kapcsolódó gyászidőszak alatt új házasságot kötött, kényszermunkára ítélték, és a házasság semmisnek minősült. Sőt a rokonságon belüli szolidaritás olyan szintű volt, hogy akkor sem lehetett házasságot kötni, ha bármelyik családtag börtönben volt – az ilyenkor kötött házasságot semmisnek tekintették. Ha a házasságra szülői parancsra került sor ebben az időszakban, a házasság nem volt érvénytelen, de semmilyen lakodalmat vagy ünnepséget nem volt szabad rendezni. Ha valaki úgy akarta a gyászidő szabályait (előírt ruházat, szórakozás tilalma) kijátszani, hogy nem jelentette be a szülők, nagyszülők, házastárs halálát, kényszermunkával nézett szembe.<sup>31</sup> Ha a gyászidő letelt, és az özvegy nem akart újra férjhez menni, erre csak a szülők és a nagyszülők kényszeríthették, más nem, ha ez mégis bekövetkezett, az illető büntetésben részesült, és a házasság érvénytelennek minősült. Ez ismét egy sajátos vietnami tapasztalat: az ázsiai jogok általában elismerik az özvegyek önálló házassági jogát családi (gyámi) hozzájárulás nélkül is, kényszerítésről pedig végképp nincsen szó. A Le-kódex azonban azáltal, hogy csak a szülőkön és a nagyszülőkön kívüli személyeket bünteti ilyenkor, közvetetten elismeri e szülői jogokat.

Az esküvő után a házaspár együtt élt, őket akaratuk ellenére szétválasztani nem lehetett. Ha a lány szülei később mégis így tettek (mert a férj elszegényedett), 60 botütéssel büntették őket, és a nőnek vissza kellett térnie a férjéhez. Ha azonban a férj tiszteletlenül viselkedett a nő szüleivel, azok kérhették a házasság felbontását a hatóságoktól. A feleségét öt hónapig meg

29| III:5: 322.

30| III:5: 316; 323; 324; 334.

31| III:5: 317; 318; II:3: 130.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

nem látogató férj elvesztette jogait felesége felett, kivéve, ha távollétére a közügyek intézése miatt került sor. Az elhagyott asszony ismét férjhez mehetett, ezt a férje nem akadályozhatta meg. Ehhez azonban a nőnek be kellett jelenteni a tényeket a hatóságoknál a későbbi bizonyítást megkönnyítendő. Ha ellenben a nő hagyta el a férjét, kényszermunkára ítélték, és ha közben újból házasságot kötött, a második férjét is, kivéve, ha a korábbi házasságról nem tudott. A férjét elhagyó asszonyt azonban mindenképpen vissza kellett adni első férjének.<sup>32</sup>

Egy, a házassági jogot is a büntetőjog prizmáján át láttató kódex esetén nem meglepő, ha a házasság és a nemi erkölcs elleni bűncselekményeknek külön fejezetet szentel, igaz, a legrövidebbet (10 szakasz). Ebből megtudhatjuk, hogy a főfeleséggel való házasságtörés száműzetéssel vagy halálbüntetéssel járt együtt, másodfeleség esetén a büntetés egy fokozattal kisebb. A bűnös asszonyt száműzni kell, vagyonát elveszti, és a házasságtörő férfinak kompenzációt kell fizetnie a férj felé. Hasonló a helyzet a szűz lány megrontása esetén is, de ekkor a lány értelemszerűen nem szenved büntetést. A házasságtörés halállal büntetendő, ha a gyászidőszakban kerül rá sor, vagy ha szolgálja követi el ura asszonyával. Nemi erőszak büntetése száműzés vagy halál, kompenzáció fizetése mellett. Ha valaki dulakodás közben megölte a támadót, büntetlenséget élvezett. A tizenkét évesnél fiatalabb lánnyal való kapcsolat beleegyezése esetén is nemi erőszaknak minősült.<sup>33</sup>

Élet és testi épség elleni erőszakos cselekmények esetén nyoma sincs a buddhista ihletésű, elnéző megközelítésnek. Mivel a Le-kódex már jelentős kínai jogi befolyás alatt született, a konfuciánus gondolatok erősen kimutathatók benne. Ebből adódóan emberölés esetén az elkövetőt lefejezték, és nem tettek különbséget tettes és áldozat rokonsági foka szerint: ha idősebb családtagok öltek meg fiatalabbakat, akkor is emberölésért feleltek, és a fiatalok is, ha idősebbeket. Mindkét esetben lefejezés a szankció. Ez fontos szempont, mert azt mutatja, hogy az eredeti, vietnami jogfelfogásnak még maradt helye, és a kínai minta utánzása nem volt teljesen szolgai, hiszen, mint korábban láttuk, a kínai jogban az idősebbek minimális büntetést kaptak, ha fiatalabbak kárára bűncselekményt követtek el, míg fiatalok esetén a fordítottja minősített esetnek számított. Az állam ugyanakkor nem hagyta, hogy az emberölésből származó kérdéseket az érintettek egymás között rendezzék (szemben pl. az iszlám joggal), mert a megegyezés kifejezetten tilos volt. Ha valaki mégis így tett az áldozat rokonságából, száműzetésre ítélték. A vietnami állam tehát mindent elkövetett

32| III:5: 308–309; 321; 333.

33| III:7: 401–410.

saját büntetőjogi hatalmának monopolizálása érdekében. Az emberöléssel azonos módon ítélték meg a varázslást, a talizmánok kártékony, halált célzó felhasználását (ha a halál tényleg bekövetkezett), illetve mérges állatok (elsősorban kígyók) tartását. A vérbosszút igyekezett a kódex tiltani, de ez csak félszívvvel sikerült: a vérbosszú elkövetője enyhébb büntetést kapott, mint az eredeti gyilkos, mi több, ha közeli családtagok halálát bosszulta meg, gyakorlatilag semmilyen különösebb büntetéssel nem kellett számolnia.<sup>34</sup>

A rablást az emberöléssel azonos szintű bűncselekménynek ítélték meg, és ezért büntetése lefejezés volt. Ha a rablás mellett emberölés is bekövetkezett, akkor az egyik legsúlyosabb szankciót (lefejezés a levágott fej közszemlére tételével) szabták ki, melyet csak felségárulás esetére tartogattak. Mivel ez a tíz legsúlyosabb bűncselekmény közül az első helyen állt, a rablógyilkosság láthatóan a legsúlyosabb bűncselekmények közé tartozott. Az orgazda a rablóval azonos megítélés alá esett. Tolvajokat nem végeztek ki elsőre (száműzés), csak a visszaesőket, kivéve, ha az uralkodó vagyonából tulajdonítottak el bármit (a királyi család őseinek tiszteletére emelt templom tulajdona is annak számított). Ha bárki belépett más ingatlanára éjszaka, kényszermunkára ítélték akkor is, ha nem lopott el semmit. Ha az éjszaka a telkére lépett a tulajdonos megölte, büntetlenséget élvezett.<sup>35</sup> A testi sértéseket a kódex külön fejezetben kezeli, és vég nélküli kazuisztikában igyekszik szabályozni. A kazuisztika kiterjed az elkövetők és az áldozatok rangja és rokonsági foka közötti különbségekre, a sérülések fajtáira, valamint az elkövetési magatartásokban testet öltő különbségekre is. Így külön esetként kezeli a kódex az utcai verekedőket, de azon belül is külön, ha az orr, a kéz, a láb, a fej stb. sérül meg; a szolgák által elkövetett testi sértéseket, a különböző rendű és rangú hivatalnokok kárára elkövetett testi sértéseket. Ezek büntetése a lefokozástól a száműzetésig terjed, általában kompenzáció fizetése mellett. Ezekből az esetekből a legérdekesebb talán az a tanulság, hogy a férjet nem illette meg a legkisebb fizikai erőszak alkalmazásának joga sem az otthonában: ha megütötte feleségét, büntetésben részesült, igaz enyhített szankcióban. Ha nem a főfeleségét, hanem a második feleségét ütötte meg, büntetése még enyhébb volt. Ha azonban halál is bekövetkezett, az a nyolcadik volt a tíz legsúlyosabb bűncselekmény közül. A férje családtagjaira kezet emelő asszony büntetése azonos volt a férj büntetésével.<sup>36</sup>

A többi délkelet-ázsiai jogrendszerrel összhangban a Le-kódex is külön foglalkozik az állatok által okozott károkkal, melyek a terményt veszélyeztetik. Ha az állatok (marha, lovak) tönkretették a vetést, a gazdájuknak kárté-

34| IV:7: 415–416; 419; 423–425.

35| IV:7: 411; 426; 430–431; 450.

36| IV:7: 482–483.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

rítést kellett fizetnie, feltéve, ha túlélte a büntetésként rá kirótt 80 botütést. Ha az állatok emberéletben is kárt okoztak, gondatlan emberölésért kellett elítélni a gazdájukat. Ezek a szabályok vonatkoztak az elefántok gazdáira is.<sup>37</sup> Az előírások gyakorlatilag megegyeznek a burmai, a thai, a lao közösség mezőgazdasági törvényeivel.

#### 2.§ KOREA

A koreai jogi gondolkodás elsősorban kodifikált jog képében jelentkezett a legkorábbi időktől kezdve, melyre a genuin hagyományok és az idegen mintáktól való függés egyaránt jellemző volt. Ezzel szemben koreai szokások gyakorlatilag nem vagy csak minimális mértékben léteztek, egy kortárs, vezető koreai jogtörténész egyenesen azt állítja, hogy a koreai szokás mint fogalom és jelenség valójában sosem létezett, és a XIX. század végének a találmánya, amikor nemzeti alapokon gondolkodó jogászok próbálták a koreai szokások rendszerét bemutatni, elsősorban a japán megszállás ellenhatásaként. De koreai szokásjog ebben a formában nem mutatható ki, ez utólagos, politika által vezérelt és motivált tudományos „találmány” volt csupán, melynek lényege az eredeti koreai szokások túlzott idealizálásában keresendő,<sup>38</sup> ezzel szemben a nacionalista jogtörténetírás inkább a nemzeti sajátosságokat hangsúlyozza, és igyekszik a kínai hatás jelentőségét csökkenteni.

Az ilyen és ehhez hasonló viták viszonylag könnyen eldönthetőek lennének, ha lehetne a koreai jogtörténet eredményeire támaszkodni, de sajnos ilyen csak kezdetleges formában létezik. Egy mai szerző arról panaszkozik, hogy a koreai jog történetét még a koreaiak is teljesen elhanyagolják, mert két-három könyvnél több nem jelenik meg a témáról egy évtized alatt Koreában, a külföldi szakirodalomban pedig még ennyi se. A kevés koreai joggal foglalkozó munka inkább a kínai hatást emeli ki, ezek közül is elsősorban a Ming-kódexet, melynek büntetőjoga meghatározta a koreai jogi gondolkodást és igazságszolgáltatást, kevés teret hagyva a genuin jogi gondolatoknak.<sup>39</sup>

Sajátos intézmények ettől függetlenül azért léteztek, de ezek elsősorban inkább társadalmi intézmények voltak, és nem egy önálló szokásjog részei, ráadásul a kodifikációjuk hatására szokásjogi jellegük elveszett, és írott joggá váltak. Általában két, Korea-specifikus társadalmi-jogi jelenséget szokás kiemelni mint a koreai genuin hagyományok bizonyítékát. Az egyik a matrilokális (uxorilokális) letelepedési forma, ami azt jelenti, hogy esküvő után

37| V:11: 580–583.

38| Kim 2012: 2; 14.

39| Shaw 1980: 302–303.

a fiatal pár a fiatalasszony családjának házában telepszik le (és nem a férj rokonságánál). Ez való igaz, mint ahogy az is, hogy ez nem jelent végleges letelepedést, mivel néhány év múlva, jellemzően az első gyermek megszületése után, a fiatalok átköltöznek a férj családjának házába. A másik sajátos alapvetés a hagyatékek egyenlő elosztása a fiúgyermek és a lánygyermek között, mely sokáig érvényes volt Koreában, és amit később állami törvények kodifikáltak. Mindkét társadalmi-jogi intézmény célja a nemek közötti egyenlőség kifejezése volt, ám ez lényegesen megváltozott a neokonfucianus ortodoxia átvétele után, amikor az eredeti elképzelések háttérbe szorultak, és átadták helyüket a patriarchális gondolkodásnak, az ősök kultuszának és a nemek közötti egyenlőtlenség kialakításának.<sup>40</sup>

A szokásjog relatív gyengeségének oka kettős. Az egyik ok az, hogy a koreai jog hosszú története alatt folyamatosan idegen hatásoknak volt kitéve, melyek nem pusztán egyes elemeit, hanem lényegi alapvetését is befolyásolták. A legerősebb hatás a koreai jogot nyilvánvalóan Kína felől érte a konfucianizmus képében, ezért a koreai jogi gondolkodást ez a társadalom-észme hatotta át leginkább. A másik, rövidebb ideig tartó hatás indiai volt, és a buddhizmus képében jelentkezett, ám ez, szembekerülve a kínai eredetű jogfelfogással, hamar konfliktusos helyzetet teremtett, mely a buddhizmus nagyon erős visszaszorításához vezetett. Végezetül politikai okoknál fogva jelentkezett a japán hatás is, miután Japán katonailag elfoglalta a félszigetet, és japán közigazgatást vezetett be. A japán befolyás időben egybeesett a Meiji-reformokkal Japánban, mely komoly alkotmányos és jogi reformokat jelentett európai, döntően német mintára. Ennél fogva a japán behatás összességében kevésbé jelentette a japán jogi elemek átvételét, hanem sokkal inkább egy nyugati minta közvetítését. Vagyis az a sajátos helyzet alakult ki, hogy a nyugati jogi minták a japán terjeszkedés hatására jelentkeztek Koreában.

A másik jelentős ok, hogy Korea valójában több ezer éves államiságra tekint vissza, ezért a jog itt elsősorban és mindenekfelett az állam (uralkodó) által alkotott jog volt, amely igen kevés teret adott az önálló szokások kialakulásának. A legelső írott jogforrás már a Gojoseon-dinasztia uralkodása alatt megjelent, melyet a legenda a Kr. e. III. évezred első harmadára helyez (2333), de amelyet írott történeti forrás először csak a Kr. e. VII. században említ. Ebben a korban keletkezett az első, töredékesen ránk maradt koreai jogforrás, mely büntetőjogi esetekkel foglalkozik (halálbüntetés emberölés esetére, rabszolgaság lopás esetére és anyagi kompenzáció testi sértés esetére). Az összesen nyolc szakaszt tartalmazó szövegből (Pal-jo-geum

40| Kim 2012: 25–27.



#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

beob) mindössze a fenti három maradt ránk. A Gojoseon-állam bukása után három kisebb királyság jött létre (Silla, Baekje, Goguryeo), melyekben a politikai és a jogi irányítás elsősorban a klánok vezetőinek kezében összpontosult. A beharcokba bonyolódó kisebb királyságokat a Goryeo-dinasztia ismét egyesítette (a Korea megnevezés e dinasztia nevéből származik), és a buddhizmust tette meg ideológiájává és vallásává (Kr. u. 918–1392), miközben e vallás már a három királyság korában is megjelent Koreában. A buddhizmus nem közvetlenül, hanem kínai közvetítéssel keresztül jutott el a félszigetre, ezért voltaképpen a kínai kulturális hatás egyik elemének tekinthető a centralizált állam, a bürokrácia és a központi törvénykezés mellett. A buddhizmus nagyon erősen kötődött a trónhoz, legitimitást biztosítva számára, ezért érthető, hogy az állam miért patronálta olyan erősen e vallást. Az ideológiai segítség mellett gyakorlati segítséget is jelentettek a buddhista szerzetesek mint a korszak értelmiségi elitje, akik készek voltak akár diplomáciai missziók teljesítésére is az udvar érdekében. Ezekben az évszázadokban a buddhizmus nagyon megerősödött nem pusztán a szellemi befolyás tekintetében, hanem materiálisan is, hiszen gazdag, földtulajdonnal és rabszolgákkal rendelkező templomok nőttek ki a földből, különösen a fővárosban.<sup>41</sup>

A Goryeo-dinasztia hatalmát megdőntő Yi (Joseon)-dinasztia (1392–1910) elfordult a buddhizmustól, és a konfucianizmust tette meg kizárólagos ideológiává, ami nagyarányú változást hozott a koreai társadalom- és jogfelfogásban. A buddhizmustól való elfordulás végérvényesen a kínai befolyás dominanciájához vezetett nemcsak a jogban, hanem az államelméletben és a társadalomfelfogásban is. Megjelent az égi mandátum elve az uralkodóval kapcsolatosan, a paternalisztikus államkép az állam (uralkodó) és a társadalom viszonylatában, kiépült a bürokrácia, mely a hatalom igazi támasza volt, a társadalmi kapcsolatokat az öt kapcsolat szerint csoportosították, vagyis a konfucianizmus minden lényeges eleme megjelent. A rendszer használója az uralkodó mellett a számtalan privilégiummal rendelkező *yangban* réteg volt, a civil és a katonai igazgatás vezetői, akik a magas hivatalok mellé hatalmas földadományokban részesültek, melyeket átörökíthettek akkor is, ha már nem viseltek hivatalt. A *yangban* mentesült az adófizetés alól, és az állami javadalmak mellett a földből keletkezett javadalmakkal is rendelkezett, és gyakorlatilag a jog felett állva önkényeskedhetett. Ez magyarázza, hogy miért az ő rétegük állt ki a végsőkig a dinasztia mellett, és akadályozott minden reformot végig a XIX. század folyamán.<sup>42</sup> Ez konzerválta a kevésbé hatékony mezőgazdasági termelésen nyugvó gazdaságszerkezetet, melyet

41| Nathan 2014: 260; Kwon 2011: 152–153; Kim 2013: 2–4.

42| Chun 1980: 5–7; 10; Shaw 1980/a: 33.

kiegészített a konfucianizmus profitot elítélő erkölcséből következő, nagyon erősen kereskedelemellenes attitűd és politika, kizárva egy erős kereskedőréteg kialakulását. Ebből következően Korea hosszú évszázadokra izolált társadalommá vált.<sup>43</sup>

A buddhizmus uralkodó ideológiából üldözött vallássá vált, melynek javait elkobozták, szerzeteseit fizikailag is üldözték, hogy ne akadályozzák azt a sinizálási folyamatot, melynek eredményeképpen az állam- és jogfelfogás kizárólag a konfuciánus mintára épült. Éppen ezért az új elméleti alapon álló koreai jogot szinte azonnal kodifikálták, hiszen az első uralkodó, Taejo öt évvel hatalomra jutása után már kiadta a Hat Kódexet (Gyeongje Yukcheon) 1397-ben. Ezt követte szűk évszázad után a Nagy Kódex (Gyeong-guk-dae-jeon) Seongjong uralkodása alatt (1484), mely alapvetően meghatározta a következő évszázadok jogfelfogását. E kódex szellemi atyja, Cheong Dojeon a koreai hagyomány szerint azt a nézetet vallotta, hogy a nép adja az állam lényegi alkotóelemét, ezáltal joga van arra is, hogy megfossza hatalmától az uralkodót, mely elképzelést a mai koreai szerzők némi túlzással a konstitucionalizmussal és a *rule of law* elvével hoznak összefüggésbe. A Joseon-dinasztia alatt a jogszolgáltatás rendszere kiépült: míg a kisebb jelentőségű magán- és büntetőügyeket a helyi elit kezében hagyták, a súlyosabb ügyek a kormányzat által kinevezett tartományi kormányzók hatáskörébe tartoztak, ahogy ide lehetett fellebbezni a helyi döntések ellen is. A kormányzó döntésével szemben az uralkodó palotájában működő igazságügyi hivatalhoz lehetett fordulni, mely végső instanciaként működött. Ezek mellett egy sor kormányzati hivatal látott el jogi feladatot (pl. a főváros, Seoul látta el a házassági és a földregisztrációt), míg titkos hivatalok és hivatalnokok (*am-haeng-eo-sa*) igyekeztek feltárni a virágzó hivatali korrupciót. Mindezekben a mintául szolgáló Ming-kódex és államszervezet már jelentősen éreztette hatását.<sup>44</sup>

A Hat Kódex onnan kapta nevét, hogy a kódex szerkezete a miniszteriális szerkezethez igazodott, vagyis teljesen bürokratikus alapvetésű volt, és normái az egyes miniszteriális szervek hatásköréhez igazodtak. Ebből adódóan a kódex hat fejezete az alábbi volt: *ijon* (személyek); *hojon* (pénzügyek); *yejon* (rítusok); *pyongjon* (hadsereg); *hyongjon* (büntetések); *kongjon* (köz munkák). Ettől függetlenül a kódex alapvetően egy büntető törvénykönyv volt és maradt, mivel az egyes fejezetek a releváns, vagyis a fejezet címével összefüggésben jelentkező bűncselekményeket és azok büntetését tartalmazták, de nem adtak átfogó szabályozást (ahogy a kínai és a vietnami kódexek sem).

43| Choi 1980: 57.

44| Nathan 2014: 270–271; Kwon 2011: 152–153; Kim 2013: 2–4; Shaw 1980: 303–306; Choi 2005: 66–72.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

A magánjogi területek szabályai (amennyiben szerepet kaptak egyáltalán) elszórtan voltak megtalálhatóak a szövegben. A házasságra vonatkozó normák például a rítusokról szóló fejezetben találhatóak, ugyanakkor az ezekre vonatkozó regisztráció már a személyeknél. A pénzügyekről szóló fejezet pedig nemcsak az állami pénzügyeket (adók) tartalmazta, hanem a magán-személyek közti egyes jogvitákat is (földtulajdon, adósság).<sup>45</sup>

E jelentős kodifikáció ellenére a jognak gyakorlatilag nem volt társadalmi megbecsültsége, még annál is kevesebb, mint ami Kínában tapasztalható. Kínában ugyanis a törvényeket kihirdették, és hangsúlyt fektettek arra, hogy az emberek a törvényeket megismerjék, ezzel szemben Koreában (Japánhoz hasonlóan) a törvényeket titokban tartották, és nem is úgy fogalmazták meg, hogy a társadalom tagjai számára hozzáférhetővé váljanak. Az emberektől nem az volt az elvárás, hogy megismerjék és kövessék a jogot, hanem hogy engedelmessé legyenek a hivatalnokoknak, ezért a jog valójában a hivatalnokok számára készült útmutató és parancs volt az egyes döntések meghozatalához. A jog eszerint állami parancs, mely a műveletlen tömegek ellenőrzésére szolgált, miközben a művelt elit, a tudós hivatalnok, a *yangban* nem szorult rá, mert az ő viselkedését a moralitás, a kínai *ye* koncepciója határozta meg. Ennek következtében a *yangban* tagjai mentesültek a büntetőszankcióktól, és szinte tilos volt nekik a joggal való foglalkozás. Ahogy egy korabeli bölcs tanácsolta: olvass tízezer könyvet, de ne jogot.<sup>46</sup> Ebből adódóan nem is alakult ki Koreában jogtudomány, még csírájában sem: a művelt elit a konfucianus klasszikusokat olvasta, a túlságosan is gyakorlati elfoglaltságnak tűnő jogot lenézte, és nem művelte. A hagyományos jogtudományt messze nem tanították olyan szinten, mint a konfucianus irodalmat, a jogtudományt (*yulhak*) gyakorlati ismeretnek felfogva a Büntetések Minisztériuma oktatta a tisztviselők számára, hogy legyen elegendő ember, aki kiszabja a megfelelő szankciókat. Ezért nem íródott egyetlen jogtudományi munka, kézikönyv vagy bármilyen szellemi termék sem a jog területén, és még a kodifikáció is inkább csak az öröklött szöveg kisebb kiegészítése maradt. Azok a koreai tudósok, akiknek a munkássága a jogtudománnyal összekapcsolódott, nem jogtudósok voltak, hanem államférfiak, vezető tisztviselők és jórészt konfucianus tudósok, akik műveikben a jogot is érintették az államvezetés vagy az erkölcs oldaláról megközelítve. Ezek közül a fent már említett Cheong Dojeon (XIV. század) neve különösen fontos, mivel az új dinasztia politikáját és kormányzati szerkezetét ő határozta meg több művében. A mai koreai szerzők örömmel emelik ki „demokratikus” elkötelezettségét, melynek értel-

<sup>45</sup>| Kim 2012: 22–23.

<sup>46</sup>| Chun 1980: 9–11.

mében a hatalmat a társadalom érdekében kifejtett szolgálatnak határozza meg, célja pedig a jólét, a biztonság és a prosperitás biztosítása. Amennyiben az uralkodó letér a helyes útról, akár fegyveres úton is megdönthető a hatalma, bár békésebb, és ezért kívánatosabb lenne, ha maga mondana le egy rátermettebb vezető javára. Yi Ik (XVII. század) ezzel szemben inkább a kínai legizmust követte és a szigorú büntetések mellett kardoskodott, műveiben elsősorban Han Fei nézeteihez csatlakozva.<sup>47</sup>

A jogtudomány mellett a peres ügyek intézése sem kapott különösebb figyelmet: szokás volt például, hogy a tavaszi és az őszi napéjegyenlőség közti időszakban egyáltalán nem folyt semmilyen eljárás polgári ügyben, mert a sok időt és energiát felemésztő mezőgazdasági munkákhoz képest ezeknek nem tulajdonítottak jelentőséget, ezért a fontossági sorrendben hátrébb sorolták, és így nem jutott rá idő. Ezen általános megközelítés alól legfeljebb súlyos büntetőügyekben tettek kivételt.<sup>48</sup> A hivatalok környékén ennek ellenére megjelentek olyanok, akik eljárások kezdeményezésére biztatták az embereket, és megfelelő fizetség ellenében hajlandóak voltak segítséget nyújtani, beadványokat fogalmazni vagy az eljárásban képviselni őket. Ezek az emberek általában az alacsonyabb rétegekből származtak, és a *yangban* lenézte őket egyfelől alacsony származásuk miatt, másfelől azért, mert rablóknak és tolvajoknak tartották őket, akik abból éltek, hogy a harmónia ellenében viszályt szítanak az emberek között és az eljárást akadályozzák mindenféle trükkökkel. Így az alapvető konfucianus moralitás ellen vétve kártékony parazitáknak minősültek.<sup>49</sup>

Ezzel együtt Koreára nem igaz az az általános vélekedés, hogy a keleti társadalmak kerülnek a pereskedést, és általában jogon kívüli módszerekkel igyekeznek rendezni a konfliktusokat. Ahogy az elmúlt két évszázad feljegyzései mutatják, amikor magánérdekekről volt szó (föld, rabszolga, tulajdon), a koreai társadalom elárasztotta a hivatalnokokat panaszokkal. Ezzel szemben a büntetőügyeknek már kevésbé voltak lelkes résztvevői, ami nyilván összefügg azzal is, hogy a büntetőeljárásban nemcsak a vádlottat, hanem a tanúkat is tortúra alá lehetett vonni. Ezért azt lehet látni, hogy büntetőügyekben inkább törekedtek a megegyezésre és a formális eljárás kizárására, ami ahhoz vezetett, hogy a jog büntetni rendelte az elítélendő magánmegállapodásokat, mivel a konfucianus mintát követve a közeli hozzátartozó megölése esetén a vérbosszút morális kötelességnek tartották, a bosszút elkerülő megállapodást ezért erkölcsileg elítélték, majd kriminali-

47| Choi 2005: 88–104; 137–138.

48| Choi 1980: 65–67.

49| Choi 1980: 69–70.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

zálták.<sup>50</sup> Modern jogszociológiai kutatások is azt mutatják, hogy a hagyományos, jogtól elforduló, elzárkózó attitűdöt egyre inkább a személyes jogokkal tisztában lévő és azokat megvédő társadalmi hozzáállás kerekedik felül.<sup>51</sup>

A korszak sajátos társadalmi és jogintézménye a *hyangyak*, a vidéki konfliktusfeloldás intézményes mechanizmusa. Maga az alapötlet nem koreai, hanem – mint oly sok minden – a Song-dinasztiától került át Koreába. Megalkotója Zhu Xi konfuciánus gondolkodó, aki a vidéki társadalmak részére közösségi megállapodások kidolgozását javasolta, melyek a konfuciánus etikán és társadalomfelfogáson nyugszanak. Ennek célja volt egyfelől a viták helyi szintű rendezése, másfelől a konfuciánus morál terjesztése a kevésbé művelt rétegek irányába is. Az intézményt Koreában is bevezették, bár ez nem ment könnyen: a rivalizálások, a helyi elit és a bürokrácia, valamint egyes uralkodók személyes politikája sokszor akadályozta a rendszer működését. Ennek ellenére elmondható, hogy a bevezetésére utaló első kísérlet (XV. század vége) és a rendszer végső kimúlása (XX. század eleje) közötti időszakokban a *hyangyak* fontos szerepet töltött be. A *hyangyak* jelentése közösségi szerződés, megállapodás, bár utóbbi kissé eufemisztikus, mivel a szereplőknek sok beleszólásuk nincs a tartalomba, melynek lényege a konfuciánus moralitás szigorú érvényre juttatása. A *hyangyak* tartalmazza az adott közösség (falu) tagjaitól elvárható magatartásokat és azok büntetését is, a jogszolgáltatást azonban nem a királyi hivatalnokokra, hanem a lokális elitre, a *yangban*ra bízta, ezáltal a hatalom decentralizálásának egyik eszköze. S miközben a helyi elitet hatalomban részesítette, a konfliktusokat helyben oldotta meg, ezért azok gyorsan elintéződtek, helyben maradtak és nem terhelték az állami hivatalokat sem, ugyanakkor sokat tettek egy általánosan elfogadott, konfuciánus moralitás széles körű képviselője érdekében. A *hyangyak* tehát egyszerre látott el politikai, adminisztratív, oktatási-nevelési és jogi feladatokat is. A büntetések mellett a rendszer lényege volt a kölcsönös szolidaritás megteremtése, mivel a közösség tagjaitól erkölcsi alapon is elvárták a kölcsönös segítségnyújtást munkavégzés esetén és temetés alkalmával, illetve betegség esetén a kieső munkaerőt így pótolták.<sup>52</sup>

A XV. században alkotott kódex a folyamatos kiegészítések ellenére az évszázadok múlásával egyre anakronisztikusabbá vált, a koreai elit mégis sokáig elzárkózott a reformoktól, melyek így nagyon későn, a XIX. század második felében kezdtek megjelenni, a Joseon-dinasztia utolsó évtizedeiben. Ekkor az uralkodó, Gojong szakértőket küldött külföldre, elsősorban Japánba, hogy tanulmányozzák a szervezeti megoldásokat és a nyugati jog

50| Shaw 1980/a: 42–44.

51| Choi 2005: 298–303.

52| A *hyangyak* történetét részletesen bemutatja Kim 2012: 41–51.

átvételének intézményes, tartalmi és formai követelményeit. Mivel Japánban ez az átalakulás javában tartott, logikus döntés volt, hogy a koreai szakembereket Japánba küldte az uralkodó, bár néhányan közülük az USA-ba is eljutottak. Az általuk készített beszámolók alapján lassú reformok kezdődtek, először a hatalmi ágak szétválasztására került sor, majd ezt követően a bírósági szervezetrendszer reformjára. Ezt követte Korea első alkotmányának megalkotása (Daehanguk Gukje) 1899-ben. Hatása nem maradt tartós, mivel a japán–koreai szerződés 1907-ben jelentősen csökkentette az uralkodó dinasztia befolyását, majd 1910-ben meg is szüntette hatalmát, és Japán formálisan is átvette az ország irányítását. Ennek keretében bevezették a japán jogot, ám mivel a japán jogrendszer erre az időre már sok elemében nyugati mintát követett, lényegében német, amerikai és francia alapú jogot vezettek be Koreában is. Ennek ellenére sem beszélhetünk valódi modern, nyugati jogrendszerről, mivel a jog elsősorban eszköz volt a japánok kezében a félsziget irányítására, így alkotmányjogról, szabadságjogokról nem lehetett szó, ahogy a bíróság függetlensége is erősen korlátozott volt. Ezzel szemben a kormányzat túlhatalma a japán érdekeket szolgálta, mely közvetlen közigazgatást vezetett be. A második világháborút követően a japán megszállás véget ért, a következő két évtizedben egy új, nyugati, elsősorban angolszász mintájú koreai jogrendszer kezdett formát ölteni annak ellenére, hogy a német nyelvterület kiemelkedő gondolkodói, elsősorban Hans Kelsen és Gustav Radbruch a háborút követő évtizedekben is meghatározó befolyást gyakoroltak a koreai jog művelőire.<sup>53</sup>

Ennek legfőbb oka, hogy a jog modernizálása a japán elnyomással kapcsolódott össze, a koreai társadalom pedig mindent elvetett, ami Japánból érkezett. Jellemző példa a konfuciánus felfogásnak ellentmondó hajvágási törvény 1895-ből, mely fegyveres lázadást robbantott ki, miután a konfuciánus tudósok tiltakozása nem vezetett eredményre. A törvénynek különösebb gyakorlati jelentősége nyilván nem volt, egyfajta szimbolikus támadást testesített meg a korabeli társadalomfelfogás ellenében, ám ez a törvény elleni elégedetlenség örve alatt Japán-ellenes lázadást eredményezett. A japán jog modernizációja, ahogy majd látni fogjuk, elsősorban német és kisebb részben francia mintákon nyugodott, ezért a japán jog elutasítása egyben ezen minták elutasítását is jelentette. Ehhez társult a koreai háború, az ország kettéosztása és az egyre növekvő amerikai jelenlét. Mindezen tényezők együttesen vezettek arra, hogy a dél-koreai jog inkább az angolszász jog világa felé induljon el, bár az út hosszúnak bizonyult (a demokratikus és a katonai rezsimek váltogatták egymást, liberális demokráciának csak 1987

53| Kwon 152–156; Kim 2013: 5–6; Kim 2012: 101–192; Choi 2005: 162.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

óta tekinthető). Az új koreai rendszer alapvetése a függetlenség, a szabadság és a társadalmi igazságosság, melyet egy kissé idealizált nyugati jogrendszer átvételén keresztül akartak megvalósítani. Ennek érdekében a hagyományos, jogot és a jogászokat elutasító attitűdöt egy ezzel ellenkező álláspont váltotta fel, s az új generáció tagjait már a nyugati egyetemekre küldték jogot tanulni, így ők lassan egy más szemléletmód motorjaivá váltak.<sup>54</sup>

54| Choi 1980: 88.

## TIZENEGYEDIK FEJEZET

# A JAPÁN JOG

### 1. § A JAPÁN JOG A KEZDETEKTŐL A TOKUGAWA-KORIG

A japán szigetek első lakói kb. 20 000 esztendővel ezelőtt érkeztek új lakhelyükre Ázsia szárazföldi részéről. A fennmaradt leletek alapján világos, hogy ezen halászó-vadászó népek nem tekinthetők a 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 a szigetekre, 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 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 szervezettség elérésére. Ez feltehetően összefüggésben áll a csatornaépítésekkel, hiszen azok nem csupán technikai, matematikai és földmérési ismereteket követeltek meg, hanem jelentős szervezési feladatokat is. Az állam kezdetei e komplex szervező-kényszerítő funkcióból nőhettek ki (szervezés, irányítás, védelmi funkció, legitim erőszak alkalmazása). A kialakuló yayoi állam előjárói már hatalmas sírokat (*kofun*) építettek maguknak: 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 tiltották be a munkálatokat, mivel az állam más célokra akarta használni erőforrásait.<sup>1</sup>

A korabeli kínai krónikák szerint ebben a korban nem volt egységes japán állam, hanem több mint száz kisebb-nagyobb királyság osztozott a területen. Ezeket természetes határok választották el egymástól; némelyikük követeket

1| Steenstrup 1996: 1–7.



#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

is küldött a kínai császár udvarába. Ezeket az államokat a kínaiak – saját kulturális felsőbbrendűségükből 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 a feleség nem feltétlenül költözött össze, hanem mindkét fél megtartotta korábbi lakhelyét, és a férj onnan látogatta meg feleségét. Ezen házassági forma a következő évszázadokban is ismert maradt Japánban. Ma már lehetetlen megállapítani, hogy a nők szabadabb helyzete vagy valami más ok vezetett e házasságtípus 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 keménykezü, vallási autoritással rendelkező királynőt is ismerünk. Halála után emberáldozatokkal kísért temetést kapott, s talán az uralkodó kultusza is ekkor kezdődött. Mindez azt valószínűsíti, hogy a japán társadalom e korai korszakban a matriarchátus elveit követte. 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 nemcsak 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, illetve az államok egymás közti konfliktusai folyamatos belháborúkhöz vezettek, melyekből egy kiváló hadvezér, Keitai (485 k.–531) emelkedett ki és alapított új dinasztiát. Mivel Keitai minden valószínűség szerint a mai uralkodók őseinek is tekinthető, Japán dicsekedhet a legrégebb uralkodói dinasztiával a világon.<sup>2</sup>

Shotoku Taishi koronaherceg Kr. u. 604-ben készítette a nevével összekapcsolt, tévesen alkotmánynak nevezett dokumentumot. A tizenhét 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 konfucianus

2| Steenstrup 1996: 8–15.

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 funkcióját erősítő entitások. A szöveg tartalma röviden a következő: az első szakasz kiemeli, hogy a béke és a harmónia megőrzése a legfontosabb, mert ez biztosítja a csoporton belüli viszonyokat. A második szakasz arra figyelmeztet, hogy nagyon fontos a buddhizmus tanításainak betartása, és valójában a nagyon rossz emberek száma csekély: ha tanítják őket, akkor ők is szabálykövetőkké válhatnak. A harmadik szakasz az uralkodónak való engedelmességet emeli ki, az ötödik pedig hangsúlyozza, hogy a bírósági eljárásoknak pártatlannak és gyorsnak kell lenni ahhoz, hogy célt érjenek. A hátralévő nyolc szakasz különböző felhívásokat intéz a hivatalnokok felé – nem szabad ajándékokat elfogadni, toleránsnak kell lenni, nem tölthetik hivatali idejüket semmittevéssel és magánbeszélgetésekkel. A szöveg nyilván olyan dolgokat tiltott, melyek a korabeli gyakorlatban előfordulhattak. Az utolsó két szakasz kiemeli, hogy a kormányzásban a vezérelvnek a közösség javának kell lennie, és a fontos döntéseket kollektíven kell meghozni.<sup>3</sup>

Shotoku herceg volt az első japán szerző, aki kommentárokat írt különböző *sūtrák*hoz, feltéve, ha a ránk maradt szövegek valóban tőle származnak és eredetinek tekinthetőek. Legnagyobb hatású tette mégsem ez volt: 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 érezte hatását a jogban is: megkezdődött a kínai jog magas szintű tanulmányozása és beépítése a japán társadalomba. Különösen a büntetőjogban érezte 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 elfoglalta, 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 parasztfelkelőkként kezdék pályafutásukat, a sokkal arisztokratikusabb Japánban ez elképzelhetetlen volt

3| A szöveget ismerteti Drapkin 1989: 334–335.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

és maradt. A Taika-reform lényege egy nagy erejű, alulról jövő népmozgalom megakadályozása, 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, ezzel párhuzamosan a különböző helyi adókat megszüntették, megszervezték az állami postát, az államot tartományokra osztották, melyek élére 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 segítették őket. Mindezen intézkedések természetesen a centralizált állam kialakítását célozták, kínai mintára, nem véletlenül: mivel a Tangok vezetésével egy erős és egyre sikeresebb kínai birodalom sejlett fel, mely Japánt is veszélyeztethette, e veszélyt csakis hasonló eszközökkel lehetett elhárítani. 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 tisztségeket továbbra is születési előjogokhoz kötötték, s elképzelhetetlen volt, hogy bárkiből – pusztán tanultsága révén – hivatalnok válhasson. A hatalom arisztokratikus jellegén a Taika-reform sem változtatott, holott az egész modernizációs program mintáját a kínai rendszer szolgáltatta. Mivel mindez egy állandó helyszínnel bíró bürokráciát is megkövetelt, ezért Japán történetében első alkalommal kijelöltek egy fővárost (Nara), amit a Tangok fővárosának, Chang'annak a mintájára építettek fel. Ezt később elhagyták, mert itt nagyon erősen érvényesült a buddhista szerzetesek befolyása, ezért a fővárost átköltöztették egy közeli, de teljesen jelentéktelen helyszínre, melynek a főváros (Kyoto) nevet adták. Ez a város rövidesen pezsgő kulturális élet helyszíne és Japán fővárosa lett a következő ezer évre.<sup>4</sup>

A Taika-reform megvalósításában a jognak igen fontos, instrumentális szerep jutott, mivel a változásokat jogi úton vezették be. Természetesen itt is a kínai mintát követték, mivel a kínai jogtudósok az írott (promulgált) jognak négy fajtáját különböztették meg: a) büntetőjog (*lü*; japán: *ritsu*); b) közigazgatási jog (*ling*; japán: *ryō*); c) királyi edictumok (*ke*; japán: *kyaku*), melyek folyamatos módosításokkal fenntartják és alakítják az előbbi kettőt;

4| Farris 2009: 29; Meyer 2009: 47–48; Steenstrup 1996: 16–18; 30–32.

d) 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 tennó (661–671) idejében megjelentek, az első nagyobb szabású kódexet a „japán Iustinianus”-nak nevezett Monmu tennó (697–707) adta ki 702-ben. Az általa kiadott Taiho-kódex közigazgatási és büntetőjogi (*ritsu-ryō*) szabályokat egyaránt tartalmazott. Az eredeti szöveg sajnos elveszett, de egy később hozzá írt és ránk maradt kommentár alapján rekonstruálható. A mintegy harminc fejezetet tartalmazó szöveg részletesen foglalkozik a palota ügyeivel, a ceremóniákkal, és külön fejezetek szólnak a különböző hivatalnokok kötelességeiről, akik a palota egyes részeiben teljesítenek szolgálatot (a császárnő palotájában, a trónörökös palotájában stb.); ezek adják a szövegnek mintegy felét. A másik felében az istállókról, a termények tárolásáról, a földekről, a katonai igazgatásról, a fizetésekről, a piacfelügyeletről és a közmunkáról van szó. Érdeemes rámutatni, hogy a családról mindössze egy fejezet szól, de csupán két fejezet jutott a vallási ügyekre (buddhista szerzetesek, rítusok) és a büntetésekre is. Kínai mintára átalakították a központi kormányzat struktúráját, melynek élén a vallási tanács (*jingi kwan*) állt, szimbolikusan is kiemelve a sintó fontosságát és az uralkodó család isteni eredetét. Emellett létrejött még az államtanács, a ceremóniák hivatala és a civil igazgatás hivatala is, utóbbiban külön alosztályok foglalkoztak a pénzügyekkel, az igazságszolgáltatással, a hadügyekkel, az adókkal és a hivatalnokok ellenőrzésével. A rendszer jóval összetettebb volt elődjénél, ugyanakkor a palota és a kormányzat ügyeit nem választotta szét. A teljes hivatali apparátus a palotában nyert elhelyezést.<sup>5</sup>

A Taiho-kódexet a Yoro-kódex váltotta fel, módosította és egészítette ki 757-ben. A Yoro-kódex tartalmát tekintve szintén *ritsu-ryō*, a japán jog törvényének egyik legfontosabb alkotása, mivel hivatalosan 1869-ig hatályban volt, igaz, az élet addigra 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 1000 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, palotaőrsg, udvari protokoll és etikett, hadsereg, az istenek

5| Brinkley–Kikuchi 1912: 177–179.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

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 kritikátlan átvétel volt, hanem a helyi viszonyoknak megfelelően alakította át 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.<sup>6</sup>

A kodifikáció hatására a jog értelmezése, magyarázata és fejlesztése érdekében megjelent a IX. századtól egy új jogászréteg (*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 „jobbiztonság” fenntartásához a belső zűrzavar és csatározások idején. Ez egyedi eset volt Japán történetében, ahol a jogtudományt általában nem értékelték magasra, ám ebben a korban jogtudományi munkák is születtek, és ezek közül kettő a mai napig megvan. A jog azonban csak az alattvalókra vonatkozott, az uralkodó a jog felett állt. Emiatt a *ritsu-ryō*-kódexek nem szabályozták a trónutódlás rendjét. Ez felvette ugyan a belharcok lehetőségét, de mivel lassan kialakult az a szokásjogi norma, hogy az uralkodó halála vagy visszavonulása előtt kijelölte utódját, illetve 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. Az ellenőrök mellett fegyveresek járták a vidéket, akik a belbiztonságra ügyeltek. Belőlük, valamint a lóháton harcoló professzionális katonákból alakult ki később a samurájok rétege.<sup>7</sup>

A reformok hatása nem csupán az államszervezetben érvényesült, hanem a társadalom életében is, mivel beavatkozott a legmélyebb szövetekbe, beleértve a családszerkezetet. Szintén kínai mintára bevezették a gyász rendszerét, de a japán társadalomszerkezethez igazították. Az állam érdekeit szolgálta az öt családból álló egység (*goningumi*) megszervezése: a *goningumik* feladata az adó megfizetésének garantálása, valamint egymás ellenőrzése volt. Egy egység mesterséges családi képződmény volt, nem feltétlenül egyezett meg a

6| Franck 1996: 212–213; Steenstrup 1996: 34–37.

7| Drapkin 1989: 351; Steenstrup 1996: 38–42.

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 lassan szintén 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 gondolták újra, és ennek hatására a nők jogi helyzete egyre romlott az elkövetkező évszázadok alatt, különösen a szamurájok idején. A változás lassú volt, de feltartóztathatatlan. A 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 visszaszáll 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 – bármilyen távoli – rokona ellen súlyos bűncselekményt követett el, függetlenül attól, hogy a házaspárnak ebben semmilyen része sem volt. A korabeli felfogás szerint ugyanis a házasságot két család és nem két fél szövetségének fogták fel (ez a kínai eredetű *yijue* 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 rendszeren, és a japán társadalom igényeihez igazították azt. 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.<sup>8</sup> Mindez korábban egyáltalán nem így volt: a nők széles jogokkal rendelkeztek, azonos örökrész illette meg őket, vagyonuk volt, a gyermekek is inkább az anyai házban nőttek fel, miközben apjukkal szinte semmilyen kapcsolatban nem álltak. Ennek oka az erre a korszakra jellemző, igen szabados szexuális erkölcsiség, amely lehetővé tette

8| Steenstrup 1996: 50–57.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

a férfiak számára, hogy lányokat látogassanak éjszakánként (akár többet is), de a lányoknak sem volt tilos akár több férfit is fogadni. Ezek a kapcsolatok addig tartottak, amíg a látogatások nem szüneteltek. Ha gyermek is született, a férfi egyszerűen beköltözött a lányos házba. E házasságok olyan gyorsan végződtek válással, mint amilyen gyorsan és mindenféle formáság nélkül létrejöttek. A szabadosság néha akár falusi orgiákban is végződött, aminek a kormányzat tiltásokkal próbált gátat vetni (pl. 797-ben).<sup>9</sup>

Szemben a magánjoggal, melyben egyértelműen konfuciánus hatások érvényesültek, a büntetőjogban a legista filozófia eszményei valósultak meg, mert a bűncselekményekben a közrend, s ezáltal az állam érdekeinek sérelmét látták. A kínai büntetőjog szigora ezen alapállásból vezethető le, ám Japánban ezt a szigort némiképp mérsékeltek, s csak a szamurájok 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, függetlenül az elkövető szándékától. A beszámíthatóság hiánya (pl. elmebeteg stb.) sem volt akadály a bűnösség megállapításának. Súlyos bűncselekmények esetén az elkövető ártatlan családtagjait is megbüntették, amit csak a XVIII. században próbáltak először határok közé szorítani. A királyi család tagjai, a 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 (a korbácsütések száma, a bambuszvessző minősége stb.). A büntetőeljárás a sértett kérelmére indult, nem hivatalból. A bejelentést írásban kellett megfogalmazni (miközben igen kevesen tudtak írni-olvasni), melyben az elkövetett cselekményt és az elkövető személyét is meg kellett nevezni. Ha valaki nem tudta bizonyítani állításait, olyan büntetést kapott, mint amit az általa megvádolt személy kapott volna, ha a bizonyítás sikeres. (Ez a szabály szó szerint megegyezik a Codex Hammurapi előírásaival.) Az eljárás nem bíróságokon (ilyen nem létezett), hanem a hivatalnokok előtt zajlott, akik tortúrát is alkalmazhattak.<sup>10</sup>

A IX. századtól kezdve a *ritsu-ryō*-kódexek egyre inkább kikoptak a gyakorlatból és a jogtudósok vizsgálatának tárgyaivá váltak, miközben a valóság-

9| Farris 2009: 50–52.

10| Steenstrup 1996: 59–63.

ban a *ritsu-ryō* szabályait felváltották a helyi és a különböző társadalmi rétegek szokásjogai, többek között a szamurájoké. Ezzel az egységes állami jog elve és gyakorlata megszűnt, és lassan átadta a helyét a szétagolt jogéletnek. A XII. századtól a szétagoltság egyre nőtt, és az egymással rivalizáló érdekcsoportok harcai már a központi kormányzatot is veszélyeztették, ezért vidékről szamurájokat 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 kifejeződése 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 éreztette hatását. A *ritsu-ryō* 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, méghozzá igen kazuisztikus módon. A szöveget egy tudós és egy buddhista szerzetes írta, nyelvezete egyszerű, könnyen érthető mindenki számára, mely még a költő csodálatát is kiváltotta.<sup>11</sup>

Az új szabályok már a harcos réteg szemléletét (*buke-ho* vagy *bushido*: a szamurájok morális kódexe) tükrözték, helyenként lényegesen különbözve a buddhista etikától. Ezzel a jogrendszer tulajdonképpen megkettőződött. Az egyik jogi réteg volt a *kuge-ho*, mely a nem katonai arisztokrácia, a bürokrácia joga volt, s amely voltaképpen tovább élte a *ritsu-ryō* rendszert, a másik pedig a *buke-ho*, mely a szamurájok joga volt, és az új katonai arisztokrácia szemléletét tükrözte.<sup>12</sup> Ebből adódóan a nők és a gyermekek jogi helyzete tovább romlott a *ritsu-ryō* korszakhoz képest. A szülők akaratuk ellenére is házasságba kényszeríthették gyermekeiket, általában politikai okokból, és 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 nőkkel való brutális bánásmód (mely korábban is létezett enyhébb for-

11| Drapkin 1989: 354.

12| Franck 1996: 216.



#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

mában, de a jog igyekezett korlátok közé szorítani) fokozódott, mivel az a szamuráj éthosz egyik alappillérvé vált, a jog pedig nem enyhítette, hanem intézményesítette. Az asszonyt férje „vazallusának” tekintették, aki abszolút engedelmességgel 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, és nem csupán súlyos bűncselekmények esetén szabták 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 szamurájok büntetése nem volt azonos a köznéppével, mivel a szamurájok szankciója általában a földjük elkobzásában merült ki.<sup>13</sup> E korszak végén jelentek meg a portugálok Japán partjainál, őket hamarosan a spanyol jezsuiták követték, akiknek sikerült néhány előkelőt a kereszténységre téríteni. Egyikük egy kis halászfalut adott a jezsuitáknak, akik ott berendezkedtek: ebből a jelentéktelen faluból nőtt ki Nagasaki, mely sokáig a portugálok kikötője és kereskedelmi központja maradt. Később egy angol hajóskapitány, Will Adams meggyőzte a sógunt, hogy a kereszténységre átért japánok biztosan segíteni fogják a spanyol uralkodó hódítási törekvéseit, ezért a sógun betiltotta a kereszténységet, így kezdődött a Tokugawa-korszak keresztényellenes politikája.<sup>14</sup>

#### 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 széttagoltság 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 szétszították megölt ellenfeleik elkobzott földjét. A Tokugawák mindent elkövettek a széttagoltság megszüntetése és a belső béke biztosítása érdeké-

13| Farris 2009: 158–160; Steenstrup 1996: 71–72; 84–90; 97–98.

14| Drapkin 1989: 342–345.

ben, 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 izolacionista politikája ugyan évszázadokra hatalomban tartotta őket, 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 lényegesen kisebb mértékben 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 sógun 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 Tokyóra (keleti főváros). Egyébként Edo a XVII. század egyik legnagyobb városa volt a világon, lakosainak száma meghaladta az egymillió főt.

Az uralkodó tehát pusztán a legitimitáció forrása, a napi politikai életből kizárták. A Tokugawa-rendszer tényleges vezetője a sógun volt. Ezt olyan, az uralkodótól kapott, örökletes címnek kell tekinteni, amely feljogosította viselőjét az ország tényleges politikai, adminisztratív, katonai és jogi irányítására a *bakofu*, a Tokugawák szolgálatában álló bürokrácia segítségével. Japán területének kétharmadát a Tokugawák nem közvetlenül, hanem csak közvetett módon, a *daimyók* segítségével irányították. A *daimyo* egy hatalmas földtulajdonnal rendelkező, 250 családból álló feudális arisztokrácia volt, akiket a Tokugawák igyekeztek minél jobban ellenőrzésük alá vonni. Ennek érdekében fejlesztették ki a *sankin koutai*-rendszert. A rendszer lé-

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

nyege, hogy minden nemesnek fenn kellett tartania egy, a társadalmi rangjához méltó rezidenciát Edóban, ahol évente 6 hónapot volt köteles 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 ment el. A *daimyo*-rendszer erősen hozzájárult ahhoz, hogy egységes japán jogról ebben az időben ne lehessen beszélni, mivel az egyes *daimyók* saját területükre nézve önállóan alkottak jogot, igaz, ezek sem egymástól, sem a központi szabályoktól nem tértek el lényegesen. Mindezt kiegészítette egy izolációs politika, melynek értelmében senki nem hagyhatta el az országot, az idegenek belépését szintén megtiltották, s azon ritka esetekben, amikor engedélyezték (pl. holland kereskedők), a külföldieket szigorú ellenőrzés alá vetették. A kereszténységet és annak terjesztését abszolút tilalommal sújtották, az áttért japánokat pedig halállal büntették.<sup>15</sup>

A Tokugawa-rendszer társadalmi struktúrája lényegesen nem változott a korábbi évszázadokhoz képest, mivel továbbra is a szamurájok voltak a rendszer privilegizáltjai. A hierarchikus társadalmi rendszer élén a harcosok álltak a fegyverviselés és a kormányzásban való részvétel monopóliumával, a mezőgazdasági termelést (rizs) biztosító parasztnak helyezkedtek el a rendszer legalján, míg az iparosok és az egyre nagyobb gazdasági jelentőségre szert tevő kereskedők a kettő között; politikai jogaik azonban nekik sem voltak. A rendszer voltaképpen a kínai társadalmi hierarchia japán változata, ahol a tudósok helyét a katonák foglalták el. A rendszert 1591-ben jogalkotás útján vezette be Tokugawa Ieyasu elődje és fegyvertársa, Hideyoshi.<sup>16</sup> 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 parasztnak elsősorban árpán éltek. Ha az sem maradt, akkor füvet ettek, vagy éhen haltak, mint pl. az 1780-as években bekövetkezett éhínség idején, amikor több millió parasztnak halt éhen (a lakosság száma ekkor 25–30 millió 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 lányukat 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 vol-

15] Beer–Maki 2002: 11–13; Frank 1996: 225; Steenstrup 1996: 108–115.

16] Franck 1996: 222.

tak (pl. forgalmi adó), a parasztek igyekeztek elhagyni földjeiket, és máshol keresni boldogulásukat. Ezért az állam lakhelyelhagyási tilalmat vezetett be, a paraszteknek útlevele 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 samurájok – sokszor igen költséges – létfenntartását fedezte belőle. Az állam opresszív jellege folytán a törvényeket titokban tartották, hogy a lakosság rettegését 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 jogon. A konkrét utasításokat azonban szélében-hosszában kihirdették, betartásukat pedig szigorúan ellenőrizték. A jogot a társadalmi rendszerhez igazították, így más szabályok vonatkoztak a samurájokra és mások a társadalom többi tagjára. Samurájok csak egymás közt házashattak, egy samuráj férfi csak egy samuráj családból származó nőt vehetett feleségül. A házassághoz mindkét fél urának hozzájárulására volt szükség. Az endogámiát szigorúan tiltották, samurájok közt még inkább, mint a köznép sorában, pl. egy samuráj nem vehette el korábbi felesége nővérét, egy samuráj nő pedig nem mehetett feleségül volt férje öccséhez. A válás joga a samurájok között korlátozottabb volt, mint általában: a samuráj 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, 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 ki, hogy a felek később ismét összeházasodjanak. Egy samuráj eltűnésekor feleségének egy évig várnia kellett visszatérésére, ennek elmúltával hivatalosan is elválhatott tőle.<sup>17</sup>

A differenciálódás az öröklési jogban is megjelent, mivel a samurájok alapvető érdeke volt az öröklési rendszer fenntartása, hiszen örökös hiányában a földadomány visszazállt a samuráj urára, amit igyekeztek minden eszközzel megakadályozni. Az örökbefogadás intézménye tehát a samurájok érdekeit szolgálta, s éltek is vele, amikor csak szükség mutatkozott rá

17] Steenstrup 1996: 116–121; 128–130.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

(fiúörökös hiányában). Az örökbefogadás szabadságának engedélyezése azonban a szamurájok urainak érdekeit sértette, hiszen így gyakorlatilag elveszett számukra az a lehetőség, hogy a földadomány valaha is visszazálljon rájuk. Ennek következtében az állam igyekezett az örökbefogadást gátolni – így váltak az öröklési jog szabályainak részletei politikai csatározások színtereivé. A köznép körében általában az eljegyzés és az azt követő házassági rítus bemutatása keletkeztetett házasságot. Azonban a „próbaházasság” 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 vissza kellett volna fizetnie a hozományt, amire az esetek többségében nem volt módja. Ha azonban feleségét in flagranti érte szeretőjével, joga volt megölni. Későbbi törvények kikötötték, hogy mindkettőjüket meg kell ölnie, ellenkező esetben szankcionálták a férjet. Hasonlóképpen jártak el vele szemben, ha nem azonnal gyakorolta ezen jogát, hanem 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 konfuciózus 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 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 felett a tagok által elkövetett bűncselekményért, és súlyosabb esetben a büntetés valamennyi családtagot fenyegette. Ezért alapvető érdek volt az, hogy az egész közösség tudjon mindenki minden viselt dolgáról. A nagycsalád tovább tagozódott, mert azon belül megkülönböztették a főháztartást (*honke*) és a hozzá tartozó alárendelt háztartásokat (*bunke*), melyek közösen képeztek egy gazdasági egységet. Ez a rendszer a mai napig is fennmaradt, és nemcsak a családi viszonyokban, hanem egyéb közösségekben is, mert ezáltal a közös döntést és a csoporton belüli konfliktusmegoldást is könnyen meg lehet valósítani. Ha valaki nem engedelmeskedik, egy idő után egyszerűen kiközösítik. 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 szegény parasztok 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 tehető annak ellenére, hogy értelemszerűen nem az örökhagyó fia. A szomszédok közti elrendezett házasságok tehát abból is eredtek, hogy a saját családjában nem öröklő 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 – enélkül nyilván jóval magasabb lett volna.<sup>18</sup>

A büntetőjogban továbbra is érvényesült a kínai hatás, elsősorban a Ming-dinasztia jogalkotása. A Mingeket azonban a mandzsuk elsöpörték 1644-ben, és részben új törvénykezést vezettek be, viszont ez csak később és részlegesen 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 végrehajthatták – akár a halálbüntetést is. Alapelvként megfogalmazták, hogy ezek a helyi törvények nem térhetnek el lényegesen a központi szabályoktól. Nem is tértek, mivel e helyi törvények alapját egyrészt azok az erkölcsi alapelvek szolgáltatták, melyek egész Japánban egységesek voltak, másrészt a Ming-kori törvények szövegei jelentették. A rendszer lényege továbbra is az engedelmesség volt: szülőknek, idősebb családtagoknak és feljebbvalóknak. A kínai minta átvétele csak a nyolcadik sógun, Yoshimune alatt (1716–1745) éreztette hatását, aki valamennyi sógun közül a leginkább érdeklődött a jog világa iránt. Harmincéves rendszerezési munka után adta ki a Kujikata Osadamegaki nevű törvénygyűjteményt, mely némi módosítással a Tokugawa-korszak végéig hatályban maradt. A szöveg a nyilvánvaló kínai hatásokon túl rengeteget megőrzött az eredeti japán szokásokból.

18| Katsuta 1996: 254; Steenstrup 1996: 130–136.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

A kínai hatás nem feltétlenül az egyes szabályokban, hanem a gondolkodásban éreztette hatását. Ennek eredményeképpen elterjedt a kodifikáció gondolata, vagyis hogy olyan, felülről szabályozott kódexeket kell alkotni, melyek szisztematikusak, logikusak és átfogó szabályozást adnak, a joghézagokat lehetőleg kiküszöbölve. A jog konfucionalizálódása nem csupán a konfucianus értékek alapvető jellegében mutatkozott meg, hanem abban is, hogy a harcosok vezette állam lassan polgáribbá vált, és a bürokrácia is egyre szélesebb területeket irányított. Yoshimune újításai közé tartozott még a fül- és orrlevágás eltörlése, a pénzbüntetés bevezetése a kisebb súlyú cselekményekre, továbbá a panaszláda, melybe mindenki bedobhatta panaszát az általa megélt igazságtalansággal kapcsolatban. Ettől a sógun a hivatalok jobb működését várta (a ládához csak neki volt kulcsa). A kodifikáció és a bürokratizálódás ellenére egy alapvető különbség a kínai és a japán jogi gondolkodás között továbbra is fennmaradt: míg a kínai kódexek nyilvánosak voltak, és egyik fő céljuk a törvények betartatása volt a széles körű nyilvánosság biztosításával (aki igazolni tudta, hogy volt otthon másolata a törvényből, enyhítést kapott a büntetésből), addig Japánban az Osadamegaki titkos szöveg maradt, melyet nem hoztak nyilvánosságra. A japán szövegnek ugyanis elsősorban az volt a célja, hogy irányt mutasson, vezérelje a bírót (valójában: a hivatalnokot, mert külön bírói hivatal nem létezett még ekkor sem), aki azonban saját belátása szerint dönthetett az elé kerülő ügyekben.<sup>19</sup>

A fenti módosítások mellett a büntetések korábban tapasztalt brutális jellege fennmaradt, a súlyosabb bűncselekmények mellett a kisebb súlyú cselekményekért is szigorú büntetéseket szabtak ki (botozás, halálbüntetés). A család kollektív felelőssége nem szűnt meg, de korlátozták azon bűncselekményekre, amelyek a rendszer alapjait veszélyeztették, ide elsősorban az autoritás elleni lázadások különböző fajtáit sorolták. A vérbosszú ősi szokása tovább élt, igaz, ehhez engedélyt kellett szerezni: mivel a szülőket meggyilkolók 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-ryō* korrallal, amikor enyhíteni kellett). A súlyos bűncselekmények büntetési neme a halál volt, végrehajtása az elkövetett bűncselekménytől függött: a szüleiket vagy uraikat meggyilkolókat keresztre feszítették, a rablókat, gyújtogatókat elevenen megfőzték, ezt azonban később eltörlték, mivel a lefejezés váltotta fel. A lefejezésre a börtönön belül került sor, de az igen súlyos bűncselekmények elkövetőinek levágott fejét közszemlére tették

19| Henderson 1980: 270–281.

a börtönön kívül. A holttestet anatómiai tanulmányok céljára használták fel. A tolvajokat 50–100 korbácsütésre ítélték, másokat szabadságuktól fosztottak meg. Ennek módja különböző lehetett. A börtönben társadalmi rang szerint külön cellákat hoztak létre a szamurájoknak, a parasztoknak és a városlakóknak. A szabadságtól megfosztás másik esete volt a kényszer-munka, melyet általában állami bányákban kellett letölteni. A szamurájokat nem büntették kisebb súlyú cselekményekért, ha azonban súlyos bűncselekményt követtek el, és halálra ítélték őket, kegyelemként az öngyilkossághoz való jogban részesítették őket.<sup>20</sup>

### 3. § A MEIJI-REFORM

A Tokugawa-rendszer a XIX. század derekára összeomlott. Ebben a belső el-  
lentmondások mellett az izolációs politika játszotta a legfőbb szerepet, mivel  
Japán végletesen lemaradt azon gazdasági, technikai, társadalmi és politikai  
folyamatoktól és fejlődéstől, amelyek részben Ázsiában, nagyobb részt azon-  
ban Európában és Amerikában végbementek (kapitalizmus, nemzetállam).  
A politikátörténet szintjén ez úgy zajlott, hogy a kormányzat végül 1854-ben  
alírta 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 szerző-  
dés megkötése követte, amit a Tokugawák ellenzéke árulásnak bélyegzett.  
Ezt követően a rendszer rövid idő alatt, alapvetően tárgyalásos úton, pol-  
gárháború 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 eszkö-  
zeinek tekintve. Az állam irányítása a *Dayokan* (Nagy Államtanács) kezébe  
került, mely azonnal jelentős modernizálásba kezdett: eltörölte a feudális  
rendszert, megszüntette a társadalmi rendeket és benne a szamurájok pri-  
vilégiumait, új, nemzeti adminisztrációt állított fel, kiépítette a nemzeti  
hadsereget, modern iskolarendszert szervezett, új bírósági rendszert állított

20| Steenstrup 1996: 150–154.



#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

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. Alkotmánya azonban még mindig nem volt az országnak, ezért Meiji 1889. február 11-én, Japán alapításának mitikus 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, egyik kidolgozója Hermann Roesler német jogtudós volt, aki a japán polgári törvénykönyv kidolgozásában is komoly szerepet játszott. Éppen ezért 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 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 az abszolút monarchia alkotmánya, mely nem ismerte a hatalommegosztás elvét és gyakorlatát. A törvényhozást és a végrehajtást az uralkodó eszközeinek fogta fel, amelyek az uralkodó nevében működnek, nem önálló hatalmi ágként. Az alkotmány többi szabályát ezen alapvetésekből vezették le.<sup>21</sup> Bizonyos értelemben még azt is lehet mondani, hogy a Meiji-alkotmány egyfajta visszalépés volt a korábbi korszakhoz képest, amikor az uralkodónak tényleges politikai szerepe nem volt, a kormányzás mindennapjaiban nem vett részt, csak legitímálta a Tokugawa-uralmat. Ezzel szemben az új alkotmányos rendszerben felelősség nélküli hatalmat kapott, melyet korábban sose élvezett, és ez összességében a japán politikai rendszer széteséséhez vezetett, ugyanis a hatalmi ágak egyensúlya nem alakult ki, a fékek és ellen-súlyok nem működtek, ami kontrollálhatatlan önmozgásokhoz vezetett, elsősorban a katonaság civil kontroll alóli felszabadulása és a militarizmus kialakulása révén.<sup>22</sup>

21| Oda 2009: 15–16, Beer-Maki 2002: 17–21.

22| Haley 1991:79–80.

A fentiek fényében nem meglepő, hogy a kétkamarás törvényhozás alig rendelkezett hatalommal. Az alkotmány szerint a kormányzat nem felelős a törvényhozásnak, melynek jogai pusztán az alábbiak: (1) kérdéseket intézhet a kormányhoz; (2) petíciókat fogadhat be; (3) kérvénnyel fordulhat az uralkodóhoz; (4) a pénzügyeket ellenőrizheti. 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 hatalomról, 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 mind-egyiket csak 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 is élt. A jogok mellett az alkotmány a kötelesegeket is megfogalmazta, ezek: az adó megfizetése és a katonai szolgálat.<sup>23</sup>

Mint láttuk, az alkotmány alapvetése és a demokrácia, a népszuverenitás elvei összeegyeztethetetlenek. Ennek ellenére a politikai rendszerben érzékelhetőek voltak olyan törekvések, amelyek ez utóbbi irányába mozdították el az alkotmányos rendszert: a pártrendszer kezdett kialakulni, s az 1920-as évekre már olyan miniszterelnökei voltak az országnak, akik kifejezetten párt-politikusoknak nevezhetők. 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 hagyományai, és az új iskolarendszer sem ezeket az értékeket, hanem az engedelmisséget közvetítette, részben pedig a hadsereg politikai szerepvállalása miatt. Amikor a

23| Beer–Maki 2002: 25–29.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

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.<sup>24</sup>

A Meiji-reformok azonban nem csupán az alkotmányozásra terjedtek ki, hanem a jogrendszer modernizálására és westernizálására is. Ennek nem az volt az oka, hogy a japán elit elégedetlen lett volna saját jogrendszerével, és 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 társaságaik nem tartoznak a japán jog hatálya alá, hanem immunitást élveznek, ami Japán szuverenitásának megkérdőjelezése volt. A szerződések ugyanis azzal a klauzulával éltek, hogy a nyugati államok állampolgárainak területen kívülsége fennmarad mindaddig, amíg Japán nem állít fel egy „civilizált” jogrendet, érte ez alatt a nyugati országok számára is elfogadható, a saját jogrendszerükre emlékeztető rendszert. 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-ot a párizsi egyetemről, aki megalkotta Japán első kontinentális alapokon nyugvó büntető törvénykönyvét (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. Ennek ellenére kezdetben az angolszász jognak is voltak lelkes hívei, különösen a tokyói egyetemen.<sup>25</sup>

A XIX. század végén Japán figyelme a német jog felé fordult. Ennek eredményképpen 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

24| Morton–Olenik 2005: 168–177.

25| Röhl 2005: 23–28.

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. A nők hátrányos megkülönböztetése továbbra is fennmaradt: nem járhattak egyetemre, nem volt szavazati joguk, a nők által elkövetett házasságtörés büncselekmény maradt, de a férfiak által elkövetett nem. Az átállás még papíron sem ment könnyen, a társadalmi valóságban persze még nehezebben. Önmagában a „jog” szó lefordítása is nehézséget okozott, 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 telt, mire ez a passzus bekerült a kódex végső szövegébe. Ezzel együtt a modern japán jog (elsősorban a magánbüntetőjog 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 átfurmálták, „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. Néhány 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 sor.<sup>26</sup>

26| Katsuta 1996: 251–252; 259; Oda 2009: 18–19, Chiba1986: 314.

### 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 megrökönyödve 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 lemondatás, illetve háborús bűnösként bíróság elé állítás 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 (az 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, Charles Kades ezredes fogalmazta meg. Az első megfogalmazást követően hosszú vita kezdődött az alkotmányról, melynek során a japán kormányzatnak 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 hatályon kívül helyezték vagy módosították az új alkotmánynak ellentmondó összes korábbi törvényt, továbbá új törvényeket léptettek életbe. Az új jogrendszer alapjává egy sajátos jogforrási hierarchia vált, az ún. hat törvény (*roppou*), 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.<sup>27</sup>

A japán alkotmány már a népfelség 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

27| Beer–Maki 2002: 79–83; 97.

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 különbség mégis óriási: az uralkodót nem a szamurájok zárják be palotája falai közé, hanem egy demokratikus alkotmányos rendszerben próbálnak neki legalább szimbolikus szerepet adni. Mivel a tennó (Japán császára) továbbra is sintó főpap, ezért az a kitétel, hogy kifejezi a nemzet egységét, egészen mást jelent Japánban, mint a nyugati országokban. Nem írható a véletlen számlájára, hogy az alkotmány első nyolc szakasza a tennóval foglalkozik.<sup>28</sup>

A legfontosabb alkotmányos szerv a kizárólagos törvényalkotási joggal felruházott, kétkamarás parlament, a *Kokkai* (Nemzetgyűlés). A nemzetgyűlés két házból áll, a felsőháznak megfelelő *Sangiin* mellett az alsóház (*Shugiin*) működik. A *Sangiin* 252 tagból áll, tagjai hatéves mandátummal rendelkeznek, de a helyek fele (126) háromévente cserélődik (itt lehetetlen nem észrevenni az amerikai Szenátus modelljét). A *Shugiin* 480 képviselőből áll, tagjai négyéves mandátummal rendelkeznek, akiket az 1994-ben végrehajtott választójogi reform után meglehetősen bonyolult szabályok szerint választanak. A miniszterelnököt a törvényhozás választja a törvényhozás tagjai közül, és a kormánytagok többségének is képviselőnek kell lennie (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, így 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 csúcsán az elnökből és 14 tagból álló Legfelsőbb Bíróság (*Saikō-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). A modernizált Japánban is nagy esemény volt, hogy 1994-ben Takahashi Hisako személyében kinevezték az első nőt a legfelsőbb bíróság tagjává.<sup>29</sup>

28| Chiba 1986: 321; 338.

29| Beer–Maki 2002: 100–105.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

A japán alkotmány leghíresebb szakasza a 9.§, a békeklauszula, 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.<sup>30</sup> 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 ma is tart. 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 sokkal 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 militáns, csak a katonai uralom tette azzá a két világháború között, hiszen a szamurájok uralma alatt a lakosságot lefegyverezték – 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

30| Port 2010: 42–61.

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. Időközben 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 vezetett. Végül 1992-ben, az első iraki háború hatására elfogadták azt a törvényt, amely lehetővé teszi legfeljebb 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 Kambodzsaiban, Mozambikban és a Golán-fennsíkon is.<sup>31</sup>

## 5. § A JAPÁN JOGI GONDOLKODÁS

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 jogrendje valójában számtalan elem keveredésének eredménye és sajátos ötvözete. A jogi gondolkodás sajátosságai történeti, társadalmi és vallási okokra egyaránt visszavezethetők.

A japán jog rétegei történeti-kulturális megközelítésből a következő elemekre bonthatóak. Az első réteg a genuin japán jog- és társadalomfelfogás, mely jelentősen különbözik nemcsak a nyugati, de a sok esetben mintaként

31| Beer–Maki 2002: 113–119; Port 2010: 63–72.



#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

használt kínai felfogástól is. A jog a japán felfogásban nem a szokásból ered, még csak nem is feltétlenül az államtól, hanem az istenek akaratából, melyet az uralkodó közvetít. Ebből adódóan európai értelemben vett jogfogalom nem is létezik, a *nori* leginkább deklarációt jelent, mely eredetileg a klánős akarata volt, s ahogy a koncepció folyamatosan tágult, úgy lett végül Amaterasu Omikami napistennő akarata. Ez magyarázza, hogy a szubjektív (adott személyt megillető) jog fogalma is hiányzik, ami, ahogy láttuk, nemcsak fordítási problémákat okozott, hanem ténylegesen a jogfelfogás teljesen eltérő jellegére is rávilágít. A jog jelölésére szolgáló másik kifejezés a *ho*, de ez nem japán szó, hanem Kínából vették át, és a leírt jogra vonatkozik, melyet azonban titokban tartottak, hiszen célja nem volt más, mint a hivatalnokok segítése, támponttal való ellátása munkájuk során.<sup>32</sup>

Történetileg a második réteget képviseli a kínai hatás, mely önmagában is több, esetenként egymásnak 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*). Ahogy a történeti áttekintésben már szó volt róla, a konfuciánus erkölcsi elvek sok esetben inkább csak a felszínen érvényesültek, miközben a napi politikai és jogi valóságban a legizmus büntetőfelfogásának extrém brutalitása érvényesült. A harmadik elem a kontinentális jog hatása, mely döntően német, kisebb mértékben francia eredetű, és elsősorban a magánjogban érezteti hatását, majd erre épült rá az angolszász jog hatása, mely elsősorban a közjogban és a kereskedelmi jogban van jelen az 1950-es évektől. Ez a rétegződés a történeti periodizáción alapul, és a Japánt ért külső hatásokot veszi számba. Ugyanakkor tény, hogy az a társadalmi közeg, amelyben a fenti, külső elemeket el kellett helyezni, szintén nem volt egységes. Ebből adódóan a befogadó közeg belső strukturáltságát is meg kell vizsgálni, illetve a vallási és a szociológiai tényezőket érdemes kiemelni.

Japán ősi vallása a sintó („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 sintó szentélyt és az uralkodói palotát (*miya*). A sintó legfőbb istene Amaterasu Omikami napistennő, akinek késői leszármazója, Jimmu (isteni harcos) tennó alapította a japán császárságot. Utódai legyőzték az ellenséges törzseket és egyesítették az országot. E mítosszal a sintó biztosította az uralkodóház legitimitását, és

32| Frank 1996: 211; 227.

ideológiai alapot nyújtott a különböző területek és azok lakosainak egységbe szervezéséhez. A sintó 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 ismert, egyesek szerint nyolcmillió isten létezik), s a rítus adja a 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 Buddha inkarnációja. Ugyanakkor a buddhizmus vallási toleranciát is hozott Japánba, ami mindig akkor ért véget, ha a sintó 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 vallásként 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 sintó, sem a buddhizmus nem tudott adekvát választ adni, ezért ezt az űrt a konfucianizmus 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 besimul egy kozmikus harmóniába, ezért e kapcsolatok megsértése vagy konfliktusok kiobbantása az egyetemes harmóniát is veszélyezteti. Ennek következtében a konfliktusokat el kell simítani, meg kell oldani, míg az egyéni jogok keresztülvitele, az egyéni érdekek érvényesítése diszharmóniát szül. Amikor tehát Japán vonatkozásában a jog vallási háttéréről esik szó, akkor a fenti három tényezőt egyszerre kell tekintetbe venni.<sup>33</sup> A vallások összeolvadására rengeteg példa akad akár a mai napig is, mivel egy japán házban általában két oltár található, egy sintó és egy buddhista. A megszületett gyermeket sintó szentélybe viszik bemutatni, ahogy a házasságot is egy sintó pap jelenlétében kötik. Ugyanakkor a halottakat már a buddhista szokások szerint temetik, hamvaikat buddhista templomban helyezik el. Az állam viszont a vallást a teljes kontroll kiépítésének egy újabb eszközeként

33| Katsuta 1996: 255–256; Rahn 1980: 479–482.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

kezelte, különösen a Tokugawa-korszakban, amikor minden templomot egy hierarchiában magasabban álló templomhoz rendelték, miközben minden háztartást hozzárendelték egy lokális templomhoz. Aki nem volt hajlandó csatlakozni egyetlen szentélyhez sem, az életveszélybe sodorta magát, mert azzal vádolták, hogy *kirishitan* (keresztény) lett, ami pedig, ahogy láttuk, halálbüntetést vont maga után. A Meiji-reform során aztán a buddhista elemektől megtisztított sintót tették meg államvallássá, melynek papjait is az állam nevezte ki, templomait az állam tartotta fenn. Ezzel a vallást jelentősen szekularizálták, ami aligha tett jót a vallási életnek, ellenben sok szociológus szerint lényegesen hozzájárult ahhoz, hogy a nyugati mintázatú modernizáció viszonylag zökkenőmentesen végbement.<sup>34</sup> Ugyanakkor az állami sintó volt a két világháború közti japán ultranacionalizmus egyik jelképe és motorja, ezért az új alkotmányból törölték és a vallásszabadsággal helyettesítették.

A sintóval függ össze a kiterjedt ősök kultusza, mely nem csupán a családok életében, de a közéletben is jelentős szerepet foglal el, hiszen a tennó egyben főpap is. Mi sem mutatja jobban a kormányzat és a kultusz összekapcsolódását, mint hogy a kormányzatot jelentő kifejezés (*matsuri-goto*) szó szerint a kultusz ügyeit jelenti. Amikor a japánok döntő vereséget mértek az oroszokra az orosz–japán háborúban (1905), nemcsak a császár, hanem győztes admirálisa, Tōgō is azonnal a legnagyobb sintó szentélyhez (Isé) járult áldozatot bemutatni. Maga a tennó még a Meiji-alkotmány szerint is ősei jogán uralkodik, mely vonalat, mint láttuk, egészen az isteni ősig (Amaterasu) lehet visszavezetni, akinek a kultusza ezért kiemelten fontos. Az ősök kultusza tehát egyszerre két dolgot jelent: az adott család őseinek kultuszát a házi oltároknál, és az uralkodói család őseinek kultuszát, akiket végső soron az egész japán nemzet őseinek tekintenek.<sup>35</sup> Az állami sintó visszavonulásával és a vallásszabadság alkotmányos garantálásával persze ez is megváltozott, és a közéletből a sintó rítust kitiltották, mivel az alkotmány 20. § (3) kimondja az állam és egyház szétválasztását. Ennek ellenére a sintó befolyás teljesen nem szűnt meg, és ünnepibb alkalmakkor még mindig alkalmazzák (pl. új iskola hivatalos átadásakor) a sintó rítusokat, s ezt a gyakorlatot a legfelsőbb bíróság is alkotmányosnak ítélte.<sup>36</sup>

A társadalmi tényezők szintén egy összetett rendszer összefoglaló megnevezéseként értelmezhetők csupán, melyek az alábbi főbb elemekre bonthatók. A legfontosabb a harmóniára törekvés (*wa*), mely már Shōtoku említett „alkotmányában” is megjelenik, méghozzá mindjárt a szöveg legelején, az

34| Obayashi (1996): 109; 116–117.

35| Hozumi 2009: 30–31; 73; 85; 99.

36| Haley 1998: 189–190.

első pontban. A *wa*, bár valamelyest megfelel a konfuciánus felfogásnak is, abból nem vezethető le (nem is tárgyalja), tehát genuin japán társadalom-felfogásról van szó, amely áthatja a japán társadalom egészét. A *wa* az öszszetartozásnak 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 társadalomfelfogás mindent áthat, magától értetődik, hogy a jogfelfogásnak is ez vált az alapjává (a peres ügyek alacsony számát többek között ez a felfogás magyarázza). Ezzel szemben az *oyabun-kobun* kapcsolat (szülő-gyermek viszony) már levezethető a konfuciánus 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 urának. E középkori, csak a harcosokra jellemző attitűd lassan átjárta az egész japán társadalmat. Ez nem pusztán a parancsnoknak való engedelmességet jelentett, hanem személyközi kapcsolatot is, amelyben a feljebbvaló kegyesen viseltetett alárendeltje felé, aki pedig ennek ellentételezéseként alávetette magát akarátának, mint egy gyermek, és odaadó hűséggel szolgálta. Ez a mai napig jelen van, és a mindennapi életben 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). Az *oyabun-kobun* kapcsolattal szorosán összefügg, de nem abból következik a *giri* norma, mert nem az ott megfogalmazott hierarchikus viszonyrendszernek felel meg, hanem maga hoz létre hosszabb-rövidebb ideig egy függőségi rendszert. A *giri* meghálálási kötelezettségként fordítható, és a megajándékozott személy erkölcsi kötelessége egy kapott ajándékot meghálálni és viszonzni (a kulturális antropológia nyelvén 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* megsértése miatt elveszítse társadalmi megbecsülését. A reciprocitás mellett a *giri* jellemzője a társadalmi rang szerinti tagozódás is, mivel más a *giri* egy alacsonyabb státuszú személynek a feljebb való irányába, és fordítva. Röviden, a *giri* norma egy kölcsönös kötelezettségeken alapuló rendszert hozott létre a felek között, mely ha nem is minősült jognak, ettől még betartották. A hagyományos japán társadalom szövetét jelentős részben épp a *giri* tartotta egybe, s ezért tekintették a modernizáció során a nyugati jog elterjedése előtt álló akadálnak: a felek viszonyát vagy a hagyományos

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

*giri* határozza meg, vagy a jogok és kötelezettségek egyensúlyi rendszerét kialakító modern (polgári) jog, de a kettő együttes alkalmazása nem lehetséges. Végül meg kell említeni az *amae* viszonyt, mely igen nehezen fordítható le, tartalmilag egyfajta szeretet-/megbecsülésséget jelent, mivel eredetileg a kisgyermek azon igyekezetét írja le, amivel felhívja magára szülei figyelmét, és szeretetet, gondoskodást kíván 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.<sup>37</sup>

A jogszociológiai tényezők közül érdemes kiemelni a jogrend belső tagolódását, pontosabban: annak hiányát. Ahogy 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, megvalósítva a kínai legista jogfilozófia tanait, bár eredeti japán koncepción alapult. 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 magánfelek 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 végsőkéig ragaszkodókat inkább megbüntették, hiszen az uralkodó erkölcsi felfogás ellen vétettek, amely 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

37| Frank 1996: 228; Rahn 1980: 482–487; Chiba 1986: 343–344.

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 alacsony a peres ügyek száma, mivel a japán társadalom a konfliktusok megoldásának más technikáit részesíti előnyben, s bírósághoz csak a legvég-ső 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.

Ebből adódóan a jog kevésbé szabályozza a polgárok egymás közti viszonyait, illetve az állam és polgárai viszonyát. Utóbbi szegmensben a jog nem feltétlenül játszik meghatározó szerepet, mivel a kormányzat saját szándékait nem minden esetben 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 fogalmazzák 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 bekövetkezik, mintha kikényszeríthető jogi aktusok formájában tennék közzé, amelyekkel szemben tapasztalható egyfajta elutasítás. Ezért mind a kormányzat, mind a társadalom érdekeit az szolgálja, ha jogon kívüli eszközökkel történik az irányítás. 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 határozzon meg. Az emberi viszonyokat érzelmektől sem mentes, személyes kapcsolatok útján közelítik meg, s minden esetet a maga egyediségében 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, s ha ez nem vezet eredményre, a csoportok vezetőit is bevonják. Ha ez sem elegendő, harmadik felet kérnek fel közvetítésre, egy szóval mindent elkövetnek a jog nélküli rendezésre, mert mindezek mögött felsejlik a japán társadalom alapvetése: a harmóniára törekvés.<sup>38</sup>

38| Rahn 1980: 491–494.

#### IV. RÉSZ: A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

A közvetítéshez való ragaszkodás, a harmóniára törekvés és a pereskedés elkerülése mint mentális faktorok komoly vita tárgyai a Japánnal foglalkozó jogszociológiában. A legelterjedtebb vélekedés szerint emögött kulturális faktorok húzódnak meg, a japánok ragaszkodnak a korábbi évszázadok mechanizmusaihoz, a hierarchia elvéhez és gyakorlatához, és a formális modernizáció ellenére nem vették át a nyugati jogi kultúra attitűdjeit, többek között az egyént megillető jogok perek útján történő kikényszerítését. Ezt a nézetet Takeyoshi Kawashima fogalmazta meg először az 1960-as években, és az 1970-es évektől ellenzői is akadtak. A kritika szerint a perek alacsony száma nem kulturális attitűdökre vezethető vissza, hanem az intézményrendszer hiányosságaira. A jogi szakemberek hiánya, a sokáig tartó és drága pereskedés elriasztja az embereket a bíróságoktól, akik ezért inkább a hagyományos konfliktusmegoldási módokhoz fordulnak (Haley). Ezzel szemben egy harmadik irányzat abban találja meg a megoldást, hogy a japán jogrendszer nagyon átlátható és világos, a japán társadalom tagjai pedig rendkívül tudatosan számolják ki a költségeket és a várható hasznot. Mivel a jogrendszer egésze és az intézményrendszer működése is átlátható, nagyon komoly eséllyel meg lehet mondani egy-egy per kimenetelét. Amikor ez a kimeneti esély alacsony, inkább nem is fordulnak bírósághoz, hanem közvetítések és tárgyalások révén oldják meg a konfliktusokat, a perek alacsony száma tehát a jogrendszer fejlettségének és egyben a japánok jogtudatának bizonyítéka (Ramseyer).<sup>39</sup> Nyilván egyik elmélet sem adja meg a teljes igazságot, miközben mindegyik magában hordozza az igazság egy szeletét, mint mindig, amikor egy összetett jelenséget akarnak egy faktorra visszavezetni. Ugyanakkor a történeti megközelítés hiányzik a fenti érvekből, holott az fontos tényező, mivel nyilván más volt a japán társadalom az 1950-es években, a modernizáció elején, mint ötven évvel később, vagyis az a magyarázat, ami évtizedekkel ezelőtt még igaz volt, ma már nem feltétlenül. Évtizedekkel ezelőtt a japán társadalom kulturális mintázata valóban nagyon eltérő volt a maitól, vagyis a joghoz való viszonyulásban komoly változás érhető tetten.<sup>40</sup> Ennek ellenére az informális egyeztetések és kompromisszumok még mindig jóval kecsesebbek a japánok számára, mint a formális jogi eljárások. Ennek oka, hogy a mediáció a következő előnyökkel jár: (1) a viták diszkrét kezelése, mert a japán társadalom ódzkodik attól, hogy vitás ügyei nyilvánosságra kerüljenek; (2) a döntési autonómia jelentős része a felek kezében marad; (3) nem szükséges a jogszabályokat mereven alkalmazni, a kompromisszumok során lehetséges egy rugalmasabb értel-

39| Anderson–Ryan 2011: 142–143; Ramseyer–Nakazato 1989: 429–430.

40| Tanaka 1985: 386–388.

mezés is, ami épp egy számukra magasabb igazságosság elérésének feltétele; (4) olyan joghatásokat is el lehet érni, melyeket a törvények alkalmazásával nem lehetne; (5) olcsóbb, egyszerűbb és gyorsabb; (6) több összefüggő ügyet egységesen lehet kezelni; (7) könnyen végrehajtható; (8) nincsenek győztesek és vesztesek, és ez még a feleket képviselő ügyvédre nézve is kedvező lehet. A mediáció kiemelt fontosságát mutatja, hogy erre még a formális eljárás keretében is sor kerülhet, vagyis a per bár formális keretek között indult, a bíróság mégis átváltozhat egyfajta mediátorra az eljárás során, és segíthet a feleknek kompromisszumra jutni. Gyakran ez a másodfokú eljárásban következik be, ahol az elsőfokú ítéletet egyfajta alapszövegnek tekintik, melyből kiindulva lehet a vitát elrendezni.<sup>41</sup>

Ez a megközelítés még a büntetőeljárásokra is rányomja bélyegét. A japán büntetőeljárások során nagy hangsúlyt fektetnek az elkövető és az áldozat közötti viszony helyreállítására, az elkövető megbánására és bocsánatkérésére, illetve a megbocsátásra, és a két fél közötti kompenzáció kialakítására. Ennek következtében a büntetőjogban kevésbé fontos cél a bosszú, vagy akár a szigorú büntetés kiszabása. Amennyiben az elkövető bocsánatot kért és megbánást mutat, ezt pedig a sértett elfogadja, és a kettőjük közötti megállapodás a kompenzáció megállapítására is elvezet, ebben az esetben a bíróság akár jelentősen mérsékelheti az elkövetőre kirótt büntetést. Szociológusok egybehangzó nézete szerint a meglehetősen alacsony japán bűnözési ráta összefüggésben áll ezzel a büntetőjogi kultúrával.<sup>42</sup> A megbánást nem mutató, együtt nem működő vagy visszaeső elkövetőket viszont meglehetősen kemény, embertelen és nagyon szigorú börtönélet várja, mely nemcsak Japánban, de nemzetközi szinten is (Human Rights Watch) komoly kritikákkal néz szembe.<sup>43</sup>

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 és átlátható, a várható élettartam a legmagasabb a világon, míg a bűnözési ráta világszinten az egyik legalacsonyabb, és Szingapúr mellett a legalacsonyabb Ázsiában (2015). E hibrid jogrendszer vázát a nyugati jog adja, de étellel és tartalommal a saját értékeik szerint töltik meg.

41| Obuchi 1987: 526–533.

42| Haley 1991: 135–136.

43| Haley 1998: 82–84.



**V. RÉSZ:**

**A SZOKÁSJOGI  
KULTÚRÁK**

## TIZENKETTEDIK FEJEZET

# A SZOKÁSJOGOK ÁLTALÁNOS JELLEMZŐI

### 1. § A SZOKÁSJOGOK FAJTÁI: AZ ANTROPOLÓGIA MEGKÖZELÍTÉSE

A kutatók, akik Ázsia jogrendszerével foglalkoznak, a legritkább esetben koncentrálnak a szokásjogra, holott ez a jogterület legalább olyan fontos része az ázsiai jogtörténetnek, mint az írott jogrendszerek. E jelenségnek több oka van. Először is sokkal egyszerűbb az írott jogrendszerek történetét, jogfelfogását kutatni, mert rengeteg írásos forrás áll rendelkezésre, és könnyen beilleszthető az adott állam történetének általános vonulatába. Másodsor azok, akik egyáltalán az ázsiai jogok kutatására adják a fejüket, eleve ahhoz szoktak hozzá, hogy szövegekkel dolgozzanak, mivel a jogrendszerek feltárása Kelet-kutatók (nagyobbrészt) és jogászok (jóval szűkebb körben) tevékenysége, akik nincsenek felvértezve másfajta módszertannal. Az antropológia terepmunkájára elengedhetetlen szükség lenne, de az antropológusok figyelme ritkán terjed ki Ázsiára, évtizedekig inkább Afrikába mentek a törzsi társadalmak viselkedésének, szokásainak és rituáléinak feltérképezésére, Ázsiába nemigen. Így egy sajátos tudományos *terra nullius* jött létre, s ezen a helyzeten lényegi változás a mai napig sem történt. Néhány tudományos publikáció itt-ott felbukkan, de egy évtized alatt nem születik annyi eredmény, mint felkapottabb témákban (iszlám világ, kínai büntetőjog) néhány hónap alatt. Még maguk az érintett társadalmak sem kezelik prioritásként a témát, a térségbeli kutatások inkább a jogi modernizációra és annak számtalan következményére fókuszálnak, és nem a nehezen megközelíthető helyen élő törzsek szokásjogára.

Ez egyrészt érthető, másrészt sajnálatos, mert ezek a törzsi jogok majdnem olyan jelentősek, mint az egyes írásbeli jogrendszerek, ezért is szántam teljesen külön fejezetet ennek a témának. Ezek a szokások nagyon régi hagyományokra mennek vissza, az ázsiai kulturális örökség részét képezik, és nem utolsósorban rengeteg ember életét határozzák meg. Pontos adatok nyilván nem állnak rendelkezésre, de csak India vonatkozásában 8% körüli népességgel kell számolni, ami 80–100 millió embert jelent. És ha ehhez az egyetlen számhoz hozzátesszük az indonéz és a fülöp-szigeteki szigetvilág lakóinak számát, a délkelet-ázsiai országokban, a Közel-Keleten (különösen Szaúd-Arábiában, Jemenben, Iránban, de vannak Jordániában és Irakban

## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

is) és Közép-Ázsiában élő törzseket, akkor bizony hatalmas létszámhoz jutunk. Az ő jogéletük teljesen elkerüli a tudomány figyelmét, és legfeljebb akkor kerülnek rövid ideig a figyelem középpontjába, ha történik valami az adott területen, de akkor sem a tudomány, hanem a politika és a média foglalkozik velük. Egy, az ázsiai jogi gondolkodásokat bemutató könyvben mindenképpen helyet kell kapniuk, ha a teljesség igényével kívánjuk a témát bemutatni.

A jogantropológia által kimunkált fogalmak minden további nélkül alkalmazhatók itt is (a rokonsági rendszerek és a hatalom módjának jelölésére), de a tipológia már kevésbé. A jogantropológia – amúgy igen helyesen – megkülönbözteti a vadászó, halászó, gyűjtögető társadalmak szokásait a nomádokétól és a letelepültekétől. Ezen, életforma alapján történő klaszszifikáció Ázsiában részben releváns, ezért érdemes e megközelítés főbb tételeivel megismerkedni mielőtt továbbhaladnánk egy más logikát követő taxonómia felé.

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 sikertelenül. Az oralitásból következik, hogy e jogrendszerek elsősorban a főbb tartalmakra koncentrálnak, a részletkérdések elsikkadnak, vagy ki sem alakulnak. 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, hiszen e szokások nagyon közeli kapcsolatban vannak a napi élet valóságával, abból erednek. Kétség esetén a kollektív emlékezet a döntő, és az, hogy a közösség mit gondol az adott normáról. A jog ezért formalitásoktól és autoritásoktól teljesen mentes, a cselekvés teljes mértékben az egyén döntésén múlik: házasság vagy válás nem több mint egyszerű akarat-

nyilvánítás, vagy még az sem: a felek össze- vagy szétköltözése elegendő, semmi vagy senki másra nincsen szükség.<sup>1</sup>

A természeti népek szokásrendszere tehát alig van intézményesítve, ha egyáltalán. A vének tanácsa az egyetlen, intézményesnek nevezhető hatalom, de ez sem alakul ki mindenhol (a vadászó-gyűjtögető 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 ősökkel 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 békéltetés legkülönbözőbb módjait fejlesztették ki egyéni és közösségi szinten, amelyeket szükség esetén mágiikus gondolatokkal is kiegészítettek. A személyek és a közösségek közti közvetett vagy közvetlen tárgyalások, a békéltetés és a megegyezés messze fontosabb, mint bármilyen más eljárás. Ha semmi más nem segít a konfliktus megoldásában, a vita okozóját eltávolítják vagy maga távozik önként. Szélsőséges esetekben a közösség fizikailag likvidálja, hogy a közösségi béke végre helyre álljon. E rendszerek további sajátja az ökológiai megközelítés: a természet szent, amiben lelkek, szellemek és istenek élnek, esetleg maga is istenség (animizmus), az állatok az erdő és az istenek ajándékai, 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 hozzájárulnak ahhoz, hogy ez generációkon keresztül így is maradjon.<sup>2</sup>

### *1.1. A vadászó-gyűjtögető társadalmak*

A vadászó-gyűjtögető társadalmakra jellemzőek a fent elmondottak, ugyanakkor rendelkeznek néhány sajátos, csak rájuk jellemző tulajdonsággal, ami megkülönbözteti őket a letelepültektől vagy a nomádoktól.<sup>3</sup> Ezeket a 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-gyűjtö-

1| Rouland 1994: 170–172; Glenn 2000: 58–64.

2| Glenn 2000: 60; 69.

3| A következő leírás Wesel 1985: 71–92 alapján készült.

## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

gető közösségek számára az anyagi javak birtoklása inkább gond, mint előny. Mivel e népek nomádok, mindent, amivel rendelkeznek, magukkal kell vinniük, ez pedig nem kevés fáradság, ha egy 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 sajátos létforma.

További jellemzője e társadalmaknak, hogy meglehetősen nagy területet járnak be élelem után kutatva, ebből adódóan a népsűrűség nagyon alacsony. Ez 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: nincs törzsfőnök, hiszen még törzs sem 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 húsmennyiséget kell szereznie, ez kivételes tehetséget követel meg, vagy esetenként lehetetlen feladat). Mivel az asszonyok a gyerekek szülésével és gondozásával vannak elfoglalva, vadászatokon nem tudnak részt venni, ugyanakkor a növényi táplálékról ők gondoskodnak. A férfiak ezzel szemben elsősorban a hús beszerzését vállalják magukra; de egyik nem sem tud meglenni a másik nélkül, ezért együttműködésük magától adódik. A mai vadászó-gyűjtögető 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 egékszítik ki a húst azzal a növényi táplálékkal, melyet az asszony a családja számára gyűjtött, vagyis a táplálék ezen része nem közös tevékenység és felosztás eredménye, hanem családi vállalkozás.

A hordaszerkezettel 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 egyes 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 odébbáll, de senki sem üldözi, így az ügy magától megoldódik és elfelejtődik. Ezzel együtt igaz az, hogy általában a vérrokonok élnek együtt. A vadászó-gyűjtögető közösségek azonban mind anyai, mind apai ágon számon tartják a rokonságot, rokonsági rendszerük

tehát cognat. Ebből adódóan az exogámia olyan egyetemes jelenség a vadászó-gyűjtögető népek körében, hogy kivételt nem találunk. 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-gyűjtögető 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 vadászszerencséjüknek. Igaz ugyan, hogy az asszonyok is fontos feladatokat látnak el (gyermek nevelése, fűtés, varrás), de ez csak részben csökkenti függőségüket és így hatalom alá rendeltségüket. Az erdőkben lakók esetében, ahol a növényi táplálék van olyan fontos, mint a hús, a nemek szinte teljes egyenlőségét figyelhetjük meg.

Az egyenlőség természetesen nem abszolút, az ügyesebbek, az okosabbak, a jobb vadászok kiemelkednek, így tekintélyre, társadalmi presztízszre 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. Az egyenlőség anyagi szinten is megmutatkozik, hiszen tulajdonképpen 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 jelentősebb 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, melynek lényege, hogy a kötelezettségek és jogok olyan hálója alakul ki egyének és közösségek között, hogy annak betartása önmagától, külső (intézményes, állami vagy jogi) kényszer nélkül is bekövetkezik. Malinowski a Trobriand-szigeteken is felfigyelt erre: a szigetlakók világában a part mentén élők látják el hallal a sziget belsejében élőket, akik az ott található javakat szolgáltatják cserébe. Ahogy kimaradt az egyik fél teljesítése, a másik fél sem adott, de mivel így nem jutottak hozzá a szükséges javakhoz, a kölcsönösség szinte napok alatt ismét helyreállt. Egyoldalú előnyöket senki sem keres, a kölcsönös szükség-

## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

letek kielégítése a reciprocitás vezérelve. A vadászó-gyűjtögető közösségekben az adás és a dolgok továbbadása az egyik legjellemzőbb sajátosság, 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.<sup>4</sup> 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. 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 ilyenekkel alig rendelkeznek. A vadászathoz szükséges javak a férfi, a háztartáshoz szükséges javak az asszony tulajdonában maradnak, a házasságkötés ezen a helyzeten semmit sem változtat. Válás esetén, ami igen könnyű, mindenki viszi magával a sajátját. 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 melléteszik a sírba, 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.

### *1.2. A letelepült és a nomád állattartó közösségek*

A letelepült és a 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.<sup>5</sup>

4| Malinowski 1926: 22–27.

5| Wesel 1985: 189–234. alapján.

A domesztikálási folyamat, a neolitikus forradalom oksága és lefolyása a 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 háziásításra 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 a 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 a 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, illetve 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 ugyanis csak egy nagyobb közösség tudja birtokba venni és megművelni, ráadásul ekkor egy új szempont is megjelenik: a föld továbbörökítésének 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.

Agnat rokonnak az számít, aki egy adott családfő hatalma alatt áll vagy állna, ha az adott családfő 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 együttműködnek. 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 a rendszernek nagyobb a mobilizációs képessége is.<sup>6</sup> Az agnat modell jellemzői: (1) az exogámia és ezzel összefüggésben az incesttábu tilalma; (2) a polygynia (többnejűség) gyakoribbá válása (gazdagabb földművesek,

6] A terminológiához lásd Rouland 1994: 184–196.



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 állatnév (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 férfíágot (patrilinearitás), mások miért a női ágot (matrilinearitás) részesítik előnyben. A magyarázat feltehetően a letelepülés formájában keresendő, vagyis abban, hogy a házasságkötés után az ifjak melyik közösségben telepednek le. A matrilinearitás ugyanis a matrilinearitástól, a patrilinearitás pedig a patrilinearitástól 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, matrilinearitással (a férj költözik az asszonyhoz) és matrilinearitással találkozunk, mivel itt a férfiak szerepe kisebb. Ez a helyzet például Afrikában (a Kongótól Angolán, Zambián, Malawin át egészen Mozambikig, illetve Tanzániáig tartó ún. „matrilineáris övben”) és Délkelet-Ázsia néhány társadalmában (pl. malájok). 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 (ehhez lásd a maláj szokásjogról mondottakat is).

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, és az életben maradást mind természeti, mind társadalmi értelemben. 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. Innen érthető meg a korai mezopotámiai törvények földre vonatkozó szabályainak 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.<sup>7</sup>

Az állattartó nomádok esetében az állatok lépnek a földtulajdon helyébe. Különbség van azonban aközött, 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 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, ami kiegyenlítő reciprocitáshoz vezet; így lesz a csorda e közösségekben a házassági díj tipikus fizetőeszköze. 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 hozzáállás megváltozása a magyarázata annak, hogy a „házassági vagyong” 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 sosem előre rögzített, mert 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 nemritkán egyenértékű a védődíj nagyságával, amit emberölés esetén kell fizetni. Az üzenet egyértelmű: egy elvesztett tag pótlásáról van szó, akár így, akár úgy (ez a szemlélet különösen a pashtunwali esetén figyelhető meg, lásd ott).<sup>8</sup>

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 fontosabb. Az öröklést azonban nem a materiális javakban bekövetkező tulajdonjogi változásként fogják fel, hanem a társadalmi szerep változásaként: 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 cserélődik ki. Az örökös az elhunyt társadalmi státusát örökli, tehát nem csupán a gazdasági udvart, hanem a családot is. A levirátus kötelessége innen éppúgy megért-

8| Rouland 1994: 211–216.

## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

hető, mint az a sok népnél megfigyelhető szokás, hogy a fiú apja feleségeit is megörökli, kivéve a saját anyját.

### 2.5 A SZOKÁSJOGOK ÁZSIA-SPECIFIKUS OSZTÁLYOZÁSA

A fent ismertetett antropológiai klasszifikáció jórészt alkalmazható az ázsiai népekre is, hiszen a nomádokkal kapcsolatosan mondtak éppúgy igazak, mint a letelepültekkel kapcsolatos tételek. Mégis, ez a megközelítés nem ad magyarázatot néhány nagyon fontos jelenségre, illetve egyenlőséget tesz olyan szokásjogok között, melyek komoly különbségeket mutatnak, ezért érdemes egy másik, inkább Ázsia sajátosságaira fókuszáló klasszifikációt is bevezetni.

A kínai szokásjog ugyanúgy évezredek hagyományokon nyugszik, mint a mongol vagy a pasztun, mégis óriási különbség közöttük, hogy a kínai szokások mellett létezik egy állami jogrendszer is, miközben pasztun állam nincs, így jogrendszere értelemszerűen hiányzik. Az indiai törzsek szokásai teljesen más viszonyulást mutatnak egyfelől az éppen adott és felettük hatalmat gyakorló indiai állam, másfelől az elvben uralkodó hindu joghoz képest, mint pl. a helyi szokásjogi variánsok Dél-Kínában. Ezeket a különbségeket nem lehet életforma alapján megállapítani és magyarázni, mert a döntő különbség nem az életformából következik, ezért az antropológia általánosan igaz klasszifikációját egy, az ázsiai valóságot jobban leíró modellre érdemes felváltani. Ennek alapján én három különböző szokásjogi rendszert különböztetek meg: a kizárólagos, a konkurens és a komplementer szokásjogi rendszereket.

Kizárólagosnak nevezem azokat a szokásjogi rendszereket, amelyek egyedül határozzák meg az adott közösség normatív életét anélkül, hogy bármilyen más szokásjogrendszert figyelembe kellene venni közben. Röviden: csak az adott közösség szokásjoga az irányadó, és semmi más. Erre kevés példát lehet találni, de eredetileg ilyen volt a mongol szokásjogi rendszer, amely a mongol törzsek szokásait foglalta magában (kisebb törzsi variánsokkal a kalmükök, burjátok stb. vonatkozásában) a házasságtól a temetésig, a harci etikától az öröklésig, s ez lett később az alapja a Dzsingisz Kán által alapított Mongol Birodalom jogéletének is, majd érvényben maradt a birodalom felbomlása után is. Az újkorban ez a helyzet annyiban változott, hogy a mongolok jelentős része áttért a buddhizmusra, ezért a buddhista jogfel-fogás és szabályrendszer bizonyos elemei utat találtak maguknak a mongol szokásjogba is, de összességében véve ez a hatás minimális maradt. Másik példa a kizárólagos szokásjogokra az indonéz szigetvilág közösségeként és szigetenként eltérő hagyományos szokásai, melyek szintén önmaguk-

ban szabályozták a társadalom életét egészen az iszlám megjelenéséig, és utána is döntően, mert az iszlám jogfelfogás oly kevés valódi hatást ért el itt a jogéletben, mint a keresztény jogfelfogás a Fülöp-szigeteken. Röviden: minden olyan területen, ahol az államiság hiányzott, a szokások egyedül uralták a normatív valóságot, és a dominancia azt követően is megmaradt, hogy új jövevénnyel, egy-egy vallási joggal meg kellett osztani a befolyást, ám ez meglehetősen késői jelenség, figyelembe véve a térség több ezer éves történetét.

Konkurens szokásjogi rendszerekről akkor beszélek, ha az adott szokásjog nem kizárólagos, hanem befolyása megoszlik más, konkurens jogrendszerrel, melyek szintén érvényesek az adott területen vagy népesség számára. A konkurens helyzet két altípusra oszlik aszerint, hogy milyen jogrendszerrel áll versengő helyzetben, mert ezek lehetnek állami vagy vallási jogrendszerek. Mindkét alesetre igaz, hogy a szokásjogok megőrzik domináns jellegüket, melyet a másik jogrendszer vagy formálisan is elismer, vagy csak hallgatólagosan. A vallási jogok közül a hindu jog elméletileg is elismeri a szokásjog érvényességét és dominanciáját, vagyis a szokásjogot alaki jogforrásnak ismeri el akkor, amikor azt mondja, hogy kollízió esetén az írott törvényhez képest a szokások elsőbbséget élveznek. Az iszlám jog ezzel szemben nem ismeri el a szokásokat alaki jogforrásnak, mert azok, ahogy láttuk, tételesen rögzítésre kerültek, ám az ellen senkinek sincs kifogása, hogy a szokások tartalma anyagi jogforrásként elismerésre kerüljön. Az adott régió szokásai, az adott törzs szokásai vagy az adott foglalkozáscsoport (pl. kereskedők) szokásai vagy szerződések formájában kerülnek elismerésre (aminek két módszere ismert: az egyik az, hogy a szokásokat beírják a szerződésbe, mintha az a felek megállapodása lenne, vagy csak utalnak a helyi szokásokra, mint mindenki által ismert normatív valóságra a szerződés egyetlen mondatában), vagy bírósági úton, amikor a helyi bíró a jogvitákat a helyi szokások figyelembevételével zárja le. Tehát még ott is, ahol az iszlám jog befolyása nagyon erős, mint pl. a közel-keleti államokban, a helyi szokások mint konkurens szokások elsőbbséget élveznek az iszlám jog és az adott állam jogához képest. Ott, ahol az iszlám jog kevésbé tudta a szokásokat befolyásolni, utóbbiak dominanciája még nyilvánvalóbb. Ilyen a török népek szokásjoga Közép-Ázsiában, melyet csak felületesen érintett az iszlám jogi hatás, de ilyen a pashtunok szokásjoga is, melyet esetenként színesít, hogy bizonyos dolgokat abban a hitben tesznek meg a saját szokásaikkal összhangban, hogy az az iszlám jog szabálya, holott nem. Legkésőbb a XX. századra ez a versengő helyzet mindenhol kialakult, mert ha nem a vallási jog, akkor valamely állam joga jelentette a konkurenciát, mely sok esetben kíméletlenebbül próbált a szokások ellen fellépni, mint a vallási jogok.

## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

A szokásokat több modern állam a modernizációs törekvések akadályának látta, ezért igyekezett azokat felszámolni, vagy erősen visszaszorítani, például Indonézia. Ezzel szemben India ilyen célokat sosem fogalmazott meg, több ezer év történeti tapasztalata megmutatta, hogy a törzsi szokásokkal szemben nem lehet és nem is érdemes erőszakkal fellépni, ezért a törzsi szokásokat inkább alkotmányos védelemben részesítette, és meghagyta limitált befolyási övezetét. Ilyen helyzetekben a mindennapi élet és a legfontosabb jogkérdések tekintetében a szokásjogok továbbra is dominánsak maradtak (pl. családi jog), más kérdésekben (pl. indiai kereskedelmi jog) pedig nyilván nem. Röviden: konkurens szokásjogi rendszerekről ott lehet beszélni, ahol a jogi pluralizmus elméletileg, de gyakorlatilag mindenképpen elismerést nyer, és ahol a vallási vagy állami jog kiépülése viszonylag új fejleménynek számít.

Komplementer szokásjogi rendszernek nevezem azt a helyzetet, amikor a szokásjog egy meglévő jogrendszer által le nem fedett területeket szabályoz, az utóbbival történő együttműködés és nem versengés jegyében. Az egyik döntő különbség tehát a konkurens szokásjoghoz képest az, hogy nem versengő módon szabályozzák ugyanazt a jogterületet, hanem kiegészítő módon. Amit az egyik jogrendszer nem tett meg, azt megteszi a másik. Egy példával illusztrálva: az iszlám jog pontosan szabályozza a házassági jog és az öröklési jog viszonyait is, de ezt teszi a maláj szokásjog is. A két rendszer gyakorlatilag nem találkozik, mert az iszlám jog a patriarchális felfogásban született, ezzel szemben a maláj családi és öröklési jog alapja a matrilinearitás. Ilyen helyzetben együttműködésről aligha lehet szó, ezért vagy az egyik, vagy a másik fogja e területet szabályozni (a szokásjog dominanciájának fent leírt törvényszerűsége alapján tehát a maláj szokásjog, s valóban ez is a helyzet). Kínában viszont ilyen helyzet nincs, mert a kínai állam, ahogy láttuk, saját jogrendszere segítségével elsősorban azokat a területeket szabályozta, melyek az állam szempontjából voltak fontosak, és nem azokat, melyek a társadalomnak voltak lényegesek. Ezért Kínában az írott jogban a közigazgatás és a büntetőjog dominált, míg a magánjog alig jelentkezik az állami jog szintjén. Ebből persze nem következik, hogy a magánjogi viszonyok (családi és öröklési jog, tulajdon, szerződések) nincsenek szabályozva, csak az, hogy nem írott állami törvények útján, hanem a helyi variánsok alapján működő szokásjogokban. E modellben a szokásjog nem egy másik jogrendszerrel, jogi logikával konkuráló jogtest, hanem egy azzal együttműködő, azt kiegészítő. A kínai jog tehát voltaképpen az írott törvények és a szokásjogok összességét kell, hogy jelentse, s ezért még fájóbb, hogy a szokásjogok alig kutattak, szemben az írásos állami joggal, mert így egy rendszernek mindig csak az egyik felét ismerjük meg.

A fenti tipológia arra is magyarázatot ad, hogy az egyes jogrendszerek-szokásjogok miért mutatnak olyan belső változatosságot az általuk lefedett területek nagysága és kimunkáltsága szempontjából. A kizárólagos és a konkurens szokásjog nyilvánvalóan szélesebb jogterületet ölel fel, mint a komplementer, hiszen az előbbi kettőnek minden lényeges életviszonyt szabályoznia kell, ezzel szemben a komplementernek nem, csak azt, amire szükség van. Ez a megközelítés egyszerre magyarázza meg az írásbeli kínai törvények és a kínai szokások belső tagozódásának sajátosságait is.

E tipológia közül elsőként a kizárólagos modellt képviselő mongol–török szokásokkal ismerkedünk meg, majd ezt követően a konkurens modell néhány jellemző területét mutatom be, elsősorban az iszlám jog uralta területről, de helyet kap benne India is, végül pedig a komplementer kínai szokásjog zárja a sort. Tekintettel arra, hogy eddig kultúrkörök és földrajzi régiók szerint haladtam, ezt a belső logikát megtartom ennél a fejezetnél is, de mindegyik esetben kiemelem majd, hogy melyik szokásjog melyik fenti modellhez tartozik.

## TIZENHARMADIK FEJEZET

# A MONGOL–TÖRÖK NÉPEK SZOKÁSJOGA

### 1. § A MONGOL SZOKÁSOK

A török–mongol népek szokásai közül legjobban a mongol szokásjog dokumentált, de ennek történeti okai vannak. Az első ok maga a Mongol Birodalom, mely egyedülálló történeti jelenségként magára vont valamennyi figyelmet, a második pedig az az írásbeliség, ami épp a birodalmiság miatt jelent meg. Dzsingisz khán *yasái* (dekrétumai) híresek voltak a maguk korában és a következő évszázadokban is, lejegyezték, őrizték a hagyományát, melynek így nyomára lehet bukkanni. A joggyűjtemények írásba foglalása a későbbi korokban sem volt idegen a mongol elképzeléstől. Más törzsi jogok azonban nem tartoztak a birodalomalkotó nemzethez, nem lettek lejegyezve, így az érdektelenség homályába vesznek. Mindent elmond a terület mostoha kezeléséről, hogy a mongol jogról szóló legfrissebb monográfia Valentin Riasanovskié, mely mű 1965-ben jelent meg az Egyesült Államokban, ám valójában ez sem más, mint a szerző eredetileg 1935-ös orosz nyelvű munkájának angol nyelvű változata. A kazak szokások bizonyos aspektusait ugyan Virginia Martin friss könyve tárgyalja, de nem a szokások, hanem sokkal inkább a XIX. századi orosz birodalmi politikai szemszögéből.<sup>1</sup> Hasonló a helyzet W. Olcott műve esetében is, melyben a kazak szokások rövid ismertetése csak bevezető az orosz politika elemzéséhez.<sup>2</sup> A türkmén vagy a kirgiz szokásokról még ennyi sem áll rendelkezésre, bár kétségtelen, hogy fő vonásaiban megegyezik a mongol és a kazak szokásokkal. Így sok esetben nem marad más forrás, mint Vámbéry Ármin leírása, aki legalább járt a területen, és saját megfigyelésit foglalta írásba, igaz, ezelőtt 130 évvel. A források e nagyon szűkös volta ellenére a következőkben igyekszem olyan széles áttekintést nyújtani, amennyire az a rendelkezésre álló, megbízható adatok alapján egyáltalán lehetséges.

A mongol szokásjog története némiképp eltér más törzsi szokásjoggal rendelkező népek történetétől, melynek oka, hogy a mongol törzsek időlegesen létrehoztak egy államot, egy hatalmas kiterjedésű birodalmat, mely

1| Martin 2001.

2| Olcott 1987.

fennállásának rövid idejére az államokra jellemző jogi kultúrát mutatott fel, elsősorban az írásbeliség terén, másodsorban pedig megjelentek kezdetleges szintű állami aktusok és intézmények is, melyek más törzsi jogi kultúrákból hiányoznak. Dzsingisz kán és utódainak állama tehát részben megváltoztatta a hagyományos mongol szokásjogot, melynek hatásai még évszázadokig érezhetőek voltak.

Ebből következően a mongol szokásjog történetét több periódusra bonthatjuk. Az első korszak a Mongol Birodalom kialakulásáig tartó időszak, melyről sajnos igen kevés forrás áll rendelkezésre, és főként későbbi munkák alapján lehet ennek tartalmára visszakövetkeztetni. A második korszak a Mongol Birodalom kora (XIII–XIV. század), mely a gyors felemelkedéstől a lassú dezintegrálódásig, a részekre hulló darabok önálló életéig, majd teljes megszűnéséig tart. Ebben a korszakban jelennek meg a kán törvényei mint a jogalkotási tevékenység eredményei – melyek részben módosítják az eredeti mongol szokásjogot – és a bírósági szervezetrendszer alapvetései. A harmadik korszak a XV. századtól a XVII. századig tart, amikor két fontos változás is bekövetkezett. Az egyik, hogy a mongol törzsek a korábbi sámánizmust elhagyva áttértek a buddhizmusra, aminek következményei a jogéletben is megjelentek. A másik pedig a fragmentáció fennmaradása: az egyes mongol törzsek politikai önállósága – néhány elvetélt kísérlet ellenére – nem változott, vagyis nem alakult ki egy, a Dzsingiszidákéra valamennyire is emlékeztető állam vagy birodalom. A terület három kisebb részre bomlott: Kelet-Mongóliára (Kalkha), Nyugat-Mongóliára (Dzsungária) és Dél (Belső)-Mongóliára. Bár e területeken eltérő joggyűjtemények jelentek meg, mégis több elem kötötte össze ezeket, mint ahány szétválasztotta. Mivel a nyelv, a kultúra, a vallás, az életmód és a szokások azonosak voltak, a különbségek csak kisebb jelentőségű kérdésekben jelentek meg. A negyedik korszak a XVII. században kezdődik, amikor Kína lassan elfoglalta egész Mongóliát (utoljára Nyugat-Mongóliát 1757-ben), így a formális függetlenség megszűnt, és a kínai császár lett a mongol kán. Ebben a korban kínai mintájú igazgatást vezettek be, mely jelentősen átalakította a térség jogéletét is.

Az első korszak jogéletét kizárólag a hosszú múltra visszatekintő mongol szokásjog szabályozta.<sup>3</sup> A mongol társadalom szociális gondolkodása a több családból álló klánhoz kapcsolódott, az élet minden területét a klánalapú gondolkodás határozta meg. A törzsek már inkább politikai, mintsem tisztán vérségi szervezeti formát képviseltek, de mind a politikai élet, mind a hadvezetés tekintetében központi szerepet játszottak. A mongol sereg elsősorban törzsenként vonult fel a harcba, hiszen elkülönült katonaság nem létezett,

3| A következőkben leírtak alapja: Riasanovsky 1965: 199–201; 238–241.



## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

a nomád pásztorok háború idején katonák is voltak. A legfontosabb döntéshozó szerv a törzsi előkelőket tömörítő *Khuriltai* volt, mely döntött a háború és a béke kérdésében, és megválasztotta a kán személyét is. A *Khuriltai* jelentősége akkor is fennmaradt, amikor a Mongol Birodalom Dzsingisz kán és utódai kezében összpontosult. Ugyan sok kérdésben csak konzultatív és nem ügydöntő hatásköre volt, mégsem lehetett megkerülni, mert a szokások, a *Khuriltai* tekintélye a mongol társadalomban, továbbá az abban tagsággal rendelkező mongol előkelők politikai és társadalmi helyzete ezt követelte meg. A *Khuriltai* hatalma tehát egyszerre nyugodott a szokásjogon és a társadalmi presztízszen, és intézményes korlátja volt a kán hatalmának, mely így sohasem tudott abszolút személyi hatalommá válni. A korszakban a családi jog volt – és maradt hosszú távon – a legrészletesebben kidolgozott jogtest, melyhez képest a magánjog és a büntetőjog csökevényesebb szinten ragadt meg. A családi jog alapvetése a patrilokális, patriarchális, agnat családmodell, mely komoly hatalmat adott a férjnek felesége(i) és gyermekei felett. A házasság exogám és poligám volt – vagy legalábbis lehetett –, és legfeljebb gazdasági, de semmiképpen sem jogi megkötések akadályozhatták. A feleségek közül kiemelkedett a főfeleség, ez általában az első asszony volt. Ennek az öröklési jog miatt volt jelentősége, mert az elsőszülött fiú nagyobb öröklési hányadra volt jogosult, a legkisebb fiúgyermek viszont megörökölte apja háztartását és feleségeit, akiket vagy maga vehetett feleségül (anyját kivéve), vagy másokhoz adhatta őket. A családot inkább a férfi tulajdonának tekintették, ami jól látszik abból, hogy a harcok során legyőzött vagy fogságba esett férfi asszonyai és gyermekei a legyőző tulajdonába kerültek. A fizikai erőszak jogszerűségének elismerése egyébként is része volt a mongol szokásoknak, hiszen a házasság létrejöttének egyik módja a lányrablás volt, melyet aztán később váltságdíjjá finomítottak, ilyen módon az adásvétel látszatát keltve. Ezáltal az adásvétel (*kalim*) vált a legleterjedtebb mongol házassági formává. E mellett létezett még az antropológia által házassági szolgálatnak nevezett intézmény is, melyre akkor került sor, ha a kérőnek nem volt elegendő vagyona a vételár megfizetésére. Ilyenkor a vőlegény hosszú éveket, általában 6–8 évet dolgozott vagy leendő apósánál, vagy annak egy rokonánál, aki az idő leteltekor ellátta elegendő vagyonnal ahhoz, hogy a vételarat ki tudja fizetni (ez a zsidó jog ősi rétegeiből is ismert, lásd Jákob és Lábán történetét). Szintén ismert, bár kevésbé elterjedt házassági forma volt a feleségcsere, ami azt jelentette, hogy az egyik család fia elvette a másik család lányát, és fordítva (hasonló házassági formára találunk példát az iszlám előtti Arábiából is). A nők meglehetősen alárendelt szerepet játszottak ebben a férfiuralmon nyugvó, meglehetősen martiális társadalomban, ahol a férj a feleségét meg is ölhetette, igaz, ekkor büntetést kellett fizetnie (egy rabszolga árát). A nők

csak abban az esetben emelkedhetek kicsit feljebb, ha férjük távol volt vagy meghalt, mert ebben az esetben ők (a főfeleség) vették át a család irányítását. A válás a házasságkötéshez hasonló módon igen egyszerű, formalitásmentes és szabad volt. Eredetileg csak a férj kezdeményezhette, később azonban a feleség is, és lehetőség volt a közös kezdeményezésen alapuló válásra is. A kezdeményező fél személye fontos volt, mert a vagyoni jogi következmények ehhez igazodtak. Ha a házasság megszüntetésére közös kezdeményezéssel került sor, a hozomány visszajárt. Ha a feleség kezdeményezte a válást, akkor a vételárat vissza kellett adni, ha azonban a férj kezdeményezte, a vételár nem járt vissza. Vagyoni jogi szabályokat gyakorlatilag nem találunk, kötetmeket egyáltalán nem, tulajdonjogot is csak elvétve. Ingatlanra vonatkozóan egyéni tulajdon nem is volt ismert, mivel a földterület a klán vagy törzs birtokában volt, és állattartás, illetve vadászat céljára használták.

A második korszak nyitányát a Dzsingisz kán által kibocsátott *yasa* jelentette, melynek megítélése komoly vita tárgya évtizedek óta. A vita egyik oka, hogy a szöveg nem maradt ránk, így az alapidokumentumot nem lehet tanulmányozni, csak hivatkozások alapján. Mivel a *yasa* a korszak fontos dokumentuma volt, ezért sokan, elsősorban középkori krónikások, hivatkoznak rá, idéznek belőle. Ezek a krónikások azonban nem mongol, hanem döntően perzsa személyek voltak, igaz, közeli kapcsolatban a mongolokkal (ismert még egyiptomi, örmény és kínai forrás is). Egyikük, Rāshid al-Dīn az iráni mongolok legfőbb minisztere volt hosszú évekig, aki maga is hozzájutott mongol forrásokhoz történeti munkája megírásakor. A másik krónikás Jovaynī, szintén fontos kormányzati pozíció betöltője, aki személyesen járt Mongóliában. Ebből adódóan az általuk elmondottak elfogadható alapot szolgáltatnak a szöveg rekonstrukciójához annak figyelembevételével, hogy az eredeti szöveg elveszett. A vita másik oka a szöveg megítélése. Maga a szó, *yasa* (mongol *jasagh*) jelent jogot, dekrétumot és parancsot is, azaz ad hoc döntéseket és konkrét utasításokat is, vagyis olyan edictumokat, melyeket a kánok adtak ki, elsősorban Dzsingisz kán, később örökösei. Ezen, eredetileg ad hoc szabályokat továbbra is fenntartották és egyfajta kódexként kezelték, így született meg a „Nagy *yasa*” gondolata, melyet a modern tudomány is sokáig elfogadott.<sup>4</sup>

Az USA-ba emigrált, és ott jelentőségre szert tevő orosz orientalisztika képviselői kész tényként vették a Nagy *yasa* mint kódex meglétét, és ilyen szellemben is írtak róla (George Vernadsky, Valentin Riasanovsky) annak ellenére, hogy az orosz sinológusok egy része kínai források alapján kétségbe vonta a *yasa* kódexjellegét és csak szóban elhangzó konkrét utasításoknak

4| Jackson: 2013.

## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

értelmezték (Popov, Vasiliev).<sup>5</sup> David Ayalon már kritikusabban írt a problémáról, de a *yasa* kódexjellegét ő sem vonta kétségbe, bizonyítása mindössze arra korlátozódott (de a szövegtörténet miatt ez is fontos), hogy valamennyi forrás, beleértve a sokat idézett egyiptomi krónikás, Maqrīzī munkáját is, végső soron Jovaynī munkájára megy vissza.<sup>6</sup> A kódexhipotézist alapvetően David Morgan kérdőjelezte meg, aki bizonyította, hogy a mongol források sem tesznek említést ilyen kódexről: sem a mongolok Titkos története, sem Rāshid al-Dīn történeti munkája nem bizonyítja egy ilyen írott kódex létét. Ezzel természetesen nem állítja, hogy egyes parancsok, szóbeli utasítások ne születtek volna (valójában lehetetlenség ilyet feltételezni), de ezek nem álltak össze egyetlen koherens, írott kódexé.<sup>7</sup>

A Maqrīzī (Jovaynī) által ránk hagyományozott, 26 pontból álló szöveg alátámasztja Morgan elképzelését (más források további 10 pontot is ismernek, ezek forrása kétséges). A *yasa* döntően a formálódó állam és a katonai hódítások miatt fontos kérdéseket tartalmaz, vagyis a hadseregszervezet, a postaszolgálat, a kialakulófélben lévő államigazgatás kezdetei, illetve az ezekkel összefüggő szabályok be nem tartására vonatkozó büntetések adják a szöveg gerincét, melyben néhol magánjogi, vallási és a szokásjog egyéb kérdései is felbukkannak. A jelenlegi szöveg nélkülöz mindenféle rendszert vagy logikai rendet, az egyes szabályok egymást követik bármilyen felismerhető belső rendezőelv nélkül. Ám ebből különösebb következtetést nem lehet levonni, mivel nem az eredeti szöveg maradt ránk.

Érdeemes rámutatni: annak ellenére, hogy a szövegben a köz- és a hadigazgatási szempont dominál, mégis a házasságtöréssel kezdődik, melyre halálbüntetést szab ki. Riasanovsky hívja fel rá a figyelmet, hogy ez a megközelítés teljesen ellentétes a mongolokra jellemző, sokkal szabadabb szexuális viszonyrendszerrel, mely a *yasát* megelőzően dominált és a későbbi korokban is hangsúlyossá válik, ezért feltehető, hogy itt valójában egy kínai jogi hatással kell számolnunk.<sup>8</sup> Vagyis a *yasa* átveszi a konfuciánus ideológia alapján rögzült kínai megközelítést, mely egyébként ellentétben áll az ókori Kínára jellemző, szintén sokkal szabadabb szexuális felfogással.<sup>9</sup> Feltehető tehát, hogy épp az átvétel miatt került ez a kérdés az első helyre. A büntetés szigorúságának feltehetően nincs köze az átvételhez, mivel a következő pontok (3–6) ennél jóval kisebb súlyú cselekményekre is halálbüntetést szabnak ki (aki hazudik, mások ellen kémkedik, beavatkozik mások vitájába, tűzbe vazel,

5| Riasanovsky 1965: 25–26.

6| Ayalon 1971: 100–140.

7| Morgan 1986: 165–176.

8| Riasanovsky 1965: 146–147.

9| Maspero 1978: 107–108.

hitelt vesz fel háromszor, és nem tudja visszafizetni, ételt ad egy fogolynak a fogva tartó engedélye nélkül). Már ezekből az előírásokból is világos, hogy a *yasa* nem csupán Dzsingisz kán (és utódai) parancsai, hanem egy többretegű szöveg, mely a hagyományos mongol szokásokat is tartalmazza, így azokban semmi újdonság nincsen, és nem is jogalkotás eredménye. Ilyen értelemben a *yasa* egyben szokásjogi gyűjtemény. Különösen szembeötlő ez a jelleg az olyan szabályok esetében, mely megtiltja a veszekedők (verekedők, harcolók) dolgába való beavatkozást: ez a mongol szokások szerint tilalmas dolog, és a felekre kell bízni – senki, még a legközelebbi családtag sem avatkozhat be a küzdelembe. A sámánizmus hozadéka a tűzbe (hamuba) vazelés tilalma. Hasonlóan fajsúlyos vallási előírás az állatok levágásának módját előíró szabály (8), mely a mongol szokásokat tartalmazza, és halálbüntetés terhe mellett tiltja a muszlim szokások szerinti vágást. Ez később azokon a területeken okozott valódi problémát, ahol a mongol *yasát* kellett hivatalosan alkalmazni, miközben a lakosság muszlim volt. Ez amúgy idegen volt a mongolok attitűdjétől, akik vallási kérdésekben nem tűntek különösebben elfogultnak vagy részrehajlónak, a *yasa* 11. pontja ki is emeli a teljes vallás szabadságot és azt, hogy az állam nem részesíthet előnyben egyetlen vallást sem. Megtiltotta továbbá a tisztasági szabályok alkalmazását is, minden dolgot rituálisan tisztának nyilvánítva (16).

A hadseregszervezés szempontjából fontos, hogy a sereget tizedekre, századokra, ezredekre és tízezredekre osztotta (22), és mindegyik élére vezetőt állított. Külön kiemelte, hogy a katonák ruházatát és fegyverzetét ellenőrizni kell a csata megkezdése előtt, és ha valamelyik katonánál hiányt vagy hibát észleltek, büntetést kapott (18). A birodalmon belül a kommunikációt postaszolgálat segítette (25), mely a kán gyors informálását tette lehetővé. A *yasa* a kán egyetlen előjogát fogalmazza meg tételesen, a nőkhöz jutását: kötelezővé tette, hogy a szép lányokat bemutassák neki, így biztosítva a lehetőséget, hogy válasszon közülük magának és gyermekeinek (21).

A Maqrīzínál meglevő fragmentumok szerint a *yasa* nemcsak a katonákat rendelte büntetni, hanem még a vadászokat is, ha figyelmetlenségből elengedtek egy vadat közös vadászat alkalmával (27). Az állatokra, érthető okokból, láthatóan nagyon ügyeltek: ha valakinél lopott lovat találtak, vissza kellett adnia és még kilenc másikat is adnia kellett mellé. Ha erre nem volt képes, gyermekeit kellett a lovak helyett adnia, és ha gyermekei sem voltak, kivégezték, mint egy birkát (29). Ezzel szemben, ha valakinél szökött rabszolgát találtak, azonnal kivégezték, azaz ebben az esetben szó sem lehetett anyagi megváltásról (7). Vagyis a rabszolgalopást, -szöktetést vagy abban való közreműködést még az emberölésnél is súlyosabban ítélték meg, mert az utóbbira kirótt halálbüntetés kompenzációval megváltható, a *yasa* a vérdíj

## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

pontos összegét is tartalmazza (28). A *yasa* utolsó három pontja a mongol szokásjogról jól ismert hagyatékelosztási szabályokat tartalmazza (a legidősebb többet kap, a legfiatalabb örökli a háztartást, a fiúk közti sorrendet az anyjuk házassága, illetve annak ideje határozza meg [34–36]).

A fenti tartalmi áttekintésből jól látszik, hogy ezt a kompendiumot (ha le is jegyezték írásban) kódexnek nevezni valóban nem kis túlzás. Ennek ellenére a szöveget a mongol kánok generációi kiemelt jelentőségűnek kezelték (talán inkább Dzsingisz kán személye miatt, és nem feltétlenül a tartalmára tekintettel), és megtiltották, hogy bármi változást eszközöljenek rajta (Ögödei kán). A szöveg sorsa azonban szorosan összefüggött a Mongol Birodalom sorsával, ezért annak hanyatlása és végső bukása a *yasa* szövegét is megpecsételte. Bár emlékeztek rá, jelentősége és befolyása folyamatosan csökkent, és a harmadik korszakban új szövegek léptek a helyére. Ezek a szövegek persze nem jelentettek jelentős törést az addigi joghagyományhoz képest, inkább csak arról volt szó, hogy helyenként finomodtak a szabályok, enyhítették a büntetések mértékét, vagy részletesebben dolgoztak ki bizonyos problémaköröket.

Az egységes mongol állam szétesése után az egyes, kisebb kiterjedésű politikai egységek megalkották saját normarendszerüket. A nyugati mongolok körében 1640-ben jelenik meg egy szokásjogi gyűjtemény, mely hosszú időre meghatározó marad a helyi lakosság körében. A mongol–ojrát joggyűjtemény (Mongol Oyratin Ikh Tsaaz) szövegének első kiadásai, fordításai – érthető okokból – Oroszországban jelentek meg a XIX. század folyamán, de ismert a szöveg német fordítása is. Az egyes szövegvariánsok terjedelemben eltérnek egymástól, van, amely csak 121 pontot tartalmaz, míg mások 130 vagy 150 előírást is magukban foglalnak; valószínűleg a leghitelesebb a legelső verzió.<sup>10</sup> A joggyűjtemény betekintést enged a család- és társadalomszerkezet, a büntetőjog és – minimális mértékben – a magánjog világába.

A társadalom szerkezete a családtól a törzsig különböző, egyre nagyobb létszámú közösségen vezetett át (*aoul*, *aimak*, *otok*), melyek élén eltérő megnevezésű vezetők álltak, más-más rangban, privilégiumokkal és jövedelmi szinten. Ezen vezetők adták a „fehér csontúakat”, vagyis a nemességet, mely a mongol társadalmi és hadi arisztokráciát foglalta magában (kán, *noyon*, *shulenga*). A köznép, a „fekete csontúak” rétege a pásztorkatonákból, illetve kisebb számban a kereskedőkből, továbbá a szolgálókból állt. Az *aoul* (tábor) a nagycsaládnak adott otthont, melynek közeli rokonai a közeli táborban laktak, ezek összessége adta az *aimakot*; több *aimak* adott ki egy *otokot*, míg több *otok* képezett egy törzset, azt az egységet, melyben a mongolok

10| Riasanovsky 1965: 47–48. A joggyűjtemény alább olvasható ismertetése a forrás-szövegen alapul, melyet Riasanovsky 1965: 92–111. közöl.

leginkább gondolkodtak. Több törzs szövetsége adta ki az ojrát törzsszövetséget, melynek életét a joggyűjtemény szabályozta. A családok táborhelye rögzített volt, ahonnan nem szabadott elmozdulni az *otokon* belül. Ennek oka, hogy egyéni földtulajdon nem létezett, csak közösségi, és a föld ki volt osztva törzsek, klánok és *aimakok* szerint. A fenti szerkezet nem pusztán hierarchikus társadalomszervezet, hanem belső szolidaritáshaló is volt. Ez magában foglalta egyfelől a mindennapok természetes együttműködéseit (jurta felállítása, lebontása, állatok őrzése, vadászat), másfelől a joggyűjtemény külön is előírja a szolidaritás különböző megnyilvánulási formáit mint kötelező viselkedési elemeket. Ezek egy részét negatív szankciókkal sújtja elmaradás esetén, másik részét pedig külön jutalmakkal jutalmazza. Példák az előbbire: a szegényekről és a hajléktalanokról az előljáróknak kell gondoskodni, csakúgy, mint a vándorokról, ezek elmaradása pénzbüntetést vont maga után. Mindenki kötelessége volt a szomjazóknak kumiszt, a vándoroknak éjszakai szállást biztosítani, elmaradásuk szintén büntetést vont maga után. Hasonlóan köteles volt mindenki lehetőségéhez képest segíteni a házasulandókat. Ugyanakkor jutalom járt, ha valaki más életét vagy jószágát megmentette bármilyen veszélyből, vagy gyereket mentett ki egy ló alól.

A családjogban lényegi változás a korábbi korszakokhoz képest nem következett be, a család továbbra is patriarchális és agnat maradt, exogám házassággal. A lányok házassági korhatárát 15. életévükben állapították meg. Az adásvétel (váltságdíj) maradt a legfőbb házasságkötési forma, a *kalim* megfizetése mellé a lányhoz hozomány is járt, ezek összege a felek társadalmi státuszától függött. Az eljegyzett lányt el kellett venni feleségül, és ha betöltötte a 20. évét, a leendő apósát külön kellett figyelmeztetni erre a körülményre. Ha a házasság végül nem született meg, a lányt büntetés nélkül bárki máshoz férjhez lehetett adni. Ha azonban e feltételek hiányában adták máshoz a lányt, pénzbüntetést kellett fizetni a jegyes részére, melynek összege a társadalmi státusztól függött. Feleséget azonban nemcsak vétellel, hanem hadizsákmányként is lehetett szerezni, aki ugyanis csatában megölt valakit, feleségeit jutalomként magához vehette, ami szintén a régi mongol szokásjogra megy vissza.<sup>11</sup>

A legnagyobb változás a büntetőjogban figyelhető meg, ahol azt látjuk, hogy a *yasá*hoz képest a büntetések jelentősen finomodtak, illetve feltehetően közelebb áll az igazsághoz, ha azt mondjuk, hogy a *yasa* szigorúsága után a szigor visszaállt a korábbi szokásjogból megszokott szintre. A halálbüntetés alig jelenik meg, ezzel szemben a vagyoni kompenzáció veszi át

11| Riasanovsky 1965: 100–101.

## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

a legfontosabb szerepet. A halálbüntetés visszaszorulásához feltehetően a buddhizmusra való áttérés is hozzájárult. A házasságtörésre kirótt halálbüntetés, mely a *yasa* legelső, nyitó előírása, eltűnt, helyette pénzbüntetést ír elő a joggyűjtemény. Emberölés esetén sincs halálbüntetés, csak vagyoni kompenzáció, melynek összege az áldozat társadalmi helyzetétől függött (nemesek esetén teljes vagyonelkobzás). Halálbüntetést csak a legsúlyosabb, az egész közösség életét veszélyeztető cselekményekre szabtak ki, mint pl. ha valaki nem jelenti egy erősen felfegyverzett ellenséges csapat közeledtét, holott tudomása van róla, vagy dezertál a seregből. Egyes esetekben testcsonkító büntetést (ha az egyik feleség megölte a másikat, levágták a fülét, és férjhez adták másához) vagy testi fenyítést (korbácsolás) is alkalmaztak (ha a meny megverte az apósát). Vagyoni büntetések esetén megkülönböztették a teljes vagyonelkobzást és a tételesen meghatározott vagyoni büntetés mértékét, utóbbit általában valamilyen állatban, illetve annak számában (birka, ló, marha) állapítva meg. A tételes vagyoni büntetés lehetett relatív vagy abszolút. Előbbi esetben a kompenzáció mértéke a társadalmi rang függvénye volt, utóbbi esetben ez a nézőpont nem játszott szerepet, és a joggyűjtemény pontosan megadta az állatok fajtáját és számát mint a szankció mértékét. Teljes vagyonelkobzást ritkán írt elő a joggyűjtemény, általában csak társadalmi státusból eredő súlyos cselekményre, ha pl. egy előljáró kifoszt egy teljes *aimakot*, vagy ha az apa megöli a fiát, vagy a fiú megöli az apját vagy az anyját. Utóbbi pont különösen érdekes, mert jóval enyhébb, mint a sokszor mintaként vett kínai büntetőjog. Mint láttuk, Kínában a patriarchális szemlélet és a familiarizmus oda vezetett, hogy az apák szinte büntetlenül megölhették gyerekeiket, akik még csak nem is védekezhettek a fegyverrel rájuk támadó idősekkel szemben, ugyanakkor a gyermekeket a legkisebb, szülők ellen elkövetett, vélt vagy valós cselekmények esetén is azonnal halálra ítélték. A mongol szokásjog ezzel szemben nem privilegizálja a szülőket (időseket), hanem a gyerekgyilkosságot ugyanolyan szintű cselekménynek ítéli meg, mint a szülőgyilkosságot, ám halálbüntetést még ezekre az esetekre sem szab ki. A mongol szokásjog jóval kíméletesebb volt az elkövető irányába, mint a neokonfucianizmus ideológiáján nyugvó kínai büntetőjog.

A burját családjogban ismerték a feleségcserét, az *andát* is, amikor két apa úgy dönt, hogy egyikük fia elveszi a másik lányát, és fordítva. A burjátok közt sajátos válási szabály a feleség elmenekülése férje otthonából. Ha az asszony elmenekül otthonról, és visszatér a családjához, meg kell vizsgálni, hogy erre a férj viselkedése szolgáltatott-e okot. Ha nem, az asszonyt meg kell ostorozni, és vissza kell vinni a férjéhez. Ezt még két alkalommal meg kell ismételni, ha újból hazaszökik előle. A negyedik alkalommal már nem kell visz-

szatérnie, a felek elválnak, és a vagyoni javak kölcsönösen visszajárnak a két családnak.<sup>12</sup>

Hasonló joggyűjteménnyel az északi mongolok (kalkha) is rendelkeztek. A Kalkha Jirumot nem egyszerre jegyezték le, hanem a XVIII. század folyamán íródott, különböző szövegek kompendiumaként, melyek egy alapszöveg folyamatos kiegészítéseként születtek. Az alapszöveg 1709-ben keletkezett, és alapvetően az északi mongolok szokásait tartalmazza.<sup>13</sup> A joggyűjtemény a mongol szokásjog harmadik legfontosabb dokumentuma, mely a XX. század elején is használatban volt még. A szöveget egyébként egyetlen forrásból ismerjük, melyet szigorúan őriztek, mivel a mongol felfogás szerint közemberek nem birtokolhatták a szöveget, és nem is másolhatták le (ahogy a Mongolok Titkos Történetét sem). Az északi mongolok szokásai persze alig különböztek a többi mongol törzsetől, ezért a szöveg tartalmának váza majdnem megegyezik az ojrát szokásjogi gyűjteménnyel. Alapvetően nomád pásztorkodásból és vadászatból élő közösség szokásaival találkozunk, azonos családi, klán- és törzsi struktúrával, patriarchális családdal, melynek ismertetésétől eltekintek, hiszen nemigen lenne több ismétlésnél. A továbbiakban ezért érdemes inkább csak a különbségekre koncentrálni. Az első és legfontosabb különbség a szöveg vallási kötődésében jelentkezik, mivel a Kalkha Jirum a buddhizmus jelentős befolyásáról árulkodik. Mivel Kalkha volt a székhelye a Bogdo Gegennek, a buddhizmus harmadik legfontosabb előljárójának (a Dalai Lama és a Panchen Lama után), a szöveg tele van buddhista hitvallásokkal, a buddhista szentélyek és előljárók privilégiumaival és büntetőjogi védelmével. Bizonyos szentélyek asylumként működtek, miközben a templomokból való lopást súlyosan büntették. A buddhista szerzetesek adómentességet és a kötelező közmunka alóli teljes mentességet élveztek. A szerzetesek elleni támadást szigorúbban ítélték meg, mint a laikusok ellenit, de a szerzetesek által elkövetett, társadalmi státuszuknak ellentmondó tetteket is megtorolták (lopás, alkoholfogyasztás). A buddhista etika előretörését jelzi, hogy egy sor állat megölése tilalmi listán volt (kutya, csődör, kecske, béka stb.), és mindenféle ölés tilos volt a hónap bizonyos napjain (8, 13, 15, 25, 30.) A másik legfontosabb különbség az ojrát joggyűjteményhez képest a kereskedelmi szabályok kidolgozottabb volta, vagyis a Kalkha Jirum egy kereskedelmi tevékenység iránt fogékonyabb közösség képét rajzolja elénk. A szöveg elsősorban a kereskedelmi tevékenység szabályozását és korlátozását célozza jól felismerhető érdekek mentén, így előírja, hogy csak az folytathat kereskedelmi tevékenység-

12| Riasanovsky 1979: 196–198.

13| A forrásszöveget ismerteti Riasanovsky 1965: 111–126.



## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

get, aki kereskedőként évente regisztráltatta magát; kereskedelmet csak napközben lehetett lebonyolítani, éjszaka nem, tilos volt bort árulni, tevé adni vagy kölcsönözni oroszoknak és kínaiaknak, továbbá a település felé közeledő kereskedők elé kilovagolni. A kereskedők regisztrálása nyilván a kán és az állam érdekét szolgálta, míg a borral való kereskedelem tilalma a buddhizmus előírásából következik. Az egyik legfontosabb haszonállat, a teve oroszoknak és kínaiaknak való kölcsönadási tilalma nyilván egy defenzív mozzanat, mely végső soron nem érte el a hatását, hiszen a mandzsuk elfoglalták és birodalmukhoz csatolták egész Mongóliát, míg a kilovaglás tilalma elsősorban a verseny tisztaságát és a tisztességes kereskedelmet szolgálta, hogy ne lehessen előre, különalkukat kötve gazdasági előnyhöz jutni (ilyen tilalom az iszlám előtti Arábiából is ismert, ez a szabály inkább az utazó kereskedőket védte, akik nem ismerték a helyben szokásos árakat és piaci viszonyokat).

A buddhizmus, amellet, hogy beépült a szokásokba és ezeken keresztül a joggyűjteményekbe és a civil jogéletbe, kifejezetten vallási jogi kódexeket is életre hívott Mongóliában, melyek a buddhizmussal összefüggő kérdéseket tárgyaltak. Ide tartozik a templomok jogállása, a szerzetesek jogai és főként kötelességei, a sérelmükre elkövetett bűncselekmények büntetései. Az egyik legkorábbi buddhista kódex a XVII. században született (Arvan Buyant Nomiin Tsaaz), mely még láthatóan magán viseli a korábbi sámánizmussal folytatott vetélkedést. Ennek fényében érthető meg, hogy e kódex tiltotta azt az ősi mongol szokást, miszerint a nemesek temetésekor velük együtt kell eltemetni szolgálkat, állataikat és kincseiket. E temetési szokás betiltása mellett kötelezővé tette, hogy a javakat ne eltemessék, hanem egy buddhista kolostor javára adományozzák. Tiltotta a sámánizmushoz köthető szobrokat és alakokat, böjtöt írt elő és tiltotta bizonyos állatok megölését.<sup>14</sup>

### 2.5 A KAZAK SZOKÁSJOG

A kazak szokásjog a mongolhoz nagyon hasonló képet mutat, ami a közös életforma, a hasonló földrajzi környezet és kulturális örökség következménye. Az ismétlések elkerülése érdekében e fejezetben csak azokat a különbségeket mutatom be, melyek érdekesek vagy fontosak, az azonosságokat nem tárgyalom újra. A kazak szokásjog megtartotta alapvető töröknyelvűségét, de mint majd látni fogjuk, a perzsa és arab nyelv jövevényszavai komoly befolyást gyakoroltak a jogi terminológiára. Az arab szavak zömmel az iszlám jog terminológiájából kerültek át a kazak nyelvbe.

14| Wallace 2014: 322–323.

A kazakok körében a szokásjog volt a legfontosabb normatív erő, mely mindennapjaikat irányította, de amely több volt mint jogi normák összessége. Az ősök szokásait *ata dastür*-nek (a török *ata* = atya és a perzsa *dastür*: szabály szavak alapján) vagy *babalar zholin*-ak (az atyák útjának) nevezték. A szokásjog őrzői és tudói az idősek közül kerültek ki, őket *aksakálnak* (fehér szakállú) nevezték, és nagy becsben tartották a törzsi közösségekre jellemző gerontokrácia alapján. A fehérszakállúak általában tanácsban eljárva örködték a szokásjog uralmát, de egyes kérdésekben kikérték a jogban járatos bírót, a *biik* véleményét. A *biik* voltak azok, akik a tulajdonképpeni jogéletet irányították: ők folytatták le a tárgyalásokat, hallgatták meg a tanúkat és hozták meg az ítéleteket. Mind a három kazak törzsszövetségnek (nagy, középső, kicsi) megvan a maga híres bírója, akinek nevére még ma is emlékeznek, holott a XVII. században éltek. A *biiktől* elvárás volt a korrupciómentesség és a részrehajlástól való tartózkodás, ahogy a kazak mondás tartja: igazságos *biinek* nincs rokona. A *biik* feladata volt, hogy a tárgyalás során őrizzék a rendet, ennek érdekében mindig ostort tartottak a kezükben.<sup>15</sup>

A viták a kazak törzsek nomád életformájából következően szűk körre összpontosultak: az állatokra és a földekre, kutakra, téli-nyári szállásterületre, az asszonyokra és az emberölés és testi sértések különböző eseteire. Szemben a mongol szokásokkal, melyek – mint láttuk – nem voltak túl szigorúak, hanem a kompenzációt részesítették előnyben, a kazak szokások keményebbek voltak, és több esetre szabtak ki halálbüntetést. Így halál járt lázadásért, hazaárulásért, emberölésért és házasságtörésért is. Az emberölés esetén a rokonok álltak bosszút, de ezt meg lehetett váltani vérdíjjal, melynek *khün* (vér) volt a neve (ez a kifejezés ma is él a pastun szokásjogban, ld. a *pashtunwalir*-ről szóló fejezetet). Ha a fizikai agresszió nem vezetett halálhoz, hanem csak testi sérülést okozott, akkor azt *ayb*-nek nevezték (az arab hiba, vétek szóból), és ilyen esetben a kompenzáció összege kevesebb volt. Emberölés esetén, ha az áldozat férfi, 100 lóban mérték a díjat, az asszony vérdíja ennek fele, 50 ló volt. *Ayb* esetén a tételek nem ilyen magasak, ennek számolási módja a *toguz*, a kilenc állatból álló számolási alapegység. Ha tehát egy *ayb* büntetése 3 *toguz*, az 27 állat (ló) átadását jelentette. Súlyos vétek volt a *barymta*, amely bosszúból elkövetett állatlopás. Ez komoly következményekkel járt, mivel az állatokhoz kapcsolódott a család teljes megélhetése, mely így veszélybe került. Az éjszaka elkövetet baromlopás, mely a teljes állatállomány elhajtását jelentette, a kazakok legősibb szokásaihoz tartozik, és általában valamilyen sérelem vagy szenvedély eredménye volt (meg nem fizetett *khün*, szerelemföltés stb).<sup>16</sup>

15| Raushangul 2013: 132; 138.

16| Vámbéry 1885: 370.

## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

A politikai és a társadalmi szerkezet is nagyon hasonló a mongoléhoz, mi több, a kazak előkelők (*ak suiuk*: a fehér csontúak) saját magukat egyenesen Dzsingisz kántól származtatják, még ha ez eléggé fabrikált genealógiának tűnik is. A kazak közemberek, a mongolokhoz hasonlóan, a fekete csontúak (*kara suiuk*) voltak. A vezetés a kán kezében volt, akit elsősorban hadvezérnek tekintettek. A kán sikeressége nem az intézménytől, hanem az azt betöltő személy egyéni képességeitől függött: a katonai rátermettség, a bátorság és a presztízs számított elsősorban. A kánt a klánok vezetőiből, az idősekből és a *biik*ből álló tanács választotta, mely évente ülésezett és döntött a fontos kérdésekről, mint pl. a következő évi vándorlásról vagy a téli szállás-terület kiosztásáról. A kán tisztsége életre szóló volt, és a szeniorátus elve alapján először testvére örökölte meg a hatalmat, és fia csak azt követően. De ez sem volt kőbe vésett szabály, mivel a vezetők más kánt is választhattak, amennyiben az rátermettebbnek bizonyult. A társadalmi szerkezet is erősen emlékeztet a mongolra: a nagycsaládok klánokba szerveződtek, de ennél fontosabb volt a több nagycsaládból álló *aul*, mely együtt vándorolt az állatokat legeltetve. Egy *aul* téli szállása kb. 30–40 jurtaból áll. Az *aul* élén áll az *aksakāl*, egy idősebb férfi, aki ellátta az *aul* képviselését, irányítását, és ha kellett, kiosztotta a legelőket; az *aksakāl*ok választották a *biiket* is a viták rendezésére. A *biik* eredetileg a törzsi arisztokrácia részét képezték, de a XVII. századtól kezdve egyre inkább bíróként funkcionáltak. A fordulat oka, hogy Tauke kán ekkor foglaltatta össze először a kazak szokásjogot, mely magában foglalt a kazak szokások mellett mongol elemeket is, továbbá érezhető rajta az orosz és az iszlám jog befolyása is. Az így keletkezett Jhety Jharga a korabeli társadalmi valóságot tükrözte, így sokáig alkalmazásban is maradt, az egyes kánok legfeljebb kisebb, hangsúlybeli változtatásokat eszközöltek rajta, érdeküknek megfelelően (első leírására így is csak 1820-ban került sor, az oroszok kezdeményezésére). A *biik* előtti eljárás innentől kezdve valamelyest formalizálva volt. A *biik* saját sátrukban folytatták le az eljárást, és a kiszabott pénzbüntetés tíz százaléka illette meg őket bírói szolgálatuk ellenértékéért. A viták békés rendezésére törekedtek ugyan, de ez nem mindig valósult meg, ahogy a *barymta* szokása és elterjedtsége mutatja.<sup>17</sup>

A nagycsaládon belül a szolidaritás volt a legfontosabb kulcsszó. Ennek alapján bárki kérhette a nagycsalád tagjait arra, hogy szezonális munkában segítsen (pl. kutat ásni), vagy természeti katasztrófa esetén gondoskodjon róla (pl. ha elpusztultak az állatai). Ezek alapvető kötelességek voltak, melyeket a *biik* révén akár bírósági úton is ki lehetett kényszeríteni, ha a család tagjai visszautasították a segítséget. A házasság nyilván a kazakok köré-

17] Olcott 1987: 13–16.

ben is sorsfordító eseménynek számított, a lányokat már 14 éves korukban férjhez lehetett adni, de a házasságról szóló megállapodást a szülők sokkal korábban is nyélbe üthették. A házasságkötés alkalmával meg kellett fizetni a vételárat (*kalym*, maga a szó is azonos a mongol terminussal), melynek összege a társadalmi státusztól függött: előkelők esetében ezres nagyságrendben kellett állatokat adni, de a közemberek szintjén ez száz alatt volt, általában birkában mérve. A poligámia megengedett volt, de mivel minden asszonynak külön jurta járt, aligha tudta bárki megengedni magának, hogy több feleséget tartson, így a gyakorlat a monogámia felé mutatott, gazdasági okokból. A menyegző nagy eseménynek számított, mely az egész klán számára fontos volt. A válást formaságoktól mentesen engedélyezték, de mivel a kazak családszerkezet is patriarchális volt, a gyermekek a férfi *aulj*-ban maradtak. Az öröklési jog is megegyezett a mongol öröklési joggal: csak a fiúk örököltek, és a legfiatalabb örökölte meg az apai jurtát, s ő gondoskodott megözvegyült anyjáról is. Az apa életében megházasodó fiúgyermek megkapja előre örökrészét a családalapítást segítőként. A lányok örökrészüket házasságuk alkalmával úgymond a hozomány formájában már megkapták, ez indokolta kizárásukat a hagyatékból.<sup>18</sup>

A mongol–kazak szokásokhoz meglehetősen hasonló a jurchen (mandzsu) törzsek szokásjogi rendszere. A mongolokhoz hasonlóan ők is az ultimogenitura elvét követték az öröklésben, ami azt jelenti, hogy a felnőtté váló fiúk megkapták örökrészüket, majd elköltöztek, a legkisebb fiú pedig a szülőkkel maradt és örökölt utánuk. A lányrablás szintén bevett szokás volt, melynek rituáléja is kifejlődött: az elrabolt lány már alig várta, hogy elrabolják, a kinézett vőlegény dolga pedig az volt, hogy a támogató csapat élén ő maga rabolja el, az eljegyzés és egyéb formaságok csak ezután következtek. A szabad rablás szintén szokásban volt, ilyenkor ruhát, lovat, háztartási eszközöket lehetett ellopni, melyet a tulajdonos visszaválthatott ajándékokkal, borral, ha rövid időn belül kiderítette, ki is volt a tettes. Ilyen alkalmakkor rabolták el a hajadon lányokat is, akiknek szüleit csak bő egy hónappal az esemény után értesítik. A rablásokra általában az új év első teliholdja körüli időben kerül sor, mert ezt az időszakot tekintik a házasságra legalkalmasabb időszaknak. Hasonlóan a mongolokhoz, a szexuális erkölcsök itt jóval szabadabbak voltak, mint Kínában, a házasságtörő asszony nem feltétlenül részesült büntetésben, legfeljebb társadalmi megítélése változott, de az is inkább csak az előkelők között. A levirátust az egész társadalom ismerte, és napi rutinnak számított. A büntetőjogban a vérbosszú uralkodott, ezt hosszas jogalkotással próbálták visszaszorítani és kompenzációra

18] Olcott 1987: 16; 22–23.

## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

változtatni. A mandzsu szokások jelentős részét a kínaiak visszatetszéssel fogadták, mint barbárságot, melyet ők maguk sose követtek. Elsősorban a lányrablás, a levirátus és a hagyaték felosztása (a konfuciánus felfogás szerint ez a család ellen való bűn) okozott komoly ellenszenvet. A mandzsuk szokásai a kínaiakkal való egyre szorosabb kapcsolat révén fokozatosan sinizálódtak, főleg a Songok legyőzését követő rövid, átmeneti kínai uralom után. De a különbözőség ennek ellenére fennmaradt, és még jelen volt akkor is, amikor a XVII. században elfoglalták egész Kínát, és egészen 1911-ig hatalmon maradtak.<sup>19</sup>

19| Francke 1981: 226–230.

## TIZENNEGYEDIK FEJEZET:

# SZOKÁSJOGOK AZ ISZLÁM ÁRNYÉKÁBAN

### 1. § A PASHTUNWALI

A *pashtunwali* a pashtun törzs szokásrendszere, mely évszázadok óta meghatározza mindennapjaikat. A pashtun egy jelentős lélekszámú, iráni nyelvet beszélő, kiterjedt népcsoport, melynek tagjai jelenleg Afganisztánban és Pakisztánban is megtalálhatók. Mivel a Durand Line két oldalán élnek, ahol a határ gyakorlatilag őrizhetetlen a magas hegyek miatt, a törzsek életében ez a formális elkülönülés kevésbé jelenik meg, ami egyfelől hozzájárul a tradicionális életforma további fenntartásához, másfelől elősegíti a pashtun nacionalizmus kialakulását, mely évtizedek óta az egyik legfőbb oka a feszült afgán–pakisztáni kapcsolatoknak.

Mivel a pashtun törzsek vallásukat tekintve muszlimok, ezért az iszlám jogot is kötelezőnek ismerik el magukra nézve, holott a szokásjog és az iszlám jog bizonyos esetekben konfliktusba kerül, s ezt maguk az érintettek sem tudják minden esetben helyesen kezelni, mivel a szokásjog egyes előírásait abban a hiszemben követik, hogy az az iszlám jog része, holott nem (pl. megkövezés esetén az elítéltre ráomlasztanak egy falat, miközben ilyen előírás az iszlám jogban nincsen). Napjainkban tovább növeli a konfúziót az a tény, hogy a szélsőséges értelmezéseikről és fegyveres akcióikról hírhedté vált tálibok szinte kivétel nélkül a pashtun törzs tagjai, és ez azzal a következménnyel jár, hogy sokan összemoszák a tálibok mozgalmát, iszlámértelmezését és gyakorlatát a pashtun szokásjoggal, holott a kettő egyáltalán nem egy és ugyanaz a jelenség. Tény, a tálib mozgalom némely döntése, jogértelmezése a pashtun szokásjogból következik, hiszen még vezetőik is a *pashtunwali* alapján szocializálódtak, ezért a két jogtest között személyükben adva van az összekötő kapocs, ám ez az összefüggés még nem teszi a két dolgot azonossá.

#### 1.1. A *pashtunwali* értékei

A pashtun törzsek elkülönülten élnek, és egymás között is sok harcot vívnak, főképpen vendetta formájában. Ennek oka egy széles körben elterjedt nézet szerint az asszony, az arany és a föld (*zan, zar, zamin*), ám a politikai fragmentáció ellenére kulturális örökségük sok közös eleme köti össze őket, melyek

## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

közül a közös nyelv és a közös szokások, a *pashtunwali*, kiemelkedő jelentőséggel bír.<sup>1</sup> A fenti három szó alliteráció és a költői fantázia terméke, hiszen eleve a perzsa nyelv lexikonjához tartozik, és nem része a pashtu nyelvnek. És nem is igaz, annak ellenére, hogy széles körben elterjedt felfogást tükröz. Maguk a pashtuk a konfliktusok három fő okát saját nyelvükön így határozzák meg: *mar*, *khadza*, *msaka*, vagyis halál, asszony, föld – tehát az arany hiányzik. Okkal, hiszen az errefelé nincs, sem fizikai valójában, sem átvitt értelemben, mivel szegény, falusi afgán/pakisztáni társadalmakról van szó. A vagyoni vita is hiányzik, mivel vagyonról eleve csak relatív értelemben lehet beszélni, a vagyon pedig maga a föld: ami benne van a felsorolásban. Ezzel szemben a halál, vagyis az emberölés és a testi sértések széles köre fontos forrása a konfliktusoknak, melyek hosszú évtizedekre elhúzódó verbosztút tudnak kiváltani – nem véletlenül került a *mar* szó a sor elejére.<sup>2</sup>

A *pashtunwali* nem jelent szokásjogot, inkább egyfajta becsületkódexet, amely azt szabályozza, hogy hogyan viselkedik egy büszke, rangjára és származására szégyent hozni nem akaró pashtun férfi. A legfontosabb értékek: a harci bátorság és a harci szellem, az idősek tisztelete, büszkeség, nagylelkűség és vendégszeretet, bosszú az elszenvedett sérelemért, részvétel a közösséget érintő döntésekben. Aki eleget tesz valamennyi követelménynek, az az ideális pashtun férfi, kinek neve: *ghairatman*. A szokásjog (*narkh*) ebből következően csak részhalmaza a *pashtunwalinak*, mivel olyan, kötelező erejű normákat tartalmaz, melyek visszatükrözik a fenti ideált, de csak részben, mert vannak olyan elvárások is, melyek a törzsi erkölcsnek részei, de a kötelező érvényű szokásjognak nem. A *pashtunwali* alap gondolata a becsület és a szégyen, előbbit védeni és növelni, utóbbit elhárítani, illetve lemosni kell. Valójában minden részletszabály e köré az alap gondolat köré épül, és csak akkor fogjuk megérteni a gondolkodásmódjukat, ha ezt az alapvetést nem felejtjük. A becsület-szégyen dichotómiája rávetül a családi életre, a harci morálra, a bűncselekményekre és a konfliktusfeloldás módjaira, sőt a vagyoni (föld) vitákra is. Ha ugyanis valaki egy másik fél földhöz való jogát (tulajdon, használat) kétségbe vonja, akkor voltaképpen a becsületét kérdőjelezi meg, s ezáltal az ilyen vitákat is más dimenzióban látják, melyben a probléma materiális vetülete másodlagos.

A *pashtunwali* felfogására erősen rányomja a bélyegét a pashtun törzsek eredetileg nomád életformája, mely számos konfliktus forrása lehet, ha városlakókra is érvényesíteni akarják. Mi több, mivel Afganisztán megteremtői döntően a pashtuk voltak (ahogy minden afgán uralkodó pashtun

1| Morgenstierne 1986: 216 b.

2| Steul 1981: 218–219.

volt), az államisággal a *pashtunwali* privilegizált helyzetbe került, holott Afganisztán más népek, nyelvek és törzsek hazája is (üzbégek, perzsák, hazarák). A nomád korszak öröksége a közösségi tulajdon, mely a pashtun szokásjog egyik fontos eleme. Bár a törzsek jelentős száma ma már nem folytat nomád állattartást, hanem letelepült, mezőgazdaságból élő földművelő, a városi civilizáció és annak jogi értékei kevés befolyással vannak rájuk. Ennek egyik következménye a föld közösségi tulajdonban tartása (ahogyan a nomád törzsek az állatokat tartják közösségi tulajdonban), ami nemcsak az egyéni tulajdont korlátozza, de akár a családot is. A közösség (falu) földjét ugyanis kiosztják a tagok között, de ennek alapja a nagycsalád lélekszáma, harci ereje vagy származása, sőt van, ahol sorsolással jelölik ki a parcellákat, évenként (ami nyilvánvalóan minden mezőgazdasági beruházást meggátol, mert senki se fektet be olyan földbe, melyet jövőre elveszít). Ez a közösségi földtulajdon a mai napig jellemző, a morál és a szokások kizárják, hogy a földtulajdonos bárkinek eladja a földjét, így földet szerezni csak a közösség által vagy öröklés útján lehet, s mindkettő megköveteli a helyben lakást és a közösséghez tartozást. A csoportérdek tehát az egyéni érdek fölé kerekedett és az egyéni tulajdonjog gondolata ki sem fejlődött – ingatlanra nézve legalábbis (hasonlóan a mongol, illetve az Iránban, Afganisztánban és Pakisztánban is élő baluchi törzsek szokásjogához).<sup>3</sup>

A nomád háttér nemcsak a földhöz való viszonyulást, hanem a társadalmi szervezetet is meghatározza, mely mind a mai napig törzsi alapokon áll. Egy törzs (*tāyifa*) több altörzsből áll, ezek klánokra bomlanak (*zai* vagy *khel*), alattuk található a *kahol*, amely több olyan nagycsaládból áll, melyek őse hét vagy nyolc generációval korábban élt. A legfontosabb társadalmi alapegység a *kahol*, mert ezen a szinten jelenik meg a kölcsönös segítség és szolidaritás, ezen a szinten rendezik el a házasságokat, oldják meg a belső jogvitákat és segédkeznek egymásnak a földművelés és a házépítés tekintetében. A genealógia ezért nagyon fontos, minden pashtun férfi pontosan fel tudja sorolni valamennyi ősét egészen a *kahol* őséig, vagyis legalább nyolc generációig, de ideális esetben egészen Qais ʿAbd al-Rashīdig, valamennyi pashtun nominális őséig.<sup>4</sup> A rokonság számítási rendje patrilineáris, mivel a család patriarchális, a letelepedés pedig patrilokális. Két ismeretlen férfi az első találkozásakor először elmondja a másiknak a genealógiáját, és ha találnak benne közös felmenőt, azonnal megváltozik kapcsolatuk, a kölcsönös segítség irányába.<sup>5</sup>

3| Rzehak 2011: 6.

4| Az antropológus beszámolója szerint ez inkább kívánság, mint realitás, lásd Steul 1981: 28–34.

5| Rzehak 2011: 8–9.



## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

A *ghairatman* mint ideál és érték egy sor olyan egyéb értéknek ad otthont, melyek önmagukban is jelentősek és néha elég komplexek, de voltaképpen mégis a *ghairatman* egyes oldalát, megjelenési formáját testesítik meg. Ezek közül elsőként kell kiemelni a *nang* (vagy *nanga*) terminust, mely bátorságot, hősiességet, férfiaságot takar. Ha jelzőként használják (*nangialai*), a legnagyobb dicséret, amit egy pashtun férfiról el lehet mondani. A bátorság, az érdek képvisellete éppúgy része e koncepciónak, mint a gyengébbek megvédeése, vagyis egyszerre jelenít meg egy aktív-agresszív és egy passzív-defenzív momentumot. A *nanga* része, hogy valaki minden körülmények között megvédi a saját becsületét, ám ez elválaszthatatlan a család és az egész klán becsületének megvédésétől, mivel ebben a környezetben elképzelhetetlen, hogy valaki törzsi kereteken kívül éljen (hacsak nem büntetésként). A *nanga* tehát az önértékelés, az önbecsülés fenntartását is jelenti, mert csak ezáltal lehet valaki megbecsült (*nangialai*) és így a törzs teljes jogú tagja. A védelmező aspektus különösen a gyengébbek, elsősorban a nők irányába hat, mivel a férfias bátorság feltétlen része a család nőtagjainak megvédeése, ez a *namūs*. A *namūs* erkölcsként, hírnévként, megbecsülésként fordítható, és nagyon közeli összefüggést mutat a nők nemi becsületével, de annál azért szélesebb értelmű. A személyi körbe elsősorban az anya, a feleség(ek), a hajadon lánytestvérek és lánygyermekiek tartoznak, mivel a férjnél lévők megvédeése már a férj feladata. A *namūs* része a szállásról és élelemről való gondoskodás, de a nők nemi becsületének védelme is. Mivel a nők becsülete azonnal visszahat a férfiakra, a nőket igyekeznek gyakorlatilag teljesen elzárni a külvilágtól, hogy senki szeme előtt ne legyenek, ne lehessen rájuk vagy viselkedésükre megjegyzést tenni, vagy azokon fogást találni. A pashtun társadalomra annyira jellemző elkülönítés, a nők *burqá*ba öltöztetése tehát alapvetően a szégyentől való félelemben gyökerezik, és ez egy kiváló, bár szomorú példája a Ruth Benedict antropológus által leírt *shame society* (szégyentársadalom: ahol a legfontosabb hajtóerő, egyben a társadalmi kontroll legfőbb mechanizmusa a társadalom tagjai által érzett szégyenen nyugszik) működési mechanizmusának. Ha az elkülönítés és elzárás ellenére a nő mégis félrelép, a férj elemi kötelessége – amit a *pashtunwali* megkövetel tőle – a felek azonnali megölése, vagyis a feleség és a szerető egyszerre és helyben történő likvidálása. Ez nem érzelmi kérdés, hanem erkölcsi kötelesség, a *pashtunwali* szerint ugyanis csak így tudja becsületét visszaszerezni. Ebből vérbosszúk sorozata következhet, és ha ezt el akarja kerülni, a férfi szándékosan nem vesz tudomást a dologról, mert amiről nem tud, azt nem lehet vagy kell megbosszulnia. A *namūs* másik megjelenési formája a levirátus, melynek lényege, hogy az elhunyt férfi feleségét a férj fiútestvére veszi feleségül, és ezáltal a családot a patriarchális keretek között tartja, továbbá gondoskodik

az özvegy és gyermekei sorsáról. A család és a családi vagyon patriarchális családban való tartása kiemelt prioritás ebben a társadalomban, ezért is részesítik előnyben a klánon belüli, unokatestvérek közti házasságokat, ami a vagyont a klánon belül tartja. Ha valaki elhanyagolja a *namūs*ből folyó kötelességeit, *benamūs*, vagyis *namūs* nélküli lesz, ami az egyik legnagyobb szégyen e gondolkodásban; ha ok nélkül, csak szitokszóként használják, óriási sértés, ami ritkán marad büntetlenül.<sup>6</sup>

A becsület megvédése a harci cselekményekkel is összefügg, ahol bátorsággal dicsőséget, gyávasággal örökre szóló szégyent lehet szerezni. A harci morál, a bátorság és a harci dicsőség keresése a *pashtunwali* legalapvetőbb rétege, mely szintén a nomád múlt maradványa. A harci bátorság neve *tura* (eredeti jelentése: kard), és aki harci bátorságról és erényekről tesz tanúságot, az *turalai* (bátor). A pashtun törzsek harci bátorságáról sokan szereztek tudomást a történelem során, általában komoly vereszettséggel járó hadi vereségek formájában (Száfávida Perzsia, angol–afgán háborúk, szovjet megszállás, amerikai invázió). A pashtun törzsek harci morálja, halált megvető bátorsága és minden fájdalommal és nehézséggel dacoló fizikai állóképessége legendás még ezen a sokat szenvedett és próbált vidéken is, ahol a harci cselekmények az élet mindennapos részei. Ezek a tulajdonságok nem az egyének sajátjai, hanem a *pashtunwali* által kikényszerített magatartásformák, melyeknek meg kell felelni minden körülmények között, ha az egyén nem akarja becsületét elveszteni egyfelől a többi klán, másfelől saját közvetlen családtagjai irányába. Ezen a ponton érdemes egy angol tiszt beszámolóját idézni a XIX. század végéről. Egy csata után arra lett figyelmes, hogy pashtun asszonyok összeszedik a halottakat a csataterről, és e közben egy idősebb asszony minden holttest fejét felemeli. Talált hat holttestet, ezeket mind megcsókolta, majd a hetediket arcul ütötte. Amikor a tiszt megkérdezte, mi e fura viselkedés oka, azt a választ kapta, hogy az asszony mind a hét fiát elvesztette, ezek közül hat előlről sebesült meg, ezekre büszke, de a hetedik hátulról sebesült meg, ez szégyen, és az ilyen nem érdemel mást, mint pofont. Az asszonyok a harc közben is támogatják a férfiakat, fizikailag is, elsősorban élelem és víz biztosításával, vagy más, az adott helyzetben hasznos módon. Annak ellenére, hogy fizikailag jelen vannak, mégsem lehet őket bántani vagy megtámadni, mert ezt lenézik: nem azonos erejű és képességű ellenfélre támadni arrogancia és gyávaság, ellenkezik a *pashtunwali* felfogásával. Ráadásul anyagi hátránnyal is jár, mivel az asszonyok házasságkötésük után is volt családjuk rokonsági rendszerében maradnak, ezért mind az apa, mind a férj családja bosszút állhat, ami jelentős ellen-

6| Steul 1981: 137–142; Rzehak 2011: 9–10.

## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

séges erőt vonna a támadóra, így már csak e számításból is elkerülik a nők megtámadását. Hasonló okokból tilos gyerekeket, szúfikat, *hajjikat* (olyan személyek, akik eleget tettek a *hajj*, a zarándoklat kötelességének, s akik e miatt rendkívüli társadalmi megbecsülésnek örvendenek) vagy *mullahokat* megtámadni. Ezek persze elvi tilalmak, az elmúlt évtizedek háborúiban igen keveset tartottak be belőle.<sup>7</sup> A *tura* elsősorban agresszív motívum, az önérdek érvényesítését jelenti, azt a képességet, bátorságot és erőt, hogy valaki kiáll saját igaza mellett, és annak fizikai erőszakkal is érvényt szerez. A *turalai* és a *nangialai* nem szinonimák, utóbbi védelmi jellegű, vagyis aki *turalai*, nem feltétlenül *nangialai* is, ha csak saját érdekeiért harcol, de másokat nem véd meg, ezzel szemben a *nangialai* egyben *turalai* is, hiszen harci bátorság nélkül nem lehet senkit megvédeni.<sup>8</sup>

Fegyveres harc nem pusztán ellenséges erők (másik törzs, angolok, szovjetek) támadása esetén alakulhat ki, hanem – és ez a leggyakoribb – vérbosszú miatt is. E tekintetben a kulcsszó a *badal*, ami reciprocitást jelent (szó szerint: csere), vagy legalábbis annak feleltethető meg. E koncepció értelmében minden cselekmény viszonzást igényel, legyen az jó vagy rossz. Ha a cselekmény pozitív tartalmú (segítség, adomány), akkor azt kell viszonzni, ha azonban az eredeti cselekmény negatív tartalmú (támadás, becsület megsértése, gyilkosság), akkor pedig azt. A *badal* tehát tágabb értelmű, mint a bosszú, ahogy azt általában fordítani vagy értelmezni szokás, de nyilvánvalóan az is része. A *pashtunwali* szerint bűnnek számít bármit viszonzás nélkül hagyni, ami így kölcsönös viszonzások sűrű hálóját eredményezi, meglehetősen bonyolult társadalmi kapcsolatrendszer alakítva ki. Ez a szemlélet még a mindennapi beszédben és udvariassági formákban is megjelenik, ahol az utcán véletlenül találkozóok hosszú perceket töltenek el azzal, hogy egymás hogyléte, egészsége iránt érdeklődjenek, miközben magára a kérdésre válaszolni illetlenség, helyette válasz nélkül fel kell tenni ugyanazon kérdést a másik fél felé, aki szintén nem válaszolhat, mert saját maga előtérbe állítása arrogáns viselkedésnek számít (ebből következően egy meglehetősen hosszú, verbális udvariassági rítus alakul ki, de ez a térség más népeire is jellemző, nem pashtunspecifikus jelenség). A *badal* mint reciprocitás központi gondolati eleme az azonosság, vagyis hogy az adott és a kapott dolgoknak, értékeknek vagy éppen sérelmeknek azonosnak kell lenniük. Ez megjelenik az üdvözlő szavak cseréjénél, az anyagi javak cseréjénél és az okozott sérelmek „cseréjénél” is, vagyis a talio-elv érvényesülésénél. Ha valaki nagyobb kárt, sérelmet okoz, mint ami a *badal* szerint jogos, az

7| Rzehak 2011: 11.

8| Steul 1981: 151–152.

elítélendő cselekmény, mert túllépte az arányosságot, és így arrogáns, erőszakos viselkedésnek számít, melynek terminusa a *salem*. Az ilyen *turalai*, mert megvédte önmagát és nem futamodott meg, de nem *ghairatman*, mert megsértette a helyes viselkedés kódexét. A *salem* egy agresszív támadó, aki túlterjeszkedik a *badal* határain, és felesleges indulatokat és konfliktust okoz – az ilyeneket egy idő után saját hozzátartozói is elítélik. Ismert olyan eset is, hogy egy hosszabb vérbosszúláncon belül az egyik család megölte a másik család egy férfi tagját, aki *salem* volt. A sértett család ezen a ponton nem akarta tovább folytatni a vérbosszúsorozatot, mert örült, hogy valaki megszabadította a „bajkeverőtől”, és így visszatért az élet a normális kerékvágásba. A pontos megfelelés általában könnyen megállapítható (levágott kéz, láb stb. esetén), kivételes esetekben azonban a reciprocitás éppen egy másfajta cselekmény elkövetésével válik valóra. Ha pl. valakinek fegyveres erőszakkal elrabolják a feleségét, akkor a *badal* nem az, hogy ő is elrabolja a másik ember feleségét (mert ezzel egy jogellenes cselekedet helyett két jogellenes cselekedet valósulna meg), hanem az elkövető megölése, mert a közmegegyezés szerint a fegyveres asszonyrablás olyan súlyú cselekmény, hogy annak megfelelője a támadó megölése.<sup>9</sup>

A reciprocitások világába tartozik természetesen a már említett vérbosszú, mely minden sérelem esetén kötelező, különösen inzultus (fizikai vagy verbális) vagy emberölés esetén. A bosszú irányulhat az elkövetőre vagy annak bármelyik vérrokonára, a bosszúnak pedig nemcsak a sértett, hanem bármelyik rokona is eleget tehet. Valójában a helyzet ennél bonyolultabb, mert a bosszú kötelezettje az adott szolidaritáscsoport, ez pedig csak általában, de nem minden esetben a rokonság. Ha például a falu földhöz, erdőhöz való jogát egy másik falu vitatja, és ebből ered konfliktus és kár (tűz, erdőt védő férfiak megölése stb.), akkor az egész falu és nem csupán az áldozat rokonsága minősül szolidaritáscsoportnak, tehát a bosszú megvalósítójának. Akárhogy is állapítják meg a szolidaritáscsoportot, a vérbosszúk sorozata akár generációkon is átívelhet, mivel ez egy nagyon hosszú folyamat: a vérbosszú egyes állomásai között évek, akár évtizedek is eltelhetnek. Az viszont biztos, hogy a *badal* olyan kötelesség, ami mindenkit szólít, és nem lehet alóla semmilyen módon kibújni. Aki mégis megpróbálja, az *daus*, becsületét veszített lesz, ami egy pashtun férfi által elképzelhetetlen és vállalhatatlan helyzet. A *daus* végső soron azt jelenti, hogy valaki megtagadja a szolidaritáscsoportjával a szolidaritást, de mivel ő felmondta a csoporttal a kapcsolatot, ezért azon kívülre helyeződik, ami rosszabb, mint a fizikai halál. A társadalmi nyomást jellemzi, hogy ismert olyan eset, amikor valaki

9] Rzehak 2014: 14–15; Steul 1981: 151–155.

## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

felvállalta a szinte biztos halált azért, hogy a *daust* elkerülje. Az illető ugyanis egy korábbi konfliktus miatt a haragosa elől a saját házába menekült, és nem mutatkozott az utcán. Szerencsétlenségére azonban bosszú kötelezte a csoportját, és hogy elkerülje a *daust*, ő is csatlakozott a többi férfihoz, vagyis kilépett a házából, amit ellenfele azonnal kihasznált és lelőtte. A vérbosszút – akármедdig tart – fegyveres úton sosem lehet lezárni, csak tárgyalásokkal. Ilyenkor a felek megegyeznek a vérdíj (*khunbahā*) összegében, mely lezárja a konfliktust. Ha emberölés nem történt, csak fizikai támadás és sérülés, akkor is kell fizetni, de érdekes módon nem a sérelemért, hanem a sérelem okozta becsületvesztésért. Ebben a harcias világban a sérülés voltaképpen vereségként jelenik meg: az áldozat azért sérült meg, mert nem tudta magát megfelelő módon megvédeni. Ezt a vereséget szégyennek (*sharm*) értékelik, és ezért az elkövető *sharm*-pénzt köteles fizetni a sértettnek, mellyel tulajdonképpen elismeri a támadás jogellenességét, és ezáltal helyreállítja a sértett becsületét. A *sharm*-pénz nagysága a sértett társadalmi státuszától függ, de megfizetése nem mentesít a *tipakai*, az orvosi költség megfizetése alól, mely az elkövetőt szintén terheli.<sup>10</sup>

A reciprocitás mellett nagyon fontos szerepet játszik a pashtun törzsek világában az egyoldalú kötelezettségek rendszere is, mely a nagylelkűséget, a vendégbarátságot és a segítséget foglalja magában. A *sakhāwat* terminus jeleníti meg azt a nagylelkűségen nyugvó viselkedésformát, mely a fentieket magában foglalja. Különösen a vendégbarátságnak (*melmepalana*) van kiemelkedő jelentősége, mely még az építészetet is meghatározza: e vidéken (de nemcsak itt, hanem az egész Közel-Keleten) úgy alakítják ki a házakat, hogy legyen egy vendégszoba, amely elkülönül a család által használt lakrésztől, és így bárki bármikor elszállásolható benne. A vendégbarátság nemcsak a barátnak biztosít befogadást, hanem gyakorlatilag bárkinek, aki bebocsátást kér, rokoni vagy baráti viszonytól függetlenül. A házigazdának tilos az ilyen kérést elutasítania, és mindent meg kell tennie a vendég kényelme érdekében. Valójában fel sem merül, hogy ne tennének meg mindent, mivel amikor egy idegen feltűnik a faluban, az egyes családok vezetői azon versengenek egymással (a főtéren), hogy melyikük láthatja vendégül az idegent. A nyugatitól annyira idegen felfogásnak a magyarázata a világképben és a társadalmi versengésben rejlik. Aki végül elláthatja a vendéget, az a legnagyobb hatalmú család, és így annak vezetője a vendéglátással a *nangialai*- és *turalai*-kéességét növeli. A mögöttes világkép, amibe ez a bátorságaspektus elhelyezendő az, hogy a világ tele van veszélyekkel és támadásokkal, melyektől csak a rokoni háló tud megvédeni, de az utazó épp ezt a rokoni

10| Steul 1981: 157–158.; Rzehak 2011: 14–15.

hálózatot veszítette el ideiglenesen, ezért a vendéglátó végső soron ezt pótolja számára, vagyis elsősorban védelmet és szállást biztosít. Nemcsak szállást kell azonban biztosítani, hanem étellel, itallal is el kell látni a vendéget, sőt szórakozásáról is gondoskodni kell. Nem szabad hagyni unatkozni, ezért visszatérő kérdés, hogy jól érzi-e magát, nem unatkozik-e. Éppen ezért soha nem szabad magára hagyni. A vendég teljesen a vendéglátónak van kitéve, és nem is hagyhatja el a házat vendéglátója engedélye nélkül. Természetesen a vendég nem követhet el semmit a vendéglátó vagy családja sérelmére, és a felkínált ételt el kell fogadnia, mert annak visszautasítása súlyos sértésnek számít. Vendéglátás esetén a házigazda túlságosan is kitesz magáért, és olyan ételeket szolgál fel, melyet maga soha sem engedhetne meg magának drágasága miatt, de a vendégnek ez kijár, így a vendégek sokszor hamis következtetésekre jutnak vendéglátójuk anyagi lehetőségét illetően, akik nyilvánvalóan túlvállalják magukat e tekintetben. A vendéglátónak meg kell védenie a vendéget bármilyen fizikai támadástól úgy, mint saját magát vagy rokonait. Ha valaki üldözőjétől menekülve kér bebocsátást, akkor is vendégnek számít, és meg kell védeni az üldözőtől. A vendéglátó ilyen esetekben sokszor közvetítőként szerepel a két fél között. A vendégnek kijáró asylummal végső esetben olyan nő is élhet, aki nem akar a neki kijelölt férfihez feleségül menni. Ilyenkor vendégként bebocsátást kér attól, akihez feleségül menne, és a leendő férj nem tagadhatja meg a bebocsátást, sőt közvetítőként kell eljárnia a nő és kérője családja között. Ezt a taktikát azonban ritkán alkalmazzák, mert ha sikerül is, a nő megbecsülését egész életére tönkreteszi.<sup>11</sup>

Az egyoldalú segítségnyújtás másik eleme a fegyveres segítség, melyet főképp utazók vehetnek igénybe. Ha valaki áthalad egy adott törzs szállásterületén, kérheti a törzs fegyveres védelmét rablók vagy más támadás ellen, és ilyenkor ezt a védelmet meg kell adni. Ha valaki valóban biztonságban akar áthaladni törzsi szállásterületeken, nem mulasztja el e védelem kérését. Végül az egyoldalú vállalások körébe tartozik még az adott szó minden körülmények között való megtartása, mert az adott szó megsértése hazugságnak számít, ami a legnagyobb bűnök egyike.<sup>12</sup>

### *1.2. Intézmények*

A döntéshozatali mechanizmusok intézményrendszere két alapvetésen nyugszik: az egyik a pashtun harcosok formális egyenlősége, a másik a gerontokrácia érvényesülése. Mindkettőre találunk példát bőséggel.

11| Steul 1981: 164–168; Rzehak 2011: 15–16.

12| Rzehak 2011: 15–16.

## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

A *pashtunwali* része a férfiak egyenlősége, melyet büszkeséggel védenek, éppen ezért azokban a testületekben, ahol valamennyi férfi jelen van, csak teljes konszenzussal lehet végső döntést hozni, mely kifejezésre juttatja a résztvevők egyenlőségét, és nem ismeri el a többség hatalmát. Ebből adódóan ezek a döntések időben meglehetősen elhúzódnak. E mögött áll az az elv is, hogy egyetlen kérdést sem szabad senkinek egyedül eldöntenie, hanem konzultálnia kell a törzs többi tagjával. Amikor egy-egy privát tanácsadás nem elégséges, akkor az egész klánt-törzset összehívják, az ilyen gyűlések neve *jirga*. A *jirga* mongol eredetű szó, és kört jelent. Tulajdonképpen minden döntéshozó szervet így neveznek, legyen az törzsi intézmény vagy falusi tanács, de végső soron a *jirga* a férfiak gyűlése. A *jirga* tárgyalásain való részvétel a pashtun férfiak kötelessége és egyben joga, melyet nem kevés büszkeséggel viselnek. Mivel a döntésnek egyhangúnak kell lennie, a *jirga* tárgyalásai sokáig tartanak, és nem mindig végződnek eredményesen. Ilyen esetekben új tárgyalást tűznek ki, és a két időpont között az egyes frakciók és vezetők külön megbeszélést folytatnak, kompromisszumokat kötnek, és ezekkel felvértezve ülnek össze ismét. Az egész eljárás formáságmentes, és tökéletesen visszaadja egy vérségi rend szerint szervezett, vidéki társadalom felfogását, értékeit és érdekközvetítő mechanizmusait.<sup>13</sup> A *jirga* döntése lehet konzultatív vagy ügydöntő, a kérdés természetétől függően. Ha a *jirga* egy ügyet valóban eldöntött, az mindenkire nézve kötelező, a döntés kétségbe vonása vagy negligálása nagyon súlyos szankciókat von maga után. Ilyenkor az elkövetőt kizárják a faluból és a klánból, házát lerombolják, vagyis gyakorlatilag száműzik a közösségből.<sup>14</sup>

E *jirgáktól* elkülönül az a sajátos *jirga*, melyen csak idősek, személy szerint meghatározott módon vehetnek részt, és melynek üléseit fegyveresek őrzik, hogy mások ne léphessenek be, mert ezen keresztül valósul meg a gerontokrácia, a pashtun társadalom egyik alapvetése. A *jirgák* közül jelentőségét tekintve kiemelkedik a *Loya Jirga*, melyet az afgán monarchia intézményesített az elmúlt két évszázadban. Ennek is a törzsi vezetők a tagjai, és az állam életében legfontosabb kérdésekben jár el vagy dönt, például megválasztja a királyt vagy dönt háború kérdésében. Bár törzsi intézmény, a mai napig része az afgán döntéshozatali mechanizmusnak, pl. a bonni Afganisztán-konferencia után a nagyhatalmak segítségével kimunkált új afgán alkotmányt is a *Loya Jirga* fogadta el 2003-ban.

A *jirga* nemcsak politikai kérdésekben dönt, hanem jogvitákban is, mert így tudják a jogvitákat a törzsi rendszer keretei között tartani, és megakadá-

13| A *jirga* eljárását részletesen ismerteti Steul 1981: 120–124.

14| Rzehak 2011: 12–14.

lyozni, hogy azok akár az állami hatóságok, akár az iszlám jog szerint eljáró bíróságok asztalára kerüljenek. Még az 1980-as években készült felmérés is azt mutatja, hogy az ügyek 80%-a törzsi kompetenciában maradt, és nem engedték az ügyeket máshová kivinni. A *jirga* különösen azokban az esetekben jár el, amikor egy-egy cselekmény az egész közösséget veszélyezteti, és nem csak egy személy vagy család sérelmére követték el. Ilyen lehet az erdők kivágása vagy a közösségi feladatok alóli kibújás. A szankció kezdetben vagyoni (állatokban számolva), de súlyosabb esetben vagy visszatérő elkövető esetén száműzetés is lehet.<sup>15</sup>

A vitarendezés sajátos formája a *nanawāti*, mely nem igényli a *jirga* eljárását. A *nanawāti* a megbocsátás rítusát jelenti, melyet akkor alkalmaznak, ha valamelyik fél nem elég erős a vérbosszú gyakorlásához, vagy azt más okból mindenképpen el akarják kerülni. E rítus központi eleme, hogy az elkövető elismeri a bűnösségét, majd ezt követően megbocsátást kér a sértett személytől vagy klántól. Ez a valóságban úgy zajlik, hogy elmegy a sértett fél házához és bebocsátást kér, amit nem lehet megtagadni a vendégbarátság eszménye miatt. A biztonság kedvéért az ilyen férfit el szokta kísérni a törzs több tagja, sok asszony, sőt akár egy *mullah* is (bizonyítva, hogy a törzsi jog és az iszlám milyen sajátos szimbiózisokra képes errefelé). Régebben a megbánást tanúsító személy egy fűcsomót is vett a szájába, így fejezve ki bűnösségét. Ebben az esetben a sértett félnek nincs más választása, mint a megbocsátás, ellenkező esetben a vendégbarátságot sértené meg, ami nagy szégyent hozna az egész családra. A *nanawāti* viszont az így viselkedőre hoz szégyent, mert az életet választja a becsület helyett: meg kell neki bocsátani, nem lehet megölni, de ezzel a bátorságról mint legfontosabb tulajdonságról gyakorlatilag lemond. Ezt szimbolizálja a szájába vett fűcsomó is: ezzel egy kecskét-tenetet szimbolizál, és önmagát ezen állatokkal teszi egyenlővé: ezek az állatok nem a harciasság és a bátorság jelképei, hiszen bármikor levághatók és feláldozhatók. A helyszínen járó antropológus nem is tudott egyetlen esetet sem gyűjteni *nanawātira*, még az idősök sem emlékeztek arra, hogy ilyen önmegalázáson bárki részt vett volna. A *nanawāti* sajátos formája a *vazer*, mely emberöléshez kapcsolódó, lényegében hasonló szimbolikus üzenetet hordozó jogi rítus. Emberölés esetén az elkövető olyan formában fejezheti ki sajnálatát és kérhet megbocsátást, hogy az áldozat temetése előtt befekszik az áldozat számára már előre megásott sírba, ezzel tulajdonképpen feláldozhatónak ítéli magát. A bocsánatkérés ezen extrém formáját sem lehet visszautasítani.<sup>16</sup>

15| Rzehak 2011: 17–19.

16| Steul 1981: 161–164.



## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

A formális bocsánatkérés persze nem elégséges, ezzel csak az első lépést sikerült megtenni a vérontás elkerülésére, mert ilyenkor hosszú tárgyalások következnek a vérdíj mértékéről (*khun*: vér). A *khun* alapegysége a menyasszonyért fizetendő menyasszonypénz, ez az „általános egyenértékes” az adott régióban, mindent ennek segítségével számolnak ki. Ebből következően egy férfi értéke 2 *khun*, ha emberölésről van szó, fél *khun* egy szem vagy egy láb elvesztése stb. Arra is van lehetőség, hogy a *khun* megfizetését különböző módon egyenlítsék ki, tehát ha valaki 2 *khunnal* tartozik, megteheti azt is, hogy ad egy lányt a sértett családnak, és további 1 *khun* értékben ad jószágot. A lényeg a meghatározott összeg megfizetése és az, hogy a sértett fél elfogadja az összeget, vagyis a megállapodás alapfeltétele a vérbosszú elkerülésének.<sup>17</sup>

A *jirga* mellett fontos politikai szerepet játszik a *khan* vagy *malek*. A két tisztség nagyon hasonlít egymáshoz, ezért általában együtt szerepelnek, jogkörük is azonos, és csak kisebb részletekben van különbség a két tisztség között. A *khan* szintén mongol szó, és vezetőt, fejedelmet, uralkodót jelent. Mivel sok férfi nevébe beépült, ezért fel kell hívni a figyelmet arra, hogy nem mindenki vezető azok közül, akinek a nevében szerepel a *khan* szó, mert ez csak névadási szokás, az adott férfi vezető képességére utaló névtag (ami a *pashtunwali* egyik fontos értéke), de nem hivatalos titulus. A *khan* és a *malek* jogállása közt nincs különbség, az egyetlen különbség közöttük vagyoni: a *khan* gazdagabb ember, mint a *malek*. A *khan* vagy *malek* tisztség öröklődik, általában a falufőnököket vagy a klán vezetőit nevezik így. A *khan* vagy *malek* elsősorban képviselő és nem egyszemélyi vezető, azaz ő vezeti a klánok, törzsek közti tárgyalásokat, illetve ő tartja a kapcsolatot a mindenkori kormánnyal is, de nem ő dönt azokban a kérdésekben, melyeket kifelé képvisel. A fő döntéshozó szerv a *jirga*, és a *khan* vagy *malek* nem dönthet a *jirga* nélkül fontos kérdésekben (adó, háború, béke). Ha mégis így tenne, azonnal elvesztené társadalmi presztízsét, melyen hatalma nyugszik, végső esetben pedig akár meg is lehetne ölni, melyet nem találnának bűncselekménynek. A *khan* vagy *malek* vagyona is fontos tényező, ugyanis ezen keresztül építi ki a kliensi hálózatát, mely növeli presztízsét és így hatalmát. Másfelől ezen keresztül intézi el a rá bízott feladatot, általában korrupció útján, vagyis „ajándékok” biztosításával<sup>18</sup> (*bakhshesh*, a magyar baksis szavunk innen ered).

Ebben a falusi társadalomban fontos szerepet játszik még a *mir-āb*, a vízfelügyelő, aki a hosszú csatornarendszer használatára felügyel. Ennek megértéshez tudni kell, hogy elegendő csapadék hiányában a mezőgazdasági

17| Rzehak 2011: 17–19.

18| Steul 1981: 68–88.

termelés sok helyütt csak öntözés útján lehetséges. A vizet távoli helyekről, folyókból, patakokból, oázisokból vezetik el, és több klán vagy falu használja közösen. Az ilyen csatornákat közösen alakítják ki és tartják fenn, továbbá közösen állapítják meg az egyes közösségek használati jogát, utóbbit igen pontosan (napra és órára lebontva). A használati jog betartása nagyon fontos, mert túlhasználat esetén a sorban hátrébb vagy lejjebb élő közösségnek nem jut elegendő víz. A *mir-āb* dolga pontosan az, hogy a használati szabályok betartását felügyelje, és azoknak érvényt szerezzen. A *mir-āb* tehát felügyelő, nem ügydöntő hatóság, mert a vízhasználat kérdéseit a résztvevő közösségek közösen állapítják meg, a *mir-āb* csak érvényt szerez a döntéseknek.<sup>19</sup>

A formális vezetők mellett az informális hatalommal rendelkezők is fontos szerepet játszanak a pasztun társadalomban, ezek kivétel nélkül idős férfiak. A gerontokrácia nagyon erősen áthatja a pasztun társadalom gondolkodását, ahogy azt a következő történet bizonyítja. Egy elbeszélés szerint az utolsó afgán király, Zāhīr *sāh* megállt az autójával, mert látta, hogy az út mellett várakozik egy idős ember, és átengedte. Nem tudni persze, mennyi a propagandaelem a történetben, de az tény, hogy széles körben elfogadott viselkedést tükröz. Az idősek egy része hivatalt visel (*khan* vagy *malek*) másik része nem tölt be ilyen fontos tiszteket, de valamilyen sajátos tudásuk miatt mégis kiemelt presztízzsel rendelkeznek, őket hívják „*fehérszakállúaknak*” (*spin gir*; a név és a mögöttes elképzelés azonos a mongol *aksakállal*). Ezeket a férfiakat vagy bölcsességük, élettapasztalatuk miatt övezi köztiszteltet, vagy a szokásjog elismert ismerői (*narkhai*), és ezért tanácsokat adnak, vitákat rendeznek békés eszközökkel. Általában a *jirga* tárgyalásain is ők viszik a szót, érvelnek, vitatkoznak, a fiatalabbak csak részt vesznek, de nem szólnak, mert nem vitatkozhatnak az idősekkel e felfogás szerint.<sup>20</sup>

A fent elmondottakból jól látszik, hogy a *pashtunwali* egy eredetileg nomád, igen harcias népcsoport etikai kódexe, mely sok rokon vonást mutat a mongol szokásokkal és Arábia törzsi szokásaival a legfontosabb elemeket illetően (bátorság, harciasság, vendégbarátság, férfiuralom, poligámia, gerontokrácia, fegyveres férfiak politikai szerepe). Mindez akkor okoz igazán gondot, amikor kilép eredeti társadalmi közegéből, és olyan környezetben is érvényt akar magának szerezni, melytől mindez idegen. Amikor a pasztuk jelentős része táliboknak öltözve elfoglalta egész Afganisztánt, és bevezette a *pashtunwalit* a művelt városokban (Herat, Kabul), a középosztály és az értelmiség azonnal elmenekült, nagy része külföldre. A *pashtunwali* ugyanis nem alkalmazható egész Afganisztánban, legfeljebb a pasztunok lakta te-

19| Steul 1981: 88–92.

20| Steul 1981: 98–100.

## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

rületeken: a művelt középrétegek számára éppolyan idegen felfogás, mint a nem pashtun etnikumok számára. És ez adja a konfliktust a másik jogtesttel, a klasszikus iszlám joggal is: ahogy láttuk, az iszlám jog elsősorban a középkori, művelt városiak jogrendszerére kereskedelmi ügyletekkel, jogintézményekkel, szabályozott bírósági eljárásokkal. Ezzel a gondolkodással a *pashtunwali* csak nehezen és néhány területen harmonizálható, döntően a családi jog területén. Mivel az iszlám jog is a férfiak felsőbbrendűségéből indul ki, akárcsak a *pashtunwali*, a két jogtest e tekintetben csak erősítette egymást, az iszlám ideológiát szolgáltatva a meglehetősen macsó pashtun társadalom szokásait alátámasztandó. Ugyanakkor az iszlám jog más intézményeit, különösen a vagyoni jogokat, nem vették át, mert nem tudtak vele mit kezdeni: az átvételhez ugyanis jóval fejlettebb gazdaságra lenne szükség, ez azonban teljesen hiányzik, a pashtun törzsek megmaradtak szegény, mezőgazdaságból élő, fizikailag letelepült, de felfogásban még nagyon erősen nomádként gondolkodó harcias népcsoportnak.

### 2. § AZ ADAT-JOG DÉLKELET-ÁZSIÁBAN

#### 2.1. Az adat-jog Indonéziában

Az *adat* a klasszikus iszlám jog egyik terminusa, és szokásokat, szokásjogot jelöl, melynek megítélése a klasszikus muszlim jogtudósok számára sok fejlődést okozott. A kanonikus jogforrások között nem lehetett helye, ugyanakkor figyelmen kívül sem lehetett hagyni, mert egyfelől magába az iszlám jogba is rengeteg arábiai szokásjogi elem keveredett, másfelől az iszlám olyan távoli helyekre is eljutott, ahol igen hosszú idő óta létező szokásjogok uralkodtak, s amelyekkel az iszlám jognak ki kellett alakítani valamilyen *modus vivendit*. A szokások megjelölésére több fogalom is ismert, vidékenként eltérő módon használják hol egyiket, hol másikat. Észak-Afrikában az *urf* („ami ismert, tudott”) használatos, Kelet-Afrikában a perzsa eredetű *dastūr* (szabály, parancs, szokás) jelöli a szokásokat, míg Délkelet-Ázsiában az *adat* vált használatossá, elsősorban Indonéziában és Malajziában.

Az iszlám előtti Arábiában a szokásoknak meghatározó jelentősége volt a klánok és a törzsek életében, ahogy azt az előző részben már részletesen tárgyaltuk. Mohamed maga is erősen támaszkodott a korabeli szokásokra, melyek közül csak azokat változtatta meg, melyek nem voltak összeegyeztethetők az iszlám tanításával. A szokásjog az iszlám jog történetének korai szakaszában is megőrizte meghatározó befolyását, hiszen a bírúk, a kormányzók a jogszolgáltatási tevékenységük során figyelembe vették a helyi szokásokat. Az iszlám jog kialakulásának folyamatában tehát a szokásjognak óriási szerepe volt. A szokásjogi szabályok azonban nem szokásokként

kerültek elismerésre, hanem betagozódtak az iszlám jog testébe. Az iszlám jog azonban nem fogadta el a szokásokat a jog formális forrásának, mivel az isteni jognak emberi szokások nem lehetnek forrásai. Ennek következtében az iszlám jogelmélet tanítása és a történeti realitás között nincsen kapcsolat: míg elméletileg a jog a négy forrás valamelyikéből vezetendő le, addig a valóságban a pozitív jogi szabályok egy része minden kétséget kizáróan a szokásokból táplálkozik. A problémát tovább nehezítette az iszlám terjesztésének rendkívül gyors és hatalmas földrajzi távolságokat felölelő sikere. Az iszlám befolyása alá vont területek lakosai nyilvánvalóan rendelkeztek saját hagyományokkal, melyek esetenként komoly eltérést mutattak az iszlám jog előírásaitól. Mivel az iszlám jog a Mohamed korabeli arabiai szokásokra épült, e szabályok eltértek az Arábiától távol élő népek szokásaitól (török törzsek, Délkelet-Ázsia). Egy példával érzékeltetve: míg az arabiai társadalom szigorúan patriarchális berendezkedésű volt, melynek házassági és öröklésjogi szabályai természetesen ezen alapvetéshez igazodtak, addig a szintén muszlimmá vált Szumátrán a matriarchátus érvényesült, következésképpen a helyi szokások alapjaiban tértek el az iszlám jog szabályaitól. A fentiekből következően a muszlim jogtudósok igyekezete nem a szokások megszüntetésére, hanem elismertetésére irányult, így a szokások az iszlám világ különböző pontjain a mai napig fennmaradtak. Modern kutatási eredmények világosan mutatják, hogy a helyi szokások ereje esetenként olyan nagy, hogy az iszlám jog alapvető előírásaival is dacolnak, elsősorban a személyi státusra, a házasságra vagy a földtulajdonra vonatkozó szabályok esetében. Ez a helyzet Afrikában éppúgy megfigyelhető (többek között a nigériai yoruba törzs viszonylatában), mint Indonéziában.<sup>21</sup>

A modern korban az *adat* megítélése már jóval összetettebb. Indonézia gyarmatosítói, a hollandok nem elméleti, hanem inkább gyakorlati szempontból közelítettek felé, és amennyiben céljuknak megfelelt, elismerték. A holland gyarmati tisztviselők mellett a holland jogtudomány is érdeklődött a helyi szokások iránt, és ebből a részben antropológiai, részben jogtudományi érdeklődésből nőtt ki az *adat*-jogi iskola Cornelius van Vellenhoven vezetésével. Az *adat*-jogi iskola a bennszülöttjogok intézményeinek és anyagi jogi szabályainak vizsgálatára helyezte a hangsúlyt, melyet a terepmunka, az emberek mindennapi életének megfigyelése útján kívánt megvalósítani. A felhalmozott tapasztalatok mellett az *adat*-jogi iskola komoly erénye, hogy felhívta a figyelmet: minden társadalom jogát elsősorban saját kultúrája és annak fogalmai alapján lehet megérteni, ezért a nyugati terminusok kritikátlan használata az adott jogi kultúra leírásakor nemcsak veszélye-

21] A kérdéssel kapcsolatban bővebben lásd Janý 2006: 173–177.

## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

ket rejt magában, hanem kifejezetten megtévesztő eredményekre vezet. Az *adat*-jogi iskola a szokások érintetlenül hagyásáért és tiszteletéért küzdött, és károsnak ítélte az európai jog átvételét és kritikátlan használatát mint a gyarmatosítás egyik sajátos jellegzetességét. Évtizedes munkássága révén van Vollenhoven személyesen, és rajta keresztül iskolája is (elsősorban az őt követő Ter Har nyomán) hatalmas tudományos presztízsrre tett szert, mely befolyásolta akár a holland gyarmati megközelítést is jogi ügyekben. Ebből következően a holland jogot alapul vevő, az indonéz szigetvilágra kiterjedő egységes kodifikáció elmaradt.

A holland gyarmati közigazgatás szándékosan fenntartotta a jogi pluralizmust, és erősítette a vidéki jogi kultúrákat, miközben igyekezett az iszlám jog előretörését akadályozni. A holland kormányzat a területet 19 övezetre (*Rechtskring*) osztotta az egyes *adat*-jogi rendszerek belső hasonlósága alapján, bár nyilvánvaló volt, hogy ez nem egy objektív kategória. Ennek ellenére valamilyen rendszert ki kellett alakítani, hogy ne vesszen el a jogrendszer a több száz, átláthatatlan helyi szokás közepette. Ez lehetővé tette, hogy az *adat*-jogot, különösen magánjogi kérdésekben, továbbra is alkalmazzák mind a holland kormányzat által közvetlenül irányított területeken (*inlandse rechtspraak*), mind a helyieknek biztosított korlátozott önkormányzatisággal rendelkező területeken (*inheemse rechtspraak*). Az *adat*-jog alkalmazásának csak nagyon tágra megfogalmazott korlátai voltak. Először is lehetőség adódott arra, hogy a helyiek önkéntesen az európai jogot alkalmazzák magukra nézve. Itt az önkéntesség a kulcsszó, ráadásul az európai jog alkalmazását kérhették teljesen vagy részlegesen is, sőt akár meghatározott ügyletekre. Különösen a részleges alkalmazás volt érdekes, mert ez lehetővé tette a magánjog vagyoni jogi oldalának európai megközelítésű szabályozását, míg a családi és az öröklési jogot a helyi szokások kebelén belül érintetlenül hagyta, és a helyi kultúra számára utóbbinak összességében nagyobb jelentősége volt. Az *adat* alkalmazásának másik akadálya az volt, ha annak szabályai nyilvánvalóan az európai jog és méltányosság alapelveibe ütköznek (ezt más gyarmatosító hatalmak is előszeretettel alkalmazták, a franciák „civilizációs klauzulának” nevezték). Összességében tehát azt lehet mondani, hogy a holland gyarmatosítók jogpolitikája világos volt és egyértelmű: a jogi pluralizmus fenntartása és olyan jog alkalmazása, mely a helyi lakosság döntő többségének megfelel.<sup>22</sup>

E politika kialakításában van Vollenhoven véleményének komoly szerepe volt. Szerinte az indonéz szigetvilág joghagyományja ugyan nagyon fragmentált, mert sok helyi variáns létezik, ezzel együtt megállapíthatók a

22| Hooker 1978: 11–20.

közös értékek: a közösségi érdekek primátusa az egyéni érdekek felett, a földhöz való nagyon különleges viszony, a családi közösségek kiemelt szerepe és a szokások egyfajta vallási megközelítése. Ezeket mint alapvető kulturális attitűdöket nagyon fontosnak vélte, és úgy gondolta, hogy az idegen jogi behatás káros lenne, ezért a feladat a helyi jogi kultúra védelme. Indonézia függetlenné válása után sajátos módon az indonéz nacionalisták, illetve a gyors modernizációt hirdető gyanakvással tekintettek az *adat*-jogra. Ennek megértéséhez fel kell idéznünk, hogy Indonézia függetlenségének első korszaka a gyors modernizáció és az egységes nemzetállam megteremtésének mítosza jegyében telt el, és ebben a folyamatban az *adat*-jog kifejezetten hátráltató tényező volt, két okból. Az egyik ok a partikularitás, hiszen minden szigetnek, a szigeten belül akár egy-egy klánnak vagy falunak saját szokásjoga volt, mely nyilvánvalóan a nemzeti jogegység ellen hat. A másik oka pedig az, hogy ezen társadalmak és szokásaik tradicionálisak, a modernizációt nem támogatják, sőt egyenesen ellenzik, ezért a jogegység mellett a jog modernizációjának is akadályozói. Ezt a korabeli nézetet nemcsak jogpolitikai, hanem tudományos konferenciákon is hangoztatták. E vélemény szerint a helyi szokásjogok károsak, akadályozzák a jogegység megteremtését, és ezért semmilyen különös védelemben nem kell őket részesíteni, különösen, ha az alkotmányos rend vagy a kialakuló indonéz gazdaság érdekeit alapvetően akadályozzák. Erre példa, hogy a szokásjog szerint a földtulajdon személyhez kötött, és csak az részesülhet belőle, aki az ott lakó közösség (falu, klán) tagja, de mások nem. Nemcsak a szomszéd falu lakói vannak kitiltva, hanem értelemszerűen a mindenhol máshonnan, akár a fővárosból érkezők is, akik így saját országukban nem szerezhetnének földtulajdont. Egy egységes jogrendszerben és egy működőképes nemzeti gazdaságban elképzelhetetlen és elfogadhatatlan – így az érvelés –, ezért a helyi szokásjogokat le kell törni és vissza kell szorítani. Így lett a helyi szokásokat és kultúrákat védelmező, az európai gyarmatosítás negatív tendenciáit a szigetlakók érdekében elhárítani igyekvő van Vellenhoven és iskolája az indonéz nacionalisták sokat kritizált figurája és céltáblája.<sup>23</sup> A valóságban azonban az *adat*-jogot a modern indonéz kormány sem tudta/akarta megszüntetni, ezért az *adat*-jog vidéken továbbra is érvényben maradt a magánjog területén, elsősorban a családi jog, de részben a tulajdonjog területén is. A helyiek számára ugyanis az *adat* nemcsak a jog és a tulajdon, hanem az igazságosság (*keadilan*) kifejeződése is.<sup>24</sup> Ennek ellenére van Vellenhoven és iskolájának felfogása nagyon sokat kritizált és vitatott megközelítés maradt, mivel kritikussai egyfajta roman-

23] Jellemző véleményt képvisel Alisjabbana írása, 1968: 3–16.

24] Hooker 1978: 20–29.

## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

ticizmust látnak benne, mely akadályozta az indonéz jogrendszer kiépítését.<sup>25</sup> Ebből következően az *adat*-jog jelentősége az 1970-es évekre le hanyatlott, és e vitatott kategória az érdektelenségbe süllyedt, mivel ettől az időtől kezdve senkit sem érdekelt igazán, sem a jogalkotókat, sem a jogtudomány művelőit. A retraditionalizáció azonban Indonéziában is erősen érezteti hatását, ezért legkésőbb az 1990-es évek végétől az *adat*-jog ismét felbukkant, de immár nem vita tárgyaként, hanem élő jogként, elsősorban a földtulajdon tekintetében, mely korlátot szab az állami jog alkalmazhatóságának.<sup>26</sup>

A holland gyarmatügyi igazgatás az *adat*-jogot két faktor, a vérségi szervezet és a területi szempont alapján osztályozta. Ezt a rendszert – némi változtatással – a modern Indonézia is átvette. A két szempont nem feltétlenül van jelen egyszerre, ez adja a rendszer bonyolultságát, ám ahhoz, hogy valami jogi rendet lehessen kialakítani, nem volt elegendő a csak az adott földrajzi helyre való utaláson alapuló klasszifikáció. A fontosabb *adat*-rendszerek a következők. 1. *Nem lokalizált klánok*: az exogám, patriarchális klánok szokásjoga, amelyek egy klán vezető autoritása alatt élnek; egy faluban több ilyen klán is élhet, illetve ha elhagyják a falut, akkor is a klán vezetőjének hatalma alatt maradnak. 2. *Lokalizált klánok*: itt a klánok letelepült életmódot folytatnak, és alapesetben a klán egy falut foglal el, azaz a falu lakossága megegyezik a klán tagságával. Ilyen esetben a klán- és a falufőnök személye azonos; ez jellemzően kisebb közösségeket jelent, kisebb szigeteken. 3. *Kevert klánok regionális közössége*: ez több klánt magában foglaló regionális közösség, ami létszámát tekintve nyilván nagyobb, mint az előző, mert a klánok együttesen teszik ki a regionális közösséget. Ilyen esetekben a közös kormányzás intézményeit is meg kell teremteni, ez általában a klánok vezetőinek tanácsa kezében összpontosul. Az *adat*-rendszer e típusa elsősorban Minangkabau (Szumátra) környékén található meg, de akad rá példa máshol is (Nias-szigete), ezért megnevezése általában *Minangkabau-adat*. Az ilyen közösségek (*nagari*) akkor kapnak elismerést, ha rendelkeznek legalább egy hivatali épülettel, mecsettel, fürdővel és a kakasviadalhoz szükséges helyszínnel. Érdekes kiemelni, hogy ezen *nagarik* általában matrilinearitáson alapulnak (miközben az iszlám jog a patrilinearitáson nyugszik), és legfontosabb feladatuk a közösségi földről való rendelkezés. 4. *Patrilokális klánok*: az adott falut egy klán uralja, de nem ők az egyedüli lakosok. A többi klánnak-lakosnak azonban nincsenek olyan széles körű jogaik, mint a vezető klánnak, mert nem lehet földtulajdonuk (mezőgazdasági és házhely), továbbá nem lehetnek a falu vezetői.

25] A kritikák legújabb összefoglalására nézve lásd Bouchier 2008: 94–99.

26] Benda–Beckmann 2009: 188.

E csoportok jogállását és egymáshoz való viszonyát meglehetősen komplex szabályok irányítják. A helyzetet tovább bonyolíthatja, hogy a feleségbiztosításban is kialakulhatnak aszimmetriák, mert az egyik közösség biztosítja a másiknak a feleségeket, de ez nem kölcsönös; az ilyen feleségbiztosító közösség (*hula hula*) privilégiumokat élvez, miközben más közösség felé az ő javára billen az aszimmetria. 5. *Desa*: ezek kizárólag területi alapon szerveződő falvak, a rokonsági rendszer nem játszik szerepet; Bali szigetén a *desa* tagságához tartozik az ősök kultuszának bemutatása, amit csak olyan házas emberek mutathatnak be, akik földtulajdonnal is rendelkeznek az adott helyszínen (a betelepülők tehát ki vannak zárva); hasonló *desa*-rendszer működik Jáva szigetén és Acehben is.<sup>27</sup>

A kiterjedt partikularitás mellett az *adat*-jogi rendszereknek vannak közös jellemzőik, melyek mindegyik vagy legalábbis a legtöbb *adat*-jogra igazak. Ezek közül elsőként a szóbeliséget érdemes kiemelni, mert az *adat*-jog olyan, hosszú generációkra visszamenő szokásjogi rendszer, melynek eredője nem ismert, de az emlékezete igen hosszú idő óta fennmaradt. Ezeket a szokásjogi rendszereket Indonéziához hasonlóan máshol sem jegyzik le, mivel az érintettek komoly ellenállást fejtenek ki a lejegyzés ellen – úgy érzik, aki lejegyzi a szokásaikat, hatalmat szerez felettük. Éppen ezért az *adat*-jogi rendszerek sincsenek lejegyezve, csak elvétve (Szumátra, Jáva), de ott is az iszlám hatására bekövetkezett, másodlagos folyamatként, és a valósághoz e szövegeknek általában igen kevés közük van. A másik fontos jellemzője az *adat*-jognak a kevéssé precíz fogalmazás, a tág értelmezhetőség. Ennek oka egyfelől a szóbeliség és a szubjektív emlékezet, másfelől az a szemlélet, hogy a szabályok a társadalomért vannak, és nem fordítva, azaz itt nem cél egy adott szabály mindenáron történő betartása, hanem sokkal inkább a harmónia biztosítása. Egyes területeken azonban, mint a földtulajdon, nagyon pontos szabályok vannak, és azokat szigorúan be is tartják. A harmadik jellemzője az *adat*-rendszernek az egyénközpontú megközelítés hiánya. A jog középpontjában nem az egyén áll, hanem a közösség és a természet. Az egyén helyét általában kötelességek útján jelölik ki, melyek egyfelől a természet irányába kötik (annak konkrét megjelenési formája és a természetfeletti alakjában egyaránt), másfelől az emberek egymás közti viszonylatában is megjelennek. Az egyén kötelességei funkciótól, társadalmi rangtól és az adott szituációtól függően változnak. Kevés szerep jut az ilyen gondolkodásban a szankciónak, de nincs rá különösebb szükség, mert ezt a funkciót ellátja a legnagyobb rossz, melynek bekövetkezésétől tartani lehet: a szégyen. Összességében tehát azt lehet mondani, hogy nem egy egyénre

27] Az *adat*-rendszer további elemeit bemutatja Hooker 1978: 36–41.



szabott jogi kódex rendelkezéseit akarják betartani, hanem ügyről ügyre akarják a konfliktusokat pragmatikusan megoldani és a békét helyreállítani.<sup>28</sup>

A hasonlóságok és különbségek egyidejű bemutatására legjobb, ha két ellentétes alapvetésű, mégis sokban hasonló *adat*-jogi rendszerre összpontosítunk, Aceh és Minangkabau *adat*-jogára. Aceh *adat*-joga szerint mindenki jogképes. Amíg el nem törölték a rabszolgaságot, a rabszolgák is rendelkeztek korlátozott jogképességgel. A nők jogképessége ugyanakkor nem tárgya semmilyen restrikciónak, a nők gyámság alatt tartása idegen az acehi felfogástól. Más oldalról viszont az is igaz, hogy a szabad mozgás erősen korlátozott, mivel faluját mindenki csak engedéllyel hagyhatja el, amennyiben igazolni tudja, hogy erre valóban komoly ok miatt kerülne sor (távol fekvő föld megművelése, a szomszédokkal való folyamatos vita előli elköltözés stb.). Ez a nők esetében gyakorlatilag lakhelyelhagyási tilalmat jelentett, mivel legfeljebb házasságkötés esetén engedték el őket (ha pl. egy másik falu főnökéhez megy feleségül). Bármilyen ok motiválta is az érintettet, a költözésre csak a két falufőnök jóváhagyásával kerülhetett sor, különösen a befogadó falu engedélye volt elengedhetetlen, ha a betelepülők ott földeket akartak megművelni. A falu érdekében a döntést a falufőnök (*köcik*) hozta meg, aki döntéseiben a falusi elöljárókra (*uroeng tuha*) támaszkodott. A nagyobb falvakban ezenkívül az iszlám képviselője is jelen volt (*töngkü*). Az *adat*-jog pontosan meghatározza, hogy mely ügyekben döntenek a falu vezetői: ide tartozik elsősorban a köznyugalom biztosítása, a földekkel kapcsolatos döntések, a családi ügyekben történő eljárás (házasság, árvákról gondoskodás), továbbá egyes vallási cselekmények felügyelete (pl. eskütétel). A formális jogszolgáltatás azonban nincs a falu vezetőinek kezében, mert ezt a törzsfőnök látja el, bár kevesen jutnak el a személyéhez. Ennek oka, hogy a felek inkább a falufőnököket keresik meg, akik formálisan nem hozhatnak bírói döntést, csak arbiterként járnak el, kompromisszumokat javasolva a vitatkozóknak. Ezeket örömmel elfogadják és alkalmazzák, így helyben, könnyen, gyorsan és olcsón sikerül a konfliktusokat megoldani, és nem kell sokat utazva napokat tölteni a formális eljárással, mely sokkal költségesebb. Ráadásul bizonyos foglalkozási csoportokkn belüli konfliktusokat eleve nem a törzsi vezető, hanem a szakmai elöljáró elé kell tárni (pl. halászok esetén). A törzsfőnök előtti eljárásnak nincsenek kötött szabályai, így az istenítéletek, eskük mindennaposak, néha a tortúra is előfordul. Azért, hogy az iszlám jognak legalább az alapvető szabályai érvényesüljenek, az eljáráshoz a *kali* (a *qādi* helyi változata) jelenlétét követelik meg, ez azonban nem sokat jelent, mert a *kalival* szembeni minimális elvárás az írni-olvasni tudás.

A törzsfőnök ítéletét végre is hajtják, halálbüntetés esetén megfojtással vagy lefejezéssel. Az elítéltnak erre az alkalomra külön ruhát kell viselnie. A pénzbüntetés az eljáró bírót illeti meg. Az anyagi ügyekben hozott ítéletek végrehajtását a rizsföldek és a halászcsonakok lefoglalása útján oldják meg: amíg a kötelezett nem teljesített, a törzsfőnök lefoglalta a rizsföldjét vagy a halászbárkáját (foglalkozástól függően), és maga művelte meg, illetve használta. Ha továbbra sem teljesített, a törzsfőnök elidegenítette a rizsföldet, és így egyenlítették ki a tartozást.<sup>29</sup>

A családjogot az öröklött matri- és patrilinearitás, valamint az erre épülő iszlám jog határozza meg, sajátos rendszert alkotva. Az iszlám jog jelenléte nyilvánvalóan a patrilineáris szemléletet erősíti, a matrilinearitásnak ennek ellenére komoly nyomai maradtak fenn, mely a nőknek szélesebb jogot biztosít. A leszármazást éppen ezért apai és anyai vonalon egyaránt igazolni kell. A házasság után az asszony megőrzi saját vagyonát, amely felett maga rendelkezik, és nem a férje, a házassági életközösség alatt szerzett vagyon pedig közösen illeti meg őket. A férjes nők nem költöznek férjükhöz, hanem a szülői házban maradnak (vagy annak egy részében, illetve ahhoz közel), a férjük pedig meglátogatja itt őket, vagy esetleg maga is ott lakik, de csak akkor, ha a nővel azonos faluból származik. A gyerekek ebben a házban nőnek fel, vagyis ha valaki saját faluján kívülre nőszül, a gyerekek voltaképpen elvesznek e falu számára. Lakás és eltartás tekintetében a nők meglehetősen függetlenek a férjüktől, ami jelentősen erősíti társadalmi helyzetüket – ez egy muszlim államban fontos tényező. Ráadásul a nők egymás szomszédságában laknak a családi házban vagy annak közvetlen környékén, míg a férfiak szét-szórtnan, akár különböző falvakba költözve, ami a szolidaritást a nők javára billenti. Sajátos módon ez a falufőnököket hozza nehéz helyzetbe, mivel ők semmilyen körülmények között nem hagyhatják el saját falujukat, ezért más faluból származó asszonyukat csak néha, esetenként látogathatják meg. Az *adat*-jognak ez a női lakhelyre vonatkozó felfogása annyira erős, hogy az asszony még önként, saját akaratából sem költözhet a férjéhez. A házasság megkötését (tilalmakat, procedúrát, anyagi szolgáltatásokat stb.) az iszlám jog szabályozza, és ezeket követik is, helyi variánsokkal. Ezek között kell megemlíteni a „helyettesítő házasságot” (*pulang balée*), melynek lényege, hogy ha a férj már kifizette a feleségéért a kialkudott árat, de a nő közben meghalt, akkor a nő családjának másik feleséget kell biztosítania a férfi részére, általában az elhunyt nővére vagy húga személyében. A válás is az iszlám jog szabályai szerint történik, bár rendkívül ritkán kerül rá sor. Acehben a válás nem jelent szociális katasztrófát a nők számára, mivel anyagilag eleve

29) Vellenhoven 1980: 60–75.

## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

nem függenek a férjüktől, és a válás után is képesek a matrilocalitás miatt a korábban megszokott szociális háló és szolidaritás alapján folytatni életüket. E sajátosságból következik, hogy a gyermekek válás után inkább az anya és annak családja gondozásában maradnak, hiszen az apa eleve távol lakik, és a gyermekek korábban is anyjuk házában élnek.<sup>30</sup>

Minangkabau *adat*-jogában a matrilinearitás még jobban kidomborodik, mivel itt ez az egyetlen rendezőelv, amelyet tovább erősít, hogy Minangkabau lakói – szemben a területi elven szerveződő acehiekkal – vérségi alapú társadalmi tagozódást mutatnak. Minangkabau 22 klánból áll (*kampung*), melynek tagjai szétszórtaan élnek a vidéken, vagyis egy klán nem alkot egy falut (*nagari*). A klánok családokra bomlanak, de egy család nem feltétlenül alkot egy házat (háztartást), mert egy család több házat (háztartást) foglal magában. Ennek oka a családok nagysága, mely egy idő után arra vezet, hogy a családok felbomlanak, és egy részük külön költözik, de közben az eredeti családi otthon (*rumah gadang*, nagy ház) továbbra is megmarad, és fontos szerepet tölt be. A háztartás szűkebb értelemben az anyát és gyermekeit jelenti, vagyis a férjet nem foglalja magában, mivel a gyermekek a nő családjához tartoznak, a férj pedig nem része ennek a vérségi kapcsolatnak, ám ennek ellenére a felesége házában lakik. A férjek költözése mögött az egyik legfontosabb ok a szigorú exogámia, ami tiltja, hogy bárki saját *kampungján* belül kössön házasságot (a *nagarin* belül lehet, mivel az nem vérségi közösség). A férj a felesége házában idegen, mert nem része a vérségi közösségnek és a háztartásnak sem, ezért a vagyont nem ő igazgatja (mivel az a nő családjának tulajdona), és éppen ezért apai hatalmat sem gyakorol otthon. A házasság alatt szerzett vagyon közös, melyet esetleges válás esetén a felek egymás közt egyenlő arányban osztanak meg. Acehhez hasonlóan a házasság megkötése és megszüntetése során az iszlám jogot alkalmazzák, ami egy tisztán matrilineáris társadalomban sokszor csak a formák szintjén valósul meg. A válás itt sem rengeti meg a nők vagyoni és társadalmi helyzetét. A férj a saját vagyonát természetesen magával viheti.<sup>31</sup>

A döntési kompetenciák alapfokon a családot illetik meg (a külön élő háztartás nem minősül külön egységnek), mely dönt minden, magát érintő kérdésben. A döntés joga formálisan a legidősebb férfit illeti meg (általában az anya fiútestvére), de ezen családfő (*mamak rumah*) sem dönthet semmilyen a család felnőtt nőtagjainak megkérdezése nélkül, sőt ilyenkor általában a családhoz nem tartozó, benősült férfiak tanácsát is meghallgatják. A családok felett álló egység a *suku*, mely az egymással vérségi kapcsolatban nem

30| Vellenhoven 1980: 84–89.

31| Vellenhoven 1980: 123–125; 134–135.

álló klánok szövetsége, mivel maga a klán, a *kampung* érdekes módon nem minősül döntési joggal bíró szervezeti egységnek. A legfontosabb autoritás mégis maga a falu (*nagari*), mely a faluból és a hozzá tartozó földekből és kisebb településrészekből áll. Egy falu általában 2-4 *sukuból* és 600 férfiból áll, és minden esetben rendelkezik egy falugyűlés céljára szolgáló épülettel a falu főterén. Az esetek jelentős részében a *nagari* a legfontosabb döntési kompetencia birtokosa, néhány esetben azonban a falvak faluközösségeibe egyesültek (*luhak*), ilyenkor ezek mondják ki a végső szót. A hollandok ezt vették mintának, és a szétaprózottságot úgy igyekeztek csökkenteni, hogy több falut összevontak ún. adminisztratív *nagarikba*. A falu döntése azért bír kiemelkedő jelentőséggel, mert a falu rendelkezik a földek felett és ad engedélyt idegenek beköltözésére, akik külön díjat kötelesek fizetni, hiszen a falu földjéhez jutottak. A megkülönböztetés az eredeti lakosok és a beköltözők között ezzel nem tűnik el, hanem végigkíséri a családok életét, mivel a falvak döntésében csak az eredeti lakosok családjai vehetnek részt, a többiek a későbbi generációk szintjén is ki vannak zárva, vagyis a társadalmi státuszt a helybenlakás ideje határozza meg. A vének tanácsában csak azon családok vezetői vehetnek részt, akik az alapítás óta a falu lakói, mások nem. Ennek a földekről való rendelkezés miatt van különös jelentősége, mert azokon a vidékeken, ahol a családok nem rendelkezhetnek a földek felett, a földek közösségi tulajdonban vannak, és ezekről a falu jogosult dönteni. A döntés a megművelés jogának biztosítását jelentheti idegenek számára, s ez magával hozza a vízhasználat és a letelepedés jogát. A *hak ulayat* (föld- és vízhasználat) időlegesen adható, örökre azonban nem, mivel a földek elidegenítése elképzelhetetlen. A családi földtulajdont nem lehet sem elhanyagolni, sem eladni, sem felosztani. Sem egyének, sem családok nem rendelkezhetnek földdel saját falujukon kívül, ezért a feleségéhez költöző férjnek új falujában nincs tulajdona, származási helyén azonban van. A modernitás hatására ez egyre kevésbé tartható, ezért megjelentek az első földadásvételek, de ezek visszavásárlási klauzulával vannak ellátva.<sup>32</sup> Ahogy fentebb láttuk, a földtulajdonszerzésnek ez az erős korlátozása volt az egyik legfőbb célpontja az *adat*-jog kritikusaiknak, akik a helyi jogok erős korlátozásait Indonézia modernizálásának egyik legfőbb akadályaként jellemezték, nem teljesen alaptalanul.

## 2.2. A maláj adat-jog

A maláj *adat*-jog (*adat Melayu*) az indonézhez hasonlóan igen komplex rendszer, melynek oka egyfelől a területi szétaprózódottság, másfelől az egyes

32] Vellenhoven 1980: 126–129; 138–139.

## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

*adat*-rendszerek eltérő történeti háttére. Egységes maláj *adat*-jogi rendszer tulajdonképpen nincs is, hiszen a maláj *adat* két nagy alrendszerre bomlik, továbbá ezek is külön variánsokat mutatnak fel területenként változó módon. A harmadik faktor, ami jelentősen befolyásolja a maláj *adat*-jogot, illetve annak egy részét, az iszlám jog, a muszlim vallású malájoknak ugyanis az iszlám jogot is figyelembe kell venniük. Azokon a területeken, ahol az iszlám jog a szokásjogot nem tudta kiszorítani, mi több, ahol a szokásjoggal szemben állt, ott inkább az iszlám jog változott meg, és nem tudta a szokásokat a maga képére formálni.

A maláj szokásjog eredete a történelem homályába vész, de annyi biztos, hogy Szumátra szigetéről, Minangkabau környékéről származik, a malájok ősei ugyanis onnan telepedtek át a mai Malajzia területére. A migráció idején még nem voltak muszlimok, a vallást csak új otthonukban vették fel. Minangkabau környékéről tehát a tiszta helyi szokásjogot vitték magukkal, amely megőrizte a klánszervezetet és matrilinearitást mint rokonsági formát. A másik csoport azonban nem közvetlenül, hanem Palembang érintésével érkezett, s itt a helyi hindu jog és monarchia befolyása miatt a klánszervezet felbomlott, és a patriarchátus vált uralkodóvá. Ily módon két külön *adat*-jogi rendszer jött létre, melyek alapvetésekben, gondolkodásban és társadalmi struktúrákban is eltérnek egymástól. A Minangkabau környékéről érkezők matrilineáris szokásrendszere az *adat perpateh*, a patriarchális szokásjog az *adat temenggong*. A két rendszer egymás mellett él, de maguk a malájok az *adat perpateh* tekintik valódi szokásrendszerüknek, mivel az *adat temenggong* erősen módosult forma, melyen a hindu és az iszlám jog is rajta hagyta bélyegét. Az *adat perpateh* a tiszta formában a mai napig fennmaradt Negeri Sembilan és Melaka államban, a többi maláj állam az *adat temenggong* hagyományát követi<sup>33</sup> (Malajzia 13 államból és 3 szövetségi területből áll).

E hagyományok eredete még a malájok előtt sem ismert. Az eredetmítosz szerint, melyet a *terombo*, a malájok eredetéről szóló dal őrzött meg, Minangkabau környékén két féltestvér volt az úr: egyikük, Parapatih a hegyvidéket, míg Tamanggungan a tengerpartot uralta. Mindketten jogalkotók voltak, és megteremtették a saját szokásrendszerüket, de arra a *terombo* sem ad választ, hogy Parapatih miért az exogám matrilinearitást, míg Tamanggungan miért a patrilinearitást választotta.<sup>34</sup>

A *perpateh* tradícióban, mely megőrizte a klánstruktúrát, a politikai hatalom hierarchikusan épül fel, és ez a hierarchia a társadalmi és a politikai rendszert is magában foglalja. Az alapegység a család, mely törzseket alkot,

33| Inche 1968: 107.

34| Minattur 1968: 18–19.

a törzsek hozzák létre a tartományt (*luak*), a tartományok pedig kiadják az államot, vagyis világosan látszik, hogy a vérségi és a területi elv keveredéséről lehet beszélni. A család az idősek vezetése alatt áll, a törzsek élén pedig a törzsi vezető, a *lembaga*. A tartomány élén áll az *undang*, az állam élén pedig az uralkodó. Fontos kiemelni, hogy ebben a hagyományban a vezetőket választják, ami utat talált a modern maláj alkotmányba is, bár a választás sok esetben csak formalitás.<sup>35</sup>

A maláj *adat*, akárcsak a többi szokásjog, elsősorban szóbeli. Ezt a szóbeliséget azonban erősen árnyalja, hogy nem feltétlenül normatív szövegek hagyományozódnak át, hanem mondások, versecskék, melyeket ugyan könnyebb megjegyezni, de nem feltétlenül könnyebb megérteni. Az egyik ilyen mondás azt tanítja, hogy „törd össze a rizsszemeket a mozsárban, főzd meg a rizst a fazékban” – de ez nem egy szakácskönyvből való részlet, hanem *adat*-jog. Megfejtése szerint ez a mondás azt takarja, hogy mindent a megfelelő helyen és eszközzel kell végezni, vagyis panaszt a megfelelő bíróságon kell tenni, a büntetésnek arányosnak kell lennie, és a tulajdonosnak megfelelő gondossággal kell eljárnia. Miközben mindez igaz és érthető, a mondás szövegéből aligha következik egyenesen, ezért a tanulás során nemcsak a mondásokat örökítik tovább, hanem azok megfejtését is, hogy az értelmezéssel ne legyen probléma, és az *adat*-jog megőrizze eredeti tartalmát.<sup>36</sup>

A maláj *adat*-jog leginkább a házassági és az öröklési jogban őrizte meg archaikus tartalmát, és él tovább a mai napig. Itt érdemes kiemelni, hogy mindez nemcsak az *adat perpateh* tradícióra igaz, hanem az *adat temenggongra* is, vagyis a maláj szokások magukhoz idomították az iszlám jogot mindenhol, ahol csak lehetett. Így továbbra is kiemelt jelentősége van annak a hosszú és részletesen szabályozott folyamatnak, mely elvezet az esküvőhöz igen sok lépcsőfokon keresztül. Először a fiatalember közli nősülési szándékát a szüleivel, mert a házasság itt családi és klánügy, nem magánügy. Ekkor a család kipuhatolja, hogy a formális lánykérés milyen fogadtatásra lel, és ha kedvező, csak akkor teszik meg a házassági ajánlatot. Ezt követően kell megjegyezni a vagyoni jogi kérdésekről, és lehet az esküvő napját meghatározni. A megállapodást közös ünnepség övezi. Egyes vidékeken még ennél is hosszadalmasabb az eljárás, mert először gyűrűt kell küldeni a menyasszonynak, illetve a családjának, ami az ajánlatot jelképezi. Ha a szülők visszaküldik a gyűrűket, akkor az ajánlatot elutasították. Ha nem, akkor ünnepséget kell rendezni a gyűrűk átadása céljából. Ezt követi egy újabb ünnepség, ahol már mindkét fél rokonsága részt vesz, és mindketten

35| Inche 1968: 107–108.

36| Minattur 1968: 22–23.

ki tudják alakítani véleményüket a tervezett esküvőről, tehát még bőven a tárgyalási szakaszban van a folyamat. Sarawakban a házassági folyamathoz időkeretet is rendelnek, ez máshol ebben a formában hiányzik. A házassági életkori minimum itt férfiak esetében a betöltött 20. életév, lányok esetében a betöltött 17. életév. A házassági ajánlatra gyorsan kell válaszolni, és ha megszületik a megegyezés, hét napon belül ajándékot kell vinni a lány szüleinek (*tekol*: általában pénz, arany- vagy gyémántékszer). Ha ez nem következik be, a fiúnak pénzbüntetést kell fizetnie (ha a lány nem fogadja el bármilyen okból, annak nincs jogkövetkezménye). A *tekol* átadása után egy hónapon belül meg kell tartani az eljegyzést (*pertunangan*). Ha erre a férfi hibájából nem kerül sor, elveszti a *tekolt*, ha a lány hibájából, vissza kell adnia a *tekolt*. Az eljegyzés után egy esztendő áll rendelkezésre az esküvő megtartására, aminek elmaradása szintén vagyoni következményekkel jár (az adott ajándékok elvesztése, illetve visszaadása). Sajátos intézménye még ennek az *adatnak* a *sarak belega*, az időleges válás. Mivel animista közösségről beszélünk, nem meglepő, hogy bizonyos körülményeknek komoly jelentőséget tulajdonítanak. Így ha a menyegző utáni egy héten belül bármelyik fél kedvezőtlen jeleket tapasztal (rossz álmot, tiltott madarakat vagy kígyókat lát, illetve hall), egy hónapra elválhat, és külön élhet a párjától, de egy hónap után folytatni kell a házasságot. Ha mégsem tenne így, az válásnak minősül, és büntetést kell fizetnie. A dayak *adat* teljesen monogám, a bigámia nagyon súlyos bűncselekmény, mely korábban halálbüntetést vont maga után (bambusszal korbácsolás révén), a modern korban börtönbüntetés jár érte. Újabb házasságot csak az özvegy köthet, a három hónapos gyászidő letelte után. Ez alatt az idő alatt az özvegyasszony nem viselhet vörös színű ruhát, nem használhat parfümöt és arcfestéket, ha igen, akkor az a férj rokonainak megsértése, és ezért büntetést kell fizetni. Meghatározott esetekben azonban az özvegy újraházasodási tilalmának ideje nem három hónap, hanem addig tart, amíg bemutatják a halottak lelkéért az áldozatot (*gawai antu*), amire tízévente egyszer kerül sor.<sup>37</sup>

A házasságkötés során az egyik legfontosabb ceremónia a *bersanding*, egy hindu eredetű ünnepség, melynek lényege, hogy a vőlegény és a menyasszony helyet foglal egy nekik készített trónuson, a házassági trónon. Ez központi elem, e nélkül nincs érvényes maláj házasság annak ellenére, hogy a házassági szerződés már érvénybe lépett, vagyis ezen a ponton a maláj szokások felülírják az iszlám jogot. Ha van házassági szerződés, de nincs *bersanding*, akkor ezt a házasságot *nikah gantongnak*, felfüggesztett házasságnak nevezik, mert a felek nem költözhetnek össze, nem kezdhetnek

37] Sandin 1968: 40–43; Inche 1968: 112–113.

közös életet, és nem is láthatják egymást mindaddig, amíg a későbbiekben meg nem rendezik a *bersanding* ünnepséget. A *bersanding* ünnepségnek megvan a maga menete és ceremóniája, melynek a *mak andam* (az ünnepség háziasszonya) a vezetője. Szimbolikus összeget ekkor is kell még fizetni, mert a *mak andam* egy paravánnal eltakarja a menyasszonyt, és csak akkor veszi el előle, illetve engedni hozzá a vőlegényt, ha a fizetéssel meg van elégedve. A *bersanding* után a felek rituális fürdőt is vesznek. Egyes államokban szokás a menyasszonyt régi kínai ruhába öltöztetni, de ez végső soron egy történelmi véletlenből kialakított divatként honosodott meg. Egy melakai király ugyanis kínai hercegnőt vett el feleségül, aki értelemszerűen kínai népi viseletben jelent meg, amit azonnal utánózni kezdtek magasabb körökben, míg végül a kínai ruha hagyományként rögzült. A ceremóniák mellett a kölcsönös vagyoni juttatások, ajándékok a másik fontos elemei a maláj házassági jognak. Mivel közben az iszlám vagyoni jogi szabályoknak is meg kellett felelni, a *mahr* intézményét megfeleltették az egyik maláj házassági vagyoni jogi juttatásnak, a *maskahwinnak*. A *maskahwin* eredetileg a vőlegény által a menyasszony szüleinek adott összeg volt, de manapság már nem a szülők, hanem a menyasszony kapja. Ennek összege vidékenként változó, és a felek társadalmi státuszától függ. A folyamat vége maga a menyegző, melyen hagyomány szerint egy bivalyt vágnak le és tálalják fel a vendégeknek. Hagyományosan a vendégség jelentős létszámú mindkét fél részéről, és a törzsek vezetői is részt vesznek az esküvőn, ami voltaképpen az esküvőhöz adott hallgatólagos jóváhagyásukat szimbolizálja.<sup>38</sup>

Házasságkötés után az új pár az asszony törzsi területére költözik, ahol már egy kész ház és a hozzá tartozó föld várja őket, mert a szülők addigra kiköltöztek e házból, hogy a fiatalok rendelkezésre bocsássák, míg ők maguk egy másik házba költöznek a család maradékával. Vagyis egy parcellán annyi ház áll, ahány lány férjhez ment a családból. A legkisebb lány marad a családi házban, amit majd megörököl, cserébe ő gondoskodik idős anyjáról, és őt terheli a temetés is (ez a rendszer a mongol–török gondolkodással azonos, csak a fiúk helyét a lányok veszik át). Ez a gondoskodás ugyan jelentősen megkönnyíti a fiatalok életét, de vannak hátrányai is, hiszen sokszor látni idős embereket, akik nem megfelelő körülmények között élnek, mert átadták az életük során épített összes házukat a lányaiknak és azok férjének. Ráadásul ez a „kiszolgálás” nem teszi érdekeltté a férjet a család vagyonának gyarapításában, aki eleve nem is tartozik a felesége klánjához, vagyis kevésbé érdekelt a kiváló gazdálkodásban. Éppen ezért sokszor a nők dolgoznak naphosszat a rizsföldeken. Egy másik, szomorú következmé-

38| Inche 1968: 112–118.



## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

nye ennek a rendszernek, hogy a férjnek el kell hagynia a házat, a földet és a gyermekeit is, ha felesége meghalt, mivel ott idegen, és már nincs miért a házban maradnia. Ezért a felesége halála utáni 100. napon egy ceremónia keretében elköltözik, gyermekeit is hátrahagyja, akiket ezek után az anyjuk klánja nevel fel.<sup>39</sup>

A házassági akadályok is másképpen alakulnak, elsősorban a matrilinearitás miatt. A házassági akadályok meghatározásakor nemcsak az agnat, hanem a cognat rokonokat is figyelembe veszik, így tehát tilos az anyai ági unokatestvérek közti házasság, és nemcsak az apai ági unokatestvérek közti. Szintén tilos a feleség élete során egy, a saját törzséhez tartozó másik nővel házasságot kötni, vagy akár csak viszonyt folytatni, ilyen esetben a maláj szokásjog nagyon kíméletlen, és halálbüntetést ír elő. Ugyanakkor az elhunyt asszony lánytestvérét feleségül venni nemhogy nem tilos, hanem egyenesen kívánatos, mert így lehet a legjobban a gyerekekről gondoskodni (*gantitika*). A poligámia elvben nem tilos, de részben a matrilinearitás miatt nehezen megoldható, részben pedig anyagi kérdés. Vidéken gyakorlatilag nincs poligámia, azzal legfeljebb a városokban lehet találkozni, ott is ritkán. Negeri Sembilan államban az asszonyok számát a politikai pozícióhoz kötötték: csak az uralkodónak lehetett négy felesége, az *undang*nak három, a *lembaganak* kettő, mindenki másnak pedig csak egy. A monogámiát nemcsak a vagyoni megfontolások erősítették, hanem a rokonsági rendszer is, mert a monogámiával lehetett elérni, hogy az asszony törzsében maradó gyerekekről megfelelően gondoskodjanak. Ennél fogva az *adat* előírása lett, hogy második feleséget csak az első feleség beleegyezésével vehet valaki magának.<sup>40</sup>

Elválni az iszlám jog szerint nem különösebben nehéz, legalábbis a férfi számára, mert ahogy a házasságot szerződéskötésnek, úgy a válást szerződésbontásnak tekintik. A maláj szokások azonban igyekeztek ezt megnehezíteni, és megakadályozni a válásokat, különösen azokat, melyek kimondására elhamarkodottan került sor. Ezért ha a férfi el akar válni a feleségétől, akkor először egy kisebb ünnepséget kell rendezni, melynek *bersuarang* a neve, ahová saját és felesége rokonait is el kell hívnia. Itt előadja sérelmeit, és elmondja, hogy milyen okok vezették a válási szándéokra. Ekkor a meghívottak, elsősorban az idősek bekapcsolódnak, és a felek közti közvetítéssel igyekeznek ismét harmóniát kialakítani, és a válást elkerülni. A válásra végső soron csak akkor kerülhet sor, ha a közvetítés semmilyen eredményre nem vezet. A válás kimondása csak a házassági vagyoni jogi kérdések rendezésével egyidejűleg lehetséges. A vagyonközösséget megszüntetik, vagyis mind a férfi,

39| Haji (1968) 187; 195.

40| Inche 1968: 118–119; Haji 1968: 200.

mind az asszony visszakapja saját tulajdonát, a közösen szerzett javakat pedig egymás között egyenlő arányban osztják fel. Szokás még, hogy a férfi válás esetére is ad ajándékot, de ezt voltaképpen a gyerekekre tekintettel teszi, ezzel hozzájárulva a róluk való további gondoskodáshoz, mivel a gyermekek az anyánál maradnak és az anyai törzs tagjainak számítanak, így a válás után a férfinak semmilyen további eltartási kötelezettsége nincs. Ahol viszont az iszlám jog nagyon patriarchális szemlélete a maláj szokásjogon áttör, az a nők válási jogának elismerése, mely gyakorlatilag lehetetlen az iszlám jog égisze alatt. Szokás ugyanis az is, hogy a házassági szerződésben kikötik a nő váláshoz való jogát, különösen arra az esetre, ha a férje elhanyagolja, rosszul bánik vele, nem tartja el vagy bántalmazza (elvben ilyen kikötésre az iszlám jog is lehetőséget ad, csak sok helyen nem élnek vele). Sarawakban még arra is lehetőség van, és ez már teljesen az iszlám jog ellen való, hogy a feleség – némi pénzbüntetés mellett – akkor is elváljon a férjétől, ha annak viselkedésében semmi kivetnivalót sem találni. Ilyenkor tizenöt nap gondolkodási ideje van az asszonynak, és ha ragaszkodik a váláshoz, biztosítani kell neki ezt a jogot, a férjéhez csak abban az esetben kell visszatérnie, ha nem tudja kifizetni a büntetést.

Ahol leginkább sérül az iszlám jog előírásainak szigorú betartása, az a *zinā*, a tiltott szexuális viszony megítélése. A lefektetett szigorú szabályokkal szemben ugyanis a maláj szokások sokkal engedékenyebbek, és pénzbüntetést vagy legfeljebb egyéves száműzetést írnak elő, de ezt csak a legritkább esetben. A leggyakoribb megoldás az, hogy ilyen esetben (ha egyik fél sem él házasságban), összeadják őket vagy rábeszéljük a házasságra, és némi pénzbüntetést csak akkor kell fizetni, ha az egyik fél visszautasítja ezt a lehetőséget. A dolog felett leglátványosabban szemet hunyó *adat*-jog pedig csupán annyit ír elő, hogy a felek rendezzék a kérdést egymás között.<sup>41</sup>

A matriarchátus az öröklési jogot is alapvetően meghatározza. Nem meglepő, hogy ebben a rendszerben a nők, illetve a nőági rokonok primátusa érvényesül. Ennek következtében az özvegyasszony örököl minden földet a férje után, ha nincsenek gyermekek. Ha vannak, a hagyatékot a lányok öröklik, egymás között egyenlő arányban, a fiúk csak az apjuk személyes tárgyait öröklik (de a földet nem), mert abból indulnak ki, hogy a fiúk vagy feltörnek maguknak szűzföldet, ha akarnak, vagy a házasság révén úgyszólván földhöz jutnak a feleség klánján keresztül. Az öröklési jog alapelve, hogy nem az egyéneknek, hanem a közösségnek, elsősorban a törzsnek van tulajdona, ezért az *adat* legfontosabb feladata a törzs védelme és annak megakadályozása, hogy a törzs vagyona idegenek kezébe kerüljön.

41| Inche 1968: 119–125.

## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

Ezért az öröklési jog alapelvei a következők: (1) a tulajdon a törzsé, nem az egyéné; (2) a szerzett tulajdon is ősi (= törzsi) vagyonná válik az öröklés útján; (3) a törzsi vagyon nőági vonalon öröklődik; (4) a törzsi vagyon a törzs nőtagjai kezében marad.<sup>42</sup> A fiúk vagy kevesebbet örökölnek, mint a lányok, vagy semmit se örökölnek, de ez őket nem zavarja, mert amíg meg nem nőülnek, addig a családjuk nőtagjainak kell róluk gondoskodni. Elsősorban az anyára hárul ez a feladat, de az anya halála után a nővérek veszik át a szerepet. A gondoskodás magában foglalja a lakhatást, a házasságkötéshez szükséges vagyon előteremtését és az egyéb, az életvitelből származó költségeket is (ami például magában foglalhatja a büntetésekből vagy a játékokból eredő tartozásokat is). Házasságkötés után pedig, ahogy láttuk, az asszony törzse révén jut megélhetéshez, így a férfi csak „felakasztja a kalapját,” ahogy egy maláj mondás tartja.<sup>43</sup>

A nőági öröklés annyira fontos része a rendszernek, hogy ha valakinek nincs természetes lánygyermek, akkor örökbe fogad (csakúgy, mint a patriarchátusban, ahol a fiúkat helyettesítik örökbefogadással). Mivel az öröklés a lányokon keresztül történik, nem rokonokat fogadnak örökbe – mert ők saját vérvonalukat viszik tovább, és így az örökbefogadás értelmét vesztené –, hanem kívülről, sok esetben még csak nem is maláj gyermekeket fogadnak örökbe, hanem elsősorban kínai lányokat. Az örökbefogadást nyilvánosságra kell hozni, és az egész klánnak tudomást kell szereznie róla, ezért az örökbefogadáshoz egy sor ceremónia (*berkedim*) tartozik, mely nem nélkülözi a vendéglátást sem, aminek általában egy bivaly látja kárát.<sup>44</sup>

A büntetések joga messze nem olyan jelentős, mint a házassági és az öröklési jog. Ez nem azt jelenti, hogy a maláj *adat* nem rendelkezik a büntetésekről, inkább csak azt, hogy ezeket kevésbé szigorúan kezelik (ahogy a *zinā* esetében is láttuk), mert a hangsúly mégis inkább a harmónia helyreállításán van, és nem az elkövető minden körülmények között való, lehetőleg minél szigorúbb megbüntetésén. Az *adat perpateh* gondolkodása a büntetések tekintetében is nagyon különbözik az *adat temenggong*tól, mert előbbi kifejezetten ellenzi a talio-elvet. Úgy tartja ugyanis, hogy egy rossz dolgot nem lehet helyreállítani még egy rossz elkövetésével, ezért nincsenek proporcionális csonkítások, illetve halál esetére bosszú sincs. Ezzel szemben az *adat temenggong* a talio elvén nyugszik.<sup>45</sup>

A harmónia visszaállítása, a kár enyhítése, a megbocsátás elérése a lényeg a büntetőgondolkodásban, melyet csak ritkán szakít meg vissza nem fordít-

42| Az öröklési jog részleteit ismerteti Inche 1968: 132–145.

43| Haji 1968: 191.

44| Haji 1968: 190.

45| Haji 1968: 196.

ható, súlyos szankció, mint a halálbüntetés. Erre egyes helyeken a poligámia, máshol a házassági tilalmak megsértése (incest) ad okot, utóbbi esetben nemcsak halálbüntetés járt, hanem vagyonekbobzás is. Egyéb sérelmeket inkább vagyoni kompenzációval vagy más kompenzációs mechanizmusokkal büntettek: testi sértés esetén vérdíjat kell fizetni, emberölés esetén pedig át kell adni az elkövető klánjából egy személyt az áldozat kánjának. A békülés jeleként azonban a gyilkos gyermekeit meg kell hívni az engesztelő ünnepségre. Az ügyek kivizsgálásakor a lehető legnagyobb körültekintést és bölcsességet követelnek meg a bírótól, akit egy fürge gyíkhoz hasonlítanak annak szimbolizálására, hogy nem szabad egyenesen járni, vagyis minden ügyet azonos módon, mereven értelmezve megítélni, hanem rugalmasan, minden körülményt figyelembe véve és helyesen mérlegelve kell eljutni a végcélhoz.<sup>46</sup>

A Sarawakban élő, animista dayakok számára például a lopás a legnagyobb bűn, amit el tudnak képzelni. Mivel rizstermesztők (*padi*: olyan rizsfajta, amely nem igényel árasztást, mint az egyéb rizsfajták, ezért hegyoldalokban is termesztendő, de rengeteg emberi és állati munkát követel), figyelmük teljesen a munkákra és a betakarításra összpontosul. Ha ezt valaki lopásra használja ki, az hatalmas bűnnek számít. Ilyenkor az elkövetőt nemcsak meg kell büntetni (vagyoni büntetés), hanem madarakat és disznót is kell áldozni az isteneknek, mert ennek elmaradása esetén olyan haragra gerjednek, hogy elpusztítják az emberiséget éhezéssel és özönvízzel.<sup>47</sup>

46| Minattur 1968: 34–36.

47| Sandin 1968: 40.

## TIZENÖTÖDIK FEJEZET

# SZOKÁSJOGOK KELET-ÁZSIÁBAN

### 1. § SZOKÁSJOGOK INDIÁBAN

India nagyon szerteágazó társadalmi és jogi világában a szokásjogok különleges és nagyon fontos helyet foglalnak el. Ahogy korábban láttuk, az egyes területek, falvak, városok, kasztok, klánok önálló szokásokkal rendelkeztek, melyeket a hindu jog elmélete elismert és támogatott, hiszen a szövegek lehetővé teszik, hogy a szokásokat (*sadāchāra*) jogforrásként figyelembe vegyék, vagyis a hindu jogi szövegek biztosítják a valóság teljes inkorporálását az elméletbe (szemben az iszlám jogelmélettel, mely nem ismeri el a szokást jogforrásnak).

Persze a helyzet azért ennél bonyolultabb, mivel a *sad* előtag jelentése jó, és a jók, vagyis a valláserkölcsei megfontolások szerint autoritással és reputációval rendelkezők szokásait jelenti, amiket követni lehet. Ezzel együtt már az ókori jogi szövegek szerint tisztában voltak azzal, hogy tartományonként, falvakként külön szokások léteztek, melyeket aztán megfeleltettek a jó szokásoknak. A területi alapon kifejlődött szokások mellett léteztek az egyes foglalkozási csoportok (halászok, kereskedők, parasztok, pénzkölcsönzők), kasztok, továbbá klánok-családok önálló szokásai is. Ezeket a szokásokat nem csupán a mindennapi életben vették figyelembe, hanem a bíróságokon is, mert ezek alapján születtek meg az ítéletek, mi több, kifejezetten azt várták az uralkodótól, hogy a helyi ügyeket a helyi szokások szerint bírálja el, ha azt akarja, hogy nyugalom legyen a tartományokban, és elfogadják a döntéseket. Mindezzel nem is volt semmi baj mindaddig, amíg a szokások nem mondtak ellent a szent szövegeknek, elsősorban a védáknak. Az elméleti probléma akkor keletkezett, amikor az autoritással rendelkező szövegek és a szokások kerültek ellentmondásba. Első látásra a helyzet egyértelműnek tűnik, hiszen nyilvánvaló, hogy ilyen konfliktus esetén a szent szövegeket illeti meg a primátus, ahogy azt több kommentár tartalmazza is. Ám ezt a véleményt sem övezte konszenzus, és megjelentek olyan álláspontok, melyek szerint a szokásjog bizonyos esetben akár elsőbbséget is élvezhet. Az érvelés szerint a szent szövegek saját koruknak megfelelő viszonyrendszereket tükröznek, és ha a társadalmi valóság lényegesen megváltozott, akkor nem szabad a régi szabályokat követni, mert az csak

megütközést és ellenállást szül. Manu egy versének (I. 108) értelmezésével a szokásjognak is transzcendentális eredetet tulajdonítottak, s ezáltal megnyílt az út a szokásjog teljes elismerése felé.<sup>1</sup> Amikor pedig deklarálták, hogy a konkuráló *dharmaszövegek* közül azt kell követni, amelyiknek a normája megegyezik a helyi szokásokkal (*sadāchāra*), a szokásjogok teljes elismerést nyertek, *de facto* már-már az írott jogforrások fölé kerekedtek.<sup>2</sup>

A térben és társadalmi rendszerben horizontálisan és vertikálisan is megjelenő szokások halmazában különleges helyet foglalnak el az egyes törzsek szokásai, akik akár az egész hindu jogrendszeren is kívül állhatnak (ha éppen buddhisták vagy keresztények). Szemben a kínai szokásokkal, melyek a komplementer rendszerhez tartoznak, az indiai törzsi jogok a konkurens jog rendszeréhez tartoznak, mivel a törzsek elsődlegesen saját szokásaikat alkalmazzák, az állami és a vallási (hindu, több esetben keresztény) jogfelfogás csak ezt követően válik fontossá. Igaz, utóbbiak képesek voltak a törzsi szokásokat néhány helyen módosítani (pl. a kereszténnyé vált törzsek a keresztény tanításnak megfelelően lemondtak a többnejűségről, holott szokásaik eredetileg ezt lehetővé tették). A törzsi jogoknak tehát primátusuk van az általuk befolyásolt társadalmak esetén. Ez a jelenség annyira jellemző, hogy ott, ahol az állam érvényt szerez a saját törvényeinek, a törzsi jogok mégis érvényben maradnak, de nem kiegészítő jelleggel, hanem mintegy duplumként. Illusztrációként álljon itt az alábbi, nem ritka eset Indiából: család miatt egy férfi ellen eljárást indítottak, majd a bűnösség megállapítása után szankcióként pénzbüntetést szabott ki rá az állami bíróság. A büntetés megfizetése után visszatért saját közösségébe, ahol ismét eljárás alá vonták, és újabb pénzbüntetést róttak ki rá, mert etikátlan viselkedésével szégyent hozott a közösségre, és ezért a kasztbíróság (*jāti panchāyati*) külön megbüntette.<sup>3</sup>

A törzsek jelenléte és fontossága igen régi történeti időre megy vissza ebben a térségben, az indiai államiságon kívül eső törzsi jelenségeket sohasem sikerült megszüntetni. Az India igazgatását átvevő angolok megközelítése sem különbözött a hagyományosan toleráns indiai felfogástól: a törzseket és az egyes helyi szokásokat nem szüntették meg, nem akarták sem a helyi hagyományokat uniformizálni, sem pedig az angol jog hatálya alá vonni őket erőszakos eszközökkel. Ezzel szemben inkább a megismerésükre törekedtek annak érdekében, hogy az angol közigazgatás és bírósági rendszer erre is tudjon támaszkodni, akár egy későbbi kodifikáció formájában. A törzsi jogok megismerésére irányuló törekvés ezért úttörő jellegű

1| Kane 1950: 21–40.

2| Francavilla 2006: 221.

3| Ishwaran 1968: 234.

## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

jogtudományi-antropológiai írások megjelenéséhez vezetett, ezek közül is kiemelendő a Sir W. H. Rattigan által a legfelső bíróság megrendelésére írott Customary Law as at Present Ascertained című *magnum opusa*, mely majd ezer oldalon tárgyalja, szisztematizálva és tárgykör szerint rendezve a punjabi szokásokat. Ez az akkor rendelkezésre álló anyagnak így is csak töredéke, mivel a mű kizárólag a magánjogi szokásokat tartalmazza (első-sorban házassági jog, öröklés, földtulajdon és földhasználat), és mindössze Punjab területére, vagyis messze nem egész Indiára vonatkoztatva, ám hasonló minőségű munkák a többi területre nézve nem készültek. Ez különösen kiemeli Rattigan művének fontosságát, melyet az indiai jogtudomány azóta is nagy becsben tart. A mű 16 kiadást ért meg 2007-ig, azóta pedig újabb két reprint kiadása jelent meg (2012; 2013).<sup>4</sup>

A modern India attitűdje is támogató a törzsi szokásokat illetően. A törzsek alkotmányos védelemben részesülnek, s ennek integráns része a törzs hagyományainak tiszteletben tartása és törzsi szokásjogaik elismerése. Ez alól kivételt képeznek az olyan szokásjogi elemek, melyek az uralkodó felfogás (korábban az angol, jelenleg az indiai alkotmányos felfogás) szerint az elfogadhatatlan „barbarizmus” kategóriába tartoznak, vagy más okból igen negatív társadalmi jelenségek (nők vagyontárgyként kezelése, beteg gyermekek megfojtása, gyermekházasság, rabszolgaság, alkoholizmus, játékszenvedély).<sup>5</sup> A kormányzati erőfeszítések mellett e téren a modern világ széles körű változásai (melyek lassan ezeket a közösségeket is eléri) sokkal hatékonyabban és mélyebben érintik a szokásjogok egyes elemeit, sőt magukat a szokásjogi rendszereket, mint amit bármilyen kormányzati eszközrendszer valaha el tudott érni. Ahogy a kereszténység felvétele a múlt században jelentős változást okozott (főleg a családjogi felfogásban), úgy a modern világ lassú beszüremkedése is ezzel a következménnyel jár. Az a tény, hogy a jobb megélhetés reményében sokan elköltöznek (főleg a fiatalok), drámai hatásokkal járhat, hiszen a városokban élők már nem követik a korábbi szokásjogaikat, de ezzel együtt elvesztik a klánszolidaritás támogató hatásait is. A törzsi jogok bomlásának irányába hat a modern alapfokú oktatás és orvosi ellátás bevezetése, és az állami jogrendszer bizonyos elemeinek és intézményeinek kiépítése (bíróságok, eljárási törvények). Az érintettek e változásokat vegyes érzelmekkel fogadják, ugyanakkor a túlnyomó többség (75%) ragaszkodna ősei törzsi jogrendjéhez, mivel az nagyon fontos komponense identitásuknak, amit modern intézményekre se cserélnének el.<sup>6</sup>

4) Rattigan 1880.

5) Baruah 1990: 37–38.

6) Hina 2012: 132–133.

A modern India alapvető dilemmája a „múzeum” megközelítés és a „civilizációs misszió” attitűd közti választás volt. Előbbi azt jelenti, hogy a törzseket egy rég letűnt korszak maradványainak tekintik, és mint élő muzeális jelenséget megfigyelik és megőrzik a mának és a holnapnak, lehetőség szerint olyan érintetlenül, amennyire csak lehet. A civilizációs misszió lényege ezzel szemben – mely felfogás sok gyarmatosító hatalmat is magával ragadott –, hogy a törzsek olyan barbárok, akik eddig semmit sem tudtak a civilizáció áldásairól, mivel azt nem ők maguk teremtették meg, illetve másokkal kevéssé érintkezve meg sem tanulták. De a civilizáltak erkölcsi kötelessége e fejletlen barbárokat megtanítani legalább a civilizáció alaptartalmaira, ami egyfajta kulturális misszióként értelmezhető. Ebből következően modern intézményeket és technikát kell közöttük bevezetni a modernizáció érdekében. Az indiai politika egyfajta középúton próbál megvalósítani a lassú modernizáció és az autonómia együttes biztosításával, miközben világos, hogy az ország belső területein élő törzsek jóval receptívebbek a modernitás felé, mint az északkeleti hegyvidék lakói. Különösen a földdel és az erdőkkel kapcsolatos jogok elismerése problémás jogterület, mivel a törzsek felfogásában ezek az ő tulajdonaik, miközben épp ezekkel kapcsolatosan jelentkezett egy sor visszaélés még a XX. század folyamán is, melynek eredményeképpen a törzseket megfosztották erdeiktől, őket magukat pedig ingyenmunkásokként dolgoztatták. Az indiai alkotmány azonban védelemben részesíti a törzseket (*scheduled tribes*), ami több pusztán a törzsi jogok védelmének deklarálásánál. Az alkotmányos védelem kiterjed a negatív diszkrimináció tilalma mellett a fejlesztés lehetőségeire is (oktatás, egészségügy, a törzsi erdők védelme). Az alkotmány eredetileg egy biztost rendelt ki (338.§) az alkotmányos jogvédelem monitoringjára, aki közvetlenül az elnöknek felelt. A biztos tisztséget hosszú viták után 2003-ban egy alkotmánymódosítással egy nemzeti bizottságra cserélték fel, hasonló feladatok mellett.<sup>7</sup>

A törzsi szokásjogoknak szentelt kiemelt figyelem persze nem véletlen, hiszen a törzsi jogok szerint élők száma óriási Indiában, a legújabb adatok szerint számuk 8,6% (2011), ami figyelemmel India lakosainak számára (1,27 milliárd) százmillió közeli lakosság számot ad ki (ez a szám a Fülöp-szigetek teljes lakosságával egyezik meg). Összesen 630 törzs él Indiában, mely Afrika után a legnagyobb törzsi népesség hazája.<sup>8</sup> A törzsek rendkívüli módon különböznek egymástól etnikai, vallási, nyelvi és kulturális alapon egyaránt. A törzsek eloszlása Indián belül meglehetősen egyenetlen, vannak olyan területek, ahol jelenlétük hangsúlyosabb, míg máshol kevéssé jelentős,

7| Narwani 2004: 78–89.

8| Narwani 2004: 11.



## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

bár szinte nincs olyan helye az országnak, ahol valamelyest nem kellene velük számolni. A leghangsúlyosabb jelenlétük az ország északkeleti területére, elsősorban Meghalaya, Arunachal Pradesh és Nagaföld vidékére, vagyis a bangladesi és a burmai határ közti, jórészt hegyvidéki és erdővel borított vidékre esik. Csak Arunachal Pradesh államban 30 regisztrált törzs és törzsi jog létezik,<sup>9</sup> miközben Mizoram államban a legmagasabb a törzsek aránya (95%), de élnek törzsek Orissa, Gujarat, Rajasthan államokban is.

A törzsi jogok nem mutatnak különösebb összefüggést vagy jelentős hasonlóságot, mivel mindegyik be van ágyazva egy adott társadalmi-gazdasági rendbe, és ennek következtében meglehetősen diverzek. Többségük ugyan patriarchális és patrilocális, de még ez az alapszöveg sem generalizálható, mivel élnek jelentős számban matriarchátusban is közülük, mint a khasik Meghalaya államban, a bangladesi határ mentén vagy a garo törzs az északkeleti határ mentén. A khasik kevesen vannak (központjukat, Mawlynnong falucskáját megválasztották India és egész Ázsia legtisztább településévé), a garo törzs ellenben jelentős létszámú. Külön szokásjoggal rendelkeznek a kevésbé lokalizálható, vándor életformát követő közösségek, melyet az antropológiai irodalom *service nomadism*nek nevez.<sup>10</sup> A *service nomadism* olyan tevékenységre utal, melynek lényege, hogy az adott közösség városról városra vándorol, ahol különféle szolgáltatásokat, elsősorban szórakoztatást nyújt a helyi lakosság számára (akrobatamutatványok, zene stb.). Ezek a csoportok voltaképpen külön kasztokat alkotnak, és megvan a saját szokásjogi rendszerük normákkal, jogszolgáltató testülettel (*panchayat*) és valamelyest formalizált eljárással. Vallási értelemben is nagy szórást mutatnak a szokásjogi rendszerek, mivel sok közösség még a mai napig ragaszkodik ősi, animizmuson nyugvó vallásához, mások ellenben valamelyik nagyobb világvalláshoz csatlakoztak (hinduizmus, buddhizmus, kereszténység), bár utóbbiak sosem tiszta formában jelentkeznek, hanem a korábbi vallásosság és az új vallás szinkretizmusaként. Az egyetlen, ténylegesen közös elem a vérségi társadalomszervezet és a familiarizmus jelenléte, vagyis az, hogy mindennek a család vagy klán az alapja, és nem az egyén, a társadalmi kontroll pedig a családi szervezeten keresztül valósul meg magán- és büntetőjogi kérdésekben egyaránt. Természetesen se hely, se szükség nincs valamennyi törzsi jog leírására, az alábbiakban néhány tipikus jelenségre mutatok be példákat.

Az északkeleti hegyvidék egyik legjelentősebb törzse a garo, melynek normatív felfogása három kulcsszó köré szerveződik. Az *asimalja* vallás-

9| Bhagabati 1990: 22.

10| Hayden 2000: 10.

erkölcsi megközelítést jelent (a szó két mitikus alak, Asi és férje, Malja nevéből származik), és kapcsolatban áll a túlvilági hatalmakkal. A *dakmalja* ezzel szemben inkább becsületkódex, és a tilalmas cselekvéseket tartalmazza, vagyis kizárólag tiltásokat fogalmaz meg. A harmadik elem, a *nima* pedig egyfajta etikettként értelmezhető annak ellenére, hogy e körben is a tiltások dominálnak: erdei ösvényen haladva a nőknek mindig a férfiak után kell menniük, kivéve, ha veszélyes környéken haladnak át, mert a vadállatok mindig a sor végén haladókat támadják meg. Ha valaki víz közelébe ér, kiáltásokkal kell magára felhívni a figyelmet, hogy ha valaki fürdik ott, még legyen ideje felöltözni; a rizsdagot férfiak számára nem lehet az edény aljáról kimerni, csak a tetejéről. A legkisebb szabályok megszegése is az amúgy jóindulatú szellemek, hatalmak bosszúját idézik elő, ezért egyik se maradhat következmények nélkül. Ha normasértés történt, akkor azokat a falusi előjáró és a vének tudomására kell hozni, akik kiszabják a büntetést (kompenzációt), és gondoskodnak azok végrehajtásáról is. Családon belül a családfő rendezi ezeket a kérdéseket (fizikai büntetés esetén nem pusztán kiszabja, végre is hajtja), aki általában a családjának testvére, hiszen a garo társadalom matrilineáris. Ennek eredményeképpen azok tartoznak egy klánba (*māchong*), akik anyai ágon számítva származnak közös őstől. A *māchong* további nagycsaládokra bomlik szintén anyai ágon, ezek általában letelepedési közösségek is. A *māchong*ok kizárólag exogámok, klánon belüli házasság nem jöhet szóba. Az örökösödési rendszer anyai ágra épül, vagyis a családi vagyont az anya után valamelyik lánya örökli (nem merev szabályok szerint, hanem inkább a család által kiválasztva, de az esetek többségében a legfiatalabb lány az örökös). Az örökös lány (*nokkrom*) az anyai házban marad férjével együtt, míg a többiek elköltözhetnek új otthonukba férjükkel, akit vagy az apai *māchong* tagjai közül választanak, vagy teljesen kívülről. Az örökös lány családjára örökli meg a családi földet, amit megőriznek, megművelnek, igaz, ezt már a férj irányítása alatt. Az örökös nő férje azonban csak a gazdálkodást irányítja, fontosabb döntést (elsősorban elidegenítést) nem hozhat a földdel kapcsolatban, hiszen az nem az övé. Érdekes megfigyelés, hogy az örökös nők nehezebben mennek férjhez, mert kevesen akarják vállalni, hogy új otthon helyett kötött helyre költözzenek, a feleség házába, ahol mások vagyonát kell igazgatni, a szülőkkel kell együtt élni, sőt elvben az após halála után a vőnek feleségül kellene vennie az anyósát is, aki, ha inkább máshoz megy férjhez, elhagyja az otthonát. A nem örökös nők és azok férjei sokkal szabadabbak a lakhely és minden más tekintetében. A matrilinearitás lényegéből következően a férfiak nem vesztik el kapcsolatukat saját korábbi családjukkal, hiszen azzal kapcsolatosan egy sor kötelességük továbbra is fennáll a nők vonatkozásában (anya, nővérek, unokahúg), vagyis amíg

## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

korábbi családját inkább irányítja, felesége révén keletkezett új családjában alárendeltebb szerepet játszik, szolidaritás tekintetében mégis utóbbiakhoz kötődik (segítséget tőlük kap). Ezt a kettősséget egy garo mondás úgy fejezi ki, hogy: „a gyomrom az anyámé és a nővéremé, de a kosaram a feleségemé és a gyerekeimé”, vagyis egy férfi saját nőági rokonainál annyit eszik, amennyit csak akar, de felesége házában nem, mert ott a feleségről és a gyerekekről kell gondoskodnia, előjogok nélkül.<sup>11</sup>

A fentiekből következően a garo házassági modell monogám. Régebben a nő *māchong*jának engedélyével lehetett második házasságot kötni, de a kereszténység felvétele ezt a lehetőséget elvi szinten is megszüntette. A többségi hindu társadalom házassági jogára oly jellemző attitűdök itt teljesen hiányoznak (özvegyek újraházasodási tilalma, gyerekházasságok), a cölibátust azonban a garók is elutasítják. Az özvegyek ismét házasságot köthetnek, az asszony halála esetén családjának kötelessége, hogy második asszonyt biztosítson a volt férjnek. A házassági ajánlatot e rendszerben logikus módon a nő teszi a férfinak ajándék (étel) küldésével egy közvetítőn keresztül. Az étel visszautasítása az ajánlat visszautasítását jelenti. A kereszténységre át nem tért garo csoportok közt még él az ősi szokás, amit megfelelő magyar kifejezés hiányában „fúrablásnak” lehetne nevezni. Ez nem a máshonnan ismert nőrablás pontos ellentéte, mivel az „elrabolandó” fiú és teljes rokonsága beleegyezésével történik, és inkább emlékeztet egy rítusra, mint valóban erőszakos cselekményre. Az eljárás lényege, hogy a kiválasztott férfi visszautasítja a házassági ajándékot, majd „elbújik” a kérők elől, akik azonban nem adják fel a reményt, hanem felkutatják, majd a nagyszámú üldözősereg győzelme után az elfogottat visszaviszik. Az eseményben az egész falu részt vesz, mivel a fiatalok azok, akik elárulják a rejtekhelyet, és nyomra vezetik a keresőket. Ezt követően kerül sor a valódi esküvői ceremóniára. Ez a férfirablás különbözik a valódi szökéstől, amikor a fiatalok egyszerűen megszöknek otthonról, és összeköltöznek. Ez nem bűn, az ilyen együttéléseket egy idő után házasságnak ismerik el, ha amúgy a szabályoknak megfelelnek (exogám). Az exogámia megsértését tartják ugyanis a legnagyobb bűnnek, ez száműzetést, korábban halálbüntetést vont maga után.<sup>12</sup> Súlyos, bár nem halállal büntetendő bűnnek tartják a házasságtörést is, melyet nem egy vallási-erköcsi rend, hanem konkrét személyek megsértéseként fognak fel. Vagyis a házasságtörésben részt vevő nő a férfi partner feleségét sérti meg, míg a férfi partner a férjes asszony férjét. Ebből következően a büntetés kompenzáció fizetéséből áll, amit a sértettek részére kell teljesíteni.<sup>13</sup>

11| Roy–Rizvi 1990: 53–55; 59.

12| Roy–Rizvi 1990: 55–65.

13| Majumdar 1990: 52.

E rendszer szinte pontos tükörképe a Mizoram államban élő mizo törzs szokásjoga, akik szigorú patriarchalitást követnek. A patriarchális nagycsalád egyben patrilokális is, ahol a legfiatalabb fiúnak kell gondoskodnia az idős szülőkről, valamint neki kell kiházásítani a testvéreit. A házasság szigorúan exogám, hitük szerint a közeli rokonok közti kapcsolat a termés azonnali pusztulásához vezet, ami nemcsak az érintett család, hanem a teljes falu megélhetését veszélyezteti. A házassági ajánlatot a férfi teszi a nőnek, a felek viszonylag szabadon találkozhatnak és ismerkedhetnek, de az udvarlásra csak a lányos házban kerülhet sor, közterületen nem. A fiatalok beszélgetéseiben eleinte a szülők is részt vesznek, később azonban finoman háttérbe húzódnak, a fiataloknak ugyanakkor szigorú etikett szerint kell viselkedniük (a fiatalembernek nagy tiszteletet kell mutatnia a lány szülei iránt, mindenféle testi érintkezés tilos, alkohol tartalmú italt nem lehet fogyasztani stb.). Korábban a poligámia elvben lehetséges volt (a valóságban azonban legfeljebb a falufőnöknek voltak ágyasai), a kereszténység felvétele azonban ma ezt nem teszi lehetővé. Az udvarlás, majd az ezt követő tárgyaláson megegyezésen alapuló házasság mellett nem ritka házassági forma a szökés (*tiandun*), melyre akkor kerül sor, ha a tárgyalásos forma valamilyen oknál fogva megreked, vagy nem jön létre. Ilyenkor a fiatalok dönthetnek úgy, hogy megszöknek, és máshol vagy valamelyik távoli rokonnál telepednek meg. Ha a szökést tartós együttélés követi, azt házasságnak ismerik el, és nem jár semmilyen hátrányos megkülönböztetéssel, ugyanolyan törvényes házasságnak tekintik, mint a családok közti megegyezést. Nyilván a szökések relatív magas száma jelentősen hozzájárult e forma egyenrangúságának elismeréséhez. A házasságkötés ideje általában június vagy október, a júliustól szeptember végéig tartó időszak e szempontból tabu, egyfelől azért, mert a mezőgazdasági munkák erre az időre esnek, másfelől pedig azért, mert a holt lelkek ebben az időszakban térnek vissza családjukhoz, s ezért nem lehet esküvőt tartani. Ez tökéletesen mutatja, hogy az újonnan felvett kereszténység nem tudta a hagyományos vallási elemeket kiszorítani. További bizonyíték erre a válás joga, mely az ellentétes tartalmú keresztény tanítás ellenére lehetséges, mivel a hagyományos szokásjog a válás tizenegy formáját (és okát) különbözteti meg. Ezek főként betegséggel, a mentális állapottal vagy a házassági kapcsolat minőségével állnak összefüggésben (örültség, impotencia, frigiditás, tartós különélés stb.). A szigorú patriarchátus ellenére a válást az asszony is kezdeményezheti, a gyermekek sorsát pedig maguk a gyermekek döntik el, a válás után azzal a szülővel maradnak, akivel akarnak. Az egyes válási okok és formák közt

## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

végző soron csak az anyagi következmények tekintetében állapíthatók meg különbségek (kinek, mikor, mennyi jár vissza a vagyonból).<sup>14</sup>

A két szokásjog közti átmenetet testesíti meg a Nagaföldön élő ao törzs rendszere (valódi átmenet nyilván nincsen, mert vagy matri- vagy patriarchális egy rendszer), mely patriarchális, de a nőknek komoly szerepet biztosít. A családfő nem csupán a család ügyeit intézi, de – sok archaikus társadalommal szinkronban – egyben a család papja is, aki bemutatja az áldozatokat a túlvilági hatalmak kiengesztelésére (a kereszténységre át nem tért ao családokban), és vezeti a család gazdálkodását. A családi ügyek eldöntésében azonban a nőknek hagyományosan jelentős szerep jut, a férfiak döntéséhez a nők beleegyezése szükséges. A házassági jogban a monogámia érvényesül, a poligámia tiltott, akárcsak a gyermekházasság. A lányok általában 16 és 20, a fiúk 18 és 25 éves koruk között kötnek házasságot, melyet a családok közti tárgyalások előznek meg a házassági díj megállapítása érdekében. Manapság a házassági díj fizetésének szokásával felhagytak az aók. A fiatalok számára az ismerkedés szabad és formáságotól mentes, akár privátim, akár köztereken is találkozhatnak, felügyelet nélkül. Nagyon fontos ugyanakkor, hogy a kérőnek már legyen saját építésű háza, mivel ez formális feltétel a házasság megkötéséhez. Az önálló ház nem csupán azt jelenti, hogy e neolokalitást követő társadalomban a fiataloknak van hová költözniük, hanem egyben azt is szimbolizálja, hogy a férfi megérett a házasságra, van önálló jövedelme és munkája, amivel el tudja tartani jövő családját. Az esküvőre általában a tavaszi hónapokban kerül sor. Özvegyek újravezényelhetnek, de itt a szabad párválasztást erősen csökkenti, hogy volt férje testvérei közül kell új férjet választani magának, ahogy a feleség halála esetén az özvegy férj a sógornói közül választja ki következő feleségét. A válás nagyon ritka az aók körében, és az esetek nagy részében házasságtörés eredménye. Ilyenkor a patrilinearitás miatt a gyerekek az apánál maradnak, de a felek más gyermekelhelyezésről is megegyezhetnek. Antropológiai szempontból figyelemre méltó a nem indiai, hanem a tibeto–burmai nyelvcsaládba tartozó nyelvet (polong-o) beszélő reag törzs, mely mai napig fenntartja az igen archaikus menyasszonyszolgálat rendszerét, amikor a férfi nem pénzt vagy vagyontárgyat ad jövőbeli feleségéért, hanem meghatározott időt dolgozik a lány családjánál, így mintegy megváltva a jövőben kieső munkaerőt. A reagok körében ez három vagy négy esztendő, ezt követően a férfi szabadon elköltözhét családjával neki tetsző helyre, de helyben is maradhat – ebben az esetben általában felesége családjától külön anyagi juttatásban részesül.<sup>15</sup>

14| Roy–Rizvi 1990: 76–86.

15| Roy–Rizvi 1990: 65–70; 95–97.

Szintén a tibeto–burmai nyelvcsaládba tartozó nyelvet beszéli a nyishi törzs, mely Arunachal Pradesh állam legnépesebb törzse, és három nagyobb klánra bomlik. A nyishik a szokásjogukat egyenesen a világ teremtésével kötik össze, a kozmológiai mítoszuk szerint ugyanis a természetfeletti erők több fázisban teremtették meg a világegyetemet és annak részeit (Nap, Hold, csillagok, víz, szél), majd az élőlényeket (növények, állatok), köztük Aabhu Thaynit, akitől a nyishi törzs tagjai származtatják magukat. Aabhu Thayni természetfeletti erőkkel és képességekkel rendelkezett, ezért több alkalommal is harcba bocsátkozott a gonosz szellemekkel. A törzsi szokások megalkotására e küzdelmek alatt került sor, hogy azok védelmezzék az emberiséget. A törzsi szokásokat szóban, énekekben, mesékben, táncokban őrzik meg, ennek integráns része a joghagyomány is. Utóbbi legfőbb őrzője a falusi tanács (*nyelee*), mely valamennyi ügyben eljár és döntést hoz. Érdekes módon különböző ügycsoportokra más és más *nyelee* ül össze, ezek fontossági sorrendbe állítva a következők. A legfontosabb *nyelee* az idegenekkel kapcsolatos jogvitákat dönti el, a második legfontosabb pedig a falvak közötti konfliktusban hoz döntést (vagyis a külkapcsolatok primátust élveznek a nyishik gondolkodásában). Ezt követi a klánok közti, a falun belüli, majd a családon belüli konfliktusokat feloldó *nyelee*, bár utóbbi elvben igen ritkán ül össze, mert a nyishi felfogás szerint családi ügyeket nem szabad a falakon kívülre vinni, nem formális intézmények előtt, hanem házon belül kell megoldani. Az eljárásban mindenki megkötés nélkül részt vehet (nincs nyoma az Ázsiában sok jogrendszerre jellemző attitűdnek, mely a nőket kizárja a jogi eljárásokból), és részt is vesz, mivel a rendszer egyik alapvetése a széles körű nyilvánosság biztosítása. Az eljárás során bizonyítékként esküt és istenítéleteket örömmel vesznek figyelembe, ez magyarázza, hogy a hagyományos vallásosságot képviselő pap miért van jelen szinte valamennyi eljárásban. Ha nem ceremoniális, hanem kifejezetten jogi segítségre van szükség, akkor csatlakoznak a tanácshoz azok az idős, köztisztviselők örvendő férfiak, akik a szokásjog szakértőinek minősülnek (*nyegam aabhu*). A különböző *nyelee*-k magán- és büntetőügyekben egyaránt eljárnak, büntetésként az esetek túlnyomó többségében vagyoni kompenzációt írnak elő.<sup>16</sup>

## 2.5 A KÍNAI SZOKÁSJOGOK

A kínai szokásjogi rendszer a komplementer rendszerbe tartozik, mivel minden esetben létező, állami normarendszereket egészít ki, gyakorlatilag kivétel nélkül a magánjog területén, büntetőjogi szokások pedig értelemse-

16| Hina 2012: 136–139.

## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

rűen nincsenek. A tudományban a kínai szokásjog a többi ázsiai szokásjogi rendszerhez képest is elhanyagolt terület, alig lehet erről a kérdésről bármi, jogilag releváns dolgot tudni. Nemcsak az eredmények ismertetése hiányzik, felmérések se nagyon készülnek. Mindent elárul, hogy mindössze két nagyobb felmérés koncentrált a kínai jogszokásokra az elmúlt évszázadban, de egyik se volt tudományos igényű vagy célú munka. Mindkettőt gyakorlati megfontolások vezérelték, és az adott kormány határozata alapján készült el a kormányzat mint megrendelő részére.

Az első riport Formosa szigetéről, vagyis Tajvanról készült 1900-ban, a szigetet megszálló japán kormány (!) megbízásából, mely a közigazgatás hatékony megszervezése miatt ismerni akarta a szigeten uralkodó főbb szokásokat, családi és tulajdonviszonyokat. Így végül a Formosa szigetét irányító kormányzó megbízásából Santaro Okamatsu, a Kiotói Egyetem jogászprofesszora készített egy ideiglenes jelentést a kormányzó számára, mely a japán erők visszavonulása után is fennmaradt és (ha nem is könnyen, de) hozzáférhető. Ez a riport kizárólag magánjoggal foglalkozik, azon belül is a földjogra vonatkozó igen összetett szabályokkal és minden olyan jogügylettel, ami a földdel kapcsolatban áll (bérlet, zálog, kölcsön, adó stb.), továbbá a házassági jog érdekességeivel, elsősorban a japán szokásokkal való összehasonlítás keretében.<sup>17</sup>

A másik szokásjogi gyűjtemény Kínából származik, és ez is kormányzati kezdeményezésre jött létre, ami mögött széles körű jogi reformok húzódtak meg. A gyűjteményben foglaltak nyilván a gyűjtés idején ismert és alkalmazott szokásokat tartalmazzák, ahogy az is egyértelmű, hogy ezen szokások igen hosszú időre nyúlnak vissza. A gyűjtemény részletes, 1800 oldalon sorol fel 3432 egyedi jogszokást, tartományonkénti bontásban. Ezekhez nincs kommentár, sem összekötő szöveg, logikai rendszerről vagy valamilyen tudományos igényű feldolgozásról nem is beszélve. A szöveg láthatóan a szokások felvételét és gyors lejegyzését tartalmazza, vagyis tényfeltárás, amit valamilyen tudományos feldolgozásnak kellett volna követnie. De nem követte, mert a szöveg készítője 1926-ban meghalt, a gyűjteményt pedig nyilvánosságra hozták, és Nanjingban adták ki 1930-ban az igazságügyi minisztérium megbízásából. Ezt követően a szöveg lassan elfelejtődött, néhány fejezetét Eduard Kroker adta ki német fordításban 1955-ben, a Monumenta Serica sorozatban.<sup>18</sup>

A kép, ami e gyűjtemények alapján kirajzolódik előttünk, rendkívül kauzisztikus. Ez nem is meglepő, hiszen egyes esetekre vonatkozó szokásokat

17| Okamatsu 1902: 20–155.

18| Kroker 1955: 228–302.

gyűjtöttek össze, melyek mögött akár konkrét kérdések is lehettek, bár az olvasó elől ez rejtve marad. A mű esetenként társadalmi rang, vagyoni helyzet szerint differenciált szokásokat mutat be, külön kiemelve egy-egy adott kérdés kapcsán, hogy milyen szokások uralkodnak a gazdagok és milyenek a szegények között. Amikor differenciált szokásokat tárgyal az anyag, néhány mondatos megjegyzés magyarázza el az olvasónak az adott szokás okát, illetve az eltérések mibenlétét. A szöveg egyes pontjain a kormányzati reformszándék is kiolvasható, mivel olyan szokások esetén, melyek a szerkesztő megítélése szerint diszfunkcionálisak, megjegyzésként megjelenik, hogy ezeket el kell törölni, meg kell változtatni stb.

A házassági jog területén ki kell emelni az úgynevezett hat rítust, melyek a házasság létrejöttének egyes elemeit és fázisait foglalják magukban. Az első fázis a kiválasztott lánynak ajándékok átadása (*na cai*) annak érdekében, hogy kipuhatolják a lányos ház szándékait. Kedvező fogadtatás esetén a második fázis során elkérik a lány pontos születési idejét és teljes nevét (*wen ming*) annak érdekében, hogy a harmadik fázis során asztrológia és más mágikus praktikák segítségével kiszámolják, hogy a házasfelek egymáshoz valóké-e, és a házasság előtt milyen jövő áll (*na ji*). Ha minden kedvező, az eljegyzési fázis következik, melynek során a házassági vagyoni jog valamennyi kérdését rendezik (*na cheng*), és ezt követően kerülhet sor az ötödik fázisra, az esküvő pontos idejének kitűzésére (*qing qi*). Az utolsó fázis a menyasszony ceremóniális köszöntése a vőlegény házában (*qin ying*). Az egész folyamatot a *chu hun* nevezett személy felügyeli és irányítja, aki általában a családfő: ő dönt az egyes fázisokban, tárgyal a vagyoni jogi kérdésekben és dönt végső soron az esküvőről, miközben az érintetteknek mindebbe kevés beleszólása van. A *qiu hun* személye a mai napig fontos a hagyományos kínai esküvőkön, de már nem régi hatalmánál fogva, hanem inkább ceremóniamesterként van jelen, bár ez területenként változó (más a helyzet a városokban, mint a falvakban). A családfő részére általában professzionális közvetítők állnak rendelkezésre, akik ismerik a környék valamennyi családját és a szóba jöhető partnereket is, és megfelelő anyagi ellenszolgáltatás fejében segítenek. A kapcsolatfelvételt, a találkozásokat ők intézik, és nevük még a házassági szerződésekben is megjelenik. Ez a bonyolult eljárás- és szertartásrend csak az első házasságkötés esetén érvényes, ágyasság vagy további házasságkötés esetén nem. Amennyiben valaki ágyast is vesz maga mellé (ami egy teljesen elfogadott intézmény, miközben a bigámia bűncselekmény), az eljárás annyiból áll, hogy az ágyas letérdelve köszönti a főfeleséget, majd ezt követően teát szolgál fel neki. Egyes tartományokban a főfeleség ezt követően új nevet adományoz az ágyasnak, a férfi pedig vendéglátás keretében hozza a rokonok tudomására a kapcsolatot. Ha a férfi megözvegyül és másodszor is



## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

megnősül, vagy valamelyik ágyasát emeli feleségi rangra, abban az esetben is elegendő egy egyszerűbb eljárás. Ha a férj az ágyasát veszi feleségül, akkor az eljárás azért is egyszerűbb, mert ez az asszony korábban már felvételt nyert a családba, tehát az ezt szimbolizáló aktusokat nem kell megismételni. Ilyenkor a nőnek egy ceremónia keretében, melyre rokonok és barátok egyaránt hivatalosak, le kell borulnia a férj őseinek jelképe, valamint a férj szülei előtt, továbbá teát kell felszolgálnia nekik. A ceremóniát követően a férjnek vendégül kell látnia a megjelenteket, és e közben hivatalosan is bejelenteni, hogy a volt ágyasát feleségi rangra emelte. Az egész eljárás célja a nyilvánosság biztosítása.<sup>19</sup> Az ágyas felemelésére akkor van különösen nagy esély, ha fiúgyermeket szült.<sup>20</sup>

A házasságkötés, különösen több fiúgyermek esetén, igen költséges dolog, mely a gazdagabb családok számára is jelentős tehertétel lehet, de a szegényebb családok számára szinte elviselhetetlen kiadásokat jelenthet, ami azt a szegényteljes helyzetet eredményezi, hogy valamelyik fiú nem köthet házasságot. Ezért a vidéki szokásjogban egy sor olyan kiegészítő mechanizmust fejlesztettek ki, melyek elhárítják ezt a veszélyt és egyben segítenek a családoknak valamennyi gyermekük kiházasításában, és az ebből következő anyagi összeomlás elhárításában.

Sajátos és különösen a szegény vidéki lakosság körében elterjedt szokás a feleségnek kiválasztott lány családba fogadása és felnevelése már kora gyerekkorától kezdve (*tong yang xi*). Ez nem gyermekházasság, mert eljegyzésről, esküvőről szó sincs, a gyermeket egyszerűen magukhoz veszik és felnevelik, majd a házasságra csak azt követően kerül sor, hogy a gyermekek felnőttek. Ennek a szokásnak az ad értelmet, hogy ilyen módon nem kell a házasságkötéskor jelentős pénzüsszeget fizetni, amit szegény családok nem vagy csak nagy nehézségek árán tudnak megfizetni. A látszat fenntartása érdekében sok helyen azt a szokást is fenntartják, hogy az esküvő előtt a lányt pár napra hazaküldik vér szerinti családjához, majd onnan viszik vissza ünnepélyes keretek között a férj házába egy divinációk útján előre meghatározott, szerencsés napon.<sup>21</sup> Fordított eset is előfordulhat, amikor egy fiút fogadnak be és nevelnek fel a lányos házban. Erre akkor kerül sor, amikor az adott családban csak lányok születnek, és nincs a rokonságban egyetlen olyan fiú sem, akit örökbe lehetne fogadni. Ilyenkor felnevelnek egy fiút, aki a nagykorúság elérése után feleségül veszi az egyik lányt, és felveszi annak családi nevét, vagy saját családi nevéhez illeszti. Szintén a szegények körében elterjedt szokás házassági társaságok alapítása a házassági költségek mér-

19| Chiu 1968: 45–48.

20| Kroker 1955: 283–284.

21| Chiu 1968: 49; Kroker 1955: 281.

séklése érdekében. Ennek lényege, hogy a szegényebb családok szerződések mentén együttműködnek, és létrehoznak egy társaságot még a fiúgyermekek gyerekkorában. A társaság évtizedekig fennáll, és ha valamelyik családból egy fiú házasságot köt, akkor a többi család a szerződés és a társaság szabályai szerint hozzájárul a költségekhez. A családoknak ez a kölcsönös segítése társaságok útján több kínai tartományban is ismert. Más logika mentén oldja meg a szegénységből származó problémát a feleségcsere intézménye: ilyenkor a lányokat és a fiúkat az egyes családok vegyesen házassítják össze, és így senkinek sem kell házassági ajándékokat fizetnie (A család fia elveszi B család lányát, míg B család fia elveszi A család lányát). Végül a szegénységgel összefüggésben kell a válás egy sajátos formáját megemlíteni: ha a férj a szegénység és a munkanélküliség elől távolra költözött, és három éven keresztül nem ad életjelet magáról, akkor a feleség szülei a férj szüleinek beleegyezése mellett kérhetik a területi hatóságtól a házasság megszűnésének kimondását, és ekkor a nő ismét férjhez mehet.<sup>22</sup>

Kissé bizarr szokás a fiatalon elhunytak utólagos házasságkötése: erre akkor kerül sor, ha az eljegyzést követően, de a házasságkötés előtt a vőlegény meghal. Ekkor a család felkeresi a házasságközvetítőt, aki ismerhet olyan lányt, aki szintén az eljegyzést követően halt meg. Ilyenkor az elhunyt lányt a fiú mellé temetik. Ennek az oka feltehetően az, hogy az eljegyzésre viszonylag korán sor került, a halandóság aránya azonban magas volt. Bár a házasságkötés életkora a kínai szokásjogban nincs pontosan rögzítve, de férfiak esetében viszonylag korai, 14. életév körüli. A 16. életév betöltése már túl késői kornak számít, és ha valakinek ekkor még nincs felesége, különösen a gazdagabbak körében, az szegénynek számít. Ezzel szemben a lányoknál magasabb az életkor, 20. életév körüli, mert az uralkodó felfogás szerint az a helyes, ha a nő 8-9 évvel idősebb a férfinál.<sup>23</sup> Vagyis a logika ebből a szempontból pontosan az indiai fordítottja.

Tajvan szigetén, bár főleg a kínai jogot és szokásokat követik, több eltérés is tapasztalható a családi jogszokásokban. Az együtt lakó nagycsalád mítosza megmaradt, de a gyakorlata már kevésbé, mivel a nagycsalád sem feltétlenül él együtt (a felbomlás jelei Kínában is láthatóak). Ha a család férfi tagja megnősült, a családi birtokon és házban maradt, de azon belül külön költözött saját családjával. Egy-egy ilyen házrész neve *ban*, és a fiúk életkora szerinti számozással van ellátva (az első *ban* a legidősebbé, a második *ban* a következőé stb.). Ebből következően ez a *ban*-rendszer a nagycsalád felbomlásának közbülső állomását jeleníti meg. Egy másik, sajátos eltérés

22| Kroker 1955: 282–288; 298–299.

23| Kroker 1955: 281–285.

## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

a házassági vagyoni jogot érinti, ahol a tajvani szokások kissé kifordítják az eredeti, kínai hagyományt. Ahogy láttuk, Kínában is kötelező ajándékokat vinni a menyasszonynak, de Tajvanon ez odáig megy, hogy a vételár kifizetése hiányában a házasságot nem is tekintik jogszerűnek, ugyanakkor arra akad példa, hogy valaki vesz magának feleséget, majd jó pénzért továbbadja másvalakinek.<sup>24</sup>

A házassági ceremónia főbb vonalakban a kínai mintát követi, de kisebb eltérések tapasztalhatók. A főszerepet a közvetítők játsszák, akik miután megkapták a lány születési dátumát, jósokhoz fordulnak a házasság sikerét illetően. Ha a közvetítőknek sikerül a vagyoni jogi kérdésekben is megállapodni, akkor az azt követő szerződés már kötelező, egyik fél sem léphet vissza. Ezt követően kitűzik az esküvő napját, amikor a vőlegény által biztosított emberek a vállukon viszik a menyasszonyt a vőlegény házába, általában egy feldíszített karosszékekben. Amikor megérkezik, a vőlegény átveszi a menyasszony bútorainak kulcsát, ugyanakkor finoman bokán is rúgja, ezzel jelezvén, hogy mostantól kezdve az ő hatalma alatt fog állni. A menyegző végén a fiatalok áldozatot mutatnak be az ősök tiszteletére. A legnagyobb eltérés azonban nem a ceremónia lefolyásában, hanem az örökbefogadás megítélésében van: míg a hagyományos, konfucianizmuson alapuló világképben az örökbefogadás elképzelhetetlen, Tajvanon felhagytak ezzel a tilalommal, és széles körben elterjedt az örökbefogadás – van, ahol kifejezetten anyagi ellenszolgáltatás fejében.<sup>25</sup>

Az eljárásjog területén a békés megegyezésen volt a hangsúly, és ezt az állami jog éppúgy támogatta, mint a szokásjog. Magánjogi ügyeket eleve csak ritkán lehetett előterjeszteni, egy hónapban mindössze hat vagy kilenc napon. A beadványokat bonyolult, formális nyelven kellett elkészíteni, amihez professzionális írnokok, illetve retorikában jártas szakemberek segítségével elengedhetetlen volt (ami tovább drágította az eljárást, így mindenki kétszer meggondolta, hogy folytatja-e a hivatalos eljárást, vagy inkább megegyezik). Ha a folytatás mellett döntött, és az iratanyag nagy nehezen a hivatalnok asztalára került, beidézték a feleket, akik előadták a bizonyítékaikat, tanúkat hívhattak segítségül, miközben a hivatalnok folyamatosan a megegyezésre igyekezett rábírnival a feleket. Ha nem sikerült, akkor került sor a tulajdonképpeni bírósági eljárásra és ítélethirdetésre, de a megegyezésre még ekkor is volt lehetőség. Akik nem akarták ezt a hosszú és drága procedúrát végigcsinálni, azoknak a mediáció állt rendelkezésre. Városokban ez általában teaházakban történt, így olyan mediációs teaházak jöttek létre, ahol meg lehetett inni a „mediáció teáját” (*chijiangcha*).<sup>26</sup>

24| Okamatsu 1902: III–V.

25| Okamatsu 1902: VI–XI.

26| Katz 2009: 47; 50–51.

A bírósági eljárás során előszeretettel alkalmazták az eskü különböző fajta-  
it. Az eskü széles körben elterjedt szokás volt már az ókortól kezdődően,  
és általában szövetségek, szerződések megkötésekor alkalmazták. Az ilyen  
esküt véráldozat kísérte, az áldozati állat bal fülét egy korsóba helyezték,  
míg egy másik korsóban felfogták a vérét és az oltárra locsolták, így idézték  
meg az isteneket és az ősök szellemét. A megmaradt vérből a résztvevők  
ittak, és esküt tettek a szerződés betartására. Minden eskü átokformulát is  
tartalmaz a szerződés megszegőjére nézve. A szerződés egyik példányát az  
áldozati állat tetemével együtt elásták, a másik példányát pedig az archívum-  
ban helyezték el megőrzésre. Az esküt jogviták eldöntésére is alkalmazták,  
amikor a mediáció nem segített, és nem állt rendelkezésre meggyőző bizo-  
nyíték. Ilyenkor a felek esküt tettek saját igazukra az istenség előtt, melyben  
átkot kértek magukra és családjukra arra az esetre, ha hamisan esküdnek  
(pl. három hónapon belül haljanak meg). Az ártatlanság bizonyítása (főkép-  
pen lopás esetén) mellett szomszédjogi viták rendezésére szolgált az eskü. Az  
eskütétel egy sajátos rítusa a baromfilefejezéssel megerősített eskü, melynek  
során a szertartást vezető személy egy éles késsel hirtelen elmetszi az állat  
torkát, az esküt tevő pedig azt vállalja, hogy legyen az ő sorsa is a baromfi  
sorsához hasonló, ha hamisan esküszik. Általában fehér színű, fiatal kakast  
választottak erre a célra, mert az az élet és a vitalitás jelképe volt, és nem  
mellesleg olcsóbban lehetett beszerezni, mint más, nagyobb testű állatot.  
Ez a fajta eskütétel eléggé elterjedt volt, és precízen meghatározott rituálé  
kísérte. Leginkább lopás és földviták esetén használták, ha már semmilyen  
más módszer nem segített a vita elrendezésében. Ilyenkor egy, e rítus végre-  
hajtásában szakértelemmel rendelkező személyt hívtak, aki a felekkel együtt  
elment a földisten helyi templomába. Itt kijelölték a felek helyét, körülbelül  
három méterre a szertartást végzőtől jobbra, illetve balra. Először a felp-  
eres, majd az alperes tett esküt, melyben saját igazuk mellett azt kívánták,  
hogy aki hamisan esküszik kettejük közül, az haljon meg. Miután mindkét  
fél letette az azonos szövegű esküt, a ceremónia vezetője hirtelen elvágta  
a kakas torkát és ledobta a földre. A halálra sebzett állat gurult, vonaglott a  
földön, és eközben valamelyik félhez közelebb került. Akihez a kakas köze-  
lebb került, az hamisan esküdött, és ezért fizetnie kellett. Az a hit, hogy az  
állatok képesek így megtalálni a hamisan esküvő felet, széles körben elterjedt  
vélekedés volt, más, a környéken élő nem han népek körében is, akik néha  
kutyákat használtak hasonló célra.<sup>27</sup>

A hivatalos eljárás és a békéltetés persze nem járt mindig sikerrel, ponto-  
sabban a nagyobb problémát az jelenti, amikor ezeket az eljárásokat el sem

27| Katz 2009: 61–78.

kezdik, hanem a felek maguk veszik kézbe a jogvita „megoldását”, vagyis az önbíráskodáshoz fordulnak magánjogi és büntetőjogi ügyekben egyaránt. Tajvanon például a tolvajokat nem jelentették fel a hatóságoknál, hanem ruhájuknál fogva felakasztották és megverték, vagy elvágták az Achilles-ínjukat. Nemi erőszakkal vádolt személyeket egyszerűen elfogtak, nyakig beástak a földbe és hagytak meghalni, míg varázslással, boszorkánysággal tévesen vádolt személyeket a tömeg egyszerűen meglincselte, mielőtt a hatóságnak esélye lett volna az ügyüket kivizsgálni. Az önbíráskodásnak ma már egyre kisebb a szerepe, a megegyezésnek és a hagyományos jogfelfogásnak még mindig komoly hatása van a jogéletre. A tajvani írott jog főként a nyugati mintát követi annak valamennyi értékével és jogfelfogásával, ezért is lehetett újság cikk egy lokális mediációs testület döntéséből, mely egy házasságtörést elkövető felet kötelezett, hogy engesztelésül megszégyenítő büntetést viseljen el: négy órán keresztül kellett térdelnie a helyi piacon. Az eset 2007-ben történt (!), és a mediációs testület elnöke azzal indokolta a döntést, hogy bár az szemben áll a tajvani joggal, mégis ez volt az a megoldás, amiben valamennyi fél meg tudott egyezni, és így le tudták zárni a vitát.<sup>28</sup>

### 3.3 EGY SZOKÁSJOGI RENDSZER A FÜLÖP-SZIGETEKRŐL: AZ IFUGAÓK

Az ifugao a Fülöp-szigeteken (Luzon) élő, letelepült, földműveléssel (rizstermesztés) foglalkozó népcsoport, akiknek lenyűgöző látványt nyújtó, a hegy sziklájába kizárólag kézi erővel bevéselt teraszos rizsföldjeit az UNESCO a világörökség részének nyilvánította 1995-ben. A mezőgazdasági munka (a föld tulajdonjoga), valamint a vízelosztás szükségessége miatt szabályaik komplexebbek és kiterjedtebbek az anyagi jog tekintetében, intézményrendszerük és konfliktusmegoldó technikáik azonban kevésbé kifinomultak. Az ifugao szokásjog kizárólagos szokásjog, mivel sem állami, sem vallási jogrendszer nem befolyásolja életüket. Itt a vitát nem tekintik a felek magánügyének, mert a vita az egész családot 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 és nem az egyén. A falvak viszont, ahol laknak, nem minősülnek közösségnek, élükön nem áll sem egyszemélyi vezető (falufőnök), sem kollektív testület (falusi tanács). A kollektív cselekmények (pl. vérbosszú) is vérségi alapú közösségekhez

28| Katz 2009: 49.

kapcsolódik, nem a faluhoz: egy-egy család magánügye, melybe a többi falusi nem kapcsolódik bele.<sup>29</sup>

Normatív életük a tabuk rendszerén és a szokásokon nyugszik. A tabuk rendszere valójában két alrendszert foglal magában: egy szűkebb értelemben vett, vallási konnotációkkal rendelkező tabuhalmazt, ami a nyugati nyelvekben is hasonló jelentéssel rendelkezik, és egy tágabb értelemben vett taburendszert, ami az ifugaók felfogásában tabunak minősül, a mi értelmezésünkben azonban több köze van a szokásjogi szabályokhoz. Utóbbi kategóriába tartozik többek között a lopás, a házasságtörés, a becsületsértés vagy más házának, javainak elpusztítása is, vagyis olyan jogellenes cselekedetek, amik mindenhol tiltottak, de nem minősülnek tabunak. A szorosabb értelemben vett tabuk közé számunkra kevésbé egyértelmű együttélési normák tartoznak, melyek az ifugaók belső logikája szerint ugyanakkor teljesen nyilvánvalók. Ezek közé tartozik például, hogy idegenek aratás idején nem közelíthetnek a rizsföldekhez, vagy hogy a különböző nemű rokonok hogyan viselkedjenek (rokon lány ruházatára, megjelenésére, udvarlójára nem lehet megjegyzést tenni). A szokásjog horizontja mindazon normatív elemeket foglalja magában, melyek a fenti, széles értelemben vett taburendszerből kimaradtak, így elsősorban a tulajdonjogi viszonyokat, a házassági és az öröklési jogot, valamint a konfliktusok feloldásának mechanizmusait.<sup>30</sup>

Az ifugaók házassági szokásai fő vonalakban azonosak az Ázsia más tájain található népek szokásaival, ezért most csak a különbségekre érdemes rámutatni. Az első, lényeges pont, hogy teljesen egyértelmű, mindenkire vonatkozó szabály nincs sem a poligámia tiltására, sem jogszerűségére, minden az érintett személy vagyoni és társadalmi helyzetétől függ. Elvben a monogámia az uralkodó. Ha a férj második feleséget vesz magának, azt jogellenesnek tekintik, és a férjet megbüntetik, de intézményrendszer hiányában ezt az első feleség rokonai teszik meg – ha képesek rá. Ha azonban bármilyen oknál fogva erre nincs lehetőségük – különösen a nagyon gazdag férfiak esetében –, akkor a „büntetés” elmarad, az adott férfi pedig második, sőt akár harmadik feleséget is vehet magának, legfeljebb kompenzációt fizet az első feleség családjának. Ez elsősorban a *kadangyang*, vagyis az ifugao társadalom legfelső, leggazdagabb rétegére igaz. Egy *kadangyang* férfi leginkább a vagyonával tűnik ki, ami e szegény vidéken annyit tesz, hogy több rizsföldje van, mint amennyi a család megélhetéséhez szükséges, ezért a terményfelesleggel más üzleti vállalkozásba kezdhet – ez általában uzorakölcsönöket jelent. Megfelelő gazdálkodással aztán olyan háza lehet, melynek

29| Adamson–Hoebel 1967: 101.

30| Barton 1919: 11–13.

## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

előterébe felépítheti a *hagahit*, egy egyetlen tömbből kifaragott fapadot, melyet csak *kadangyang* állíthat. Ahhoz, hogy ténylegesen beléphessen a *kadangyangok* sorába, a pad felállítása után meg kell vendégelnie az egész közösséget, mely alkalmon mindenki örömmel vesz részt, elsősorban a kiadós és gazdag lakoma miatt, melynek maradékát (ha van ilyen egyáltalán) az isteneknek áldozzák (*uyuawe*-ünnepség).<sup>31</sup>

A második sajátossága az ifugao családi jognak, hogy a házasságot egyáltalán nem tekintik tartós együttélésnek vagy a házasfelek közti permanens kapcsolatnak, amelyben a két fél célja, hogy családot alkosson. A házasság nem hoz létre ilyen családot, csak szövetséget. A szövetség elsősorban a két család között jött létre, melynek tagjai a szövetség fennállása alatt közösen élnek, ám a szövetség bármilyen okból való felbomlása a házasfelek szeparációját jelenti. Szimbolikusan ezt úgy mutatják be, hogy a két család egy-egy párhuzamos kar, melynek ujjai közül csak a mutató ujjak fonódnak egybe: ha a két kar eltávolodik, az ujjak is szétválnak.<sup>32</sup> Világos, hogy hasonló elképzelések uralkodnak az iszlám világában, Indiában, Kínában, gyakorlatilag Ázsia szinte minden területén, ahol nem a felek, hanem az érintett családok által megkötött házasságok (*arranged marriage*) jellemzőek. Mégis alig akad példa, amely ilyen világosan kimondaná, hogy a házasság útján létrejött új közösség nem minősül új családnak még akkor sem, ha már gyermekek is születtek belőle.

Házasságok kétféle módon keletkeznek: egyszerű elhálással vagy a két család közti házassági szerződéssel. Utóbbira általában abban az esetben kerül sor, ha valamelyik vagy mindkét fél vagyonosabb családból származik, s ilyen esetben a vagyontárgyak sorsát a felek előre elrendezik. A házasságkötést kölcsönös ünnepségek és étkezések kísérik, melynek során a házasságra vonatkozó ómeneket is megvizsgálják. Ha bármikor a folyamatban rossz ómen bukkan fel, a házasság megkötésére nem kerül sor. Mivel a házasság nem több egyszerű, formalitásoktól mentes szerződéses kapcsolatnál, megszüntetése ugyanolyan egyszerű és formáságtól mentes eljárás, mint a megkötése. Ebből adódóan a válások mindennaposak, és a válásnak semmilyen vallási, erkölcsi vagy szokásjogi akadály nincs, a vagyoni következmények rendezése után a felek minden különösebb ceremónia nélkül elválnak minősülnek. Válásra általában akkor kerül sor, ha az együttélés során kiderül, hogy a felek a közös élet folytatására teljesen alkalmatlanok, vagy fizikai erőszak, betegség, gyermektelenség lép fel. Válás esetén a felek szabadon rendelkeznek saját, illetve saját családjuk vagyonával, míg

31] Adamson–Hoebel 1967: 102–103; Barton 1919: 17.

32] Barton 1919: 25.

a közös szerzeményeket egy mindkét fél által közösen kijelölt eseti „bizottság” osztja el azzal a sajátossággal, hogy a páratlan számú vagyontárgyakból az utolsó, eloszthatatlan vagyontárgyat a bizottság tagjai megtartják saját maguknak, mintegy fizetség gyanánt (három sertés esetén a harmadik az övék, a másik kettőből egy-egy a feleké). Ha gyermekek is születtek, akkor ők általában az anyjuknál maradnak, kivéve, ha már elég idősök, és nincs szükségük anyai gondoskodásra, vagy az anyának nincs elegendő földje az eltartásukhoz. Ilyenkor külön megegyezéssel az apjukhoz kerülhetnek. Sajátos ellentmondásossága az ifugao szokásoknak, hogy míg a házasság válás útján bármikor megszüntethető, az egyik fél halála nem szünteti meg a házasságot, így a túlélő fél nem köthet újabb frigyet. Ez a tilalom azonban nem abszolút, meghatározott idő elteltével és az előírt ceremónia bemutatása után a családok közt a szövetség megszűnhet (vagyis az özvegy újabb házasságot köthet), ha előtte megfizeti a „halottak ajándékát” (*datok*) volt házastársa családja részére.<sup>33</sup>

A konfliktusok feloldásában a fő szerepet a *monkalun*nak 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 *monkalun* ellenszolgáltatás fejében dolgozik, a békés megoldás kiszöközése 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 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 kérésével, ami olyan presztízsveszteség az érintett számára, hogy akarata ellenére is bekapcsolódik az egyeztetésekbe. Ettől kezdve a felek formálisan is vitában állnak, ezért egy sor vallási tabu választja el őket egymástól: nem beszélhetnek egymással, nem étkezhetnek 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. Büntetőügyekben, 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 forróvíz-próba alkalmával egy magas, keskeny, forró vízzel

33| Barton 1919: 17–27.



## V. RÉSZ: A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

teli edényből kell egy követ lassan kiemelni. A gyorsaság a bűnösség beismerése, ezért erre nagyon kell ügyelni. Másnap a sebek gyógyulásából, illetve elmérgesedéséből a *monkalun* 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 a kezét, az beismerésnek számít. Az *alao* (párba) semmivel sem veszélytelenebb: a felek egymással szemben foglalnak helyet, és a *monkalun* szavára dobálni kezdik egymást. Ugyan elvben tojások dobálásával kezdik, de hamarosan kövekkel, majd lándzsával folytatják. Ha valamelyik fél megsérül, a nézőként jelen lévő és a bajba jutottat megsegíteni erkölcsileg köteles nemzeti tagok is lándzsát ragadnak, általános káoszba fullasztva az eljárást. A birkózóversenyre 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 szellemei megsegítik azt, akinek igaza van, és nem engednek idegeneket a területükre. Ezzel együtt ügyelnek arra, hogy a résztvevők azonos súlycsoportba tartozók legyenek, végső esetben valamelyik fél fel is bérelhet „profi birkózót” maga helyett. Amennyiben e viták rokonok között törnek ki, a birkózás általában békés társadalmi esemény, ha azonban a vita idegenek között zajlik, nagyon komoly ellenségeskedésnek tekintik, ezért a háborús áldozatokat is be kell mutatni.<sup>34</sup>

Nem minden vita dől el ilyen egyszerűen, ezért az eljárás sokszor tovább folytatódik. A *monkalun*nak 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 ellenségeskedéseket 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

34| Barton 1919: 94–99; Barton 1967: 166–170.

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 újrakezdené a konfliktust.<sup>35</sup>

Amennyiben nincs megegyezés, a felek vagy rokonaik veszik kézbe az ügyeket. Az adósság visszafizetését megtagadó adóst tulajdonképpen önszegéllyel kényszerítik teljesítésre: elrabolják gyermekeit, feleségét, kifosztják a házáat. E tett nem minősül bűncselekménynek, ha az elkövető kiléte minden kétséget kizáróan megállapítható: ennek érdekében a hitelező a helyszínen hagyja valamely személyes tárgyát, mely alapján kiléte azonnal felismerhető. Innen lehet tudni, hogy nem rablás történt, hanem önszegélyhez folyamodtak, ami többnyire elvezet a követelés teljesítéséhez. Amennyiben mégsem, 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, az elegendő jelzés az érintett számára. Mivel végrehajtás nincs, az érintett vagy rokonai hajtják végre az „ítéletet”, sokszor a vita hevében vagy rajtaütésszerű támadás alkalmával. Az ilyen, vérbosszúból folyó ügyek aztán generációkon keresztül tartó konfliktusokhoz vezetnek.<sup>36</sup>

35| Barton 1919: 107–109; Barton 1967: 179–181.

36| Barton 1919: 100–104; Barton 1967: 170–175.

# KÖVETKEZTETÉSEK

Áttekintve Ázsia valamennyi jelentős joghagyományát, érdemes végezetül kitérni arra, hogy milyen következtetések adódnak az eddig ismertetett tények és történeti folyamatok alapján.

Az első, lényegi megállapítás a jogi kultúrkörök szerkezetére és mozgásaira vonatkozik. Ahogy láttuk, a jogi kultúrkörökön belül létezik egy domináns jogi kultúrkör, melynek vonzásába a többi joghagyomány tartozik. Azt, hogy e vonzáskörzet mekkora, elsősorban a komplex történeti tapasztalat határozza meg, melybe a fegyveres hódítások éppúgy beletartoznak, mint a kulturális expanzió (pl. misszionárius tevékenység révén) vagy a kereskedelmi kapcsolatok intenzitása. Ezek eredőjeként született meg a jogi kultúrkörök végleges kiterjedése, mely ha nem is teljesen állandó és változatlan, de mégis évszázadokon keresztül konstans maradt, s ezen az állapoton még jelentős külső hatások sem tudtak lényegesen változtatni. A kínai jog hatása alatt álló japán, koreai, vietnami jog gyakorlatilag semmit sem változott a buddhizmus és a kereszténység megjelenésével. Az iszlám jogot adoptáló közép-ázsiai népekre nem hatott a kínai jogfelfogás, holott földrajzilag igen közel fekszenek, különösen az ujugurok. Délkelet-Ázsia buddhista jogfelfogását nem tudta a kínai tradíció megérinteni, holott Vietnam képében jelen van. Vagyis a jelen korban megfigyelhető jogi kultúrkörök ma már állandónak tekinthetők, mozgásaik, kialakulásuk folyamata messze a történelemben nyúlik vissza, amikor valóban jelentős változások történtek, ám ez a folyamat mára gyakorlatilag lezárult. A nyugati hatalmak által végrehajtott gyarmatosítás külön jelenség, arra később még visszatérek.

Az ázsiai jogi kultúrkörök kialakulásának folyamatában először a domináns kultúrkör fogalmazta meg önmagát, s az expanzió értelemszerűen csak ezután következett. A domináns jogi kultúra kialakulása az egyes területeken időben nagyon szórta jelentkezett. Kínában az erkölcsi és a filozófiai alapok már a korai ókorban megfogalmazódtak, s az első kódexek megjelenése is erre az időszakra esik. Indiában hasonló a helyzet, a *dharmai*rodalom nagy alkotásai mind ókori eredetűek, melyekhez a későbbi korok kommentárok

## KÖVETKEZTETÉSEK

útján tudtak csak viszonyulni. Ezzel szemben az iszlám jog kifejezetten középkori jelenség, a klasszikus iszlám jog végül is a politikailag győztes iszlám művelt, középkori, urbánus kereskedő rétegének szemléletét tartalmazza, vagyis akkor alakult ki, amikor a másik két domináns jogi kultúrkör már túlhaladt a zenitjén. Az iszlám jog a maga viszonylag gyors és nagy hatású expanzióját Ázsia keleti területei felé ennek a fáziseltolódásnak is köszönheti, mivel erre a korra az indiai és a kínai jogi kultúrkör vonzásterülete kialakult, és ezzel rögzült, hogy meddig terjed ki, és hová nem. Délkelet-Ázsia erre a korra már évszázadok óta a buddhizmus hazája, Japán, Korea és Vietnam pedig a kínai jog befolyása alatt áll. Kínát azonban nem érdekelte Közép-Ázsia török népek lakta területe, politikája az elzárkózásra és a védekezésre korlátozódott (nagy fal), ezért e népek megtartották saját szokásjogi rendszerüket mindaddig, amíg a középkor első felében a győztesen kelet felé menetelő iszlám meg nem jelent. Ezt követően a török népek az iszlámhoz, s így az iszlám joghoz csatlakoztak, de közben megőrizték saját szokásjogaik fontosabb tartalmait is. Ehhez hasonló helyzet alakult ki délen is, elsősorban a szigetvilágban, ahol a kínai befolyás szintén nem volt számottevő, ezért a kereskedelmi kapcsolatok révén ide is eljutó iszlám (jog) hamarosan érezte hatását. Ahogy ez a két példa mutatja, a törzsi szokásjogok nem voltak annyira erősek, hogy képesek legyenek a domináns, írásbeliséggel, intézményekkel és jogtudománnyal felvértezett jogi kultúráknak ellenállni, annyi vitalitás és önvédelem azonban maradt bennük, hogy párhuzamosan megtartsák saját jogi hagyományait, aminek eredménye vagy egy kevert joghagyomány lett, vagy két, többé-kevésbé elkülönült rendszer egymás mellett élése, áthallásokkal.

A domináns jogi kultúrkörök kialakulásának folyamata eltérő. A kínai jogi kultúra zömében a politikai és fegyveres hódítás vagy a fenyegető és mindent elsöprő jelenlét eredményeképpen jutott el kiterjedése végpontjára azzal a megszorítással, hogy Japánban ez kevésbé érvényesült, mert ott inkább a szellemi-kulturális befolyás volt a döntő tényező. India esetében a kulturális fölény és a vallási misszió volt a meghatározó, miközben a fegyveres hódítás semmilyen szerepet nem játszott. Az iszlám jog esetében a szellemi és a politikai erő mellé kereskedelmi erő és érdek kapcsolódott, aminek eredményeképpen az iszlám (jog) belépett a kelet-ázsiai régióba is, miközben a kelet-ázsiai jogi kultúrák nem terjeszkedtek nyugati irányban egy tapodtat sem (ebben az iszlám univerzalizmusának és a keleti államok sokszor tapasztalható izolacionalista politikájának is fontos szerep jutott).

Kialakulásuk után az egyes jogi kultúrkörök belső önmozgása és külső kapcsolatrendszere nagyon hasonlóan alakul. Egy adott jogi kultúrkörön belül nagyon intenzív mozgás figyelhető meg, melynek során a domináns

jogi kultúrkör eredményei átkerülnek a többi, az adott kultúrkörön belül lévő joghagyományba. Ennek átvétele történhet egyfelől kifejezetten oktrojált módon, de jellemzőbb az önkéntes átvétel, mely két felismerésből táplálkozik. Az egyik a kulturális dominancia elismerése (a középkorban japán diákok mentek Kínába tanulni, de kínai diákok nem jártak át Japánba), melynek révén egy sor olyan szellemi inputot lehet áttemelni, melyek kialakulásához a befogadó helyen részben vagy egészben hiányoznak a feltételek. Ez általában oktatáson és tudományos tevékenységen keresztül valósul meg, és főként az elvontabb gondolatokra irányul (a jog filozófiai alapjai, politikaelméleti gondolatok megismerése és adaptációja). A másik pedig egy kifejezetten gyakorlati megfontolás, melyet vagy politikai indítékok kísérnek (jobb alkalmazkodni a közeli, óriási szomszéd viszonyaihoz és igényeihez), vagy jogpolitikai megfontolások húzódnak meg mögöttük: a megismert normatív rendszer (törvények, kódexek, jogi iskolák doktrínái stb.) alkalmazhatóságának felismerése és bevezetésének igénye.

Az átvétel a fentiek alapján kiterjedhet az alapvetésektől a normatív megoldások kreatív adaptációján keresztül azok szolgai másolásáig gyakorlatilag mindenre. Ebből következően a körön belüli mozgások terepnumát a következő főbb alcsoportokra lehet bontani:

(1) *A jogról, s ezáltal a társadalomról és az államról való gondolkodás alapjai.* Minél erősebb a domináns jogi kultúra befolyása, annál jobban tetten érhető az alapokban is. Ezt illusztrálja a koreai és a vietnami társadalom konfucionizálása és a jog funkciójának azonos felfogása (állami parancs és büntetések). Japán részbeni különállását is jól lehet látni az alapoknál: a konfuciánus gondolatok ugyan nem maradtak hatás nélkül, de a genuin japán társadalomfelfogás mellett és azt kiegészítve jutottak csak érvényre, a jog- és államfelfogás azonossága pedig nem ebből, hanem egy párhuzamosan kialakult azonos gondolatból táplálkozik. De a gyengébb vagy felzínesebb hatás is az alapoknál mérhető le: ahol az iszlám jog a törzsi hagyományokkal került versengő helyzetbe, ott nem sikerült az alapfelfogást lényegesen megváltoztatnia, illetve megszüntetnie, gondoljunk csak arra, hogy a délkelet-ázsiai matriarchátus és az öröklési rendszer különállósága (a török népeknél is) képes volt fennmaradni az iszlám jog erősen patriarchális társadalomfelfogása ellenére. Hasonló a helyzet a hindu joggal is: hiába épül egész felépítménye a varnarendszerre, Délkelet-Ázsia társadalmi ezt az elemet nem fogadták be, részben azért, mert saját társadalmukból ez hiányzott, részben pedig azért, mert az indiai joghatás a kasztrendszert elutasító buddhizmuson keresztül jutott el hozzánk

(2) *A jogtudomány formai kereteinek átvétele.* A formai keretek átvétele messze nem jelenti automatikusan a normatív tartalmak átvételét, pusztán

## KÖVETKEZTETÉSEK

csak annyit, hogy a joganyag tudományos feldolgozása milyen mintát követ, függetlenül annak tartalmától. A formai keretek első számú lényegi eleme a domináns jogi kultúra nyelvének átvétele, mivel jelentős munka csak az adott nyelven születhet. Ez két dolgot jelent: a korábbi művek ismeretének lehetőségét és a megszólalni kívánó tudós nyelvi kényszerét, aki, ha más nyelvet választ mondanivalójának közléséhez, audiencia és így hatás nélkül marad. Különösen az iszlám világában érződik ez, ahol a szír, perzsa, török, maláj és más, az arabtól teljesen eltérő nyelvcsaládokba tartozó nyelveket beszélők is arabul művelik a jogtudományt. Az indiai jogi kultúrkörben a páli nyelv fontossága felemelkedik a szanszkrit mellé azon egyszerű oknál fogva, hogy a páli a buddhizmus szent nyelve, és az indiai joghatás elsősorban a buddhizmuson keresztül érvényesült. A kínai jogi kultúrkörben a nyelvi dominancia kevésbé erőteljes, mert itt japán, koreai, viet nyelven is lehetett jogtudományi munkákat és kódexeket írni. Ennek oka nem egy liberálisabb kultúrpolitika, hanem az az egyszerű tény, hogy a kelet-ázsiai jogok állami jogok, mely államokhoz népek és nyelvek tartoznak, így pl. a koreai jogot Koreában kínaiul művelni teljesen értelmetlen lett volna. A territorialitás elve tehát a nemzeti nyelveket helyezte előtérbe a jogtudományban, a személyelvűség ezzel szemben a domináns jogi kultúra nyelvét (páli, arab). A formai keretek közé tartozik a tudományos diskurzusok műfajainak átvétele is, vagyis annak az írásbeli közegnek az adaptációja, melyen a domináns jogi kultúra megszólal. Ez az iszlám jogon belül elsősorban a (sokszor igen terjedelmes) monografikus műveket, a *fatwā*kat és a szóbeli vitákat jelenti, az indiai joghagyományban a *śāstra*-, a *sūtra*- és a kommentárirodalmat, míg a kínai joghagyományban elsősorban a kodifikációban való gondolkodást jelenti. Ahogy láttuk, pontosan ez is történt: az iszlám világában a jogtudósok továbbra is *fatwā*kat bocsátanak ki, és monografikus műveket írnak jogelméleti kérdésekről éppúgy, mint gyakorlati jogi útmutató gyanánt, s ezt még a XXI. században is arabul teszik. Délkelet-Ázsia buddhista társadalmi kevésbé vették át a hindu jog intézményeit, de teljesen átvették annak formáit: sokáig páli, azaz indiai, és nem saját nyelven írtak olyan műfajokban, melyeket szintén Indiából kölcsönöztek (*dhammathat*, *thammasat*), a nemzeti nyelvű jogirodalom megjelenése későbbi fejlemény. A kínai jogi kultúrkör társadalmainak legkiemelkedőbb jogi produktumai pedig a kódexek, melyeket évszázadok távlatából is nagy becsben tartanak annak ellenére, hogy gyakorlati hasznuk veszített értékéből. De itt a kódex több mint egyszerű szabálygyűjtemény: az állam- és jogtudomány hordozója, képviselője, szimbóluma, régi korok tudósainak emléke, amit nem lehet félredobni holmi gyakorlati megfontolások alapján. Javítani, csiszolni, módosítani lehet, de elvetni nem, mert az a kötelező megbecsülés elutasítása lenne. A formai

tartalmak közé tartozik a (jogi) oktatás szerkezete és mibenléte is, mely szintén a domináns jogi kultúrkör mintázatát követi: az iszlám világában ma is a hagyományos módszerekkel és szervezeti keretek között oktatják (arabul) az iszlám jogot Marokkótól Malajziáig, míg a kínai jogi kultúrkörben a jogi oktatás a hivatalnokok képzésének része Japántól Koreáig. Indiában a hindu jog oktatása a klasszikus vallásbölcseleti stúdiumok része, és nem állami célokat szolgál. Délkelet-Ázsia országai ugyan sokáig követték ezt a mintát a buddhizmus keretein belül, de a viszonylag korán kialakuló államok (Burma, Sziám) érdekei és igényei ezt némileg módosították.

(3) *A jogi kultúra átvétele a normativitás szintjén.* Bár ez a legfeltűnőbb szintje az azonosságoknak (hasonlóságoknak), valójában a normativitás szintjén tapasztalható átvétel a legfelszínebb kapcsolat két ázsiai joghagyomány között. Az átvétel lehet eseti és teljes, kreatív vagy másoló. Eseti átvételről akkor lehet szó, ha egy normatív jelenség vagy jogintézmény az adott körülmények között előnyösebbnek tűnik, mint a saját jogi megoldás, vagy ha egy kérdésben esetleg joghézag tapasztalható az átvevő joghagyományban. Ilyenkor a tetszetős megoldás átkerül a befogadó jogba, de ennél több nem történik. A középkori zsidó jog például több kereskedelmi jogi megoldást vett át az iszlám jogból azon egyszerű oknál fogva, mert így a zsidó kereskedők muszlim partnereikkel azonos jogi helyzetbe kerültek, és ez előmozdította a kereskedelmet. Az átvétel révén mindössze annyi történt, hogy a zsidó jog néhány kereskedelmi szerződési formával gazdagodott, de ez a zsidó jog teológiai alapjait éppúgy nem érintette, mint társadalomfelfogását, családmodelljét vagy normatív diskurzusának bármelyik elemét (iskolák, interpretációk, jogirodalmi műfajok stb.). Teljes átvétel esetén már nem csupán néhány elem kerül át a befogadó hagyományba, hanem egész jogterületek mentén zajlik az átvétel, melyre kiváló példa lehet a kínai büntetőjogi kódexek átvétele Japánban. A kreatív átvétel olyan forma, amikor az átadó modellt kritikailag megvizsgálják, és csak a használható elemeket veszik át, vagy azokat, melyek az adott társadalomba szervelesen átültethetők. A fent említett japán büntetőjogi átvétel itt is jó példa, mert a Japánban nem működő elemeket kivették (pl. a Ming-kódex túl brutálisnak ítélt büntetési elemeit), és csak a hasznosakat emelték át. Az iszlám jog átvétele során is elhagytak olyan elemeket, melyek inkább az arábiai társadalomra jellemzőek, s így Délkelet-Ázsiában gyökértelenek, mint ahogyan a buddhista társadalmak is nagyon erősen megszürték a befogadott hindu jogi hatásokat. Az utánpótló átvétel ezzel szemben a kritika nélküli, teljes átvétel, függetlenül attól, hogy a befogadó közeg mennyire áll készen minderre. A két forma közti különbség nem feltétlenül mentális állapotok közti eltérést jelez, hanem a befogadó jogi kultúrkör relatív önállóságát vagy annak hiányát. Az alábbi

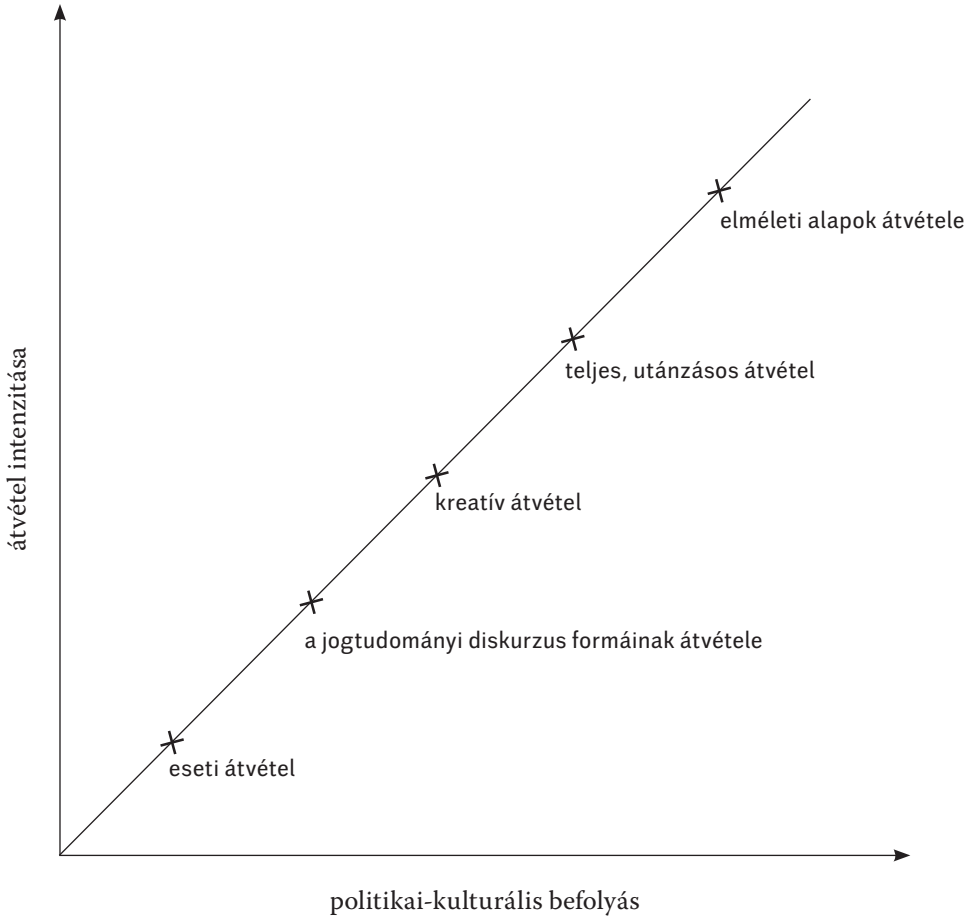


## KÖVETKEZTETÉSEK

példák segítenek e gondolat megvilágításában: Délkelet-Ázisa buddhista társadalmi azért voltak képesek a kreatív átvételre, mert az indiai mintát a szellemi-kulturális befolyás, és nem a fegyverek közvetítették, ebből következően szabadon megválaszthatták a nekik tetsző megoldásokat és utasíthatták el a nem tetszőket. Hasonló módon jártak el a japánok is a kínai mintát illetően, mert szellemi befolyás, és nem katonai megszállás övezte e folyamatot (a Ming-császár nyilván helyeslően vette tudomásul, hogy kódexe mintául szolgál Japánban, de az egy percig se érdekelte, hogy néhány büntetést nem vettek át, ha ez a részlet egyáltalán tudomására jutott). Ezzel szemben, amikor amerikai hadihajók ágyúí meredtek a japán szigetekre (száz év leforgása alatt kétszer is), akkor nem volt más választás, mint a „civilizált” jogrendszer teljes és lehetőleg kritika nélküli átvétele, mert különben a japán jog nem lesz eléggé „civilizált”, s így az óhajtott célt (az egyoldalú szerződések megszüntetését, az amerikai inspirációjú alkotmányos rendet a béke és a függetlenség érdekében) nem lehet elérni. Itt tehát a kreativitás nem hiányzik a befogadók részéről, csak politikai okokból nem engedik érvényesülni, ezért az apróbb kreatív győzelmeket is alig lehet kicsikarni (pl. a japán császárság intézményének fenntartása az új alkotmányos rendszerben) annak érdekében, hogy a teljes, utánzó átvétel ne vezessen azonnali társadalmi és politikai katasztrófához (ahogy a császárság megszüntetése ahhoz vezetett volna). Ilyen teljes és utánzó átvételre az ázsiai joghagyományok egymáshoz való viszonyában gyakorlatilag nem találunk példát, ezt csak a gyarmatosítás kényszerítette ki, nem véletlen, hogy az ellenállás ereje is óriási volt és maradt.

Összességében megállapítható, hogy az átvétel mértéke, vertikális és horizontális kiterjedése és az átadó joghagyomány kulturális befolyása és politikai ereje között szoros és lineáris összefüggés fedezhető fel egy adott jogi kultúrkörön belül. A spektrum egyik végén a meghatározó befolyás indikátorai vannak, vagyis a fundamentumokra is ható nézetrendszer és az utánzásos vagy teljes normatív átvétel, a spektrum másik végén pedig a fundamentumokra vonatkozó önállóság és az eseti átvétel található, a két véglet közti teret pedig a kreatív normatív átvétel és a jogtudományi diskurzus formáinak utánzása tölti ki, megannyi átmeneti fokozatra bomolva (*lásd az ábrát szemben*).

Fontos hangsúlyozni, hogy egy adott jogi kultúrkörön belül az átvétel és az adaptáció fent leírt jelensége és folyamatos mozgása egyirányú és aszimmetrikus: mindig a domináns jogi kultúrkörből árad a körön belüli többi szereplő felé, visszafelé azonban soha. Ennek következményei mindkét jogi hagyományban érződnek. A befogadó jogi hagyomány egyfelől gazdagszik az átvétel révén, másfelől azonban veszít is önállóságából (az átvételt övező nyomás függvényében), melynek eredményeképpen megszűnik a nyitott-



sága más rendszerek felé, jóllehet azok esetleg szintén hasznosak volnának számára. Ez azzal a következménnyel jár, hogy bezárkózóvá és rugalmatlanná válik, mely állapot feltörése általában csak kívülről, komoly erőhatással valósul meg, és ilyenkor teljes orientációváltás követi – Japánban a kínai mintát felváltja a nyugati; a török, az iráni állam az iszlám jog alkalmazása helyett westernizál. Ez az egyoldalúság azonban a domináns jogi hagyománynak sem válik hosszú távon előnyére, mert igaz ugyan, hogy befolyását ezáltal bővíteni tudja, de a határok elérése után már stagnálás következik be a bővülés terén, ráadásul őt magát semmilyen hatás nem éri, ami miatt kiüresedik, rugalmatlanná válik, és elveszíti megújulási képességét. Ennek folyamányaképpen már csak önmagát ismételteti, saját megoldatlan problémáit görgeti előre, miközben elveszti vitális erejét és kezdetben nagyon is jellemző kreativitását. Ennek következtében a változások – ha még dominánsabb erő hatására következnek be – itt is drámaiak lesznek. Ezt a változást

## KÖVETKEZTETÉSEK

az ázsiai jogi kultúrák egymás közti viszonyrendszerében senki sem érte el, mert a dominancia status quója évszázadokig fennállt, s csak a kívülről jött idegen erő, az európai gyarmatosítás hatására következett be. Ennek állomásai az európai, majd a szovjet jogi minták átvétele Kínában, a hindu joggal való szakítás és az angolszász–kontinentális alapú jogrendszer bevezetése Indiában, az iszlám jog félreállítása a szekuláris nyugati jogrendszer bevezetése érdekében a muszlim országokban.

Ezzel el is érkeztünk a következő, nagyon fontos strukturális jellemzőhöz: az egyes jogi kultúrkörök meglehetősen nagy autonómiájához, mely nem pusztán a belső folyamatok hasonlóságára vonatkozik, hanem egymáshoz való viszonyukat is leírja. A jelenkor három nagy jogi kultúrköre alig hat egymásra, a status quo kialakulása után a viszonyrendszerek, befolyási övezetek nem változnak, egyszersmind mindegyik megőrzi önállóságát és sajátosságait, miközben az egyes rendszerek szinte teljesen zártak, alig vagy egyáltalán nincs közöttük mozgás. Ez az elszigetelődés különösen a domináns jogi kultúrákra vonatkozik, az általuk befolyásoltakra kevésbé. Ezt a megfigyelést is példák illusztrálják a legjobban: a hindu és a kínai jog semmit sem vett át a másiktól, ahogy az iszlám jog is mentes maradt mindenféle hindu vagy kínai befolyástól, holott történeti-földrajzi lehetőség biztosítva volt mindkettő esetében. Látható tehát, hogy a domináns jogi kultúrák nemcsak a saját kultúrkörükön belüli aszimmetrikus viszonyrendszer miatt dominánsak, hanem a többi domináns jogi kultúrkörhöz való viszonyukban is: az egyforma erejű joghagyományok nagyon vigyáznak szuverenitásuk fenntartására. Ez az önállóság kiterjed a mozgások mindhárom, fent vázolt terepére, vagyis az alapokra, a jogtudomány formai elemeire és a normatív átvétel jelenségeire is. Ezzel szemben az egyes jogi kultúrkörökön belül helyet foglaló nem domináns hagyományok már nyitottabbak a körön kívüli hatásokra, de ezek összességében gyérek, erőtlenek, másodlagosak és rövid ideig tartóak. Ide lehet sorolni a buddhista felfogás kezdeti befolyását a japán és a koreai jogi gondolkodásra (a buddhizmus Kínában is feltűnt, de a jogban nem hagyott nyomot). A kezdeti befolyást azonban viszonylag gyorsan ellentétes folyamat váltotta fel, és az idegen, azaz jogi kultúrkörön kívüli behatást brutálisabb erőszakkal számolták fel, mint ahogy azt a körülmények indokolták volna. Az üzenet világos volt: a jogi kultúrkörön kívülről nem érkezhetsz lényegi elem a jog világába. Ez történt amúgy a kereszténységgel is a Tokugawák korában, más kérdés, hogy a nyugati hatás később a gyarmatosító államok képében legyőzhetetlen erőként tért vissza, amire a buddhizmus és annak országai soha nem voltak sem képesek, sem hajlandóak.

A fentiektől némiképp különbözik az ókori keleti történeti-jogi kultúrkör belső rendszere, mert itt hiányzik az egyértelműen domináns joghagyomány. A nyilvánvaló dominancia helyett itt nem egy, hanem két, relatíve domináns joghagyomány létezett: kezdetben a sumer, majd azt részben folytatva, részben módosítva a babiloni–asszír, mely jelentősen meghatározta a környező kisebb joghagyományokat (pl. Nuzi) éppúgy, mint a terület északi peremvidékére betelepülő hettiták jogát. Ez a befolyás a jogtudomány formai megjelenését (ékírásos tábla), valamint az eseti normatív átvételt jelenti, az alapokra nézve a hettiták jog önállósága megmaradt (sokkal több benne a vallási elem, mint a mezopotámiai jogban). A közös gyökerek miatt a zsidó jog kezdeti periódusa is ide köthető (különösen megjegyzendő a rengeteg egyezés a mezőgazdasági törvényeket illetően), ám a történeti körülmények miatt a zsidó jog más irányba fejlődött, ami elsősorban az alapokra nézve volt óriási hatással (monoteizmus kinyilatkoztatásán nyugvó jogrendszer). Mivel ez a drámai változás a jogkörön belülről érkező nagyon erős, időlegesen domináns politikai-vallási (asszír, babiloni, perzsa) befolyás *ellenére* következett be, a zsidó jog végső soron egyfajta forradalmi joghagyományt testesít meg, mely a jogkörön belüli dominanciával szemben fogalmazta meg önmagát, s mint ilyen, egészen kivételes, hiszen egyetlen más joghagyomány sem született a dominancia ellenére, csak annak mentén. A később kialakuló keresztény és perzsa jogi kultúra már semmilyen módon nem érintkezett a valaha domináns mezopotámiai jogi hagyománnyal (Hammurapi szteléje ekkor már két évezrede elveszve pihent a homokban), de saját, önálló alapjaira építette fel önmagát, és ehhez megtalálta a maga kifejezési formáját is. Ebből adódóan a közel-keleti jogi kultúrkörhöz azon a jogi *koinén* keresztül kapcsolódott, mely évezredek óta jelen volt a térségben, és különböző szokások, rítusok, eskük, szerződési formák révén megtalálható a preiszlám Arábiától a hettiták jogig bezárólag gyakorlatilag mindenhol. Ugyanakkor kívülről ez a jogi kultúrkör is zártnak bizonyult: nem csupán azért, mert más ázsiai jogi hagyományok nem érték el, hanem azért is, mert sem az egyiptomi, sem a mediterrán (görög, római) joghagyomány nem vert itt gyökeret, mi több, a hellénizmussal szembeni ellenállás inkább az ellenkező irányba hatott. Tény, a poszthellénisztikus korban a római jog ideig-óráig jelen volt, de csak rövid időszakra, másodlagosan és nem eredeti alakjában, hanem egy igen leegyszerűsített formában (szír–római jogkönyv). Ráadásul így is csak idegen jogként, ami nem épült be a saját hagyományba, hanem az azt támogató erő elmúlásával maga is szertefoszlott.

A jogi kultúrkörök vizsgálata egy másik érdekességre is rávilágít: a jog eredőjének és funkciójának egészen más felfogására a spektrum két végén, mely mutat egyfajta logikus rendet. A közel-keleti és az abból kinövő isz-

## KÖVETKEZTETÉSEK

lám jogi kultúrkör alapvetően vallási jogokat teremtett (a mezopotámiai kezdeteket ide nem értve): a zsidó jog egyértelműen vallási jog, ahogy a kereszténység joghagyománya és az iszlám jog is az. Ennek oka az államiság hiányában, illetve gyengeségében keresendő: a fogság után megszűnő zsidó állam helyén nem született semmi, így a zsidóság politikai közösség helyett vallási közösségként küzdött tovább fennmaradásáért. A keleti keresztények sem tettek szert soha államra, hanem a Mezopotámia aktuális urai (perzsák, iszlám kalifátus) által vezetett állam keretei között éltek. Az iszlám jog sem kötődik államhoz annak ellenére, hogy a muszlimok nagyon sikeres államokat hoztak létre, ám az iszlám jog nem a politikai, hanem a vallási közösség normarendszere. A földrajzi spektrum másik végén található kultúrák ezzel szemben csak politikai közösségként határozzák meg önmagukat, melyben az állam mindenhatósága a legfontosabb rendezőelv. A jog állami parancsként való felfogása, a büntetések rendszerének kiépítése és a társadalom normatív szférájának magára hagyása ugyanannak a szélsőségesen etatista felfogásnak a különböző megjelenési formája, mely a vallási jogok pontos ellentétpárja (a kínai jogi kultúrkör). A köztes tér az indiai jogi kultúrkör (s ebből a szempontból a perzsa joghagyományt is ide kell venni), mely átmenetet képez a közel-keleti és a távol-keleti véglet között, és mind a vallási, mind a világi elemet megjeleníti. Ennek oka, hogy a két nagy intézményrendszer, a vallás és az állam igen bonyolult, együttműködésekkel és rivalizálásokkal terhelt viszonya határozta meg e jogi kultúrkör történelmét, mely egyfajta *modus vivendi* kialakításában végződött. Ennek értelmében a vallási jog (hindu, zoroasztriánus) hatást gyakorolt az állami jogra, de nem vált kizárólagossá, ugyanakkor a vallási intézmények részt kértek az állam bizonyos jogi funkcióiból (ez elsősorban a bírászkodást jelentette), illetve biztosították az állam legitimitását. Szimbolikusan ez úgy jelenik meg Indiában, hogy a varnarendszer ideológiája szerint a *brāhmana* a katona felett áll a hierarchiában, ugyanakkor az állam vezetése a harcos kaszt privilégiuma, melybe a *brāhmanák* csak tanácsadókként vesznek részt. Lényegében hasonló ideológia született Perzsiában is. Ott, ahol ez a kettős struktúra kialakult, a mai napig hatással van a joghagyományra, mivel nem véletlen, hogy épp abban a sí'ita Iránban igyekeznek az iszlám jog és az állami jog szimbiózisát megvalósítani (egyre kevesebb sikerrel), ahol a korábbi perzsa felfogás kialakult, s amely sok helyen különbözik a szunnita olvasatú jogtól. Az indiai jogfelfogás kettőssége pedig eljutott a buddhista társadalmakhoz is, ahol a jog alapvetéseit és esetenként szabályait (pl. a halálbüntetés tilalma Burmában) a valláserkölcshatározta meg, ugyanakkor a kialakuló, erős államok igényt tartottak arra, hogy a jogélelet saját kezükbe vegyék, s ezért nem engedték a vallási jog kibontakozását egy szinten túl.

Ha innen csak egy lépéssel keletebbre megyünk, már nem találkozunk ezzel a jelenséggel: a vietnami jog teljesen állami jog, uralkodó által kodifikálva, konfucianus alapokra helyezve. Vagyis a köztes tér a két véglet között Irán és Délkelet-Ázsia között húzódik, onnan nyugatabbra a vallási jogok primátusa, keletebbre pedig az állami jogok szupremáciája figyelhető meg.

A következő sajátosság, amit Ázsia-szerte különböző intenzitással, de szinte mindenhol meg lehet figyelni, az a jogi pluralizmus jelensége, mely alól csak a törzsi jogok világa kivétel, ahol értelemszerűen nem is lehetnek versengő jogtestek, mivel a szokásjogok egyeduralmúak. A jogi pluralizmus konkrét indoka mindenhol más és más, de minden esetben rendszertani szükségesség eredménye, és nem esetlegesség következménye. A vallási jogok dominanciájának világában az állami jog szükségszerűen jelenik meg másodlagos jogtestként, mivel a vallási jogok az állam szempontjából fontos kérdéseket nem szabályozzák (közigazgatás, adórendszer, hadsereg stb.), ennek következtében a jogrendszer megkettőződésének lehetünk tanúi e társadalmakban. A valóságban a helyzet ennél is bonyolultabb, mert sem a vallási jog, sem az állami jog nem tudta felszámolni a legmélyebb jogi réteget, a szokások világát, melyek a formális hierarchiában ugyan a legkevésbé fontosak, a valóságban azonban primátust élveznek a konfliktusok megoldásában (a mai bírósági tárgyalások 90%-a kompromisszummal végződik, ami mélyen a szokásokban gyökeredzik, s így ennek eredményeképpen sem a vallási, sem az állami jogot nem alkalmazzák). Mi több, ahogy a becsületgyilkosságok esetében láttuk, a szokások olyan erővel rendelkeznek, hogy negligálják a vallási jog ellentétes tartalmainak betartását, és megakadályozzák az állami jog szokásokkal ellentétes joggyakorlatának kifejlesztését is. E példák jól érzékeltetik, hogy mondjon bármit is az iszlám jog elmélete a szokások jogforrási értékének hiányáról, a valóság éppen az ellenkezője mindennek. Gyakorlatilag ugyanez a hármasság figyelhető meg Indiában is, ahol az állami jog és a hindu jog mellett a meghatározó normatív iránymutatók a törzs és a kaszt szokásai, melyek, ha elvben nem is, de a gyakorlatban elsőbbséget élveznek minden mással szemben. Hatalmas területen figyelhető meg a konkurens szokásjogi rendszer, mely nem csupán az ide tévedt angol hivatalnokok életét keserítette meg, de ma is számtalan konfliktus forrása. Ezzel szemben az állami jogrendszer szupremáciájának társadalmában a kettősséget nem a vallási jogrendszerek másodlagos befolyása jelenti, mert erről nem lehet beszélni, hanem az államok szándékolt jogpolitikai gyakorlata. Ennek révén hatalmas jogterületek szabályozásáról mondanak le és engedik át azt a társadalomnak, mely a szokások útján tesz némi rendet a fontos és mindennapi életviszonyok tengerében (öröklés, tulajdon, kötelek stb.). A közigazgatással és büntetésekkel megelégedő állam normatív

## KÖVETKEZTETÉSEK

negligenciát jogpolitikai célú emelő módszerének rendszertani következménye ez, mely a komplementer szokásjogok kialakulását segíti elő.

A jogrendszer pluralizmusa további két nagyon fontos, egymással logikai összefüggésben álló területen érezteti hatását: a politikai rendszer működésében és a kolonizációra adott válaszbán. A politikai rendszer aszerint változik, hogy csak az állam igényeit kell kielégítenie, vagy figyelembe kell vennie más, hasonlóan domináns megfontolásokat is. Ahol az állam lényegében csak önmagával van elfoglalva, és nincs rákényszerítve arra, hogy a társadalom, a gazdaság vagy a vallás szempontjait is figyelembe vegye, az abszolút állami túlhatalom, az etatizmus, illetve esetenként ezek elkorcsosult formája, a totális állam jelenik meg. Utóbbi ugyan kivételes ideológia és gyakorlat, és ilyen szélsőséges formában nagyon ritkán vált egyeduralmukodóvá (kínai legizmus), moderáltabb formái azonban mégis jelen voltak, és évezredek óta meghatározzák a kínai jogi kultúrkör jogrendszereit éppúgy, mint politikai rendszerét és államszervezetét. Nagyon fontos azonban arra is utalni, hogy ez nem jelentette feltétlenül a civil társadalom teljes megszüntetését, mint a XX. századi totális államok esetében, mivel a civil társadalom számára az állam kijelölte azt a területet, ahol bizonyos keretek között relatív autonómiáját megtarthatta. Ez gyakorlatilag a gazdasági szférát, valamint a családi és tulajdonviszonyokat jelentette, ahol lényegi állami beavatkozás nélkül, a szokásjogokra hagyatkozva valósult meg a társadalmi önszabályozás, mely ezáltal azt a hozzáadott előnyt is biztosította, hogy a helyi variánsok révén a regionális, lokális eltéréseket is engedte, így magas fokú rugalmasságot biztosított a rendszernek. Ez azonban semmiben nem érintette az állam és a politikai rendszer területét, melybe a társadalomnak semmilyen befolyása nem volt, és egyetlen feladata a parancsoknak, jognak való engedelmesség maradt. Ilyen történeti körülmények között egy másfajta ideológiájú, de teljesen azonos módszertanú totális állam gyakorlata (maoizmus) ismerősebb és könnyebben megvalósítható, mint egy egészen más alapértékekkel rendelkező, de a kultúrkörön kívülről érkező, oktrojált politikai rendszer bevezetése (Japán a második világháború után). Az állami és a szokásjogi rendszerek pluralizmusa tehát nem szabad, hogy megtévesszen bennünket: nem két azonos befolyású jogtest versengéséről, hanem egy domináns és egy szubordinált rendszer egymás mellett éléséről van szó, melyben a gyengébb, szokásjogi elem semmiben sem befolyásolja a politikai rendszert. Ez a modell tökéletesen lemérhető az elmúlt pár évtized kínai történelmében: a maoista vezetés lényegében túlterjeszkedett az állam megszokott, egyébként is domináns szféráján, és a legizmus elvei és módszerei révén felszámolta a civil társadalmat évezredek óta megillető autonómiát a helyi viszonyok irányítása, a földtulajdon, a gazdasági kapcsolatok és a családi viszonyok

tekintetében. Az eredmény közismert: büntetőtáborok, éhínség, emberek millióinak pusztulása. A Mao halála utáni fordulat visszaállította a korábbi status quót állam és társadalom között: utóbbi semmilyen módon nem avatkozik be a hatalmi viszonyokba (= elvben kommunista irányítású marad az állam), cserébe visszakapja korábbi autonómiáját és gazdasági szerepét. A határvonalak azonban valamelyest mégis módosultak: a társadalom ugyan továbbra sem avatkozik be az állami életbe, s ha mégis próbálkozik ilyesmivel, azonnal és brutálisan éreztetik vele a határokat (Tienanmen tér), az állam viszont a korábbi gyakorlatával ellentétben nem vonul ki a gazdasági életből, hanem annak szabályozásával, irányításával aktívabb szerepet vállal benne, mint a hagyományos felfogás szerint működő korábbi politikai rendszerek tették. Az eredmény közismert.

Ahol az állami dominancia nem érvényesül ilyen nyilvánvaló módon, ott a politikai rendszer felépítése jóval átláthatatlanabb, irányíthatatlanabb, egyszersmind robbanékonyabb, mivel két, esetenként három, egymást elvi szinten kizáró alapvetésnek kellene megfelelni, s ez nyilvánvalóan sokkal nehezebb, sőt igazából lehetetlen. Ahol a párhuzamosságot csak az alárendelt törzsi jogok jelentik (vagyis ahol a politikai rendszer nem a törzsi szervezetre épül, illetve az állam vezető elitje nem a törzsek közül kerül ki), ott nincs különösebben nagy probléma, ugyanis a törzsi jogok semmiképp sem veszélyeztetik a felettük kialakult állam politikai rendjét, hacsak valamilyen kirívó jogtalanság nem veszélyezteti alapjaiban a létüket, de ekkor is csak helyi szintű, vereségre ítélt fegyveres ellenállásra képesek, mely lokálisan okoz ugyan gondot, de a teljes politikai rendszerre veszélytelen (törzsi lázadások India keleti tartományaiban). Megfordítva: egy toleránsabb politikai rendszer helyi szinten tudja alakítani a lokális politikai berendezkedést azáltal, hogy a helyi társadalom és vezető elit számára nagyobb befolyást enged, és az állam mindenhatóságának, modernizációs lelkesedésének határokat szab, nem kényszerít a helyi lakosságra elfogadhatatlan elemeket. Ez a felismerés későn és rengeteg áldozat után érkezett csak el, a XX. század nagy része jelentős állami befolyással, a modernizációs lelkesedés rengeteg ellentmondásával, a törzsi lakosságra zúdított hivatalnokok visszaéléseivel és a rendőri erők alkalmazásával telt el, s ebben lényegi változás csak az elmúlt két-három évtizedben tapasztalható, változó intenzitással.

Ahol a törzsi jogi kultúrkör nem alárendelt (mint pl. az indiai törzsek), hanem a társadalom meghatározó szereplője (Közép-Ázsia török népessége), ott a törzsi jognak sokkal nagyobb szerepe van, ám ez a szerep nem az állami politikai rendszerrel *szembeni* harcban testesül meg, hanem az állami vezetés *megszerzéséért* vívott harcban, s ez nagyban hozzájárul a rendszer stabilitásához. Évszázadok óta így van ez, mivel a törzsi rendszerekben min-



## KÖVETKEZTETÉSEK

dig az erős klánok, törzsek vetélkednek a hatalomért, mely, ha állammá alakul, akkor államhatalomként jelenik meg (lásd pl. Dzsingisz kán klánja és a Mongol Birodalom). Ma sincs ez másképp, Közép-Ázsia nagy hatalmú személyi vezetői mögött ott sorakozik saját, befolyásos klánjuk teljes támogatása, csak ez az alkotmányos rendszer látszata miatt nem ismerhető fel a felületes szemlélő számára. Itt tehát az állami és a törzsi jogfelfogás nem riválisai egymásnak, hanem kölcsönös eszközei egy közös cél, a hatalom stabilitásának érdekében.

Ahol azonban az állami jog és politikai rendszer konkurens nem a törzsi jogrend, hanem a vallási jog, és ezáltal a politikai közösség alternatívája a vallási közösség, ott a rivalizálás sokkal nagyobb károkat okoz. A két párhuzamos rendszer ugyanis nem egy nagyobb egység részelemeként, egymást folyamatosan ellenőrizve akadályozza a túlhatalmat (mint a hatalommegosztás elve és gyakorlata a modern alkotmányokban), hanem két független, abszolút befolyásra és a másik fél kiiktatására törekvő önálló rendszerként mutatkozik meg, és hatalmi harcuk igazi áldozata a mindkettővel szemben védtelen civil társadalom: a pakisztáni lakosság a diktatúrák hadseregével szemben éppoly védtelen, mint a vallási erőszakkal szemben, az iraki kurdok egyformán szenvednek a kormánykatonák és az ISIS támadásai következtében stb. Afganisztán, Irak több évtizede húzóóó válsága, az ISIS feltűnése mind arra a kérdésre vezethető vissza, hogy a (nemzet) államnak vagy az *ummán*nak, a vallási közösségnek (és jognak) van-e primátusa. Az államok feltűnően egyre gyengébbek ebben a versengésben, a nevezettek *de facto* szinte meg is szűntek (*failed states*). Ez korántsem volt mindig így. Ahogy láttuk, a középkori kalifátus elmélete és gyakorlata, az iszlám jog toleránsabb felfogása az állam jogos érdekei irányába, valamint a hagyományos jogtudósok közvetítő szerepe biztosított egy olyan egyensúlyi rendszert, mely tele volt számtalan apróbb konfliktussal és hibával, de alapvetően stabil maradt. Ez az egyensúly a gyarmatosítás hatására kezdett belülről megbomlani, amikor elkezdődtek a gyér, felemás belső reformok nyugati mintára (pl. *tanzimāt*-reformok), és a XX. századra bomlott fel végleg, amikor a westernizáló modernizáció teljesen félreállította a vallási jogot, felszámolta befolyását a politikai szerkezetre, megszüntette archaikus gazdasági privilégiumát (*waqf*), és erősen korlátozta kulturális befolyását (*madrasa*). Ezzel sokkal nagyobb szerepet kapott az állam, mint korábban bármikor, és elindult a kínai jogi kultúrkör etatizmusának irányába, mivel a felülről jövő reformokat csak erővel lehetett a társadalomra erőltetni. Ezzel kialakult egy, nem a huntingtoni értelemben vett demokráciaparadoxon (a nem demokratikus pártok demokratikus úton jutnak hatalomra), melynek során a westernizáló elit teljesen antidemokratikus eszközökkel igyekszik

a nyugati értékeket megvalósítani, melynek a liberális demokrácia is része (lenne). A legújabbkori történelem azt igazolja, hogy az ilyen irányú jog- és államfelfogás nem marad fenn tartósan, és teljesen visszaszorulóban van a vallási közösség primátusát hirdető erőkkel szemben, akik a másik végletet jelentik mind elméletben, mind gyakorlatban.

Végképp teljes káosz ott alakul ki, ahol harmadik, fontos erőként felbukkan, pontosabban: politikai erővé válik a törzsi jogi kultúrkör, és az állami és vallási jogrendszerek mellett harmadik, komoly erőként részt kér a hatalomból. Ez ma már több annál, mint a törzsi szokások elsőbbsége a másik két jogtesttel szemben (az arbitráció elsőbbsége, a becsületgyilkosságok fennmaradása stb.), mert ennek mára politikai töltete is előtérbe került: az állami politikai rendszer és a vallási (iszlamista) politikai felfogás mellett a klánpolitika meghatározó valamennyi, mára bukottá vált (Afganisztán, Jemen, Líbia) vagy ahhoz nagyon közel álló államban (Irak, Pakisztán, Szíria). Szemben a kétszereplős politikai és jogrendszerekkel, ahol a törzsi politika mindig az államhatalom megszerzésére irányul, és ezt más megfontolások nem bonyolítják (a győztes törzs államhatalmi eszközökkel rendet és stabilitást biztosít), a háromszereplős rendszereket a vallási elem végképp összekuszálja, mivel a törzsi megosztottság soha nem azonos a vallási megosztottsággal, így ez már önmagában is zavaros identitást eredményez, melynek kiszámíthatatlan politika az eredménye. Például két törzs lehet egymásnak riválisa politikai céllal, ám ha mindketten azonos, esetleg kisebbségi vallás tagjai – keresztények, sícíták, drúzok stb. –, akkor ez összefogást és nem harcot eredményez. A konkrét döntés mindig attól függ, hogy az adott helyzet a törzsi vagy a vallási szolidaritást követeli-e meg, ami folyamatosan változó, felbomló és újjáalakuló szövetségekben nyilvánul meg. Ráadásul az egész képet tovább bonyolítja, hogy a vallási alapú szerveződések közül nem mindegyik küzd az államhatalomért, hanem némelyikük kifejezetten a (nemzet-) állam ellen emel fegyvert (globális iszlamizmus harca az *umma* egységéért, a kalifátus utópiájáért és az egyes, árulónak tartott államok és azok vezetői ellen). Mivel értelemszerűen nem lehet egyszerre az államhatalomért és az ellen is küzdeni, a küzdelem helyenként teljesen öncélúvá és lokálissá válik, ami logikusan vezet el az állam *de facto* megszűnéséhez. Ezzel az állami jog is megszűnik, a versengés a primátusért pedig tovább folytatódik a törzsi és a vallási jogok között pontosan úgy, ahogy az Mohamed és követőinek idejében megfigyelhető volt (*riddā*-háborúk az iszlám nevében a törzsekkel szemben).

A közel-keleti jogi kultúrkörben tapasztalható rivalizálás és a kínai kultúrkörben tapasztalható etatizmus egyeduralma között az átmenetet a politikai rendszer tekintetében is a széles értelemben vett indiai (Iránt ismét

## KÖVETKEZTETÉSEK

ideértve) jogi kultúrkör jeleníti meg. Érdeemes kiemelni, hogy szemben a többi közel-keleti muszlim társadalmat káoszba taszító normatív-politikai versengéssel, Iránban semmi ilyesmi nem volt tapasztalható, és most sincs jelen. Az iráni állam erős, jól szervezett, intézményrendszerrel ellátott és erősen etatista állam, mely az iszlám forradalom után nem káoszba fulladt, hanem paradigmát váltott: az erőszakos, felülről jövő, westernizáló modernizációt egy hasonlóan erőszakos, felülről jövő, iszlamista, kezdetben társadalmilag támogatott, de azt egyre inkább elvesztő, genuin modernizáció váltotta fel, mely az államot saját céljára instrumentalizálta. Mivel a vallási és az állami jog közötti versengés lehetőségét mindjárt a kezdet kezdetén megszüntette azáltal, hogy a vallási jog primátusát hirdette meg, s ehhez képest az állami jog érvényre jutását csak korlátok között és másodlagosan engedte meg, a paradigmaváltást nem kísérte a többi helyen érzékelhető társadalmi zűrzavar, melyben nyilván több tényező is szerepet játszott: az iráni államiság 2500 éves fennállása, a vallási egység, mivel az ország lakossága teljes mértékben sí'ita, Khomeini kiemelkedő autoritása, a sí'ita egyházi szervezet hierarchizáltsága stb. Hasonlóan nem tapasztalható káosz, csak a paradigmaváltás kezdeti jelei Indiában és a buddhista társadalmak országaiban. Az indiai nyugatias jog- és politikai rendszert az attól elforduló és a hindu felsőbbrendűséget hirdető ideológiát stratégiai programmá emelő kormányzat fokozatosan lebontja az elmúlt években, de ez az iráni tapasztalattal megegyező módon inkább paradigmaváltás (nyugati intézmények helyett genuin jogi és állami megoldások), mely nem mutatja a káosz jeleit, legalábbis egyelőre. A buddhista társadalmakban a korábbi szekuláris gondolkodás mellé feljövőben van a vallást politikai tényezővé emelő megfontolás: a buddhizmus államvallás Kambodzsában, a burmai katonai diktatúra elleni fellépés pedig egyre inkább a buddhista szerzetesi közösség köré szerveződik. Az természetesen a jövő kérdése, hogy ezeken a helyeken a paradigmaváltás látható jelei elvezetnek-e a tényleges megvalósuláshoz, vagy sem.

A politikai rendszerre vonatkozó fenti fejtegetések tükrében a kolonizációra adott eltérő válaszok jellegének feltárása a különböző jogi kultúrkörökben könnyen megvalósítható. Ahogy láttuk, a kolonizáció olyan külső erőhatást jelentett, mely új jelenség volt egyfelől a három nagy jogi kultúrkör egymáshoz való viszonyában (hiszen soha egyik sem kerekedett a másik fölé), másfelől a kultúrkörökön belüli viszonyokat is átrendezte (pl. Japán gyorsan modernizált a Meiji-korban, s ezáltal eltávolodott a kínai befolyástól, miközben Kínában hasonló folyamat nem játszódott le). Ezen erőhatás következtében indultak el a különböző intenzitású és sikerességű modernizációk, melyek végeredménye az adott jog- és államrendszer alapvetésétől

függött. Ahogy a gyarmatosítás egész jelensége, úgy a részének tekintendő jogi modernizáció is erősen megosztja a tudományos közvéleményt (is): míg egyesek a jog „civilizálásáról”, modernizálásáról, hatékonyabbá tételéről beszélnek, addig mások az egész folyamatot (eredményétől függetlenül) jogi kolonizációnak tartják.

A kínai jogi kultúrkörben mindez azért nem jelentett lényegi változást, mert az állam volt a rendszer központi eleme, és a reformok is elsősorban az államra vonatkoztak (politikai rendszer, közigazgatás, jogrendszer), vagyis az alapokat illetően paradigmaváltásra nem volt szükség, „csak” ideológiai váltásra. Nyilván ez utóbbi is épp eléggé jelentős, nem is ment egyszerűen: Japán végül is egy háborús vereség és óriási pusztítás után lépett a liberális demokrácia útjára, de ezt sem önszántából, hanem külső kényszer hatására, Kína egy évszázadon belül háromszor váltott ideológiát (polgári korszak, kommunizmus, a nyitás politikája), és Dél-Korea is csak hosszú évtizedeket követően tudta maga mögött az egyeduralmat. De a legfontosabb közös jellemző, az állam centrális szerepe kulcsfontosságúnak bizonyult, mert az intézményeken keresztül működő állam kellő akarat esetén reformálható. Ennek fontossága akkor válik nyilvánvalóvá, ha megnézzük, milyen hatással járt a gyarmatosítás-modernizáció a közel-keleti jogi kultúrkörben, ahol a vallási jog konkurens szerepet játszik. Ebből a szempontból a döntő mozzanat az, hogy szemben az állammal, a vallási rendszer nem modernizálható. Az isteni kinyilatkoztatás állandóságán nyugvó jogrendszer elemei nem írhatók felül azon az alapon, hogy már nem aktuálisak, vagy a nemzetközi szervezetek elítélik (pl. az Amnesty International a megkövezést, kézlevágást). Különböző interpretációs technikákkal persze lehet zsonglörködni, s ez ideig-óráig segít is, de ezzel együtt az a cselekvési szabadság, ami a távol-keleti államreformok mentén tapasztalható, itt nyilvánvalóan hiányzik. Mivel a vallás lényegileg nem volt reformálható (és ha igen, akkor az eleve a vallástudósok, és nem a politikai vezetők terrénuma), a közel-keleti modernizáció meg sem kísérelte az iszlám rendszerének modernizálását, hanem azt negligálva és minimálisra csökkentve az állam modernizációjába kezdett. De mivel az állam itt nem egyeduralkodó, már ebbéli igyekezete is akadályokba ütközött, s a siker reményében az állam növelte az erőszakot, ami viszont hosszú távon az ellenállás erejét növelte. Így jutottunk el az ördögi körből kiszállni nem tudván néhány évtizednyi felemás kísérlet után a reiszlamizáció jelenségéhez. A közel-keleti jogi modernizáció drámai mértékű sikertelenségei (különösen Japánhoz, a kis tigrisekhez mérten) döntő részben arra vezethetők vissza, hogy az állam és annak jogrendszere itt jóval gyengébb, mint a Távol-Keleten, és vallási riválisa nemhogy nem támogatja a reformokat, hanem kifejezetten ellene van, hiszen a reformok

## KÖVETKEZTETÉSEK

hatására megerősödő állam az ő hatalmi helyzetét veszélyezteti (a kemálizmus tapasztalata). Meghökkenítő, de logikus módon a genuin reformok egyedül ott valósultak meg, ahol a vallási jogrendszer hajtotta ezt végre saját riválásán, az államon: Iránban.

A politikai rendszerek különbözőségétől és a modernizáció fogadtatásától függetlenül a jogi változások köre gyakorlatilag teljesen megegyezik mindenhol, mivel azonos jogterületeket érint. Ezek köre a következő: alkotmányjog és alkotmányos rendszer, polgári és kereskedelmi jog, büntetőjog, valamint a mindezekre vonatkozó eljárásjog. Ezekre a jogágakra irányuló törvénykezés folyt többek között Törökországban, Iránban, Indiában, Kínában, Dél-Koreában, Japánban, Indonéziában. Ezeken a jogterületeken a hagyományos jogrendszereket semlegesítették, ugyanakkor a társadalom alapszövetét jelentő joganyaghoz sehol sem nyúltak hozzá, vagyis a házassági és az öröklési jog érintetlenül maradt a korábbi normativitás szintjén. Ahol az állam ennél is tovább merészkedett, és a családi jogviszonyokat is nyugati alapokra akarta helyezni az öröklött struktúrákkal szemben, ott általában nemcsak ez a terv bukott meg, hanem a bukás magával sodorta az egész kormányt, sőt volt, amikor az egész rezsimet is (Irán, Afganisztán). E szélső értékektől függetlenül általában igaz, hogy nagyon tudatosan szabták meg a hagyományos jog befolyási övezetét, és a külső hatásokat csak ott engedték érvényesülni, ahol az az alapszövet lényeges sérelme nélkül megvalósítható volt, vagyis az állam működése és felépítése, valamint a gazdaság szabályozása tekintetében. A közel-keleti jogi kultúrkörben a hagyományos jog képviselői folyamatosan örködtek azon, hogy az állam ne tudjon átlépni bizonyos határokat, míg a kínai jogi kultúrkörben az állam önmérséklete jelentette ezt a határt, ami valójában alig különbözött az évszázados befolyási övezettől, hiszen, mint láttuk, a családi és az öröklési jog eddig is a helyi szokások terrénuma volt. A fent elmondottak nemcsak azokra az államokra igazak, amelyek a nyugati (angolszász, kontinentális) mintákat követték, hanem a szocialistának mondott országokra is (nyilván mást jelent a szocializmus Ázsiában, mint Európában), ahol végső soron nem a modernizált jogrendszer szerkezete különbözött, hanem annak ideológiája. Természetesen óriási különbség van a japán liberális demokrácia és Pol Pot rezsime között, de ha a jogrendszer belső szerkezetét nézzük, akkor mégis azt kell mondani, hogy pl. az alkotmányjog megjelenése nagyobb változás a jog történetében, mint az az ideológiai variáns, amin nyugszik, mivel szerte Ázsiában korábban nem létezett alkotmányjog, vagyis az a gondolat, hogy az állam szervezetét és működését törvények útján, számonkérhetően szabályozzák. Mivel a szocialista országok is készítették a kezdeti vonakodás után alkotmányokat, ezért az alkotmányjog ezekben az országokban is megjelent, ugyanakkor

egyáltalán nem véletlen, hogy oly hosszú idő után, belső válságok hatására készültek csak el az első alkotmányok, mivel az uralkodó kommunista pártok éppúgy nem rajongtak a hatalom korlátozásának ötletéért, mint korábban az uralkodók, s az alkotmány írásba foglalása már egy lépés ezen az úton. Az alkotmányjog mellett a szocialista kormányok is (saját ízlésük szerinti) polgári és büntetőtörvényeket alkottak, sőt épp a szocialista kormányok voltak azok, amelyek teljesen át akarták írni a jogrendszert, és még kevésbé tisztelték a hagyományos jog önállóságát és a mögöttes genuin szokásokat. Amikor például az afgán kommunista párt teljesen nyugatias családjogi törvényt vezetett be (korhatár bevezetése bizonyos ügyekben), a városi értelmiség ujjongott, a vidéki lakosság azonban egy emberként lázadt fel ellene, és ez erősen hozzájárult az afgán társadalom további polarizációjához.

A jogi modernizáció problémáján túllépve, ami a hagyományos jogrendszerek közti összefüggéseket illeti, érdemes kitérni arra a széles körben elterjedt nézetre, mely a jogot haszontalannak, esetleg kifejezetten károsnak, a joggal való foglalkozást értelmetlen és nem igazi szellemi tevékenységnek, a napi joggyakorlatban való részvételt pedig erkölcsileg elítélendőnek tartja. Ez alól a földrajzi és szellemi spektrum két végpontján elhelyezkedő zsidó és iszlám jog, illetve a kínai legizmus képez kivételt, de azok is csak megszorításokkal, mivel a jog önmagában számukra sem fontos, csak eszközjellege miatt érdekes. A zsidó és az iszlám jog felfogásában a jog az istenhez vezető utat jelenti, a jog művelése tehát szent cselekedet, de nem önmagában jó, hanem azért, mert elvezet a Törvényalkotóhoz. A joggal való foglalkozás tehát instrumentális, és ahhoz van rá szükség, hogy egy magasabb értékű jóhoz jussunk el általa. A jog mindennapi művelése, a joggyakorlat pedig kifejezetten káros, ezért, hacsak lehet, a tudósok menekülnek előle. Nem pusztán azért, mert a bírászkodás elveszi az időt a jogtudomány művelésétől, hanem leginkább azért, mert menekülnek attól a személyes felelősségtől, mely mind a zsidó, mind a muszlim bírót terheli. Mivel Isten maga a legfőbb bíró, ezért a földi bírók közvetlenül Istennek felelnek döntéseikért, és a téves ítéletek következményeit nekik kell viselniük. E morális-vallási felelősségtől pedig inkább szabadulnak, mert a kalifa elől még mindig könnyebb elbújni, mint Isten elől. Ha pedig a jogtudósok a bírói széket ilyen mértékben elutasítják, akkor természetes, hogy a peres képvisellel mint a kiderítendő igazság torzításának lehetséges eszközével végképp szembehelyezkednek. Ugyan más okból kifolyólag, de a legizmus is instrumentalizálja a jogot, és csak ilyen módon tekinti hasznosnak. A legizmus számára a cél az állam helyes működésének fenntartása, melynek legfőbb eszköze a jog mint állami parancs és büntetés. Ebben az értelemben a jogot szinte fetiszizálják, ugyanakkor a jog tudományos, filozófiai, etikai

## KÖVETKEZTETÉSEK

kérdéseinek boncolgatását károsnak ítélik, és ezért tiltják. A legizmus a jogalkalmazást a hivatalnokok szintjére számúzi, az érdemi társadalmi vitákba nem szól bele (meghagyja a szokásjognak), a perek kialakulását minden eszközzel, akár a pereskedők megbüntetése révén is igyekszik megakadályozni, a peres képviseletet pedig elveti. Látható tehát, hogy a jogot magasra értékelő rendszerek esetében is csak relatív értékről és fontosságról lehet beszélni.

Minden más ázsiai joghagyomány ennél is kevesebbre tartja, vagy éppen kifejezetten ellenségesen viszonyul hozzá. Az eredeti konfucianus tanok a jog és a büntetések ellen voltak, s inkább a tanításban, a nevelésben látták a megoldást a kor problémáira, miközben sóvárogtak a rég elmúlt aranykor után, amikor az emberek olyan erkölcsösök voltak, hogy jogra egyáltalán nem volt szükség. Csak a legizmussal való részbeni kiegyezés hatására enyhült meg a későbbi konfucianizmus a jog irányában. A konfucianus tudós nem foglalkozik a joggal, a koreai szólás („olvass tízezer könyvet, de ne jogot”) mindennél többet elárul az uralkodó felfogásról még akkor is, ha ez voltaképpen a hivatalnokok bürokratikus előírásaira vonatkozik. Lényegében véve hasonló gondolati struktúra uralkodik a hinduizmusban is, ahol a jogot lekezelik, az elutasítás oka pedig az, hogy csak a mai, legromlottabb kor, a *kali yuga* számára fontos a jog mint társadalmi összetartó erő, hogy a nagy hal ne egye meg a kicsit, de boldogabb korokban jogra nincs szükség. A buddhizmus még annyira sem veszi figyelembe a jogot, hogy elutasítására figyelmet fordítson, egyszerűen negligálja, és inkább egyéb, számára fontosabb kérdésekben nyilatkozik meg. A szűken vett buddhizmuson belül (vagyis nem a buddhista államokban) a jogra legfeljebb a szabályzatok (*vinaya*) emlékeztetnek. A keleti kereszténység nem ennyire ellenséges, de nem is támogató: a vezető tudósok a teológusok, nem a jogtudósok, mint a zsidó és az iszlám vallásban. Akik jogi problémák közelébe kerülnek, azok vagy a gyakorlati jogalkalmazás hatására foglalkoznak a dologgal (püspökök), vagy polihisztorok, és a teológia, az orvostudomány mellett a jog világa is belefér széles szellemi horizontjukba.

A jog fontosságát és helyét a társadalomban az oktatási rendszeren és a tudományok egymáshoz való viszonyán keresztül is le lehet mérni. Innen nézve (is) a legfontosabb szerepet a zsidó felfogásban játssza a jog, ahol szinte csak ezt művelik és tanítják a tudományok közül, és ahol a jogtudományi munkák tízezrei mutatják a terület kiemelkedő fontosságát. A talmúdista hagyományt fenntartó *yeshivák*ban teológiát, filozófiát, orvostudományt nem lehet tanulni, ezzel szemben a jog legapróbb részletekig történő bemutatása zajlik, ami nem csupán a normák elsajátítását jelenti (pontosabban: ez a kevésbé érdekes elem), hanem elsősorban az értelmezés módszereit, az iskolák közti viták mibenlétét, az érvelést, a nagy rabbik tanításait

(*responsum*) és a hagyomány kreatív fenntartásának lehetőségeit. Lényegében hasonló az oktatás szerkezete, módja és lefolyása a muszlim társadalomban azzal a különbséggel, hogy a *medrese* otthont ad a jogi tanulmányok mellett a prófétai hagyományok és a Korán-exegézis tanulmányozásának is, de mivel ezek valójában az iszlám jog forrásai, ezért végső soron nem alkotnak feltétlenül különálló diszciplínákat. Orvostudományt, filozófiát, matematikát, művészeteket itt sem oktatnak, ahogy természettudományokat sem (az iszlám világ lemaradásának egyik fontos strukturális oka a hagyományos oktatás változatlansága, mely semmit sem vesz figyelembe a máshol lezajlott technikai forradalmakból és a természettudományok óriási fejlődéséből). A mezopotámiai írnok, akárcsak kínai kollégája, komplex kiképzésben részesült, melynek fontos, de mégis csak részese volt a jog megismerése, illetve még inkább a hivatalos iratok készítésének képessége és rutinja, mert az írástudása mellett ez biztosította jövedelmező megélhetését. Jogtudományi munka Mezopotámiában nem született, holott az irodalmi művek mellett orvostudományi, csillagászati írások nagy számban keletkeztek. Jogtudományi munkát a keleti kereszténység éppúgy nem ismer, mint a perzsa hagyomány. Mindkettő csak a normákat gyűjti és rendezi: az előbbi zsinati kánonokat, az utóbbi bírói precedenseket gyűjt, majd másol évszázadokon át, de ennél mélyebbre a jogban nem megy, holott más területeken a tudomány és a szellemi élet igen aktív mindkét kultúrában. Önálló jogi képzés egyik helyen sincs, mert a hangsúly a kereszténységben a teológiai képzésen (orthodoxia), a perzsa vallásosságban a rítusokon (orthopraxis) van, a jogi képzés ezek részeként jelenik meg, elsősorban a papi réteg kiképzésének egyik elemeként. Jogtudományi művet a buddhizmus sem produkál, holott vallásfilozófiai hagyatéka bámulatba ejtő. De nem készült Japánban, Vietnamban és Koreában sem, és Kínában is csak a legizmus révén, ott is inkább a legizmus sajátos államelméleti fejtegetéseinek részeként (Shang Yang, Han Fei), nem pedig önálló tudomány keretei között. A jogi oktatás sem élvezett prioritást, sőt a mandarinvizsgák a konfucianus klasszikusok ismeretét, a kalligráfiát kérték számon, a jog ismerete nem volt különösebb elvárás, holott az írnok volt felelős illetékességi területén az eljárásokért. Éppen ezért valamelyest ismerte a jogot, ha minden részletét nem is, de erre a célra legfeljebb igénybe vett egy megfizetett, de kevésre tartott jogi szakértőt, aki pótolta részletekre vonatkozó ismereteinek hiányát. A jog fontossága még leginkább az indiai joghagyományban jelent meg, ahol a *dharma* révén kiemelt figyelem övezte. Világos, hogy a *dharma* nem jog, hanem egy komplex vallásfilozófiai fogalom, melybe a normatív rend is beletartozik, de éppen azért, mert végső soron magában foglalja. A *dharma* presztízse mintegy magához emelte a jogot és a joggal való foglalkozást annak rögzítése mellett, hogy voltaképpen



## KÖVETKEZTETÉSEK

jogi munkák nem születtek Indiában. Ezzel szemben rengeteg mű keletkezett a *dharmáról*, melyek így a jogot is tartalmazták. Raadásul azzal, hogy a megismerés és a tudományok rendszerében a *dharma* volt a legmagasabb értékű (az *artha* és a *kāma* előtt), a jog is erre a szintre emelkedett, művelőivel, a *brāhmanákkal* együtt. A *dharma* részletkérdéseinek vizsgálata több tudományos irodalmi műfaj kialakulásához is elvezetett (*sūtra*, *śāstra*, kommentár), melyek két évezreden keresztül biztosították a hagyományos jogfelfogás és jogtudomány társadalmi presztízsét, mely a zsidó–muszlim joghagyomány mellett a legfontosabb szerepet biztosítja a jognak a tudományok rendszerében Indiában. Összességében azt lehet mondani, hogy a zsidó, az iszlám és az indiai jogi kultúrkör alapvetően jogászjog, vagyis a jog alapvetően a jogtudományból táplálkozik, és nagy jogtudósok éltetik, nem nagy törvényalkotók. Ezzel szemben a tőlük keletebbre eső hagyományokban a jogtudomány ki sem alakult, a nagy jogtudós egyéniségek helyett az a nagy kódexek világa. És bár kulturálisan nagyobb az eltérés, mégis jobban megértették az etatista kodifikáción nyugvó európai jogot, mint pl. az iszlám világában. Ennek következtében a nyugati minta bevezetése összességében kisebb ellenállást szült Kínában, mint a Közel-Keleten.

A jog relatív fontosságát a joggyakorlathoz való viszony is mutatja. Gyakorlatilag nincs hely szerte Ázsiában, ahol a jogok érvényesítését, a pereskedést pozitív, követendő mintának tartanák, a különbség inkább az elítélés mértékében van. Mindez természetesen összefüggésben áll az egyén társadalmi helyzetével is, melyre a következő pontban térek ki. E helyütt a jogérvényesítés lehetőségeit érdemes röviden megvizsgálni. A pereskedés elutasítása nem feltétlenül jelenti minden intézményes forma elutasítását, mert a hagyományos konfliktusfeloldás mechanizmusai működnek, komoly presztízzsel rendelkeznek, és a felek (egyének, családok, akár klánok) természetes módon fordulnak feléjük. Vagyis nem arról van szó, ahogy többen gondolják, hogy az ázsiai társadalmak tagjai egyáltalán nem érvényesítik érdekeiket, azonnal mindennek engedelmesskednek és elfojtják törekvéseiket, hanem arról, hogy azt egy másféle logikát követő rendszerben teszik. A jogi eljárások elutasításának attitűdje voltaképpen két dolgot jelent, és ezt a finom különbségtételt érdemes megtenni.

Az egyik az eljárások elutasításának gondolata, mely a konfliktust más módon igyekszik megoldani (pl. apai autoritás, a klán vezetőjének döntése), és így semmiféle kontradiktórius eljárásra nem kerül sor semmilyen intézmény előtt. A joggal összefüggésben álló intézmények elutasítása nem közöny, hanem permanens, öröklött negatív attitűd. Az emberek ebben a gondolkodási rendszerben nem fordulnak bírósághoz, mert a családi ügyek nyilvános kitergetése nagyobb szégyen, mint a belső problémák okozta kár.

Legalább ekkora gond, ha valaki akaratától függetlenül kerül kapcsolatba jogi eljárásokkal, még akkor is, ha azt nem maga kezdeményezte, s így ő maga „ártatlan” a dologban. Mégis, a jogi eljárások teljes elutasításának attitűdje rá is kivetül. Ilyen lehet, ha mások vitájában valakit tanúként beidézik a bíróságra, s neki el kell oda mennie, részt kell vennie mások egyébként is elítélendő perpatvarában. Ha idős embereket ér ez a trauma, az akár halálhoz is vezethet (infarktust kap, mert felzaklatja az őt idős korában ért szégyen: hagyományos társadalmakból dokumentált esetek). Ez a gondolkodás a hagyományos magyar társadalomtól egyáltalán nem idegen, nagyszüleink vidéki világa ez, melynek nyomai a mai napig megőrződtek. A másik véletlet az angolszász individualizmuson nyugvó jogérvényesítő felfogás jelenti, melynek bevezetése a nyugati jogok átültetése során nem csupán a normatív rezsim cseréje volt, hanem egy alapvetően ellentétes jogfelfogás implantációja, melynek ellentmondásos hatásai a mai napig érzékelhetőek különböző intenzitással az egész térségben (pl. Japánban, Koreában az elmúlt évtizedekben megnőtt a perek száma).

A másik forma pedig az, hogy az eljárás elindul valamelyik intézmény előtt (mely lehet falusi tanács, közvetítő, püspök, állami hivatalnok vagy bíró), ám annak kezdetétől a végéig minden érintett a megegyezést részesíti előnyben a formális döntéssel szemben. Utóbbi ugyanis elsősorban abban különbözik a megegyezéstől, hogy nem hagy teret a résztvevők akaratának, hanem igazat ad egyik vagy másik félnek, s ezáltal győztesekre és vesztesekre osztja őket. A kompromisszumos megoldás ezzel szemben mindkét felet győztessé teheti, s ezáltal nemcsak az adott jogesetet oldja meg, hanem végső soron a teljes konfliktushálót is, hiszen sok esetben egy-egy adott probléma akár generációkon keresztül húzódó vita egyik állomása csupán (generációkon átívelő földtulajdoni viták, testi sértésekből, halálból eredő bosszú vagy kompenzációkövetelések). E praktikus megfontolás mellett szerepet játszik az a mindenhol felbukkanó gondolat, hogy a vita voltaképpen tünet vagy betegség, mely az egészséges társadalmi kapcsolatokat gyengíti, ezért azokat fel kell oldani, a vitákat el kell simítani, és nem veszteseket és győzteseket kell létrehozni, mert az akár a konfliktus további eskalációjához is vezethet. A társadalmi harmónia helyreállítása tehát összességében fontosabb, mint az egyént megillető valamennyi jog kikényszerítése. Ha valaki mégis így jár el, sokra nem megy pyrrhosi győzelmével, mert teljes elutasítás és társadalmi izoláció lesz osztályrésze, mivel azt az egyént, aki mindenki más érdekének figyelmen kívül hagyásával csak a saját igazát keresi, és eközben semmilyen engedményre vagy kompromisszumra nem képes, teljes elutasítás veszi körül. A japán *wa* gondolata szimbolikusan fejezi ki ezt a harmóniára törekvést, de ez messze nem csak a japán társadalomra igaz.

## KÖVETKEZTETÉSEK

A zsidó és a muszlim bírók az eljárás legvégső szakaszában is felhívják a feleket, hogy egyezzenek meg, mert akkor jobban járhatnak, mint az ítélet kihirdetésével, ami enélkül hamarosan bekövetkezik.

Végezetül érdemes röviden érinteni az egyéni jogok fent már szóba hozott kérdését. Az ázsiai társadalmakkal kapcsolatban gyakran megfogalmazott állítás, hogy azok az egyének helyett a közösséget részesítik előnyben. Ennek az állításnak a helyessége a hagyományos jogrendszerek vizsgálata által további megerősítést nyer. Az egyén csak a közösség által létezik, s csak annyiban, amennyiben annak tagja (a kiközösítés ezért súlyos büntetés, hiszen nemcsak a közösségi kapcsolatok vesznek el általa, hanem az egyén is elveszti létét). Ebből következően a jogrendszer igazi alanya nem az egyén, hanem a család. A családnak van tulajdona, melyet annak tagjai közösen élveznek, ezért van az, hogy még a modern korban is több helyen igyekeznek az öröklött tulajdon felosztását megakadályozni, mert e felosztás már a családi tulajdon bomlását jelenti. A családnak van becsülete, melyet akár egy-egy tagjának megölése útján is fenn kell tartani (becsületgyilkosságok). A családhoz tartoznak a bűnelkövetők is, akiknek segítése, menekítése családi kötelezettség, és aki helyett a kirótt büntetést a család más, fiatalabb tagjának viselni méltó és helyes viselkedés (konfucianizmus). A családba tartozókat ugyan megilletik bizonyos jogok (a tulajdon hasznáiban való részesedés, védelem, lakhatás), ámde a család és annak tagjai felé irányuló kötelezettségeik jóval számosabbak.

A család szupremáciája tehát olyan tény szerte Ázsiában, melyet mind a jog, mind az állam és a politikai rendszer, mind a gazdaság vizsgálatánál figyelembe kell venni, mert a családok jelentőségének és befolyásának felismerése nélkül az ázsiai társadalmak nem érthetőek meg sem az ókorban, sem napjainkban. Mi több, az Ázsián kívül élő, de ázsiai gyökerű kolóniák élete, viselkedése és gazdasági működése sem érthető meg enélkül. Ahogy láttuk, ez természetesen lecsapódik a jogban is, de a családok kiemelt fontosságát nem a jogrendszer hozta létre, hanem társadalmilag alakult ki, melyet a jog a maga eszközeivel követett és normatív keretek közé szorított. A familiarizmus jelentősége természetesen eltérő hangsúlyokat mutat Ázsia egyes régióiban és jogi kultúrkörökben, de ez csak a részletek közötti különbség, ami a lényegét érintetlenül hagyja. A családi tulajdon és a családi gazdálkodás elsőbbsége a gazdasági életben, a klánviszonyok és a klánpolitika a politikai rendszer egészében olyan tények, melyeket nem lehet figyelmen kívül hagyni. E rendszerben némi törést jelentett, hogy a mindenhol tapasztalható patriarchátus következményeképpen kialakult egyoldalú hatalmi szerkezeteket a modern korban egy teljesen idegen jogi mintával igyekeztek orvosolni. A nyugati jogi gondolkodás átvétele azon-

ban alapvetően megkérdőjelezte a hagyományos autoritásokat, és teljesen új alapfelfogás bevezetését igényelte: a jogérvényesítést a kompromisszumok helyett és a jogok dominanciáját a kötelességek felett. Ez több mint pusztán a jogi gondolkodás változása: egy teljes társadalmi alapfelfogás cseréje, nem véletlen, hogy lassan és ellentmondásosan (Japán, India) vagy rendkívüli ellenállással tarkítottan zajlik, illetve fordul vissza teljesen (Közel-Kelet). A nők elleni erőszak szélsőséges formáitól az emberi jogi problémáig bezárólag naponta lehet számtalan példát hozni, hogy ez a megközelítés mennyire nem hatékony. Ráadásul, ahogy az ázsiai társadalmak a gyarmatosítás megaláztatásaiból egyre jobban kigyógyulnak, és növekvő gazdasági erejük és globális szerepük miatt egyre kevésbé lesznek hajlandók az idegen minták követésére, úgy várható, hogy ezek a problémák a jövőben csak sokasodni fognak, mint az őshonos jogi hagyományokhoz való visszatérés kísérőjelenségei. Jelenleg legfeljebb a probléma észlelése és néhány irányelv jellegű javaslat fogalmazódik meg a rendszeren belül,<sup>1</sup> többre, másra egyelőre nem akad példa.

Más-más indoklással ugyan, de végső soron mindenhol ugyanazon alapállás következik a fentiekből: a jog a kötelességeket és nem a jogokat (lehetőségeket) biztosítja. Ennek végső oka az autoritás hatalma az egyén felett, aki minden kötelezettségének eleget kell, hogy tegyen ahhoz, hogy az autoritás ne zúzza össze. Kínában a család és a családfő autoritása az elsődleges, a család ellen elkövetett legkisebb hanyagságokat, mint láttuk, azonnal és a legkegyetlenebb módon büntetik. A családfővel szemben senkinek sincsenek jogai. Mivel ez a családmodell vetül ki a kínai államra is egy magasabb szinten, az uralkodó a patriarchális vezető kollektív szinten jelentkező megfelelője, aki parancsokat osztogat, büntetéseket szab ki, és nem tűri, hogy bárki számon kérje vagy hatalmát korlátozza. A kínai jogi kultúrkör befolyása alatt álló társadalmakban ugyanezen alapvetés figyelhető meg, a japán társadalomban még ennek kifinomult szimbolikája és etikettje is kialakult. De ugyanezt az autoritást képezi le a zsidó és az iszlám jogban az Isten, a feltétlen hatalom és az egyetlen jogalkotó, aki büntet, ha szabályai nem érvényesülnek. Az Isten iránti engedelmesség tehát az ő szabályainak követésében áll, vagyis a különbség a kínai és a zsidó–iszlám joghagyományban nem az alapokban, hanem az ideológiában keresendő: ami Isten a közel-keleti hagyományban, az az állam a kínai jogi kultúrkörben, de ettől eltekintve az attitűd és a belső logika azonos. Szintén a kötelességek dominálnak az indiai jogi kultúrkörben, de kevésbé hangsúlyosan. Ennek oka a nyilvánvaló és fenyegető autoritás hiánya: Indiában évezredek óta nincs

1| Kaku 2013.

## KÖVETKEZTETÉSEK

olyan centrális állam, mint Kínában, ezért az állam nem annyira fenyegető hatalom. A hindu vallás pedig nem monoteizmus, ezért hiányzik belőle a fenyegető istenalak is, ráadásul a karmatan ad némi szabadságot az egyénnek sorsa alakításában: ha nem megfelelően viselkedik, eljövendő életeiben vezekelni fog érte, de nem feltétlenül itt és most és azonnal egy mindenható hivatalnok ítélete következtében. A buddhizmus, mely fenntartja a karmatant, továbbmegy ezen az úton, és az erőszakmentesség gondolatának hatására a kirívó jogsértésekre kirótt büntetéseket is jelentősen enyhíti (lásd a halálbüntetés eltörlését), bár ettől még nem lép át a kötelességalapú jogi gondolkodásból a jogalapú jogi gondolkodásba. Ezt a lépést csak mi, európaiak tettük meg alig néhány száz éve, és nekünk is csak rettenetes kínok közt sikerült – ráadásul nem is mindenütt.

# NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

## AZ ÓKORI KELET

*ālum*: Város, városi tanács, Asszíria vezető politikai döntéshozó testülete az óasszír korban; az *ālum* jogosult volt dekrétumok kibocsátására és bírói feladatokat is ellátott, irányította a diplomáciai tevékenységet, és hírnökei révén a város kereskedelmi politikáját is érvényesíteni tudta.

*awat ālim*: Az *ālum* által kibocsátott dekrétumok az óasszír korban.

*awēlum*: Feltehetően a szabad polgárt jelentette a babiloni korban, de pontos jelentése, a *mushkēnum*hoz való viszonya évtizedek óta vitatott kérdés.

*bābtum*: Városkapu, a bírósági eljárás helyszíne az ókori Keleten.

*bēl pāhāti*: Tartományi kormányzó a középasszír korban, legfontosabb feladata az utánpótlás, a központ felé irányuló szállítások biztonságos lebonyolítása és a kommunikáció fenntartása volt.

*Codex Eshnunna*: Feltehetően, de nem bizonyítottan egy Dadusha nevű uralkodóhoz köthető, a Kr. e. XIX–XVIII. században keletkezett törvény, mely nevét a városáról, és nem a kibocsátó uralkodóról kapta; fontos láncszem a mezopotámiai jog történetében, mert összekapcsolja a sumer törvényeket a babiloni jogrendszerrel.

*ditillaokmányok*: Napi joggyakorlat során keletkezett bírósági feljegyzések, a korszak jogéletének kiemelkedő jelentőségű forrásai a III. Ur-i dinasztia idejéből.

*e-dubba*: Az írás háza, az írnokiskola a sumer korban és később.

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

*en, ensi*: Az uralkodót jelöli kettős jelentésben (főpap, király) a sumer korban, de ma már nem állapítható meg a kettő közti, illetve a *lugal*hoz viszonyított különbség e terminusok között; az akkád korban az *ensi* már csak kormányzót jelent.

*ibila*: Fiú örökös, eredetileg az elhunyt érdekében halotti áldozatot bemutató személy, aki gondoskodott az elhunyt nevének, személyiségének és családjának folytatásáról.

*iginudu*: „Szemét fel nem emelő”: földeket művelő szabad réteg a sumer korban.

*ishiul*: A hettita uralkodó által a tisztviselőivel kötött szerződés, mely rögzíti a tisztviselők hatáskörét és felelősségét, továbbá tartalmazza az uralkodónak tett személyes hűségesküt; e dokumentum szolgáltatta később a mintát a klienskirályokkal kötött szerződéshez.

*hazannu*: A hettita fővárost irányító hivatalnok, aki gondoskodott a város belső biztonságáról; ennek érdekében minden éjszaka lepecsételték a kaput, melyet a következő reggel ismét megnyitottak.

*kittu*: A jogszerűséget jelentő kifejezés a babiloni korban; a *mēsharu*val együtt egyfajta kozmikus rendként képzeltek el, amelyekhez az istenek is kötve voltak.

*kudurru*: Tábla, határkő: fontos dokumentumokat, szerződéseket vésték fel rá az akkád kortól kezdve, illetve a telekhatárra helyezték őket. Elmozdításuk súlyos bűnnek számított.

*labarna*: A hettita király titulusa.

*limmum*: A vezetők között sorsolással elnyert tisztség az óasszír korban. Az éveket a *limmum* tisztségét betöltő személyről nevezték el; bár hatásköre nem volt, komoly társadalmi presztízse igen. A királyi hatalom a *limmum* tisztségével összeférhetetlen volt.

*Lipit-Ishtar törvénykönyve*: Lipit-Ishtar (Kr. e. 1934–1924) isini uralkodó nevéhez kapcsolódó törvény, mely a hármas szerkezetet követi bevezetővel, epilógussal és a köztük elhelyezkedő jogi normákkal; a törvény ránk maradt szövege töredékes, eredetileg feltehetően negyven szakasznyi szöveget tartalmazhatott.



*lugal*: „Nagy ember”. Uralkodó, eredeti jelentése a sumer korban talán hadvezér.

*lugulabi*: A társadalom vezető rétege a sumer korban.

*MAL (Middle Assyrian Laws)*: A legfontosabb asszír jogforrás, a középasszír joggyűjtemény tudományos megnevezése, keletkezésének idejét, körülményeit nem ismerjük; a több táblából álló szöveg első táblája maradt meg a legteljesebben, ez döntően házassági jogot tartalmaz.

*mēsharu*: A jogalkotás, jogszolgáltatás során figyelembe veendő igazságosság a babiloni korban; a *kittu*val együtt egyfajta kozmikus rendként képelték el, amelyekhez az istenek is kötve voltak.

*mēsharu-edictum*: Igen hosszú hagyományra visszanyúló babiloni szokás, melynek keretében az uralkodó hatalomra kerülve eltörli a lakosság korábban felhalmozott adósságait, az adósság miatt adósrabszolgaságba hurcolt személyek szabadságát pedig visszaállítja.

*mushkēnum*: Valószínűleg a palotától függő személyt, királyi alkalmazottat jelent a babiloni korban, de a *mushkēnum*ok jogállása máig nem tisztázott.

*nudunnū*: Özvegyasszonynak *inter vivos* ajándékokkal a férje által juttatott ajándék, melynek célja megélhetésének biztosítása, mert a törvény szerint az özvegyasszony nem örökölt férje után a sumer korban.

*pankush*: Feltehetően az arisztokrácia és a hadsereg vezető tagjaiból álló tanács a hettita államban, mely a törvénytelenül hatalomra jutott uralkodót halállal sújthatta, a királyválasztásba azonban nem volt beleszólása.

*rab ekalli*: A palota ügyeit (építkezés, fenntartás, személyzet) intéző magas rangú tisztviselő a középasszír korban.

*qēpu*: A kormányzókat ellenőrző központi tisztségviselő a középasszír korban.

*sakallu rabiu*: Fővezér a középasszír korban, akinek katonai, igazgatási és igazságszolgáltatási funkciói is voltak, s ilyen módon a király után a második legfontosabb tisztségnek számított.

*shar kibrātim arba'im*: „A négy világtáj ura”. Az akkád uralkodó címe.

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

*sharru*: Király (az akkád kortól kezdve).

*sheriktum*: A nő hozománya a babiloni korban, melyet a házasság megkötésekor vitt magával, de ez a vagyonelkülönítés elve alapján őt és nem a férjét illette meg.

*shub-lugal*: A kisparcella-birtokosok a sumer korban.

*sukkalmah*: Alkirály, örgróf, a határterületek kormányzója a III. Ur-i dinasztia idején, az elámi nyelvbe uralkodó jelentésben került át.

*terhātum*: A férj által a feleség családjának fizetendő anyagi juttatás a babiloni kortól kezdve. Ha a férfi mégis visszalépett a házasságtól, akkor elvesztette a *terhātumot*, ha a nő családja lépett vissza, a *terhātum* kétszeresét volt köteles visszafizetni.

*ugula*: Vezetők, a *lugulabi* alatti réteg a sumer korban.

*unkin*: Városi polgárok gyűlése, mely az idő előrehaladtával jelentőségét veszítette, majd eltűnt; a Gilgames eposz még ismeri.

*UruKaGina (Uru'inimgina) reformtáblája*: A névben szereplő lagash-i uralkodó intézkedéseit tartalmazó dokumentum a sumer korból, melynek célja saját szavai szerint az özvegyek és az árvák védelme.

*Ur-nammu törvénykönyve*: A III. Ur-i dinasztia államában keletkezett, ma ismert legrégebbi törvénykönyv, melyet a tudomány sokáig a dinasztia megalapítójának, Ur-nammunak tulajdonított, de valószínűbb, hogy utóda, Shulgi adta ki. A törvény csak fragmentumokban maradt ránk, a több lelőhelyről származó töredékek alapján a szöveget először Samuel Noah Kramer adta ki 1954-ben.

## A ZSIDÓ JOG

*cedūqīm*: Szaddúceusok, akik nevüket feltehetően Cādoq főpaptól eredeztetik. 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.

*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 nemritkán 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 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 Kr. u. 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.

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

*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.

*Maimonidés* (1135–1204): Hispániában, később Egyiptomban élt orvos, filozófus, jogtudós, számtalan responsum és a Mishneh Toráh című, kodifikációnak szánt munka nagy hírű szerzője.

*mamona*': Vagyonjogi szabályok, értelmezésük rugalmasabb, a szerződésekben 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 Kr. u. II. század végén keletkezett összefoglaló mű, mely az elfogadott jogot tartalmazza; normákat és nem tudományos nézőpontokat ismertet. A mű hat rendre (*sedarim*), s 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) *zerāim* (magok): mezőgazdasággal összefüggő szabályok; (2) *mō'ēd* (ünnepek): vallási ünnepekkel összefüggő szabályok; (3) *nashim* (nők): családi joggal összefüggő szabályok; (4) *nezikin* (károk): magánjogi és eljárási szabályok; (5) *qodashim* (szent dolgok): templomi szabályok; (6) *tohorot* (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 felé házasságban élőnek minősült.

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

*p<sup>r</sup>rūshīm*: 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, emellett 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.

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

*Shamm'ay*: A Kr. u. I. 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. Maimonidés 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 kritikái észrevételek, az egész munka autoritásához nem fért kétség: 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 Mishnah-hoz fűzött kommentárként szokás jellemezni. A Jeruzsálemi vagy Palesztinai Talmūd (PT) összeállítására feltehetően a Kr. u. IV. vagy V. 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 szerkesztések és betoldások végeredményeképpen, de abban konszenzus uralkodik, hogy a BT több mint a Mishnah kommentára, hiszen egyfajta enciklopédikus igényességű mű: a jogi érvelések mellett rab-bik legendás életrajzát, anekdotákat és legendákat, matematikai, biológiai, asztronómiai elképzeléseket egyaránt tartalmaz, melynek 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<sup>c</sup>al-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 Józsué, 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 szabály, amelyekhez elméletileg nem lehet újításokat fűzni, mint ahogy értelemszerűen hatályon kívül sem lehet őket helyezni.

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

*yeshibah*: Rabbinikus bírósági feladatokat is ellátó jogi akadémia.

## A PERZSA JOG

*Abarag*: Perzsa jogtudós a Szászánida-korban, a róla elnevezett jogi iskola harmadik tagja és legjelentősebb képviselője. Életrajzi adatai nem ismertek, jogtudományi mű nem maradt fenn utána, jogi érveit más művek utalásai alapján ismerjük.

*arta*: Igazságosság, a kozmikus rend törvénye.

*atarsagāyih*: „Nem féltés”. A családi hatalom (apa, férj) gyakorlójának való ellenszegülés; súlyos bűn, a hagyatékából való kizáráshoz is vezethet.

*chagar házasság*: Kisegítő jellegű intézmény, célja, hogy a törvényes örökös hiányában elhunyt férfi számára örököst támasszon. *Chagar* házasságot az összefoglalóan *stür*nek nevezett személyek kötötték, a *chagar* házasságból született gyermekek az elhunyt és nem a természetes apa gyermekeinek számítottak.

*chāshtag*: A szokásokon alapuló és azokat magában foglaló, az egyes jogtudósok által megfogalmazott doktrína.

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

*dastūr*: A zoroasztriánus közösség papi vezetője a Szászánida-kor után.

*dāta* (*dād*): Jog, a Szászánida-korban vallást is jelent.

*dāta-bara*: Királyi bíró az óperzsa korban; az intézmény a Szászánida-korban is fennmaradt (*dādwar*).

*dibīray*: A Szászánida-hivatalokban a mindenre kiterjedő ellenőrzés eredményeképpen létrejött regiszterek, melyek napra pontos adatokat tartalmaztak az adott igazgatási területről. Külön nyilvántartása volt a bírói ítéleteknek (*dād dibīray*), az adó alapját képező földeknek (*shahr āmār dibīray*), a kincstárnak (*ganz āmār dibīray*), a tüzeknek (*ātash āmār dibīray*) és a kegyes alapítványoknak (*ruwānagān dibīray*).

*ērbed*: Tanító pap, feladata elsősorban a fiatal papok oktatása.

*frasaka*: A jogi ügyek felelőse az óperzsa korban.

*ganzabara*: A kincstár vezetője az óperzsa korban.

*gaushaka*: „A király fülei”. Közvetlenül az uralkodónak felelősséggel tartozó titkosügynökök, akiknek feladata a szatrapák és a katonai kormányzók ellenőrzése volt.

*hāmārakara*: Az állami javak mozgását ellenőrző számvevő az óperzsa korban.

*hamdādestān ī wēhān*: A jogtudósok jogforrás erejű konszenzusa.

*hazārapatish*: Az „ezrek vezére”, eredetileg Dareios ezer főt számláló testőrségének a parancsnoka; később ő lett a központi adminisztráció feje, feladatai közé tartozott a kancellária irányítása mellett a diplomáciai tárgyalások megszervezése, a követek fogadása és az uralkodó elé kísérése; rangban a király után a második embernek számított a birodalomban.

*kardag*: Jogszokás, a doktrínától eltérő társadalmi és bírói gyakorlat.

*khshachapāvan*: Szatrapa, a centralizált közigazgatás érdekei szerint eljáró tartományi vezető az óperzsa korban. A szatrapa elsősorban a civil közigazgatás irányítója volt, a hadsereg irányítása és fenntartása külön funkciónak számított.



A szatrapa minősült a tartományban a legfelsőbb bírói fórumnak, feladatai közé tartozott a belső biztonság garantálása mellett az adószedés és a tartományra eső kötelezettségek megszervezése, továbbá a helyi gazdasági élet irányítása.

*khwasrayūn házasság*: Szerelmi házasság: ha a nő felett hatalmat gyakorló személy neki felróhatóan elmulasztott férjhez adásáról gondoskodni, akkor a nő jogosult volt saját belátása szerint, engedély nélkül vagy éppen annak ellenére házasságot kötni egy általa kiválasztott személlyel.

*khwēdōdāh*: A közeli rokonok közötti házasság összefoglaló megnevezése.

*Mādigān ī Hazār Dādestān*: „Ezer ítélet gyűjteménye”. A Szászánida-kor végén keletkezett magánösszeállítás, a Szászánida-kor egyetlen jogforrása, mely több száz, zömében igen bonyolult jogeset rövid leírását tartalmazza.

*margarzān*: „Halálra méltó”. A halálos bűnöket elkövetők megnevezése.

*Mēdōmāh*: Perzsa jogtudós a Szászánida-korban, a róla elnevezett jogi iskola harmadik tagja és fontos autoritása. Életéről semmit sem tudunk, írásos műve nem maradt ránk, doktrínáit későbbi szövegekből lehet korlátozott mértékben rekonstruálni.

*mōbed (mágus)*: Rituális és igazságszolgáltatási feladattal egyaránt rendelkező zoroasztriánus pap. Az egyház felépítése az állam struktúráját követte, ezért a helyi *mōbedek* felett működtek a tartományi *mōbedek*, a királyi tisztség analógiájára létrehozott, a *mōbedek* vezetésével megbízott *mōbedān mōbed* pedig az egész klérus irányításáért felelősséggel tartozott. Mint legfőbb papi méltóság, ő volt egyben az uralkodó jogi tanácsadója is.

*pādikhshāy házasság*: A házasság több fajtája közül a legalapvetőbb forma, mely szerződés útján jött létre. A házassági szerződésben rendezni kellett a házassági vagyoni jog fontosabb kérdéseit, a hozomány és a válási pénz összegét, a gyermekek sorsát és jogállását. A *pādikhshāy* házasság megkötése csak a *sālārīh*hál, a nő feletti hatalom átszállásával együtt volt érvényes.

*rad*: Papi funkció a zoroasztriánus egyházban, elsősorban az igazságszolgáltatásban vett részt.

*Riwāyat-i Ēmēd-i Ashawahishtān*: Ēmēd főpap X. században készített jogi útmutatója, jogi kérdésekre adott válaszok gyűjteménye, praktikus jogkönyv.

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

*sālārīh*: Családfőt megillető hatalom, *manus*.

*Shāyast-nē-shāyast*: Feltehetően a Szászánida-korszak vége felé keletkezett vallási mű, mely számtalan, a rituális jog kérdéseit feszegető problémát tárgyal kazuisztikus formában.

*stūr*: Fiú örökös hiányában elhunyt férfi számára örökösöt támasztani köteles személy, általában közeli férfi vagy női rokon.

*tanāpuhl*: A halálbüntetésre nem vezető, de igen súlyos bűncselekmények összefoglaló megnevezése.

*wuzurg-framādār*: Fővezér a Szászánida-korban.

## A KELETI KERESZTÉNYSÉG JOGA

*Abdisho bar Brika*: A keleti kereszténység utolsó nagy polihisztorja, a mongol kor kiemelkedő tudósa (megh. 1318). Két fontos joggyűjteményt készített, az egyik a *Collectio canonum synodicorum*, a másik műve pedig az egyházi döntéseket tartalmazó *Ordo iudiciorum ecclesiasticorum*; mindkét mű a mai napig ismert és használt a keleti keresztények körében.

*Bochtisho orvosdinasztia*: A dinasztia alapítóját, Giwargisht al-Mansur kalifa hívta Bagdadba a jundeshapuri iskolából, ahol orvosi munkája mellett görög orvostudományi munkákat fordított le. Fia Hārūn al-Rashīd szolgálatába lépett, unokája, Gábriel pedig felhasználva udvari orvosi mivoltát elérte, hogy lazítsanak a keresztényekre vonatkozó restriktív szabályokon, továbbá engedélyt kapott, hogy Seleukeia–Ktésiphónba hozzák Nestorios földi maradványait, ám erre a korra már feledésbe merült, hogy hol temették el.

*katholikos*: A Kelet Egyházának feje, székhelye a perzsa korban Seleukeia–Ktésiphón, az °Abbászida-korban Bagdad.

*Episcopalis audientia*: A püspök joghatósága jogi ügyekben való eljárásra és közvetítésre, vitarendezésre.

*Fiqh al-nasraniyya*: Ibn al-Taiyib kétkötetes, arab nyelvű nomokánon-gyűjteménye.

ménye, mely népszerűsége és elterjedtsége okán még a kopt egyház számára is mintául szolgált hasonló gyűjtemények elkészítésekor.

*Ibn al-Taiyib:* Pap, orvos, filozófus, jogász, a bagdadi *katholikos* titkára, számtalan tudományos értekezés szerzője, hírnevét leginkább az általa összeállított Fiqh al-Nasraniyyának köszönheti.

*Isho bar Nun:* Timótheos ellenfele, majd utóda a *katholikos* hivatalában. Elkészítette Timótheos joggyűjteményének folytatását, mely a részletekben sok új joganyagot tartalmaz.

*Ishobokht:* Perzsa püspök a korai <sup>c</sup>Abbászida-korban, joggyűjteménye miatt vált elsősorban híressé, melyet a *katholikos* szír nyelvre fordított le, de későbbi arab nyelvű kompendiumok is sűrűn hivatkoznak rá. A joganyag rendszerezett és logikus bemutatását adja, az általa szerkesztett könyv a műfaj egyik legjobbjá, mely házassági jogot, öröklési jogot és kötelmi jogot tartalmaz.

*Jundeshapuri iskola:* A nisibisi mellett a másik fontos iskola, ahol egymás mellett működött a teológiai és az orvosi iskola. A hatalmas könyvtárral is rendelkező iskola jelentőségét mutatja, hogy valamennyi jelentős orvos ebből az iskolából került ki az évszázadok alatt. Az iskola az <sup>c</sup>Abbászida-korszak alatt Bagdadba költözött, tagjai közül leghíresebb a Bochtisho orvosdinasztia volt, melynek tagjai generációkon át voltak a kalifa orvosai.

*Hunayn ibn Ishaq:* Keresztény polihisztor, aki fiatal korában beutazta a kor ismert és elérhető szellemi központjait, járt többek között Bizáncban és Alexandriában is. Al-Mutawakkil kalifa orvosa volt, és komoly előrehaladást ért el a szemészetben, mégis elsősorban tudományos munkáiról híres: fordítási tevékenységét 17 éves korában kezdte, mivel tudott arabul, perzsául, szírül és görögül; összesen 260 művet fordított le, és maga is írt további százat. Fordítói tehetségét fia és unokája is örökölte, így a dinasztia nevéhez fűződik Aristotelés, Galénos, Eukleidés, Ptolemaios műveinek fordítása. Az orvosi munkák mellett írt a logikáról is könyvet, valamint egy történeti munkát is, mely Ádámtól követte az eseményeket saját koráig. Sajnos a kiváló minősége miatt magasztalt Septuaginta-fordítása mára már elveszett. Ezek mellett írt keresztény apologetikát, továbbá lexikográfiai és nyelvészeti műveket is. Hunaynt az „iszlám reneszánsz Erasmusának” is nevezik.

*Mar Aba:* Zoroasztriánus előjáróból lett keresztény hívő, majd *katholikos*, aki a perzsa jogszokások beáramlása ellen harcolt, ezért saját jogkönyvében

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

kiközösítéssel fenyegette azokat, akik eltérnek a keresztény házassági szokásoktól. Emiatt bebörtönözték, hivatali idejének jelentős részét (tizenháromból tíz évet) börtönben töltött, de a jogkönyvet nem vonta vissza.

*Mar Simeon:* Perzsa püspök; rövid, az öröklési jogról szóló joggyűjteménye miatt vált ismertté.

*Narseh:* Zoroasztriánus hívőből a kereszténységre áttért tudós, a nisibisi iskola alapítója és első vezetője.

*Timótheos:* Az egyik legnagyobb hatású *katholikos*, aki újjászervezte az egyházat és tovább folytatta a keleti irányú missziót a korai 'Abbászida-korban. Tudósként is sok területen alkotott, többek között egy joggyűjteményt készített. Az ő kérésre fordították le Ishobokht művét perzsáról szírre.

*Nisibisi iskola:* Nisibis városában alapított teológiai és orvosi iskola, a perzsa kereszténység egyik legnagyobb hatású szellemi fellegetője.

*rabbaita:* A nisibisi iskola évenként választott vezetője.

*rabban:* A nisibisi iskola volt vezetőinek tanácsa, akik az iskola vezetőjével közösen kormányoznak.

*Sententiae Syriacae:* A dominatus korából származó római jogot tartalmazó mű, legfontosabb elemei a III. század végén keletkeztek, melyhez a következő évtizedekben kiegészítéseket fűztek. A szöveg stílusa parafrázis, vagyis kissé leegyszerűsített stílusban adja vissza a jog tartalmát, mely különböző jogterületeket foglal magában. A joggyűjtemény eredetileg görög nyelven íródott, ebből fordították szír nyelvre.

*Szír-római jogkönyv:* A Kr. u. V. század végén (476) görög nyelven született jogkönyv, melyet később szírre, arabra és örményre is lefordítottak, és így komoly hatást gyakorolt a Közel-Keleten. Már nem tiszta római jogot tartalmaz, mint a *Sententiae Syriacae*, hanem a keleti jogi praxis által valamelyest módosított, a Közel-Keleten recipiált római jogot. A szöveg címe – *Leges Constantini, Theodosii et Leonis* – későbbi betoldás, és megtévesztő, mert az összesen 130 paragrafust tartalmazó szövegben mindössze 5 olyan található, amely a nevezett uralkodókhoz köthető, a többi vagy nagy római jogtudósok által feldolgozott korábbi római jogi anyag, vagy későbbi császári jog.

*Synodika*: Az egyik legfontosabb jogforrás, mely időrendi sorrendben tartalmazza az egyes zsinati döntéseket és határozatokat. E műfaj valamennyi keleti egyházjogban ismert, a Kelet Egyházának ilyen című joggyűjteménye a XI. században született, és 2000 kézirati oldalon 80 címet tartalmaz. Helyet kaptak benne többek között az ankyrai (24), a neokaisareiai (14), a nikaiai (20), az antiokheiai (25) zsinati kánonok, valamint a Kelet Egyházának saját zsinati döntései, melyeket az elnöklő *katholikos*ról elnevezve tartanak számon (Dadisho, Yahballaha, Babai, Mar Aba, Ishoyahb stb.). A szűken vett zsinati jogon kívül magában foglalja még a Synodikon a szír–római jogkönyv egyes részeit, különböző, öröklési joggal foglalkozó traktátusokat, valamint egyes *katholikos*ok releváns leveleit is; a teljes mű kiadása és fordítása a mai napig hiányzik, de a benne szereplő egyes művek önállóan már ismertek.

## AZ ISZLÁM JOGI KULTÚRKÖR

*Abū Hanīfa*: A hanafita iskola névadója, VIII. századi iraki jogtudós.

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

*ahl al-bayt*: A törzsön belül legnagyobb autoritással rendelkező klán, a vezetői tisztség általában ezen belül öröklődött.

*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.

*‘asabiyya*: Egy adott csoporton (család, klán, törzs) belüli szolidaritás. Részei a segítségnyújtás, a jogi eljárásokban való közös részvétel, a közös politikai viselkedés és a védelem.

*Babatha-archívum*: Babatha zsidó özvegy volt, aki Kr. u. 132-ben, Hadrianus császár hadjárata és a Bar Kokba'-felkelés alatt egy Holt-tenger környéki barlangba húzódott vissza harmincöt dokumentumot tartalmazó családi

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

irattárával együtt, mely túlélte a katasztrófát, ő azonban nem. E dokumentumok a nabateus állam kifinomult jogrendszerének bizonyítékai, részletes földjogi szabályokkal (nyilvántartás, vízhasználati jog) és a családjogra vonatkozó római jogi hatásokkal.

*fiqh*: „Megértés”. A *sharīʿa*ra vonatkozó tudomány, a jogtudomány.

*hakam*: Közvetítő, általában közösségek, és nem egyének közötti vitában jutott szerephez, aki a *jāhiliya* korában a klánok, törzsek közti viták rendezésében vett részt. Közvetítőnek széleskörűen ismert, bölcs embert kértek fel, akinek pártatlanságában, élettapasztalatában és igazságosságában a felek megbíztak. A *hakam* nem hoz bírói ítéletet, döntése általában kompromisszumos javaslat, mely az eset körülményeinek részletes ismeretén és a szokásokon alapult, döntésének elfogadása a vitás felekre volt bízva.

*Gülkhāne-i Khatt-i Sherif (Khatt-i Humāyūn)*: 1839-ben kiadott oszmán reformtörvénykezés, mely néhány alkotmányos változtatás mellett alapjaiban változtatta meg az adózási rendszert, eltörölve hagyományos adó- és illetékfajtákat, továbbá centralizálva az adóbehajtás módját. Következő évben egy új büntető törvénykönyvet léptettek életbe, mely 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.

*hadd*: A Koránban lefektetett bűncselekmények és azok büntetései. Közös jellemzőjük, 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 VIII. és a IX. század fordulóján Bagdadban élt tudós, a később róla elnevezett jogi iskola alapítója. Munkásságának középpontjában a prófétai hagyományok és nem a jogtechnikai normák álltak.

*ʿibādāt*: Az imádásra és a rituáléra vonatkozó szabályok.

*ʿidda*: Három hónapos várakozási periódus a válás kimondása esetén.

*ijmāʿ*: 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.

*jāhiliya*: A tudatlanság kora, Arábia történetében az iszlám felvétele előtti korszak megnevezése, jelentése valójában a pogányságra utal. A modern korban az iszlamista gondolkodók a jelen korra is alkalmazzák, hogy így harcot hirdethessenek ellene.

*kafā'a*: Az azonos társadalmi ranghoz tartozás követelménye, mely a *jāhiliya* korában a házasság érvényességi feltétele volt. 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.

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

*Khatt-i Humāyūn*: A második, e néven kiadott oszmán reformtörvénykezés, mely a krími háború hatására 1856-ban jelent meg. Elsősorban gazdasági jellegű reformokat vezetett be, s ezzel megkezdődött a reformok második periódusa: megtiltották a rabszolgaságot, francia mintára új büntető törvénykönyvet alkottak, valamint elkészült a magánjognak egy új kódexe is, de ez még mindig az iszlám jog talaján állt, mert egy jogtudósokból álló bizottság készítette, mely a hanafita iskola doktrínái alapján állította össze a törvényt. Bár tartalmilag az iszlám vallási jogot követte, szerkezetében nyugati alkotás volt, mely elsősorban a fogalmazás világos stílusában és a joganyag elrendezésében mutatkozott meg.

*madhhab*: Jogi iskola. Eredetileg egy adott jogtudós véleményét, egy adott esetre vonatkozó álláspontját jelentette, a IX. századtól kezdődően egyre inkább technikai terminussá vált, s az adott iskola doktrínáinak összességét jelentette.

*malik*: Király, a *jāhiliya* korában a letelepült közösségek és egyes nomád törzsek vezetőit is így nevezték.

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

*Mālik ibn Anas*: VIII. 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.

*mut'a*: „Élvezetházasság”. A *jāhiliya* korának egyik házassági formája. Jellemzője, hogy határozott időre kötik, melynek lejárta után a házasság automatikusan megszűnik. A kikötött idő fél óra és 99 év között lehet, pontos meghatározása a felekre van bízva. Nem csak a korabeli Arábiára volt jellemző, a Közel-Keleten széles körben más hagyományokban is megtalálható, maga Mohamed is élt vele. Később 'Umar kalifa az iszlám erkölcsiségére hivatkozva megtiltotta, de ezt nem fogadta el mindenki: a szunniták tartják magukat a tiltáshoz, de a sí'ita jog manapság is jogszerű házasságnak ismeri el.

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



*nikāh*: Házasság.

*nikāh al-istibdā'*: Egy nemzőképtelen férfi felesége, valamint egy harmadik személy között létrejött házasság. Feltétele egy korábban létrejött törvényes házasság, amelyből nem születtek utódok, mert ebben az esetben a férfi jogosult arra, hogy feleségét egy általa kiválasztott – feltehetően vele rokoni kapcsolatban álló – férfival való együttműködésre bírja rá, és a kapcsolatból született gyermek a férj legitim örökösének számít. A *jāhiliya* korának e szokását az iszlám jog nem folytatta.

*qādī*: Bíró.

*qānūn*: A végrehajtó hatalom korlátozott rendeletalkotási jogán alapuló jogi normák összessége. A kalifa nem rendelkezik jogalkotó hatalommal az iszlám jog területén, de az állam működésével kapcsolatosan igen, ha az általa alkotott szabályok nem állnak az iszlám joggal ellentétben; a modern államok is ezt használták ki jogrendszerük modernizálására.

*qasāma eskü*: A *jāhiliya* korából eredő eskü, melynek lényege, hogy ha egy településen vagy egy adott törzshöz tartozó területen egy holttestet fedeznek fel, a lakosok vagy törzsi tagok közül ötven embernek esküt kell tennie, hogy a gyilkossághoz nincsen köztük, és az elkövetőt sem ismerik, mert ezáltal a büntetőjogi felelősségtől megmenekülnek, de a vérdíjat az áldozat hozzátartozói részére meg kell fizetniük. Rendkívül ősi közel-keleti jogintézmény, melynek gyökerei az óbabiloni korig vezethetők vissza: Hammurapi törvénykönyve is tartalmaz már ilyen szabályokat (23–24.§), a hettita törvénykönyv is ismeri (6.§), sőt az Ószövetség is részletesen szabályozza (2Móz 21:1–9).

*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'*) nem tartalmaznak eligazítást.

*rahbar*: A vezető megnevezése a mai iráni alkotmányban. Ő határozza meg az állam politikai irányvonalát és dönt a legfontosabb bel- és külpolitikai kérdésekben. A hadsereg legfőbb irányítója, dönt háború és béke kérdésében, mozgósítást rendel el, kinevezi és felmenti az Örök Tanácsa tagjait, a legfőbb bírót, az állami rádió és tévé elnökét, a Forradalmi Gárda és a hadsereg

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

főparancsnokát, továbbá a választások után kinevezi a köztársaság elnökét, illetve kezdeményezi annak felmentését, valamint kegyelmet gyakorol.

*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, illetve a halasztásban testet öltő *ribā*, amikor a felek kölcsönös teljesítése nem egyszerre, egy időben történik.

*Risāla fī usūl al-fiqh*: Al-Shāfi‘ī legfontosabb műve, melyben az iszlám jog forrásait határozza meg, az iszlám jogelmélet első fontos alkotása.

*Al-Shāfi‘ī*: A VIII. és a IX. század fordulóján élt jogtudós, a róla elnevezett jogi iskola és az iszlám jogelmélet alapító mestere.

*sharaf*: Becsület, társadalmi megbecsülés, mely nőhet és csökkenhet is a család és tagjai viselkedése által. Alapvetően befolyásolja az *ird*, a női nemi becsület, mely azonnal és végletesen kihat a család becsületére: az *ird* nem növelhető, de egyetlen cselekmény által azonnal és örökre elveszíthető, mely nem csupán a nőre, de az egész családjára kivetül.

*shar‘a*: Eredeti jelentése a vízforráshoz vezető ösvény, majd később az iszlám vallási jogát jelenti.

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

*Shūrā-ye Negahbān*: Örök Tanácsa a mai iráni alkotmányban, mely felülvizsgálja a törvényhozás által hozott valamennyi törvényt abban a tekintetben, hogy azok összeegyeztethetőek-e az alkotmánnyal és az iszlám joggal; e tizenkét tagú tanács hat tradicionális jogtudós tagját a *rahbar*, másik hat, adott jogterületet képviselő jogász tagját a legfőbb bíró javaslatára a törvényhozás választja.

*saduqa*: A menyasszony jegyajándéka, összege nem volt meghatározva, mivel a felek társadalmi rangjától függött.

*sayyid*: A klán vagy a törzs vezetője. Feladata a belső viták rendezése, a hadi cselekmények irányítása, az idegenek befogadásáról való döntés, a közösség külső képviselője és a vérdíj megfizetése egy másik klán felé; feladatai ellátásáért cserébe a hadizsákmány ötöde őt illeti meg.

*sunna*: Próféta 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*: Utánzás, az egyéni vélemény helyett a jogi iskola doktrínájának követése.

*ta<sup>c</sup>zīr*: 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<sup>c</sup>zīr* lényege az állami, elsősorban államigazgatási és pénzügyi szabályok betartatása.

*uqūbāt*: A büntetések.

*‘ulamā’*: Tudósok, bölcsek, a hagyományos muszlim szellemi elit megnevezése, döntő hányaduk jogtudós.

*wājib*: A jog által kötelezőnek előírt cselekmények.

*walī al-dam*: A vérbosszú gyakorlására feljogosított személy, közeli hozzátartozó.

*waqf*: „Kegyesszalapítvány”. Az iszlám vagyoni jogának legjellemzőbb intézménye, ami tartalmában inkább az angolszász trusthoz 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

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

azt előmozdítónak kell lennie, mivel a *waqf* alapítása kegyes cselekedetnek minősül.

*welāyat-e faqīh*: „A jogtudós uralma”. A mai iráni alkotmány alapelve, lényege, hogy a legkiválóbb jogtudós jogosult a közösség vezetésére, ami több mint erkölcsi útmutatás, mert a napi politikai életben való részvételre és az állam vezetésére is feljogosít, ráadásul egyedüli és megkérdőjelezhetetlen autoritásként. A *welāyat-e faqīh* elve alapján a legkiválóbb jogtudós *rahbar* (vezető) néven került be az új iráni alkotmányba, s ez óriási lépés volt a teokrácia felé. A *welāyat-e faqīh* elv több mint politikai ideológia, alkotmányos alapelv vagy közjogi alapvetés, mert teológiai dogma: aki kétségbe vonja, egyszerre kérdőjelezi meg az egész rendszer politikai alapvetését és teológiai fundamentumát is.

## A 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 koncentráció, 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.

*brāhmachārin*: Tanuló, a tanulókorszak, az első a négy életszakasz közül.

*brāhmana*: Pap, a legfelső varna. Tagjai minden más réteghez képest privilégiumok sorával rendelkeznek, mivel Brahmā az ő szájukba adta a titkos tudást, 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 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 következményeit e világban nem feltétlenül, a túlvilágon azonban minden körülmények között el kell viselni.

*dharmaśāstra*: Az egyre inkább sajátos ismereteket követelő *dharma*-irodalom új irodalmi műfaja, mely időben a *sūtra*-irodalom után alakult ki. Megjelenése a Kr. e. II. 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 *dvijává*, 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 *dharmagyűjteményt*. E művet azonnal lefordították angolra, s a Manu-smrti mellett ez volt a hindu jog európai tanulmányozásának kiindulópontja és kútfője.

*jāti*: A valódi kasztok. Az elmélet szerint a kasztok a varnák keveredése útján jöttek létre, mivel pl. egy *brāhmaṇa* férfi és egy *kṣatriya* nő házasságából született gyermek egyik szülő varnájába sem tartozik, hanem egy önálló kategóriát alkot (*ambastha*). 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 varnarendszer alapvető elméletével, ilyen módon integrálva abba valamennyi társadalmi jelenséget, egyben eredetüket is onnan vezesse le.

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

*kāma*: Vágy, az *arthánál* alacsonyabb rendű tevékenység szférája.

*Kautilya*: Feltehetően Chandragupta minisztere, az általa írott Arthaśāstra az indiai politikai irodalom gyöngyszeme.

*kśatriya*: A második varna, ők rendelkeznek az erővel (*kśatra*), 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 *dharmasāstra* műfajába tartozó, meglehetősen terjedelmes munka, tizenkét könyvet, azon belül 2694 *ślokát* (párverset) tartalmaz. Keletkezési ideje nem ismert, a kutatások a Kr. e. II. és a Kr. u. II. század közé teszik. A szöveg tartalmát a névadó mitikus figura, Manu legitimálja.

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

*Medhātīthi*: A Manu-smrti leghíresebb kommentára.

*Nārada-smrti*: A legkésőbbi a fontosabb *dharmasāstrák* közül, valamikor a III. és a VI. század között keletkezhetett. 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, ezek mind strukturálisan, mind tartalmilag megegyeznek Manu tizennyolc *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 továbbhagyományozásának előmozdítása, hanem a halotti kultusz megtartásának biztosítása volt.

*pandita*: A *sāstra*-irodalomban és a négy Védában jártas szakemberek, akiket az angol bíróságok mellé neveztek 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 *brāhmana* lehet. A *purohita* az uralkodó személyes szellemi vezetője, akinek a politikában való jártasság mellett más tudományokhoz, így többek között az asztrológiához is érteni kellett.

*rājadharma*: 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 elemésztő tűzbe önként lép be, vagy amennyiben férje holtteste nem lelhető fel, szandáljának magához szorításával égeti el magát.

*śreni*: Az azonos mesterséget űzők közössége („céh”), egyúttal bíróság, a tagok felett rendelkező jogszolgáltató hatalommal. Ilyen bíróságokkal rendelkeztek a kézművesek, a parasztok, a pénzhitelezők, a tancosok 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 fiatalembert a vallási közösség teljes jogú tagjává, „kétszer születetté” (*dvija*) tesz.

*sūtra*: Önálló irodalmi műfaj, az ide tartozó művek valamennyi tudományágban íródtak. A *dharmára* vonatkozó ismereteket a *dharmasūtrák* tartalmazzák.

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

*svadharmā*: 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 – *brāhmanák* – a szájából, a harcosok – *kśatriyák* – a karjaiból, a munkások – *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. Idetartozik a házassági és az öröklési jog, a kölcsönnel, letéttel, 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. Manuhoz 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.

## Á BUDDHISTA JOG

*Alaintriya*: A legfőbb bíróság neve Burmában, Pagan virágkora idején.

*baci-ceremónia*: Házassági rituálé a lao szokásjogban.



*Code de Vientiane (Khamphi Phra Thammasat)*: Lao joggyűjtemény, melyet a franciák letek fel és adtak ki Code de Vientiane címen a XIX. század végén. Ez a joggyűjtemény a buddhista etika- és jogfelfogás talaján áll, mivel az anyagot a *pañca-sīlāni* mentén rendezi: házasságtörés, gyilkosság, lopás, hazugság, iszákosság. Ennél erősebben buddhista ihletésű joganyag nem született Délkelet-Ázsiában.

*chakravartin*: „Kereket forgató”. Az eszményi uralkodó neve a hinduizmusban és a buddhizmusban.

*chōn*: Thai jogfogalom, melyet a személy és vagyon elleni bűncselekmények elkövetőinek összefoglaló megjelölésére használtak. Eredetileg tolvajt, rablót jelent, de más, a közrend megzavarására alkalmas cselekmények elkövetőit is ide soroltak.

*dhammathat*: A *dharmasāstra* burmai megfelelője.

*Dhammavilasa dharmasāstra*: A legelső burmai *dhammathat*, mely egy mon szerzetes munkája, akinek nevéől (Dhammavilasa) a mű a nevet kapta. A szöveg mon és páli nyelven készült, de sajnos nem maradt ránk.

*Hlutaw*: Burmai kormányzati intézmény, az uralkodó legfontosabb tanácsadó szerve, mely rendelkezett végrehajtói és bírósági jogkörrel is. Tagjait az uralkodó saját belátása szerint nevezte ki és mentette fel, a *Hlutaw* csak az uralkodónak felelt. Feladata az uralkodói rendeletek előkészítése volt, emellett a legfelsőbb bíróság jogkörét is gyakorolta.

*hpyathon*: Burmai bírósági döntvénytárak, melyek precedensként szolgáltak későbbi döntésekhez. A bírósági precedenseket összegyűjtötték, majd gyűjteményes műként adták ki. Összesen harmincnégy ilyen gyűjteményről van tudomásunk. A *hpyathon* azonban irodalmi műfaj is egyben, ezért nem minden *hpyathon* tartalmaz precedenseket, csak a jogi gyűjtemények (*dhammathat hpyathon*).

*Khamphi Phra Thammasat*: A Code de Vientiane eredeti lao megnevezése.

*khwan*: A thai–lao elképzelés szerint az identitás egyik komponense, egyfajta spirituális eszencia, mely mindenkinben és mindenben megtalálható (még tárgyokban is). Baleset, tragédia vagy bármilyen más trauma esetén a *khwan* hagyja el az embert, ezért a probléma kezelésének az a bevett

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

módja, hogy a *khwant* visszaszerzik az illető számára a *riak khwan* rituálé segítségével.

*Kotmay thammasat Kun Borom*: Kun Borom törvényei, melyek a Tithan Kun Borom krónikában maradtak fenn.

*Kotmay Trā Sām Duang (Hárompecsétes Kódex)*: Thai szokásjogi gyűjtemény, melyet I. Rama uralkodó parancsára állítottak össze. A 41 részből álló szöveg a legjelentősebb thai szokásjogi gyűjtemény, mely közjogi, büntetőjogi és magánjogi szabályokat is tartalmaz.

*lamoet*: Thai jogfogalom, a jogellenes károkozáshoz, de még inkább az angol-szász tort fogalmához áll közel. A szokásjog a *lamoet* két fajtáját különbözteti meg: az egyik csak egy adott személynek okoz kárt vagyonában vagy személyében, a másik, súlyosabb fajta azonban a közrendet is megzavarja. Az első esetben csak anyagi kompenzáció fizetendő, a második esetben viszont a kompenzációt testi büntetés is kiegészíti a közrend megzavarása miatt. A kompenzáció egy része a sértettet illeti, másik részét azonban be kellett fizetni a királyi kincstárba. A személy ellen irányuló *lamoet* a testi sértések különböző fajtáit, az emberölést, a rágalmazást és az elátkozást foglalta magában.

*lūk khun*: A thai szokásjogban a bíróság mellé rendelt szakértők, jogban jártas *brāhmanák*, akik azon örködtek, hogy a bíróságon ne éljenek vissza a joggal. Ők vizsgálták meg a beérkezett panaszt, döntöttek az ügy folytatásáról és az alkalmazandó jog tekintetében.

*Manugye Dhammathat*: Enciklopédikus igényű burmai szokásjogi gyűjtemény, mely a korabeli erkölcsi maximákat, a viselkedéskultúrát és a többi *dhammathat*ban elszórtan megjelenő szokásjogi tartalmakat összefoglalóan gyűjtötte egybe. 1762-ben keletkezett.

*mia luang*: A thai szokásjogban a főfeleség neve, akit a „kéz megfogásával” vettek feleségül. E szimbolika a szülői beleegyezésre utal.

*Mingun Dhammathat Linga*: A burmai szokásjogot verses formában közlő mű (1650), melynek célja a szöveg jobb megjegyezhetősége volt.

*munnāi*: A thai szokásjogban egy szabad ember nem indíthatott pert saját jogán, csak egy rangban nála feljebb álló vezető (*munnāi*) segítségével, aki az ügyet végső soron az ő nevében bíróságra vitte. A *munnāi* eredete

a XIV. századra megy vissza, amikor a lakosságot csoportokba osztották, és minden csoport élére egy *munnāit* állítottak vezetőnek. A rendszer célja a gyors munkaerő-mozgósítás volt, melyet az állam érdekében a király rendelt el, és az így kirótt kötelező közmunka elérhette akár a hat hónapot is évente. A *munnāi* révén az állami ellenőrzést fokozták, és az a szabály, hogy senki se pereskedhet, csak a *munnāi* révén, szintén azt szolgálta, hogy ne lehessen kibújni a rendszer alól.

*Nithan Kun Borom*: Lao–thai krónika, mely a thai nép vándorlását írja le vezetőjük, a legendás Kun Borom uralkodása alatt, akitől a thai és a lao népesség származtatja magát. Kun Borom történeti személyisége vitatott, azok, akik hiteles személynek fogadják el, uralkodási idejét a VII. század végére, VIII. század elejére helyezik. A ránk maradt szöveg azonban évszázadokkal később keletkezett, Visun (1500–1520) király uralkodása idején, aki a krónika lejegyeztetését feltehetően saját, ingatag hatalmának legitimálására használta fel, bemutatva uralkodói őseit.

*pañca-sīlāni*: Azon öt buddhista előírás, melyeket nemcsak a szerzeteseknek, hanem a laikusoknak is be kell tartani: tartózkodás élőlények megölésétől, a hazugságtól, az alkohol tartalmú italoktól, a lopástól és a szexuális bűnöktől.

*rājasattham*: Thai királyi rendelet.

*riak khwan*: Thai–lao rítus a *khwan* visszaszerzése érdekében, melynek során egy szent zsinórt kötnek az érintett csuklójára. E rituálé nélkül a személy *khwanja* a testet elhagyva elszabadul az emberi világtól, és olyan helyekre költözik, ahol lelkek, szellemek laknak, és nem emberek (pl. az erdő), ez pedig veszélyes lehet mind az érintett, mind az egész közösség számára.

*Sparks Code*: A Major Sparks által a *dhammathat*ok mintája alapján összeállított burmai kódex (1860). A Sparks Code célja szerint a bíróságok részére készült kézikönyv, jogi útmutató lett volna, a valóságban azonban nem fogadta el sem a burmai társadalom, sem a bíróságok, így hamarosan kikopott a gyakorlatból.

*svānuttā*: „Kutya gyerek”. A szüleinek engedetlen, ellenségként viselkedő gyermek, akit a burmai szokásjog szerint kizártak a hagyatékából.

*thammasat*: A burmai *dhammathat* (*dharmasāstra*) thai alakja.

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

*vinyan*: Thai–lao elképzelés szerint az emberi identitás második eleme a *vinyan*, mely csak halál esetén hagyja el a testet, és megfelelő időben ismét inkarnálódik az események természetes menetében. Ha azonban a halál külső beavatkozás, támadás, sérülés, baleset következtében áll be, a lélek nem tudja folytatni megszokott útját, és igen veszélyes ártó szellemmé alakul, aki mindenkire, de elsősorban az ott élőkre halálos veszedelmet jelent, ezért megfelelő rítusokkal kell kiengesztelni.

*vinaya*: A buddhista szerzetesek életét szabályozó normák, melyek eredete magára Buddhára megy vissza. A szó jelentése tanítás, fegyelem. A szabályok a Vinaya Pitaka kanonikus szövegeiben maradtak fenn. A *vinaya* iskolánként különbözik, de az eltérés csak kisebb részletekben figyelhető meg.

*Wagaru Dhammathat*: A legelső, valóban ránk is maradt burmai *dhammathat*, melyet Wagaru pegui király parancsára fordítottak le páli nyelvről mon nyelvre 1281-ben. Wagaru szövegét évszázadok múlva is elismerés övezte, Bayinnaung burmai király 1580-ban a Wagaru Dhammathatot nevezte meg a legnagyobb jogi autoritásnak birodalomszerte.

## A KÍNAI (VIETNAMI, KOREAI) JOG

*Chih-cheng t'iao-ko*: A Yuan-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, és a szöveg végleges változatát 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 konfucianizmus tanait igyekszik harmonizálni, de világgképében daoista hatások is tükröződnek. Fénykorát a korai Hanok alatt élte az irányzat.

*i-chüeh*: A házassági kötelék felbontása: mindkét házassággal szemben érvényesíthető válóok. Ide tartozott a férj, illetve a feleség rokonságába tartozó személyek ellen elkövetett testi sértés, emberölés vagy szexuális kapcsolat létesítése a tiltott rokonokkal. 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*: „Statútumok kilenc fejezetben”. A törvényt Gaozu császár egyik minisztere, Hsiao Ho állította össze a korábbi Qin-törvényekből és a 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 VI. és V. század fordulóján élt, s élete során több kisebb állam szolgálatában is állt hivatalnokként vagy miniszterként. Élete vége felé kezdett tanítani, s ennek során több tanítvány is mellészegődött. Ő maga egyetlen írott munkát sem hagyott maga után, tanítása csak későbbi követői reflexióiból rekonstruálható. A neki tulajdonított Lunyu (Beszélések és mondások) is csak későbbi generációk kompilációja.

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

*li*: Tartalmát nem lehet pontosan meghatározni, az illem, erkölcs, szokások, szertartásosság csak közelítő fordítások és értelmezések, és nem adják vissza a *li* teljes jelentését. A helyes viselkedésnek olyan tárháza, amit a régi bölcsek 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 (a szigorú törvénykezés bevezetése, a konfuciánusok 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 bambuszcsíkon 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, az uralkodó megnevezése a Zhou-korban.

*tuan-li*: A „döntések példái”, a bíróságok munkájának előmozdítása érdekében írott precedensgyűjtemény a Song-korból.

*wang*: Az uralkodó megnevezése az archaikus monarchiában.

*wu-lun*: Az öt társadalmi kapcsolatot.

*xing*: Büntetés.

*Xing shu*: A „Büntetések könyvei”: Kr. e. 536-ban készült, háromlábú bronzvázán fennmaradt szöveg a különböző büntetésekről.

*Xunzi*: A Kr. e. III. században élt konfuciánus tudós, aki a büntetéseket sokkal fontosabbnak tartotta, mint az alapító mester. Szerinte az erények, a szer-tartásosság és a nevelés fontosak ugyan, de nem elégségesek a társadalom tagjainak kordában tartására, ezért szükség van a félelemre is, melyet a tör-vényekkel (*fa*), a büntetésekkel (*xingfa*), illetve a büntetéstől való félelemmel lehet elérni.

*zu*: Az apai ági rokonság megnevezése, ezen belül a rokonsági fokot a gyász-rendszerrel határozzák meg: minél közelebbi rokonról van szó, annál hosz-szabb ideig kell a halála esetén gyászolni. A *zu* 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.

## A JAPÁN JOG

*bakofu*: A Tokugawák szolgálatában álló bürokrácia.

*bushidō*: A harcosok viselkedési kódexe, lényege a vazallus alávetettsége urának.

*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 privi-légiumait, új, nemzeti adminisztrációt állított fel, kiépítette a nemzeti had-sereget, modern iskolarendszert szervezett, új bírósági rendszert állított fel.

*giri norma*: Meghálálási kötelezettségként fordítható, 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. A *goningumi* mesterséges családi képződmény, nem feltétlenül egyezett meg a vérségi alapokon nyugvó nagycsaláddal.

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

*gyōsei shidō*: Olyan kormányzati intézkedések, amelyeket kérések, tanácsok, figyelmeztetések vagy lelkesítések formájában fogalmazznak meg, ezért 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. 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, kétkamarás parlament a mai Japánban.

*mukotori-kon*: Társadalmi szokás. Eszerint nem a menyasszony csatlakozik a férj családjához, hanem az új férj a menyasszony családjához. A férj a lányos ház örökösévé tehető annak ellenére, hogy értelemszerűen nem az örökgyógyó fia.

*Monmu tennō* (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-ryō*). 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.

*nori*: „Jog”, az istenek akarata, a klánős és Amaterasu Omikami napistennő akarata.

*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 ennek ellentételezésésként kvázi gyermekként alávetette magát akarátának, és odaadó hűséggel szolgált.



*ritsu-ryō*: Büntetőjogot és közigazgatási jogot magában foglaló törvények a Taika-reform idejéből, melyek mintájául a kínai jog szolgált.

*roppo*: Az ún. „hat törvény” a modern Japánban. Csúcsán 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.

*Sangiin*: A törvényhozás felsőháza: 252 tagból áll, tagjai hatéves mandátummal rendelkeznek, de a helyek fele háromévente cserélődik.

*Shugiin*: A törvényhozás alsóháza: 480 képviselőből áll, tagjai négyéves 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 funkcióit erősítő entitások.

*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. Itt évente hat hónapot kellett eltölteni, vidéki rezidenciájára a nemes csak ezt követően utazhatott el, de családtagjait Edóban kellett hagynia túszként a Tokugawák ellenőrzése alatt.

*Seitaisho*: 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.

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

*wa*: Harmónia, az összetartozásnak olyan képze, 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 1000 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.

## A SZOKÁSJOGI KULTÚRÁK

*adat perpateh*: A Minangkabau környékéről érkező maláj csoportok matriális szokásrendszere. Az *adat perpateh* a mai napig tiszta formában Negeri Sembilan és Melaka államban maradt fenn, a többi maláj állam az *adat temenggong* hagyományát követi.

*adat temenggong*: A patriarchális maláj szokásjog, melyen a hindu és az iszlám jog is rajta hagyta bélyegét.

*anda*: A burját családjogból ismert feleségcsere, amikor két apa úgy dönt, hogy egyikük fia elveszi a másik lányát, és fordítva.

*aksakāl*: „Fehér szakállú”. Az ősök szokásait ismerő idős kazak férfiak, akik tanácsban eljárva döntöttek.

*ata dastüri*: Az ősök szokása a kazahok között, nevezik *babalar zholin*ak (az atyák útjának) is.

*aul*: Több nagycsaládból álló mongol vagy kazak közösség, mely együtt vándorol az állatokkal; egy *aul* téli szállása kb. 30-40 jurtaból áll. Az *aul* vezetője

az *aksakāl*, egy idősebb férfi, aki ellátta az *aul* képviselőt, irányítását, és ha kellett, kiosztotta a legelőket; az *aksakālok* választották a *biiket* a viták rendezésére.

*badal*: A pasztun társadalom egyik legfontosabb alapgondolata, leginkább reciprocitásként fordítható (szó szerint: csere). E koncepció értelmében minden cselekmény viszonzást igényel, legyen az jó vagy rossz: ha a cselekmény pozitív tartalmú (segítség, adomány), akkor azt kell viszonzni, ha azonban az eredeti cselekmény negatív tartalmú (támadás, becsület megsértése, gyilkosság), akkor azt. A *badal* tágabb értelmű, mint bosszú, mivel a *pashtunwali* szerint bűnnek számít bármit viszonzás nélkül hagyni, ami így kölcsönös viszonzások sűrű hálóját eredményezi, meglehetősen bonyolult társadalmi kapcsolatrendszert alakítva ki, mely még a mindennapi beszédben és udvariassági formákban is megjelenik.

*barymta*: Bosszúból elkövetett állatlopás a kazakok között.

*bii*: A bírók megnevezése a kazakok között. A jog professzionális ismerői, akik az *aksakālok*nak is tanácsot adtak, ha felkérték őket. Ők folytatták le a tárgyalásokat, hallgatták meg a tanúkat és hozták meg az ítéleteket; mindhárom kazak törzsszövetségnek megvan a maga híres bírója, akinek nevére még ma is emlékeznek, holott a XVII. században éltek; a *biiktől* elvárás volt a korrupciómentesség és a részrehajlástól való tartózkodás; a *biik* feladata volt, hogy a tárgyalás során őrizzék a rendet, ennek érdekében egy ostort tartottak a kezükben.

*bersanding*: Hindu eredetű maláj házassági ünnepség, melynek során a vőlegény és a menyasszony helyet foglal a nekik készített házassági trónon. Központi elem, enélkül nincs érvényes maláj házasság annak ellenére, hogy a házassági szerződés már érvénybe lépett, vagyis ezen a ponton a maláj szokások felülírják az iszlám jogot. Ha van házassági szerződés, de nincs *bersanding*, akkor ezt a házasságot *nikah gantong*nak, felfüggesztett házasságnak nevezik, mert a felek nem költözhetnek össze, nem kezhetnek közös életet, és nem is láthatják egymást mindaddig, amíg a későbbiekben meg nem rendezik a *bersanding* ünnepséget.

*ghairatman*: Az ideális pasztun férfi, aki eleget tesz a *pashtunwali* valamennyi követelménynek.

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

*hidit*: Hármast jelentésű szó az ifugaók körében: istenek egy csoportja, áldozatbemutató, békekötés; a három koncepció úgy függ össze, hogy az istenek békét akarnak, nem tűrik a konfliktus permanens meglétét, ám egy konfliktus csak megfelelő vallási rítussal, ünnepélyes keretek között zárható le.

*jāti panchāyati*: Öt tagból álló kasztbírótság.

*jirga*: Mongol eredetű szó, mely kört jelent, de a pasztunok minden döntéshozó szervet így neveznek, legyen az törzsi intézmény vagy falusi tanács. Végző soron a *jirga* a férfiak gyűlése, a tárgyalásain való részvétel a pasztun férfiak kötelessége, de egyben joga is, melyet nem kevés büszkeséggel gyakorolnak. Mivel a döntésnek egyhangúnak kell lennie, a *jirga* tárgyalásai sokáig tartanak.

*kahol*: A pasztun társadalom legfontosabb alapegysége, mely több olyan nagycsaládból áll, melyek őse hét vagy nyolc generációval korábban élt; ezen a szinten jelenik meg a kölcsönös segítség és szolidaritás, ezen a szinten rendezik el a házasságokat, oldják meg a belső jogvitákat és segédkeznek egymásnak a földművelésben és a házépítésben.

*Kalkha Jirum*: Az északi mongolok szokásait tartalmazó szokásjogi gyűjtemény. Nem egy időben íródott, hanem a XVIII. század folyamán keletkezett különböző szövegek kompendiumaként, melyek egy alapszöveg folyamatos kiegészítéseként születtek. Az alapszöveg 1709-ből ered. E joggyűjtemény a mongol szokásjog harmadik legfontosabb dokumentuma, mely a XX. század elején is használatban volt; a szöveget egyébként egyetlen forrásból ismerjük, melyet szigorúan őriztek, mivel a mongol felfogás szerint közemberek nem birtokolhatták a szöveget és nem is másolhatták le.

*khūn*: „Vér”, a vérdíj mértéke a pasztun szokásokban. A *khun* alapegysége a menyasszonyért fizetendő menyasszonypénz, ez az „általános egyenértékes” az adott régióban, mindent ennek segítségével számolnak ki; ebből következően egy férfi értéke két *khun*, ha emberölésről van szó, és fél *khun* egy szem vagy egy láb elvesztése stb.; a kifejezés és az általa leképezett gondolkodás a kazakok között is megtalálható.

*Khuriltai*: Mongol előkelők gyűlése, a legfontosabb döntéshozó szerv, megválasztotta a kán személyét és döntött háború és béke kérdésében.

*mir-āb*: A vízfelügyelő a pasztun falvakban, aki a hosszú csatornarendszer használatára vigyáz. A használati jog betartása nagyon fontos, mert túlhasználattal esetén a sorban hátrébb vagy rangban lejjebb élő közösségnek nem jut elegendő víz, a *mir-āb* dolga pedig pontosan az, hogy a használati szabályok betartását felügyelje, és azoknak érvényt szerezzen.

*monkalun*: Közvetítő, bíró az ifugaó társadalomban.

*Mongol Oyratin Ikh Tsaaz*: A nyugati mongolok körében 1640-ben megjelent szokásjogi gyűjtemény, mely hosszú időre meghatározó maradt a mongol–ojrát lakosság körében. Több szövegvariánsa is van, ezek terjedelemben eltérnek egymástól: van, mely csak 121 pontot tartalmaz, míg mások 130 vagy 150 előírást is magukban foglalnak; valószínűleg a leghitelesebb a legelső verzió.

*namūs*: Pasztun koncepció, erkölcsként, hírnévként, megbecsülésként fordítható, és nagyon közeli összefüggést mutat a nők nemi becsületével, de annál szélesebb értelmű. A személyi körbe elsősorban az anya, a feleség(ek), a hajadon lánytestvérek és lánygyermekük tartoznak, mivel a férjnél lévők megvédése már a férj feladata. A *namūs* része a szállásról és élelemről gondoskodás. Mivel a nők becsülete azonnal visszahat a férfiakra, a nőket igyekeznek gyakorlatilag teljesen elzárni a külvilágtól, a pasztun társadalomra annyira jellemző elkülönítés, a nők *burqá*ba öltöztetése tehát alapvetően a szégyentől való félelemben gyökeredzik. Ha az elkülönítés és elzárás ellenére a nő mégis félrelép, a férj elemi kötelessége a felek azonnali megölése.

*pashtunwali*: Általában a pasztun törzsek szokásjogának fordítják, de inkább egyfajta becsületkódex, amely szabályozza, hogyan viselkedik egy büszke, rangjára és származására szégyent hozni nem akaró pasztun férfi. A legfontosabb értékek: harci bátorság és harci szellem, az idősek tisztelete, büszkeség, nagylelkűség és vendégszeretet, bosszú az elszenvedett sérelemért, részvétel a közösséget érintő döntésekben.

*yasa (mongol jasagh)*: Jogot, dekrétumot és parancsot is jelent. Leghíresebb Dzsingisz kán *yasak*kódexe, mely azonban nem maradt ránk, csak középkori muszlim krónikások idézeteiből, ennek következtében jellege, mibenléte, megítélése komoly vita manapság is a tudományban.

**IRODALOM**

## BEVEZETÉS

### *Források*

- JARDINE, J. (1892): *King Wagaru's Dhammasattham: Text, Translation, and Notes*. Rangoon.
- RICHARDSON, D. (1847): *Damathat or the Laws of Menoo*. XIV Vols. Maulmain: American Baptist Mission Press.

### *Szakirodalom*

- BELL, D. A. – CHAIBONG, H. (2003): *Confucianism for the Modern World*. Cambridge University Press: Cambridge.
- CARR, B. – MAHALINGAM, I. (ed): *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*. Routledge: New York.
- DERRETT, J. D. M. (1968): *Religion, Law and the State in India*. Oxford University Press: Calcutta, Delhi.
- DERRETT, J. D. M. (1977–1995): *Studeis in the New Testament*. Vol. 1–6. Brill: Leiden.
- GLENN, H. P. (2000): *Legal Traditions of the World. Sustainable Diversity in Law*. Oxford University Press: Oxford.
- 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.
- LADANY, L. (1992): *Law and Legality in China*. Hurst and Company: London.
- LINGAT, R. (1973): *The Classical Law of India*. Oxford India Paperbacks. Oxford University Press: Oxford.
- SCHACHT, J. (1950): *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford University Press: Oxford: Oxford.

# AZ ÓKORI KELET

## *Források*

Codex Eshnunna. Szövegkiadás, fordítás angol nyelven: ROTH, MARTA T. (1995): *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*. Scholars Press: Atlanta, Georgia; német nyelven: HAASE, RICHARD (1963): *Die Keilschriftlichen Rechtssammlungen in deutscher Übersetzung*. Harrassowitz: Wiesbaden.

Hammurapi törvénykönyve. Szövegkiadás, fordítás angol nyelven: ROTH, MARTA T. (1995): *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*. Scholars Press: Atlanta, Georgia; német nyelven: HAASE, RICHARD (1963): *Die Keilschriftlichen Rechtssammlungen in deutscher Übersetzung*. Harrassowitz: Wiesbaden; magyarul: HARMATTA, J. (1964): *Ókori keleti történeti chrestomathia*. Budapest.

Hettita törvénykönyv. Szövegkiadás, fordítás angol nyelven: ROTH, MARTA T. (1995): *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*. Scholars Press: Atlanta, Georgia; és HOFFNER, HARRY (1997): *The Laws of the Hittites. A Critical Edition*. E. J. Brill: Leiden, Köln, New York; német nyelven: HAASE, RICHARD (1963): *Die Keilschriftlichen Rechtssammlungen in deutscher Übersetzung*. Harrassowitz: Wiesbaden; magyarul (részletek): HARMATTA, J. (1964): *Ókori keleti történeti chrestomathia*. Budapest.

Középasszír joggyűjtemény. Szövegkiadás, fordítás angol nyelven: ROTH, MARTA T. (1995): *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*. Scholars Press: Atlanta, Georgia; német nyelven: HAASE, RICHARD (1963): *Die Keilschriftlichen Rechtssammlungen in deutscher Übersetzung*. Harrassowitz: Wiesbaden.

Lipit-Ishtar törvénykönyve. Szövegkiadás, fordítás angol nyelven: ROTH, MARTA T. (1995): *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*. Scholars Press: Atlanta, Georgia; német nyelven: HAASE, RICHARD (1963): *Die Keilschriftlichen Rechtssammlungen in deutscher Übersetzung*. Harrassowitz: Wiesbaden; magyarul: HARMATTA, J. (1964): *Ókori keleti történeti chrestomathia*. Budapest.

Ur-Nammu törvénykönyve. Szövegkiadás, fordítás angol nyelven: ROTH, MARTA T. (1995): *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*. Scholars Press: Atlanta, Georgia; német nyelven: HAASE, RICHARD (1963): *Die Keilschriftlichen Rechtssammlungen in deutscher Übersetzung*. Harrassowitz: Wiesbaden.

## *Szakirodalom*

ALBERTZ, R. (1997): Die Theologisierung des Rechts im Alten Israel. In: *Religion und Gesellschaft. Studien zu ihrer Wechselbeziehung in der Kulturen der Antiken Vorderen Orient*. Ugarit Verlag: Münster.

DIAKONOV, I. (1971): On the Structure of Old Babylonian Society. In: *Beiträge zur sozialen Struktur des alten Vorderasiens* (hrsg: KLENGEL, HORST). Berlin.

DRIVER, G. – MILES, J. (1952; 1955): *The Babylonian Laws*. Vol. I-II. Clarendon Press: Oxford.



EDZARD, D. O. (2004): *Geschichte Mesopotamiens. Von den Sumerern bis zu Alexander der Großen*. C. H. Beck: München.

EILERS, W. (1932): Die Gesetzstele Chammurabis. *Der Alte Orient* 31/ 3–4.

FINKELSTEIN, J. (1961): Ammisaduqa's Edict and the Babylonian „Law-Codes”. *Journal of Cuneiform Studies* 15, 91–104.

FRANKE, S. (2000): „Magische Praktiken” im Codex Hammurapi. In: *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte*, 6, 1–16.

FRAZER, J. (1993): *Az Aranyág*. Századvég kiadó: Budapest.

GÖTZE, A. (1974): *Kulturgeschichte Kleinasiens*. C. H. Beck: München.

GÜTERBOCK, G. (1954): Authority and Law in the Hittite Kingdom. *Journal of the American Oriental Society* 17; 16–24. Reprinted: *Perspectives on Hittite Civilization: Selected Writings of Hans Gustav Güterbock*. (ed. HOFFNER, HARRY). The Oriental Institute of the University of Chicago: Chicago, Illinois.

HAASE, R. (1963): *Die Keilschriftlichen Rechtssammlungen in deutscher Übersetzung*. Harrassowitz: Wiesbaden.

HAASE, R. (2003): Recht im Hethiter-Reich. In: *Die Rechtskulturen der Antike. Vom Alten Orient bis zum Römischen Reich* (hrsg. ULRICH MANTHE). C. H. Beck: München.

HAASE, R. (2003/a): The Hittite Kingdom. In: WESTBROOK, R. (2003): *A History of Ancient Near Eastern Law*. Vols. 1-2. Handbuch der Orientalistik. Brill: Leiden.

HAMZA, G. (1998): *Jogösszehasonlítás és az antik jogrendszerek*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó: Budapest.

HARMATTA, J. (1968): Egy hettita törvénykönyv magyarázatához. *Antik Tanulmányok* 15, 1–14. Akadémiai Kiadó: Budapest.

HELCK, W. (1980): Wesen, Entstehung und Entwicklung altägyptischen „Rechtes”. In: *Entstehung und Wandel Rechtlicher Traditionen* (hrsg. FIKENTSCHER, FRANKE, KÖHLER). Verlag Karl Alber: Freiburg, München.

HOFFNER, H. (1997): *The Laws of the Hittites. A Critical Edition*. E. J. Brill: Leiden, Köln, New York.

HOLTZ, SH. E. (2009): *Neo-Babylonian Court Procedure*. Brill: Leiden.

KOROŠEC, V. (1964): Keilschriftrecht. In: *Orientalisches Recht*, 49–219. Handbuch der Orientalistik, Erste Abteilung, Ergänzungsband III. Brill: Leiden.

KOSCHAKER, P. (1917): *Rechtsvergleichende Studien zur Gesetzgebung Hammurapis*. Veit and Comp.: Leipzig.

KRAMER, SAMUEL, N. (1954): Ur-Nammu Law Code. *Orientalia, Nova Series* 23, 40–51. Roma.

KRAUS, F. (1950): *Ein zentrales problem des altmesopotamischen Rechtes: was ist der Codex Hammu-rabi?* CRRA 9, 283–296. Geneva.

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

- KUHRT, A. (2005): *Az Ókori Közél-Kelet* (ford. MOHAY GERGELY). *Studia Orientalia* 4, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar: Piliscsaba.
- LAFONT, S. (2003): Middle Assyrian Period. In: WESTBROOK, R. (2003): *A History of Ancient Near Eastern Law*. Vols. 1-2. Handbuch der Orientalistik. Brill: Leiden.
- LAFONT, B. – WESTBROOK, R. (2003): Neo-Sumerian Period (Ur III). In: WESTBROOK, R. (2003): *A History of Ancient Near Eastern Law*. Vols. 1-2. Handbuch der Orientalistik. Brill: Leiden.
- NEUMANN, H. (2003): Recht im antiken Mesopotamien. In: *Die Rechtskulturen der Antike. Vom Alten Orient bis zum Römischen Reich* (hrsg. ULRICH MANTHE). C. H. Beck: München.
- OPPENHEIM, L. (1982): *Az ókori Mezopotámia. Egy holt civilizáció portréja*. Gondolat: Budapest.
- PETSCHOW, H. (1965): Zur Systematik und Gesetztechnik im Codex Hammurapi. *Zeitschrift für Assyrologie* 1965, 146–172.
- PETSCHOW, H. (1984): Die §§ 45 und 46 des Codex Hammurapi. Ein Betrag zum altbabylonischen Bodenpachtrecht und zum Problem: Was ist der Codex Hammurapi? *Zeitschrift für Assyrologie* 74, 1984, 181–212.
- POSTGATE, N. (1992): *Early Mesopotamia. Society and economy at the dawn of history*. Routledge: London, New York.
- SELB, W. (1993): *Antike Rechte im Mittelmeerraum*. Böhlau Verlag: Wien, Weimar.
- VEENHOF, K. (2003): Old Assyrian Period. In: WESTBROOK, R. (2003): *A History of Ancient Near Eastern Law*. Vols. 1-2. Handbuch der Orientalistik. Brill: Leiden.
- WESTBROOK, R. (1989): Cuneiform Law Codes and the Origins of Legislation. *Zeitschrift für Assyrologie* 79, 201–222.
- WESTBROOK, R. (2003): *A History of Ancient Near Eastern Law*. Vols. 1-2. Handbuch der Orientalistik. Brill: Leiden.
- WESTBROOK, R. (2003/a): Old Babylonian Period. In: *A History of Ancient Near Eastern Law*. Vols. 1-2. Handbuch der Orientalistik. Brill: Leiden.
- WILCKE, C. (2003): Early Dynastic and Sargonic Period. In: WESTBROOK, R. (2003): *A History of Ancient Near Eastern Law*. Vols. 1-2. Handbuch der Orientalistik. Brill: Leiden.
- YARON, R. (1969): *The Laws of Eshnunna*. Magnes Press, The Hebrew University of Jerusalem: Jerusalem.

## 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.) (1988): *The Mishnah*. Yale University Press: London.

NEUSNER, J. (trs) (2002): *The Tosefta*. Peabody: Massachusetts.

ROSNER, F. (1981): *Maimonides' Commentary on the Mishnah. Tractate Sanhedrin*. Sepher-Hermon Press: New York.

*Hebrew–English Edition of the Babylonian Talmud*. (1997) The Soncino Press, London.

### *Szakirodalom*

ALBERTZ, R. (1997): Die Theologisierung des Rechts im Alten Israel. In: *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? In: *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*, vol. I. (ed. CARMICHAEL, C.), 173–204. University of California Press, 1992. Berkeley.

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

DAUBE, D. (1986): Witness in the Bible and Talmud. In: *Collected Works of David Daube*, vol. I. (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. In: *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, H. 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. In: *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. In: *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law* (ed: HECHT et al.), 299–323. Clarendon Press: Oxford.

JANY, J. (2012): *Judging in the Islamic, Jewish and Zoroastrian Legal Traditions. A Comparison of Theory and Practice*. Cultural Diversity and Law Series. Ashgate, GB.

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? In: *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. In: *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. In: *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.

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

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. In: *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law* (ed: HECHT et al.), 1–18. Clarendon Press: Oxford.

WRIGHT, D. P. (2009): *Inventing God's Law. How the Covenant Code of the Bible Used and Revised the Laws of Hammurabi*. Oxford University Press, Oxford.

## A PERZSA JOG

### *Források*

BACK, M. (1978): *Die Sasanidischen Staatsinschriften*. Brill: Leiden. I. Šābuhr Ka<sup>c</sup>ba-i Zardosht-i felirata (ShKZ).

BRAUN, O. (1915): *Ausgewählte Akten Persischer Märtyrer*. Bibliothek der Kirchenväter, Band 22. Kempten, München.

GERSHEVITCH, I. (1959): *The Avestan Hymn to Mithra*. Cambridge: Cambridge University Press.

HÉRODOTOS (1989): *A görög–perzsa háborúk* (ford. MURAKÖZY GYULA). Európa Könyvkiadó: Budapest.

HOFFMANN, G. (1880): *Auszüge aus Syrischen Akten Persischer Märtyrer*. Leipzig.

IBN ISFANDIYĀR (1942): *Tāriḫ-i Tabaristān*. (ed. <sup>c</sup>ABBĀS EQBĀL). Tehran.

JANY, J. (2003): *Szemelvények az ókori Kelet jogforrásaiból*. Studia Orientalia 2. PPKE BTK, Piliscsaba.

NYBERG, H. S. (1964): *Kār Nāmag-i Ardakhšēr: A Manual of Pahlavi*, 1–18. Harrassowitz: Wiesbaden.

KENT, R. (1953): *Old Persian: Grammar, Texts. Lexicon*. American Oriental Society: New Haven, Connecticut.

KOTWAL, F. M. (1969): *The Supplementary Texts to the Šāyest-nē-šāyest*. København.

KOTWAL, F. M. – KREYENBROEK, PH. (1992): *The Hērbedestān and Nērangestān, vol. I. Hērbedestān*. Studia Iranica, Cahier 10. Paris.

KOTWAL, F. M. – KREYENBROEK, PH. (1995): *The Hērbedestān and Nērangestān, vol. II. Nērangestān*, Fragard 1. Studia Iranica, Cahier 16. Paris.

KOTWAL, F. M. – KREYENBROEK, PH. (2003): *The Hērbedestān and Nērangestān, vol. III. Nērangestān*, Fragard 2. Studia Iranica, Cahier 30. Paris.

MACUCH, M. (1981): *Das Sasanidische Rechtsbuch „Mātakdān I Hazār Dāristān (Teil II)*. Wiesbaden.

MACUCH, M. (1993): *Rechtskasuistik und Gerichtspraxis zu Beginn des siebenten Jahrhunderts in Iran. Die Rechtssammlung des Farrohmard i Wahrāmān*. Wiesbaden.

DEMENASCE, J. (1973): *Le Troisième Livre du Dēnkart*. Paris.

NÖLDEKE, TH. (1879): *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*. Leiden: E. J. Brill.

PERIKHANIAN, A. – GARSOIAN, N. (1997): *The Book of A Thousand Judgements. A Sasanian Law Book*. Persian Heritage Series, No. 39. Costa Mesa, California, New York: Mazda Publishers.

SACHAU, E. (1914): *Corpus juris des persischen Erzbischofs Jesubocht. Erbrecht oder Canones des persischen Erzbischofs Simeon. Eherecht des Patriarchen Mār Abhā*. Verlag von Georg Reimer: Berlin.

SAFA-ISFEHANI, N. (1980): *Rivāyat-i Hēmūt-i Ašawahistān. A Study in Zoroastrian Law*. Harvard Iranian Series vol 2. Cambridge, MA, USA: Harvard University Printing Office.

TAVADIA, J. (1930). *Šāyast-nē-šāyast. A Pahlavi Text on Religious Customs*. Hamburg.

VAHMAN, F (1986): *Arda Wirāz Nāmāg. The Iranian Divina Comedia*. Scandinavian Institute of Asian Studies Monograph Series. Curzon Press: Malmö.

WILLIAMS, A. V. (1990): *The Pahlavi Rivāyat Accompanying the Dādestān ī Dēnīg. Part I: Transliteration, Transcription and Glossary. Part II: Translation, Commentary and Pahlavi Text*. Copenhagen.

### *Szakirodalom*

ALTHEIM, F. – STIEHL, R: (1954): *Ein Asiatischer Staat. Feudalismus unter den Sasaniden und ihren Nachbarn*. Limes Verlag: Wiesbaden.

BOYCE, M. (1968): *The Letter of Tansar*. Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente: Rome.

DANDAMAIEV, M. – LUKONIN, W: (1989): *The Culture and Social Institutions of Ancient Iran*. Cambridge University Press: Cambridge.

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.

FRYE, R. N. (1963): *The Heritage of Persia*. The World Publishing Company: Cleveland and New York.

GNOLI, GH. (1989): *The Idea of Iran*. Roma.

IRANI, F. (1968): *The Personal Law of the Parsis of India*. In: ANDERSON, J. N. D. (1968): *Family Law in Asia and Africa*. George Allen Ltd: London.

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

JANY, J. (2000): *A Szaszanida birodalom magánjogának rendszere és továbbélése a Közel-Keleten*. Bibliotheca Facultatis Iuris Universitas Catholicae De Petro Pázmány Nominatae: Budapest.

JANY, J. (2005a): A hatalomgyakorlás elmélete a Sásánida Perzsiában. In: *Az utókor hatalma* (szerk. FRÖHLICH IDA). Új Mandátum: Budapest.

JANY, J. (2005b): The four Sources of Law in Zoroastrian and Islamic Jurisprudence. *Islamic Law and Society* 12, vol. 3, 291–332. Brill: Leiden.

JANY, J. (2006): The Jurisprudence of the Sasanian Sages. *Journal Asiatique* 294/2. Paris.

JANY, J. (2007): Criminal Justice in Sasanian Persia. *Iranica Antiqua* vol. XLII (2007), 347–386.

JANY J. (2010): Private Litigation in Sasanian Persia. *Iranica Antiqua* vol. XLV (2010), 395–418. Peeters Publishers: Gent.

JANY J. (2011): *Sasanian Law*. E-Sasanika 14 (2011), pp. 35. ([www.humanities.uci.edu/sasanika/pdf/e-sasanika14.pdf](http://www.humanities.uci.edu/sasanika/pdf/e-sasanika14.pdf))

JANY, J. (2012): *Judging in the Islamic, Jewish and Zoroastrian Legal Traditions. A Comparison of Theory and Practice*. Cultural Diversity and Law Series. Ashgate, GB.

KREYENBROEK, PH. (1994): On the Concept of Spiritual Authority in Zoroastrianism. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 17, 1–15.

MACUCH, MARIA (1985): Die Zeitehe im Sasanidischen Recht—ein Vorläufer der šī‘itischen mut‘a-Ehe in Iran? *AMI* 18, 187–203.

MACUCH, M. (2003): On the Treatment of Animals in Zoroastrian Law. In: *Silk Road Studies VIII. Iranica Selecta: Studies in honour of Professor Wojciech Skalmowski on the occasion of his seventieth birthday* (ed. by ALOIS VAN TONGERLOO). Turnhout.

OLMSTEAD, A. T. (1948): *History of the Persian Empire*. The University of Chicago Press: Chicago.

PERIKHANIAN, A. (1983): Iranian Society and Law. In: *Cambridge History of Iran* 3 (2), 627–680. Cambridge University Press, Cambridge.

SANJANA, D. (1888): *The Alleged Practices of Next-of-kin Marriage in Old Iran*. London.

SCHIPPMANN, K. (1980): *Grundzüge der Parischen Geschichte*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt.

SCHIPPMANN, K. (1990): *Grundzüge der Geschichte des Sasanidischen Reiches*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt.

SHARAFI, M. (2014): *Law and Identity in Colonial South Asia. Parsi Legal Culture 1722–1947*. Cambridge University Press: Cambridge.

TAFAZZOLI, A. (2000): *Sasanian Society*. Bibliotheca Persica Press: New York.



WATTS, J. W. (2001): *Persia and Torah. The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch*. Society of Biblical Literature: Atlanta.

WIESEHÖFER, J (1996): *Ancient Persia from 550 BC to 650 AD*. I. B. Tauris Publishers: New York, London.

## A KELETI KERESZTÉNYSÉG JOGA

### *Források*

BRAUN, O. (1915): *Ausgewählte Akten Persischer Märtyrer*. Bibliothek der Kirchenväter, Band 22. Kempten, München.

BRUNS, K. G. – SACHAU, E. (1880): *Syrisch-Römisches Rechtsbuch aus dem fünften Jahrhundert*. Brockhaus: Leipzig.

HOENERBACH, W. – SPIES, O. (1957): *Ibn at-Taiyib. Fiqh an-Nasrâniya, "Das Recht der Christenheit"*. L. Durbecq: Louvain.

HOFFMANN, G. (1880): *Auszüge aus Syrischen Akten Persischer Märtyrer*. Leipzig.

SACHAU, E. (1907): *Syrische Rechtsbücher. Erster Band*. Verlag von Georg Reimer: Berlin.

SACHAU, E. (1908): *Syrische Rechtsbücher. Zweiter Band. Richterliche Urteile des Patriarchen Chenanicho. Gesetzbuch des Patriarchen Timotheos. Gesetzbuch des Patriarchen Jesubarnun*. Verlag von Georg Reimer: Berlin.

SACHAU, E. (1914): *Syrische Rechtsbücher. Dritter Band. Corpus juris des Erzbischofs Jesubocht. Erbrecht oder Canones des persischen Erzbischofs Simeon. Eherecht des Patriarchen Mar Abha*. Verlag von Georg Reimer: Berlin.

VÖÖBUS, A. (1962): *The Statutes of the School of Nisibis*. ETSE: Stockholm

BAÁN, I. (1983): *Euszebiosz egyháztörténete*. Ókeresztény írók 4: Szent István Társulat: Budapest.

BAÁN, I. (1984): *Szókratész egyháztörténete*. Ókeresztény írók 9: Szent István Társulat: Budapest.

### *Szakirodalom*

ASSMUSSEN, J. P. (1983): Christians in Iran. In: *Cambridge History of Iran* 3 (2) 924–948.

BAUM, W. – WINKLER, D. (2003): *The Church of the East. A Concise History*. Routledge: New York.

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

ERDŐ, P. (1983): *Az ókeresztény kor egyházfegyelme*. Ókeresztény írók 5: Szent István Társulat: Budapest.

JANY J. (2011): Criminal Procedures Against Iranian Christians in Late Antiquity. In: *Institutions of Legal History with Special Regard to Legal Culture and History* (ed. BÉLI-DUCHONOVÁ-FUNDÁRKOVÁ-KAJTÁR-PERES), 205–213. Bratislava-Pécs, 2011.

MOFFET, S. H. (1998): *A History of Christianity in Asia*. Vols. I-II. Orbis Books, Maryknoll: New York.

SELB, W. (1981): *Orientalisches Kirchenrecht. Band I. Die Geschichte des Kirchenrechts der Nestorianer*. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften: Wien.

SELB, W. (1989): *Orientalisches Kirchenrecht. Band II. Die Geschichte des Kirchenrechts der Westsyrier*. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften: Wien.

SELB, W. (1993): *Antike Rechte im Mittelmeerraum*. Böhlau Verlag: Wien.

SPULER, B. (1961/a): Die Nestorianische Kirche. In: LEIPOLDT-WIDENGREN-ADAM-SPULER-DIETRICH-FÜCK-ARBERRY-STROTHMANN-GABAIN: *Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen*, 120–169. Handbuch der orientalistik I/8/2. Brill: Leiden.

SPULER, B. (1961/b): Die Westsyrische (Monophysitische/Jakobitische) Kirche. In: LEIPOLDT-WIDENGREN-ADAM-SPULER-DIETRICH-FÜCK-ARBERRY-STROTHMANN-GABAIN: *Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen*, 170–216. Handbuch der orientalistik I/8/2. Brill: Leiden.

STOYANOV, Y. (2011): *Defenders and Enemies of the True Cross. The Sasanian Conquest of Jerusalem in 614 and Byzantine Ideology of Anti-Persian Warfare*. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften: Wien.

VANYÓ, L. (1988): *Az Ókeresztény Egyház és irodalma*. Szent István Társulat: Budapest.

VINE, A. (1937): *The Nestorian Churches. A Concise History of Nestorian Christianity in Asia From the Persian Schism to the Modern Assyrians*. Independent Press: London.

VÖÖBUS, A. (1965): *History of the School of Nisibis*. University of Louvain: Louvain.

## AZ ISZLÁM ELŐTTI ÁRÁBIA TÁRSADALMA ÉS SZOKÁSAI

### *Források*

BRUNS, K. G. – SACHAU, E. (1880): *Syrisch-Römisches Rechtsbuch aus dem fünften Jahrhundert*. Leipzig.

HÉRODOTOS (1989): *A görög–perzsa háború* (ford. MURAKÖZY GYULA). Európa Könyvkiadó: Budapest.

IBN KHALDÚN (1995): *Bevezetés a történelembe.* (ford. SIMON RÓBERT). Osiris: Budapest.

NÖLDEKE, TH.(1879): *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der Arabischen Kronik des Tabari.* Leiden.

STRABÓN (1977): *Geographika.* (ford. FÖLDY JÓZSEF). Budapest.

### *Szakirodalom*

ATHAMINA, KH. (1999): The Pre-Islamic Roots of the Early Muslim Caliphate. In: *Der Islam*, Band 76, Heft 1.

BOWERSOCK, G, W. (1994): *Roman Arabia.* Harvard University Press: Cambridge, Mass. USA.

CRONE, P. (1991): Mawlā. In: *Encyclopaedia of Islam* 2, vol. VI. Brill: Leiden.

DANDAMAEV, M. – LUKONIN, W. (1989): *The Culture and Social Institutions of Ancient Iran.* Cambridge: Cambridge University Press.

DENFFER, D. (1978): Mut<sup>ʿa</sup>: Ehe oder Prostitution? *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, 128.

DODGEON, M. H. – LIEU, S. N. C. (1991): *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars AD 226–293. A Documentary History.* Routledge: London, New York.

DOSTAL, W. (1997): Die Araber in vorislamischer Zeit. In: *Der Islam*, Band 74, Heft 1, 1–61.

FYZEE, A. (2002): *Outlines of Muhammadan Law.* Oxford India Paperbacks. Oxford University Press: Oxford.

GOITEIN, S. D.(1955): *Jews and Arabs.* New York.

GOLDZIHNER, I. (1981): Az iszlám vallása. In: *Az iszlám kultúrája II.* Akadémiai Kiadó: Budapest.

GROHMANN, A. (1963): *Arabien. Kulturgeschichte des Alten Orients, Dritter Abschnitt, vierter Unterabschnitt.* München.

HAERII, SH. (1996): Mut<sup>ʿa</sup>: Regulating Sexuality and Gender Relations in Postrevolutionary Iran. In: *Islamic Legal Interpretation* (ed. MASUD-MESSICK-POWERS). Harvard University Press: Cambridge, Mass.

HALLAQ, W. B. (1997): *A History of Islamic Legal Theories.* Cambridge University Press: Cambridge.

KLENGEL, H. (1985): *Nomádok az ókori Elő-Ázsiában.* Budapest.

KOROTAYEV, A. V. (1996): *Pre-Islamic Yemen. Socio-political Organisation of the Sabeian Cultural Area in the 2nd and 3rd Centuries AD.* Wiesbaden.

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

LAPIDUS, I. M. (1998): *A History of Islamic Societies*. Cambridge University Press: Cambridge.

MACUCH, M. (1985): Die Zeitehe im Sasanidischen Recht-ein Vorläufer der si'itischen Mut'a-Ehe in Iran? In: *Archeologische Mitteilungen aus Iran*, 18, 187–203. Berlin.

MOTZKI, H. (1999): The Role of Non-Arab Converts in Early Islamic Law. In: *Islamic Law and Society*, vol. 6, No. 3. Brill: Leiden.

MOTZKI, H. (2002): *The Origins of Islamic Jurisprudence. Meccan Fiqh before the Classical Schools*. Brill: Leiden.

NOTH, A. (1994): Die Higra. In: *Geschichte der Arabischen Welt* (Hrsg.: HAARMANN). C. H. Beck: München.

SIMON, R. (1975): *A mekkai kereskedelem kialakulása és jellege*. Akadémiai Kiadó: Budapest.

SERJEANT, R. B. (1993): Zinā, some forms of marriage and allied topics in Western Arabia. In: *Studies in Oriental and History* (ed. GINGRICH). Frankfurt, New York.

SERJEANT, R. B. (1995): Sunnah, Qur'ān, 'Urf. In: *Law and the Islamic World. Past and Present* (ed. TOLL-SKOVGAARD-PETERSEN). Copenhagen.

SHAHĪD, I. (1970): Pre-Islamic Arabia. In: *The Cambridge History of Islam*, vol. 1A, 3–30. Cambridge.

TÁRKÁNY-SZŰCS, E. (1981): *Magyar Jogi Népszokások*. Budapest.

WEISS, B. G. (1998): *The Spirit of Islamic Law*. The University of Gergia Press: Athens and London.

WATT, M. (1986): Badw. In: *The Encyclopaedia of Islam 2*, vol. I. Brill: Leiden.

## AZ ISZLÁM JOG

### *Szunnita 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.

- KHOMEINĪ (1981): *Islam and Revolution* (trs, ed: HAMID ALGAR). Mizan Press.
- 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.
- QUTB, S. (2000): *Social Justice in Islam*. Translated by HARDIE, J. B. Revised edition by Islamic Publication International: Oneonta, USA.
- AL-SADR, M. B. (2003): *Lessons in Islamic Jurisprudence* (trs. with Introduction by MOTTAHEDEH, P. R.): Oneworld: Oxford.
- 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.
- SOBHANI, J. (2001): *Doctrines of Shii Islam. A Compendium of Imami Beliefs and Practices*. I. B. Tauris: London.

### *Szakirodalom*

- AMANAT, A. (2007): From ijtihād to wilāyat-i faqīh: the evolution of the shiite legal authority to political power. In: AMANAT, A. – GRIFFEL, F.: *Shari'a. Islamic Law in the Contemporary Context*. Stanford University Press: Stanford.
- AOUED, A. (1996): Algeria: Reconciling Faith and Modernity. In: ÖRÜCÜ, E. – ATTWOOLL, E. – COYLE, S. (1996): *Studies in Legal Systems: Mixed and Mixing*, 193–209. Kluwer International: London.
- ARJOMAND, S. A. (1989): Constitution-making in Islamic Iran: The impact of theocracy on the legal order of a nation state. In: STARR, J. – COLLIER, F.: *History and Power in the Study of Law. New Directions in Legal Anthropology*. Cornell University Press: Ithaca and London.
- ATHAMINA, KH. (1999): The Pre-Islamic Roots of the Early Muslim Caliphate. In: *Der Islam*, Band 76, Heft 1, 1–32.
- AYOUB, M. (2008): *The Many Faces of Political Islam. Religion and Politics in the Muslim World*. The University of Michigan Press: Ann Arbor.

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

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): Tanzīmāt. In: *The Encyclopaedia of Islam 2*, vol. X. Brill: Leiden.

DOSTAL, W. (1997): Die Araber in vorislamischer Zeit. In: *Der Islam*, Band 74, Heft 1, 1–61.

DURI, A. A. (1986): ʿĀmil. In: *The Encyclopaedia of Islam 2*, vol. I. Brill: Leiden.

DURI, A. A. (1986/b): Amīr. In: *The Encyclopaedia of Islam 2*, vol. I. Brill: Leiden.

DURI, A. A. (1991): Dīwān. In: *The Encyclopaedia of Islam 2*, vol. II. Brill: Leiden.

DUTTON, Y. (1998): *The Origins of Islamic Law*. RoutledgeCurzon: New Delhi.

ELIASH, J. (1969): The Ithnāʿasharī-Shiʿī 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 2*, vol. II. 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.

HALLAQ, W. B. (2001/a): *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*. Cambridge University Press: Cambridge.

HALLAQ, W. B. (2009): *Sharʿa. Theory. Practice. Transformations*. Cambridge University Press: Cambridge.

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): *Ebuʿs-Suʿūd. The Islamic Legal Tradition*. Edinburgh.

JANY, J. (2006): *Klasszikus iszlám jog. Egy jogi kultúra természetrajza*. Gondolat: Budapest.

JANY, J. (2012): *Judging in the Islamic, Jewish and Zoroastrian Legal Traditions. A Comparison of Theory and Practice*. Cultural Diversity and Law Series. Ashgate, GB.

- 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.
- KEDDIE, N. R. (2006): *Modern Iran. Roots and Results of Revolution*. Yale University Press: New Haven, London.
- KHADDURI, M. (1966): *Translator's Introduction to Shaybānī's Siyar*. Johns Hopkins Press: Baltimore.
- KRUSE, H. (1979): *Islamische Völkerrechtslehre*. Studienverlag N. Brockmeyer: Bochum.
- 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): *Diwān-i Humāyūn*. In: *The Encyclopaedia of Islam* 2, vol. II. Brill: Leiden.
- MAKDISI, G. (1981): *The Rise of Colleges*. Edinburgh University Press: Edinburgh.
- MALLAT, CH. (1993): *The Renewal of Islamic Law. Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf and the Shi'i International*. Cambridge Middle East Library 29. Cambridge University Press: Cambridge.
- MANDAVILLE, P. (2007): *Global Political Islam*. Routledge: New York.
- MARSDEN, P. (1996): *The Taliban. War, Religion and the New Order in Afghanistan*. Oxford University Press, Karachi, Lahore, Islamabad.
- MELCHERT, CH. (1997): *The Formation of the Sunni Schools of Law: 9th–10th Centuries C. E.* Leiden.
- MENASHRI, D. (2001): *Post-Revolutionary Politics in Iran. Religion, Society and Power*. Routledge: London, New York.
- MERON, Y. (1969): The Development of Legal Thought in Hanafi Texts. In: *Studia Islamica*, 30, 73–118.
- MOTTAHEDEH, R. P. (2003): Introduction. In: AL-SADR, M. B. (2003): *Lessons in Islamic Jurisprudence* (trs., with Introduction by MOTTAHEDEH, P. R.): Oneworld: Oxford.

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

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.

RAMADAN, T. (1999): *To Be A European Muslim. A Study of Islamic Sources in the European Context*. The Islamic Foundation: Markfield, Leicester.

RASANAYAGAM, A. (2009): *Afghanistan. A Modern History*. I. B. Tauris, London, New York.

ROSTOVÁNYI, ZS. (1998): *Az iszlám a 21. század küszöbén*. Budapest.

ROSTOVÁNYI, ZS. (2004): *Az iszlám világ és a nyugat. Interpretációk összecsapása, avagy a kölcsönös fenyegetettség mítosza és valósága*. Corvina: Budapest.

ROY, O. (2004): *Globalized Islam. The Search for a New Ummah*. Columbia University Press: New York.

SCHACHT, J. (1927): Sharīʿa. In: *E. J. Brill's First Encyclopaedia of Islam*, vol. VII, 320–324. Brill: Leiden.

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.

SCHIRAZI, A. (1997): *The Constitution of Iran. Politics and State in the Islamic Republic*. I. B. Tauris: London, New York.

SCHNEIDER, I. (1990): *Das Bild des Richters in der »Adab al-Qāʿi« 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.

SIMON, R. (2014): *Az iszlám fundamentalizmus. Gyökerek és elágazások Mohamedtől az al-Qáʿidáig*. Corvina Kiadó: Budapest.

TALESH, N. M. A. (1986): Modern law and Judiciary Reform in Iran – An Islamic Society. In: CHIBA, M (ed): *Asian Indigenous Law*, 81–165. Routledge and Kegan Paul: London, New York.

TELLENBACH, S. (2003): *Ehrenmorde an Frauen in der arabischen Welt. Anmerkungen zu Jordanien und anderen Ländern*. Wuqūf- Beiträge zur Entwicklung von Staat und Gesellschaft in Nordafrika. No. 13, Hamburg, 74–89. [www.gair.de](http://www.gair.de)



VOGEL, F. E. (2000): *Islamic Law and Legal System. Studies of Saudi Arabia*. Brill: Leiden, Köln.

WATT, W. M. (1986): Badw. In: *The Encyclopaedia of Islam 2*, 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.

### *Sf̄ita jog*

#### *Források*

BAQIR AL-SADR, M. (2003): *Principles of Islamic Jurisprudence. According to Shi'i Law* (trs. HUSSAIN, A. A.). Islamic College for Advanced Studies Press: London.

BAQIR AL-SADR, M. (2003/a): *Lessons in Islamic Jurisprudence* (trs. MOTTAHEDEH, R. P.) Oneworld: Oxford.

KHOMEINĪ (1981): *Islam and Revolution* (trs. HAMID ALGAR). Mizan Press: Berkeley.

RIDGEON, L. (2005): *Religion and Politics in Modern Iran. A Reader*. I. B. Tauris: London, New York.

SOBHANI, J. (2001): *Doctrines of Shi'i Islam. A Compendium of Imami Beliefs and Practices*. (trs. SHAH-KAZEMI). I. B. Tauris: London, New York.

#### *Szakirodalom*

DABASHI, H. (2008): *Theology of Discontent. The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran*. Transaction Publishers: New Brunswick, London.

DABASHI, H. (2011): *Shi'ism. A Religion of Protest*. The Belknap Press of Harvard University. Cambridge, Mass., London.

GLEAVE, R. (2001): Akhbārī Shī'ī *usūl al-fiqh* and the Juristic Theory of Yūsuf al Bahrānī. In: GLEAVE, R. – KERMELI, E. (2001): *Islamic Law. Theory and Practice*. I. B. Tauris: London, New York, 24–48.

KEDDIE, N. R. (1969): The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran. *Studia Islamica*, 29, 31–53.

KOHLBERG, E. (1976): *From Imāmiyya to Ithnā-ʿashariyya*. Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 39, 521–534. London. Reprinted in: KOHLBERG, E. (1991): *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*. Variorum: Aldershot, GB.

KOHLBERG, E. (1976/a): *The Development of the Imāmī Shī'ī Doctrine of Jihād*. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 126, 64–86. Wiesbaden. Reprinted in: KOHLBERG, E. (1991): *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*. Variorum: Aldershot, GB.

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

KOHLBERG, E. (1983): *The Evolution of the Shī'a*. The Jerusalem Quarterly 27, 109-126. Jerusalem. Reprinted in: KOHLBERG, E. (1991): *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*, 1–22. Variorum: Aldershot, GB.

KOHLBERG, E. (1987): Aspects of Akhbāri Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. In: LEVTZION, N. – VOLL, O. (ed): *Eighteenth Century Renewal and Reform in Islam*. Syracuse University Press, Syracuse, New York. Reprinted in: KOHLBERG, E. (1991): *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*. Variorum: Aldershot, GB.

KOHLBERG, E. (1988): Imam and Community in the pre-Ghayba Period. In: ARJOMAND, S. A. (ed): *Authority and Political Culture in Shi'ism*. State University of New York Press: Albany, New York, 25-53. Reprinted in: KOHLBERG, E. (1991): *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*. Variorum: Aldershot, GB.

LÖSCHNER, H. (1971): *Die dogmatischen Grundlagen des šī'itischen Rechts*. Carl Heymanns Verlag: Köln, Berlin.

MALLAT, CH. (1993): *The Renewal of Islamic Law. Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf and the Shi'i International*. Cambridge University Press: Cambridge.

NASR, V. (2007): *The Shia Revival. How Conflicts Within Islam Will Shape the Future*. W. W. Norton: New York.

NEWMAN, A. J. (2000): Usūliyya. In: *The Encyclopaedia of Islam* 2, vol. X. Brill: Leiden.

ROSTOVÁNYI, ZS. (1998): *Az iszlám a 21. század küszöbén*. Aula kiadó: Budapest.

SACHEDINA, A. A. (1988): *The Just Ruler in Shi'ite Islam. The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence*. Oxford University Press: Oxford, New York.

VIKOR, K. (2005): *Between God and the Sultan. A History of Islamic Law*. Hurst and Company: 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.

Nāradiya Dharmaśāstra: JOLLY, J. (1875): *Nāradiya 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.

DAVIES, D. R. (2010): *The Spirit of Hindu Law*. Cambridge University Press: Cambridge.

DAVIES, D. R. (2010/a): A historical overview of Hindu law. In: LUBIN, T. – DAVIS, D. R. – KRISHNAN, J. K. (2010): *Hinduism and Law. An Introduction*, 17–27. Cambridge University Press: Cambridge.

DERRETT, J. D. M. (1968): *Religion, Law and the State in India*. Oxford University Press: Calcutta, Delhi.

DERRETT, J. D. M. (1969): *Rulers and the Ruled in India*. *Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions*, 22. Editions de la Librairie Encyclopedique: Bruxelles.

DERRETT, J. D. M. (1973): *History of Indian Law*. Handbuch der Orientalistik, Zweite Abteilung, Dritter Band, 2–39. E. J. Brill: Leiden, Köln.

DERRETT, J. D. M. (1975): Social and Political Thought and Institutions. In: BASHAM, A. L. (ed): *A Cultural History of India*. Oxford University Press: Oxford.

FRANCAVILLA, D. (2006): *The Roots of Hindu Jurisprudence. Sources of Dharma and Interpretation in Mīmāṃsā and Dharmaśāstra*. Corpus Iuris Sanscriticum et fontes iuris Asiae Meridianae et Centralis: Torino.

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 Dharmaśāstra*. 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. (1950): *Hindu Customs and Modern Law*. University of Bombay: Bombay.

KANE, P. V. (1968): *History of Dharmaśāstra*, vol. I–V. Poona.

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

LINGAT, R. (1973): *The Classical Law of India*. Oxford India Paperbacks. Oxford University Press: Oxford.

LUBIN, T. – DAVIS, D. R. – KRISHNAN, J. K. (2010): *Hinduism and Law. An Introduction*. Cambridge University Press: Cambridge.

MENSKI, W. (2003): *Hindu Law Beyond Tradition and Modernity*. Oxford University Press: Oxford.

MICHAELS, A. (2010): The practice of Classical Hindu law. In: LUBIN, T. – DAVIS, D. R. – KRISHNAN, J. K. (2010): *Hinduism and Law. An Introduction*, 58–77. Cambridge University Press: Cambridge.

OLIVELLE, P. (2010): Dharmaśāstra: a textual history. In: LUBIN, T. – DAVIS, D. R. – KRISHNAN, J. K. (2010): *Hinduism and Law. An Introduction*, 28–57. Cambridge University Press: Cambridge.

ROCHER, L. (2012): *Studies in Hindu Law and Dharmaśāstra*. Edited with an Introduction by DAVIS, D. R. Anthem Press: New York, London, Delhi.

SCHARFE, H. (2002): *Education in Ancient India*. E. J. Brill: Leiden, Boston, Köln.

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 BUDDHISTA JOG TÁRSADALMAI

### *Források*

HOOKE, M. B. (1986): *The Law of Southeast Asia. Volume I: The Pre-Modern Texts*. Butterworth: Singapore.

Manugye Dhammathat: RICHARDSON, D. (1847): *The Damathat or the Laws of Menoo*. XIV Vols. Maulmain: American Baptist Mission Press.

Wagaru: Manu Dhammasattham: JARDINE, J. (1892) *King Wagaru's Dhammasattham: Text, Translation, and Notes*. Rangoon.

Mangrayathammasart: WICHENKEEO, A. – WIJEYWARDENE, G. (1986). *The Laws of King Mangrai (Mangrayathammasart). The Wat Chang Kam Nan Manuscript from the Richard Davis Collection*. The Australian National University: Canberra.

*Szakirodalom*

- CHANDLER, D. (2008): *A History of Cambodia*. Westview Press: Colorado.
- CHEN, A. H. Y. (2014): *Constitutionalism in Asia in the Early Twenty-First Century*. Cambridge University Press: Cambridge.
- CHURCH, P. (2009): *A Short History of South-East Asia*. Wiley and Sons: Singapore.
- ENGEL, D. (1975): *Law and Kingship in Thailand during the reign of King Chulalongkorn*. Michigan Papers on South and Southeast Asia No 9. Ann Arbor, Michigan.
- ENGEL, D. – ENGEL, S. (2010): *Tort, Custom, and Karma. Globalization and Legal Consciousness in Thailand*. Stanford UP: Stanford.
- FORCHHAMMER, E. (1884): *The Jardin Prize: An Essay on the Sources and Development of Burmese Law from the Era of the First Introduction of the Indian Law to the Time of the British Occupation of Pegu – Primary Source Edition*. Rangoon.
- FRENCH, R. (1995): *The Golden Yoke. The Legal Cosmology of Buddhist Tibet*. Cornell University: New York.
- GETHIN, R. (2014): Keeping the Buddha's rules: the view from the Sutra Pitaka. In: FRENCH, R. – NATHAN A. (2014): *Buddhism and Law. An Introduction*. Cambridge University Press: Cambridge, 63–77.
- HARDING, A. (2001): Comparative Law and Legal Transplantation in South East Asia. In: NELKEN, D. – FEEST, J. (2001): *Adapting Legal Cultures*. Oñati International Series of Law and Society. Hart Publishing: Oxford, Portland.
- HARDING, A. – LEYLAND, P. (2011): *The Constitutional System of Thailand. A Contextual Analysis*. Hart Publishing: Oxford.
- HASSALL, G. – SAUNDERS, CH. (2002): *Asia-pacific Constitutional Systems*. Cambridge University Press: Cambridge.
- HOOKE, M. B. (1978): *A Concise Legal History of South-East Asia*. Clarendon Press: Oxford.
- HUXLEY, A. (1996): *Thai Law: Buddhist Law*. Orchid Press: Bangkok.
- HUXLEY, A. (1996/a): Thai, Mon and Burmese Dhammathats: Who Influenced Whom? In: HUXLEY, A. (1996): *Thai Law: Buddhist Law*. Orchid Press: Bangkok, 81–133.
- HUXLEY, A. (2002): *Buddhist Law as a Religious System?* In: HUXLEY, A. (2002): *Religion, Law and Tradition. Comparative Studies in Religious Law*. RoutledgeCurzon: London.
- HUXLEY, A. (2002/a): *Religion, Law and Tradition. Comparative Studies in Religious Law*. RoutledgeCurzon: London.
- HUXLEY, A. (2014): Pali Buddhist Law in Southeast Asia. In: FRENCH, R. – NATHAN M. A. (2014): *Buddhism and Law. An Introduction*. Cambridge University Press: Cambridge, 167–182.

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

IRESON-DOOLITTLE – MORENO-BLACK (2004): *The Lao. Gender, Power, and Livelihood*. Westview, Colorado.

ISHII, Y. (1986): The Thai Thammasat. In: HOOKER, M. B. (1986): *The Law of Southeast Asia. Volume I: The Pre-Modern Texts*. Butterworth: Singapore, 143–201.

KASEMSUP, P. (1986): Reception of Law in Thailand, a Buddhist Society. In: CHIBA, M. (ed): *Asian Indigenous Law*. Routledge and Kegan Paul: London, New York.

MODELSKI, G. (2000): *World Cities. – 3000 to 2000*. Faros: Washington.

NGAOSYVATHN, M. (1996): An Introduction to the Laws of Kun Borom. In: HUXLEY, A. (1996): *Thai Law: Buddhist Law*. Orchid Press: Bangkok, 73–81.

OKUDAIRA, R. (1986): The Burmese Dhammathat. In: HOOKER, M. B. (1986): *The Law of Southeast Asia. Volume I: The Pre-Modern Texts*. Butterworth: Singapore, 23–138.

SARDEASAI, D. R. (2013): *Southeast Asia. Past and Present*. Westview Press: Colorado.

SCHONTHAL, B. (2014): The legal regulation of Buddhism in contemporary Sri Lanka. In: FRENCH, R. – NATHAN, A. (2014): *Buddhism and Law. An Introduction*. Cambridge University Press: Cambridge, 150–167.

STARGARDT, J. (1990): *The Ancient Pyu of Burma. Vol. One: Early Pyu Cities in a Man-Made Landscape*. Pacsea: Cambridge.

TARLING, N. (1992): *The Cambridge History of Southeast Asia. Vol. One, Part One*. Cambridge University Press: Cambridge.

TAYLOR, K. (1992): The Early Kingdoms. In: TARLING, N. (1992): *The Cambridge History of Southeast Asia. Vol. One*. Cambridge University Press: Cambridge.

VICKERY, M. (1996): The Constitution of Ayutthaya: the Three Seals Code. In: HUXLEY, A. (1996): *Thai Law: Buddhist Law*. Orchid Press: Bangkok, 133–198.

WHITECROSS, R. (2014): Buddhism and Constitutions in Bhutan. In: FRENCH, R. – NATHAN A. (2014): *Buddhism and Law. An Introduction*. Cambridge University Press: Cambridge, 350–368.

WICHENCHAROEN, A. – NETISASTRA, L. (1968): Some main features of modernization of ancient family law in Thailand. In: BUXBAUM, D. C. (1968): *Family Law and Customary Law in Asia: A Contemporary Legal Perspective*. Springer: The Hague.

WICHIENTKEO, A. (1996): LanNa customary law. In: HUXLEY, A. (1996): *Thai Law: Buddhist Law*. Orchid Press: Bangkok, 31–42.

## A KÍNAI JOGI KULTÚRKÖR

*Források*

CSIKSZENTMIHALYI, M. (2006): *Readings in Han Chinese Thought*. Hackett Publishing Inc: Indianapolis.

DE BARY, WM.TH – BLOOM, I. (1999): *Sources on Chinese Tradition. Vol I: From Earliest Times to 1600*. Columbia University Press: New York.

DUTTON, G. – WERNER, J. – WHITMORE, J. (2012): *Sources of Vietnamese Tradition*. Columbia University Press: New York.

JOHNSON, W. (1979): *The Tang Code*. Princeton University Press: Princeton.

Konfícus: *Lunyu*. In: TÖKEI, F. (1961): *Kínai filozófia: Ókor. I. Kötet*. Budapest.

KROKER, E. (1955): *Rechtsgewohnheiten in der Provinz Shantung*. Monumenta Serica vol. 14 (1949–55), 125–302.

NGUYEN NGOC HUY–TA VAN TAI (1987): *The Le Code, Vol. I-III*. Ohio University Press: Athens, London.

OKAMATSU, S. (1902): *Provisional Report on Investigations of Laws and Customs in the Island of Formosa*. Keba Herald Office.

SALÁT, G. (2003): *Büntetőjog az ókori Kínában*. Balassi Kiadó: Budapest.

Shang Yang: *The Book of Lord Shang: A Classic of the Chinese School of Law*. Translated by J. J. L. DUYVENDAK. Arthur Probsthain: London, 1928. Reprinted: The Law Book Exchange LTD: New Jersey, 2003.

*Szakirodalom*

BELL, D. A. – CHAIDONK, H. (2003): *Confucianism for the Modern World*. Cambridge University Press: Cambridge.

BLACK, E. A. – BELL, G. F. (2011): *Law and Legal Institutions of Asia. Traditions, adaptations and innovations*. Cambridge University Press: Cambridge.

CHEN, PH. M. (1973): *Law and Justice. The Legal System in China*. Dunellen Publishing Company: New York, London.

CHEN, J. (2008): *Chinese Law: Context and Transformation*. Martinus Nijhof Publishers: Leiden, Boston.

CHOI, D. K. (1980): The Development of Law and Legal Institutions in Korea. In: CHUN, B. D. – SHAW, W. – CHOI, D. (1980): *Traditional Korean Legal Attitudes*. Korea Research Monograph. University of California: Berkeley.

CHOI, CH. (2005): *Law and Justice in Korea. South and North*. Seoul National University Press: Seoul.

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

- CHUNG-YING, CH. (1997): The Origins of Chinese Philosophy. In: CARR, B. – MAHALINGAM, I. (ed): *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*. Routledge: New York.
- CHUN, B. D. – SHAW, W. – CHOI, D. (1980): *Traditional Korean Legal Attitudes*. Korea Research Monograph. University of California: Berkeley.
- CHUN, B. D. (1980): Legal Attitudes of the Late Yi Dynasty. In: CHUN, B. D. – SHAW, W. – CHOI, D. (1980): *Traditional Korean Legal Attitudes*. Korea Research Monograph. University of California: Berkeley.
- CHURCH, P. (2009): *A Short History of Southeast-Asia*. Wiley and Sons: Singapore.
- COHEN, J. A – EDWARDS, R. R. – F. CH. CHEN (1980): *Essays on China's Legal Tradition*. Princeton University Press: Princeton.
- CREEL, H. G. (1980): Legal Institutions and Procedures during the Chou Dynasty. In: COHEN, J. A – EDWARDS, R. R. – F. CH. CHEN (1980): *Essays on China's Legal Tradition*. Princeton University Press: Princeton, New Jersey.
- DAWSON, R. (2002): *A kínai civilizáció világa*. Osiris: Budapest.
- EIKEMEIR, D. – FRANKE, H. (1981): *State and Law in East Asia*. Festschrift Karl Büniger. O. Harrassowitz: Wiesbaden.
- FAIRBANK, J. K. – GOLDMAN, M. (2006): *China. A New History*. Belknap Press of Harvard University Press: Cambridge, Mass, London.
- GERNET, J. (2001): *A kínai civilizáció története*. Osiris Kiadó: Budapest.
- GILLESPIE, J. – NICHOLSON, P. (2005): *Asian Socialism and Legal Change. The Dynamics of Vietnamese and Chinese Reform*. Asia Pacific Press: Canberra.
- 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.
- HOOVER, M. B. (2002): *Law and the Chinese in Southeast Asia*. Institute of Southeast Asian Studies: Singapore.
- HOP, D. X. (2011): Vietnam: The past 25 years, the present and the future. BLACK, E. A. – BELL, G. F. (2011): *Law and Legal Institutions of Asia. Traditions, adaptations and innovations*. Cambridge University Press: Cambridge.
- HUANG, PH. C. C. (2001): *Code, Custom, and Legal Practice in China. The Qing and the Republic Compared*. Stanford University Press: Stanford, California.
- JORDÁN, GY. (2008): „Az ég magas, a császár messze van”. *Igazságszolgáltatás, jog és politika Kínában*. ELTE Eötvös Kiadó: Budapest.
- KAKU, S. (2013): *Patriarchy in East Asia. A Comparative Sociology of Gender*. Brill: Leiden, Boston, Köln.
- KIM, K. (2013): Overview. In: Korea Legislation Research Institute: *Introduction to Korean Law*. Springer: Heidelberg, New York, London.



- KIM, M. S.–H. (2012): *Law and Custom in Korea. Comparative Legal History*. Cambridge University Press: Cambridge.
- KWON, Y. (2011): Korea: Bridging the gap between Korean substance and Western form. In: BLACK, E. A. – BELL, G. F. (2011): *Law and Legal Institutions of Asia. Traditions, adaptations and innovations*. Cambridge University Press: Cambridge.
- LADANY, L. (1992): *Law and Legality in China*. Hurst and Company: London.
- LEE, T. H. C. (2000): *Education in Traditional China. A History*. Handbuch der Orientalistik. Brill: Leiden, Boston, Köln.
- LI, F. (2013): *Early China. A Social and Cultural History*. Cambridge University Press: Cambridge.
- MACCORMACK, G. (1996): *The Spirit of Traditional Chinese Law*. The University of Georgia Press: Athens and London.
- MACCORMACK, G. (2001): Cause, Status and Fault in the Traditional Chinese Law of Homicide. In: CAIRNS, J. W. – ROBINSON, O. F. (2001): *Critical Studies in Ancient Law, Comparative Law and Legal History*. Hart Publishing: Oxford, Portland.
- MACCORMACK, G. (2004): The Transmission of Penal Law (lü) from the Han to the T'ang: A Contribution to the Study of the early History of Codification in China. *Revue Internationale des droits de l'Antiquité*, 2004.
- MACCORMACK, G. (2006): Filial Piety (Xiao) and the Family in Pre-Tang Law. *Revue Internationale des droits de l'Antiquité*, 2006.
- MASPERO, H. (1978): *Az ókori Kína*. Gondolat Kiadó: Budapest.
- MIYAZAKI, I. (1980): The Administration of Justice During the Song Dynasty. In: COHEN, J. A. – EDWARDS, R. – CHEN, F. CH. (1980): *Essays on Cina's Legal Tradition*. Princeton University Press: Princeton, New Jersey.
- NANSEN, H. (1997): Confucius and Confucianism. In: CARR, B. – MAHALINGAM, I. (ed): *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*. Routledge: New York.
- NATHAN, M. (2014): Buddhism and Law in Korean History. In: FRENCH, R. – NATHAN, A. (2014): *Buddhism and Law. An Introduction*. Cambridge University Press: Cambridge, 255-271.
- NGUYEN NGOC HUY–TA VAN TAI (1986): The Vietnamese Texts. In: HOOKER, M. B. (1986): *The Law of Southeast Asia. Volume I: The Pre-Modern Texts*. Butterworth: Singapore, 435–494.
- NGUYEN NGOC HUY (1981): *The Penal Code of Vietnam's Le dynasty*. In: EIKE-MEIR, D. – FRANKE, H. (1981): *State and Law in East Asia. Festschrift Karl Büniger*. O. Harrassowitz: Wiesbaden.
- PEERENBOOM, R. P. (1993): *Law and Morality in Ancient China. The Silk Manuscript of Huang-Lao*. State University of New York Press: New York.

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

PHAM DUY NGHIA (2005): Confucianism and the conception of the law in Vietnam. In: GILLESPIE, J. – NICHOLSON, P. (2005): *Asian Socialism and Legal Change. The Dynamics of Vietnamese and Chinese Reform*. Asia Pacific Press: Canberra.

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.

SARDESAI, D. R. (2013): *Southeast Asia. Past and Present*. Westview Press: Boulder, Colorado.

SCHIROKAUER, C. – BROWN, M. (2006): *A Brief History of Chinese Civilization*. Wadsworth: Boston.

SHAW, W. (1980): Traditional Korean Law and its Relation to China. In: COHEN, J. A. – EDWARDS, R. R. – F. CH. CHEN (1980): *Essays on China's Legal Tradition*. Princeton University Press: Princeton.

SHAW, W. (1980/a): Social and Intellectual Aspects of Traditional Korean Law, 1392–1910. In: CHUN, B. D. – SHAW, W. – CHOI, D. (1980): *Traditional Korean Legal Attitudes*. Korea Research Monograph. University of California: Berkeley.

TARLING, N. (1992): *The Cambridge History of Southeast Asia. Vol. One*. Cambridge University Press: Cambridge.

TAYLOR, K. (1992): The Early Kingdoms. In: TARLING, N. (1992): *The Cambridge History of Southeast Asia. Vol. One*. Cambridge University Press: Cambridge.

T'UNG-TSU CH'Ü (1961): *Law and Society in Traditional China*. Mouton and Co: Paris.

ZHANG, J. (2014): *The Tradition and Modern Transition of Chinese Law*. Springer Verlag: Berlin, Heidelberg.

## A JAPÁN JOG

ANDERSON, K. – RYAN, T. (2011): Japan: The importance and evolution of legal institutions at the turn of the century. In: BLACK, E. A. – BELL, G. F. (2011): *Law and Legal Institutions of Asia. Traditions, adaptations and innovations*. Cambridge University Press: Cambridge.

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

BRINKLEY, F. – KIKUCHI, D. (1912): *A History of Japan. From the Earliest Times to the End of the Meiji Era*. The Encyclopaedia Britannica Co: London, New York.

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.

- DRAPKIN, I. (1989): *Crime and Punishment in the Ancient World*. Lexington Books. D. C. Heath and Company: Lexington, Toronto.
- FARIS, W. W. (2009). *Japan to 1600. A Social and Economic History*. University of Hawaii Press: Honolulu.
- 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.
- Henderson, D. F. (1980): Chinese Influences on Eighteenth-century Tokugawa Codes. In: COHEN, J. A – EDWARDS, R. R. – F. CH. CHEN (1980): *Essays on China's Legal Tradition*. Princeton University Press: Princeton.
- HALEY, J. O. (1991): *Authority Without Power: Law and the Japanese Paradox*. Oxford University Press: Oxford.
- HALEY, J. O. (2006): *The Spirit of Japanese Law*. The University of Georgia Press: Georgia.
- HOZUMI, N. (2009): *Ancestor-Worship and Japanese Law*. Routledge: New York. Az eredeti szöveg megjelenése: Hokuseido, 1940.
- KAKU, S. (2013): *Patriarchy in East Asia. A Comparative Sociology of Gender*. Brill: Leiden, Boston, Köln.
- KATSUTA, A. (1996): Japan: A Grey Legal Culture. In: *Studies in Legal Systems* (ed. ÖRÜCÜ, E. – ATTWOOL, E. – COYLE, S.), 250–261. Kluwer Law International: The Netherlands.
- KREINER, J. (1996): *The Impact of Traditional Thought on Present-Day Japan*. Iudicium Verlag: München.
- MEYER, M. W. (2009): *Japan. A Concise History*. Rawman and Littlefield Publishers: Lanham, New York.
- MILHAUPT, C. J. – WEST, M. D. (2006): *Japanese Legal System: Cases, Codes, and Commentary*. Foundation Press:
- MORTON, W. S. – OLENIK, J. K. (2005): *Japan. Its History and Culture*. 4th Edition. McGraw-Hill Inc: New York.
- OBAYASHI, T. (1996): Shintō and Buddhism in Japan. In: KREINER, J. (1996): *The Impact of Traditional Thought on Present-Day Japan*. Iudicium Verlag: München.
- OBUCHI, T. (1987): Role of the Court in the Process of Informal Dispute Resolution in Japan: Traditional and Modern Aspects, with Special Emphasis on In-Court Compromise. *Law in Japan* 20, 74–101. Reprinted in: FUJIKURA, K. (1996):

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

*Japanese Law and Legal Theory*. The International Library of Essays in Law and Legal Theory: Legal Cultures 9. New York University Press: New York.

ODA, H. (2009): *Japanese Law*. Oxford University Press: Oxford.

PORT, K. L. (2010): *Transcending Law. The Unintended Life of Article 9 of the Japanese Constitution*. Carolina Academic Press: Durham.

RAHN, G. (1980): Recht und Rechtsverständnis in Japan. *Entstehung und Wandel rechtlicher Traditionen*, 473–467. München, Freiburg.

RAMSEYER, J. M. – NAKAZATO, M. (1989): The Rational Litigant: Settlement Amounts and Verdict Rates in Japan. *Journal of Legal Studies* 18, 263–290. Reprinted in: 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.

RÖHL, W. (2005): *History of Law in Japan Since 1868*. Handbuch der Orientalistik. Brill: Leiden.

TANAKA, H. (1985): The Role of Law in Japanese Society: Comparisons with the West. *U.B.C. Law Review* 19, 375–88. Reprinted in: 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.

## A TÖRZSI JOGI KULTÚRKÖR

ADAMSON-HOEBEL, E. (1967): *Law of Primitive Man*. Harvard University Press: Cambridge, Mass.

ALISJABBANA, S. T. (1968): Customary Law and Modernization in Indonesia. In: BUXBAUM (1968): *Family Law and Customary Law in Asia: A Contemporary Legal Perspective*. Springer: The Hague.

BARTON, R. F. (1919): *Ifugao Law*. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, Vol 15: 1–186.

BARTON, R. F. (1967): Procedure among the Ifugao. In: BOHANNAN, P. (1967): *Law and Warfare*, 161–182. University of Texas Press: Austin and London.

BARUAH, T. K. M. (1990): The Customary laws and their applicability in the context of Indian Penal Code. In: DUTTA, P. C. – DUARAH, D. K. (1990): *Customary Laws of Arunachal Pradesh. A profile*. Directorate of Research: Government of Arunachal Pradesh: Itanagar.

BENDA-BECKMANN, F. AND K. (2009): The Social Life of Living Law in Indonesia. In: *Living Law: Reconsidering Eugen Ehrlich* (ed. HERTOGH, M.). Onati International Series in Law and Society. Hart Publishing: Oxford, Portland.

BHAGABATI, A. C. (1990): Formalisation of Tribal Customary Law in North-East India: Some Observations. In: DUTTA, P. C. – DUARAH, D. K. (1990): *Customary Laws of Arunachal Pradesh. A profile*. Directorate of Research: Government of Arunachal Pradesh: Itanagar.

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.

BOURCHIER, D. (2008): Positivism and romanticism in Indonesian legal thought. In: LINDSEY, T. (2008): *Indonesia. Law and Society*. The Federation Press: Sydney.

BUXBAUM, D. C. (1968): *Family Law and Customary Law in Asia: A Contemporary Legal Perspective*. Springer: The Hague.

CHIU, V. Y. (1968): Some Notes on Chinese Customary Marriage. In: BUXBAUM, D. C. (1968): *Family Law and Customary Law in Asia: A Contemporary Legal Perspective*. Springer: The Hague.

DUTTA, P. C. – DUARAH, D. K. (1990): *Customary Laws of Arunachal Pradesh. A profile*. Directorate of Research: Government of Arunachal Pradesh: Itanagar.

FRANKE, H. (1981): Jurchen Customary Law and the Chinese Law of the Chin Dynasty. In: EIKEMEIER, D. – FRANKE, H. (1981): *State and Law in East Asia*. Otto Harrassowitz: Wiesbaden.

FRENCH, R. – NATHAN, M. A. (2014): *Buddhism and Law. An Introduction*. Cambridge University Press: Cambridge.

HAJI, M. (1968): Malay Customary Law and the Family. In: BUXBAUM, D. C. (1968): *Family Law and Customary Law in Asia: A Contemporary Legal Perspective*. Springer: The Hague.

HAYDEN, R. M. (2000): *Disputes and Arguments amongst Nomads. A Caste Council in India*. Oxford University Press: Oxford.

HINA, N. N. (2012): *Customary Laws of Nyishi Tribe of Arunachal Pradesh*. AuthorsPress: New Delhi.

HOOVER, M. B. (1978): *Adat Law in Modern Indonesia*. Oxford University Press: London, New York, Jakarta.

H. SZILÁGYI, I. (2000). *Jog és antropológia*. Osiris: Budapest.

INCHE, A. (1968): Islam and Customary Law in the Malaysian Legal Context. In: BUXBAUM, D. C. (1968): *Family Law and Customary Law in Asia: A Contemporary Legal Perspective*. Springer: The Hague.

ISHWARAN, K. (1968): Customary law in Village India. In: BUXBAUM, D. C. (1968): *Family Law and Customary Law in Asia: A Contemporary Legal Perspective*. Springer: The Hague.

## NÉV- ÉS FOGALOMTÁR

JACKSON. P. (2013). Yasa-law-code. In: *Encyclopedia Iranica*: <http://www.iranicaonline.org/articles/yasa-law-code>

KANE, P. V. (1950): *Hindu Customs and Modern Law*. University of Bombay: Bombay.

KATZ, P. (2009): *Divine Justice. Religion and the Development of Chinese Legal Culture*. Routledge: London.

KROKER, E. (1955): *Rechtsgewohnheiten in der Provinz Shantung*. Monumenta Serica vol. 14 (1949–55), 125–302.

LINDSEY, T. (2008): *Indonesia. Law and Society*. The Federation Press: Sydney.

MALINOWSKI, B. (1926): *Crime and Custom in Savage Society*. Routledge: London.

MARTIN, V. (2001): *Law and Custom in the Steppe. The Kazakhs of the Middle Horde and Russian Colonialism in the Nineteenth Century*. Routledge: London, New York.

MAZUMDAR, D. N. (1990): Some problems of studying customary laws: a case study of Garo customary laws. In: DUTTA, P. C. – DUARAH, D. K. (1990): *Customary Laws of Arunachal Pradesh. A profile*. Directorate of Research: Government of Arunachal Pradesh: Itanagar.

MINATTUR, J. (1968): The Nature of Malay Customary Law. In: BUXBAUM, D. C. (1968): *Family Law and Customary Law in Asia: A Contemporary Legal Perspective*. Springer: The Hague.

MORGAN, D. O. (1986): The 'Great Yasa of Chingiz Khan' and the Mongol Law in the Ilkhanate. *Bulletin of the School of Oriental and Afriacan Studies* 49, Issue 1, 163–176.

MORGENSTIERNE, G. (1986): Afghan. In: *Encyclopedia of Islam* 2, vol. I. Brill: Leiden.

NARWANI, D. S. (2004): *Tribal Law in India*. Rawat Publications: Jaipur, India.

OKAMATSU, S. (1902): *Provisional Report on Investigations of laws and Customs in the Island of Formosa*. Keba Herald Office.

OLCOTT, M. W. (1987): *The Kazakhs*. Hoover Institution Press: Stanford.

POSPISIL, L. (1971): *Anthropology of Law. A Comparative Theory of Law*. Harper and Row: New York.

RAUSHANNGUL, M. (2013): A kazak szokásjog irodalmi megjelenése. *Keletkutatás* 2013, 131–140. Kőrösi Csoma Társaság: Budapest.

RIASANOVSKI, V. A. (1965): *Fundamental Principles of Mongol Law*. Indiana University Publications, Uralic and Altaic Studies 43. Indiana University: Bloomington

RIASANOVSKI, V. A. (1979): *Customary Laws of the Mongol Tribes (Mongols, Buriats, Kalmucks), Part I-III*. 2nd edition. Hyperion Press: Westport, Connecticut.

ROULAND, N. (1994): *Legal Anthropology*. Stanford University Press: Stanford, California.

ROY, SH. – RIZVI, S. H. M. (1990): *Tribal Customary Laws of North-East India*. B. R. Publishing Corporation: Delhi.

RZEHAK, L. (2011). Doing Pashto. Pashtunwali as the ideal of honourable behaviour and tribal life among the Pashtun. In: *Afghanistan Analysts Network*, March, 2011. AAN Thematic Report 01/2011. [www.aan-afghanistan.org](http://www.aan-afghanistan.org)

SANDIN, B. (1968): Some Iban (Sea-Dayak) Customary law in Sarawak. In: BUXBAUM, D. C. (1968): *Family Law and Customary Law in Asia: A Contemporary Legal Perspective*. Springer: The Hague.

VÁMBÉRY, ÁRMIN (1885): *A török faj*. Budapest. Reprint: Lilium Arum: Dunaszerdahely.

VELLENHOVEN, VON, C. (1980): *Van Vellehoven on Indonesian Adat Law. Selections from Het Adatrecht an Nederlandsch-Indie (Vol. I 1918; Vol. II. 1931)*. Edited by HOLLEMANN, J. Springer: Dordrecht.

VERNADSKY, G. (1938): The Scope and Contents of Chingis Khan's Yasa. *Harvard Journal of Asiatic Studies* Vol 3, No 3-4, 337–360. Harvard-Yenching Institute: Boston.

WALLACE, VESNA A. (2014): Buddhist Laws in Mongolia. In: FRENCH, R. – NATHAN, A. (2014): *Buddhism and Law. An Introduction*. Cambridge University Press: Cambridge, 305–319.

WESEL, U. (1985): *Frühformen des Rechts in vorstaatlichen Gesellschaften*. Suhrkamp: Frankfurt.

**Kedves Olvasó!**

Köszönjük, hogy kínálatunkból választott olvasnivalót!  
Újabb kiadványainkról, akcióinkról a **www.tyotex.hu**  
és a **facebook.com/tyotexkiado** oldalakon értesülhet.

Kiadja a Tyotex Elektronikus Kiadó Kft.

Budapest 1024 Retek utca 33–35.

Felelős vezető: Votisky Zsuzsa

Főszerkesztő: Horváth Balázs

A kötetet gondozta: Jutai Péter

Borítóterv: Kiss Barnabás

Nyomás: László András és Társa Nyomdaipari Bt.

Felelős vezető: László András