

Kis Tamás¹

A történelemfilozófia és a jog kapcsolatáról

I. A kérdésfelvetés indokai és értelmezési tartományai

A történelemfilozófia Magyarországon meglehetősen mostohán kezelt területe a bölcséletnek. A magyar történelemfilozófiai hagyomány – ellentétben más tudományterületekkel – európai összevetésben viszonylag szórványosnak mondható.² Hazai irodalmunkban a XIX. század második felében Bodnár Zsigmond,³ a XX. század végén Szűcs Jenő,⁴ a közelmúltban pedig Szmodis Jenő⁵ fordított kiemelt figyelmet a társadalom- és eszmetörténet történelemfilozófiai irányú megközelítésére.

A történelemfilozófia más társadalomtudományokkal való kapcsolatának feltárására irányuló törekvés a tárgy iránti általános érdeklődésnél is csekélyebb,⁶ noha a történelemfilozófia jól hasznosítható gondolati rendszer(ek)e)t, fogódzókat adhat az eszmetörténet jelenségeinek helyesebb megértéséhez. Mindez természetesen fordítva is igaz, hiszen más tudományterületek is nagyban segíthetik bizonyos történeti folyamatok megértését.

Vizsgálódásunk célja néhány történelemfilozófiával kapcsolatos kérdés tisztázása, valamint annak felvázolása, hogy a történelemfilozófiai megközelítés milyen módon járulhat hozzá a jog jelenségének jobb megértéséhez. Ennek során először bemutatjuk a történelemfilozófia sajátos tudományterületté válásának folyamatát, majd a történelemfilozófia néhány alapfogalmával kapcsolatos kérdést érintünk. Ezt követően pedig megkíséreljük feltárni az első benyomásra egymástól talán távol álló történelemfilozófia és jog néhány kapcsolódási pontját. Előljáróban azonban hangsúlyoznunk kell, hogy a történelemfilozófia szempontjából kitüntetett jelentőségű *kultúra* és *civilizáció*, illetve ezek alakulásának törvényszerűségei nem csekély mértékben befolyásolják a bennük kibontakozó jogi jelenségeket, a jogról való vélekedéseket, s magát a jogot, mely vitathatatlanul kulturális jelenség.

II. A történelmi háttér

A történelemfilozófia – néhány, korántsem elhanyagolható előzménytől⁷ eltekintve – jellegzetesen újkori és nyugati tudomány. Önállóságát a 17. században lezajló „szellemi

¹ Bírósági titkár, Fővárosi Törvényszék

² Jellemző a téma iránti viszonylagos érdektelenségre, hogy az egyik legjelentősebb XX. századi alapműről, az Arnold Toynbee által írt *A study of history* (Tanulmány a történelemről) című, monumentális, tizenkét kötetes könyvről máig nincs magyar fordítás.

³ Bodnár Zsigmond: *Szellemi haladásunk törvénye*, Singer és Wolfner Kiadása, Budapest 1892.

⁴ Szűcs Jenő: *Vázlat Európa három történeti régiójáról*. Magvető Kiadó, Budapest, 1983. (a továbbiakban: Szűcs: *Vázlat...*)

⁵ Szmodis Jenő: *Kultúra és sors – A történelemfilozófia lehetőségei – Mezopotámia kultúrájáról*. Bíbor Kiadó, Miskolc, 2007 (a továbbiakban: Szmodis: *Kultúra és sors...*) ; Uő.: *A görögökről – Nietzsche és Spengler nyomán*. Argumentum, Budapest, 2012.

⁶ Itt említendő meg Szmodis Multidiszciplináris jogi tanulmányok című munkája, amelyben többek között a jog és a történelemfilozófia kapcsolódási pontjait elemzi. Szmodis Jenő: *Multidiszciplináris jogi tanulmányok*. Bíbor Kiadó, Miskolc, 2012. (a továbbiakban: Szmodis: *Multidiszciplináris...*)

⁷ Az Európán kívüli kultúrkörből kiemelendő Ibn Khaldún munkássága.

forradalom”⁸ következtében meginduló erjedés mellett egy kivételes történelmi helyzet segítette elő. A földrajzi felfedezések és az ennek köszönhetően kitáguló horizont folytán lehetővé vált, hogy az addigi, eseti történelmi analógiákat meghaladva az egyes civilizációk párhuzamos, egymáshoz képesti hasonlóságokat és különbségeket feltáró vizsgálatával, a levont törvényszerűségek rendszerbe foglalásával az eseti, töredékes gondolatokat általános érvényű, a történelem menetére, végső céljára, értelmére vonatkozó megállapítások igényével váltsák fel.

A tárgyról és a kapcsolódó kérdésekről természetesen már az európai időtagolás szerinti ókorban is gondolkodtak, meghatározott régiók történelmének összehasonlítására, hasonlóságok és különbségek felfedezésére, általános konzekvenciák levonására azonban még nemigen volt mód. Már a Kr. e. V. században írtak például az európai és az ázsiai szellem közötti különbségről és az ebből levonható következtetésekről,⁹ és ez az egybevetés akár a „Nyugat-Kelet” ellentétpár egyik első megnyilvánulásának is tekinthető. Az összehasonlítás mindazonáltal még meglehetősen szűk keresztmetszeten alapult: a hellének ismerték a Közel-Keletet, Afrika északi és északkeleti területeit, valamennyire Indiát is, Kínát azonban még nem, és a ma Európaként ismert szárazulat nagy részéről is meglehetősen hézagos volt a tudásuk. Az antik, majd európai gondolkodók az ókor és a középkor nagy részében a Mediterráneum, és az annak romjain kialakuló nyugati civilizáción belüli események, folyamatok elemzése alapján, tehát alapvetően az európai kultúrkör értelmezési tartományain belül fogalmazták meg gondolataikat a történelem törvényszerűségeiről.

Ezen változtatott alapvetően az európai gyarmatosítás, „a Nyugat második nagy expanziója”,¹⁰ melynek jegyében az európaiak egyre-másra hódították meg, vonták kisebb-nagyobb mértékben ellenőrzésük alá az Európán kívüli világ legnagyobb részét. Európa a XVI-XX. század között a világ urává vált,¹¹ olyannyira, hogy a XX. század elején, az első világháború kitörése előtt hatalma csúcán állt. Ebben a történelmi helyzetben egy nagy történelemfilozófiai gondolatrendszer kifejtésének adott volt a *tárgyi alapja*, noha nem minden előzmény nélkül. Giambattista Vico *Új tudománya*¹² ugyanis jelentős történelemfilozófiai eszméket fektetett le már a XVIII. század elején, Friedrich Nietzsche pedig a XIX. században a historikus szemlélettel szemben hangoztatott minden fenntartása ellenére – különösen *A tragédia születésében*¹³ - maga is hozzájárult a történelemfilozófiai gondolkodás mélyebbé válásához, s érezhető hatással volt Spenglerre is.

A XX. század elejére Európa mindenesetre egyre több ismerettel rendelkezett a többi – elhalt, vagy létező – civilizációról, amely esélyt adott arra, hogy akár a világ valaha létezett összes ismert civilizációjának folyamataiból általános következtetéseket vonjanak le. Rövidesen pedig megteremtődött egy átfogó történelemfilozófiai gondolatrendszer *lélektani alapja* is. Az európai gondolkodásban addig búvópatakszerűen végigvonuló történelemfilozófiai eszme ugyanis akkor vált relevánssá, amikor a nagyobb összefüggéseket kutató értelmiség számára nyilvánvalóvá vált az Óvilág hanyatlása. Egyenes következménye volt ez annak, hogy az első világegés gyökeresen megváltoztatta az európai értelmiség életérzését. Oswald Spengler 1917 decemberében, *A Nyugat alkonya* előszavában úgy fogalmazott: „*Bebizonyosodott, hogy e gondolatoknak éppen most s épp Németországban*

⁸ Arnold J. Toynbee: Válogatott tanulmányok. Gondolat, 1971. 206. o.

⁹ Hippokratész: De aere, aquis et locis. A levegőről, a vizekről és a helyekről. Fordította: Ritoók Zsigmond. In: Válogatások a Hippokratészi Gyűjteményből. Szerkesztette: Havas László. Gondolat Kiadó, Budapest, 1991. 178. o.

¹⁰ Szűcs: Vázlat... im. 14-15. o.

¹¹ Ezzel egyidejűleg maga az Óvilág alapvetően megváltozott, másként fogalmazva: társadalomfejlődése több szakaszt befutott, és valamennyi fázist jellemzi - egyben az e tanulmányban későbbiekben érintett láncszerű fejlődést igazolja -, hogy integrálta az előző szakaszok továbbörökítésre méltó jellemzőit.

¹² Giambattista Vico: Új tudomány. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979.

¹³ Friedrich Nietzsche: A tragédia születése avagy görögség és pesszimizmus. Magvető, 2005.

kellett felbukkanniuk, s hogy még maga a háború is csak azon előfeltételek közé tartozik, melyek révén meghatározhatók az új világkép legvégső vonásai.”¹⁴ Az kétségkívül nem véletlen, hogy a történelemfilozófia addigi leginkább kidolgozott, pontatlanságaival együtt is logikus rendszerét egy német gondolkodó teremtette meg, hiszen a történelemfilozófia amennyire nyugati, legalább annyira német „találmány” is, köszönhetően például annak, hogy a németiség a Nyugat legutóbbi századainak talán leginkább filozófiára hajló népe.¹⁵ Előszavában emellett arra is utalt Spengler, hogy következtetései bizonyos előrejelzések megfogalmazására szolgálnak. A mű bevezetésének első mondatában ezt egyértelműsítette is, amikor azt írta: „Jelen könyv a legelső kísérlet arra, hogy a történelmet előre meghatározzuk.”¹⁶

Spengler monumentális művének címe egyszerre provokatív és találó; azonban nem hathatott volna a reveláció erejével, ha azok, akik gyakorta hivatkoztak rá, ne érezték volna azt, amit a cím sugallt. Valószínű, hogy sokkal előbb érezték, mint értették. A történelemfilozófiai gondolat előtérbe kerülése tehát arra az időszakra tehető, amikor – az európai gondolkodásban mély gyökerekkel rendelkező, és a Nyugat alkonya megjelenésével jelentős elméleti háttérrel megtámogatott – ciklikus történelemszemlélet¹⁷ teret nyert, főként azért, mert könnyen adaptálható volt egy aktuális történelmi-politikai helyzetre, és az európai értelmiség számos képviselője úgy vélte, hogy civilizációjuk valóban egy nagy korszak végére ért, ezért elkerülhetetlen a hanyatlás, majd hamarosan az elmúlás. A bevezetés első mondata pedig akár mottója lehetne a Spengler utáni történelemfilozófiai, vagy ehhez kapcsolható vizsgálódásoknak, hiszen azóta többé-kevésbé valamennyi szerző arra a kérdésre keresi a választ, hogy a múlt és a jelen folyamatai alapján milyen jövő valószínűsíthető civilizációnk (az emberi civilizáció, a nyugati civilizáció) számára – elegendő itt napjaink két legnagyobb visszhangot kiváltó szerzője, Francis Fukuyama és Samuel P. Huntington elméletére utalni.

III. Történelemfilozófiai alapfogalmak – kultúra és civilizáció

III.1. Kultúra vagy civilizáció?

Miközben a történelemfilozófia – nagyon leegyszerűsítve – azt vizsgálja, hogy mi a történelem értelme, vizsgálódásainak tárgyaként szinte szinonimaként használ két alapfogalmat, a civilizációt és a kultúrát.

Van olyan történelemfilozófiai gondolkodó, aki szerint a különbségtételnek nincs is különösebb jelentősége. N. I. Konrad az Arnold Toynbee-val folytatott 1967-es levélváltása során a kultúra szó mellett érvelt, mert a kultúra az alapja annak, amit civilizációnak neveznek.¹⁸ Spengler ezzel ellentétben erőteljesen hangsúlyozta, hogy kultúra és civilizáció között alapvető különbség van, mégpedig az, hogy a civilizáció egy kultúra elkerülhetetlen sorsa, kettejük kapcsolata a szerves egymásutániság kifejeződése.¹⁹ Mindez szoros

¹⁴ Oswald Spengler: A Nyugat alkonya – A világtörténelem morfológiájának körvonalai. – Első kötet – Alak és valóság. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1995.(a továbbiakban: Spengler: A Nyugat alkonya I. ...) 11. o.

¹⁵ A német (történelem)filozófia és a jog egymásra vonatkoztatásának mikéntjére még kitérünk.

¹⁶ Spengler: A Nyugat alkonya I. i. m. 19. o.

¹⁷ Ehelyütt csupán utalunk arra, hogy további, történelemszemléletbeli alaptípus a történelem esetleges menetét valló, illetve a teleologikus felfogás; ezek az elméletek azonban közel sem gyakoroltak akkora hatást, mint a ciklikus.

¹⁸ N. I. Konrad: A történelem értelméről – Válogatott tanulmányok a Zapad i Voszok c. tanulmánykötetből. Magvető Kiadó, Budapest, 1977. 14. o.

¹⁹ Spengler: A Nyugat alkonya I. ... im. 67. o. Ebben a különbségtételben egy értékítélet fejeződik ki, Spengler ugyanis így folytatja: „A civilizáció az a legkülsőlegesebb és leginkább művi állapot, melynek elérésére az

összefüggésben állt ciklikus, a keletkezés, haladás-fejlődés és elmúlás egymásutánosságát valló történelemfelfogásával. Ebből levonható a következtetés, hogy az a szemlélet, amely egy adott terület és az ott letelepedett emberi közösség létét és történetét meghatározó kultúra (civilizáció) elemzéséhez ezt az elméletet veszi alapul, a két fogalom között szoros ok-okozati összefüggést, egymásutániságot feltételez. Azaz előbb volt a kultúra (a kezdet és a felfelé ívelő szakasz), melyből valamikor, a fejlődés egy bizonyos szakaszában következett a civilizáció (a tetőpont és az elkerülhetetlen hanyatlás).²⁰

A ciklikus történelemszemlélet kultúrára és civilizációra vonatkozó – spengleri ihletésű – felfogása hézagmentes rendszert alkot, ezzel együtt nem az *egyetlen*, hanem csupán az *egyik* lehetséges értelmezése a két alapfogalom egymáshoz viszonyításának. Felvetődik ugyanis a kérdés, hogy a ciklikus fejlődés elméletének alkalmazása valóban *valamennyi* civilizációra vonatkoztatva helytálló?²¹ Annyi feltétlenül rögzíthető, hogy a civilizációnak fogalmi eleme a kultúra, míg megfordítva ez nem mondható el; illetve a meghatározott területek meghatározott társadalmi által kialakított, a szellemi-technikai fejlődés bizonyos szintjét elért közösségek életét determináló kereteket többnyire a civilizáció fogalmával azonosítják. Csak azon emberi közösség esetében tűnik továbbá indokoltnak a „civilizáció” *terminus technicus* alkalmazása, amely elérte a városiasodás bizonyos fokát. Mindez összességében jelentheti azt, hogy kultúra és civilizáció között, függetlenül attól, hogy a ciklikus fejlődés elmélete általánosan elfogadható-e vagy sem, fennállhat valamilyen egymásutániség, melyben az időben első a kultúra, az ezt követő a civilizáció (utóbbi nem feltétlenül egyenlő az elmúlással), és a kettő közötti különbség – egyazon emberi közösség esetében – önmagában nem jelenti az ismerettárgy megkettőzését. A két fogalom közös

emberiségnek egy magasan fejlett fajtája egyáltalában képes. A civilizáció – lezárulás; valahogy úgy, ahogyan a létrejövőt a létrejött, az életet a halál, a kibontakozást a megmerevedés követi, ahogyan a gyermeki lelkiségre – miként az a dór és a gótikus művészetben kifejeződik – a szellemi aggkor következik, ahogyan a tájra a kőből épített és megkövesedő világváros borul. A civilizáció a visszavonhatatlan vég, amely benső szükségyszerűségtől hajtva újból és újból beköszönt.” Spengler: A Nyugat alkonya I. ... im. 67. o

²⁰ Nem Spengler volt az első, aki a civilizációt tekintette a fejlődés végpontjának, egyben a romlás kezdetének. Ibn Khaldún Bevezetés a történelembe című művében a német szellemóriás előtt több mint fél évezreddel már megfogalmazta ezt a véleményt: „Ezt jól meg kell érteni és fel kell figyelni arra, hogy a civilizáció célja a városi civilizáció és a fényűzés, s ha elérte ezt a célt, akkor pusztulásba fordul, s elaggottság vesz rajta erőt, miként ez az élőlények természet adta életkorával együtt jár. Sőt elmondhatjuk azt is, hogy a városi civilizációból és a fényűzésből fakadó jellemvonások maguk a romlást (testesítik meg). Az ember ugyanis annyiban ember, amennyiben képes a hasznára szolgáló dolgokat megszerezni, a károsokat pedig elhárítani, s jellege alkalmas arra, hogy evégett serénykedjék. A városi ember azonban már képtelen arra, hogy igényeiről közvetlenül maga gondoskodjék. Akár azért, mert az osztályrészül jutott kényelem következtében már hiányoznak ehhez a képességei, akár azért, mert méltóságán alulinak tartja azt, mivel bőségben és fényűzésben nőtt fel.” Ibn Khaldún: Bevezetés a történelembe. Osiris Kiadó, Budapest, 1995. 362. o.

²¹ Amennyiben pedig nem, akkor kultúra és civilizáció fogalma, viszonyrendszere milyen más összefüggésben értelmezhető? Annak érzékeltetésére, hogy mennyire alapvető és releváns fogalom kultúra és civilizáció, álljon itt egy példa napjainkból. Századunk nagy közhelye és már-már önbeteljesítő jóslata lehet, hogy a következő évtizedek a Kelet (különösen Kína) üstökösszerű felemelkedését hozhatják. Lehet, hogy így lesz, bizonyos tendenciák legalábbis ezt valószínűsítik. Mindez - látszólag - azon alapul, hogy egyre inkább érzékelhető, az előző évszázadokkal ellentétes arányeltolódás megy végbe a világ gazdaságban, melynek a Nyugat - elsősorban persze Európa - az elszenvedője. Demográfiai és egyéb folyamatok is a Nyugat más civilizációkhoz viszonyított relatív hatalmának fokozatos hanyatlását vetítik előre. De mi ebben számunkra a leginkább érdekes? Az egymáshoz viszonyításkor értékmérőnek tekintett mennyiségi kategóriák alkalmasak összehasonlítások tételére, az eredmények azonban önmagukban nem biztos, hogy bármit is mondanak a különböző civilizációk állapotáról. Ehhez képest az összehasonlítás eredményeit elemezve – talán öntudatlanul - arról beszélünk, hogy az egyik civilizáció súlya csökken, a másiké pedig nő, miközben a konkrét esetben például csak arról van szó, hogy a Nyugat gazdasága – tehát az összehasonlítás alapjául szolgáló egyik faktor - a Kelethez viszonyítva veszít az erejéből. Tehát egy – kétségtelenül - releváns tényező összehasonlító vizsgálatok rögtön visszanyúlunk az alapfogalomra, vagyis a különböző gazdasági, társadalmi, politikai folyamatok magyarázata végső soron a kulturális-civilizációs meghatározottság, az adott civilizáció életképessége.

halmaza meglehetősen nagy, ezért a továbbiakban – vállalva a következetlenséget – nem használjuk kizárólagosan az egyiket, vagy a másikat.

III.2. A kultúrák tipológiája

„A nyomasztó bizonyítéktömeg ellenére módfelett nehéz egy nyugat-európai polgár számára lelke mélyén elfogadni az igazságot, hogy a civilizáció, mely körülveszi, ritka kivétel a világtörténelem során.”
(H. S. Maine)²²

Ehelyütt vissza kell térnünk arra a kérdésre, hogy a Nyugat alkonya által alapvető működési elvként kezelt *ciklikus fejlődés* alkalmazása valamennyi eddig fennállt civilizációra helytálló-e. A történelemfilozófiához szervesen kapcsolódó társadalomtudományokban a civilizációnak (kultúrának) nevezett, a különböző emberi közösségek létét meghatározó keretrendszerek közül az alapvető jellegzetességeikben hasonlókra többnyire gyűjtőfogalmakat használnak. A legismertebb és nem csak a tudományos, hanem a hétköznapi életben is elfogadott kategorizálás a „Nyugat-Kelet” ellentétpár, melyben előbbi az európai gyökerű, de mostanra már két – európai és észak-amerikai – pillérből álló, utóbbi pedig az összes többi – ázsiai – civilizációt takarja.²³ Ilyen a jogfilozófiára különösen nagy hatást gyakorló H. S. Maine által kidolgozott tipizálás is. Maine különbséget tett a stagnáló és haladó társadalmak között,²⁴ hozzátéve, hogy az emberiség eddigi történetében a stagnáló állapot a szabály, a haladó a kivétel, és a két társadalmi típus közötti különbség „... mindenestre egyike azoknak a nagy titkoknak, amelyeknek végére a kutatásnak még le kell hatolnia.”²⁵ Spengler, miközben valamennyi addigi civilizáció életútjára egyaránt alkalmazta – mint később látni fogjuk, tévesen – a ciklikus történelemfelfogást, ráérezett arra, hogy az ún. mágikus lélek kultúrája²⁶ – itt részletesen taglalta az iszlámról vallott meglátásait - valami egészen más, mint az antik és a nyugati. Addig a következtetésig azonban már nem jutott el, hogy egy kultúra eltérő lelki beállítottsága és világlátása a kultúra egészére nézve eltérő életút bejárásának meghatározottságát is jelenti, jelentheti, így nem tartotta szükségesnek a különböző civilizációk alapvető jellegzetességeik szerinti csoportosítását sem.

A jelenleg fennálló kultúrák (civilizációk) lelki alapjuk, általános jellemzőik alapján történő kategorizálása szempontjából különösen inspiráló a Szmodis Jenő által kidolgozott, kultúrákra vonatkozó tipológia. Rámutat arra, hogy miközben Spengler nagy érdeme az eseti történeti analógia általános érvénnyel történő felváltása a folyamatok történeti analógiájával,²⁷ a ciklikus történelemszemlélet alkalmazása kizárólag az antik és a nyugati kultúra struktúrájának leírására helytálló, a többi történeti közegben kialakult kultúrára azonban nem²⁸, tehát a ciklikusság adaptálása bizonyos kultúrákra nem állja ki a gyakorlat próbáját. Ezt továbbgondolva különbséget tesz *monisztikus* és *dualisztikus* (a spengleri ciklikusságnak

²² H. S. Maine: Az ősi jog összefüggése a társadalom korai történetével és kapcsolata a modern eszmékkel. Gondolat, Budapest, 1988. (a továbbiakban: Maine: Az ősi jog...) 24. o.

²³ Ezt az aszimmetrikus kategorizálást kiválóan érzékelteti Niall Ferguson témáról szóló könyvének címe: Civilizáció – A Nyugat és a többiek. Az eredeti angol cím sem kevésbé hangsúlyozza a nyugati civilizáció fennkölt magányát: Civilization – The West and the Rest. Scolar Kiadó, 2011.

²⁴ Maine: Az ősi jog... im. 24. o.

²⁵ Maine: Az ősi jog... im. 25. o.

²⁶ Oswald Spengler: A Nyugat alkonya – A világtörténelem morfológiájának körvonalai. – Második kötet – Világtörténeti perspektívák. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1995.(a továbbiakban: Spengler: A Nyugat alkonya II. ...) 324. o.

²⁷ Szmodis: Kultúra és sors... im. 116. o.

²⁸ Szmodis: Kultúra és sors... im. 117. o.

megfelelő) kultúrák között, melyek között számos alapvető különbség van, így például a monisztikus kultúrákban (ide sorolja az iszlám, az indiai, a kínai és a japán kultúrát) a kulturális jelenségek – a vallás, a filozófia, a művészet, a jog - nem differenciálódtak olyan módon és mértékben, mint akár az antik, akár a nyugati kultúrában.²⁹ A monisztikus kultúrák alapvető sajátja egy belső állandóság, lelkületbeli folyamatos azonosság, valamint egy szellemi egységesség.³⁰ A dualisztikus kultúrákra – melyek prototípusának a mezopotámiait tekinti, ide sorolja továbbá a görög, a római, valamint a nyugati kultúrát – jellemző az érzületek dualizmusa, ami a fejlődés előidézője és oka; sajátjuk továbbá a ciklusos, haladást, fejlődést és elmúlást egyaránt végigjáró fejlődés, ezzel egyidejűleg a kulturális jelenségek fokozatos differenciálódása.³¹

Szmodis a dualisztikus kultúrák további megkülönböztető ismérveként írja le a kulturális kihelyeződés jelenségét, ami azt jelenti, hogy e kultúrkörökben a legfejlettebb periódus elérését követően – a spengleri terminológiát alkalmazva, az egyes kultúrák őszének beköszönte előtt - maga a „kultikus centrum” helyeződik ki az eredeti földrajzi területről, és ezen az új területen magát a kultúrát is többé-kevésbé idegen népek viszik tovább, miközben e népek kultúrájában az eredeti kultúra részben-egészben feloldódik. Ezzel egyidejűleg az eredeti területen a kultúra maradandó értékeit már kevésbé képes létrehozni, ezért egy rövid stagnálást követően szétesik, hogy darabjait a területére betörő újabb népek egy saját szellemiségű kultúrába építsék be.³² Ezt a szerepet töltötte be Mezopotámia esetében a hettita birodalom, Hellász kapcsán Alexandria központtal a hellenizmus, Róma történetében Konstantinápoly, és hasonló folyamat lehet a nyugati kultúra történetében az észak-amerikai kulturális centrumáthelyeződés jelensége.³³

A kultúrák „dualisztikus-monisztikus”, fenti jellegzetességek alapján történő megkülönböztetése teljesen helytállónak tűnik. A monisztikusnak tekintett valamennyi kultúra, illetve a dualisztikusnak minősített kultúrák közül a letűnt görög és római, továbbá – eddigi fejlődési íve alapján - a nyugati kultúra besorolása is adekvát. Van azonban egy tényező, amelynek vizsgálata alapján legalábbis kétséges, hogy az első dualisztikus kultúrának tekintett *mezopotámiai* valóban „tisztá” dualisztikus kultúrának tekinthető, tekintendő-e. A kultúra *társadalmi* alapjáról van szó. Ennek magyarázatához rövid kitérőt kell tennünk a társadalomfejlődés tárgyköréhez.

Az eltérő időben és térben, egymástól elkülönülten kialakult emberi társadalmakat meghatározó keretek megnevezésére és jellemzésére a különböző társadalomtudományok által használt gyűjtőfogalmak tartalmuk alapján nagyjából megfeleltethetők egymásnak. Így például a „dualisztikus kultúra” kategóriájába tartozó kultúrák Maine terminológiájában a „haladó társadalmak”, mert a Maine-féle megközelítés más alapról kiindulva, de lényegében ugyanazt a különbséget emeli ki a keleti és a nyugati kultúrák (társadalmak) között, mint a „dualisztikus-monisztikus” ellentétpár. Vagyis, míg – európai szemmel nézve – a dualisztikus kultúrák jellemzője a változás, a mozgás, a dinamizmus, a monisztikusoké a változatlanság, a mozdulatlanság, a statikusság. Ezek az alaptulajdonságok – egyetlen kivétellel – adaptálhatók a kultúrák társadalmi meghatározottságaira.

A dualisztikus kultúrák közül a görög, a római, majd az európai kultúra társadalmi hátterére egyaránt jellemző a kisebb-nagyobb megszakításokkal folyamatos változás, a társadalmi folyamatok szünetekkel tarkított dinamizmusa.³⁴ Ennek eredményeként pedig a

²⁹ Szmodis: Kultúra és sors... im. 120. o.

³⁰ Szmodis: Kultúra és sors... im. 120. o.

³¹ Szmodis: Kultúra és sors... im. 128-130. o.

³² Szmodis: Kultúra és sors... im. 133. o.

³³ Szmodis: Kultúra és sors... im. 133-134. o.

³⁴ Az európai társadalomfejlődés történetét kitűnően mutatja be Bibó István Az európai társadalomfejlődés értelme című írásában. In: Bibó István: Válogatott tanulmányok – Harmadik kötet – 1971-1979. Magvető Könyvkiadó, Budapest. (a továbbiakban: Bibó: Az európai...) 5-123. o.

politikai jogokból részesülők körének bővülése, a születés révén meghatározott társadalmi helyzetből eredő determináltság idővel egyre kevésbé hangsúlyossá válása, tehát – Maine szavaival – a státusból a szerződés felé tartó mozgás.³⁵ S bár a görög és a római társadalomfejlődés egyaránt megrekedt ezen kultúrák kései, hanyatló időszakában, és bizonyos ellentétes irányú tendenciák erősödtek fel, itt megint csak megfigyelhető a dualisztikus kultúrák közötti – a következő pontban taglalt - láncszerűség érvényesülése, ezúttal oly módon, hogy a két, sorsát bevezető ókori kultúra társadalomfejlődéséből átörökítésre méltó elemek idővel visszaköszönek az európai társadalomfejlődés egyes szakaszaiban – például a görög gyökerű demokratikus eszme, vagy a római köztársaságban alapelveként érvényesített hatalommegosztás.

Mezopotámia társadalomtörténetéről nincs olyan bőséges ismeretünk, amely alapján határozottan állítható, hogy ott lezajlott volna a többi dualisztikus kultúra társadalmára jellemző, annak megfeleltethető folyamat, sőt ott inkább a monisztikus kultúrák sajátjának tekintett viszonylagos mozdulatlanságról tudunk.³⁶ Könyvében Szmodis maga is utal arra, hogy a duális struktúrájú későbbi kultúrákhoz képest a prototípusnak tekinthető sumer-akkád Mezopotámia esetén a fejlődés íve nem különösebben látványos,³⁷ és a fejlődés folyamatát és ívét a szerző elsősorban a kulturális javak, a képzőművészeti emlékek és a jog tartalmi és formai változásai alapján rekonstruálja. Ezért felvetődik a kérdés, hogy a mezopotámiai kultúra „tisztán” dualisztikus helyett nem inkább „vegyes”, mindkét nagy kultúrátípus elemeit egyaránt magában foglaló kultúrának tekinthető-e? Látni fogjuk, hogy a mezopotámiai – valamennyi kultúrát tekintve időben elsőként kialakult – kultúra „vegyes”, dualisztikus és monisztikus sajátosságokat egyaránt felvonultató jellegét csak erősíti területi meghatározottsága.

III.3. Adalékok a „dualisztikus-monisztikus” ellentétpárhoz

A két nagy kultúracsoport közötti további alapvető különbség, hogy noha a monisztikus kultúrák között is kimutatható bizonyos – és esetenként jelentősnek is mondható – (kölcson)hatás, azonban a dualisztikus kultúrák – különösen az antik és a nyugati – viszonya ennél sokkal szorosabb. Ezek a kultúrák ugyanis nem egyszerűen hatottak egymásra, hanem az időben előbb következő, már megszűnt, elhalt kultúrát több-kevesebb idővel követő másik kultúra nem is érthető meg az időben előtte létező nélkül, mert a korábbi a későbbinek egyik forrása. Van tehát egy *láncszerűség* és folytonosság ezek között a dualisztikus kultúrák között, ezért önmagában attól, hogy valamelyik láncszemet eltávolítjuk, a kontinuitás tagadhatatlan és egyértelmű. Ilyen megközelítésben a ciklikus, az elmúlás szakaszát is magában foglaló fejlődés nem jelenti szükségszerűen az adott kultúra teljes hagyatékának megsemmisülését. Sokkal inkább azt, hogy a kifulladt, megfáradt, fokozatosan elhaló kultúra egyes, átörökítésre méltó értékei továbbélnek a következő kibontakozó kultúrában. Ez vagy

³⁵ Maine: Az ősi jog... im. 127. o.

³⁶ A hettita társadalmi rendnek nem volt sajátja a Mezopotámiára jellemző despotikus államforma. A király bizonyos mértékig felelősséggel tartozott a nemzetségfők tanácsának, a *pankusnak*. Társadalmi osztályait nem választotta el a mezopotámiaira jellemző áthágathatatlan szakadék. C. W. Ceram: A hettiták regénye. Gondolat, Budapest, 1964. 139. o. A Mezopotámiára jellemző társadalmi berendezkedéstől tehát eltértek a hettita entitás viszonyai, de ez a kultúra társadalmi hátterére vonatkozó általános megállapítást nem vonja kétségbe, mert a hettita területek csak a kultikus centrum kihelyeződése révén váltak e kultúra szerves részévé, és eredetileg nem tartoztak a magterülethez.

³⁷ Szmodis ennek okát – amint szíves közlésében jelezte – elsősorban abban látja, hogy Mezopotámiában a duális fejlődés, tehát az ellentétes eszmék kölcsönhatása alapvetően – bár nem kizárólagosan – abban a korszakban jellemző, amelyben mind a sumerek, mind pedig az akkádok rendelkeztek urbánus kultúrával.

úgy történik, hogy azonnal a kultúra integráns részévé válnak bizonyos elemek (mint például a kereszténység, majd a római jog az antik kultúra romjain lassan erőre kapó nyugati civilizációban), vagy oly módon, hogy évszázadokon keresztül a feledés homályába merülnek és látszólag minden előzmény nélkül felbukkannak (így történt a görög filozófiával, amely – arab közvetítéssel – az ezredfordulót követően vált a nyugati kultúra részévé). Nem tudhatjuk, hogy majdan, a nyugati kultúra jelenleg ismert formájának esetleges eltűnését követően milyen alapértékeket vesz át örökségként a kialakuló új dualisztikus kultúra, mindazonáltal a Mediterráneumban, majd az európai kontinensen eddig létező kultúrák sorsa és utóélete alapján talán van okunk némi derűlátásra.

A tipológia vizsgálható földrajzi kontextusban is. Az eddigi dualisztikus kultúrák geográfiaiag nagyon is körülhatárolható régiókban alakultak ki: a Tigris-Eufrátesz mentén, illetve az attól nyugatra eső eurázsiai területeken. E kultúrátípusra jellemző még a folyamatos, nyugati irányba történő földrajzi hangsúlyeltolódás; ennek jegyében a mezopotámiai kultúra még a Közel-Kelet központi területein fejlődött ki, az azt időben követő görög már Európa délkeleti szegletében és Kis-Ázsiában, a római civilizáció magterülete az Appennini-félsziget volt, majd a középkor első századaiban Nyugat-Európa központi részén alakult ki a nyugati civilizáció alapstruktúrája. A kulturális kihelyeződés területi vonatkozásai tekintetében ilyen egyirányú hangsúlyeltolódás nem mutatható ki; a hettita birodalom földrajzi elhelyezkedése többé-kevésbé megfelelni látszik a Nyugatra történő irányulásnak, ellenben a hellenisztikus és a bizánci kihelyeződés ellentétes irányú. Végül, az észak-amerikai régió dominánssá válása megint csak az általános tendenciával egyező.

A monisztikus kultúrák regionális meghatározottságában is érvényre jut állandóságuk: a Tigris-Eufrátesz mentétől keletre és délkeletre eső ázsiai területeken alakultak ki,³⁸ az egyes kultúrákon belül időnként bekövetkezett kisebb-nagyobb súlypont-áthelyeződések a területi kereteket nem feszegették. A két kultúrátípus egyetlen érintkezési pontja a Tigris-Eufrátesz vonala, amely a mezopotámiai kultúra magterülete volt, de az iszlám térhódításával egy monisztikus kultúra integráns része lett; ugyanez mondható el a római civilizáció kései időszakában, a kihelyeződés révén központtá vált bizánci területek legnagyobb részéről is. Monisztikus és dualisztikus kultúrák tehát a történelem folyamán egyetlen kivételt tekintve területileg nem alkottak közös halmazt, s a kivétel is csak olyan értelemben áll fenn, hogy az időben legkésőbb kialakuló monisztikus kultúra ellenőrzése alá vonta egy akkorra már rég letűnt egykori, meg egy fennálló, de erőteljesen hanyatlásnak indult dualisztikus kultúra területét, illetve annak bizonyos részeit. (Ez utóbbi változás világtörténeti jelentősége hatalmas. Egyrészt fokozatosan megszakadt Európa több évezredre visszanyúló érintkezése a Közel-Kelettel,³⁹ mely nagymértékben hozzájárult az európai – nyugati – civilizáció területi kereteinek megszilárdulásához. Másfelől, amikor az európai időtagolás szerinti középkor végén a török elzárta a Kelet elérésére alkalmas útvonalakat, az alternatív útvonalak keresése iránti igény elősegítette a földrajzi felfedezések megindulását.)⁴⁰

³⁸ És hatalmas térségekben, kivéve a japán kultúrát, amely szigetvilágban, méreteit tekintve egy nagyobb európai országgal összevethető területen fejlődött ki.

³⁹A Közel-Kelet a Kr. e. II. és a Kr. u. II. évezred között három nagy kultúrhullámmal járult hozzá a Mediterráneum, illetve Európa dualisztikus kultúráihoz: először a mezopotámiai – és egyiptomi - anyagi és szellemi kultúra ókori görögségre gyakorolt hatásával; másodsor a kereszténység révén, amely a római birodalom délkeleti, erősen szeparatista határtartományában, Júdeában született; harmadszor az iszlám görög filozófiát közvetítő szerepével.

⁴⁰A civilizációkat alapvetően meghatározó vallások kategorizálása és területi elhelyezkedése nem meglepő módon hasonló az előbbieken taglaltakhoz. Helmuth von Glasenapp az öt világvallásról (a hinduizmusról, a buddhizmusról, a kínai univerzizmusról, a kereszténységről és az iszlámról) írt könyvében írja: „Az öt nagy vallás két csoportra oszlik: azokra, amelyek a Hindukustól keletre és azokra, amelyek ettől nyugatra keletkeztek. A keletiek „az örök világtörvény vallásai”-ként jellemezhetők, mivel e vallások szerint a világ örökkévaló, nincs őскеzede és meghatározott vége, hanem a keletkezés és elmúlás egymást követő, váltakozó folyamatában szüntelenül megújul.... A „történeti istenkinyilatkoztatás” nyugati vallásai viszont a kozmosznak és lakóinak

A földrajzi felfedezések előtti időszakban, amikor az egyes kultúrák közötti kapcsolat évezredekig nem, vagy csak rendkívül korlátozottan létezett, a legintenzívebb érintkezés dualisztikus és monisztikus kultúrák között az egymással szomszédos európai és iszlám kultúra véres konfliktusokkal és termékeny kölcsönhatásokkal tarkított viszonyrendszere volt. A kapcsolatban új fejezetet nyithat Európa esetleges iszlamizálódása. A nyugat-európai iszlám közösség gyarapodó létszáma, és ennek számtalan következménye akár új, egy korábbi dualisztikus (európai) és monisztikus (iszlám) kultúrából kifejlődő kultúrát eredményezhet. Kérdés, hogy az egybeolvadás a két kultúra gyökeresen eltérő sajátosságai miatt egyáltalán lehetséges-e, és nem más forogatókönyv megvalósulása (például az iszlám fokozatos dominanciája) tűnik-e valószínűbbnek

A dualisztikus kultúrák földrajzi meghatározottságának további jellemzője, hogy – leszámítva a mezopotámiai régiót – a korábbi, elhalt kultúra magterülete valamilyen mértékig a későbbi kultúra területének részévé vált, de többnyire csak peremvidéki szerepet töltött be.⁴¹ A letűnt dualisztikus kultúrák magterületei tehát először - még a kultúra fennállása során - elvesztették centrumszerepüket, melyet a kihelyeződés révén átvett egy új régió, majd – a kultúra elhalását követően - a feltűnő új kultúra az egykori magterületeket többé-kevésbé magába olvasztotta, de periférikus szerepre kárhoztatta.

Végül röviden utalunk arra, hogy létezik két, a nyugatihoz ezer szállal kötődő, de attól számos jellegzetességében eltérő civilizáció, az ortodox és a latin-amerikai.⁴² Az ortodox civilizáció önállósága általánosan elfogadott,⁴³ a latin-amerikai vagy a nyugatihoz sorolják, vagy viszonylag autonómnak tekintik. Számos, a nyugati kultúrához való tartozás ellen szóló jellegzetességük ellenére ezek a kultúrák sokkal inkább dualisztikus, mint monisztikus sajátosságokkal bírnak.

létezését a világtól elkülönült és annál végtelenül hatalmasabb személyes isten tevékenységéből eredeztetik. Ez az isten mindent a semmiből hozott létre, és autonóm módon, korlátlan hatalommal, kifürkészhetetlen elhatárolása szerint, szigorú terv értelmében uralkodik mindenk felett. E vallások szerint a világ valamikor, egy meghatározott időpontban keletkezett, és egyszer véget is fog érni. A világ teremtése és a világ vége közötti időszakban játszódik le egyszer és megismételhetetlenül a világtörténelem történeti folyamata....” Helmuth von Glasenapp: Az öt világvallás. Gondolat, Budapest, 1984. 7. o. Tehát míg a „dualisztikus-monisztikus” illetve „örök világtörvény-történeti istenkinyilatkoztatás” ellentétpárok alapjelentése azonos, egy lényeges különbség azért megmutatkozik a csoportosítás során, mégpedig az, hogy a kereszténység egyistenhívó vallásként a jelenleg létező egyetlen dualisztikus kultúra vallási alapja, ugyanakkor a másik monoteista világvallás, az iszlám egy monisztikus kultúra fundamentuma. A regionális tagozódásban megmutatkozó különbség a történetileg utoljára kialakult iszlám területi elterjedtségéből fakad.

⁴¹ Itália nyugati civilizációhoz tartozását senki nem vonja kétségbe, ahogyan azonban valószínűleg azt sem, hogy ez a terület az idők folyamán egyre kevésbé játszott központi szerepet az európai civilizáció történetében. A nyugat-európai területekhez képest mindinkább periférikus szerepet töltött be, bár ez sem egyformán érvényesült: Észak-Itália többé-kevésbé folyamatosan részt vett az európai főáramlatokban, míg a Rómától délre eső vidékekről ez egyáltalán nem mondható el. Az ókori Hellász nagy részén a XIX. században újjáalakult Görögország hovatartozása alapvetően kétséges: attól függ, hogy mennyiben sorolják az ortodoxiát az európai (nyugati) civilizáció körébe. A csoportosítás során többnyire elkülönült civilizációként tartják számon az ortodox keresztény gyökerű entitások összességét.

⁴² Dél-Amerika sajátos helyzetéről, feltörekvően lévő duális (európai-indián) kultúráként való értelmezéséről Szmodis a Kossuth Rádió *Esti beszélgetés a kultúráról* című műsorának 2008. május 21-ei adásában beszélgetett a szerkesztővel, Sári László tibetológussal.

⁴³ Itt kell megemlíteni, hogy Huntington, miközben nem vonja kétségbe az ortodox civilizáció önállóságát, egyben rámutat arra, hogy e civilizáció „mag-állama”, Oroszország Nagy Péter uralkodása óta hasadó identitású „elszakadó állam”, ami azt jelenti, hogy időről-időre felmerül civilizációs identitásának újrafogalmazása, ennek eredményeként pedig annak deklarálása, hogy magát inkább a nyugati civilizációhoz tartozónak tekinti - ennek minden velejárójával. Ha egy ilyen identitásváltás sikerrel járna, az alapjaiban érintené az ortodox civilizáció önálló létét. Samuel P. Huntington: A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2001. 58. o., 222-231. o. A Huntington gondolatainak megfogalmazása óta lezajlott világpolitikai folyamatok mindazonáltal sokkal inkább Oroszország „mag-állam” létét erősítették, mint a Nyugathoz csatlakozás felvetését, melyre – úgy tűnik – sem az orosz, sem a nyugati politikai elitben, és ami a legfontosabb, magában az orosz lakosságban sincs különösebb fogadókészség.

IV. A jog a történelemfilozófia tükrében

IV.1. A jog mint a kultúra része

Leopold Pospíšil a jog attribútumairól szólva találóan fogalmaz, amikor a következőket írja: „A nyugati gondolkodók általában részekre osztják a kultúrát, vagyis azt az ütköző zónát, amelyet az emberek maguk és a környezetük közé helyeznek. A kultúra egyik hagyományos egységét jognak nevezik.”⁴⁴ Amennyiben pedig a két nagy kultúrátípus közötti elhatárolás alapvető kritériuma a különböző kulturális jelenségek (köztük a jog) differenciálatlan, vagy differenciált volta, logikusan adódik, hogy – elvileg - egy adott kultúra és a jog összefüggései „tisztán” csak a dualisztikus kultúrákban vizsgálhatók. Ezt látszik igazolni, hogy Spengler, miközben – tévesen - valamennyi kultúrára adaptálja a ciklikus fejlődés elméletét, az egyes kultúrákra vonatkozó fejtegetéseiből kitűnően lényegében csak az antik és a nyugati kultúra esetében taglal külön jogtörténeti kérdéseket, az iszlám jogról ezekkel szembeállítva ír.⁴⁵ A témát tárgyaló alfejezetben (kissé megtévesztő címe „A kultúrák közti kapcsolatok”) írtak ugyanis nagyrészt a római joghoz és a Nyugat korai jogtörténetéhez kapcsolódnak. Van továbbá egy olyan megállapítása, amely egyértelműen mutatja, hogy tökéletesen értette az antik jog és a mágikus jog körébe sorolt iszlám (a spengleri terminológiában arab) jog közötti különbséget, így a jog adott civilizációban elfoglalt szerepét is: „Az antik jogot gyakorlati tapasztalatok alapján polgárok hozták létre; az arab jog Istentől származik, aki elhivatottak és megvilágosultak szellemének közvetítésével teszi azt közzé. A jus és fas közti római különbségtétel – amelyeknek a tartalma ráadásul mindig emberi megfontolás kérdése – ezáltal értelmét veszti. Minden jog (legyen az világi vagy egyházi) deo auctore jött létre – ahogy Justinianus digestáinak első szavai is mondják. Az antik jog hitele sikerességén alapul – az arabé annak a névnek az autoritásán, amely alatt megjelent. Mindenesetre óriási különbség van az emberek érzületében attól függően, hogy egy törvényt embertársuk akarátának kifejeződéseként vagy pedig az isteni rend alkotórészeként fogadnak-e el. Az első esetben belátják a helyeset, vagy engednek az erőszaknak, a másodikban ellenben odaadásukat („iszlám”) juttatják kifejezésre. A keleti ember nem kíváncsi a rá vonatkozó törvény gyakorlati céljára, ahogy az ítélet logikai alapjait sem fogja fel. A kádi viszonya a néphez ezért nem hasonlítható a praetornak a néphez való viszonyában. A döntéseit a praetor magas méltóságokban kipróbált véleményével támasztja alá, a kádi a szellemmel, amely valami módon hat benne és megnyilatkozik általa.”⁴⁶

Spengler kortársa, Max Weber a szakrális jogok (indiai, kínai, iszlám, perzsa, zsidó, kánoni) jelenségeinek elemzése során érzékelt egy alapvető, a nyugati kánoni és a többi szakrális jog közötti különbséget: „A keresztény kánonjog legalábbis bizonyos fokig különleges helyzetben volt minden más szent joghoz képest. Először is jelentős részben lényegesen racionálisabb és formális szempontból sokkal kidolgozottabb volt, mint a többi szent jog. Továbbá kezdettől fogva viszonylag világosan állt szemben a profán joggal: ebben a formában soha másutt nem létezett ilyen – a területeket mindkét oldalon meglehetősen és kölcsönösen elkülönítő – kettősség. A profán jog mindenekelőtt annak volt a következménye, hogy az egyház az ókorban évszázadokon át elutasított minden kapcsolatot az állammal és a joggal. Viszonylagosan racionális jellege viszont eltérő körülményekből adódott. Amikor az egyház kénytelen volt kapcsolatot keresni a profán hatalmakkal, ezt – mint láttuk – a sztoikus

⁴⁴ Leopold Pospíšil: A jog attribútumai. In: H. Szilágyi István (szerkesztette): Jog és antropológia. Budapest, 2000. 90. o.

⁴⁵ Spengler: A Nyugat alkonya II. ... i. m. 78-120. o.

⁴⁶ Spengler: A Nyugat alkonya II. ... i. m. 104-105. o.

„természetjog” felfogásnak, tehát egy racionális gondolkodási formának a segítségével képzelte el. Emellett a saját igazgatási körén belül tovább éltek a római jog racionális hagyományai. Így hát amikor a nyugati egyház a középkor kezdetén megteremtette az első valóban szisztematikus jogi alakulatot, a búcsú rendszerét, a germán jog leginkább formális elemeire próbált támaszkodni.”⁴⁷

Weber megfogalmazta a markánsan elkülönült jog kialakulásának alapvető feltételét, a többi kulturális jelenséggel – mindenekelőtt a vallással – szembeni alárendeltségtől történő megszabadulást. Ez a függetlenedés önmagában természetesen nem jelenti azt, hogy a „profán” jognak tartalmát tekintve is mentesülnie kell a vallási, vagy erkölcsi alapú előírásoktól – az ilyen alapokon nyugvó szabályozás valamennyi eddig fennállt jogrendszer sajátja -, de legalábbis megteremtődött annak az esélye, hogy a jog *autonóm tényező* maradjon, így története, fejlődése önálló elemzés tárgya legyen. Az európai társadalomfejlődés kora középkortól napjainkig ívelő másfél évezredes történetéből kitűnik, hogy az önállóság – olykor meglehetősen esetleges történelmi körülményeknek is köszönhetően – mindvégig meg is maradt.

IV.2. A jog kultúrákon belüli eltérő helyzetéről

Amennyiben a jog autonóm, akkor létéből fakadóan nem szükségszerűen a többi kulturális jelenség „lecsapódása” a társadalmi ellenőrzés és szabályozás gyakorlása érdekében. S az európai társadalomfejlődés története során lezajlott deszakralizálódás következtében az autonómia idővel csak erősödött. Mivel a jog elkülönült kulturális jelenséggé való megjelenése és megerősödése organikus fejlődés eredménye, így azokban a kultúrákban, amelyekben ilyen differenciálódás nem történt meg, meglehetősen kétséges, hogy a kisebb-nagyobb kényszerrel végrehajtott, mesterséges elválasztás tartalmilag a siker esélyével kecsegtetne. A gyarmatosítások révén széles körben alkalmazott recepció, az európai törvénykönyvek átvétele csak formális eredményekkel járt. Kínától az afrikai gyarmatokig a XIX-XX. században számos helyen bevezették a valamelyik európai mintát másoló törvénykönyveket, anélkül azonban, hogy ez a jognak az összkultúra differenciálatlan részeként történő beágyazottságát akár csak a legcsekélyebb mértékig is érintette volna.

Ehelyütt röviden ki kell térnünk arra, hogy az autonóm európai jog⁴⁸ idővel több, önállóságát biztosító, majd megerősítő sajátossággal bírt. Első helyen említendő, hogy az ókori görögségtől napjainkig az antik, majd a nyugati jog egyik legmarkánsabb jellemzője az *írásbeliség*.⁴⁹ Az európaiak számára magától értetődő, hogy a jog alapvetően írott, tehát

⁴⁷ Max Weber: Gazdaság és társadalom – A megértő szociológia alapvonalai 2/2. A gazdaság, a társadalmi rend és a társadalmi hatalom formái (Jogsociológia). Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1995. 148. o.

⁴⁸ Vitatható, de az „európai jog” (nyugati jog) gyűjtőfogalma alatt a továbbiakban egyaránt értjük a kontinentális és angolszász jogrendszert. A két jogi kultúra között fennálló különbségek ugyanis nem terjednek ki a jog kultúráján belül betöltött szerepére, ezért a keleti jogokkal összevetve irrelevánsak.

⁴⁹ Szintén a kulturális-civilizációs meghatározottság közvetlen következményeként megnyilvánuló jellegzetességről van szó. Glatz Ferenc egy tanulmányában arra keresi a választ, hogy melyek azok a kontinens méretű folyamatok, amelyek kiemelték az Európában élő társadalmakat a világ élére a XVI-XX. század között? Másfél évtized előadásait, írásait összegezve öt tényezőt emel ki, melyből az utolsó az egyszerű – harminckét jellel építkező – betűírás és az erre épülő közkulturális fejlődés, amely a széles tömegek átlagműveltsége és a tudományos elit között állandó kapcsolatot teremtett. (Glatz Ferenc: Európai Unió, Európa-történet. In: História, 2004/5. 13. o.) Az európai kultúra és az írásbeliség kapcsolata valamennyi más kultúrával összehasonlítva egyértelműen más és sajátos. Európában az írásbeliség használata viszonylag hamar a társadalmi érintkezés elfogadott formájává vált, ideértve állam és társadalom viszonyát is. Ennek is köszönhetően Európában terjedt el leghamarabb és leginkább széles körben az írásbeliség, melyet nyilván segített az a – Glatz által is említett – körülmény, hogy az egyszerű betűírás széles tömegek számára tette lehetővé annak elsajátítását. A keleti

megörökített jogalkotási és jogalkalmazási aktusokban megnyilvánuló jelenség, ez ugyanakkor – a nyugati kultúra néhány más speciális jellemzőjéhez hasonlóan – amennyire természetes, annyira egyedi sajátosság. Az írásbeliség az, amely a gyakorlatban elsődlegesen biztosította a jog elkülönültségének fenntartását, legyen szó az athéni vagy római polgárjogi harc időszakáról, a *praetori* ediktumokról, a középkori uralkodói törvényhozásról, vagy éppen az újkori polgári forradalmak átalakulást szentesítő alkotmányairól. A nyugati történelem egyik legfontosabb és jelképes dokumentuma, az 1215-ös Magna Charta legalább annyira jogi, mint történeti okmány.

Önállóságot erősítő specialitás az *elkülönült jogászság* megjelenése is. Ennek léte a nyugati kultúrában szocializálódott ember számára szintén természetes, hiszen ha a jog önálló, akkor egyben szakma (és tudomány) is, tehát a tárggyal hivatásszerűen foglalkozó személyeket kíván. De ez megint csak a jog elkülönültséget erősíti, mert közvetlen következményeként a jogász réteg világosan elkülönítheti magát másoktól (mint ahogyan ez kezdetben a papi rétegről történő fokozatos leválásban meg is mutatkozott). Az önálló jogászság első megjelenésének színtere Róma, majd a birodalom bukását követően egy meglehetősen hosszú - az írásbeliség hanyatlását hozó, azt szinte csak egyházi személyekre korlátozó - időszakot követően az ezredfordulót követően ismételtén fellépnek a joggal szakmaként foglalkozó tudósok, az egyetemi képzés megindulása pedig biztosítja a folyamatos utánpótlást. A középkor második felében tehát megteremtődnek a joggal hivatásszerűen foglalkozó réteg tartós fennmaradásának társadalmi feltételei.

Szintén az autonóm fennmaradást és továbbfejlődést biztosító tényező a Weber által is kiemelt *racionális* folyamatos érvényesülése. Jelentése azonban összetettebb annál, hogy csupán a vallási és világi jog elválásának viszonylatában értelmezzük. Kezdetben valóban a vallási meghatározottságtól történő alárendeltség megszűnését, a „mágikusságtól” való mentesülést jelenti, idővel azonban annak biztosítására is szolgál, hogy – az európai társadalomfejlődés folyamatainak leképeződéseként – a jog állam és társadalom viszonyában ne kizárólag az előbbi utóbbi feletti korlátlan uralmának eszközeként funkcionáljon, hanem valamiképpen függetlenedjen (személytelenedjen) a hatalom mindenkori gyakorlóitól, s ezzel idővel megteremtse a hatalom korlátozásának, ellenőrzésének és leválthatóságának intézményi garanciáit.⁵⁰ Ennek a sajátosságnak az első megnyilvánulása az ókori Hellász társadalomfejlődéséhez köthető: „... a görögök voltak az elsők, akik rájöttek arra, hogy alkotmányokat lehet szerkeszteni, hogy azok emberi művek, és nemcsak rájöttek erre, hanem a saját városállami világukban úgyszólván minden elképzelhető lehetséges alkotmányformát végigkísérleteztek, rászánták a maguk közéletét, sőt végül a maguk szabadságát is ezekre a kísérletekre, és alkalmat adtak Arisztotelész számára, hogy páratlan rendszerező összefoglalását adja a lehetséges emberi alkotmányok típusainak. Egyben megfogalmazza azt a

kultúrák írásmódjai az európaiaktól markánsan eltérve sokkal több betűt (jelet) alkalmaznak, ami nem feltétlenül segítette elő az írástudás általánosan történő elterjedését.

⁵⁰ Az alapkérdés ebben a vonatkozásban állam és társadalom viszonyának mibenléte. Szücs Jenő a nyugati civilizáció egyedi vonásának tekinti a „társadalom” és „állam” szétválasztását: „A szétválasztás éppen nem valami endogén vonása az emberi történelemnek. Természetesen minden állam valamely társadalmon épül fel, de ötezer év magaskultúráiban rejlő nehézkedés, hogy a kialakuló állam önnön legitimitációját a társadalmon „kívül” találja meg, következésképpen olyan szerkezetet és működési mechanizmust fejlesszen ki, amelyben a társadalom jelenik meg az állam derivátumaként, s nem megfordítva. A társadalom bármely szektorának az államtól különálló (s ugyanakkor e különállásában funkcionálisan összekapcsolt) autonóm léte ritka kivétel.” Ilyen kivételnek tartotta az autonóm társadalom ösmodelljének tekintett görög poliszt és a római *res publica* rendszerét. (Szücs: Vázlat... i. m. 17-18. o.) Szücs szerint annak az alaptételnek a deklarálása, hogy a hatalom forrása a nép, nagyjából 1200 és 1300 között következett be. A nép ekkor a *civitas societast* jelentette, vagyis azt a fajta korporatív közösséget, mely a monarcikus keretek közt is reprodukálódik, aminthogy létezik valamely városban vagy tartományban. (Szücs: Vázlat... i. m. 49-50. o.) A népszuverenitás tana kezdeti vonásaiban tehát már a középkor második felében megjelent az európai gondolkodásban, a bibói „szabadság kis körei” leképeződéseként.

*jelentős felismerést is, hogy egy rendezett alkotmányban az emberek nem emberek uralma alatt, hanem törvények uralma alatt vannak.*⁵¹ A jog racionalitása az európai társadalomfejlődés fő folyamataihoz kapcsolódva egyre több garanciális elemmel vértette fel az európai államok jogrendszereit, a mind részletesebben szabályozott eljárási szabályoktól az emberi jogok katalógusának polgári alkotmányokba történő beemeléséig.

Önálló léte folytán a görög, római, majd az európai jog aktív szerepet vállalt az alakítóját és közvetlen környezetét egyaránt jelentő társadalmakban. Valamennyi jelentős ókori, és későbbi társadalmi átalakulás „visszaköszön” a legitimálására hivatott jogalkotási produktumokban. A keleti – monisztikus - kultúrákban a jog ilyen funkciót soha nem töltött be, mert nem is tölthetett, és nem csupán önállótlanága miatt: olyan társadalmi mozgások, amelyekre reagálnia kellett volna, nem voltak.

Mindazonáltal a jog keleti kultúrákban betöltött - önállótlan - szerepe nem jelenti azt, hogy a jogi jelenségek, és ezek kulturális meghatározottsághoz való viszonyrendszere nem lehet vizsgálat tárgya. A jog az összkultúra differenciálatlan részeként történő működése csupán megnehezíti, de nem teszi lehetetlenné az ezzel kapcsolatos kérdések tisztázását. Nagyobb szerepe van ezekben a kultúrákban az egyéb kulturális jelenségekkel való kapcsolat (összefonódás) elemzésének, és ami talán a legfontosabb: a jog legitimálását biztosító tényezőket más kulturális jelenségeknél kell keresni, lévén, hogy azok kapcsolata a joggal alapvetően hierarchikus, és nem mellérendelt.

IV.3. Kulturális meghatározottság és befogadás

A következő és – a fent taglalt előfeltevések ellenére – valamennyi kultúra viszonylatában egyaránt elemzésre kínálkozó kutatási téma az idegen jog recepciójának és a kulturális meghatározottság egymásra vonatkoztatásának problematikája. Értelmezési tartománya a két kultúrátípus eltérő jellegzetességei folytán különbözik. Az antik és európai kultúrák esetén a láncszerűségben megnyilvánuló kontinuitás folytán egyaránt lehetséges az elhalt kultúrák átörökített jogi hagyományának, valamint az egyidejű, egymásra ható jogi kultúráknak, illetve ezek kulturális közeghez való viszonyulásának a vizsgálata, azonban a keleti kultúrák kapcsán erre nincs mód, kizárólag egyoldalú hatás – a nyugati jog recepciójának vizsgálata - lehet az elemzés tárgya.

A „túlélő jog” (a sorsát bevezető kultúrák jogi tradíciójának továbbélése) kutatási tárgyának meghatározásakor elvileg könnyű dolgunk van, legalábbis abban a tekintetben, hogy a középkor beköszöntével lehanyatló antik világ egyik maradandó hagyománya köztudomásúlag a római jog, amely ennél fogva akár élő joganyagnak is tekinthető. Hatása a későbbi jogfejlődésre oly jelentős, hogy az európai jog a római jog évezredek átívelő hatásának és a nemzeti jogok fejlődésének – sokszor egymástól elválaszthatatlan – történeteként is felfogható. A kérdés magától értetődően az, hogy a római jog „kész”, az élet – különösen a magánjog – minden területére adott válaszaival miként hatott a nyugati jogfejlődésre - elősegítette, vagy éppen ellenkezőleg, gátolta-e az európai nemzeti jogok kialakulását és későbbi fejlődését? Történelemfilozófiai aspektusból nézve: hogyan viszonyul egymáshoz későbbi alkalmazása és az adaptálás helyszínének kulturális meghatározottsága?

Egy lehetséges történelemfilozófiai válaszként mindjárt adódik Spengler okfejtése, melynek historikus háttereként megemlítenéd, hogy a német területeken viszonylag későn, ám annál intenzívebben érvényesült a római jog recepciója. A XIX. századi német jogi gondolkodásra meghatározó hatást gyakorló ún. történeti jogi iskola képviselői erős kritikával illették a recepciót, és ehelyett a jog szerves, külső hatások nélküli fejlődését vallották.

⁵¹ Bibó: Az európai... i. m. 13-14. o.

Spengler jogtörténeti fejtegetésében ehhez nagyban hasonló gondolatokat fogalmazott meg azzal a különbséggel, hogy a római jog alkalmazásának hatásait az egész nyugati jogrendszer vonatkozásában vizsgálta és bírálta. Elsőre talán sommásnak tűnő véleménye szerint: „... olyan magánjogunk van, amely a késő antik gazdaság árnyaszerű alapjára támaszkodik. Az az elkeseredett düh, amellyel a civilizált nyugati gazdasági élet kezdete óta a kapitalizmus és a szocializmus fogalmait szembeállítják egymással, túlnyomórészt azon alapul, hogy a tudományos jogi gondolkodásban – és ennek befolyása alatt általában a művelt emberek gondolkodásában – az olyan alapvető fontosságú szavak, mint a személy, a dolog vagy a tulajdon, az antik élet állapotaihoz és berendezkedéséhez kapcsolódnak.”⁵² Ez a valóságelemeket tartalmazó, de egészében igazságtalannak tűnő kritika Spengler római (szóhasználatában antik) jogot érintő megállapításának logikus folytatása. Kiemeli, hogy a római jog *praetori* jogalkotása Kr. u. 130 körül, Hadrianus császár ösztönzésére az *edictum perpetuum* bevezetésével véget ért, ettől kezdve megtiltották a *praetorok* évenként kibocsátott jogelveinek – amelyek már régóta változatlanok voltak – megváltoztatását. Spengler tágabb összefüggésbe helyezi a változást: „Nem más ez, mint a „hivatali jog” hírhedt „megkövülése” – egy kései civilizáció igazi jelképe.”⁵³ Az antik jogfejlődést tehát a ciklikus fejlődés keretrendszerében értelmezi, melyben a kultúrát a civilizáció – a létrejövőt a létrejött, az életet a halál, a kibontakozást a megmerevedés - követi, s ennek a folyamatnak a megnyilvánulása – többek között - a római jog megmerevedése. Gondolatmenete ezt követően nem meglepő módon folytatódik: Justinianus kodifikációja – ahelyett, hogy a szervesen kifejlődő keleti szokásjogokat foglalta volna törvénykönyvekbe – a megkövült római jog mementójává vált, merőben politikai szándékoktól vezérelve, mert az uralkodása idején indított hadjáratokat az *Imperium Romanum* fennmaradásának fikciója táplálta.⁵⁴ Spengler véleménye a római jog újkori hatásáról e gondolatmenet tükrében legalábbis árnyaltabban értelmezhető, melyhez még hozzátesz egy másik szempontot: „Mármost a jogi gondolkodás arra kényszerül, hogy valami kézzelfoghatóval foglalkozzon. A jogi fogalmakat valahonnan el kell vonatkoztatni. És itt lép közbe a végzet: ahelyett, hogy a fogalmakat a szociális és gazdasági élet erős és szilárd szokásaiból merítené, elhamarkodottan és túl gyorsan a latin írások felé fordul. A nyugati jogász filológussá válik, és a gyakorlati élettapasztalat helyébe a jogi fogalmak tisztán logikai taglalásának és egymásra vonatkoztatásának tudományos tapasztalata lép, mely kizárólag önmagán alapul.

Emellett teljesen háttérbe szorul az a tény, hogy a magánjognak a mindenkori társadalmi és gazdasági létezés szellemét kell megjelenítenie.”⁵⁵

Ez az interpretáció tehát a kulturális-civilizációs meghatározottságból kiindulva a nyugati jogfejlődésre nézve kétszeres anakronizmusa miatt tartja károsnak a római jog recepcióját, először azért, mert maga a kodifikált római jog egy megmerevedett, a társadalmi változások hatásait évszázadok óta nem tükröző joganyagból merített, másodsor amiatt, mert az *eleve* meghaladott *Corpus iuris civilis* fogalmi rendszere nem alkalmas arra, hogy bármilyen későbbi kor életviszonyainak rugalmas meghatározója legyen.

Spenglernek a római jog recepcióját történelemszemléleti keretben elhelyezett fejtegetései egy lehetséges értelmezést nyújtanak a tárgyban, mindazonáltal ha aggályait nem *eleve* elutasítva, hanem egyenként megvizsgálva vetjük kritika alá, talán megkockáztatható az az állítás, hogy az antikot az európai kultúrával összekötő „túlélő jog” kérdésköre legalábbis alapos vizsgálatot igényel, és sokkal komplexebb annál, minthogy néhány sommás megállapítással elintézhető legyen.

⁵² Spengler: A Nyugat alkonya II. i. m. 115. o.

⁵³ Spengler: A Nyugat alkonya II. i. m. 95. o.

⁵⁴ Spengler: A Nyugat alkonya II. ... i. m. 107. o.

⁵⁵ Spengler: A Nyugat alkonya II. i. m. 115. o.

A másik, az európai kultúrán belül vizsgálható tárgykör az egymással párhuzamosan, többé-kevésbé egyidejűleg kialakult jogrendszerek kölcsönhatása, esetlegesen valamelyikük többire gyakorolt hatása és ennek kulturális vonatkozásai. A téma meglehetősen alaposan feltárt területe az európai jogról való vélekedéseknek, és a római jog hatása itt sem hagyható figyelmen kívül, még ha ez csak közvetett is – lévén, hogy a modern európai jogrendszerekre leginkább hatással bíró valamennyi jogi kultúra római jogi gyökerű. Mindez tehát ismét rávilágít arra, hogy a római jog és az európaiság közötti viszonyrendszer árnyalt, részletekre kiterjedő elemzése elengedhetetlenül szükséges.

A keleti kultúrákkal összefüggésben már utaltunk az európai gyarmatosítás időszakára, amikor számos országban európai mintára – kényszer hatására, vagy önként, de alapvetően modernizációs szándéktól vezetve – elfogadtak és bevezettek magánjogi, büntetőjogi törvénykönyveket, gyakran a mintának tekintett kódexekkel egyező tartalommal. Ismét utalunk arra, hogy ez alapvetően *formális* változást jelentett, amennyiben a jog összkultúrán, társadalmon belüli helyzetét alapvetően nem érintette. Az európai jogrendszer néhány jellemzőjének több évezredes, az európaiktól alapvetően eltérő kulturális tradíciókkal bíró területeken történő bevezetése felszíni jelenségként nem változtatta, nem változtathatta meg a jog helyi „státuszát”. Nem mond ennek ellent az, hogy a nyugati jog bizonyos sajátosságai a gyarmatosítás utáni időszakban, napjainkban már a keleti kultúrák jogrendszereinek is jellemzői, így például Japántól az arab világig szinte mindenütt érvényesül az írásban rögzített szabályrendszer formális elsősége. Bizonyos intézményi jellegzetességeket a keleti kultúrák szintén tartósan átvettek, azonban ezek önmagukban a jog érvényesüléséről, szabályozási tartalmáról, működési mechanizmusáról meglehetősen kevés információt nyújtanak. Semmit nem mondanak például arról, hogy a keleti kultúrák európaiktól alapvetően különböző konfliktusrendezési módjai hogyan érvényesülnek a „nyugati köntösbe” bújtatott eljárások során. Egy kultúra jogának, jogrendszerének recepciója és a befogadó közeg gyökeresen eltérő kulturális meghatározottsága, viszonyrendszerük elemzése és ennek a historikus folyamatszerűségekre gyakorolt hatása történelemfilozófiai szemszögből nézve szinte kimeríthetetlen kutatási terület.

IV.4. A történelemszemléletek és a jogfilozófiai irányzatok egymásra vonatkoztatásáról

A kérdés - vázlatos - érintése kapcsán röviden ki kell térnünk a történelemfilozófia főbb elméleteire, melyek közül korábban csak egyet említettünk, a ciklikus történelemszemléletet, amelyhez a kultúrákra vonatkozó tipológia és annak tartalma kötődik. E felfogás azonban nem az egyetlen történelemfilozófiai gondolati rendszer, még legalább két másik releváns történelemszemléleti teória kialakult a nyugati gondolkodás történetében. Időben az első az antik alapokon nyugvó, eshetőlegességet valló elmélet. Lényege, hogy ami megtörtént így, megtörténhetett volna másként is, ezért kitüntetett szerepet szán az eseti analógiának,⁵⁶ hiszen ha valamely aktuális helyzet emlékeztet egy korábbira, akkor össze lehet vetni, és le lehet vonni a következtetéseket. (Voltaképpen antihistorista nézőpontról van szó, mert a véletlenszerűségeken túli törvényszerűségeket tagadja, és csak az eseti hasonlóságok felismerésének szükségszerűségét ismeri el, azt is valamiféle okulás végett.) Ebben a

⁵⁶ Az ókori, történelemmel kapcsolatos gondolkodásra ez különösen jellemző volt. Így például: „Állandóan gondoldj arra, hogy ami most van, olyasmí azelőtt is volt. Gondoldj arra is, hogy ezután éppen így lesz. Saját élményeid és a régebbi történelem tanulmányozása alapján idézz szemed elé egész színjátékokat, a maiakkal azonos jeleneteket: Hadrianus, Antoninus vagy Fülöp, Nagy Sándor, Croisos egész udvarát. A színjáték ugyanaz, csak a szereplők mások!” (Marcus Aurelius elmélkedései. Fordította Huszti József. Az utószót Szilágyi János György írta. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1983. 152. o.)

felfogásban a történelem olyan események sorozata, amelyek úgy történtek, ahogy megtörténtek, de éppenséggel megtörténhetek volna másképp is.⁵⁷

A másik, a középkor alkonyától datálható történelemfelfogás a teleologikus koncepció, amely az emberiség történetét egy folyamatnak tekinti, és korszakolja is.⁵⁸ Ezer szállal kötődik a kereszténységhez, gondolatrendszere - ahogyan a keresztény felfogásban a világ a teremtéssel kezdődött, majd pedig a feltámadással és az utolsó ítélet napjával ér véget - az emberiség történetét egymást követő szakaszokra osztja, az őskortól a legújabb korig. Hatását jól mutatja, hogy a nyugati történelmi gondolkodás - a történelem tanításától a történetírásig - máig ezt a koncepciót alkalmazza.

A harmadik, időben legkésőbb fellépő és érvényesülő koncepció a ciklikus, amely részleteiben rokon vonásokat mutat mindkét másik felfogással, egészében azonban különbözik azoktól. Az eshetőlegességet valló elmélethez közelít a hasonlóságok ismétlődése jelentőségének felismerése, azt azonban meghaladja, mert az eseti történelmi analógia helyett a folyamatokét vallja. A teleologikus koncepcióhoz hasonlít annyiban, hogy elfogadja a keletkezés-létezés-elmúlás logikáján alapuló korszakolást, azt azonban nem az egész emberiségre, hanem csak egyes kultúrákra (civilizációkra) alkalmazza.

A történelem eshetőleges menetét hangsúlyozó felfogás lényegében megfelel a jogpozitivisták irányzatnak. Közös vonásuk alapvetően racionális emberképük. A jogpozitívizmus ahhoz hasonlóan gondolja formálhatónak a jogot, ahogyan az eshetőlegességet valló koncepció viszonyul a történelem menetéhez; ebben annak a feltételezése a releváns mozzanat, hogy a historikus folyamatok szabadon alakíthatók. További hasonlóság a két irányzat között, hogy a jogpozitívizmus ahhoz hasonlóan tekinti az emberi jellemvonásokat előtérbe helyező természetjogi törekvéseket misztikus próbálkozásoknak, ahogyan az eshetőlegességet valló történelemfelfogás a historizáló, törvényszerűségeket kutató és megfogalmazó nézeteket.⁵⁹

A keresztény teleologikus történelemfelfogás ezzel szemben élesen szemben áll a jogpozitívizmussal, melynek fő oka a katolikus természetjog antik tradíciókat ápoló gyakorlata. Mivel a keresztény történelemfilozófiai kép az embert nem abszolutizálja, ez ellentétben áll azzal a felfogással, amely azt hangsúlyozza, hogy a világ szabadon alakítható.⁶⁰ A keresztény teleologikus felfogás abban egyezik a ciklikus történelemszemlélettel, hogy a világot és a történelmet nem az ember által uraltnak fogja fel. A ciklikus koncepció a keresztény gondolatrendszerhez hasonlóan elveti a történelem szabad alakíthatóságának gondolatát, a különbség az köztük, hogy a ciklikus felfogás nem feltételez végső célt, ahogy azt sem, hogy ilyen cél kitűzhető és elérhető.⁶¹

V. Záró gondolatok

Történelemfilozófia és jog viszonyrendszerének közös nevezője a kulturális-civilizációs meghatározottság. A historikus folyamatokban rendező elvet, értelmet kereső

⁵⁷ Szmodis: Multidiszciplináris... im. 171. o.

⁵⁸ A humanisták a „korábbiak” (az ókori kultúra) és a „mi időnk” (a XV-XVI. század) közötti kort valamiféle köztes időszaknak tekintették, és nem voltak különösebben pozitív véleménnyel róla. Ebből fakad a „köztes kor”, a középkor kifejezés, amelyet először minden bizonnyal Giovanni Andrea pápai könyvtáros használt 1469-ben, a neves humanistáról, Nicolaus Cusanusról írva: „*Ez a férfi ... rendkívül ékesszóló és latinista volt: minden történetet, nemcsak a korábbiakat, hanem a közbeeső időszakból [media tempestas] származókat is, úgy a régieket, mint az újabbakat, egészen a mi időnkig emlékezetébe összegyűjtötte.*” (Gárdonyi Máté: Bevezetés a Katolikus Egyház történetébe. Jel Könyvkiadó, Budapest, 2006. 97. o.)

⁵⁹ Szmodis: Multidiszciplináris... i. m. 185. o.)

⁶⁰ Szmodis: Multidiszciplináris... i. m. 186. o.

⁶¹ Szmodis: Multidiszciplináris... i. m. 186. o.

történelemfilozófiai vizsgálódások hozzájárulhatnak a jogi jelenségek mélyebb megértéséhez azáltal, hogy rávilágítanak valamely jogi – tehát kulturális – folyamat lehetséges eredőjére, értelmére és következményeire.

A Mediterráneumban, majd az európai kontinensen kialakuló kultúrák (civilizációk) abban a tekintetben egyedülálló fejlődési pályát jártak be, hogy kultúrájuk alkotóelemei viszonylag hamar és jól felismerhetően elkülönültek. Ennek következményeként a jog az antik, majd a nyugati kultúrában autonóm tényezőként jelenhetett meg, és önállóságát megtartotta, idővel megerősítette. Az autonóm jog léte esélyt ad a jogi jelenségek kultúrán belüli önálló, azzal összefüggő, de attól – bizonyos mértékig – akár el is vonatkoztatható elemzésére.

A Nyugat fél évezredes, versenytárs nélküli dominanciájának természetes következménye a világ európaizálása, melynek jegyében sor került bizonyos, kizárólag az európai jogra jellemző sajátosságok más kultúrákban történő átültetésére. A recepció azonban felszíni jelenséggént a keleti kultúrák egyik közös alapvető sajátosságának tekinthető egységes kultúrafelfogást nem érintette, így ezen kultúrák és a bennük megnyilvánuló jogi jelenségek vizsgálatakor fokozott hangsúlyt kell fektetni a többi kulturális jelenséggel történő összekapcsolódás vizsgálatára.

A történelemfilozófia gyakran kimondatlan, de Spengler óta deklarált alapkérdése, hogy ha a történelmi események mögötti mélyebb összefüggések, folyamatszerűségek együttesen valamilyen értelemnek való megfelelést szolgálnak, akkor a múltból és a jelenből milyen következtetések vonhatók le a jövőre nézve? A XXI. század elején, amikor a Nyugat hosszas kizárólagos uralma leáldozni látszik, és annyi legalábbis valószínűsíthető, hogy relatív hatalma más civilizációkkal szemben csökken, illetve csökkenni fog, az alapkérdés úgy tehető fel, hogy a valószínűsíthető folyamatok hatására milyen jövő vár a nyugati civilizációra? Megőrzi-e vezető szerepét, egyedi vonásait? A jogra vonatkoztatva: milyen jövőnek néz elébe a nyugati jog? Kétségbevonhatatlan válaszok természetesen nem adhatók, legfeljebb bizonyos tendenciák alapján lehet valamiféle következtetéseket levonni. A lehetséges válaszok megalapozottsága érdekében pedig elengedhetetlenül szükséges a nagyobb emberi közösségek által eddig létrehozott kultúrák (civilizációk), keletkezésük és működésük vizsgálata, a sorsukat bevégezték esetén megsemmisülésük okainak, esetleges hagyatékuknak, hátrahagyott értékeiknek a számbavétele, árnyalt elemzése, melynek ki kell terjednie az adott civilizáció tárgyi és szellemi-lelki összetevőire egyaránt. S mivel valamennyi eddig fennállt civilizáció közös jellemzője – gyakorlati működésének alapvető feltétele - társadalmának valamilyen mértékben és módon megjelenő szabályozása és ellenőrzése, a jogi jelenségek és a háttérükként tornyosuló kulturális meghatározottság egymásra vonatkoztatása nem mellőzhető.

Meglehet, hogy a nyugati jog a mindinkább a Kelet által uralt globalizált világban is megőrzi egyedi értékeit. Ennek azonban csak akkor van realitása, ha az erőviszonyok valószínűsíthető megváltozása ellenére is a Nyugat, valamilyen formában még hosszú ideig megőrzi önazonosságát. Alighanem ez a lehetséges összefüggés is utal a jogi jelenségek tartós kulturális meghatározottságára.