

A HINDU JOG ONTOLÓGIAI ALAPJAI ÉS FORRÁSAI*

JANY JÁNOS
egyetemi docens (PPKE JÁK)

A modern nyugati jogtörténetírás kevés figyelmet szentel a kontinentális és az angolszász jog világán kívül eső területeknek, holott a globalizáció egyre gyorsuló ütemű megvalósulása, a napjainkban tapasztalható deszekularizáció és őshonosodás jelensége megkövetelné, hogy a tudományos kutatás kiterjessze vizsgálódásait azokra a területekre is, melyek a harmadik évezred során menthetetlenül előtérbe fognak kerülni. Különösen, ha olyan jogrendszerekről van szó, melyek több százmilliós, vagy éppen milliárd feletti lélekszámú társadalmak életviszonyait szabályozzák, ráadásul évezredekkel régebbi történelmet tudhatnak magukénak, mint a nyugati jogi kultúra. Helyénvaló tehát, ha kissé megtörve e tendenciát, figyelmünket egy rövid írás erejéig a hindu jog felé fordítjuk, főként, ha figyelembe vesszük, hogy ez a téma a különösen mostohán kezelt területekhez tartozott hazánkban az elmúlt évtizedekben.

A hindu jog alapelvei

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

A Védák világképében a kozmikus világrendnek van mindent meghatározó jelentősége, mely meghatározza a teremtett világ rendjét és működését. E kozmikus világrend a *rta* (igazság, rend), mely mint személytelen világrend 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

* A tanulmány megírását az MTA Bolyai János kutatási ösztöndíja támogatta.

rendszeréből. A kozmikus rend fenntartása az istenek kiváltsága, akiket elsősorban áldozatok bemutatásával lehet megszólítani. A Védákban tapasztalható áldozatközpontúság, mely különösen *Agni*, a tűz istenének szól, ebből az alapállásból érthető meg. A kozmikus világrénd azonban csak abban az esetben áll, illetve tartható fenn, ha a világrénd valamennyi résztvevője teljesíti a rá kirótt funkciókat. Ebből következik a hindu jog azon alapállása, mely a kötelességeket emeli ki, hangsúlyozva az egyes ember szerepét és jelentőségét ebben az összefüggés-láncolatban, mely kiadja a világrénd egészét. Ez a felfogás magyarázza, hogy miért a Védák minősülnek a jog elsődleges forrásainak még akkor is, ha e szövegek köztudottan nem tartalmazznak jogi normákat, hanem elsősorban isteneknek szóló himnuszokat, áldozathoz szükséges kísérő szövegeket és imákat. Úgy szintén ezen alapállás magyarázza a papi réteg, a brahmanok kiemelését valamennyi társadalmi csoport közül, hiszen az áldozatok pontos és helyes bemutatása egyben a világrénd, 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 világrénd fenntartásához hozzá lehet és kell járulni, hanem e magatartás mibenlétének ismerete is szükséges. Ezen túlmenően, a rendkívül bonyolult és csak a néhány kiválasztott számára ismert védikus kultuszok nem bizonyultak elégségesnek, mivel szükség volt a társadalom egyéb rétegei számára is biztosítani az alapvető magatartási szabályokat. E felismerés vezetett el ahhoz, hogy az egyénektől és társadalmi csoportoktól megkövetelt magatartások szabályait is egyre konkrétabb formában meghatározzák, mintegy aprópénzre váltsák az elvont *rta*-koncepció követelményeit. Ez a felismerés vezetett el a *dharma* fogalmához.¹

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

A *dharma* a *dhr* gyökből származik, mely fenntartást, megőrzést jelent, utalva a *dharma* világréndet megőrző funkciójára. Amennyiben valaki a *dharma* alapján cselekszik, akkor ez biztosítja funkciójának teljesítését, 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 a világban nem feltétlenül, a túlvilágon azonban minden körülmények között bekövetkeznek. Fontos hangsúlyozni, hogy a *dharma* nem feltétlenül azt foglalja magában, ami 'jó', míg az *adharma* sem azt, ami 'rossz'. A *dharma* mindkettőt magában foglalja, mivel az élőlények funkciójához igazodik. Egy példával illusztrálva: az oroszlán *dharmája*, hogy öljön tápláléka biztosítása céljából, de az értelmetlen, öncélú öldöklés már *adharma*. A *dharma*

¹ W. MENSKI: *Hindu Law Beyond Tradition and Modernity*. Oxford: Oxford University Press, 2003, 86–93.

e felfogása szorosan összefügg a halál utáni újabb megtestesülés tanával (ezt szokás helytelenül lélekvándorlásnak nevezni), mivel a *dharma* szerinti, vagy éppen azzal ellentétes cselekvéseknek megvan a maguk következménye. Mivel semmit sem lehet büntetlenül cselekedni, az ember cselekedeteinek következményeit halála után is magával hordozza (*karma*). A jó vagy rossz *karma* pedig meghatározza a későbbi újjászületéseket és azok minőségét. Ebből következően a hindu felfogásban a cselekedeteknek, illetve azok következményeinek van meghatározó jelentősége, melyek elbírálásának zsinórmértéke a *dharma*.

A *dharma* mind egyénekre, mind társadalmi csoportokra, mind pedig meghatározott funkciókra lebontható. Az egyén *dharmája* a *swadharma*, mely részben saját sorsa, részben társadalmi rangja szerint meghatározott. Az egyén *dharmája* azonban függ életkorától is, mivel az egyes életciklusoknak (*āśrama*) is megvan a maguk *dharmája*, más elvárások fogalmazódnak ugyanis meg a fiatal, a felnőtt és az idős emberrel szemben. A társadalmi rétegek szerinti tagozódás pedig összefügg a társadalom négy *varnába* való beosztásával, melynek értelmében a hindu társadalom tagjai valamely *varnába* tartozik (a *varnát* szokás kasztként fordítani, ám ez nem állja meg a helyét). Az egyén saját *dharmája*, társadalmi rétegződése szerinti *dharmája*, valamint a *dharmának* a jótól és rossztól való relatív függetlenségére a legjobb példa *Kṛṣṇa* tanácsa a harcra *Arjunának* a *Bhagavadgītā*-ban. A történet szerint *Arjuna* lelkiismereti konfliktusával vívódik, mivel a sorsdöntő ütközetben nem akar részt venni, mert az ellenfél oldalán saját rokonai harcolnak. *Kṛṣṇa* azonban meggyőzi, hogy nem térhet ki az összecsapás elől, mert ez saját *dharmája*, egyben a harc a harcosoktól elvárt *dharma* is. Végül a *dharma* társadalmi funkciókhoz is kapcsolódik, különösen az uralkodóhoz. A király *dharmája*, a *rājadharma* meghatározza kompetenciáit és felvázolja a tőle elvárt magatartásokat, egyben megrajzolja az ideális indiai király portréját is.²

A *dharma* szerinti viselkedés modellje azonban azt feltételezi minden emberről, hogy ismeri saját, több komponens által meghatározott *dharmáját*, s e szerint cselekszik is. Ezen idealisztikus, önszabályozó rendszer realitását azonban a valóság tapasztalata nem tükrözi vissza. Ezt maguk a hindu bölcsök is elismerik, mivel véleményük szerint az emberi viselkedést nem csupán a *dharma*, hanem kevésbé magasztos elvek és célok is vezérlik, az e világra koncentráló, a hasznosságra, hatalomra, hasznoszerzésre irányuló törekvés (*artha*), valamint a vágyak (*kāma*) kielégítése. Az emberi viselkedést e hármasság határozza meg, mivel az ember úgy lett megteremtve, hogy ezek összessége adja ki életének teljességét. Mindhárom aspektusnak megvan tehát a maga helye és szerepe, ugyanakkor ezek nem jelentik a bennük foglalt értékek azonosságát. A hindu bölcsélet szerint ugyanis a *dharma* értékében megelőzi az *arthát*, ez pedig a *kāmat*. *Manu* ki is emeli (II. 224.), hogy a teljes értékű emberi élet e három szegmens helyes és arányos ötvözetéből tevődik össze. Mivel a *dharma* mellett az *artha* és a *kāma* is jogos helyet követel saját részére az ember életében, ezért ezeket nem igyekeztek a *dharma* érdekében háttérbe szorítani, hanem éppen ellenkezőleg,

² R. LINGAT: *The Classical Law of India*. (Oxford India Paperbacks) Oxford: Oxford University Press, 1973, 3–5.

kimunkálták az ezekre vonatkozó tudományokat is. Ebből következően a tudományosságnak is kialakult egyfajta trichotómiája: a magasabb rendű éthosz alapján álló cselekvések a *dharma* tudományába és annak műveibe (*dharmasūtra*, *dharmasāstra*), az evilági haszonszerzés művészete az *artha* tudományába és annak műveibe (*arthaśāstra*), a vágyak kielégítése pedig a vágyak tudományába és annak műveibe (*kāmasūtra*) tartoztak bele.³

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. Ugyanakkor az sem tagadható, hogy a jogi normák elsősorban a *dharma* koncepciójából nőttek ki azt követően, hogy a *dharmával* foglalkozó munkák tárgyakat 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.⁴

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 társadalomfelfogás

A hindu felfogás négy *varna* között tesz különbséget. A hagyomány a *varnák* eredetét *Puruśához*, a mitikus őshöz kapcsolja, mivel a papok, a *brahminok* a szájából, a harcosok, a *kṣatriyák* a karjaiból, a munkások, a *vaiśyák* a combjaiból, míg a *śūdrák* a lábaiból jöttek létre. Ezen organikus szemlélet egyben a *varnák* közötti hierarchikus kapcsolatot is szimbolizálja. A legfelső réteg a brahmanok rétege, akik minden más réteghez képest privilégiumok sorával rendelkeznek, mivel Brahma az ő szájukba adta a titkos tudást (brahman), hogy életüket kizárólag a tanulás, a tanítás és a kultuszok bemutatásának szenteljék, ezáltal biztosítsák a Védák tanításának fennmaradását.

³ MENSKI i. m. 97; LINGAT i. m. 5.

⁴ Ez a kérdés hosszú ideje megosztja a tudomány képviselőit; Menski legújabbán publikált könyvében egyértelműen úgy foglal állást, hogy e szövegek nem tükrözik a korabeli joggyakorlatot, legfeljebb a szöveg készítőinek *dharma*-felfogását, lásd MENSKI i. m. 106.

A *kṣatriyák* rendelkeznek az erővel (*kṣatra*), 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, iparhoz, 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 fiatalembert a vallási közösség teljes jogú tagjává, ‘kétszer születetté’ (*dvija*) tesz.⁵ Valamennyi *varna* kötelessége, hogy tartózkodjon az élőlények bántalmazásától, továbbá, hogy szavahihető, őszinte, becsületes, béketűrő és könyörületes legyen.⁶

A *varna*-rendszer nem adja vissza a valóságban létező kasztokat, sokkal inkább egy ideális társadalmi funkció-megosztást, hiszen valamennyi abban szereplő funkcióra szükség van egy társadalom megfelelő működtetéséhez. Az természetesen elképzelhető, hogy valamikor a védikus korban ez a felosztás tényleges történeti realitás volt, ám az idők folyamán a valóság egyre inkább eltávolodott e rendszertől. A szó szoros értelmében vett kasztok (*jāti*) száma ugyanis sokkal magasabb, mint a fenti négy, miközben *sūdrák*at nem lehet fellelni az indiai társadalomban, hiszen ezek nem azonosak a társadalom peremén élő ‘érinthetetlenekkel’ (*chāṇḍāla*). A *varna*-rendszer és az aktuális társadalmi valóság közti ellentmondás természetesen 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 *brahmin* férfi és egy *kṣatriya* nő házasságából született gyermek egyik szülő *varnájába* sem tartozik, hanem egy önálló kategóriát alkot (*ambashta*). Hasonló módon jönnek létre más kevert kasztok is a többi *varna* keveredése útján, majd az így létrejött kevert kasztok másokkal történő egyesülése újabb kevert kasztok megszületéséhez vezet. E rendkívül komplex rendszer célja olyan magyarázatot adni a rengeteg kaszt kialakulására, hogy az harmonizáljon a *varna*-rendszer alapvető elméletével, ilyen módon integrálva abba valamennyi társadalmi jelenséget, egyben eredetüket is onnan vezesse le. Ezen elképzelés a maga kiteljesedett formájában már jelen van *Manu dharmasāstrájában*, azaz már az ókorban.⁷ Az elképzelés elméleti, egyben mesterséges jellegét mutatja, hogy a görögöket is igyekeztek e rendszerbe beágyazni, akik az elképzelés

⁵ A kifejezés arra vonatkozik, hogy a szertartás révén a beavatott másodszor is megszületik a rítus által, melyre csak azt követően kerülhet sor, hogy megtanulta az alapvetőnek tekintett vallási szövegeket. A dharmatörténet nem győzi hangsúlyozni ennek jelentőségét, melynek következtében a második születést fontosabbnak tartják, mint a fizikai megszületést, ennek következtében a vallási tanítómestert (*guru*) előbbre valóknak mondják, mint az apát, mert ő a gyermeket csak fizikai létéhez segítette hozzá, a guru azonban ‘civilizált lényt’ teremtett belőle.

⁶ Kautilya: *Arthasāstra*. In R.P. KANGLE: *The Kautilya Arthasāstra. I-II*. Delhi, 1972. III.1. 13. (a továbbiakban: Kautilya: *Arthasāstra*) Az élőlények bántalmazásának tilalma újításként került be a hinduizmusba, mivel a Védák ismerik, mi több, rendkívül fontosnak tartják az állatáldozatot, különösen a lóáldozatot. Az ezzel ellentétes doktrína megfogalmazása komoly változást jelentett, ám ennek okait a mai napig nem sikerült megnyugtatóan tisztázni, lásd: Mānava Dharmasāstra. In DONIGER-SMITH: *The Laws of Manu*. Delhi–London: Penguin Classics, 1991. xxx–xl. (a továbbiakban: DONIGER-SMITH)

⁷ Manu X. 1–69.

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.⁸

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 *brahminok* esetében a nyolcadik életév, a másik két *varna* tagjai számára a 11. vagy a 12. életév. Ezt követően kezdődik meg a fiatalember 'tanuló korszaka', mely alatt a szellemi vezetője (guru) irányítása alatt elsajátítja a vallás alapvető tanításait és főbb szövegeit. A *brahmachārin* több, mint modern értelemben vett tanuló, mivel egész életét a guru útmutatásainak kell alávetnie, szolgálnia kell őt, és mindent meg kell tennie, amit parancsolnak neki. Ezen életszakaszt egy rituális fürdő zárja le, majd következik a második korszak, a családfői életszakasz (*grhastha*). Ekkor köteles megnősülni, családot alapítani, s ellátni azokat a funkciókat, melyek a saját *varnája* szerint rá hárulnak. A harmadik életszakasz kezdetének nincs meghatározott időpontja, akkor kezdődik, amikor a haja megöszül, meglátja fia fiának születését stb. Ez a remete korszak kezdete, amikor családjától részben elvonul, kizárólag növényi táplálékot fogyaszt, és ideje nagy részét tanulással és meditációval tölti. A negyedik, végső életszakasz ettől minőségileg nem különbözik, hiszen ez is egyfajta remete életvitelt jelent, de ennek szabályai sokkal szigorúbbak, mint a harmadik életszakasz esetében. A negyedik szakasz szerint élő embert a külvilág halottnak tekint. Jelenleg is nagy vita övezi azt a kérdést, hogy a négy *āśrama* a valóságot adja vissza vagy csak egy 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. *Megasthenes* és *al-Bīrūnī* megfigyelései tökéletesen alátámasztják ezt. A kérdés csak az, hogy vajon az utolsó két életszakasz is ugyanolyan kötelező-e, mint az első kettő. A válasz ez utóbbi kérdésre egyértelműen nem, mivel az *āśrama*-rendszer egy ideális életvitelt ír le anélkül, hogy ehhez jogi kötelezettséget fűzne.⁹

Világos most már, hogy a *dharma* talaján megfogalmazott szabályok olyan normák összessége, melyek rendkívül széles életviszonyokat fognak át a szűkebben vett jogi területről az öltözködésen és az áldozatbemutatáson át egészen a remeték életvitelének előírásáig. Ebből a szempontból hasonlatos a zsidó és az iszlám joghoz,

⁸ Gautama Dharmasūtra. In G. BÜHLER: *The Sacred Laws of the Āryas. I.* Oxford: Clarendon Press, 1896. IV. 17. (a továbbiakban: Gautama) A *varna*-rendszer 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* 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 i. m. 29–44.

⁹ LINGAT i. m. 45–51.

ugyanakkor, vallási háttere miatt, mégis egészen más alapokról indulva jut el az említett végeredményhez.

A fent elmondottakból következik, hogy a hindu jog forrásai egyben a *dharma* forrásai is. Ezek *Gautama* szerint a Védák, a hagyomány és a jó szokások.¹⁰ *Manu* szerint a fenti három forrás kiegészül egy negyedikkel, a lelkiismerettel.¹¹ 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 fenn, bármelyik vélemény vagy norma követhető.¹² 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 *brahmanával*, azaz útmutatóval rendelkezett, melyek az egyes himnuszok és az áldozatok közötti összefüggéseket tárgyalták. Ezekhez kapcsolódnak a meglehetősen enigmatikus nyelvezettel íródott *Upaniśadok*, melyek filozófiai spekulációkat tartalmaznak. A Védák keletkezésének ideje meglehetősen vitatott, a legrégebbi szöveg, a *Rgveda* feltehetően a Krisztus előtti második évezred derekán keletkezhetett, a *brahmanák* jóval később, a Kr. előtti kilencedik és hetedik század között. A Védák azonban nem pusztán 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 elvéve 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, míg maguk azoknak csak a töredékét tartalmazták.¹³

¹⁰ Gautama I. 1–2.

¹¹ Manu II.6.

¹² Gautama I. 4.

¹³ P. V. KANE: *History of Dharmaśāstra. I-V*. Poona, 1968, 6–9.

A hagyományt szintén a *dharm*a forrásának ismerték el, ez azonban minőségileg különbözik a kinyilatkoztatástól. A hagyományban ugyanis nem szerepelnek a *rsik* által az istenségtől közvetlenül megismert tartalmak, hanem azok a dolgok, melyekre maguk emlékeztek és továbbadtak (*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.¹⁴ 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 értelmzett jog és jogtudomány születésének pillanata. Az egyre inkább sajátos ismereteket követelő *dharm*a-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 (*sadāchāra*), azaz ez a forrás alapvetően különbözik a 'szokás' európai értelemben vett fogalmától. Természetesen a szokásoknak Indiában is fontos szerep jutott a mindennapi joggyakorlatban, hiszen társadalmi csoportok mind regionálisan, mind foglalkozásuk, mind pedig társadalmi státusuk alapján rendelkeztek, egymástól sok esetben igen különböző olyan szokásokkal, melyek a jog forrásai lehettek. Ezek a szokások azonban nem válhattak a *dharm*a forrásaivá. A kiemelkedő tanítók jó szokásai olyan emberek nemzedékeken át követett magatartása, akik életüket a tanításnak és a szent tudományoknak szentelték, akiknek erkölcsiségéhez nem fér kétség, s akik viselkedésüket az általuk tudott és ismert vallási tartalmakhoz igazították. Azt, hogy egy adott magatartás a *sadāchāra* körébe tartozik-e, egy *parisadnak* 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.¹⁵ Más helyen azonban *Manu* azt állítja, hogy a *parisad* három főből is állhat, akik a három Veda ismerői kerülnek ki.¹⁶ Számától és összetételétől függetlenül, a *parisad* nagymértékben járult hozzá a jog fejlődéséhez, Robert Lingat szerint a *smrti*-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 *dharm*a és így a jog legfőbb forrásává a *smrti*-irodalom vált, az értelmezés szerepét pedig a kommentátorok vették át.¹⁷

¹⁴ Kautīliya: Arthaśāstra III. 1. 3.

¹⁵ Gautama XXVIII. 49–51; Manu XII. 111.

¹⁶ Manu XII. 112.

¹⁷ LINGAT i. m. 14–17.

A *dharmasūtra*-irodalom megjelenése a Krisztus előtti hatodik évszázadra tehető. Formailag a *sūtra* irodalom sajátosságait követi, azaz olyan rövid, tömör megfogalmazásokat tartalmaz, melyek a tanítás lényegi elemeit adják vissza. A *sūtra* irodalom célja részben a *dharm*a olyan összefoglalása 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 legrégibb, Kane szerint a Krisztus előtti hatodik században keletkezett, mivel nem tartalmaz utalást a hinduizmus tanítását és pozícióját alapvetően megkérdőjelező buddhizmusra.¹⁸ Lingat a *Gautama dharmasūtra* megírását két évszázaddal későbbre helyezi. *Gautama* egy jól ismert *brahmīn* család neve, melynek tagjai több védikus iskolában is megjelentek, azaz koruk tudományosságának élvonalába tartoztak. A mű huszonnyolc különböző hosszúságú fejezetre oszlik, melyek a purifikációval, a négy életszakasz és az egyes *varnák* tagjainak kötelességeivel, a király jogállásával, a rituális tisztátalanság kérdéseivel, a büntetésekkel és a nőkre vonatkozó sajátos szabályokkal foglalkoznak.

Baudhāyana és *Āpastamba* művei azonos iskolából kerültek ki, a hagyomány szerint az iskola alapítója *Baudhāyana* volt, őt követte később *Āpastamba*, aki később önálló iskolát alapított. *Baudhāyana dharmasūtrája* kevésbé szerkesztett mű, azonos kérdések szétszórtnan, néha több alkalommal is előfordulnak a műben. Tartalmát tekintve nem különbözik lényegesen *Gautama* munkájától, de tartalmaz olyan témákat is, 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*.¹⁹ Tartalmában *Āpastamba* sem terjeszkedik túl a *dharmasūtrák* megszokott tematikáján, jogilag releváns témák legfeljebb az öröklés, a büntetések és a király jogai esetében figyelhetők meg, a többi téma a Védastúdiumok, a purifikáció, a *varnák* és a tilalmas ételek tárgykörében mozog. Ugyanez mondható el *Hārīta dharmasūtrájáról* is.

A mondanivalójában és formájában egyre sematikusabbá váló *sūtra*-irodalmat egy új műfaj, a *śāstra* váltotta fel, melynek megjelenése a Krisztus előtti második évszázadra tehető. A *śāstra*-irodalom több szempontból különbözik a *sūtrától*: (1) szemben a prózában íródott *sūtrákkal*, művei versbe szedve fogalmazódtak meg; (2) nyelvezete kevésbé archaikus, inkább a klasszikus szanszkritot tükrözi; (3) lényegesen hosszabb, szerkesztettebb és a jogi kérdéseket jóval részletesebben tárgyalja; (4) sokkal kevésbé kötődik a *kulpához* és a védikus irodalomhoz, azaz a *dharm*a önállósodásának egy fontos állomását tükrözi vissza.²⁰ A *dharmasūtrák* közül jelentősé-
güket tekintve három művet kell kiemelni, ezek: *Manu*, *Nārada* és *Yājñavalkya*. A fenti három mű közül Európában messze a *Manu-smṛti* vagy más néven *Mānava*

¹⁸ KANE i. m. 35.

¹⁹ KANE i. m. 41–42; 59.

²⁰ LINGAT i. m. 73; KANE i. m. 21.

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 összeállítására 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 bölcsök között említi, a *Manu-smṛti* királyként ábrázolja, akinek nevéhez az isteneknek szóló áldozat feltalálása fűződik. A *Manu-smṛti* keletkezési ideje rendkívül vitatott, a legtöbb, ami e tárgyban mondható, hogy valamikor a Krisztus előtti második és a Krisztus utáni második század között keletkezhetett. A datálást nehezíti, hogy a szövegben sok a későbbi interpoláció is. Az indológusok között sokáig egyetértés mutatkozott a tekintetben, hogy a három fő *dharmasāstra* közül *Manu* a legrégebbi, egyfajta átmenetet képez a *dharmasūtra* és a *dharmasāstra* között. E nézet azonban azon az elvi alapon nyugodott, hogy *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 magasabb színvonalra a szerzők képességei, céljai és körülményei együtthatásával is magyarázható, azaz nem feltétlenül későbbi az a munka, amely magasabb színvonalat és részletesebb kidolgozottságot mutat.

Ettől függetlenül *Manu* valóban a tiszta védaizmusból a későbbi hinduizmus felé való átmeneti állapotot tükrözi. Miközben a Védák abszolút autoritását a szöveg több helyen kiemeli, a védikus gyakorlattól mégis jelentős pontokon eltérést mutat. Ennek legjobb példája az erőszakmentességre (*ahimsā*) vonatkozó doktrína, mely teljes mértékben ellentétben áll a Védák véres áldozatával és a 'halak törvényével'. Az erőszakmentességnek a vegetáriánizmushoz is elvezető új elve forradalmi változás a vallási gondolkodásban, mely *Manu*nál is lecsapódik. *Manu* kísérletet tesz mind a régi, mind az új doktrína fenntartására, ezáltal egy időben tartalmazza a *dharma* prescriptív és a valóság descriptív aspektusát. Hasonló történeti változások magyarázzák a *Manuban* előforduló számtalan ellentmondást. Klasszikus példa a *niyoga*-házassággal kapcsolatos *Manuban* található ellentmondások: miközben az egyik helyen megtiltja e házassági formát és erkölcsileg is elítéli, azonközben más helyen részletesen tárgyalja e házasság megkötésének szabályait. Az ellentmondások egyik oka tehát a későbbi interpolációk beiktatása a szövegbe. A koherencia hiányának másik oka, hogy különböző iskolák és doktrínák tanításait foglalja egybe, miközben nem tesz rá kísérletet, hogy azokat harmonizálja egymással. Így állhatott elő, hogy ugyanazon kérdésekre teljesen más előírásokat tartalmaz.²¹ 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.

²¹ DONIGER-SMITH i. m. xxx–lviii.

Manu egy meglehetősen terjedelmes munka, tizenkét könyvet, azon belül 2694 *ślokát* (párverset) tartalmaz. A mű bevezetésére szolgáló első könyv elmeséli, hogy a nagy tanítók felkeresték *Manut*, hogy mondja el nekik a *dharma* szabályait, *Manu* pedig eleget tesz kérésüknek, a kozmikus világfolyamatban helyezve el a *dharmát*. A második könyv a *dharma* forrásaival, az egyes életszakaszokkal és a Véda-stúdió-mokkal foglalkozik. A harmadik könyv a családfeji 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. A második hat könyvben találhatóak azok az új vonások és tartalmi elemek, melyek *Manut* a *sūtrák* felé emelik. A hetedik könyv a király jogállásáról és kötelességeiről szól, ám jóval részletesebben fejti ki a témát, nagyon sok elemet áttemelve 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 magánjog első genuin klasszifikációja, továbbá a bírósági eljárás alapjainak lerakása. A leg részletesebben a tizenhatodik *mārga*, a házassági és az öröklési jog domborodik ki, mely kitölti a teljes kilencedik könyvet. A tizedik könyv a *varnákkal*, valamint a *varnák* keveredése útján előállott kevert kasztokkal foglalkozik. Helyet kapnak itt továbbá a kivételes helyzetekben alkalmazandó szabályok, amikor az általános normák a körülmények hatására nem követhetők. A tizenegyedik könyv a bűnöket tárgyalja, míg az utolsó, tizenkettedik könyv mintegy keretbe foglalva a művet, visszakanyarodik az első könyv témájához, a *dharma* vallási, etikai és filozófiai alapvetését világítja meg.

Sokszor megfogalmazott kritika *Manu*val kapcsolatban a rendezetlenség és logikai következetlenség. E kritika nem megalapozott, mivel egy modern nyugati jogrendszer struktúráját aligha lehet számon kérni egy kétezer esztendeje Indiában született munkától. Ha nem ebből, hanem saját perspektívájából szemléljük, rendezettség azonnal nyilvánvalóvá válik. A mű logikája ugyanis az életszakaszokra van felépítve, ezért először a Véda-stúdium, valamint a tanuló és a mester viszonya kerül előtérbe, majd ezt követi a családfeji életszakasz. Mivel e második életszakasz az, amely a mindennapi életviszonyok sűrűjében zajlik, ennek szabályai a leg részletesebbek, 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 és fejezetben való elhelyezését. A vallási bűnök azonban, melynek megítélése nem a király feladata, külön könyvben kapnak helyet.

A *Manu-smrti* mellett a *Yājñavalkya-smrti* rendelkezik kiemelkedő autoritással. *Manu*hoz hasonlóan *Yājñavalkya* is mitikus figura, aki kinyilatkoztatás útján ismerte meg a *Yajurvedát*, ebből következően a mű szerzői ismeretlenek. A *smrti* népszerűségét és befolyását mutatja, hogy az angolok is felhasználták indiai joggyakorlatuk

során, s ahogy egy modern indiai szerző megfogalmazta, az indiaiak leborulnak ugyan *Manu* előtt, de a valóságban a *Yājñavalkya-smṛti* szerint élnek. Ennek oka, hogy valamennyi *smṛti* közül ez a legjobban szerkesztett, legkidolgozottabb, ugyanakkor egyszerűbb stílusa miatt legérthetőbb és legprecízebb munka. Terjedelme a *Manu-smṛti* egyharmada, mégis több olyan részletszabályt tartalmaz, melyek nem találhatók meg *Manu*-ban. Annak ellenére nincsenek benne ellentmondások és ismétlések, hogy e mű szerzője is több különböző forrás alapján, egymástól eltérő hagyományokat dolgozott fel. A *Yājñavalkya-smṛti* három nagy könyvre oszlik, az első a vallási szokásokkal (*āchāra*), a második a jogvitákkal (*vyavahāra*), a harmadik a büntetésekkel foglalkozik. E szerkezet teljes szakítás *Manu* felosztásával, melynek hatását és eredetiségét mutatja, hogy a középkori kommentátorok is ezt a rendszert követték. Tartalmilag a *Yājñavalkya-smṛti* közel áll *Manu*-hoz, ugyanazon témákat dolgozva fel, többé-kevésbe azonos normák alapján. Ugyanakkor a részletekben több fontos különbség is fellelhető: *Yājñavalkya* nem ítéli el a *niyoga* házasságot, fiúgyermek hiányában elismeri az özvegyek és a lányok öröklési képességét, és hallgat a brahmanok előjogairól is. Keletkezési ideje nem ismert, annyi bizonyos, hogy a *Manu-smṛti* után íródott: Jolly szerint a Krisztus utáni negyedik század lehet a legkorábbi időpont, Kane azonban nem fogadja el Jolly érveit, és megítélése szerint a legvalószínűbbnek a Krisztus utáni első két évszázad jöhet szóba, de nem zárja ki a Krisztus előtti első évszázadot sem.²²

A *Nārada-smṛti* a legkésőbbi a fontosabb *dharmasāstrák* közül, valamikor a harmadik és a hatodik század között keletkezhetett: Kane az előbbi, Jolly az utóbbit tartja valószínűbbnek.²³ A *Nārada-smṛti* a legrövidebb, egyben a leginkább csak jogi kérdésekre összpontosító munka. Két részből áll, melyek fejezetekre oszlanak. Az első rész három fejezete kizárólag a bírósági eljárással foglalkozik, az egyébként jóval hosszabb második rész fejezetei pedig a 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 közül jogi szempontból ez a legprecízebb, ami egyeseket arra a következtetésre vezetett, hogy a *Nārada-smṛti* szerzője és a római jog nagy alakjai, elsősorban *Gaius* között valamiféle kapcsolatot tételezzenek fel, ám ez az elképzelés komoly tudományos ellenállásba ütközött, s inkább a tizenkilencedik század végének tudományos alapállását tükrözi, amely szerint a rómaiakat leszámítva senki nem képes precíz és rendszerezett jogtudományi műveket írni.²⁴

A *dharmasūtra* és a *dharmasāstra* műfajba tartozó művek nem törvénykönyvek, hanem a *dharmára* vonatkozó különböző tanítások kompendiuma. Amikor azonban az angolok kezükbe vették British India igazgatását, és kinyilvánították, hogy minden

²² LINGAT i. m. 97–100.

²³ J. JOLLY: *Recht und Sitte*. (Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde II/8) Strassburg: Verlag von Karl Trübner, 1896, xix; KANE i. m. 467–480.

²⁴ Daresté véleményét idézi LINGAT i. m. 102.

közösséget saját joga szerint bíráltnak el, hamarosan azzal a problémával szembesültek, hogy nem ismerik e közösségek jogát. Éppen ezért olyan jogszabályokat kezdtek el keresni, melyek az angol bírók igényeit kielégítik, és útmutatóul szolgálnak. Ilyen jogszabályok azonban nem léteztek, ezért a *dharmasāstra*-irodalom szinte mindenki által ismert műveit, elsősorban a *Manu-smṛitī*t kezdték el alkalmazni úgy, hogy azt jogszabályi erővel ruházták fel. A *smṛti*-irodalom természetének e félreismerése sok zűrzavarhoz vezetett, mivel a hinduk és az angol bírók egészen más gondolati alapsztruktúrákból indultak ki. Ennek lett egyik következménye, hogy Európában a *Manu-smṛitī* lett a legismertebb munka, de a mű törvénykönyvnek való fordítása megmutatta az eredendő félreértést. S miközben az európai közönség *Manu*t tanulmányozta, addig ugyanazon szöveg Indiában a társadalmi reformok akadályozásának szimbólumává vált. A *brahminok* előjogai, a nők alávett helyzete, az érinthetetlenek kirekesztése mind e szövegből folyik. Ezért alig van mű, amelyet annyiszor égettek volna el tiltakozásul, mint éppen a *Manu-smṛitī*!²⁵

A középkor során a *dharmasāstra*-irodalmat felváltotta a kommentár-irodalom, mely részben a *dharmasūtrák*hoz, részben a *dharmasāstrák*hoz kapcsolódott. Mindkét irodalmi műfajba tartozó művek erre a korra olyan autoritásra tettek szert, hogy a későbbi kommentátorok legfeljebb e szövegek interpretátoraiként határozták meg magukat, akik értelmezték 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 *śāstrákkal* – kanonikus szintre sosem emelkedtek. Ebből következően a kommentátorok egymással vitatkoztak, de a szövegeket sosem vonták kétségbe. A kommentár-irodalomba tartozó művek két csoportba bonthatók: az egyik 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 kommentátorok e második fajtáját az angolok szintén igyekeztek felhasználni a napi joggyakorlatban, s Justinianus művének mintájára digestáknak kezdték őket nevezni. E művek szerzőit általában ismerjük, döntően miniszterek, vagy más magas állami funkciót betöltő személyek voltak, akik ismerték az állam igazgatásának és a napi joggyakorlatnak is a problémáit. A legtöbb kommentár a *Manu* és a *Yājñavalkya smṛitī*hez íródott. A legrégebb *Manu*-kommentár *Bhāruchié*, mely egy rövidebb, az *arthaśāstra*-irodalom is feldolgozó munka. *Bhāruchi* kommentára forrásként szolgált a *Manu-smṛitī* leghíresebb kommentárához, *Medhātithi* munkájához, mely igen terjedelmes, más *smṛitī*ket is felhasználó írás. A *Yājñavalkya smṛitī*hez íródott leghíresebb kommentár a *Mitākṣara*, melynek befolyását mutatja, hogy az angolok – tévesen – legiszlatív munkának tekintették, és a bírók megsegítése céljából angolra is lefordították. A digestáknak nevezett művek közül kettő érdemel említést. Az egyik *Lakṣmīdhara* XII. században készült, terjedelmes munkája (30 000 párverset tartalmaz, azaz kb. tízszer hosszabb, mint a *Manu-smṛitī*), mely a legrendezettebb, legáttekinthetőbb bel-

²⁵ DONIGER-SMITH i. m. lix.

ső logikával rendelkező kommentár. A másik munka a *Sir William Jones* megrendelésére, a XVIII. század végén készült digesta, mely korának legkiemelkedőbb tudósa, *Jagannātha* alkotása. E művet azonnal lefordították angolra, s a *Manu-smṛti* mellett ez volt a hindu jog európai tanulmányozásának kiindulópontja és kútfője.²⁶

A források között végül meg kell említeni a világirodalom leghosszabb epikus művét, a *Mahābhāratát* is. E mű a *Bhārata* nemzetség hatalomért folytatott küzdelmét meséli el, ám számtalan betétet, történetet és a bölcsesség-irodalomba tartozó elemeket is tartalmaz. A történet egyik főhőse *Bhīṣma*, 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.²⁷

Államelmélet és államszervezet

A *dharmára* vonatkozó ismeretek előrebocsátásával az államra vonatkozó hindu elképzelések is könnyebben érthetővé válnak. A hindu gondolkodás valójában nem az államot mint elvont fogalmat ragadja meg, hanem az uralkodó személyén keresztül közelíti meg a politikai rendszer és a közigazgatás kérdéseit. Mivel az uralkodónak is van *dharmája* (*rājadharma*), e *dharma* megvalósítása jelenti az uralkodói tisztség ellátásának optimális lehetőségét. Mivel az uralkodói tisztséggel szembeni elvárásokat a *rājadharma* útján fogalmazták meg, ez is egy önszabályozó rendszerré vált, mely a király akaratától függött: amennyiben betartotta a *dharma* előírásait, jó uralkodónak minősült, ha nem, legfeljebb az *adharma* 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 *brahminok* tudták befolyásolni, mivel a doktrína szerint az uralkodó tanácsadóinak a papi rétegből kellett kikerülniük. Valódi hatalom hiányában azonban ez legfeljebb informális úton érvényesült.

A királyság mint intézmény szükségessége a jelenkori viszonyokkal igazolható. A hindu elmélet szerint ugyanis több világkorszak létezik az aranykortól kezdődően a vaskorig, s minden korszak romlottabb az előzőhöz képest. Az a korszak, 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 törvénye' érvényesül.²⁸ 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

²⁶ KANE i. m. 573–583; LINGAT i. m. 107–122.

²⁷ D. FUNK: Traditional Orthodox Hindu Jurisprudence: Justifying Dharma and Danda. *Southern University Law Review*, 1988/15, 194–195.

²⁸ Kautilīya: Arthaśāstra: IV. 1. 13.

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 felruháztak az erővel és a hatalommal, hogy megvédje az embereket és a vagyontárgyakat a 'halak törvényének' érvényesülésétől. Ez a felfogás egyben magyarázatot ad arra is, hogy a királynak azért kell a harcosok rétegéből származnia, mert ők rendelkeznek a *kṣatrával*, vagyis az erővel és a hatalommal. A középkori kommentátorok azonban már nem ragaszkodnak ehhez a doktrínához, mivel kivételesen jogszerűnek tartják a nem *kṣatriya* személy uralkodását is, ha ezzel az uralom nélküli állapot, mint legfőbb rossz, elkerülhető.²⁹

A király választásának, vagy az uralkodói tiszttség létrejöttének 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).³⁰ Utóbbi feltételnek azért van jelentősége, mert a *dharm*-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 *kṣatra* egy meghatározott földrajzi területre irányul, ezért a föld egyetlen tulajdonosa elméletileg az uralkodó.³¹

A királyt két prerogatívára illeti meg: az adó és a büntetés joga. Az adó nem más, mint azon anyagi feltételek biztosítása, melyek a királynak feladata ellátásához szükségesek. Ezzel azonban nem jön létre semmilyen szerződéses viszony uralkodó és népe között (szemben a kalifátusra vonatkozó iszlám elmélettel), mivel a király *dharmája* nem szűnik meg azáltal, hogy egyesek esetleg nem teljesítik adófizetési kötelességüket. A király, *dharmájából* folyóan, az ő biztonságukról is köteles gondoskodni. A büntetési jog (*danda*) nem folyik közvetlenül az uralomhoz való jogból, hanem önálló jogosítvány, melynek isteni legitímációja 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 visszaelne 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.

²⁹ LINGAT i. m. 209–210.

³⁰ Gautama XI. 2–6.

³¹ LINGAT i. m. 207–212.

A büntetési és az adóztatási jog a király védelmi funkciójával függ össze, mely külső és belső védelmet jelent. A külső védelem az ellenséges külső hatalmak irányában érvényesül, ebbe a védekező és a támadó háború, a nemzetközi szerződések tartoznak bele. Az *arthával* (a hatalom művészetével) foglalkozó művek igen részletes taktikai és stratégiai tanácsokat adnak a királynak ebben a vonatkozásban is, nem riadva vissza erősen machiavellisztikus intézkedésektől sem. Különösen a *Kautilya* (feltehetően *Chandragupta* minisztere) által írott *Arthasāstra* emeli ki a pusztán a végeredmény oldaláról történő megközelítés fontosságát, de a *dharmával* foglalkozó művek is teljes diszkréciót biztosítanak a királynak. A *Mānava* és a *Nāradya dharmasāstra* négy módszert ajánl az ellenség legyőzésére: tárgyalás, megvesztegetés, megosztás és katonai erő alkalmazása.³²

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 inkább a végrehajtási rendeletek körébe tartozik, melynek célja a társadalmi rend biztosítása. Mivel e rendeletek a király hatalmán nyugszanak, mindenkire kötelező erejűek, kétségbevonásuk egyben a királyi hatalom kétségbevonása is, ezért rendkívül szigorúan ítélik meg a királyi rendeleteknek nem engedelmességet. 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.³³ 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 igen töredékesen ismert a modern tudomány által.³⁴ Érdemes felfigyelni arra, hogy ez az aspektus az indiai királyi alkotmányos helyzetét rendkívül hasonlatossá teszi a klasszikus iszlám jog által

³² Manu VII. 107; Nāradya Dharmasāstra. In J. JOLLY: *Nāradya Dharmasāstra or the Institutes of Nārada*. Würzburg, 1875. XVIII. 5. (a továbbiakban: Nārada)

³³ Nārada XVIII. 8–9.

³⁴ LINGAT i. m. 230–232.

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 *brahminok* ismerték, az uralkodó köteles volt *brahminokból* álló tanácsadó testületet felállítani, s döntései előtt véleményüket kikérni. Ez az államelméletben úgy csapódott le, hogy a két hatalom, a *brahminok* szellemi-spirituális és az uralkodó erőszakon nyugvó hatalma, egymást kiegészítik, s ilyen formán egy egységes egészet alkotnak, kettejük együttműködése képes csak a világban a morális rendet biztosítani.³⁵ A *brahminok* tanácsát elsősorban jogi ügyekben kell kikérnie az uralkodónak, a *dharma*-ban jártas papok előzetes meghallgatása nélkül jogi természetű ügyekben nem is dönthet. Az igazságszolgáltatáson túlmenően azonban az államélet minden területére kiterjed a *brahminok* tanácsadási joga és kötelessége, azaz a politikai taktika és stratégia területére is, mely nem a *dharma*, hanem az *artha* felségterülete. A király köteles egy *brahmint* saját személyes tanácsadójának kinevezni (*purohita*), aki különösen örökdió a király helyes döntései felett, bár vétőjoga neki természetesen nincsen. A *purohita* inkább az uralkodó személyes szellemi vezetője, akinek a politikában való jártasság mellett más tudományokhoz, így többek között az asztrológiához is érteni kellett. A *brahminok* állami szolgálatának ellentételezéseként komoly privilégiumokat és mentességeket élveztek. Mivel a *brahminok* 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.³⁶ A *brahminok* adómentességet élveznek, ezen túlmenően büntetésük esetén nem alkalmazható velük szemben testi fenytés, bebörtönzés, pénzbüntetés, száműzetés, és nem lehet őket becsmérelni.³⁷ A *brahmin* ellen elkövetett bűncselekmény a leg súlyosabb valamennyi bűncselekmény közül, mivel az szakrilegimnnek minősül, hiszen a *brahmin* személye szent.³⁸ 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 *brahminok* ellen elkövetett büntett. A középkori kommentátorok azonban igyekeztek a *brahminok* ennyire kivételes megkülönböztetését csökkenteni azáltal, hogy a mentességeket és kivételeket csak a legkiválóbb és legtanultabb *brahminokra* alkalmazták, s véleményük szerint az előjogok összessége *ipso iure* nem illeti meg valamennyi *brahmint* (igyekezettük talán az is motiválhatta, hogy a buddhizmus éppen a *brahminok* túlzott hatalma elleni fellépés jegyében született meg). Az mindenesetre tény, hogy a *brahminok* felső rétege az állam szolgálatába szegődött, s tudásukkal a királyság javát igyekeztek előmozdítani, s ilyen formában, társadalmi

³⁵ Gautama VIII. 1.

³⁶ Manu VII. 82.

³⁷ Gautama VIII. 13.

³⁸ Manu VIII. 381.

presztízsük révén, a király hatalmának ellensúlyát képezték. Azt is érdemes azonban hangsúlyozni, hogy ez semmiképpen nem intézményes kontrollként működött, hanem a papág társadalmi és vallási megbecsültségén nyugodott, melyet egyetlen uralkodó sem mert hosszú távon teljesen figyelmen kívül hagyni.³⁹

A *dharmával* foglalkozó művek nem is mentek ennél mélyebbre, megelégedtek az uralkodó és a *brahminok* hatalmi viszonyának elméleti megalapozásával. Az *arthával* foglalkozó művek azonban az államszervezet részleteiről is részletes leírást adnak. *Kautilya Arthasāstrája* pontosan meghatározza az egyes állami főtisztviselőket, azok feladat- és hatáskörét. Ismerték a ruhák (szó szerint: a fonál) készítéséért felelős főtisztviselőt, akinek feladata volt, hogy megfelelő ruhák, páncélok készüljenek. A fonalak készítésére a társadalom legkítaszítottabb nőtagjait alkalmazták (özvegyek, nyomorék asszonyok, otthonukat elhagyó asszonyok, büntetésüket pénzzel megváltó nők, idős rabszolgánők), majd az általuk elkészített anyagból mesteremberek készítették el a ruhákat. A főtisztviselő feladata volt az egész munkafolyamat irányítása és a bérek kifizetése. A mezőgazdasági főintendáns a mezőgazdasági termények begyűjtéséért és a vetésért viselt felelősséget. A szöveg részleteiben meghatározza azt is, hogy melyik növény magját mikor, és milyen sorrendben kell elültetni. Külön felügyelője volt az alkoholtartalmú italok előállításának és forgalmazásának, az állatok védelmének (e tisztviselő pénzbüntetéssel sújtott mindenkit, aki a védett állatokat leöli), a kurtizánoknak (e hivatalnok büntetőhatalommal rendelkezett a kurtizánok által, vagy sérelmére elkövetett bűncselekmények esetére), a tengeri hajózásnak, a lovaknak, a szarvasmarháknak, az elefántoknak (az elefántokat előszeretettel alkalmazták hadicélokra, ezért ezen állatok védelmére, táplálására és kiképzésére nagy hangsúlyt fektettek), az aranybányászatának és forgalmazásának, a kereskedelem irányításának és az adó begyűjtésének. A hadügyi igazgatást megbontották a harci kocsik, a lovak és a gyalogosok felügyelője, valamint a katonai parancsnok között. A tartományi igazgatást külön adminisztrátorok felügyelték, akik összeírták az illetékességi területükön lévő falvak számát, nagyságukat, kijelölték határaikat, vezették a helyi ingatlannyilvántartást, megállapították és beszédtek az adókat (öt, illetve 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 nagyobb tragédiáknak (nem mindig sikerrel). Végül, de egyáltalán nem utolsósorban kém és titkosszolgálati hivatalok útján ellenőrizték az államot érintő külső és belső veszélyforrásokat.⁴⁰

Jól látható, hogy már az ókori Indiában rendkívül kifinomult, mindenre kiterjedő és hatékony államszervezet segítette az uralkodó munkáját, melynek effektivitását 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 moghul kormányzat!⁴¹

³⁹ LINGAT i. m. 220–222.

⁴⁰ Az egyes hivatalnokok feladatáról és felelősségéről rendkívül részletes leírást ad Kautilya: *Arthasāstra*: 110–185.

⁴¹ V. SMITH: *The Oxford History of India*. Oxford: Oxford University Press, 1964, 100.