

Émile Durkheim és a jogszociológia

Szerző: NAGY Zsolt

Affiliáció: egyetemi docens, SZTE ÁJK Összehasonlító Jogi és Jogelméleti Intézet

Rovat: Jogszociológia

Rovatszerkesztő: BENCZE Mátyás

Lezárás dátuma: 2025.11.27

Idézési javaslat: NAGY Zsolt: „Émile Durkheim és a jogszociológia” in JAKAB András – KÖNCZÖL Miklós – MENYHÁRD Attila – SÜLYÖK Gábor (szerk.): Internetes Jogtudományi Enciklopédia (Jogszociológia rovat, rovatszerkesztő: BENCZE Mátyás) <http://ijoten.hu/szocikk/emile-durkheim-es-a-jogszociologia> (2026). Konkrét szöveghelyre való hivatkozáshoz javasoljuk a szövegbeli bekezdésszámok használatát, pl. [8] vagy [12]–[18].

Émile Durkheim, noha a jog belső elemzése nem feltétlenül került a látóterébe, egy általános szociológiai reflexió keretén belül – Gurvitch szavai szerint – egy szisztematikusknak mondható jogszociológiát mutatott fel, mivel végső soron kitöltötte azt az űrt, amely a korabeli társadalomtudományok között már nyilvánvalóvá vált. Különös érdekessége pedig az, hogy munkáinak originalitása elsősorban a munkamegosztás elemzésében és a társadalmi szolidaritás vizsgálatában rejlik. S ezzel végső soron „megnyitotta a kapukat”, „áthidalta a szakadékot” a hagyományos társadalmi gondolatok, a „modern” empirikus vizsgálatok és az „általánosító, absztraktabb” elméletek között, amivel nemcsak a jog szociológiai elemzésének volt az előfutára, de szellemi elődjévé vált a szociologizáló jogelméleteknek is.

Tartalomjegyzék

- 1. A jogtudomány és a szociológia kapcsolata**
- 2. A társadalmi szolidaritás és a jog**
- 3. Társadalmi változás és jogfejlődés**
- 4. A szerződések szerepe a társadalomban**
- 5. Példák Durkheim jogszociológiájának gyakorlati relevanciájára**
- 6. JEGYZETEK**

1. A jogtudomány és a szociológia kapcsolata

[1] Meglehetősen komplikált kérdésnek tűnik, és lényegét tekintve az is: honnan, mikortól, kitől eredeztethető a jogszociológia tudománya? Talán nem is lehet feltétlenül, konkrétan, konkrét helyhez, személy(ek)hez, időszakhoz kötni.^[1] Mindenesetre, ha megnézzük azokat a tudományos munkákat, amelyek a jog és a társadalom kapcsolatának minőségét, mennyiségét, sőt, egyáltalán magát a viszonyt helyezték fókuszpontba, a XIX. század végére XX. század elejére szükséges koncentrálni. Ebben az időszakban meglehetősen nagy számban találhatunk a társadalmi lét és a jog szférájának viszonyát kifejtő munkákat, olyan jogelméleti irányokat, amik figyelmet fordítottak a

korabeli modern szociológiaelméletekre, illetve olyan szociológiai, szociográfiai tanulmányokat, amelyek a jog területét vették célba. Ebben az esetben pedig az egyes álláspontok szerint különbséget kell tenni szociológiai orientáció és jogtudományi megközelítés között, s ez akár adhatná a distinkció lényegét is, ugyanakkor – mind a szociológia, mind a jogtudomány terrénumáról – meglehetősen markáns vélemények is megjelentek, miszerint nem lehet a tudomány keretei között ilyen alapon objektív határokat húzni. Mindenesetre az az intellektuális tradíció, amelynek hagyatéka olyan nevekben testesül meg, mint Émile Durkheim, Eugen Ehrlich (->jogtudat), Rudolf von Jhering, Max Weber (->gazdaság és jog), Georges Gurvitch, Roscoe Pound, Oliver Wendell Holmes, Jerome Frank vagy Karl Llewellyn (->amerikai jogi realizmus), szerepet játszhatnak a diszciplína lényegének meghatározásában.^[2]

[2] A kezdetek – a modern szociológia kialakulásával egy időben és egy személyben – a francia Émile Durkheimhez köthetőek, aki sokkal inkább a társadalom különféle intézményeinek és a társadalom egészének kapcsolatát vizsgálta, s ebben a diskurzusban a jog „adta magát”, mint egy „megcsontosodott”, ősi, ám napjainkban is szignifikánsan és tagadhatatlanul létező társadalmi intézmény. Ennek az intézménynek a vizsgálata, már önmagában „ősi” volta miatt módszertani szempontból is kevésbé flexibilisnek és kronológiailag is áttekinthetőnek mutatkozott. A jog jelenségét éppolyan, a társadalom totalitásában megvalósult partikuláris intézménynek tekintette, mint a vallást vagy az erkölcsöt. S a jognak az előbbiekkal való kapcsolata csupán a társadalom morális hitvilágával van, ami nem más, mint a társadalomnak az egyes esetek megítélésére való reflektációja. Vagyis – Alan Hunt értékelését követve – Durkheim esetében a jog csupán egy metodológiai eszköz volt, egy szem előtt lévő intézmény a társadalmi szolidaritás elemzéséhez; anélkül, hogy külön figyelmet fordított volna a jog belső struktúrájára, megjelenésére, lokalizálására, inkább egy általános szociológia keretében adott analízist a jogról.^[3] Vagyis nem egy szisztematikus jogszociológia kidolgozására törekedett, hanem inkább különböző társadalmi jelenségek (tények) között, egyikként vizsgálta azt, illetve kora pozitivistá, evolucionista felfogásának megfelelően a jog fejlődéséről adott egy általánosabb képet.^[4]

[3] Émile Durkheim (1858–1917) a franciaországi Epinal nevű faluban született, s tizenkilenc éves korában főiskolai tanulmányait az Ecole Normale Supérieure-ben végezte Párizsban. Korai filozófiai érdeklődése, a társadalomfilozófia felé irányult, és bourdieux-i tanulmányai után disszertációját a *Társadalmi munkamegosztásról (De la division du travail social, étude sur l'organisation des sociétés supérieures)* 1983-ban védte meg Párizsban. Később a Sorbonne egyetemén (1913-ban) megszerezte doktori fokozatát *Tudomány és oktatás a társadalomban* címmel. Intellektuális „gondolatvilágát” mindenképpen erősen befolyásolták a felvilágosodás korabeli francia gondolkodók, mint Montesquieu vagy Rousseau, főképpen, mivel – az említett gondolkodókkal párhuzamosan – a társadalmi jelenségeket már önmagában, általánosságban és törvényszerű folyamatok trendjeként kezdte vizsgálni. Emellett tetten érhető Immanuel Kant és az *Erkölcök metafizikája*, mint a szociális kötelezettség autonómiájának és heteronómiájának dichotómiája, ám természetesen a leginkább markáns szellemi közeg Claud-Henry de Saint-Simon munkái nyomán elsősorban August Comte nevéhez köthető. S ez a kapcsolat nemcsak a társadalom módszertanilag pozitív vizsgálatából eredt, hanem a szociális lét kollektív tudatként, szellemi viszonyrendszerként való értelmezéséből is, ami a korabeli társadalomtudományi gondolkodásban igazán új keletűnek számított. Ugyanakkor megtalálható Herbert Spencer evolucionizmusa és felfedezhető a német szociológus, Ferdinand Tönnies társadalmi szolidaritásról írott munkáinak (például *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887) hatása is.^[5]

[4] Antiindividualista megközelítésében a jog, továbbá a vallási szabályok, erkölcsi normák, szervezeti leírások – több más társadalmi intézmény szabályaival együtt – *társadalmi tények*, amelyek autonóm létezésükkel és az individuumtól független, külső kényszerítő erővel rendelkeznek, továbbá az egyén számára meghatározott gondolkodási sémákat, érzelmeket és cselekvési módokat aktiválnak. Ezt elsősorban *A szociológia módszere (Les règles de la méthode sociologique)* című munkájában fejt ki. Ezek a társadalmi tények természetesen kívül esnek az individuum fizikai testén, de pszichikai valóságán is

túlmutatnak. A *társadalmi tény* mint kifejezés végigvonul Durkheim szociológiáján, jogszociológiáján, s nem mellesleg épp e fogalmi meghatározás által indukált metodológiai szempontok alapján, (módszertanilag is diszkvalifikálva) különböztette meg a szociológiát a korabeli „divatos”, a humán kognitív tudományokat feltérképezni szándékozó szellemi irányzatoktól (pszichológia, filozófia, biológia). Utóbbi tudományterületek immáron csak az egyént akarták feltérképezni, anélkül, hogy figyelemmel lettek volna annak környezetére, többek között társadalmi miliójére, ám Durkheim pont ezt a problémakört vette górcső alá. Sőt, ennek autonóm metodológiájára törekedve, s módszertani következetessége miatt – napjainkban már konvencionálisan is kimondható – a külső társadalmi tényezők éppolyan hatással vannak az egyén pszichikumára, mint a fizikai tényezők (létezők). Mindezek – individuumtól függetlenül – *sui generis* léteznek, éppolyan hatással bírnak rájuk, és a (természettudományokhoz hasonlóan) törvényszerűségeik éppúgy feltérképezhetők, leírhatók. Ezek éppúgy kezelhetők „dologként”, mint bármilyen más empirikusan mérhető valóságos jelenség, vagyis objektívek és modellezhetők, demonstrálhatók, vizsgálhatók. Márpedig ezek a szociális tények nem önmagukban, hanem csak más társadalmi tényekkel magyarázhatók. Kronológiai szempontból – talán inkább napjaink szociálpszichológiájához hasonlatosan – a viszonyrendszer megváltozásával szemben generációról generációra „öröklődik” a változással kapcsolatos szembenállás, egyfajta társadalmi *circulus vitiosus*. Tehát a társadalmi tények a természettudományokhoz hasonlóan pozitív módon, a fizikai jelenségekhez hasonlóan írhatóak le, ám a legtöbb esetben nem közvetlen, direkt, hanem közvetett, indirekt módon mérhetőek (mint a nem igazán anyagiasítható „társadalmi tudat” jelensége).

[5] Ebből a perspektívából nézve pedig a jog is társadalmi tény:

- egyrésztől *kényszerítő erővel bír*, vagyis megtilt bizonyos cselekedeteket (például lopás, emberölés),
- másrésztől valóságos, mert valós konzekvenciával bír (bebörtönzés, halálbüntetés), továbbá
- *externális*, mivel a társadalom objektív tényként beszél az olyan kérdésekről, mint (például szabályszegés, jogsértés stb.), s végül
- a jog *megfigyelhető*, hiszen a szabályok többnyire írásba foglaltak (kódexeket állítottak össze, törvényekbe foglalták stb.).

2. A társadalmi szolidaritás és a jog

[6] Ehhez szorosan kapcsolódik a már említett *kollektív tudat* jelensége, amely Durkheim definíciója szerint közös szokások és érzelmek általános, a többség által normatívnak tartott rendszere, melyek a közösség tagjainak életét determinálja. Általánosan regulatív, morális erő, amely megmutatja a különböző cselekvési lehetőségek közül a helyeset és a helytelent; amely „erő”, a mechanikus szolidaritással bíró társadalmakban inkább erősebb, mint az organikus szolidaritást preferáló szocialitásokban, ahol inkább gyengébb.^[6] De mi is az a mechanikus, illetve organikus szolidaritás?

[7] A *mechanikus szolidaritás* mint egy ideáltípus elsősorban a kis, preindusztriális, tradicionális településekre jellemző, ahol a mutúális (kölcsonös reciprocitáson alapuló) viszonyok előfordulási gyakorisága viszonylag magas. S ebben az esetben a csoportszolidaritás kifejező eszköze a „közös tudat”, amely *homogenitás* a csoport összetartásának záloga. S mivel a közös szokások, cselekvések, tendenciák (a csoport tagjai számára is) tisztán láthatóak, így olyan mélyen hisznek életük és morális világuk azonos voltában, hogy így ezek többnyire vallásos kereteket is kapnak. Nos, ebben a helyzetben senki nem gondolkodhatott magáról, mint önálló individuumról, mint aki „más mint a többi”, s innentől kezdve például valamely a közösség normáitól eltérő cselekmény nem azért sérti a kollektív tudatot, mert kriminális, hanem azért kriminális, mert sérti a kollektív tudatot. Ezért, ahogy a *Társadalmi munkamegosztásban* is írja, ezekben a társadalmakban a munka kevésbé volt differenciált, következésképpen az ahhoz szükséges tapasztalat generációról generációra, idősebbekről fiatalabbakra szállt. Erre példának hozhatók a rurális Pennsylvania, Ohio, Indiana és Ontario államok, ahol a régi Amish közösségek élnek. Az „uniformis” (fekete ruha) a homogenitás fizikai megjelenési

formája, az egyszerű munkamegosztás (a férfiak a földeken, az asszonyok a háztartásban dolgoznak) „apáról fiúra száll”, s végül szokásaik jól körülhatárolható vallási szabályokban foglaltak.

[8] Az *organikus szolidaritás* ezzel szemben inkább egy differenciáltabb, magasabb szinten specializálódott „szakmunkák” hálózatából áll/állt, az egyes egyének sokkal nagyobb és külső megjelenésében is megmutatkozó egyéniséggel és autonómiával bírnak, ezáltal alkotva a nagyobb „egész” egységét. Végző soron a kétféle szolidaritás között az úgynevezett interakciós dinamika sűrűsége mutatja meg a határt, s e sűrűség növekedése indikátorként szolgál és egyúttal megmutatja a párhuzamosságot a preindusztriális társadalmak és az indusztriális társadalmak közti átmenet kérdésében is. Ugyan az organikus szolidaritás keretei között is létezik a kollektív tudat, ám ez már sokkal gyengébb, mint a mechanikus szolidaritású társadalmakban, és ez a heterogenitás önálló célokat ad az egyes individuumoknak, amelyek közötti folyamatos interakció adja meg a társadalom „szerződéses” hálóját, és többek között a jogrendszert is. S ez a fajta specializáció, illetve munkamegosztás táplálja az egyének közötti folyamatos reciprocitást és interdependenciát, ellentétben a mechanikus szolidaritással, ahol a közösség tagjainak moráljából való részesedés alkotja a közösség tagjainak kötelékét. (Szélsőséges esetben a mechanikus szolidaritásban nem létezik csupán egyetlen tudat, míg az organikus társadalom az előbbi oldaláról szemlélve devianciák sokaságával tarkított, egyféle „anarchiát” alkothat. Az időbeli-társadalmi változások során a mechanikus szolidaritás intenzitása fokozatosan csökkent és mindezt később az organikus szolidaritás komplexebb formája helyettesíti.) Természetesen az evolúció felfedezhető: Durkheim szerint a korai mezőgazdaságon alapuló társadalmakra a mechanikus szolidaritás; az iparosodott társadalmak kifinomultabb munkamegosztásával járó társadalmakra pedig inkább az organikus szolidaritás jellemző.

[9] Mivel Durkheim számára a jog lényegében a társadalom moralitásának mérhető lenyomata, és mivel a jog a társadalom morális attitűdjéből ered, amely a szolidaritás minőségéből származik, ezért a jog tökéletes mérőeszköz (mintegy a termométer szociológiai ekvivalenciája) a szociális kohézió mérésére. Ebben a gondolati közegben bármilyen szabály „a jogból” vezethető le, ami nem más, mint egy látható szimbóluma mindannak, amit esszenciálisan szociálisnak mondhatunk; másképpen: abszolút értelemben vett társadalomelméletről beszélhetünk, ahol minden jelenség – így a jog is – nemcsak megkülönböztethető karakterének forrása, hanem egyben oka is.^[7] Ez leginkább a bűn, illetve a bűncselekmények elemzésénél derül ki, miszerint a bűncselekményekre kiszabott és végrehajtott büntetés nem más, mint a társadalom vitalitásának újra és újra megtörtendő explikációja, mellyel a társadalom újra és újra igazolja önmagát, és a kollektivitás ezáltal tartja meg értékeit, értékítéleteit, vagyis egy formális aktuson keresztül ismétlődő (bár nem változatlan) öndefinícióról lehet beszélni.^[8] Az aktus pedig nem más, mint a büntetés, ami ebben a diskurzusban végző soron a bűn elkövetésével közös gyökerekben található.^[9] S ebben a relációban a jog nemcsak reflektációja, hanem egyúttal indikálója is a társadalmi szolidaritásnak, más szavakkal: a jog – mint az egyének felett álló társadalmi produktum – egyúttal szimbolikusan és ténylegesen is megtestesíti, ám ezzel együtt okozza is a szociális harmóniát. Ennek megfelelően a társadalmi szolidaritás mértékéhez igazodik a jog minősége is, miszerint megkülönböztetett úgynevezett represszív (büntető) és restitutív (civil) jogot.

[10] Számára a társadalmi munkamegosztásból egyértelműen következik, hogy a szabályozás a társadalmi szolidaritás indukálásának elsődleges eszköze; ám innentől – mivel a jog társadalmi produktum – a társadalmi szolidaritás minőségétől függ a jog kvalitása, mely szabályozási „kultusz” keretei között a szankció minőségét indikátorként aposztrofálta. Eszerint megkülönböztetett *represszív* és *restitutív* szankciót; s ez már alapjává vált a represszív és restitutív jognak; azonban mindez szoros összefüggésben áll – legalábbis implicite mindenképpen – nem mellesleg antropológiai kérdések körüli vitákat is kiváltva, az evolucionista „társadalmi fejlődés” problémájával: a társadalom bizonyos korokban a represszív, más időkben pedig a restitutív jogot preferálta.

[11] A *represszív jog* elsősorban a büntetéseket preferálta, és inkább a primitív társadalmakra volt jellemző, ami a munkaszociológia világában elsősorban a durkheimi mechanikus szolidaritás

dominanciájának volt megfeleltethető. A munka minőségének hasonlósága vagy éppen egyazon volta olyan kulturális hasonlóságot, homogenitást adott a társadalomnak, hogy bárki deviáns cselekménye a közösség bármely tagja ellen, az egész közösség elleni normasértésként definiálódik. Ehhez kapcsolódik a bűn és a szankció megítélése, illetve végrehajtása, amely általában szakrális jellegű (mint például az ősi egyiptomi, zsidó vagy indián közösségekben).^[10] Ennek társadalmi funkciója, hogy azt az erőt, amely megbünteti a bűnöst, felülemeljük az individuumon/individuumokon és áthelyezzük a közösség tagjai által biztosnak tekintett megváltoztathatatlanság és ezzel a transzcendencia világába; következésképpen a vallási szabályok lefedték szinte az egész társadalmi lét szokásait.^[11] Tehát a mechanikus szolidaritás „mechanikus” és elkerülhetetlen büntetést rótt arra, aki a kollektíva vallási érzéseit és a kollektíva tudatát sértette meg.

[12] A *restitutív jog* pedig „az eredeti állapot helyreállítására” asszociálva inkább a munka differenciálódásából eredő társadalmi organikus szolidaritás alapjaiból következik, és ennek legnyilvánvalóbb kifejeződése – *par excellence* a szociális kooperáció jogi explikációja – a szerződés, illetve a kötelmi jog.^[12] Ám a szerződések, s mellesleg a tulajdoné, tulajdonjogé is, Julius Stone véleménye szerint a metafizikai tulajdonelméletek egy meglehetősen egzotikus variációját megjelenítve,^[13] a vallási formalizmusból ered, amely egyrészt pusztán a tranzakciók kvantitatív megnövekedése során megváltozott gazdasági élet miatt, másrészt az ehhez kapcsolódó társadalmi tudat átalakulása folytán jogi, tehát világias, formalizmussá vált, s immáron már nem volt szükség a tényleges – szakralitástól áthatott – transzferre, csupán a szimbolikus aktusra. S ettől kezdve a jogsértés már nem az egész közösség normáinak és „lelkének” sérülését jelentette, hanem csupán egy másik individuumnak okozott kárt. Innentől kezdve az állam csupán mint a társadalom reprezentációja biztosítja az eredeti állapot helyreállítását. Ahogy Émile Durkheim fogalmazott: „a represszív jog a társadalmi tudat szívéből ered”, addig a restitutív jog „forrása a társadalmi tudat távlati jellegéből fakad”.^[14] Mintegy az „egyén kultuszát” hivatott megteremteni, és ennek a morális attitűdnek a lenyomatai a vallástól független szekuláris morál, az emberi méltóság, az egyéni értékek elfogadása és sok minden más, ami a humaniorák szempontjából lényeges. Vagyis a társadalmi rend helyreállítása már nem valamely jogsértő büntetésében aposztrofálódott, hanem az eredeti állapot helyreállításában, egyúttal a közösségi kapcsolatok egyensúlyának megtartásában testesült meg.

3. Társadalmi változás és jogfejlődés

[13] Ezen felül külön kategóriákat alkalmazott a jog változására, amely természetesen párhuzamos a társadalmi változásokkal; elsősorban inkább (de nem feltétlenül) a represszivitásra asszociálva megfogalmazta a jog *kvantitatív* és *kvalitatív* változásának elveit.

[14] A *kvantitatív változás elve*, ahogy Durkheim fogalmazott: „a büntetések evolúciójának kétféle törvénye”, elsősorban a büntetések fizikai súlyosságának alapul vételével, azt indikátorként használva határozta meg a társadalmi fejlődést. Így a jogszabályok és a hozzá kötött, elsősorban fizikai szankciók a centralizált (abszolút) uralmak jellemzői, s ezzel párhuzamosan a büntetések súlyossága is ehhez köthető.^[15] Ám ami számára is problémát okozott, hogy a „modern” abszolút hatalommal bíró társadalmak is használják az ún. súlyos büntetéseket. Az „intellektuális szakadék áthidalása” adott volt: a társadalmi változás/fejlődés az elsődleges, de természetesen ebbe más tényezők is (többek között egyik fő tényezőként) szerepet játszanak: politikai-szociológiai szempontból minél centralizáltabb az állam, annál több és súlyosabb szankciókkal járó szabályokat hoznak. Egy látszólagos ellentmondás, ám Durkheim „implicit” megoldással szolgált: a politikai centralizáció növekedésének mértéke egyenesen arányos a büntetések súlyosságának mértékével, de ez csupán szekunder faktor, a primer – a társadalmi munkamegosztás alapján működő – egyéb társadalmi „mérőeszköz”. Tehát minél decentralizáltabb a hatalom, azzal egyenesen arányosan a büntetések fizikai intenzitása is csökken. Ezzel kapcsolatban pedig annak okait (ti. a súlyos fizikai büntetés) a társadalmi fejlődés és a politikai centralizáció egymástól független faktoroknak tekintette (ám mindkettő befolyásolja a jog minőségét). Sőt, a két szociális tény között hierarchia létezik: a társadalmi faktor az elsődleges okként definiálható; ugyanakkor egy másodlagos tényező (ti. az állam hatalma, és

annak abszolútuma) másodlagos faktorként működhet. (Ezért lehetett, hogy az ókori Athénban, vagy a zsidó népek között, mivel eleve demokratikusabb berendezkedéssel bírtak, a büntetések sem voltak olyan drákóiak, mint ugyanebben az időben Egyiptomban vagy Asszíriában. S pont emiatt történhetett, hogy ahogy a köztársasági Róma hatalmi bázisa centralizálódott, a császári Rómában megnövekedett a „főbenjáró bűnök” száma, illetve a büntetések intenzitása.)

[15] A *kvalitatív változás elve* – egy kissé leegyszerűsítve – a büntetések „brutálisának” humánusabbá válását jelenti; ami napjainkra vetítve nem más, mint a személyes szabadság elvétele: a *bebörtönzés*, amely büntetési forma annál elterjedtebbé vált, minél inkább szekularizálódott az adott társadalom. Ez nem feltétlenül jelenti az adott egyén számára a büntetés „enyhülését”, inkább módjának megváltozása, amely változás éppúgy fenntarthatja a büntetés „átélésének” egyéni súlyosságát: ugyan a büntetés objektíve kevésbé erőszakos, az egyén számára éppolyan hátrányt jelenthet, mint annak korábbi erőszakosabb volta.^[16] Így például a köztársasági Rómában ugyan létezett valamiféle börtön, ahol időlegesen őrizték a vádlottakat, de ez korántsem a büntetés volt. Mivel a bűn a kollektíva tudata ellen történt, a bűnös is kollektívaként felel, az egész család, vagyis felesleges az elkövetőt megbüntetni, amíg fellelhető olyan személy, aki szintén felelőssé tehető. Azonban mivel az egyéni szabadság egyre fontosabbá vált, az attól való megfosztás is szükségképpen egyre komolyabb fenyegetést jelentett, ezért egyre inkább szükség lett börtönökre, ugyanakkor a büntetések sokkal kevésbé voltak erőszakosak.^[17] „Vagyis a börtön a szükséges és természetes helyettesítője minden más büntetésnek, amelyek fokozatosan elhalványultak a történelem porondján.”^[18] (S pont a XIX. század volt a börtönnyitások évszázada, mint például Walnut Street Jail Philadelphia, Auburn State Prison, Sing Sing Prison in New York, Eastern Penitentiary of Philadelphia, Charlestown Penitentiary of Massachusetts.)^[19] Összefoglalva, korának tendenciáit is figyelembe véve, a társadalom differencialitása és a központi hatalom decentralizáltsága határozza meg a büntetések minőségét.

[16] A kétféle változás elve pedig elvezet a kriminalitások kétféle típusához is: a misztikus és a transzcendens karakterrel jellemezhető *vallási bűnökhöz* és az egyén, illetve annak tulajdona elleni *világi bűncselekményekhez*. A *vallási bűnök*, mint az a társadalmi munkamegosztásból is következik, a kollektív tudatot sértették meg, a büntetés is szakrális és tulajdonképpen a blaszfémiahoz mérhetően súlyos. Ezekben a társadalmakban a politikai hatalom is monopolizált, centralizált, abszolút és „emberfeletti” szintre helyeztetett. A bűn nemcsak a társadalom ellen történt, hanem annak reprezentativitása, az abszolút szuverén ellen is, aki végső soron, legalábbis formálisan, a jogot alkotja. A szuverén által megtestesített közösség szakrális reakciója – maga a büntetés – pedig helyreállítja a közösség kollektív tudatát, amelyet a deviáns cselekmény megsértett. A *világi bűncselekmények* (Durkheim értelmezésében a köztörvényes bűnök jelentős része ide értendő: lopás, csalás, rablás, emberölés stb..) az egyén ellen, illetve az egyén érdeke elleni cselekményekben realizálódnak, s az egyén már nem volt képes az elkövetővel szemben ugyanazzal az erővel fellépni, mint Isten.^[20] Ezzel párhuzamosan a társadalom kollektív tudatának ereje csökken, a teokratikus hatalmaktól szekuláris társadalmak lesznek, s következésképpen a büntetések irracionálisitása is megszűnik, vagy legalábbis mérséklődik. Ennek egyféle társadalmi lenyomata – ahogy Michel Foucault is megvilágítja – „a közönség szimpátiája az elkövető iránt”, illetve Cesare Beccaria abolitionista nézeteinek szélesebb körű elterjedése.^[21]

4. A szerződések szerepe a társadalomban

[17] Durkheim a társadalmi munkamegosztás és „a jog világának” vizsgálatakor külön kitért a kötelmi jogra, pontosabban a szerződések jogára, melyről a Boudeaux-i Egyetemen, illetve a Sorbonne-on adott elő, és ennek lejegyzetelt változata könyv formájában *Szakmai etika és civil erkölcs (Professional Ethics and Civil Morals)* címmel jelent meg. A kontraktusok jogi kötelmének alapja feltehetően Sir Henry Maine jogtörténeti – a személyes pozícióból a társadalmi viszonyok felé vezető utat identifikálva – evolúciója, miszerint a „dirigista” rendszerekből a személyek közötti voluntarista alapon létrejött szerződések láncolata adja a szocialitás alapját. Nos, ehhez hasonlatosan Durkheim a jogi „köteléket” két forrásból eredezteti:

1. dolgok vagy személyek feletti jognyilatkozatok és feltételek;
2. nem egyoldalú jognyilatkozatok, hanem minden oldal közös akaratának dolgok vagy személyek feletti rendelkezése.^[22]

Például az ókori antik világban a „gazdának” joga volt rabszolgája felett rendelkezni egyoldalú jognyilatkozattal is, ezzel ellentétben később ez a viszony átalakult a munkáltató és a munkavállaló közötti, mindkét fél által szándékozott, közös megegyezésen alapuló, bilaterális akaratnyilatkozattá, vagy, ahogy Durkheim jellemezte:

kapcsolatrendszer a saját akaratukból eredő kötelmekkel, egy viszony, mely a jog erejénél fogva köti az egyezség és az akaratok eredetét.^[23]

[18] A fentieknek megfelelően a korai szerződések az adott „csoport” egymással kötött obligációi voltak, s ez nehezen volt változtatható, hiszen a társadalom egészét kötötte, s amennyiben valaki csatlakozott a szociális rendszerhez, már részesévé vált az adott csoport közös életének és az ahhoz kapcsolódó normákhoz. A közösség tagjának lenni az egyén számára meglehetősen unilaterális szerződés volt, mivel a közösség „szent entitása” nehezedik társadalmi tényként az egyénre, de az egyénnek nincs hatása a közösségre, illetve annak kollektív tudatára. A társadalmi munkamegosztás változásával pedig a szerződések inkább a magánfelek önálló akaratára, a szerződések mellérendelt viszonyaira, s egyre inkább bilaterális viszonyrendszer megtestesítésére irányultak. Ennek megfelelően Durkheim – evolúciós mechanizmusok sorrendjében – a következő szerződéstípusokat (mint tipikus szerződéseket) különböztette meg:

1. A vérszerződés.
2. A reálszerződés.
3. A rituális megerősítéssel járó szerződés.
4. A konszenzuális szerződés.
5. A mellérendelt felek között kötött szerződés.

Mintegy szerződési formák által megmutatott trend: a pseudo-kontraktustól napjaink szerződési formáin át a jövő kontraktuális viszonyait villantotta fel.^[24]

[19] A *vérszerződés* tipikus a szoros köteléssel és kollektív tudattal rendelkező közösségekben, ahol mindenkinek megvan a saját közösség hierarchiáján belüli szigorú pozíciója. A szakralitás és az úgynevezett „családi” és/vagy vér-kötél az erős közösségi érzés formális megnyilvánulása. Történelmi példát tekintve a korai keresztény közösségek, akik részesültek Krisztus testéből (*Corpus Christi*) és Krisztus véréből (*Sanguis Christi*) egyazon vértestvérségnek lettek részei, amely a közösség kollektív tudatát újra és újra megerősítette. Ennek római katolikus tradíciója az utolsó vacsoráról való megemlékezés.^[25] Vagy napjaink kriminológiai kérdéseire világítva a családi kapcsolatokon alapuló köztörvényes bűnözés is épp ebbe a kategóriába tartozik. A *Maffia* és *Cosa Nostra* (persze sokszor legendáriumbokba illő) történetei közül egy mindenképpen igaz: „a vér azt jelenti, hogy családunk tagja vagy”, vagyis a kötelelem keletkezése szakrálisan történt és a „rokonság” relevanciájával bír.^[26]

[20] A *reálszerződés*, mint a szerződési típusok második formája, kizárólag dolgok (tárgyak) aktuális átadásánál, transzferénél találhatók, amely mindig konkrét, egy adott térben és időben megtörtént eseményhez, a cseréhez köthető. A valóságos átadás, amely tárgyak mennyiségükben, minőségükben vagy előbbiek kombinációjában körülbelül azonos társadalmi értéket képviselnek, tehát cserélhetők (például a dolog átvétele és a vevő által értékének kifizetése) a reálaktus, a kölcsönös átadás maga bizonyítja a szerződés létrejöttét. Később ez némely esetben érték nélküli szimbolikus átadásokban is realizálódhatott (mint az ősi germán jogban a galamb szabadon engedése), helyettesítette az aktuális csere tárgyát.

[21] Az *ünnepélyes-rituális kötelezettségvállalások szerződése* mindenképpen valami esküfélét tartalmazott, amely eskü és annak rituális formája, mint „szent erő” kötötte a résztvevő feleket. A

kontraktust kötő felek nagyon gondosan ügyeltek a formák specifikus frázisainak kiejtésére, s mindez *sui generis* kölcsönösen kötelezte a feleket a létrejött kötelem betartására. Végső soron a rituálé egyfajta külső garancia segítségül hívásának is tekinthető, valamiféle isteni közbeavatkozás vagy közvetítés, amely az adott ügylet „beteljesülését” biztosítja. A középkorban a kompurgáció pontosan ezt jelentette: társadalmanként megfelelő számú köztiszteletben álló embert kellett tanúként hozni, aki eskü alatt vallotta, hogy az elkövető, alperes, felperes, egyéb eljárás résztvevő, igazat mond vagy ártatlan (*dire la verita*); ennek „kollektív tudatként” napjaink eljárásának egyik megfeleltetése az esküdtválasztás (*voir dire*).^[27] S mivel mindenki a transzcendencia (istenség) büntetésétől félt, senkiről sem gondolhatták, hogy szándékosan nem mondott igazat. Manapság ugyanennek megnyilvánulási formája – megszegése esetén pedig inkább a közösség, transzcendenciától független, rosszállását magával vonva – a „szavát adta” kifejezés.^[28] Ugyanis a szó ebben az értelemben érzékelhető, tapintható dologgá vált, amit „*ha egyszer szavát adta*” már nem az ő tulajdona (tipikusan ilyennek tekinthető a házasság, illetve a házassági szerződés és annak vallásos ceremóniája).

[22] A *konszenzuális szerződési* forma akkor lépett fel, amikor a gazdasági élet frekvenciája megváltozott és sűrűbbé váltak a szerződéses kapcsolatok. Ekkor ugyanis az ünnepélyes keretek már kényelmetlennek tűntek és végül alkalmatlanná váltak a kapcsolati rendszer építésére. A szerződések legitimációja a pozitív jog szankciója által biztosított, s immáron a jog nemcsak a közösséget, hanem az individuumot is védelmezi. A szerződés bilaterális kötelem, amely a tranzakciós feleket reciprocitásra kötelezi, mindkét fél ígéretet is tesz és ígéretet is kap. Durkheim szerint ez az első „igazi” szerződés, mivel a felek megegyeztek és egyetértenek a szerződési terminusokban és a fő vezérelvük akaratauk deklarálása. Pszichológiai szempontból a konszenzuális kontraktus a tudatuk belső állapotát explikálja; s ha az akarat nem szabad vagy hiányzik, a szerződést érvénytelennek mondják. Vagyis a konszenzus a felek „belső tudatából”, pszichikai állapotából ered, s nem pedig valamiféle formális rituáléból nyeri érvényét. (Erre a pszichikai állapotra utal a napjaink jogrendszerében is megtalálható latin jogi terminus technikus: *bona fide*, azaz jóhiszeműség.)^[29]

[23] A *legális, törvényen alapuló szerződések* az előbbivel ellentétben a kötelem externális konzekvenciáit veszik figyelembe. Ugyanakkor Durkheim hangsúlyozta, hogy mind az internális, mind az externális aspektus hangsúlyos e szerződési formánál:

ez a fajta szerződés nem egyszerűen csak egy szabad akaratból, minden külső kényszer nélkül kötött szerződés, hanem aminek során dolgok, vagy szolgáltatások cseréje azok normális (társadalmi szemlélet által meghatározott) igazi értékén.^[30]

Ez természetesen nem jelenti azt, hogy az egyes individuumok nem akarnak a másik fél kárára előnyhöz jutni, vagy, hogy minden szerződés fair lenne. Mindenesetre e szerződési formákat preferáló társadalmakban, amennyiben a kontraktus által „jogtalan” előnyhöz jutnak, a szocialitás attitűdjében megjelenik az organikus szolidaritás sajátos formája: a szimpátia, altruizmus embertársunk iránt. Ezzel párhuzamos a represszív jog esetében megjelenő szimpátia az elkövető megbüntetésére során a szenvedő iránt nyilvánul meg.^[31]

[24] Durkheim szerint ez utóbbi két, mindenképpen törvényes szerződés, arra szolgál, hogy ugyan nem feltétlenül szerez mindenki a számára megfelelő hasznot a szerződésből, ám a csere „fair áron” történik, és ez kizárja azokat az egyenlőtlenségeket, amelyek a családok státuszának pozíciójából erednek. Sőt, a szerződéses viszonyok egyáltalán nem zárják ki a verseny jelenlétét, csupán moderálják azt. Vagyis egyfajta társadalmi kritikaként értékelte az „örökletes” státuszából eredő jogokat, továbbá azt, hogy a szociális pozíció határozhatja meg egy kötelem jogosságát vagy jogtalanságát. Mivel minden individuális cselekmény értékelésénél az *örökletesség* csak „zavaró”, torzító tényező lehet, vagyis az öröklött pozíció ellentétben áll a társadalmi fejlődéssel, aminek alapját az individualizmus képezi és az egyre precízebb munkamegosztáson, illetve az abban való részvételen alapul.

[25] S itt történt meg az igazi kapcsolódás a szerződéses viszonyok és a társadalmi munkamegosztás között. A szerződések alapvető társadalmi funkciója a javak és a szolgáltatások felek közötti cseréje, ugyanakkor éppoly fontos funkciója a társadalomban fenntartani a normális kooperációt és egyfajta egyensúlyt. A társadalmi munkamegosztás vagy a feladatok specializációja a kooperáció frekvenciájának optimalitásától függ, amelyet pedig a „modern” szerződések hálója biztosít (hiszen, más szavakkal: minden szerződő félnek szüksége van a másik félre^[32]). Ez pedig egyfajta statisztikai equilibrium, miszerint

az érdekek kompetíciója és a társadalmi szolidaritás közötti optimális viszony biztosítja a társadalom fenntartható szisztémáját; mi több, a szerződés, mint társadalmi intézmény inkább egy általános, létező, társadalmi konszenzust jelent.

[26] A szerződési jog pedig arra hivatott, hogy szabályozza, illetve meghatározza a kontraktusok jogi kimenetelét, vagyis ezáltal tartja fenn a társadalmi equilibriumot; a szerződő felek tiszteletben tartják egymás jogait és ismerik egymás kötelezettségeit, és ez a jogi keret biztosítja a szolgáltatások és a javak ekvivalens társadalmi értéken fair kompromisszum általi cseréjét. Ugyanakkor a szerződési jog – az organikus szolidaritás elvének megfelelően – autoritása által konstituálja is a kontraktuális kapcsolatokat; többek között ezért is érthető, hogy Durkheim az organikus szolidaritás szinonimájaként használta a „szerződéses szolidaritás” fogalmát.^[33]

5. Példák Durkheim jogszociológiájának gyakorlati relevanciájára

[27] S íme, két történelmi-társadalmi példa, mely események, azon túl, hogy látszólagosan nincs köztük összefüggés, mégis kimutatható a társadalmi jelenségek közti párhuzam, melyek megmutathatják Durkheim elméletének valódi relevanciáját is. Az ügyek pedig: az úgynevezett *salemi boszorkányok* esete, a másik a *politikai boszorkányüldözés* jelensége.

[28] A *salemi boszorkányok* (*The witches of Salem Village*) ügye 1692-ben kezdődött egy Salem nevű kolonialista faluban, ahol néhány tinédzser korban lévő lány elkezdett minden kontrol nélkül kiabálni, a földön fetrengeni, vagy éppen négykézlábra állva kutyahangokat utánoztak. A lányokat boszorkánysággal vádolták és kihallgatásuk során három nőt megneveztek, akik boszorkánypraktikákat űztek, és a kolónia ellen ördögi konspirációkban vettek részt. Ezután további letartóztatások történtek, a „börtön” pedig megtelt az eljárásra váró, boszorkánysággal vádolt személyekkel. Összességében huszonkét ember halt bele az „esetbe”: tizenkilencet kivégeztek, egy belehalt a „kihallgatásba”, kettő pedig a börtönben vesztette életét. Végül a kormányzó egy év után avatkozott közbe az eseményekbe, és az akkori Felsőbíróság (*Superior Court of Judicature*) felmentette a megvádolt személyeket.

[29] Érdemes megnézni közelebbről a falu történelmi, társadalmi környezetét. A kérdéses periódus a kolóniák számára egy olyan időszakot jelentett, amely tele volt „rossz előérzettel”, aggodalommal, félelemmel valami küszöbön álló végzet miatt; s a kolóniák tagjai egyre inkább és egyre nagyobb pesszimizmussal tekintettek saját jövőjükre. Nos, mindezek nem csupán egyszerű babonás félelmek voltak, hanem ezeknek az érzéseknek igenis voltak társadalmi faktorként is releváns okai.

1. Az 1670-es évektől kezdve komoly viták, illetve összetűzések voltak a kolóniák magisztrátusai és a miniszterek között. Ez oda vezetett, hogy a negyven évvel az előtti megállapodást, miszerint biztosítják az egyes telepek jogát saját (egyébként elsősorban teokratikus) viszonyaik megtartására, felbontják.
2. 1675-ben brutális és kegyetlen háború tört ki a kolóniák és az indián törzsek között.
3. 1679-ben II. Károly angol király rendeletére Bostonban Anglikán Egyházat alapítottak. (Nem szabad elfelejteni a gyarmati lakosság mély, elsősorban puritán vallásosságát.)
4. 1686-ban a király visszavonta azt a kartát, amely a kolóniák számára jogi védelmet adott.
5. Végül, ám ez a legfontosabb, a puritán kolóniák nagyon magas fokú harmóniában éltek, erős

volt a csoport-összetartozás érzése; mindezt a csoportintegrációt „repedések tarkították”, melyek okai között található jogi vitákat, birtokvitákat, személyes ellentéteket vagy éppen politikai nézetek (a gyarmatiság érzése vagy royalizmus) összeütközését.

A folyamatos, több évtizede tartó, frusztrációk elvezettek egyfajta önpusztító ellenségkép kereséséhez: a telepések saját tagjaikat kezdték boszorkánysággal vádolni. Azonban egy kicsit továbblépve, és Durkheim szociológiájára asszociálva, könnyedén kimutatható, hogy Salem falu boszorkányhíztériájának elsődleges (fő szociológiai) oka, hogy a puritánoknak segítsen definiálni, illetve újradefiniálni saját közösségük morális határait. Saját kolóniájuk erkölcsi határai pedig segítenek megkülönböztetni magukat más szokásoktól, így más közösségektől; vagyis a folyamat egyfajta önmeghatározásként is értékelhető. S ha ezek a bűncselekmények nem történnek meg, vagy a falu lakossága nem akarja az elkövetőket ennyire vehemensen felelősségre vonni, kétséges, hogy a kolónia kulturális identitása, vagy egyáltalán maga a kolónia fennmarad. Ezzel összefüggésben a jog vagy szokás megsértése minden esetben az adott közösség morális határainak „feszítése”, megbüntetésével (annak nyilvánosságával) az adott közösség tagjai saját egyetértésüket fejezik ki a devianciával szemben, s ezzel időről időre megerősítik saját tudatazonosságukat, egyúttal összetartozásukat. S egy közösség minél válságosabb helyzetben van, annál inkább nő az egymás iránti szolidaritás mértéke, így annál könnyebb a közösség tagjának deviáns viselkedést mutatni, és annál szigorúbb a büntetés is, hiszen ez az „együvértartozás megtestesülése” is.

[30] A *politikai boszorkányüldözés*, illetve annak egy általános magyarázata Albert Bergesen által szintén jó példát szolgáltathat Durkheim tradicionális szociológiájának megértéséhez. A politikai boszorkányüldözés mint fogalom egyértelműen az egyesült államokbeli *mcchartyzmus* időszakához (körülbelül 1950–1954) köthető, ám ez ebben az esetben nem jelenthet unikumot, csupán egy megfelelő példát.^[34] Ami szociológiai, s még inkább jogszociológiai szempontból érdekes, azok a vádpontok, amelyek tekintetében a gyanúsítottakat meghallgatták. Csupán példálózó jelleggel: „cselszövés”, „külföldi ügynökökkel vagy a hazához nem hű elemekkel való konspiráció”, „árulás-gyanús cselekmény” – hazaárulást jelentett. Meglehetősen szemléletes: ugyanis *meglehetősen* nehéz lenne az adott tényállási elemeket körülírni, pontosan mit is takarnak a kifejezések? De, ahogy Bergesen írja, a kifejezések pontosan illeszkedtek a társadalom hálójának szemléletébe, hiszen minél rövidebb a tényállás leírása, annál kiterjesztöbben lehet értelmezni, és annál könnyebb „megtisztítani az adott közösséget és újratereíteni a szociális életet”.^[35] Amire tökéletesek lehetnek a politikai bűnök alapján történő vádak, hiszen egyfelől a politikai bűncselekmények (már elnevezésüknél fogva is) szükségképpen közösségellenesek, másfelől ezek a cselekmények meglehetősen bizonytalanul körülírhatók (például, hogy milyen a „politikai gondolkodás”). Az előbbiekre tökéletes történelmi példát szolgáltatnak: a nagy francia forradalom alatti jakobinus diktatúra; a repressziók a Szovjetunióban az 1930-as években; a Kínai Népköztársaság a nagy kulturális forradalom idején és végül az Egyesült Államok a *mccarthyzmus* időszakában. A politikai boszorkányüldözéseknek a következő közös társadalmi karaktereit lehet felfedezni:

1. A politikai bűncselekményeknek nincs egy meghatározott számot magába foglaló szigorú köre. Vagyis amennyiben a társadalom identitását fenyegető krízisen megy keresztül, ezeknek a cselekményeknek a köre bővül (mint például árulója, ellenforradalmára, felforgatója az elképzelt „köztársaságnak”, „forradalomnak” vagy „a nemzetnek”).
2. Azért, mert a társadalomban általános félelem él, hogy annak céljait egy közösségen belüli „bűnszövetség ássa alá”, a politikai boszorkányüldözés szinte mindig statáriális gyorsasággal történik és rendkívül erőszakos jelleget ölt. Egyszerűen annak az érzésnek a következménye, hogy a társadalomnak azonnal szüksége van identitásának megőrzéséhez a védelem érdekében.
3. A politikai boszorkányüldözés hisztérikus jellegű, ami azt jelenti, hogy egyre többféle, változatos és látszólag nem is feltétlenül politikai jellegű cselekményt minősítenek kriminálisnak, s így ártatlan személyeket vádolnak meg, tartóztatnak le, büntetnek meg, mivel állítólag a közösség akarata (durkheimi értelemben tudata) elleni tettet követtek el. Más szavakkal és röviden: az üldözés és üldöztetés könnyedén kontrollálhatatlanná válik.

4. A politikai boszorkányüldözés mindig publikus, a ritualitás keretei között zajlik. A nagy nyilvánosság előtt zajló tárgyalások, az írásos vallomások, a vizsgálóbizottságok és azok jelentései, és más, a személyiséget egyébként degradáló eljárások stb. által dramatizálják a nemzetbiztonság elleni konspirációs tevékenység veszélyét, egyúttal biztosítják a felforgatók azonnali elfogását és megbüntetését.

Eszerint kimondható, hogy a politikai boszorkányüldözés karakterében: rituális, nyilvános, hisztérikus, dramatikusan és terrorral jár. A *mccarthyismus* esetében – a fenti általános politikai szociológiai megállapításokon túl, szintén a *durkheimi* szolidaritás szolgálhat egyféle magyarázatul. Az amerikai társadalmat a második világháború okozta megrázkódtatás után folyamatosan sokkolta a „kommunista veszély”, amely a koreai háború formájában nyílt fegyveres konfliktushoz is vezetett. Mindezt még egy történelmi előzmény tetézte: a nagy gazdasági világválság a szocialitás hálójának szétesésével fenyegetett; ugyan a *New Deal* hatására a társadalmi kohézió és struktúra fennmaradt, de annak a társadalmi tudatra gyakorolt hatása nem múlt el. Noha a háború növelte a csoportintegrációt, de annak végével, illetve a fellépő „új ellenség” már – csupán az idődimenzió miatt is – dezintegráló erővel hatott. Az átél, illetve a jövőben feltehetően még átélhető és átélendő „szörnyűségek” és az atomháború veszélye is vészjóslóan hatottak. A társadalmi integráció helyreállítása szükségképpen egy belső, ám így védtelen – nem mellesleg meglehetősen bizonytalan paraméterekkel körülhatárolható („milyen politikai nézetei vannak?”) – ellenségkép keresésében, megtalálásában és megbüntetésében volt megtalálható: hiszen egy kérdésben, nevezetesen az adott üldözött csoport politikai nézeteinek elítélésében, mindenki egyetértett.



6. JEGYZETEK

[1] Georges GURVITCH: *The Sociology of Law*, New York, Philosophical Library and Allinco Book Corporation, 1942, 83.

[2] Részletesebben lásd Alan HUNT: *The Sociological Movement in Law*, London–Basinstoke, MacMillan Press, 1978, 3–10. Durkheim – noha a jog belső elemzése nem feltétlenül került látóterébe – mégis egy általános szociológiai reflexió keretén belül kidolgozott, Gurvitch szavai szerint: egy szisztematikusnak mondható jogszociológiát mutatott fel, amivel végső soron kitöltötte azt az űrt, ami a korabeli társadalomtudományok között már nyilvánvalóvá vált. GURVITCH (1. j.) 83.

[3] GURVITCH (1. j.) 92.

[4] Részletesebben lásd Michel CLARKE: „Durkheim’s Sociology of Law” *British Journal of Law and Society* 1976, 246–255.

[5] A. Javier TREVINO: *The Sociology of Law. Classical and Contemporary Perspectives. The Durkheimian Perspective*, New Brunswick USA – London UK, Transaction Publishers, 2008, 234.

[6] TREVINO, (5. j.) 236–238.

[7] TREVINO (5. j.) 73.

[8] Ahogy Durkheim fogalmaz: egy cselekmény nem attól sokkolja a közvéleményt, mert kriminális, hanem attól kriminális, mert sokkolja a közvéleményt, vagyis maga a bűn a kollektív tudat eredménye.

Vö.: Émile DURKHEIM: *A társadalmi munkamegosztásról*, (ford. CSÁKÓ Mihály), Budapest, Osiris, 2001, 80.

[9] Ugyanakkor a büntetési nemek és módok változásával kapcsolatosan – noha külön értekeznek a kérdésről – meglehetősen sematikus képet ad, különösen, ha mindezt összehasonlítjuk akár a szociológiai irodalommal (például Michel Foucault), akár a büntetőjogi irodalommal (például Cesare Beccaria). Vö. Michel FOUCAULT *Felügyelet és büntetés. A börtön története*, Budapest, Gondolat, 1990; Cesare BECCARIA: *A bűnökről és a büntetésekről*, (ford., bevez., jegyz. MADARÁSZ Imre), Budapest, Országos Pedagógiai Könyvtár és Múzeum, 1989. Durkheim a börtön kialakulását és elterjedését az egyéni szabadság, individuális szabadságjogok és az egyéni felelősség társadalmi meggyökeresedésével magyarázta. Lásd: DURKHEIM (8. j.) 296.

[10] „[...] Mefresz főpap egy nagy kanalat vett a kezébe és az üstben bugyborékoló szurokból merítve, emelt hangon mondta: – Így vesszen el a szent titkok minden árulója! E szavakkal leöntötte a folyékony szurkot a padlónyíláson, mire a föld alól üvöltés tört fel [...] – Lelked a bűn és szégyen bélyegével ott bolyongjon, ahol boldogan élnek az emberek... – mondta egy másik pap és lecsurgatta a kanál szurkot. [...] A büszke trónörökös most megértette, hogy van hatalom, amely előtt meghajolnak a fáraók is.” Boleslaw PRUS: *A fáraó*, (ford. HAVAS József), Budapest, Európa, 1960, 224–225. Mindez tökéletesen megmutatja, hogy akár világi, akár szakrális normaellenes cselekményről van szó, a büntetés vallási jellegű és szükségképpen összefonódik a világi hatalommal.

[11] DURKHEIM (8. j.) 94.

[12] Vagyis a *represszív jog* elsősorban a büntetőjogot és kisebb részben a közigazgatási jogot fogja át, míg a *restitutív jog* főleg a civil jogra vonatkozatható, ám nem tett különbséget közjog és magánjog között, hiszen minden jog „közjogias”, mivel minden jog társadalmi eredetű. Vö.: Émile DURKHEIM (8. j.) különösen 67–127. Ebben mellesleg implicite antropológiai kérdéseket is felvetett, melyek nem feltétlenül találtak a konvencionális antropológiai álláspontokkal (Malinovszki, Hoebel, Radcliff-Brown, Hogbin stb.). Ráadásul a társadalmi és jogi változások fordulópontját leginkább saját korára (XIX. század vége) vetítette.

[13] Lásd Julius STONE: „Review of Division of Labour” *Harvard Law Review* 1934, 1451.

[14] TREVINO (5. j.) 241.

[15] Elég csupán arra gondolni, hogy a Római Birodalomban egy császári konstitúció megsértése milyen büntetéssel járt, ám egy *aedilis* vagy *questor* még csak jogosult sem volt kilátásba helyezni ilyen szankciót.

[16] DURKHEIM (8. j.) 131.

[17] Frank PARKIN: *Durkheim*, Oxford, Oxford University Press, 1992, 37.

[18] DURKHEIM (8. j.) 120.

[19] S többek között a francia Gustave August de Beaumont, aki az amerikai büntetési rendszer vizsgálatával volt megbízva – mellesleg Alexis de Tocqueville egyetértésével – állapította meg, hogy a büntetéseket, amelyeket „egyneműsítettek”. TREVINO (5. j.) 245.

[20] DURKHEIM (8. j.) 125.

[21] BECCARIA (9. j.); FOUCAULT (9. j.).

[22] Émile DURKHEIM: *Professionals Ethics and Civic Morals*, Routledge and Kegan Paul, London, 1957, Translated by Cornelia Brookfield, 176.

[23] DURKHEIM (22. j.) 77.

[24] TREVINO (5. j.) 248.

[25] A valódi közösség érzése, mely fizikai formációt is öltött (test és vér); a bűn és bűnbocsánat

magában a közösségben teljesebben ki, így a bocsánatkérés és annak megadása is a csoportintegráció erősítését szolgálta.

[26] Peter MAAS: *The Valachi Papers*, New York, G. P. Putman's Sons, 1968, 98.

[27] A *kompurgáció* mintegy megtisztulás, hiszen a latin „*con(m)*” és a „*purgare*” szavakból származik: valamivel megtisztítani; a megtisztulás pedig a konfesszió, a gyónás pedig felszabadít minden bűn alól, immáron nem vétkezett („tisztázta magát”) vagyis „igazat szólhat”.

[28] Ennek további verbális megerősítési formái – meglehetősen sok nyelvcsaládban – a mai napig, még inkább megerősítve is, léteznek, például: „*give the (your) word bound*” („add a szavad, amihez kötve vagy”); a nyelvi formák pontosítása növelte a *kötelem* erejét.

[29] TREVINO (5. j.) 250.

[30] DURKHEIM (22. j.) 211.

[31] DURKHEIM (8. j.) 125–126.

[32] DURKHEIM (8. j.) 160.

[33] TREVINO (5. j.) 252.

[34] Joseph Raymond McCarthy (Grand Chute, Wisconsin, 1908. november 14. – Bethesda, Maryland, 1957. május 2.) republikánus amerikai politikus. 1947–1957 között Wisconsin állam republikánus szenátora. Az Egyesült Államok részéről, a *hidegháború* egyik legtöbb feszültséggel járó ideológiai csatája, az *1950-es évek* elejének *mccarthyzmusa* fűződik a nevéhez. 1950-től vezetésével indult meg a *kommunisták* elleni boszorkányüldözés, amelynek a szövetségi kormány soraiban feltételezett kommunista és szovjet ügynökök „leleplezése” volt a célja.

[35] Albert BERGENSEN: „Social Control and Corporate Organization: A Durkheimian Perspective” in Donald BLACK: *Toward a general Theory of Social control*. 2, New York, Academic Press, 1984, 141–142.