

SZÜKSÉGÜNK VAN-E (MÉG)
KULTÚRÁRA?¹

2. rész

Lehet-e szakítani az ember természeti meghatározottságával?

Test és lélek megkülönböztetésében sokáig ott van a meggyőződés, hogy az utóbbi magasabb rendű és az emberhez méltó. Hiszen a test anyagi, a lélek pedig szellemi, a test mulandó, a lélek halhatatlan. Ebből következik, hogy a kultúra sem lehet más, mint szellemi természetű. A vallásos hithez, az erkölcsi eszményhez, a művészet szépségideáljához kapcsolódó. A tudomány azért nem, mert az anyagi valóságot vizsgálja, annak törvényeit tárgyilagosan írja le, határozza meg. Ezzel a megkülönböztetéssel igazodik a kultúrára vonatkozó felfogás a racionális (ésszerű) gondolkodásnak az irracionális (érzelmi, akarati, képzeleti) tudat alá rendeléséhez. Ám ezzel sem tud szakítani az anyagi valósággal, mert a vallásos hit jelképeit és a művészet alkotásait tárgyasítják, és az erkölcsi eszme is életképtelen, ha nem jelenik meg az emberek magatartásában. A le nem írt vagy nem tárgyasított műalkotás, például a zenében, a táncban, a szóbeliségben kötődik az emberi hanghoz, a test mozgásához, a gondolatokat termelő agyhoz, vagyis az emberek természeti létéhez.

Ha a kultúra kialakulását keressük, és az emberré válást egyszeri eseménynek tekintjük (vagyis az első emberek teremtésével azonosítjuk), akkor lehetetlen megmagyarázni, mikor, miért és milyen formában jelent meg először a kultúra. Ha viszont az emberré válást hosszabb folyamatként értelmezzük, akkor elengedhetetlen, hogy a kultúrát ehhez a folyamathoz kapcsoljuk. Clifford Geertz szerint a szerszámhasználat, a szerszámok tökéletesítése, a szervezett vadászat és gyűjtögetés, a családi szer-

vezet kialakulása, az emberi kapcsolatokat lehetővé tevő kommunikáció már az előemberek életében megvalósult, még ha kezdetleges formában is. E folyamat kb. egymillió éven át együtt járt a testi szervezet átalakulásával. Közben nemcsak a természeti környezethez, hanem a fokozatosan kiépülő kultúrához is alkalmazkodni kellett, ami azután hozzájárult az emberi fejlődés felgyorsulásához. Benne ugyanis felhalmozódtak a tapasztalatok, amelyek egymással szintetizálódva újabb minőségi szinteket alakítottak ki. Ezért megállapítható: a kultúra *nem követte*, hanem *megelőzte* a gondolkodó ember, a Homo Sapiens kialakulását. Geertz szavaival: „A kultúra nem annyira hozzáadódott egy kialakult... állathoz, hanem alkotórész, központi alkotórész volt ennek az állatnak magának a kialakításában”.²

Hasonló gondolatokat találunk Csányi Vilmosnál is, amikor az emberré válás jellemző vonásait határozza meg. Az emberré válás folyamatában alapvetőnek a *csoportos együttélést* tartja, ami a létfeltételek megszerzéséhez nélkülözhetetlen volt. Eredményességéhez a tevékenységek összehangolása kellett, vagyis a szinkronizáció. A tevékenység egységesítése egy másféle szintézist tett még szükségessé: az elképzelések *konstrukcióját*, vagyis azt, hogy a különböző részelemekből egység jöjjön létre. Ennek mintájára alakulhatott ki az emberi érintkezés eszköze, a *kommunikáció*. A sikeres együttműködés feltételezte a gondolatok cseréjét. A csoportok tagjainak tevékenysége és tapasztalata tehát állandóan cserélődött, és ez a folyamat gyorsította fel a kulturális evolúciót.³

A biológiai és a kulturális fejlődés összefüggését értelmezve A. Ny. Leontyev arra az álláspontra jut, hogy az emberré válásban a döntő fordulat akkor

¹ Az írás folytatása a Szín – Közösségi Művelődés 16/5, 2011. októberi számában, a 29-37. oldalon megjelent tanulmányban.

² C. Geertz: A kultúra fogalmának hatása az ember fogalmára. Kultúra és Közösség. 1988. 4. 70. o.

³ Csányi V.: Az emberi természet. Vince Kiadó, 1999.

következik be, amikor a biológiai átalakulás meghatározó jelentőségét a kulturális környezet meghatározó szerepe váltja fel. Tanulmánya ezt egy háromszakaszos folyamatban mutatja be. Az elsőben még csak biológiai törvények hatottak az ún. australopithecusokra, amelyek azonban már megmunkálatlan szerszámokat használtak, és egyszerű kommunikációval is éltek. A második szakaszban – mely a pithecanthropusoktól a neandervölgyi emberig tartott, az utóbbit is beleértve – már megjelentek a munka és a társadalmi lét első formái. Ennek ellenére az átalakulást döntő módon még a biológiai törvények határozták meg, de „az anatómiai változások, vagyis az agy, az érzékszervek, a kéz és a beszélszervek változásai már a munka és a nyelvi kommunikáció hatására léptek fel.” Ezt az átmeneti korszakot váltotta fel az, amelyben „az ember fejlődése egyáltalán nem függ többé az átöröklésben realizálódó, szükségképpen lassú biológiai változásoktól. A fejlődést most már kizárólag a társadalmi-történelmi törvények szabják meg”.⁴ Leontyev szerint a létfenntartást szolgáló emberi tevékenység eredményei tárgyi formában rögzítődnék, és „minden újabb nemzedék tagjai az előző nemzedék által létrehozott tárgyak és jelenségek világában kezdik meg életüket”. Ezen eredmények elsajátításával fejlődnek ki a sajátos emberi képességek és tulajdonságok, „reprodukálva a tárgyakban megtestesült tevékenység lényegi vonásait”. Az elsajátítás „átstrukturálja az ember ösztönös mozgását, és életre szólóan új, magasabb rendű motoros képességeket fejleszt ki nála”. Eközben pszichomotoros funkciók is születnek, amelyek azután humanizálják az emberek motoros képességeit. E folyamat terméke a nyelv, a hangképző szervek és beszédhalló funkciók, valamint a központi agyi tevékenység hatására. Így reprodukálódnak az egyén tulajdonságaiban „az emberi nem történelmileg kialakult tulajdonságai”. Tehát az ember tevékenységével „építi ki a maga természetét”.⁵

Mindebből következik, hogy az emberré válás előfeltétele és járuléka az a társas létforma, mely megkönnyíti a természethez való alkalmazkodást és a létfeltételek megszerzését. Ám ez egyúttal újabb alkalmazkodási szükségletet is hoz magával: elengedhetetlen a társas környezethez igazodás, amit az adott „társadalom” betartandó szabályokkal segít és biztosít. A szabálykövető magatartás jellemzője lesz az emberi létnek, olyannyira, hogy

4 Forrásmunkák a kultúra elméletéből. Tankönyvkiadó, 1975. I. k. 245-246. o.

5 Ugyanott 251-252. o.

az alkalmazkodás kényszere még akkor is hat, ha azt a követendő szabályok nem is tudatosítják. Ezt az általánossá váló szokások rendszere igazolja. A szokás azonban olyan gépiesen megvalósuló cselekvés, amit nem előző meg tudatos megfontolás. Szokásról akkor lehet beszélni, ha azonos körülmények között bizonyos cselekvések gyakran ismétlődnek. Minden ember alkalmaz szokásokat, mert ezek megkönnyítik a tevékenységet azzal, hogy az elhatározás idejét minimálisra csökkentik. Ám ha a szokásos cselekvésmód válik valakinél jellemzővé, akkor ez jele annak, hogy lemond az illető a tudatos, egyéni életvitelről. Abban a közösségi létben, amelyben kevés lehetőség van az egyéni elhatározásra és döntésre, általánossá válhat a szokás uralkodó szerepe. Ugyanez jelentkezhet idős korban, amikor beszűkülnek a társas kapcsolatok, mechanizálódnak a létfenntartáshoz igazodó feladatok. Az olyan munkában is, amelyben a hagyományos eljárások követését írják elő, ugyancsak általánossá válhat a tevékenység szokásos formája.

Hihetnénk, hogy a szokás uralma akkor kezd megrendülni, amikor az emberiség történelmében megjelenik és megerősödik az életkörülmények megváltoztatásának igénye, tehát az i. u. a 17-18. században, Nyugat-Európában. Elgondolkoztató azonban J. J. Rousseau intelme, amit ekkor fogalmaz meg: „A szokások legkisebb változása, még ha bizonyos tekintetben előnyös is, mindig kárára válna az erkölcsnek. Mert a szokások teszik a nép morálját, s mihelyt a nép nem tiszteli többé a szokásait, nincs más szabálya, csak a szenvedélye, és nincs más gyepője, csak a törvény, amely néha megfékezheti ugyan a gonoszokat, de soha nem változtathatják jó emberekké őket... Ha egyszer megszilárdultak a szokások, és gyökeret vertek az előítéletek, veszedelmes és hasztalan vállalkozás azzal kísérletezni, hogy megjavítsák őket”.⁶

A szokás és az erkölcs összefüggése indokolt az idézetben, de a kettő azonosítása már nem. A szokások megváltoztatásának ellenzése feltehetően azon a meggyőződésen alapul, hogy a szokás biztonságot ad, az erkölcsi szabályhoz igazodás viszont bizonytalansággal jár. Az utóbbinál ugyanis az egyénnek választania kell a lehetőségek között, az erkölcsi norma csak általános útmutatást ad. Ezért a tanulatlan „nép” számára ez a döntés nehézséget jelenthet. De a szokás és az erkölcsi törvény szembeállítását más viszonylatot is kifejez. Erről szól Antigoné története az ókori görög tragédiában. A történet egy testvérpár halálát állítja az ese-

6 J. J. Rousseau: Értkezések és filozófiai levelek. Magyar Helikon. 1978. 54. és 508. o.

mények központjába. Mindkettő Antigone fivére. Az egyik Thébai városának védői között hal meg, másik a támadók között, akik meg akarják törni a város urának hatalmát. Harcuk azonban sikertelen marad. A küzdelem befejeződése után a város ura megparancsolja, hogy csak a védők között esett fiút temessék el, a „hazaáruló” testvérét nem. Antigone nem tudja elfogadni a kegyetlen parancsot, és titokban eltemeteti bátyját. Tette kitudódik, börtönbe vetik, ott meg is hal. *Szabó Árpád* tanulmánya figyelmeztet arra, hogy ez a tragédia a törvény kétfele felfogását állítja szembe egymással.⁷ Antigone a *természet törvényét* követi, amely szerint minden embert megillet a tisztességes temetés. Kreón, a város ura viszont parancsa törvényességére hivatkozik, amit a *helyzet erkölcsi megítélésével* támaszt alá. Mindketten úgy vélik, igazuk van. A dilemma eldöntéséhez tudnunk kell, hogy a régi görög nyelv e kétféle törvényt a „*physisz*” és a „*nomosz*” fogalmával jelölte. Az első olyan kötelezettség volt, ami az emberi létezés sajátossága, ezért általános érvényű. A második egy közösség nevében fejezi ki a hatalom ítéletét, ez azonban csak helyileg lehet törvényesen hatályos. Ez olyan alkalmi konvenció, amit ezért meg is lehet változtatni. Érzékelhető itt az is, hogy a szokásokon alapuló jog korábbi, az erkölcsi és a jogi törvény viszont a későbbi fejlődés eredménye. Ellentétük úgy lenne feloldható, ha az utóbbi nem állna ellentétben az elsővel, az emberek igazságérzetével.

Az a tény, hogy a szokás megőrzi valamit az ember természeti meghatározottságából, még nem jelenti azt, hogy teljesen át kell adnia helyét a nagyobb tudatossággal járó erkölcsi döntéseknek és a jogi törvényekkel szabályozott magatartásnak. Annak ellenére, hogy a használata bizonyos automatizmussal jár. *Jankovics Marcell* ezt így indokolja: „Az igény, hogy szokásokkal éljünk, nem szűnik meg, nem szűnhet meg, hiszen alapja az ismétlődés, a rutin, ember és állat számára létfeltétel. Egy élőlény sincs, mely állandóan alkalmazkodni lenne képes az állandóan változó körülményekhez”.⁸ E magyarázat a jelen gyorsan változó valóságához kapcsolódik, és ez azért érdemel különösebb figyelmet, mert a szokás uralmát gyakran a „*primitív*” társadalmak kultúrájához és a folklorisztikus hagyományhoz kapcsolják, mintha a modern világban eltűnne az igény alkalmazására. Bizonyos, hogy a pluralizálódó valóságban

még több a bizonytalanság, ami akaratlanul is kiváltja a viselkedés sztereotípiáit. Sőt, nemcsak a viselkedését, hanem a gondolkodás sablonjait is, ami azért veszélyes, mert utat nyit az előítéletek megerősödéséhez. Amit az a képzet is alátámaszt, hogy a véleményalkotás és cselekvés állandósága a *rendet* jelenti, az állandóság változtatása pedig a *rendetlenséget* idézi elő. Ha ez a meggyőződés a társadalom egészét átjárja, akkor ennek az lesz a következménye, hogy benne a reformok ellenzése lesz jellemző. A változások elutasításával az ember természeti meghatározottsága kerülhet társadalmi meghatározottsága fölé.

A társadalmi azonosulás problémája

Mint hogy nincs társadalmon kívüli ember, lényeges kérdés az egyén és az őt körülvevő társadalmi közeg kapcsolata. Viszonyuk úgy is felfogható, mint a *rész-egész összefüggése* az emberi együttélésben. A kapcsolat kétirányú: kölcsönhatást jelent, mert minden ember életét társadalmi feltételekből építi fel, a tudata is annak megfelelően alakul, hogy mit hogyan vesz át azoktól, akik ugyanannak a társadalomnak a tagjai. Ámde mindenki hozzá is járul valamiképp e környezet változásaihoz, hiszen állandó tevékenység- és információcserét folytat a társadalomhoz tartozókkal. E hozzájárulás azonban nem egyformán érvényesül egy szűkebb *közösségben* és a sokkal több embert magában foglaló *társadalomban*. E két fogalom különbségét részletesen elemezte *Ferdinand Tönnies* a 19. század utolsó negyedében. Különbségük lényege főként nem annyira mennyiségi, mint inkább az, hogy az elsőben még határozottabban érvényesül az ember természeti meghatározottsága. Tönnies ezt azzal bizonyítja, hogy kétféle közösségről szól: vannak elsődleges, *természetadta* közösségek, a vér szerinti rokonság, a térbeli közelségre épülő lakóhelyi szomszédság, ezzel szemben vannak *tudatos választással* létre jövő közösségek, mint a baráti kör, az egyesületi tagság. Nyilvánvaló, hogy az elsőben még erősebben hat az ember természeti léte, a másodikban viszont már inkább olyan közösségekről van szó, amelyek egy nagyobb társadalmi egységben alakulnak ki. Ott az együttélés differenciáltsága miatt – Tönnies szerint – az emberek „nem állnak lényegi kapcsolatban egymással”, ezért „el vannak egymástól választva”.⁹ A kapcsolattartás igénye ugyan itt sem tűnik el, de kétségtelen, hogy gyengül a természetadta közösségi összetartás, s noha a tudatosan vállalt közösséghez tartozás pó-

⁷ Szabó Á.: Szophoklész tragédiái. Gondolat Kiadó, 1985. 101. o.

⁸ Jankovics M.: Mély a múltunk kútja. Csokonai Kiadó, 1998. 167. o.

⁹ F. Tönnies: Közösség és társadalom. Gondolat Kiadó, 2004. 48. o.

tolja ezt valamelyest, ám itt kétségtelenül jobban érvényesül az egyén önállósága, mint a közösségi lét elemi formáiban. Tönnes úgy látja, a társadalomban „mindenki egyedül van, s állandó feszültség van közte és a többiek között... úgy, hogy mindenki védekezik a másokkal történő érintkezéssel és az egymás birodalmába való belépéssel szemben, mert ezeket azonnal ellenséges cselekedetként értékeli”. Ezt fejezi ki a lakások zártsága és a magántulajdon védelme, valamint az a magatartás, hogy „senki sem tesz semmit a másikért, senki sem juttat vagy ad valamit a másik embernek, hacsak nem valamilyen ellenszolgáltatás fejében, amelyet legalábbis hasonlóan értékel, mint saját adományát”.¹⁰

Etikai szempontból talán túlzottnak látszik az a kép, amit Tönnes ad a modern társadalomban uralkodó önzésről és az egyének elszigeteltségéről, kétségtelen azonban, hogy a közösségi léttel összehasonlítva ezek a vonások mégiscsak jellemzőbbek a társadalmi együttélésre, mint a korábbi időket meghatározó életformákra, amelyekben az összefogást az elszigetelt csoportokban élő emberek egymásra utaltsága tette szükségessé. Itt azonban két fogalmat ismét csak meg kell különböztetnünk: a „közösség” és a „csoport” fogalmát. Az utóbbi csak az emberek kis mennyiségi összetartozását jelenti, ez az összetartozás azonban többnyire *alkalmi*, szemben a közösségek nagyobb *állandóságával*. Különbségük abban is áll, hogy egy közösség a tagjainak az *együttműködését* jelenti a közösen vállalt cél megvalósítására. Egy csoportban ilyen együttműködésről nincs szó, ha mégis kialakul, akkor az csak a pillanatnyi helyzetre korlátozódik a felismert közös érdek hatására. (Például egy vész helyzetben a menekülés és a kölcsönös segítség formájában.) A csoportlét alkalmiságából az is következik, hogy benne a résztvevők egymást csak felületesen ismerhetik, míg a közösségben ez az ismertség sokkal alaposabb, és ezért erősíti is az együttműködést.

A modern társadalmakra sokkal inkább jellemző az emberek gyakori csoportosulása (alkalmi összeverődése), és a közösségi formák fokozódó gyengülése. (Például a családi, rokon kapcsolatoknál.) Ám minthogy az ember mégiscsak társas lény, szüksége van arra, hogy az együttélésnek másfajta bizonyosságai jöjjenek létre. A modern társadalmak kialakulását megelőző időben a helyi közösségeket átfogó szélesebb társadalmi egység csak az egyes birodalmak határai között valósul-

hatott meg, amelyek ezért csak eszmei formában léteztek, s amelyeket a hatalmi koncentráció tudott bizonyos ideig fenntartani. Ebben az időben az uralom jogosultságának igazolására a hatalom általában *vallási* eszméket alkalmazott. Így lett az uralkodó „isten földi helytartója”, s mindenhatóságának bizonyosságául gyakran szentéletűnek hitt személy. A polgárosodó társadalom – a hűbéri rend felszámolásával – másfajta eszmei támaszt keresett és talált, most már a földi valóságban. Ez volt a *nemzet* fogalma, ami ugyan addig is létezett, de csak a nemességet foglalta magában. A polgári társadalom ezt azután minden állampolgárra kiterjesztette. A közös nyelv és a történelmi hagyomány alapján tárta fel az emberek érdekközöségét, egymásra utaltságát, s minthogy ezt széles körben akarta tudatosítani és elfogadtatni, igénybe vette egyrészt az oktatás, másrészt az irodalom és a művészet tudatformáló hatását. Minthogy ez utóbbiak Európában elsősorban a romantikus irányzatra épültek, főleg az érzelmekre hatottak. Ez a hatás már csak azért is megfelelőnek látszott, mert az iskolázatlanok nagy száma miatt a felvilágosodásból eredő igényre, az értelmi meggyőzésre nem lehetett számítani. A nemzettudat erősítésének szándékát különböző okok táplálták. A jórészt erőszakra épülő hűbéri renddel szemben az egyenjogúságon és a közös érdeken alapuló népi egységet kellett kifejezni. Ahol a közös nyelvet használók más-más államokban éltek, ott a területi egység megvalósítása, és a vele párosuló területi nagyság igénye látszott megvalósítandó célnak. (Például a német és olasz területen.) Ahol hiányzott a függetlenség, ott az önálló állam megteremtése lett a cél, és a kivívandó szabadságért folytatott harc adta meg a nemzeté válás programját. (Például Délkelet-Európában és Magyarországon.) A probléma ott erősödött fel, ahol az egymás mellett élő népek egyaránt célként tudatosították a nemzeti nagyság megteremtését, és ezek a célok szükségszerűen keresztezték egymást. A cél megvalósítása ilyenkor csak a másik fél rovására történhetett, és ez óhatatlanul ellentéteket szült az érdekelték között.

Bármelyik változatát is nézzük, a nemzeté válás igénye jogosultnak látszott, az erők összpontosítása a fejlődést szolgálta. Ámde, már ekkor is két, egymással ellentétes elem rejtett benne: az egyik a tevékeny hazaszeretet, a patriotizmus, amely a szülőföldhöz kötődő fokozott érzelmi állapotot össze tudta kötni a nemzet gyarapodásáért folytatandó gyakorlati tettekkel; a másik megmaradt a nemzethez tartozásból fakadó érzelmek átélését biztosító külső jegek, jelképek hangsúlyozásánál:

¹⁰ Ugyanott

ez volt a *nacionalizmus*, mely a nemzeti büszkeség fokozása miatt nem egyszer csapott át sovinizmusba, a szomszédos népek lebecsülésébe, megvetésébe, és az ellenük indítandó harcba is. A nemzet-tudat kialakulásának kezdetén ez a két elem még egységben volt egymással, és benne a sovinizmus sem élt. A területi egység megvalósulása, a függetlenség kivívása után tompulhatott volna a nacionalizmus érzete, hogy a hangsúly fokozottabban kerüljön át az első rész, a patriotizmus gyakorlására. A társadalom meghirdetett egyenjogúsága és egysége azonban – a tökéletes társadalom természetének megfelelően – nem valósulhatott meg, s ebből feszültségek támadhattak. Levezetésükre alkalmasnak látszott a nemzeti egység eszméjének további hangoztatása, az ellentét okainak áthárítása az elégedetlenekre (a hatalom kedvezményezettjeihez nem tartozókra), az országban élő más nemzetiségűekre és külső tényezőkre, a szomszédos népekre, akik e felfogás szerint veszélyeztetik a nemzet függetlenségét. Ennek tulajdonítható az „*etnocentrikus nézetek*” felerősödése, amelyek az emberiség ősi történelmében már megvoltak.

Az „*etnocentrizmus*” fogalmát *William Graham Sumner* így határozta meg: „Ez annak a szemléletnek a szakkifejezése, amikor az egyén számára saját csoportja mindennek a középpontja, s minden egyebet ehhez mér, ennek alapján rangsorol... Minden csoport táplálja büszkeségét és hiúságát, azzal kérkedik, hogy felsőbbrendű, felmagasztalja saját istenségeit, és megvetően tekint a kívülállókra. Minden csoport saját szokásait tekinti az egyedül helyeseknek, s ha azt látja, hogy más csoportok más szokásokat követnek, ez gúnyos megvetését váltja ki. E különbségek alapján gyalázkodó jelzők születnek”.¹¹ Az etnocentrikus gondolkodás eredetének és tartós létének bizonyítéka, hogy a legtöbb nép saját nevét úgy választja meg, hogy az az „*ember*” fogalmával legyen azonos. Ebből következik, hogy a más népekhez tartozók nem is igazán emberek.

Érdekes az etnocentrizmusról *Szűcs Jenő*t is idézni, mert érvelése másféle összefüggést is feltár. „A primitív és archaikus gondolkodás mindent, ami a saját kategóriáktól különbözik, nemcsak értelmetlennek tart, hanem hajlamos pejoratívan minősítve az '*erkölcs*' szférájába utalni. Innen a '*szokás*' és '*erkölcs*' jellegzetes, többnyire nyelviileg is egybeolvadó fogalmi egysége, minden, ami szokatlan és idegen, az eleve '*rossz*.'” „Éppen ezért a primitív és zárt társadalmak általában jellemző

sajátja a '*xenofóbia*' (az idegengyűlölet), mely attól függően mutat fel az idegen csoportokkal és általában bármiféle idegenszerű jelenséggel szemben a tartózkodástól, gyanakvástól és passzív elutasítástól a becsmértelenségig, gyűlölködésig és agresszivitásig különböző fokozatokat, hogy az interetnikus érintkezések gyakorisága, a súrlódások vagy érdekelentétek, a fenyegetettség érzete által kiváltott védekezés vagy intoleráns hódító törekvések milyen mértékben tolják előtérbe a kontrasztokat”.¹² S ami még jellemzi e felfogást a későbbi korokban: összefügg az uralkodó iránti feltétlen hűséggel, mert a személye – az elterjedt hit szerint – a saját nép kiválóságát testesíti meg.

Régebben nem mindenütt volt ez a látásmód elentéteket kiélező, még ha nem is mondott le a saját tulajdonságok felértékeléséről. *Melville Herskovits* ír le egy indián regét az ember teremtéséről, amely számunkra inkább mosolyt keltő, és nem bírálható. A történetben a Nagy Füstölgő Hegyek vidékén élő Cherokee-indiánok szerint „amikor a Teremtő az embert alkotta, először egy kemencét épített, és befűtötte azt. Azután tésztából három emberi alakot formált, amelyeket a kemencébe tett, várva, hogy megsüljenek. Azonban oly türelmetlenül várta a teremtést megkoronázó munkájának eredményét, hogy az első figurát túl korán vette ki a kemencéből. Sajnos, sületlen volt, sápadt, csúnya színű, ettől származnak a fehér emberek. A második alak jól sikerült. Megfelelő ideig sült, teste formás volt, és jól lebarapult. Ez lett az indiánok őse, és nagyon tetszett az alkotójának. Annyira megcsodálta, hogy mindaddig elmulasztotta a harmadik figurát kivenni, amíg csak nem érezte az égésszagot. Sajnálatos alak volt, de már nem lehetett mit tenni – ez lett az első néger.”¹³

Tény, hogy az emberiség történelmében később mégis egyre gyakrabban jelent meg a más népeket lebecsülő vélekedés. Elgondolkoztató, miért él tovább ez a felfogás még olyan korokban is, amikor egyre több az iskolázott ember, és a kultúra értékei széles körben terjedhetnek. Persze, ha figyelembe vesszük, hogy a nacionalizmust és olykor a sovinizmust időnként az iskolák és a kulturális intézmények is terjesztik, s a pártok politikai küzdelmeiben is gyakran jellemző ez a szemlélet, akkor nem csodálható, hogy a későbbi korok sem tudnak megszabadulni tőle. Már csak azért sem, mert az önmagába zárkózó nemzettudat az *egység és az erő*

12 Szűcs J.: A magyar nemzeti tudat kialakulása. Balassi Kiadó, JATE – Osiris, 1997. 62. o.

13 Forrásmunkák a kultúra elméletéből. Tankönyvkiadó, 1975. I. k. 213. o.

11 W. G. Sumner: Népszokások. Gondolat Kiadó, 1978.

38. o.

érzetét gerjeszti, még akkor is, ha ezt mások magasabb színvonalával szemben akarják megfogalmazni. Erdemes idézni erről *Nyikolaj Szejmonovics Leszkov* orosz író szatirikus elbeszélését a 19. század végéről. A „*Karám*” c. novellában egy földbirtokos vasekét hozat Angliából, hogy javítsa birtokán a munka eredményességét. A parasztjai még faekével dolgoznak, az lassúvá és rossz minőségűvé teszi a szántást. Amikor a gépek megérkeznek, az egyik paraszt megkérdezi: – Uram, hol szántanak ezzel? A válasz: – Angliában. A kérdező folytatja: – Vagyis azoknál, akik tőlünk vásárolnak gabonát? Az igenlő feleletre a paraszt megkérdi: – Ha mi ezekkel az ekékkel fogunk szántani, akkor hol veszünk magunknak gabonát? A földbirtokos ezután belátja, az újításával semmire sem megy, lemondja a rendelését, s beleegyezik abba, hogy továbbra is faekével szántsanak. Leszkov megjegyzi, ez a történet nem egyedülálló. Dosztojevszkij egyik művében szerepel egy tisztiszolga, aki két egyenlő részre osztotta a világot. „Az egyikbe sorolta önmagát és az urát, a másikba a többi hímPELLÉRT”. „Jóllehet az ilyen felosztás nevetséges és ostoba, a társadalmunkban sosem fogytak ki az olyanok, akik szívesen utánozták ezt a tisztiszolgát, méghozzá sokkal nagyobb arányokban. Az utóbbi időben az effajta kirohanások valóságos mániává fajultak. 1893 szeptemberében az Orosz Ipar- és Kereskedelem-pártoló Társaság ülésén egy szónok nyíltan arra terelte a szót, hogy Oroszországnak külön úton kell járnia, el kell felejtene a nyugat-európai államok létezését is, kínai fallal válassza el magát tőlük”. Ez a törekvés – írja Leszkov – nem új, „a következményei azonban mindig hátrányosak voltak számunkra.”¹⁴ Hozzátehetjük: persze a világ más részein sem ismeretlen az öntörvényű boldogulás ábrándja, a nacionalista elzárkózás más népektől.

A holland *Johan Huizinga* 1936-ban Budapesten részt vett egy nemzetközi konferencián, és az ott elmondott felszólalását később egy barátja felkérésére a hozzá írott levelében részletesebben idézte fel. „Semmi kétségem afelől – írta – hogy a mai szélsőséges nacionalizmus, ellenséges iker-testvérével, a bolsevizmussal együtt korunk csapásának nevezhető. A tragikus az, hogy a nemzeti öntömjenézés és a saját állam istenítésének ezen hibája egy magasztos erény, a patriotizmus talaját verte fel gyomként. Áldás volt, amikor a 18. század naiv kozmopolitizmusának frázisával szemben ismét felfedezte, és fennen magasztalta a nemzetileg sajátost és a szülőföldhöz való hűséget. Senki sem

14 Ny. Sz. Leszkov: *Kisregények és elbeszélések*. Európa Könyvkiadó, 1958.

sejthette a nemzeti szabadság és a nemzeti kultúra nagy szószólói közül, hogyan csökevényesednek el ezek a nemes eszmék az eltévelyedésnek és a vakságnak addig a tetőpontjáig, amelyet ma tapasztalunk. Amennyiben az európai világ durva és gondolatlan tömegei a nacionalizmus és a bolsevizmus pólusai felé mozdulnak el, akkor egyelőre mindkét áramlat szökőárként egyre kisebb területre szorítja vissza, és végül elárasztja az igazi kultúrát”.¹⁵

Az angol *Arnold Toynbee* szerint az emberiség történelmében két, egymással ellentétes erő húzódott végig: az *egységesítő* és a *megosztó* szándékkal együtt járó érzelem. A „felfokozott megosztó érzelmek” azonban a legújabb korban felerősödtek. „A nyugati nacionalizmus démoni dinamizmusra tett szert az idők során kapott két injekciója révén.” Az egyik az ókori görög-római nacionalizmus, amely a nyugati reneszánszban kapott új erőre, a másik a keresztény fanatizmus. A vallásos érzés gyöngülésével azonban a nacionalizmus vált rögeszmévé. Ámde „a kereszténységtől a nacionalizmus felé fordult vallásos tisztelet elszakadt attól, ami a kereszténységben jó, és ragaszkodik ahhoz, ami rossz benne. Elutasította a szeretet, az önfeláldozás és az emberiség egészéért érzett felelősség tiszteletre méltó keresztény eszméit; de magáévá tette a fanatizmust. A nacionalizmus szűk palackjában ez a savanyú bor aztán robbanás-veszélyessé erjedt”. „Az atomkorban a nacionalizmus a halál kihívása, és a nacionalizmus világuralomra tör”.¹⁶

Hihetnénk, hogy az idézett külföldi történészek csak a 20. században eltorzult és világháborút kiváltó nemzettudatot bírálták. *Bibó István* azonban a nacionalizmus okainak mélyebb elemzését fogalmazta meg, amikor a nemzettudat kettéhasadásáról írt. „Nacionalista magatartás alatt általában többféle, egymással összefüggő, de nem teljesen azonos dolgokat szoktak érteni. Előfordul, hogy így nevezik az egyszerű nemzeti érzést, nemzeti tudatot vagy azoknak heves, erős, felfokozott voltát. Gyakrabban nevezik nacionalizmusnak a nemzetállam létrehozására, fenntartására, más hatalmi tényezőkkel szemben való függetlenségére irányuló törekvéseket. Rendszerint azonban hozzá kapcsoljuk e szavakhoz azokat az agresszív, uralmi magatartásokat és célkitűzéseket is, amelyeket a nemzetek... politikai elmaradottságból,

15 Idézi Wessel Krul „Egy korszerűtlen történész. Johan Huizinga élete és művei” c. könyvében. Széphalom Könyvműhely. 2003, 142-143. o.

16 A. J. Toynbee: *Válogatott tanulmányok*. Gondolat Kiadó, 1971. 299. o.

aránytalan erőviszonyok kísértésére, történelmi elnyomás hatására vagy bonyolult egzisztenciális vagy elhatárolási problémáknak megoldására alakítottak. Végül jelentenek a nacionalista és nacionalizmus szavak a nemzetet központba helyező eszmei, elvi állásfoglalást, világnézetet, eszmék valamiféle rendszerét, ideológiát is. Mindezeknek a szóhasználatoknak többnyire van egy közös vonása: fokozottabban van jelen bennük az ideológiához gyakran kapcsolódó elítélő, pejoratív jelleg. Nacionalista ideológiákról általában veszélyes, kártékony, torz ideológiaként szoktunk beszélni, a nacionalizmus agresszív-uralmi jellegéhez pedig az elítélés magától értetődően hozzátapad... Indokolt tehát csatlakozni ahhoz az általánosan elfogadott... megkülönböztetéshez, mely különbséget tesz a nemzeti közösségi tudat természetes, kohéziós elemeit magába foglaló hazafiság, *patriotizmus* és a kártékony, agresszív és uralmi elemeket is tartalmazó *nacionalizmus* között.¹⁷

Bibó felteszi a kérdést: mi lehet az oka annak, hogy a *nacionalizmus sokkal több eszmei-ideológiai elemet tartalmaz, mint az emelkedett eszmeiségű patriotizmus*? Szerinte, amikor a másokkal szembeforduló agresszív-uralmi magatartás elveszíti magától értetődő voltát, eszmei igazolás kell a fenntartásához. Ezt táplálhatja valamilyen sérelem, vélt egzisztenciális veszedelem vagy kollektív megaláztatás, amelyeknek ellenszerül kínálkozik az erőszak kultusza, a tévedhetetlenek hitt vezér kultusza, a tömegmozgalmi jelleg. Ezzel szemben a patriotizmus a nemzeti sajátosságok, értékek (vagyis a kultúra) fokozottabb ápolásának, fejlesztésének a programját tartalmazza, s e cél érdekében az áldozatvállalás kötelezettségét és az együttműködés szükségességét hangsúlyozza. Ezek a különbségek indokoltá teszik, hogy a társadalomra vonatkozó tudásban széles körben felismert és megértett legyen a nemzettudat ketté válása. Már csak azért is, mert az érzelmi hatásokkal élő nacionalizmus nemcsak tévútra viszi a közügyek megítélését, de a felszínességével és a gyakorlati felelősségvállalást mellőző hangzatos jelszavaival lehetetlenné teszi a felelős közéleti gyakorlatban megvalósuló patriotizmus tényleges megvalósulását. Ez pedig óhatatlanul vezet egy diktatórikus politikai rendszer kialakulásához.

Manapság, a gazdasági globalizáció idején, amikor a világ – elsősorban a tömegközli eszközöknek köszönhetően – mindinkább nemzetközivé válik, láthatólag szükségszerűen erősödik a helyi,

17 Bibó I.: Különbség. Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, 1990. 226-227. o.

nemzeti érdekek védelme. Amíg ez a helyi értékek őrzését célozza, s a felolvadás elleni tiltakozást jelent, jogosultnak tekinthető. Amikor azonban az ellentétek élezését vagy az elzárkózást váltja ki, és indokolatlan önteltséget, szűk látókört és előítéletes gondolkodást hoz magával, az káros, és a kulturális színvonal csökkenését idézi elő. Ami óhatatlanul vezet az életszínvonal süllyedéséhez és az emberi kapcsolatok romlásához. Különösen ott, ahol a felfokozott nacionalizmus egy országon belül a közvélemény megnyerésének és a politikai ellenfelek megsemmisítésének eszközévé válik. Ezért fontos a patriotizmust és a hozzá tartozó aktív és tudatos állampolgári magatartást erősíteni.

Mit jelent a „nemzeti kultúra”?

A kifejezést értelmezők gyakran az adott nemzethez tartozó alkotók műveit sorolják ide. Elsősorban az irodalomból és a művészetekből. Néha tudósokat is említenek, bár a tudománynak nehezen tagadható a nemzetközisége. Valójában az irodalomban és a művészetben is gyakran észlelhető, hogy a sajátosan nemzeti jegyeket hordozó mű külföldi mintákat követ, akár valamely irányzatról vagy formai megoldásról legyen is szó. Leginkább a nyelvről feltételezhetjük, hogy a nemzetre jellemző, de aki járatos a nyelvtörténetben és a szófejtésben, az tudja, hogy fejlődése közben minden nyelv átvesz szavakat más népektől. Ezek gyakran annyira beépülnek az átvevők nyelvébe, hogy a későbbi korokban az adott nemzet tagjai már nem is tudják azokat megkülönböztetni a nyelv ősi szókincsétől. A magyar nyelvről a tudomány megállapította finn-ugor eredetét, alapszókincsét, s még a honfoglalás előtti időkből a nagymértékű török és a kisebb mértékű iráni (alán) hatást. Majd a Kárpát-medencében történt letelepedés után az itt élő szlávoktól kölcsönzött nyelvi gyarapodás, az új, keresztény vallással a latin szókészlet, a betelepülő németektől a germán nyelvi hatás gazdagította nyelvünket. Napjainkban pedig az angol-amerikai kifejezések átvétele lett jellemző.

Természetesen nem minden átvétel hosszú életű, csak az, ami be tud épülni a sajátos magyar nyelvi szemléletbe. Az is tény, hogy a szavak könnyebben igazodnak az átvevők nyelvébe, a nyelvten és a beszéd hangsúlya sokkal inkább ellenálló az idegen hatásokkal szemben, éppen ezért ez a szóhasználatnál jobban árulja el a nemzeti sajátosságokhoz tartozást. Érdekes bizonyosságát szerezhettem ennek egy finnországi látogatásomon. Tudtam a finn-magyar nyelvi rokonságról, ismertem az egykor közös alapszavakat, mégis tapasztalhat-

tam, hogy semmit sem értek a finnek beszédéből. Ám amikor autóbusszra szálltam, és hallgattam az utasok beszédét, úgy éreztem, otthon vagyok. A finnek is a szavak első szótágját hangsúlyozzák, ezért a mondataik hanglajtése azt a benyomást keltette, mintha magyar szöveget hallanék.

Ellenkező élményem egy füzet olvasása közben alakult ki. Írója műkedvelő nyelvész volt, aki tengeri hajókon szolgált idős koráig, mint hajós kapitány, s a különböző országokban járva talált a magyar nyelvhez hasonló szavakat. Ennek alapján állította fel az elméletét, amely szerint a magyar és a görög nyelv rokon egymással. Egy jellemző példájára is emlékszem. Azt írta például, hogy a magyar „suszter” szó megfelel a görög „szómatér”-nek. Ebben persze igaza is volt, tekintve, hogy a görög „szóma” bőrt jelent, a „szómatér” pedig bőrrrel foglalkozó mesterembert. Csakhogy a cipészt jelentő „suszter” német szó, nálunk csak a hazai németiség hatására terjedt el valamennyire, ezért semmiféle nyelvi rokonságot sem fejezhet ki a görög és a magyar nyelv között. A német és a görög viszont – ha távoli rokonságban is van egymással – egy nyelvcsaládból ered. (Mindkettő az indo-európai nyelvekhez tartozik.)

A nemzeti kultúra egyes elemeinek eredete történetileg persze nem mindig fejthető meg könnyen, még a néprajznál sem, amit a nyelvhez hasonlóan joggal vélhetünk a nemzeti sajátosságok megőrzőjének. A Kőműves Kelemen balladájáról például feltételezhetnénk, hogy a magyar folklór terméke, amit az is erősít, hogy Déva vára az I. világháborút lezáró trianoni békeszerződés előtt Magyarországhoz tartozott. Ám, ha valaki a román folklórban is tájékozott valamennyire, az tudja, hogy ugyanez a történet náluk is megvan, igaz, hogy Manolő mester neve alatt. Ma már talán kideríthetetlen, melyik volt a korábbi változat, s melyik az átvétel. Az is valószínű azonban, hogy ugyanaz a történet egyszerre vált a két szomszédos nép kultúrájának részévé. Már csak azért is, mert ez a szomszédság nem volt teljes elkülönülés, sokhelyütt vegyes lakosságot jelentett. S ha már a magyar-román kapcsolatoknál vagyunk, kérdésként merülhet fel, hogy hová soroljuk *Bartók Béla „Román táncok”* c. zeneművét, ami kétségtelenül román népi dallamvilágra épült, de egy magyar zeneszerző sajátos feldolgozásában lett világhírű.

Persze, ha el is ismerjük az ilyen kapcsolódásokat és kölcsönhatásokat, az még nem jelentheti, hogy ne kellene a saját nemzeti kultúrát védeni a bele nem illő idegen hatásoktól. Egy nyelvi példát érdemes erre felidézni. Még 1955-ben hívta fel Ko-

dály Zoltán a figyelmet arra, hogy a „kultúr” összetételű szavak használata magyartalan.¹⁸ A latin eredetű „cultura” szó a magyar nyelvben nem veszfiheti el az utolsó hangját, ez a német nyelvre jellemző. Nyelvünkben ez tehát a nyelvet rontó germanizmus. Kodály azért tette szóvá ezt a hibát, mert akkoriban elterjedt a „kultúrház”, „kultúr-munka”, „kultúrfelelős” szavak használata. Figyelmeztetése használt, csakhamar felváltotta ezeket a „művelődési ház” megnevezés. És sikerült elérni, hogy a Művelődésügyi Minisztériumból kiinduló kezdeményezés hatására a köznyelv is elhagyta a nyelvrontó szóhasználatot. Egészen a rendszerváltásig, amikor a közszolgálati Magyar Televízió „Kultúrház” címmel állandó műsort indított, s hogy még jobban rászoktassa a nézőket a hasonló kifejezésekre, indító képsorában felvillantotta a „kultúrkör”, „kultúrsumj” szavakat. Ugyanezt a magyartalanságot követte a Kossuth Rádió a „Kultúrkör” c. adásában. Valószínű, hogy akik ezeket a megnevezéseket kiválasztották, nem érezték már fontosnak, hogy betartsák a magyar nyelv szabályait.

A magyar nyelv sajátosságai iránt mutatkozó érzéketlenség terjedését bizonyítja, hogy a televízióban megszólaltatott személyek gyakran azal leplezik izgalmukat, hogy a mondatok végén levő szót hosszan elnyújtják, mintegy nyomatékó-sítva, amit addig elmondtak. Egyúttal ezt a szót hangosabban is ejtik, mintha ezzel akarnák érzékeltetni a mondanivalójuk fontosságát. Ennek hatására modorossá válik, amit mondanak, és amit tovább torzít, ha itt a beszédük éneklő hangszint kap. Másféle magyartalanság, amikor az írott szövegekben egyesek halmozzák a birtokviszonyban álló kifejezéseket és az alárendelő mellékmondatokat. Bár alapjában véve egyik sem idegen a magyar nyelvtől, de túlzottan sok használatuk mégis indokolatlan idegen nyelvi hatásról tanúskodik. Kulturálatlanságot takarnak a sajátosan magyar szavak magyartalan alkalmazásai. Egy példa erre a „kerül” szó divatos használata, elsősorban a hivatalosan fogalmazott szövegekben. A „kifizetésre kerül”, a „megrendezésre kerül” valójában abból a szándékból ered, hogy elhallgassa az ügy felelősét. Talán nem is azért, hogy azt titokban tartsa, egyszerűen csak azért, hogy ezzel a fogalmazást előkelőbbé tegye. Az említett kifejezésekben megváltozik a „kerül” szó eredeti jelentése, hogy valaki „elkerül valamit”, vagy valami „sokba kerül”. Itt csupán a kifejezés szenvedő szerkezetére használ-

18 Kodály Z.: Szóval – kultúr? Csillag, 1955, 8. sz.

ják ezt a szót, ami viszont ellentmond a magyar nyelvi kultúrának. Ugyanennyire elterjedt a „rendelkezik” szó is az olyan összetételekben, mint például „a kétszobás lakással rendelkezik”, vagy a „magas képzettséggel rendelkezik”. A birtoklás kifejezésének ez a modorossága olykor nevetségessé is válik, amikor valakiről megállapítják, hogy „három gyerekkel rendelkezik”. Valójában ezek a szó szerkezetek a világos fogalmazás hiányát takarják.

Természetesen a nemzeti kultúra nem korlátozódik a nyelvre és a folklorisztikus hagyományra. S nem merül ki e fogalom terjedelme az adott ország tudományos és művészeti teljesítményeiben sem. Ha a kultúrát széles értelemben fogjuk fel, akkor ide sorolható egy ország lakosainak életmódja, szokásrendszere, sajátos gondolkodása, de a természeti, társadalmi környezet rendezettségi szintje, állampolgárainak tájékozottsága, műveltsége, különös tekintettel az ország földrajzára, történelmére, közéletére. Ez egyúttal mércéje annak, hogy mennyire azonosul valaki azzal az országgal, amelyhez tartozik. A tájékozottság és tárgyilagos ítéletalkotás mellett mérvadó, hogy képesek-e az emberek összefogásra a fölmerülő problémák megoldása érdekében. A részvételi hajlandóság az eltérő véleményen levők elfogadásával is összefügg, abban az értelemben, hogy van-e közöttük a megegyezés iránti hajlandóság. A műveltség fogvatékossága ugyanis, ha valaki képtelen megérteni másokat, mert meggyőződése, hogy csak neki lehet igaza. A nemzeti elfogultság is csak egyetlen álláspontot ismer el egy társadalomban; ez azonban könnyen vezet a hatalom erőszakos gyakorlásához. A demokratikus gondolkodás elfogadja a sokrétűséget, egyetértve *Tommaso Campanella* 17. századi megállapításával: „Az egység nem semmisíti meg a többféleséget, hanem erősíti azt, de nem egyetlen ember, hanem a mindenféle állapotú és helyzetű emberek egyesülésével. Éppen ezért nem egy, hanem több hűrből származik a harmónia”.¹⁹

A különböző nézetek egyeztetése persze nem könnyű, de talán nem is lehetetlen. Erre a vita kétféle módját érdemes felidézni. A magyar televízió egyik adásában négy politikai párt képviselője beszélt arról, miként is lehetne megoldani a cigányok és az őket megfélemlítő félkatonai alakulat ellentétét, amely mögött ott húzódik a cigányság életmódját és magatartását eltévelyítő lakosság ellenében. A vitában megszólalók, ahelyett, hogy a megoldás lehetőségeit fogalmazták volna meg, egymásra – és azok pártjaira – hátrították a kiala-

19 T. Campanella: A napváros. Gondolat Kiadó, 1959. 127. o.

kult feszültség miatti felelősséget. Érzékelhető volt, hogy bármeddig tartana is ez a vita, eredménytelen maradna, és közben csak mindinkább élesedne a vádaskodás. A másik vita ugyanazon a napon egy másik tv-csatornán hangzott el. Itt egy egészségügyi problémáról beszéltek a különböző szakterületek (tudományágak) képviselői. Egyikük sem marasztalta el véleményéért a másikat, inkább arra törekedett mindegyik, hogy miként lehetne kiegészíteni azt egy újabb szempont felvetésével. Bár a vita itt sem jutott el a teljes megoldásig, de érzékelhető volt, hogy az elhangzó álláspontok egymásra épülve egyre alaposabb megértéshez jutatták a beszélgetés hallgatóit.

A kétféle vita összehasonlításából alighanem leszűrhető a tanulság, és fölvethető egy kérdés: szükséges-e, hogy a politikai párbeszéd mindig a szóbeli marakodás terepe legyen, amelyen mind egyik résztvevő igyekszik a másikat legyőzni, véleményét megsemmisíteni, a saját álláspontot pedig kizárólagos igazságként feltüntetni? Nem lehetne-e példát venni a tudományos nézetek egyeztetéséről? A választ az adhatja meg: valójában mi egy vita célja, egy társadalmi probléma közös megoldása vagy ez csak ürügy másokkal szemben a hatalom megszerzésére, megtartására? Az is igaz persze, hogy együttműködés csak ott alakulhat ki, ahol a kimondott szavakat a beszélő felek képesek megérteni, és ezt nem gátolja eleve a beállítottságukból fakadó elfogultság. Hihetnénk, hogy az azonos nyelvet beszélők könnyen érthetik meg egymást. Ez azonban tévedés, a szövegeket kimondók és meghallgatók sokszor egészen mást tartanak abban lényegesnek, és hajlanak arra, hogy ami ettől eltér, azt figyelmen kívül hagyják. Mert képtelenek kimozdulni a saját gondolkodásukból. Egy közlés megértése és a rá adandó válasz közt a kapcsolat attól is függ, van-e az érdekeltekben hajlandóság a véleménycserére. Azaz kellőképp nyitott-e a gondolkodásuk? Vagy mindegyik fél csak a „maga igazát” hajtogatja.

Ezért a nemzeti kultúra lényeges tartozéka az anyanyelv kulturált használata. Az nemcsak a kifejező készség gazdagságát, árnyaltságát, rendezettségét jelenti, hanem mások beszédének értelmes felfogását is. Mert a beszélt nyelv mindig párbeszéd, adás és vétel kapcsolódása. Csak így alakulhat ki érdemleges kommunikáció az egyes emberek között, olyan véleménycsere, amely egyaránt gazdagíthatja a benne résztvevők gondolkodását. Tény persze az is, hogy ez az anyanyelvi gondolkodás annyira

belénk ívódik, hogy még álmunkban is előfordul, hogy ezen a nyelven mondtunk valamit, és amikor az ébrenlétben tudatosan értékelünk valamit, akkor annak az alapját öntudatlanul is a kultúránkra jellemző szemléletből vesszük. Mintha egygyé váltunk volna vele, és attól eltérni nem is lehetne. Amikor a nevünket írjuk le, előbb a családi nevet adjuk meg, és csak utána a személyi nevünket. Más nyelveken fordítva szokás. Ugyanez jelenik meg az időpontok meghatározásában: előbb az évet, majd a hónapot és a napot írjuk le. Más nyelveken fordított sorrendet követnek. Miért? Gondolunk-e arra, hogy ez a valóságról kialakított szemléletünket is meghatározza? Azaz, mindig a nagyobb egészből indulunk ki, és csak utána térünk rá a részleteire? Ebből persze az is következne, hogy mindent egészként fogunk fel, néha még azt is, amit csak más egység részeként lehetne megérteni. Egyéb-ként a rész-egész viszonylatok reális felfogása annak is a bizonyága, hogy a valóságot szerkezeti tagolódásában vagyunk képesek megérteni. Ebből következik viszont az is, hogy ami sajátosan ránk jellemző, az nem feltétlenül választandó el másoktól, mert a különbségek ellenére is lehetnek kölcsönhatások közöttük. Találónak látszik *Bohumil Hrabal* megállapítása, amit egy vele folytatott interjúban mondott: „Ott, ahol különböző nyelvi kultúrák érintkeznek egymással, ott mindig virágzik a kultúra”.²⁰ Talán ezzel is magyarázható, hogy az egy településen együtt élő, egy munkahelyen együtt dolgozó más-más nyelvű emberek között nincs nemzeti gyűlölködés.

A kultúra és a történelmi gondolkodás

Nem véletlen, hogy a kultúra fogalmának újkori megjelenése együtt járt a történelmi gondolkodás átalakulásával. A múlt eseményeiről, értékeiről korábban is volt tudomásuk a történelemmel foglalkozóknak, de az, hogy az egyes korok kapcsolatában valamilyen törvényszerű összefüggést fedezzenek fel, csak erre az időre volt jellemző. Ám az a feltételezés, hogy a múlthoz képest a jelen, és ahhoz képest a jövő magasabb szintet jelenthet, csak nehezen vált elfogadottá. Amíg ugyanis az emberek a természet részének érezték magukat, és ezzel szemben egy magasabb szint elérésének lehetőségét csak a halál utáni életben remélhettek, a földi élet eseményeiben a haladás sem volt felismerhető. Jellemzőnek tarthatjuk azt a korszakolást, amit a 18. század utolsó negyedében *Johann Christian Adelung* dolgozott ki, alapul véve *Aurelius*

Augustinus (Szt. Ágoston) 5. századi felfogását. Ebben Adelung az emberiség történelmét a testi átalakulás szakaszai szerint osztotta fel. Minthogy a korai történelemről nem volt más forrása, mint a biblia, a kezdetet is annak alapján határozta meg. „Az emberiség, mint magzat” c. részhez az első emberpár teremtésétől az özönvízig tartó időt sorolta. „Az emberiség kisgyermek-kora” már Mózes felléptéig tartott. „Az emberiség gyermekkorában” megjelentek a Földközi-tengeri országok és ezt a korszakot a görög államokkal zárta le. „Az emberi nem ifjúkorát” Krisztus fellépéséig és a kereszténység kialakulásáig jelölte meg. Ettől kezdve a saját koráig tartó korszakot Adelung négy részre osztotta: a népvándorlásig tartó korszakot (i. u. 400-ig) az emberiség „érett férfikorának” mondta, a kereszties háborúkig tartó időszakot (i. u. 1096-ig) a nehéz testi munkával jellemezte, a 16. századi eltelt időt (i. u. 1520-ig) a gazdaság kifejlesztésével és az otthon kényelmét, szépítését adó tevékenységgel határozta meg, végül a saját koráig tartó időben a felvilágosodást élvező magatartást látta meghatározónak.²¹ Az emberi lét szakaszaihoz kapcsolt korszakolásból következhetne, hogy itt megjelenik az emberiség „öregkora” és az élet halállal történő lezárása, de erről Adelung nem szólt, a felnőttkor tehát végső stádiumában nyitva maradt, valószínű összefüggésben a felvilágosodás optimizmusával.

Adelung kortársának, *Johann Gottfried Herder*nek a történelemfelfogása ugyancsak érzékelteti a változások természetelvű felfogását. Véleménye szerint valamennyi népnek megvolt a maga kifejlődő, virágzó és hanyatló korszaka”, s a változás mindig „csupán addig a minimális ideig tartott, amennyi az emberi sors kerekén osztályrészül juthatott”.²² A történelem változásai tehát eszerint *ciklikusak*, a felemelkedés és hanyatlás követi egymást, és ez a törvényszerűség Herder szerint a művészet és a tudomány haladását is meghatározza. Ehhez hasonló történelem-felfogással találkozunk a 20. században *Oswald Spengler*nél, akinek meggyőződése, hogy a kultúra úgy viselkedik, mint a növény, születik, virágzik, hervad és elhal, hogy átadja helyét egy másik kultúrának. A fejlődés ideiglenessége

21 Szt. Ágoston korszakolását idézi A. J. Gurevics az „Időképzetek a középkori Európában” c. tanulmányában. In: Történelem és filozófia. Gondolat Kiadó, 1974. 58. o. Adelung felosztása: Forrásmunkák a kultúra elméletéből, Tankönyvkiadó, 1983. III/1 k.77-80. o.

22 J. G. Herder: Értekezések, levelek. Európa Könyvkiadó, 1983. 47. o.

20 B. Hrabal: Zsebcselek. Interjúregény. Kalligram Kiadó, Pozsony, 1992. 13. o.

törvényszerű, ez Spengler életfilozófiai felfogásának megfelelően a szellemi kultúrának az anyagi civilizációba történő átmenetének lesz a következménye. Vagyis egy olyan stádiumba, ahol a fejlődés csak látszólagos, a technikai változások az emberi lét devalválódását (értékvesztését) idézik elő. Ezért kell szerinte szkeptikusan fogni fel a civilizáció haladásáról szóló nézetek optimizmusát, hiszen a termékeiknek köszönhető fejlődés inkább káros, mint hasznos az emberiség számára. (Például a környezet károsításában, a technika okozta katasztrófákban.)

Tény persze, hogy az ember része a természetnek, ebből következően léte is alá van vetve a természeti törvényeknek, de tagadhatatlan, hogy az ember több is, mint természet, és ez a többlet a történelem során jelentős mértékben határozta meg élete alakulását. Elismerhető, hogy ez a másfeleség sohasem tudott elválni a természeti alapjaitól, tehát illúzió a szellem teljes szabadságában reménykedni, már csak azért is, mert a kötöttségei társadalmiak is. A társadalmi együttélésben kialakult életmód-minták, nyelvi és viselkedési szabályok, hagyományok eleve befolyásolják minden egyén gondolkodását, és csak ezen belül alakulhat ki a sajátosan egyéni életfelfogás és gyakorlat. A meghatározottság és meghatározatlanság egymásba fonódása jól érzékelhető, ha figyelembe vesszük azt, ami az *alkalmazkodás* és az attól mentes *szabadság* összefüggésében van. Herder ezt így magyarázta: a természetben két ellentétes erő küzd egymással, az építő és a romboló erő. Egymásra hatásukból harmonikus rendnek kell kialakulnia, mert csak ez az *egyensúlyi állapot* teszi lehetővé a természet fennmaradását. S „ha valamely létező vagy a létezők rendszere kimozdul... e tartós egyensúlyi állapotából, belső erejénél fogva... ismét közeledik ehhez az állapothoz, mert másképp nincs állandósága”.²³ Az egyensúlyi állapot szükségszerűségéről szóló természeti törvény valóban létezik: a tudomány „homeosztatikussá állapotnak” nevezi. Egyszerű tapasztalatokkal bizonyítható az érvénye. Ha egy növény elveszti nedvesség-tartalmát, és nem kap utánpótlást, elszárad, élete megszűnik. Ha egy ember munkával, mozgással energiát veszít, és ezt nem pótolja sohasem étellel, itallal, előbb-utóbb meghal. Ám itt kell figyelembe vennünk egy sajátos ellentmondást: az *ember tevékeny lény*, tehát szándékosan maga töri meg a homeosztatikussá állapotát, aminek következtében állandósul a szüksége az egyensúly ismétlődő megteremtésére. De ez

a szükséglet már nem egyszerűen a biológiai létnek fenntartására irányul, hiszen az ember létszükségeit fejlesztése érdekében tett gyakorlati beavatkozás a környezeti egyensúly megbontásával jár együtt. Ebből adódik a *környezet egyensúlyi állapotának magasabb szintű megvalósítása*, ami magával hozza, hogy a természeti, társadalmi környezetre ható tevékenység magasabb fokú tudatossággal párosul. A környezet alakítása eszerint összefonódik az *ember alakításának szükségletével*. Csakhogy kétféle ellentétes erőt is számításba vehetünk: egyrészt azt, hogy a természeti és a társadalmi környezetre tett hatás – a változások előidézése miatt – *bizonytalansággal* jár. Bármennyire is igyekszik az ember előrelátóan cselekedni, a következmények nem mindig számíthatók ki. A döntés kockázatát nem mindenki szereti vállalni, ezért kényelmesebb megmaradni a megszokott eljárásoknál, és lemondani a lényeges változtatásról, az újításról. Nem véletlenül ítélték el a történelemben azokat, akik változtatni akartak a hagyományos felfogáson, és szembehelyezkedtek a többség véleményével. (Pl. az eretnekek megégetése egyes vallási tanok kétségbe vonása miatt.) Kényelmi szempont hat abban is, hogy sokan nem hajlandók önmagukat megváltoztatni. A meglévő tudás átalakítása nehézségekkel jár, nyugodtabb életet él az, aki sohasem kételkedik semmiben sem, aki sohasem keresi a megoldatlan kérdésekre adható válaszokat. Az egyéni lét maradisága látszólag nyugalmat ad. Persze ez csak látszat, hiszen senki sem vonhatja ki magát változó környezetének hatása alól.

Ha mindezt figyelembe véve keresünk választ arra, hogy miért csak néhány évszázada igyekezett az emberiség tudatosan fejlődni, s miért ragaszkodott erősen megszokott életmódjához a korábbi időszakokban, érdemes elgondolkozni azon, amit erről *Murányi Mihály* írt. Az emberi lét dinamikájának lényege „a környezettel való egyensúly szüntelen felborítása és magasabb szinten való helyreállítás, a 'programcsere'”. Mármost ez a dinamika gyökeresen ellentétes a biológiai létnek azzal a dinamizmusával, aminek fő jellemzője a szervezet-környezet egyensúlyának, a homeosztázisnak a biztosítása a környezeti feltételekhez való alkalmazkodás útján, s amely végső soron a változatlanság konzerválásában nyilvánul meg: a faj változatlanul reprodukálja önmagát egyedekben, az egyedek változatlanul reprodukálják önmagukban őseik viselkedésformáit. Természetesen az ember, mint biológiai lény, mint szervezet maga is alá van vetve a homeosztatikussá dinamizmusnak. Az ember, mint szervezet fiziológiai mechanizmusaival

23 J. G. Herder: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról*. Gondolat Kiadó, 1978. 408-409. o.

biztosítani törekszik azt a homeosztázist, amelyet mint társadalmi lény szüntelenül felborít, és új szinten állít helyre. Vagyis végeredményben az ember társadalmi lényegének gyakorlati tételezésével szüntelenül tagadja biológiai lényegét, mint egy 'erőszakot tesz' azon".²⁴

Ennek ellenére Murányi szerint „mintha azzal a paradox helyzettel állnánk szemben, hogy amikor az ember társadalmiságában és munkavégző képességében magában hordoz egy, az állatvilág számára elérhetetlen fejlődési tendenciát, egyszerűsége e tendencia kibontakozását önmaga lassítja le, gátolja, akadályozza 'minden tőle telhető erővel'! S nem csekély eredménnyel, hisz az emberiség ma már nem is fél-, de egyesek szerint három millió évesre becsült múltjából szinte az egész a tradicionális szabályozás jegyében telt el, még akkor is, ha e szabályozás hatókörét nem terjesztjük ki valamennyi kapitalizmus előtti társadalmi formára... Valóban döbbenetes paradoxonnal állunk szemben... a természeti erők roppant lassú fejlődéséért maga az ember felelős, maga köti gúzsba alkotó erőt a primitív társadalmak elképesztő korlátolt konzervativizmusa révén”.²⁵ Murányi úgy látja, „görcsös törekvés alakul ki a kudarc elkerülésére”. S a megoldás a fejlődést ígérő változtatások elkerülése. Ez a megállapítás indokoltnak látszik, föltehető azonban, hogy a változások elkerüléséhez az életmód meglévő szokásrendszere is hozzájárul. Ami azt jelenti, hogy az emberi tevékenység következetesen igazodik a már bevált eljárásokhoz, és csak akkor változtat azon, ha a külső körülmények már nem igazolják azok indokoltságát. *Fernand Braudel* írja a kései középkorról szóló könyvében: „Az önmagát ismétlő anyagi élet a megszokás, a rutin jegyében folyik: a magot úgy vetik, ahogyan mindenkor vetették; a kukoricát úgy ültetik, ahogyan mindig ültették, a rizsföldet úgy készítik elő, ahogyan mindig szokták... A makacsul, falánkan jelenlévő múlt egyhangúan nyeli el az emberek tünékeny életét. És a stagnáló történelemnek ez a rétege roppant kiterjedésű: a falusi élet, vagyis a földteke népességének 80-90%-a majdnem teljesen ennek a körébe tartozik”.²⁶ A mezőgazdasági munka természetesen hat az élet más területeire is, a közösségi élet szokásrendje és a gondolkodást átjáró véleményalkotás is a változatlanúságot mutatja. S ahol lenne próbálkozás az ettől eltérésre, ott

24 Murányi M.: Vallás és illúziók. Kossuth Könyvkiadó, 1974. 52. o.

25 Ugyanott 51. o.

26 F. Braudel: Anyagi kultúra, gazdaság és kapitalizmus XV-XVIII. század. Gondolat Kiadó, 1985. 20. o.

a közösség elmarasztaló értékítélete fogja vissza a kezdeményezőit.

Ennek ellenére mégsem lehet a szokásokra épülő életformát csak hátrányos vonatkozásában fel fogni. Az ismétlődő tevékenység biztonságot is ad, sőt erősíti az emberek közt az összetartozás tudatát. Érdemes erről idézni Bethlen Gábort, aki 1613-ban, erdélyi fejedelemmé választásakor így beszélt: „Én Bethlen Gábor, Erdélynek választott fejedelme, Magyarország részeinek ura és székelségek ispánja etc. esküszöm az élő Istenre etc., hogy ... semmi újítást az országnak régi jó szokása és szabadsága ellen bé nem hozok, sőt mindezeket, valamint az szegény hazának és benne való minden rendeknek közönsége javára és hasznára és törvény szerint való szabadságára szívélhetek.- Isten engem úgy segéljen”.²⁷ A szokás és a szabadság együtt említése mai gondolkodásunk számára aligha értelmezhető, a 17. század elején fennálló történelmi helyzetben azonban könnyen érthető. A német és a török birodalom terjeszkedési szándékai között csak így volt biztosítható az önállóság megtartása. Az ország „rég jó szokásának” megőrzése tehát a függetlenség megőrzését jelentette az idegen életformák ellenében.

Mi váltja ki később mégis a történelmi mozdulatlanúság megtörését? Mi teszi értékesebbé az újat a megszokással szemben, amit a közösségi hagyomány szentesít? Nyilvánvalóan az a gazdasági, társadalmi fordulat, ami az ipar és a kereskedelem jelentőségének fokozódását hozza meg, és vele együtt a polgárság bővülő társadalmi rendjét is. Hogyan épül be ebbe a folyamatba a kultúra? Ami elsőként feltűnhet, az az idő megváltozott felfogása: a jelen változatlanúságába vetett hit – ami párosul azzal, hogy minden változás tulajdonképpen csak ismétlődése valami elmúltnak – most kénytelen tudomásul venni, hogy háttérbe szorul az új iránt mutatkozó érdeklődés mellett. A hagyományos időfelfogás csak az évszakok változásával, s a nappalok és éjszakák egymást váltó sorával törődött, a helyébe lépő új szemlélet már az órák, sőt a percek múlását is számon tartotta. Az ipari üzem tulajdonosát és a kereskedőt a meghatározott időegység alatt elvégezhető termelés és a termékek eladhatósága érdekelte, az ipari munkás pedig meghatározott munkaidőben és a mellette lehetséges szabadidőben élte napjait. „Az idő pénz” – fogalmazta meg a kor jellemző közmondása, és mindezt állandó ellenőrzésben fogta át a városházák (és a templomok) tornyán megjelenő mechanikus óra, ami azután a technika fejlődésével kisebb méret-

27 Bethlen Gábor emlékezete. Európa Könyvkiadó, 1980. 104-105. o.

ben csakhamar a lakásokban is helyet kapott. Ebben a légkörben a közgondolkodásban is terjedt a történelem lineáris felfogása, ami azzal a meggyőződéssel kapcsolódott össze, hogy az emberi élet megjavítható, s hogy a történelem sem más, mint a létfeltételek javításáért folytatott küzdelem, ami a jövőben előbb-utóbb a boldog életet és az igazságos társadalmi rendet is meghozhatja.

Milyen törvényszerűség okozza a haladást? Erre a választ *Herbert Spencer* szociológiája fogalmazza meg a 19. század közepén. Az 1857-ben megjelent könyvében kimondja, hogy az egyszerű, homogén állapotok bonyolultabbá, azaz heterogénné válnak. E törvényszerűség szerinte a természetben is felfedezhető, az emberek társadalmi együttélésében pedig a munka megosztásában, a nyelvben, a tudományban, a művészetben is megtalálható. Oka: „Minden aktív erő egynél több változást idéz elő, minden ok egynél több hatást idéz elő”.²⁸ Spencer figyelmeztet arra, hogy a haladás mégsem „a megismert tények és a fölismert törvények számának növekedése”, mert „az igazi haladás oly belső változásokban áll, amelyeknek az ismeretek felhalmozódása csak ismertető jele”, árnyéka, de nem a lényege. A változások mögött „a társadalmi szervezet szerkezetének változása” húzódik meg, tehát a mennyiségi változás csak másodlagos jelensége, következménye a szerkezet módosulásának. A struktúra átalakulása pedig a funkciók változására vezethető vissza, vagyis arra, hogy az emberi tevékenység milyen célokat követ, és azt miképpen akarja megvalósítani.

Egy későbbi tanulmányában Spencer említi a „szuperorganikus” fogalmát. Ez a fogalom szerinte olyan eszmékre vonatkozik, amelyek képesek összehangolni az egyének teljesítményeit. A specializáltságot tehát integrálja. Ez az erő a *kultúra*, amelynek fő funkciója az emberi együttélés és együttműködés szabályozása. Évtizedekkel később *Alfred Louis Kroeber* volt az, aki Spencert értelmezve így határozta meg a szuperorganikus fogalmát: a kultúra „összeköt néhány jelenséget és interpretációt, elválaszt és megkülönböztet másokat”. Szokásaival és hiedelmeivel társadalmi szervezetbe kapcsolja össze az embereket, ezért „a kultúra csak a társadalommal együtt létezhet, és fordítva, minden emberi társadalomhoz kultúra járul”.²⁹ A társadalmi folyamatok eredményei azután szokásokban, erkölcsi szabályokban, eszmékben, divatokban je-

lennek meg, és ezek „rejtett mintákat” adnak a viselkedés számára. Ideális állapotot jelölnek meg, s a követendő magatartást és gondolkodást fejezik ki. Tehát orientáló és normatív hatásuk van. Ebből következően nemcsak a jelent akarják befolyásolni, de utalnak a jövőben kialakítandóra is.

Bár Spencert sok vonatkozásban követte a 20. századra kibontakozó kulturális antropológiai irányzat (amelyhez *Kroeber* is tartozott), ez sokáig figyelmen kívül hagyta a kultúra történetiségét, mert elsősorban a „primitív” népek viszonylag statikus kulturális állapotainak értelmezésével foglalkozott. A 20. sz. közepén azonban *Leslie White* felújította benne az evolúciós gondolkodást, arra hivatkozva, hogy a kultúra „az emberiség létfenntartásának eszköze”. Ennek érdekében veszi birtokba és ellenőrzi az energiát munkára fogathatósága érdekében. Ebből levezethető, hogy „a kultúra fejlődik, ha az egy főre eső energia mennyisége nő, vagy az energiát munkára fogó eszközök hatékonysága javul”.³⁰ Az energia felvétele az élővilág általános szükséglete. Minden élő szervezet energiát vesz át az élettelen természetből, azt tárolja és hasznosítja fennmaradása érdekében. Ez nagyobb szervezethez, szerkezetének fokozódó differenciálódásához, működésének növekvő specializálódásához, egyúttal alkotó részeinek nagyobb integrációjához idézi elő. Az emberiség történelmében a felhasznált energiaforrások változásának tulajdonítható a tevékenység fokozott hatékonysága. A testi energia hasznosításától a tűz, a víz, a szél hasznosításán át a növényi és állati energiák felvételén át a szén, az olaj, a földgáz, a gőz, az elektromosság és az atomenergia ipari felhasználásáig tartó folyamat jelzi a történelmi haladás állomásait.

White a kultúrát négy alrendszerre osztja: technológiai, társadalmi, ideológiai alrendszerre és az emberek érzelmeire, attitűdjeire. Ezek kölcsönhatásban vannak, de a változásokat alapvetően a *technológia* határozza meg, amelynek a működését az alkalmazkodás szükséglete váltja ki, hiszen „minden élő szervezet csak akkor tarthatja fenn magát egyedeiben és örökítheti tovább fajtát, ha bizonyos minimális mértékben folytatólagosan igazodik a külső világhoz. Szükség van táplálékra, az elemek elől menedékre, és az ellenség ellen védelemre. Ezek a létfenntartó, az életet továbbvivő folyamatok tág, de valóságos értelemben véve technológiaiak; anyagi, mechanikai, biofizikai és biokémiai eszközökkel hajtjuk végre őket”.³¹

30 Ugyanott 465. o.

31 L. White: A kultúra fejlődése. A Művelődésügyi Minisztérium kiadása, 1973. 50. o.

28 H. Spencer: A haladás. Révai-kiadás, 1919. 58. o.

29 Idézi P. Bohannon – M. Glazer: Mérföldkövek a kulturális antropológiában. Panem-Mc Grave-Hill. Budapest, 1997. 160. o.

Ezen alapvető meghatározottságra épül a kultúra rendszere, amelyet mozgásban lévő, összekapcsolt részek alkotnak. Az egyik rész hat a többire, azok pedig viszont fejtik ki hatásukat. Közben „néhány elem elavulttá válik, és kiiktatódik a folyamatból; egyúttal új elemek vegyülnek bele. Állandóan új permutációk, kombinációk és szintézisek alakulnak ki”.³² Összegzésként ezért megállapítható, hogy „a kultúra dolgoknak és eseményeknek az emberi testen kívül álló időbeli folytonossága, amit a szimbólumalkotás tart fenn”.³³ Ez White szerint abból adódik, hogy az embert *szimbólumalkotó képességével* és *kultúrateremtő képességével* lehet meghatározni. E meghatározással látszólag egy-

32 P. Bohannan – M. Glazer: Idézett mű, 485. o.

33 L.White: Idézett mű, 25. o.

ségbe kerül nála a fejlődés civilizációs és kulturális eleme, a problémát azonban egyrészt az okozza, hogy a szimbólumalkotás hiányzik White kulturális rendszeréből, másrészt pedig az, hogy amíg az energia felhasználásánál jól érzékelteti e tevékenység eredetét, a szimbólumalkotásnál és használatánál erről semmit sem mond. Jogosnak látszik tehát az a bíráló, amit E. Sz. Markarjan fogalmaz meg: White-nál a szimbólumteremtő képesség villámként vág bele a biológiai létezésbe, de hogy „a világot mi idézte elő, titok marad”.³⁴ Ezért a kultúra történeti szerepét is csak részben világítja meg az energia felhasználására vonatkozó elmélet.

34 E. Sz. Markarjan: Kulturologicseskaja teorija Leszli Uajta a isztoricieszkij materializm. Voproszi Filozofii. 1966. 2.

