

Maróti Andor

A nélkülözhetetlen kultúra

2013

Tartalom

Amit előre bocsátok.....	3
Ami az emberi kapcsolatokat összeköti és szabályozza	4
A köztudatban élő felfogás kétségbe vonása.....	4
A kultúra társadalmi meghatározottsága, vagyis a „szocializáció”	6
A személyi fejlődés és a kultúra.....	8
A társadalmi azonosulás problémája, vagyis a „szocializáció”	11
Mit jelent a nemzeti kultúra?.....	16
A kultúra társadalmi terjedése.....	20
Ami a kultúra lényegét meghatározza	24
A szimbolikus gondolkodás	24
Van-e általános igény a magasabb szintű gondolkodásra?.....	27
A „szellemi” az alkotás folyamatában	31
A műveltség tartalma és gyakorlati „haszna”.....	35
A modern művészet befogadása.....	40
Mitől értékes egy műalkotás?.....	44
A „tömegember” és a tömegkultúra	49
A szabadidő, mint lehetőség.....	53
Amit róla a filozófiai és elméleti gondolkodás mond.....	58
Az emberi lét és a kultúra hiányzó egysége	58
A kultúra fogalmának beszűkülése	62
A civilizáció leválasztása a kultúráról.....	65
Az életet átfogó „antropológiai” kultúra-felfogás	70
Ami következtetésként levonható.....	77
Létszükséglet a kultúra?	77
Jegyzetek	84

Amit előre bocsátok

Miért is írtam meg ezt a könyvet? A címéből sejteni lehet, bizonyítani akarom a kultúra nélkülözhetetlenségét. Kérdés, hogy ez nem nyilvánvaló? Kell egyáltalán bizonygatni? Hiszen oly gyakran említik a közéletben. Tény azonban, hogy sokszor homályban marad, mit foglal magában. A látszat az, hogy a művészettel azonosítják. Ezért zavaró, ha néha más jelentésben használják. Azt mondja valaki például egy szépen berendezett otthonról, a tulajdonosának jó a lakáskultúrája. És nem arra gondol, hogy művészi festmények lógnak a falon, csak arra, hogy a belső teret jó ízléssel rendezték be, a tárgyak elhelyezése alkalmazkodott a lakás területi adottságaihoz. Egy üzlet homlokzatán nemrég ezt a feliratot fedeztem fel: „alváskultúra”. Odabenn tetszetős ágyneműket árultak, de nem kiállítási tárgyként, hanem napi használatra kínálva. Persze a fogalomnak ez a kiterjesztése elég ritka (talán indokolatlan is), mégis jelzi, hogy a kultúra szó jelentése sokkal több lehet, mint az, amit az újság, a rádió, a televízió mond róla. A régészet sem lenne így érthető, amikor a „kelta kultúrát” említi, és azokra az eszközökre utal, amelyeket régi sírokból tárt fel, és amelyekből következtetni tudott az egykor élt emberek életmódjára. Ebben csak másodlagos, hogy ezeknek az eszközöknek milyen a formája, mennyire esztétikusak.

A fogalom használatának e bizonytalansága okozza feltehetően azt is, hogy nem tudunk határozottan felelni arra, mellőzhetetlenül hozzá tartozik-e a kultúra az emberi élethez, vagy sem. Ha arra gondolunk, hogy valaki csak akkor találkozik vele, amikor elolvas egy regényt, megnéz egy filmet vagy színdarabot, meghallgat egy zenei előadást, hajlunk arra, hogy tagadó választ adjunk az előbbi kérdésre. Mert bizonyos, hogy bármennyire is élményt adók ezek, nélkülük is le lehet élni egy emberi életet. Ahhoz persze, hogy érthetően adjunk magyarázatot a kultúra nélkülözhetetlenségére, előbb tisztázni kell, mit értünk rajta.

Ez nem könnyű feladat, nemcsak a fogalom szűkebb és tágabb értelmezése miatt, hanem azért is, mert a vele tudományosan foglalkozók sok meghatározást adtak már a mibenlétéről és a jellemző vonásairól. Egy amerikai könyv például 164 meghatározását sorolta fel még 1952-ben, s ha figyelembe vesszük, hogy ebből 157 egyetlen elméleti irányzathoz sorolható (a többi hét annak előzményeként került a kötetbe), akkor azt is tudomásul vehetjük, hogy a szakszerű meghatározások száma ennél jóval több lehet. Ezúttal azonban nem a fogalom változatainak felidézésére lesz szükség, inkább arra, hogy azokat a lényeges vonásokat állapítsuk meg, amelyek segítenek felismerni az emberi élet és a kultúra kapcsolatát.

A téma első összefoglalását egy évtizede írtam meg, ez 2005-ben jelent meg a Trefort Kiadónál „Sok szemszögből a kultúráról” címmel. Az utóbbi években több kiegészítés készült hozzá, ezek a Magyar Tudomány 2010/11, a Valóság c. folyóirat 2011/5 és 2012/6 számában jelentek meg. Fölmélt azonban az igény, hogy e témakörnek oldottabb stílusban megírt változatára is szükség lenne. „Ismeretterjesztő” cézzel, hogy olyanok is olvassák, akik nem szakértői a kultúra elméletének, de érdeklődnek a vele összefüggésben felvethető kérdések tisztázása iránt. Így született meg az összefoglalásnak az a változata, amelyben már személyes élmények, érdekesebb példák egészítették ki a téma szakirodalmi tárgyalását. Ez nemrég a Magyar Művelődési Intézet „Szín” c. folyóiratában jelent meg a lap 2011/5, 2011/6, 2012/1 és 2012/2 számaiban. A kis példányszámban megjelenő folyóirat után indokoltnak látszott, hogy a szöveg szélesebb körben legyen hozzáférhető, könyvben is. Ennek érdekében történt meg a kézirat újabb átdolgozása, átszerkesztése. Írója reméli, hogy a könyv olvasói bevezetésként fogják fel a kultúrához kapcsolódó problémák mélyebb megismeréséhez, és a szakirodalmi utalások további tájékozódásra készítetik őket. Meggyőződése, hogy érdemes ezeket a forrásokat is megismerni.

Ami az emberi kapcsolatokat összeköti és szabályozza

A köztudatban élő felfogás kétségbe vonása

Ha a kultúrát az irodalommal és a művészetekkel azonosítjuk, óhatatlanul eljutunk oda, hogy a tehetséges alkotók munkásságának eredményeire szűkítjük, ami azt is jelenti, hogy mások csak úgy részesülhetnek benne, ha kulturális eseményeken ismerkednek meg velük. Egyébként kultúra nélkül maradnak. Tehát az életük csak abban az esetben lesz „kulturált”, ha igénylik a velük való találkozást. S még ez is kevés, hiszen az egyszerű ismerkedés kevés a kultúra elsajátításához, azt át is kell élni, meg is kell érteni. Ám ebben az esetben is függ ez a folyamat az alkotóktól és közvetítőktől, ők mindenképp fogyasztói maradnak ezeknek a műveknek. A kultúra társadalmi megoszlása eszerint hierarchikusan tagolt, az alkotókhoz és közvetítőkhöz képest a „nagyérdemű közönség” alárendelt szerepet tölt be. Igaz, hogy szükség van rá, a színház, a mozi üres nézőtér mellett értelmetlen vállalkozás, a könyvben megjelent szépirodalom „holt érték”, ha azt senki sem olvassa. Ezért magától értetődő, hogy minél több embert meg kell nyerni a részvételre, már csak azért is, mert ettől függ az alkotók társadalmi elismerése, a siker. És ami nem lényegtelen: az anyagi haszon. Mindettől persze még nem kellene kimondanunk, hogy a kultúra nem szükséglete az emberi létezésnek, sőt az ellenkezőjére sem adhatunk határozott választ. Elismerhető, hogy az ugyan mindenütt jelen van valamilyen formában, ahol emberek élnek, de hogy milyen szerepet tölt be a kultúra egy ember életében, így meg nem mondható. Legfeljebb azt jelenthetjük ki, hogy a kultúrával hivatásból nem foglalkozók számára kellemes időtöltést ígér, ha erre szabad idejük marad.

Van azonban a kultúrának egy másfajta megközelítése, amelyből sokkal világosabban olvasható ki, az hogyan kapcsolódik az emberek életéhez. Egy fogalmat idézhetünk fel erre: a hagyományt. A köztudatban ez ma már a falusi élethez társul, ahhoz a paraszti kultúrához, ami a modern világban mindinkább muzeális érték, akár tárgyi valóságában, akár szellemi értékeiben nézzük. A múltban ez még szervesen kapcsolódott egy közösség életéhez, benne volt közvetlenül napi gyakorlatában, vagy tükrözte azt közvetve a dalokban, táncokban, ünnepi alkalmakhoz kötődő szokásaiban. A modern ember hajlamos hinni, hogy a hagyomány csak olyan életformában élt, amely nem változott, ez tette lehetővé a régi értékek fennmaradását. Ma, amikor minden átalakul, sőt e változás üteme is felgyorsul, hagyományról többé nem beszélhetünk. Helyébe a divat lép, ami persze épp annyira társadalmi jelenség, mint az volt, de folytonosan átalakul, ezért állandóan változó alkalmazkodást kíván. És aki elmarad ettől, az nevetséges lesz, mert az igénye és a viselkedése „kimegy a divatból”.

Azon túl, hogy a hagyomány a régi életforma terméke, a divat pedig a közeli múltból és a jelenhez társul, kétségtelenül van hasonlóságuk. Mindkettőnek van bizonyos kényszerítő hatása a követésére. Ám a hagyománynál ez a közösséghez tartozás érzésével járt együtt, a divatnál ez már nincs így, mert a hozzá történő alkalmazkodás mindig egyéni, egyéni elhatározáson múló eredmény. Ez a különbség érzékelteti, hogy az emberi együttélés differenciáltabb lett, több választási lehetőséget kínál. Bár a divathoz alkalmazkodó magatartás közvetve mégis csak kifejezi az ember igényét a valahová tartozásra, de a meghatározott divatot (magatartásformát, öltözködést) követő egyén valójában sohasem tudja, kikhez is csatlakozott. Sőt, abban a hiedelemben él, hogy valamely divat követésével a többségtől való eltávolodását, személyes értékét mutatja ki. Olykor meghökkentő, hogy ennek az igénynek a kifejezésére mi válhat alkalmassá.

Régen a test tetoválása a társadalmilag hátrányos helyzetűek közt volt elterjedve. Ott is inkább a börtönviseltek között, akik ezzel akarták kiegyenlíteni az elnyomatottságukat. Az utóbbi időben a fizikai erőt kívánó sportok és a populáris kultúra képviselői közt jelenik meg

egyre gyakrabban, talán annak jeleként, hogy aki él vele, az másoknál külön teljesítményre képes. Feltehetően ennek hatására lett népszerű a tetoválás a fiatalok között, és különös, hogy a lányoknál is. Ez a divat ily módon elvesztette eredeti jelentését, amely az erőhöz és a brutalitáshoz kapcsolódott. A fiataloknál már egyre nagyobb részére terjesztik ki, ellene mondván annak a széles körben elterjedt meggyőződésnek, hogy a tetoválás – mint a primitív gondolkodás jele – megvetendő.

Valamely divat követése tehát egyszerre alkalmazkodás egy látott mintához és kifejezése a többségtől való elkülönülésnek. Kollektív és individuális egyszerre. A hagyományban ez az utóbbi mintha hiányozna, az elődöktől kapott minta magától értetődő, nem előzi meg az egyén mérlegelő választását. Az ilyen hiány jogosan hozza magával, hogy „közösséginek” tartjuk. Már csak azért is, mert a megnyilvánulásának legtöbb formája a közösségi gyakorlatban érvényesül. Itt nincs színpadi elkülönülés, amikor a hagyomány követői táncolnak, zenélnek, énekelnek, s még ha valaki csak nézőként van is jelen, bármikor bekapcsolódhat, ha kedve tartja. A modern világ művészeti eseményein lehetetlen a közönség ilyen aktivitása, ha mégis megtörténik, akkor ez szokatlan és formabontó. Az alkotásokat bemutató személyek és az élményt fogadók határozottan elkülönülnek egymástól, a közösség helyébe a közönség lép.

Ez az összehasonlítás egy másik különbségre is felhívja a figyelmet: a hagyományos művészet igyekszik megőrizni a régebben kialakult formát és tartalmat, a mai művészet ezzel szemben eredetiségre törekszik. Még ha meg is tartja a régebbi változatot, akkor is újszerű jelentést akar adni neki. Ebből következik, hogy a hagyományos művészetben (és életmódban) ismeretlen a „szerző”, az egyes közösségek legfeljebb azt a személyt ismerik, aki a legügyesebben variálja a kapott mintát, megőrizve azonban az átvett minta kereteit és lényegét. A modern művészetben döntő az alkotó személye, a neve rendszerint alkotásának értékmérője is. (Az értékteremtő, jelentős alkotó hozhat ugyan létre gyengébb műveket is, de nem ezek jellemzik a pályáját, hanem a kiemelkedő teljesítményei.) Az alkotások személyhez kötöttsége abban is megtalálható, hogy az alkotó személyes véleményét fejezi ki a valóságról, ellentétben a hagyományok alkotóival, akik mindig a közösségük szükségleteihez és érzésvilágához igazodtak, ezért is fogadták el őt és a művét azok, akikhez tartozott.

Óhatatlanul fölmerül bennünk a kérdés, vajon eltűnik-e a hagyomány mai életünkből? Korunk gyorsuló változásai miatt hajlamosak lehetünk arra, hogy igennel feleljünk a feltett kérdésre. Ha azonban tudjuk, hogy semmilyen változás sem szüntet meg teljesen egy korábbi állapotot, csak átalakítja azt, akkor észre vehetjük, hogy a változások közepette is maradnak életünkben zárványként tovább élő szokások.¹ Ilyeneket találunk az emberi kapcsolatokban (pl. a találkozáskor mondott köszönésben, a névnapok, születésnapok alkalmával történő felköszöntésben, az ünnepeken ismétlődő cselekvésmintákban. Igaz, két fogalmat nem szabad összekevernünk: a hagyományt és a szokást. Egy szakértői vélemény szerint hagyománnyá csak akkor válhat valami, ha az legalább három nemzedéken át fennmarad, nemzedékeken át meghatározza az emberek gyakorlatát.² Alighanem hozzá tehető: amíg a szokás lehet egyéni, még ha általánosabban érvényes mintát is követ (pl. a dohányzás és a kávéivás ideje, módja), a hagyomány követése mindig valamely közösségen belül játszódik le, rendszerint társas formában. Tehát a hagyomány mindig egy közösség egészére jellemző, a szokás egyéni elhatározással válik gyakorlattá. A kettő hasonlóságát és bizonyos fokú rokonságát a példa megfontolása nélküli, automatikus átvétele idézi elő.

A különbséget jól érzékelteti az a történet, amelyről Csányi Vilmos számolt be egy könyvében. Egy nemzetközi konferencián hallotta az egyik résztvevőtől, hogy egy fiatal nőismerője furcsán készíti az egybesült húst. Megsózza, fűszerezi, de mielőtt a sütőbe tenné, levág a végéből egy vastag szeletet, és a többi mellé helyezi. Amikor az elbeszélő először látta ezt, megkérdezte, miért így teszi? Az ifjú hölgy azt mondta, nem tudja, de az anyja is mindig így

készítette. A kérdező megkereste az anyát, aki ugyanezt válaszolta. S minthogy élt még a nagymama, ő megadta a magyarázatot a különös eljárásra: „Tudod fiam, amikor régebben húst akartam sütni, csak kis tepsim volt, nem fért bele az egész comb, ezért le kellett vágnom a végét, hogy beleférjen”.³ Nos, erről a család két fiatalabb tagja már nem tudott, ők egyszerűen csak követték a mama praktikus eljárását, noha nekik már volt nagyobb tepsijük. A mintát követő eljárás azt a látszatot kelthetné, mintha ez is hagyomány lenne. A különös cselekvési mód azonban itt megmaradt egy családon belül, nem vált egy tágabb közösség sajátjává, ezért csak szokásnak lehet nevezni. Annak ellenére, hogy az eljárás itt is tovább élt három nemzedéken át.

Csányi szerint az ilyen utánzásnak nagy szerepe van a mindennapi életben. Ugyanis „az imitáció azt biztosítja, hogy legtöbbször olyan mozdulatot teszünk, ami valakinél egyszer már bevált, és csak akkor változtatunk tudatosan, ha arra valóban szükség van”.⁴ E példa alighanem jól érzékelteti, a szokást anélkül követik az emberek, hogy tudnák, miért érdemes úgy tenniük. Ha mégis vállalják a nekik tetsző minta utánzását, arra lehet következtetni, hogy az ilyen hajlam öntudatlanul is él sok emberben. Feltehetően azért működik, mert az ember társas lény, és a másokhoz történő igazodás biztonságot ad számára. Márpedig, ha ez a feltételezés igazolható, akkor a kultúra lényegét is az ember társadalmi létében, társas viszonyaiban kell keresni.

A kultúra társadalmi meghatározottsága, vagyis a „szocializáció”

Egy régi történet szerint az egyik birodalom hatalmas uralkodója meg akarta tudni, mi történik akkor, ha a felnövő gyermekeket senki sem tanítja meg beszélni, milyen nyelven szólalnak majd meg. Megparancsolta, hogy táplálják és gondozzák a kísérletre kiválasztott csecsemőket, de senki se szóljon hozzájuk, és a környezetük is néma maradjon. Ezek a gyermekek testileg fejlődtek ugyan, de tagolt beszédre nem váltak képessé, csupán artikulátlan hangokat tudtak kiadni magukból, hiszen a hangképző szerveiket sohasem gyakorolhatták, és ehhez mintát sem kaptak senkitől sem. Ha ez a „kísérlet” valóban megtörtént, bizonyíthatta, hogy a beszéd képességét minden ember csak társas kapcsolatban sajátíthatja el, fokozatosan szokva hozzá a hallott nyelv használatához. Feltételezhető, hogy ugyanez történik a kultúra más elemeivel, az eszközök használatával, a viselkedési szabályok betartásával. Minthogy ez alkalmazkodás a társadalmi környezethez, a szűkebb családi környezeten át a szélesebb társadalmi közeghez, kérdésként merül fel, hogyan is jön létre ezen belül az egyén kulturáltsága.

Évtizedekkel ezelőtt történt Magyarországon egy vizsgálat, amit amerikai előzmények alapján folytattak le a családi környezet hatásáról.¹ A vizsgálatot végző szakemberek hosszabb időn át olyan családokat látogattak, ahol kisgyermekek voltak abban az életkorban, amikor beszélni kezdtek. A kutatók azt figyelték, hogy a szülők (és főleg az anyák) hogyan szólnak a gyermekeikhez. Két fő típust lehetett megkülönböztetni: a zárt és a nyílt kódot használót. Az elsőt az jellemezte, hogy kevés szókinccsel, töredékes mondatokkal beszéltek, gyakran alkalmaztak sztereotip kifejezéseket. A másodikhoz tartozók ezzel ellentétben egyénileg kiválasztott, gazdag szókinccset használtak, árnyalt kifejezésekkel, változatosabban felépített mondatokkal. Az volt a látszat, hogy az elsőt könnyebb megtanulni, a másodikban nehezebb eligazodni. Az eredmény mégis az volt, hogy a nyílt kóddal beszélő szülők gyermekei biztonságosabban használták a nyelvi fordulatokat, hamarabb váltak önállóan gondolkodó és magukat kifejezni tudó gyermekké. S még valami játszott ebben szerepet: az első csoporthoz sorolható szülők általában utasításokat adtak gyermekeiknek, amelyeknek a végrehajtását megkövetelték tőlük, a gyermekek elképzeléseit a szülők sohasem fogadták el. A második típushoz tartozó szülők viszont partnernek tekintették gyermeküket, az okot feltárva magyarázták el, mit miért kellene megtenni, és később fokozottabb mértékben választási lehetőséget is adtak neki.

Minthogy a vizsgálat több éven át kísérte figyelemmel a gyermekek fejlődését, észlelhették, hogy a zárt kódot használó családok gyermekei az iskolában nagyon kevésbé tudtak megfelelni az ottani követelményeknek. Olykor meg sem értették, amit a tanítójuk mondott, a tankönyvek szövegéről nem is beszélve. Egyszerű kérdésekre sem tudtak válaszolni, s képtelenek voltak összefüggően elmondani egy történetet. Kiszámíthatatlannak bizonyultak és rendetlenek voltak a feladatok teljesítésében. A nyílt kóddal ismerkedő gyermekek viszont aránylag könnyen tudták teljesíteni az iskolában kapott feladatokat, jól alkalmazkodtak az újszerű helyzetekhez, beszédképességük lehetővé tette szóbeli feleleteik árnyalt kifejtését, az írásbeli fogalmazványok nyelvi önállóságát. A tanulás könnyen levonható lett: a gyermekek lényegében reprodukálták szüleik beszédkultúráját, azok nyelvi műveltsége döntő módon határozta meg gyermekeik iskolai teljesítményét. Az iskola pedig már képtelen volt eltüntetni az otthonról hozott hátrányokat.

Elismerhető, hogy ez a hatás nem határozza meg véglegesen az életút alakulását. A szűkebb családi környezetben túl más hatások is érik a felnövő fiatalot. A bölcsődei, óvodai, iskolai és a szomszédsági környezet, az ott megismert felnőttekkel létrejött kapcsolat, és a hozzájuk hasonló korú fiatalok hatása ugyancsak befolyásolja a gondolkodást és a magatartást. A serdülőkorban ez a hatás még erősebb is, mint az otthoni, mert ebben az életkorban megnő az önállósulás igénye. Igaz, hogy paradox módon ez újabb, önként vállalt kötöttséget jelent, amikor a kamasz kortárs-csoportjának a mintáihoz igazodik. Többnyire kritikátlanul, elfogadva a csoport többségére jellemző viselkedést, amit általában hangadói alakítanak ki. Úgy tetszik, ez az időszak az élet legproblematikusabb szakasza, itt dől el, hogy milyen irányt ad valaki az életének. Milyen életmód-minták alapján dönt a lehetőségeiről, mennyire válik megfontoltan cselekvő emberré. S nem mindegy, kap-e ehhez kellő segítséget az iskolától. Nem a különböző helyzetek receptszerű megoldására, hanem az olyan önálló gondolkodásra, amely a lehetőségek tárgyilagos értékelésével és azok összehasonlításával jut el a meg-alapozott tettek vállalásáig. Érdemes ezzel kapcsolatban átgondolni, mit is jelent az ilyen értelemben vett tanulás.

P. P. Gajdenko írta erről az egzisztencializmusról szóló könyvében: „Azt a feladatot, hogy a tanulókat megtanítsuk gondolkodni, eltakarja az a feladat, hogy ismereteket adjunk nekik. A tudást pedig úgy értelmezzük, mint meghatározott tények, módszerek, koncepciók, álláspontok összegét. Ennek következtében rengeteg koncepció és álláspont van a tanuló fejében, csak egy hiányzik belőle – a saját koncepciója és álláspontja. Az a kérdés, hogyan változtassuk meg az oktatás rendszerét, hogy a műveltség a gondolkodni, teremteni és alkotni tudást jelentse, nem pedig annak ismeretét, amit mások alkottak, nagyon fontos kérdés, és még konkrét megoldásra vár. Éppen ez az értelme Heidegger azon tézisének, hogy az igazi megismerés nem a már meglévő magyarázata, hanem azoknak a lehetőségeknek a feltárása, amelyek benne rejlenek a létezőben, de még nem realizálódtak. Az, hogy megtanulunk gondolkodni, Heidegger szerint azt jelenti, hogy megtanulunk kérdést feltenni, kérdezni, nem pedig válaszolni... Heidegger azt mondja, kérdezni annyi, mint visszatérni a kiinduló ponthoz, amelytől valami elindult... Ilyen megközelítés esetében a múlt produktumait a művelt ember nem úgy sajátítja el, hogy felhalmozza az ismereteket, elraktározza polcok szerint a különféle koncepciókat és elméleteket (úgy, hogy végeredményben fő tevékenységgé a megjegyzés, az emlékezetben rögzítés, a tanulmányozás fő szervévé pedig az emlékezet válik, mint afféle kulturális csomagmegőrző). Az igazi műveltség Heidegger szerint lehetővé teszi, hogy az ember bármely tanulmányozott tárgyban... választ találjon azokra a kérdésekre, amelyek őt magát foglalkoztatják”.²

A jó tanuló eszerint nem arra törekszik, hogy pontosan megismételje, amit a tanára mondott, vagy amit a tankönyvben olvasott, hanem arra, hogy gondolkodjon arról, ami mint probléma még nincsen tisztázva. Kereső-kutató magatartása nemcsak arra jó, hogy érdekessé tegye a

tanulás folyamatát, hanem arra is, hogy megtanulja, hogyan kell majd a felnőtt életében elébe kerülő problémákkal megbirkózni. Ehhez persze azt is tudomásul kell vennie, hogy az élet ismételten újabb ellentmondásokat állít eléje, ez magából a valóság változásaiból következik. Meg kell szoknia tehát, hogy a nyugalmat az ilyen problémák megoldása adhatja meg, és nem az, ha azokat az ember tudomásul sem veszi. E különbség megértéséhez érdemes idézni Karácsony Sándornak, a 20. század neves pedagógusának a véleményét: „Fejlődéslélektani kutatásaim azzal a tanulsággal szolgáltak, hogy nem minden nagykorú ember felnőtt is egyben. Sokaknak az élete mennyiségi változások egymásutánjából tevődik össze, ezek születnek, nőnek, később öregszenek, a végén meghalnak. Felnőttnek lenni minőségi változás, ugrásszerű fejlődés következménye. Hadd tegyem hozzá: a minőségi ember felnőtt ember. Ne haragudjanak meg érte a többiek, hogy áperthe kimondom, csak bizonyos fajta emberek felnőttek, könnyű ezek után kitalálni, hogy kik. A többiek, ha emberkort értek is, bizony csak nagykorúak”.³

Mi lehet az oka ennek a minőségi különbségnek? Nyilván nem biológiai, hanem társadalmi: az, hogy a felnövekvő fiatal mennyire képes aktívan viszonyulni a környezetéhez, abban az értelemben, hogy nemcsak reagál valahogy az őt érő hatásokra, hanem alakítani is akarja és tudja a körülményeit. Ehhez egyrészt erős tudatosság, másrészt határozott felelősség kell. Felelősség a vállalt tettek következményeiért.

A személyi fejlődés és a kultúra

Clifford Geertz, a kulturális antropológia sokszor idézett tekintélye hangsúlyozta: „Az emberré válás egyénné válás, egyénné pedig a kulturális minták irányítása alatt válunk, a jelenségek történelmileg kialakult rendszereinek irányítása alatt, amelyek szerint formát, rendszert, sajátosságokat és irányt adunk életünknek”.¹ Nem mellőzhetők természetesen az ember örökölt sajátosságai sem, de tény, hogy az életút alakulásában döntő szerepe azoknak a társadalmi hatásoknak és a rájuk adott egyéni válaszoknak van, amelyek alakítják az egyén gondolkodását és magatartását. A személyiség-lélektani vizsgálatok bizonyítják, hogy a gépies válaszok és a közhelyszerű nyelvi reflexiók tompítják az ember érdeklődését a külvilág iránt, és csökkentik készségeinek, képességeinek fejlesztési lehetőségeit. Az ilyen magatartással szűkülnek az egyén szükségletei is: megrekednek az élet fenntartását szolgáló igényeknél, és nem jutnak el sem az emberiség társadalmi-történelmi vonatkozásaiig, sem az önfejlesztés szándékáig.

Abraham Harold Maslow sokszor idézett motivációs struktúrája feltárja, milyen késztetések befolyásolják az embereket életükben. A piramisként elhelyezkedő szükségletek alsó szintjén a testi, élettani szükségletek állnak, az evés, ivás, alvás, pihenés. A következőn a biztonság és a védettség igénye található. A harmadik szintet a valahová tartozás és a szeretet szükséglete képezi, a negyediket az ezzel közvetlenül összefüggő becsvágy, presztízs, hírnév keresése. A szükségletek felső csúcsán az önértékelés és önfejlesztés, az önmegvalósítás helyezkedik el.² Ha ezt a sort nemcsak az alacsonyabb és magasabb értékű szükségletek tagolódásában fogjuk fel, hanem úgy is, hogy azok mennyire jellemzőek az emberek többségére, felismerhető, hogy az „önmegvalósítás” (vagyis a személyes tudás és képesség fejlesztése) viszonylag ritka. Noha mindenki megvan az önfenntartásnak és az önérdek érvényesítésének az igénye. Úgy látszik azonban, hogy ez az alsóbb szintű szükségletek kielégítésével is elérhető. Az önfejlesztés eszerint felesleges, már csak azért is, mert sok energiát kíván, és az eredménye bizonytalan. Közvetlen összefüggés sem látható az anyagi gyarapodás, a társadalmi elismertség és a tanulás, a művelődés között. Példák bizonyítják, hogy az első kettő megszerezhető nélküle is.

Erich Fromm „Az önmagáért való ember” c. könyvében bemutat egy sikerorientált embert, akit „marketing-orientációjúnak” nevez.³ Az ilyen egyénben az elismertetés iránti vágy együtt jár a legújabb divatok követésével, a felületes emberi kapcsolatokkal, a sekélyes érzelmekkel, melyeket mesterkéltséggel akar pótolni és leplezni. Minthogy a változó valóságban kialakul az a látszat, hogy nincs idő a mélyebb gondolkodásra, ő úgy véli, viselkedésében mindig alkalmazkodni kell az aktuális helyzethez, az éppen kiváltságos pozícióban lévő emberekhez, a fölmerülő problémákat pedig alkalmi ötletekkel, személyes kapcsolatok segítségével lehet könnyen megoldani. Ha ez sikerül, akkor önmagát is jól tudja „eladni”, és gyakran szerepelhet a nyilvánosság előtt. Ami együtt jár a társadalmi elismertséggel, a kiváltság látszatával.

A szükségletek alsóbb szintű megrekedéséről persze elismerhető, hogy sok embernél az életkörülmények kedvezőtlenége is akadályozza annak, hogy fölmerüljön az önfejlesztés és az „önmegvalósítás” igénye. Akinek az idejét a legszükségesebb létfeltételek megteremtése köti le, a nehéz testi munka, a sok gyerek, a rossz anyagi helyzet nem teszi lehetővé, hogy a tudásának és a képességeinek fejlesztésével törődjék. Igaz, ebből az is következik, hogy aligha tud önerejéből kiemelkedni a kedvezőtlen körülményeiből, az egész élete szükségképp marad alacsonyabb szinten. És még valami hozzájárul ehhez: az a gondolkodásmód, amely nélkülözi a szélesebb összefüggések felismerését. Ennek jelentősége akkor ismerhető fel, ha összevetjük egymással a „zárt” és a „nyílt” gondolkodást. A szülő-gyermek kapcsolatot vizsgáló kutatásnál már volt szó e kétféle szemléletről a beszéd vonatkozásában. Itt most szélesebb értelemben kell meghatároznunk, mit is jelent az ellentét.⁴

A zárt gondolkodású ember bizalmatlan az ismeretlen dolgok és helyzetek iránt, ezért igyekszik szűk körre korlátozni az életterét. A tapasztalati világán kívül eső dolgokkal nem akar kapcsolatba kerülni, és idegen személyekkel sem szeret ismerkedni. Hajlamos arra, hogy amit nem ismer, előítéletekkel minősítse, többnyire eleve rossznak tartsa. Bizalmatlan az újítások iránt is, igyekszik megmaradni a megszokottnál, még akkor is, ha azzal nem elégedett. Ha kénytelen olyan feladatot vállalni, amelynek nem tudja felmérni a várható eredményét, az elsőként felmerülő elgondolása alapján dönt, és ahhoz akkor is ragaszkodik, ha annak értékét és várható sikerét mások kétségbe vonják. Tragikus példája volt ennek 1986-ban az amerikai Challenger-űrhajó katasztrófája, amely a fellövése után felrobbant, és a benne levő személyzet elpusztult. Szakértő mérnökök már a fellövést megelőzően figyelmeztettek arra, hogy nagy hidegben az űrhajó fémtestén gyanús repedések keletkeznek, és ebből baj lehet. A kísérletet vezetőik azonban ragaszkodtak az eredetileg kijelölt határidőhöz, s nem adtak engedélyt a további vizsgálatokra. Úgy gondolták, nem szabad csalódást okozni az űrhajó fellövését váró embereknek (elsősorban a hatalom képviselőinek, akik presztízs-kérdést láttak ebben a teljesítményben), a mérnökök óvatosságát felesleges aggályoskodásnak tartották. A rakétát gyártó cég egyik vezetője hangoztatta is: „ne mérnökként, hanem felelős vezetőként gondolkodjanak”.⁵

Természetesen a zárt gondolkodás nem okoz mindig tragédiát, de kétségtelen, hogy akadályozza az újítást, és szemben áll a megfontoltsággal. Merev ragaszkodása a már ismert bizonyossághoz azonban kiegészül a hatalom iránt érzett bizalommal; olyan kérdésekben, amelyek meghaladják az egyéni tapasztalatok körét, tehát például országos hatáskörűek, feltétlen bizalommal fogadja a hatalomban levők döntéseit, meg van győződve arról, hogy azoknak mindig igazuk van. Ha nem így lenne, nem is juthattak volna hatalomra. Feltételezhető, hogy a nyílt gondolkodás ennek az ellenkezője. Valóban: az ismeretlen iránti bizalom és érdeklődés határozottan jellemzi ezt, ebből következik, hogy megvan benne a kereső, kutató, felfedező hajlam. Az újkori történelem felismerte, hogy enélkül nincs haladás, nincs jobb élet-lehetőség sem. Persze tudomásul kellett venni, hogy nem minden újítás válik be, nemcsak a kudarca miatt, de az előre nem látott káros következményei miatt is. A változtatás

tehát előre látás és felelősségvállalás nélkül nem is válhat értékessé, ha mindez hiányzik belőle, több kárt okoz, mint hasznot. Az is elismerhető, hogy nem minden érték lesz felesleges és értéktelen, ami a múltban jött létre. Ha tehát az újító szellem minden régit el akar vetni, csak azért, mert régi, akkor talajtalanná válik, és összeomlik.

A nyílt gondolkodás másik vonása a kritikus felfogás, ami nem egyszerűen a „jó” és a „rossz”, a „helyes” és a „helytelen megkülönböztetése, hanem annak feltárása, hogy az adott helyzetben és a meghatározott körülmények között mi lehet „jó” és „helytálló”. S még ennél is figyelembe kell venni, hogy valami ritkán lesz teljes mértékben pozitív értékű (ahogy negatív sem), ha egészében nézzük, gyakran fedezhetők fel benne ellentétes vonások. Összetettségekben kell tehát megítélni a dolgokat, eseményeket és embereket, a kritikus szemlélet eszerint azok bonyolultságának a megértése. A hatalom képviselőivel szemben sem egyszerűen azért kritikus a nyíltan gondolkodó, mert az ő álláspontjuk csak rossz lehet, hanem azért, mert nem fogadja el, hogy azzal feltétlenül azonosulni kell. Tárgyilagos gondolkodással lehet ugyanis eldönteni, abból mi helyes és mi téves.

Már ez a probléma is jelzi, a zárt és a nyílt gondolkodás összefügg azzal, hogy valaki a saját helyzetét önmagában nézi, kiszakítva a társadalmi lét egészéből, vagy annak részeként. Ha ez utóbbit vállalja, akkor meg kell értenie a rész-egész viszonylatot, magyarázva azt, hogy az élete hogyan is illeszkedik a szűkebb és tágabb emberi kapcsolatok rendszerébe, azok hogyan befolyásolják az ő helyzetét. A zárt gondolkodású ember erre képtelen, mert a világot eleve úgy fogja fel, hogy annak összefüggéseiből kiragadja a saját életét, azt önálló eszközként nézi. Annak ellenére, hogy nem látja be részlegességét; ezt a tudomány „partikularitásnak” nevezi, ami kifejezi, hogy a részletben levő ember önmagát ugyan egésznek feltételezi, de a rajta kívül levő valóságról már nincs áttekinthető képe. Ennek következményeként önmagát sem képes megérteni.

Egy érdekes irodalmi példával megvilágítható, mennyire káros és szűk látókörű az ilyen zárkózottság. Nyikolaj Szemjonovics Leszkov orosz író a 19. század végén a „Karám” c. elbeszélésében írta le a következő történetet. Egy földbirtokos az addig használt faekék helyett Angliából hozatott vasekéket, hogy a parasztjai könnyebben, gyorsabban tudjanak szántani. Egyikük azonban megkérdezte tőle: – Uram, hol szántanak ezzel? – A válasz: – Angliában. Mire a paraszt tovább kérdezett: – Vagyis azoknál, akik tőlünk vesznek gabonát? S ha mi ezekkel az ekékkel fogunk szántani, akkor hol veszünk majd gabonát? A földbirtokos belátta, ilyen észjárás mellett semmire sem megy az újításával, lemondta a rendelését, és beleegyezett, hogy továbbra is faekékkel végezzék a munkát. Leszkov hozzáfűzte: Dosztojevskij egyik művében szerepel egy tisztiszolga, aki az embereket ketté osztotta. Az egyikbe sorolta önmagát és az urát, a másikba a többi himpellért. „Jóllehet az ilyen felosztás nevetéses és ostoba, társadalmunkban sohasem fogytak ki az olyanok, akik szívesen utánozták ezt a tisztiszolgát, még hozzá sokkal nagyobb arányokban. ... 1893-ban az Orosz Ipar- és Kereskedelem-pártoló Társaság ülésén egy szónok nyíltan arra terelte a szót, hogy Oroszországnak külön úton kell járnia, el kell felejtetni a nyugat-európai államok létezését is, kínai fallal válassza el magát tőlük”. Ez a törekvés nem új – jegyezte meg Leszkov – a következményei azonban mindig hátrányosak voltak számunkra”. A tanulságos történet olvasása közben óhatatlanul jut eszünkbe, az ilyen gondolkodás nemcsak a 19. századi Oroszországra volt jellemző, előfordul hasonló vélemény ma is, nálunk is. Mintha az ilyen meggyőződés tartósan élne azokban, akik kiszakítják saját életüket a tágabb környezetből, ami iránt bizalmatlanok, önmaguk személyét viszont hajlamosak felértékelni, tökéletesnek tartani.

A társadalmi azonosulás problémája, vagyis a „szocializáció”

Az emberré válás folyamatát értelmezve A. Ny. Leontyev három fejlődési szakaszt különböztetett meg egymástól.¹ Az elsőben még kizárólag biológiai törvényszerűségek határozták meg a változásokat. Az Australopithecus-nak elnevezett előemberek már megmunkálatlan szerszámokat használtak, és egyszerű jeleket alkalmaztak az egymás közti érintkezésben. A következő korszakban – amely a neandervölgyi emberekig tartott – kialakultak a munka és a társadalmi lét első formái, ennek ellenére a változásokat még döntő módon a biológiai törvényszerűségek határozták meg, de „az anatómiai változások, vagyis az agy, az érzékszervek, a kéz és a beszélő szervek 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”. Ezek a törvények Leontyev szerint egyúttal a kultúrához kötöttek, mert a létfenntartást szolgáló emberi tevékenység eredményei tárgyi formában rögzítődnek, és minden újabb nemzedék tagjai az előző nemzedékek által létrehozott tárgyak és jelenségek világában kezdik meg életüket”. A társadalmilag összehangolt tevékenység tárgyiasult és történelmileg hagyományozott eredményeit tekinti Leontyev kultúrájának, amelynek elsajátításával fejlődnek ki a sajátos emberi képességek és tulajdonságok, „reprodukálva a tárgyakban megtestesült tevékenység lényegi vonásait”. Ez az elsajátítás „strukturálja át az ember ösztönös mozgását, és életre szólóan új, magasabb rendű motoros képességeket fejleszt ki nála”. Közben pszichomotoros funkciók születnek, azok humanizálják (teszik emberivé) a motoros képességeket. E folyamat terméke a nyelv, a hangképző szervek, a 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”.

Hasonló folyamatban határozta meg Csányi Vilmos az emberré válás szakaszait.² Alapként a csoportos együttélést jelölte meg, amely alapvetően járult hozzá a Homo Sapiens kialakulásához. Ez a létforma adott segítséget az életfeltételek megszerzéséhez és a vadállatokkal szembeni védelemhez. Persze csak akkor, ha az együttélés együttműködéssel járt együtt. Ez másféle készség kifejlődését hozta magával: a szinkronizációt, ami az egyéni elképzelések és tevékenységek összehangolását jelentette. Feltételezhető, hogy ennek biológiai alapja a benyomások közti összefüggések felismerése volt, amit a csoportban végzett gyakorlati tevékenység erősíthetett. Ennek alapján jött létre a konstrukciós képesség, az egyéni tettek és a csoportérdekek viszonyításából eredő eljárások gyakorlati egységgé változtatása és a személyes tapasztalatok általánosítása. Magától értetődően ehhez kommunikáció kellett, a csoportok tagjai között az információcserének kellett állandósulnia, részben az érzékelt valóságról, részben a rá vonatkozóan reflektált gondolatokról. Az emberi viselkedés e négy fejlődési fok segítségével válhatott „kulturálttá”, amikor a társas létben a tapasztaltok általánosításával és nyelvi kifejezésével együtt állandósulhattak bizonyos – eredményességet ígérő – szokások, amelyek nemzedékről nemzedékre hagyományozódtak.

Nyilvánvaló, hogy a társas lét egyúttal az alkalmazkodás szükségességét is kialakította. Már az együttműködés is feltételezte a közös nyelv használatát, de a sikeréhez az is kellett, hogy hozzá tartozzon a már bevált tevékenységformák alkalmazása. Így jött létre a gyakorlat szokásrendje, aminek kötelező ereje volt. Attól eltérni rendbontásnak számított. S minthogy ez nemzedékről nemzedékre szállt át, a szokásokból hagyomány lett. A szokásnak másféle változása is megtörtént: amikor a közösségi gyakorlat valamennyire differenciálódott, bizonyos esetekben már az egyéneknek kellett eldönteniük, a szabályt hogyan is alkalmazzák. Az ilyen szokások erkölccsé váltak. A szabály betartása azonban sokszor nehézkessé vált, mert a különböző helyzetekben az erkölcsös magatartás is eltérőnek látszhatott. Az az előírás

például, hogy „ne ölj” kérdéses lett, amikor egy ellenséges törzs támadt az adott közösségre, hiszen a védelem feladása a saját pusztulást idézhette elő. S kérdéses lett ez a szabály akkor is, amikor a közösség egy tagja súlyosan sértette meg a többiek érdekeit, és úgy látszott, vele szemben a legsúlyosabb büntetés is indokolt, a halálbüntetés. Az erkölcsi döntéseknek ezt a bizonytalanságát a jogrendszer próbálta meg eltüntetni azzal, hogy pontosabban szabályozta a követendő eljárásokat. Minthogy azonban a jogszabályokat az adott közösséget vezető hatalom határozta meg, ez sem szüntette meg az értelmezés ellentmondásait.

Jó példa erre a régi görög dráma, Szophoklész „Antigoné”-ja. A történetben kialakult konfliktust az váltja ki, hogy a Théba városa ellen támadó és a küzdelemben meghalt testvérét Antigoné el akarja temettetni, annak ellenére, hogy ezt a város ura megtiltotta. Arra hivatkozva, hogy az áruolt nem illeti meg a tisztességes temetés. Antigoné viszont a természeti erkölcs szerint jár el, amely szerint a temetés minden embert megillet. Az ókori görög nyelv meg tudta különböztetni e kétféle szabályt: a természet törvényét a „fűzisz”, a hatalom által előírt jogszabályt a „nomosz” fogalmával jelölte. E különbség jól érzékeltette a szabályozott élet történelmi változását, és azt, hogy a kettő szemben állhat egymással.³

A történelmi változások az együttélés formáját is átalakították. Amíg korábban az emberek sokáig kisebb közösségekben éltek, amelyekben aránylag jól ismerhettek egymást, az újkortól kezdve a polgárosuló életformában a társadalom lett a jellemző. A két fogalom ellentétét jól mutatta be Ferdinand Toennies a történelem változásával. Érzékeltette, hogy a közösségi lét eredetileg kapcsolódott az emberek természeti meghatározottságához: az elsődleges közösséget, a családot, a vér szerinti rokonságot és az egymás mellett élők szomszédságát „természetadta” közösségnek nevezte. Ezekhez képest a fejlődés későbbi szakaszain kialakult közösségekben, mint a baráti kör, az egyesületi tagság már a tudatos vállalat tekintette meghatározónak. Ezek a közösségek már a több embert magába foglaló társadalomban jöttek létre, annak a szorosabb köteléknek a pótlására, amit az együttélés lazább formái már nem tudtam megadni. A társadalomban Toennies szerint az emberek „nem állnak lényegi kapcsolatban egymással”, az itt jellemző életformában „el vannak választva egymástól”. A kapcsolattartás igénye ugyan itt sem tűnik el teljesen, de gyengül a természetadta közösségi érzés, a tudatosan vállalt közösségekben pedig megnő az egyének önállósága. Toennies 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 értékelik.” Ezt fejezi ki a lakások zártsága, 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 legalább is hasonlóként értékel, mint a saját adományát”.⁴

Erkölcsi szempontból talán túlzottnak látszik, amit Toennies mond a modern társadalomra jellemző önzésről és az egyének elszigeteltségéről. Kétségtelen azonban, hogy a közösségi léttel összehasonlítva ezek a sajátosságok most mégis gyakoribbak, mint régebben, amikor erősebb volt az emberek egymásra utaltsága az életkörülmények nehézsége miatt. S ha az élet ma sem mentes a problémáktól, megállapítható, hogy ezek sokfélesége és a megoldások lehetőségének eltérő volta miatt az emberek mégis inkább egyéni utakat keresnek, és egyénektől kérnek tanácsot gondjaik eloszlatására. Két fogalmat azonban meg kell különböztetnünk egymástól: a „közösséget” és a „csoportot”. Bár mindkettő az emberek kis létszámú összetartozását jelenti, az utóbbiban az összetartozás többnyire alkalmi a közösségek nagyobb állandóságával szemben. Különbségük abban is kimutatható, hogy egy közösséget tagjainak együttműködése tart össze a közösen vállalt célok megvalósítására, a csoportban viszont ilyesmiről nincs szó. Ha az mégis kialakul, akkor a pillanatnyi helyzetre korlátozódik a felismert közös érdek hatására. (Például egy vészterhes helyzetben a menekülésre irányuló

segítség formájában, de még ilyenkor is megtörténik, hogy mindenki csak saját magával törődik, nem egyszer mások rovására.) A csoportlét alkalmiságából következik, hogy benne az emberek egymást csak felületesen ismerik, a közösségben az ismertség sokkal alaposabb az együttműködés következtében. A modern társadalomban jellemző az emberek gyakori csoportosulása és a közösségi keretek gyengülése. (Például a család, a rokonság, az egyesületek felbomlásában.)

Mínt hogy az ember mégis csak társas lény, most is szüksége van arra, hogy az egyesülésnek másféle bizonyosságai jöjjenek létre. A modern társadalmat megelőző időben a helyi közösségeket átfogó szélesebb egység az egyes birodalmak határai között valósulhatott meg, ám ezt a hatalmi koncentráció csak bizonyos ideig tudta fenn tartani. Ennek megerősítése, hogy ez valóságos egység, eszmei formában történhetett meg. Az uralom jogosultságának igazolására a hatalom általában vallási eszméket alkalmazott. Így lett az uralkodó „isten földi helytartója”, s ennek bizonyosságára gyakran szentéletűnek hitt személy. A polgári társadalom a hűbéri rend felszámolásával más eszmei támaszt keresett és talált, most már a terület földi valóságában. Ez volt a nemzet fogalma, ami korábban is létezett, de csak a nemességet foglalta magában. A polgári társadalom ezt minden állampolgárjára kiterjesztette. A közös nyelv és a történelmi hagyomány alapján tárta fel az emberek érdekközösségét, s mínt hogy ezt széles körben akarta tudatosítani és elfogadtatni, felhasználta hozzá az oktatást, az irodalmat és a művészetet. Mínt hogy e két utóbbi Európában ekkor a romantikus irányzatra épült, ezek főleg az érzelmekre hatottak. Az ilyen 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 erősítését különböző okok támasztották alá. Az egyenjogúságon és a közös érdeken alapuló nemzeti egységet kellett kifejeznie. Ahol a közös nyelvet használók más-más államokban éltek, ott a területi egység megteremtése és a hozzá kapcsolódó területi nagyság tekintélynövelő hatása volt a megvalósítandó cél. (Például a német és olasz területen.) Ahol hiányzott a függetlenség, ott az önálló állam kialakítása és a kivívandó szabadság elérése adta meg a nemzetté válás programját. (Mint Délkelet-Európában és Magyarországon.) Ezek a törekvések ott váltak problematikussá, ahol az egymás mellett élő népek nemzeti törekvései keresztezték egymást, a cél megvalósítása csak a másik fél rovására történhetett, és ez óhatatlanul ellentéteket szült az érdekeltek között.

Tény, hogy a nemzetté válás igénye kezdettől jogosult volt, mert az erők összpontosítása a fejlődést szolgálta. Ámde, már kialakulásakor két egymással ellentétes erő rejlett benne: az egyik a tevékeny hazaszeretet, a patriotizmus, amely a szülőföldhöz kötődő érzelmeket össze tudta kötni a nemzet gyarapodásáért végzett tettekkel; a másik, a nacionalizmus a nemzethez tartozásból fakadó érzelmeket inkább csak átélteni akarta a nemzeti jelképek (a nemzeti színű zászló, a himnusz) segítségével. A nacionalizmus a nemzeti büszkeség fokozásával nem egyszer csapott át sovinizmusba, más népek (általában a szomszédos népek) lebecsülésébe, megvetésébe. A nemzettudat kialakulásának kezdetén a patriotizmus és a nacionalizmus még egységben volt, s bennük a sovinizmus sem élt. A területi egység megvalósulása és a függetlenség kivívása után tompulhatott volna a nacionalizmus, hogy fokozottan kerüljön át a hangsúly a patriotizmusra. A társadalom meghirdetett egyenjogúsága és egysége azonban – a tőkés társadalmi rend természetének megfelelően – nem valósulhatott meg, és ebből feszültségek támadhattak. Levezetésükre alkalmasnak látszott az ellentét okainak áthárítása a fennálló renddel szemben elégedetlenekre, a hatalom kedvezményezettjeihez nem tartozókra, akiket az egység megbontásával lehetett bírálni. E vád erősödhetett, amikor a szomszédos népekkel szemben az érdekelletétek kiéleződtek, és egyúttal azok felé is irányulhatott az ellenszenv. Ennek tulajdonítható az „etnocentrikus nézetek” felerősödése, amelyek az emberiség történelmének korai szakaszaiban már megvoltak.

Az etnocentrizmus fogalmát William Golding Sumner így határozta meg: „Ez annak a szemléletnek a szakkifejezése, amikor az egyén számára a saját csoportja mindennek a központja, 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”.⁵ Az etnocentrikus felfogás elterjedtségének bizonyítéka, hogy sok nép a saját nevét úgy választja meg, hogy az „embert” jelentsen. Amiből az is következhet, hogy a más népekhez tartozók, a más nyelvet beszélők nem is igazán emberek.

Az etnocentrizmus szelídebb változatát találjuk meg Melville Herskovits antropológiai kutatásaiban. Ő ismertet egy indián regét az emberek teremtéséről. A történetben a Nagy Füstölgő Hegek 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 már 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”.⁶

Elgondolkodtató, hogy az etnocentrizmusnak sokkal inkább az a változata újult fel a modern világban, amit Sumner leírt, és amit a nacionalizmushoz kapcsolódó változatában Szűcs Jenő így mutatott be. „A primitív és archaikus gondolkodás mindent, ami a saját kategóriáktól különbözik, nemcsak érthetetlennek tart, hanem hajlamos pejoratíven 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 becsmérélig, gyűlölködésig és agresszivitásig különböző fokozatokat, hogy az interetnikus érintkezés gyakorisága, a súrlódások vagy érdekellentétek, a fenyegetettség érzete által kiváltott védekezés vagy intoleráns hódító törekvések milyen mértékben tolják előtérbe a kontrasztokat”.⁷ Figyelmet érdemel ebben az az összefüggés, ami Szűcs szerint a zárt társadalomban élés (ebből következően a „zárt gondolkodás”) és az idegengyűlölet között van, ami magától értetődően váltja ki azután az agresszív indulatokat.

Elgondolkodtató az is, hogy miért élt tovább és miért erősödött a nacionalizmus, amikor a távközlés, a turizmus, a művészet és a sportkapcsolatok miatt szélesedett a népek közti érintkezés, s mindez hozzájárult egymás jobb megismeréséhez. 1936-ban Budapesten volt egy nemzetközi konferencia, amelyen Johan Huizinga, a neves holland művelődéstörténész a következőt mondta felszólalásában: „Semmi kétségem afelől, hogy a mai szélsőséges nacionalizmus, ellenséges ikertestvérrel, a bolsevizmussal együtt korunk csapásának nevezhető. A tragikus az, hogy a nemzeti öntömjenezés 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 szülőföldről való hűséget. Senki sem sejtette 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 mindkét áramlat szökőárként egyre kisebb területre szorítja vissza, és végül elárasztja az igazi kultúrát”.⁸ Huizinga óvó figyelmeztetése sajnálatosan igazolódott: a Hollandiát elfoglaló német hadsereg után a nemzeti szocialista államrendőrség koncentrációs táborba zárta, ahonnan ugyan nemzetközi tiltakozásra később kiengedték, de a betegsége miatt rövidesen elhunyt.

Hozzá hasonlóan érvelt a nacionalizmusról az angol történész, Arnold Toynbee is, amikor a gyökerét tárta fel az emberiség történelmében. Szerinte ebben kétféle felfogás húzódott végig: az egységesítő és a megosztó szándékkal együtt járó érzelem. Toynbee úgy vélte, „a felfokozott megosztó érzelmek” 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 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”.⁹ Ismerve a 20. század történetét, sem Huizinga, sem Toynbee szavai nem látszanak túlzottnak, a világháborúhoz vezető feszültségek mögött mindig a nemzeti elfogultság húzódott meg, és ez nemzedékeként mindig újra termelődött. Mintha a felnövekvő fiatalság nem akart volna tanulni elődei szomorú példájából, az erőszak kultusza ismételten felvirágozott.

Hihetnénk, hogy a két világháborút kirobbantó szélsőséges eszméknek a 21. században már nincs vonzerejük. Úgy látszik azonban, hogy az erősödő globalizációval szemben ismét felélednek a nacionalizmus formájában. Elismerhető, amíg az erősödő nemzeti gondolkodás a helyi értékek és a nemzeti kultúra megőrzését jelenti, jogosultnak tekinthető. Amikor azonban az ellentétek élezését és az elzárkózást hirdeti, az szűk látókört, önteltséget és előítéletességet hoz magával, ezért rendkívül káros, és a kulturális színvonal csökkenését idéző elő. Ami óhatatlanul vezet az életszínvonal süllyedéséhez, az emberi kapcsolatok romlásához. Érdemes idézni Bibó István gondolatait a nacionalizmus és patriotizmus különbségéről. Bibó arra figyelmeztetett, hogy gyakran hozzák kapcsolatba a nacionalizmust a felfokozott nemzeti érzéssel és a nemzeti függetlenség igényével. Amikor azonban a nacionalizmus a nemzetet központba helyező világnézetet hirdeti, agresszív-uralmi elemeket is tartalmaz, amelyek veszélyesek, kártékonyak. Ezért tévútra viszi a közügyek megítélését, hangzatos és felszínes jelszavaival lehetetlenné teszi a közéletben a tevékeny patriotizmust. Bibó feltette a kérdést: mi az oka annak, hogy a nacionalizmus sokkal több eszmei-ideológiai elemet tartalmaz, mint a patriotizmus, és ezért népszerűbb is annál?¹⁰ Válasza: amikor a másokkal szembe forduló nacionalizmus elveszti magától értetődő voltát (például a függetlenség kivívását), akkor eszmei igazolás kell a fenntartásához. Ezt táplálhatja valamilyen régebbi sérelem, vélt egzisztenciális veszedelem vagy kollektív megaláztatás, amelyeknek ellenszerül kínálkozik az erőszak kultusza, a tévedhetetlennek hitt vezér imádata, a tömegmozgalmi jelleg. Vele szemben a patriotizmus a nemzeti kultúra értékeinek fokozottabb ápolását jelenti, és vele az életszínvonal fejlesztése érdekében végzendő felelősségteljes munkát és e célokért kialakítandó együttműködést. Nyilvánvaló, hogy ez nehezebb, megalapozottabb műveltséget és felkészültséget kíván, mint az inkább indulatokból táplálkozó nacionalista magatartás.

Miért nem tartja fontosnak a műveltséget a nacionalista? Elias Canetti így felel erre: „Amint megnevezzük, vagy maga nevezi meg magát, átfogóbb képzeletre támaszkodik, nagyobb egységet lát, ahhoz érzi közét. Nem mindegy, milyen ez az egység, mint az sem, hogy mi köze van hozzá. Hazája nem amolyan egyszerű, térkép szerinti egység: mint ábra nem érdekli az átlagos-

természetes embert. Határok izgathatják, de nem az ország tulajdonképpeni és teljes területe. Nyelvére se gondol, habár az biztosan és felismerhetően elkülönítheti a más nyelvet beszélőktől. Kétségtelenül vannak meghitt szavai, s ezek épp indulatok idején erősen hatnak rá. De nem szótár van mögötte, nem azért kész harcolni. Még kevesebbet jelent az átlagos embernek a nemzet történelme. Nem ismeri se tényleges menetét s folyamatának gazdagságát, nem tudja, milyen volt az élet valaha, és a valaha éltek közül csak kevésnek tudja a nevét. A tudatában őrzött alakok és pillanatok kívül állnak azon, amit igazi történész történelemnek nevez. Az a nagyobb egység, amelyhez a nemzethez tartozónak köze van, mindig egy tömeg vagy egy tömegszimbólum.”¹¹

Az itt adott kép jellemző: a nacionalistának erős a nemzethez fűződő érzése, de ez nem tartalmazza az ország földrajzának, nyelvének, történelmének részletes ismeretét. Ezekről csupán felszínes ismeretei vannak. Ami a hiányokat pótolja: az a jelképek átéléséből fakadó érzelmi telítettség a nagyobb egység iránt, amelyhez tartozónak érzi magát, és amely a nagyság és az erő érzetét adja meg neki. Ez az egység mindig osztatlan egységében jelenik meg előtte, mint idealizált tömeg, ami érzése szerint felül múl minden más nemzetet, amelyek alábbvalók nála.

A nacionalista felfogásra jellemző, hogy a nemzetet gyakran közösségnek mondja, ami szembe állítható az egyének önző érdekeivel. Ez a felfogás azonban nem veszi figyelembe, hogy közösség csak olyan emberi társulás lehet, amelynek tagjai egymással együttműködve tesznek valamit a közösen vállalt célok megvalósításáért. Olyan célokért, amelyek közös döntéssel születtek meg. Ebből következik, hogy a nemzet is csak akkor lesz közösség, ha demokratikusan épül fel. Ami gyakorlatilag kis létszámú közösségek – érdekegyeztetésen alapuló – kapcsolatát jelenti. Ilyen közösségek nélkül a nemzet eszméje óhatatlanul vezet egy központosított hatalom diktatúrájához. Ezt a 20. század történelme több országban is bizonyította.

Miért tudott sok embert megnyerni ez a rendszer? Valószínűleg azért, mert hangzatos jelszavakkal és tetszetős ígéretekkel elhitette, az erőforrások összpontosításával (államosításával) rendet teremt a zavaros viszonyokban, és boldoggá teszi a nemzetet. Csak engedelmességet várt „a közérdeket képviselő” vezetők szavaihoz igazodva. Nincs szükség ettől eltérő gondolkodásra, egyéniesedésre. Mert az akadályozná az együttműködést a nép egészét szolgáló célok érdekében. Amikor ezeket az elveket nemzeti szimbólumokkal kísért tömeggyűléseken tudták terjeszteni, az ott kiváltott általános lelkesedés „kétségbevonhatatlan igazsággá” tette a hallottakat. (Megjegyezhető: a nemzeti szocialista propagandával azonos módon hatott a kommunista hatalom is. A politikai szélsőségek tartalmi különbségeik ellenére az alkalmazott módszerekben rokonnak bizonyultak.) Megfontolandó azonban: az ilyen erősnek látszó rendszerek végül mégis törékenyek voltak, vagy külső erőkkel szemben, vagy a gazdasági válság hatására – összeomlottak.

Mit jelent a nemzeti kultúra?

A kifejezést értelmezők gyakran az adott nemzethez tartozó alkotók műveit sorolják ide. Elsősorban az irodalomból és a művészetekből, ritkábban a tudomány és a technika területéről. Ezt nem azért nehezebb megtenni, mert a tudományt egyesek nem tartják a kultúrához tartozónak, inkább azért, mert nem lehet kétségbe vonni a tudomány és a technika nemzetköziségét. Így azután nem is az elért kiváló teljesítményeket említik a nemzeti kultúra részeiként, hanem az alkotók személyét. Ez az eljárás sem mentes azonban a besorolás problémáitól. Mit kezdünk azokkal, akiknek ugyan magyar az anyanyelvük, de más országban születtek, mindig ott éltek, alkottak? Vagy azokkal, akik valamelyik nemzetiség anyanyelvével születtek Magyarországon, itt is éltek, alkottak? Petőfit magyarnak tartjuk, ő is

annak vallotta magát verseiben, de tudjuk, eredeti neve Petrovics volt, apja szerb, anyja Hruz Mária szlovák. Vagy hogyan értelmezhető a horvát Frangepán és Zrínyi magyarsága? A múltban a nemzeti különbségek nem voltak annyira elválóak, mint később, egyszerre érezhette magát valaki két különböző néphez tartozónak, különösen akkor, ha az előbeszédben is többnyelvű volt. Ám a jelen is okozhat ilyen integrálódást: az egyes európai országokban máshonnan bevándorolt családok tagjai anyanyelvük szerint másféle kultúra hordozói, iskolai képzettségük és az életük napi tapasztalatai alapján azonban már a befogadó ország kultúrájának részesei.

Még legkönnyebben a folklór szerint tekinthetünk valamit egy nemzeti kultúra sajátjának. Itt is számolni kell azonban kölcsönhatásokkal. A Kőműves Kelemen balladájáról például feltételezhetjük, hogy jellegzetesen magyar, amit az is erősíthet, hogy Déva vára régebben Magyarországhoz tartozott. (Csak az I. világháborút lezáró trianoni békeszerződés megkötése, 1920 óta Románia része.) Ám, ha valaki a román folklórban is tájékozott valamennyire, az tudja, hogy ugyanez a ballada ott is megvan, igaz, Manolo mester nevével. Ma már talán kideríthetetlen, melyik volt előbb, s melyik az átvétel. Valószínűbb, hogy az alaptörténet egyszerre vált két nép folklórájának és nyelvkincsének részévé, hiszen területeken nem volt teljes az elkülönülés. Ha már a magyar-román kapcsolatokról vagyunk, hová soroljuk Bartók Béla „Román táncok” c. zeneművét, amely kétségtelenül román népi dallamokra épült, de egy magyar zeneszerző sajátos feldolgozásában lett világhírű? Egyébként gondolhatunk arra, hogy ha a zene érzelmileg hat, akkor ebből az is következik, hogy a legerősebben lehet kifejezője a nemzeti érzésnek. Egy személyes példám ezt mégsem igazolja.

Szerbia fővárosában, Belgrádban alkalmam volt meghallgatni egy magyarországi zenekar hangversenyét. Első számuk Erkel „Hunyadi László” című operájának nyitánya volt. Magyar szerzőnek egy magyar történelmi eseményről szóló hangjátékának legelső része. A mű hatalmas sikert váltott ki, a közönség hosszan tapsolt, éljenzett. Feltételezem, hogy rajtam kívül kevés magyar lehetett ott, tehát a szerbek fogadták nagy tetszéssel a művet. Persze ez a mű részben Nándorfehérvárról (azaz Belgrádról) szólt, s lehet, hogy ezt sokan tudták a jelenlevők közül. S még a helyiek iránti tisztelet jeleként foghatták fel a zenekar bemutatkozó zeneszámát. Valószínűbb azonban, hogy a zenemű értéke és a zenekar játéka tetszett (a Magyar Állami Hangverszenekar játszott a nemzetközi hírű Ferencsik János vezényletével). És ha valóban így volt, akkor csak az történt, hogy egy más nemzethez tartozó hallgatóságra is hatni tudott egy jellegzetesen magyar zene. A példát folytathatnánk azzal, hogy a magyar zeneértő közönség is lelkesedéssel tudja fogadni egy külföldi zeneszerző művét, ha azt jó minőségű előadásban hallhatja. Lehetséges ugyan, hogy ezeket az adott ország lakói más érzelmekkel hallgatják, de az is bizonyos, hogy ezek a zeneművek hatásukban nem válnak el nemzetek szerint. A hatásuk nemzetközileg érvényesül. Ugyanez történhet irodalmi művek színházi előadásánál; a magyar színpadokon már régóta játszott Shakespeare művek persze fordításuk miatt a magyar kultúra részeivé is váltak, hiszen Arany János (Hamlet) vagy Füst Milán (Lear király) szövege a magyar nyelvet is gazdagította.

Talán leginkább a beszélt nyelvről feltételezhetjük, hogy a legjellemzőbb hordozója egy nemzet kultúrájának. A nyelvtörténeti kutatások azonban bizonyítják, hogy itt is nagyon sok az átvétel. A magyar nyelv finn-ugor eredetűen alakult ki, és még a honfoglalás előtt nagyrészt bolgár-török, kisebb részben alán (iráni) elemekkel ötvöződött. A honfoglalást követő időben szláv, német, latin szókinccsel gazdagodott, napjainkban pedig az angol-amerikai hatás befolyásolja a változásait. Természetesen ezek a nyelvi hatások csak akkor maradandóak, ha beépülnek a magyar nyelvi kifejezőmódba. Más esetben, változó formában történhet meg ez úgy, hogy gyakran már rá sem lehet ismerni, mi volt az eredeti formája. De ha nem is történt módosulás, akkor is idővel teljesen eltűnik az átadó nyelvi forma, és a szót ma már mindenki magyarnak érzi. Ilyen például a „kánikula”, ami eredetileg latin szó volt és

„kis kutyát” jelentett, helyesebben azt a csillagképet, ami nyári éjszakákon, nagy meleg idején látható az égbolton. Ugyancsak latin eredetű a „mise”, az a katolikus vallási szertartás, amelynek a végén a pap elbocsátja a híveket, mondván „ite missa est”, amiből a magyar ember azt értette meg, hogy vége van a misének. S hogy még egy latin eredetű szót említsünk: a „szerbuszt”, amit ugyan ma már sokan „szia”-vá rövidítettek, de a 18.-19. században még divatban volt az iskolázottak közt a leveleknek az a befejezése, ami „servus humillimus” volt, és „alázatos szolgájának” fordították. Az is köszönés volt, de a mai változata már igen messze van a szó eredeti jelentésétől.

Bőven lehetne idézni a magyar nyelv idegen eredetű szókincséből, de alapvetőbb jellemzője egy nyelvnek a sajátos nyelvtana és a hangsúlyaiban kifejeződő ritmikája. Érdekes bizonyosságát szerezhettem erről, amikor Finnországban jártam, és autóbusszon utazva hallgattam az utasok beszédét. Egy szavukat sem értettem, mégis az volt az érzésem, hogy otthon vagyok, és magyar beszédet hallok. Ezt a benyomást az adta, hogy a finnek éppen úgy a szavak első szótagját hangsúlyozzák, mint mi. És ezért érzek bosszúságot, amikor a televízióban nyilatkozók a mondatok végét nyomatékosítják, ráadásul úgy, hogy az utolsó szavak kiejtését néha meg is emelik, mintha énekelnének. Az ilyen modorosság valószínűleg arra vezethető vissza, hogy az illető különleges helyzetben érzi magát, és ezért úgy gondolja, másképp kell beszélnie, hogy eltérjen a köznapi beszédétől.

Hasonló pszichikai háttere lehet annak is, ami az utóbbi években a hivatalos nyelvben terjedt el: „a kifizetésre kerül”, a „megrendezésre kerül” valójában a cselekvés alanyát akarja elhallgatni, mellőzni. Egy hirdetményben például az olvasható, hogy „X község önkormányzata... tudatja, hogy az Y számú szabályzat módosításra kerül”. Ez a szöveg nem vallja be, hogy a módosítás kitől való. Mintha csak arról lenne szó, hogy a változtatás másoktól származik, az önkormányzat csak értesíti róla a lakosságot. Talán nem is azért írták így, hogy a felelőst titokban tartásuk, inkább azért, hogy a fogalmazást előkelőbbé tegyék. Az említett kifejezésekben megváltozik a „kerül” szó eredeti jelentése, hogy valaki „elkerül valamit”, vagy valami „sokba kerül”. Itt csak a kifejezésben alkalmazott szenvedő szerkezet a meghatározó, ami viszont ellentmond a magyar nyelvi kultúrának. Ugyanennyire elterjedt a „rendelkezik” szó is az olyan mondatokban, mint a „kétszobás lakással rendelkezik” és az „érettségivel rendelkezik”. A birtoklás kifejezésének ez a modorossága néha nevetségessé is válik, amikor megállapítják valakiről, hogy „három gyerekekkel rendelkezik”. Az ilyen szó szerkezetek a világos fogalmazás hiányát takarják, és alighanem azt is, hogy valaki képtelen egyszerűen fogalmazni. Lehetséges persze, hogy ez arra vezethető vissza, valaki valamely idegen nyelv tanulásával akaratlanul is igyekszik alkalmazkodni annak a gondolkodásmódjához, és ezért érzi a magyarba átvihetőnek az idegen nyelv fordulatait.

Egy tanulságos példa idézhető erre a 20. század második feléből. Egy folyóirati cikkében hívta fel Kodály Zoltán a figyelmet arra, hogy a „kultúr” összetételű szavak használata magyartalan.¹ A latin eredetű cultura szó a magyar nyelvben nem veszi el az utolsó hangját, ez a németre jellemző. Nyelvünkben tehát germanizmus a „kultúrotthon”, „kultúrház”, „kultúrfelelős”. Figyelmeztetése akkor használt, az illetékes minisztérium az ötvenes évek végétől hivatalos irataiban következetesen használta a „művelődési ház” megnevezést. Ennek hatására az újságok is átvették az új szót, majd a köznyelvben is elterjedt az. (A köznyelv régebben is csak „kultúr”-t mondott, hogy ne kelljen a neki idegen szóösszetételeket használni.) E gyakorlat a politikai rendszerváltásig élt nálunk. Akkor a Magyar Televízió indított „Kultúrház” címmel egy ismétlődő műsort, és hogy rászoktassa a nézőket ennek a kifejezésnek az elfogadására, indító képén felvillantotta a „kultúrkör”, „kultúrszomj” szavakat. Rövidesen a Kossuth Rádió is követte a példát „Kultúrkör” c. adásában. A különös az volt, hogy ezek az „újítások” akkor születtek meg, amikor a politika nagy súlyt helyezett az ötvenes évek elejének bírálataira, és mindent elkövetett a magyar nemzeti tudat fejlesztéséért.

Nehezen érthető, miért történt mégis így; valószínű, hogy az illetékesek mit sem tudtak Kodály Zoltán figyelmeztetéséről, és talán a magyar nyelvérzékük sem volt jó.

Van valami viszont a nyelvünkkel párosuló gondolkodásunkban, amit semmilyen külföldi hatás, szándékos modorosság nem tud eltüntetni. Az ilyen kifejezésmódot annyira természetesnek érezzük, hogy eszünkbe sem jut, változtatni kellene rajta. Amikor a nevünket mondjuk, előbb a családi nevet adjuk meg, és csak utána a személyünket kifejező nevet. (A „keresztnevet”.) Amikor időpontot akarunk meghatározni előbb az évet, majd a hónapot és végül a napot írjuk le. Más nyelveken mindkét esetben fordított sorrend van. Aki idegen nyelvet tanul, ezt hamar megszokja, de eszébe sem jut, hogy magyar nyelvi szövegben ugyanígy járjon el. Gondolunk-e arra, hogy ez a sorrend a valóságról kialakított szemléletünket is meghatározza? Vagyis a nagyobb egészből indulunk ki, és csak azután térünk rá a részletekre. (Mintha az első fontosabb lenne.) Ebből persze az is következhet, hogy sok mindent csak egészében fogunk fel, anélkül hogy figyelembe vennénk, milyen részekből áll össze. Egyébként feltételezhetnénk, hogy a rész-egész viszonylatok megértésével érhető el a valóság megalapozott megismerése.

Hasonló kapcsolat fedezhető fel a hagyomány és a haladás között. Látszólagos ellentétük ellenére is egymásra utaltak. Haladás csak ott lehetséges, ahol a hagyományra épül, azt újítja meg. Nem veti el tehát, nem tagadja meg, mert akkor gyökértelen lesz. Jó példa erre a népzene továbbélése Bartók és Kodály munkásságában, a népi tánc elemeinek felhasználása a modern magyar táncművészetben. A hagyomány modern feldolgozása persze nem könnyű, torzulással járhat. Példa rá egy csodálatos régi népdal, amelynek a szövege így szól: „Elindultam szép hazámból, híres kis Magyarországból. Visszanéztem félutamból, szememből a könny kicsordult. Bú ebédem, bú vacsorám, boldogtalan minden órám. Nézem a csillagos eget, sírok alatta eleget”. A finoman rímelő szöveg lágyan hullámzó dallammal párosul, a kettő együtt tökéletesen fejezi ki a hazájától búcsúzó ember bánatát. Dicséretesnek látszik, amikor az éneket kísérő zene modern hangszerelésben viszi hallgatósága elé a dalt, hogy azokkal is megismertesse, akik ma már semmit sem ismernek a magyar népdalkincséből, s a zenei érdeklődésük a rockzenére korlátozódik. Csakhogy a szépen előadott énekhez sehogy sem illik a gitárzene és a dobverés, még ha nem is nyomja el az énekes hangját. Ez a kíséret ugyanis óhatatlanul váltja ki hallgatóságában a gyorsabb, ritmikus előadás szükségességének az érzetét. Arról nem is szólva, hogy az ilyen zenei kísérethez többnyire másféle éneklés kapcsolódik: a szorított torokból kipréselt erős hangzás, noha ehhez a dalhoz – már csak a szövege miatt is – laza szájartás és nyugodt éneklés illik, mely halkán előadva olyan, mintha imádságot mondana. Csak ilyen áhítatos hangulatban figyelhet fel az éneket hallgató az olyan szókapcsolatra, mint a „félutamból” és a „könny kicsordul”. Ma már egyik sem található meg ebben a formában a köznapi beszédben, mindkettő a nyelvi hagyomány elvesző értékei közé sorolható. De ilyen jelzős szerkezet a „bú ebédem, bú vacsorám” is, ilyen minősítést ma már nem szoktak az evéshez társítani. Pedig ennél szebben nem lehet érzékeltetni a hazáját elhagyó ember szomorúságát. Ha arra gondolunk, hogy a végleges vagy hosszabb idejű külföldre távozás ma is gyakori nálunk, a dal szövegét még időszerűnek is tarthatnánk. Ám nem valószínű, hogy a jobb élet reményében elköltözőknek eszükbe jut ez a dal.

Bizonytalan, hogy az ilyen hagyomány beépül-e az újabb nemzedékek műveltségébe? Elfordulnak-e tőle, mert idegennek, korszerűtlennek érzik, és szívesebben veszik át a külföldről importált divatos zenét és táncokat? Tény, hogy a népi kultúrában egykor használt tárgyak és ruhaviseletek ma már nem illenek az életmód körülményei közé. Ezek szükségszerűen lesznek múzeumi relikviák, a múlt megbecsülendő emlékei. Más a helyzet az ének, zene és tánc, sőt a népmese hagyományaival. Alapos ismeretük és gyakori felidézésük nem mond ellen a jelen világának, mert azt tanúsítja, hogy a jelen őrzi múltjának értékeit, és úgy tartja, ez alapja és bizonyossága nemzeti kultúrájának. S hogy ez nem nacionalizmus, hanem patrio-

tizmus, azt bizonyítja, hogy a magyar népi kultúra összefér más országok népi kultúrájának értékeivel, azok a saját kultúra kiegészítései az egyetemes emberi kultúrán belül.

Egyébként a népdal, népzene és népi tánc továbbélése másféle örökséget is megőriz: amikor ez szerves része volt még az emberek életének, akkor azok is éltek vele, akik nem voltak művészei ezeknek. Jan Huizinga figyelmeztetett arra, hogy régebben a nép maga énekelt, táncolt, játszott, és ez közösségi alkalom volt számára. A modern kultúrában azonban „az emberek énekeltek, táncoltak, játszatnak maguknak”, és ezzel „a passzív elem szaporodik a művészetben”.² Igaz, ez a szereposztás kiváltságos helyre emeli a minőséget, de kérdés, hogy megéri-e ez a változás azt, hogy az emberek többségében elhal a művészeti élmény közvetlen átélése? Ezért van nagy jelentősége annak, hogy az amatőr ének- és zenekarokban, táncsoportokban, táncházakban tovább élhet az öntevékenység, még akkor is, ha ez csak a társadalom kis részét képes magába foglalni. De feltételezhető, hogy az ilyen öntevékenység könnyebben kerülhet át a közéleti-politikai öntevékenységre, a társadalom demokratizmusára. Mert aki megtanulta egy művészeti együttesben a felelősséget a másokkal való együttműködésben, az természetesnek fogja találni, hogy ezt a társadalmi gyakorlat más területein is alkalmazza.

Minden bizonnyal állítható, hogy a gondolkodásban és az életszemléletben érvényre jutó kultúra átjárja az életmód egészét. Megtalálható a tárgyak használatában, a szokásokban, a környezet alakításában, az étkezésben, ruházkozásban (még ha ez ma már nemzetközi, legalább is az európai, amerikai kultúrában), a személyes kapcsolatokban, a köszönésben. Az is nyilvánvaló, hogy a földrajzi-történelmi környezet ismertsége és a nyelvhasználat azonossága érzelmeinket meghatározza, ami hozzájárulhat a helyi sajátosságokkal történő azonosulásunkhoz, kötődésünkhöz. Azonban mindez egy nemzeten belül sem teljesen azonos. Tájegységként vannak különbségek. Bármennyire is magyar „hungarikum” a halászlé, a szegedi és a bajai halászlé mégis különbözik egymástól. (Az utóbbiban tézta is van.) Ismertek a tájszólások eltérései: a palócoknál az „a” sokhelyütt „á”-nak hangzik, a Nyírségben az „ó”-t „aó”-nak ejtik, a Szeged környéki falvakban még él az „ö”-zö kiejtés egyes szavakban az „e” helyett. Nem is szólva az olyan szavakról, amelyek csak meghatározott tájegységekben élnek, a magyar köznyelvben ismeretlenek. Tulajdonképp ez a jelenség is azt a sajátosságot mutatja, mint ami a nemzeti nyelvek közti kapcsolatban található meg: az egység és a különbözőség egymást járja át, nincs mindenütt éles határvonal közöttük. Sőt, igaznak tetszik, amit Bohumil Hrabal mondott egy interjúban: „Ott, ahol különböző nyelvi kultúrák érintkeznek egymással, ott mindig virágzik a kultúra”.³ Amiből az a következtetés is levonható, ahol a különböző tudások és gondolkodásmódok hatni tudnak egymásra, ott a kölcsönösség alapján új minőség keletkezhet.

A kultúra társadalmi terjedése

Ha a kultúrának társadalmi természete van, akkor tisztázni kell, hogy miként is terjednek az eredményei. A televízió korában könnyű kimondani, a rádió és a televízió adásaival. Igényesebbek hozzá teszik: persze az iskolákkal és a könyvtárakkal is. A városok lakói tovább bővítik ezt, mondván, hogy a mozikkal, színházakkal, kiállító termekkel, hangversenytérrel. Tehát a kulturális intézmények programjaival. A dolog azonban nem ilyen egyszerű. Egyrészt azért, mert az ilyen intézményeket nem mindenki látogatja, noha azoknak az embereknek is van kultúrájuk. Iskolába természetesen minden gyermek jár, és a felnőttek is megtartanak valamit abból, amit egykor tanultak. Bár a rádió és a televízió ma már csaknem mindenkihez eljut, de ha figyelembe vesszük, hogy a televízió kb. ötven évvel ezelőtt terjedt el országunkban, a rádió ezt megelőzően 30-40 évvel, akkor nyitva marad a kérdés, hogy mi volt régebben, hiszen a kultúra akkor is terjedt, amikor sem tömegkommunikációs eszközök,

sem kulturális intézmények még nem léteztek? Hogyan terjedt az életmód és a viselkedés kultúrája? Nyilván személyes kapcsolatokban. De miért követték az emberek az így kapott mintát? Működött az utánzási ösztönük? Miért fogadtak el egyeseket, és miért utasítottak el másokat?

Sokáig senki sem kutatta ezt a folyamatot, s még az úgynevezett primitív népek kultúráját vizsgáló etnológia és antropológia is magától értetődőnek tartotta, hogy az ősi közösségekben kialakul a kultúra egységes használata. A választás módja csak a modern társadalmakban merülhetett fel problémaként, mert itt különböző életmódminták találhatók. Erre a kérdésre egy biológus, Richard Dawkins próbált válaszolni, amikor a kultúra átadott részéről azt állította, hogy azok hasonlóképpen terjednek, mint a gének. Szerinte az emberek közti információcsere ugyanúgy replikatív (önmagát ismétlő, másolatokat készítő) mint a gének terjedése. És ugyanúgy előfordulhat ebben a folyamatban véletlenszerű mutáció a pontatlan átvétel következtében, mint a biológiai változásokban. A lényeges mégis egy „mém” terjedése és hosszabb-rövidebb ideig történő fennmaradása, ami azután alapvetően határozza meg egy társadalom kultúráját.

Dawkins a „mém” fogalmát a memória szó rövidítéséből alkotta meg, és azt az egységet értette alatta, amely megmarad az emberek emlékezetében, bizonyos ideig tartóssá válik bennük, és befolyásolja tevékenységüket. Szerinte „egy mém lehet egy dallam, egy gondolat, egy jelszó, a ruhadivat, az edények készítésének vagy a boltívek építésének módja... A mémek úgy terjednek a mém-készletben, hogy egyfajta evolúciót idézhet elő, noha alapvetően konzervatív”.¹

Amikor Dawkins a mém fogalmát alkalmazta, a kultúra elméletével foglalkozók azt nem fogadták el. Feltehetően nem annyira az újdonsága miatt, hanem azért, mert egy biológust illetéktelennek tartottak arra, hogy megmagyarázza, miért terjednek bizonyos kulturális elemek, és mások miért nem. Ám később egy pszichológus vélte úgy, hogy a mém jól alkalmazható az információk átadásának-átvételének magyarázatára. A magyar származású amerikai kutató, Csikszentmihályi Mihály meghatározásában a mém „az emberi cselekvések által szándékosan létrehozott dolgok vagy információk állandósult mintája”. Ezek „akkor lépnek működésbe, amikor az ember idegrendszere egy tapasztalatra válaszol, és ezt olyan módon kódolja, hogy mások számára is érthető legyen”. „Amint kialakul, elkezd hatni, és elkezd átalakítani létrehozója tudatát, s nemcsak az övét, hanem a mémmel kapcsolatba lépő más emberek tudatát is... Így a mémek, bár eredetileg az agy szüleményei, irányt változtatnak, és elkezdik formálni a tudatot”.²

Csikszentmihályi véleménye, hogy az általunk létrehozott információk „önálló életet élnek”, ezt bizonyítja, hogy más módon terjednek, mint a genetikai információ. A különbség abból adódik, hogy a kulturális információk több értelmezési lehetőséget hordoznak, amelyekből az átvevők választhatnak. Általában azt a lehetőséget választják, amely a legkevesebb erőfeszítéssel a legtöbb előnyt ígéri, a mém elfogadását tehát a hasznosság látszata befolyásolja. Mégis „gyakran előfordul, hogy bizonyos idő után már a mémek befolyásolják tetteinket és gondolatainkat, és egyáltalán nem szolgálják az érdekeinket”. Ennek következményeként a mém társadalmi elfogadottsága „az elmét tehetetlenségbe taszítja” és arra kényszeríti, hogy kritikátlanul alkalmazkodjék a mémekben rejlő következményekhez.

Elismerhető, ha egy megállapítás nagyon terjed a köztudatban, az könnyen „fertőzi meg” az önálló véleményalkotásra képtelen embereket. Akkor van meg ennek a valószínűsége, ha az meghaladja a személyes tapasztalatok körét, és a társadalmi valóságra vonatkozik. S ha ezt még a sajtó, a rádió, a televízió hírközlése is megerősíti, és többszöri ismétléssel jelentősnek mondja, akkor ezek kétségbe vonhatatlan „igazságként” terjedhetnek.

A mémekkel összefüggésben tisztázandó az információ jelentősége. Fülöp Géza szerint „az agy csak úgy őrizheti meg normális egészségi állapotát, ha állandóan új információkkal táplálkozik. A társadalom fennállása, fejlődése sem képzelhető el információk kapcsolatok nélkül”. Az információ azonban nemcsak ismereteket ad a környezet állapotáról, alakulásáról, hanem annak „rendszerbe szerveződése” is. Ugyanis „a rendezettség teszi az információt információvá”. Fülöp szerint „az információ – mint a rendszerek szervezési elve – növeli a világ összetettségét, rendet visz a rendezetlenségbe”.³ Csakhogy e rendszer mindig instabil, mert állandóan kiegészül, változik, fokozza a bonyolultságát. Ebből következik, hogy minél kisebb egy esemény bekövetkezésének valószínűsége, annál nagyobb az informatív értéke. Vagyis az információ jelentősége azon múlik, hogy mennyire segíti a változások értelmezését, illetve milyen változásokat idéz elő.

Mindezek alapján az információ fogalma – Fülöp Géza meghatározásában – „olyan közvetlen tapasztalat, megfigyelés vagy olyan közvetett, mások által már felfedezett tapasztalat megértésén alapuló ismeret, amely hozzájárul a gondolatoknak valamely alkotóelv szerinti rendezéséhez, problémák megoldásához, csökkenti a döntések bizonytalanságát, kockázatának mértékét”.⁴ E meghatározásban különösen a befejező rész érdemel figyelmet. Az információ lényege eszerint nem egyszerűen a tájékozódás megkönnyítése, hanem a cselekvő ember választásának segítése is. Ha a tevékenység nem merül ki a már ismert tettek megismétlésében, mások tetteinek utánzásában, akkor az ember mindig dilemma elé kerül. Számolva a következményekkel, többnyire többféle lehetőség áll előtte. Ilyenkor nehéz eldönteni, melyik megoldás a helyesebb, célravezetőbb. A tett előtti döntés tehát kockázattal jár, a rendelkezésre álló információk – különösen akkor, ha azok értelmezése és értékelése is bizonytalan – nem adnak receptszerűen követhető eljárásokat. A cselekvő embernek vállalnia kell a felelősséget.

Ha már most a kultúrát az információk rendszerszerűségével és a cselekvő ember döntéseivel hozzuk összefüggésbe, megérthetjük, mit is jelent a kultúra gyakorlati értéke. Ami egyúttal azt is bizonyítja, hogy a kultúrát nem lehet haszontalannak tekinteni. Érdemes ezzel kapcsolatban felidézni Jurij Lotman gondolatmenetét. Szerinte minden emberi közösségnek két alapvető feladatot kell megoldania léte fenntartására: egyrészt az anyagi-tárgyi értékek előállításának, fogyasztásának megszervezését az élettani szükségletek kielégítésére, másrészt az információk kidolgozását, tárolását és nyilvános használatát a természeti és a társadalmi környezetről, a társadalom tagjainak egymáshoz fűződő viszonyáról az együttélés hatékonysága és szabályozottsága érdekében. Lotman szerint ez a kultúra, és ezért egyetlen emberi közösség sem élhet kultúra nélkül. A történelem tanúsítja, hogy ezt a látszólag improduktív tevékenységet „nem azok folytatták, akik semmire sem voltak jók... hanem a legtehetségesebbek, legaktívabbak... a társadalom javáért munkálkodó emberek”.⁵ Meghatározásában „a kultúra valamennyi nem örökletes információ, az információ szervezési és megőrzési módjának összessége”. Ez nem raktára az információknak, hanem „rendkívül bonyolult gépezet, amely őrzi az információt, miközben szüntelenül a legelőnyösebb és legmegbízhatóbb eljárásokat dolgozza ki a megőrzésre, új információt kap, sifríroz és desifríroz közleményeket, ezeket az egyik jelrendszerrel a másikkra fordítja. A kultúra a megismerés érzékeny és bonyolultan szervezett mechanizmusa”.⁶ Információ-hordozó szerepéből következően „jel-szerű és nyelvi jellegű”. A természetes nyelvre épül, és újra termeli annak szerkezeti sémáját, a szerkezetnek megfelelő törvényekhez igazodva. Ezért a kultúra „a szemiotikai rendszereknek (nyelveknek) történelmileg kialakult csoportja” és „e nyelveken valaha létezett közlemények (szövegek) gyűjteményeinek összessége”.⁷

Az információk jelentőségét mutatja, hogy minden emberi közösség igyekszik rögzíteni saját információit. Így könnyebb azok bevitele az emberek tudatába, és ez lehetővé teszi az információk megőrzését, hagyományozását. Lotman hangsúlyozza: „csak e jelek valamilyen rendszerére lefordított dolgok válhatnak az emlékezet tulajdonává. Ilyen értelemben az

emberiség intellektuális történetét – az emlékezetért vívott harcnak tekinthetjük. Nem véletlen, hogy valamely kultúra lerombolása mindig az emlékek megsemmisítésével kezdődik, törlik a szövegeket, és feledésbe merülnek az összefüggések. A történelem (és előtte a mítosz) – mint az öntudat sajátos típusának – keletkezése a kollektív emlékezés egyik formája”.⁸ Hozzátehetjük: elgondolkoztató, hogy a politikai jellegű rendszerváltások milyen következetesen igyekeznek megsemmisíteni a megtagadott múltbeli korszak emlékeit, mintha ezzel akarnák kitörölni a nyomát az emberek tudatából, hogy így lehetőségük legyen a múlt egészének elítélésére és az idealizált új társadalmi rend előzmények nélküli felépítésére. A tárgyiasult információkat (emlékműveket, utcaneveket, írásos dokumentumokat, könyveket) persze meg lehet semmisíteni, az emberek emlékezetét azonban nem. Még ha ez az emlékezet meglehetősen szelektív (azaz bizonyos történéseket megőriz, másokról nem vesz tudomást) és egyénileg értelmez is, a múltból szerzett emlékek nagy része mégis megmarad. És ezek gyakran ellenállnak egy új rendszer önkényes értelmezésének. Nemcsak a továbbélő emberek tudatában, de a szűkebb környezetükben élők gondolkodásában is, akikre közvetten hatni tudnak. Ezért történhet meg, hogy a korábbi korszakok gondolkodásmódja és társadalomszemlélete felújul, annak ellenére, hogy e korszakok dokumentumainak nagy része könnyen már nem hozzáférhető.

Ami a kultúra lényegét meghatározza

A szimbolikus gondolkodás

Ahhoz, hogy érthetőbbé váljék a kultúra kommunikációs szerepe még olyan területén is, mint a művészet, az információk értelmezése mellett ki kell térni a szimbolikus gondolkodásra. Ahogy a társadalmi együttműködés feltételezi a különböző nézetek egyeztetését, úgy az egyes emberek valóságlátásában is nélkülözhetetlen a benyomások közti összefüggések felismerése és egységbe foglalása. E nélkül átfogó, rendezett szemlélet ki nem alakulhat. A töredékes gondolkodás nem alkalmas a jelenségek megértésére, mert sokszor megalapozottság nélkül egymásnak ellentmondó nézeteket tartalmaz. Pedig a szintézis kialakításának képessége alapvető emberi tulajdonság. Amikor szavakból mondatokat állítunk össze, mondatokkal összefüggő történeteket mondunk el, alkotó módon cselekszünk. Amikor ház épül, különböző anyagok tervszerű összeillesztéséből valósul meg egy építmény. Már ezek a példák is jelzik, hogy a társadalomra vonatkozó nézetek kialakításában is szükség lenne hasonló eljárásra. Nemcsak a személyes tapasztalatok összegzésében, de a közéletben megjelenő álláspontok összehangolásában is. Annak ellenére, hogy ezzel együtt kívánatos az önálló véleményalkotás is e gondolati egység létrehozásában. Az egység nem teszi szükségessé a különbségek megszüntetését, sőt azok kölcsönhatására épülő kapcsolata erősítheti az egységet. Ennek feltétele a képzet- és gondolattársítás (asszociáció) könnyedsége, ami akkor működik jól, ha viszonylag gyorsan jut eszünkbe olyan kép vagy gondolat, ami logikailag kapcsolódik a meglévőhöz, vagy legalább is nagyon hasonlít hozzá. Mennél eredetibb, újszerűbb az eredmény, annál inkább gazdagítja tudásunkat.

A konstruktivitás az emberi nyelvhasználatból ered. A dolgokat, jelenségeket megnevezzük, de a szavakkal nem az egyedit, hanem az egyediben megjelenő általánost fejezzük ki. Amikor fát mondunk, nem egyetlen fát nevezünk meg, hanem a természetnek azt a részét, amely sok más hasonlóval együtt fának nevezhető. Megjelölhetjük persze azt is, hogy az adott esetben éppen melyik fáról beszélünk, de akkor közelebbi megjelölést kell alkalmaznunk. Egyrészt utalunk arra, hogy ez almafa (és nem akácfa vagy diófa), másrészt azt is kimondjuk, hogy a kertünk végében álló fáról van szó. A gyümölcsöknek is van általánosabb és speciálisabb meghatározása. (Meghatározhatjuk például, hogy milyen almát termő fáról beszélünk.) A lényeges az, hogy a fogalmak szintetizálják az észleléseket, és minden konkrétumot általánosabb kategória alá sorolnak. (Ha a megértést nem zavarja, persze nem kell mindig az összefüggés mindegyik részét megemlíteni.) Ez azért szükséges, mert különben lehetetlen lenne a gondolatok cseréje. Az egyedinek az általános alá rendelésével viszont működőképessé válik a nyelv, még ha gyűjtőfogalmat használunk is az egyedi esetre.

A nyelvnek e sajátosságát a szimbólum fogalma fejezi ki. Ez a szó az ókori görög nyelvből való, eredetét így magyarázzák. A régi görög társadalomban szokásos volt, hogy a távozó kedves vendégnek a házigazda egy kettőtört cserép egyik felét adta át. Azzal a kéréssel, hogy ha egyszer majd ismét arra jár, azt hozza magával, mert a két cserépdarab összeillesztésével könnyen felismerhető és azonosítható lesz a személye. Ezt a szokást nevezték el akkor symbolum-nak, ami összetartozót jelentett. Jelképes értelme persze többet is mondott: a régi barátság emlékét.

A 20. század neves svájci pszichológusa, Carl Gustav Jung a szimbólum fogalmát így határozta meg: „Amit mi szimbólumnak nevezünk, az olyan kifejezés, név vagy kép, amely bár a hétköznapi életben ismerős lehet, mégis a szokásos és kézenfekvő jelentése mellett sajátos konnotációval bír. Valami számunkra homályos, ismeretlen, rejtett jelentést is magába foglal”. Használatának okát pedig így jelölte meg: „Mivel számtalan dolog az emberi megértésen

túl található, állandóan szimbolikus fogalmakat kell használnunk ahhoz, hogy olyasmiket mutassunk be, amiket nem tudunk meghatározni, vagy teljes mértékben felfogni”. Jung hangsúlyozta: „Az ember semmit sem érzékel a maga teljességében, vagyis semmit sem tud a maga totalitásában felfogni.”¹ Érzékelésünk korlátozottsága azzal magyarázható, hogy az nemcsak tudatos, de tudattalan is. Ezért „minden tapasztalat végtelen számú ismeretlen tényezőt tartalmaz, azt a körülményt nem is említve, hogy minden konkrét tárgy bizonyos vonatkozásban mindig ismeretlen, mivel magának a végső természetét sem ismerjük”.²

Látható, hogy Jung a szimbólumoknak nem a részeket összefogó tulajdonságát emeli ki, inkább a valóság megismerésének bizonytalanságát. Ennek ellenére mégis hasonló következtetésre jut, amikor azt mondja, a szimbólumok „a lelki megnyilvánulások minden formájában megjelenhetnek”. Szimbolikus lehet egy érzés, egy gondolat, valamely helyzet és cselekedet. Ezek ugyan egyéniek, de vannak kollektív szimbólumok is, amelyekben tovább él „az archaikus embernek a pszichéjében lezajló biológiai, történelem előtti és tudattalan fejlődése”, és ez „még közelebb volt az állathoz”.³ Ezzel az utalással jelzi, hogy a szimbolikus tudat visszavezethető az ember természeti eredetére, amely még nem tudta oly differenciáltan megkülönböztetni a környezet benyomásait, mint az az ember, aki sokféle aktív viszonyban élt vele. S hogy másféleképp is születhetnek szimbólumok a fejlődési szinteknek megfelelően, azt Jungnak abból a megállapításából lehet kiolvasni, hogy a természetes szimbólumok már általános eszméket és meggyőződéseket tartalmaznak, és az emberek távlati céljait fejezik ki, segítve, hogy megtalálják helyüket a világ egészében.

A kultúra újabb elmélete szerint az emberek közti szimbolikus kommunikáció a kultúra alapja és lényege. Bernard Kaplan meghatározásában „az emberi kultúra egész fejlődése az embernek azon a képességén alapul, hogy az érzéki anyagot szimbolikus képpé tudja átalakítani, ami a legfinomabb szellemi és emocionális különbségek hordozója”.⁴ Lévi-Strauss szerint „minden kultúra felfogható szimbolikus rendszerek együttesének, amelyek közül a legfontosabb a nyelv, a házassági szabályok, a gazdasági viszonyok, a művészet, a tudomány, a vallás... Mindezek a rendszerek a fizikai valóság és a társadalmi valóság bizonyos aspektusainak a kifejezésére törekszenek”.⁵ Ludwig von Bertalanffy véleménye, hogy az embert legjobban szimbólumkészítő és szimbólumhasználó képességével lehet jellemezni. Az ember ugyanis „nem a dolgok, hanem az azokat jelölő szimbólumok világában él.”⁶

Az emberiség fejlődésének történetét a hagyományozott szimbólumok változása jellemzi, ezek gyorsabban változnak, mint az emberek biológiai sajátosságai. Ez avval magyarázható, hogy az emberek testi próbálkozásaik helyett sokszor inkább szellemi próbálkozással igyekeznek megoldani problémáikat. A szimbólumok teszik ugyanis lehetővé a célszerűséget, a dolgok és állapotok tudatos változtatását. A történelem során a szimbólumok annyira megszokottak, hogy a fizikai és a biológiai világ fölött önálló szférát alkotnak. Autonóm életük van, saját törvényekkel, amelyek alapján szimbolikus rendszerek fejlődtek ki. Bizonyosság erre a nyelv, amely nyelvtani törvények szerint változik, és elemei kölcsönhatásban állnak egymással. Ilyen a tízes számrendszer is, amely algoritmusok szerint rendezett műveletekkel szerveződött szimbolikus rendszerré.

Bertalanffy a szimbólumok használatát az agy szerkezeti felépítésével és annak történelmi átalakulásával magyarázza. Meghatározása szerint az evolúcióban az agy legrégebbi része, az „öregagy” a primitív funkciók, ösztönök és érzelmek keletkezésének színhelye, ezért ez „az emberi személyiség ősalapja”. Az „újagy”, a cortex a tudatos észlelés és az akaratlagos cselekvés központja, ez a hullóktól az emlősállatokig tartó életformában fejlődött ki. Az agy harmadik rétege, a neokortex a motoros nyelvhasználat, az asszociációs képesség és a szimbolikus aktivitás területe, ez már csak az emberre jellemző, ez alkotja az agy területének 85%-át. Ennek köszönhető az emberiség fejlődése, a mélyebb rétegekben viszont „ezzel

összevethető fejlődés nem mutatható ki”. Bertalanffy ebből arra következtet, hogy az emberi fejlődés „majdnem kizárólag intellektuális oldalról valósult meg... az ember morális ösztönei alig fejlettebbek, mint a csimpánzoké”.⁷ Ebben a megjegyzésben talán félreérthető, hogy Bertalanffy az emberi erkölcsöt alig különbözteti meg a majmok viselkedésétől. Az idézett kifejezésben azonban az „ösztön” is ott van, ami azt jelzi, hogy az erkölcsös magatartást alapvetően befolyásoló érzelmeket az ember természeti meghatározottságából eredő ösztönök is befolyásolják. Ha figyelembe vesszük ezt az összefüggést, érthetővé válik, hogy egyes emberek miért viselkednek és tesznek erkölcstelenül, noha ismerik az erkölcs szabályait. (Például egy szeretett személy megölésekor, amikor a tettet fékezhetetlen indulatok vezérlik.)

Összehasonlításként érdemes megemlíteni Carl Sagan felosztását az emberi agyról.⁸ Az agy rétegzettségének hármass felosztása nála is megtalálható, de az egyes rétegek funkcióját némileg eltérően határozza meg. Az ősgagy, amit ő „hüllő-agynak” nevez, szerinte „fontos szerepet játszik az agresszív viselkedésben, a területi függőség, a szertartások és a szociális hierarchia kialakításában”. Ha ez igaz, érthetővé válik az emberi agresszivitás, az emberek közti rangsor (hierarchia) állandósulása, ami ellent mond az értelmes viselkedésnek és az egyenjogúságnak. Ezek gyakori előfordulása – még napjainkban is – kérdésessé teszi, hogy az emberi magatartás fejlődött-e ősidők óta, vagy csak az általa teremtett kultúrában mutatható ki ilyen fejlődés? Sagan szerint a kortex a madaraknál és az emlősállatoknál alakult ki. Ez az érzelmek színhelye, beleértve az altruizmust és a szexualitást. A neokortex nála is a hallási és látási ingerek kapcsolásán alapuló háromdimenziós tájékozódási képesség és a szimbolikus nyelvhasználat területe, valamint a jövő előrelátási képességéé, azaz a perspektivikus gondolkodásé és az újításé. Megfigyelhető, hogy Bertalanffyhoz hasonlóan Sagan is a szimbolikus aktivitást tartja az emberi fejlődést előidéző képességnek.

A szimbólumok kialakulását Bertalanffy a természeti erők feletti hatalom megszerzésének igényére vezeti vissza. Szerinte ebből következtethető ki, hogy a szimbolikus cselekvés az ősi időkben a mágiában és a varázslásban jelent meg. Ez azonban nemcsak a természeti erőktől való eltávolodást hozta meg, hanem az emberiség „bűnbe esését” is, mert magával hozta a döntések bizonytalanságát, az egyének elfogultságát és ezekkel együtt a felelőtlenül káros tetteket is. A szimbolikus világ felfedezése ezért „az emberiség legnemesebb tetteinek és összes örültségeinek alapja”.⁹ Minthogy a szimbolikusan kifejezett eszmék népenként eltérnek egymástól, másokkal szemben ezek óhatatlanul ellentéteket robbantanak ki az emberek között. S mert a szimbólumok lehetővé teszik a jövő feltételezését, az elképzelések elfogultsága és megalapozatlansága, a következmények figyelmen kívül hagyása vagy a hatásuk téves megítélése káros is lehet. Olykor a természet rendjét és az emberi életet is veszélyeztethetik.

A szimbólum azonban több, mint lehetőség, kötöttség is: ha ugyanis egy társadalom szimbólum-világa szétesik, s ha az emberek elvesztik a bennük kifejeződő értékek tudatát, akkor ez neurotikus hatást vált ki, és hozzájárulhat a közösség széteséséhez. Azzal, hogy a szimbólumok az emberek fejlődésének, de bajának is az alapjai, vezérlik az életüket, és átfogják a múlt, jelen, és jövő egymásba kapcsolódó folyamatát. Ám lényeges ismervük, – és ezt Bertalanffy nyomatékosan hangsúlyozza – hogy nem áll fenn biológiailag létrehozott kapcsolat a jel és az azzal jelölt dolog között. Ugyanazt a dolgot és jelenséget a különböző nyelvek másképpen fejezik ki, a név jelentése csak az egyes kultúrákban lesz általánosan elfogadott. Azt, hogy a szimbólumok nem függenek biológiai tényezőktől, bizonyítja, hogy az alkotásuk kreatív módon történik, de bizonyítják az ésszerűtlen, életellenes tettek is, mint az öngyilkosság, vagy az élet feláldozása bizonyos eszmékért. A szimbolikus világ tehát nem természetes, túlmegy az ösztönökön, a hasznosságon, az alkalmazkodáson, sőt nem egyszer tagadja azokat. A biológiai lét és a szimbolikus élet elválását mutatja, hogy az állatvilágban nincsenek szimbólumok. Van állati nyelv is, de az sohasem szimbolikus, és ez a nyelv többnyire létfontosságú helyzetekre korlátozódó. A szimbólumoknak az emberi élethez kapcs-

lódó voltára bizonyosság, hogy társadalmi jellegűek. Clifford Geertz figyelmeztet arra, hogy az emberi gondolkodás egyszerre társas és közösségi, ezért „nem a fejben történő eseményekből áll... hanem egyfajta forgalomból, amelyben... jelentést hordozó szimbólumok mozognak... bármi, ami megszabadul egyszerű aktualitásától, és arra használják, hogy jelentést adjon a tapasztalatnak”.¹⁰

Van-e általános igény a magasabb szintű gondolkodásra?

Ha az ember pusztán természeti lény lenne, fel sem merülhetne ez a kérdés. Azért sem válhat kérdéssé, mert a nyelvi szimbólumokat mindenki úgy használja, hogy meggondolná, miért nem azonos egy tárgy anyagisága és elnevezése. Ez legfeljebb akkor készlet bennünket gondolkodásra, ha nem ismerjük egy tárgynak a nevét, de a megjelölése nélkül nem tudnánk elkérni vagy megvenni másoktól. Ámde még ez sem tudatosítja az emberben, hogy a névmásféle szintje a valóságnak, mint maga a tárgy. Úgy, hogy a napi gyakorlatban látszólag jól igazodhatunk, el magasabb szintű gondolkodás nélkül. Már csak azért is igaz ez az állítás, mert tudomány nélkül, irodalom és művészet nélkül is leélheti az ember a maga életét. Azokat a szimbólumokat pedig, amelyek az egyes embernek a nagyobb közösséghez, a nemzethez tartozását fejezik ki, úgy is tudomásul lehet venni, hogy nem gondolunk közben arra, miért épp azok a színek fejezik ki a nemzethez tartozást, miért nem mások, miért azt a dalt énekeljük szövegével együtt himnuszként, és nem mást. Sőt, az adott ország történelmét, kultúráját sem kell alaposan ismernie annak, aki e szimbólumok hatására érzelmileg azonosul a nemzetével. Vagyis a nemzeti jelképek a mindennapiságba süllyedve használati értéként jelennek meg sok ember tudatában.

Hihetnénk tehát, hogy a magasabb szintű gondolkodás kizárólag a magasabb képzettségűek sajátja. Ám ezt cáfolja a vallásos hit, ami végig kísérte az emberiség történelmét, és nem volt soha olyan emberi közösség, amelynek ne lett volna vallásos tudata. Ez még akkor is meghaladta a mindennapiság szintjét, ha sokan úgy fogták fel, hogy a hitben megjelenő istenség a földi valóság alkotója, irányítója, tehát közvetlenül beleszól az élet alakulásába. Még ebben a gondolkodásban is megvan az, hogy a túlvilág valami más, mint az, amit mi élünk meg. Elgondolkodtató, hogy mivel magyarázható az emberi életnek ez a megkettőzése? Miért alakult ki a látható és a láthatatlan, a véges és a végtelen, a föld és az ég ellentét-párja? Ha figyelembe vesszük, hogy ezek az ellentétek (polaritások) más vonatkozásban is az emberi gondolkodás sajátosságaihoz tartoznak, akkor már nem is annyira értelmezhetetlen az előbb említett kapcsolat. Ahogy Lao-Ce fogalmazta meg ezt már az időszámításunk előtt a 6. században: „Mikor a szépet megismerik, felbukkan a rút is; mikor a jót megismerik, felbukkan a rossz is. Lét és nemlét szüli egymást, nehéz és könnyű megalkotja egymást, korábbi s későbbi követi egymást”.¹ Magától értetődően beszélünk ma is térbeli ellentét-párokról (fent és lent, elöl és hátul, jobb- és baloldal) időbeliekről (korábbi-későbbi, múlt-jelen), állapotok különbségéről (hideg-meleg, sötét-világos), természeti formák és erők ellentétéről (hegy-völgy, tűz-víz), emberi különbségekről (férfi-nő, öreg-fiatal), jelenségek, tettek és állítások értékkülönbségéről (jó-rossz, igaz-hamis, szép-csúnya). Mintha egész életünk e választási lehetőségek kereszteződésében zajlana le. Mintha az ember mindent önmagához és az érzékeléséhez viszonyítana. Ha másképpen nem, tudomásul kell vennie élet és halál elválaszthatatlanságát.

Nem meglepő, hogy meg kellett jelennie ebben a gondolkodásban az emberi élet fölött álló irányító hatalom képzetének is. Már csak azért is, mert az ember sokáig ki volt szolgáltatva a természeti erőknek, és ez a függőség még napjainkban sem szűnt meg teljesen. Magától érthető, hogy ezt az erőt meg kellett személyesíteni, úgy, hogy az hatalmasabb legyen, mint az ember. Ellentmondás viszont, hogy a túlvilágra és az isteni hatalomra irányuló hit mégis talaja

lehet a zárt gondolkodásnak, vagyis az élet nyitottságát sok ember mégis csak zártan és változatlan egységként fogja fel. Talán azért történik így, mert ebben az esetben a tudat homogén egységnek fogja fel a kétféle világot, s a bennük található ellentéteket leegyszerűsíti a jó-rossz polaritásra, az isten és az ördög, az erkölcsös ember és a bűnös kettősségre. Alighanem hat az is, hogy mindazt, ami meghaladja a személyes tapasztalatot, egyesek csak misztifikálva tudják elképzelni, titokzatos erők világaként. És hathat az is, hogy ebben a hitben hagyományos és közösségi meggyőződések sűrűsödnek össze, amelyek ezért cáfolhatatlannak látszanak. S minthogy egészükben mégis értelmezhetetlenek maradnak, szükségszerűen kell azokat szimbolikusan kifejezni.

Mircea Eliade írja: „A hagyományos társadalmak embere csak olyan térben volt képes élni... amelyben szimbólumok biztosították a síkok áttörését, s ezáltal lehetséges volt az érintkezés a másik, a földöntúli világgal”.² V. M. Dolgij és A. V. Levinszon közös tanulmánya utal arra, hogy az emberiség már történelmének korai szakaszában is igyekezett rendezett világképet kialakítani a valóságról, hogy ebbe építhesse be a követendő magatartási szabályokat és életmódmintákat. E világkép alapvetően a rendezetlenség és rend ellentétére, a káosz és a kozmosz kettősségre épült.³ Az utóbbi a törvényekkel szabályozott teret jelentette, a másik viszont a rend hiányát fejezte ki. S ahogy ezt a földön is megteremtette a saját közössége által behatárolt térrel és a rajta kívül esővel, úgy a túlvilágon is meg kellett jelennie a földi lét felett álló, magasabb rendű világnak. A világ így szakadt ketté a profán (emberi, köznapi) és szakrális (mitikus, természetfeletti) részre. Az utóbbihoz sorolták az elhalt ősök szellemét, a félistenként tisztelt egykori hősokeket és a világot teremtő isteneket. Feltételezték, hogy a földi lét innen kapja az irányítását és a követendő magatartásra vonatkozó mintákat, parancsokat. A tanulmány szerzői szerint ez a hit akkor alakult ki, amikor elvált egymástól a fizikai és a szellemi munka, a társadalmi gyakorlat és a hatalom. A szakrális világgal – mintegy ideális világmodellként – az emberek maguk fölé emelték az élet rendszabályait, erősítve ezáltal a földi hatalmat is.

A két szféra között azonban szükség volt az összeköttetésre, ezért a közösségek kialakították a közvetítés sajátos pontjait. A mitikus gondolkodásban források, barlangok, magas fák, útkereszteződések váltak a liturgikus események színhelyeivé. A felső világgal létesítendő kapcsolatot mediatív kellékek (kegytárgyak, szertartások) és személyek (sámánok, varázslók, papok és szentek) tették lehetővé. Amikor az egymás közelében élő közösségek közt kapcsolatok alakultak ki, a kommunikációban szimbólumok jelentek meg, központtá a templom lett. A mediátor-együttesek kozmosz-modellekké váltak, és a földi élet szabályozása lett a feladatuk. Szükség volt azonban a társadalmi gyakorlat intézményes összefogására is, ezért a papi hatalom mellett kiépült az adminisztratív hatalom és a dolgok cseréjét biztosító piac. A vallási, közigazgatási, politikai és gazdasági kapcsolatok szervezett színtereként született meg azután a város, ami egyúttal „a kulturális információ leghatalmasabb tárolója és továbbadója” lett. A város ebben az értelemben „a jelek szervezett láncolata” volt. A várost lakói sokáig a világ közepének tekintették, ahogyan „a világ teremtése is a világ közepén kezdődött meg”. Ily módon az emberek a város kialakításával „reprodukálták a teremtést”. Így lett ez a hely „kulturával átítatott tér”, ami szemben állt a rajta kívül eső rendezetlenséggel.

Tanulságos ebből a szempontból a vallások történeti átalakulása. Kezdetben a magasabb rendű szellemi erőkben való hit a természetet kettőzte meg. Volt istene a hatalmas hegynek, a végtelen tengernek, később már egyes állatoknak. Majd amikor az istenek az emberekhez kezdtek hasonlítani, akkor is a természeti erők fölötti hatalmat személyesítették meg. Ekkor már történetek beszéltek el az életüket, jellemző tetteiket, és ez érzékeltette az emberi képzelet és ábrázoló képesség erejét. E történeteket mítoszoknak nevezték.

Platon szerint a mítosznak „ősi, hagyományos anyaga van”, „istenekről, isteni lényekről, hősök harcairól, alvilágjárásokról” szól. Kerényi Károly a költészet fajtájának mondta, amely egyszerre kozmogónia (világkép, világnézet) és mese.⁴ Francois Jacob szerint „a mítoszoknak mindig is az volt az egyik fő funkciójuk, hogy megmagyarázzák azt a zavarba ejtő és értelmetlen helyzetet, amelyben az ember az univerzumban találja magát. Azt tűzték ki célul, hogy értelmet adjanak a csüggesztő látomásnak, amelyet az ember a puszta tapasztalatból szerez, és a szenvedések, szerencsétlenségek és nyomorúságok ellenére növeljék az életbe vetett bizalmat. A mítoszok kínálta világszemléletbe így belevegyül a mindennapi élet és az emberi érzés. Ezen felül egy adott kultúrában egy mítosz, amelyet nemzedékről nemzedékre, hasonló formában, hasonló szavakkal ismételtetnek, nem pusztán mese, melyből következtetéseket lehet levonni a világról. A mítosznak erkölcsi tartalma van. Saját jelentését hordozza. Kiválasztja saját értékeit. A mítoszban az emberek a szó legmagasabb értelmében megtalálják a törvényüket, anélkül, hogy keresniük kellene.”⁵ Hahn István utalt arra, hogy a mitikus gondolkodásban „tagolatlan egységben” volt a hit, a képzelet és a megismerés.⁶ Lévi-Strauss szerint „egy mítoszban minden megeshet, úgy tűnik, az események egymásutánja nincs alávetve semmiféle logikai vagy folytonossági szabálynak”.⁷ Ám a különböző szakirodalmi források arra is rámutatnak, hogy ez a kultúra mégsem maradt egység. A korai görög filozófiától eltérően Platón már megkülönböztette a mítoszt és a logoszt, az utóbbit a tudomány és a filozófia területként jelölte meg. Ebben elvált egymástól egyrészt a vallás, a költészet és a művészet, mint a képzelet terméke, másrészt a tudomány és a filozófia az értelem működésének eredményeként. A mitikus szemlélet megbomlása feltehetően összefüggött a polisz-társadalom bomlásával; Hahn István szerint ekkor már a városok helyi istenei nem tudták megóvni a települések önállóságát. A mitikus vallásos hit gyengülésével pedig szükség-szerűen önállósult a racionális, filozófiai-tudományos szemlélet a „logosz” keretei között.⁸

Elemelte a gondolkodás kétféleségének kialakulását Friedrich Nietzsche is „A tragédia születése” c. könyvében. Bemutatta, hogy a görög színdarabok korai szakaszában Dionyosz kultusza volt az alap. Benne az ember még a természet részének érezte magát, az ösztönök határozták meg a viselkedését és a tetteit. Később Apollo kultusza váltotta fel ezt, itt a magatartást már az erkölcsi törvény szabályozta. Nietzsche nem fejlődésnek látta a változást, mert úgy vélte, az ember szembe került a természettel, elvesztette szabadságát és függetlenségét, mert az erkölcshez kellett igazodnia. Arra a következtetésre jutott, hogy az autonómia csak ösztönös érzésekkel, az érzékek felszabadulásával lehetséges. Ezek teszik lehetővé az élet átélését, az értelmes gondolkodás az erkölcsi normák alapján viszont már kívülről mond róla ítéletet. Nietzsche elismerte azonban, hogy a természettel való önfeledt azonosulás tragikus, mert a benne való feloldódás magával hozza az elmúlás érzetét is. Az optimista apollói művészet viszont ezt nem akarja tudomásul venni, csak „elhomályosítja a fájdalmat” és „a szépség látszatát” adja. A reá jellemző kritikus gondolkodás pedig az eszméket állítja szembe az étellel, ezért életellenes. Ezzel szemben az élet igénlése Nietzsche szerint a fájdalom elfogadása, az élet tragikumának átélése, ami magával hozza az ösztönös alkotóerő felszabadulását. Ez csak a művészetben hozhat létre értéket, mert abban az emberi akarat szabadon terem.

Nietzsche pesszimizmusa a természettől történt eltávolodás ellentmondásos voltából és általa vélt kudarcából ered. Ebből következik, hogy a megoldást ígérő művészi alkotás sem lehet más, mint a természet teremtő erejének mása. Vagyis csak az az élmény teremthet valami újat, amelynél a művész „teljesen eggyé válik az ő-eggyel, azonos a fájdalommal, az ellentmondásával... ez különben joggal is nevezhető a világ újra ismétlésének és másolatának”.⁹ Az apollói művészet ezzel szemben csak hasonlatot teremt a valóságról. Ebben az összehasonlításban nemcsak a művészet és az értelmi erőket használó magatartás kerül szembe egy-

mással, de a természettel azonosuló és a természettel önmagát szembe helyező emberi életforma is.

A természettel szakítás tragikumát Nietzsche az Oidipusz-mítosszal érzékeltette. E mondában Oidipusz azzal nyeri el egy város királyságát, hogy megöli a lakóit sanyargató szfinxet. Ezt úgy tudja megtenni, hogy megfejti a szörny találós kérdését. Csakhogy ezzel beteljesedik Oidipusz végzete, amit már a születésekor megjósoltak szüleinek. Nietzsche szavaival: „aki a természet talányát megfejti, annak apja gyilkosaként és anyja férjeként szét kell rombolnia a természet szent rendjét”.¹⁰ A bölcsesség tehát „vétség a természet ellen”, az nem más, mint „természetellenes irtózat”. A mítosz által kínált út: visszatérés a természetbe a művészeti élmény segítségével. Az „elragadtatottság állapotában” azután a létezés valamennyi korlátja leomlik, s minden elmerül, amit az ember a múltban átélt. Megszűnik az időbeliség, a változás és a változatlanság egymást váltja, ismétlődésük az „örök visszatérést jelzi. Ahogy Dionyzosz alakja is egyszer gyermek, majd felnőtt, tragikus széttépettségéből képes mindig új életre kelni.

Az időszintek egybeolvadása a későbbi korok népballadáiban is felfedezhető. Mircea Eliade ír Marko Kraljevicről, aki a törökellenes délszláv harcok hőse volt a 14. században. A róla szóló népballadák életét a mesék világába emelik át. Felesége tündérlány, Marko hősiességének bizonyága, hogy levágja egy sárkány fejét. Noha 1394-ben halt meg, a ballada szerint „hol barátja, hol ellenfele Hunyadi Jánosnak, aki az 1450-es években szerzett hírnevet törökellenes harcaival”.¹¹ Ez az anakronizmus Eliade szerint megfelel a modern időket megelőző korok felfogásának, amikor az idő változásában csak a nappal és az éjszaka váltásának és az évszakok ismétlődésének volt jelentősége. A történelem lineáris megújulása még ismeretlen volt az emberi gondolkodásban. Ahogy korábban az idő szakaszai sem váltak el határozottan egymástól, úgy keveredett a mítoszban egymással a valóság érzékelése és az elképzelt állapot is, köztük nem volt észlelhető határvonal. Ám ha ebben a szemléletben együtt is volt az, ami van és az, aminek lennie kellene, tehát összefolyt a jelennel a múlt és az elképzelt jövő, ez még nem jelentette azt, hogy az emberi gondolkodásban nem volt meg a valóság meghosszabbításának az igénye. Sőt, ez nemcsak időben, de térben is megmutatkozott, ahogy ezt a föld és ég, valamint a holtak alvilágának képzete is bizonyította.

E perspektivikus igény Arnold Gehlen szerint abból adódik, hogy az ember képes az „itt és most” határainak áttörésére, ezért a léte – környezetének tudatos átalakítása miatt – „világra nyitott”.¹² Az állatok be vannak zárva e határok közé, az ember cselekvésre van beállítva, „a dolgoknak eszközök alkalmazásával kapcsolatos, előre látó átalakítására”. Az előre látást Gehlen annyira lényeges emberi sajátosságnak tekinti, hogy felidézi az ókori görög mítoszból Prométheusz alakját, aki az emberek számára leopta a tüzet az égből, és ezért bűnhődnie kellett. Prométheusz alakja nemcsak a technika alapozójaként lett az emberi magatartás számára jelentős, hanem a neve miatt is: az „előre látót” jelent, szemben a testvére nevével, Epimétheusszal, aki csak utólag volt képes felfogni a dolgok jelentőségét.

Gehlen szerint ezért kell a kultúrát kapcsolatba hozni a tenni akarással, hiszen az ember állandóan keresi, hogyan is tehetné jobbá, szebbé azt a valóságot, amelyben él, s amely nem látja el teljesen azzal, amit szükségesnek tart. Állandó tenni akarása persze nem mindig sikeres, mert sokszor nem képes figyelembe venni és jól értelmezni, értékelni a céljainak eléréséhez szükséges feltételeket és eszközöket. Egyesek belenyugszanak ebbe, mások nem adják fel az elképzeléseik megvalósításának reményét, és törekszenek arra, hogy kijavítsák a tévedéseiket. Az egész életet átfogó küzdelem mindig összefügg azzal, képes-e valaki túllátni a jelenben adott állapotokon, és képes-e reálisan megítélni azt, ami megvalósítható. Gehlen fogalmazásában: „Az embernek meg kell ismernie a világot, hogy tevékeny lehessen, és tevékenynek kell lennie, hogy holnap életben lehessen”. „A túlradó ingerek káoszában

először semmit sem lehet megismerni, és ahogy a manipulációs tapasztalatgyűjtő mozgások apránként megbirkóznak ezzel a kaósszal, csak úgy válik lehetségessé átfogó szimbólumok keletkezése, és csak ezekkel a szimbólumokkal indulhat meg az, amit megismerésnek nevezünk”.¹³ A tevékeny élethez szükséges valóságismeret tehát több mint a jelenségek tudomásul vétele. A dolgok és történések általánosítása, jelentésük megnevezése jelzi az emberi tudatosulás fokozatait, amelyek végső soron képesek kiváltani az ember önértékelését, önmagára irányuló reagálását is.

Érdeemes idézni Merlin Donald megállapítását is az emberei tudat fejlődéséről.¹⁴ Szerinte a természeti létben élő előembert az epizodikus tudat jellemezte. (Vagyis az, hogy csak az érzékelt helyzetre volt képes reflektálni.) Ezt követte a mimikus tudat, ami gyakorlatilag gesztusokkal és arckifejezésekkel végzett kommunikáció volt. A Homo Sapiens már tudott beszélni, eseményeket elmondani, ez volt a mitikus tudat kora. A modern társadalmak idején terjedt el a teoretikus tudat, amely elvonatkoztatásokkal él, tehát átlépi a konkrétság fokát, és elvontan is tud gondolkodni. Bár ez a fejlettségi fok több évezred óta létezik, még ma sem jellemző minden emberre, jóllehet az alapjait a kötelező iskolai oktatás is tanítja. Ez az elmaradottság teszi érthetővé, hogy miért idegen még sok ember számára ma is az a kultúra, mely absztrahál a művészetben, a tudományban és a filozófiában. Ők jobbra megmaradnak a mitikus tudat keretei között.

A „szellemi” az alkotás folyamatában

Aligha van más fogalom a kultúrával kapcsolatban, amit oly gyakran említenek, mint a „szellemi”, és amit rendszerint úgy használnak, hogy nem mondják meg, mit értenek rajta. Mintha az magától értetődő lenne. Rendszerint az „anyagi” kultúrával állítják szembe, ez viszont téves megjelölés, mert minden kultúra anyagi is. Ha egyszer tárgyiasult, akkor anyaga is van. S ha csak szóban mondják el, mint a költészetet, akkor is az agy terméke, tehát eredete szerint anyagi. Az énekelt dallam a hangképző szervekhez kötött, a hangszeres zenét hangszerek szólaltatják meg, tehát ennek is van anyagi vonzata. A meggondolatlan szembeállításból következik, hogy a „szellemi” anyagtól mentesnek fogják fel. Ez azonban téves. Annak feltételezése, hogy van anyagiságtól mentes szellemi kultúra, arra vezethető vissza, hogy sokáig élt a köztudatban a test és lélek elválaszthatósága, a test elhalása után a lélek tovább élése. Ezzel együtt az is elképzelhető volt, hogy a holtak lelkei visszatérhetnek, és éjszaka kísérthetik a rémüldöző embereket. E képzetnek természetesen semmi köze sem volt a kultúrához, mégis alapjává válhatott a „szellemi kultúra” kifejezésnek. Legalább azt feltételezve, hogy annak forrása az alkotók szellemi ereje. (Mintha az „anyagi” kultúra létrehozásához nem kellene ilyen képesség.)

A „szellem”-fogalom jelentésének keresése közben megemlíthető a „szellemes vicc” kifejezés. Látszólag indokolatlan ilyen komoly téma értelmezésében a komolytalansághoz fordulni. Ha azonban feltételezzük, hogy a „szellemes” jelző nem véletlenül kerül ide, hanem valami lényeges vonatkozás érdekében, akkor nem utasítható el ennek a vizsgálata sem. Közismert, a viccmondás célja, hogy nevetést váltson ki. Ennek legközönségesebb módja, hogy a viccet elmondó ember váratlanul egy trágár szót mond, amivel rendszerint ki is váltja hallgatóságának a harsány nevetését. A jó vicc ezzel szemben közvetetten utal valamire, amit nem mond ki, de az alkalmazott kifejezés rejtett jelentése mégis felismerhető. Persze csak akkor, ha ez a párhuzam felismerésként megjelenik a hallgatók tudatában, és maguktól jönnek rá, hogyan is kapcsolódik ez a jelentés a hallott történethez. Az ilyen vicc gondolkodtat, azaz elindít egy szellemi folyamatot, anélkül, hogy azt kötelező lenne végig vinni. Hernádi Miklós említi a közhelyről szóló könyvében a következőt: „Van Karinthy Frigyesnek egy mély értelmű megkülönböztetése a humor két fajtájáról. A valódi humor megtalálja valamiben a nevetsé-

gest, az álhumor viszont alaptalanul teszi nevetségessé. Megtalálni valamiben vagy ráerőltetni valamire a komikumot – íme, ez itt a különbség”.¹

Egy régi vicc megvilágíthatja, miről van szó. „Arisztid megdöbbenve látja, hogy barátja, Tasziló zuhogó esőben jön hozzá látogatóba. – Meg vagy örülve? – kérdezi tőle. – Ilyenkor kell hozzám jönni? – Mire Tasziló így felel: – Hiszen azt mondtad, akkor jöjjelek, amikor jól esik.” A viccet egy kifejezés kétértelműsége és egymásnak ellentmondó értelmezhetősége teszi szellemessé. E kifejezést az egyik szereplő átvitt értelemben fogja fel, a másik viszont csak konkrétágában tudja alkalmazni. A gyakorlat mutatja meg azután, hogy ez mennyire alkalmatlan az adott helyzetre, s mennyire káros az alkalmazó személyre. S amikor az illető a mentségére mégis erre a szókapcsolatra hivatkozik, akkor lesz a nevetség tárgya az ostobasága. Mennél váratlanabb ez a fordulat, annál elementárisabb a történetet hallgatók felszabaddaltsága.

Az ilyen fordulatokról írta Freud: „a nevetés akkor következik be, ha olyan pszichikus energia szabadul fel, amely korábban le volt kötve bizonyos pszichikai pályák megszállására, de fölöslegessé válva immár szabadon kiszülhet”.² Hozzá tehető: ha egy történetet hallunk, amelyről előre tudjuk, hogy vicces lesz, de a bevezető rész még nem az, feszülten figyelünk arra, hogy mikor bukkan elő, amin nevetni lehet. Ha ez közvetlenül jelenne meg, „szájba rágó” módon, ami tehát nem igényli felfedező képességünket, akkor a nevetés kényszeredett lesz, vagy el is marad. Nevetés csak akkor robban ki a hallgatókból, ha az váratlanul, meglepetés erejével éri őket, olyan fordulattal, amire nem is gondoltak. Ekkor kell azonnal felismerni az előzőleg hallott szöveg és a hozzá csatolt poén összefüggését, ezért ez a felismerés tulajdonképp szellemi aktivitást igényel. Ebben a kapcsolatban ismerhető fel a vicc és a rejtvény rokonsága. A rejtvény is csak akkor kelt örömet a vele foglalkozóban, ha azt „meg kell fejteni”, tehát aktív gondolkodást kíván. Ide sorolható a paródia is, amelyben valaki élethűen utánoz egy ismert személyt viselkedésében, szóhasználatában. Sikere azonban azon múlik, hogy lényeges mozzanatokra utal-e, s hogy az utánzása újszerű lesz-e, és nem elkoptatott, sokszorosán ismételt.

Egyébként a vicc kulturális természetét bizonyítja, hogy igazán csak akkor hat, ha jól adják elő. A viccmondáshoz sajátos tehetség kell. Amikor egy tehetséges ember beszél, nemcsak a vicc szövege hat, hanem az előadásának módja is. Ebben az esetben őt neveti a hallgatóság, s amit mond, az kíséret hozzá. Ha olyan ember próbálná elsütni ugyanennek a viccnek a poénjait, akinek nincs ilyen tehetsége, semmiféle hatása sem lenne. S még a leírt állapotában sem tud egy vicc olyan frenetikus hatást kiváltani, mint a zseniális előadó szavaival. Aki órákon át le tudja kötni a hallgatóságát, amikor egyik viccet a másik után mondja el, látszólag közömbös arccal, mintha ő nem is élvezné, amit előad.³ Persze a hatáshoz kell a hallgatóság fogékonysága is, mert nyitottsága nélkül a vicc előadása olyan, mintha valaki „süket füleknek beszélne”.

Mindezeket végig gondolva megállapíthatjuk, csak az tudja élvezni a viccet, a rejtvényt, a paródiát, akinek van humor-érzéke, és fejlett a képzet- és gondolattársító (asszociációs) képessége. Ez utóbbi már a produktivitás jele, az alkotó gondolkodás (a kreativitás) feltétele. A kreativitás napjainkban sokszor emlegetett, divatos fogalom. Sokszor említik úgy, hogy valami újat tud teremteni. Arról azonban nem szól ez a vélemény, hogy az új nem a semmiből születik meg, hanem a meglévő, már ismert dolgok és jelenségek közti összefüggések felismerése alapján születő új egységből. Ötletesség és lényeglátás kell hozzá, eltérés a sablonos, konvencionális és önállóan gondolkodástól. Talán ezért válik nehezen általános emberi tulajdonsággá, annak ellenére, hogy ezt a képességet minden szellemileg egészséges ember el tudná sajátítani. Mi akadályozza ezt? Ha figyelembe vesszük, hogy a kreativitás összefügg az asszociációs készséggel, akkor ebből az is következik, hogy erre igazán az lesz

képes, aki tud „rész-egész” viszonylatokban gondolkodni. Sok ember azonban hajlamos a jelenségeket önmagukban nézni, kiszakítva azokat az őket meghatározó nagyobb egységből. És az egészet is függetleníti alkotó részleteitől, nem véve tudomásul azok kölcsönhatását és együttes hatását a részeket átfogó egységre. A gondolati felszínesség lesz jellemző a társadalomra vonatkozó szemléletére is. Ő az egyéni életet legfeljebb egy kisebb közösség (család, lakóhely) részeként fogja fel, és nem a társadalom részeként. Ezt a társadalmat pedig a nemzet formájában differenciálatlan egységként nézi, nem értve meg annak belső tagozódását.

A kreatív gondolkodás akadályá abban is megtalálható, hogy az nemcsak újat teremt (ami sok ember számára nehezen érthető, tehát elutasítandó), hanem valami meglévőt fel is számol. Sokszor evidenciákat támad meg, melyeket a legtöbb ember „magától értetődőnek” tart, és ha valaki kétségbe vonja ezek „igazságát”, akkor az illetőt feltűnést keresőnek, vagy bolondnak mondják. Nem tudják megérteni, mert a változtatást javaslok az életben felmerülő ellentmondásokat akarják megoldani, és nem örökös elégedetlenségből ered az újító szándékuk. Akik azt szeretnék, hogy az életben semmi se változzék (kivéve anyagi helyzetük javulását és a betegségük gyógyulását), elleneznek minden társadalmi reformot, és ellenszenvvel fogadják azokat az eredményeket, amelyeket nem tudnak megérteni, és alkalmazni az életükben.

Két példával illusztrálható ez a magatartás. Gabriel I. G. Okara nigériai író „A hang” c. regényének központi alakja egy fiatal ember, aki azért lesz különc másokhoz képest, mert külföldön tanul, s hazatérve állandóan olvas, keresve a dolgok okát és az élet értelmét. Ezzel váltja ki a törzs vezetőjének ellenszenvét, és azt a gyanút, hogy a helyére tör. A törzs vezetője elterjeszti, hogy ennek az embernek „baj van a fejében”, meg akarja változtatni a régi szokásokat, azt akarja, hogy mindenki önállóan gondolkodjék, mit sem törődve a régi hagyományokkal. Itt azonban mindenkinek egyformán kell gondolkodnia, úgy ahogy „a nép tiszteletre méltó vezére” meghatározza. Aki ezt nem fogadja el, azt ki kell zárni a közösségből. A nép egyet ért ezzel, mert azt vallja: nem akarunk tudni a dolgok mélyéről, olyanok akarunk maradni, mint amilyenek addig voltunk, nem akarjuk, hogy „felkavarják a levesünket, ahogy azt a fazékban teszik”. A törzs vezetőjének biztatására el is zavarják a lázítót, és amikor ő mégis visszatér közéjük, hogy felvilágosítsa népét, megölik. A tragikus történet lezárása mégis reményt keltő: egy nyomorék öreg fogalmazza meg: „kimondott szavaid nem halnak meg”. És elindul, hogy terjessze az emberek közt az igazságot.

A másik történet nem szépirodalmi, hanem egy csoportlélektani tanulmányból való. Dorwin Cartwright amerikai pszichológus írja a dolgozó felnőttek szakmai továbbképzéséről: „Egy tanfolyam gyakran élénk érdeklődést ébreszt a résztvevőkben, fejlett közösségi szellemet, lelkesedést vált ki belőlük, és sokakban megerősíti azt az elhatározást, amint visszatérnek a munkahelyükre, mindazt a csodálatos elgondolást, amit hallottak, feltétlenül megvalósítják. De mi történik a visszatérésük után? A tanfolyam résztvevője rájön, hogy a munkatársai nem osztják a lelkesedését. Megérti, hogy elbátortalanítóan nehéz feladat mások reményeit és cselekvési módját megváltoztatni. Ha nem is tudja világosan, de talán sejti, hogy egészen más lenne a világ, ha csak néhány olyan ember lenne körülötte, akikre átragadhatna a lelkesedése, akik hasonlóan gondolkodnának, mint ő, akikkel együtt tervezhetné meg a dolgokat, együtt értékelhetné erőfeszítése következményeit, és akiktől érzelmi és motivációs támogatást kaphatna. Az a megközelítés, amely a képzés feladatát pusztán az egyén megváltoztatásában látja, a képzés résztvevőjét – bizonyos pozitív eredmények ellenére – nagymértékben demoralizálja, kiábrándítja, és inkább kudarcélményt vált ki benne”.⁴

A kudarc nyilvánvalóan annak a következménye, hogy a kiképzett egyén nem tudja elfogadtatni munkatársaival a dolgok „másképpen látását”, szakítást azzal a beidegzettséggel, hogy ami megszokott, az szükségszerűen létező és helyes. Azonban nemcsak az ilyen maradiság akadályá az ésszerűsítésnek, hanem az az elterjedt meggyőződés is, hogy a kreativitás a

feltalálók, tudósok, művészek kiváltsága, az átlagember ezzel ne próbálkozzék. Már csak az újítások bizonytalan kimenetele miatt is. Ezzel szemben idézhető „A kultúra és fejlődés világbizottságának” jelentése, amely szerint a kreativitás ma már „életfontosságú az ipar, az üzleti élet, az oktatás, a társadalmi és a közösségi fejlődés szempontjából”.⁵ Tehát széleskörű szükséglet mutatkozik iránta a társadalmi gyakorlat egészében. Ami sajnos, nem azonos a szükséglet felismerésével járó igényekkel.

Tény, hogy az alkotó gondolkodás kivételessége és gyakori el nem ismerése arra vezethető vissza, hogy eredményeként nem egyszerűen valami új jön létre, hanem ez egyúttal más is, magasabb szintű, mint a tapasztalatból már ismert. Ennek lényegét fejtette ki Németh László a szellemi tevékenységet értelmezve. „A szellem embere az, akiben ott feszeng a szellemiség örök ösztöne: a jelenségeket együtt, egyben látni. A szellem: rendező nyugtalanság. A szellem nem tud beletörődni az elszórt tények halmazába, ő az összefüggéseket keresi. Nem elég a világ, világkép kell. Faltól falig szakadatlan veti a szálakat, ő az a pók, aki minden jelenséget a megértés hálójába fonna. A szellem emberét épp az jellemzi, hogy nem olthatja el magában a teljesség szomját, s nem nyomhatja el az egész iránti felelősség érzetét. Szívesen foglalkozik a részletekkel, de az egész felől száll felénk, s egy még nagyobb egész felé tör rajtuk utat. Ahonnan kiindul, s ahova visszatér: a teljes kép, melyben a világgal szemben áll. Éveket áldoz egy speciális feladatra, de maga nem lehet specialista. Lehet különös képzettsége, de a képzettségnél fontosabb ‘általános műveltsége’, ahol az általános nem sokfélé, hanem összefüggőt jelent, s nem hátunkra vett terhet, hanem alkotó erőfeszítést”.⁶

Az állandó nyugtalanság a meg nem értett jelenségek megértésére, a megoldatlan problémák megoldására, s ennek érdekében a kereső-kutató magatartás a lényege ennek a mentalitásnak. Vagyis a rendezetlen állapotok rendezése, a már rendezett állapotok kérdésessé tétele a jobb minőség kialakítására. Érthető, hogy ez a gondolkodás szemben áll a dolgok végleges lezárására és a teljes nyugalmi állapot elérésére törekvő szándékkal. Ezért nem népszerű, s különös, hogy ma sem, amikor tudjuk, hogy a világ állandóan változik, a változásainak üteme is egyre gyorsabb. Elgondolkoztató az is, amit Németh László a szakképzettség és általános műveltség értékkülönbségéről mond. Napjainkban sokan hangoztatják, hogy nincs szükség többé általános műveltségre, ez illúzió. Csak a szakmai képzettségnek lehet értéke, mert gyakorlati, szemben az „általános műveltség” haszontalanságával. Erről tehát le kell mondani, vállalva, hogy az ember elveszti az őt körülvevő valóság látását. A posztmodern korban amúgy is a valóság sokféleségét (pluralitását) kell tudomásul vennünk. Ha valaki mégis ezek egységbe foglalását hirdeti, akkor azt is el kell fogadnia, hogy ez a távlat egyszersmind az emberek közti különbség eltüntetését hozza magával, tehát a tömegtársadalom természeti állapotát. Ami a kultúra eltűnésével járhat.

Az egységeket teremtő szellemi aktivitás azonban ellent mond ennek a távlatnak. Benne megvalósul az egység és az egyediség szerves kapcsolata, nem tünteti el a különbségeket, csupán azok összhangját keresi kölcsönhatásuk eredményeként. Szemléletesen fogalmazott bizonyossága ennek Tommaso Campanella hasonlata a 17. századból: „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 húrból származik a harmónia”.⁷ Kérdés persze, hogy a különböző érdekű és eltérő módon véleményen lévők hajlandóak-e egyeztetni és összehangolni nézeteiket, vagy számukra csak az álláspontok ütköztetése az egyedül normális állapot? A tapasztalatok azt mutatják, különböző kutatásokkal foglalkozó tudósok erre könnyebben hajlanak, a különböző politikai pártok képviselői azonban nem. Mintha a közélet problémáit nem lehetne a vélemények összehangolásával megoldani. Csak nem a közéleti-politikai kultúra hiánya miatt? Ami persze csak része a társadalomra és az emberre vonatkozó általánosabb műveltségnek. S ha ez hiányzik, akkor a részletekre vonatkozó műveltség is szükségszerűen fogyatékos marad.

A műveltség tartalma és gyakorlati „haszna”

Régebben a műveltséget sokan azonosították a középfokú iskolák tananyagával; az érettségizett embert egyúttal műveltnek tekintették. Ez azonban attól is függött, hogy a tananyag idővel hogyan változott. Valamikor a 20. század 60-as, 70-es éveiben a magyar televízió vetélkedőt szervezett a középiskolát végző fiatalok számára. A döntőbe a legkiválóbb tudásúak kerültek; a válaszokat értékelő zsűri tagjai csodálkoztak, hogy a legnehezebb kérdésekre is kitűnő feleleteket kaptak. Egyszer azonban csődöt mondott a résztvevők felkészültsége: arra a kérdésre, hogy ki írta azt a verset, amely így kezdődik, „A radványi sötét erdőben halva találták Bárczi Benőt”, senki sem tudott megfelelő választ adni. A zsűri nem értette, miért történt ez így. Végre valaki megfejtette a talányt: ez a vers – Arany János balladája – akkor nem volt bent a tankönyvekben. (Más Arany-balladák azonban igen.)

Az esemény jól példázta, hogy noha a műveltség anyaga idővel természetszerűen változik, nem függhet attól, hogy mi van az iskolák tananyagában. És az is kérdéses, meghatározható-e konkrétan, hogy mi alkossa annak a tartalmát. Még abban az esetben is problematikus ennek az összeállítása, ha minden szakterületről a maradandó értékeket válogatják bele. Azok száma azonban oly nagy, hogy a tananyag összeállítóinak kényszerűen válogatniuk kell, mindent a tankönyv nem tartalmazhat. Ebből ered az a probléma is, hogy melyik tantárgy milyen arányban kapjon helyet a megismerendő anyagban.

A 60-as években hosszan tartó folyóirati vita szólt nálunk a „két kultúra” közti szakadék lehetséges áthidalásáról. Az idézőjelbe tett kifejezés a humán- és a reál-műveltség ellentétét takarta. Másképpen: a társadalomtudományi, történelmi, irodalmi, művészeti tájékozottság és a természettudományi jártasság ellentétét. A vita tulajdonképp Angliából került hozzánk, de ott kevésbé tartott oly sokáig, mint nálunk. A magyarországi vitát az Élet és Irodalom c. lapban megjelent két felmérés indította el. Az első vizsgálat fizikusokat, mérnököket kérdezett meg arról, hogy mit tudnak a humán-műveltség területéről. Kiderült, tudásuk megrekedt a középiskolában tanultaknál, az újabb irodalmi, művészeti, társadalomtudományi eredményekről alig tudtak valamit. A második felmérés a humán képzettséget kívánó munkakörökben dolgozók tájékozottságát mérte fel a természettudomány és a technika területén. Itt az eredmény még rosszabb volt. Ők még azt is elfelejtették, amit valaha erről az iskolában tanultak, az új tudományos-technikai eredményekről pedig gyakorlatilag semmit sem tudtak. Jogosan írta róluk a felmérések készítője: „Humán érdeklődésű barátaink zöme... alvajáróként tapogatózik korunk technikájának saját mindennapi életét át- meg átszövő legegyszerűbb tényei között... Napjaink legizgalmasabb kérdéseire (atom-energia, a világűr meghódítása) kapcsolódó faggatózásunk arról győzött meg, hogy a bámulat elemi reflexein túl intellektuális kapcsolat gyakorlatilag alig mutatható ki náluk, még a leginkább meglepő, váratlan, nagy horderejű, talán létkérdéseinket érintő technikai ténnyel kapcsolatban sem... És a megkérdezettek jelentős hányada kulcsszerepet játszik kulturális életünkben”.¹

Mintha ez a felmérés igazolta volna Karl Mannheim korábbi megállapítását: „A humanista csak tettet, hogy ‘egyetemes’ érdeklődésű, de a valóságban csupán saját képzettségének világa iránt érdeklődik. Ezen az egyetemességen belül a normálistól eltérő éles értelme van a gondolkodás árnyalataiban. Ezen túl azonban az elemi tények legprimitívebb megértéséig sem jut el”.² Bár a magyar származású szociológus véleménye talán túlzottnak látszik, az alighanem elismerhető, hogy a humán műveltség semmiképpen sem azonos a szélesebb körű általános műveltséggel. Még úgy sem, ha ez utóbbit nem tekintjük azonosnak az olyan „polihisztorsággal”, amelybe a szellemi kultúra minden területe beletartozik. Ennek elérése ma már valóban illúzió lenne, de az is tény, hogy korunk „szakbarbársága”, túlzott specia-

litása akadálya annak, hogy valaki a saját szakterületét egy átfogóbb rendszer részeként fogja fel, és ennek segítségével képes legyen megfogalmazni, hogyan is lehet azt tovább fejleszteni.

Elgondolkasztó, hogy az Élet és Irodalomban közölt felmérés felsőfokú végzettségű, értelmiségi foglalkozású embereket kérdezett meg. Mi lett volna az eredmény alacsonyabb iskolai végzettségűeknél? Már ez a két felmérés is mutatta, hogy a nyilatkozók műveltsége egyoldalú, egyeseknél alig haladta meg annak a szakterületnek az ismeretét, amely a foglalkozásukhoz tartozott. És még inkább volt figyelmeztető az a jelzés, hogy a folyóirati vitában hozzászólók többsége az átfogóbb műveltségnek nem is érezte hiányát, néhányan például azzal érveltek, egy írónak, művésznak nem is kell ismernie a reál-terület eredményeit, ettől nem lesz jobb alkotó. (A természettudomány és a technika szakemberei viszont elismerték, hogy egyoldalú műveltségüket ki kellene egészíteni.) A két kultúra elválását az angliai vitát indító C. P. Snow azért panaszolta, mert a következménye, hogy „rosszul értelmezzük a múltat, hamisan ítéljük meg a jelent, és megtagadjuk a jövőbe vetett reményünket”.³ Ő akkor csak a problémát vetette fel, de a megoldást nem kereste. A hazai vitában egyedül Németh László írt a megoldásról.⁴ A két terület elválását szerinte a pedagógia tehetetlensége okozta, azt javasolta, hogy az iskolai oktatásban művelődéstörténeti alapon tárják fel a tantárgyak kapcsolódását. Korszakonként érzékeltessék, a tudományok és a művészetek hogyan is feleltek a kor által fölvetett problémákra.

Ha jogosnak látjuk a két kultúra elválásáról szóló problémát (ami persze nemcsak két terület elválása, hanem azokon belül az egyes ágazatok elkülönülése is), akkor az integrációra még egy lehetőséget fedezhetünk fel. Abból lehet kiindulni, hogy az emberi történelem valójában a természet emberi célok szerinti átalakításának a története, amit „a természet humanizálásának” is nevezhetünk. Ebben a folyamatban együtt van a tevékenység célja és eszköze, valamint a hozzá kapcsolódó társadalmi alakulat és világkép is. Azaz kölcsönhatásban kapcsolódik e tevékenységhez a humán- és a reál-terület, persze nemcsak a szellemi kultúrában, hanem a kultúrának az emberi élet egészét átfogó vonatkozásában is. A megoldás tehát a differenciáltságnak a munkatevékenységre visszavezethető közös alapjában keresendő. Ez mindaddig lehetetlen, amíg a munkát és a kultúrát egymástól idegennek látjuk, s úgy véljük, a kettő kizárja egymást.

Érdemes ezzel összefüggésben megnézni az iskolák tananyagának tantárgyi felosztását. S hogy a probléma felvetését nemzetközi vetületben is megítélhessük, elgondolkozhatunk Karl Ernst Nipkow tanulmányán, amely egy német középiskola példáját ismerteti.⁵ Egy tanítási napon a tanulók először Venezuela földrajzáról és gazdasági-társadalmi helyzetéről hallanak. A következő órán egy szépirodalmi mű elemzése következik. Majd Julius Caesar galliai háborújáról kell egy latin nyelvű szöveget lefordítaniuk, fizika órán a mikrofonok felépítésével ismerkednek, történelem-órán a középkori orosz nagyhatalom fejlődéséről tanulnak, s végül az aznapi tanítást vallástani óra zárja le. A hat órányi tanítás széleskörű tudást kínál, s még az egymást követő témák változatossága is segítheti az érdeklődés fenntartását, a baj csak az, hogy ezeknek a tantárgyaknak semmi közük sincs egymáshoz. Az átvehető ismereteknek e kavalkádja csak zavart okozhat a tanulók gondolkodásában, és bizonyos, hogy semmiképp sem járul hozzá az ismeretek rendszerezéséhez. S ha ilyen rendszer nem alakul ki, akkor az emlékezet is nehezen tudja tárolni a kapott információkat.

Sokáig a magyarországi iskolák sem tértek el ettől a gyakorlattól, még ha a tananyag tartalma más is volt, mint a németországi. A tanítás szerkezetét, a tananyag óra beosztását hagyományosan nálunk is az enciklopédikus műveltségeszme határozta meg. Eszerint sokféle műveltségkörről kell tájékoztatást adni, és mennél szélesebb a kínálat, a felvehető tudás is annál értékesebb lehet. Ezzel a meggyőződéssel szemben idézhető Antonio Gramsci véleménye: „Le kell szoknunk arról, és fel kell hagynunk azzal, hogy a kultúrát enciklopédikus

tudásnak tekintjük; ebben a szemléletben az ember csak, mint befogadó van jelen, akit meg kell tölteni és tele kell tölteni empirikus adatokkal, nyers és összefüggéstelen tényekkel, amelyeket szótár módjára raktároz el agyában, hogy aztán a külső világból jövő ösztönzés hatására minden alkalommal megadhassa a választ... A kultúra egészen más dolog. Saját belső énlünk megszervezése és fegyelme, saját személyiségünk birtokba vétele olyan magasabb fokú öntudat megszerzése, amelynek révén képessé válunk történelmi jelentőségünk, az életben betöltött funkcióink, jogaink és kötelességeink megértésére”.⁶ Gramsci felismerésében a kultúra lényege átkerül a tárgyiasított formáiról az emberre tett hatására. Azaz a lényege az egyén kulturáltságában van. Nem mindegy tehát, hogy ki mit vesz át a történelmileg felhalmozott és a jelenben állandóan bővülő kultúrából, és az hogyan válik benne személyiségformáló erővé.

A művelődés mennyiségi felfogásával szemben érdemes idézni Erich Fromm véleményét is. „Fellengzős babona, hogy minél több tényről tudunk, annál jobban ismerjük a valóságot. Százával tömnek a diákok fejébe a szétszórt, összefüggéstelen adatokat, idejüket és erejüket annyira elveszi az újabb tények elsajátítása, hogy alig marad idejük a gondolkodásra. Az is igaz persze, hogy tények ismerete nélkül gondolkodni üres és meddő dolog, ám a túl sok információ éppúgy akadályozhatja a gondolkodást, mint a túl kevés”.⁷ Feltételezhető, hogy a sokféle elágazó iskolai tananyag – amelyben elsődleges követelmény az ismeretek memorizálása – nem vonzó a tanulók számára, s még ha egyik-másik tárgy fel is tudja kelteni az érdeklődést (talán inkább a tanár jóvoltából), ez nem lesz jellemző a tanulás egészére. Meghökkenítő az a nemrég végzett hazai felmérés, amely szakközépiskolás diákokat kérdezett meg arról, hogy szerintük melyek életükben a szép és csúnya szavak. A diákok jelentős része az utóbbiak közé sorolta a tanulást és az iskolát, olyan szavak társaságában, mint a betegség, a háború.⁸ Ez a tünet arról árulkodik, hogy a fiatalok nagy része ma sem azonosul a tanulóval, azt kötelezően végzendő rossznak tartja. A tanulás kényszere különösen a serdülőkorban válik akadályává annak, hogy a tanulók eljussanak a tanulás szemléletét tágító örömehez. A serdülőkorúak több szabadságot és érdekesebb élményeket várnak az élettől, s ha az iskola ennek az ellenkezőjét adja, nem csodálható a tanulás iránt érzett ellenszenv. Magától értetődik, hogy ebben az esetben a tanulás hatástalan marad, még akkor is, ha a tananyag memorizálása egyeseknél látszólag valamilyen tudást is hoz. Az így felvett ismeretek előbb-utóbb teljesen elenyésznek, kiesnek az egyén emlékezetéből. Csak az önként vállalt és az érdeklődésnek megfelelő, iskolán kívüli és iskolán túli művelődés teheti ezeket tartóssá, mert segíti, hogy beépüljenek a fiatalok gondolkodásába.

Az iskola és az iskolán kívüli kulturális kínálat összefüggésére Németh László figyelmeztetett a 20. század harmincas éveiben eléggé pesszimista fogalmazásban: „Magyarországon ma a műveltséget kétféle alakban mérik: az iskolák, mint képesítést, a kiadó vállalatok, mozik, színházak, a rádió, mint narkotikumot. Talán semmi sem jellemzőbb viszonyainkra, mint hogy a művelődésnek ez a két alakja annyira különbözik egymástól: az egyik teher, akadály, gátverseny, a kenyér kálváriája; a másik menekvés a teherből, felejtés egy akadálytalan lejtőn... a napi gond rángásai között. Az ember tanul, hogy megéljen, olvasson, szórakozzon, hogy elfeledkezzen a megélhetésről. A kétféle sivárság – az iskoláké és a szórakozó helyeké – szorosan összefügg. Minél kevesebb örömet talál a művelődés természetes hajlama az iskola erőfeszítésében, annál görcsösebben kerül a szellem minden erőfeszítést a szórakozásban. A tunyaságnak ez az önmagát rontó köre viszont egy másik lefelé vivő körbe kapaszkodik: a lefelé kínálás konjunktúrájába. Egy egész kis társadalom él abból, hogy a köznek nem kell a nemes: a tömegnek nem kell Kosztolányi, Babits, Németh Gyula kiáltják, a tömeg nem akar tanodába járni”.⁹

Németh László panasza ma is időszerű, sőt mióta a rádió és a televízió kereskedelmi csatornái lettek a leginkább népszerűek, a kultúra terjesztőinek zöme meggyőződéssel vallja, a kultúra

arra való, hogy szórakoztató időtöltést adjon az embereknek. Akik elfáradtak a munkában és a napi gondok megoldásában, azok kikapcsolódni akarnak, nem tanulni, művelődni. Azaz gondolkodást nem igénylő adásokat szeretnének látni, hallani, és az sem baj, ha ezekben semmi újat sem kapnak, a régebbi élmény megismételve ugyancsak jó lesz számukra. S minthogy ez a kínálat valóban tömegigényekkel párosul, a rádió és a televízió más csatornáinak szerkesztői is követendőnek tartják ezt a mintát, a kulturális intézmények többségéhez hasonlóan. A kultúra ezzel azonban elveszti eredeti szerepét, hogy fejlessze a tudást, az ízlést, és ezzel együtt az emberek személyi minőségét.

Csaknem egy évszázaddal ezelőtt Balázs Béla még így fogalmazta meg a művelődés célját: az „alkotásoknak nem pusztán passzív tükrözése, hanem szintén produktív alkotás. Csakhogy ennek a tárgya nem kívül fekszik valamely külső objektumban, tárgya maga az ember. Feladata: saját lelkünk, szellemünk képzése, csiszolása. A műveltség jelenti azt az érzékenységet, fogékonyságot, ízlést, amelyet a tudás előidézhet (mert nem mindig idézi elő, ezért igen sokan vannak sokat tudó műveletlenek)... jelenti az öntudatlanná vált tudást, ami magasabb fokon már testté válik, és már mozgásban, hangban, kifejezésben nyilvánul meg. Ha ez a processzus megtörtént... akkor akár el is felejthetem magát az objektív tudást”. A műveltség ebben az esetben „annyi életet jelent, mintha új érzékszerveket nyitna... melyeken keresztül új világ nyílik meg. Minél műveltebb valaki, annál több formában, annál többször és annál többet él. És minden műveletlenség részleges halál”.¹⁰

Természetesen nem a test halálára utal ez a megjegyzés, hanem a tartalmatlanul leélt életre, amely csak fizikai értelemben mondható életnek, de gondolatiságában nem, mert az fejletlen maradt. Ha a kultúrát nem önmagában nézzük, hanem az emberekre tett hatásában, akkor azt is el kell fogadnunk, hogy az emberi életben betöltött szerepe a döntő. Tehát az, hogy miként is alakítja egy ember magatartását, gondolkodását, cselekvő képességét, végső soron életének egész folyamatát. Ebben az is benne van, hogy valaki hogyan viszonyul a társadalomhoz, amelyben él, megérti-e annak az alakulását, az ellentmondásos helyzeteiből eredő problémákat, és tud-e tenni azok megoldásáért valamit, legalább helyi viszonylatban.

A műveltség és a társadalomszemlélet kapcsolatában nem mellőzhető a történetiség, annak a megértése, hogy a jelen hogyan előzte meg a múlt, és hogyan mutatkoznak meg benne a jövő változásainak esélyei. Ha valakinek a gondolkodása leszűkül a jelen állapotára, akkor ezt sem értheti meg, már csak azért sem, mert ez a jelen állandóan változik. Ezért a változását okozó tényezőket kell felfogni, szembesítve azokat a hosszabb távon megmaradó, változatlanak tetsző részletekkel. E nélkül az életnek csak a felületes megítélése lehetséges, amit az egyén gyakran azzal próbál kiegészíteni, hogy előítéletekkel minősíti a tapasztalatait, amelyeket így függetleníthet a társadalom alakulásának folyamataitól. Theodor Wiesengrund Adorno szerint ez a félműveltség nem más, mint „pontoszerű, össze nem kapcsolt, kicserélhető és pillanatnyi információkra támaszkodó jólértesültség, amit a következő pillanatban már el is söpörnek az újabb információk”. Az aktuálshoz ragaszkodó, attól el nem távolodó „tudásból” következik, hogy „a félig megértett és a félig megtapasztalt nem előfoka, hanem halálos ellensége a művelődésnek; ha a műveltségi elemek anélkül kerülnek be a tudatba, hogy beleolvadnának annak folytonosságába, akkor gonosz mérgekké, előbb-utóbb babonákká alakulnak át”.¹¹

A 90-es évek elején volt nálunk egy német-magyar filozófus találkozó, amelyen Hermann Lübbe használta a „jelenzsugor” kifejezést.¹² Ezen azt értette, hogy a gyors tudománystechnikai változások következtében a jövő egyre közelebb kerül a jelenhez, s érezteti, hogy ez egészen más lesz, mint az, amit ma ismerünk. Ennek következménye, hogy akik nem képesek felfogni ennek a lényegét, szorongással fogadják a jövőt, elutasítják azt, és ragaszkodni fognak a meglévőhöz. E probléma érzékeltetésére az előadó elmondott egy példát. A Ruhrvidéki egyetem tanácsa elhatározta, hogy a területük jellegzetességeinek illusztrálásával

jelvényt készített. A tervnek megfelelően ez ábrázolta volna a vidék ipari létesítményeit. Mire az embléma elkészült, a bányák és a gyárak bezártak, az illusztráció nem felelt meg többé a terület jellemző sajátosságainak.

Napjainkban a műveltség fogalma eltűnőben van, helyette a „tudást” említik, elsősorban szakmai értelemben. Arra hivatkozva, hogy a művelődés öncélú, a szaktudás viszont gyakorlatilag használható. Ha azonban figyelembe vesszük, hogy mindenféle szaktudás igazán csak akkor érhető, ha szélesebb összefüggésekbe ágyazva fogjuk fel, akkor az is világossá válhat, hogy a szűken vett specializáltság kevésbé biztosítja a gyakorlati hasznosíthatóságát. Legalább is abban az értelemben, hogy az értékes szaktudásnak a szakterület változásait követő tudást is kell tartalmaznia. Nem véletlen, hogy a tudományokban egyre inkább elfogadott, hogy a legfontosabb problémák csak komplex felfogással, interdiszciplináris megközelítésben oldhatók meg. Az alacsonyabb képzettséget feltételező szakmunkáknál ez a felismerés még nem terjedt el, feltehetően azért, mert ezeknél kevés lehetőség van az önálló döntésekre, a dolgozóknak meghatározott előírásokat kell követniük. Az a meggyőződés, amit Németh László írt le még a múlt század első felében, mely szerint az általános műveltség többet ér, mint a szakképzettség, elfogadhatatlannak látszik napjainkban. Ahhoz azonban, hogy ennek az igazát felfogja valaki, el kellene jutnia a felismeréshez, hogy a gazdaság és a közéleti politika jövője az emberek műveltségének függvénye. Az is igaz persze, hogy csak akkor válik mellőzhetetlenné a műveltség, ha abban központi helye van a társadalomismeretnek és az önismeretnek. Nem abban az értelemben, hogy a műveltség más területei, mint például a művészeti érzékenység mellékesek, hanem abban az összefüggésben, hogy ezeken keresztül is az emberközpontúságnak és a minőség igényének kell érvényesülnie.

Elismerhető, hogy a hazai neveléstudomány évtizedek óta megfogalmazza már a közoktatás számára a szemléletváltás szükségességét, amelyben a tantárgyi elkülönültség helyett az összefüggések érzékeltetése a cél. 1980-ban jelent meg a „Műveltségkép az ezredfordulón” c. könyv, amit a Magyar Tudományos Akadémia Közoktatási Bizottsága dolgozott ki, és ebben már a tantárgyi integráció szándéka volt felismerhető.¹³ A tanításban követendő műveltségkép e távlati cél szerint hét részterületet tartalmazott: a nyelvi és kommunikációs nevelést, a matematikai tudást, a természettudományos műveltséget, a történelmi, társadalmi, politikai műveltséget, az esztétikai kultúrát, a testi nevelést és a technikai készségek fejlesztését. Figyelemre méltó volt ebben a természettudományi tárgyak integrációja, a történelmi, társadalmi tárgyak összevont tárgyalása és a művészetek egymással összefüggő bemutatása. Egy dolog hiányzott belőle: a hét műveltségkör közötti kapcsolat. Ehhez a kultúra egészét átfogó filozofikus szemlélet kellett volna, s minthogy ez – a terv készítői szerint feltehetően meghaladta a középiskolákban tanulók szintjét, ez az összesítés elmaradt.

Később a Nemzeti Alaptanterv sem mondott le a tantárgyi elkülönültség felszámolásáról, és amikor az oktatás céljait fogalmazta meg, már komplexitásban vázolta fel a természetre, a társadalomra, az egyéni életre vonatkozó tudást. Amikor nemzetközi hatásra az is nyilvánvaló lett, hogy a készségek, képességek fejlesztése nélkül az ismeretek átvétele sem lehet eredményes, a NAT kiegészült a kulcskompetenciák fejlesztésének szükségességével. Ez újabban a következőket tartalmazza: az anyanyelvi és idegen nyelvi kompetenciát, a matematikait, a számítástechnika használatához szükséges digitális kompetenciát, az ember és természet kapcsolatának, az egyén és a társadalom viszonyának, a művészetek megértésének és átélésének kompetenciáit, valamint a tanulni tudás, a szociális és állampolgári lét, továbbá a kezdeményezés és vállalkozás kompetenciáit. Ezekből a nagy gonddal összeállított kompetenciákból azonban kimaradt valami: a gondolkodásnak az a sajátossága, hogy tudatosuljon, a tapasztalatok közben kialakuló véleményalkotásnál figyelembe kell venni, minden megállapítás érvénye a körülményektől függ. Egy kijelentés valamely helyzetben lehet igaz, más helyzetben nem feltétlenül. S. Nemes Ilona figyelmeztet erre könyvében néhány példával.¹⁴

Egyik példája arról szól, hogy a vonatok ablakán olvasható felirat, amely szerint „kihajolni veszélyes”, csak a gyorsan mozgó szerelvényekre érvényes, az álló helyzetben levőre nem. Helyesebben: akkor is az lehet, ha valaki el akar bújni az ülésén, hogy ne vegyék észre azok, akik fenyegetve keresik őt. De a mozgó vonatból sem veszélyes kihajolni közvetlenül az indulás után, ha valaki búcsúzkodni akar a szeretteitől. Lehetséges persze, hogy a felirat egyértelműségén senki sem akad fenn, hiszen a szűkszavúsága ellenére is érthető, mire utal. A kijelentés viszonylagosságára mégis érdemes figyelmeztetni, mert példázza azt az általánosan elterjedt meggyőződést, amely szerint valami mindig igaz vagy sem. E „kétütemű gondolkodás” (a kifejezés S. Németh Ilonától való) a valóság leegyszerűsítése. Ez sohasem vesz tudomást a két véglet közti átmenetekről, és arról sem, hogy ami igaz, abban lehet némi tévedés is, és fordítva, a téves nézetben is meghúzódhat valamennyire az igazság. Az ellentétek sohasem vegytiszták, az emberi valóság nem osztható fel pozitív és negatív tényezőkre, ahogy az emberek sem oszthatók angyalokra és ördögökre, még ha a jó és a rossz nagyobb mértékben található is meg bennük. Ennek tudomásul vétele már csak azért is mellőzhetetlen, mert a kétpólusú felfogást használók magától értetődően önmagukat helyezik a pozitív oldalra, a velük egyet nem értőket a negatívra. Ők azután nemcsak a tévedhetetlenségükben hisznek, de arra is hajlamosak, hogy elítéljék a másképp gondolkodókat. Minthogy ez a leegyszerűsítő gondolkodás sok emberre jellemző, indokoltnak látszik, hogy a tanulási, művelődési folyamatok ebben az értelemben szemléletformálást is tartalmazzanak. Tehát érzékeltessék a valóság bonyolultságát. Nem arról van szó, hogy a „téves” nézetet „helyessel” cseréljük fel, hanem arról, hogy a felületes ítéletet alapos megfontolásból születő állásfoglalással helyettesítsük. Ha összehasonlítjuk ezt az igényt a hagyományosan követett tanítási felfogással, fölmerülhet a kérdés: a megvalósításának megvannak-e már a személyi feltételei? A közoktatásban dolgozó pedagógusok képesek-e szisztematikusan fejleszteni ezeket a kompetenciákat? Kétségtelen, hogy ezek az elképzelések fölvetik a tanárképzés korszerűsítését, de legalább ennyire az iskola és az iskolán kívüli kulturális élet jobb együttműködését is.

A modern művészet befogadása

Egyre gyakrabban állítják egyesek, hogy gyakorlatilag megszűnt a „magas” művészet és a tömegigényeket kielégítő művészet kettőssége, ma már ezek elválaszthatatlanul fonódnak egymásba. Tény, hogy a látványosság és az izgalomkeltés módszereit és eszközeit a „magas” művészet alkotói is hasznosítják, mert nem akarnak szélesebb körű érdeklődés nélkül maradni. A „tömegművészet” azonban sohasem alkalmaz mélyebb gondolatokat, hiszen a lényege, hogy az élet felszínén maradjon, és kizárólag szórakoztasson. Persze a „magas” művészet is lehet szórakoztató, de nem mond le arról, hogy közben gondolkodtassa is a befogadóit. A tömegművészet ezt nem vállalja, mert a célja, hogy azokat is lekösse, akik mélyebb gondolkodásra nem képesek vagy nem hajlandók. Látható tehát, ha a befogadói igényeket nézzük, ez a különbség át nem hidalható. Az már csak másodlagos tünete a különbségüknek, hogy az alkotók és a kultúrák közvetítők célja is más: a tömegkultúrát kínáló célja mindig az eladhatóság, az üzleti haszon, a magas művészetnél ez mindig háttérbe szorul az értékteremtés és értékközvetítés szándéka mögött.

Jól érzékelhető néhány példán, hogy mi a különbség a „magas” művészet és a tömegkultúra között. Hans Georg Gadamer tanulmánya részletes bevezetést ad annak megértéséhez, hogy mi kell az első fogalomhoz sorolható művek elsajátításához. Írásának alcíme három fogalmat nevez meg: „a művészet, mint játék, szimbólum és ünnep”.¹ Gadamer abból indul ki, hogy bemutatja, mi a különbség a régi és az új művészet között. Amaz a valóságot akarta ábrázolni, még akkor is, ha ideális világot jelenített meg. A jelképei nem változtak, azokat mindenki megérthette. A 19. században azonban a művész önállósult, azaz elvált a társadalmától, és

ettől kezdve a saját érzéseit akarta kifejezni a valóságról. Műveinek megértését ezután már nemcsak a fokozott individualitás, hanem az egyénileg kialakított kifejezőmód is nehezítette. Ezzel műveinek lényege az érzékelhető látszat mögé került, hogy kifejezze az alkotás általános érvényét. Az így elrejtett „igazságot” a művekkel ismerkedőknek fel kellett tárniuk, hogy megértsék, ami csak sejthető. Ennek az eljárásnak a nehézsége abban volt, hogy nem azt kellett kitalálni, mit akart mondani a művész, hanem azt kellett keresni, hogy a befogadó találja meg, számára mit mond a mű. A saját érzésvilágát kellett belevetíteni a mű adta élménybe, és ezen át kellett érzékelni azt, ami általános érvényű. Gadamer szerint ehhez ugyanolyan spontaneitás kell, mint amilyen a művész alkotta meg a művét. Az értékes alkotás ezt azzal teszi lehetővé, hogy „megszólítja” a befogadót, és keretet ad a hozzá kapcsolódó átéléshez. Ezért nem lehet önkényes, amit a befogadó érez és gondol, a műnél kell maradnia. Ám a jó minőségű alkotás „elegendő játékeret” ad a személyes átéléshez, sőt egy mű annál értékesebb, minél több értelmezési lehetőséget kínál.

A szimbólum annyiban járul hozzá ehhez, hogy megjeleníti, „jelenlevővé teszi” a mű lényegét. Nem úgy, hogy illusztrálja annak gondolati magvát. A szimbólum eredeti jelentése olyan egység, ami kettőtört. Jelentése is csak léttöredék, amit tehát teljessé kell tenni, ki kell egészíteni. Ezért a mű „együttjátszást” igényel, az alkotói folyamathoz hasonlóan a befogadás folyamatában is.² Gadamer érdekes hasonlattal teszi érthetővé, mit jelent az együttjátszás. A teniszjátékosok egymást váltva ütik egymásnak a labdát, a nézők pedig fejük mozgásával kísérik a labda menetét. Ők fizikai értelemben nem vesznek részt a játékban, érzelmileg, gondolatilag azonban igen, és ezt a fejük oda-vissza fordítása árulja el. A művészi alkotással szembe kerülő ember sem része az alkotás folyamatának átélésével azonban bizonyos fókig mégis részesedik benne, amikor önmagában újraterelemi a művet. Ezzel részesedhet a mű „igazságának” a feltárásában. A befogadás közben persze a befogadó meglevő belső tudati tartalma is jelen van, de a megfigyelt műnél maradván annak átélésével fonódik össze. Itt kettősség mutatkozik. Gadamer fogalmazásában: „A művészetből hozzánk szóló létbőséget vagy igazságot egyfelől a feledés, a feltárás, a megnyilvánítás, másfelől pedig az elrejtettség, a rejtőzködés kettősségében tudjuk felfogni”.³ Az ellentétek egységéből következik, hogy a szimbólum lényege pusztán értelmileg nem érhető el, mert „önmagában tartalmazza a jelentését”. Ezért átélés kell hozzá.

A teniszjátékra utaló szellemes hasonlatról juthat eszünkbe Antonioni filmjének a „Nagyítás”-nak a záró jelenete. Egy fotós, a film központi alakja fiatalok csoportjával találkozik, akik közül kettő teniszezni kezd. Játékukban azonban nincs labda, a kezükben nincs teniszütő, csak a mozdulataik utánozzák tökéletesen a játékot. Társaik a pályát övező kerítésen kívül állva nézik őket, és fejükkel kísérik a feltételezett labda menetét. A fotós figyeli őket. Egyszer csak azt látja, a játékosok imitálják, mintha a labda túl repült volna a pályán, és várakozva néznek órá. Kis habozás után odamegy, ahová a tekintetek szerint a labda esett, lehajol, kezébe veszi az elképzelt labdát, és megjátssza az ehhez szükséges mozdulatot, visszadobja nekik (a semmit), akik azután tovább folytatják a játékot. A fotós, mint néző tehát „bekapcsolódott” a játékukba, elfogadta annak képzeletbeli voltát, és így azonosult velük. A filmből vett jelenet továbbviszi Gadamer hasonlatát, mert itt már az egész esemény a képzelet játéka, bár valószínű szereplőkkel történik meg. A jelenet szimbolikus jelentése elgondolkozathatja a film nézőit. Megérteni azonban ezt a jelenetsort akkor tudjuk, ha összekötjük az előző jelenettel. A fotós egy parkban lett figyelmes egy furcsán viselkedő párra. Felvételeket készít róluk, majd azok előhívása után lesz neki még gyanúsabb a jelenet. A parkba visszatér, hogy a valóságban tisztázza, mi van ott. Egy bokor alatt fekvő halottat talál. Most nincs nála a fényképezőgép, hogy rögzítse, amit lát. Elmegy a gépéért, de mire visszatér, a hulla eltűnt. És ő nem tudja, jól látta-e azt, amit előzőleg látott, vagy csak a képzeletében jelent meg ez a látvány. Nincs rá bizonyítéka, már csak azért sem, mert a felnagyított fényképet távollétében valaki elvitte.

Egyébként a teniszjátékba feledkező fiatalok nem csak azzal idézték fel a valóság és a képzelet egybetűnését, amit a jelenetük bemutatott, hanem azzal is, hogy az arcuk bohócszerűen fehérre festett volt, mintha a film ezzel is érzékeltetni akarta volna, nem közönséges viselkedésről van szó. Amit látunk, az kívül van a megszokott, közönséges élet élményvilágán.

Gadamer tanulmányának harmadik kulcsfogalma, az ünnep ugyanúgy személyes kapcsolatokat feltételez, mint a játék és a szimbólum. Kérdés, hogy más rokon vonás is van-e közte és a műalkotás között? Gadamer erre igennel felel. Megemlíti, hogy a régebbi korok és a kezdetleges kultúrák még művészi módon tudtak ünnepelni. A modern társadalomban már eltűnt ez a képesség, bár az ünnepek szokásos formái még megmaradtak. Bennük ott rejlenek az ünnep lényeges sajátosságai. Ezek elsősorban az ünnep időszerkezetében találhatók meg. Az ünnepnek ugyanis „saját ideje” van. Ideje abban különbözik a köznapok idejétől, hogy megállítja az időt, „elidőzésre készít bennünket”. Az ünnepet „fokról fokra” be kell járni, részleteiben tudatosítani, ugyanez kell a műalkotásokhoz is. A velük történő találkozás sem szorítkozhat futó pillanatokra. Meg kell érteni, hogy a műalkotás szerves egység, minden részlete egy középpont körül rendeződik el. Megértése állandó viszonyítást követel, a részek egymásra és a mű egészére történő vonatkoztatását. Az ilyen reflektáló gondolkodás abban az értelemben is túljut az egyszerű reprodukción, hogy a mű életre keltéséhez érzéseink és képzelő erőink szükségesek. A mű átélésében „egymástól távolodó és egymással feszülő” tényezőket kell közel hozni egymáshoz, velük együtt a múltbelit és a jelenlevőt is. A befogadó ennek köszönhetően lesz képes meglátni „a mulandóban a maradandót”.⁴

Egy példán jól világítható meg, hogyan is történik ez az alkotói befogadás. Martin Heidegger elemzi könyvében Van Gogh festményét, „A parasztasszony cipőjét”. „Mitől lett ez műalkotás?” – kérdi – hiszen csak egy közönséges tárgyat ábrázol, amelynek csak az eszköz-létét ismerhetjük fel az első látásra. Azt, hogy mire alkalmas, mire használhatták? Ám a művészet ennél többet mond róla. Nem egyszerűen azt közli, hogy mi az, amit látunk, hanem azt is, ami eszköz-létének a lényege, a mélyebben rejlő „igazsága”. Ezt felismerni, megérteni csak az átélés közben feltáruuló „el nem rejtettség” révén lehetséges. Úgy, hogy az a befogadó tudatában „működésbe lép”, mert ez a művészet lényege. Az ugyanis nemcsak megjelenít egy dolgot, nem marad meg a hasznosságának érzékeltetésénél sem, hanem megragadja azt, ami e használatban a tárgyat megeleveníti. Így: „A lábbeli kitaposott belsejének tátongó sötétjéből a munkásléptek fáradtsága lép elénk. Az otromba lábbeli megszokott súlyosságában benne sűrűsödik a lassú járás szívóssága a szántó föld messze nyúló, örök egyforma barázdái között, amelyek felett ott süvít a zord szél. Bőrébe beivódott a föld zsíros nyirka. A cipőtálpak a mezei út elhagyatottságát láttatják az ereszkedő alkonyatban. A lábbeliben ott remeg a föld rejtett hívogatása, gabonaajándékának csendes érlelődése és érthetetlen lemondása önmagáról a téli föld sivár kopárságában. Ezt a lábbelit áthatja a panasztalan aggodalom a biztos kenyérért, az újra átvészelt ínség szóltan öröme, a szülés jöttén érzett remegés, és a halál fenyegetésében kelt reszketés. A földhöz tartozik ez az eszköz, és a paraszt- asszony világa őrzi meg. Ebből a megőrzött odatartozásból kel életre önmagában nyugvón az eszköz”.⁵

Heidegger figyelmeztet arra, hogy mindezt „nem belelátja” a képbe, a cipő használat közben érvényre jutó megbízhatóságához ez szervesen hozzátartozik. „Csak e megbízhatóságot szem előtt tartva mutatkozhat meg az eszköz a maga igazságában”. „A műalkotás tudunkra adta, mi is igazán a lábbeli. A legrosszabb önámítás lenne azt hinni, hogy leírásunk szubjektív cselekvésként a képet először kiszínezte, és csak azután helyezte mindezt bele. A mű semmiképpen sem az eszköz szemléltetésének módja. Sajátos módon csak a mű által és csak a műben került napvilágra az eszköz eszközléte”.⁶ E megállapítás megértését segíti, ha figyelembe vesszük, hogy Heidegger három fogalmat állított szembe egymással: a „dolgot”, az „eszközt”, a „műalkotást”. A valóságban minden létező tárgy tulajdonképpen „dolog”. Ha ezt az emberek megformálják, hogy használatra alkalmassá tegyék, akkor „eszköz” lesz belőle. Az eszköz

azonban nemcsak az alkalmazhatóságát jelenti, hanem azt is, ami használat közben társul hozzá. Erről Heidegger így ír: „Valahányszor a parasztasszony késő este elnehezült, de egészséges mozdulattal félreteszi a cipőket, és valahányszor még sötét virradatkor érettek nyúl, mégis mindig tudja ezt, különösebb figyelmeztetés nélkül”. E többletet fejezi ki átható erejével Van Gogh festménye, és ez teszi élővé a művet. Heidegger összegzésében: „A művészet lényege: a létező igazságának működésbe lépése”.⁷

Arra gondolhatnánk, hogy Gadamer és Heidegger közös filozófiai álláspontja, az „életfilozófia” eleveníti meg ilyen mélyen a befogadás folyamatát. Kétségtelen, hogy mindkettőjük leírása művészi erejű, és feltételezhetjük, hogy a művészetet befogadók többségénél ez messze nem ennyire intenzív, még akkor sem, ha valóban átéljük, amit látnak. Mégis érdemes tudomásul vennünk a befogadás elmélyültségét szükségesnek tartó véleményt, ha megértjük, hogyan is kapcsolódik össze az alkotás és befogadás folyamata a művészetben. Poszler György foglalja össze ennek a lényegét: „Az alkotóban, az életben élve és elemeit, konfliktusait érzékenységgel átélve, az élet valamely összetevője művészi élménnyé válik. A művészi élmény pedig az alkotás – bonyolult-összetett folyamatában – művészi alkotássá kristályosodik. Az alkotás útja tehát az élettől az élményen keresztül a műhöz vezet. A befogadóban a művészzel ismerkedve és egyes alkotásait – elemeit – befogadói érzékenységgel felfogva befogadói élménnyé sűrűsödik. Ez az élmény azután a befogadás ugyancsak bonyolult-összetett folyamatának eredményeképpen – persze sok áttételen keresztül – élettartalommal és életvitellé, esetleg az előzővel szembeállítva megváltozott élettartalommal és életvitellé válik. A folyamatok tehát ellentétesek. Az alkotás az élettől az élményen át a műhöz, a befogadó a műtől az élményen át az élethez vezet”. „A kiindulás és a végpont az élet, a csomópont az élmény”.⁸

Az alkotói és a befogadói folyamat összetevőinek szemléletes leírásához hasonló érvelést találunk Benedek Marcellnál. Szerinte „az író műve még nem készült el azzal, hogy megírták és kinyomtatták... Az irodalmi műbe is csak akkor költözik élet, ha van, aki el tudja olvasni... Az olvasás művészet, de éppoly kevésbé művész mindenki, aki olvas, mint ahogy a tintafogyasztók sem mind íróművészek. Az olvasás művésze az, akiben a megformálás adományán kívül minden megvan, ami az íróvá teszi”. Ez az adomány „tanulással, elmélyedéssel, tudatosítással fejleszhető”.⁹

Mindezt figyelembe véve talán nem meglepő, amit Marc Netter mond: „A kultúra magatartás, nem pedig vagyontárgy vagy meglátogatandó emlékmű. Vállalva a konzervatívok és mások megbotrántoztatásának kockázatát kijelentem, a Mona Lisának – vagy bármelyik világhíres műnek – semmi értéke sincs önmagában. Ami számít, az valójában az őt szemlélők tudatában létrejövő kép, az általa továbbított mondanivaló. Ma a Mona Lisa már nemcsak a művelt elit világának megszépítésére létrehozott mű, hanem eszköz, amelyen keresztül az ember újra felfedezi magát, az embernek saját magával és a világgal kialakított új kapcsolatának katalizátora. Ha nem az, akkor az érdekessége történelmi, művészeti vagy turisztikai, de nem kulturális.”¹⁰

Egy irodalmi példa érzékeltetheti, hogy egy mű megértése jóval több, mint annak tudomásul vétele, hogy mit ábrázol. A példa Walt Whitman költeménye, amelyhez Kosztolányi Dezső adott magyarázatot. Íme a vers: „Asszonyok ülnek, vagy mennek – egyikőjük öreg, másikuk fiatal – Szépek a fiatalok! De az öregek még szebbek”. Kosztolányi erről így ír: „Aki ezt hidegen, pusztán az eszével olvassa, elkacagja magát... Ez a bíráló az egész költeményt sült számságnak tartja. Ebben – a maga szempontjából – igaza is van. A fiatal asszonyok arca rózsaszín, fogsora hibátlan. Általában szebbek, mint a töpörödött, foghíjas anyókák. De ennek a bírálónak még sincs igaza. Nem úgy közeledett a vershez, ahogy kellett volna. Hiányzott belőle az áhítat, az a ‘tudatos öncsalás’, amely nélkül nincs költészet, és nincs olvasó sem.

Mihelyt megtalálja ezt, megtalálja azt a hangkulcsot is, mellyel helyesen olvashatja a szöveget. Akkor egyszerre feltárul majd előtte mélyebb és magasabb jelképes értelme. A szépséget nemcsak kilószámra mérik. Másképp is lehet azt tekinteni, mint a fodrászműhelyekben s a nemzetközi szépségversenyeken. Azok az öregasszonyok, akikről Walt Whitman szól, tele vannak lélekkel. Homlokukat megnemesítette a fájdalom. Fáradt, kihamvadó szembogarukban az emlék izzik, a jóság és tudás. Mellettük a fiatalasszonyok valóban színtelenek, üresek és tartalmatlanok. Minderről egy árva szó sincs a költeményben. Ott csak egy vakmerő állítást olvasunk, azt, hogy a fiatalasszonyoknál szebbek az öregek. Ez első pillanatra ostobaságnak látszik, vagy valami rossz tréfának, képtelenségnek. Meg is hökkent bennünket. Hevesen ellentmondunk neki. De ugyanekkor – szinte az ellentmondás lendületében, a tiltakozás hatásaként – buzogni kezd bennünk az érzésünk. Ez az érzés maga a költemény. A költemény nem papíron van, hanem bennünk. Mi alkottuk meg, csaknem önkényesen. A szöveg csak ugródeszkául szolgál. Szavai többek annál, amit hétköznapon jelentenek. Elrendezésükben titkos értelmet fedezünk fel. Fölöttük, alattuk, mögöttük pedig az érzések, gondolatok, az erkölcsi ítéletek titkos zenéje zendül meg. Egy csoda történt. Megszületett a szépség”.¹¹ Érdemes elgondolkodni Kosztolányi szavain, amelyekkel éreztetni tudta, mi egy mű átérzésének és megértésének a feltétele. Nem a felszínen mutatkozó látvány, hanem az, amit magában rejt, amit csak elmélyült figyelemmel lehet igazán megérteni.

Mitől értékes egy műalkotás?

Alkotás és befogadás kapcsolatától szükségképp jutunk el a művek értékességének problémájához. Azért probléma, mert elterjedt az a vélemény, hogy érték az, amit az emberek értékesnek tartanak. Csakhogy így az érték azonos lenne az értékeléssel. Márpedig nyilvánvaló, hogy ahány ember mond véleményt valamiről, az mind a saját álláspontját tartja helyesnek. Ha ezzel egyetértenénk, akkor az érték elveszítené általános elfogadhatóságát, hiszen meglehet, hogy ugyanarról a dolgról egymásnak ellentétes ítéletek születnek. Olyan meghatározást kell tehát keresnünk, ami általánosan elfogadható. Ha a Magyarországon kiadott lexikonokat nézzük, azokban többnyire ilyen meghatározásokat találunk: „A kultúra a történelem során felhalmozott anyagi és szellemi értékek összessége”. Bár ezek a meghatározások részletesen sorolják fel, hogy milyen értékek tartoznak az anyagi és szellemi javak közé, sohasem tisztázzák, hogy mitől lesz valami értékes. Az értékelmélettel foglalkozó filozófiák már vállalkoznak erre, a baj csak az, hogy újabb általánosságokkal kötik össze az érték fogalmát. A szellemi kultúrán belül említik meg az „igaz”, a „jó” és a „szép” eszményét, mondván, hogy az lesz érték, ami ezeket megtestesíti a tudományban, az erkölcsben, a művészetben. Az azonban ebből sem derül ki, hogy mit lehet igaznak, jónak, szépnek tartani, mert ezek a fogalmak ismét csak lehetőséget adnak arra, hogy mindenki tetszése szerint határozza meg, mit ért rajtuk, melyik véleményt, tettet és műtárgyat tartja ezen eszmények megvalósítójának.

A kultúra értékalapú felfogása a 20. század első felében terjedt el nálunk a német neokantiánus filozófia hatására. Eszerint az érték összefügg az emberek célmegvalósításával, amelyben a meglévő állapotokhoz, szintekhez képest magasabb rendűt igyekeznek elérni. A valóság azonos azzal, ami „van”, az érték pedig a „legyen” fogalmával jelölhető. Ez ugyan tetszetős elhatárolás, de kérdéses, ami a jelenben létezik, elvesztette-e már az értékességét, és ha a „legyen” megvalósul, akkor szükségszerűen elveszíti-e majd az érték-voltát? Vagyis mindig csak az lesz értékes, ami új? Vagy vannak a történelemben felhalmozódó „örök értékek”? S ha vannak, mi dönti el, hogy azzá válnak-e vagy sem? Az ilyen kérdésekre nehéz válaszolni. Látszólag közelebb jutunk a probléma tisztázásához, ha az értéket abban jelöljük meg, ami a történelemben hosszú ideig fennmaradt, tehát nem egyszerűen egy korszak múltó értékítélete adta a minősítését. Eszerint a műemlékek, hagyományok, tartós eszmények

lennének értékek, mert „kiállták az idő próbáját”. Kérdés azonban, hogy mennyiben érték az a műtárgy, amit egy múzeum raktárában őriznek, és nem kap nyilvánosságot? Lehet-e érték az, amit senki sem értékel, ami tehát csak „holt értéknek” mondható. Ez látszólag a jelenben készült alkotások mellett szól, ott viszont még nem érvényesülhet az a kritérium, hogy „kiállta az idő próbáját”, ezért könnyen lehet, hogy „múló divatnak” minősül. Ebben a helyzetben kijelenthetnénk, az, ami ma valósul meg, még nem lehet érték, majd csak évtizedek, évszázadok múltán derülhet ki, hogy az utókor szerint is annak tekinthető. Alighanem elismerhető, hogy érték nincs értékelés nélkül, márpedig, ha így van, akkor következetesként az is levonható, hogy az érték viszonylagos fogalom, függ a személyes megítélésétől és függ az idővel változó szemlélettől is.

Természetesen más lesz értékes, ha a fogalmat nem korlátozzuk a művészetre. A használati eszközök között a jó gyakorlati hasznosíthatóság dönt, és erről az eszközt használók tudnak mértékadó véleményt mondani. Bonyolultabb a helyzet a szépirodalomban és a művészetben; a jó minőség itt nem annyira nyilvánvaló. Sőt, a tetszetős forma gyakran épp a rossz minőséget takarja, szélesebb körű kedveltsége a befogadók alacsonyabb ízlésszintjéből ered.

Egy példával talán érthetőbbé válik, mi az esztétikai minőség lényege. Tóth Árpád „Meddő órán” c. verse mindössze kilenc sorból áll, és ezek közül három csupán két-két szótagos. Ezek váltakoznak hosszabb sorokkal. Már ez is figyelmeztethet arra, hogy a költeménynek sajátos ritmusa van, de legalább ilyen különleges minőség található a szöveg tartalmában. Íme, a vers: „Magam vagyok, – nagyon. – Kicsordul a könnyem, – hagyom. – Viaszos vászon az asztalomon, – faricskálók lomhán egy dalon, – Vézna, szánalmas figura, én – Én, én, – S magam vagyok a föld kerekén.” A vers a magányról szóló személyes vallomással kezdődik, és ez párosul a szomorúságot kifejező képpel. Az állapotrajz egyhangúságát a „nagyon – hagyom” rím-pár húzza alá. Majd három hosszabban fogalmazott sor tágítja a képet, egyrészt a környezet, másrészt a cselekvés érzékeltetésével, hogy azok lezárását ismét az egyénre összpontosítva adja meg, annak leminősítésével. Ennek a személyközpontúságnak azután ellentétéként jelenik meg a kör kitágítása, aláhúzva a helyzet tragikumát, a magánynak a világ egészére vonatkoztatott mélységét. S közben nem mellékes az sem, hogy a magánnyal párosuló szomorúságot „a könny kicsordulása” és egy dal „lomha faricskálása”, azaz aprólékos bátortalansága fejezi ki, ami tovább erősíti a vers önsajnálattal kiegészülő bánatos hangulatát, világfájdalmát.

Feltételezhető, hogy egy ilyen vers iránt érzéketlen olvasót hidegen hagyja a sorokból sugárzó érzelmi lehangoltság, és nem tud mit kezdeni az olyan kifejezésekkel, mint a „faricskálók lomhán”, és azt sem érti, hogy mit keres ebben a képben egy „viaszos vászonnal” letakart asztal. (Azaz hogyan is kapcsolódik a szöveg hangulatához egy ilyen közönséges tárgy.) A versből valóban hiányzanak az érzélgős kifejezések, annak ellenére, hogy szándékoltnan érzelmes. Ezt azonban közvetetten érzékelteti a környezet sivárságával, és ezért lehet erőteljesebben hatásos.

Egy másik vers szinte ellentéte lehet az előbbinek. Radnóti Miklós „Két karodban” c. költeménye 1941-ből. „Két karodban ringatózom – csöndesen. – Két karomban ringatózol – csöndesen. – Két karodban gyermek vagyok, – hallgatag. – Két karomban gyermek vagy te – hallgatlak. – Két karoddal átölelsz te, – ha félek. – Két karommal átölellek – s nem félek. – Két karodban nem ijeszt majd – a halál nagy – csöndje sem. – Két karodban a halálon, – mint egy álmon – átesem.” Tóth Árpád versében a magány, itt két ember meghitt kapcsolata jelenik meg. S noha ebben a halálfélelemről is szó van, ami súlyosabb teher, mint a magányosság, az érzelmi kötöttség oldani tudja ezt. Hozzá tehető, Radnóti ezekben az években egyre gyakrabban fogalmazta meg a pusztulás és a halál előérzetét, mintha csak megsejtette volna, hogy a háborús körülmények között számára sincs menekvés. Ennek ellenére ebben a ritmikus kis

versben le tudta írni, hogy „nem fél” a haláltól, mert a szeretet le tudja győzni annak a rettenetét. Nem véletlen, hogy a verssorok hullámzásában felidézte gyermekkorát, amelyben – életrajzából tudjuk – nélkülözte az anyát, aki születésekor halt meg. És e hiány pótlását találta meg a házastársa iránti szerelemben, az ő ölelésében. E vers mély hatását ez a szembeállítás adja meg igazán: a születés és halál között a szeretet az, ami megadja az élet értékét.

Másképp ismerhető fel egy alkotás értéke a prózai fogalmazásban. A kiválasztott példa most a svájci Friedrich Dürrenmatt egyik elbeszélése. Története egyszerű, a tanulsága mégis mély az emberi élet értelmére vonatkoztatva. Egy fiatalember vonatra ül, hogy Zürichbe utazzon az egyetemre, ahol tanul. Az útvonal ismerős, úgy látszik, az utazás problémamentes. Egyszer azonban az utazó különös dologra figyel fel: a vonat alagútban halad, és az alagútnak nincs vége. Emlékezete szerint ez a látvány korábban egészen rövid ideig tartott. Arra gondol, talán rossz vonatra szállt. A kalauz megnyugtatja, a vonat valóban Zürichbe megy. A fiatalember azt látja, hogy az utasok nyugodtak, az emberek békésen társalognak egymással, néhányan olvasnak vagy szenderegnek, az alagúttal senki sem törődik. A vonatvezetőt kérdezi meg, mit tud erről az alagútról. Ő bevallja, maga sem érti, hogyan jutottak ebbe az alagútba, de hát „sínen haladunk, az alagútnak tehát vezetnie kell valahová. Semmi sem bizonyítja, hogy valami nincs rendben, kivéve persze, hogy az alagút nem ér véget”. A kérdezőt ez nem nyugtatja meg, arra kéri a vonatvezetőt, hogy állítsa meg a szerelvényt. A vészfék azonban nem működik. Ezért a nyugtalan utas a vonatvezetővel együtt előre megy, hogy a mozdonyvezetőtől kérjen felvilágosítást. Megdöbbenve látják, hogy a vonaton nincs mozdonyvezető, a vezetőfülke üres, a sebességmérő viszont egyre nagyobb sebességet mutat. És meg kell érteniük, hogy ez a vonat már meg nem állítható, gyorsuló iramban rohan ijesztő távlatok felé.

A felületes olvasó közlekedési katasztrófát talál ebben a történetben. Az az olvasó azonban, aki a történet mélyén rejlő tanulságot próbálja felismerni, nemcsak arra figyel, hogy az utasok mennyire közömbösek a nyugtalanító jelenség (az alagút hosszúsága) láttán, hanem arra is, hogy a mozdonyvezető nélkül száguldó szerelvény közvetetten értelmezendő: azt a földi valóságot jelentheti, amely nekünk, embereknek az életterünk. És ez a környezet került veszélybe (a felgyorsult technikai változásokkal, a légkör szennyezésével, a klimatikus viszonyok átalakulásával), de a föld lakói ezt a veszélyt nem akarják tudomásul venni. Az emberek folytatják szokásos napi tevékenységeiket, s ha érzékelnek is néha ijesztő jelenségeket, akkor azokról úgy gondolják, „sínen vagyunk”, tehát biztonságban. Arra már nem kíváncsiak, van-e vezetője ennek a szerelvénynek, és lehet-e tenni valamit a változások káros következményei ellen. Hiszik, hogy annak eldöntése, ez a „vonat” hogyan haladjon, nem rájuk tartozik.

Kitűnő példája annak, hogy miként lehet egy rövid történetben megragadó és mély tanulságot adó képet alkotni, a következő részlet Nádas Péter „Egy családregény vége” c. művéből: „A nagypapa mesélt. Nem tudom, elmeséltem-e már neked, hogy amikor jöttem hazafelé, Krakkón jöttem át. Nagy tömeg állt egy ház előtt. Megálltam én is, néztem, mit bámulnak ők. A bomba szabályos keresztmetszetet csinált abból a házból, úgyhogy a kettéhasított szobák ép felén, majdnem érintetlenül ott lógtak a képek a falon, a díványon a párnák, kissé porosak, a második emeleten egy éjjeliedény, nem tudom, miért, de éppen az asztal közepén, és megperzselődött csipke az asztalon; a harmadikon egy selyemkárpittal bevont szobában pianínó állt a falnál. A kettészelt lépcsőházban egy férfi ment fölfelé, ezt figyelte a tömeg, s most már ezt figyeltem én is. Idős férfi volt, minden emeleten megállt, megpihent, aztán ment tovább. A harmadikon, ott, betette a kulcsot a zárba, kinyitotta az ajtót, és becsukta maga után. Az előszobában felakasztotta a kabátját a fogasra. A szobába ment. Körülnézett, elmosolyodott, ujját végighúzta a széken, láthatta: poros, majd leült a pianínó elé, és felnyitotta a hangszer fedelét. Nézte a billentyűket, és sokáig gondolkodott. Mi lenn álltunk némán. Azt hiszem, a lengyelek

tudták, ki ő. Aztán játszani kezdett, azt hiszem, Chopint. De magának játszott, gyakorolt. Szoktatta a kezét. Ha elvétett egy futamot, újra kezdte, s ettől ugyanaz a dallam mindig más oldaláról mutatkozott. Így még szebb volt az egész. Gyűlt a tömeg, egészen nagyra gyűlt. Sokan sírtak is. Több mint egy órán át tartott a furcsa előadás. Akkor a férfi felállt, megropogtatta a derekát, és elindult egy ajtó felé. Az ajtó a mélybe nyílt. S ő magával rántotta az ajtót keretestül, s az ajtókeret az egész megmaradt falat”.¹

Amikor elolvastam ezt a történetet, amelynek látszólag nem is volt köze a könyv többi részéhez, megdöbbsentem. Érzelmileg annyira megragadott, hogy csak jóval később kezdtem arról gondolkodni, mivel magyarázható a mesteri módon felépített képsor hatása. A leírás eleinte egy szokványos háborús képpel indul: a lebombázott ház romos látványával. Ám ez a kép egyszerre beszédes lesz. A félig megmaradt szobákban feltárul egykori lakóinak az élete az ott levő tárgyakon keresztül. Velük mintha megelevenedne az, ami korábban átfogta az ott élők mindennapi életét. És megjelenik egy ember, aki valóban úgy tesz, mintha közben semmi rendkívüli sem történt volna, felmegy a lépcsőkön a harmadik emeletre, benyit egy szobába, felakasztja kabátját egy fogasra, leül a zongora elé, és játszani kezd. Előtte kicsit csodálkozik, hogy milyen poros a szék, de végül is őt a zongorajáték lehetősége érdekli. S amikor megszólaltja a hangszer billentyűit, csak a maga kedvéért próbálgatja a futamokat. Mintha éreztetné, hogy a művészet túlél minden pusztítást. Ez fontosabb az emberek számára, mint az a féktelen düh, melynek lényege a rombolás. De ez csak múló üzenet a lent állók számára, a zongorista kinyit egy ajtót, és azzal együtt zuhan a mélybe. Nem derül ki, hogy tudatosan tette vagy figyelmetlenül. Tulajdonképpen mindegy, a történet üzenete az, hogy a barbárság elnyomja az élet öncélú szépségét. És ez a tragikus üzenet túlmegy a háború idején, általánosabb érvényű figyelmeztetés lesz belőle.

Természetesen könnyebb kimutatni az értéket egy irodalmi alkotásban, mint más művészetekben. A zenében csak érezni lehet a minőséget, már annak, akinek fejlett a zenei hallása. A vizuális művészetekben is kell hozzá formaérzék, amely felfogja egy mű szerkezeti felépítését, részeinek összhatását. Mindez szavakkal nehezen visszaadható. Egy filmnél már könnyebb, mert abban cselekmény is van, ha benne nem is a szavak a lényegesek, hanem a képsor, amit megjelenít. A „Kopár sziget” c. japán filmben például nincs is beszéd, csak aláfestő zene ad hanghatást, a történet lényegét kimondott szavak nélkül kell megérteni. A címben említett szigeten egy házaspár próbálja megteremteti a létfeltételeiket. Növényeket természetnek, ezeket mindig öntözniük kell, hogy fejlődjenek. A sziget talaja nemcsak terméketlen, de emelkedő is, ezért nehéz rajta felfelé haladva a munkát elvégezni. S minthogy a szigeten nincs víz, a körülötte levő tenger vize pedig sós, ezért öntözésre alkalmatlan, csónakkal kell a távoli szárazföldről tartályokban vizet hozni, majd az edényeket hátukon felhordani, és apránként a növények tövéhez önteni. A rogyadozó lábbal végzett munka láthatólag nagyon megerőltető, de megállás nélkül folytatni kell, mert ez teszi lehetővé az életben maradásukat.

A házaspárnak van egy fiú gyermeke, akit csónakjukkal visznek át a szárazföldre levő iskolába, majd a tanítás végeztével hoznak haza a szigetre. Úgy tetszik, a munkájuknak is ez ad értelmet, mert az ő jövőjéről is gondoskodniuk kell. Egyszer azonban a fiú megbetegszik, és nem tudnak rajta segíteni, meghal. A munka azonban nem állhat meg. Bár az asszony a fia halála miatti elkeseredésében szándékosan önti ki a magával hozott vizet, fellázadva az értelmetlenné vált munka ellen, a férje – első indulatában – megüti őt, de azután mindketten ismét mégis csak felveszik az öntözésre használt edényt, és végzik tovább a munkájukat. A szavak nélkül lejátszott történet mélyen megindító, hatását az ugyanúgy ismétlődő, fájdalmas hangulatú zene tovább mélyíti, erősíti.

A kiválasztott példák talán érzékeltetik, ahhoz, hogy az érték felfedezhető legyen egy műben, keresni kell, mit is jelent az, amit olvasunk, látunk. Az olvasásban és a filmek nézésében csak szórakozást váró ember viszont úgy gondolja, egy mű akkor jó, ha nem kell közben gondolkodni, mert benne minden érthető. Vagyis közismert dolgokról szól. Karinthy Frigyes ír paródiát az ilyen életfelfogásról a 20. század elején népszerű költőt, Szabolcska Mihály modorát kifigurázva. Az említett verselő a falusi életről írt idilli költeményeket, ezekben minden szép volt, minden csodálatos hangulatot árasztott. Karinthy felismerte, hogy giccses ezek, érzélgős utánzatai a valóban tetszetős környezetnek. Ezért eltúlozta Szabolcska szóképeit és stílusát, jelezve tartalmának az ürességét. Így: „A mi falunkból jött az üzenet – Áll még a gólya az eszterág felett – Nő még a fű a domboldalon, – és bent az udvaron. – Kertünkben még virul a sok virág, – és még rügyeznek ott a fák. – És egyre folyik a mezőn a munka, – a mi falunkba. – A mi falunkban ákácfa alatt, – fehérre meszelt házak állanak. – És estefelé, ha a nap lehull – bealkonyul. – A mi falunkban nyáron nő a zab, és éjszaka van, ha lehull a nap. – Forgácsot vág ki a gyalu – csodálatos, csodálatos falú.”²

A versben egyetlen szokatlan kép, figyelmet ébresztő gondolat sincs, minden közhelyszerűen magától értetődő. Arról nem is szólva, hogy sorról sorra érződik benne a gúny, hogyan tehető rímes képsorrá mindaz, amit felesleges lenne kimondani magától értetődő volta miatt. Itt semmi rendkívüli sem történik, a vers mégis „csodálatosnak” mondja. Persze Karinthy eltúlozta, ami Szabolcska verseire jellemző volt, de ez a túlzás – a művészi megformálás eszközeként – figyelmeztette olvasóit, hogy ismerjék fel a parodizált mű jellegzetes stílusát. „Ahogy egy másik, Szabolcskára utaló gúnyversében Karinthy megfogalmazta: Egyszerű és tiszta nóta, gólyafészek, nádtető – Nincsen benne semmi, ámde, az legalább érthető.”

Humoros műfaj a groteszk is, amely valószerűtlenségig eltúlzott részleteivel jelenít meg tipikus vonásokat az emberekben. Mesteri módon alkalmazta ezt Örkény István „egyperces novelláiban”, amelyek tömörségükben is képesek felvillantani a „feje tetejére állított” helyzetek lényegre tapintó mozzanatait. A „Visszatért a földre a magyar holdrakéta” c. írásának már a címe is képtelenség, legalább is a jelenben. Még képtelenebb részletek találhatók benne, amikor a rakéta kapitányával folytatott interjúban a kérdezett elújságolja, hogy a Holdon magyarok élnek. Kitűnően alkalmazkodtak már az ottani környezeti adottságokhoz, a hideghez és a hőmérsékleti ingadozásokhoz. S minthogy a Holdon nincs levegő, „zacskóból vesznek lélegzetet, melyben még a hazuról hozott levegőt tartogatják”. Itt nemcsak a praktikus eljárás lehetetlensége neveteti meg az olvasót, de az is, ahogyan e példa jól karikírozza a leleményességet, ahogy a magyarok mindenütt feltalálják magukat. S egyúttal fricskát kap az a meggyőződés, hogy mindig csak a „hazai termék” lehet jó, még a Holdon is. Nem meglepő az sem, hogy egy vendégszerető család halászlével kínálja meg az úrhajó kapitányát. De a leginkább találó alighanem az a részlet, amikor az interjú készítője megkérdi: „Azonkívül, hogy magyarok, mivel foglalkoznak?” Mire a válasz: „Azon kívül, hogy magyarok, nem foglalkoznak semmivel, mert ez teljesen igénybe veszi az idejüket”.³

Nem kell hozzá kommentár, hogy felfogjuk az iróniát, ami a párbeszédből árad. A rakétát vezető utazásának legnagyobb meglepetése az a felfedezés, hogy két hold van, nem egymás mögött, hanem „szorosan egymás mellett”. S amikor figyelmeztetik, hogy „ezt még nem észlelte soha senki”, őszintén bevallja, „akkor, úgy látszik, tévedtem”.

A groteszk ellentétes elemek vegyítésével mutat be fonák helyzeteket. Itt a holdra szállás technikai jelentősége keveredik a köznapok kisszerűségével és a kispolgár szűklátókörűségével. A szatíra hasonló megoldással él, de benne az ábrázolt valóság egésze kap ellenkező jelentést. Jó példa erre a „Tanú” című magyar film, amelyben a koncepciós politikai perek háttere válik megismerhetővé, s ami eredetileg véres valóság volt, itt nevetni való ostobasággá alakul át. A filmet oly sokszor ismételték, hogy talán felesleges felidézni az egyes jeleneteit,

elég, ha utalunk a „magyar narancsra”, ami valójában savanyú citrom, vagy a Vidám Park egyik látványosságára, amely „a szocialista szellem vasútja” címet kapta a mindent átpolitizálni akaró buzgalom jóvoltából. Kevesen látták azt a bemutatót, amely Budapest egyik színházában játszódtott le évtizedekkel ezelőtt a lengyel Gombrowicz „Operettka” c. darabjával. A teli nézőtér előtt megkezdődött első felvonás az operettek hagyományos világát jelenítette meg. Édeskés dallamok, női estélyi ruhák, elegánsan öltözött szmokingos férfiak a színpadon, a közönség hálásan tapsolva fogadta az előadást. A második felvonás azonban döbbenetet váltott ki: az első felvonás szereplői közül többen géppisztollyal és fekete egyenruhával jöttek be, karszalaggal, amelynek jelzése emlékeztetett a második világháború nemzeti szocialista, fasiszta alakjaira. A történet alakulása is komoran idézte fel azoknak az éveknek a kegyetlen légkörét. Mindezt az operett zenéjére. A nézők nagy többsége felháborodottan állt fel, és hagyta el a nézőteret, és a színmű azon kevesek előtt folytatódott, akik megértették és méltányolták a rendező ötletét a kétféle világ közvetett összefüggéséről, a háttérben meghúzódó kispolgári mentalitásról.

A „tömegember” és a tömegkultúra

A demokrácia ellentmondása, hogy esélyegyenlőséget és általános jólétet ígér, de egyiket sem tudja megadni. A demokráciának az ókori görög nyelvből vett fogalma néphatalmat jelent, a történelemben azonban a nép sohasem került hatalomba, még akkor sem, ha valamelyik társadalmi alakulat magáról ezt hirdette. Vagy a hatalomban levők állították, hogy ők a nép érdekeit képviselik, hiszen alacsony sorból származtak, és a nép forradalma tette lehetővé az uralmukat, vagy ténylegesen a nép többsége választotta meg őket, de ezután már kizárólag ők gyakorolták a hatalommal járó jogokat. A „nép” mindkét esetben irányított maradt. És az is csak ígéret maradt, hogy a hatalom a nép igényeit szolgálja. Azért, mert a hatalomba kerülők kiváltságos helyzetükben sokszor már csak a saját elképzeléseiknek megfelelő döntéseket hozzák meg, anélkül, hogy figyelembe vennék az irányított emberek valós érdekeit. Ez a tájékozatlanság fordítva is igaz: ha a „nép” nem ismeri jól megválasztott képviselőit, könnyen választ olyanokat, akik nem is alkalmasak a nekik szánt feladatra. Ezért írta J. J. Rousseau, hogy „a szó szigorú értelmében véve igazi demokrácia sohasem létezett, és nem is fog létezni soha. Ellentmond a dolgok természetes rendjének, hogy a sokaság kormányozzon, és a kevesek kormányoztassanak”.¹

Itt Rousseau még csak a hatalomban való részesedés egyenlőtlenségét tette szóvá, de gondolatának folytatásában más problémát is megemlíttet. „Elképzelhetetlen, hogy a nép szakadatlanul gyülekezzen a közügyek intézése végett... a kisebb létszámú hatóságok... könnyebben intézik az ügyeket”. Ez ugyan igaz, de ennek a következménye Rousseau szerint az, hogy az emberek nagy többsége megmarad természeti állapotában, s nem jut el ahhoz, hogy aktív társadalmi lényként élje az életét. A magánélet keretei között beszűkült életforma – amit Rousseau „természeti létnek” tart – „akadályozná legnagyobb képességeink fejlődését, nevezetesen hiányozna belőle a részeknek az az összefüggése, amely az egészet teszi... Mindenki elszigetelt maradna a többiek között, mindenki csak magával törődne; értelmünk nem tudna kifejlődni; úgy élnénk, hogy semmit sem érzünk, úgy halnánk meg, hogy nem is éltünk”.²

A társadalomtól elszigetelt élet tehát nem teszi lehetővé, hogy az egyes emberek megértsék a társadalom fejlesztésének szükségleteit és lehetőségeit, felfogják a közösség érdekeit, és indítékot érezzenek azért, hogy mindebben tevékeny részt vállaljanak. Más szóval: az emberek többsége nem tud és nem is akar aktív szerepet vállalni a demokráciában. Helyette a körülmények megjavítását a hatalomtól várja, nem ismerve fel, hogy eredményt csak a közösségi összefogás hozhatna. Még napjainkban is az a látszat, mintha igaz lenne Kant

megállapítása: „Az ember olyan lény, akinek úrra van szüksége”. Akire feltekinthet, akit rajongva tisztelhet, aki őrá hivatkozva biztosítja a rendet, és aki minden bajt el tud tüntetni az életből. Egy valakinek a felmagasztalása azonban feltételezi az ellenkezőjét is, hogy meg kell találni azokat, akiket ki kell közönsíteni egy közösségből, hogy megvalósuljon a társadalom egysége. Így fordul azután a demokrácia önmaga ellentétébe, a diktatúrába, amit – meglepő módon – gyakran a társadalom többsége támogat.

Óhatatlanul ide kívánczok Karinthy Frigyes „Barabbás” c. elbeszélése. Ez nem humoreszk, a benne ábrázolt eseménysor szomorú és elgondolkoztató. Röviden összegezve a történeteket: Jézus feltámad hallottaiból, és bejárja a vidéket, ahol élt és tanított. Mindenütt pusztulást lát, üszkös romokat, lerombolt házakat, kifosztott családokat, megnyomorított embereket. – Ki tette ezt? – kérdi, és a válasz: – Barabás, a gyilkos. Mire a Názáreti azt mondja: – de hiszen ti akartátok, hogy Pilátus őt bocsássa szabadon, a Pászká ünnepén. – Ó ha tudtuk volna – mondják erre a megnyomorítottak – másképp tettünk volna. Ha még egyszer megkérdeznének bennünket, tudnánk, mit mondjunk. Erre – Jézus javasolja: – Gyertek hát velem Pilátus házához, hogy új ítéletet kérjünk. S ha megkérdeznék benneteket, hogy kit bocsássanak szabadon, mondjátok, hogy a Názáretit. És elindul a sokaság élén, elér Pilátus házához, ahol a helytartó éppen Barabbással lakomázik. Csodálkozva hallgatja azt, hogy új ítéletet kérnek tőle, de nem akar ellenkezni. Legyen úgy, ahogy a nép kívánja. És Pilátus ismét felteszi a kérdést: – Mit akartok hát, kit bocsássak el, Barabást vagy a Názáretit? A tömeg pedig hangosan kiáltja: – Barabást. És az emberek csodálkozva néznek egymásra, mert külön-külön mindenki Jézust mond, de a kiáltásuk tömeggé egyesülve mégis Barabást kiált. Jézus pedig bólint rá, fejét lehajtja, engedi, hogy megköttözzék, és elvigyék, hogy másodszor is megfeszítsék.

Bár ezt az elbeszélést az író 1917-ben írta, és a mű rejtett értelme a háborúra vonatkozott, amit évekkel korábban az emberek többsége nagy lelkesedéssel fogadott, az elképzelt eseménysor tanulsága mégis másra is általánosítható. Arra, hogy sokan képtelenek tanulni a korábbi tévedésükből. Mert hajlandók elfelejteni azt. Mi az oka annak – kérdezhetjük – hogy sok ember újra és újra a gonoszat választja a jószág helyett, noha egyéni életében mindenki a jóra törekszik? Milyen szuggesztív hatása lehet annak, ha az elégedetlen emberek tömeggé egyesülnek, és végül önmagukból kivetkőzve saját kárukra fogadnak el valamit? Hamvas Béla így jellemezte ezt a tipikus helyzetet: „Az egyén tudatos tevékenysége helyébe, a tömeg tudattalan tevékenysége lépett... A tömeg uralma azt jelenti, hogy az egyéni, világos, értelmes, józan, tudatos tevékenysége helyébe a tömeg zavaros, vak, homályos, tudattalan tevékenysége lép, és ezzel az egész emberi lét elhomályosul és elsüllyed... Az egyéni és a világos gondolkodás és tevékenység elkezd a tömeg zavaros, tudattalan tevékenységétől függeni... A magasabb függ az alacsonyabbtól”, „Az ember fölött az uralmat ellenőrizhetetlen ösztönzések veszik át, és az ember a tömegben maradéktalanul felszívódik”. „A kezdődő primitívizálódás kivétel nélkül mindenkit kikezd és aláás. A szellemet kioltja, az ízlést a legalacsonyabb színvonalra szállítja le, a vallásból babonát csinál, az istenekből bálványt, a világos és józan gondolkodás helyét zavaros mítosz foglalja el”.⁴ A tömeghatás tehát pusztítja az egyéniséget, az önállóságot. Indokoltan nevezte Pataki Ferenc a 20. századot a „tömegek évszázadának”.⁵

Tanulságos, hogyan jutott hatalomra Németországban a múlt század harmincas évtizedének elején a nemzeti szocialista párt. Míg a többi párt nem volt hajlandó szövetkezni egymással, hogy megakadályozzák ezek uralomra jutását, ez a párt megkapta a szavazatok többségét, annak ellenére, az ellenfelekkel való erőszakos leszámolás. Miért tudták mégis megnyerni a szavazók többségét? Mert hangzatos ták be magukat, és minden akciójuk a német felsőbbrendűség érzését hirdette. Pataki könyve ennek a jelenségnek a magyarázatára egy meghökkentő eseményt említ még a század elejéről, Franciaországból, idézve Le Bon „A tömegek

pszichológiája” c. könyvét. Egy népszerű színész fogadott barátaival, hogy a szónoklatával kiváltja egy nagy teremben összegyűlt hallgatóság lelkesedését, noha beszédének semmi értelme sem lesz. A fogadást megnyerte, bár beszéde összefüggéstelen szavakból állt, és csak néhány szó volt benne kivehető, mint a „haza”, a „becsület”, a „lobogó”. Ezeket keverte szóáradatába. Hallgatói frenetikus tapsviharral köszöntötték a teljesítményét. Le Bon hozzátette: „Aki vezetni akarja a tömegeket, annak az érzelmeire, és sohasem az értelmére kell hatnia”.⁶ Ugyanezt vallotta Adolf Hitler is a „Mein Kampf” (Harcom) c. könyvében: „A propaganda elsősorban az érzelmre hason, és csak kisebb mértékben az értelemre. Nem szükséges, hogy a nép tudatosan gondolkodjék, hiszen az emberek felfogó képessége amúgy is meglehetősen korlátozott, intelligenciájuk csekély, viszont igen gyorsan felejtenek. Ehhez képest a hatásos propaganda csupán néhány pontra szorítkozhat, és a jelmondatokat addig kell ismételnie, míg a közönség minden tagja megérti, hogy hogyan kell értenie azokat”.⁷ Elgondolkodtató, hogy miért lehet visszaélni az emberek közéleti tudatlanságával és politikai tájékozatlanságával olyan korban, amelyben megnőtt az emberek iskolázottsága és javult a kulturális ellátottsága. Mintha továbbra is időszerű lenne Ortega y Gasset véleménye, hogy a közéletet a 20. században olyan emberek uralják, akiket „az elvtelenségre való jog” vezet, s akiknek az a meggyőződése, hogy nekik mindenben igazuk van. Ezért szólnak bele a politikába és jellemző, hogy nem hajlandók másokat meghallgatni, más véleményt elfogadni. Nincsenek azonban önálló gondolataik, csak közhelyeket mondanak, előítéleteket vallanak, s „a közönségesség jogát” hirdetik. Halálisan gyűlölnék mindenkit, akik gondolkodva, megalapozott véleményt alakítanak ki. Ortega szavaival: „ott nincs kultúra, ahol nincsenek normák, amelyekre hivatkozhatnak az embertársaink... Ott nincs kultúra, ahol nem tisztelik a vitában alkalmazható végső szellemi álláspontokat”.⁸

E típus kialakulását és elterjedését Oswald Spengler történelmi változásokkal magyarázta. Úgy látta, az anyagi javak fokozódó termelésének hatására az emberiség a szerves létet szervetlennel cseréli fel, és az emberi voltáról lemondva magát a tárgyi környezet uralma alá veti. Ezért az anyagi civilizáció „a kultúra kikerülhetetlen végzete”.⁹ Ennek eredménye, hogy a történelem visszatér a történelmitlenségbe, „az őskor primitív ütemébe”. A hagyomány elveszti az értékét, az önállóan gondolkodó ember fölöslegessé válik, mert a sajtó és a rádió határozza meg, az emberek mit gondoljanak. Az lesz az igazság, amit a tömeg „naponta hall és olvas”. A demokráciát a zsarnokok uralma váltja fel, ezt háborúk végtelen sora követi, de ez „mit sem számít a démoni hatalomvágy előtt”. Eltűnik az erkölcs, az igazság, az ember szeretet, az ésszerűség, új barbárság következik – írta Spengler még a 20. század elején.

Az itt idézett szerzőket bírálták túlzott borúlátásuk és az egyszerű emberek lenézése miatt. Bíralták az anyagi színvonal fejlesztését elmarasztaló nézeteik miatt is, mondván, hogy jogos az emberiség törekvése életszínvonalának javítására. A bírálók szerint a diktatórikus rendszerek nem tartósak, ennek bizonyossága, hogy a 20. század végére – legalább is a világ jelentősebb országaiban – eltűntek. Ezért a tömegtársadalom elfajulása sem szükségszerű. Ezzel az optimizmussal szemben azonban kialakultak olyan nézetek, amelyek a demokratikus viszonyok közt élő „fogyasztói társadalomban” mutatták ki a tömegemberré válás tüneteit. Herbert Marcuse rámutatott arra, hogy a technikai fejlődésre építő társadalmi rendszer az anyagi haszon növelése érdekében álszükségleteket teremt, és ezeket reklámmal fogadtatja el az emberekkel. Jólétet, kényelmet és ezzel együtt boldogságot ígér, de amit nyújt, az a vásárlás és a fogyasztás boldogsága. A közvéleményt a tömegkommunikáció annyira befolyásolja, hogy az emberek életcélként fogadják el a javak mind nagyobb mennyiségű megszerzését. Az igényeket azonban a reklám úgy nivellálja, hogy „mindenki azt szeresse és utálja, amit mások”.¹⁰

Sok ember automatikusan azonosul ezzel az életformával, feladja személyes meggyőződését, behódol a rendszernek, mert a megváltoztatása ésszerűtlennek látszik, hiszen csaknem

mindenki abban keresi a boldogulását. Az egyéniség eltűnését bizonyítja, hogy az emberek értéküket a megszerzett tárgyak értékével azonosítják, az lesz tehát az értékes ember, aki sok értékes tárgyat tart a birtokában. A fogyasztói társadalom tagjai készségesen azonosulnak a népszerűsített viselkedésformákkal, amelyeket filmekben vagy a televízióban látnak. A kultúra elveszti eredeti rendeltetését, hogy a naponta átélt étellel szemben átfogó távlatot adjon, segítse a valóság lényeges mozzanatainak felismerését. A tömegtársadalom kultúrája beolvad a mindennapiságba, elsekélyesedik, „mert a dolgok éppen érvényesülő állását dekorálja”. Nem a valóság megváltoztatására, fejlesztésére készlet, hanem annak kritikátlan elfogadására. Ezért ajánl kikapcsolódást adó élményeket, hogy az emberek ne törődjenek az önmaguk fejlesztését akadályozó társadalmi viszonyokkal. Ahogy a kultúrában megszűnik a távolság a „van” és a „lehetséges” között, úgy az álszükségletekre manipulált társadalomnak sincs már szüksége jobb minőségű életre. A művészet korábban az ösztönök megtisztítására vállalkozott, most a szabadság nevében fogadtatja el az agresszivitást és a nyers szexualitást, azokat az emberi lét természetes reakcióiként állítja be. Az ösztönök felszabadításával, az erőszak népszerűsítésével eltűnik a humanitás a viselkedésben, az életmódban és a beszédben egyaránt.

Az egyéniség feladását és az eltömegesedés veszélyét elemzi Erich Fromm is.¹¹ Szerinte a modern világban az ember egyre nagyobb szabadságot kap életkörülményei alakítására, de a közösségek felbomlása el is szigeteli őt másoktól. Feltételezhető lenne, hogy a nagyobb önállóság a gondolkodás önállóságát hozná magával, de ez mégsem következik be. A kapcsolatok gyengülése fokozza a bizonytalanság érzetét. Ezért az emberek készséggel fogadják el azokat a magatartásformákat, amelyeket a kereskedelmi reklámoktól kapnak. Ezek ugyanis nemcsak bizonyos áruk megvételét ajánlják, hanem a hozzájuk kapcsolódó viselkedést is. Ha a vásárlást sikeres emberek ajánlják, az a látszat, mintha a kínált cikkek megszerzése és a sztárok életmódja szükségszerűen kapcsolódna egymáshoz. Az utánzás váltja fel tehát az életforma önállóságát, a kapott minták kritikátlan átvétele az ítélőképesség tompulásával jár együtt. Ennek eredményeként az egyén hamis képet kap a társadalomról, már csak azért is, mert a tömegkommunikáció összefüggéstelen és önkényesen kiválasztott – gyakran lényegtelen – információkkal köti le a figyelmet. Jellemző módon nem annyira az egyes művészeti alkotások minőségét tudatosítják, inkább a művészek életéről szólnak. Látszólag azért, hogy így népszerűsítsék a művészetet, valójában azonban hamis tájékoztatást adnak a kultúráról. Nem véletlenül lesz sok fiatal életcélja a vélt tehetségével elérhető karrier, amit sokan a nyilvánosság előtti gyakori szerepléssel, a széleskörű ismertséggel azonosítanak. Ami azt a hitet erősíti, hogy az ember értéke eladhatóságával azonos.

Király Jenő szerint ez a meggyőződés tipikus korjelenséggé válik, s a káros hatása átjárja az emberi élet egészét. Fogalmazásában: „Korunkban a felületesen örömhajhászó fogyasztói mentalitás és a szellemi nível csökkenése soha nem ismert pusztító potenciállal a pusztítás ‘tudományos-technikai forradalmával’ találkozik. Éghajlati változásokkal, a Föld egyes régióinak lakhatatlanná válásával, túlnépesedéssel, szegények és gazdagok ellentétének éleződésével kell számolnunk. Soha nem látott új esélytelenségekkel... Egymásért már nem, csak egymás ellen tudnak az emberek egyesülni, a közösséget a destruktivitás, a gyűlölet restaurálja... Már mindenki gyűlöl mindenkit, amikor áldozatot kezdenek keresni. Az eszmecserét leváltja a meggyőzés, a kommunikációt leváltja a népszerűsítés, a propaganda, a média-hatalom... A belpolitika az osztályok, csoportok, a külpolitika a népek egymás ellen fordítása, szakadatlan gyanúsítás, mesterségesen szított elfogultság. A modern gondolkodás lényege a ‘szív’ megkeményedése... A diktatúrák idején a hatalom számára a megbélyegzés a lényeg, melyet a közösség félelemből, az előnyös helyzetű csoportok pedig érdekből tolerálnak... Korábban a gyűlölet elsősorban idegengyűlöletként fenyegetett, ma az idegenség a legelembb emberi viszonyokat is kezdi áthatni. A gyűlölet évezrede következik”.¹²

E sorokat írójuk 1997-ben fogalmazta meg. Azóta a fenyegető jelenségek a közélet egyes területein mintha erősödtek volna. A politikai küzdelmekben a leggyakrabban alkalmazott módszer az ellenfél erkölcsi lejáratása, a bűnügyi gyanúsítás, akkor is, ha a vád képtelensége nyilvánvaló. Az ellentétes oldalak egymásnak feszülése nem marad meg a pártok keretei között, a győzelem érdekében a gyűlölködést ki kell terjeszteni a társadalom minél nagyobb részére. Úgy látszik, mintha ez a megosztottság már eltűntethetetlen lenne, a sérelmek olyan nagyok, hogy abból békés megoldás ki nem vezet. És a kibékíthetetlenség jele, hogy a felek azt igyekeznek bizonyítani, az ellenkező oldalon állók kívül állnak a nemzetten, mert annak az egységéhez az szükséges, hogy mindenki azonos álláspontot valljon. Aki tehát nem ért egyet a többséghez tartozókkal, azokat ki kell szorítani ebből a közösségből. Ami persze gyakorlatilag azt jelentené, hogy a demokráciát totalitárius társadalommá kell átalakítani, amelyben a közügyekről egyetlen véleményt kell mindenkinek elfogadnia. Ha ez lenne a jövő, kérdés, hogy milyen szerepe maradna még a kultúrának? Amelynek a lényege éppenséggel az egyéni szabadság és önálló gondolkodás egy társadalmi közösségben belül.

A szabadidő, mint lehetőség

Néhány évtizeddel ezelőtt találkoztam Budapesten Alan Sapora úrral, aki az Egyesült Államokban az Illinois-i Egyetem szabadidő-kutatási tanszékének vezetője volt. Elmondta, hogy olyan szakembereket képeznek, akik szabadidős létesítményeket terveznek városi lakótelepek számára. Nem építészként, hanem a helyi szükségleteket és igényeket felmérve dolgozzák ki az intézmények lehetséges szolgáltatásait. Érdeklődéssel hallgattam, mert nálunk ilyen tervezésről nem tudtam. Elgondolkoztatott, amikor azt mondta: „ti még nem tudjátok, milyen nagy gond a szabadidő”. Először nem értettem, mire céloz, hiszen a szabadidőt mi úgy fogtuk fel, fő, hogy legyen minél több, majd mi tudjuk, mivel töltjük el. Akkor vezették be nálunk a „szabad szombatokat”, vagyis azt, hogy a szombat is munkaszüneti nap lesz. Ma a fiatalabbak ezt természetesnek tartják, mert nem tudják, hogy azelőtt szombaton is dolgozni kellett a munkahelyeken, tanulni kellett az iskolákban. Igaz, csak délig, de félig ez is munkanap volt. Nos, a nálunk elvégzett felmérések megcáfolták azt a vártatkozást, hogy a „szabad szombattal” felszabaduló időt az emberek művelődéssel töltik el. Kiderült, szó sincs erről, ilyen igény nagyon kevés volt. Ami még inkább meglepte a vizsgálatot végző kutatókat, az az volt, hogy az emberek többsége a szabadidőt is munkával töltötte el. Mégpedig önként vállalt munkával. Részben a lakásukban végezhető házimunkával (amire végre bőven jutott idő), részben pedig a hétfégi tartózkodásra vett telek (az úgynevezett hobby-kert) gondozásával, az ott épített ház fejlesztésével. Egyesek másodállást vállaltak valahol, hogy növeljék a keresetüket. Természetesen akadtak olyanok is, akik a hétfégi napokat pihenéssel, más szóval „semmit tevéssel” töltötték, amibe azért belefért egy kis kultúra is a televízió szórakoztató műsoraival.

Kezdtém megérteni, miért mondta Sapora úr, hogy „nagy gond” a szabadidő. Úgy látszott, sokan nem ismerik fel annak a sajátos értékét, ezért töltik ki már ismert elfoglaltságokkal. Ez önmagában még nem lenne baj, de kiderült, egyesek szenvednek a tétlenségtől, unatkoznak. Mások – főleg fiatalok – értelmetlen „ökörködéssel” próbálják agyon ütni az üres óráikat. Ilyesmiről hallottam Sapora úrtól is. Egyébként megtudtam, hogy ő magyar származású (amit a családneve alapján már kezdetben sejtettem, noha a Szapora név nem gyakori nálunk.) Nagyszülei még a 20. század elején vándoroltak ki Amerikába, ő már ott született, ott nőtt fel, s járt iskolába, ezért magyarul már csak néhány szót tudott. Érdekelte azonban, mi történik nálunk, és szívesen fogadta az együttműködés lehetőségét a budapesti Művelődéskutató Intézettel, és akkori vezetőjével, Vitányi Ivánnal. Később aztán még inkább beláttam, mennyire igaza volt akkor, amikor „nagy gondnak” mondta a szabadidőt.

Az amerikai Christopher Lasch könyvében olvastam a következőt: „A diákok képtelenek érdeklődni bármi iránt, ami túlmutat a pillanatnyi tapasztalaton”. Amit egy tanár így egészített ki: „a diákok ahhoz szoktak, hogy szórakoztassák őket. Ha unatkoznak, csak fordítanak egyet a sávváltón, és másik csatornát keresnek a televízióban”.¹ Még komorabb képet fest erről az Egyesült Államokban élő, magyar származású Scitovszky Tibor. „A tizenéves iskolások által elkövetett, egyre szaporodó gyilkosságokat sok különböző módon magyarázzák, de az unalmat eddig még senki sem említette a valószínű okok között. Pedig az élhető élethez nemcsak az étel, ital, lakás és a szerelem nélkülözhetetlen, hanem az olyan tevékenység vagy tevékenységek is, amelyekben örömet lelheti az ember”. Az ilyen „érdekes foglalatosságok híján kialakuló unalom is elvezethet az erőszakhoz, mint izgalomforráshoz, a fölös energiák felhasználásának szélsőséges módjához”. „A börtönökben és javítóintézetekben számos interjú készült az iskolából kimaradt, gyilkosságért, rablásért, drogterjesztésért és egyéb bűncselekményekért elítélt fiatalokkal. A megkérdezettek bűnözővé válásuk okai között mindig megemlítették az unalom gyötrelmes érzését és a vágyukat, hogy megszabaduljanak ettől az érzéstől, izgalmasan éljenek, és elismerésre találjanak... Rongálásokat, apróbb tolvajlásokat követnek el magáért az izgalomért, amelyet minden tilosban járó gyerek érez. Amikor ezek a kisebb bűnök büntetlenül maradnak, úgy gondolják, hogy nagyobb adag izgalomért komolyabb bűnöket kell megkockáztatniuk. Legtöbbjük valamilyen bandához is csatlakozik, mert így élvezheti a többi bandatag elismerését ‘hőstetteiért’, és dicséretet kaphat ügyességéért, amellyel még a gyilkosságot is meg tudja úszni”.² Scitovszky következtetése: „A szabadidő értelmes kitöltéséhez szükséges képességek kifejlesztése nélkülözhetetlen feltétele a békés és civilizált társadalom létrejöttének, ugyanakkor fontos ellenszere az unalomnak, s így hozzájárulhat az abból fakadó gyilkos következmények megelőzéséhez”.

Ezeket a sorokat olvasva nem meglepő egy nemzetközi felmérés beszámolója, amely azt vizsgálta, hogyan függ össze az iskolai tanulás eredménye a televízió előtt eltöltött idővel. A kapott eredmény két ország fiataljainál mutatott ki azonosan nagy időmennyiséget a televízió nézésében: Dél-Koreánál és az Egyesült Államoknál. (Mindkét országban átlag 5-5 óra volt ez.) Az összehasonlítást azonban zavarta, hogy amíg az első országban ez jó tanulmányi eredményekkel párosult, az amerikai fiataloknál viszont rosszakkal. A magyarázatot a nézett televíziós adások tartalma adta meg. A koreai fiatalok ismeretterjesztő filmeket néztek meg, amelyeket tanáraik javasoltak a tananyaggal összefüggésben, s amelyekről házi feladatot kellett írniuk; az amerikaiak viszont akciófilmeket, szappan-operákat és olyan sportközvetítéseket néztek, amelyekben a fizikai erőnek nagy szerepe volt.³

A tanulságok alapján feltételezni tudom, az unalom a legszörnyűbb dolgok egyike az emberek életében. Mert az nemcsak az érdeklődés teljes hiánya. Ha az okait keressük, előbb arra kellene gondolnunk, hogy mindenki valamilyen természeti, tárgyi, emberi környezetben él, és az állandóan élményt adhat számára. Még ha nem is változtatja a helyét, környezete akkor is változhat, és lekötheti a figyelmét. Még változatosabb a kép, ha az egyén is változtatja a helyzetét, valószínű, hogy ebben az esetben több újszerű dolgot élhet át, amire érzése szerint érdemes figyelni. Ez a figyelem – akár a szokásos, akár az idegen környezetre irányul – mindig aktív, az ember nemcsak lát, de értékeli is a látottakat. A tudati reflektálás fogja át azután a külvilágból szerzett benyomásokat. Szelektálja azokat, azaz kiválasztja a számára érdekesebb részleteket, és elhanyagol, figyelmen kívül hagy másokat. Ha érzelmileg erősebben hat rá valami, az maradandóbb emléket hagy benne, ami érzelmileg közömbös, azt általában hamar elfelejti. Az egyén és környezete közt tehát folytonos viszonyulás történik, a külső állapotok és események hatnak ránk, s mi – legalább a tudatunkban – válaszolunk rájuk, még ha arról nem is beszélünk, vagy nem követi a benyomás feldolgozását cselekvés.

Az unalom ennek az aktív reagáló készségnek a hiánya. Lemondhat erről valaki szándékosan, mert úgy véli, nem érdemes viszonyulni ehhez a környezethez, hiszen az számára érdektelen.

Persze a lemondás is valamilyen aktivitás negatív értelemben; minden esetre jellemzi az egyént, aki önmagán kívül a valóságban semmi érdekeset, értékeset sem fedez fel. Történhet az ilyen passzivitás idős korban, amikor az ember reflexiói – beszűkült életmódja következtében – gyengülnek, és magától értetődőnek tartja, hogy felesleges a külső valósággal aktív viszonyba lépni. Rendszerint azokra jellemző az unalomnak ez a kétféle változata, akiknek a tudata csak felszínes benyomásokat tárol, amelyekhez szerinte nem érdemes aktívan viszonyulni. Ez általában a kamaszkorban lép fel, amikor a fiatal kinőtt már a gyermekkor játékoságából, de még nem jutott el a felnőtté válás munkával, családdal elfoglalt időszakához. S ha ehhez kapcsolódik az iskolai kötelezettségek (a tanulás) elutasítása is, akkor a céltalanul meglevő aktivitási vágy eltorzul, és verekedésben, romlásban nyilvánul meg. Ilyenkor szokták ajánlani a sportolást, mert a benne elérhető eredmények pozitív hatásúak, egyrészt az önbizalom növelése, másrészt a társakkal kialakuló együttműködés miatt. Vannak persze olyan fiatalok, akik a sportot csak nézni akarják, és ezeket az alkalmakat agresszív hajlamaik kiélésére tudják felhasználni. Hasonló a helyzet a szórakozásnál; akik képtelenek önmagukat szórakoztatni érdekes elfoglaltságokkal, azok élményt csak attól várnak, hogy őket mások szórakoztassák. Ez azonban többnyire kielégületlenséggel jár, ezért érzik sokan, hogy az így kapott élményeket fel kell erősíteni alkohollal, kábítószerrel, hangoskodással.

Jellemző tünet, hogy sok fiatal úgy érzi, a kellemes közérzetet az adja meg, ha tömegben szórakozik. A jó hangulat ilyenkor könnyen terjed közöttük, ott felszabadultnak érzi magát mindenki, és ott látszólag „minden megengedhető”. Csakhogy ez a helyzet arra szoktatja rá őket, hogy adják fel egyéniségüket, kövessék a tömeghangulat hullámzásait, és azt tegyék, amit a többiek, a felelősség már nem az övék. Talán érzékelhető, mennyire veszélyes ez a gondolkodás, különösen akkor, ha tartóssá válik valakinek az életében. Mert a szórakozásban keresett tömegesség átterjedhet arra is, hogy a közéleti gondok megoldásában is a tömeges fellépést és a tömegemberi magatartást tekintsek egyetlen célra-vezető eszköznek. A magatartás ifjúkori torzulásai idővel persze elmúlhatnak, de a szabadidő érdekes, értelmes kitöltésére való készség hiánya már nem pótolható.

Az időskorral járó unalomérzet azért orvosolható nehezebben, mert az a korábban átélt élet következménye. Ha valaki fiatalabb korában nem szokta meg, hogyan találjon magának érdekes elfoglaltságot, az már öregként sem tudja tartalmassá tenni az idejét. Annak ellenére, hogy a rendszeres munkahelyi elfoglaltság megszűnésével egész élete – az alváson kívül – tulajdonképpen szabadidő. Sok idős ember érzi ezt nyomasztó tehernek, s ha még beszélgetéssel sem tudja a sok időt kitölteni, akkor ez a rosszkedvet tartósíthatja. Erről írta Simone de Beauvoir: „Az idős emberek egyik legszembeszökőbb vonása a szellemi étvágytalanság. Az öregség nem egyéb, mint a kíváncsiság hanyatlása”. „A tétlenség azonban elveszi kedvünket az érdeklődéstől, a szenvedélyektől, közönyünk pedig pusztasággá változtatja a világot, amelyben már semmit sem találunk, ami megérdemelné, hogy foglalkozzunk vele. Ránk is, a dolgokra is rátelepszik a halál”.⁴

Hasonló gondolatokat fogalmazott meg Popper Péter az öngyilkosságot megelőző viselkedésről: Ennek „elsőként szembeötlő sajátossága az aktivitás jelentős mértékű csökkenése, a megszokott életvezetési stílushoz képest. Akinél ez a tünetegyüttes megjelenik, lassanként elhagyja mindennapos szokásait, pl. nem jár társaságba, kirándulni, moziba, színházba, koncertre stb., már nem főz, inkább hideg kosztot él. Lakását elhanyagolja, később önmagát is, kívánnivalók keletkezhetnek a testi tisztaság terén is, egyre nehezebb fölkelnie, bármibe is belekezdenie. Hangulata nyomott, kiábrándult, minden lehetőségre azt mondja, „nem érdekes”, „nincs értelme”. Lassan olyan állapotba jut, hogy ha bármit csinál, bármi történik vele, azt lelki fájdalom kíséri. Előfordulhat, hogy agresszíven panaszkodóvá válik, szidja az embereket, a körülményeket, minden rossz a számára, de az is lehet, hogy elcsöndesül, befelé fordul. Esetleg lefogy, aluszékony lesz. Legfontosabb tünet, hogy a jelen „kimerevedik”

számára, kihull a múlt-jelen-jövő folyamatosságából, nem látja semmiféle változásnak a lehetőségét, meg van győződve arról, hogy amilyen a jelene, olyan lesz a jövője is.”⁵

Egy idős rokonomnál láthattam e folyamat jellegzetes alakulását. A férje halála után már több mint tíz éve egyedül élt. Gyermekai látogatták ugyan, de csak ritkán, ezért a napjai csendes magányban teltek. Amikor lakótársa, egy törpe papagáj – a véletlenül nyitva felejtett kalitkából és a nyitott ablakon át – kirepült, és nem jött vissza, ezt úgy fogta fel, hogy hűtlen lett hozzája, s nem is kért másikat helyette. A rádiót, televíziót ugyan bekapcsolva tartotta, de egyre kevésbé figyelte, végül már a hangjuk is zavarta. Be sem kapcsolta többé azokat. A szomszéd asszony időnként be szokott nézni hozzá, de egyszer azzal fogadta a becsöngetőt, hogy ne zavarja, mert vendéget vár. Ez nem volt igaz, és amikor később az eset megismétlődött, a szomszéd látogatásai végleg elmaradtak. Az idős néni a fiának ezt azzal „igazolta”, nem szeretem hallgatni a fecsegését. Fia rákérdezett, hogy olvassa-e az „Új ember” c. hetilapot, amit addig mindig előfizetett; azt felelte, már nem látja jól a betűket. A szekrénye tele volt különböző erősségű szemüvegekkel, ennek ellenére nem próbálkozott egyikkel sem. Érezhető volt, hogy már az olvasás sem köti le. S amikor a fia rákérdezett, miért nem mondja le a lap előfizetését, azt felelte: – Támogatni kell az egyházat. Kifogás volt tehát az aktivitás elhanyagolására. Tudatosan zárta el magát a külvilágtól, egyedül valamelyik gyermekét fogadta szívesen, de az ő beszámolóját is élénkebb érdeklődés nélkül hallgatta. Ezért azután a kórházba szállítása is csak szenvedéssel járt; zavarta a többi beteg panaszkodása.

Bármennyire is úgy értelmezzük a szabadidőt, mint a tétlen pihenés idejét, a tapasztalatok azt mutatják, hogy a lényege mégis az aktivitás, azzal a különbséggel, hogy azt az ember önként választja és vállalja. Irányát és tartalmát azonban meghatározza, hogy valaki mennyire érzi az életét alakítandónak, vagy úgy véli, azt csak le kell élnie a kívülről kapott hívásoknak megfelelően. Ilyenkor a szabadidő sem lesz más, mint fantáziátlanul elmúló időkeret, ami előbb-utóbb az unalmat állandósítja. Ám bármilyen egyszerűnek látszik is, hogy mit értünk szabadidőn, amikor pontosabban akarjuk meghatározni, mi is tartozik bele, hamar tanácsalanná válunk. Eredetileg a munkaidő ellentétéként fogták fel, szabadidőnek tehát a munkán kívül eltölthető időt mondták. Csakhogy kérdéses, ez mind szabadon kiválasztható tettekből áll? A házimunka aligha, még akkor is, ha valaki maga határozza meg, mikor és mennyi időt tölt vele. Aligha lehet szabadidős elfoglaltságnak tartani a munkahelyre utazást és a munkahelyről távozást sem. Van azután sok olyan elfoglaltsága az embernek, ami kényszerű, mint például az alvás, a tisztálkodás, a bevásárlás, a betegápolás, ami ugyan önként vállalt, és az idejét is az egyén határozhatja meg, mégsem látszik szabadidős elfoglaltságnak. Erre találták ki a szakemberek a fél-szabadidő fogalmát, azzal a meghatározással, hogy szabadidős foglalkozásnak csak az tekinthető, amit az egyén pihenésre, testedzésre, szórakozásra, művelődésre fordít. Ám ez sem bizonyult kétséget kizáró meghatározásnak. Egy humoros példa talán megvilágítja, miért.

A 70-es évek elején két nemzetközi konferencia is volt Budapesten a szabadidőről. Az egyikken előadást tartott a témakör nemzetközi hírű francia szakértője, Joffre Dumazedier. Előadásában hangsúlyozta, hogy nem számítható a szabadidő körébe tartozónak, amit az egyén pénzkeresetre fordít, még ha azt nem is a munkahelyén végzi. Felszólalt ekkor Szalai Sándor, a szociológia magyar professzora, és racsoló kiejtésével ellent mondott az előadónak. „Nem tudok egyetétteni kedves Dümazödié bahátommal, meht szehinte nem szabadidős foglalkozás az, ha nyehek a kártyán, csak az, ha veszítek”. A derűtséggel fogadott hozzászólás után az előadó elismerte, a meghatározást pontosítani kell.

A besorolás nehézségei ellenére is nagyjából érzékelhető, hogy miért probléma a szabadidő eltöltése, és mennyire jellemző az egyén életére, az érdeklődésének megfelelő igényeire. Ha megmondja valaki, mivel szeretné eltölteni a rendelkezésére álló időt, akkor az jellemző lesz

az egyéniségére is. Persze az igényeket behatárolják a lehetőségek, hiába akar valaki világszerte utazást tenni, ha korlátozottak az anyagi körülményei. De ebben az esetben is van mód a szabadidő gazdagságára: ha azt nem a luxus, hanem a változatosság határozza meg. Még a legkedveltebb foglalkozás is válhat fárasztóvá, ha azt bizonyos egyhangúság (változatlanosság) kíséri. Érdemes tehát a szabadidőt többféleképp hasznosítani, a tevékenység váltogatása önmaga is pihentető, igazolva a régi latin közmondás igazát: „varietas delectat”, magyar fordításban: „a változatosság gyönyörködtet”. Nemcsak a tevékenység különbözősége segíthet ebben, de a helyszínnek változatossága is: nem véletlenül kedvelt elfoglaltság a kirándulás, ami természeti környezetben a jobb levegőt, a szebb tájat kínálhatja, települések felkeresésekor a műemlékek, érdekes építészeti megoldások látványát. Az újszerű élmények egyúttal gazdagítják az ember tudatát is, ez pedig közvetve hozzájárulhat ahhoz, hogy a különböző élmények összehasonlításával jobban értsük meg azt a valóságot, amelyben élünk.

Sokan gondolják, hogy a szabadidő csak a szórakozásra való. Ilyenkor az ember elengedi magát, nem dolgozik, inkább pihen, legfeljebb játszik, és igyekszik minél több, minél érdekesebb élményeket szerezni. „A szabadidő kulturált eltöltése” sem jelenthet mást, mint olyan programok látogatását, amelyek semmiféle szellemi erőfeszítést sem kívánnak. Nem tartozhat ide a tanulás, a művelődés, mert azok fárasztóak, elmélyült gondolkodást és a figyelem összpontosítását igénylik. A szórakozás ezzel szemben „szórt figyelemmel” jár, a benyomások futólagos átvételét, ami akkor alkalmazható, ha a benyomások az élet felszínét érintik, és már jól ismert dolgokat idéznek fel. A szabadidő ebben az értelemben tehát nem az ember fejlesztését szolgálja. Kérdés azonban, hogy ami nem fejlődik, az nem fog-e visszafejlődni? A tapasztalatok mintha ezt mutatnák.

Erről szól Szentgyörgyi Albert megállapítása: „Minden élettelen fizikai rendszer a használatban megy tönkre, viszont az élő rendszereket a tétlenség teszi tönkre, míg a használatban fejlődnek”. Tehát akkor következik be az élő rendszer károsodása, ha azt az időt, aminek a tartalmát – a lehetőségeken belül – egyénileg határozhatjuk meg, a tétlenséggel azonosítjuk. Akkor ez semmiképp sem válik az ember javára. Ezt Széchenyi István is így gondolta, amikor a fiának írt: „Ma szinte minden művelt ember, ha gazdálkodásról van szó, nyelvén hordja ezt az ismert angol mondást: „Time is money”. (Az idő pénz.) Valóban nagyszerű mondás, de szerintem nem eléggé kimerítő, mert, ahogy én gondolom – hogy pontosak legyünk – azt kellene mondani: „Time is more than money”. (Az idő több mint pénz.) Mert a világ ezer példája mutatja, hogy a gazdag, ha koldusbotra jutott, ismét meggazdagodhat, sőt gazdagabb lehet, mint valaha, a pénz stb. tehát pótolható, míg az elfecsérelt idő visszavonhatatlanul elveszett”. „Valójában csak szálni való, akinek nincs dolga, és csak azt lehet szerencsésnek... bizonyos mértékig boldognak mondani, aki egy adott idő alatt a legtöbb jót és hasznosat tudja végbevinni, sőt megalkotni – de azt meg is teszi.” Mert „nem a nyugalom az emberi élvezetek alapja, hanem a tevékenység”.

Aligha véletlen, hogy Szentgyörgyi Albert és Széchenyi István ilyen nagy jelentőséget tulajdonított a szabadidő termékeny kihasználásának. Érdemes tehát megfontolni, mit lehet tenni önmagunk építésére, életünk teljesebbé tételére. Ez olyan képességet feltételez, amit már a gyermekkortól kezdve meg kell tanulni kifejleszteni, felismerve, hogy erre a célra a kultúra gazdagsága bőséges kínálatot tár elénk. Természetesen kérdés, megértjük-e a kultúra szerepét az emberi életben, és kifejlődik-e bennünk igény a kihasználására.

Amit róla a filozófiai és elméleti gondolkodás mond

Az emberi lét és a kultúra hiányzó egysége

Az egység és a különbözőség lehetséges összhangjának problémája végig kísérte az emberiség történelmét. Amíg a közösségi lét teljesen átfogta és meghatározta az emberek életét, együttműködésüket a gyakorlat ismétlődő formái szabályozták, mert a mechanikusan ismétlődő eljárások idővel követendő szokásokká váltak. Amint azonban a feladatok bizonyos fokú megosztásával megbomlott ez az egység, a koordinációt már szavakban megfogalmazott szabályok biztosították.

A kezdeti homogén egység idejében Hamvas Béla szerint „a világ szellemi lényegének a tisztelete” volt az irányt adó. E szakrális életrendben még összefüggött egymással a világ anyagi és szellemi léte, az őskor embere ezért élt harmóniában a valósággal, annak részeként fogta fel magát. Célja nem a föld kirablása volt, hanem a természet rendjének a megőrzése. Ez a rend azonban Hamvas szerint időszámításunk kezdete előtt kb. hatszáz esztendővel végleg megtört. A lét egysége elveszett, s ami megmaradt, az a munkával terhes élet lett. „A nyíltság lezárult, a nagy összefüggések megszakadtak... Kínában Lao-Ce és Konfuce, Indiában Buddha, Iránban az utolsó Zarathustra... Görögországban Herakleitosz, Püthagorasz, Empedoklész” még tudott az egyetemességről, átélésének a lehetőségéről. Utánuk azonban ez a hagyomány fokozatosan elhomályosodott, a valóság anyagi és szellemi szférája elkülönült egymástól.¹ A világ szellemi lényegét tisztelő kultuszt a kultúra váltotta fel, amelyben eleinte a természet művelése lett a cél. (Ezt fejezte ki a kultúra fogalma, amely a latin nyelvben a föld művelését jelentette.) Majd elvált tőle a szellemi valóság, a vallás, az erkölcsi eszme, a művészet, a tudomány, a filozófia. Ennek a kultúrának már nem volt közvetlen kapcsolata a gyakorlati élettel, attól elkülönülve „az élet fölött álló, s az életet nem érintő identitás lett”.²

Az újkor emberét a kollektivitás helyett már az individualitás eszményítette. A változással eltűnt annak a lehetősége, hogy az élet transzcendens lényegét megjelenítse, szellemét megvalósítsa. Bár Hamvas szerint ez a szellemiség továbbra is megvan, de nem realizálódik, mert a szellemi tevékenység a természeti valósággal nem érintkezik. Az élet értelmetlenné válik, s „az ember életcélja a semmittevő élvezet, a felelőtlen Én gyönyöre lesz”.³ Vele elvesz az életet szabályozó érték, az értékek viszonylagossá válnak, az egyéni érdekeknek megfelelően változnak, s a legfőbb értéket az egyénnek a haszon adja meg. „Az újkori ember kultúrájának katasztrófája: mialatt maga tárgyi kultúrát alkotott, ő maga barbár életsorsban él”.⁴

Az egyetemesség elvesztéséről Nietzsche is írt: a Dionyzosz kultuszához kapcsolódó színjátékban még „a szubjektív elenyészik, és teljes önfeledtségbe merül”.⁵ A zene és a tánc hatására felszabadulnak az ösztönök, a mámorban eltűnik az egyén önállósága, és megvalósul a természettel azonosuló misztikus egység. Az Apolló kultuszát követő színjátékban viszont a művészi látomás csak képmást teremt, teret kap a szubjektivitás és az álom képeivel értelmezi az életet. Eredményeként megkettőződik a valóság, a művészet már csak utánzása a természetnek, a tőle elkülönülő ember szimbólumokkal fejezheti ki a hozzá tartozását és a vele szemben megjeleníthető erkölcsi igazságot. Ugyanez a kettősség alakul ki a jelen és a lehetséges jövő szembeállításában. (Nem véletlenül lett Apolló a jövőmondás istene.) E fordulat jellemzi Euripidész drámáit és Szókratész filozófiáját is. Nietzsche ezt a változást útvesztésnek látja a spontaneitás elvesztése és a racionális gondolkodás előtérbe kerülése miatt. S noha nem fogalmazza meg közvetlenül, hogy a természetben felolvadó ösztönös lényt tartja ideális állapotnak, ez a gondolat ott van megállapításainak háttérében. Ezért jut el oda, hogy csak önfeledt állapotban alkothat igazán a művész, mintegy „utánozva a természetet”. Ezzel azonban Nietzsche önmagának mond ellent, hiszen szerinte a művészi alkotás a társadalmi

szabályoktól önmagát függetleníthető emberben valósulhat meg. Vagyis az önálló individuumban. A természettel történő egybeolvadás azonban kétségessé teszi ezt az önállóságot.

A görög kultúra másféle megosztottságáról írt Vekerdi László: a képzelet világának és a polisz-társadalom gyakorlatának az eltéréséről. Vekerdi azonban utalt arra, hogy az ókori görög drámában szereplő Kar „egyaránt tartozott mindkét világba”, mert amikor „a mitikus múltat a polisz eredeti képeként fogták fel”, „a határok a képzelet világa és a polisz világa között átjárhatóbbak voltak”.⁶ A teljesebb elválás jóval később következett be. Az európai történelemben a középkor még igyekezett fenntartani a valóság egységét a vallásos világkép segítségével. Ám a katolicizmus sem tudta megőrizni az egységet, noha sokáig akadályozta az eretnek tanok terjedését. A protestantizmus azonban előbb-utóbb kivívta a szabadságát, és a heterogenitás bizonyosságaként önmagát is differenciálta a lutheránus, a kálvinista és az unitárius ágazatokkal. E korszak megállíthatatlanul hozta magával a társadalmi rend átalakulását, a polgárosodás mindinkább teret nyert a hűbériséggel szemben. És el kellett fogadni, hogy a világnézetet sem kizárólag a vallás fogalmazza meg, a különböző filozófiák áttételesen hatottak a közgondolkodásra, legalább is a képzetek körében.

A racionalizmus számára már a valóság elemeire bontása volt a lényeges. Ez fejleszthette a tudományt, s hozzájárult a művészetek fejlődéséhez is, amikor egyre nagyobb teret engedett a szubjektivitásnak. A folyamat a romantikában érte el csúcspontját, amelyben a képzelet szabadon szárnyalhatott a valóság ábrázolásában. A fokozódó munkamegosztás hatására erősödött a világkép szétesése és az emberi lét egyoldalúvá válása. Szemléletesen írta le ezt Friedrich Schiller a 18. és 19. század fordulóján: „Végtelen sok, de élettelen rész összetoldásából egészében mechanikus élet alakul. Szétszakadtak most az állam és az egyház, a törvények és az erkölcsök; az élvezet elvált a munkától, az eszköz a céltől, az erőfeszítés a jutalomtól. Örökké hozzáláncolva az egésznek csak egy kis töredékéhez, az ember maga is, mint töredék képezi ki magát? Örökké csak a keréknek, amelyet hajt, egyhangú zaját hallva, sohasem fejt ki lényének harmóniáját, ahelyett, hogy az emberiséget fejezné ki természetében, csupán foglalkozásának, tudományának lesz lenyomatává”. Ám „még ez a szűkös, töredékes részvétel, amely az egyes tagokat az egészhez köti, sem függ olyan formáktól, amelyeket öntevékenyen adnak maguknak (mert hogyan lehetne szabadságukra bízni ilyen mesterséges és gyanús óraművet?), hanem azt aggályos szigorúsággal egy mintalappal írják elő, amelyben lekötve tartják tiszta belátásukat. A holt betű helyettesíti az eleven értelmet, és a gyakorlott emlékezet biztosabban vezet, mint a zseni és az érzés”.⁷

Az idézet jól érzékelteti a munka gépiessé válását, a dolgozók önálló gondolkodásának megszűnését. Furcsa ellentmondása ez a korszaknak: a szellemi kultúrában megnő a szabadság és az önállóság, a fizikai munkában pedig elvész ez a lehetőség. Schiller jelzi, hogy a szabad gondolkodás a zsenik kiváltsága marad, az emberek nagy többségénél a korlátozott tudat az egyetlen gyakorlati lehetőség. Ez nyilván tükrözi a társadalmi helyzetüket: ahogy a munkában követniük kell az előírásokat, úgy a közéletben is el kell fogadniuk a társadalom irányítását, az továbbra is a hatalom kiváltsága marad. Schiller ugyan keresi a szabadság lehetőségét, de úgy véli, az csak a művészeti alkotásban érhető el. Ha az ember játékosztónét követve aktivizálja formáló képességét, ez „megszüntet majd minden kényszerítést, és szabaddá teszi az embert, mind fizikailag, mind morálisan”.⁸ Feltételezi tehát, hogy ily módon elérhető az ember erkölcsi tökéletesedése és kifejlődik egyúttal a műveltsége is. Ez szerinte a régi görögöknél még egységben volt, saját korában azonban már lehetetlen. Az alacsonyabb helyzetű emberek közt nyers és a törvényt nem tisztelő ösztönök uralkodnak, a kedvező helyzetben élő műveltebbeknél viszont az önzés, az önelégültség és a természetellenes magatartás jellemző. A szétesettség okát abban látja, hogy a régi görögöknél „a mindent egyesítő természet”, az újkor embereinél „a mindent szétválasztó értelem adta a formát. Maga a kultúra ütötte e sebet az újabb emberiségben”.⁹

Az idézett gondolat záró mondata meghökkenthet bennünket: az emberi élet szétszakadásáért a kultúra a felelős? Milyen értelemben? Schiller konkretizálja a megállapítását: az tette szükségessé a tudományok szétválasztását, a foglalkozások elkülönítését, az hozta meg a kormányzás és a közigazgatás szakosított módját, és emiatt szakadt szét az emberi természet belső köteléke, és osztja meg véres harc a harmonikus erőket. Ezzel együtt más ellentétet is tudomásul kell vennünk: Schiller szerint „a kultúra korántsem tesz szabaddá, ellenkezőleg, minden erővel, amelyet kiképez bennünk, csak új szükségleteket fejleszt: a fizikai kötelékek egyre aggasztóbban szorítanak össze bennünket”.¹⁰ Vagyis: a kultúra növeli képzettségünkkel a szabadságunkat, de ez a szabadság mindjárt korlátozott is lesz az új szükségletek kielégítetlensége miatt. A kultúra eszerint céltartósságában és hatásában is ellentmondásos jelenség. Valójában csak mélyíti az emberi lét kilátástalanságát.

Schiller arra a következtetésre jutott, hogy a racionális értelem helyett az érzelem és a képzelet az elvesztett egység visszaállítója. A hangsúlyváltással nem akarta a kultúrát megszüntetni, csupán az átértelmezésére tett javaslatot: a tudomány helyett a művészet legyen a meghatározó. A történelem későbbi alakulása azonban bizonyította, hogy ez sem megoldás; a művészet legfeljebb látleletet tud adni a szétesettségről, de az egységet egészében visszaállítani nem képes, csak az egyedi alkotásokban. Ami nem pótolhatja azt, ami az emberek társadalmi együttélésében hiányzik.

Jól érzékelteti ezt a 20. század elején Ady Endre verse, a „Kocsi-út az éjszakában”. „Minden egész eltörött, minden láng csak részekben lobban, minden szerelem darabokban” – írta. S hogy ez a következtetés mennyire kísérteties érzéssel párosul, azt bizonyítják ezek a sorok: „Milyen csonka ma a hold, az éj milyen sivatag, néma”. Azután: „Fut velem egy rossz szekér, utána mintha jajszó szállna, félig mély csönd, és félig lárma”. A távoli jajkiáltás titokzatos mély csenddel párosul, és egyik sem ad magyarázatot a valóság szétesésére. Furcsának találhatjuk talán, hogy olyan egyéniség, mint Ady az egység szétesését fájlalja, hiszen ő épp a változatlanság megváltoztatását hirdette. Ha azonban arra gondolunk, hogy ezt a hiányt csak nagyon érzékeny tudat képes felfogni, akkor érthető, miért látja meg, és miért érzi tragikusnak.

A századelő szellemi életében más is szóvá tette az egység bomlását, még a filozófiában is. Kornis Gyula a művelődéspolitikában hiányolta a kultúra részterületeinek kapcsolatát. Szerinte „nemzeti tragikumunk egyik fő forrása, hogy államférfiaink túlnyomó része nem vette észre a kultúrpolitikának minden fölött álló centrális jelentőségét. Vagy amennyiben folytonos meddő közjogi küzdelmek közepett észrevette, a jelszavaknál s a legszükségesebb intézkedéseknél alig haladt tovább. Országgyűléseink költségvetési vitái közül a legsiralmasabbak s leginkább színvonal nélküliek éppen a kultusztárcára vonatkozóak voltak... Nem volt egységes, a művelődési tevékenység minden ágára kiterjedő, átfogó egységes kultúr-programmunk”.

Mit értett Kornis a művelődésügy „minden fölött álló centrális jelentőségén”? Erről így írt: „A szellemi kultúra igazi jelentősége különösen két tény világítása mellett szembeszökő. Az első az, hogy az anyagi kultúrát is a szellem teremti, mozgatja és lendíti. A fejlettebb értelem, az élénkebb képzelet, a kitartó akarat javítja meg, s teszi gazdaságosabbá a munkát; a fejlettebb, műveltebb szellem teremti meg a technikát, s veti meg az élet mind előnyösebb gazdasági alapjait. Másodsor: csakis a fejlett szellemi kultúra biztosítja az állami hatalom s a jog helyes gyakorlását. Hiába demokratizálódik a nemzet jogrendszere, az új jogoknak csak úgy van értelmük, ha a nemzet tagjait megfelelő műveltség képesíti a jogok helyes gyakorlására. Csak művelt polgárok tudják a demokratikus intézményeket és kiterjesztett jogokat a közösség érdekében hasznossá tenni, különben mindezek csak súlyos veszedelmek forrásai.

Mindebből nyilvánvaló, hogy az állam valamennyi tevékenysége közül legfontosabb, centrális jelentőségű a kultúrpolitika”.¹¹

Noha világos Kornis gondolatmenete, ezeket az összefüggéseket sem akkor (az idézett írása 1921-ben jelent meg), sem később nem volt képes a politika felfogni. Pedig csak azt kellett volna észrevenni, hogy minden közügyet, s annak mindenféle gyakorlatát emberek végzik, és nem mindegy, hogy ők mennyire műveltek vagy tudatlanok. Persze ehhez az is szükséges lett volna, hogy a művelődést ne azonosítsák a kulturális események alkalmi látogatásával. Anélkül, hogy felismernék, az a döntő, hogy a kultúra hogyan hat az emberekre, mennyiben alakítja a gondolkodásukat, magatartásukat és cselekvésüket. Kialakul-e hozzá „a fejlett értelem, az élénk képzelet és a kitartó akarat” – ahogyan azt Kornis Gyula meghatározta? Ő ennek alapját a közoktatás reformjában látta, és úgy vélte, ha a tanítást a vallási és nemzeti szellem alapozza meg, akkor ez lehetőséget ad arra, hogy az ismeretek a tanulóknak – a világnézet segítségével – egységes szemléletté, műveltségé álljanak össze.

Elismerhető, hogy a ténytudás világnézeti alapok nélkül nem juthat el a rendezettség szintjére, s mennél nagyobb mennyiségűek, annál könnyebben válnak szétszórt ismerethalmazokká. Ám önmagában a vallási és a nemzeti tudat még nem biztosíték a részismeretek összegzésére. Mert kérdéses, hogy melyik vallás legyen az oktatás megalapozója, és milyen nemzeti gondolkodás töltse be ezt a funkciót? Feltételezhető, hogy ezeket is át kell, hogy fogja valami átfogóbb tudás, olyan, amely segít megérteni a különböző vallások mögött álló, sok vonatkozásban hasonló világképet és gondolkodást, és lehetővé teszi a nemzeti történelem tárgyilagos megítélését, a vele összefüggő, nem egyszer ellentétes nézetek összehasonlítását. Ehhez persze az emberiség fejlődését összefoglaló művelődéstörténeti szemlélet kellene, ami nem korlátozódhat a politika-történetet kiegészítő illusztrációkra a szellemi kultúra néhány eredményének bemutatására. Ez az összefoglalás az emberi élet egészét átfogó kultúrát jelentheti, a természeti környezetét fokozatosan alakító tevékenységgel egyetemben. Ennek részletes bemutatását a közoktatás megalapozhatja, de csak a reá épülő közművelődés teheti teljesebbé.

Ezt már több mint száz évvel ezelőtt felismerte Alexander Bernát, a pesti egyetem filozófus tanára az 1907-es pécsi szabadoktatási kongresszus elé írt köszöntőjében. „Minden iskolai tanítás, a legjobb, a legkifogástalanabb is, két nagy fogyatékoságban szenved: az első az, hogy bizonyos kényszert kénytelen alkalmazni, amely sokaknak a tanulását kelletlen munkává teszi; a második, hogy csak az alapot vetheti meg, a további fejlődést az egyéb saját szabad törekvéseire kénytelen bízni. Ez még a tanítás legfelsőbb fokára nézve is igaz... Az iskolai tanítás csak akkor jó, ha maga után vonja az egyén szabad, önálló, minden formalitástól ment tovább tanulását. Sőt ez és csakis ez az igazi tanulás”.¹² Alexander ezzel a felismeréssel, jóval megelőzte az „egész életen át tartó tanulás” eszméjét, amit csak a 20. század 60-as, 70-es éveiben kezdett hirdetni az európai és amerikai oktatás-elmélet. Talán azért késve, mert a tanítást addig erősen befolyásolta az a felfogás, amely – még a pragmatizmust követő oktatásban is – a kultúrát a szellemi javakkal azonosította, kihagyva belőle az életmód és az emberi kapcsolatok kultúráját. Persze az életet átszövő tanulás és művelődés önmagában még nem biztosíték a kultúra egységes megítélésére, már csak azért sem, mert az egyes alkalmakon szerzett tudás és az egyes területekre szorítkozó megismerés hozzájárulhat a műveltség tartalmának szétforgácsolódásához.

Valószínű, hogy a részek összefüggésének megértése nem is a különböző ismeretek egymáshoz rakásából jön létre, hanem a tevékenységnek abból a módjából, amelynek a lényege maga az egység teremtése. S ez nem más, mint a kreativitás, a már ismert műveltségelemek és az újonnan szerzett ismeretek közti kapcsolat konstruálása, ezek egységbe szervezése. Ez óhatatlanul hoz létre olyan látásmódot, amelyben következetesen érvényesül a dolgok egymásra

vonatkoztatása, egységben látása. Természetesen ily módon nem érhető el valamilyen végső ideális állapot, ez csak arra jó, hogy az ember állandóan keresse a szintézis újabb lehetőségét, kiegészítve, sőt nem egyszer helyesbítve a már elért eredményeket. Az, hogy az ilyen aktivitás ma még csak megvalósítandó cél, és nem széles körben már megvalósult gyakorlat, alighanem annak tulajdonítható, hogy az emberiség történelme hosszú időn át inkább a megosztottság felé haladt, és nem az egységesítő szándék irányában. És paradox módon, ahol az egységesítés mégis megvalósult, ott – a diktatórikus politikai hatalom miatt – az erőszakot és a borzalmakat tette általánossá. Nem csodálható, ha napjainkban minden egységesítő tendencia eleve gyanús, mert feltételezhető, hogy a személyes szabadság megszüntetésével jár. Kérdés azonban, hogy nem lehet-e ezt az ellentmondást másképp feloldani?

A kultúra fogalmának beszűkülése

Ha meg akarjuk érteni, miképpen értelmezhető az emberi élet és a kultúra kapcsolata, tisztáznunk kell, hogy mit értünk kultúrán. Ha a fogalom történelmi alakulását keressük, tehát a fogalom változásaira is tekintettel vagyunk, rögtön egy elgondolkoztató ellentmondást találunk: a „kultúra” szó első megjelenése egészen mást jelentett, mint ma. Az ókori latin nyelvben ez a fogalom a föld megművelésére és e tevékenység eredményére vonatkozott. Filozofikusabb fogalmazásban: a természet átalakítására. Amikor gimnáziumi tanulmányaim elején az első latin nyelvű szöveget kellett lefordítanom, az így hangzott: „agricola terram arat”, vagyis „a földműves a földet szántja”. Akik ezt a tankönyvet összeállították, alighanem az idézett mondatot annyira lényegesnek érezték a latin nyelv és a római kor megismerésében, hogy ezzel akarták bevezetni az ifjú tanulókat egy korszak szellemiségébe. Később persze találtam olyan szöveget is, ami közelebb állt a kultúra (a latinban: cultura) mai jelentéséhez. Cicero, a híres szónok egyik levelében leírta, hogy „a filozófia a lélek kultúrája”. Ám ez kivételes jelenség volt, a kultúra akkor a köznyelvben csak a mezőgazdaságra vonatkozott.

A fogalom másik ellentmondása, hogy a tevékenység megnevezése jóval későbbi volt, mint az a gyakorlat, amit – a történelmi kutatások szerint – kultúrának mondhatunk. A régészeti ásatásoknál feltárt eszközöket ma joggal sorolják egy nép életmódjához és annak fejlettségéhez, azaz kultúrájához. Nincs tudomásunk azonban arról, hogy ezeket használatuk idején bármely nyelvben is kultúrának (vagy ahhoz hasonló fogalomnak) nevezték volna. Az ókori görög társadalomban és annak nyelvében megvolt ugyan a műveltség fogalma, a „paideia”, amit a nevelés eredményeként kialakuló viselkedéssel és beszédmóddal azonosítottak. Megnevezték művészetként a művészi alkotásokat is, de – legalább is a korai időszakokban – ezt a gyakorlatot még inkább mesterségnek tekintették, és nem a kultúra öncélú termékeinek. Mégsem ez vált a kultúra-fogalom felújításakor alappá, amikor a 17.-18. század elkezdte használni a fogalmat, a latin szót vette át, igaz, már nem egészen a mezőgazdaságra vonatkoztatva.

Amikor a 17. század közepén az angol Francis Bacon a római kori költészetből felidézte Vergilius Georgica c. munkáját, megjegyezte, hogy a föld művelésével az ember önmagát is műveli. Eszerint a kultúra nemcsak a rajtunk kívül álló természet megművelése, hanem a bennünk lévő természeté is. 1684-ben jelent meg a német Samuel Pufendorf latin nyelvű könyve, „A természetjogról és a népek jogáról”. Ő Bacon követője volt, a tőle kapott alapon elindulva jutott el oda, hogy a kultúrát már az emberi élet egészében értelmezze. Kiemelte, hogy az embereknek önmaguk fenntartásáról kell gondoskodniuk, hogy életben maradhasanak. Ehhez azonban műveltségre van szükségük, amelynek segítségével hasznos és magasabb rendű élethez juthatnak el. S minthogy az ember „teljes tudatlanságban” születik, élete akkor teljesezhet ki, ha „társas lényként” cselekszik. E közös tevékenység eredményeként a kultúra megtalálható a földművelésben, az állattenyésztésben, az iparban, a kereskedelemben,

a városok építésében, az alkotmányos életben. Tehát átfogja a társadalmi lét egészét. Ezt nevezte Pufendorf az „élet kultúrájának”. Emellett kitért az egyéni élet kulturáltságára is. Ebben legfontosabb követelménynek tartotta, hogy az ember a világegyetem teremtőjét, Istent elismerje és tisztelje. Törekednie kell továbbá saját lelkének gondozására is, ami szerinte a vallás tanításainak elsajátításával, érzékeinek megfékezésével, értelmének kifejlesztésével, erényének kiművelésével és az önismeretével érhető el. Ide sorolta Pufendorf a művészetek és a tudományok ismeretét is. Ezeket együtt a „lélek kultúrájának” nevezte. A kultúra e két nagy területe nála még egységben volt. Az alapot azonban az utóbbiban látta, mert véleménye szerint az embernek „először önmagán kell munkálkodnia, s minél gondosabban tett önmaga tökéletesítéséért, annál sikeresebben fog eleget tenni másokkal szembeni kötelezettségeinek. Aki ugyanis önmaga számára haszontalan és önmagával szemben tunya, attól mások is hiába várnak bármi hasznos cselekedetet”.¹

Amikor egy évszázaddal később Johann Christian Adelung írt a társadalmi együttélés és a kultúra összefüggéséről, akkor nála a társadalmiság már nem a létfeltételek közös kimunkálása, hanem az emberek együttélése, amelyben a fokozódó népsűrűség a kulturális fejlődés serkentője. Így fogalmazott: „A korlátozott területen levő néptömeg fejleszti a kultúrát, ez mozgatja a test és a szellem minden képességét, és teszi az államokat hatalmassá és virágzóvá”.² Ha arra gondolunk, hogy a városok lakóinak nagyobb száma jobban kedvez a kultúra fejlődésének, mint a falusi lét, akkor Adelung megállapítása helytálló, ha azonban a szaporodást tekintenénk ilyen erőnek, akkor a kultúra fejlődését biológiai tényezőre kellene visszavezetnünk. Ő nem adott erre határozott választ, amikor kijelentette, hogy „a kultúra a többnyire ösztönös és állati állapotból a társadalmi élet bonyolultabb kapcsolataiba való átmenet”, és ez készíti az embereket eszközeik tökéletesítésére, fogalmaik tisztázására, szokásaik nemesítésére”. Így ez nem más, mint „az értelmesebb fogalmaknak, a szelídebb és kifinomultabb testnek és szokásoknak az összessége”.³ A társadalmi élet bonyolult kapcsolatai lehetnének azok, amik e meghatározásban közelebb vihetnének a kulturális fejlődés jobb megértéséhez. A modern tudomány már felismeri, hogy itt a különböző egyének kapcsolataiban létrejövő tapasztalat- és véleménycsere az, ami egy állapot meghaladását előidézhetheti. A 18. század végén Adelung erről még nem tud, ezért elégszik meg a fejlődés magyarázatánál azzal, hogy „az ész terjeszti ki birodalmát az ösztönök felett”, és ez hozza meg az erkölcs és az ízlés fejlődésével a tartós boldogságot az embereknek. Ez a felvilágosodás filozófiája, amely annyira bíz az ész mindenhatóságában, hogy ezt tekinti az erkölcs és az ízlés meg-alapozójának.

A társadalom és a kultúra összefüggését Immanuel Kant már az egyéni és a társadalmi lét ellentmondásában fogta fel. Az ember „társiatlan társiasága” szerinte abból adódik, hogy mindenki egyéni érdekeinek érvényesítésére törekszik, mert a birtvágy és az önzés vezeti.⁴ A becsvágy is hajtja az embert, hogy társadalmi rangot szerezzen, és így mások fölé kerüljön. Individualitása tehát ellentétes kollektivitásával, ami ugyan az emberi lét nélkülözhetetlen sajátossága, de amíg benne egyetértés van, „rejtve marad a tehetség”, és a kényszerű alkalmazkodás jellemzi az életet. Kant szerint az ellentétek éleződése serkenti az egyént a változtatásra, s jóllehet ez társadalmi bajokat idéz elő, a fejlődés mégis ennek az ellentétnek köszönhető. Az egyéni szabadság és a társadalmi együttélés összhangját „egy általánosan jogszerű polgári társadalom” és a benne megvalósított igazságos alkotmány biztosíthatja, amely szabályozza az emberi kapcsolatokat. Feltéve, ha az egyének hajlandóak lesznek elfogadni ezt. Ennek előfeltétele, hogy az államok „hiú és erőszakos terjeszkedés” helyett „hosszú belső munkálkodásban képezik polgáraikat”.⁵ Csak így érhető el, hogy általánossá váljék az emberek „morálisan jó érzülete”.

Elgondolkodtató, miért látta Kant az egyetértésben élőket úgy, hogy köztük a kultúra nem fejlődhet, az ellentétekkel küzdőkben viszont felismerte a kultúra fejlesztését ösztönző erőket?

Eszerint a kultúrának szüksége van a társadalmi ellentmondásokra? Ezek nélkül kifejetlen maradna? Egyetlen kiutat lát ebből: az olyan jogszerű polgári alkotmányt, amelyet az emberek önként fogadnak el, és a belátásuk erkölcsös magatartással fog párosulni. Ehhez a belátáshoz azonban Kant szerint nélkülözhetetlen az emberek képzése, méghozzá az állam „hosszú belső munkálkodásával” kialakított keretei között. Milyen célt állít e képzési rendszer elé? A felvilágosodás eszméinek megfelelően „az ember kilábalását a maga okozta kiskorúságból”. És ez a „kiskorúság” nem más, mint az arra való képtelenség, hogy valaki mások vezetése nélkül, önállóan gondolkodjék”.⁶

Látható, hogy itt Kant szakít pesszimizmusával, amely szerint az ember olyan lény, akinek úrra van szüksége.⁷ Olyannyira, hogy a kultúra fogalmát is az önálló gondolkodás követelményére építi. „Az ítélőerő kritikája” c. könyvében ezt így határozza meg: a kultúra „egy eszes lény rátermettségének tetszés szerinti célokra való megteremtése általában (következésképpen a maga szabadságában)”.⁸ Amiből kiolvasható, hogy ha már az embernek esze van, és képes önállóan kiválasztott célokat követni, akkor ez a tulajdonsága kultúrát teremt. Ám itt világossá válik, hogy a kanti felfogásban a kultúrát az ember egyénileg hozza létre. Mintha eltűnne a kultúra társadalmisága, legalább is abban az értelemben, hogy benne az emberi együttműködés a kultúra forrása.

A kultúra személyes jellege tovább él Friedrich Schillernél, aki a felvilágosodás északponti felfogásától eltérően a művészetet tartja a kultúra központjának. Ezt avval indokolja, hogy az emberi élet problémáit csak úgy lehet megoldani, ha az emberek érzelmileg fejlődnek. Hiába tudja valaki, hogy mit kellene tennie, ha az Ész szavát a Szív nem követi. Az érzelmi nevelésnek pedig a szépművészet a legjobb eszköze. Benne az ember ugyanis tevékenyen viszonyul a valósághoz. Amikor benyomásait feldolgozza, mozgásba hozza formáló képességét, és a tapasztalataiból új egységet teremt. Míg e folyamat első részében még alá van vetve a valóság objektivitásának, a következőkben már a szubjektivitása válik meghatározóvá, anélkül, hogy elvetné azt, amit a valóságból átvett. A folyamat két szakaszát a művész tudja átkötni. Játékosan váltja a szemléletét, amikor a külső valóságból áttér saját elképzelésének a megformálására, hogy egy magasabb szintű valóságot hozzon létre. Ezért Schiller szerint kimondható, hogy „az ember csak akkor egészen ember, amikor játszik”, azaz a játékos tett a kultúra lényege.⁹ A játék itt természetesen nem más, mint alkotás, amit a tudat spontán ötletei alakítanak. Csakhogy Schiller szerint erre csak a zseni képes. Ezzel beszűkül a kultúra fogalma kétféle értelemben is: egyrészt az ösztársadalmi jelenségből egyéni alkotások összessége lesz, másrészt lemarad belőle az életmód, a magatartás, a nyelv, a technika világa, hogy benne a szellemi aktivitás maradjon csak, az is inkább a művészet keretei között és nem a tudományé.

Az individualitás és kollektivitás összeegyeztetése látszólag eredményesebb volt az ekkor kialakult újhumanista irányzatban. A „humanitást” olyan emberi magatartásként fogták fel, amely az észre és az erkölcsi méltányosságra épül. Johann Gottfried Herder szerint az emberek „ami jót a történelemben cselekedtek, azt a humanitás jegyében tették, ha viszont örültséget, bűnt és gyalázatosságot követtek el, akkor ellene cselekedtek.” A jobb életért tehát a humanitás fejlesztésére kell törekedni, mert ez a történelem célja. E képesség kimunkálását szakadatlanul folytatni kell, különben „visszasüllyedünk a nyers állatiság, a brutalitás szintjére”.¹⁰ Ez a veszély arra vezethető vissza, hogy az emberek „gyakran tudatlanok és tehetetlenek az élet és a józan ész dolgaiban”, és „nem aszerint cselekszenek, amit tudnak, hanem amihez kedvet éreznek”.¹¹ Ezért Herder szükségesnek látta levonni azt a következtetést, hogy „ha én az ember minden sajátosságát az individuumból vezettem volna le, s tagadtam volna az egymáshoz és az egészhez fűződő kölcsönös kapcsolatát, úgy érthetetlen és kusza maradt volna előttem az ember természetes története, mivel egyikünk sem köszönheti csupán önmagának, hogy emberré vált”.¹²

A nevelés szükségességét Wilhelm Humboldt így konkretizálta: „létünk végső feladata: a lehető legtöbb tartalommal tölteni meg személyünkben az emberiség fogalmát... az általunk hátrahagyott alkotásokban”.¹³ Nem az a fontos azonban, hogy ezekből valaki mit ismer meg, hanem az, hogy a hatásukra az egyén „saját fejlődése, nemesedése” következzen be, és „önmagában szabaddá és függetlenné váljék”. Amikor tehát a meglevő alkotásokból „minden emberi” tartalmat igyekeznek az egyén átvenni, fogékonyvá válhat minden érték iránt, és ezzel megszabadul attól, hogy az egyénisége korlátozott legyen. „Az individualitás ugyanis ellentétben a univerzalitással, az univerzalitás nélkül semmi”.¹⁴ Tehát az ember csak az emberiség egészéhez fűződő tudatos viszonyban válhat önmaga fejlesztőjévé. Ehhez kell még az is, hogy a valóságról szerzett benyomásait képes legyen önmagában egységes egészzé (totalitássá) dolgozni fel. Csak így válhat a kultúra sajátjává, és ennek lesz az eredménye a személyes fejlettsége.

Ha összehasonlítjuk Kant és Schiller kultúrafelfogását Herder és Humboldt gondolkodásával, feltűnhet a különbség: az első kettő a kultúrát személyes alkotó tevékenységként fogja fel az önálló gondolkodás eredményeként; a második kettő a hangsúlyt az emberi nemhez tartozásra és a művelődésre helyezi, és annak a lényeges tartalmát nevezi meg. Ez utóbbi a kant-schillerei felfogásból sem hiányzik, ahogy a herderi-humboldti szemlélet sem feledkezik meg a személyes alkotások jelentőségéről. (Nem véletlenül, hiszen mindegyik a felvilágosodás követője.) A különbség azonban döntővé válik a kultúra-fogalom későbbi alakulásában, ennek nyomán egymástól eltérő elméleti irányzatok alakulnak majd ki.

A civilizáció leválasztása a kultúrától

Amikor Rousseau szembe állította egymással az ember természeti létét és kultúráját, és az elsőt pozitív tényezőként fogta fel a másodikhoz képest, egyúttal a haladást is elmarasztalta. A dijoni akadémia 1750-ben kiírt pályázatára küldött műve nemleges választ adott arra a kérdésre, hogy hozzájárult-e a tudomány és a művészet az erkölcsök megtisztításához? Érvelése szerint „mielőtt a művészet kiképezte volna szokásainkat, s megtanította volna szenvedélyeinket a választékos beszédre, erkölcsünk durvák, de természetesek voltak... Az emberi természet alapjában nem volt jobb, de az emberek biztonságukat a kölcsönös megismerés könnyűségében találták; és ez az elsőbbség, amelynek értékét már nem érezzük, megkímélte őket sok vétektől. Manapság mennyi finomabb ízlés foglalja szabályba a tetszés művészetét; erkölcsünkben hitvány és csalékony egyformaság van, s minden szellem ugyanabban a mintában öntöttnek látszik; szüntelenül az udvariasság követel, az illendőség parancsol; szüntelenül a szokást követjük, s nem a saját eszünket. Nem merünk többé annak látszani, amik vagyunk; és ebben az örökös ellentmondásban az emberek, kik a társadalomnak nevezett nyáját alkotják, ugyanolyan körülmények közt mindnyájan ugyanazt teszik, ha csak hatalmasabb indító okok vissza nem tartják őket. Sohasem tudjuk, kivel van dolgunk”.¹

Ma már tudjuk, hogy a természeti lét eszményítésében Rousseau tévedett. Legalább is abban a vonatkozásban, hogy akkor az emberi élet még nem volt szabályozott. Nemcsak a természethez kapcsolódó viszonyában alkalmazkodott mechanikusan a bevált szokásokhoz, de a közösség – amelyben élt – erőteljesen meghatározta, hogyan éljen, mit tegyen. Amikor tehát Rousseau saját korát marasztalta el a szabályozott élet miatt, valójában már a szabadságát kereső egyén panaszát fogalmazta meg a viselkedés számtalan kötöttsége miatt. A tudományt és a művészetet pedig amiatt ítélte el, hogy az előbbi „tudákos fecsegéssé”, az utóbbi „üres cicomává, díszsé” vált, és egyiknek sincs gyakorlati értéke. Emellett erősítik a hatalmi elnyomást, az uralkodók azért támogatják ezeket a felesleges dolgokat, mert „virágfüzérrel vonják be a láncot”, mely az embereket terheli, „lenyűgözi őket”, megszeretteti velük rabszolgásgukat.²

Egyébként Rousseau idézett szavaiban felismerhetők azok a kifejezések, amelyek később Schillernél találhatók meg (pl. az emberi tevékenységet „míntalappal írják elő”), és az anyagi lét és a kultúra szembeállításában és az emberi viselkedés elmarasztalásában felfedezhetők azok a jelenségek, amelyeket Kant a civilizáció fogalmához sorolt. Így: „A művészet és a tudomány kulturálttá tett minket. Civilizálódtunk, szinte túlságosan is, mindenféle illemben és modorban. De ahhoz, hogy úgy vélhessük, moralizálódtunk is, még nagyon sok hiányzik. A moralitás eszméje ugyanis még a kultúrához tartozik, ennek az eszmének a becsülés keresésében és a külső tisztességben való használata pedig csupán hasonlít az erkölcsösséghez, s így pusztán civilizációt jelent”.³ Látható, hogy Rousseau-val ellentétben Kant a viselkedés külsőségeit nem a kultúrához, hanem az anyagi léttel összefüggő civilizációban találta meg, és az erkölcsöt nem az ember természeti létéből, hanem a tudatos gondolkodásából vezette le, és a kultúrához kapcsolta. Kant érzékelte, hogy az erkölcs – amit ő a legfontosabbnak tartott az emberi életben – egyszerre eszme és gyakorlati magatartás. S amíg az eszme magától értetődően a szellemi lét tartozéka, a viselkedés már nem, noha enélkül az erkölcs meg nem valósulhat. Ezért hangsúlyozta, hogy „az illem és a modor’ csak külsőség, az erkölcs viszont belsőleg határozza meg az egyént. Nem mondta ki, de hozzá tehetné, ami az embernél külsődleges, az a társadalmi környezethez alkalmazkodó magatartás követelménye, az pedig, ami belsőleg járja át az embert, az – Kant szerint – a személyes meggyőződés eredménye, az erkölcsi eszmével történő azonosulás. Azzal, hogy Kant az erkölcsöt nem társadalmi eredetűnek, hanem egyéninek tekinti, aláhúzza a kultúra individuális értelmezését, amit a kultúra fogalmának meghatározásával bizonyít. (Természetesen nem mellőzhető az egyén döntése sem az erkölcsi szabály elfogadásában és az adott helyzetnek megfelelő gyakorlati alkalmazásában.)

Noha Kant racionálisan gondolkodott, a felvilágosodástól elváló romantika már az irracionális szemléletet fogadta el. Felismerhető ez a váltás Schillernél, aki az ész helyett az esztétikai képzeletet, az értelem helyett az érzelmet állította az alkotások központjába. Még teljesebb a képzelet és az érzelem uralma a romantikus irodalomban és művészetben, és ez kétségkívül nagyobb szabadságot hozott a valóság ábrázolásában. S nagyobb szabadságot jelentett az egyéni tudat kibontásában is. A romantika ezzel együtt az emberi létet is szűkítette: az egyetemes emberi lét helyett figyelmét a nemzetre helyezte, felfedezve benne a népi kultúrát, amit egyszerűségében is értékesnek tartott. A saját nemzetet idealizálva történetiségében mutatta be, feltárva múltjának értékeit. Bár a romantika Európa nagy részében elterjedt, filozófiája főként a németeknél fejlődött. Ennek okát Norbert Elias Németország sajátos helyzetével magyarázta.⁴ A 18.-19. században nem volt egységes Németország, területén kisebb fejedelemségek léteztek. Ez az elaprózottság akadályozta a gazdasági fejlődést, és kedvezett a hűbéri rend fennmaradásának. Anglia és Franciaország ekkor már polgárosodott, és a gyarmataik révén gazdaságilag is erősödött. A lemaradás kiváltotta a német értelmiség kisebbségi érzését, amit azzal igyekezett eltüntetni, hogy megfogalmazta: az anyagi fejlődés csak külsőség egy nemzet életében, belső ereje, értéke a szellemi kultúrában van. Ez pedig a németeknél erősen fejlődött. Kétségtelen, hogy a német irodalomban, művészetben és a filozófiában jelentős értékek születtek, de ez elfedte a romantikus irányzat negatívumait. Ezekről Ernst Fischer írt bírálatot a 20. században. Szerinte a felvilágosodásra adott német romantikus reakció „rögeszméje, hogy Németországnak az a lényege és egyben küldetése, hogy a nyugati racionális ellenlatba vesse az irracionális kifürkészhetetlen mélyét, hogy éppen a szorongó, a zavaros, a maradi jelenti az igazi német sajátosságot, és ez teszi különbbé minden népnél”.⁵

Noha ez a bírálat némileg túlozza a romantika negatív vonásait, tény, hogy a nemzeti büszkeség erősítése – más nemzetek lenézésével együtt – talaja lehet a nacionalizmusnak. Az is igaz, hogy a kultúra romantikus szemlélete kizárja a keretei közül mindazt, ami az ember

természetalakító tevékenységéhez és az abból kibontható tudáshoz kapcsolódik, tehát a technikát és a tudományt a kultúrán kívülre helyezi. Így ott csak az irodalom, a művészet, valamint irracionális hit miatt a vallásos hit és az erkölcsi eszme marad. Ez a felfogás erősödött meg a romantikát követő életfilozófiában. Megalapozója, Wilhelm Dilthey szerint „minden, ami itt van... tudatom ténye; minden külső dolog nekem csak, mint a tudat tényeinek vagy folyamatainak kapcsolata van adva”.⁶ Ez az irányzat az akkor terjedő pozitívista felfogással szemben lépett fel, amely úgy vélte, a valóság megismerésében, megértésében csak a tények számítanak. Dilthey elismerte ugyan ennek a jogosultságát, de csak a természeti jelenségek vonatkozásában, a természettudományokban. Az emberi világ szerinte csak a szellemtudományok segítségével értelmezhető, mert ezekben olyan összefüggések találhatók, amelyek minden tapasztalatot, gondolkodást meghatároznak. Az összefüggések a tudat működésében, a gondolkodás elveiben, fogalmaiban és formáiban jelentkeznek. Ebből következik, hogy az ember csak azt értheti meg, amit átél, csak így képes behatolni a dolgok lényegébe. Meg kell érteni, minden tárgyasulás szellemi tevékenységgel keletkezik, a „teremtő individuum” aktivitásából. A kultúra sem más, mint az egyének eltárgyasuló szellemi élete. A történelemben ez rendszerré válik. Az alkotók tevékenysége pszichikai kölcsönhatásaik révén következetesen kapcsolódik egymáshoz, és korszakonként létrejön bizonyos „akarati egység”, ami meghatározza, mi marad fenn. Ami nem igazodik ehhez a célösszefüggéshez, a korszellemhez, az feledésbe merül.

Dilthey a kultúrát még társadalmi jelenségként fogta fel, bár hangsúlyozta, hogy ez kellő játékeret enged az individualitásnak. Georg Simmel azonban már magasabb rendűnek tekintette az egyéni alkotást a kollektivitással szemben, az alkotási folyamat tárgyasulását pedig a kultúra „elembertelenedésének” tartotta. Hangsúlyozta: a modern világban „a dolgok elválnak az emberektől”, aminek az a következménye, hogy „a kultúra tárgyai mindinkább önmagukba zárt világgá növekednek, ami egyre kevésbé érintkezik a szubjektív lélekkel, annak akaratával és érzéseivel”.⁷

Bekövetkezik a kultúra „elidegenedése” az emberek életétől. Ezért a szellem tárgyasulása zsákutca. Simmel gondolatmenetével szemben azonban felvethető: a tudat tárgyasulása kikerülhetetlen, hiszen a kultúra létéből következik, hogy el kell terjednie az emberek között, márpedig a személyes gondolat csak tárgyi formában képes közvetíteni a mondanivalóját. A probléma tehát nem a szubjektív gondolatok tárgyasulása, hanem az, ha más szubjektumok képtelenek azt értelmezni, elsajátítani.

Az életfilozófia pesszimizmusát Oswald Spengler tágította egyetemessé. A kultúra ellentmondását az emberi lét egészére terjesztette ki, és ezt a történelem mozgatójává tette. Érvelését azzal igazolta, hogy ebben a természeti törvény kikerülhetetlensége érvényesül. A történelem mozgatója szerinte az ösztönös akarat, ez azonban nem idéz elő fejlődést, csak változást, ezt pedig a végzet határozza meg. Ezért a történelemnek nincs is célja, úgy viselkedik, mintha növény lenne. A szerves létnek megfelelően a kultúrák születnek, virágzanak, elhervadnak, majd meghalnak. Ezután a lét átmegy a történelem nélküliség mozdulatlanságába, míg egy születő új kultúra ismét mozgásba nem hozza. A kultúrák között azonban nincs összefüggés, ezért a történelem örökös ismétlődés. A kultúrák adnak időbeli kiterjedést az emberi létezésnek, a természetben viszont térbeli változások vannak. A különbségük abban is kifejeződik, hogy a természetben oksági törvények vannak, a történelmet azonban a sors irracionális ereje irányítja. Megértéséhez költői ihlet kell, a tudomány erre nem alkalmas. Spengler szerint tudománnyal csak a természet és annak átalakított tárgyi világa, a technika magyarázható. Vagyis a „civilizáció”, amelyet az anyagi fejlődés valósít meg. Ám Spengler úgy véli, ez kibékíthetetlen ellentétben áll a kultúrával, az anyagi civilizáció haladása ugyanis elnyomja a szellemi kultúrát. A civilizációban „az élet szervetlenné lesz, és az értelem gyámsága alatt lélektelen”. Ezért az „a kultúra kikerülhetetlen végzete”, amit bizonyít, hogy minden kultúra –

ami a történelemben eddig létrejött – átmeneti fejlődés után átmegy a civilizációba, és az anyagi, természeti lét lesz uralkodó az emberiség életében.⁸ Ez pedig az adott kultúra halálával jár.

Itt megjegyezhető, hogy ebben a gondolatsorban Spengler önmagának mond ellent, hiszen a kultúrát a növényi élethez hasonlította, tehát elismerte annak természeti meghatározottságát. Igaz, ő ezt csak hasonlatként fogta fel, s valójában azért, hogy a kultúrát a szerves, a tudományt és a technikát pedig a szervetlen léthez sorolhassa. Ennek megfelelően nem is a természet és kultúra ellentétéről szól, hanem az élő és az élettelen valóság különbségéről. Egyébként érdekes jelenségekben konkretizálja a „nyugati kultúra” hanyatlását és válságát. („Nyugatin” az európai és az észak-amerikai kultúrát értette.) A civilizálódás szerinte a városok kialakulásával kezdődik. E létforma jellegzetes alakja a kereskedő, aki már nem termelő, a javak cseréjéből és az abból származó haszomból él. Hatására „a javakban való gondolkodás helyébe a pénzben való gondolkodás lép”. E változás jelzi, hogy „minden eszmét előbb pénzre kell átgondolni, hogy megvalósítható legyen”. A nemesi rendeket pártok váltják fel, kapcsolatukat a szabadelvűség határozza meg, amely tagadja a társadalmi különbségeket, és a demokráciát hirdeti. A közéletet eleinte még a szellem uralma jellemzi, később azonban a pénz hatalma „a legvaskosabb szellemi rabszolgaságot” teremt meg. Ezután már csak látszat-szabadság van, az igazság a tömeg számára az lesz, amit a sajtóban és a rádióban „naponta olvas és hall”. A sajtó a közvélemény alakításában nagyhatalmi szerepet tölt be. S ez csak előjátéka egy új korszaknak, amely a politikában a „cezarizmust” állandósítja. Eltűnnek a pártok, a hatalmat a zsarnokok „korlátlan hatalmi akarata” veszi át. Ahogyan teljhatalmat szereznek és elnyomnak mindenkit, úgy lesz a civilizálódás másik tipikus formája a világ-város. Ez kizsákmányolja az ország más részeit, lakói élősdiek, gyökértelenek, akiknek már nincsenek hagyományaik, és csak formátlanul hullámzó tömegben élnek. Vallástalanok, értelmetlenek és terméketlenek. Ebben a jellemzésben az „értelmesség” Spengler felfogásában ellentéte a lelki gazdagságnak. Jelenti az érdekeknek megfelelő tárgyilagos gondolkodást, a „haza” szeretete helyett a kozmopolitizmust és a világpolgárságot. A világvárosok lakói a kultúrának csak fogyasztói, ezért közömbössé válnak erkölcsileg, eltűnik köztük az ember-szeretet. A civilizáció ezért lelki értelemben kimerül, fejlődésre képtelenné válik, és a kultúra elhalásával új barbárság kezdődik. A technika fejlesztésével az emberiség növelte ugyan a lehetőséget életkörülményeinek a javítására, de ezzel végső soron saját pusztulását idézte elő. Ezért nevezi Spengler a technikát „fausti” jellegűnek, utalva arra a középkori történetre, amelyben egy tudós feltaláló (Faust) eladta lelkét az ördögnek, hogy minden elképzelését képes legyen megvalósítani; az ördöggel kötött szerződés szerint azonban előbb-utóbb a pokolra kell jutnia. Spengler hangsúlyozza, az ember nem gondol a következményekre, csak élvezni akarja a gazdagságot, közben nem törődik a találmányok kései hatásával. Nem veszi figyelembe, hogy a világ mechanizálása mindent a veszedelmes túlfeszültség állapotába juttatott. Megváltozott a Föld ábrázata, néhány évtized alatt eltűnt sok erdő, és újságpapírrá alakult át. Ez olyan klimatikus változást von maga után, amelynek következménye, hogy egész népegek mezőgazdaságát pusztulás fenyegeti. A nagyvárosokban az autók nagy tömege miatt az emberek gyalog már gyorsabban jutnak előre. Az eredmény: az ember elragadta a teremtés jogát a természettől, megkezdte leigázását, de ez a harc reménytelen, mert a természet erősebb, és bosszút áll rajtunk.

Spengler csaknem száz évvel ezelőtt írta meg jóslatát a nyugati kultúra pusztulásáról. Meglepő, hogy sok válságtünete később megvalósult, noha a 20. század elején még nem léteztek zsarnoki hatalmak Európában, sem egypártrendszerű diktatúrák, és a városok lakóinak száma sem volt olyan nagy, hogy „formátlanul hullámzó tömeget” alkottak volna. A szakértők még nem figyelmeztettek az erdők pusztításából eredő klimatikus változásokra, amelyek a mezőgazdaság hanyatlását idézték volna elő. A városokban az autók még nem okoztak közlekedési

problémákat, és a „gazdasági válság” fogalma is ismeretlen volt. Kitűnő előre látása ellenére Spengler kiinduló pontja mégis vitatható: feltehető, hogy nem a technikai fejlődés és a fokozódó városodás okozza a válságokat, hanem az, ha az emberek nem tudnak alkalmazkodni az új helyzettel járó kihívásokhoz, képtelenek változtatni a gondolkodásukon és magatartásukon, hogy megtalálják az újszerű problémák megoldását. Valószínű az is, hogy az összefüggések és a távlatok felismerésének hiánya is mélyíti az ellentmondásokat. Ugyanez okozhatja a közélet válságait, a demokrácia hanyatlását, a diktatórikus hatalmi ambíciók elfogadását. Pedig nyilvánvaló lehetne, hogy demokratikus közélet demokrata polgárok nélkül lehetetlen, ehhez a gondolkodáshoz és magatartáshoz ugyanis közéleti-politikai műveltség kellene. Aminek a lényege a felelős közéleti aktivitás.

Egyébként Spengler kritikája azért lett végletesen pesszimista, mert a kapitalizmussal és a pénzgazdálkodással szemben a hűbéri társadalmat, annak nemesi osztályát és földművelő gazdálkodását idealizálta. S minthogy belátta, a történelmet nem lehet visszafordítani, ezért jutott arra a következtetésre, hogy a nyugati kultúra – technikai, civilizációs fejlődése ellenére – elpusztul, és új barbárságnak adja át a helyet. Ezt még azzal is alátámaszthatta, hogy a vallás és az erkölcs háttérbe szorulásával az önérdek és az erőszak fog erősödni. Az már csak díszítő eleme volt ennek a távlatnak, hogy a kultúra – ha növénynek tekinthető – kezdeti virágzása után szükségszerűen hervad el, és semmisül meg.

A civilizáció és a kultúra elkülönítését és szembeállítását azonban nemcsak az „életfilozófiai” irány fogalmazta meg. Érdekes, hogy ezt vállalta a freudi és marxi alapokon filozofáló Herbert Marcuse is. Talán azért, mert a kapitalizmus bírálataira ő is alkalmasnak találta ezt a kettősséget. Ő persze nem a feudalizmust eszményítette, nem is a kultúra felváltását jósolta meg az új barbársággal, hanem kivezető utat keresett a válságból. (Más kérdés, hogy ezt nem tudta meggyőzően megfogalmazni.) Marcuse arra az álláspontra jutott, hogy a technikai racionalitás és a modern tudomány igazolja az ipari társadalmat, ezért az új társadalmi viszonyokat megvalósító „áttörés” csak a civilizáción kívülről várható. Egyrészt a kismiszett munkanélküliektől, a termelésben részt nem vevő diákoktól, a művészettel foglalkozó értelmiségtől. Az ő „forradalmuk” adhat lehetőséget a természetet elnyomó ipari társadalom felváltására, és egy igazságos társadalom megteremtésére. Másrészt egy művészi forradalom újíthatná meg az emberi életet és az emberek gondolkodását egy olyan alkotási mód segítségével, amely meghozza „a szabadság betörését a szükségszerűség birodalmába”.¹¹ Marcuse ezt a szürrealizmusban találta meg, az asszociációk szabad áramlásában. Kénytelen volt azonban elismerni, hogy az anyagi gyarapodást életcélként adó technicizált társadalomban a képzelet is rabja lett az élet eldologiasodásának, ezért ez a megoldás eléggé reménytelen az ellentétek megszüntetésére.

Amikor Marcuse a 20. század közepén az ipari társadalmat marasztalta el a fogyasztói életfelfogás terjedéséért, még nem láthatta előre, hogy ezt a társadalmat majd az információs társadalom fogja felváltani, amely ugyan lényegesen más viszonyokat hoz létre, de a fogyasztói életcél és magatartást jó ideig nem tünteti el. Azt azonban már felismerhette volna, hogy sem a munkanélküliek, sem a termelő munkában részt nem vevő diákok és művészek kényszerű távolmaradása a fogyasztói mentalitástól még nem teremthet új társadalmat. Abban már inkább volt reális sejtelme, hogy a szabad képzetársítások hozhatnak valamilyen megújulást; ez ugyanis a kreativitás lényeges feltétele, s ha ez általánossá válik, ez valóban eredményezhet új életformát és magatartást. Persze csak akkor, ha ez nem korlátozódik a művészetekre, hanem átjárja az emberi élet gyakorlatát.

Az életfilozófiával azonos időben terjedt el a német filozófiában (és annak hatására nálunk is) a Kant nézeteit felújító és tovább fejlesztő értékelméleti gondolkodás, amelynek egyik képviselője, Heinrich Rickert így bírálta meg a konkurens irányzatot: „Sok szó esik manapság

az életfilozófiáról, amelyben a természeti élet egy olyan életként jelenik meg, amely mindenfajta életnek, tehát a kultúra életének az értelmét is meghatározza. Az életfilozófiában a természeti élet nem a kultúra járulékos feltétele, hanem olyan önérték, amely a kultúra értelmi képződményei vonatkozásában is mértékadó. A kultúra szempontjából azonban nem az a perdöntő, hogy az ember egyáltalán él, hanem az, hogy mi módon alakítja az életét. E nélkül az előfeltevés nélkül az emberi életben nem különíthetnénk el egymástól az értéket s a nem értéket, az értelmet és az értelemmenteset.”¹²

Az idézetből kiolvasható, az életfilozófia irracionálisizmusát az újkantiánus irányzat racionalizmussal akarta felváltani. Így határozta meg az emberi életben az értékeket. Két típusát különböztette meg: a „feltételtől függő” és a „feltételtől nem függő”, azaz önértékeket. Az első csoportba sorolta a természeti lét fenntartásának eszközeit: a gazdasági életet, a technikát, mint „civilizációs javakat”. A második csoportban említette meg a tudományt, az erkölcsöt és a művészetet (mint az „igaz”, a „jó” és a „szép” eszményét megvalósító szellemi javakat.) Rickert szerint az értékek mindkét csoportja a kultúrához tartozik, de amíg az első értékei a természeti létből és az emberi történelemből vezethetők le, a másodikkhoz tartozó értékek nem vezethetők le ezekből, ezért „történelem felettiak”. Ez utóbbiak a „tulajdonképpeni kultúra” körébe sorolhatók.¹³ Ezen belül a tudományt és az erkölcsöt (mint az „igaz” és a „jó” eszményét megvalósító eredményeket) „végtelen totalitásként”, azaz nyílt teljességként határozta meg, a művészetet (a „szép” eszményét realizáló gyakorlatként) bevezetett partikularitásként, azaz lezárt részleges létnek látta, a vallást pedig a bevezetett totalitás (a zárt teljesség) szférájaként minősítette. Ezzel a tagolással az utóbbit a szellemi kultúrát összefoglaló szintézisként fogta fel, ami azt is jelenti, hogy a szellemi kultúra más területeihez képest a legmagasabb szinten található.¹⁴ Rickert ennek ellenére hangsúlyozta az értékek egyenértékűségét, és az itt felvázolt hierarchikus rendet csupán elméleti konstrukciónak tekintette.

Az önértékek magasabb rendűségével együtt jár, hogy ezek olyan normák, amelyeket az autonóm ember szabad elhatározásából ismer el, tehát önmagától dönt azok értéke mellett. Ez a bizonyossága annak, hogy a kultúrának ez a szintje „túlmege a pusztán vitális életen, s az ennek szolgálatában álló civilizáción”.¹⁵ Ebből az érvelésből kiderül, hogy az újkantiánus elmélet sem szakít az életfilozófiában kialakult kettősséggel, a civilizáció és a kultúra szembeállításával, csupán azt másképp magyarázza. Elismeri a civilizációs javaknak a kultúrához tartozását, de azokat csak a kultúra alsóbb szintű termékeinek tekinti. A kultúra lényege itt is a gyakorlati élet felett álló, attól elkülönülő szellemi szféra. Éppen ezért érdemes figyelembe venni a kultúrának másféle értelmezését, amely át tudja kötni ezt a szakadékot.

Az életet átfogó „antropológiai” kultúra-felfogás

Az emberi élet egészét átfogó kulturális antropológia csak a 19. század végén kezd kialakulni, és inkább a 20. században válik jelentősebbé; ennek ellenére furcsa, hogy az alapjai már a felvilágosodás ideológiájában megtalálhatók. Elsősorban Herdernél, akiről Ágh Attila azt írta, „Herdernél az ember, kultúrájával együtt, teljesen a természet része marad, ellenben Kant a természetből való kilépésre, természet és kultúra ellentétére koncentrál”.¹ Mit jelenthet az, hogy Herdernél „az ember kultúrájával együtt teljesen a természet része marad”? Lehetséges-e így emberré válás és kialakulhat-e a kultúra, ha benne marad a természetben? Ha nem hárítjuk el a kérdés megválaszolását azzal, hogy Ágh talán téved, akkor részletesen kell feltárnunk Herder felfogását az ember és a természet kapcsolatáról. Viszonylag könnyű idézni Herdertől erre bizonyítékokat. Így ír például: „Ugyanaz a törvény irányít mindent, a mi Napunktól és valamennyi Naptól a legkisebb emberi cselekvésig; s a lényeket és rendszereiket egyetlen elv tartja fenn: erőink viszonya a periodikus nyugalomhoz és rendhez”.² A világ-mindenséget és az emberi életet egyaránt meghatározó törvény az egyensúly fenntartása, ami

Herder szerint a tökéletesség állapota. A valóságban ugyan minden változik, de „ha valamely létező vagy a létezők rendszere kimozdul igazságának, jóságának és szépségének e tartós egyensúlyi állapotából, belső erejénél fogva... ismét közeledik ehhez az állapothoz, mert másképp nincs állandósága”.³ Ebből következően fejlődés sincs, csak körforgás. Azon belül mindennek „megvolt a maga kifejlődő, virágzó és hanyatló korszaka, minden ilyen változás csupán addig a minimális ideig tartott, amennyi az emberi sors kerekén osztályrészéül juthatott”.⁴ S ha a változást a sors irányította, akkor az kiszámíthatatlanul alakult, úgy mintha „labirintusban bolyonganánk”. Ezek az események minden emberi erőt és számítást meghaladnak, tehát alakulásukban kiismerhetetlenek.

Herder mégsem látta teljesen tisztázhatatlannak az eseményeket előidéző okokat: úgy élte, két ellentétes erő küzd mindig egymással, az építő és a romboló erő. Sokszor látszólag az utóbbiak győznek. „Mindenütt csak pusztulást látunk, s nem tapasztaljuk, hogy az új jobb volna annál, ami elpusztult. A nemzetek felvirágoznak és elhervadnak; az elvirágzó nemzet nem terem többé fiatal vagy éppenséggel szebb hajtást. A kultúra helyet változtat, ezzel azonban nem lesz tökéletesebb; új lakhelyén új képességek bontakoznak ki; a régi lakhely régi képességei visszavonhatatlanul megsemmisülnek”.⁵ Ennek ellenére Herder mégsem tagadta a fejlődést. A sok pusztítás és visszaesés ellenére szerinte végighúzódik a történelmen az emberi szellem, a humanitás kiteljesedése. Ez nem más, mint „az ész és a méltányosság terjedése”, ami azonban a társadalmi erőktől függ, hiszen „egyikünk sem köszönheti önmagának, hogy emberré vált”.⁶ Ezért a humanitás csak az emberiség egészében ismerhető fel, az egyes emberek életében nem. Ott mindenki szenvedélyekkel születik, és azok nem egyszer örültségekhez vezetnek. És csak kevesen jutnak el a bölcsességhez. Ebből következik, hogy az emberek nem képesek jól befolyásolni a valóság alakulását, azt a természet törvényei alakítják.

Herder a változások kaotikus volta ellenére egy ponton konkrét választ ad arra, hogy a kultúra miből is keletkezett. „Csak a nyelv tette az embert emberré” – írja a nyelv eredetéről szóló tanulmányában. A nyelv kialakulását vizsgálva érdekes megfigyelése van: mennél kisebb egy állat élettere, annál fejlettebbek az érzékszervei, és a tevékenysége is annál sajátosabb. S mennél tágasabb az életszféra, annál változékonyabb az életmód, a tevékenység, viszont annál gyengébb az érzékelő képesség. Amíg szűk az élettér, az állatnak nincs szüksége nyelvre, a nagyobb élettér azonban kiváltja az egyedek közti jelzések szükségességét. Hasonló körülmények játszódhattak le az emberi nyelv kialakulásánál. Amikor az embereket már a tennivalók sokasága kötötte le, a tapasztalataik sokasodtak, a tágabbá vált élettér miatt érkeik gyengültek, figyelmük megosztottságát sajátos nyelvvvel kellett kiegészíteni, hogy a tapasztalataikat, elképzeléseiket társaikkal megoszthassák.⁷ Herder itt megemlíti az ember reflektáló képességét, mely abban segíti, hogy el tudja különíteni benyomásaiból a számára fontosat, ár tudja irányítani a figyelmét, el tud időzni, hogy megkülönböztesse a tárgy tulajdonságait, és megfogalmazza önálló ítéletét.⁸ És ez a képesség alkalmassá teszi őt arra, hogy párbeszédet tudjon folytatni másokkal.⁹

Herder megállapításaiból alapként vehette át a kulturális antropológia a következőket: az emberi lét eleinte szorosán kapcsolódott a természethez; ezért a viselkedés is sokféle módon kötődik ehhez; már csak azért is, mert az életet a természet törvényei szabályozzák, az ember kénytelen alkalmazkodni hozzájuk; ebben sajátos képessége segíti, amellyel meg tudja különböztetni a tevékenységéhez kapcsolódó tárgyak tulajdonságait, és azokról ítéletet tud alkotni; erről kifejlődő nyelve révén párbeszédet folytathat társaival; a nyelv alapján fejlődik ki a kultúrája, amely népenként más, de hozzátéhető: minden népnek van kultúrája, ez teszi az embert emberré.

Lényegében ezen az alapon dolgozta ki a 20. század elején Franz Boas a kulturális antropológia alapelveit. Az emberi magatartás nem ösztönös és nem sztereotip, mint az állatoké, hanem tanult és változékony, mert jellemző módon kapcsolódik hozzá az „okoskodás képessége”, a tettek „erkölcsi és esztétikai értékelése”, valamint a nyelv használata. Ez népenként más, ezért „biztonsággal mondhatjuk, hogy a biológiai egység... sokkal nagyobb a nyelvi egységnél”.¹⁰ A nyelv és a kultúra összefügg az adott csoport történetével, amely belső és külső hatásoknak megfelelően alakul. E komplexitás következtében „szoros párhuzam vonható a nyelv története és az általános kulturális fejlődés között”.¹¹ Minthogy a kultúra át-fogja egy nép életmódját, az úgy határozható meg, mint „azoknak a szellemi és fizikai reakcióknak az összessége, amelyek egy társadalmi csoport egyedeinek kollektív és egyéni magatartását jellemzik természeti környezetükkel, más csoportokkal és minden egyénnek önmagával szemben”. Boas ezzel a meghatározással jelezte, hogy a kultúrát csak a helyszínen végzendő megfigyelésekkel lehet feltárni és megérteni, hiszen az függ az adott néphez tartozó emberek viselkedésétől és tevékenységétől. A terepmunka ettől kezdve alapvető követelmény volt az antropológiai kutatásokra vállalkozók számára. (Ez új szint hozott a kultúra elméletébe, mert addig – akár filozófia, akár valamely tudomány eredményeire támaszkodott – mindig spekulatív maradt.)

A „helyi kultúrák” fogalmának elfogadtatásával együtt járt Boas meggyőződése a kultúrák egyenértékűségéről. Ez azonban azt is magával hozta, hogy lehetetlennek látszott az emberiség közös kultúrájáról mondani bármit is. És kétségbe lehetett vonni az emberiség kultúrájának általános fejlődését is, mert a fejlődés vonala népenként eltérő volt, annak megfelelően, hogy az emberek hogyan tudtak jobban alkalmazkodni a környezetükben levő életfeltételekhez. Boas azonban elfogadta azt is, hogy a fejlődést a népek közti érintkezés is befolyásolja, a belső tényezőkön kívül a külső hatások fel is gyorsíthatják. De ez is a különbségek integrálódása volt, ahogy a belső tényezőkből származó kulturális elemek is kapcsolódtak egymáshoz. Ennek ellenére Boas óvta a kutatókat attól, hogy elhamarkodottan általánosítsák tapasztalataikat, mondván, hogy „semmilyen ok sem ösztönözhet bennünket annak elfogadására, hogy a technikai találmányok, a társadalmi szervezet, a művészet és a vallás pontosan ugyanazon a módon fejlődnek, vagy hogy szerves és elválaszthatatlan kapcsolatban állnak”.¹³ Azaz a fejlődés egyenlenségeiből következően különbségek nemcsak az egyes népek kultúrája között léteznek, hanem egy-egy kultúrán belül is. Ami persze nehezíti a kutatók munkáját, mert amit megfigyeléseik közben látnak, azt értékelni sem tudják, ha nem ismerik fel annak a kultúrának a sajátos jellemzőit. Így meg kell maradniuk a jelenségek egymástól független leírásánál.

Más nehézség is adódott az antropológiai kutatásban. Abból az elvből kiindulva, hogy ha a kultúrát kifejlődésének korai szakaszában akarják tanulmányozni, akkor azt olyan népeknél kell megfigyelni, amelyek még természet közeli életmódban vannak. Tehát az úgynevezett „primitív” népeket kell felkeresni. Csakhogy ez olyan veszéllyel jár, hogy a modern társadalomból érkező a saját szemléletét vetíti rá a helyszínen szerzett tapasztalataira, s ezért félreérti, amit lát. Ezt a tévedést csak úgy lehet elkerülni, ha az adott nép tagjait kérdezi ki a kutató, hogy ők mit miért tesznek, mit hogyan értékelnek. Ehhez azonban el kell sajátítani a megfigyelt nép nyelvét. Boas ezt még megtette, megtanulta annak az indián törzsnek a nyelvét, amelyet hosszabb ideig vizsgált. Mások közvetítőket vettek igénybe, akik beszélték a gyarmattartók nyelvét, és tolmácsolni tudták a helyieket. Ez azonban újabb félreértéseket szülhetett, a kedvező megoldás továbbra is az volt, ha a kutató egyrészt elsajátítja a helyi nyelvet, másrészt hosszabb időt tölt a helyszínen, hogy a tapasztalatait a látott életmód keretén belül legyen képes értelmezni.

Minthogy az antropológiai vizsgálatok sokáig csak a modern életformától távol álló népek közt folytak, a kultúra általános elmélete, filozófiája kevés figyelmet fordított rá. (Hozzájárult ehhez az is, hogy ennek az irányzatnak a kutatói óvakodtak tapasztalataik általánosításától, rendszerbe foglalásától.) Idővel azonban mégis feltárultak bizonyos sajátosságok, amelyek konkurenciát jelentettek annak a felfogásnak, amely a kultúrát kizárólag a szellemi javakra, esetleg csak a művészetekre szűkítve értelmezte. Melyek voltak ezek az általánosítható sajátosságok? Már Boas egyik tanítványa, Ruth Benedict arra a következtetésre jutott, hogy „a viselkedés lehetséges formáiból... a választás öntudatlan törvényeinek megfelelően néhány forma egy kultúrán belül rendszert alkot”. Benedict pszichológia alapon vizsgálta a jelenségeket, és ezért tudta kijelenteni: „nemcsak a részek összessége, hanem a részek egyedi elrendeződésének és összekapcsolódásának eredménye, amelyből új entitás keletkezik”.¹⁴

Benedict az 1934-ben kiadott könyvében kutatásai alapján különböző életmód-mintákról számolt be.¹⁵ Ezekből az egyes indián törzsek viselkedésének jellemző vonásait tudta kimutatni. A Pueblo-indiánokat „békés, együttműködésre hajlamos” népnek találta, amelyben „az érzelmi élet eléggé fojtott”. A Dobu törzs tagjai „varázslatokkal, erőszakoskodással, fosztogatással sanyargatják egymást”, akik „mindig azon spekulálnak, hogy miként tudnának valamihez ingyen – lopással, mágiával, csalással – hozzájutni”. A Kwakiutl indiánokra „az öldöklő vetélkedés” jellemző, s az egymás közti versengésnek jellemző formája a „hivalkodó fogyasztás”.¹⁶ A nyilvánvaló különbségekkel Benedict érzékeltette, egy népcsoport életében a viselkedés formái összefüggéseik alapján általánosan jellemző sajátossággá válnak.

A következő sajátosság, amelyet néhány kutató kiemelt, a kultúra funkcionalizmusa volt. Egyszerűbben ez azt jelenti, hogy a kultúra többnyire gyakorlati szükségleteket elégít ki. Bronislaw Malinowski három kérdésre keresett választ: Miért hoznak létre kultúrát az emberek? Hogyan jön ez létre? Mik a legfontosabb jellegzetességei, alkotó elemei? Az első kérdésre válasza, hogy az embereknek létfenntartásuk érdekében ki kell elégíteniük biológiai szükségleteiket. A második kérdésre válasza, hogy ezt csak szervezett együttműködéssel képesek megtenni. A harmadik kérdésre adott válaszában a kultúra három fő elemét említi meg: a tevékenység termékeit, a tevékenységre szervezett csoportokat és az együttműködésükhöz szükséges szimbólumokat. Szerinte a kultúrában e három dimenzió „a folyamat minden szakaszában szerephez jut”.¹⁷ Ahogy a magatartást lehetetlen elszigetelni az anyagi oldaltól, úgy lehetetlen elzárni a szimbolikus oldaltól is. Ez nemcsak a kultúra területeinek egységét, de köztük a társadalmi szervezet központi szerepét is bizonyítja. Az együttműködés minden kultúra lényege, a szimbolika sem más, mint a cselekvések koordinálására szolgáló eszköz. Tehát kooperatív szerepe van, integráló erőként hat. Következtetésként megállapítható, hogy a kultúra összefügg az ember természeti létével, de fő sajátossága a társas tevékenység, ami feltételezi a jelekkel, jelképekkel történő érintkezést és a szabályozott tevékenységet.

Malinowski hét alapszükségletet sorol fel, az azokra adott kulturális válaszokkal: anyagcsere – táplálkozás, ellátás – élelmezés, szaporodás – rokonság, testi kényelem – hajlékok építése, biztonság – védelem, mozgás – tevékenység, növekedés – nevelés, egészség – higiénia.¹⁸ Ezekre építi fel a másodlagos szükségleteket, amelyeket az tesz szükségessé, hogy létre kell hozni az alapszükségletek kielégítésének eszközeit. Ezek: a termelési és fogyasztási javak előállítására, felhasználására, fenntartására és megújítására szolgáló apparátus megteremtése, a gazdaság; a technikában, szokásokban, törvényekben és erkölcsben lévő előírások kodifikálása, hatásuk és végrehajtásuk szabályozása, a jog; az intézményekben dolgozók kiképzése, az oktatás; az intézmények tekintélyének hatalmi eszközökkel történő biztosítása, a politika. A szükségletek kielégítését biztosító rendszerben emellett vannak integráló szerepet ellátó részek is: ilyen a hagyomány, a normák, értékek, a vallás, a művészet, a nyelv és más

szimbolikus formák. Ezek is funkcionálisak, mert a formájukat mindig az határozza meg, hogy milyen gyakorlati szerepet vállalnak.

A kulturális antropológia következő sajátos eredménye a strukturalista felfogás. Legnevesebb képviselője Claude Lévi-Strauss volt. Nála a természet és a kultúra szembeállítás az alap, amelyről feltárhatók a kultúra lehetséges módjai. E kettősségben a természet rendezetlenségével szemben jelennek meg a kultúrával rendezett állapotok. A természeti spontaneitást a társadalmilag szabályozott viselkedés váltja fel. Az utóbbinak sajátos formái vannak, amelyek egymáshoz kapcsolódva „kommunikációs kódokat” tartalmaznak. Olyan utasításokat, amelyek biztosítják a szabályok követését. A kialakult modellek tehát normaként működnek, szerepük a hiedelmek és szokások fenntartása, az általuk befolyásolt gondolkodás és a hozzá kapcsolódó tevékenység működtetése.

Az így érvényesülő kommunikációs folyamatnak Lévi-Strauss szerint három alapvető szintje van, s minthogy ezekben az adás-vétel egymást egészíti ki, lényegében cserefolyamatról beszélhetünk. Ezek a szintek: a javak és szolgáltatások cseréje, a különböző csoportok közt a kiválasztható házastárs cseréje (amit Lévié-Strauss a „nők cseréjének” mond) és az üzenetek (hírek) cseréje.¹⁹ Az első a gazdasági rendszerről szól, a második a rokonság kialakulásáról, a harmadik a csoporttagok közti véleménycseréről. Az első lényegében a munkamegosztásból adódó javak elosztására utal, a harmadik az értesülések és információk megszerzésének kölcsönössége. A második külön magyarázatot kíván: a vérrokonok közti párválasztás tilalmából adódik az a szükséglet, hogy a házasság valamelyik idegen csoportból történjék. (Ez az úgynevezett exogámia)

Lévi-Strauss hangsúlyozza, hogy ezek a szabályok nyelvileg kódoltak, és ennek alapján a formai elemek szerkezetileg rendezett egységet alkotnak. Bennük kétféle kapcsolat van: „személy és szimbólum, érték és jel”.²⁰ A javak és szolgáltatások még nem személyi jellegűek, itt az érték a meghatározó, de a cseréjükhöz szimbólumokra és jelekre van szükség. A házasságkötés szabálya már személyhez kötött, itt tehát a szimbólum használata is személyes jellegű. Hasonló a helyzet a nyelvénél, de amíg a rokonság kialakulásában a kommunikáció lassú ritmusú, a nyelvi kommunikáció gyors lefolyású. A különböző kommunikációs szerkezetek tehát lefolyásuk idejében is eltérnek egymástól. Lévi-Strauss egyébként az említetteken kívül egy negyedik típusú kommunikációt is megemlít. Jelzi, hogy az ember természeti volta miatt a génekben is lejátszódnak kommunikációs folyamatok, ezek azonban kölcsönhatásban állnak a kulturális jellegű cserefolyamatokkal. Az ember természeti volta tehát összefügg a kultúrájával.

Lévi-Strausst erősen foglalkoztatta a kultúrák sokfélesége, mert cáfolta a faji előítéleteket, amelyek egyes népek „elmaradottságát” biológiai alacsonyabb rendűségükkel akarták igazolni. A probléma elemzésében rámutatott arra, hogy mögötte meghúzódhat a feltételezés, mely szerint az emberiség fejlődése egyenes vonalú, és ebben különböző fokozatok állapíthatók meg. Ezzel szemben azonban kijelenthető, hogy ez a fejlődés sohasem töretlen még egyes népek történetében sem, még kevésbé az emberiség egészében. Először is tisztázni kell, hogy mely részét tekintjük a kultúrának a fejlődés szempontjából meghatározónak. A nyugati civilizáció kétségtelenül vezető a technikai-tudományos fejlődésben. Másutt viszont a földrajzi környezethez való alkalmazkodásban értek el kiemelkedő eredményeket, mások a vallási rendszerük elmélyítésében vagy a családi rendszer harmonizálásában. A haladás megítélésében az sem hagyható figyelmen kívül, hogy egyes kultúrákra az eredmények halmozódása jellemző, tehát a korábbi eredményekre építő újítás, más kultúrákra pedig inkább a meglévő állapotok elmélyítése az adott szintek változatlanásával. Ez utóbbiaknál tehát a fejlődés kevésbé látványos.

Egyébként a kulturális színvonal alakulását mindenütt alapjában véve a földrajzi környezetből származó adottságok határozzák meg, amit az adott nép társadalmi-történelmi sajátosságai jellemző módon befolyásolnak. E tényezők összhatása rendkívül bonyolult, ezért az okok feltárásában érdemes a valószínűség fogalmát alkalmazni a természettudományokhoz hasonlóan. Már csak azért is, mert „a technikai találmányok esetében egészen biztos, hogy egyetlen időszak, egyetlen kultúra sem stagnál teljes mértékben. Minden nép birtokol, átalakít, tökéletesít, vagy elfelejt technikákat, melyek elég összetettek ahhoz, hogy lehetővé tegyék számára környezete uralását; enélkül már régen eltűnt volna. A különbség tehát sohasem a halmozó és toporgó történelem között van; minden történelem halmozó, fokozati különbségekkel.” „A halmozó történelem nem egyes fajok vagy kultúrák kiváltsága... inkább a viselkedésükre, mint természetükre vezethető vissza”.²¹

S ha a fejlődést akadályozza egy nép elszigeteltsége, és előmozdítja a más népekkel történő kapcsolata, akkor nyilvánvaló, hogy szükség van a kultúrák sokféleségének megőrzésére és e kultúrák között az együttműködésre. „Az egyedüli sorscsapás, az egyetlen fogyatékoság, ami egy emberi csoportot sújthat, és megakadályozhatja, hogy természetét szabadon kibontakoztathassa, az, ha egyedül marad”.²² Lévi-Strauss szerint tehát a kultúrák közti érintkezés és kölcsönhatás az emberiség fennmaradásának és haladásának az alapvető követelménye, a kultúrák sokféleségével együtt. Ebből következően „a világcivilizáció nem lehet más, mint az egyedi vonásokat megőrző kultúrák világméretű szövetsége”.²³

Az antropológiai kutatások legtekintélyesebb képviselője alighanem Clifford Geertz volt a 20. század utolsó évtizedeiben. A kultúra fogalmát vizsgálva elvetette azt a korábban elfogadott nézetet, amely szerint az magatartásminták (szokások, hagyományok, életmódok) összessége lenne. Szerinte inkább „ellenőrzési mechanizmusok (tervek, előírások, szabályok, utasítások) készlete”, és ezek irányítják az emberek magatartását”.²⁴ Abból indul ki, hogy a gondolkodás társas, közösségi, benne szimbólumok mozognak, amelyek jelentéssel ruházzák fel a tapasztalatokat. Közben a szimbólumok szerkezetet adnak életünk eseményeinek, segítségükkel összefüggéseket fedezhetünk fel a világban. Olyannyira meghatározzák látásunkat, gondolkodásunkat, magatartásunkat, hogy „szinte reménytelenül függünk ezektől a rajtunk kívül álló mechanizmusoktól”. Geertz átveszi Max Weber szellemes megállapítását: „az ember a jelentések maga szötte hálójában függő állat”.²⁵

Míg az állatok viselkedését a génjeikben lévő információk határozzák meg, és ez csekély változtatást enged meg nekik a viselkedésükben, az emberekben születésükkel olyan válaszadó képesség jelenik meg, amely sokkal nagyobb rugalmasságot tesz lehetővé a környezethez való alkalmazkodásban, még bonyolult helyzetekben is. A viselkedés hatékonyságát biztosítja, hogy „a gondolkodás nem a fejben történő eseményekből áll”, hanem „egyfajta forgalomból”, ami lehetővé teszi, hogy a közösség életében levő szimbólumok segítségével értelmezzük a valóságot. Ezek a szimbólumok „köztünk” vannak, vagyis az emberek közti kommunikációban, amit mindig az adott közösség kultúrája határoz meg. Ennek az összefüggésnek a figyelembe vétele nélkül a szimbolikus közlemény sem érthető. A viselkedésnek ez a szabályozása azonban – bármennyire rugalmas és hatékony is – pontatlanabb, mint az állatoké. Benne van a választással együtt a tévedés lehetősége. Ezért az embernek szüksége van arra, hogy sok mindent megtanuljon a tevékenysége eredményessége érdekében. Kulturális minták nélkül a viselkedés irányítatlan maradna, az ember képtelen lenne eligazodni a világban. A Homo Sapiens sem érthető meg, csak úgy, ha szoros egységet feltételezünk az ember biológiai és kulturális fejlődése között.

Geertz bírálja az elterjedt meggyőződést, hogy az ember kiemelkedése az állatvilágból előbb testi szervezetének átalakulását hozta meg, majd ezt követte kultúrájának a megjelenése. Ez a két folyamat szerinte bizonyos ideig átfedte egymást. Az előember átalakulása kb. négy millió

évvel ezelőtt kezdődött el az Australopithecusok megjelenésével, és mintegy 200.000-300.000 évvel ezelőtt fejeződött be. Közben kb. „egy millió éves átfedés volt a kultúra kezdete és az ember ma ismert formájának megjelenése között”.²⁶ A szerszámok készítése, tökéletesítése, a szervezett vadászat, gyűjtögetés, a családi szervezet kialakulása, a jelentést hordozó szimbólumok megjelenése (a nyelv, a művészet, a mítosz, a rítus formájában) megelőzte a Homo Sapiens létét. A kultúra tehát nem hozzáadódott az ember természeti lényéhez, hanem központi, alkotó része volt az állat emberré válásának. Nem következménye volt annak, hanem előfeltétele. Kimondható ezért, hogy a kultúra tette az embert emberré. Az ember úgy tanult meg aktívan alkalmazkodni a természeti környezetéhez, hogy egyúttal alkalmazkodott a kultúrához is, amely visszakapcsolási rendszerként működött a test és az agy között. Ennek a kapcsolatnak és kölcsönhatásának köszönhetően fejlődött a szerszámhasználat mellett a kéz anatómiája és az agykéreg irányító szerepe. Az ember tehát azáltal alakult ki, hogy „alávetette magát a szimbólumokban közvetített programok irányításának”, és „a szó szoros értelmében véve, bár teljesen véletlenül, megteremtette önmagát”.²⁷

A döntő változás az idegrendszerben történt. Fokozódó bonyolultsága idézte elő a viselkedés finomodását, a gondolkodás árnyaltságát. Ez bizonyítja, hogy nincs a kultúrától független emberi természet, nélküle fejlődésre képtelen ösztönlények lennének. Geertz azonban hangsúlyozza: a kultúrát el kell sajátítani. Az ember „függ a fogalmak birtokba vételétől, a szimbolikus jelentés specifikus rendszereinek megértésétől és alkalmazásától”. De ez sem ad lehetőséget arra, hogy a tetteink receptszerűen alkalmazható mintákhoz igazodjanak. „Életünk információs szakadékban zajlik, ingadozó a határvonal aközött, ami velünk született kontroll alatt áll és aközött, amit a kultúra ellenőriz”. Kultúra nem kell a lélegzéshez, a beszéd képességéhez, de ahhoz, hogy milyen nyelven és hogyan beszélünk, azt már a kultúra határozza meg. A szimbólumok fizikai viselkedésünket kulturális programokká alakítják át, s ennek hatására gondolataink, értékeink, cselekedeteink és érzéseink a kultúra termékei lesznek.

Ehhez a megállapításhoz talán érdemes hozzá tenni, amit François Jacob írt az „előre látásról”. „Lélegezni, enni, mozogni valójában annyi, mint anticipálni. Látni annyi, mint előre látni. Minden egyes cselekvésünkkel, minden egyes gondolatunkkal, azzal foglalkozunk, ami lesz”.²⁹ Ez az előre látás és gondolkodás nem jóslása annak, ami majd bekövetkezik, de mégis csak a még meg nem történtek számításba vétele, még ha ez a következő pillanatra vonatkozik is. Ennek az emberi sajátosságnak a felismerése azonban kétségtelenül azt jelenti, hogy a külvilágról szerzett benyomásaink már magukban rejtik az idő folyamatát; a jelenben felidézett múltbeli előzményt és a jövőben várható folytatást. Az ember nem tudja kiszakítani a jelenét ebből a folyamatból, még ha nem is akar törődni azzal, ami volt, és ami lesz.

A kulturális antropológia láthatólag megszüntette a kultúra szűk értelmezését és feloldotta az abból fakadó ellentéteket. Kérdéses azonban, hogy ami a „primitív” vagy tetszetősebb fogalmazásban a „fejlődő” társadalmak életéből kikövetkeztethető, kiterjeszhető-e a sokkal differenciáltabb modern társadalmakra? És általánosítható-e az egész emberiségre? Ha az antropológia eredményeit nézzük, amelyek a kultúra lényegét határozzák meg, akkor azokból elsősorban a nyelv kiemelkedő jelentőségét említhetjük meg. A nyelv nemcsak a gondolatok kifejezője, de a kommunikáció folyamatában az emberek közti kapcsolatok erősítője és formálója is. És ez a szellemi javakra szűkítő felfogást is meghatározza, amennyiben a tudományt és a művészetet is sajátos nyelvnek fogjuk fel, egyrészt a sajátos kifejezőmódjai, másrészt kommunikatív természete miatt.³⁰ Ez tehát alkalmas lehet a kétféle kultúra-felfogás összekapcsolására, és egy olyan kulturális szemlélet kialakítására, amely választ adhat a kultúra szerepére az emberek életében. Gondolatmenetünk záró részében ezért erről kellene megbizonyosodnunk.

Ami következtetésként levonható

Létszükséglet a kultúra?

Márkus György írja egyik tanulmányában, hogy kétféle kultúra-felfogás terjedt el: az antropológiai, amely a kultúrát egy nép életmódjával, jellemző viselkedésével és szimbolikus nyelvhasználatával azonosítja, valamint a gyakorlati hasznosságtól független, szellemi önértékekre korlátozódó, amit „magas kultúrának” vagy másképp „autonóm kultúrának” mondanak.¹ Az első azt vallja, hogy minden népnek van kultúrája, és ez az emberi nem egységét bizonyítja a kultúrák egyenértékűsége alapján. A második a kreativitással és az eredetiséggel alkotott műveket sorolja csak a kultúra fogalma alá, eszerint a társadalom egy részének van kultúrája: az alkotóknak és az alkotásokban rejlő értékek elsajátítására képes, művelt embereknek. A két felfogás különbsége a múlt megítélésében is megtalálható. Az antropológiai irányzat a hagyományra épít, ezért a statikus társadalmak és a viszonylag egységes közösségeik kultúrájáról beszél. A „magas” kultúrát valló felfogásban a történelmi fejlődésről van szó, ezt az időt álló művek biztosítják, amelyek megújítják az emberek valóságlátását, életfelfogását. Hatni azonban csak úgy tudnak, ha az emberek megismerik ezeket. Viszont eredetiségük miatt erre csak a képzetebbek képesek.

Amíg az antropológiai értelmezésben a kultúra egy népen belül mindenkié, a szellemi értéket kínáló felfogásban csak a kreatív módon gondolkodóké. Az elsőben a kultúra elsajátítása automatikusan történik, az adott közösséggel való azonosulás a korai gyermekkortól magával hozza nyelvének, viselkedési szabályainak, eszközei használatának, hiedelmeinek, világnépeinek az elfogadását. A másik kultúra-felfogást valló modern társadalomban is megtörténik ez a folyamat; a közvélemény azonban ezt nem tartja kultúrának. Amit viszont kultúrának vél, annak átvételére különleges alkalmak és különleges erőfeszítések kellenek, ezért ezt nem mindenki vállalja. Már csak azért sem, mert ez a kultúra távol áll a mindennapi tapasztalatoktól, az egyéntől másféle gondolkodást kíván, végső soron önmaga megváltoztatását is. Ez a kultúra tehát fejlődést kínál, de csak az egyén tudati világára; az élet gyakorlatát nem tudja, nem is akarja átjárni. Az az álláspontja ugyanis, hogy az egyén műveltsége amúgy is magával hozza életkörülményeinek az átalakítását. Ez az összefüggés azonban az élet tapasztalataiban közvetlenül nem érzékelhető, a szellemi kultúrával elérhető fejlettség általában nem váltja ki az egyén környezetében levő valóság fejlődését. Ezért sokan nem is tartják hasznosnak, boldogulást adónak. Az első irányzatnál a kultúra nyilvánvalóan létszükséglet, a másodiknál csak az élet megszépítése, tartalmasabbá tétele, jobb megértése, de enélkül is leélhető az egyén élete. Sőt még annak sem feltétele, hogy valaki sikeres legyen, néha ez a kultúra még akadálya is lehet az egyén anyagi értelemben vett boldogulásának.

Márkus fölveti a kérdést, egyesíthető-e ez a kétféle szempont? Minthogy mindkét irányt a felvilágosodásra vezet vissza, elvileg ezen az alapon megtalálható lenne a lehetőség összekapcsolásukra. Márkus azonban arra a következtetésre jut, hogy a jelenlegi posztmodern kor – a valóság pluralitása (sokfélesége) miatt – nem teszi lehetővé a felvilágosodásból örökölt szemlélet továbbélését. És ez az oka „rossz kulturális közérzetünknek és a saját kultúránkkal szembeni tanácsstalanságunknak”.²

Ez a kijelentés emlékeztet Freud hasonló véleményére: ő azonban nem a kultúra-fogalom tisztázatlansága és az elméleti megoldás kilátástalansága miatt fogalmazta meg „rossz kulturális közérzetét”, hanem sok ember kultúraellenes magatartása miatt. Így: A kultúra olyan követelményeket állít az emberek elé, amelyek korlátozzák a szabadságukat. Megköveteli a rendet, a tisztaságot, a környezet gondozottságát, szépségét. Szabályozza az emberi kapcsolatokat, törvényeket hoz, amelyeket be kell tartani. Megbecsüli és gondozza a

magasabb szintű lelki tevékenységet, amely szublimálni (megtisztítani, megnemesíteni) képes az ösztönöket. Joggal várhatnánk, hogy a kultúra érvényesüljön minden tevékenységünkben, de azt látjuk, hogy „az ember sokkal inkább hanyagságra, szabálytalanságra és megbízhatatlanságra jellemző hajlamot tanúsít munkájában”.³ E pesszimista megállapítást szélesítve Freud eljut az emberi lét fennmaradásának problémájáig: „Számomra az emberi faj létkérdésének tűnik, hogy vajon és milyen mértékben sikerül kulturális fejlődésének úrrá lenni az agresszív és önpusztító ösztönöknek az együttélésben okozott zavarán. Ebben a vonatkozásban talán éppen a jelen érdemel különleges figyelmet. Az emberek a természeti erők feletti uralmukban odáig jutottak, hogy segítségükkel könnyű egymást az utolsó emberig kiirtaniuk. Innen származik jó része jelenlegi nyugtalanságunknak, boldogtalanságunknak, szorongó hangulatunknak”.⁴

Aggodalmát Freud a két világháború közti időben, az erőszakos diktatúrák erősödésének idején írta. Jogosan tartott e folyamat kiterjedésétől, de az újabb háború kitörését és a tömeges emberirtást már nem érte meg. Amit viszont még az életében előre jelzett, az agresszivitás fokozódása, beleillett abba a képbe, amit ekkor mások is megfogalmaztak (például Ortega és Spengler) egy új barbárság kialakulásáról. És ez a veszély – láthatólag – később sem múlt el, jellemző tünete ma az akciófilmek népszerűsége, amelyekben a gyilkosság az emberek közti ellentétek egyetlen megoldási lehetősége, és a nézők közt az érdeklődés fenntartásának legeredményesebb módszere.

Másféle aggályt fogalmazott meg François Jacob, ő már a közeli múlt tapasztalatai alapján. „Az embernél a természetes változatosságot tovább erősíti a kulturális sokféleség, amely lehetővé teszi, hogy az emberiség jobban alkalmazkodjon a változatos létfeltételekhez, és jobban használja ki a világ erőforrásait. Ezen a téren azonban éppen most egyhangúság és unalom fenyeget bennünket. Az a hallatlan változatosság, amelyet az emberek hiedelmeikbe, szokásaikba és intézményeikbe belevittek, egyre inkább eltűnőben van. Akár fizikailag halnak ki az emberek az ipari civilizáció modelljének befolyására, akár csak átalakulnak, sokféle kultúra máris eltűnőben van. Ha nem akarunk egy egységes, technikai, primitív beszédű, uniformizált életmódú – azaz egy roppant unalmas – világban élni, óvatosnak kell lennünk. Jobban kell használnunk a képzeletünket”.⁵

Itt egy érdekes ellentmondást találunk. Jacob félti az emberiséget az uniformizálódástól, a kultúrák sokféleségének eltűnésétől. Ő nem teszi szóvá a másik problémát, az emberi lét és a kultúra hiányzó egységét, amelynek következménye a részterületek erőtlensége és útvesztése. Elgondolkozhatunk: akkor most mi a baj, az egység hiánya vagy éppenséggel az egység megvalósulása? Ám ez a probléma csak látszólagos. A megoldás ugyanis nem az olyan alternatíva, amelyben választani kell a részekre széteső valóság fenntartása vagy az egység megvalósítása között, hanem e kettő egymásra utaltsága. Azaz olyan egységet kell találni, amelyben a részek nem semmisülnek meg, hanem tovább fejlődnek a részek közti kölcsönhatás következtében. A kultúrára vonatkoztatva: amit Lévi-Strauss fogalmazott meg, a világkultúra akkor teljesezhet ki, ha erősödik benne az egyes kultúrák önálló fejlődése és közöttük az együttműködés is, ami fokozhatja saját fejlődésüket az érintkezés következtében. A kultúra részterületei közt az őket összekötő kapocs ugyanis nem a részek mechanikus egymás mellettségében válhat felismertté, hanem abban az esetben, ha nem a kultúrából, hanem az emberből és a sajátos létezéséből indulunk ki, ott keresve a kultúra rendeltetését.

Az eredeti elképzelés szerint a kultúra a természet átalakítása, beleértve a környezeten kívüli természetet és az ember természeti voltának alakítását is. A felvilágosodás idején adott válasz nem bizonyult valóságnak, a tudományokra építő, északpontú felvilágosítás nem tudta megszabadítani az embert természeti léte korlátaitól. Nemcsak az anyagi, testi szükségletei miatt, de az erkölcsöt akadályozó ösztönösség miatt is. Az a feltételezés, hogy az értelem fejlesz-

tésével valósulhat meg az erkölcsi tökéletesedés, ezért nem lehetett reális elképzelés. Az anyagi és szellemi szükségletek közti távolságot az érzelmek fejlesztése sem hozhatta meg. Igaz ugyan, hogy a művészetnek van ilyen hatása, de ahhoz, hogy ez a hatás kiteljesedjék, a műalkotások hozzáférhetővé tétele még nem elegendő. Az érdeklődés ugyanis könnyen megreked a felszínes, könnyen élvezhető, sematikus ábrázolásnál, a mélyebb élményt kereső magatartás pedig aránylag kevés embernél lesz megtalálható. Valószínű, hogy ez a megosztottság összefügg a szélesebb társadalmi valóságról kialakult tájékozottsággal és tudással. A szűkebb életterre korlátozott szemlélet – amit az elmélet „partikularitásnak” nevez – a művészetben sem igényli a perspektivikus gondolkodást; sok ember akkor érzi magát jól, ha a művészeti élmény megmarad a jól ismert viszonylatok között. Szellemes hasonlattal mutatja be ezt az igényt Ortega. Az emberek többségének „az esztétikai élvezet olyan szellemi magatartást jelent, amely lényegében miben sem különbözik mindennapi életük szellemi magatartásától.” „A tájkép akkor elbájoló, ha az ábrázolt vidék kedvessége vagy fenségessége megérne egy kirándulást”.⁶ Figyelembe véve ezt a korlátozott szemléletet, nehéznek látszik az olyan művészet (tudomány és filozófia) széleskörű elfogadtatása, amely meghaladja a közvetlen benyomások szintjét. Az elvontabb látásmód felfogásához magasabb képzettség kell, ami nem mindig azonosítható bizonyos iskolai végzettséggel. Az ilyen jártasság megszerzéséhez rendszeres érintkezés szükséges a kiváló minőséget adó kultúrával.

Ha már most az antropológiai és az értékelméleti kultúra-felfogás egyeztetésének a lehetőségét keressük, felfigyelhetünk arra, hogy ez a megosztottság csaknem azonos a civilizáció és a kultúra szembeállításával. Azzal a különbséggel, hogy az emberi élet egészét átfogó felfogás a civilizációban lényegében megismétli az antropológiai kutatásokban megjelenő képet, csak a modernitás szintjén. Kérdés, miért nem ismeri el a szűkebb, értékelméleti kultúra-felfogás, hogy a fejlődés tárgyi eredményei és a használatuk módja ugyancsak kultúra? Ez a tagadás ugyanis magával hozhatja annak elismerését, hogy kultúra nélkül is lehetséges az emberi élet. Persze az érték-fogalommal operáló felfogás alighanem joggal állapítja meg, hogy nem mindenféle tárgy, viselkedés és beszéd jó minőségű, sőt sokszor épp a kulturátlanság bizonyítéka. De miért nem lehet az életmódban, a magatartásban és a beszédben is alkalmazni az érték-szemponzt? Vagy erről ma már a művészet esetében is le kell mondanunk? Azaz mindenféle irodalom és műalkotás kultúra, még akkor is, ha nyilvánvalóan rossz a minősége, vagy egyenesen kártékony a hatása? És az életmód kultúrájához tartozik a szemetes, rendetlen környezet, az emberek közti durvaság és erőszak, a zavaros és trágár beszéd? Ha kihagyjuk a minőség követelményét a kultúrából, akkor a világban minden kultúra, amit emberek tesznek, függetlenül attól, hogy milyen az eredményük? Lehetséges, hogy a minőségtudat már egyre inkább hiányzik sok ember gondolkodásából?

Feltételezhető, hogy az emberek kulturáltságában épp az életmód és a magatartás jó minősége lehetne az alap, amely azután kiterjedhetne a műveltség más részeire is. Ide tartozna az egészséges életmód követelményeinek elfogadása a táplálkozásban, az italfogyasztásban, a dohányzástól való tartózkodásban, a higiénéjével és a testedzéssel együtt. Ide tartozna továbbá a közvetlen környezet rendezettségének az igénye, tisztasága. Az emberi kapcsolatokban az empátia, a segítőkészség, az együttműködés, az erkölcsi szabályok betartása. A beszédben az igényes kifejezőmód, amely a gondolkodás árnyaltságát és tárgyilagosságát rejti magában. Ez a kultúra alighanem jobb alapot adna az úgynevezett „magas” kultúrához, amely látszólagos öncélúságában is segíti az embert a valóság átfogóbb és mélyebb megértésében. A kultúrának ez a tartománya ugyanis humanizálja érzékszerveinket, fogékonyabbá teszi azokat az elvont gondolkodás és az esztétikum iránt.⁷ A jelentőségük érthetővé teszi is azt, amit róla Vitányi Iván mond: a szellemi kultúra a társadalmi rendszer „legnagyobb helyzeti energiával rendelkező csúcsa”, mert az eredményei kifejezik „az embernek a jelszerű objektívációkhoz való viszonyát”; ezek áttételesen megjelennek az anyagi termelés eredményeiben és a társas

kapcsolatokat szabályozó normákban is”.⁸ Tehát az emberi lét egészét átfogják. Ebben a felfogásban a szellemi kultúra nem egyszerűen alkotások összessége, hanem az emberek közti kommunikáció eszköze is. Olyan szimbolikus jelrendszer, amely meghaladja a köznapi beszéd szintjét, s ezért arra is képessé teszi az embereket, hogy a személyes tapasztalataikat általános érvényűvé tegyék.

Az áttételes hatást persze sokan figyelmen kívül hagyják. Nem azt keresik, hogy az adott mű mit jelent, hanem azt, hogy mit ábrázol, abban mi történik, mi látható. Az ilyen viszonyulás érzelmileg sem tudja megfogni az illetőt, a hatása felületes marad. Ezért talán érdemes megemlíteni a művészetnek azt a területét, ahol az így keresett ábrázolás tetten nem érhető. A zenéről van szó, amely képes magával ragadni a hallgatót, miközben felfokozza az érzelmeit, érzékennyé teszi a személyét meghaladó egyetemesség iránt. Persze csak az a zene, amely kiváltja az emberben ezt a hatást, amely úgy meg tudja ragadni őt, hogy utána napokig visszahangzik benne annak fő motívuma, jellemző dallama. Németh László írta, hogy itt nem az számít, a zene „könnyű” vagy „nehéz”, sokkal inkább az, hogy amit hallunk, „aljas” vagy „nemes”. Ahogy más művészetben, úgy itt is megtalálható a kettősség a minőség szintje szerint, van jó és rossz zene, amit Németh László – az érzelmekkel történő visszaélés miatt – úgy kárhoztat, hogy szerinte „aljas zenével itatni egy országot nagyobb egészségügyi csapás, mint tífuszos vízzel”.⁹ Talán túlzottnak érezzük ezt a bírálatot, hiszen nehezen érthető, mitől lesz a zene „aljas” vagy „nemes”, mert a zene nem szavakban fejezi ki magát, csupán az érzelmekre hat. Németh László nem fogalmazta meg ezeknek a jelzőknek a jelentését, ezért csak feltételezhetjük, hogy olyan mesterkélt, érzelgős hatású zenére gondolhatott, amely olyan, mint a vizuális művészetben és az irodalomban a giccs. Persze egyáltalán nem mellékes, a befogadó milyen készségszinttel veszi át, amit hall, mennyire fogékony rá, van-e kritikus ítélőképessége? Fel tudja-e fogni a minőséget?

Ha visszatérünk a természet és kultúra ellentétére, néhány idézettel jelezhetjük ennek a polaritásnak a súlyát. Még a reneszánsz korában, a 15. század végén egy fiatalon meghalt filozófus, Pico della Mirandola szemléletesen mutatta be az emberek előtt álló választási lehetőséget: „Így szólt Isten az első emberhez: sem határozott helyet, sem saját alakot, sem különleges örökséget nem adtunk neked; ezért lehetőséged van arra, hogy mindig olyan helyed, alakod és adottságaid legyenek, amilyeneket kívánságod és elhatározásod szerint választasz magadnak. Minden más lény meghatározott természetet kapott, és általunk előre meghatározott törvények kötik meg őket. Téged egyedül nem köt semmiféle korlátozás, csak az, amit te magad állítasz magadnak a tőlünk kapott akaratod szerint... Olyan lénynek teremtettelek, amely sem égi, sem földi, sem halandó, sem halhatatlan csupán, ezért légy saját magad alkotója és legyőzője. Mindenféle formát felvehetsz, amit magadnak választasz. Jogodban áll az állat legalsóbb fokára süllyedni, éppúgy jogodban áll az istenség legmagasabb szférájába emelkedni szellemed szabad elhatározásával”.¹⁰ A költőien fogalmazott szavak ugyan figyelmen kívül hagyták az ember természeti, társadalmi korlátait, és eltúlozták a szabad akarat lehetőségeit, tény azonban, hogy az életút megválasztásában mégis megvan ez a kétféle irány: mindenki eldöntheti, mennyire akar inkább természeti lényként élni, vagy a szellemi képességei fejlesztésével kulturált egyéniséggé válni.

Lényegében ugyanezt a kettősséget fogalmazta meg már a 20. század második felében Clifford Geertz is. Létezhetnek-e kultúra nélküli emberek? – kérdi egyik tanulmányában. A válasza: ezek „alakíthatatlan szörnyek lennének, nagyon kevés hasznos ösztönrel, még kevesebb felismerhető érzellemmel, és teljes hiányával az értelemnek: szellemileg üres kosarak. Minthogy központi idegrendszerünk – különösen annak csúcspontja és koronája, az agykéreg – nagyrészt a kultúrával adódó kölcsönhatásban alakult ki, a jelentést hordozó szimbólumok irányítása, támogatása nélkül képtelen magatartásunk irányítására vagy tapasztalataink megszervezésére”. „Az ember függ egy bizonyos tanulástól: a fogalmak birtokba vételétől, a

szimbolikus jelentés specifikus rendszereinek megértésétől és alkalmazásától”.¹¹ Azoknak, akik úgy vélik, a kultúra mellékes tényező az emberi életben, el kellene gondolkodniuk ezeken a szavakon. Azon is, hogy mit kell tenni azért, hogy a kultúrának megfelelő helye és értéke legyen a társadalom és az egyének életében. Ha kérdésként vetjük fel: szükségünk van-e rá? Egyetlen válasz lehetséges: ha emberek akarunk maradni, akkor igen. Ami ma már önképzést, önfejlesztést jelent, és egyúttal felelősséget is magunkért és másokért, azért a közösségért, amelynek tagjai vagyunk. És annak megértését, hogy milyen helyünk van az egyetemes emberi lét és a világmindenség egészén belül.

Részleteznünk kell, mit is jelent ez a gondolkodásunk fejlesztésében. Pierre Teilhard de Chardin találóan foglalta össze az emberi tudat sajátosságait. „Ilyen a térbeli végtelenség érzéke mind a nagyságban, mind a kicsinységben, ami végtelen sugárkörben taglalja és rendezi a körénk halmozott tárgyak körét. Ilyen a mélység érzéke, amely fáradságos munkával határtalan sorozatok fonálán mérhetetlen időbeli távlatokba tolja azokat az eseményeket, amelyeket valami benyomás számunkra állandóan a Múlt egy vékony kis szeletére szorítana össze. Ilyen a szám érzéke, amely aggályoskodás nélkül fedezi föl és veszi mérlegre azoknak az anyagi vagy élő elemeknek az elképesztő sokaságát, amelyek a Világegyetem legkisebb változásában is részt vesznek. Ilyen az arány érzéke, amely többé-kevésbé meg tudja ragadni azokat a fizikai léptékű különbségeket, amelyek dimenzióikban és ritmusaikban megkülönböztetik az atomot a csillagködtől, a végtelen kicsinyt a végtelen nagytól. Ilyen a minőség vagy az újdonság érzéke, amely a Világ fizikai egységének megtörése nélkül képes észlelni a tökéletesedés és a növekedés abszolút fokait. Ilyen a mozgás érzéke, amely észre tudja venni a roppant lassúságban rejlő ellenállhatatlan fejlődést, a nyugalom leple alatt a heves nyüzsgést, az egyforma dolgok egyhangú ismétlődésében a jelentkező egészen újat. Ilyen végül a szervesség érzéke, amely az egymásra következők és kapcsolódások fölületi egymásmellettsége alatt meglátja a fizikai összefüggéseket és a szerkezeti egységeket. Ha szemléletünkben hiányoznak ezek a képességek, az Ember minden látásra ösztökélés ellenére egyszer s mindenkorra az maradna számunkra, aminek sok értelmes fő még ma is tartja: esetleges tárgy egy összefüggéstelen Világban.”¹²

Talán egyesek túlzottnak érzik ezeket a követelményeket. Ha azonban arra gondolunk, hogy az ember születésekor még csak kezdetleges szinten tudja felhasználni a tudatát, és az később, élete során fejlődik tovább, akkor már nem látszik lehetetlennek, hogy ez tudatosan váljék elmélyültebbé. Persze ehhez szándékos elhatározás szükséges, noha az is kétségtelen, hogy a tevékeny élet tapasztalatai akaratlanul is mélyítik, szélesítik a születéskor meglevő alapot. De tény, hogy az életvitel nem egyszer megállítja ezt a folyamatot, mert az egyént a megszokás arra készíti, hogy megelégedjék a meglevő tudásával, és azt gépiesen alkalmazza életének különböző helyzeteiben. Eközben nem törődik azzal, hogy tegyen valamit tudata fejlesztéséért és saját helyzetének jobb megértéséért.

Teilhard azonban figyelmeztet arra, hogy a gondolkodás „a tudatnak önmagára visszaható képessége, az, hogy önmagát, mint mibenlétének és különleges értékének tehetséggel bíró tárgyát vegye birtokba: nemcsak ismer – önmagát is ismeri, nemcsak tud, hanem azt is tudja, hogy tud”. Ellentétben az állattal, annak ugyan „van tudása, ám az is bizonyos, hogy nem tudja, hogy tud; máskülönben réges-rég megsokszorozta volna leleményeit, és kifejlesztett volna valami belsőleg megszerkesztett rendszert”.¹³ Ezért be van zárva abba a természeti környezetbe, amelyben él, s amihez alkalmazkodott élete fenntartásáért. Egyedül az ember képes áttörni ezt a korlátot, és képes megteremtteni léte feltételeit különböző környezeti körülmények között is. És csak az ember képes önmagát személyként felfogni, felismerve, hogy személylé válásában valósítja meg igazán önmagát.¹⁴ Ez nem önmagába zárkózó individualizmus, hanem saját létünk megértése a társadalmi, természeti összefüggések rendszerében. Ami magától értetődően tartalmazza ennek a perspektívának a lehető legjobb

megismerését, lényeges vonatkozásainak felismerését. Nem könnyű ennek megfelelni. Nemcsak tudásunk korlátozottsága miatt, hanem azért is, mert – Teilhard de Chardinnel egyetértve – „arra hajlunk ugyanis, hogy folytonosan elszigeteljük magunkat a bennünket körülvevő tárgyaktól és eseményektől, mintha csak kívülről néznénk a dolgokat, jól védett megfigyelő helyről, ahol nem közelíthetnek meg bennünket: tehát nem elemei, csupán szemlélői vagyunk az eseményeknek”.¹⁵ Ez a gondolat is megerősíti azt a meggyőződést, hogy az emberi élet nem érthető meg az egyetemességből kiszakítva, attól függetlenül.

Ezért hangsúlyoznunk kell az egymásra utaltságot az ember és a természeti környezet kapcsolatában. Szakítani kell azzal a szemlélettel, amely szerint az ember élete akkor lehet fejlett, ha szembefordul a természettel, azt nagymértékben kihasználja, mert az csak arra való, hogy amit csak lehet, elvegyünk tőle.¹⁶ Nem feledkezhetünk meg azonban arról, hogy az ember élete függ a természettől. Táplálékait onnan veszi, eszközeit abból formálja meg, és az egészsége is azon múlik, képes-e megőrizni szervezete harmóniáját. Az a tény, hogy a születés és a halál behatárolja életünket, arra figyelmeztet, a természeti törvény elkerülhetetlenül meghatároz mindenkit. Ezért a kulturátlanság jele a természeti környezet károsítása, rendjének felborítása, erőforrásainak felelőtlen használata. Mert ezzel saját életünket veszélyeztetjük, de az emberiség létét is. Az is igaz persze, hogy a természettel békében az tud élni, aki felismeri és értékeli formáinak a szépségét. Azt is érdemes figyelembe vennünk, hogy a természet felelőtlen kezelése, rendjének felborítása összefügg a más emberekkel szemben mutatott kulturátlansággal. Ahol ez tapasztalható, ott a közügyek sem alakulhatnak kedvezően, a problémák, megoldatlanok maradnak, sőt elmérgesednek, és fokozódik a társadalom tagjai között a feszültség. Ami senkinek sem jó.

Megakadályozható ez? Várható-e a közélet javulása? Konrád György évtizedekkel ezelőtt a következőkre hívta fel a figyelmet: „Közeledünk a harmadik évezredhez, amelyben a tudás-gazdaság jelentőségében megelőzi az anyagi javak termelését. Az agrártársadalmak és az ipari társadalmak után a láthatáron kirajzolódnak az olyan újszerű társadalmak, amelyeknek fő műve már nem a gabona, s már nem is a gép, hanem az anyagtalan, de könnyen tárgyiasuló tudás. A hűbéri és a polgári társadalmat az értelmiségi társadalom követi. Egyre több ember él szavak, s aránylag kevesebb javak előállításából. Művi környezetünket mindinkább anyagtalan javak, hullámszerűen áramló kapcsolatok alkotják. Részt akarunk venni az emberi szellem világhálózatában. Ami ebben segít bennünket, az jó, ami ebben gátol bennünket, az rossz. A korlátozott érintkezésből a társadalom elmaradottsága következik... Jövünk alapkérdése: bénító vagy ösztönző keretet nyújt-e politikai berendezkedésünk ennek a teremtő és befogadó tudásvágnak? Ha az igaz-mondás kultúrája alacsony, akkor a termelt javak kultúrája is alacsony. A politikában kiskorúsított állampolgárok a gazdaságban sem lehetnek nagykorúak. A paternalista állam alattvalói restek és hanyagok, magukat sem tisztelik, miért tisztelnék a munkájukat? ... Akik a döntés felelősségében nem osztozhatnak, a végrehajtás felelősségében sem osztoznak. Európa közepén, a XX. század végén szabadság nélkül gazdasági növekedés nem lehetséges”.¹⁷

Bár ezek a gondolatok a rendszerváltás előtti helyzetre vonatkoztak, idejét múlta-e az írójuk figyelmeztetése? Megvalósulóban van-e nálunk a „tudás-társadalom”? Igényli-e társadalmi rendünk, hogy a polgárai ne maradjanak a gazdaságban és a politikai közéletben „kiskorúak”? E kérdésekre tapasztalataink alapján felelhetünk. Nemcsak a jelent, de a közvetlenül előttünk álló távlatokat illetően is. A jövő bizonytalan. Az optimisták remélik, hogy az élet egyre jobb lesz, a válságok problémáit sikerül megoldani. A jelen azonban ismételten újabb nehézségeket támaszt, és a kilátások inkább csak növelik aggodalmainkat. Mintha a remélt szebb jövő sehogy sem tudna kibontakozni, helyette olykor a múlt rémségei születnek újjá. A kultúra és a művelődés helyzete sem javul. Spengler a 21. századra a nyugati kultúra halálát és az új barbárság kialakulását jósolta meg. Ortega a tömegember fokozódó térhódítására figyel-

meztetett. Huizinga úgy vélte, nem egyszerűen egy kor kultúrájának pusztulása várható, hanem magának a kultúrának a megsemmisülése. Ami viszont az emberi lét visszasüllyedését hozná magával a természeti állapotba. Érvelése szerint a kultúrát az igazság, az erkölcs és a bölcsesség alapozta meg a közösségi lét eszményeiben. Ehelyett a modern világban „a kultúra fogalma a jólét, a hatalom és biztonság eszményképe alá süllyedt”.¹⁸ Ebből következett, hogy mindez „a szétválasztásra alkalmasabb, mint az egyesítésre, s valamennyi... a természeti ösztönből fejlődött, s a szellem nem nemesítette meg”. Ezért a társadalmak egészében mindennütt bomlás mutatkozik, az erkölcsi szabályok viszonylagossá válnak, gyengülésükkel igazolódik az erőszak jogosultsága. Terjed a meggyőződés, hogy a rend és a fegyelem érdekében a hatalom számára minden megengedett. Csakhogy az állam erkölcstelenségének elfogadása – Huizinga szerint – a legnagyobb veszély a kultúrára. Ebben a helyzetben gyengül a személyes felelősségérzés, a gondolkodás helyébe a mágia, a mítosz, a tömegesség kerül.

A múlt században megfogalmazott intelmek elgondolkoztathatnak bennünket. Kereshetjük a választ: képes lesz-e egyszer az emberiség éretté válni? Vállalja-e a kultúra örökségét, vagy inkább elveti azt, és felcseréli a kulturátlansággal? E kérdések mindannyiunkat érintenek.

Jegyzetek

Amit előre bocsátok

(1) A. L. Kroeber – C. Kluckhohn: Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions. Vintage Books. New York, 1952

A köztudatban élő felfogás kétségbe vonása

(1) E. B. Tylor említi a „Primitive Culture” c. könyvében (London, 1871) a „kulcsos Biblia” hagyományát, amely a 19. század végén továbbélőként („survival”) még felfedezhető volt Anglia egyes vidéki településein. Ugyanezt megtaláltam 1945 elején Magyarországon is a Pápa melletti Ugodon egy idős asszony házában. Az illető spárgára fűzött kulcsot tett a Biblia lapjai közé, és annak az ingaszerű mozgásából jóslta meg a háború kimenetelét faluja vonatkozásában.

(2) E. Shils: A hagyomány a jelenben élő múlt. A „Hagyomány és hagyományalkotás” c. kötetben. Szerk.: Hofer F. – Niedermüller P., MTA Néprajzi Kutató Csoport, 1987. 33. p.

(3) Csányi V.: Az emberi viselkedés. Sanoma Kiadó, 2006. 163. p.

(4) Uo. 164. p.

A kultúra társadalmi meghatározottsága, vagyis a „szocializáció”

(1) Réger Z. Utak a nyelvhez. Akadémiai Kiadó. 1990

(2) P. P. Gajdenko: Az egzisztencializmus és a kultúra. Kossuth Könyvkiadó, 1966. 117-118. p.

(3) Karácsony S.: Nagykorúak és felnőttek. (Kézirat) Idézte Durkó Mátyás: Debreceni Szemle 1997. 2. 286. p.

A személyi fejlődés és a kultúra

(1) C. Geertz: A kultúra fogalmának hatása az ember fogalmára. Kultúra és Közösség. 1988. 4. 74. p.

(2) Pedagógiai Lexikon. Keraban Könyvkiadó, 1997. II. kötet, 428. p.

(3) E. Fromm: Az önmagáért való ember. Napvilág Kiadó, 1998. 65-73. p.

(4) M. Rokeach – F. Restle: A nyílt és a zárt gondolkodási rendszerek közötti alapvető különbségtevés. Az „Előítéletek és csoportközi viszonyok” c. kötetben. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1980.

(5) A. W. Kruglanski: A zárt gondolkodás pszichológiája. Osiris Kiadó, 2005. 228. p.

A társadalmi azonosulás problémája.

(1) Forrásmunkák a kultúra elméletéből. Tankönyvkiadó, 1975, I. kötet, 245-252. p.

(2) Csányi V.: Az emberi természet. Vince Kiadó. 1999.

(3) Szabó Á.: Szophoklész tragédiái. Gondolat Kiadó. 1985. 101. p.

(4) F. Toennies: Közösség és társadalom. Gondolat Kiadó, 2004, 48. p.

(5) G. Sumner: Népszokások. Gondolat Kiadó, 1978. 38. p.

(6) Forrásmunkák a kultúra elméletéből. Tankönyvkiadó, 1975, I. kötet 213. p.

(7) Szűcs J.: A magyar nemzeti tudat kialakulása. Balassi Kiadó. JATE-Osiris. 1997. 62. p.

- (8) Idézi Wessel Krul „Ez korszerűtlen történész. Johan Huizinga élete és művei” c. könyvében. Széphalom Könyvműhely. 2003. 142-143. p.
- (9) A. Toynbee: Válogatott tanulmányok. Gondolat Kiadó. 1971. 299. p.
- (10) Bibó I.: Különbség. Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem. 1990. 226-227. p.
- (11) E. Canetti: Tömeg és hatalom. Európa Könyvkiadó. 1991. 172. p.

Mit jelent a nemzeti kultúra?

- (1) Kodály Z.: Szóval – kultúr? Csillag, 1955. 8. sz.
- (2) J. Huizinga: A holnap árnyékában. Korunk kulturális bajainak diagnózisa. Egyetemi Nyomda, 1938. 57. p.
- (3) B. Hrabal: Zsebcserek. Interjúregény. Kalligram Kiadó. Pozsony, 1992, 13. p.

A kultúra társadalmi terjedése

- (1) R. Dawkins: Az önző gén. Gondolat Kiadó, 1984. 241. p.
- (2) Csikszentmihályi R.: A fejlődés útjai. A harmadik évezred pszichológiája. Nyitott Könyvműhely, 2007, 156. p.
- (3) Fülöp G.: Ember és információ. Múzsák Közművelődési Kiadó, 1985. 6-7 p.
- (4) Uo. 20. p.
- (5) J. Lotman: Szöveg, modell, típus. Gondolat Kiadó, 1973. 270. p.
- (6) Uo. 273 p.
- (7) Uo. 276. p.
- (8) Uo. 276-277. p.

A szimbolikus gondolkodás

- (1) C. Jung: Az ember és szimbólumai. Göncöl Kiadó, 1993. 17. o.
- (2) Uo. 19. p.
- (3) Uo. 51-52 és 67. p.
- (4) Idézi L. v. Bertalanffy „... ám az emberről semmit sem tudunk” c. könyvében. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1991, 30. p.
- (5) Idézi Hoppál Mihály a „Jelképek a kultúrában” c. tanulmányában a „Jelképtár” c. kötetben. Helikon Kiadó, 2000, 7. p.
- (6) L. v. Bertalanffy: ... ám az emberről semmit sem tudunk. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1991, 29. p.
- (7) Uo. 32. p.
- (8) C. Sagan: Az éden sárkányai. Európa Könyvkiadó, 1990. 78-100. p.
- (9) L. v. Bertalanffy: Idézett mű, 40. p.
- (10) C. Geertz: A kultúra fogalmának hatása az ember fogalmára. Kultúra és Közösség. 1988. 4. szám, 68. p.

Van-e általános igény a magasabb szintű gondolkodásra?

- (1) Lao-Ce verse Weöres Sándor fordításai között „A lélek idézése” c. kötetben. Európa Könyvkiadó, 1958. 9-10. p.
- (2) M. Eliade: A szent és a profán. Európa Könyvkiadó, 1987. 38. p.
- (3) Történelem és filozófia. Szerk.: Huszár T. Gondolat Kiadó, 1974. 7-30. p.
- (4) Kerényi K.: Mi a mitológia? Szépirodalmi Könyvkiadó, 1988. 17. p
- (5) F. Jacob: A lehetséges és a tényleges valóság. Európa Könyvkiadó, 1986. 27. p.
- (6) Hahn I.: Istenek és népek. Minerva Kiadó, 1980. 186. p.
- (7) C. Lévi-Strauss: Strukturális antropológia. Osiris Kiadó, 2001. I. kötet 165. p.
- (8) Hahn I.: Idézett mű, 208. p.
- (9) F. Nietzsche: A tragédia születése. Európa Könyvkiadó, 1986. 49. p.
- (10) Uo. 80. p.
- (11) M. Eliade: Az örök visszatérés mítosza. Európa Könyvkiadó, 1993. 68. p.
- (12) A. Gehlen: Az ember. Természete és helye a világban. Gondolat Kiadó, 1976. 40-41. p.
- (13) Uo. 69. p.
- (14) M. Donald: Az emberi gondolkodás eredete. Osiris Kiadó, 2001. V-VIII. fejezet

A „szellemi” az alkotás folyamatában

- (1) Hernádi M.: A közhely természetrajza. Gondolat Kiadó, 1973. 121. p.
- (2) S. Freud. Esszék. Gondolat Kiadó. 1982. 162. p.
- (3) Négy évtizede Helsinkiben egy olyan ház lakója voltam, amelyben tanulmányúton levő szakemberek laktak. Mi magyarok, esténként beszélgetésre jöttünk össze. A társalgás központi alakja Putnoki Jenő pszichológus volt, aki szellemes vicceivel órákon át tudott bennünket szórakoztatni, hangos derűtséget váltva ki. Volt, hogy a produkciója éjfélig is eltartott. Akkor jöttem rá, hogy a viccmondás milyen rendkívüli adottság, hasonló tehetség kell hozzá, mint a tudományos vagy művészeti kreativitáshoz.
- (4) D. Cartwright: A csoportdinamikai elmélet néhány alkalmazási módja. A „Pedagógiai szociálpszichológia” c. kötetben. Gondolat Kiadó, 1976.
- (5) Kreatív sokszínűség. Osiris Kiadó, Magyar UNESCO Bizottság, 1996. 81. p.
- (6) Németh L.: Pedagógiai írások. Kritérion Könyvkiadó, Bukarest. 1980. 48. p.
- (7) T. Campanella: A napváros. Gondolat Kiadó, 1959. 127. p.

A műveltség tartalma és gyakorlati „haszna”

- (1) Maróti L.: A Parnasszus horizontja. Gondolat Kiadó, 1986. 183-203. p.
- (2) Forrásmunkák a kultúra elméletéből. Szerk.: Maróti A. 1975. I. kötet 141. p.
- (3) C. P. Snow: Még egyszer a két kultúráról. Nagyvilág, 1964. 1. Kocztur G.: Két kultúra és a tudományos forradalom. Nagyvilág, 1961. 6.
- (4) Németh L.: Levél Marx Györgyhez. Élet és Irodalom, 1963. 19, 2. p.
- (5) C. E. Nipkow: Bildung und Erziehung. Zeitschrift für Pädagogie, 14. Beltz Verlag. Weinheim, 1977. 208. p.

- (6) A. Gramsci: Marxizmus, kultúra, művészet. Kossuth Könyvkiadó. 1965. 188-189. p.
- (7) E. Fromm: Menekülés a szabadság elől. Akadémiai Kiadó, 1993. 202. p.
- (8) Az anyanyelv az életemben. Anyanyelvapolók Szövetsége. Tinta Kiadó, 2009. 115-127. p.
- (9) Németh L.: Művelődéspolitikai írások. Múzsák Közművelődési Kiadó, é. n. 72. p.
- (10) Balázs B.: A műveltségről. Népművelés. Új Élet. 1917. 1.
- (11) A kultúra szociológiája. Szerk.: Wessely A. Osiris Kiadó, 1998. 107-110. p.
- (12) H. Lübbe: A felgyorsult műszaki evolúció kulturális és politikai következményei. A „Műveltség és kultúra a számítógép-korszakban” c. kötetben. Szerk.: Nyíri K. 1990.
- (13) Műveltségkép az ezredfordulón. Szerk.: Rét R. Kossuth Könyvkiadó, 1980. 14-18. p.
- (14) S. Nemes I.: Gondolkodástechnika. Tanuld, amit tudsz. József Műhely Kiadó, 1999.

A modern művészet befogadása

- (1) H. G. Gadamer: A szép aktualitása. T-Twin Kiadó, 1994. 38. p.
- (2) Uo. 40. p.
- (3) Uo. 54-55. p.
- (4) Uo. 73. p.
- (5) M. Heidegger: A műalkotás eredete. Európa Könyvkiadó, 1988. 57-58. p.
- (6) Uo. 60- p.
- (7) Uo. 61. p.
- (8) Poszler Gy.: Katarzis és kultúra. Tankönyvkiadó, 1980. 70. p.
- (9) Benedek M.: Az olvasás művészete. Gondolat Kiadó, 1970. 9. p.
- (10) Andragógiai szöveggyűjtemény. Tankönyvkiadó, 1983. I. kötet, 163. p.
- (11) Kosztolányi D.: ÁBÉCÉ. Gondolat Kiadó, 1957. 22-23. p.

Mitől értékes egy műalkotás?

- (1) Nádas P.: Egy családrégény vége. Jelenkor, Pécs, 2005. 96. p.
- (2) Karinthy F.: Cirkusz. Szépirodalmi Könyvkiadó. 1956. I. kötet 450. p.
- (3) Örkény I.: Egyperces novellák.

A „tömegember” és a tömegkultúra

- (1) J. J. Rousseau: Értekezések és levelek. Magyar Helikon, 1978. 532. p.
- (2) Uo. 611. p.
- (3) I. Kant: A vallás a pusztaság határain belül. Gondolat Kiadó, 1974. 69. p.
- (4) Hamvas B.: A láthatatlan történet. Akadémiai Kiadó, 1988. 17-18, 21-22. p.
- (5) Pataki F.: A tömegek évszázada. Osiris Kiadó, 1998. 25. p.
- (6) Pratkanis-Aronson: A rábeszélő gép. Ab Ovo Kiadó, 1992. 188. p.
- (7) J. Ortega y Gasset: A tömegek lázadása. Pont Könyvkereskedés, 1995. 66. p.
- (8) O. Spengler: A Nyugat alkonya. Európa Könyvkiadó, 1994. I. kötet 188. p.
- (9) H. Marcuse: Az egydimenziós ember. Kossuth Könyvkiadó, 1990, 27. p.

- (10) E. Fromm: Menekülés a szabadság elől. Akadémiai Kiadó, 1993.
(11) Király J.: A zárt osztályra beutalt társadalom. Ökotáj, 1997. 1. sz.

A szabadidő, mint lehetőség

- (1) C. Lasch: Az önimádat társadalma. Európa Könyvkiadó, 1996. 239. p.
(2) Scitovszky T.: Az unalom. Miből fakad, és hová vezet? In: Daubner K. – Horváth S. – Petró K.: Kultúragazdaságtani tanulmányok. AuLA Kiadó kft. 2000.362. és 369. p.
(3) A túlsó part messze van. Tudományos konferencia a funkcionális analfabetizmusról. 1996. 28-29.
(4) S. d. Beauvoir: Az öregség. Európa Könyvkiadó, 1972. 720. p.
(5) Popper P.: Fáj-e meghalni? Saxum kft. 1999. 74-75. p.
(6) Szentgyörgyi A.: Válogatott tanulmányok. Gondolat Kiadó, 1983. 97. p.
(7) gróf Széchenyi István intelmei Béla fiához. Magvető Könyvkiadó, 1985. 86-87. p.

Az emberi lét és a kultúra hiányzó egysége

- (1) Hamvas B.: Scientia Sacra. Medio Kiadó, 1995. I. kötet 67 p.
(2) Uo. 232 p.
(3) Uo. 237-239 p.
(4) Uo. 260 p.
(5) F. Nietzsche: A tragédia születése. Európa Könyvkiadó, 1986. 29 p.
(6) Vekérdi L. – Herczeg J.: A véges végtelen. Typotex. 1996. 347. p.
(7) F. Schiller: Levelek az ember esztétikai neveléséről. Helikon Kiadó, 1960. 184-185 p.
(8) Uo. 184 p.
(9) Uo. 181 p.
(10) Kornis Gy.: A kulturális politikáról. Franklin Kiadó, 1928. 1-2 p.
(11) Alexander B.: Szózat a Szabad Tanítás Magyar Országos Kongresszusára. Népmívelés. 1907. 2. 97.

A kultúra fogalmának beszűkülése

- (1) Idézi F. Staufenbiel a „Kultur heute – für morgen” c. könyvében. VEB Verlag, Berlin, 166. 21-22. p.
(2) Német kultúraelméleti tanulmányok. Szerk.: Bujdosó D. Tankönyvkiadó, III/1 kötet. 73-74.
(3) Idézi A. L. Kroeber és C. Kluckhohn: Culture. A Critical Review for Concepts and Definitions. Vintage Books, New York, 1952, 38. p.
(4) I. Kant: A vallás a pusztaság határain belül. Gondolat Kiadó, 1974. 65-66. p.
(5) Uo. 74. p.
(6) Uo. 80. p.
(7) Uo. 69. p.
(8) I. Kant: Az ítélőerő kritikája. Akadémiai Kiadó, 1979. 402. p.
(9) F. Schiller: Levelek az ember esztétikai neveléséről. Helikon Kiadó, 1960. 221. p.
(10) J. G. Herder: Esmék az emberiség történetének filozófiájáról. Gondolat Kiadó, 1978. 474.

- (11) J. G. Herder: Értekezések, levelek. Európa Könyvkiadó, 1983. 100. p.
- (12) J. G. Herder: Sämtliche Werke. Berlin, 1887-1913. 13. 546. p.
- (13) Német kultúraelméleti tanulmányok. Szerk.: Bujdosó D. Tankönyvkiadó, III/3, 249 p.
- (14) E. Spranger: Wilhelm Humboldt und die Reform des Bildungswesens. Tübingen, 1960. 47. p.

A civilizáció leválasztása a kultúrától

- (1) J. J. Rousseau: Kisebb műveiből. Franklin Társulat, 1909. 21-22 p.
- (2) Uo. 19. p.
- (3) I. Kant: A vallás a pusztán ész határain belül. Gondolat Kiadó, 1974. 73. p.
- (4) N. Elias: A civilizáció folyamata. Gondolat Kiadó, 1987. 101-109, 134-140. p.
- (5) E. Fischer: A romantika lényege. Gondolat Kiadó, 1964. 111. p.
- (6) Idézi Németh László „A minőség forradalma” c. könyvében. Magyar Élet, 1940. II. k. 51. p.
- (7) A szociológia története 1917-ig. Tankönyvkiadó, 1972. 164. p.
- (8) O. Spengler: A Nyugat alkonya. Európa Könyvkiadó, 1994. I. kötet 188. p.
- (9) Uo. II. kötet 691. p.
- (10) Uo. II. kötet 696. p.
- (11) H. Marcuse: Az egydimenziós ember. Kossuth Könyvkiadó, 1990. 281. p.
- (12) H. Rickert: A filozófia alapproblémái. Európa Könyvkiadó, 1987. 204. p.
- (13) Uo. 207. p.
- (14) Varga S.: Rickert Henrik filozófiája. A modern értékfilozófia alapvetése. MTA, 1931. 102. p.
- (15) H. Rickert: A filozófia alapproblémái. Idézett kiadás 220. p.

Az életet átfogó kulturális antropológia kultúra-felfogása

- (1) Ágh A.: Tudományos-technikai forradalom és művelődés. Magvető Könyvkiadó, 1977. 277-279. p.
- (2) J. G. Herder: Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról. Gondolat Kiadó, 1978. 435. p.
- (3) Uo. 426. p.
- (4) J. G. Herder: Értekezések, levelek. Európa Könyvkiadó, 1983. 47. p.
- (5) J. G. Herder: Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról. Idézett kiadás 404. p.
- (6) Uo. 436. p.
- (7) Forrásmunkák a kultúra elméletéből. Szerk.: Maróti A. Tankönyvkiadó, 1975. 37. p.
- (8) J. G. Herder: Értekezések, levelek. Idézett kiadás 193-196. p.
- (9) Uo. 210. p.
- (10) Uo. 226. p.
- (11) F. Boas: Népek, nyelvek, kultúrák. Gondolat Kiadó, 1975. 59. p.
- (12) Bohannon, P. – Glazer, M.: Mérföldkövek a kulturális antropológiában. Panem-Mc Grave-Hill. Budapest, 1997. 152. p.
- (13) F. Boas: Népek, nyelvek, kultúrák. Idézett kiadás 63. p.
- (14) Uo. 66. p.

- (15) R. Benedict: Urformen der Kultur. Rowohlts Deutsche Enzyklopädie. E. Grassi, Univ. München, 1955, 41. p.
- (16) R. Benedict: Patterns of Culture. Boston: Houghton Mifflin, 1934.
- (17) Ismerteti David Riesman „A magányos tömeg”. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1968. 309-310.
- (18) B. Malinowski: Baloma. Gondolat Kiadó, 1972. 405-407. p.
- (19) Uo. 455. p.
- (20) C. Lévi-Strauss: Strukturális antropológia. Osiris Kiadó, 2001. I. k. 231. p.
- (21) Uo.
- (22) Uo. II. k. 283. p.
- (23) Uo. 286. p.
- (24) Uo. 288. p.
- (25) C. Geertz: A kultúra fogalmának hatása az ember fogalmára. Kultúra és Közösség. 1988. 4. 68. p.
- (26) C. Geertz: Sűrű leírás. A „Misszionáriusok a csónakban” c. könyvben. Szerk.: Vári A. Akadémiai Kiadó, 1988. 16. p.
- (27) C. Geertz: A kultúra fogalmának hatása az ember fogalmára. Idézett kiadás, 70. p.
- (28) Uo. 71. p.
- (29) Uo. 72. p.
- (30) Leginkább Lévi-Straussra jellemző a nyelv jelentőségének hangsúlyozása. Józsa Péter idézi tőle: „a nyelv annyiban is a kultúra feltételeként jelenik meg, amennyiben ez utóbbinak a nyelvéhez hasonló az architektúrája. A nyelv is, a kultúra is ellentételezések és kölcsönös vonatkozások segítségével, más szavakkal, logikai vonatkozások révén épül fel”. Józsa P.: Lévi-Strauss, strukturalizmus, szemiotika. Akadémiai Kiadó, 1980. 24 p.

Létszükséglet a kultúra?

- (1) Márkus Gy.: Kultúra és modernitás. T-Twins Kiadó. 1992. 68. p.
- (2) Uo. 89. p.
- (3) S. Freud: Esszék. Gondolat Kiadó, 1982. 357 p.
- (4) Uo. 405 p.
- (5) F. Jacob: A lehetséges és a tényleges valóság. Európa Könyvkiadó, 1986. 128-129 p.
- (6) J. Ortega y Gasset: Az emberi kiesése a művészetből. Hatágú Síp Alapítvány. 1994. 164. p.
- (7) K. Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Kossuth Könyvkiadó, 1977. 141 p.
- (8) Vitányi I.: Társadalom, kultúra, szociológia. Kossuth Könyvkiadó, 1981. 45-46. és 203. p.
- (9) Németh L.: Művelődéspolitikai írások. Múzsák Közművelődési Kiadó, é. n. 73. o.
- (10) Idézi H. Hanselmann az „Andragogik” c. könyvében. Rotapfel Verlag, Zürich, 1951
- (11) C. Geertz: A kultúra fogalmának hatása az ember fogalmára. Kultúra és Közösség. 1988. 4. 71-72
- (12) P. Teilhard de Chardin: Az emberi jelenség. Gondolat Kiadó, 1980. 46-47 p.
- (13) Uo. 205-206. p.
- (14) Uo. 215 p.
- (15) Uo. 272. p.

(16) A 70-es években volt a Magyar Rádió egyik sorozata a tudományos-technikai forradalomról. Az egyik adásban szó volt a természeti források kiaknázásáról. Ekkor mondta Szabó Árpád a klasszika-filológia és az ókori történelem híres tudósa azt, hogy „a természetet nem szabad elnyomni, azt ‘vallásos áhítattal’ kell tisztelni”.

(17) Bibó emlékkönyv. Századvég Kiadó. Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, Bern, 1991. II. kötet, 43-44. p.

(18) J. Huizinga: A holnap árnyékában. Korunk kulturális bajainak diagnózisa. Egyetemi Nyomda, 1938. 38 p.

(19) Uo. 108. p.