

Szmodis Jenő: Kultúra és sors

(Gondolatok egy történetfilozófiai vállalkozásból)¹

Meg-megújuló kérdés a Nyugat jövőjéről

Nagyjából a XX. század első évtizedeiben érlelődött meg az az általános érzés és közhangulat, amely a **kulturális apokalipszis-irodalom** valóságos virágzását hozta el. Ez természetesen nem volt előzmények nélkül való. A XIX. századból származó **darwini** evolúció-elmélet, a társadalom organikus felfogását valló **spenceri** gondolat, illetve a szociál-darwinisták nézetei lépésről lépésre vezettek el ahhoz a korézéshez, melyet elementáris hatással **Oswald Spengler** fejezett ki az első világháború amúgy is célt vesztett, jövőt fürkésző hangulatában. A **Nyugat alkonyának** átérzése azután hatalmas erővel söpört végig Európa mind háborút nyert, mind háborút veszített országainak szellemi közéletén.²

A II. világháború fenyegetésében, majd a hidegháború időszakában mindez kissé háttérbe szorult, és a fő kérdés helyét nem a Nyugat civilizációjának és kultúrájának jövője és esélyei foglalták el, hanem egy egyszerűbb és közvetlenebb dilemma, a **totalitárius** és **demokratikus** rezsimek küzdelmének problémája.

A hidegháború és az úgynevezett kétpólusú világ megszűntével azonban megújulni látszik a korábbi kérdés, s egyúttal egy szélesebb, globális kontextusba is helyeződik: **miként alakul az új világrend, s mi lesz abban a nyugati civilizáció szerepe?**

A kelet-európai totalitárius rezsimek összeomlásával egy időben, 1989-ben tette közzé gondolatait **Francis Fukuyama** a történelem végéről.³ És valóban sokakban élt a meggyőződés, hogy ha a Nyugat megnyerte a gyakran a történelem döntő jelentőségű kötél-húzásának beállított erőpróbát a bolsevizmussal szemben, úgy **magát a történelmet nyerte meg**. Így tehát – vélekedtek sokan – a történelem ezután már csak az lesz, amit **agyőzelem pillanatában a Nyugat jelent**: multinacionális vállalatokra épülő **kapitalista piacgazdaságot liberális társadalmi**

¹ Ez a tanulmány részét képezi egy a főcímmel azonos című hosszabb, kiadás előtt álló tanulmánynak. Ezen a helyen mondok köszönetet Dr. Granasztói György és Dr. Hankiss Elemér professzor uraknak, hogy munkámat áttekintve hasznos tanácsokkal láttak el és megtisztelő biztatásukkal is segítettek.

² Lásd még A. J. Toynbee: *A Study of History*, London, 1934-1939.

³ Francis Fukuyama „The end of History”, *The National Interest*, (Summer 1989)

ideológiával, formálisan és többé-kevésbé valóságosan is **demokratikus** politikai intézményrendszerrel.

Ez a gondolat, mely voltaképp 1985-től, Gorbacsov hatalomra kerülésétől érlelődött, kb. 1991-ig élte virágkorát, s azóta inkább csak korrigálja, pontosítja, és egyre óvatosabban újrafogalmazza önmagát.

Ennek fő okai a lehető legrövidebben a következők:

- 1991. után világossá vált, hogy a kommunizmus csupán Közép-Európának a nyugati-kereszténységhez tartozó országaiban dőlt meg oly módon, hogy visszatérésének veszélyével pusztán belső okok nem fenyegetnek. Pontosan azon országokban, ahol mélyebb társadalmi gyökerei a bolsevizmusnak eleve nem voltak, illetve amelyek most kielégítő vagy éppen kiváló gazdasági teljesítményt nyújtanak, minek következtében Európai Unió tagságuk immár megvalósult.
- Oroszországban ugyan formálisan megdőlt a kommunizmus, azonban a társadalom politikai preferenciája jelentős, ha nem döntő mértékben irányul a kommunista jellegű vagy kommunista kötődésű baloldali pártok felé, illetve az orosz választók nem kis százaléka részesíti előnyben az olyan nyíltan nacionalista pártokat, mint amilyen például Zsirinovszkij ún. Liberális Demokrata Pártja.
- Szembesülni kellett azzal, hogy noha a Szovjetunió felbomlásával a bolsevizmus mint világideológia és világrend megszűnt, ez azonban nem jelenti egyúttal magának a bolsevizmusnak a megszűnését és kimúlását, hiszen egyes naivabb várakozásokkal szemben kommunistának megmaradt többek között: Kuba, Észak-Korea, az irdatlan, s egyre nagyobb gazdasági potenciált jelentő Kína.
- Noha az 1991-es ún. Öböl-háború idején, a Kuvaitot megszálló Irak mellé nem is sorakoztak fel az arab államok, azonban akkor is, és azóta is számos jele mutatkozott egy sajátos iszlám szolidaritásnak. Ez legszembetűnőbben a jugoszláviai és különösen a koszovói, illetve boszniai válság és háború idején nyilvánult meg: pénz-segélyek, fegyverszállítások és önkéntesek toborzása formájában.

A szintén 1991-ben kirobbant jugoszláviai háborúk ébresztettek rá számos elfogulatlanul gondolkodót arra, hogy a világban **nem csupán egyféle nagy törésvonal** létezhet, mint amilyen a demokrácia-totalitarizmus törésvonal. Pontosan a többkultúrájú, több civilizációjú, a XX. század elején mesterségesen létrehozott Jugoszlávia bizonyította be, hogy a kultúrák és civilizációk, amennyiben elernyed az őket összetartani igyekvő politikai akarat, természetüknél és hagyományaiknál fogva – akár véres konfliktusok árán is – különböző irányokba indulnak el.

Említettük, hogy a koszovói és boszniai muzulmánokat miként támogatták egy másik kontinensről hittestvéreik. A katolikus Szlovénia és Horvátország nyugatnak vette az irányt, és belátható időn belül utóbbi is az Európai Unió tagja lesz. És talán az is emlékezetes, hogy miként igyekezett tevőlegesen, illetve hallgatólagosan segíteni az ortodox Szerbiát az ugyancsak ortodox Oroszország és Románia, egészen odáig, hogy mindkét érintett fél – az orosz is, a szerb is magasabb vagy alacsonyabb szinten – foglalkozott azzal a gondolattal, hogy a

maradék, javarészt ortodox szerb Jugoszlávia csatlakozzon Oroszországhoz, vagy az orosz dominanciájú Független Államok Közösségéhez.

A jugoszláviai válságban és háborúban – mint cseppben a tenger – **modellszerűen** benne volt mindaz, amit aztán **Samuel P. Huntington** 1996-os könyvének címében így nevezett: „*A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása*”.⁴

A fentebb vázolt néhány körülmény tehát sokakban ébresztett kételyt, ama – gyakran árnyalatlanul **Fukuyama** gondolatával azonosított – különösen 1989. és 1991. között virágzott elképzelés helytállóságát illetően. S mint ahogy a **történelem végéről** szóló tan mellett egyre inkább hallhatóvá vált a **globalizáció** varázsszava az 1990-es évek első felétől kezdve, éppúgy erősödtek meg azok a hangok is a 90-es évek második felétől, melyek éppenséggel **kétségbe vonják a globalizációnak** mind a **szükségszerűségét**, mind pedig **áldásos** hatásait.

Az olyan munkák, mint **David C. Korten** „*Tőkés társaságok világoralma*”⁵, vagy **Hans-Peter Martin** és **Harald Schumann** „*A globalizáció csapdája*” című könyve⁶, illetve az olyan jelenségek és események, mint az 1999-es **seattlei** globalizáció ellenes tüntetés, vagy a 2000. szeptemberi **prágai** hasonló megmozdulás az IMF és a Világbank tanácskozásának helyszínén⁷, mind határozottabban mutatják egy, a globalizációval ellentétes hangulat és folyamat erősödését. S talán jelképszerű az is, hogy a korábbi gondolatai helytállóságát illetően még mindig derülátó **Fukuyama** újabb jelentős könyvének címe: „*A nagy szétbomlás*”.⁸

Az új évezred küszöbén tehát érzékelhető egyfajta elbizonytalanodás a jövő tekintetében, ami ismét hangsúlyosabban hozza előtérbe mind a nyugati kultúra és civilizáció perspektívájával kapcsolatos kérdéseket, mind pedig – ezzel szoros összefüggésben – a szellemtelen apokalipszis irodalmat.

E munkával a legcsekélyebb mértékben sem az volt a célunk, hogy gazdagítsuk az enyészet ünneplésének amúgy is jelentős irodalmát. E szerény tanulmány – mint írtuk - voltaképp önkéntelen mellékterméke egy, a jogi tartalmak illetve a jogi jellegek történeti változásairól való elmélkedésnek. Mégis a kor, amelyben élünk szinte ellenállhatatlanul helyezi a legkülönfélébb jelenségekkel kapcsolatos kérdéseket a **jövő szempontjának** fókuszába. A jövőre irányuló kérdés és a múlt megértésének parancsa azonban méltán tesz zárójelbe minden más, szaktudományos mérlegelést.

⁴ Samuel P. Huntington: *A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása*, Európai Könyvkiadó, Budapest, 1998.

⁵ David C. Korten: *Tőkés társaságok világoralma*, Kapu Kiadó, Budapest, 1997.

⁶ Hans-Peter Martin, Harald Schumann: *A globalizáció csapdája*, Perfekt Kiadó, Budapest, 1998.

⁷ Hogy csak a kezdeti jelenségek némelyikét említsük.

⁸ Francis Fukuyama: *A nagy szétbomlás*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 2000.

A vizsgálandó kultúrák kiválasztásának szempontjai

Témánk tárgyalása során két nagy eltérő kultúra- és történelemfejlődési (történelemalakulási) típust⁹ fogunk bemutatni. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy kétségbe vonnánk *más kategorizálási* lehetőségek létjogosultságát és megalapozottságát, és azt sem, hogy úgy gondolnánk, minden kultúra- és történelemfejlődési út az általunk megkülönböztetett két típusba maradéktalanul besorolható.

Vizsgálódásaink azokra az elmúlt, illetve azokra a ma is létező kultúrákra terjedtek ki, melyek:

- 1/ a civilizációnak egyfajta *urbánus* fokát elérték és egyúttal
- 2/ *fejlődésüket nem törte derékba* valamilyen *külső* elementáris vagy hódító erő.

Így tehát szándékoltnak és elismerten *nem vettük vizsgálat alá* az úgynevezett *természeti népek* kultúráját, az *afrikai törzsi civilizációkat*, valamint azon kultúrákat, melyeknek továbbfejlődését többnyire külső okokból eredő gyors pusztulásuk akadályozta meg, mint például az *aszték*, inka vagy *maya* kultúráét.¹⁰

Huntington kiváló érzékkel mutat rá bizonyos civilizációknak a nyugatitól való viszonylagos különállására, többé-kevésbé önálló jellegére. Ilyen önálló civilizációnak tekinti például az ortodox, illetve latin-amerikai civilizációt, melyek közül az előbbiből hiányoznak a Nyugat olyan fontos szellemi áramlatainak hatásai, mint a reneszánsz, a reformáció és a felvilágosodás. Az utóbbiban, azaz a latin-amerikai civilizációban azonban – túl azon, hogy a katolicizmus dominál, s a protestantizmusnak szinte elhanyagolható a jelentősége – éppenséggel olyan, az indián múltban gyökerező többlet jellegek vannak meg, melyek az európai–nyugati hagyományoktól idegenek.

Huntington gondolataival javarészt egyet lehet érteni. Az azonban, amit az úgynevezett *nem nyugati* országok *heterogenitásáról* mond, feltétlenül tovább árnyalandó.

Huntington, miután vázolja a világ gazdagság szerinti (gazdag országok – szegény országok) felosztásának elgondolását, a következőket írja:

⁹ Ezek - Maine kifejezésével - a stagnáló és a haladó társadalmak létformái.

¹⁰ Mint majd más szerzők munkáival összefüggésben is látjuk, egy elgondolás nem minősülhet helytelennek csupán azért, mert nem kényszeríthető rá minden jelenségre. Megjegyezzük továbbá, hogy bizonyos olyan jelentős kultúrák részletes tárgyalásába sem bocsátkozunk, amelyek nem mutatják *tisztán* az általunk felismerni vélt fejlődési (alakulási) utakat. Ezek némelyikét – mint például a perzsát, az asszírt – más, jellegzetesebbnek mondható kultúrátípusok tárgyalása kapcsán természetesen érintjük. Hangsúlyozzuk, hogy pusztán azért, mert bizonyos körülmények között bizonyos törvényszerűségek nem érvényesülnek látványosan, attól a törvényszerűségek még érvényesek. (A világűrben keringő űrhajóban is érvényes marad a gravitáció törvénye, noha érvényesülése kevésbé látványos ott, mint a Földön.)

„A világ kulturális alapon történő kettéosztása még az előbbinél is kevésbé használható elgondolás. Bizonyos szinten a Nyugat kétségkívül egységesnek tekinthető, ám mi közös van a nem nyugati országokban azon kívül, hogy nem nyugatiak? A japán, a kínai, a hindu, a muzulmán és az afrikai civilizáció mind-mind alapvetően különbözik egymástól a vallás, a társadalmi szerkezet, az intézmények és a meghatározó értékek tekintetében.”¹¹

Ez a gondolat maradéktalanul igaz, ugyanis valójában a **civilizáció** oldaláról közelíti meg a homogenitás – heterogenitás problémáját. De, minthogy a civilizáció a kérdésnek csupán az **egyik** oldala, ez a gondolat óhatatlanul valami olyat sugall, hogy ezen országok, illetve civilizációk között **egyébként sincs semmi közös**.

Ha azonban a kérdést némileg tágabb aspektusból, a **kultúra** oldaláról vizsgáljuk, úgy némileg árnyaltabb képet kaphatunk.¹²

Először is a felsorolt országok feloszthatók aszerint, hogy:

- viszonylag **autochton** kultúrával rendelkeznek-e¹³ illetve;
- kultúrájuk és civilizációjuk elérte-e az **urbánus** jelleg egy bizonyos fokát¹⁴.

Ha most a **huntingtoni felsorolást** aszerint szelektáljuk tovább, hogy kiemeljük belőlük a viszonylagos **autochton** kultúrával rendelkező és egyúttal az **urbánus** jellegnek egy bizonyos fokát elért országokat, úgy e kiemelt csoport tagjai elsősorban a következők: **Japán, Kína, az ázsiai hindu és muzulmán országok**.

Tehát a huntingtoni felsorolás **kakukktojása** az „**afrikai civilizáció**”, melynek országai:

- vagy rendelkeznek viszonylag **autochton** kultúrával, de az jórészt törzsi eredetű, s nem különösebben jellemző rájuk az urbánus életforma,
- vagy **urbanizálódtak** bizonyos fokig, de kultúrájuk jelentős mértékben oktrojált nyugati jellegű,

¹¹ Huntington i.m. 34. old.

¹² Anélkül, hogy itt a civilizáció és a kultúra fogalmának terminológiai tisztázását elvégeznénk, jelezzük, hogy a magunk részéről a kultúrán a civilizációnál általánosabb olyan fogalmat értünk, amelyben a szemlélet, a világkép a domináns elem. Ezzel szemben a civilizáción a kultúra meghatározott pontján kialakuló, változó objektivációk tömegét értjük, ideértve az intézményeket, az intézményesült vallásokat (egyházakat) is. Mindenesetre a kultúra korai szakaszában az originalitás a spontaneitás és az egyediség látszik túlsúlyban lenni, késői szakaszában pedig a rutin, a tudatosság és a tömegesség.

¹³ Ilyennel rendelkezik **Japán, Kína, az ázsiai hindu és muzulmán országok**, valamint a **közép- és dél-afrikai törzsi hagyományú országok**; illetve kevésbé rendelkeznek ilyennel azok az afrikai országok, melyek **nyugati gyarmatok** voltak és kultúrájukat mára a nyugati jelleg erősen meghatározza, mint például többé-kevésbé a **Dél-afrikai Köztársaságét** esetleg a ma is erősen a francia kultúra befolyása alatt álló Tunéziáét.

¹⁴ Elérte ezt a fokot **Japán, Kína, az ázsiai hindu és muzulmán országok**, valamint azok az **afrikai országok**, melyek mára erősen **nyugatias** jellegűek.

- vagy esetleg valóban viszonylag autochton a kultúrájuk és bizonyos mértékig urbanizáltak, de kultúrájuk többé-kevésbé tradicionálisan **muzulmán** s így az úgynevezett „afrikai civilizáció”-ba való besorolásuk meglehetősen *problematicus*.

Pontosítva tehát az előbbieket: a huntingtoni felsorolás kakukktojása azért az „afrikai civilizáció”, mert ez az egyetlen kategória, mely magába foglal **olyan országokat is**, melyeknek kultúrája még **viszonylag sem autochton**, illetve melyeknek életformájától többnyire **idegen az urbánus jelleg**.

Mármost a következő kérdés az lehet, hogy van-e valami **további közös** Japán, Kína, valamint az ázsiai hindu és muzulmán országok között, mely sorba nyugodtan felvehetjük *Afrika tradicionálisan muzulmán országait* is.

Már az eddigi csoportosítás során is felismerhetők voltak bizonyos közös vonások, olyanok mint:

- a viszonylagosan **autochton** kultúra,
- az **urbánus** életvitel meghatározó (de mindenképpen szignifikáns) jelenléte.¹⁵

Ezen országok kultúrájának rokon vonásait valóban nem „*a vallás, a társadalmi szerkezet, az intézmények és a meghatározó értékek*” **mibenléte** határozza meg, hanem *e kultúráknak e kategóriákhoz való viszonya*. Az tehát a közös e kultúrákban, **ahogyan** a valláshoz, a társadalmi szerkezethez, az intézményekhez és társadalmi értékeikhez **viszonyulnak**.

E kultúrák szemléletében – és ez alól még a kommunista Kína kultúrája sem kivétel – *a vallás és a profanitás nem válik oly szembeszökően ketté*, mint a Nyugat platóni, arisztotelianus, tomista szemléletében. Ezen országok kultúrái az adott társadalmi szerkezetben többé-kevésbé az emberi és isteni törvények mélyebb értelmét látják kifejeződni. Az intézményeknek – ugyan mutathatják a legnagyobb változatosságot – e kultúrákban különös értéket ad tradicionálisuk. Ezeknek az intézményeknek e kultúrák inkább a megőrzésén mintsem a meghaladásán fáradoznak. Nem az a közös e kultúrákban, hogy egyes társadalmi értékeik többé-kevésbé azonosak, hanem az, hogy e kultúrák **szükségesnek tartják**, hogy a társadalomnak **legyenek meghatározó kollektív értékei**, melyeknek relativizálását a leghatározottabban elutasítják.

És még számos közös vonásuk van e kultúráknak, melyeket a későbbiek során bővebben kifejtünk, azonban egy igen fontos dologra már itt felhívjuk a figyelmet.

Huntington feltüntet egy táblázatot, melyet **Carroll Quigley** nyomán készített, s mely a „*keleti félteke*” civilizációinak fejlődését mutatja be. A „családfa” kiindulási alapja a *neolitikus* kertkultúra, melyet „*(nem civilizációk)*”-ként is megjelöl. Ebből négy nyíl indul tovább, az *egyiptomi*, a *mezopotámiai (sumer)*, az *ind* és a *kínai* civilizáció felé. A mezopotámiai és az egyiptomi civilizációkból

¹⁵ Megjegyzendő, hogy a kultúra **viszonylagosan autochton** karakterére igen jellemző ezen országokban a vallási recepciónak egyfajta önkéntessége és a vallásoknak bizonyos mértékű organikus szinkretizmusa (például Kínában a buddhizmusnak a konfucianizmushoz való igazítása).

egy-egy nyíl mutat a *krétai (minoszi)* civilizáció felé, illetve a mezopotámiaiból két további nyíl a *hettita* és a *kánaánita* civilizáció felé.

A hettita civilizációból nem vezet további nyíl, tehát a sumer alapú civilizáció – az ábra szerint – ezen az ágon nem fejlődik tovább.

A *kánaánita* civilizációból *három* további nyíl ágazik ki. Ebből egy arra a *klasszikus (mediterrán)* civilizációra mutat, mely felé a krétai (minoszi) civilizációból induló egyetlen nyíl is. A *kánaánita* civilizáció további két nyíl pedig a klasszikus (mediterrán) civilizáció három „gyermeke” közül az *iszlám* és a *nyugati civilizáció* felé irányul. A klasszikus (mediterrán) civilizáció harmadik „gyermeke” pedig az *ortodox civilizáció*.

Így, ennyi **kimúlt civilizáció** „tetemén” keresztül jutunk el tehát a **sumer civilizációtól napjainkig**.

Ezzel szemben a mezopotámiai sumer civilizációval „egyidősnek” jelölt *ind* és *kínai* civilizációk alatt a következőket látjuk:

Ind – hindu – indiai ? ; és

kínai – *egy nyíl a kínai felé, másik nyíl*

Japán felé, illetve a második „kínai” után „?”

és még egy „?”.¹⁶

Talán ebből a táblázatból is világosan látható az ind, a kínai és a japán civilizáció és kultúra még egy további közös vonása: **hosszú életűek**. S ha feltételezzük, hogy ez valamelyest összefüggésben áll **tradicionalitásukkal**, mint ahogy esetleg például az úgynevezett klasszikus (mediterrán) civilizáció pusztulásával némileg összefügghet az újításnak az a szelleme, melyet mi a görög és a római kultúrában tisztelünk, további következtetésekre is juthatunk. Ha ugyanis feltételezzük a kultúra **tradicionalitásának** és **hosszú életének** összefüggését s figyelembe vesszük azt is, hogy az *iszlám* nemcsak, hogy **tradicionalis** kultúra, de a nyugatinál némileg **idősebb** is, ám a válságnak nem mutatja azokat a látványos jeleit mint a nyugati kultúra, és hogy az iszlám társadalmak népességnövekedése vitalitásról tanúskodik, akkor hamar megtaláljuk a japán, a kínai, a hindu civilizációk egy újabb társát, a **muzulmán** civilizációt. E civilizációk közös jellemzője tehát a **hosszú élet**, melyet többek között az **értékek tartóssága** biztosít.

Jelezzük tehát: itt a kultúrának nem annyira „**alaktani**”, mint inkább „**lélektani**”, nem annyira „**fenotipikus**” mint inkább „**genotipikus**” megközelítésére törekedtünk.

¹⁶ Huntington i.m. 65. old.

A történelemfelfogások főbb típusai

A történelem folyamatáról való gondolkodásnak nagyjából három fő irányzatát, vonulatát különböztethetjük meg, melyek egymástól jól elkülöníthetők, ám amelyek bizonyos történetfilozófiai áramlatokban olykor keverednek is.

Spenglerrel egyetértve meg kell állapítanunk mindenesetre azt, hogy a **történeti szemléletmód** jellegzetesen európai, **nyugati** gondolkodási sajátosság. E történeti szemlélet talán nem áll olyan élesen szemben az **antik** gondolkodásmóddal, mint azt Spengler bemutatja, miközben utóbbit kifejezetten **ahistorikusnak** nevezi, ám az bizonyos, hogy a nyugati kultúra nem csak hogy többet lát a történelemben események sorozatánál, hanem a történelemnek gyakran **transzcendens értelmet** tulajdonít annak ellenére, hogy történetírásában a mitikus elemek lényegesen kisebb teret kapnak, mint az antik történelmi képpen.

E történeti szemlélet **dinamikus** jellegű, melyben a **létrejövés**, az **újdomság** különös értéket képvisel, szemben az **antik** történeti képpel, melyet egyfajta **jelenkoriság** hat át.¹⁷

Az eshetőlegességet valló történelemkép

A nyugati történelemeszmé egyik fő vonulata szervesen kötődik ezen „ahistorikus” antik nézőponthoz. E szemléletet az **eshetőlegességnek** egyfajta elfogadása és vallása jellemzi; benne a történelem olyan események kalendáriuma, melyek úgy történtek, ahogy megtörténtek, ám megtörténhetek volna másképp is.

E felfogásban a történelmi esemény és a jelen helyzet kapcsolata leginkább abban áll, hogy az egykori helyzet, ha főbb elemeiben **hasonlatos** a jelen szituációjához, úgy a régi esetből **okulni** kell a jelenre nézve. „*Historia est magistra vitae*” – ám csupán az egyes esetek szintjén.

Ennek a történeti szemléletnek a jelenkori változatát egyfajta **túlzott racionalizmus** jellemzi, pontosabban az értelem történelemformáló szerepében való fokozott és alighanem megalapozatlan bizakodás.

A teleologikus történelemkép

A másik fő iránya a nyugati történeti gondolkodásnak a **teleologikus** történelemszemlélet, mely az emberiség eddigi történetét **egyazon folyamat** egységébe fogja, s mindjárt fel is osztja: **őskor – ókor – középkor – újkor – legújabb kor**, meglehetősen önkényes, minden kifejező erőt nélkülöző, ám mégis jól használható szakaszaira.

¹⁷ Oswald Spengler: A nyugat alkonya, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1994., I. kötet i.m. 28-31.

A teleologikus szemlélet már ízig-vérig nyugati, ám aligha tévedünk, ha gyökereinél a *messianizmus*, az üdvözítővárás gondolkörét véljük felfedezni, mint egyik meghatározó szellemi forrását.¹⁸ Természetes is, hiszen a nyugati kultúra egyik alapköve a kereszténység, s ez megkerülhetetlenül hatja át kultúránknak még azokat a területeit is, amelyek pedig a keresztény dogmatikával tematikus kapcsolatban nincsenek.

A keresztény egyházi év szinte egésze várakozásban telik, az üdvösség, a beteljesülés és a kiteljesedés körül zajlik. Szentségek többé-kevésbé egymást feltételező rendszere szövi át az emberi életet a születéstől egészen a halálig, mely után az emberi élet valódi célját eléri. Amint **Karl Löwith** fogalmaz: „*a modern történelemfilozófia a beteljesedésbe vetett bibliai hitből származik, s eszkatologikus előképének szekularizációjával ér véget.*”¹⁹

A teleologikus szemlélet és történetfilozófia klasszikus formájában²⁰ **Hegelnél** nyer kifejezést, ahol az *eszme* a kezdet és a vég, s a történelem nem más, mint ez eszmének fokozatos *önmagára ismerése*.²¹ A történelem eseményei egymásra épülve mind tökéletesebb állapotra vezetnek; noha a rossz néha időlegesen fölébe is kerekedik a jónak, ám az egész mindig tökéletesebb a jelenben, mint a múltban.

E szemléletnek a *felvilágosodás* és *racionalizmus* természetesen éppúgy szülője volt, mint a kereszténység, függetlenül attól, hogy a felvilágosodás miként fogalmazott a – vitathatatlanul rá is ható - vallásról és a hitről. Hiszen mint említettük, a kereszténység ott is áthatotta kultúránkat, ahol a dogmatika tételei a maguk tisztaságában nem mutathatók ki. Sőt épp, ahol a kereszténységgel szemben leghevesebb az ellenkezés, gyakran ott a legerősebbek a kereszténység hatásai, s a szabadulás racionális igyekezete köti szorosabbra e kötelékeket, ám már gyakran irracionálisan, az érzelmek sűrűjében.²²

¹⁸ A korai időkből lásd: Augustinus, Aurelius: Isten államáról, Dunántúli Pécsi Egyetemi Könyvkiadó, Pécs, 1943.

Orosius: Historiarum adversus paganos libri, Bibliotheca Teubneriana, Leipzig, 1889.

¹⁹ Karl Löwith: Világtörténelem és üdvtörténet, Atlantisz, 1996., 40. old.

²⁰ Hangsúlyozzuk, hogy *klasszikus formában*, hiszen a világtörténelem kifejezetten szellemi-filozófiai (tehát nem teológiai) értelmét már Kant is kutatta. Lásd: Immanuel Kant: Az egyetemes történelem eszméje világpolgári szemszögből, in: Immanuel Kant: A vallás a pusztá ész határain belül, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1974.

²¹ Maga a történelemfilozófia szó valószínűleg Voltairétől ered. Az öt megelőző korok kora-nyugati és nyugati gondolkodói – mint például Augustinus, Orosius, Bossuet – jobbára inkább történelemteológiát műveltek. A mai értelemben vett nyugati történelemfilozófia valahol *Vicoval*, majd a felvilágosodással veszi kezdetét.

²² Hogy a vallástól való szabadulni igyekvés mennyire átjárhatja és valósággal befolyásolhatja a magatartást és az egész gondolkodást, jól példázza Nietzsche, Jung, Freud, Einstein pályája is. Mind egy igen vallásos családi közeg hatása alól menekültek a racionális szellemi konstrukciók felé, noha végül is valamennyien egyfajta vallás megalapítói lettek.

A marxizmus teleologikus társadalomfejlődési felfogása éppúgy a „*legfőbb jó*” - a kommunizmus – elérését feltételezi, mint az idealista teleológia, csupán a **materiális tényezőket deklarálja meghatározóknak** az okozatossági láncolatban. Tehát a teleologikus történelemfelfogások természetesen megalkotják maguknak a céleszméiket is. A **keresztény Chiliasmust**, az ezer éves birodalmat, mely Krisztus földi királyságával véget vet a történelemnek.²³ A **marxista kommunizmust**, melyben az állam és a jog elhal, s megvalósul az osztály nélküli társadalom; avagy a szociálisan gondoskodó **kapitalista államot**, mely szintén – mint Francis Fukuyama véli– véget vet a történelemnek.

A ciklikus történelemkép

Végül a nyugati történelemszemlélet harmadik fő irányzata az az elképzelés, amelyet bizonyos terminológiai szabadsággal **ciklikus történelemképnek** nevezhetünk. E felfogásnak klasszikus és elementáris kifejeződése volt **Spengler** műve, *A nyugat alkonya*, ám e szemlélet már jóval korábban lappangott a nyugati gondolkodásban. Spengler maga **Goethe** termékenyítő hatásáról szól, s a nyugati embert is **fauszi emberként** ábrázolja.

Külön tanulmányt érdemelne annak leírása, hogy a ciklikus történelemeszmé csírájában mikor jelentkezik először a nyugati kultúrában²⁴, s hogyan, milyen állomásokon keresztül érkezik el a spengleri kiteljesedéshez. Annyi azonban bizonyos, hogy történeti szemléletünket sokáig az elsőként említett: **esetlegességet** valló, illetve a másodikként említett: **teleologikus** elképzelés hatotta át.

Minthogy munkánkban jelentős részben a ciklikus történelemkép megállapításaira hagyatkozunk, ezért e gondolatnak a bővebb kifejtését ehelyütt mellőzzük.

²³ Ám a Chiliasmus-elképzelések háttérbe szorulásával sem tűnik el nyomtalanul a teleologikus történelemkép keresztény formája. Egy keresztény alapú humánus világrend óhaja és nem minden kétségtől mentes célképzete sejlik fel **Toynbeenál** éppúgy, mint **Jacques Maritainnél**. (Lásd. *Arnold Toybee már hivatkozott munkáját; Jacques Maritain: Az igazi humanizmus, Egy új keresztény társadalom evilági és lelki vonatkozásai (Humanisme integral), Római Katolikus Egyházi Gyűjtemény, Sárospatak, Szent István Társulat, Budapest, 1996.*)

²⁴ Alighanem Ibn Khaldún termékenyítő hatása vitathatatlan.

A kultúra kategóriájának hozzávetőleges megközelítése

Az előző néhány fejezetben²⁵ kifejtett gondolatok közül e helyütt kiemeljük azokat, melyeknek szem előtt tartása a további tárgyalás során mellőzhetetlennek tűnik.

1., A **tisztán racionális** megfontolások elsősorban a társadalom valamilyen szempontból **elitnek** minősülő csoportjainak a magatartását jellemzik, ám ezen csoportok tagjainak cselekvését is **csupán részben határozzák meg** a tisztán értelmi, logikai tényezők. Mindehhez hozzá kell fűzni még azt is, hogy a **látszólag szabadon tételezett célok** és értékek választását is nagyban befolyásolják az előzetesen belsővé vált **külső impulzusok**, a **neveltetés** beidegződései és a **vérmérséklet** genetikailag kódolt realitása.

2., Mivel – fentebbekkel összefüggésben – az emberi akarat és maga az emberi cselekvés csupán **viszonylagosan szabad**, mindenféle emberi magatartás megértéséhez alapvetően fontos adatokat szolgáltathat a **pszichológiai nézőpont**. Érdemtelen és teljességgel terméketlen az a kérdésfeltevés, hogy a pszichológia **vajon talapzata-e** a társadalomtudományoknak vagy sem. A lényeg csupán az, hogy pszichológiai megfontolások szem előtt tartásával a gyakorlatban közelebb tudunk-e kerülni olyan emberi jelenségekhez, mint a kultúra és a történelem. Emlékezzünk csak Jung figyelmeztetésére: **amit az egyén megtesz, megteszi azt az emberi közösség is**.

Egyén és társadalom között a gyakorlatban nincsen olyan éles határvonal, mint azt a felvilágosodás óta kiváltképp divatos **individuális** felfogás sugalmazni igyekszik. Ennek bővebb kifejtésére a későbbiekben még kitérünk.

3., Mindebből következően az **emberi jellemek bizonyos specifikumai a történelem- és kultúraformáló fejezővé válhatnak**, és a gyakorlatban válnak is. Bizonyos embercsoportok habituális jegyei – melyek teljesen mellékes, hogy szocializációs, avagy genetikus úton vannak rögzülve – **medrét képezik** adott embercsoport történelmi és kulturális folyamatainak, s amely medren túl már egy másik kulturális entitásról beszélhetünk csupán. Egy példával megvilágítva: a sajátos görög kultúra már a Nagy Sándor-i birodalom utódállamainak felmorzsolódását megelőzően elenyészett, feloldódott, noha görög születésű alkotók továbbra is nagy számban működtek. Csakhogy az általuk teremtett világ már **Róma kulturális aurájának** részét képezte. Nem csupán a politikai közege volt római az ekkori műveknek, de többé-kevésbé a mentalitása is.²⁶ A görögség sajátos – Nietzsche által „apollóni–dionüszoszi”-ként megjelölt - szelleme a görög hellenizmus korában még valaminő medret alkotott a görög kultúra számára.²⁷

²⁵ Itt természetesen a majd kötetben megjelenő tanulmány korábbi fejezeteiről van szó.

²⁶ Gondoljunk csak arra, miként vált az atletikus testet bálványozó görög szobrászat a „római jellemeket” megörökítő portrészobrászattá.

²⁷ Nietzsche, Friedrich: A tragédia születése, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1986.

Amikor ezen elveknek már az ellentétei sem képesek hatni, tehát amikor a görögség számára ezen elvek negációi is közömbössé válnak, a görög alkotók a görög kultúra medrén túljutva csak római spirituális tartalmakat képesek megragadni, noha formanyelvük a rutin okán jelentős részben változatlan marad. Minderről azonban bővebben szintén a maga helyén és idejében. A lényeg itt csupán az, hogy egy kultúra töretlen sodrásának folyamata a forrástól az elapadásig szigorú belső törvényeknek van alávetve. A törvényeket egy sajátos **gondolkodás- és látásmód**, még inkább a lét megélésének érzelmi-indulati módja alkotja, illetve e **létmegélési mód változása**. S e változás szintén nem esetleges.

Az ilyen belső törvények adják az egyes kultúrák medrét, amelyeket az adott kultúrák csupán akkor lépnek át midőn már enyésző, identitásukat felemésztő félben vannak. Voltaképp tehát nem is a kultúra lépi át medrét, hanem a kultúra medre, identitása mállik szét, s ami tovaömlik, nem is **az a bizonyos** kultúra már, csupán a **rutin** és a **technikai tudás**.²⁸

Eme három megfontolásból (*tehát, hogy a racionalitás csupán vékony mázát képezi az emberi cselekvéseknek, hogy e cselekvések megértéséhez a pszichológiai nézőpont igencsak termékenynek ígérkezik, s hogy a pszichológiailag releváns karakterjegyeknek egy társadalomban való tömeges, de legalábbis meghatározó előfordulása szükségképp nyomja rá bélyegét az adott közösség történelmi és kulturális folyamataira*) egyenesen következik, hogy **a történelem alakulása és a kultúrák fejlődési útjai nem racionálisan szabadon választottak, avagy véletlenszerűen esetlegesek**. A történelem és a kultúra olyan belső erőktől hajtathatók, amelyeket megzabolázni, avagy fokozni ugyan képes az értelmi tényező, ám amelyek hatalma alól teljesen emez (ti. az értelem) sem vonhatja ki magát.

A továbbiakban kísérletet teszünk arra, hogy közelebbről szemügyre vegyük a kultúra fogalmát és azt a bonyolult jelenséget, melyet ez a fogalom takar, s amelynek alakulását a fentebbi megfontolások alapján meglehetősen determinált folyamatként vagyunk kénytelenek feltételezni.

A kultúra, mint fogalomkomplexum

Amikor azt a kifejezést használjuk, hogy kultúra, voltaképpen igen sok mindenre gondolhatunk, ám a maga konkrétságában szinte semmi nem jelenik meg előttünk. Felsejlik esetleg néhány alkotás, valaminő hangulat egy

²⁸ Mindaz tehát, ami a kultúra késői szakaszát jellemzi. Csakhogy míg ott, a kései szakaszban a szemlélet még pislákol, addig az adott kultúra kimúltával az idegen szellemi közegbe tovaömlő formák már merőben mást jelentenek egy új kultúra szemléletének számára, mint jelentettek egykor az őket létrehozó „autentikus” szemléletnek.

magasrendű emberi tevékenységről és annak eredményéről. Talán valamely lexikon kultúra definíciójának egyes elemei is felidéződnek, ám többre a köznapok során nincs is különösebben szükségünk ahhoz, hogy a kifejezést pontosan és helyesen alkalmazzuk.

Fogalmaink többségével is ugyanez a helyzet: szinte csupán jelek, mint az őket kifejező szavak. És ez voltaképp rendjén is van. A nehézségek ott kezdődnek, amikor magáról a fogalom által takart jelenségről óhajtunk ítéletet mondani. Ekkor a nap mint nap használt fogalom inkább elválaszt a jelenségtől mintsem közelebb hozná azt. Ilyenkor szembesülhetünk fogalmaink ürességével, jel voltával, mely jel szinte semmit sem fejez ki.

A kultúrában benne foglaltatik a művészet, a tudomány, a konvenciók egész serege és megannyi más jelenvalóság. A kultúra fogalmába mindezt bele kellene értenünk, de használata során szinte sosem tesszük, csupán címkeként alkalmazzuk. Ám annak ellenére, hogy egy fogalom alkalmazásakor *tudatunkban* nem jelennek meg az általa fedett részfogalmak, emezek mégis benne foglaltatnak az adott *fogalomban*, voltképp *fogalomkomplexumban*.

Fogalmainkat – a legegyszerűbbet is – elvonatkoztatás útján nyerjük. Az olyan összetett fogalomkomplexumainkat pedig, mint amilyen például a kultúra, többszörös absztrakció eredményeként hozzuk létre. Mindez természetesen azt is magában hordja, hogy fogalomkomplexumaink *a posteriori* kategóriák. *Tevékenységek* és azok eredményeinek *szemlélése után* születnek.²⁹

Hogy mi a zene, mi az irodalom, hogy mi a tudomány, csak *azt követően* határozzuk meg, illetve határozhatjuk meg, hogy az utóbb létrehozott kategóriába később besorolt produktumok már *előzőleg létrejöttek*. Hogy hol kezdődik, illetve hol végződik a zene, hogy mi is voltaképpen a jog – mind olyan kérdések, melyek a *fogalomalkotás tyúk-tojás folyamatának* sajátosságaiból adódnak. És azt is látni kell, hogy az e fogalmak körüli felettébb célszerűtlen kérdések szinte kizárólag a *nyugati kultúra* számára kedvesek, annak lényegével összefüggőek.

A fogalmak és a jelenségek közötti – olykor áthidalhatatlannak tetsző – szakadékok természetére az egyik legszebb példát éppen a *jog* fogalmának kérdése szolgáltatja.

Kant már a XVIII. században maró gúnnyal illette a jogtudományt, mely évszázadok alatt sem volt képes saját tárgyának egyértelmű meghatározását megalkotni. Kant kora után is rendszeresen előtérbe kerül az állam, illetve a jog tyúk-tojás dilemmája. A kultúra fogalmával kapcsolatos problémák érzékletesebb megvilágítása kedvéért a jog fogalmának eme dilemmájára most néhány mondat erejéig hadd térjünk ki.

A dolog lényege az, hogy a jogot mint állami akaratot volt kénytelen meghatározni a jogtudomány számos gondolkodója, mégpedig annak érdekében, hogy a jogot képes legyen elhatárolni a pusztán konvencionális szabályoktól,

²⁹ L. erről Weizsäcker, Carl Friedrich: A német titanizmus, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1989.

illetve az illegitim önkényes parancsoktól. Ám rögtön felmerült a kérdés, hogy akkor mi is hát az *állam*. Ez utóbbi a *társadalommal* nem lehet azonos, hisz akkor a jog kategóriája visszasüllyedne a konvencionális szabályok közé. Ám *jog által útjárt* és *meghatározott* társadalmi realitásként sem határozható meg, hiszen akkor a jog eredete kérdőjeleződne meg ismét.

Itt tehát a probléma a *jelenség dinamikus* volta és a *meghatározás* szükségképpen *statikus* jellege között feszülő ellentétből adódik. A társadalmi cselekvések fejlődésének egy bizonyos pontján felmerül a meghatározás igénye, ám ez az igény pusztán egy állapot terméke. Így szinte képtelenség egy meghatározás statikus szerkezetébe zárni egy eladdig merőben dinamikus folyamatot.

A jog meghatározására tett kísérletek meddősége jobbára abból adódott, hogy elevenen élt az a tévképzet, hogy a jog fogalmának létezik valaminő olyan reális megfelelője, mely viszonylag homogén jelenséget alkot. Ilyennek tekintették olykor a hatalmi viszonyt, olykor a tekintélytisztelést, de mindenképpen olyan „egysíkú” relációt, melyből egy szellemes megfogalmazással kibontható a jog polifon, dinamikus fogalomkomplexuma.

A jog azonban többsíkú viszonyok bonyolult tételezettség-rendszere, mely igen keményen ellent áll minden leegyszerűsítő igyekezetnek. Klasszikus értelemben vett definíciót a jog vonatkozásában vélhetően nem is lehet alkotni, csupán olyan körülírással érdemes megközelíteni e fogalmat, mely kellően laza ahhoz, hogy a jog fogalmában benne rejlő dinamikus jellegek érvényesülhessenek. A probléma bonyolultságának természetét illusztrálандó, e helyütt idézzük a jognak egy korábbi kutatásunk során keletkezett quasi meghatározását.

„A jog tehát egy társadalmi méretben megvalósuló hatalom- és tekintélyviszonyban az auctoritás normatív és fizikailag formalizáltan (pl. nyelvi közegben) kifejezett akaratához kapcsolt tételezettség-rendszer, mely magában foglalja az auctoritás, a szabályozottság, a megengedett kényszer lehetőségének, valamint az érvényességnek és a logikai rendnek a tételezettségét, s mely e tételezettségeket fogalmilag egységként kezeli.”³⁰

Amikor ez a – vagy legalább is ehhez hasonló – tételezettség-rendszer *társadalmi méretekben* megvalósul, azzal születik meg az a társadalmi realitás is, melyet aztán *utólag* jognak illetve másfelől államnak neveznek el. A magzat az elválással, a születés tényével válik gyermekké és az áldott állapotban lévő nő anyává. Egyazon ontológiai mozzanat avatja tehát quasi állammá a normakibocsátót, és joggá magát a normát.

Éppúgy hangsúlyos tehát a reális történés, a normakibocsátás, mint az ahhoz fűzött gondolatok komplexuma. Ám éppilyen jelentős mindezek *dinamikája* és folyamatos *egymásra hatása*.

A *kultúra* összetett jelenségével és fogalmával is hasonló a helyzet. Kultúráképünket nagyban befolyásolják az újabb produktumok, ám ezeket is viszonylag kialakult kultúráképünk tükrében szemléljük. Kultúra fogalmunkban –

³⁰ L. Szmodis Jenő: A jog realitása, Kairosz Kiadó, Budapest, 2005., 115. old.

jogfogalmunkhoz hasonlóan - gyakorta keverednek szubjektívnek (pl. szemlélet) és objektívnek (pl. vallási, tudományos és művészeti alkotások) nevezhető elemek.

A kultúra fogalomkomplexumának leírására itt nem vállalkozunk, csupán utalunk a fogalom komplexitásának tényére, illetve megkíséreljük megközelíteni azokat a „*szinteket*”, melyek a kultúra fogalmának kialakulásánál számításba jönnek. A kultúra realitásának bonyolult szerkezete viszonylag tagolt. E tagolást köznap értelemben a kultúra *egyes területei* jelentik, ám sokkal lényegesebb tényezőket jelentenek ezeknél azok a „*szintek*”, melyek a kultúrát, mint dinamikus rendszert teszik megragadhatóvá.³¹

A kultúrát alkotó „szintek”

A kultúrát alkotó „szintek” alatt olyan *emberi realitásokat* értünk, melyek mintegy egymásra épülve alkotják magát a legtágabb értelemben vett *élő kultúrát*.

Itt tehát elsődlegesen *élő kultúráról* fogunk beszélni, mely reflektál a világra, cselekszik és *önmagát is felfogni képes*. Elöljáróban csupán felsorolásszerűen vesszük számba a kultúra egyes *szintjeit*, majd kitérünk ezek rövid jellemzésére is.³²

A kultúrát alkotó szintek álláspontunk szerint tehát a következők:

- a *szemléletmód*,
- az *emberi cselekvések* szintje,
- az *objektívációk* szintje (a cselekvés eredmények, esetleg alkotások szintje),
- az objektívációk sokasága alapján alkotott *komplex elvont fogalmak* szintje (pl. festészetről, szobrászatról, zenéről, tudományokról),
- magáról a *kultúráról való vélekedések*.

³¹ Az általunk alkalmazott „szint” fogalom talán rokona a Hartmann-i „létszféra” kategóriájával, de semmiképpen sem azonos vele.

Vö: Hartmann, Nicolai: Das Problem des geistigen Seins, Berlin – Leipzig: Walter de Gruyter, 1933.

Hartmann, Nicolai: Lételméleti vizsgálódások, Gondolat, Budapest, 1972.

Hartmann, Nicolai: Zur Grundlegung der Ontologie (3. kiadás, 1948.) Meinsenheim – Glan

³² E kérdést bővebben - gyakorlati szempontok okán - nem e közlésben tárgyaljuk.

A racionalitás korlátozott érvénye

Elliot Aronson szerint az ember nem racionális, hanem racionalizáló lény.³³ Spengler úgy fogalmazott, hogy: „*De ha az ember gondolkodó lény is, igencsak távol áll attól, hogy olyan lény legyen, akinek létezése kimerül a gondolkodásban.*”³⁴

És igencsak időszerű volt Spenglernek ez a figyelmeztetése, hiszen a XVIII. századot és a XIX. század első felét mintha csak valamilyen **vulgár-cartesianizmus** hatotta volna át.

Descartes a lét bizonyosságát kutatva arra jutott, hogy – mivel bizonyos kérdéseken **töpreng** – annyi legalábbis állítható, hogy ő **van**. E vulgár-cartesianizmus, a racionalizmus, noha restellette tézisének megfogalmazni, mégis úgy viselkedett, mintha igaz volna a descartesi gondolat megfordítása is: **vagyok, tehát kizárólag gondolkodhatom**.

A tisztán racionális, hamis emberkép aztán méltán vezetett el ellentétéig, a **libidó vezérelt** freudi ösztönlényig³⁵ és a behaviorizmus **robotszerű** emberképig³⁶.

Egyébként a rációról vallott felfogás eme (hozzávetőleg háromszáz esztendőre átfogó) változási folyamata önmagában is kellően illusztrálja, hogy egy duális princípiumú ciklusosan fejlődő kultúra – jelen esetben a nyugati – miként **abszolutizálja** előbb szemléletének egyik princípiumát, majd az ellentétét képező szellemi tartalmat.

Ha tehát kultúránk eme csapdájába nem kívánunk beletévedni, úgy az **embert** olyan lénynek kell felfognunk, melynek személyiségén fontos, de csupán **vékony és törékeny külső réteget képez a tudat**, és amely tudatnak **csupán egyik** –

³³ Sokan e mély értelmű megállapítást Sartrenak tulajdonítják.

³⁴ Spengler i.m. II. kötet, 24. old.

³⁵ Sigmund Freud: Álomfejtés, Helikon kiadó, Budapest, 1985.; Sigmund Freud: Ösztönök és ösztönsorsok, Metapszichológiai írások, Filum, Budapest 1997.; Sigmund Freud: Bevezetés a pszichoanalízisbe, Gondolat, Budapest, 1986.; Sigmund Freud: Totem és tabu, Göncöl Kiadó, Budapest, 1990.

³⁶ Edward L. Thorndike: The Elements of psychology, New York: A.G. Sellen 1905.; Edward L. Thorndike: Animal Intelligence, An experimental study of associative process in animals, New York: Macmillan 1911. (1898.); Edward L. Thorndike: The fundamentals of Learning, New York: Teachers College, Columbia University 1932.; John B. Watson: Behavior: An introduction to comparative psychology, Henry Holt, 1914.; John B. Watson: Behaviorism (revised edition). University of Chicago Press, 1930.,

Burrhus Frederic Skinner: The Behavior of Organism: An Experimental Analysis, New York: Appleton-Century-Crofts 1938.; B.F. Skinner: The Analysis of Behavior (A program for self instruction, with James G. Holland) New York: McGraw-Hill 1961.; B.F. Skinner: About Behaviorism, New York: Alfred Knopf 1974.; B.F. Skinner: Reflections on Behaviorism and Society, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall 1978.

bár nem jelentéktelen – tényezője a **racionalitás**. Ez voltaképp Jung mértéktartó álláspontja a tudat és a tudattalan viszonyáról és a racionalitás szerepéről.³⁷

Az embert ekként felfogva azonban be kell látnunk, **érzelmeinknek** és **tudattalan pszichikus tartalmainknak** olyan **hatalma** van, melynek **túlsúlyát** az **értelmi** megfontolások csupán **akrobatikus ügyességgel** képesek valamelyest **egyensúlyban** tartani. Ennek a kívánatos és biztonságos állapotnak azonban az az elengedhetetlen feltétele, hogy **minél több cselekvés váljék reflexé** és **rutinná**, s minél kevesebbet kelljen a tudat és az értelem kontrollja alatt tartani.³⁸

E reflexé válási folyamatra a jó példa talán az autóvezetés, melynek **elsajátítása** közben izzadva és tudatosan kell figyelni a forgalmi viszonyokra, a különféle jelzőtáblákra, a jobbkez-szabályra és az autó ún. technikai kezelésére. Ha mindez később nagy részben nem válna rutinná és reflexé, mérhetetlen pszichikus energiát emésztene fel pusztán a közlekedés is. Olyan energiákat, melyeket nyilván más területekről kellene elvonni és átirányítani. És ugyanez a helyzet a nyelvek elsajátításával és használatával is, mint ahogy a legtöbb tanult magatartással.

A tudat és a tudattalan egyensúlyban tartásának érdekében a személyiség **csupán azokat a cselekvéseket** és területeket tartja a tudat és az értelem kontrollja alatt, melyek **nem váltak vagy nem válhatnak beidegződésekké**.

Mindennek alapvető következménye, hogy **cselekedeteink jelentős részben megszokásokon** és rutinszerű beidegződéseken nyugszanak, s a tudat és az **értelem csupán ott avatkozik be**, ahol azt **különös érdek** indokolja.

A kultúránk alapját képező szemléletmódunkat sem vesszük vizsgálat alá illetve cseréljük ki naponta racionális megfontolásokból. Ezt nem is tehetnénk, hiszem **szemléletünk érzelmi-indulati alapjai**, tudattalan gyökerei adottak. Azokhoz a racionális megfontolások, ha hozzá is férnek, jobbra **tehetetlenek** velük szemben.

A zseni és a tömeg

Talán belátható, hogy – noha a társadalmat és a kultúrát nem tekinthetjük a szó szoros értelmében egyfajta szuperorganizmusnak, különösen pedig nem önálló tudattal rendelkező jelenvalóságnak, mégis – a **társadalom** és a **kultúra** alakulásának folyamata jelentős mértékben **alá van vetve** a **szocializáció**

³⁷ Jung, Carl Gustav: Bevezetés a tudattalan pszichológiájába, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1990.

Jung, Carl Gustav: A komplexus-elméletről általában, in: Mélységeink ösvényein, Gondolat Kiadó, Budapest, 1993.

Jung, Carl Gustav: Föld és lélek. Az archaikus ember, Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1993.

³⁸ Magyarán, a tudatot a lehető legjobban **tehermentesíteni** kell annak érdekében, hogy funkcióját minél hosszabb távon teljesíteni tudja.

nehézkedésének, *mintakereső*, *mintakövető* és *mintaközvetítő* tényeinek, és e tények *generalizáló* jellegének, másfelől az egyén *beidegződött cselekvéseinek* és *tudattalan tartalmainak*.

A változások, *paradigmaváltások* természetesen nem a *kultúra merőben elvont* (és biológiai értelemben élettelen) *szintjén* következnek be, hanem az ortegai *kiváló kisebbség* szintjén. A kultúra önmagára ismerése a kiváló szellemi képességekkel rendelkező kultúremler *egyéni tudatában* megy végbe. Ez - tehát minden új felismerés - aztán kiárad a kultúrát közvetítő csatornák, a könyvek és a képzőhelyek útján, hogy a társadalom többsége számára később ismét csak *meg nem kérdőjelezett evidenciává* váljon.

A kultúremler azonban *nem a semmiből* lép elő, és mégoly zseniális legyen, ő is *előbb szocializálódó gyermek* és sajátos szemléletet elsajátító ifjú. Ha zsenialitása a tagadás, úgy *előbb meg kell ismernie azt, amit majd később oly ellenállhatatlanul tagadni fog*.

És ismét csak Nietzsche problémájánál vagyunk, nevezetesen, hogy a zseni pusztán a „tömegösztonök” legtökéletesebb kifejezője-e, vagy valami egészen más: üstökös, akinek nincs köze a Föld porához. Nietzschének bizonyára igaza van abban, hogy *nem a tömeg szüli meg a zsenit*. A zseni olyan egyéni tulajdonságok hordozója, melyek fölébe emelik őt másoknak. E tulajdonságai már alighanem fogantatása első pillanatában adóttak, melyeket csupán ki kell, hogy bontson a szerencsés neveltetés.

A tömeg és a zseni kapcsolata vélhetően abban áll, hogy *mind a tömeg, mind pedig a zseni hordozója bizonyos szemléletnek*, melyet koronként *tökéletesen fejez ki*, koronként pedig *revideál* egy zseniális szellem.

Értelmileg fölfogni és érzelmileg átélni kell mindazt, ami a szemléletben adótt, és lehetőségként kínálkozik. Az ember abszolútumra való reménytelen törekvéséből ered a lehetőség kimerítésére való olthatatlan vágy, egy eszme végletekig való fokozására irányuló igény.

A *monisztikus* kultúrákban ez a *tökéletes* formák szigorú *megőrzésében* áll. A *duális* princípiumú kultúrákban azonban az *ellentétek lélektani elve* szerint mindez másként alakul. Itt a meg hasonlítás és az *ellentétek* favorizálásában folytatódik a spirituális történelem.

Összegezve tehát az e fejezetben mondottak lényegét: ha a kultúrának és a történelemnek van öntudata, úgy az nem más mint az ortegai értelemben vett *kiváló kisebbség*, a szellem embereinek *öntudata*, illetve ezen öntudatok *képzletbeli összegzése*. A szellem kiválóságaira *szocializációjuk* során hat egyfajta *szemléletmód*, mely utóbbi számos – korábban vázolt – racionálisnak éppen nem nevezhető folyamat útján válik *általánossá*.

A szellem emberei ennek a szemléletmódnak az optikájából *fejezik ki* vagy *tökéletesítik* adótt tudomány vagy művészeti terület közlendőjét.

Amint Bertalanffy írja: „Valójában eszmék mozgatják az anyagot, és egy bizonyos értelemben a professzorok a történelem rejtett bábjátékosai: ők azok ugyanis, akik a világnézeteket, az értékeket, a problémákat és megoldásaikat teremtik – röviden, a szimbolikus forgatókönyvet, amellyel a világtörténelem nagy drámáját játsszák.

Hogy a középkorban a fejedelem, a nemesember és a jobbágy miként érezte magát és hogyan élt, azt a kor professzorai, az egyházi tanítómesterek találták ki. A reneszánsz, amely valóban egy új embert teremtett, a professzorok műve volt, akkor is, ha nem úgy hívták őket.: a Medici Akadémia Battista Albertijétől, Leonardótól, Michelangelótól kezdve. A harmincéves háború, amely Közép-Európa lakosságának közel egyharmadát megsemmisítette, egy teológiai disputa volt Szt. Ágoston és Szt. Tamás között, az európai fejedelmek hatalmi vágyaira lefordítva és a véres harcmezőkre átvetítve. A francia forradalom, nem kevésbé az Amerikai Egyesült Államok, Voltaire, Rousseau és a francia enciklopédisták találmánya volt. A Szovjetuniót Karl Marx a Londoni British Museum kerek olvasótermében tervezte. És így megy az a mai napig. Az utca emberének – aki autónkat javítja, vagy életbiztosítást árul – a „világnézete”, az életről és a világról alkotott képe mind Lucretius Carus, Newton, Locke, Darwin, Adam Smith, Ricardo, Freud és Watson terméke, noha fogadni mernék, hogy a középiskola vagy akár az egyetem végzőse nem is hallott róluk. Ők a történelem nagy szemüvegekészítői: ők azok, akik a lencsét csiszolják, szűrőre vagy rózsaszínűre, korrigálóan vagy torzítóan, amelyen keresztül majd az emberek a világot és magukat megtekintik – ha nem is észlelik azokat, akik ezeket a szemüvegeket metaforikus vagy metafizikus orrukra tették.”³⁹

A szellem emberei tehát **átvesznek bizonyos szemléletbeli tényeket**, ám a kultúra szemléletét **maguk is alakítják**. Ám nem önkényesen vagy véletlenszerűen, hanem a kultúra **szemléletmódjából fakadó törvényszerű rendben**, és olyan elementáris hatással, hogy azoknak a gondolatait és szemléletét is befolyásuk alá vonják, akiknek esetleg fogalmuk sincs képzeteik eredetéről, csupán evidenciaként tartják azokat számon. Szó sincs itt a popperi értelemben vett **tudásnak** a történelmet befolyásoló szerepéről, sokkal inkább egy, a **tudásnál általánosabb** és nem tisztán racionális jelenségnek - **a szemléletmódnak** - a tudományon kívül az **érzelmeket és a művészeteket** is átfogó **sajátos módosulásáról**.

Ha a történelmet jelentős mértékben az új eszmék és érzések alakítják, olyanok, melyek még a legobjektívabb koponyákban sem tisztán a racionális tényezők folyamányaként születnek, úgy az ezen gondolatokat és az ezen szemléletelemeket létrehozó személyek **pszichológiai sajátosságai** – eszméiken keresztül – **az egész kultúra és az egész történelem menetére is rányomják bélyegüket**.

Nem az a metafizikus állítás tehát, hogy **pszichológiai** mozzanatok ismerhetők fel a **kultúra** és a **történelem** folyamatában, **hanem az**, amelyik **elvitatja az emberit az emberiség eme totálisabb tényeitől**.

³⁹ Bertalanffy i.m. 57. old.

Történelemfilozófiai vélekedéseink alapjai

*Machiavelli A fejedelemben*⁴⁰ - e jó tanácsok gyűjteményében - a történelmet és annak résztörténezeit még eseti hasonlóságaihoz kezeli. Tehát hasonló eseteket, hasonló szituációkat (nem nagyobb folyamatokat) keres és fedez fel egy-egy illusztrálni kívánt uralkodói erényhez, magatartásformához. A XIX. század az, ahol már jól kitapinthatóan megjelenik a ciklikus fejlődés gondolata, a születés, érés, felnőttkor, öregkor, halál ciklusának elképzelése és nem csupán az élettan területére való alkalmazása.⁴¹ Már *Maine* megemlékezett az úgynevezett *haladó társadalmak*ról, noha még nem fejtette ki bővebben, hogy ezek sorsának alakulása mely pontokon mutatnak egymással rokonságot. Kijelentette azonban – azóta igen vitatott – megállapítását, hogy „*a haladó társadalmak mozgása eddig a státustól a szerződés felé tartó mozgás volt.*”⁴²

Max Weber jogfilozófiája kortársa és szellemi testvére *Spengler* történetfilozófiájának. Weber szerint a végső célok történelmileg változók és *teoretikus tudásunk* legbiztosabb szabályainak felismerése is a *kultúra terméke*.⁴³ Weber miközben az *uralmi típusokat* (teokratikus, karizmatikus, legális-bürokratikus modellt) írja körül, óhatatlanul egy *kulturális ciklus* bizonyos periódusaihoz szolgáltat adalékokat. S talán akkor sem rugaszkodunk el a valóságtól, ha a ciklikus történetfelfogás kialakulásában jelentőséget tulajdonítunk *Charles Darwin* 1859-ben megjelent művének a fajok eredetéről.

Az úgynevezett szociáldarwinizmus számos vadhajtást eredményezett ugyan, ám a *társadalom organikus felépítésének* és fejlődésének elgondolását sok értékes felvetéssel gazdagította. A fajok kialakulásának és letűnésének eszméje nemcsak *újabb emberképet*, de *újabb történelemképet* és *újabb kultúráképet* vázolt fel. A kultúrák, mint születő, delelő és elhaló organizmusok jelennek meg immár.

Spengler zsenialitása túl azon, hogy – *Szerb Antal*t idézve – „*értelmet vitt az értelmetlenségbe*”⁴⁴, abban állt, hogy a *eseti* történeti analógiát *általános érvénnyel* felváltotta a *folyamatok* történeti analógiájával. Felismerve, fel nem ismerve, levonta mintegy a darwini modell konzekvenciáját a történelem és a

⁴⁰ L. Machiavelli, Nocolo: A fejedelem, Phönix Kiadás, Budapest, 1944.

⁴¹ Szinte már-már csodálatos, hogy Ibn Khalún eszméi milyen későn lelnek visszhangra a Nyugat gondolkodásában. Ennek okai jelentős mértékben alighanem a korábbi századokra jellemző keresztény-teleologikus történetészleletben keresendők.

⁴² Maine: Az ősi jog, Gondola '96. Kiadó, Bp., 1997. 96. old.

⁴³ Max Weber: Die „Objektivität“ socialwissenschaftlicher und socialpolitischer Erkenntnis, In: Gesammelte Aufsätze. 151-152. old.

⁴⁴ L. Szerb Antal: A világirodalom története III. kötet Révai, Budapest, 1941.

kultúra vonatkozásában. Ő maga a kultúrák fejlődésének periódusait az *évszakok* változásaihoz hasonlította: tavaszhoz, nyárhoz, őszhöz és télhez.

S valóban, látszólag oly távol álló kultúrák bizonyos periódusaiban meghökkentő erővel képes kimutatni az „*egyidejűséget*”. Például az antik kultúra „telét” párhuzamba állítva a nyugati kultúra „telével”: „kortársakká” teszi *Epikurosz*t és *Schopenhauert*, *Euklidészt* és *Gausst*.

Ám Spengler periodizációját néhol kissé erőltetettnek érezhetjük, s úgy tűnhet, hogy itt-ott meg-megbicsaklik az analógia.

Mindaz azonban, amit az *antikról* és a *nyugati* történelemről, illetve ezek párhuzamairól megállapít, összességében megdöbbentően pontos. Ahogy az évszakokra tagolt ciklust az *egyiptomi* történelemre és kultúrára vonatkoztatja, és a hasonlóságok amiket az egyiptomi és az antik, illetve nyugati jelenségek között koronként bemutat, szintén meggyőzőek még. Ám e ciklus alkalmazása például *Kínára* vagy *Indiára* már meglehetősen nehézkes. Hiszen, ha a kínai politikai fejlődés végére helyezzük a keleti *Han-dinasztiát* (Kr. u. 25.-220.) és *Aurelianusszal* vesszük azt egyidősnek – mint ahogy Spengler tette - akkor például Kína *Tang-dinasztiabeli*, tehát VII.-IX. századi *fénykorát* úgymond egy „kínai történelem utáni” periódusnak kell tekintenünk. S hol vagyunk akkor még Kína XIII. századi mongol hódoltságától, s hol még a Ming-dinasztia (1368-1644) virágzásától.

A spengleri periodizációval hasonlóan bajba kerülünk *India* esetén, melynek történetét szintén nem lehet leírni a *védikus* korszaktól a *buddhizmus* koráig terjedő ciklussal, amint szintén problémás a periodikus leírás az *arab* kultúra és történelem vonatkozásában is.

Felmerül a kérdés, *van-e egyáltalán létjogosultsága a ciklikus történelemszemléletnek*, ha alkalmazhatósága ilyen esetleges. Illetve *le kell-e mondanunk* a spengleri gondolat igazságáról, az *antik* és a *nyugat* fejlődésének (s részben az egyiptomi fejlődés) vonatkozásában csupán azért, mert *bizonyos területeken* nem látszik helytállóknak?

Nyilvánvalóan nem kell lemondanunk Spengler igencsak létjogosultnak tűnő elgondolásáról. Hiszen az a körülmény, hogy Spengler gondolatát *kiterjesztette* olyan történeti közegekre is, melyek levetik azt magukról, még *nem kellő ok* arra, hogy a ciklikus történetfejlődés gondolatát *egészében* elveszük. Mindössze csupán meg kell állapítanunk, hogy e sajátos ciklikus fejlődés mely kultúrkörökre jellemző, s esetleg fel kell tenni azt a kérdést is, hogy e kultúrkörökben *mi az egyéb közös vonás*, ami megkülönbözteti ezeket azoktól, amik létük során más „fejlődési” (alakulási) vonásokat mutattak.

E helyen azonban meg kell jegyezni, hogy a korábban felvázolt három történeti szemléletmód közül a *ciklikus felfogás* az, ami a legtöbb meggyőző erővel rendelkezik. Spengler gondolatának lényege – amint Szerb Antal is rámutat – *nem a részletek pontosságában* van, hanem az egészben: a struktúrában, a *fő irányok helyes felismerésében*. Abban, amint felismeri például a *metropoliszok* létrejöttében (Alexandria, Róma, London), a nagyvárosi életforma kialakulásában

az egyes kultúrák hanyatlásának tüneteit, abban, ahogy felismeri a kultúra feloldódását a civilizációban, s utóbbi pürroszi győzelmét az előbbi felett.⁴⁵

E momentumok eleve *cáfolni* látszanak a történelem tisztán *esetleges* voltának elképzelését, illetve e felfogás helyességét, hiszen *kimutathatók* bizonyos pontok meghatározott történeti periódusokban, amelyek - úgy tűnik - *belső szükségszerűségek* következményei.

Ám a *teleologikus* elgondolás számunkra szintén helytelennek tűnik, hiszen a történeti célra

törekvés ténye csupán akkor állapítható meg, ha azt a *célt* – akármilyen célt – tételezzük egyáltalán. Az *ezeréves birodalom* megfoghatatlan távolságban van, a *kommunizmus* mint világrend megbukott, a *szociális piacgazdaság* pedig naponta érezhető válságtüneteket mutat. De mindenesetre alig hihető, hogy a történelem végét egy, a maihoz hasonló állapot konzerválása jelentheti, és főleg az, hogy ez az állapot magának a történelemnek az értelme és célja lenne.

Elfogadhatjuk tehát a *ciklikus fejlődés* gondolatát, ám *korlátozottabb* „alkalmazási” körben, mint Spengler tette.

Mint utaltunk rá, *Maine* már a múlt században megkülönbözteti az általa *haladónak* nevezett társadalmakat azoktól, amelyek fejlődése – szerinte – *megállt*.⁴⁶ Ez utóbbiakra példaként említi a *brahmanikus Indiát*. A fejlődés és a fejlődésben való megtorpanás okát nem kísérli megadni. „*A stagnáló és haladó társadalmak közötti különbség – írja – mindenesetre egyike azoknak a nagy titkoknak, amelyeknek mélyére a kutatásnak még le kell hatolnia.*”⁴⁷

Több mint egy évszázad elteltével megállapíthatjuk, hogy a kutatás e titkok mélyére *nemhogy nem hatolt le*, hanem még *a Maine-i kérdést is elfelejtette*, noha például *Prohászka Ottokár* is megemlékezett arról a csodálatos *időtleniségről*, ami az arab kultúrát évszázadok óta jellemzi.

A kultúrák jellegeinek eltérő vonásait Spengler is felismerte, és a törésvonalat is nagyjából ott tapintotta ki, ahol az - Maine kifejezésével - *stagnáló* és *haladó* társadalmak között meghúzódik. Ám Spengler e jellegeket *nem tekintette* befolyásoló erejűnek az egyes kultúrák *fejlődési útjára* nézve.

Megkülönbözteti ugyan a *mágikus lélek* kultúráját az *antiktól* és a *nyugati kultúrától*, ám a mágikus kultúrák (pl. arab) tekintetében is fenntartja a *ciklikus* fejlődés elképzelését.⁴⁸

Maine utal ugyan a *stagnáló* társadalmakra, ám azok alapvető jellegeként *nem ismeri fel a mágikus* karaktert.

A mágikus gyökerű kultúrák rokonságát *Max Weber* is érezte, és egymás mellett tárgyalta *India*, *Kína* jogát, az *iszlám*, a *perzsa* és a *zsidó* jogot. Megvonta továbbá a párhuzamot ezek és a *keresztény kánonjog* között, rámutatva egyben

⁴⁵ Mint már említettük ez a gondolat sem teljesen új, megvannak az előzményei már Ibn Khaldúnnál

⁴⁶ L. Maine, Henry Sumner: Az ősi jog, Gondola '96 Kiadó, Budapest, 1997.

⁴⁷ Maine i.m. 19. old.

⁴⁸ Spengler i.m. II. kötet 324-369 old.

arra is, hogy ez utóbbi „bizonyos fokig különleges helyzetben volt minden más szent joghoz képest.”⁴⁹ Hiszen a kánonjog: „...jelentős részben racionálisabb és formális szempontból jogászilag kidolgozottabb volt, mint a többi szent jog: Továbbá kezdettől fogva viszonylag világosan állt szemben a profán joggal: ebben a formában soha másutt nem létezett ilyen – a területeket mindkét oldalon meglehetősen egyértelműen és kölcsönösen elkülönítő – kettősség.”⁵⁰

Weber rámutat a nyugati kánonjog bizonyos racionalizálódására, s azt megkülönbözteti a viszonylagos állandóságot mutató egyéb keleti jogoktól. Voltaképp nem mást tesz, mint – kimondva, kimondatlanul – felidézi *Maine* gondolatát *haladó* és *stagnáló* társadalmak kettősségéről.

Weber más helyütt kimutatja a jog *professzionizálódásának*, *élethivatássá* válásának, s fokozatos *kodifikálódásának* folyamatát, és *párhuzamot* von e tekintetben az *antik római* és a *nyugat-európai* jogfejlődés között.⁵¹ Ezáltal pedig a jog területén *megelőlegezi Spengler* eszméjét a *párhuzamos történeti fejlődésről*. Azonban az eltérő korokban *ciklikusan és párhuzamosan* fejlődő kultúrák és jogok tételét *általános érvénnyel még nem mondja ki*. Mint ahogy a *stagnáló mágikus*, illetve *fejlődő nem mágikus* jogi régiókat sem határolja még el egymástól elvi igényvel, csupán az *eseti különbségekre* hívja fel a figyelmet.

Maine, *Weber* és *Spengler* látszólag teljesen eltérő területekre vonatkozó megállapításai azonban –mint látható- mutatnak *közös pontokat*, s ha e megállapításokat nem elszigetelten és kizárólagos érvényűekként kezeljük, hanem *egymással való összefüggésükben*, úgy kirajzolódik előttünk egy sajátos szellemi koordináta rendszer, mely a történelem értelmezését árnyaltabb módon teszi számunkra lehetővé, mintha csupán *egyetlen rendező eszme* köré igyekeznénk csoportosítani ismereteinket.

Maine – mint említettük – megkülönbözteti a haladó és stagnáló társadalmakat. Az előbbire, a haladóra példaként említhetjük az antik és a nyugat-európai társadalmat, míg a stagnálóra az indiait, a kínait és többé-kevésbé az arabot is.

Látható talán, hogy a *stagnáló* társadalmak azok, amelyekre leginkább illik az, amit Spengler a *mágikus* kultúrákról mond, nevezetesen hogy a *világérzület tökéletes belső egységét* nyújtják.⁵² E társadalmak azok, melyeknek jogát Weber *tartósan teokratikus* jellegűnek ítélte, szemben például a keresztény kánonjoggal, mely mind több racionális jegyet felmutatva képes a fejlődésre.⁵³ Felismerhető tehát egy nyugati szemmel *stagnáló, mágikus*, Spengler kifejezésével a *világérzület egységét magában hordozó* társadalom és kultúra típus, melytől jól elhatárolható az *antik* és *nyugati*, illetve ezek alaptípusa, a *mezopotámiai*

⁴⁹ Max Weber: Gazdaság és Társadalom, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Bp. 1985. 2/2 kötet, 148. old.

⁵⁰ L. ugyanott

⁵¹ L. Max Weber i.m. 2/2., 151-171. old.

⁵² Spengler i.m. II. 328. old.

⁵³ Max Weber i.m. 2/2 130. old.

társadalom és kultúra típus. Ez utóbbira egyfajta *haladás, ciklusosság* a jellemző. Az a fejlődési ív, amit Spengler oly találóan leírt. Az e típusba tartozó társadalmak és kultúrák *túlnőnek mágikus korszakukon* (s már mágikus jellegeik is merőben eltérnek ama keletibbi kultúrákétól), és világgépükre *nem egy monisztikus univerzum* viszonylag zárt tere a jellemző, hanem egy *dualisztikus, dinamikus, nyitott lételegondolás*, mely természetszerűleg szüli meg a társadalmi jelenségek fokozott *differenciálódását* és *specializálódását*.

A későbbiekben tehát ezen alapvető jellegek alapján fogjuk megkülönböztetni e két kulturális alaptípust, és ez alapján fogjuk alkalmazni rájuk a *stagnáló monisztikus*, illetve *ciklusos dualisztikus kultúra*, illetve társadalom elnevezéseket.