

Fülöp Sándor
KULTÚRA ÉS CIVILIZÁCIÓ

Jegyzet

2026

Lektorálta: dr. Kiss Csaba és Trombitás Gábor

Tartalom

I. Tézisek

1. A civilizáció hanyatlik de a kultúra tovább élhet
2. A kultúra fogalma túlságosan általános
3. A kultúrák különbözősége érték
4. A kulturáltság és az egyén különlegessége szorosan összefügg
5. A civilizáltság a társadalmak sikerének és túlélésének az alapvető feltétele
6. A civilizáltsággal nagyon sok tudomány foglalkozik
7. A civilizátlanság terjedőben van
8. A civilizátlansággal szemben sok válasz lehetséges
9. A civilizációs folyamat sokféle
10. A kultúra és civilizáció viszonya jórészt feltáratlan
11. A civilizációk felemelkedésében és bukásában a civilizáltságnak meghatározó szerepe van
12. A civilizációk összeütközéséhez szerencsére elkülönült civilizációkra lenne szükség...
13. Alkalmazkodni, alkalmazkodni, alkalmazkodni!
14. De addig mi lesz?
15. Milyen gyakorlati hasznot hajthatnak az előadásvázlatban felvetett kérdések?

II. A tézisek kifejtése

1. A hanyatló civilizáció és a tovább élő kultúra

(felemelkedő és elbukó civilizációk)

(civilizáltság, fenntarthatóság)

(civilizáció és kultúra)

2. A kultúra általános fogalma

(etimológia)

(a kultúra minden is)

(élő, szervező, 'szoft' kultúra)

(tárgyi kultúra)

(ágazati kultúrák)

(a definíciók ökológiai validitása)

(kultúra és hatalom)

(civilizációk kultúrája, kultúrák civilizáltsága)

3. Kultúrák

(a kultúra egyes rétegei és ágazatai)

(kultúra a kommunikációtudományban)

(kultúra és pszichológia, tudatalatti és archetípusok)

4. Kulturáltság

(a kultúra átadása)

(az individualizációs paradoxon)

5. A civilizáltság fogalma

(vetélkedés és együttműködés)

(Arisztotelész, Erasmus és más jelentős szerzők)

(méltóság)

6. Civilizáltság a pszichológiában, szociológiában, filozófiában, közgazdaságtanban, politika tudományban, jogtudományban

(a késleltetés pszichológiája)

(kölcsonös sorskontroll)

(a közlegelő tragédiája)

(fogolydilemma)

(fenntarthatósági játékok, rendszertudományi modellek)

(a politika, mint kölcsonös sorskontroll)

(a jogi kultúra és az igazság érvényesülése)

(tulajdon)

(társadalmi tőke)

(az alulról jövő kezdeményezések szabadsága)

7. A civilizátlanság megnyilvánulásai, deviancia, agresszorok, potyautasok

(az erőszak biológiai háttere)

(agresszió külső és belső okokból)

(erőszak)

(az erőszak, mint a civilizáció része)

(potyautasok)

(pozitív fejlemények)

(a csoporton belüli és a csoportok közötti erőszak dinamikája)

(állami erőszak-monopólium)

(idegenek, migránsok, 'gyűttmentek')

(a többségi társadalommal régóta együtt élő kisebbségek)

8. A civilizátlansággal szemben adható válaszok

(védekezés, eskaláció, de-eskaláció)

(tolerancia)

(másodlagos civilizáltság)

(nemzetiségek „civilizálása”)

9. A civilizációs folyamat

(a civilizációs folyamat tudatos és tudat alatti szintjei)

(civilizációtörténet)

(a modern liberális-demokratikus nevelési elvek)

(Norbert Elias hozzájárulása és kritikája)

(Elias munkásságának utóélete, a nyugati civilizáció)

(az alázatról)

(alternatív civilizációs folyamat)

(a fejletlenebb országok civilizálása)

10. Kultúra és civilizáció viszonya

(a bennünk rejlő rossz és jó küzdelme)

(a mérhetőség különbsége)

(a szervezeti háttér különbsége)

(szakirodalmi források, amelyek nem tesznek különbséget kultúra és civilizáció között)

(források, ahol a kultúra és civilizáció közötti különbség valamilyen formában megjelenik)

(technológia és civilizáció)

(a kultúra értékei és azok civilizációs hatása)

(a kisebbségek és egyének védelme, mint alapvető civilizációs követelmény)

(a kultúra, mint a civilizálatlanság kezelése)

(határesetek és egymásba átalakuló folyamatok)

11. A kultúra és a civilizáció története

(civilizáció és civilizációk)

(kultúra és civilizáció az ókorban és a középkorban)

(van-e fejlődés a kultúrában és a civilizációban?)

(kultúra és történelem)

(a környezetszennyezés és az erőforrások felélése)

(civilizációk felemelkedése és bukása)

(a civilizáció és a kultúra előrehaladásának idői dimenziója)

(történelmi példák a civilizációk felemelkedésére és bukására)

(kultúra és civilizáció az USA történetében)(a nyugati civilizáció hanyatlása)

(miért buknak el nemzetek?)

12. Civilizációk összeütközés

(az ún. Nyugati Civilizáció)

(a civilizáció esszencialista, poszt-esszencialista, interpretivista, kritikai-reflexív és konstruktivista felfogása...)

(globális civilizációk összeütközése)

(vallás és civilizáció)

(a nők szerepe a civilizációkban)

(civilizációk közötti normális kapcsolat)

(kulturális csere az ókorban)

(civilizációs standardok működése a nemzetközi jogban)

13. Egy új civilizáció kialakulása és a kultúra átmentése: a fenntarthatóság háttérfeltételei: a

(szükséges-e a civilizálatlanság büntetése?)

(a kultúra, ami átlendíthet a civilizáció bukásán, a technikai kultúra esélyei)

(lokális megoldás a civilizálatlansággal szemben)

(a fenntartható helyi közösségek jelenleg)

(a tulajdon)

(a globális ügyek)

14. Az átmenet kérdései

(Power of 10)

(az emberek, közösségek és a politika közötti szakadék)

15. Összegzés

Irodalom

Köszönetnyilvánítások

KULTÚRA ÉS CIVILIZÁCIÓ

Jegyzet

A kultúra mindaz, amit pusztán biológiai létezésünkön kívül létrehoztunk ezen a Földön. Vívmányai egyaránt szolgálhatnak a javunkra vagy válhatnak a kárunkra aszerint, hogy mennyire vagyunk képesek együttműködni egymással. Emiatt fontos a viselkedési kultúra, amit civilizáltságnak is szoktunk nevezni. Ebben a jegyzetben a kultúra és civilizáció kapcsolatát elemzem. A tananyag egy félévnnyi időtartamra (15 előadás, illetve szemináriumi foglalkozás) készült. Először röviden összefoglalom a megvitatandó téziseket, majd az egyes témaköröket részletes kidolgozom. A jegyzet végén összefoglalásként áttekintjük az egyes órák rövid vázlatait.

I. Tézisek

1. A hanyatló civilizáció és a tovább élő kultúra

A modern kori ipari társadalom hanyatlak, hamarosan átadja a helyét egy másik civilizációnak, amit feltehetőleg információs társadalomnak fognak hívni. Az egyes civilizációk közötti átmenetek pusztulással, rombolással is járhatnak. Az eddig elért kulturális vívmányaink viszont több civilizáción keresztül halmozódtak fel, így nyilván valamennyire túléljük a jelenlegi civilizációnkat is. Magas szintű tudományos-technikai, szervezési-irányítási, morális-vallási, művészeti stb. kultúránk esetleg hozzásegíthet bennünket a következő civilizációba való simább átmenethez. Ezt a kiinduló tézist azután a civilizáció és kultúra sokféle tudományágból származó szakirodalma segítségével teszteljük. Lehet, hogy nem sikerül majd igazolni².

2. A kultúra fogalma túlságosan általános

A társadalmi élet minden területén követünk olyan mintákat, szabályokat, amiket elődeink alakítottak ki, és ezeket rendre továbbadjuk utódainknak. Összeköt, alakít minket és a közösségeinket, térben és időben meghatározhatatlan terjedelemben. A kultúra kiinduló fogalma ehhez képest nem is lehet más, mint 'a mód, ahogy élünk'. Emiatt viszont annyi minden tartozik a kultúra fogalom alá, hogy kérdéses lehet, mit kezdjünk vele. Ez lehet az oka annak is, hogy egy ilyen fontos fogalom meghatározásában nem alakult ki tudományos közmegegyezés. Megtehetjük, hogy elfogadjuk ezt az általános fogalmat, de az is lehet, hogy valahányszor kultúráról beszélünk, mindig igyekszünk egyértelművé tenni, hogy a viselkedései vagy tárgyi kultúrára, különböző korok, területek vagy szakmák-tudományok kultúrájára gondolunk-e éppen.

3. A kultúrák különbözősége érték

¹ A szerző jogász, pszichológus a budapesti Községi Szolgálati Egyetem docense, ezen a tárgyon kívül fenntartható fejlődést, környezetvédelmi jogot és kommunikációelméletet tanít.

² Tekintettel arra, hogy ezt a munkát elsősorban oktatási célokra készítettem, minden témakört igyekszem kérdésekkel, mégpedig valódi kérdésekkel indítani, amelyekre biztos választ, legalábbis jelenleg, nem tudnék adni.

Amióta – lényegében az ipari kapitalizmus kezdete óta – az egyes tudományágak elkezdtek csakis a saját útjukat járni, elkülönült módszertannal és fogalomrendszerrel, azóta elképesztő mennyiségű specializált tudást halmoztak fel. Ez persze szétszabdálja a valóságot és egy sor összetett, multidiszciplináris (több tudományt érintő), interdiszciplináris (tudományágak közötti együttműködést feltételező) vagy akár transzdiszciplináris, (több tudományterületet és azok gyakorlati alkalmazását is érintő) probléma kezelésére nem igazán alkalmas. Lehetséges mégis, hogy ez a változatosság önmagában is értéket jelent, hiszen a történelmi léptékben mérve pillanatonként változó természeti és társadalmi feltételek mindig mást és mást követelhetnek meg egy civilizációtól az alkalmazkodáshoz és a túléléshez. A szintézis, az egységbe foglalás igénye, a rendszertudományok átfogóbb alkalmazása mellett tehát a speciális helyzetekhez tökéletesen hozzáigazított speciális megoldások is szükségesek. Nem lehetünk persze biztosak abban, hogy a kétféle megközelítés együttes alkalmazásához megvannak a képességeink.

4. A kulturáltság és az egyén különlegessége

Az egyén szintjén a kultúrák diverzitása aranybánya: aki sokféle kultúrával érintkezik, szabadon válogathat a kínálatból, bár a „megvásárolt” dolgokért fizetnie kell: a kulturális értékeket csak úgy tudja elsajátítani, ha valamilyen módon az adott kultúrát képviselő, művelő csoport tagjául szegődik. Ez kötöttségekkel, erőfeszítésekkel és egy kis önfeladással is jár. A személyiség gazdagsága tehát csoportoknak való tényleges vagy szimbolikus alárendelődések sorozatából állhat elő, úgy is mondhatjuk, hogy először alázatosságnak kell lennünk, hogy majd dölyfösek lehessünk. Erre a jelenségre az *individualizációs paradoxon* kifejezést javaslom. Kérdés, hogyha az individualizációs paradoxon jelensége tovább terjed, hogyan férnek majd össze egymással az egyre különlegesebb személyiségek?

5. A civilizáltság a társadalmak sikerének és túlélésének az alapvető feltétele

Az ember társas lény, csak csoportokban képes fennmaradni, ezekben viszont az egyre bonyolultabb munkamegosztás és csere miatt egyre magasabb szintű viselkedési kultúrára van szükség, azaz civilizáltan kell viselkedni. A civilizáltság előrehaladását olyan elmék dokumentálták, mint Arisztotelész, Rotterdami Erasmus és Norbert Elias. A történelem során eddig a csoportok egyre nagyobbak és egyre szervezettebbek lettek, a kölcsönös támogatás vagy később az erőszak-monopóliumot is kisajátító városi, állami gépezet egyre nagyobb biztonságot és jólétet garantált. Természetesen ennek is ára van: egyre inkább vissza kell fogni az önérvényesítés nyers, erőszakos formáit. Vajon létezik-e olyan társadalom, ahol mindenki megtalálhatja az őt megillető (méltó) helyét egy kisebb vagy nagyobb közösségben, azaz ahol az elégedettség és a lelki egészség szinte általános?

6. A civilizáltsággal nagyon sok tudomány foglalkozik

Az a tény, hogy a civilizáltság, olykor más elnevezésekkel, de lényegében azonos tartalommal különböző tudományágakban is megtalálható, arra utal, hogy a fogalom kiemelt jelentőségű. A civilizáltságnak megvan a megfelelője a pszichológiában (pl. a késleltetés képessége), a szociológiában (kölcsönös sorskontroll), a matematikában (játékelméleti modellek pl. a fogolydilemma), a filozófiában és a közgazdaságtanban (társadalmi tőke), a politikatudományban, a jogtudományban (a tulajdon intézménye, a viták során az együttműködését kikényszerítő eljárási szabályok), valamint a fenntartható fejlődés interdiszciplináris tudományában (*Fish Banks* és más hasonló demonstrációs játékok). Hasonlóan a kultúra fogalmának szétaprózódott, specializált megközelítéseihez, nyilván itt

sem lehet eltagadni az egyes szaktudományok jogosultságát a civilizáltság vagy egyes aspektusai vizsgálatához. Azonban fontos lehet arra is rámutatni, hogy ezek között a kutatások között jelentős átfedés van, ami gazdagíthatja, rendszerszerűvé teheti a tudásunkat. Csak remélni tudom, hogy a civilizáltság általános fogalma nem pusztán illúzió, értelmetlen leegyszerűsítés, az említett tudományágak pedig valahol mégiscsak ugyanarról az emberi-társadalmi lényegről beszélnek.

7. A civilizálatlanság terjedőben van

A viselkedési kultúra fogalmának fontosságát ugyancsak aláhúzza a civilizálatlanság túl sok formája és sokak szerint növekvő ereje, intenzitása. A munkamegosztás egyre bonyolultabb, egyre több ember van egyre inkább egymásra utalva, az emberek pedig „unnak jónak lenni”. Nyilvánvaló, hogy nem csak az együttműködésre, hanem a versengésre, a vetélytársak magunk alá gyűrésére is erős késztetéseink vannak, amelyek mögött a biológiai és a szociális okok bonyolult szövedéke áll. Ez megnyilvánulhat agresszív, erőszakos magatartásban vagy kifinomultabb, szociálisan jobban elviselhető, ám attól még meglehetősen destruktív, bomlasztó akciókban is. Felmerül ugyanakkor az is, hogy attól még, hogy valakiknek más a kulturális háttere, mások a szokásai, eltérőek az értékei, már deviánsnak minősíthetjük-e őket a többségi (befogadó) társadalom?

8. A civilizálatlansággal szemben sok válasz lehetséges

Nyilvánvaló, hogy sértésre sértés, erőszakra erőszak az ösztönös válaszunk, hiszen a verekedések tudvalevőleg úgy kezdődnek, hogy valaki visszaüt. Határt kell szabni azonban a civilizálatlan viselkedés megtorlásának is, és ebben az emberi viselkedési kultúra számos jó megoldást dolgozott ki, az elvonulástól, a fokozatos de-eszkalációtól, enyhítéstől kezdve egészen a toleranciáig, a helyzet elfogadásáig. Ez utóbbit azonban már óvatosan kell kezelnünk, hiszen néhány alapvető és általánosságra méltán számot tartó értékünk megsértését aligha lehet/szabad tolerálni, még akkor sem, ha rövid távú érdekeink ezt diktálnák. Az egyensúlyt ezen a téren az elkerülhetetlenül jelen levő konfliktus elmérgesedésének megakadályozásában találhatjuk meg, amit másodlagos civilizáltságnak is nevezhetünk. A pacifizmus, a békeszeretet egyes rendszerekben és korokban szitokszó volt. Most is az?

9. A civilizációs folyamat sokféle

Civilizálnak bennünket a társadalmi kényszerek, a nevelés, az illem, az erkölcs és a jog, ezek egy részét beépítjük a személyiségünkbe egyfajta szuperegóként. Általában mi is részt veszünk a saját nevelésünkben és felelősek vagyunk az eredményért. Máshogy zajlott ez a történelmi időkben és most, máshogy zajlik a világ nyugati és keleti felében, máshogy a liberális nevelési módszerekkel és máshogy a szigorú közösségi hagyományokhoz ragaszkodó családokban. Az előző fejezethez kapcsolódva kérdés, hogy mennyire lehet különbözőnek lennünk és mennyire kell tisztelnünk azt, hogy mások különbözőek. Emellett nem csak egyéneket civilizálnak közösségek, hanem egész közösségeket és társadalmakat is civilizálnak más közösségek és társadalmak. Hol erőszakosan, hol kevésbé. A nagy kérdés itt az, hogy mennyiben szolgálhatja a nevelés, szocializáció, civilizálás a családfő, egy domináns társadalmi csoport vagy akár hatalmi helyzetben levő országok, ország-csoportok egyéb, a hangoztatott pozitív változásokkal nem is összefüggő saját érdekeit.

10. A kultúra és civilizáció viszonya jórészt feltáratlan

Mind a kultúrának, mind a civilizációnak/civilizáltságnak hatalmas szakirodalma van, de inkább csak külön-külön. Ennek ellenére az előző fejezetekből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy a kulturáltság és civilizáltság kapcsolatát érdemes részletesen feltárni, nem elégséges a két fogalom párhuzamos vizsgálata. Ha összevetjük őket, láthatjuk, hogy nagyon is eltérő a pszichológiai hátterük, a társadalmi intézményeik, sőt a mérhetőségük is. Nyilvánvaló az is, hogy a kultúra és a civilizáció viszonya sok tényezőtől áll, számos példát fel lehet hozni arra, hogy a megfelelő civilizációs háttér hiánya hogyan akadályozza meg bizonyos kulturális vívmányok felhasználását, vagy éppen arra, hogy a kultúra, például a nacionalista irodalom hogyan boríthatja fel a normális, civilizált viszonyokat emberek, közösségek, országok között. De a kultúra az együttérzés és az általános emberi értékek felmutatásával fontos civilizációs tényezővé is válhat. Ezzel szemben a szegény, mint alapvető civilizációs faktor közvetítésével nagyon komoly kulturális fejlődést is el lehet érni az általános műveltség vagy éppen a személyes higiénia terén. Lehet, hogy azoknak van igazuk, akik emiatt a szövevényes oda-vissza kapcsolatrendszer miatt nem tulajdonítanak túl nagy jelentőséget a kultúra és a civilizáció fogalmi elkülönítésének?

11. A civilizációk felemelkedésében és bukásában a civilizáltságnak meghatározó szerepe van

A nagy civilizációk bukását annak szokták tulajdonítani, hogy felélik az erőforrásaikat. Ezzel szemben legalábbis a jelenlegi civilizáció már olyan (tudományos, technikai stb.) kulturális szinten van, hogy az esetlegesen elfogyó erőforrások pótlásáról éppenséggel tudna gondoskodni. Ugyanakkor a fennálló gazdasági és politikai rendszerek az észszerűtlen és öngyilkos versenyt gerjesztik csak, miközben uralkodó elitjükben és az általuk irányított társadalmakban a civilizált, közösségi magatartás aránya véstesen csökken. A jelenlegi globális civilizáció alakulása vajon megismétli majd a történelem során eddig látott mintázatokat?

12. A civilizációk összeütközéséhez elkülönült civilizációkra lenne szükség...

Sajátos, hogy a civilizációk összeütközésére, a köztük levő kibékíthetetlen ellentétek felmutatására éppen akkor kerül sor, amikor a globalizált világban a köztük levő különbségek viharos gyorsasággal tűnnek el. Jóhiszemű, vagy csak feltűnési viselkedésben szenvedő társadalomtudósok találhatják magukat abban a helyzetben, hogy a civilizációkkal kapcsolatos tanaikat ordas politikai eszmék támogatására használják fel. Az irracionálisan agresszívan fellépő politikai erők a saját végüket érzik csak vagy az egész civilizációét? Egyes szerzők felteszik azt a kérdést is, hogy vajon a női egyenjogúsággal kapcsolatos eszmék gyors terjedésének mekkora szerepe lehet az iszlám radikalizálódásában?

13. Alkalmazkodni, alkalmazkodni, alkalmazkodni!

Lehetséges, hogy a jelen civilizáció bukásával fenyegető sokoldalú krízis rendszer kulturális-civilizációs hátterének, folyamatainak megértésével az emberiségnek valamivel nagyobb esélye lesz a drasztikus változások kivédésére vagy legalábbis enyhítésére. De még sokkal valószínűbb, hogy a globális történelmi „tökéletes vihar” (*perfect storm*) nem állítható meg és még csak nem is lassítható. Akkor pedig, ahogyan már ma is több millió embertársunk véli, valahogy gondolkodnunk kell a családjunk, közösségeink, kultúránk túlélésének a lehetőségeiről. Mivel pedig ezek a lehetőségek társadalmi

szinten egyre inkább bezárulnak, az egyének szintjén pedig reménytelenek, a figyelem az életképes, fenntartható helyi közösségek felé fordul. Az eddigi összes bukott nagy civilizáció romjain kisebb autonóm csoportok ütötték fel a fejüket. Ezután is így lesz majd?

14. De addig mi lesz?

Amíg valamilyen szinten működik a jelenlegi civilizáció, mindenki tudja a dolgát. Miután összeomlott, a kis helyi közösségek egy része nyilván szintén képes lesz majd legyőzni a nehézségeket. Az igazán fontos kérdés az, hogy mi lesz a kettő közötti időben. Az átmenetekre csaknem lehetetlen szabályszerűségeket megfogalmazni. Viszont már most át lehet gondolni, hogy az új helyzetben milyen kulturális vívmányokat lehet majd a legjobban felhasználni, illetőleg mik lesznek a túlélés alapvető civilizációs (civilizáltságra vonatkozó) feltételei.

15. Milyen gyakorlati hasznot hajthatnak az előadásvázlatban felvetett kérdések?

Összefoglalásként áttekintem az egyes megállapítások, felvetett problémák kapcsolódását egymáshoz, próbálok nagyobb összefüggéseket feltárni. Praktikusán ez a fejezet lesz majd a témakör oktatásának vázlata.

II. A tézisek kifejtése

1. A hanyatló civilizáció és a tovább élő kultúra

(*felemelkedő és elbukó civilizációk*) A jelenlegi globális civilizációnk mély válságban van, sokak szerint az összeomlás szélére jutott. Messze nem csak erről van szó, de az ökológiai krízisek összefüggő, egymást erősítő rendszerét szokás kiemelni, amit a világ vezető egyetemei a svéd Karolinska Institute szervezésében 2009-ben, a híres pókháló ábrával mutattak be (Rockström 2009) majd alig egy évtized múltán a helyzet további drámai romlásáról számoltak be (Rockström 2023). Ezeket a természeti folyamatokat szemléletesen mutatta be Kate Raworth a szintén híres doughnut (amerikai fánk) ábrával, ahogy kölcsönhatásban vannak a legfontosabb társadalmi folyamatokkal a szegénységen és az éhezésen át a társadalmi konfliktusok kiéleződéséig (Fanning 2025). A figyelmeztetések idejében érkeztek, gondoljunk csak a Római Klub első jelentésére, amiben (Meadows 1972) pontos számításokkal vázolták fel az emberiségre váró szcenáriókat, amennyiben nem változtat termelési és fogyasztási szokásain, a népességnövekedésen és a környezetszennyezésen. Sajnos az előrejelzések 2004-es felülvizsgálata a legkedvezőtlenebb változatok megvalósulását mutatta (Meadows 2004). A jegyzet későbbi fejezeteiben több oldalról is megvizsgáljuk civilizációnk nem túl távoli összeomlásának figyelmeztető jeleit.

Mégis, sokan gondolják úgy, hogy magas szintű tudományos, technikai kultúránk más kulturális ágazatok által kiegészítve, támogatva megmentheti ezt a civilizációt és átvezetheti egy fenntartható állapotba, ahol – nyilván más logika alapján, de – újra fejlődésnek indulhat.

Az összes eddig ismert civilizáció felemelkedett majd elbukott, annak ellenére, hogy tudósainak, mesterembereinek, papjainak, művészeinek a tudása nem enyészett el. Csak éppen a körülmények változtak meg annyira, hogy ezeknek a kulturális vívmányoknak akkor és ott már kevés hasznát tudták venni.

A jelenlegi helyzetünk más, mint a megelőző civilizációké volt. Idő, területi kiterjedése, az összetett kulturális fejlettség soha nem látott szintje esetleg más sorsot jelöl ki nekünk. Azonban nem csak a jelenlegi civilizációnk kora, mérete, fejlettsége nagyobb, mint a korábbiaké, de a problémák is, amikkel szembenéz.

(*civilizáltság, fenntarthatóság*) Lehetséges tehát, hogy ezúttal magának a civilizációnak a törvényszerűségeit kell egy kicsit jobban megismernünk, amiben a civilizáltság kulcsfogalom lehet. A civilizáltság körében egyaránt vizsgálni kell a nagy civilizációs tömbök kapcsolatrendszerét, valamint az egyes nemzeti civilizációkban, a kisebb közösségekben, csoportokban, sőt egyéneknél lejátszódó folyamatokat, a civilizáltság fokát is, ami meghatározza a békés együttműködés feltételeit vagy éppen vetélkedést, harcot válthat ki.

Azt jól tudjuk, hogy a fenntartható fejlődés *nemzedékek közötti* minimumkövetelménye az volna, hogy az erőforrások felélése és a környezeti elemek elszennyezése megmaradjon olyan szinten, ami még elégséges választási szabadságot biztosít az utánunk következőknek, a jövő nemzedékeknek. Ehhez járul természetszerűleg a fenntartható fejlődés *nemzedékeken belüli* feltételrendszere, hiszen aligha van esély az észszerű, takarékos fogyasztásra és a csak mérsékelten szennyező termelésre, ha a társadalomban túl nagyok a feszültségek, a szegénység és elégedetlenség szétzilálja az állam szervezőképességét, lekötő energiái nagy részét (Fülöp 2016). Ebben az összefüggésben tehát egyfelől egymással kell tisztességesen viselkednünk, másfelől pedig hasonló kötelezettségeink vannak az

utódainkkal szemben is. Ezek a követelmények a civilizációk fejlődésének bizonyos fázisaiban természetesek, máskor viszont nehezen teljesíthetők.

(civilizáció és kultúra) Azt viszont a másodikként említett, nemzedékeken belüli fenntarthatósággal kapcsolatban érdemes részletesebben megvizsgálni, hogy milyen általános feltételrendszere van a társadalom tagjai közötti békés együttműködésnek és mennyiben segítheti ezt az öröklött és továbbfejlesztett morális, politikai, tudományos, technikai és esztétikai ismerethalmaz. Más szavakkal, azt kellene részletesen megvizsgálni, hogy milyen civilizációs és kulturális háttérfeltételei vannak a fenntartható fejlődésnek.

Ami igazán érdekes lehet számunkra az a két fogalom viszonya, egymásra hatása. A civilizációk felemelkednek, majd felélik az erőforrásaikat és törvényszerűen elsüllyednek, így volt ez mindig (Toynbee 1971, Diamond 2009). De az éppen napirenden levő globális ipari-kapitalista civilizációval együtt esetleg elpusztul az eddig felhalmozott rengeteg kulturális érték is, az emberi jóság, szépség, tudás, kreativitás megannyi megnyilvánulása? Az utolsó könyvtárakban szétrothadnak a lapok, Mona Lisa arcán megfolyik a festék? Nem akad majd ember, aki képes lesz elolvasni egy Beethoven partitúrát, megjavítani egy elromlott kerékpárt vagy éppen szélmalmot? Vagy mégis? Túlélheti a jelenlegi rendszerünket a kultúránk és hozzásegíthet minket hamarosan egy új civilizáció felépítéséhez?

Ezeket talán érdemes elgondolkodnunk, mert reményre bukkanhatunk a hanyatló civilizációkra jellemző dekadencia, hanyatlás, általános rosszkedv és reménytelenség idején. Végül is a széthulló dekadens Római Birodalom romjain a keresztény szeretetkultúra segítségével nőttek ki virágzó, összetartó közösségek és szerveződtek erős, hatékony államokba. A középkori feudális abszolutista uralkodók rendszere szintén megbukott, azonban az ipari forradalom, a tudományos-technikai kultúra segítségével a nyugati társadalmakban legalábbis soha nem látott fejlődés bontakozott ki. A kapitalista-imperialista világrend ugyancsak felélte az erőforrásait, erősen meghasonlott, gyors hanyatlása elkerülhetetlennek látszik. Talán az információs társadalom új szabályai, mint egy új kulturális injekció a haldokló betegnek, újra lábra állíthatják az emberi társadalmakat?

De az is lehet, hogy még ez a halvány remény is csalóka, sőt nem kizárható, hogy a kultúra valamely kiválasztott ágazataiban túlzottan megbízó társadalmak akár még rosszabb helyzetbe is kerülhetnek.

Dolgozatunk központi témája tehát a kultúra és azon belül (kívül, benne, fölötte, mellette?) a viselkedéskultúra, azaz a civilizáció kapcsolata. A kultúra egy adott civilizációra jellemző, bár az egyes civilizációkat megelőző korokból is tartalmaz elemeket, illetőleg – amennyiben egyidejűleg több civilizáció is létezik (eddig azért nagyjából ez volt a helyzet) – más civilizációk kultúrájából is vesz át, vagy osztozik velük. A kultúra egy kiemelt része azonban a viselkedési kultúra, mint az adott társadalomban észlelhető (egyéni, csoportos) civilizáltság. A civilizáltság kulcsszerepet tölt be egy adott közösségben, társadalomban, illetőleg a nemzetközi közösségben is. A civilizáltság hiánya ugyanis a kultúra által felhalmozott értékekre is fenyegetést jelent.

2. A kultúra általános fogalma

(etimológia) A szó eredete az ókori Rómába vezet vissza, legalább Ciceróig, aki a lélek műveléséről *(cultura animi)* írt egy földművelési metaforából kiindulva. A középkori angol nyelvben a 'culture' szó felszántott földet jelentett, a latin *colere* (beköltözni, gondoskodni, tisztelni) szó alapján. Ezekkel közeli

jelentésrokonságban állt még a *cultus* kifejezés is, amit elsősorban vallási kultuszra értettek (Wikipédia).

(a kultúra minden is) A kultúra fogalma alá tartozó jelenségek, dolgok köre annyira széles, hogy a kultúra maga nagyon nehezen behatárolható. Az általánosság szintjén persze könnyen, röviden leírható fogalom: a mód, ahogy a dolgainkat tesszük („*the way people do things*” – Cambridge English Dictionary, Unacademy 2021-22), ahogyan azt a szüleinktől tanultuk, meg persze a kortárs közösségekből és minden egyes társadalmi érintkezésből, ideértve az olvasmányokat és az internetet is.

Lewis már 1965-ben csak az angol nyelvű publikációkban 160 kultúradefiníciót számolt össze. Egy tipikus, a cambridge-i definíciót kicsit jobban kifejtő meghatározás szerint a kultúra a cselekvés és gondolkodás tanult útjait jelenti, kinek-kinek kész, kipróbált megoldásokat kínál fontos életbeni problémákra. Ez a definíció (is) valóban kevésbé igazít útba azon jelentések gazdagsága tekintetében, amelyek a társadalomban nyíltan vagy rejtve jelen vannak a kultúra fogalmába sűrítve. Ahogy Jablensky kifakad: „a kultúra szánszalmasan rosszul definiált, csak nagy tömegekre alkalmazható, esetleges definíció, ami magába foglal bármit a gyermeknevelési szokásoktól a vallási gyakorlatokon át a személygépkocsik preferált nagyságáig” (Jablensky 1975: 114, 120). Azt gondolom mégis, hogy ezt inkább el kell fogadnunk, hiszen amint a legáltalánosabb kultúrafogalmat le kívánjuk szűkíteni, azonnal kimaradhatnak belőle fontos elemek. Ahhoz, hogy mindezt esetleg újra egységben szemlélhessük és alkalmazhassuk, egy jelenleg szinte elképzelhetetlenül szoros interdiszciplináris együttműködésre lenne szükség. Ez talán a határokat nem túlságosan tisztelő, ellenben a feladatok, problémák megoldásában hatékonyabb posztmodern kultúra kiteljesedésekor majd egyszer napirendre kerülhet.

Ha már a meglévő kultúra definíciók a tartalmuknál fogva nem győznek meg bennünket, hallgathatunk esetleg a tekintély érvekre. Nem feledkezhettünk meg arról, hogy az ENSZ-nek van egy kifejezetten kultúrára szakosodott világszervezete, az UNESCO.³ 1982-es Mexikói Nyilatkozatában (Mexico Declaration on Cultural Policies by UNESCO) a kultúrát úgy definiálta (és mind a mai napig fenntartja ezt a definíciót), hogy az „meghatározott *spirituális, tárgyi, intellektuális és érzelmi* vonatkozásokból áll, amelyek jellemezznek egy adott társadalmat. Magába foglalja a művészeteket, az életstílust, az emberi jogokat, az értékrendszereket, a tradíciókat és a hitvilágot egyaránt. A kultúra formálja az egyéneket és a közösségeket, elősegíti az egységet a közös értékeken és hagyományokon keresztül.” Az UNESCO hangsúlyozza a kultúra megőrzésének fontosságát olyan *globális kihívásokkal szemben*, mint a konfliktusok, járványok, klímaváltozás, új technológiák – mind az egyének, mind a társadalmak számára. Emellett aláhúzza a kultúra és a fenntartható fejlődés (SDG 2030) gazdag összefüggés rendszerét. A kultúra az UNESCO szerint is megszámlálhatatlan módon „hozzájárul a *befogadó, innovatív és reziliens közösségek* kialakításához, ahhoz, hogy megküzdjünk korunk olyan kihívásaival mint a klímaváltozás, a szegénység, az egyenlőtlenség, a digitális szakadék és más egyre összetettebb veszélyek és konfliktusok. A kultúra révén juthatunk el az emberközpontú megoldásokhoz, a kölcsönös megértéshez és párbeszédhez a különböző kultúrák között és a tartós békéhez” (UNESCO, 2026).

(a definíciók ökológiai validitása) A kultúra definíciójának esetleges egységesülése vagy inkább integrációja mégis lehet, hogy hasznos lenne. A magyar pszichológus társadalom jórészt Kulcsár Zsuzsanna professzor közvetítésével ismerte meg az *ökológiai validitás* tudományfilozófiai fogalmát.

³ Én megfedekeztem. Az eredeti kéziratnak erre a hiányosságára Trombitás Gábor hívta fel a figyelmemet.

Rokon fogalom ezzel az „értékes igazság”, ami növeli az adott rendszer (elmélet, gazdasági rendszer, politikai uralom) teljesítőképességét (Brunswik 1944, Lányi 2020: 25, Szokolszky 2021: 639-645).

Thomas Kuhn A tudományos forradalmak szerkezete nagy hatású 1962-es könyvében úgy fogalmaz, hogy mindig van egy uralkodó tudományos teória, és amikor ennek ellentmondó eredmények látnak napvilágot, a tudósok ahelyett, hogy újat alkotnának helyette még akkor is ragaszkodnak a régihez, amit már rég megcáfoltak. Amikor az új bizonyítékok súlya alatt a régi teória mégis összeroppan, akkor következik be mégis egy valamilyen paradigma váltás. Ahogyan a Nobel-díjas Max Planck egy interjúban 1931-ben mondta: „a tudományos elméletek nem azért változnak, mert az öreg tudósok megváltoztatják a nézeteiket, hanem azért, mert az öreg tudósok meghalnak”. Ezt Heisenberg később azzal toldotta meg, hogy a fizikusokkal nem az a baj, hogy nem tudnak tanulni, hanem az, hogy nem tudnak felejtetni. (Horváth 2020, p. 489.)

Fogadjuk el mindezen csípős megjegyzések ellenére is, hogy a tudomány az esetek túlnyomó többségében mintegy automatikusan, 'evolúciós úton' vagy akár direkt közmegegyezéssel kialakítja egy adott terület definíciókészletét, és azután, amíg nem érkezik el egy újabb felülvizsgálat ideje, következetesen alkalmazza azt. Sajátos, hogy olyan alapvető, egyre nagyobb figyelmet élvező fogalmak esetében, mint a kultúra (és a civilizáció), még nagyon messze vagyunk a szerteágazó, széttartó definíciók egységesítésétől, integrációjától. Nyilván minden kutató azzal az ambícióval teszi közzé a saját változatát, hogy majd az egyesíti a zászlaja alá a definícióhadsereg közkatonaait (voltaképpen ily módon ez a hadsereg csupa tábornokból áll...). A küzdelem kimenetele sok mindentől függ, leginkább az ajánlott definíció ökológiai validitásától, érvényességétől, azaz attól, hogy mennyiben segít minket hozzá az adott tudományterület legfontosabb problémáinak leírásához, megértéséhez és kezeléséhez. Igen ám, csak hogy a kultúra fogalma nagyon sok tudományágba tartozik, azok között a párbeszéd pedig akad az, illetőleg csak éppen annyi van belőle, hogy zavarja egyetlen vagy legalábbis egyféle definíció uralomra jutását. Az olyan elvek miatt továbbá, mint a 'Tisztelet az elődöknek!' vagy a pragmatikus 'Szellemi termékeket nem dobunk ki!', a nyerőesélyes definíciónak integratívnak is kell lennie, azaz jól kell reflektálnia a már meglévő legfontosabb definíciókra, definíciócsoportokra is, ami méginkább megnehezíti egyetlen definíció uralomra jutását. Addig is, amíg ez megtörténik, ha egyáltalán megtörténik, a kultúra általános fogalmánál kezelhetőbbek egyes fogalom csoportok, legelsősorban a kultúra *tárgyasult és nem tárgyasult* fogalmai, illetőleg az *egyes szakmák által használt* kultúra definíciók, amelyeket a következőkben részletesebben is megvizsgálunk.

(*élő, szervező, 'szoft' kultúra*) Valóban nagyon sok definíciós elemet lehet összegyűjteni a különböző szakirodalmi és egyéb forrásokból. Ezek egy része a kultúra emberek és emberi közösségek által művelt gyakorlatára, egyfajta „szoft kultúrára” vonatkozik. A kultúra ezek szerint olyan társadalmi termék vagy vívmány, ami különböző kifejeződésekben, kapcsolatrendszerekben nyilvánul meg, melyek a társas életet meghatározzák, egyfajta állandóságot, kiszámíthatóságot, tartós és általános értékeket feltételezve. A szervező kultúra magába foglalja a szociális rendszereket, intézményeket és normákat, továbbá a társadalmakban vagy egyes ágazatokban, szektorokban felhalmozott speciális tudást, hitet, tudományos ismeretet, művészetet, jog- és szokásrendet egyéni és csoportos szinten egyaránt. Ehhez képest a (szoft) kultúrát számtalan tudományág tekinti saját kutatási területének az antropológiától, szociológiától kezdve az irodalomtudományon és filozófián keresztül a történelemig (Lowry 2009, p. 303.). A szoft kultúra gyakran földrajzilag, népcsoportonként, közösségenként is elkülönül, de mindig jelentős átfedések vannak, és természetesen léteznek általános vagy egyenesen globális kulturális elemek.

Egy másik idevágó definíció szerint „a kultúra jelentések (vagy jelentőséggel – „*significance*” – bíró dolgok) hálózata, amelyek (legalább) egy ponton kapcsolódnak egy nagyobb egészhez”. Ez a fölérendelt jelentőség eredhet történelmi előzményekből, hagyományokból vagy azonos időben abból, hogy kisebb vagy nagyobb közösségek vagy akár közösségek hálózata osztozik a jelentésekben, mintegy egyezményes rendet fenntartva. Ezáltal a szövegek vagy más kulturális kifejeződések, mítoszok és szimbólumok alkalmasak arra, hogy eláruljanak valamit egy magasabb szintű, fölérendelt *társadalmi lényegről*, ami közvetlenül nem látható (Lowry 2009: 318). Itt tehát a kultúra egy adott civilizáció szövetének, kapcsolatrendszerének, felépítésének stb. egyik leglényegesebb leíró elemeként jelenik meg.

Ugyancsak Lowry idéz egy további definíciót, ami szerint a kultúra egyfajta légkör, atmoszféra, amelyet mindenhol belélegzünk, de sohasem lehet teljesen a miénk, hasonlóképpen a mítoszokhoz és szimbólumokhoz, amelyekből sok mindent megfejtethünk, de sohasem juthatunk el a jelentésük teljességéhez (Lowry 2009: 333).

Egy viszonylag korai szerző, Lyndel V. Prott szemmel láthatóan még azzal az ambícióval lép fel, hogy átfogó és pontos definíciót adjon: *kultúra* az emberi élet minden nyoma, amelyet megpróbálunk megőrizni, olyan dolgok és hagyományok, amelyek kifejezik az életmódunkat és a gondolkodásunkat egy meghatározott társadalomban, ami tanúságul szolgál minden intellektuális és spirituális vívmányunkról. Emiatt Prott az örökség, *kulturális örökség* kifejezést preferálja, viszont igen élénken ellenáll a *kulturális vagyon* kifejezés használatának, mivel annak elsajátítás, kisajátítás jelentése is van (Prott–O’Keefe 1992: 307-9). Mindenesetre ez a definíció az előzőekhez képest egy kicsit lényegre törőbben, világosabban fejezi ki a szoft kultúra fogalmát.

Vegyük észre, hogy ezzel együtt a szoft kultúra definíciók lényeges közös formai eleme azok paradox, feloldhatatlan ellentétekre felépített volta: konkrét jelentések, amik egy megfoghatatlan nagy egészhez kapcsolódnak, légkör, amiben élünk, hagyomány, amit megörököltünk, de sohasem lehet teljesen a miénk. Az ilyen bonyolult, összetett rendszerek valóban nem írhatók le egy hagyományos lineáris logika mentén, a megértésükhöz alighanem új, komplex tudományos eszközkészletre van szükség, ami képes az időbeli és szociológiai-pszichológiai változókat egyszerre kezelni.

(*tárgyi kultúra*) Egy meghatározott életforma történelmi megörökítése és érvényesítése történhet anyagi jellegű dolgokkal, például emlékművekkel és emlékhelyekkel is. Ilyenek még az ősi városok romjai, történelmi színhelyek, épületegyüttesek vagy akár kertek és parkok. Mindezek azért lehetnek fontosak, mert bemutatják, hogyan fejlődött ki a modern élet, illetőleg milyen, mára már felhagyott gyakorlattal bírtunk, akár visszatekintve az emberi ősök kifejlődésének korába, a barlangi élőhelyek vagy még inkább a barlangrajzok világába. Azonban nem minden történelmi közösség kulturális energiája manifesztálódott, nyilvánult meg épületekben vagy a táj átalakításában. Egyeseknél a rítusok és a szertartások voltak a fontosak, mások éppenséggel természeti tárgyokban, folyókban, hegyekben láttak spirituális jelentőséget és ezek köré építették kultúrájuk jelentős részét.

A kultúrát tehát őrizhetik ingatlanok, de ingóságok is, mindenféle műalkotások (festmények, rajzok, szobrok, kerámiák, textilek és még sok minden más). Ide tartoznak a pusztán történelmi jelentőséggel bíró helyeken, élőhelyeken ásatások során feltárt maradványok, használati tárgyak, amelyekből adott esetben olyan képességekről értesülhetünk, amik a mai kultúrából már eltűntek, de a hatásuk minden bizonnyal érezhető. A jelenkori tárgyi kultúra, építészetünk, használati tárgyaink formája, öltözködésünk stb. tehát egyfajta történelmi háttérből kinőve tükrözi az értékeinket, aspirációinkat, hovatartozásunkat.

A kultúra immateriális és materiális részei természetesen szorosan összefüggnek. Egyfelől eszmékből, felfedezésekből, tudásunk, technikánk, képességeink kifejlődhetnek, bonyolult tárgyi világot hozhattak létre, másfelől a tárgyi kultúrából messzemenő következtetéseket lehet levonni a szoft kultúra legfontosabb elemeire nézve. A részben eszmei, részben tárgyasult kultuszokhoz, mint a dalok, táncok, mesék-mondák megfelelő öltözékek, díszletek stb. is tartoztak és hasonló összefüggések ma is felfedezhetők. Nagyon sok mindent megtudhatunk ezekből eleink életéről, gondolkodásáról, különösen, ha a kontextusuk is fennmaradt valamilyen formában. De ugyanúgy árulkodók a tárgyak a kortárs kultúráról, sőt a saját kultúránkról is, önismeretünket gazdagítva. A múlt és jelen tárgyi kultúrájának folytonosságából nyilván nem tudtunk, tudunk megőrizni mindent, de a dolgok természete, jelentősége az emberi kulturális fejlődés illusztrálásában útmutatást nyújthat számunkra ma is (Prott–O’Keefe 1992: 307-9).

(ágazati kultúrák) Mindezekből a rendkívül szerteágazó definíciós törekvésekből azt a következtetést is levonhatjuk, hogy a kevesebb talán több lenne. Egyelőre esetleg nem újabb és újabb társadalmi jelenségeket kellene még összegyűjteni és a kultúra átfogó fogalma alá sorolni, hanem meg kellene próbálni valamilyen módon leszűkíteni és így használhatóbbá tenni a fogalmat. A leszűkítés a fenti, túlságosan is kézenfekvő eszmei és tárgyasult kultúrák megkülönböztetésén túlmenően történhet területi, társadalmi alapon (pl. globális kultúra, nemzeti kultúra, helyi kultúra), de ugyancsak kézenfekvő osztályozási mód az egyes társadalmi tevékenységformák, életviszonyok szerinti kultúrák elkülönítése.

Egyes definíciók kifejezetten valamilyen ágazati elmélet céljait szolgálják. Lebownál, aki a nemzetközi és társadalmi szintű kapcsolatokat igyekszik átfogó elméletbe sűríteni, a kultúra egy olyan struktúra, ami normák hálózatából áll és meghatározza a szociális interakciókat az adott területen, az adott (pl. szakmai) közösségek körében (Welch 2010: 447).

Ahogy láttuk, a kultúra a szociálpszichológia és a kommunikációelmélet szintjén ‘az élet társas értelmezése’. Az emberek számos szerepet töltenek be a kultúra legkülönbözőbb ágazataiban és ezeken keresztül tekinthetnek magukra mint „személyekre”, akik a jelentések világában léteznek. A jelentések világa itt egy történelmileg kialakult helyzetre vonatkozik, amiben képesek vagyunk kategorizálni és értelmezni a tapasztalatainkat szimbólumok segítségével. Az elvont szimbólumok az asszociációk és így a képzelőerő és a kreativitás legfontosabb forrásai (Fülöp 2018). Más szakmák nyilvánvalóan megint csak más kultúra fogalommal dolgoznak. Ezzel a következő fejezetben fogunk részletesebben foglalkozni.

(kultúra és hatalom) Nehogy azt higgyük, hogy a kultúra definíciója pusztán tudományelméleti kérdés lenne, a tétje valójában igen nagy. A kultúra definiálásának nehézségére mutat rá tehát az a megfogalmazás is, miszerint az emberi társadalmakban „aligha van bármi, ami ne lenne kultúra”, így aztán, mondják, mivel a definíció nem zár ki semmit, nem is magyaráz meg semmit. Ez a légtér, mintegy nyitva hagyott lehetőség – ahogy az amerikai kultúra kutatói rámutatnak – remek lehetőséget biztosít a hatalom számára, hogy a kultúrát saját felvonulási területének nyilvánítsa. A kultúrát így meghatározhatják a hatalomgyakorlás eszközeként és a hatalom megtestesítéseként. A jelentés, értelmezés meghatározása az uralom alapvető eszköze, de persze lehet az ellenállás eszköze is (Lowry 2009: 313). Ha azonban a kultúrát az emberek, csoportok, társadalmak közötti hatalmi harc eszközeként fogjuk fel, akkor már, ahogy látni fogjuk, jelentős részben a jóval szűkebb jelentéstartalmú civilizáció fogalma alá tartozik.

Mindezek alapján nyilvánvaló, hogy a kultúra tágabb fogalom a civilizációnál (amit emiatt utóbbit viselkedési kultúrának is nevezhetünk), nagyrészt magába foglalja azt, mint ahogyan a kultúra tanulása, átvétele is elválaszthatatlan a megfelelő viselkedés elsajátításától, a civilizációs folyamattól. Lowry idézett szövegéből még konkrétabban az is kitűnik, hogy a kultúra egyes vonatkozásait az emberek közötti státuszviszonyok meghatározására és alakítására, azaz speciális civilizációs célokra is felhasználhatják. Ez visszatérő eleme lesz a kultúra és a civilizáció kapcsolatát vizsgáló megközelítéseknek.

3. Kultúrák

(a kultúra egyes rétegei és ágazatai) Vannak, akik lényeges különbséget látnak az emberi tudás reál (természettudományok, technika) és humán (bölcsezet- és társadalomtudományok) vonatkozásai között – ez az oktatásban és a társadalmi-szakmai kiválasztódásban már régóta jelen van. A politikailag semleges technikai szakértelem preferálása megelőzheti, sőt látszólag feleslegessé teheti a hatalom számára az emberi-gazdasági-politikai viszonyok jobb megértését és vitatását. A technikai kultúrával kapcsolatban azonban gondot okozhat, hogy sokszor elmossa a különbséget személyek és dolgok között, ami komoly erkölcsi és lélektani problémákhoz vezet (Appiah 2017: 517).

Kínai szerzők évtizedekkel ezelőtt fontosnak tartották megkülönböztetni a kultúra kifejezés hagyományos, intellektuális és esztétikai szempontból is *elit kultúra* értelmét, valamint a valamikor elnyomott és háttérbe szorított kulturális elemeket, amik a mai viszonyok között talán a *tömegkultúrának* vagy populáris kultúrának felelnek meg. A jelenlegi kínai kulturális tanulmányok – hasonlóan a nyugatiakhoz – igyekeznek differenciálni, úgymint gyarmatosítás utáni, kisebbségi és diaszpóra kutatások, valamint egyes területekre vonatkozó, mint ázsiai és óceániai tanulmányok, továbbá gender, feminista és homoszexuális csoportok kultúrája, másfelől pedig a médiatanulmányok, a film, tv és internet terén (Wang 2003: 183, 189).

A *politikai kultúra* – ami általában csak akkor tudatosodik, ha egy országban nem mennek rendben a dolgok – a politikai nyelvezetből, a viselkedési formákból és a politikai (vezetési stb.) stílusból adódik össze. Ide tartozik még a különböző társadalmi csoportok politikai aktivitása, legelsősorban persze az, hogy hogyan reagálnak a politikai kampányokra és ehhez képest hogyan szavaznak. A politikai kultúra tanulmányozása lehozza a földre az egyébként a magaspolitika mozgásaival, a nagy eseményekkel kapcsolatos narratívákat. Mindezekre figyelemmel a politikai kultúrát úgy fogalmazhatjuk meg, hogy a közélettel kapcsolatban széles körben elfogadott értékek, feltételezések és magatartásformák mintázata. Érdekes módon ezekre leginkább a tömegek érzelmeiből lehet következtetni: miért lelkesednek, mitől iszonyodnak vagy félnek – ezek mutatják ki a tömegek politikai kultúráját a legmegbízhatóbban (Freeman 2004: 139).

A kultúra egyes ágazatai vonzóbbak az oktatás számára, kézenfekvőbbek a kutatásban, míg mások unalmasnak, érdektelennek tűnhetnek. Az ógörög kultúra tanítása során például a tanároknak azt javasolják, hogy taníthatnak bármit, ami nem maga a történelem, tehát irodalmat, az anyagi kultúrát és a gondolkodásmód sajátosságait. Ehhez képest az irodalomtanár szerző, Alan Towey arról számol be, hogy fel tudta kelteni és ébren tudta tartani a tanítványai figyelmét Platón *Köztársaság* című művének idézetekkel teli részletes elemzésével, olyan tanítványokét is, akiknek nehézségeik voltak például Orwell *Állatfarmjának* végigolvasásával. Könnyű persze ezt tanítani, mondhatnánk ironikusan, hiszen Platón maga írt a helyes tanítási módszerekről. Egyébként a párbeszédre alapozott módszerét maga is Szókratészról vette át, aki a maga részéről (szintén) kikérte volna magának, ha filozófusnak

nevezték volna. Platón dialógusai nem a platonizmust közvetítették (azt csak évszázadokkal később vonták ki belőlük), hanem őszintén és komolyan vehetően szembenálló kérdéseket és válaszkezdemenyeket ajánlott a tanítványainak. Ez tehát az *oktatási kultúrába*, mint a kultúra átadásának sajátos kultúrájába enged betekintést. (Towey 2023: 165-6). A kultúra elsajátításáról és tanításáról a modern korokban a következő, 4. fejezetben írunk részletesebben.

(kultúra a kommunikációtudományban) A kommunikáció a kultúra alakításának és terjesztésének alapvető eszköze. A kultúra fogalma kommunikációelméleti megközelítésben egy adott közösség által birtokolt *jelentések* összessége. Ez a definíció egy kicsit tovább konkretizálja az előző fejezetben szereplő szoft kultúra fogalom jelentés, jelentőség definíciós elemét. Egy adott kultúrán belül tehát nagyjából mindenki ugyanazt érti egy adott dologon, a jelenségek értelmezése azonos⁴ a csoporton belül. Itt viszont megint csak érdemes visszautalni a szoft kultúra definíciókra, amik kiemelik annak történeti folytonosságát és gyökereit. A kultúra tehát eszerint különféle jelentések, alaptételek, szabályok és szimbólumok rendszere, amit egy adott közösségen belüli kommunikáció hozott létre és örökít tovább. A kapcsolat kétoldalú: a közösség (és az elődeik) kommunikációja hozta létre a kultúrának ezt a vonatkozását, másfelől viszont az adott közösség kultúrája természetesen meghatározza a közösség tagjai közötti kommunikáció módját is.

A kommunikációnak legalább 6 szintje van: a belső, a személyközi, a csoport-, a szervezeti és tömegkommunikáció, amihez csatlakozik egy az előző szintekből építkező, valójában azonban már inkább globális szint, az internetes kommunikáció. A kultúra a kommunikáció minden szintjén jelenlevő (*ubiquitous*) fogalom. Felbukkan pl. a csoportképződést és csoportkommunikációt meghatározó mögöttes kultúrák vagy a tömegkommunikáció és a tömegkultúra közös gyökerei kapcsán; említik és értelmezik még olyan összetételekben, mint globális kultúra, multikulturalizmus, kulturális identitás (Fülöp 2016: 25).

Yong Wok Lee is kommunikációelméleti szempontból elemzi a diszkurzusok és narratívák szerepét a civilizációs folyamatban. A világ értelmezése, leírása a társadalmi közbeszédben *keretezi* a valóságot, leírja, hogy mi legitim, mi normális, mi az, ami megengedhető, egyáltalán segít az embereknek kiválasztani a megfelelő, hatékony cselekvési módokat az elvileg lehetséges millió variáció közül. Ez a narráció összekapcsolja a világ tényeit egy koherens rendszerre, így a cselekvési alternatívák nem csak megengedhetők, lehetségesek, de *logikusak* is lesznek (Lee 2020: 462). Ismét láthatunk tehát egy példát a kultúra és a civilizáció közötti szoros kapcsolatra.

(kultúra és pszichológia, tudatalatti és archetípusok) A kommunikáció befogadását és értelmezését tudatos és tudatalatti folyamatok befolyásolják. Egyes tudatalatti folyamatok ráadásul jellemzőek egy adott kultúrára, annak történetére. Ilyenek különösen az archetípusok, illetőleg a különböző általánosan elterjedt sztereotípiák. A kulturális tudatalattiban történelmi szavak, szimbólumok, kódok,

⁴ Szellemesen mutat rá Kiss Csaba arra, hogy ez az azonosság nem lehet mindig teljes. Van egy bizonyos mozgástér, amíg emberek máshogy értelmeznek / értelmezhetnek bizonyos dolgokat, de attól még egy adott kultúrába tartoznak. Egy bizonyos mértékig „veszélytelenül” térhetünk el az egyetlen „igazságtól” még úgy, hogy közben az adott kultúra részesei lehetünk. Mondjuk például a konyhaművészetben, az ízlés kultúrában a gulyásleves egyes területi variációi még beleférnek a magyar gasztro-kultúrába, de a német Gulasch (ami pörkölt), az már nem fér bele. Nyilvánvalóan a tűrőképesség nem azonos a kultúra egyes ágazataiban és egyes központi vagy kevésbé fontos kérdéseiben, de területi vonatkozásban sem, például a rurális kultúra lehet, hogy általában kevésbé megengedő, mint ugyanabban a témakörben a városi.

ösztönös vonzalmak és idegenkedések létezését tételezzük fel, amelyek mind jellemzőek egy adott kor és társadalom embereire. Ezáltal válik lehetővé, hogy egy adott kultúra termékeit, különösen az irodalmi és képzőművészeti alkotásokat hasonlóan értékelik.

Freudnál a *tudatalatti* egy dinamikus lélektani funkció, amelyben a vágyak, érzelmek, eltemetett gondolatok és emlékek hatnak egymásra, illetőleg az egyén gondolkodására és viselkedésére. Születés előtti hatások, genetikai beállítódások szintén meghatározók lehetnek, valamint egy köztes hatásterület a születés utáni első félév különösen érzékeny, de a későbbi életkorok tudata számára ugyanúgy hozzáférhetetlen része is. A tudatalatti fölött elhelyezkedő egót és az arra valamiféleképpen rátelepedő, hol erősebben, hol gyengébben ható szuperegót egyfajta jéghegyként ábrázolta, ahol a mélyből csak az egó és a szuperegó egy része bukkan a felszínre. A tudatalatti fontos funkciója, hogy eltemesse a társadalmilag vagy akár esztétikailag elfogadhatatlan élményeket, a vereséget, frusztrációt, fájdalmat és traumákat (elhárítási mechanizmusok). Ugyanakkor a tudatalattiban hatalmas energiák gyűlhetnek fel, amelyek az emlékezetben és akár az alkotásban is szerepet kapnak.

Jung volt az, aki az egyénre kiépített strukturális modellt közösségi, társadalmi szintre emelte a *kollektív tudatalatti* fogalmával. Fontos különbség kettejük között, hogy míg Freud orvos volt és ragaszkodott ahhoz, hogy a személyiség szerkezeti modelljének anatómiai háttere van, Jung nem utasította vissza a filozófiai, történelmi, nyelvészeti, irodalmi és általában a kulturális megközelítéseket sem. Ennél is tovább ment Lacan, aki szerint a tudattalan éppen olyan szerkezetű, mint a *nyelv* maga. Véleménye szerint a nyelv használata során is egy tudatalatti folyamat működése vált ki tudatos, nyelvileg is megfogalmazható gondolatokat vagy reakciókat. Ez véleményem szerint felfogható a nem verbális (motoros, képi) gondolkodási folyamatok és a verbalizáció együttműködéseként is. Jungtól és Lacantól pedig már csak egy lépés a *kulturális tudatalatti* fogalma, mint egy közösségben létező valamiféle közös érzékelés és univerzalitás. Az internalizált nyelvi és kulturális elemek ennek megfelelően a tudattalanban is hatnak. (Ming 2023: 45-49).

Az ember születésétől fogva benne él a szimbólumok világában, amelyek közül kétségtelenül a legfontosabb a nyelv. Mind a tudatos egó, mind a kulturálisan meghatározott tudatalatti főként nyelvi alapon működik, ahol a jel a tudatos kifejeződés (gondolat vagy beszéd), a jelölt dolog pedig valahol a tudatalattiban helyezkedik el. Éppen ez a kapcsolat – ami árulkodik a tudattalan tartalmáról – bizonyítja a tudatalatti kulturális meghatározottságát. Roland Barthes a kulturális jelenségeket modern mítoszoknak nevezi, azaz az ő fogalmi rendszerében szemiotikai (jeltudományi) rendszereknek. Azért használja a mítosz kifejezést, hogy érzékeltesse, hogy a kulturális jelenségek mélyebb értelme az egyének számára rejtve marad. Különösen amiatt, hogy az elsődleges kulturális jelek másodlagos jelekké válnak az idők folyamán, lényegében véletlen egybeesések, kívülről jövő társadalmi, közösségi igények miatt úgy, hogy a jel eredeti, elsődleges jelentésére már alig emlékszik valaki, arra pedig különösen nem, hogy abból hogyan és miért lett másodlagos jel. Ez az a folyamat, ami a szemiotikában az eredeti jelentésre, denotációra másodlagos jelentéseket, konnotációkat ragaszt rá.

A kulturális tudatalatti Mingnél magában hordoz politikai, gender, nyelvi, etnikai és egyéb hasonló réteg-specifikus elemeket is. (Ming 2023: 54-55). Látható, hogy ez az elmélet kulturális hatásokról szól, azonban a kultúrán belül már nagy hangsúlyt fektet azokra az elemekre is, amelyek az ösztönkontrollt, az elfogadható társas viselkedést szabályozzák, tehát lényegében a civilizáció tényezői. Ez az áthallás kultúra és viselkedési kultúra, illetőleg civilizáció között természetesen már az előző szerzőknél is igen erős volt. Ez az elem a kultúráltság, kultúrált viselkedés fogalmaiban még erősebben jelen van.

4. Kulturáltság

(a kultúra elemei és azok továbbadása) Az első kérdés, ami ebben a témakörben felmerül, hogy mi az az egység, amiben a kultúrát mérjük, átadjuk, átvesszük. Lyman a kulturális vonások (*cultural traits*) kifejezést javasolja az egységek megnevezésére, amiket a kultúra terjesztése során a közösségek tagjai átadnak, megtanulnak, kölcsönöznek, meghonosítanak stb. Ez általában, de nem mindig, személyes interakciók útján történik.⁵ A kultúra egységének definíciója, hasonlóan a kultúrához magához, láthatóan nehéz. Nem azt határozzuk meg, hogy tulajdonképpen mik is ezek az egységek, hanem azt, hogy mit csinálunk velük, mire jók. Persze, néhány kézenfekvő, beszédes példával kiegészítve ez is megteszi kezdeti definíciónak. Lymannál például a kulturális vonások egy váza festési módjától egészen egy bonyolult XIX. századi szelleműző rituáléig terjednek. Mások ide sorolják a divatokat, slágerdallamokat vagy akár a vicceket is, mely utóbbiak kulturális beágyazottsága, kapcsolódása a társadalom kollektív tudatalattijához igen mély és bonyolult is lehet. A humor társas és társadalmi jelentőségéről még lesz szó.

A kulturális vonás egy fokkal tartalmibb meghatározása gyakori módszertani, elméletalkotási trükkel egy analógiához folyamodik: olyan, mint egy recept, megadja, hogy milyen hozzávalókkal, hogyan állítsunk elő egy kulturális terméket vagy annak viselkedési leképeződését, melléktermékét. Azzal azért adósak maradnak a szerzők, hogy tulajdonképpen mik is lennének ezek a hozzávalók, de találgatni azért tudunk: értékek, elvárások, szociális teljesítmények, képességek, tudás. Ezek azután továbbadhatók, feldolgozhatók lesznek egyenként és csomagokban (tananyagok, tantárgyak, kulturális ágazatok stb.). Fontos eleme a receptnek, ahogy arra már egy lábjegyzet erejéig utaltunk, hogy mekkora eltérést tolerál az eredeti leírástól. Ez már csak azért is lényegbevágó, mert az elkészült kulturális termék fogyasztásakor a befogadó integrálja azt a saját kulturális rendszerébe. Nyilván az illeszkedés kedvéért módosulhatnak is a vonások, akár tömegesen, csoport- vagy társadalmi tendencia-szerűen. Boas szerint ez az *integráció* az egyik legfontosabb, ha nem az egyedüli kreatív hajtóereje a kultúra fejlődésének (Lyman 2006: 357-8).

(az individualizációs paradoxon) A kommunikációnak, ahogyan a kultúra elsajátításával és működtetésével kapcsolatos belső kommunikációs szinten nyilvánvalóvá válik, döntő szerepe van az identitás kialakításában, ugyanakkor az identitás szűri meg, alakítja ki az ismereteinket és meggyőződéseinket. Ilyen értelemben tanulmányozzák az *amerikai tudományok* gyűjtőfogalma alatti iskolák a női, az afroamerikai, az őslakos és a különböző bevándorló csoportok identitását és ezek történelemformáló erejét. Ezek az egymásnak is sok mindenben ellentmondó kultúrák adják az amerikai kultúra energiáinak a jelentős részét a világ első és legnagyobb kísérletében egy multikulturális demokrácia megteremtésére és fenntartására (Lowry 2009: 315-7).

A kultúra szerepe ezek szerint a személyiségfejlődés és az ezzel együtt haladó személyes, belső kommunikáció szintjén is meghatározó. Minél többféle, minél jobb minőségű kultúrával érintkezik a kifejlődőben levő személyiség (és persze a maga részéről minél mélyebben képes elsajátítani azokat),

⁵ Kiss Csaba hívta fel a figyelmemet Richard Dawkins *mém* fogalmára, ami a kulturális átadás egységét, azzal együtt pedig az utánzást, elsajátítást, továbbadást jelenti. Dawkins felvetette annak lehetőségét, hogy az evolúció-elmélet kiterjeszthető a kultúra elemeire is. Így a „gén” analógiájára megalkotta a mém szót, amelyekkel a kultúra feltételezett, másolható és másolódó alapegységeit jelölte. A mémek ezt a variáció, mutáció, verseny és öröklődés folyamatain keresztül teszik, amelyek mindegyike befolyásolja a mém szaporodási sikerét. Csíkszentmihályi Mihály szerint egy átadott mém a "minősége" (érdekesség, relevancia stb.) függvényében terjedhet tovább. A "legfontosabbak" a túlélők, amelyek aztán egy egész társadalom (végeredményben az egész emberi civilizáció) gondolkodását meghatározhatják. (Wikipédia)

annál értékesebb, hasznosabb és remélhetőleg sikeresebb lesz az adott személy. Sajátos módon, minél inkább a kultúra, vagy inkább kultúrák hűséges gyermeke valaki, annál önállóbb és egyedibb. Ezt nevezhetjük *individualizációs paradoxonnak* is. Az individualizációs paradoxon egy kicsit jobban kifejtve azt jelenti, hogy egyfelől a kultúra magához láncol, beszabályoz, egy sor dologra kötelez: hogyan viselkedjünk, öltözzünk, beszéljünk, dolgozzunk stb. Másfelől viszont a kultúra az önmegvalósítás egyre gazdagabb és hatékonyabb eszköztárát bocsátja a rendelkezésünkre.

Ezzel szemben, ha valakit, különösen a fogékony életkorban, kevés vagy elfogadhatatlan kulturális hatás ér, kulturális deprivációtól (megfosztottságtól) szenvedhet, az ebből fakadó depresszió összes jelével együtt: nem találja a helyét, motiválatlan, rosszkedvű, enervált. Egy amerikai pszichiáter, Hugh C. Hendrie szerint ez történhetett a kanadai őslakosokkal, akiket a Katolikus Egyház az ismert módon kollégiumokban próbált az eredeti kultúrájukból „kiemelni” és akiket a pszichiáter szerző idős korukban kezelt, még akkor is fennálló depressziós tünetekkel. Hendrie megjegyzi, hogy Ferenc pápa kanadai látogatása során ezt a korábbi „szocializációs” gyakorlatot *kulturális népirtásnak* nevezte és mély együttérzését kifejezve visszamenőlegesen is bocsánatot kért emiatt (Hendrie 2022).

Vitányi Iván az individualizáció fogalmát *társadalmi szinten* alkalmazza, hasonló logikával. Plasztikusan bizonyítja, hogy egy nemzeti kultúra – akár akarja, akár nem, akár tud róla, akár nem – mindenképpen ezer szállal kötődik más kultúrákhoz és a globális kultúrához. Egy nemzeti kultúra is annál egyedibb, és talán ezzel együtt annál értékesebb is (önmaga, mások és a globális összhangzat számára), minél mélyebben, sokoldalúbban kapcsolódik egyéb kultúrák és a globális kultúra egyes ágazataihoz (Vitányi 2022). Ahogy az angol társadalom és gazdaság felemelkedésének példáján láthattuk az egyes közösségek szorosabb összekapcsolása magának az Ipari Forradalomnak is az egyik alapvető feltétele volt. A technikai és társadalmi feltételek körkörösén kisegítették egymást: a vízi és szárazföldi utak, a vasutak kiépítésével nem csak az árucikkek, de az eszmék és gondolatok áramlása is nagyobb sebességre kapcsolhatott, amellet a politikai eszméléshez, viták, szövetségek kialakulásához is alapvetően hozzájárult ez a technikai fejlesztés (Acemoglu 2012, p. 198.)⁶. A történelem folyamán az egyes civilizációk változásával a tömegek individualizáció foka (ezzel együtt szabadsága, méltósága stb.) mindig lépett egy szintet: rabszolgából jobbágy, onnan bérmunkás, onnan pedig minden valószínűség szerint a világhálón (mint új, minden eddigénél hatékonyabb kommunikációs eszközön) keresztül számos virtuális közösség tagja (Lowry 2009: 318).

Ugyancsak a nemzeti szintű kulturális sajátosságok kutatásáról szól a kortárs nigériai művészeti kultúra különböző ágazatait, a zenét, irodalmat, divattervezést, televíziós műsorgyártást és filmkészítést, sőt a konyhaművészetet (ha szabad így nevezni) is képviselő szerzők gyűjteményes kötete, amely gazdag forrásnak bizonyult Trish Lorenz számára. A szerző ezeket a kulturális ágazatokat tanulmányozva kiemeli az afrikai *identitás* megfogalmazásának, átélésének fontosságát, az erre való törekvést, ami közös a kötet egyébként nagyon különböző hátterű szerzői között. Paradox módon (ez is az individualizáció paradoxon körébe tartozik) a legtöbb szerző kiemeli a *kulturális diverzitás* fontosságát. A könyvesboltokban, a tévéműsorokban angol és joruba nyelvű tartalmakat egyaránt látni akarnak, élvezni akarják a világkonyha ízeit, de meg akarják ismertetni a fogyasztóikkal a helyi, szezonális finomságokat is. Különösen a fiatal nemzedékek fogékonyak erre a többes identitásra és némelyik szerző azt reméli, hogy általuk, az ő révükön talán az idősebb korosztályok szemlélete is átalakítható lesz (Lorenz 2022: 33).

A kötetben szereplő szerzők egyébként egyszerre tiltakoznak a nemzetközi kommersz kultúra egyeduralma ellen és fejezik ki a reményüket, hogy Lagos Afrika kultúrájának meghatározó központja

⁶ Acemoglu és Robinson Nobel díjas szerzőpár „Why Nations Fail” c. könyvére Bertók Gábor hívta fel a figyelmemet.

lehet. Mi ez, ha nem hatalmi harc a kultúrán belül? A pénz is jelentős szerepet játszik persze ebben, hiszen például Nollywood, Nigéria filmgyártó központja a nemzeti össztermék mintegy 2,3%-át állítja elő.

Wendy Brown úgy látja, hogy az individualizáció összefügg a liberalizmussal, ahol a csoport az egyéni autonómia antitézise (ezt Freud csoportlélektani munkái alapján állítja), nevezetesen, hogy a közösség/csoport/kultúra és az egyén morális autonómiája (individualizációja) között ellentmondás van és ez csak *a kultúra leigázásával* oldható fel az egyén szabadsága által (Vakulenko 2008: 328). Ez a talán kicsit szélsőségesen kisarkított elképzelés véleményem szerint ugyancsak nem szól másról, mint az individualizációs paradoxonról, annak egy szélső esete lehet, amikor a csoportnormák olyan szorosan tartják fogva az egyént (Ibsen Nóráját), hogy csak a lázadással törhet ki ebből. Igen ám, csak hogy a lázadók legtöbbször az adott normarendszer leghívebb követőivé, alkotó továbbfejlesztőivé válnak. Hányszor látjuk: a család által sokszor kitagadott kamaszlány, aki tüntetően úgy öltözködik, olyan társaságba jár és olyan szokásokat vesz fel, amik a család idősebb tagjait felháborítják, néhány évtizeddel később a család központi figurájává válik, ő rendezi a családi ebédeket a nagy ünnepeken. A Brown által leírt lázadási folyamat, a kultúra leigázása tehát az individualizációs paradoxont nem cáfolja, éppenséggel csak egy új oldalról mutatja be. (Brown 2006)

Mindenesetre az individualizációs paradoxon történelmi jelenség, kortünet. Carvalho egy sor szerzőre hivatkozik, akik ugyan különböző módon címkézik korunkat (Giddens: késő-modern, Rose: előrehaladott liberális, Bauman: posztindusztriális, Castellat az információs jelzővel nem említi, de nyilván ide tartozik még nagyon sok más társadalomtudóssal együtt) egybehangzóan megállapítják, hogy manapság a hovatartozás koherens és stabil tudata, a szociális identitás hiánycikk, de nagy kereslet van rá az ontológiai bizonytalanság és a sérülékeny autonómia körülményei között (Carvalho 2016, p. 10.). Sokat kell még dolgoznunk azon mind egyéni, mind csoport és társadalmi szinten, hogy a sokféle kulturális hatást fel tudjuk dolgozni, szervesen be tudjuk építeni a saját személyes kultúránkba és ezzel egyértelműen gazdagodjunk, ne érezzük magunkat elveszve a nagyvilágban.

5. A civilizáltság fogalma

A kultúra, kulturáltság fogalmával szemben a *civilizáltság* fogalma, mint viselkedési kultúra, szűkebb területet fed le, így – bár a meghatározásában szintén hiányzik az érintett tudományágak egyetértése – az alapvető, általános vonásait mégis jobban meg lehet ragadni. A civilizáltság egyfajta fogalompárja a *méltóság*. Mindkét fogalom nevezhető a társadalmi munkamegosztás termékének, emellett más emberek méltóságának tiszteletben tartása és a sajátunk megőrzése a civilizált viselkedés központi eleme.

(*vetélkedés és együttműködés*) Ami él az verseng, ennek ugyancsak könyvtárnyi szakirodalma van (lásd a Wikipédia összefoglalóját *Competition* címszó alatt). Egy fokkal érdekesebb, hogy mégis vannak olyan fajok, amelyeknél az együttműködés igen magas szintű, és ennek talán még jelentősebb az evolúciós értéke (Hardin 1960). A civilizáltság egyszerűen megfogalmazva ennek az együttműködésnek a mértéke. Az emberi faj felemelkedésének is éppen ez lehetett az egyik legfontosabb tényezője. Az együttműködés szükségessége, az arra való képesség és hajlandóság azonban történetileg változik,

időnként növekvő tendenciát mutat, időnként csökken, ciklikus formában⁷. A civilizáltság fogalma, amit több ezer éve használunk, a kultúrához hasonlóan mind a mai napig egyáltalán nem kristályosodott ki a társadalomtudományokban, szinte minden tudományterület és minden jeles modern teoretikus saját, külön bejáratú fogalmat használ.

A nagy területen vadászó, gyűjtögető népek nagyjából 200.000 évig jól elvoltak a vadászattal és gyűjtögetéssel, azonban úgy 12.000 éve olyan éghajlati változás ment végbe, ami miatt viszonylag rövid időn belül áttértek a mezőgazdaságra. Ez viszont már sokkal magasabb szintű szervezettséget és együttműködést követelt meg. A következő fejlődési lépcsőben megjelenő városokban pedig addig soha nem látott módon összezsúfolódtak az emberek, és így még kevésbé tűrhették meg a kötekedő, erőszakos alakokat. A Wikipédia szerint a latin *civitas* (szabad polgárokból álló város) szóból ered a civilizáltság szótöve is, alighanem a szintén latin *civilitas* (udvariasság, tisztesség) közvetítésével.

Egyértelmű, hogy már a korai őseink is a modern emberhez lényegében hasonló együttélési problémákkal néztek szembe. Genetikusan különösebben nem korlátozta az agressziót a személyiségük, azonban a csoportlét miatt rákényszerültek, hogy belső és külső korlátokat állítsanak az erőszakos, agresszív késztetéseik elé. A megnövekedett kollektív hatalom, a csoport ereje lehetővé tette, hogy hatékonyan lépjenek fel a csoporton belüli devianciákkal szemben, illetőleg érvényesítsék az érdekeiket a csoporton kívüliek vonatkozásában, ám ez is fokozott belső rendet kívánt (Chong 2017: 644).

A középkori osztrák és francia nagyvárosok életének szervezését még mindig a polgárok mélyen gyökerező félelme határozta meg mindenféle rendtelenséggel szemben. A változások általában bajt hoztak, a különböző természeti csapások, tűzvészek, áradások, járványok leküzdése is nagy közös erőfeszítéseket, szervezettséget igényelt. Majd, amint a veszélyt elhárították vagy elmúlt, az alapszintű rend és a rutin visszaállt (Dixon 1997: 829).

A modern pszichológia megkülönbözteti a versenyboldogságot az együttműködés boldogságától. Előzőnél a motiváció mások legyőzése és valamilyen hatalom megszerzése Morris (2004) szerint ez mozgatja a szívtelen főnököket és a fennhéjázókat. Mivel a legyőzött vetélytárs számára ez boldogtalanságot jelent, számos civilizáció törekszik arra, hogy a versengő szellemet visszaszorítsák. Draper (1976) szerint a busmanok szisztematikusan törekszenek erre, így nem engedik meg a zsákmány feletti dicsekvést, a gyermekeiknek pedig nem tanítanak versengést kiváltó játékokat. A buddhista tanok szerint is, a versengő embert egyszer nagy öröm éri, de ha a győzelmét más ember kárára érte el, a társadalom ezt rossz szemmel nézi, a tettén hosszú távon nagy valószínűséggel összességében sokat veszíthet. Így járnak a bűnözők, zsarnokok és a törtetők. Ezzel szemben az együttműködő ember kétszeresen is nyerhet: egyrészt a tetteivel magával örömteli érzés jár, másrészt a megsegített él és a közösség más tagjai is hálával és elismeréssel övezik, arról nem is beszélve, hogy később viszonzhatják is a jószívűségét. (Horváth 2020, p. 99.) Ezek szerint még a pszichológiai szintű vizsgálódás sem kerülheti el a csoportdinamika (fentebb: csoport erő), sőt a civilizált magatartásra irányuló társadalmi befolyásolás kérdéseit. Ez jól harmonizál Elias konfiguráció elméletével, amit a következő bekezdésben érintünk.

Goody írja Elias életművének elemzése kapcsán, hogy minden társadalmi élet velejárója bárhol a világon (és nyilván bármikor a történelemben), hogy az egyének valamilyen mértékben figyelemmel vannak más személyekre, ennek során korlátozzák a negatív érzelmeiket és az ezzel járó

⁷ Az ilyen ciklusokat számos tényező befolyásolja, de véleményem szerint leginkább az adott társadalmon belüli folyamatok logikája. Az eddigi emberi történelem során, ahogy Kiss Csaba felhívta rá a figyelmet, ezek a ciklusok egymástól távoli földrajzi helyeken eltérően mehettek végbe, csak kevésbé, inkább közvetett módon befolyásolhatták egymást. A jelenlegi globalizált civilizáció helyzete azonban ebből a szempontból merően eltérő.

viselkedésüket, ha másért nem, a *kölcsönösség* kedvéért (Goody 2003: 66). Elias célja az volt, hogy közelebb jusson ennek a szociogenetikus változási folyamatnak, a *társadalmi konfiguráció* alakulásának a megértéséhez. A civilizáció fogalmát kitágíthatja Elias társadalmi konfiguráció elmélete (*figurational sociology*). Eszerint az emberek különböző kapcsolatrendszer szerint csoportokban, államokban, társadalmakban élnek, amiket a kölcsönös függőség mintázata jellemez, azaz az együttműködés és a konfliktusok, amelyek azonban ritkán maradnak változatlanok. Egy mozgásban lévő társadalmi konfigurációban az emberi viselkedés módja a kultúra, az ízlés, az intellektuális eszmék, a társadalmi rétegződés bonyolult összefüggésekben változik. (Goody 2003: 67)

(a civilizáció átká) Tulajdonképpen a vetélkedés és együttműködés dichotómiája oldhatja fel a világirodalmon átívelő vitát (ál-vitát?), hogy a civilizáció áldás-e vagy átok az emberiség számára. Mindenesetre, ha csak az egyik felére, a versengésre koncentrálunk, igen sötét képet festünk a civilizációról. Jean-Jacques Rousseau kirohanását a civilizáció ellen gyakran idézik, amiben afölött kesereg, hogy a paradicsomi ártatlanság korát elsöpörte a civilizáció: „Az első ember, aki elkerített egy földdarabot és azt mondta a többieknek: ez az enyém, és a többi ember volt annyira együgyű, hogy el is higgye ezt neki, nos ő volt a civilizált társadalom megteremtője. Mennyi bűn, háború, gyilkosság, mennyi szerencsétlenség és borzalom megelőzhető lett volna, ha akadt volna valaki, aki kihúzta volna a jelzőkarokat és így kiáltott volna: nézzétek ezt az imposztort, mindannyian elveszünk, ha elfeledkeztek róla, hogy a Föld minden gyümölcse mindannyiunké és senkié egyedül!” A kevésbé romantikus filozófusok és más gondolkodók szerint persze a civilizáció éppen arról szól, hogy az emberek jobban megférjenek egymással.

Bowden azonban lát igazságot abban is, hogy a háborúzás, legalábbis annak egyfajta „fejlett” változata valahogy mégiscsak összefüggésben áll a civilizáció megjelenésével. Az összefüggés azonban meglehetősen bonyolult. Van olyan elképzelés, ami szerint a civilizáció és a háború egy töről fakad, hiszen a háború olyan mértékű erőforrásokat igényel, amit csak egy viszonylag fejlettebb, szervezett civilizáció tud biztosítani. Tehát a háborúra vállalkozó csoportoknak feltehetően több gazdagsága van, mint ami a pusztá létfenntartásukhoz szükséges, valamelyes létszám többletük is lehet, amellet bizonyos technológiai fejlettségre is szükség van, továbbá szervezettségre.

Talán még azt sem túlzás állítani, hogy a háborúk kényszerítő erővel járultak hozzá a civilizáció fejlődéséhez, ami, tegyük hozzá, egyáltalán nem csak az ősidőkre igaz, hiszen az újkorban és a mai időkben is a háborúk számos technikai újítás katalizátorai (persze, a pénz nem számít és a legjobb tudósokat küldjük Los Alamosba). Bowden ugyancsak rámutat, hogy ahhoz, hogy a háború ezt tegye a társadalmakkal, a civilizáció bizonyos alapfejlettségére azért szükség van, úgymint képesnek kell lennie felesleges élelmiszer és emberi erő „előállítására”, amit nyilván az agrárforradalom tett csak lehetővé. És itt felbukkan egy szintén ellentmondásos, de alapvető fontosságú társadalmi fejlemény: a specializáció révén egyesek vállalkoztak a közösség fegyveres feladatainak az ellátására. És persze ha már fegyver volt a kezükben... Ebben a folyamatban tehát sajnos nem a legokosabbak és még csak nem is a legrátermettebbek váltak vezetőkké, hanem azok, akik nagyon akarták ezt és meglátták, kihasználták a konfliktusos helyzetből fakadó lehetőséget.

Ily módon azt lehet mondani, hogy a civilizáció egyszerre volt a háború terméke és kiváltó oka. És ez, úgy tűnik, mind a mai napig így megy, talán egészen addig, míg a háború el nem pusztítja a civilizációt. Ha csak a környezetpusztítás nem lesz valamivel gyorsabb, de persze a legvalószínűbb szcenárió, hogy a civilizáció két fő ellensége kéz a kézben végzi el ezt a munkát. (Bowden 2016, p. 8-9.)

(Arisztotelész, Erasmus és más szerzők) Jegyzetünk céljaira talán legjobban az Arisztotelész által kialakított civilizáltságfogalom felel meg, ami szerint a nagyobb, szervezett közösségek a városok megjelenése teljesen új kapcsolati formákat követelt meg az emberek között, legelsősorban azért, mert – már a szükséges és lehetséges munkamegosztás okán is – nagyobb *különbségek* adódtak közöttük (Lukácsi 2003). Timothy Garton Ash *Szólásszabadság* című művében ugyancsak Arisztotelész nyomán megállapítja, hogy a civilizált (nála: kulturált, de minthogy a civilizáltság, mint viselkedési kultúra valóban a kultúra egyik alelete, ezen ne akadjunk fenn, látni fogjuk, hogy a legtöbb forrás felváltva, szinonimaként használja a két fogalmat) viselkedés a városokban együtt lakó, törvényszerűen sokféle ember szervezett erőfeszítését jelenti a rend és a hatékony együttműködés fenntartása érdekében (Garton Ash 2022: 467-8).⁸ Vegyük észre, hogy az itt idézett szerzők Rousseuval és társaival szemben alapvetően a dichotóm fogalom másik felére, az együttműködésre szorítkoznak csupán. De persze nem mindenki ilyen egyoldalú.

Az együttműködés és a sokféleség összefüggését hangsúlyozza Lányi is: „Mert érdemi párbeszéd és kölcsönös tisztelet csak a különbségek tudatában lehetséges (...)”, majd: létrejöttek „a középkori városokban (...) egyre differenciáltabb alakulatok, amelyek között az egymásrautaltság és a bonyolult munkamegosztás egyszerre teremt szolidaritást és támaszt véres konfliktusokat, míg lassanként ki nem bontakozik az ellentétek erőszakmentes kezelésének, a megegyezésre való hajlandóságnak a *politikai kultúrája*” (Lányi 2020: 53, 80, kiemelés tőlünk). Ezt a megközelítést Lányi Rotterdami Erasmustól származtatta. Erasmusnak a gyermekek „viselkedésbeli jólneveltségéről” írt kézikönyve (*De civilitate morum puerilium*, 1530) részletesen taglalja a kérdést, minthogy itt fogalmazódik meg a civilizáció sajátos értelme, amely napjainkig meghatározza a társadalmi magatartás irányelveit. Lányi szerint jórészt e könyv alapján honosodott meg maga a „civilizáció” kifejezés is, mint az emberi viselkedés kívánatos pallérozása.

Ezen alapvető megállapítások mentén haladva Elias is arra alapozta civilizációs folyamatra vonatkozó elméletét. Ebben a társadalmi szerepek előrehaladó megosztása, a növekvő racionalizáció, illetőleg ezzel összefüggésben az uralkodó rétegek erőszak-monopolizációja (hiszen ez is csak egyfajta munka, a rendfenntartás gesztusaival ugyanakkor a fizikai erőszak egy fontos személyes, emocionális eleme elhalványul) játszották a legfontosabb szerepet. Ezek a tényezők vezettek a civilizáltság megemelkedett szintjéhez a pre-modern társadalmakhoz képest. Ezzel együtt járt egy hosszabb távú előrelátás, valamint a személyészlés korábbi fekete-fehér szélsőséges dichotómiájának (barát vs. ellenség) a finomodása. Másként megfogalmazva, a fokozódó egymásrautaltsági láncolatokban a barátságos vagy ellenséges viselkedés az észlelő oldaláról nem a pillanatnyi érzelmi diszpozícióktól, hajlamoktól, hanem a hosszabb távú együttműködéshez fűződő érdekektől függött (Braun 2019: 289). Eliasnak ez a megfigyelése egybevág az ugyancsak pszichoanalitikus indíttatású Otto Kernberg koncepciójával, ami szerint a modern korban már csak az úgynevezett *borderline* személyiségzavarokra jellemző a szélsőséges személyészlés és az ezekhez kapcsolódó szélsőséges emocionális válasz, az egészséges psziché viszont képes a differenciált szociális észlelésre és válaszokra (Kernberg 1975).

(civilizáció definíciók) Bowden viszonylag friss tanulmányában már elmerészkedett odáig, hogy egy viszonylag kompakt definíciót adjon: „a civilizáció egyszerre egy folyamat és egy cél. Leírja egy társadalom civilizálttá válásának folyamatát, a természetes, vad, barbár állapotból kiindulva.

⁸ Anélkül, hogy a gondolatmenetet (még ennél is jobban) el kívánnám téríteni, megjegyzem, hogy az elemek különbözőségének, változatosságának alapvető jelentősége lehet a rendszerelméletben és a hálózatok elméletében (Meadows, 2003, Barabási, 2020) abban a tekintetben, hogy ez adhat magyarázatot arra, hogy az egyes elemek egyáltalán miért lépnek egymással kapcsolatba.

Meghatározza, hogy hogyan néz ki egy társadalom, amit jelentős urbanizáció, társadalmi és szakmai rétegződés, a szabadidő luxusa és a művészetek és tudományok ezzel együtt járó fejlődése jellemez. Az arra való képességet, hogy ésszerűen komplex társadalompolitikai szerveződést és önkormányzást hozunk létre az adott kor standardjai szerint, régóta a civilizáció központi követelményének tartjuk.” (Bowden 2016, p. 2.) A civilizáció átfogó fogalmában itt tehát szinte szétválaszthatatlanul keverednek a civilizált magatartásnak és a kultúráltságnak az elemei. A termelési fölösleg, a szabadidő egyszerre vezetett a társadalmi rend és szervezettség emeltebb szintjéhez és a művészetek és tudományok fejlődéséhez.

Bowden kiváló áttekintésében tucatnyi civilizáció fogalmat gyűjtött össze a leginkább ismert és elismert szerzőktől. A XIX. századi meglehetősen tautológikus nyugati civilizáltság fogalom („civilizált az, amilyenek mi vagyunk”) hamarosan elvesztette a tudományos közösség jóváhagyását, ahogy erre maga Huntington rámutatott 1998-ban. Ennek folyományaképpen részletesebb, lényegretörőbb, tartalmibb definíciók láttak napvilágot. Például Emile Durkheim és Marcel Mauss révén: “A civilizáció egyfajta erkölcsi miliőt jelent, amelyet a nemzetek bizonyos száma elfogad, amely közösségen belül a nemzetenkénti eltérés csupán az általános fogalom valamilyen sajátos formája.” Arnold Toynbee szerint civilizációk jönnek és mennek, de a Civilizáció, nagy ‘C’-vel sikeresen előre halad, kitart. Egy civilizáció kis ‘c’-vel ehhez képest a Civilizáció absztrakt eszméjének valamilyen történelmileg meghatározott megnyilvánulása. Toynbeénél, mint sok szerzőnél a Civilizáció egyfajta spirituális fogalom, ami akkor jön létre, ha egy társadalomban legalább egy bármilyen kis kisebbség felszabadul a túlélésért folytatott harc feladatai alól és így már a szó modern értelmében gazdasági-kereskedelmi tevékenységet tud folytatni, ami az adott társadalom túlélése és fejlődése szempontjából alapvető fontosságú. Kicsit általánosabban értelmezve, Toynbee civilizáció fogalma a társadalmi munkamegosztással mutat szoros összefüggést, az elit szakmák kialakulásával, azaz a közvetlen termelési feladatoktól felszabadult idővel való hatékony gazdálkodással. Ezt a gondolatot annak idején Hobbes még úgy fogalmazta meg, hogy a túlélésért folytatott küzdelem mellett kialakult gazdagság alapozta meg a társadalmi békességet és szabad időt, ami azután a filizófia kialakulásához vezetett a nagy és virágzó városokban.

A civilizáció, a társadalom életfunkcióinak a fenntartása és a kormányzás Bowden megfigyelése szerint együtt szerepel a legtöbb civilizáció fogalomban. Idézi Anthony Pagden megfogalmazását, ami szerint filozófiai értelemben a civilizáció története a progresszív komplexitás története, az emberi képességek szabad kifejeződése és fejlesztése a társadalomban. R.G. Collingwood három aspektusát emelte ki a civilizációnak (itt a civilizáció egy gyűjőfogalom, a kultúráltság és civilizáltság számára): gazdasági, társadalmi és jogi vonatkozások. A gazdasági civilizáció nem egyszerűen a vagyon felhalmozását jelenti – az éppenséggel romboló hatással van a gazdasági civilizációra – hanem a valódi civilizált (itt: sokoldalú, kultúrával átitatott, rendszerbe ágyazott, reziliens stb.) gazdagságra vonatkozik. A társadalmi civilizáció valójában az a terület, ahol az emberiség társas képességei érvényre tudnak jutni a közös cselekvésben, vagy egyszerűen csak egy igazi közösségben. A civilizáció harmadik fogalmi összetevője pedig egy olyan társadalomra utal, amit a jog igazgat, nem is annyira a büntetőjog megtorló szabályai, hanem inkább a polgári jog együttműködésre utaló rendelkezései. Collingwood számára tehát “civilizáció az, ami a közösséggel történik, előrehaladás egyfajta ideális állapot megközelítése irányában”. Collingwood úgy érvel, hogy a civilizált társadalom, így aztán a civilizáció maga is a jogállamiság (rule of law) elvei mentén működik. A három elem, amit felvetett, összekapcsolódik egy olyan közösségben, amely önmagát jogokkal, ha tetszik, alkotmánnyal képes kormányozni. Bowden ezzel kapcsolatban idézi Adda Bozemant is, aki rámutatott, hogy a Collingwood által felvázolt civilizált együttélés eszméjével szemben az örökös, szabályozatlan konfliktusok évezredek óta ezzel szemben nem értek el mást, mint az állami határok újra és újra történő átrajzolását, miközben feláldozták az emberiség művészeti, különösen építészeti örökségének jelentős

részét, elpazarolták a valódi értelemben vett gazdagságot és százmilliók életét oltották ki. Ez a fajta civilizátlanság felesleges, visszataszító és az egyetemes emberi kultúrával szemben álló folyamat. Bozeman ebből következően megállapítja, hogy az államok közötti politika és történelem helyett az igazi előrehaladást a népek és személyiségek békésen kiépített kapcsolatrendszere jelentette. (Bowden 2016, p.2-4.)

(méltóság) Az emberi méltóság véleményem szerint a civilizáltság kulcsfogalma. Az emberi közösségek egyik legfontosabb feladata éppen az, hogy a társadalmi vagy csoport-, családszintű munkamegosztásnak megfelelően lehetőleg minden tagjuk megtalálhassa a saját méltóságát, azaz társadalmi pozícióját, amiben elismerik, értékelik, illetőleg megkapja a neki járó tiszteletet. Egy civilizált közösség innen ismerszik meg. A méltóság fogalma mögött a szociális státus tartós elismerése, az adott közösségben senki által nem veszélyeztetett pozíciója áll, ami szilárdan képes biztosítani az együttműködés kereteit és szigorúan korlátok közé szorítja a vetélkedést, mintegy automatikusan, szimbolikus, de hatékony eszközökkel.

Nem véletlen, hogy az alkotmányok kiemelt hangsúlyt helyeznek az emberi méltóság védelmére. A magyar Alaptörvény preambulumban kinyilvánítja, hogy „az emberi lét alapja az emberi méltóság”, majd tucatnyi helyen körülbástyázza ezt az alapvető emberi jogot, így pl. a II. cikkben: „Az emberi méltóság sérthetetlen. Minden embernek joga van az élethez és az emberi méltósághoz.” A német szövetségi alkotmányban is első helyen szerepel az emberi méltóság az alapvető jogok között: „1. cikk (Emberi méltóság – emberi jogok – az alapvető jogok kötőereje) (1) Az emberi méltóság sérthetetlen. Minden állami hatóság kötelessége tiszteletben tartani és védeni azt.”

Már az angol XIX. századi politikában is összekötöttek olyan alapvető politikai követeléseket, mint az általános választójog az emberi méltósággal. Ahogy a Kartista mozgalom képviselője J. R. Stephens megfogalmazta: „...általános választójog alatt azt értjük, hogy minden dolgozó embernek legyen joga egy jó kabáthoz a hátára, egy jó kalaphoz a fejére, jó tetőre, hogy a háza népét biztonságba tudhassa és egy jó vacsorára az asztalán.” (Acemoglu 2012, p. 312.).

Másfelől viszont az antiszociális magatartások mögött igen sokszor a státuszirigység, a magasabb, erősebb rang kivívásának vágya vagy az elért státus megvédelmezésének az igénye áll. Ez a motiváció annyira erős, hogy még akár csak időlegesen és szimbolikus is ragaszkodunk a kielégítéséhez. Ezért tolakszunk a sorban, ezért háborodunk fel, ha egy másik gépkocsi megelőz minket, ezért követnek el embertársaink kisebb vagy nagyobb hazugságokat, csalást, de ugyancsak a státuszirigység komolyabb fokozatai miatt feledkezünk meg magunkról és bántunk másokat vagy éppen ezért okozhatunk akár kárt vagy sérülést is másoknak. Jelentkezzen, aki soha sem követte el ezeket.

A szociális státus, az elfogadottság, elismertség vágya a státuszfogyasztásban és a szűkebb értelemben vett divatban is megjelenik. Ennek a jelenségnek a továbbgyűrűző hatásai óriásiak lehetnek. Castells mutat rá, hogy a posztmodern kultúra egyik sajátossága a fogyasztási és divatcikkek iránti igény egyre nagyobb szóródása (fogyasztói, kereskedelmi individualizáció), ami az egyszerű tömegtermeléshez képest egészen más termelési struktúrákat igényel, amiből újfajta kommunikációs igények következnek. Ehhez képest nyilván az Internet jókor volt jó helyen, hogy maga is hatalmas társadalmi átalakulásokat idézzon elő, azonban az információs kor az eredetileg marxista gyökerű Castellsnél mégiscsak a „termelési viszonyokból” indult el (Castells, 2009). Érdekes módon a divatnak már a nagy ipari forradalom bekövetkezésében is igen jelentős szerepe lehetett, hiszen Angliában aligha véletlenül éppen „a textilipar volt az Ipari Forradalom hajtóereje, ami egyúttal a világgazdaságot is forradalmasította, mivel az 1780 és 1880 között megduplázódó angol export vezető tényezője is ez volt” (Acemoglu 2012, p. 205.).

Ahogy Lebow rámutat: „mindig is túlterheltek voltunk a belénk ivódott áhítózással arra, hogy elismerjenek bennünket, hogy jó szociális pozíciót érjünk el – ezzel a versengés elválaszthatatlanul együtt jár. Mégis, a történelem folyamán fel-fel csillan a remény, talán egy trend is, hogy egyre inkább békés legyen ez a versengés” (Welch 2010: 449). Mindenesetre a család, a bizalmas barátságok és a munkában lelt öröm a személyes boldogság három legfontosabb tényezője. A boldogság mérhető szintje jobban korrelál a barátok számával és azzal, milyen gyakran találkozunk velük, mint bármely egyéb tényezővel, beleértve a jövedelmet, a külső megjelenést vagy az intelligenciát. Lehet, hogy a médiaalapú piacgazdaság növeli a kapcsolati hálót, de a bizalmas barátok számát nem. Másfelől a depresszió, amit nyugodtan nevezhetünk kóros boldogtalanságnak, az egyik nagyon erős tényezője a különböző társadalmi hierarchiákban elfoglalt alacsony státus. Általánosabban, minél nagyobb egy társadalomban az egyenlőtlenség, annál magasabb a depresszió és más hasonló mentális betegségek előfordulási aránya. (Horváth 2020, p. 40. és 52.) Erre a kérdésre még a következő pontban is kitérünk.

A társadalmi verseny szabályai ugyanakkor messze nem méltányosak: aki egyszer nyer, a nyereségét arra használhatja fel, hogy a következő fordulóban a pálya őfelé lejtessen, sőt lehetőleg ne is legyenek igazi vetélytársak. Sok pénz (föld, gyár, értékes információ) birtoklásával mintegy befagyaszthatjuk az elért szociális státuszunkat, sőt, adott esetben még arra is futja, hogy jótékonykodjunk vagy másként próbáljuk meg leszerelni a nincstelenek elégedetlenségét. Emiatt, ahogy arra már utaltunk, a dicsekvés, felvágás tilos lépések a szociális játszmában, még akkor is, ha ezek ösztönszinten zsigeri kielégüléssel járnának. Végül is ez a szocializáció lényege: visszafogni a nyers késztetéseinket a békesség és együttműködés érdekében (Belk 2006: 180).

Az építészeti kultúra fejlettsége is nagyon sokat tehet az emberi méltóság feltételeinek megteremtésében. Az újkor hajnalán a nyugat-európai nagyvárosokat úgy tervezték meg, hogy a személyes szabadságot tükrözzék. Széles utcákat nyitottak, a forradalom és a napóleoni uralom utáni Párizs egyik feléből át lehetett sétálni úgy a másikba, hogy senkivel sem kellett érintkezni sem szóban, sem fizikailag. A széles tereket azonban időnként ünnepségek, fesztiválok töltötték meg, illetve spontán helyi közösségek mindennapi életének a részévé váltak. A házak belső terét is egyre inkább úgy tervezték meg, hogy a kiváltságosok, akiknek ezekben lakásuk volt, akár tudomást sem kellett vegyenek a városban zajló dolgokról. A város – szemben a falvakkal, ahol a fizikai megerőltetés és a fizikai erőszak a mindennapok része volt – ilyen szempontból a test felszabadítását is jelentette (Dixon 1997: 826). Bár ez a gondolat alapvetően kapcsolódik az emberi méltóság témaköréhez, vissza kell utalnunk egyrészt a civilizáció kialakulásának, továbbfejlődésének alapvető feltételrendszerére, az egyén szabadságának megnövekedésére, de akár az individualizációs paradoxonra is: a csoportjaikban elismert, sikeres emberek megtehették, hogy csodabogárként viselkedjenek és ezt akár úgy is kifejezzék, hogy nagyobb *személyes teret* igényelnek maguknak (Hall, 1969.).

(*boldogság*) A civilizált viselkedés motivációs bázisának vizsgálata során, ahogy láttuk, nehezen lehet kikerülni a boldogságkeresés témakörét. Horváth András, aki egy több mint 500 oldalas nagyívű monográfiát szentelt a kérdésnek (jelezve, hogy Buettner 2011-ben 4000 tudományos közleményt számolt a témában, csak a XXI. században már), az előszóban pedig Horváth a következőképpen fogalmaz: „Arisztotelészről a mai pszichológusokig mindenki egyetért abban, hogy a boldogság a legfőbb jó, és úgy tűnik, elérésének vágya minden cselekedetünk végső mozgatórugója.” (Horváth 2020, p. 17.) Már ha valamennyire is pszichológusnak számítok (legalábbis a diplomám szerint), hadd jelezzem, hogy én az együttműködés-versengés dichotómiájáról eddig elmondottak alapján nehezen tudnék ezzel teljes mértékben egyetérteni. Ezzel egybehangzóan, ahogyan a későbbi fejezetekben látni fogjuk, a kultúra és civilizáció bemutatását, benne a két fogalom meglehetősen relatív elhatárolását is az emberekben meglévő dichotóm motivációs rendszerre hivatkozva szeretném felépíteni.

Ehhez képest a boldogságkeresés, mint önálló motiváció nem áll meg. Elég csak József Attila professzor úrra hivatkozni: „*Láttam a boldogságot én, lágy volt, szőke és másfél mázsa. Az udvar szigorú gyöppén imbolygott göndör mosolygása.*” (Eszmélet, XI.) Ahogy a kísérletes pszichológia gazdagon dokumentálta, minden emlős az egyszerű jutalomnál nagyobb motivációval dolgozik a büntetés elkerülése érdekében és még nagyobb a környezete mintázatának megismeréséért. Az élet tehát bonyolult mintázat, aki csak a habos sütemény részét szeretné magának, keserűen csalódní fog. Maga Horváth is idézi Lane 2000-es megállapítását, miszerint „nem a boldogság, hanem épp az elégedetlenség tesz minket produktívvá és ezt mintha szívesen vállalnánk is”, majd Layard 2005-ös munkájából: ha elveszítenénk valamit azokból a kényelemnövelő technikai vívmányok közül, amik már egyébként nem is tettek minket számottevően elégedettebbé az életünkkel, az bizony komoly lelki fájdalommal járna. Emellett szintén a megközelítő és távolító, pozitív és negatív élmények együtthatását húzza alá az a pszichológiai közhely, hogy a keresés, várakozás, befektett munka szükségszerű része a boldogságnak, az odajutás izgalma és fáradsága legalább annyira fontos, mint ott lenni valahol (Horváth 2020, p. 24., 27. és). Ismét csak a már hivatkozott, valamennyiünket felső fokon tanító professzorra hivatkozva: „Aki dudás akar lenni, pokolra kell annak menni!” (mind a Külvárosi éj, mind pedig a Medvetánc c. kötetek mottója ez a középkori népdal volt).

Abban viszont feltétlenül egyet kell értenünk Dutton 2012-es látéletével, hogy mára a nyugati (északi) világban kialakult „a legversengőbb, legrézesebb, legöntetszelgőbb, legönteltebb és legindividualistább nemzedék, amely valaha is létezett. (Horváth 2020, p. 29.). Az is igaz viszont, amit Szondy írt 2010-ben, hogy még korunkban is vannak stabil demokráciák, ahol a kormányzás hatékony és megbízható, nem korrupt és polgárainak megfelelő politikai szabadságjogokat biztosít. Ezekben az országokban az emberek több bizalommal vannak egymás iránt, nem látnak egymásban sem fizikai, sem más fajta fenyegetést. Az empátia, a tolerancia és a segítőkészség a boldog társadalmakhoz nélkülözhetetlen, viszont az igazságtalanságoknak romboló hatása van. (Horváth 2020, p. 31.) Ezek a fogalmak már a civilizáltság részletesebb vizsgálata irányába mutatnak.

6. Civilizáltság a pszichológiában, szociológiában, filozófiában, közgazdaságtanban, politika tudományban, jogtudományban

A civilizáció előző bekezdésben vázolt koncepcióját megerősíti az, hogy megtalálhatók a vele tartalmilag, lényegét tekintve megegyező vagy nagyban átfedő megfelelő fogalmak más tudományágakban is, így a pszichológiában, szociológiában, filozófiában, közgazdaságtanban, politikatudományban és a jogtudományban. Úgy látszik, hogy ez a fogalom alapvető fontosságú egy sor tudományág számára.

(a késleltetés pszichológiája) Kézenfekvő párhuzam adódik a civilizáltsággal az agyi anatómia (pl. a kisagy szerepe), a kísérletes és viselkedési pszichológia és a személyiséglélektan területéről. A késleltetés képessége a szociálpszichológiában, csoportlélektanban is alapvetően civilizációs követelményként jelenik meg, az azonnali kielégülés mohó keresése, a habzsolás civilizálatlan dolog és a környezetünk bünteti. Viszont a jólneveltség, mint alapvető civilizációs kiindulópontunk az életben, sokat segíthet a társas elfogadottságban. Ahogy mondani szoktuk, megtanultunk késsel-villával enni, nem vagyunk az erdőben és hasonló. Ami az evést illeti, a konyhaművészet vagy a *slow food* mozgalom a lassú fogyasztást esztétikai értéké emeli, így a kultúra tágabb fogalmkörével, a viselkedéskultúra mellett más területekkel is együtt hat a civilizáltság követelménye. Persze a lassú

örömeiket is meg kell tanulnunk élvezni. Nyilvánvaló párhuzamok adódnak a szexuális kultúrával, amelynek hiánya sok-sok embert szerencsétlenné tesz, holott tanulható (nyilván nem a pornográf tartalmakból), ami egy kevésbé álszent kultúrában természetes és könnyű lenne. A kultúra nem mindig tökéletes támogatója a civilizáltságnak.

(kölcsonös sorskontroll) A szociológia, szociálpszichológia és játékelmélet tudományaiban ugyancsak a civilizáltsághoz hasonló jellegű szituációkat tanulmányoznak, amelyeket talán a kölcsönös sorskontroll gyűjtőnév alá sorolhatunk. Az együttműködésre ítélt emberek általában, egyenlő vagy egyenlőtlen mértékben, de valamilyen szinten mindenképpen befolyással bírnak egymás jólléte, boldogulása fölött, tehát kölcsönösen kontrollálják egymás sorsát (Kulcsár 1994-7, Fülöp Márta 2013). Nagyon érdekes esete a kölcsönös sorskontrollnak, amikor a szereplők kifejezett versenyhelyzetben vannak, mégis együtt kell működniük. Fülöp Márta ezt a helyzetet *koopetíciónak* nevezi. Példái között szerepelnek a nagyáruházak különböző üzletei, akik egymással kíméletlen versenyt folytatnak, azonban kénytelenek közösen fellépni a helyiségek bérbeadójával vagy a catering szolgáltatókkal szemben (Fülöp Márta 2013). Úgy gondolom, hogy a legkülönbézetőbb sportok is jó példái lehetnek a koopetíciónak, a világhírű sakkozók például együtt hoznak létre úgymond műalkotásokat a játszmáikból, miközben le akarják győzni egymást. A küzdősportokban is visszaüt az agresszív, minden áron való győzni akarás, az ellenfél tisztelete nélkül a versenyző semmire sem mennek. Még a labdarúgásban is és más csapatsportokban, miközben a csapat győzelme a legfontosabb, a játékosok igyekeznek kitűnni, egy jobb szerződés, meg egyáltalán a közönség elismerése végett. De aki túl sokat önzőzik, hamar kikerül a csapatból. A társadalmi élet más területein, más tudományágakban a kölcsönös sorskontroll mintázata szintén jól kivehető. A közlegelők tragédiája, a fogolydilemma és a különböző fenntarthatósági modell játékok voltaképpen a kölcsönös sorskontroll különböző megfogalmazásai.

(a közlegelők tragédiája) A kölcsönös sorskontroll talán legismertebb megnyilvánulása, szociológiai iskolapéldája, a közlegelők tragédiája, amit Garret Hardin írt le a középkori angol falusi birtokkataszterek alapján, amelyek a birtokviszonyok alakulását pontosan követték. A közlegelők tragédiája helyzet kiindulópontja az volt, hogy a középkorban az osztatlan falusi legelőket a parasztok közösen használták az állataik számára. A tragédia tulajdonképpen már akkor elkezdődött, amikor egy darabig minden rendben ment. Ekkor ugyanis a gazdák lassú gyarapodásnak indultak, ami miatt először a legügyesebbek, legéletrevalóbbak emelni tudták a közös legelőre kihajtott tehének, birkák stb. számát, majd természetesen a többiek is igyekeztek a példájukat követni. A precízen vezetett angol vagyonkataszterek tanúsága szerint emiatt időről időre teljesen kimerültek a közös legelők és az azokat használók valamennyien földönfutóvá váltak, zsellérsorba süllyedtek. (Hardin 1968) Tekintettel arra, hogy a kimerült legelők egy jó idő múltán ismét használhatókká váltak és a folyamat kezdődött előlről és általában ugyanúgy végződött, mint a megelőző esetekben, a közlegelők tragédiája a civilizációs történetek ciklikusságát is jól példázza.

(fogolydilemma) A modern kori szociológia, szociálpszichológia tudománya a kölcsönös sorskontroll mintájára számos hasonló modellt felépített, így például a klasszikus fogolydilemmát. Az elképzelt, de matematikailag jól alátámasztott helyzetben egy bíró úgy keveri a kártyákat, hogy a beismeréssel vagy tagadással a vádlottak meghatározhatják a saját és egyúttal egy másik fogoly büntetésének nagyságát is. Együttműködhetnek – és akkor mindketten viszonylag jól járnak – vagy megpróbálhatják kijátszani a másikat – ami ha sikerül, az egyikük (a „nyertes”) nagyon jól jár, a másikuk (a „lúzer”) azonban nagyon

rosszul. Az utóbbi ügyeskedés, a kijátszás általában sikertelen és, mivel a legtöbbször mindkét fogoly ezt az utat választja, a fogolydilemma elrendezése szerint mindketten elég rosszul járnak. (Mérő 2009)

(fenntarthatósági játékok, rendszertudományi modellek) A fenntarthatósággal foglalkozó rendszertudósok is gyakran modellezik a kölcsönös sorskontrollt, például a *Fish Banks* játékban. Ezt a játékot, mint a rendszertudományok és a fenntartható fejlődés sok más demonstrációját Dennis Meadows, a fenntartható fejlődés rendszerszemléletű megfogalmazója fejlesztette ki és a rendszertudósok a világon mindenütt előszeretettel alkalmazzák. Magyarországon elsősorban Zlinszky János, a Meadows által alapított Balaton Csoport egyik vezetője népszerűsítette. A *Fish Banks* játék során a játékosok eldönthetik, hogy egy adott tengerterületről a maguk részéről mennyi halat fognak ki. Figyelemmel kell lenniük a halállomány természetes megújulókéességére, a saját flottájuk fenntartására és ha lehet fejlesztésére, na meg persze fél szemüket állandóan a versenytársakon kell tartásuk. Nem nagyon jegyezték fel még olyan *Fish Banks* játékot, ahol legfeljebb négy-öt forduló után még maradt hal a tengerben...

(a politika, mint kölcsönös sorskontroll) A politikatudomány és a filozófia Posner, Rorty, Dewey és mások írásaiban a politikát a társadalmi konfliktusok formalizált megoldásának tekinti, ahol az érdek- és véleménykülönbségek felszínre kerülhetnek és a társadalom tagjai megegyezhetnek a mindannyiuk számára élhető megoldásokban (Appiah 2017: 517). Ha a dolgok rendben mennek egy modern demokráciában, az állampolgárok a szakpolitikusokra hagyják a közügyek intézését és egyes kivételes esetektől eltekintve, amikor a közvetlen demokrácia eszközeihez folyamodnak, csak a választások során szólnak bele a politika alakulásába. Amíg nem hallanak, tapasztalnak visszaélésekről, hibákról, addig megbíznak a megválasztott politikusokban, akik cserébe igyekeznek legjobb tudásuk szerint és a legjobb szakértők bevonásával, valamint, ez sem mellékes, a legtakarékosabban ellátni a feladataikat (Pápay 2010). Nem nehéz felismerni ebben is a kölcsönös sorskontroll egy különösen összetett és bonyolult változatát.

(a jogi kultúra és az igazság érvényesülése) Az is nyilvánvaló, hogy a társadalmakban a jogrend egyik legfontosabb szerepe éppen a társadalmi béke, az állampolgárok közötti együttműködés biztosítása; különösen az eljárásjogok azok, amik a vetélkedés és együttműködés különös elegyét szabályozzák. A jogi útra terelt viták eredendően azzal járnak, hogy a társadalomban elkerülhetetlen érdekütközéseket nyers erőszak helyett pártatlan hivatalnokok, bírák vagy éppen egy egész közösség előtt, meghatározott szabályok, valamint az egyenlőség és tisztánlátás garanciái mellett dönthessék el. Mondhatnánk ugyanakkor, hogy amikor az angolszász és más eljárásjogok a bíró helyett a felekre bízzák a bizonyítást, feladják a fegyveregyenlőséget, akkor az történik, amire Jerome Frank híres kijelentése (állítólag) utalt: „az amerikai joggyakorlat a küzdelem elméletén, nem pedig az igazság elméletén nyugszik”.

Meglehetősen pragmatikus okokból (legalábbis a törvényszékek tehermentesítése és a jogviták végeláthatatlan elhúzódásának megakadályozása érdekében) az eljárási szabályok rövidre zárhatják, a felek számára általában idegen és nehezen átlátható keretek közé szoríthatják az ügymenetet, a vitázók előadásait és a bizonyítást. Ráadásul a jogban – a tudományok és a társadalomtudományok többségével ellentétben – nem nagyon létezik valószínűségi, „kicsit ez, kicsit az” szemlélet. A bírók nem úgy szocializálódnak, hogy erős tolerancia fejlődne ki bennük a bizonytalansággal szemben. Ezzel együtt, ha sikerül szót érteniük a szakértőkkel vagy akár maguk kezdeményeznek a felektől független

amicus curae véleményt, közelebb kerülhetnek az anyagi igazsághoz és az igazságossághoz. Ahogy Scheppele fogalmaz: ha mind a jogászok, mind pedig a tudomány képviselői nyílt és befogadó módon állnak hozzá a jogi eljárásokhoz, akkor a két kultúra közötti különbségek áthidalhatók lehetnek (Scheppele 2003: 364-5).

(tulajdon) Egy civilizált társadalomban, ahol egyrészt az állami erőszak-monopólium, másrészt a beépült civilizációs normák, erkölcsi szabályok a nyers, közvetlen erőszakot kizárják, a mások feletti uralom, a szociális státusz iránti vágy elfogadott kielégítésének egyik hathatós eszköze a tulajdon. Könnyen belátható, hogy a tulajdon és az erőszak között történelmileg igen szoros a kapcsolat. Utaltunk már rá, hogy az őskori közösségeknek fegyveres védelmet biztosító csoportok eleinte csak a hadviselés költségeit (*wartime taxes*) kérték el ezért, később – ahogy az uralmuk megszilárdult, intézményesült – az adózás az állam és igazgatás költségeinek fedezésére állandósult, ennek nyomán pedig kialakult egy vagyonos uralkodó réteg (Braun 2019: 290).

A vallásos közösségek általában elismerik, tisztelik a tulajdont, ahogyan a Biblia is. A kormánytól, igazgatási vezetőktől való függetlenség, a munka méltósága, az emberek kreativitása zálogának tekintik és Isten áldásának. Harries püspök erről szóló okfejtésében utal Teng Hsziao-ping tulajdonjogi reformjára, ami által Kína mindössze 6 év alatt megduplázta 800 millió paraszt jövedelmét. Mindazonáltal azt is elismeri, hogy a piacgazdaság az egyenlőtlenségek soha nem látott elmélyülését is magával hozta, egyúttal pedig a társadalmi szolidaritás gyengülését.

A vallásoknak, csakúgy, mint a különböző nem gazdasági jellegű globális és regionális hálózatoknak nagy szerepük lehet a kismimizett rétegek méltóságának újrateremtésében, ami nem lehetséges anélkül, hogy az alapvető szükségleteiket megbízhatóan kielégíthessék. Minden nagy világvallás felelősségnek is tekinti tehát a tulajdont, valami olyasminak, amit gazdái Istentől kaptak kölcsönbe azért, hogy jót tegyenek vele és támogassák a nincsteleneket. Harries szerint a civilizációk nem az erejükre támaszkodva élhetnek túl, hanem azáltal, hogy hogyan kezelik a gyengéket, szegényeket és hatalom nélkülieket. A neoliberális (ellen)forradalomban szabadjára eresztett globális kapitalizmus ehhez képest ugyan egyfelől az emberi életfeltételek javítását ígéri, másfelől viszont az egyenlőtlenségekkel, a környezet elpusztításával és kulturális vandalizmussal fenyeget. (Gorsky 2004: 113)

Belk nem ért egyet azokkal, akik szerint a pénz iránti sóvárgásunk elsősorban célfeltételezett lenne, azaz az egyéni, elsősorban biológiai célkitűzéseink eszközét tisztelhetnénk benne. A pénz mágiját inkább egy olyan társadalmilag rögzült, tanult rituálénak tartja, amely révén a biológiai motivációnkon lépünk túl. Szerinte tehát éppenséggel a pénz az egyik legfontosabb civilizációs faktor. A pénz a lehetőség metaforája, felszabadítja és stimulálja a képzeletünket. (Vajon miért jut rögtön eszünkbe a korábbi fejtegetés a civilizáció és a háború kölcsönös kapcsolatáról?)

Mondhatjuk viszont, hogy éppen ez a virtuális hedonizmus vezet bennünket a fogyasztói kultúra irányába. Az amerikai bankjegyeken található *'In God we Trust!'* felirat igazsága helyett a pénz használatával, gyűjtésével valójában azt fejezzük ki, hogy a kormányzatban és az adott társadalmi rendszer szilárdságában hiszünk, a pénznyomtatásban, a kölcsön és megtakarítási ügyletekben, a tőzsdében, a biztosítási társaságokban és a nyugdíjrendszerben. A rituálék, amelyeket ezek az intézmények a mi tevékeny részvételünkkel bemutatnak, valójában a mi közös, békés együttműködési szándékainkat testesítik meg, ami nélkül az életünk magányos, szegény, szennyes, brutális és persze rövid is lenne. (Belk 2006: 180) Már itt megjegyezzük, hogy Belk szinte szóról szóra úgy fogalmaz, mint Polányi, akit a 10. fejezetben idézünk majd kicsit részletesebben (Polányi 2004: 75).

(*társadalmi tőke*) A közgazdaságtan társadalmi tőke koncepciója szerint egy ország gazdagságát nem csak a (még) rendelkezésére álló természeti tőke és a szokásosan figyelembe vett egyéb tőkejavak, mint a termelő- és pénztőke, az emberek tudása és munkaképessége (humán tőke), hanem az emberek együttműködési készsége és hajlandósága, azaz a társadalmi tőke határozza meg (Fukuyama 2000, Claridge 2004). A társadalmi tőke alapvetően attól függ, hogy a szereplők mennyire hajlandók együttműködni, azaz főként attól, hogy mennyire bíznak meg egymásban.

Megjegyezzük, hogy a nem közvetlenül gazdasági jellegű tőkejavak között említik még a szimbolikus és a politikai tőkét is (Eric 2023: 1), ami a társadalmi tőke és a politikai értelemben vett civilizáltság között teremthet kapcsolatot. A társadalmi tőke a fentebb tárgyalt tulajdon intézményéhez is kapcsolódik, továbbá, ahogy a következőkben látni fogjuk, a társadalom tagjai közötti verseny írott és íratlan, tisztá és tisztátalan szabályaival is igen szoros összefüggésben áll.

Adam Smith híres 'láthatatlan kéz' modelljében – amit *A nemzetek gazdagsága* című könyvében publikált 1776-ban – arról ír, hogy a vacsorában, amit élénk tálnak nem a mészáros, a pék vagy a sörfőző emberbarát jóindulata nyilvánul meg, hiszen ezek az emberek csak a saját javukat keresve termelték meg számunkra ezeket a javakat. Keményen dolgoznak minden nap, hogy legyűrjék a versenytársaikat és állva maradjanak a piacon. Ez önműködően alacsonyan tartja az árakat és magasan a minőséget. Ez a gondolat talán azért bizonyult olyan nagy hatásúnak, mert éppenséggel a versengésből vezette le az ellenkezőjét: a társadalom bonyolult gépezetében az egyes alkatrészek olajozott együttműködését.

Marvin Brown azonban csaknem 250 évvel később nekiszegezi a kérdést: hol volt Smith úr, amikor a szabadpiacról szóló alapvetést megfogalmazta? Talán egy elmaradott kis faluban valahol Skóciában vagy egy gyarmati ültetvényen? Nem, Smith úr Glasgowban időzött a filozófgatást kedvelő széplelkek körében, akik nem mellesleg vagyonokat halmoztak fel az atlanti-óceáni kereskedelem révén, főként a dohánypiacon. Skócia gazdaságát bizony ezek a kereskedők virágoztatták fel, akik az afrikai rabszolgapiacok, a virginiai ültetvények és az óhaza háromszögében mozogtak.

Brown nem sok különbséget lát Adam Smith és a mostani, szabadpiacot feltételező, szorgalmazó, istenítő közgazdászok között. Ők ugyanúgy hajlamosak elfeledkezni a gazdagság forrásairól, a vendégmunkásokról, a kereskedelmi egyezményekkel és egyenlőtlen feltételekkel megnyomorított fejlődő országokról és a kizsákmányolt természetről (Newton 2012: 598-600). Ebben a megközelítésben a gazdaság valójában elkeseredett harc a társadalom egyes tagjai, illetőleg különböző társadalmak között, ahol az együttműködés csak kényszerek, nem utolsósorban társadalmi és állami ellenőrzés mellett folyhat rendezetten.

Brown mindazonáltal maga is Arisztotelész elképzeléséből indul ki az emberi közösségek természetes formálódása kapcsán a városokban összegyűlt, mi több összeszövetkezett emberek közösségében. E közösségek elszántak rá, hogy a jog és észszerűség alapján kormányozzák magukat és az emberi lét kiteljesedését érik el. A polgárság befogadást és szabadságot jelent, megbeszélést és közös döntéseket. Brown nem gondolja, hogy a tulajdonhoz alapvető, természetes jogunk lenne. Ez pusztán egy módja a korlátozott erőforrások elosztásának, és még csak nem is a leghatékonyabb módja. Semmiképpen sem az a jelenlegi, a tulajdon teljes szabadságát hirdető rendszerben, ami valójában mások kizsákmányolását, kismizmizését is jelenti. Eközben tehát elveszítjük a kölcsönösségen alapuló emberi viszonyokat és a kapcsolatot a természettel. A felvilágosodás és iparosodás valójában a kereskedelmi szféra uralmát hozta a polgári szféra felett ahelyett, hogy a polgárok közössége határozhatta volna meg a kereskedelem és általában a gazdaság mozgásterét. (Brown 2010: 601)

(az alulról jövő kezdeményezések szabadsága) Az erőszakmentes, együttműködő társadalom eszméje egy sor további gondolattal, annak nyomán pedig élő társadalmi gyakorlattal kell hogy kiegészüljön egy civilizált társadalomban. A XVIII. század végén az Egyesült Államok korai, kialakulófélben levő (kísérleti?) köztársaságában, a függetlenségi háború utáni időszak központi kérdése az volt, hogy mit is jelent a polgári státusz. Mindenképpen a közéletben való aktív részvételt jelentette, felvonulásokat, ünnepeket, érdemi vitákat a jogalkotás kérdéseiben és a legfontosabb közpolitikai döntésekben, a sajtó és a kommunikáció lényegi birtoklását, nem pedig csak passzív részvételt a választásokon. A politika meghatározása ebből a szempontból a társadalom különböző csoportjai közötti kapcsolat, az általánosan elfogadott értékek, feltételezések és magatartások mintázatát jelentette (Freeman 2004: 141-2).

Az angol polgári átalakulásban is döntő szerepet játszott az innováció szabadsága. Sok abszolutista társadalomban (Kínában, Oroszországban, Franciaországban, Németországban, az Osztrák-Magyar monarchiában) az uralkodók nyíltan kinyilvánították a technológiai újításokkal vagy a közlekedés modernizálásával szembeni ellenszenvüket, mondván, az szabad utat enged a változásoknak és a társadalmi felfordulásnak (persze nem álltak meg itt, be is tiltották vagy más módon elgáncsolták az újításokat). Ugyanakkor a XVIII. századi Angliában szabadon virágoztak a technológiai újítások, a Schumpetertől kölcsönvett kifejezéssel *kreatív destrukció*t hozva magukkal, amikből hamarosan komoly társadalmi változások következtek. A Nobel-díjas szerzőpáros, Acemoglu és Robertson is abból indul ki tehát, hogy az egyes társadalmak felvirágzása, stabil jóléte és fejlődése csak úgy lehetséges, ha a kizsákmányolás foka elég alacsony ahhoz, hogy új és új gazdasági szereplők próbálhassák ki az ötleteiket, energiájukat a boldogulás reményében. (Acemoglu 2012, p. 201-4., 222-232.). Valójában egy olyan alapján együttműködésen alapuló társadalom ideáját vázolják fel, amiben a verseny korrekt keretek között zajlik, mi több, új versenytársak indulását is időről-időre lehetővé teszik és ezzel mindenki jól jár.

A vállalati globalizáció vagy másként, a neoliberális piaci fundamentalizmus ugyanakkor csak a gazdasági elitek érdekeit szolgálja és a társadalmi célokat ezeknek rendeli alá. Az elszabadult szabadság új elnyomáshoz vezet. A Sandbrook és Güven által szerkesztett beszédes című (*A globalizáció civilizálása: útmutató a túléléshez*) tanulmánykötetben is azt az álláspontot hangoztatják, hogy a globális piac kialakulása elkerülhetetlen volt, és önmagában nem ez, hanem a kérdés átpolitizálása a probléma, vagyis az, hogy a legfontosabb társadalmi célokat is egy mindenható ideológia nevében sorolják a multinacionális cégek profitérdekei alá. Ez természetesen úgy lehetséges, hogy a globális piacon a profit akkorára nőhet, hogy bőven elegendő tetszőleges számú politikus megvásárlására, kormányok, sőt egész politikai rendszerek átalakítására. Ez a tanulmány sem mulasztja el megemlíteni, hogy a globális gazdaság a rabszolgakereskedelemből nőtt ki annak idején (Sandbrook–Güven 2017).

A megoldást a könyv recenzensei a gazdaságok diverzifikálásában látják, abban, hogy engedjék a különböző társadalmakban kifarrott olyan gazdasági megoldások kifutását, amelyek társadalmi célokból, az emberek szükségleteiből indulnak ki. Ezek körébe beleértendő az alulról jövő globalizáció, a *grassroots* csoportok által kidolgozott és megvalósított megoldások is. Az eredeti tanulmány bírálói arra is rámutattak, hogy Kelet-Ázsia, India és Latin-Amerika egyes országaiban a megfelelő kulturális kontextusba helyezték a gazdaságot, Koreában például az állam vette kézbe a szociális egyenlőtlenségek kezelését, ami végső soron komoly gazdasági előnnyel is járt az ország számára. Indiában a 70-es évektől kezdve mintegy 30 millióan lettek önszerveződő csoportok tagjai, ráadásul egy szélsőségesen liberalizált gazdaságban. Híres lett, már csak a gazdasági Nobel-díj (2006) miatt is a bangladesi közösségi bankolás, ami megreformálta a kizárólag eliteket kiszolgáló pénzügyi szolgáltatásokat. Nem hallgathatjuk el, hogy kezdeményező céghálózat az olcsó helyi napelemes

áramszolgáltató megoldások működtetésre, a helyiek és a cég közötti közvetítésre, sőt a kisebb javítások eszközölésére kizárólag idősebb családdal szerződött (Dipal Chandra Barua, World Future Council, személyes közlés). A nők különleges szerepéről a civilizációk és a civilizáltság fejlődésében később még többször szó lesz.

A spanyol Mondragón Szövetkezeti Vállalatot a társadalmi kizárás ellen hozták létre és napjainkra sikeres globális üzleti vállalkozás lett. A brazil MST földnélküli munkás szövetkezetek ellenállnak, paragon hagyott földeket foglalnak el és termelnek egy ugyancsak kemény neoliberális gazdasági környezetben. Napjainkra állítólag mindezekben a formákban összesen mintegy 1 milliárd ember tartozik valamilyen alulról szervezett gazdasági közösséghez (Hosseini 2016: 185).

Ennek a fejezetnek az összegzéseképpen mindenesetre leszögezhetjük, hogy „a civilizált társadalom, a civilizált viselkedés egyenlő az erőszakmentességgel” több oldalról is elégtelen megállapítás (Braun 2019: 290). Egyfelől az egyre bonyolultabb munkamegosztásban egy sikeres társadalom vagy akár csak csoport működéséhez annál azért mindenképpen több kell, hogy a tagok nem ütik agyon egymást és az energiájuk nagy részét nem az egymás elleni küzdelemre fordítják. Nyilvánvalóan a bizalom, empátia, szolidaritás, együttműködési képesség és hajlandóság (társadalmi tőke) is szükséges. Másfelől pedig az sem igaz, hogy a civilizált társadalom teljesen erőszakmentes lenne. Amikor Elias az összes zsetont egy Freud feliratú mezőre tolja, hibásan játssza ezt a játékot. A külső kényszer és korlátozás beépítése egyfajta szuperegóba, a személyiségbe beépült merev erkölcsi rendbe csak az egyik vetülete ennek a kérdésnek. Ahogy fentebb láttuk, a viselkedéslélektan, a szociálpszichológia és még sok más tudomány (például a játékelmélet vagy akár a jogtudomány) együtt behatóbban és sokoldalúbban képes bemutatni az együttműködés és a vetélkedés szoros összetartozását, dinamikáját.

7. A civilizátlanság megnyilvánulásai, deviancia, agresszorok, potyautasok

A civilizáció jelentésére, jelentőségére, mint sok más hasonló esetben, éppenséggel a hiánya mutat rá a legjobban. Ebben a fejezetben a viselkedési kultúra alacsony szintjére vonatkozó rendkívül szerteágazó elemzéseket a biológiai-személyes, a csoport- és társadalmi szintű leírások, magyarázatok szerint igyekszem csoportosítani.

(*bunkó, paraszt*) A civilizátlansággal kapcsolatos szakirodalom, ahogy látni fogjuk, elsősorban az agresszióra és az erőszakra összpontosít, holott számos más válfaja is virágzik társadalmunkban. Nem állíthatjuk teljes bizonyossággal, hogy Magyarország élen járna ezeknek a civilizátlansági formáknak a kultiválásában, bár a bizalmatlansággal kapcsolatos tudományos felmérések alapján hazánkban például a mezőgazdasági termelők szövetkezési hajlandósága Európában a legalacsonyabbak között van, aminek alapvetően a bizalmatlanság az oka (Szabó G. Zoltán 2018, p. 51.). Nyelvészeti bizonyítékok is alátámasztják azt, hogy valahol az élmezőnyben lehetünk a civilizátlanság terén - törekvő, ambíciózus nép vagyunk és lehet, hogy az ezzel jár. Hallomásból tudom, de a történet igen meggyőző, hogy egy Magyarországon tanító anyanyelvi angol tanár kedvenc magyar szava a „bunkó”. Mégpedig egészen egyszerűen azért, mert nincs angol megfelelője... Bezzeg magyarul, bárki azonnal tucatnyi szinonímát tud mondani.

Sajátos nyelvi adalék a paraszt szó fejlődése. Takács-Sánta Attila szerint a 'paraszt' szó sajnos szitokszóvá vált, különösen városban. Mi természetesen mindenféle negatív felhang nélkül használjuk ezt a kifejezést – így a jeles szociológus-antropológus. Sőt, határozott véleménye az, hogy társadalmunkban a legnagyobb tiszteletnek kellene körülvennie azokat az embereket, akik mindennapi betevőnket megtermelik. Kulcsfontosságú feladat tehát a paraszt becsületének helyreállítása. (Takács-Sánta 2017, p. 19.) A magam részéről, nyilván sokan vannak ezzel így, nehezen tudok megszabadulni a paraszt szó konnotációitól: konok, öntörvényű, bizalmatlan valaki, aki résnyire összehúzott szemmel gyanakodva tekint minden új kezdeményezésre és egyáltalán mindenre, ami kicsit is idegen. Szóval, ha nem akarnék valakit megsérteni, inkább használnám helyette a gazda, gazdálkodó vagy akár még a farmer kifejezést is.

(az erőszak biológiai háttere) Térjünk most vissza a civilizált – civilizálatlan fogalom pár dichotómiájához. Alighanem az élővilág általános törvényszerűsége a jó és rossz megkülönböztetése. Már az egysejtűek körében is nyilvánvaló a kellemes ingerek megközelítése és a kellemetlenektől való eltávolodás; magasabb, összetettebb szinten az élővilág számos stratégiát dolgozott ki a pozitív (támogatás, ragaszkodás stb.) és a negatív (elutasítás, elkerülés stb.) viselkedésre, a megküzdés különböző formáira. Még a passzív megküzdés, a helyzetből való kilépés, menekülés is idesorolható, azonban, ha több eszköz áll a rendelkezésére, akkor egy élőlény nyilván erőt is alkalmazni fog. Ugyanakkor persze az erő, adott esetben képességek, tehetségek felvonultatása nem biztos, hogy egyúttal erőszakot is jelent. De azért általában azt jelenti.

Elias azon követői, akik az erőszakot alapvetően természettudományos (biológiai, anatómiai, élettani, neurológiai) szempontból vizsgálják, megkülönböztetik az agressziót és az erőszakot. Az agressziót egy alapvetően biológiai indíttatású hajtóerőnek tételezik, míg az erőszak inkább csoport szintű, tanult társas magatartás. Ezzel a megközelítéssel ezek a szerzők elhárítják maguktól a biológiai redukcionizmus vádját, minthogy az erőszakos magatartásainkat nem helyettesíteni, kizárólagos módon magyarázni kívánják az embereknél is kétséget kizáróan meglévő agresszív indíttatásokkal (hogyan is változhatott volna a biológiai felépítésünk az evolúciós értelemben alig észrevehető néhány tízezer év alatt?), hanem egymás mellett, egymásra tekintettel kívánják magyarázni a jelenségek biológiai és szociológiai oldalát. A redukcionizmust kikerülve tehát egy nagyon vonzó multidiszciplináris, rendszer szemléletű elméletet terjesztenek elő. Ahogy Braun írja: „...lehetséges az erőszak magyarázatát körülírni úgy, hogy az egyfelől biológiai gyökerekkel rendelkezik, másfelől pedig társadalmi kontextusban és kölcsönös kapcsolatrendszerekben, ami indokoltá tesz egy neuroszociológiai megközelítést.” Ebben egymásra tekintettel vizsgálhatjuk egyfelől a neuronális, érzelmi, indulati, másfelől a társas folyamatokat, tehát nem szorítkozhatunk csupán mondjuk egyes neurotranszmitterek működésére vagy a genetikai meghatározottságra. Utóbbira annál kevésbé, mivel az agresszív viselkedés mértékének, szintjének örökletességére nézve érdekes statisztikai összefüggést eddig semmilyen kutatásban nem találtak (Braun 2019: 297).

Ugyanakkor az emberi agresszió esetén az örökletesség csekélyebb jelentősége egyúttal a biológiai meghatározottság kisebb szerepére is utalhat. Önmagában nem igazán meggyőző Braun irodalmi hivatkozással gazdagon ellátott, éppenséggel közelmúltbeli áttekintése, amiben tulajdonképpen mégiscsak visszatér egy biológiai redukcionizmus szintjére, csak most már a szociális magatartásért felelős agyi struktúrákat is igyekszik beazonosítani. Tárgyalja a hosszú távú memóriáért „felelős” – így tehát az elraktározott társas tanulást „tartalmazó” – orbitofrontális agykéreg szerepét, a motoros rendszerrel és a frontális látásmezőkkel kapcsolódó – a külső ingerek *top-down* (felülről lefelé történő) és *bottom-up* (alulról felfelé történő) feldolgozásáért (megértéséért és cselekvési tervek kidolgozásáért?) „felelős” – prefrontális kortex, továbbá az alacsonyabb szintű – érzelmi struktúrák

(limbikus rendszer), illetőleg megközelítő-távolító válaszokat produkáló – „hüllő agyi részek” közötti kapcsolatokat is (Braun 2019: 298-9). Félreértés ne essék, nyilvánvaló, hogy alapvetően biológiai lények vagyunk, de az egyes agyi struktúrák nem feleltethetők meg egy-az-egyben olyan összetett funkcióknak, mint amilyen az agresszivitás is. Bár ezeknek az anatómiai képleteknek biztos, hogy közük van hozzá, messze nem világos, hogy ezek a neuronális kapcsolódások, amik egy másodperc töredéke alatt is több száz kiszámíthatatlan kört, különféle mintázatokat írnak le, hogyan vezetnek végül is agresszív vagy nem agresszív válaszokhoz egy adott szervezetben egy adott helyzetben. Braun és a számtalan hasonló nyomon járó kutató is csak addig jut el, hogy az agresszív készletek biológiai mechanizmusai vagy vezetnek erőszakhoz vagy nem, az adott személy agresszivitásától, neveltetésétől és az adott szituáció értékelésétől függően. De hát ezt eddig is tudtuk.

Konrad Lorenz agresszió elmélete⁹ szerint, amit először 1966-os agresszióról szóló könyvében fejtett ki, az agresszió veleszületett, evolúciós és ösztönös készlet (drive) mind az állatvilágban, mind az embereknél, ami bizony a túlélésük szempontjából nélkülözhetetlen. Az ő elméletében az agresszió nem csupán egy külső ingerre adott válasz, hanem a belső készletek alapján felgyülemelő energia kitörése is lehet, egyebek közt annak érdekében, hogy megvédje az egyedek társas pozícióját, territóriumát, prédáját stb. vagy hozzásegítse őket, hogy megfelelő párt találjanak. Az agresszió ennek megfelelően hasonló ösztönkészlet, mint az éhség vagy a szaporodás.

Az egyedek és fajok túlélésében az agresszió szerepe tehát nyilvánvaló. Még az olyan látszólag destruktív viselkedés, amikor az állatok szemmel láthatóan agresszívvá válnak pusztán amiatt, mert sokan vannak egy viszonylag kis helyen, nyilvánvaló evolúciós értékkel bír, hiszen hozzájárul, szabályozza a megfelelő térbeli eloszlásukat. Ugyanakkor a természetben az agresszió korlátot szabnak bizonyos gátló mechanizmusok, amik közismertek például a farkasoknál és a kutyáknál, ami megakadályozza, hogy súlyos kárt tegyenek a fajtársaikban. Lorenz szerint ugyanakkor sajnálatosan az emberekből kivesztek ezek a természetes gátlások, ami a megfelelő technológiai eszközökkel felszerelkezett fajunk esetében bizony nagyon veszélyes lehet, mondjuk például egy háború esetén, de egyébként is a mindennapi életben. Mindenesetre Lorenz úgy vélte, hogy általánosságban az agresszió kisütésére, kiürítésére időnként elengedhetetlen szükség van, amire azonban az emberek számára számos szociálpozitív megoldás is rendelkezésre áll, így például a versengő sportágak vagy bármi, amit Freud szublimációnak nevezett, az alkotástól kezdve a különböző teljesítmények, csúcsmérfokok keresésén át a szexuális magatartásig. (Lorenz, 2013)

Bár Lorenz szemléletét több kritika érte amiatt, hogy nem vette figyelembe, hogy emberi agresszió, sőt még számos faj agresszív viselkedése sokkal jobban függ a tanult viselkedés elemektől és az adott környezeti ingerektől (különösen a frusztrációtól), mint rögzített biológiai ösztönöktől. Véleményem szerint ugyanakkor azzal, hogy egy összetett jelenség etológiai vonatkozásait kutatta és ott tett lényeges megállapításokat, még nem tagadta a többi releváns tudományos megközelítés érvényességét.

(agresszió külső és belső okokból) Braun tehát, aki szintén alapvetően természettudományos, anatómiai-élettani oldalról közelíti az agresszió kérdését, felveti, hogy az agyi neurális háttér és a szociális válaszok erőssége kölcsönhatásban vannak. Egyrészt egy alulról felfelé irányuló viszonyban, amikor a felgyülemelő vegetatív agresszív készleteket kell a személyiségnek a szocializáció nevében valahogy kezelnie, másrészt pedig egy felülről lefelé irányuló folyamatban, amikor a szociális helyzet

⁹ Konrad Lorenz agresszióval kapcsolatos munkásságára Trombitás Gábor hívta fel a figyelmemet.

kezelhetetlensége (igazságtalan állapot, önző, tisztességtelen viselkedés stb.) miatt fogalmaz meg az agy valamilyen viszerális szintű (zsigeri) agresszív késztetést (Braun 2019: 303).

Nyilvánvaló, hogy ahhoz, hogy továbbra is elkerüljük a biológiai redukcionizmus gyanúját, mindenképpen alá kell húznunk, hogy ezeknek a folyamatoknak egyike sem lineáris, hanem rendkívül bonyolult módon érvényesülnek a biológiai, valamint a tanult-társas hatások egymással és önmagukkal több körben kommunikálva. Felvethető még, hogy a társas-tanult és biológiai-öröklött tényezők nem is teljesen egyirányúak, egy belső késztetés is lehet alapvetően szociális indíttatású és külső hatások is lehetnek mechanikus vagy biológiai jellegűek. Braun ezzel kapcsolatosan a külső biológiai jellegű okok között a fizikai fájdalmat és a közvetlen fizikai fenyegetettséget állítja szembe az adott esetben tényleges közvetlen külső okok nélkül belül megélt szociális elutasítással, kirekesztéssel, szubjektíven érzékelt igazságtalansággal (Braun 2019: 304). Természetesen mindkét oldal túlsúlyba kerülhet egy agresszív reakció kiváltásában. Amennyiben egy, a személyiségen belül kialakult erőszakos döntésben szinte kizárólag társas megfontolások játszottak szerepet, különösen, ha az közvetlen külső okok nélkül született, azt egészen egyszerűen gonoszságnak nevezhetjük, míg a zsigeri indulatok olyan elszabadulását, ami mögött semmilyen szociális külső inger nincs, inkább primitívségnek. Nem lehetnek kétségeink, hogy utóbbit sokkal könnyebb lehet kezelni, még akkor is, ha az intenzitása, vadsága jelentősen nagyobb, fokozottabb lehet.

(az erőszak a társadalomban) Erőszakon mindazonáltal az agresszióknak általában csak az olyan megnyilvánulásait értjük, amik ténylegesen sérülést, fizikai torzulást, kárt okoznak vagy ezek közvetlen veszélyével járnak. A társadalom szintjén a jog és az erőszakszervezetek főleg ennek kizárására, korlátozására összpontosítanak. Még akkor is, ha a lelki sérülések olykor még sokkal fájdalmasabbak (Chong 2017: 637). A fentebb már többször idézett pszichiáter szerző, Braun definíciója mintegy kiegészíti az előbbi legáltalánosabb agressziófogalmat: mindenekelőtt szemtől szembe, személyes interakciókról van szó, amit hirtelen dühből vagy éppen valamilyen megfontoltabb, szándékosabb módon követnek el, ide nem értve az intézményesített, állami erőszakot. Braun az állam vagy a társadalom által elfogadott, „bevett” erőszakformákhoz sorolja a nők és gyermekek sérelmére elkövetett, egyes kultúrákban elnézett erőszakos megnyilvánulásokat, így a családon belüli patriarchális viszonyokból annak idején szinte természetesen fakadó erőszakot. Kézenfekvő példák továbbá az ún. erőszakos sportok, mint a küzdősportok többsége, a futball amerikai és európai változata egyaránt (utóbbi esetében a védőfelszerelés meglehetősen hiányos, ami sajnálatos).

Braun idézi Pinker álláspontját, ami szerint valamennyien magunkban hordozzuk az erőszakra való hajlamot, még akkor is, ha minden valószínűség szerint akár egész életünk folyamán legtöbb esetben tartózkodni fogunk az alkalmazásától, hiszen a személyes konfliktusok rendezésének az erőszak helyett megszámlálhatatlan kétoldalú, vagy harmadik személyek, esetleg intézmények bevonásával történő módja van. De még a modern liberális demokráciákban is elfogadott az erőszak társadalmi vagy nemzetközi szinten, hogy csak a bűnüldözésre vagy a nemzetközi békefenntartásra gondoljunk. Az erőszak ezen kívül még az ilyen társadalmak peremén élők számára is mindennapi tapasztalat, ha pedig valamilyen társadalmi krízisállapot lép fel, az erőszak azonnal megjelenhet valamennyiünk életében (Braun 2019: 284-7).

(az erőszak, mint a civilizáció része) Braun nagy teret szentel az erőszakos megoldások természetrajzának és valamelyes illeszkedésének a civilizált együttélési rendszerekbe. Utal Elias néhány megjegyzésére, egyebek közt arra, hogy még az erőszak nyers formája sem tűnt el a civilizációkból, csak éppen a társadalom peremére szorult, illetőleg hogy az erőszakot nem tekinthetjük

a civilizáció szöges ellentétének, inkább része annak. Braun az erőszakot a modern társadalom másodlagos jelenségének (*epiphenomenon*) tekinti. Nagyon tanulságos, hogy – megint csak Elias nem lineáris civilizációfejlődési modelljéből kiindulva – a civilizált társadalmakban az erőszak jelenlétét egy folyton hullámzó szinuszgörbével írja le, mégpedig mind a társadalom makroszintjén, mind pedig a mikroszinten. Erre egy későbbi (10.) fejezetben még visszatérünk. Ez a hullámzás természetesen elsősorban nemzetközi szinten figyelhető meg, az erőszakos konfliktusok nem a semmiből lépnek elő, hanem inkább egy dupla-vak szituációból, ahol a konfliktus fokozatosan eszkalálódik, súlyosbodik, mígnem eléri egy fegyveres konfliktus szintjét, majd a felek kifáradásával beáll egy többé-kevésbé békés, mindenestre civilizáltabb szintre. Példaként a szerző a náciizmus elharapózását majd lecsengését hozza (Braun 2019: 293-4).

Mikroszinten is megfigyelhető a modern társadalmakban a fizikai erőszak oda-vissza átváltása lélektani hadviselésé, úgymint az intrikák vagy mások zaklatása (*bullying*). Ezek általában nem éppen spontán megnyilvánulások, hanem az áldozat presztízsének, szociális státuszának az előre megfontolt lerombolása vagy legalábbis gyengítése formájában jelennek meg az intrikus, zaklató oldalán jelentkező valamilyen előny érdekében. Ezek a stratégiák szintúgy, mint a szisztematikus szexuális erőszak vagy a családon belüli erőszak egyes formái, ahogy Braun rámutat, jelentős, hosszú távú tervezést, stratégiai gondolkodást igényelnek az elkövetők részéről, elsősorban azért, hogy a civilizáltság látszatát fenntartsák a környezetük előtt. Hozzáteszi, hogy a ciklikusság itt is megfigyelhető, a lelki terror egy ponton – amikor az elkövető elérkezettnek látja az időt vagy úgy érzi, már ezt is megteheti – átcsaphat fizikai bántalmazásba is. A fokozatosságot itt is fontosnak tartja aláhúzni (Braun 2019: 294).

(*potyautasok*) A deviancia bizonyos szintje akkor is elkerülhetetlen, ha egy társadalomban a jólneveltség szintje magas és sikeresen visszaszorítják az erőszakos, agresszív magatartást. Mindig vannak lemaradók, kimaradók, akik akár a körülményeik miatt, akár belső késztetésből megsértik a közösség alapvető normáit. Ezzel a közösségek egy határon belül együtt tudnak élni, bár húznak egy vonalat önmaguk és a normasértő közé. Utóbbi szempontjából ez kiközösítés, a közösség szempontjából viszont a közösségi normák egyfajta figyelmeztető felmutatása: lám csak, így jár az, aki nem tud féket vetni gonosz késztetéseinek.

Minden közösségben akad olyan személy is, aki elég értelmes ahhoz, hogy belássa, a nyílt, közvetlen normaszegés a saját javát sem szolgálja. Viszont együttműködni, korrekt módon betartani a játékszabályokat és megbecsülni a pályán rajta kívül mozgókat, mégsem akaródzik neki. Megkeresi hát azokat az utakat-módokat, amikkel másokat kihasználhat, egyoldalú előnyökhöz juthat. Lehet, hogy nem ő lesz a közösség leginkább megbecsült tagja, de a társadalom immunrendszere valahogy mégsem tudja olyan hatékonyan azonosítani és semlegesíteni az ilyeneket, mint a nyíltan agresszív tagjait.

Egy feljövőben, ereje teljében lévő civilizációban a deviánsok száma csökkenő tendenciát mutat, a potyautasok száma elenyésző, ám a hanyatló civilizációkban – amikor a társadalmi kötelékek meglazulnak, újabb és újabb rések, homályos helyzetek keletkeznek a társadalom normarendszerében – az ingyenélők, arcátlan tolakodók száma megugrik.

(*pozitív fejlemények*) Manapság a nyugati társadalmakban sokan vélik úgy, hogy az erkölcsök folyamatosan romlanak, a tisztesség a történelem szemétdombjára került. Mégis lehetséges, hogy az utóbbi 50 évben az erkölcsi normák egyre szigorúbbakká váltak. Lehet, hogy több hangoskodásnak lehetünk tanúi az utcákon és több gorombaságnak az üzletekben, de a ténylegesen erőszakos

cselekedeteket jobban elítéljük, akár otthon, akár az iskolában, munkahelyeken és köztereken. És ez nemcsak az erőszakosságra, hanem minden olyan magatartásra vonatkozik, amely által egyes egyének magukat a többi ember fölébe helyeznék. „Manapság az emberek megpróbálják kontrollálni nem pusztán az erőszakos késztetéseiket, de minden olyan viselkedést is erélyesen igyekeznek elnyomni magukban, amivel mások fölé helyeznék magukat: a fogyatékkal élők, a csúnya vagy szegény emberek kigúnyolását, alárendelt helyzetben lévő vagy kisebbségekhez tartozó személyek érzékelhető lenézését, önelégült kimutatását magasabb szintű tudásnak vagy gazdagságnak, magasabb származásnak vagy rangnak, egyáltalán azoknak a késztetéseknek, hogy mások fölé emelkedjenek” (Swaan 2007: 406). Nem mintha ezek a késztetések kihaltak volna, csak a sűrűsödő szociális hálóban egyre inkább rosszallást vonnak maguk után, így hát az emberek általában igyekeznek elrejtetni őket mások előtt, nem ritkán maguk előtt is. Nagyon nehéz ezeket az irodalmi adatokat az erőszakos bűnözési statisztikák folyamatos romlása, a társadalmi bizalmi indexek töretlen csökkenése mellett értelmezni. Ezzel együtt, ahogy az előző bekezdésben igyekeztünk megkülönböztetni az udvariatlan, neveletlen viselkedést az agresszivitástól és a deviancia életvitel szerű, stratégiai alkalmazásától, úgy meglehet, hogy a viselkedési kultúra egy szelete önálló trendet mutat. A civilizáltság és kultúráltság kapcsolatát és időbeli trendjeit a későbbi fejezetekben vizsgáljuk és azok alapján előzetesen egyáltalán nem zárnám ki ezt a lehetőséget.

(a csoporton belüli és a csoportok közötti erőszak dinamikája kollektivista és individualista csoportokban) A civilizálatlan viselkedést eddig egyéni neveltetés, késztetések és stratégiák mentén vizsgáltuk. Térjünk most rá a civilizált vagy civilizálatlan viselkedés csoport szintű meghatározottságára. Itt is a nagyobb, átfogóbb fogalom, a kultúra meghatározó jelentőségét fedezhetjük fel.

A kultúrák, különösen azok társas vonatkozásai közötti összehasonlítás négy alapvető területe (1) a hatalom eloszlása: az, hogy milyen mértékben tartják az adott kultúrában elfogadottnak, hogy különböző embereknek különböző hatalma van; (2) a maszkulinitás mértéke: a férfiközpontú értékrend a társadalom meghatározó területein, a siker és a pénz világában, túlságosan is pontosan elkülönült nemi szerepek; (3) a bizonytalanság tolerálása: az adott kultúra tagjai mennyire tartják fenyegetőnek a bizonytalanságot, milyen hiedelmeket, intézményeket építenek ki a kivédésére; illetve, ami számunkra a viselkedési kultúra, a civilizáltság számos vonatkozásában fontos (4) az individualizmus és a kollektivizmus. E kettő arányát tartják a legtöbben egy kultúra leginkább meghatározó elemének a szociális kapcsolatok terén. A kollektivista kultúrák kommunikációja például erősebben kontextusfüggő, az individualista kultúráké pedig önmagában értelmezhető. Az országok/kultúrák közötti különbségek nem homogének a négy változó mentén. Amerika és Japán az individualizmus-kollektivizmus változó szerint eléggé eltérnek, viszont a hatalmi különbségeket mindkét országban jól tolerálják.

A kollektivizmus-individualizmus tengelyen a társadalomhoz, annak egyes csoportjaihoz tartozó egyének azonosulnak egy lojalitásért biztonságot nyújtó csoporttal vagy inkább saját maguk és közvetlen családjuk érdekei mentén cselekszenek. A kollektivizmus és az individualizmus tehát alapvetően az ego, a célok és a kötelességek (szuperego) meghatározásában térnek el. A kollektivista a csoportjegyek alapján határozza meg saját magát (keresztény családapa stb.), az individualista meg inkább csak a nevét használja erre a célra. Előbbi a csoport, utóbbi a saját érdekei alapján cselekszik, előbbi örömmel hoz áldozatokat a csoportért, keresi az ilyen tevékenységeket, utóbbi meg a saját számára kifizetődő, lehetőleg szórakoztató tevékenységek után néz inkább.

Az emberiség kb. 2/3-a kollektivista kultúrákban él, de ez az arány csökkenőben van. A kollektivisták feltételezik, hogy minden egyéni döntésük kihatással van a közösség életére, viselkedésüket a

csoportnormák határozzák meg. Mindezekből az is következik, hogy a csoportidentitásuk számára a *kívülálló* csoportháttérének a meghatározása is sokkal fontosabb, mint az adott személy attitűdjei vagy érzései, az egyének közötti különbségek kisebb jelentéssel bírnak a számukra. (Fülöp 2016)

Nagyon fontos, hogy tartózkodjunk attól, hogy egyértelmű értékítéleteket rendeljünk bármelyik kultúra típushoz is.

A kollektivista-individualista viselkedés kultúra egyik kiinduló kutatása Philipsentől származik, aki igyekezett bevonódás nélkül, objektívan lejegyezni két ilyen szempontból markánsan eltérő közösség viselkedési jegyeit. Úgy találta, hogy a *beszédkód*, mint egy jelképekből, premisszákból és szabályokból álló társadalmilag megalkotott kommunikációs rendszer („mikor, kivel beszélsz, mikor hallgatsz”) kiválóan alkalmas lehet, hogy a két közösségben a viselkedési mintázatok alapelemeit leírja és elemezze. Philipsen egy chicagai munkásnegyed (Teamsterville) teljesen eltérő szubkultúrájának beszédmódját tanulmányozta és a közösséget összevetette a tipikus középosztálybeli csoporttal.¹⁰ A két csoport nem etnikum, földrajzi határok, hanem a beszédmód alapján különült el. Bár, ahogy jeleztem, Philipsen induktívan közelít a kérdéshez, nem redukálja le a különbségeket egyetlen változóra, úgymint individualista/kicsit kontextus függő vs. kollektivista, nagyon kontextus függő. Ezzel együtt a munkásnegyed kultúrája meglehetősen kollektivista és ezzel együtt járó módon hierarchikus, *tekintély kódot* használ és a férfiuralom megkérdőjelezhetetlen, szemben a Nacirema individualista és ezzel együtt egyenlőségre törekvő, *méltóság kódot* használó és akár a nők világának is nevezhető szubkultúrájával.

A teamstervilli teherautósofőrök között végzett terepmunka során kiderült, hogy a közösség tagjai mindenekelőtt lekáderezik egymást. Nemzetiség, etnikum, társadalmi státus és lakóhely (ami főleg az előzőt jelöli, de amellel árnyalatnyi különbségeket is az ízlésben, szerencsében, rokon körben, beágyazottságban stb.). A legfontosabb az, hogy környékbeli legyen, ne legyen *idegen*.

A kollektivista/individualista viselkedési kultúra természetesen tovább öröklődik, a szülők attitűdjétől a gyerekek nehezen szabadulhatnak. Egy teamstervilli családban családtagoknak, főleg a gyerekeknek sokszor csendben kell maradni a társaságban („jobban szeretik őket látni, mint hallani”), míg a Nacirema közösségekben a családtagok hozzájárulhatnak a beszélgetéshez, mindenkinek a gondolatait egyedi értéknek tekintik, a beszédnek keresztül fejlődik a pozitív énképük. (Philipsen 1975)

Anélkül, hogy bármelyikhez is különösebb értékítéletet fűznénk, megállapíthatjuk tehát, hogy a kollektivista értékrend feltétlen hűséget és alárendelődést követel meg a csoportjai tagjaitól cserébe a biztonságért és támogatásért. Ugyanakkor a csoportkohéziót a deviancia felmutatása mellett a más csoportok eltérő vonásaira való rámutatás, azok hangsúlyozása is erősíti. Témánk szempontjából lényeges, hogy a csoporton (államon, szövetségi rendszeren stb.) belüli erőszakra vonatkozó szabályrendszer általában nem tiltja, sőt adott esetben bátorítja is a csoporton kívüli erőszakot. Ez kisebb-nagyobb mértékben minden csoport dinamikájára igaz, akár alapvetően kollektivista vagy individualista társadalomban éljenek is (Fülöp 2016: 25).

(állami erőszak-monopólium) A civilizáltság követelménye miatt az emberek megtanulnak együtt élni az embertársaikkal a békés közösségek önkéntesen szabályozott feltételei között. Mindazonáltal a konfliktusokat nem lehet teljesen kizárni. Az ezek során felmerülő erőszakot viszont megfelelő keretek között kell tartani. A nemzeti és nemzetközi politikában ennek az elképzelésnek a kiterjesztése a

¹⁰ Naciremának nevezte ezt az utóbbit, ami, mint egy éleseszű hallgatóm felfedezte (mintegy 5-6 évnyi gyanútlan tanítás után...) nem más, mint az American fordítva olvasva. Ennek alapján viszont már bárki dekódolhatja azt a megállapítást, hogy a Nacirema egy vad amerikai nagyvárosi törzs, amely az Elibomotua kultuszt követi.

szisztematikus és szabályokon alapuló kormányzás, gazdasági működés és minden emberi szükséglet minél jobb kielégítése egyfajta szerződéses kezeléssel.

A civilizált országokban a társadalmi rend fenntartására egyedül az állam alkalmazhat erőszakot. Ez az állami erőszak-monopólium valóban eredményezhet békés és biztonságos társadalmakat, de az állam, különösen a totalitárius állam vissza is élhet ezzel, sőt még az úgynevezett demokratikus államokban is megszámlálhatatlan eset fordul elő, amikor egyes polgárok szabadságjogait indokolatlanul csorbítják (Linklater 2005: 142).

Az állami erőszak valamilyen szintje az összes jogág rendelkezéseinek végrehajtása, betartatása során érvényesül vagy legalábbis ott van a háttérben. A legmarkánsabban a büntetőjog alapján alkalmazhat az állam erőszakot a saját állampolgáraival szemben. Ezekben az esetekben is egy sor garanciával bástyázzák körül ezt annak érdekében, hogy az adott ügyek sajátosságait a legjobban figyelembe vehessék, a társadalmi üzenet a leghatékonyabb legyen. Sajátos aspektusa a kérdésnek a kontrollvesztés, azaz az *erős (hirtelen) felindulás* büntetőjogi értékelése. Enyhítő körülmény lehet vagy akár enyhébb minősítés alá is eshet, ha az agresszív bűncselekményt az elkövető olyan erős felindulás hatása alatt követte el, ami miatt időlegesen elvesztette a kontrollt az agresszív indíttatásai felett és ezt rajta kívül álló, társadalmilag méltányolható tényezők okozták. Utóbbi feltétel azt jelenti, hogy az elkövető a neme, életkora alapján elvárható normális szintű tűrőképességet és önkorlátozást tanúsította, azonban a felindulás ezeken felülkerekedett és felül is kerekedhetett az általános életpaszttalok alapján, ha más, hasonló adottságú személy került volna ugyanilyen helyzetbe.

Az enyhítő körülmény vagy enyhébb minősítés megállapítása során azonban a bíróságoknak figyelemmel kell lenniük arra is, hogy az ítéletük milyen üzenetet küld a társadalom érintett, érdekelt tagjai felé. Nyilvánvalóan az a cél, hogy a joggyakorlatnak *civilizáló hatása* legyen, a társadalom attitűdjét arrafelé tolja, hogy tagjai toleránsabbak legyenek és ne veszítsék el a kontrollt egykönnyen. Ha a bíró hibát talál a morális, az emberi együttműködési vagy a civilizációs értékek vonatkozásában, a terheltet érdemtelennek fogja nyilvánítani az enyhébb büntetőjogi megítélésre. Esküdszékek, ülnökök fontos hozzájárulást tehetnek a civilizációs értékek vonatkozásában. Az angol joggyakorlat utolsó 15 évének alapos értékelése alapján például megállapítható, hogy a nők védelme a férfiak általi kizsákmányolás és erőszak ellen egyre jelentősebb szerepet játszik az enyhítő körülményt megállapító döntésekben. Más oldalról ugyancsak fontos társadalmi értékítéletet és civilizációs hatást hordoznak azok az ítéletek, ahol az elkövetőnek lett volna más jogszerű, nem erőszakos módja a helyzet kezelésére és ezek az eszközök nyilvánvalóan rendelkezésére álltak, ezért az erős felindulás enyhébb megítélésére nem kerülhetett sor¹¹ (Carline et al. 2024: 612, 614, 625, 628).

(*idegenek, migránsok, 'gyűttmentek'*) A migráció is csoport szintű civilizációs és kulturális konfliktusokhoz vezethet, de ez egyáltalán nem törvényszerű, a békés együttműködés és a bevándorló csoportok valamilyen szintű beilleszkedése egy sor tényezőtől függ.

A 2000-es évek eleje óta sokasodnak az írások a brit szociológiai, kriminológiai stb. szakirodalomban a szegregáció, konfliktus, párhuzamos életvezetés tekintetében, amiket az egymás mellé került különböző kultúrák esetén tapasztalnak annak ellenére, hogy a kormányok általában igyekeznek a nagyobb közösségi kohézió irányába hatni. A cikkek túlnyomó többségét Griffiths a „nyomasztó történetek” (*gloomy tales*) kategóriába sorolja. A bevándorlók „zsebében állandóan ott lapul a kés”, a

¹¹ Ez a brit *common law* (közjogi) megközelítés nem nagyon egyeztethető össze a kontinentális és magyar jogi szemlélettel, ahol az erős felindulás egyik fogalmi eleme, hogy az elkövető beszűkült tudatállapotában nem vizsgált alternatívákat (Fülöp Ágnes).

bűnözőhajlamot, az erkölcsi fejletlenséget, a közösség iránti közönyt a befogadó társadalom tagjai eleve feltételezik. Feszült, széteső helyi közösségek jönnek létre az idegenek miatt, pusztá jelenlétük nyugtalanságot, baljós várakozásokat és zavarodottságot kelt, a befogadók azt várják, attól tartanak, hogy a betelepülők áthágják, elhomályosítják a társadalmi határvonalakat, bomlasztják a közösségi erőfeszítéseket és a szolidaritás érzését. Az őslakosok erre minimum elzárkózással válaszolnak. Putnam elhíresült munkái alapján az ilyen helyzetekben ezeken a helyeken csökken az altruista (önzetlen) magatartás szintje, a közösségek általános morális szövete bomlásnak indul.

A tömeges bevándorlásnak – legalábbis rövid távon – romboló hatása lehet az emberek egymás közötti bizalmára. Alapvetően a gazdasági-szociális erőforrásokért folyó versenyt (munkahelyek, ingatlanárak, régiók elértéktelenedése, ami körkörösén további etnikai változásokhoz stb. vezet egyfelől, közösségi szolgáltatások, oktatás, egészségügy stb. másfelől) vélik ezek mögött az érzetek mögött, de a jelenség nyilvánvalóan több okra vezethető vissza. Az amúgy is gyökereit vesztett, deklasszáldott rétegek státuszbizonytalansága bűnbakért kiált. Elias 1965-ben ezzel összefüggésben úgy látta, hogy a régebb óta helyben lakók civilizáltabbnak tekintik magukat, az újonnan érkezőket pedig ebből a szempontból alacsonyabb rendűnek látják. Elias civilizációs hányadosnak nevezte ezt (Griffiths 2014: 1109-10).

Habermas dialógus politikakoncepciója felveti azt a dilemmát, hogy vajon az etikai univerzalizmusnak az emancipációs potenciálja nagyobb vagy az a fenyegetés, hogy a nyugati kulturális keretek közé beépülnek a nem-nyugati kultúrák alapvetően nem-liberális felfogásai. (Habermas 2006) Kicsit sarkítva, de mindenképpen egyszerűbben: lehetünk-e, kell-e, hogy toleránsak legyünk az intoleranciával szemben? Vajon ez a fajta diszkurzív etika hozzájárul-e az Elias által feltételezett civilizációs folyamathoz? Elias szerint abban minden civilizáció egyforma, hogy bizonyos civilizációs folyamatokkal törekednek arra, hogy megoldják azt a központi problémát, hogy az alapvető igényeinket a társadalomban úgy elégítsük ki, hogy közben ne károsítsunk, frusztráljunk, kisebbsítsünk másokat ugyanezen igényeik kielégítésében. (Linklater 2005: 141)

Néhány tanulmány, köztük Griffiths terepgyakorlaton, kérdőíveken alapuló munkája viszont arra utal, hogy eltérő, színes kulturális közegben a tolerancia szintjének nem feltétlenül kell csökkennie, adott körülmények között akár nőhet is. Ha a befogadó közösség felismeri az egymásrautaltságot az újonnan jöttekkel, akkor máshogy értékeli ezt a kapcsolatot, máshogy alkalmazkodik hozzá és máshogyan alakítja. A civilizáltság ilyen esetekben a konfliktusok fölé kerekedik, ahogyan azt Griffithsnek egy északnyugat-angliai kisvárosban folytatott esettanulmánya beigazolta. A Crewe nevű munkásvárosban a kb. 100.000 helyi lakoshoz a közép-kelet európai országok EU-csatlakozásával rövid időn belül mintegy 4000 lengyel bevándorló csatlakozott. Egyfelől a kérdőívek tanúsága szerint a helyiek valóban jelentős számban tartottak attól, hogy a bevándorlás nyomás alá helyezi a közszolgáltatásokat, úgymint az iskolákat, az egészségügyet és az önkormányzati lakások hozzáférhetőségét, s ezt még a bevándorlók közötti felmérés is elismerte. Ugyanakkor a lengyel bevándorlóknál ezzel együtt lényegében nem tapasztaltak rendbontó, civilizálatlan magatartást, csak kisebb szabálysértések, bűncselekmények elkövetését (úgymint részegeskedés, garázdaság, hangoskodás stb.). Nem kevesen még a lengyelek azon vélekedését is osztották, hogy az érkezésükkel a gazdaság megélénkül, a kereskedelmi forgalom nő, az ingatlanfejlesztések és területrevitalizációk előtérbe kerül.

A bevándorlókkal szemben tehát a negatív várakozások (előítéletek) nem voltak megingathatatlanok. Fontos elkülöníteni azt a magát erősen tartó vélekedést, hogy a tömeges bevándorlás általánosságban káros a társadalomra attól a jelenségtől, hogy adott esetben konkrét bevándorlási események hatásait összességében az érintettek inkább pozitívan ítélik meg. A mindennapi együttélés során, az utcán, a szomszédságban, a bevásárlóhelyeken a mindkét közösségre jellemző (bár nem teljesen azonos) pozitív viselkedési elemek, udvariasság meg tapasztalása kedvező hatással jár. Ilyenek a másik előre engedése a bejáratnál, barátságos mosoly, köszönés vagy éppen kisebb szívességek, mint esernyő

kölcsönzése hirtelen kitörő esőben vagy kisegítés elakadt gépkocsi újraindításában. Mindazonáltal a kutatók azt is tapasztalták, hogy a két közösség tagjai ezeket meglepetésként, nyilvánvalóan kellemes meglepetésként élték meg (Griffiths 2014: 1114-8).

Mi döntheti el, hogy egy befogadó közösség attitűdje merre hajlik egy bevándorló közösséggel szemben? Alapvetően az elfogadásnak és a békés együttélésnek kell nagyobb eséllyel bírnia, ha hiszünk Allport 1958-ban leírt megfigyelésének (hitvallásának?): „Az emberi természet egészében véve úgy tűnik, szívesebben veszi a kedvességet és barátságot, mintsem hogy kegyetlenséget kelljen meg tapasztalnia. A normális emberek mindenfelé elutasítják a háború és a destrukció útját, egészen egyszerűen elvi alapon és szilárd preferenciákkal alátámasztva. Jobban kedvelik a békét és a jóviszonyt a szomszédaikkal, szívesebben szeretnek másokat és élvezik mások szeretetét, mintsem hogy gyűlölködés közepette éljenek.” Ezen az alapon sokan elvetik tehát Elias 1965-ben megfogalmazott úgynevezett civilizációs hányadosát, amely törvényszerűnek tartja a befogadó és a migráns csoportok közötti ellenségeskedést. A crewei terepgyakorlat eredményei is azt mutatják, hogy az emberek a gazdasági nehézségek és kulturális különbségek ellenére képesek lehetnek megtalálni a közös alapokat, a mindenki által elfogadott társadalmi normákat, inkább beolvasztnak az újonnan érkezőket, mintsem hogy állandóan megkülönböztessék őket. Ezért aztán a különböző politikai, gazdasági megfontolásokból gerjesztett általános előítéletek visszaszorulhatnak a bevándorlókkal való mindennapos együttélés, együttműködés során.

Megjegyzi még Griffiths, hogy az általa vizsgált példában a beilleszkedést és elfogadást az etnikai-kulturális különbségeknél erősebb hatású társadalmi osztálybeli azonosság is elősegítette, minthogy mindkét oldal munkásokból és alkalmazottakból állt. Az is igaz, hogy Creweben nem volt jelentős munkanélküliség, inkább munkaerőhiány merült fel. Ráadásul az etnikai különbség nem volt jelentős, és a közös európai kultúra is sokat jelentett, míg a vallási (keresztény-protestáns) különbségek nem jelentek meg látványosan¹². A crewei példa tehát más körülmények között – ha az etnikai-vallási különbségek igen jelentősek, a gazdasági érdekek közötti szakadék pedig mély – nem biztos, hogy irányadó. A bevándorlók könnyen kriminalizálódhatnak, a konfliktus elmélyülése pedig valószínűbb (Griffiths 2014: 1123-5). Mindenesetre ezeket a változókat érdemes minden ilyen esetben figyelembe venni és a konfliktusok megelőzésében, kezelésében rendszerszemlélettel felhasználni.

A bevándorlók szemszögéből vizsgálva a kérdést, ők két kultúra között ragadva általában teljes erővel igyekeznek beilleszkedni. Míg normális viszonyok között a szocializáció, egyfajta civilizációs normarendszerhez való alkalmazkodás lassú, szerves közösségi folyamat, a migránsoknál inkább magányos, elveszett küzdelem, versenyfutás az idővel, hogy az új környezetben ne kerüljön a társadalom szemétdombjára (Fatehi 2026, p. 9.). Vizsgálni fogjuk a későbbiekben a humor, mint a beilleszkedés eszköze és mérőszáma szerepét is.

Egy kicsit még nagyobb léptékben vizsgálva a kérdést, legalábbis kitekintéssel a kontinensek eltérő helyzetére, Laitin és szerzőtársai érdekes módját találták annak, hogy meghatározzák, hogy egy adott kontinens országaiban az etnikai és kulturális diverzitás nagysága alapvetően mitől függ. Jared Diamond fejlődési egyenetlenségekre vonatkozó tézisét (amit a későbbiekben szintén ismertetünk) kifordítva, tovább gondolva oda jutottak, hogy a földgolyón a kontinensek elhelyezkedése kétféle: vannak kontinensek, ahol a széles kelet-nyugati kiterjedés (Eurázsia) miatt az éghajlat viszonylagos állandósága rendkívül nagy távolságokon is lehetővé teszi népek, törzsek, emberek vándorlását és ezzel

¹² Míg ugyanakkor más vallások, különösen az iszlám esetén a tolerancia megvalósítása nehezebb lesz. Erre tekintettel írhatják egyes szerzők, így például Hargitay Miklós, hogy bármennyi menekült érkezik Európába, csak vegyék fel a keresztiséget. Mert az garantálja, hogy elfogadják azokat az értékeket, amik miatt aztán nem fogják széttzilálni a kontinenst (Kiss Csaba megjegyzése).

persze keveredését is, míg az észak déli kiterjedésű kontinenseken (Amerika, Afrika) a népek sokkal jobban elszigetelődtek egymástól. Ez Diamondnál még a gazdasági fejlődést hátráltató tényezőként jön számításba, ugyanakkor Laitinék szerint az ebből következő nyelvi és kulturális sokszínűség hosszabb távon a gazdasági-kulturális fejlődés egyik jelentős hajtóereje lehet, különösen, tegyük hozzá, ha a társadalmaink megtanulnak együtt élni a diverzitással, sőt esetleg az értéket és lehetőségeket is meglátják benne. Amíg ez nem így lesz, persze a diverzitás a bizalmatlanság és a konfliktusok melegágya is lehet (Laitin 2012, p. 10.263). Mindenesetre Laitin és szerzőtársai a migrációval és általánosabban is egy adott országon belül a kulturális és civilizációs különbségek meglétével, tolerálásával kapcsolatban egy új, termékeny szempontot vezettek be.

8. A civilizátlansággal szemben adható válaszok

A válaszok három nagyon is különböző szintjét különíthetjük el: a megküzdés (coping) aktív és passzív formáit, a toleranciát és a másodlagos civilizáltságot. Azt gondolom, hogy a társadalom, a közösségek és az egyének szintjén is nagyon nem mindegy, hogy valaki képes-e a megfelelő reakcióra a civilizátlansággal szemben. Sajnos ezt nem tanítják az iskolában, a különböző közösségekben és a családokban is ritkán, ha mégis, akkor sajnos a legtöbbször eléggé torz, regresszív, antiszociális formában. Ezt nem menti a gyermekeinkért való aggodás, hiszen az agresszió és más szociális sérelmek nem megfelelő kezelése éppenséggel őket is bajba sodorhatja.

(védekezés, eskaláció, de-eskaláció) Ha a civilizátlanság legkirívóbb, a közösségek életére nézve a leginkább romboló hatású válfajáról az erőszakos, agresszív magatartásról beszélünk, fontos áttekinteni, hogy hogyan jöhet ebből ki még a viszonylag legjobban az adott közösség és benne az érintett személy. Milyen védekezési lehetőségek állnak a megtámadott fél rendelkezésére? Nyilván felveheti a kesztyűt és legalábbis kilátásba helyezheti, hogy maga is hasonló erőszakot fog alkalmazni. Választhatja a fokozatos de-eskalációt (enyhítést, leépítést), a megbékítést, meggyőzést, érdekegyeztetést különböző eszközeivel, vagy ha ilyenekkel sem rendelkezik, megadhatja magát és persze, amint teheti, kilép az adott szituációból. Braun példája szerint valaki (mondjuk egy részeg csavargó Budapesten az 50-es villamoson) legelőször is durván behatol a személyes szféránkba (mondjuk alkoholtól bűzlő borostás képét egészen belenyomja az arcunkba és tágra meresztett, vérben forgó szemével próbál megbűvölni minket). Ha ezt kevésbé intenzíven és kevésbé közelről teszi, mondjuk megpróbálhatunk úgy tenni, mintha nem vennénk észre, majd lassú mozdulatokkal odébb sétálunk, mint aki medvével futott össze az erdőben. Ha ez nem elég, szóban is próbálhatjuk lecsillapítani vagy éppen kilátásba helyezzük, hogy azonnal rendőrt (rendészt, portást, villamoskalauzt, medvét stb.) hívunk. Erre a garázda alak meglehet, még jobban felbőszül és lökdösődni kezd. Látható, hogy a lehetőségeink ekkorra eléggé beszűkülnek, a verekedés és menekülés között választhatunk. Mindenesetre az ilyen helyzetekben a megtámadott lelkiállapota is fontos, azaz hogy a félelmét vagy éppen ezzel szoros összefüggésben a benne felgyülemlett agressziót mennyire tudja kezelni (Braun 2019: 295)¹³.

Az erőszak eskalációja, súlyosbodása Braun meglátásával szemben nem mindig diszkrétan növekvő, olykor – sőt talán gyakrabban, mint nem – vannak benne átbillenési pontok. Tanulságos ezzel

¹³ A büntetőjog ebben az esetben egyértelműen elismeri a megtámadott erőszakos magatartásának a jogszerűségét (társadalomra veszélyességének a hiányát), vagyis nem vár el agressziókontrollt. Ezzel mindenesetre a jogalkotó a viselkedési kultúrára vonatkozó üzenetet közvetíti (Fülöp Ágnes).

kapcsolatban Naipaul túpontos megfigyelése egy, a „civilizációval” (és a kocsmákkal) először kapcsolatba kerülő középafrikai törzs egyébként rendkívül békés lakosainak az új helyzetben időnként megjelenő agresszív mintázatáról. Részegen, a kocsmá előtt általában csak lökdösődnek. Hacsak nem keletkezik valamelyikükön vérző seb, mert attól teljesen elszabadulnak az indulatok, a sebesült igen ritkán ússza meg az ilyen eseteket élve vagy súlyos sérülések nélkül. (Naipaul 1980)

A kommunikációelmélet a média erőszakos tartalmaival kapcsolatban az erőszak elharapózásának számos szocializációs hátterű, társadalmi információs csatornákon (tv, internetes játékok stb.) alapuló esetét írja le. Bonyolítja az ilyen helyzeteket, hogy az erőszakos szereplőkkel (bosszúállók, kíméletlen harcosok stb.) elég könnyű azonosulni, hiszen az erőszakos magatartásnak olykor önmagában pszichológiai jutalomértéke van. Emellett a médiában látott, olvasott példák mintegy mintául szolgálhatnak egy agresszióval szembesülve, de az is lehet, hogy egyszerűen csak felemelik az emberek biológiai készségét a megküzdésre (arousal elmélet) vagy felemelik a mentális felkészülését, mondván, hogy egy ilyen veszélyes világban az jár jól, aki először üt (Fülöp 2016-25). Egy másik kommunikációelméleti adalék az erőszak és az arra adott reakciók vonatkozásában a személyes tér beszűkülése és visszanyerése (Hall 1969). Mindenesetre, ha valaki képes megőrizni a személyes terét, időben kitér, nem hagyja, hogy abba a támadó behatoljon, nyugodtabban tudja felmérni a helyzetet és több eséllyel fogja sikeresen, azaz bárkinek a sérülése nélkül kezelni.

(*tolerancia*) Vakulenko igen részletesen elemzi Wendy Brown professzor munkásságát, akinek a tolerancia a központi kérdésköre. Vakulenko véleménye szerint a XXI. század elején a tolerancia a legfőbb iránymutatás a multikulturális igazságosság és a polgári béke felé. Ugyanakkor a kormányozhatóság érdekében könnyen feláldozhatjuk az érdemi egyenlőség és valódi szabadság eszméit. Mindenesetre a tolerancia, bár ritkán nyer közvetlen jogi szabályozást, az összes politikai oldal számára magától értetődő, megkérdőjelezhetetlen valóság („*ontological naturalness or essentialism*”). Megjegyzendő, hogy ez csak akkor olyan természetes, ha a tolerált magatartás a magánszférába tartozik. Amíg és ahol a homoszexualitást olyan mértékű valláserkölcsei kilengésnek tartották, hogy büntethetővé nyilvánították, a tolerancia nem terjedt ki rá, viszont nagyon sok országban átsorolódott a magánügyek közé és így másoknak ezt tolerálni kell. Más oldalról példa lehet a gyermekek fizikai bántalmazással történő „nevelése”, ami viszont a legtöbb helyen átment a közügyek területére és így immár semmiképpen sem tolerálható.

A tolerancia definíciószerűen kiegyensúlyozatlan viszonyt jelent, ahol az egyik félnek nagylelkűséget kell gyakorolnia. Nem a különbségekből adódó problémák megoldására vagy átalakítására irányul, hanem a helyzettel való megküzdésre és a konfliktus mentes együttélésre. Nem is a kiegyensúlyozott közösségről szól, ahol a különbözőségek éppenséggel a sikeresség és a kölcsönös megbecsülés feltételei (mint mondjuk a liberalizmus hajnalán a vallási türelem), hanem inkább egy olyan helyzet, amit legalább az egyik résztvevő inkább nem is kívánná, hogy fennálljon. Mindenesetre olyan lényegi, esszenciális tulajdonságok, mint a rassz (emberfajta), az etnikum (népcsoport) vagy a bőrszín nem lehetnek tolerancia kérdései, hiszen a személyek választásától teljesen függetlenek, tehát elfogadásuk sem lehet kérdéses. A tolerált vonások inkább azok kellenek, hogy legyenek, amik eltérnek egy többé-kevésbé uralkodó normától, és nyilvánvalóan csak addig tolerálják őket, amíg nem fenyegetik az adott norma uralkodó státuszát.

A kormányzatok feladata és egyik legfontosabb törekvése (különösen választások előtt...), hogy a hatókörükben lévő állampolgárok lehető leg szélesebb körét képviseljék. Ezt az univerzalizmus-igényt a tolerancia, mint az eltérő tulajdonságok, törekvések stb. elviselése, az azokhoz való alkalmazkodás képessége jól szolgálja. Ez azonban természetesen csak addig terjedhet, amíg az adott csoport az adott

államhoz lojális és nem valamilyen más nemzetközi hálózathoz – ez például jelentős problémát vet fel az iszlámmal kapcsolatos toleranciával kapcsolatban. Nyilván ezzel függ össze az a francia jogszabály, ami általános jelleggel ugyan, de szigorúan megtiltja a vallásos jelképek használatát az állami intézményekben, ideértve az iskolákat is. Brown szerint a mai manicheista (a jó és rossz szembeállításával operáló, dichotóm) világkép aszerint osztja a világot a civilizáció ellenségeire és barátaira, hogy valaki elfogadja-e a kölcsönös toleranciát vagy sem. Ez persze nehezen összeegyeztethető az egyéni szabadság és felelősség eszméivel, mivel eleve kizár mindenféle megfontolást (Vakulenko 2008: 327-8).

(másodlagos civilizáltság) A tolerancia általában nem deviáns, civilizálatlan magatartásokkal kapcsolatban merülhet fel (bár előfordulhat, hogy azok közül is kiterjed néhány esetre), így általában a civilizálatlanság kezelésének nem lehet a megfelelő eszköze. Egy társadalom szervezettségének, belső harmóniájának azonban fontos indikátora lehet a civilizálatlan viselkedésre adott reakció, hiszen ettől függ az antiszociális viselkedéseket követő eskaláció vagy éppen a rendbontás elcsitulása. Erre egyelőre nem találtunk irodalmi hivatkozásokat, mivel a másodlagos civilizáltság nem azonos a toleranciával, azért sem, mert ennek a reakciónak nem része olyan dolgok elfogadása, amelyekkel az ember nem ért egyet, ez csupán a béke, a nyugalom fenntartása általában nyílt erőszakos magatartást követően. A másodlagos civilizáltsággal a legközelebbi tartalmi rokonságot az intoleranciával szembeni tolerancia paradoxona jelentheti Wendy Brownnál, aki Habermasra és másokra hivatkozva leszögezi, hogy a toleranciának van egy bizonyos határa, sőt a tolerancia léte még inkább nyilvánvalóvá teheti bizonyos különbségekről, hogy egymással teljességgel összeegyeztethetetlenek. E szerző szerint a tolerancia határai egyúttal a civilizáció (vagyis az adott civilizáció) határait is kijelölik (Vakulenko 2008: 330). Minden ami ezen túlmegy, civilizálatlan és valahogy kezelni kell.

Talán ide sorolható még Linklater megjegyzése is – bár inkább negatív oldalról, a két fogalom közötti határvonal kijelölése szempontjából –, miszerint „a nem liberális világszemlélettel szembeni nyitottság az, amit a diszkurzív etika megkövetel”. Maga Linklater teszi hozzá, hogy ezt a habermasi elvekből levezethető nézetet bizony sokan kritizálják azon az alapon, hogy kell lennie egy univerzálisan érvényes értékrendnek, tekintet nélkül az egyes társadalmakban meglévő nagyon is különböző életformákra és az ebből fakadó speciális erkölcsi szabályokra. (Linklater 2017) Véleményem szerint tehát a nyitottság kifejezés itt eltúlzott, szerintem a másodlagos civilizáltság fogalom pontosabban fedné le a követendő és követhető stratégiákat. Nem lépünk fel ellene, de egyértelműen elhatároljuk magunkat tőle.

A rátartibb harmadik világ-beli elemzők ugyanis továbbmennek: véleményük szerint még a diszkurzív etika is a liberális beállítottságot privilegizálja, amelyik önmagát a kormányzati rendszerek legmagasabb rendű formájának tekinti és lenézi azokat, akik megragadtak a konvencionális és pre-konvencionális morális viszonyokban. Mindenesetre ezzel kapcsolatosan Linklater az egyensúlyozásra figyelmeztet, arra, hogy a civilizációs folyamat előremozdítása a világban nem járhat asszimilációs, kizáró politikákkal (Linklater 2005: 148). Valóban: a másodlagos civilizáltság követendő példát mutathat: nem tolerálom a nézeteidet, de nem vonulok a lövészárkba miattuk, azaz nem próbállok kényszeríteni a számomra elfogadhatatlan nézeteid megváltoztatására. Ez azt jelenti, hogy a liberális demokráciák tartózkodnak mind a direkt, mind az indirekt beavatkozástól, viszont következetesen képviselik azt a viselkedési kultúrát, amiben hisznek. Ez azonban nem terjedhet addig, hogy a békeség kedvéért el is fogadjuk a kimondott, formális egyenlőtlenségen, diktatórikus vezetési stíluson alapuló társadalmi rendet és ezzel mintegy legitimizáljuk azt. Ennek a stratégiának ugyanakkor messzemenő gazdasági következményei lehetnek. Sajnos általában van az a pénz, ami miatt a nyugati államok jó képet vágnak egyes, sajátos módon kiválasztott autoriter rezsimekhez, míg üldöznek másokat.

Véleményem szerint a másodlagos civilizáltság zsinórmértékének ezek közül a stratégiák közül egyik sem felel meg.

De miért is kellene/szabadna toleránsnak lennünk az intoleranciával szemben? Alapvető emberi és társas viszonyainkból vajon nem következnenek-e általános, elengedhetetlen, minimális együttélési szabályok és erkölcsi normák? Hogy jön ahhoz egy akármilyen okból az emberi szabadságot tagadó, a közösségeik egyes tagjait rendszerszinten kirekesztő és megalázó civilizáció, hogy az emberi szabadságból kiinduló liberális társadalmat nagyképűnek, gyűlöletesnek nevezze csak azért, mert eltér ezektől a gyakorlatoktól? Ugyanakkor még egyszer fel szeretném hívni a figyelmet a másodlagos civilizáltság egyensúlykereső jellegére: ennek a szellemében ezeket a társadalmakat a lehető legkövetkezetesebb módon békén kell hagyni, a békén hagyás kifejezés szorosabb értelmét itt nagyon szigorúan betartva.

9. A civilizációs folyamat

Az eddigiekben azzal foglalkoztunk, hogy miért kell az emberi közösségeknek civilizáltaknak lenni, illetőleg azzal, hogy mit lehet tenni, ha valaki vagy valakik nem viselkednek eléggé civilizáltan, de nem tettük még fel azt a kérdést, hogy hogyan alakulhat ki a civilizáltság egy társadalomban, egy közösségekben és meghatározott egyénekben, illetőleg hogyan maradhat fenn tartósan. Norbert Elias eljárási szociológiája (*process sociology*) szerint az emberi evolúció (és persze egyedfejlődés) lényege és célja a civilizációs folyamat. Civilizálni vagy még inkább civilizálódni (*civilising*) elsősorban azt jelenti, hogy az emberek (és közösségeik, akár az államok is) egyre inkább felfogják, hogy korlátozniuk kell az erőszak alkalmazását másikkal szemben, illetőleg ugyanezt kell tenni közösségek, országok között is. Ezt kiegészíthetjük annyiban, hogy természetesen az erőszaknál enyhébb (de nem feltétlenül ártalmatlanabb) civilizálatlanság fajták visszaszorítására is nagy szükség van ahhoz, hogy egy társadalom vagy csoport megfelelően működjön.

(*a civilizációs folyamat tudat alatti szintjei*) Tágabb értelemben nem csak a viselkedési kultúra, hanem az egész kultúra fejlődését is fel lehet fogni egyfajta *evolúciós* folyamatként: a társadalmilag kitermelt és továbbadott kulturális információtömegből kiválasztódnak azok a kulturális variációk, amik tovább élnek és a maguk részéről is bizonyos változatokat termelnek majd ki. A kultúra ennek megfelelően mutatja az evolúciós folyamatok összes lényeges vonását: a változatok gazdagságát, a kiválasztási folyamatokat és az átörökítést. Érdekes eugenetikus spekulációkra (fajnemesítő elméletekre) ad lehetőséget azután a kérdés, hogy vajon ez a kulturális evolúció milyen viszonyban van, hat-e az egyes generációk között továbbított biológiai, genetikai információra vagy sem (Aunger 2006: 347). Mindazonáltal az ún. *archetípusok*, azaz az adott közösségeknél, társadalmaknál vagy akár az egész emberi fajnál lényegében közös, mély tudatalatti tartalmak (pl. ház-otthon, erdő-veszélyek, folyó-táplálék/utazás) kapcsán ugyancsak sokan vélik úgy, hogy ezeket nem tanuljuk, velünk születnek.

A közvetett hatás viszont nyilvánvaló, abban nincs semmi misztikum, hogy a közösségekben kialakult kulturális, viselkedési mintázatok döntően meghatározzák a bennük felnövő egyedek személyiségét is. A kultúra öröklődik, társadalmon, csoporton és családon belül egyaránt. Hallottak már a metróban, villamoson erőszakosan követelőző, handabandázó csecsemőt? Tiszta apja.

Pszichoanalitikus alapról kiinduló szerzők (mint amilyen Elias is) az ösztönkésztetések társadalmi szintről jövő korlátozását a *szuperegóval* kötik össze. A szuperegó külső eredetű hatalmi vagy tekintély

alapon szilárdul meg, de ebben az esetben is lehetséges, hogy már velünk született, belső erkölcsi kódex segítségével semlegesíti és nyomja el az ösztönlényt, azaz az *id* motivációit, és igyekszik a társadalmi szintű kulturális (civilizációs) tudatalatti elemeit az egyéni tudatalattiban minél hatékonyabban meggyökereztetni (Ming 2023: 52). A külső hatások tehát erős belső készségekre, indíttatásokra, fogékonyságra épülnek rá, ezeket akár nevezhetjük *civilizációs archetípusoknak* is.

A kultúra és a civilizáció társadalmi szinten is nagyon bonyolult folyamatokkal épül fel, adódik tovább. Williams szerint nincs olyan közösség, nincs olyan kultúra, amely valaha is teljesen tudatában lehet önmagának, teljesen megismerheti önmagát. A megélt kultúra egy része tehát nem tudatos, illetőleg a tudattalanban létező része a tényleges viselkedésben, társadalmi-közösségi folyamatokban nem is realizálódik teljesen. Ming szerint a *kulturális tudatalatti* nagyban átfed az analitikusok által tételezett szuperegóval, csak éppen közösségi szinten (Ming 2023: 53).

(civilizációtörténet) Ha a civilizációs folyamat társadalmi szintjének történelmi fejlődését tekintjük, erre nézve bőséges adatok állnak rendelkezésünkre. Már az újkor hajnalán az államok, társadalmak, kultúrák törekedtek arra, hogy bizonyos *udvariassági* szabályokat elterjesszenek, elvárhatóvá tegyenek. A XVII-XVIII. századi francia és angol illemtankönyvek legelsősorban az udvarias társalgás szabályait igyekeztek rögzíteni, azon az elven, hogy mindenkinek jár a megszólalás és a figyelem joga, viszont nem illik akkor és úgy beszélni, ha a többiek figyelmére alappal (már) nem számíthatunk. Ezekben a szabályokban felismerhetők a civilizált viselkedés alapvető elemei, a mások méltóságának tiszteletben tartása, valamint lényeges kiegészítésként a beszélő saját méltóságának a megőrzése is.

Fontosnak tartották ezek az illemtankönyvek, hogy az agresszív vitát a barátságos eszmecserével váltsák fel. Mindez abban az időben természetesen csak az azonos társadalmi polcon levők között működhetett. Ugyanakkor ezt kétségbevonhatatlanul ugyanaz a civilizációs törekvés hajtotta, mint általában a civilizálás folyamatát: a mind gyakrabba és intenzívebbé váló társas érintkezésekből az elsődleges impulzusok (nyers ösztönök) kirekesztése.

Ugyanez a folyamat nemzetközi szinten is nyomon követhető volt, a diplomácia nyelve szintén egyre kifinomultabbá vált, az arrogáns viselkedést, a másik fél lenézését, az erőszakkal történő fenyegetést igyekeztek visszaszorítani (Linklater 2005: 141-2).

(a modern liberális-demokratikus nevelési elvek) Az Elias által tételezett, az abszolutizmusból kiinduló, valamint a meglehetősen merev freudi család- és nevelési modellt alapul vevő civilizációs folyamatnak természetesen Nyugaton is kifejlődött egy nagyon erős ellenzéke, mintegy válaszreakcióként, visszacsapásként a tekintélyelvű nevelési módszerekkel szemben. Egyre inkább vita tárgya, hogy mi a fontosabb a nevelésben, a nemzeti identitás erősítése, továbbá bizonyos – az adott politikai rendszerben preferált – értékek súlykolása, vagy inkább a kulturális sokszínűség erősítése, a folyamatban levő globalizációhoz való jobb alkalmazkodás elősegítése.

A liberális állami nevelést azzal szokás vádolni, hogy aláássa a szülői tekintélyt és fenyegeti a gyermekek kulturális integritását (hovatartozását, egynemű, egyértelmű világképét). Ebben nem nehéz felismerni a korábban hivatkozott kollektivista és individualista kultúrák közötti különbséget. Egyfajta kompromisszumként merült fel Walter Feinbergnél és másoknál, hogy valósítsanak meg a nevelési rendszerekben egyfajta helyhez és közösséghez kötött liberalizmust (*affiliation liberalism*), amely magába foglalja azt a felismerést, hogy az individuumok a maguk kulturális és vallási kapcsolatrendszerükben formálódnak, mindazonáltal elkötelezettek maradnak a személyes autonómia

íránt, amellett, hogy az egyes személyek társadalmi beágyazottsága ne zárja el őket a választási szabadságaik elől az életvitelüket, a kapcsolataikat, az alternatív életmódokat illetően. Ezzel szoros összefüggésben elő kell segíteni a kritikus önreflexió (önvizsgálat) képességének kialakítását és a különbözőségek tiszteletét. Ez mintegy elismerése annak is, hogy a kollektív örökségünk meghatározza, kik leszünk, vagy inkább kik lehetünk és senkit sem szabad elzárni ennek az örökségnek semelyik fontos része elől. Ez az összetett, autonóm személyiség idea, ami nem újkeletű, Arisztotelész és Kant elvein alapul. Ezt a személyiség fejlődést elősegítő kitekintést, kapcsolatrendszert kell a liberális-demokratikus állami oktatási rendszernek is nyújtania a diákok számára (Feinberg 2003). Ez természetesen nem csak a tananyag tartalmára vonatkozik, hanem arra is, hogy olyan képességeket, szemléletmódot sajátítsanak el a gyerekek, aminek révén képesek megérteni a saját közösségüket és elhelyezni azt a világban, csakúgy, mint mások szemével látni önmagukat, mégpedig jelesen nem csak hozzájuk teljesen hasonló mások szemével, mert abból még persze nem sokat profitálhatnak.

A témában egy Karen Zivi által szemlézett kötet tanulmányai közül van olyan, amelyik odáig megy, hogy a kozmopolita polgárság gyakorlása megtanít bennünket más jogi, gazdasági és kulturális gyakorlatok megértésére és értékelésére, ami azt is jelenti, hogy csak úgy lehetünk nemzetünk jó, értékes polgárai, ha egyúttal jó globális polgárok is vagyunk. Vegyük észre, hogy Vitányi Iván is ezt írta korábban, illetőleg ismét az individualizáció paradoxonáról van szó.

Csak hogy éppen a más hitek és életstílusok megismertetése az, ami ellen sok szülő hevesen tiltakozik azzal, hogy ezek lerombolják a gyermek csoportidentitását. Egyes szerzők a hivatkozott kötetben hajlanak rá, hogy egy szűkebb kulturális közegben zajló megfelelő mélységű oktatás is hozzásegítheti a gyermekeket a világ megértéséhez, ahhoz, hogy el tudják dönteni, mi a jó és mi a rossz és ezeken a kereteken belül autonóm döntéseket tudjanak hozni, megfelelő önismeret és önértékelés talaján (Zivi 2004: 827-8). Az utóbbi érveléssel kapcsolatban kidolgozásra szorul az oktatási tapasztalat mélysége: nyilván nem mindegy, hogy valaki csak hall dolgokról vagy meg is éli azokat, nem mindegy, hogy csak olvas bizonyos eszmékről és közösségekről vagy tagja ilyen csoportoknak és megismeri (nem feltétlenül teszi teljesen magáévá) azok értékeit.

Ami a különbözőséget (diverzitást) illeti, az persze nagyon is relatív. Egy többségében latin vagy fekete közösségben ezek a faji jegyek nem sokat jelentenek, sőt alakulhat úgy, hogy egy munkahelyi közösségben vagy akár egy adott területen is a homoszexuális beállítottságú emberek kerülnek többségbe, ez pedig azt jelenti, hogy nem számítanak különbözőeknek a továbbiakban (Sawyer 2012: 347). Felmerül persze a kérdés, hogy mit kezdenek akkor ezek a közösségek az újonnan létrejövő különbözőségekkel, de nyilván semmit, miután elégedetten nyugtázták, hogy a bőrükön, irányultságukban hordozott stigmák tulajdonképpen nem elmozdíthatatlanok, továbbá remek alkalmuk nyílik a tolerancia gyakorlására a maguk részéről is.

(Norbert Elias civilizáltság koncepciója) Elias német zsidó családból származott és a harmincas évek fasiszta Németországában szembesült az emberi civilizáció és civilizáltság addig elképzelhetetlen mélypontjával. Van Krieke szerint emiatt az Elias által felépített koncepcióban civilizációs és decivilizációs folyamatok egyaránt szerepelnek, dinamikus egyensúlyban. Elias ezen kívül rámutatott, hogy a nemzetek között a valódi civilizáló folyamatok sokkal gyengébben épültek ki, mint a nemzeteken belüliek. Ezt a tézist alátámasztották a hatvanas évek-beli ghánai megfigyelései, hiszen a függetlenség elnyerése után az ország legnagyobb kihívása és törekvése az volt, hogy a rengeteg féle törzsi és etnikai közösségből (amik addig mintegy önálló kis nemzet részek voltak) hogyan hozhatnak létre egységes nemzeti identitást. (Van Krieke 2026, p. 4.)

Mindenesetre csak egyetlen kutatót ismerünk, aki a múlt század harmincas éveitől igyekezett a civilizáltság átadására, fejlődésére vonatkozó tudásunkat több tudományág segítségével összegezni. Elias részletes történelmi és etnográfiai leírások alapján megállapítja, hogy minden általunk ismert emberi közösségben a közösség minden tagja egy élethosszig tartó civilizációs folyamaton megy át. A társadalomtudományokban ezt több oldalról értékelik, a szociológia és a kulturális antropológia szocializációnak, kulturálódásnak (*enculturation*) nevezi, a szociálpszichológia, pszichológia (azon belül is a fejlődés- és neveléslélektan, valamint a személyiséglélektan) személyiségfejlődésnek/-fejlesztésnek. Legalábbis Freud, Piaget és Kohlberg óta az sem vitatott, hogy ez a folyamat különböző fejlődési szakaszokra osztható és az egyes fejlődési szakaszokban eltérő a külső hatásokhoz való alkalmazkodásnak és a saját belső fejlődésnek az aránya. Elias hozzájárulása ehhez civilizációs aspektusból annyi volt, hogy a pszichológiai felismeréseket történelmi és társadalmi kontextusba helyezte és rámutatott, hogy hogyan kerül egyensúlyba egy személy életében a mások által órá gyakorolt korlátozás és az önkorlátozás. Ezek a folyamatok társadalomról társadalomra változhatnak és egy társadalmon belül sem várható, hogy mindig ugyanazok legyenek. Mindenesetre a civilizációs folyamat rendszere egy adott időben szorosan kapcsolódik a történelmi előzményeihez (Elias 1939, Mennell 1997: 730-1).

Megerősíti ebben a vonatkozásban Elias civilizációs folyamat koncepcióját Lebow, aki ugyancsak a freudi személyiségkoncepciót veszi alapul, hogy azután tágabb társadalmi-történelmi összefüggésekbe helyezze. Lebow szerint a történelmet és a politikát egyfelől a *struktúrák* (a kulturális normák hálózata, ideértve a jogot is), másfelől pedig a konkrét személyiségek tettei, magatartása (*agency*) határozza meg. Utóbbit az adott, főként politikai és katonai elitkehez tartozó személyek motivációja, indíttatásai határozzák meg, amit Lebow is három szinten koncepcionál: a vágy (*appetite*, azaz tulajdonképpen inkább étvágy, hajlam), az ésszerűség, valamint a szellemiség (Welch 2010: 447). Nem nehéz felfedezni ebben (is) a pszichoanalitikus freudi személyiségszerkezet *id*, *egó* és *szuperegó* hármas felosztását. Lebow szerint minden történelmi korszakban, minden meghatározott társadalomban és minden egyes eseményben valamelyik a három közül domináns képet mutat, ezek soha sincsenek teljes egyensúlyban, a mintázatuk dinamikusan változik. Tévednek ugyanakkor, akik bármelyik szint, rész-összetevő szerepét abszolutizálni próbálják: a realisták túlhangsúlyozzák az ésszerűség, óvatosság, sőt félelmek szerepét, a liberálisok az érdekre, azaz az étvágyra, az elsődleges motivációkra összpontosítanak. Nem tulajdonítanak viszont jelentőséget a szellemiségnek, holott Lebow rámutat, hogy a történelemben az ókori Görögországtól az iraki háborúig sok mindent meghatározott a lelkesültség (eszmék) és a becsvágy (az eredeti szövegben *spirit* és *honour*), ami Lebownál az önértékelés keresését jelenti mások elismerésén keresztül. (Welch 2010: 448)

Az ember státuszkereső mivoltára, a megfelelő szociális pozícióra, elfogadottságra (ha lehet, dominanciára) törekvés kérdése sokszor felmerül a civilizációval foglalkozó eszmefuttatásokban. Francis Fukuyama szerint is az emberi lélek alapvető része a *thümosz*¹⁴, az a vágy, hogy a többiek elismerjék. (Platónnál ez a szó a léleknek az a részét jelenti, ahol a büszkeség és a szégyenérzés lakozik.) Hobbes ehhez hasonló értelemben ír a büszkeségről, Rousseau pedig a hiúságról. Az emberek elvárják, hogy tisztelettel kezeljék őket, és ha ezt nem kapják meg, törni-zúzni képesek. (Sagar, 2017)

Elias nézeteinek a kritikájaként is felfogható, amikor Konrad Lorenz a szocializáció abszolutizálásának veszélyeire hívja fel a figyelmet *A civilizált emberiség nyolc halálos bűne* című művében (Lorenz 1973). A múlt század eleji pozitivistá pszichológiai iskolák (ide sorolható a behaviorizmus és a pszichoanalízis is), erősen hittek abban, hogy az emberi személyiséget a környezeti ingerek határozzák meg. Ez mindenesetre sok fontos felismeréshez is vezetett, amellet demokratikus és egalitáriánus volt, hiszen

¹⁴ Fukuyamának erre a fontos fogalmára Kiss Csaba hívta fel a figyelmemet.

ezek szerint nem kell mást tennünk, mint a körülményeket megfelelően alakítani és mindjárt mindenkiből hasznos és jó ember lehet. Lorenz viszont arra mutat rá jó fél évszázaddal később, hogy ez a nézetrendszer azután jelentős szerepet játszott – ahogy írja – a nyugati civilizáció erkölcsi és kulturális összeomlásában. Az individuális különbségek semmibe vételét Lorenz egyenesen embertelennek tartotta (Wynne-Edwards 2009: 86). Az emberi szabadság és önállóság (hasonlóan a *spirit* és *honour* összetevőkre az előző bekezdésben Lebownál) szerepét valóban hiba volna alábecsülni vagy egyenesen figyelmen kívül hagyni. Amellett persze, hogy természetesen mindannyian más diszpozícióval (képességekkel, késztetésekkel stb.) születünk, a szocializáció is, ahogy fentebb több vonatkozásban, például Piaget és társai kapcsán már utaltunk, mindig kétoldalú folyamat, van olyan nevelési hatás, amire jól reagálunk, és van amire rosszul vagy sehogy. Az ember tehát felelős azért, amilyenné válik, ha nem is várható el reálsan, hogy a nietzschei értelemben vett eszményi, öntökéletesítő ember (*Übermensch*) váljon belőle.

De térjünk vissza a civilizáltság koncepció atyjához. Elméletének más elemeihez képest Goody figyelemreméltónak tartja Elias szociogenezis koncepcióját, azt, hogy a társadalmi változások és feltételek, valamint a személyiségfejlődés ugyanannak az éremnek a két oldala (Goody 2003: 62). Láttuk viszont Lorenznél, hogy ezt a túlzott szociálpszichológiai determinizmust az emberi szabadság és autonómia megkérdőjelezésének is lehet tartani. Ezzel együtt az eliasi szociogenezis-koncepció lehet hasznos absztrakció és nem is összeegyeztethetetlen az azt ért kritikával, hiszen a külső társadalmi és családi hatások (pl. egy szigorú apa, vagy – miért is ne – anya szerepe) folyamatos belső feldolgozáson mennek keresztül, az önreflexió mindig kiegészíti a személyiség kívülről irányítottságát. Elias utóbbi nézeteit megerősítette Ghánai tartózkodása és megismerkedése az ottani civilizációval. Nézete szerint, hasonlóan az ókori Görögországhoz, a többistenhit alapján véve egy a mi kultúránktól eltérő többes vagy osztott szuperego típus kialakulásához vezethetett. Mindenesetre elismerte, hogy az európai tapasztalatai és történelmi-filozófiai ismeretei vajmi keveset érnek afrikai környezetben (van Krieken 2026, p. 7.).

(*Elias munkásságának utóélete, a nyugati civilizáció*) 2014-ben egy heidelbergi konferencián elmondott megnyitójában Dietmar Schloss azt az ambíciózus célt tűzte ki, hogy az Elias által tárgyalt, mára kissé divatjamúltnak vélt civilizáció-fogalmat újjáélessze, kritikai újraértelmezésnek vesse alá. Ezáltal egy új kulturális szociológia alapjait kívánta lerakni, ahol a kultúrának ezt az ágát (azaz a viselkedési kultúrát) *kényszerítő erejű társadalmi konstrukciónak* tételezi. A jólneveltség és viselkedés az egyén sajátja és egyben a társadalom egyik alkotó (összetartó) ereje: egy olyan dinamikus eszköz, amellyel egyetértést tudnak elérni és el tudják kerülni a konfliktusokat, de egyúttal a változások előidézését is magában rejt (Schloss 2009). A megnyitóbeszédet elemző recenzens azonban igyekszik lehűteni a lelkesedést, véleménye szerint a civilizáció túlzottan nehezen megfogalmazható, bizonytalan elméleti háttérrel rendelkező fogalom ahhoz, hogy a társadalmi folyamatok átfogó magyarázatául szolgáljon (Izzo 2012: 495-6). Ezt a kritikát persze komolyan kell venni, hiszen láthattuk, hogy a viselkedési kultúra rendkívül összetett fogalom. Ugyanakkor – bár a viselkedési kultúra része a kulturáltságnak, ami valóban nehezen definiálható – a civilizáltságról, mint látjuk, meglehetősen konkrét elképzeléseink vannak.

Elias Kant kijelentéséből indult ki, ami szerint „annyiban vagyunk civilizáltak, amennyiben eltölt minket a társadalmi illendőség és tisztesség minden formája”. Ugyanakkor Eliast valóban érheti némi kritika vagy legalábbis részletes, árnyalt értékelés a civilizáltság sok tekintetben egyoldalú és félreérthető megfogalmazása miatt. Elemzésében a civilizáció és kultúra szociogeneziséből indul ki, egészen egyszerűen abból, hogy hazájában, Németországban a széles köztudatban hogyan honosodtak meg ezek a meghatározások. Ezeknek a fogalmaknak az általános elismerésével sajnálatos módon szinte

törvényszerűen együtt járt egy elég szigorú elhatárolódás, tudniillik, hogy *mi* civilizáltak vagyunk, *azok* meg vadak, azzal a „finomítással”, hogy elhelyezték a saját lumpenproletariátusukat (a lezüllött szegényeket) valahol a kettő között. Fontos, hogy maga Elias is elismerte, hogy ezeket a fogalmakat nehéz meghatározni. Mindazonáltal a koncepció lényegét és általános funkcióját abban látta, hogy kifejezi a Nyugat öntudatát, olyan módon, hogy magába foglalja mindent, amiben a Nyugat magasabb rendűnek *hiszi* magát más társadalmaknál egy modernizációs folyamat mentén. Kicsit másképpen: civilizáció minden, amit a Nyugat úgy véli, hogy elért, illetőleg a fogalom része az erre vonatkozó attitűdök összessége is (Goody 2003: 61). Ebben azért megint csak Nietzsche hatása érezhető, amit nyilván nehezen is kerülhetett volna el. Sajnos ez a hatás kiszolgáltatottá teszi az embereket arra, hogy túlzottan elbizakodottá váljanak és másokat lenézzenek. A civilizáltság tanulmányozásának és megértésének ez semmiképpen sem lehet a célja. Ezek az okfejtések fontos kiegészítései az előző fejezetben a tolerálható és nem tolerálható viselkedéssel kapcsolatban elmondottaknak. Nem csak az idegen kultúrákban kell teljességgel elfogadhatatlan elemeket keresnünk.

Goody ettől függetlenül érdekesnek, bár a maga részéről is kissé ellentmondásosnak is tartja Elias alapkoncepcióját. Odáig rendben van, hogy a civilizációt és a kultúrát történelmi kontextusba helyezi, elismeri, hogy ezek a fogalmak szétválaszthatatlanul összefonódnak egymással és az adott társadalmi kontextussal. Ugyanakkor, bár nagy tisztelettel adózik Elias munkásságának – köszönhetően annak, hogy volt alkalma az idős tudóssal személyesen is találkozni és hosszabb időt eltölteni a társaságában Ghánában –, nem annyira elfogult, hogy ne látná a korlátait. Elias Marxszal és Weberrel szemben csak Európára koncentrált, mégpedig ott is inkább csak a középkor második felére, míg előbbiek beható tudással rendelkeztek az ázsiai termelési móddal kapcsolatban, illetőleg sokat tudtak az újkorról és az ipari társadalmakról. Az is szemöldrőfelvonást vonhat maga után, hogy Elias túlságosan nagyra értékelte az európai abszolutizmus rendszerének a hatását a civilizáció fejlődésére, mivel ez gyakorolta a legerősebb kényszert az emberek magatartására. Az viszont biztos, hogy a társadalmi szintű kényszer, a központosított hatalom nélkül egy társadalom idejekorán elemeire bomlik. Erre Acemoglu és Robinson a nemzetek kudarcáról írott könyvükben számos, főleg afrikai példát hoz, ahol az anarchia, a szembenálló fegyveres csoportok nem szűnő háborúskodás mindenfajta fejlődést lehetetlenné tesz. Ezzel szemben, a társadalmi fejlődés mintadiákja, Anglia példáján bemutatják, hogy a központi hatalom megerősítésének olyan lépései, mint Cromwell intézkedései az 1530-as években az állami bürokrácia kiépítésére, illetőleg az egyház hatalmának a visszaszorítása, milyen jelentős szerepet játszottak az angolok felemelkedésében. A centralizáció tisztázza a játékszabályokat és kedvező körülmények között kitermeli azokat a társadalmi rétegeket, akik bele kívánnak és bele is tudnak szólni a központi döntésekbe, másfelől pedig megerősíti a tulajdonjog védelmét és biztonságát. Ily módon tehát paradox módon a pluralizmus, a befogadó társadalmi és gazdasági intézmények (inclusive institutions) létrejöttéhez is hozzájárul (Acemoglu 2012, p. 186-7.).

A társadalmi, külső kényszert a szuperegón keresztül építi be az egyének személyisége. Ez összefüggésben áll Freud állításával, aki szerint a bűntudat az az ár, amit a civilizáció fejlődéséért fizetünk. Civilizáción ennek megfelelően Elias is azt érti, amit az *uralkodó kisebbség* a vonakodó többségre kivetett, ami által a kisebbség megszerezte és birtokban tartotta a hatalom és gazdagság eszközeit – ez persze az anyagi és ezen keresztül a mentális kényszerítés további eszköze lehet. Freudnál megint csak ezzel összhangban a *tömeg* lusta és unintelligens mindaddig, amíg a nevelés által nem internalizálja a kontrollt. Ezután az emberek már nem fogják gyűlölni a civilizációjukat, hanem elfogadják az általa kínált előnyöket, még akkor is, ha azok az ösztönélet terén áldozatokkal is járnak.

Az abszolutizmusnak általában azért nincs ilyen jó sajtója. Acemoglu és Robertson szerint például ez az uralmi forma az általuk extraktívnak (kiszipolyozónak) nevezett társadalmi megoldás iskolapéldája, amely a gazdaságot fojtogatja, mindenféle fejlődés és kreativitás ellensége. Olyannyira, hogy az egyes

fényes uralkodók nem ritkán kifejezetten ki is mondták, hogy nincs szükségük nemzetközi kereskedelemre (Kína) vagy éppen vasútra (Habsburgok), mivel az fenyegeti a „társadalmi rendet és nyugalmat”. Holott láttuk, hogy éppen ezek a kommunikációs formák vezethetnek az eszmék és újítások olyan áramlásához, amiből végső soron mindenkinek haszna lehet (Acemoglu 2012, p. 117.).

Ugyanakkor Elias kritikusi más oldalról nem csak azt vetik a szemére, hogy a történelmi példái nem teljesen megalapozottak, hanem azt is, hogy az erőszakot a civilizációtól abszolút idegennek tekinti. Ezt a freudi eredetű társadalomelméletet hibásnak tartják, minthogy az erőszak velünk él a történelem kezdete óta napjainkig. Ha csak a szervezett, erőszakos bűnözés és a terror (illetőleg antiterror) soha nem látott mértékét tekintjük, vagy azt, hogy a világon összesen évente 1,6 millió ember hal erőszakos halált (a háborúkat leszámítva), az erőszak visszaszorulásával járó civilizációs folyamat előrehaladása megalapozatlan állításnak tűnik. Elképzelhető ugyan olyan elemzés, ami szerint a korábbi történelmi korokban az intézményes, szervezett erőszak sokkal inkább bevett volt, főként pedig az erőszak társadalmi, kulturális megítélése mára jelentősen változott, azt azonban senki sem állíthatja, hogy a közeljövőben el fog tűnni vagy teljesen jelentéktelenné válik majd. Egy pszichiáter szerző arra is rámutat, hogy általánosságban is kijelenthető, hogy lényegében az összes civilizációs ágens végső soron erőszakhoz folyamodik vagy legalábbis fenyeget azzal (Braun 2019: 283-4).

Az viszont igaz, hogy a jelenlegi emberi kultúránkból (nevelési és viselkedési kultúránkból) egyre inkább hiányzik a szigorú tiltás és a feltétlen önkorlátozás eszköztára (Cohen 1990: 4). Ez pedig könnyen azzal járhat, hogy amit meg tudunk tenni, azt sokszor meg is tesszük. Az emberi psziché, de valószínűleg még más emlős fajok viselkedése (a kutyaé egészen biztosan, ezt közvetlen tapasztalatból tudhatjuk) úgy működik, hogy az ellentétes driveok szorosan összekapcsolódnak és olykor spontán is váltogatják egymást, illetőleg az egyik kislülésével a másik is aktiválódik. Másfelől viszont amiatt is nehéz igazságot tenni ebben az alapvető nevelési, szocializációs kérdésben, mivel a szigorú tiltás, vafegyelem, drill ugyancsak vezethet kihágásokhoz, váratlan normaszegésekhez. Az is közhely ugyanis a kísérletes pszichológiában, hogy egy drive hirtelen kikapcsolásával az ellentétje nagy energiákhoz jut (rebound effect).

Ezeknek a kérdéseknek a részletes megvitatásával messzire kanyarodnánk az eredeti témáinktól, azt azonban megemlíthetjük, hogy valószínűleg sok közülük van a kreativitáshoz, de a deviancia különböző válfajaihoz egészen biztosan.

(az alázatról) Ami a szigorú nevelési elveket illeti, a történelmi egyházak által erősen befolyásolt évszázados nevelési gyakorlatukban és tanaikban nagy hangsúlyt helyeztek az alázatosság kialakítására és megszilárdítására. Szélsőséges formája a feltétel nélküli önfeladás, ami nyilván a fentebb tárgyalt kollektivistá csoportfolyamatokkal is összefügg. A negatív konnotációktól megfosztott megfogalmazása szerint alázatosság helyett inkább alázatot mondanánk, aminek véleményem szerint igen kevés köze van egy szigorú, olykor a megaláztatást is bevető nevelési környezethez, sőt a kollektivistá szemléletű csoportok által a tagjaikra kifejtett nyomáshoz sem. Az alázat annál is több, mint egy létező vagy akár csak virtuális csoport, eszme iránti feltétlen és tartós elköteleződés. Az alázatot talán lehet úgy értelmezni, hogy egy holisztikus szemléletben annak mély átélése, hogy az egyes ember, akármilyen kicsi pont az univerzumban, mégis megélheti az azzal való egységet. Ehhez képest az alázat egy sajátos percepció és inger feldolgozási mechanizmussal is együtt jár, a szigorú és következetes önreflexió (megkérdőjelezés) miatt általában lassan kialakuló meggyőződések, belső ítéletek jellemezhetik, a gyors és ösztönös döntések megkérdőjelezése mellett.

Mindezekon kívül az alázat a méltóság fentebb részletesen tárgyalt fogalmával is szorosan összefügg, hiszen aki mélyen átéli egy magasabb egységhez tartozást, azzal együtt a befogadás, elfogadottság

élményét is megéli. Ez közel lehet ahhoz, amit Kulcsár Zsuzsa Teilhard du Chardinra hivatkozva kegyelmi állapotnak hívott, bár lehetséges, hogy tartósabb annál és a személyiségbe jobban beépül. (Kulcsár 1994-7).

Az előzőekben kifejtettekkel összhangban Gesler Lili klinikai pszichológiai személetű szakirodalmi áttekintésében leszögezi, hogy az alázat szónak semmi köze nincsen a megalázottsághoz, annak ellenére, hogy a legtöbb ember tévesen így értelmezi (ami persze szintén nem lehet véletlen). Az alázathoz legalább tizenkét kulcs jellemzőt kapcsol: (1) a nyitottságot, (2) a „nem tudhatom” hozzáállást, (3) a kíváncsiságot, (4) az ártatlanságot, (5) a gyermeki természetet, (6) a spontaneitást, (7) a spiritualitást, (8) a toleranciát, (9) a türelmet, (10) az integritást, (11) a nem ragaszkodást és (12) az elengedést (Whitfield, Whitfield és Park, 2006, idézi Gesler 2025). Nyilván ez a rendkívül széles körű, vegyes személyiség jegy lista abból ered, hogy az alázatot sokféle vallásos és laikus szemszögből vizsgálták már. Amik témánk szempontjából lényegesek, a kultúra több ágával azonosulni képes és minden körülmények között civilizáltan viselkedő személyiség sajátos percepció és információfeldolgozási vonásai, amelyek azért a legtöbb idézett pontban valamilyen mértékben azonosíthatók.

Gesler idézi továbbá Tongeren, Davis és Hook (2014) munkáját, akik az alázat szerepét vizsgálták a párkapcsolatokban. Szerintük az alázatnak számos olyan összetevője van, ami megnöveli a valószínűségét annak, hogy az adott egyén másokkal együttműködésre törekedjen. Az alázatra képes emberek kísérletileg igazolhatóan vonzóbbak, mint az önzőbben viselkedők és velük más emberek szívesebben kezdeményeznek barátságot vagy párkapcsolatot. Ráadásul a hosszú távú kapcsolatokatban az alázat véd a problémák egyébként jellemző elmélyülése ellen.

Végül pedig Chancellor és Lyubomirsky (2013) szerint az alázatot nem csak mint személyiség vonást illetve mint tulajdonságot lehet vizsgálni, hanem mint állapotot is. Az emberek általában meg tudják valakiről állapítani egy szituációban, hogy az adott személy viselkedése alázatos-e vagy sem. Ehhez hasonlóan találhatják önmagukat is egy olyan szituációban, ahol megélik az alázatosság és a szerénység érzését (idézi Gesler 2025). Ez a megközelítés tehát a pillanatnyi élményt helyezi a középpontba, ami rokon azokkal a helyzetekkel mint amikor valaki valamiért hálásnak érzi magát, ilyen lehet például egy gyermek születése, vagy amikor nagy segítséget kapunk egy baráttól vagy akár váratlanul egy idegentől, amikor nagy bajban voltunk.

(alternatív civilizációs folyamat) Ha Elias és a vele egy platformon álló szerzők nem is szenteltek neki túl nagy figyelmet, a társadalmi együttélési normák elsajátításának megvannak a nyugati civilizáción kívüli mintázatai is, amelyek ehhez képest jelentős különbségeket mutatnak. A délkelet-ázsiai civilizációs folyamat – legalábbis a gyarmatosítás, kolonizáció előtt – a nyugatitól teljesen eltérő civilizációs törekvéseket, szemléletet, befolyásolást (*civilising causation*) jelentett. Az emberek és közösségek azáltal váltak civilizáltabbá, hogy kulturálisan asszimilálódtak és alkalmazkodtak, ezt akarták, követték a példákat és az ismerős mintázatokat (*familiarity*). Kultúra alatt itt a jobbá válás vágya által vezérelt minták összességét értik (*aspirational standard*) (Chong 2017: 644). Ez a mintázat a kultúra és a civilizáció (viselkedéskultúra) szerves összekapcsolódására utal, amire a következő fejezetben részletesen visszatérünk.

Az alternatív civilizációs folyamatról szól Yong Wook Lee professzor általános megjegyzése is, ami szerint az ázsiai politika olyan értékeket kíván felmutatni, amikkel bizonyítani akarja, hogy a modernitás felé több út is vezethet. Sérelmezi, hogy az újkor elején a nagy imperialista hódítások felosztották a világot civilizált és civilizálatlan (civilizálandó) részekre, és a maga részéről különösen azt, hogy Kínát ennek során rossz helyre helyezték el. Érvelését Japán bevonásával is igyekszik alátámasztani, ami

persze egyfelől a több ezer éves közös történelem miatt érthető, másfelől viszont a két ország és rendszer közötti különbségek innen nézve azért meglehetősen nagynak tűnnek ehhez az összevonáshoz. Mindenesetre ezek a kelet-ázsiai kulturális hivatkozások elsősorban a *konfuciánus értékekre* alapoznak, amiket sokan rokonítanak a Max Weber-féle protestáns etikával, legalábbis abból a szempontból mindenképpen, hogy olyan viselkedési, erkölcsi mintázatokat hordoznak, amik gazdasági felvirágzáshoz vezethetnek. Ez az értékrendszer alternatívát kínál az univerzalizmusra törő neoliberális eszmékkel szemben (Lee 2020: 456-7). Ebből a szempontból az *értékek* a kultúrát és a civilizációt is meghatározó fölöttes fogalomnak látszanak. Mintegy megfelelnek a rendszertudományokból ismert fő kimozdítási szempontnak/eszköznek (*leverage point/tool*), ami által egy rendszer megváltoztatható, ha az alapvető célkitűzéseit sikerül átkalibrálni (Meadows D. 1999), hiszen a kultúra és civilizáció a maga történetiségével, földrajzi kapcsolataival és bonyolult mintázatával mindenképpen egy rendszert alkot és persze mint ilyen követi a rendszertudomány által feltárt sajátosságokat.

(a fejletlenebb országok civilizálása) A civilizáltság fogalmának eredeti, egyoldalú, kirekesztő megfogalmazása szerint, ahogy azt láthattuk, a modern demokratikus társadalmak nem csak azt tarthatják magukról, hogy ők „civilizáltak”, hanem azt is, hogy azok a társadalmak, amelyek nem osztják azokat a „teleológikus minőségeket”, amik miatt mi civilizáltnak mondjuk magunkat, azok nem civilizáltak. Ezáltal felruházzuk magunkat egyfajta morális és praktikus felsőbbrendűségi érzéssel, ami alapján ítéletet mondunk azok felett, akik nem tudnak felérni a saját magunk által megállapított standardokhoz. Nehéz ebben a gondolati csapdában pártatlan igazságot találni. Mindenesetre egy működő demokrácia valóban jellemezhető egy magas szintű egészségüggyel és az oktatási rendszer széles körű és hatékony megszervezésével, amiket olyan durva mutatószámokkal is jellemeznek, mint a gyermekhalandóság, illetőleg az írástudatlanság alacsony aránya. De ide sorolható a gyermekmunka általános és szigorú tilalma és az, hogy a civilizált államok visszataszítónak tartják az állatokkal szembeni kegyetlenkedést, viszont viszonylag toleránsak a szexuális preferenciákkal és identitásokkal szemben (Pratt 2016, p. 2.)

A történelem folyamán az 1500-as évektől kezdve a nyugati országok gazdasági, politikai, katonai fölénybe kerültek a világban. Ezt a dominanciát ezután egyebek között azzal az ideológiával érvényesítették, fokozták, hogy megpróbálták „civilizálni” a nem-nyugati országokat. Ez a mai napig szinte semmit sem változott, jelenleg a civilizáció-export lényegében a globalizáció kényszerein keresztül megy végbe, a harmadik világ-beli államisággal szemben a nemzetközi jog által támasztott követelményekkel (emberi jogok, jogállamiság, jó kormányzás stb.), valamint a gazdaság kapitalista racionalizációjával lépnek fel (vegyük észre, hogy azért a két tényező morális elfogadhatósága meglehetősen különböző). Az expanzió ideológiai háttére éppen az a tautológikus civilizáció fogalom, amit Pagden fogalmazott meg Elias nyomán, tehát retrospektíven, leíró módon, nem követendő normaként: „a civilizáció fogalma olyan állami, társadalmi, politikai, kulturális, esztétikai – sőt morális és fizikai – állapotokat, amelyeket az emberiség fennmaradásának és hatékony fejlődésének az optimális feltételeként tartunk számon – ez pedig, mivel jobb kiindulási pontunk nincs, magában foglalja annak a kijelentését is, hogy csak a civilizált nemzetek lehetnek tisztában ennek a feltételrendszerével és megvalósításának a módjával.” Ennek a XIX. században uralkodó etnológiai, antropológiai felfogásnak a visszatükröződése a kialakulóban levő modern nemzetközi jogban az államok közössége által elismerhető kormányok meghatározása volt. Ahhoz, hogy egy civilizált ország a nemzetközi közösség teljes jogú tagja legyen, megkövetelték, hogy (1) a kormányzás és bürokrácia megfelelően hatékony intézményeivel rendelkezzen – enélkül valóban nehezen lehet egy állam a nemzetközi diplomáciai kapcsolatok alanya; (2) meglegyen az önvédelemhez kapcsolódó szervezeti

háttérre – ha nincs, nem csak, hogy rendet nem tud tartani az országában, ami miatt értéktelen kapcsolat, de ahhoz is gyenge, hogy megvédje magát, amit bőven akadnak „civilizált” országok, amelyek nem késlekednek kihasználni; (3) nyilvánosan hozzáférhető jogszabályai teljesítsék a jogállamiság követelményeit – ez a feltétel másfelől könnyen teljesíthető olyan államok által is, akik az első két feltételnek sem felelnek meg, legfeljebb nem hajtják végre azokat; (4) képesek legyenek a nemzetközi szerződéseket tiszteletben tartani, a szabad kereskedelmet és tőkeáramlást biztosítani, - az önzetlen segítőkészséget ebben a feltételben is nehéz lenne felfedezni, valamint (5) ismerjék el a nemzetközi jog normáinak az érvényességét, ideértve a háborúra vonatkozó szabályokat is – ezt sok „civilizált” ország is elismeri, egészen addig, amíg háborúra nem kerül sor vagy egyébként az érdekei nem diktálják másképpen. A civilizált állam fogalmához a XX. sz. második felére csatlakozott az emberi jogok, a demokratikus berendezkedés, a gazdasági liberalizmus és a globalizált gazdasági-politikai rendhez való alkalmazkodás képessége – ezekhez a feltételekhez, különösen az első kettőhöz, egyelőre nehéz lenne hasonló cinikus megjegyzéseket fűzni. (Bowden 2016, p. 4-6.)

A nem-nyugati államok tehát nem teljesen megalapozatlanul teszik fel a kérdést, hogy vajon tényleg ez-e a járható út vagy ez-e az egyetlen járható út egy békés, együttműködő világrend kialakítása felé. Az 1905-ös japán-orosz háború azért volt ebből a szempontból igen jelentős, mert megmutatta, hogy egy saját szabályait követő ázsiai politikai rendszer sikeresen tudja kezelni a tudományt és a technikát, s le tud győzni egy nyugati (?) országot. A maguk részéről, különösen az akkori normák szerint, ezt joggal tarthatták a civilizált állami berendezkedésük bizonyítékának.

A *globalizáció* társadalomtudományi megfogalmazásai szerint egy olyan társadalmi folyamat, amelyben a földrajzi korlátok (és vele persze az állami ellenőrzés lehetősége is) a gazdasági, szociális és kulturális kapcsolatok felett visszaszorulnak és az emberek, de különösen a nagy világcégek (multinacionális cégek, bár ez a kifejezés rendkívül pontatlan) ezt rendkívül tudatosan és hatékonyan ki is használják (Malcolm Waters, idézi Rocchi). Egy másik definíció szerint a globalizáció a világ társadalmi folyamatainak olyan intenzívvé válása, amely távoli helyeket összekapcsol úgy, hogy az ott történetek meghatározzák egymást (Anthony Giddens, idézi Rocchi).

Nem szabad azonban azokról a törvényszerűségekről sem elfeledkezni, hogy amikor olyan népek kerülnek egyre intenzívebb interakcióba, amelyeknek a szokásai, joga, joggyakorlata meglehetősen eltérő, a kísértés vagy a lélektani felkészültség arra, hogy a másoknak kárt okozunk, a többféle értelemben lecsökkenő távolsággal együtt megnő. Ehhez azután ismét csak könnyű álszent ideológiákat kovácsolni. Érdekesen közelíti meg ezt a kérdést egy meglehetősen speciális tematikájú kutatás. A szerző azt vizsgálta, hogy milyen hatással van a tradicionális latin-amerikai társadalmakra a globalizált fogyasztói társadalom, hogyan áll szembe a külföldi gazdasági és kulturális befolyás és a helyi szokások ereje. Vajon a nemzetközi fogyasztói társadalom meghonosodása rosszindulatú erő vagy pozitív befolyással van a társadalmakra (nem úgy teszi fel a kérdést persze, hogy ezek a társadalmak valóban választhatnak-e a fogyasztói társadalom vagy valami más között). Szélsőséesebb megfogalmazásban: a nemzetközi karvalytőke ráront ezeknek az országoknak a hagyományos értékeire vagy éppenséggel a fejlődő helyi piacok profitálhatnak a globalizált hálózatokhoz való kapcsolódásból. A szerző szerint az igazság valahol félúton van és ezt úgy nevezik, hogy sikeres (vagy sikertelen) alkalmazkodás (Rocchi 2016, p. 15.).

Mindenesetre a nemzetközi kapcsolatokban a különböző fejlettségi fokon álló, különböző vallású és kultúrájú, a globalizált piachoz eltérő módon kapcsolódó országok között meg kell találni a módját az ismerősség fokozásának és az ellenségesség csökkentésének. Erre a legnagyobb valószínűség szerint nincs jobb mód, mint a kulturális és gazdasági kapcsolatok elmélyítése. Nem pedig a régi megoldás valamilyen modernizált változatával, valahogy mégis úgy, ahogy az Új Világ képviselői civilizálták az indiánokat, vagyis lemészárolva vagy rabszolgává téve őket. Sokan gondolják úgy mindazonáltal

manapság is a fejlődő, harmadik világ-beli vagy egyszerűen csak nem-nyugati országokban, hogy eszmeiségében a jelenlegi globalizáció sem áll túlságosan távol ettől a maga reptéri vámeljárásaival, visszaélés szerű élelmiszerbiztonsági előírásaival, export-import korlátozásaival vagy akár az egyetemi képzés nagyfokú standardizálásával. A legtöbb ilyen globalizációs folyamatot ugyanis tipikusan valamilyen nagy hatalmú világszervezet felügyeli, ami rendszerint a nyugati országokban vagy az ő felügyeletek alatt van (Chong 2017: 639-640).

Az európaiak a természeti népeket a maguk természetességében, társadalom és – ami a legfontosabb – kultúra előtti állapotban levőnek tekintették. Holott Muthu szerint az egyik legáltalánosabban meglévő és erkölcsi szempontból is alapvető humán kapacitás éppen a *kultúrateremtés*, ennek megfelelően minden kultúra egyedi, összemérhetetlen és egyformán értékes. Ebből ered az elnyomó és kizsákmányoló imperialista törekvésekkel szembeni ellenállás ideológiája: olyan antiimperialista gondolkodókra hivatkozik ezzel kapcsolatban, mint Edmund Burke, Immanuel Kant, Jean Jacques Rousseau, Denis Diderot és Johann Gottfried von Herder. Utóbbi kettő esetében Muthu külön kitér a *morális univerzalizmusra* és az ember kulturális hivatására a paternalizmus és a beavatkozás ideológiáival szemben. Kant hangsúlyozta, hogy egyetlen társadalomnak sincs joga uralkodni egy másik felett, különösen pedig az európaiak méltatlanok arra, hogy más népek sorsát a kezükbe vegyék. Arra is hivatkozott, hogy bár egyes kulturális vívmányok ugyan adott esetben összemérhetők, teljes kultúrák soha, semmilyen módon. Muthu aláhúzza, hogy a tulajdonjogok, az igazságszolgáltatás és a polgári kormányzás nem köthető szorosan csak a (legalább) letelepedett mezőgazdasági társadalmakhoz. Az imperialista érvelés alapján ugyanis az ilyen sajátosságokat nélkülöző társadalmak szabadon kirabolhatók és leigázhatók voltak vagy valamilyen formában azok lennének mind a mai napig. (Muthu 2003, Levy 2004: 829-30).

Felmerül persze a kérdés: civilizálni valóban csak a kényszer, az erőszak valamilyen formájával lehet-e, vagy éppenséggel az ősi arisztotelészi mintát követve az együttműködés szükségességének, hasznának felismerése, alkalmazása révén is. A Chong által a „globalizáció erőszakára” felhozott példák némelyike azért meglehetősen racionálisnak látszik önmagában is, a vámok, az élelmiszerbiztonság és az egyetemek színvonalának, szemléletének valamelyes összehangolása nem biztos, hogy az ördögtől való (még akkor sem, ha ezek gyakorlati megvalósításában biztos, hogy az említett nagyúrnak jelentős szava van...). Nem tagadhatjuk le, hogy a jelenkori nemzetközi kapcsolatokban is sok függ a hatalmi viszonyoktól, ha valaki vagy valamelyik közösség, állam jelentős erőfölényben van (és elhiszi, hogy ez örökké így lesz), azt nehéz lehet visszatartani az erőszak vagy kényszer alkalmazásának valamilyen formájától.

Később erre részletesebben is visszatérünk, de már most előre bocsátjuk, hogy az iszlám országokban a globalizációval szemben áll egyfajta *purifikáció*, vallási, történelmi értékek kizárólagos megvalósítása, elzárkózás mindenféle káros külső hatástól, amit éppen a globalizációval azonosítanak. Van persze, aki felteszi a kérdést, hogy ha az ilyen országokban a globalizáció hívei kerülnének hatalomra, nem irtanák-e tűzzel-vassal az ellentétes nézeteket, nem akarnának-e teljes gondolatkontrollt megvalósítani 'a jó ügy érdekében'? (Alt 1992). Lehet, hogy nem vagy legalábbis változtatnának a módszereiken és azért ez is fontos.

(*nemzetiségek „civilizálása”*) Nem kevés politikai és etnikai hátsó gondolattal egy országon belül is előfordul, hogy az uralkodó elitnek „civilizálni” kívánnak egyes népcsoportokat. Pontosan ez történt az első világháború előtti Németországban és az Osztrák-Magyar Monarchia magyar felében a cigánysággal (*Zigeuner*), akiket mindkét országban primitív természeti népeknek soroltak be és ennek megfelelően is bántak velük. Mindamellet a civilizáltság foka alapján mindkét országban más népeket

is besoroltak, természetesen úgy, hogy a civilizáltsági hierarchia tetején rendre a németek, osztrákok, illetőleg a magyarok álltak. Ennek megfelelően hajtottak végre modernizációs reformokat meghatározott területi, vagyoni, vallási és etnikai alapon. Ez a törekvés a kiegyezés utáni Magyarországon összefonódott egy erőltetett magyarosítási, asszimilációs törekvéssel (Davis 2017: 6-7, 9).

A kiegyezés utáni Magyarországon tehát a cigányság asszimilációjára (beolvasztására) és megrendszabályozására elsősorban az állami erőszak fokozását látták szükségesnek. A parlament 1867-1868-as ülésszakán bűncselekménnyé nyilvánították a koldulást a piactereken, illetőleg megvonták az úti okmányok kiállításának lehetőségét a vándorló cigányok vonatkozásában. Emellett szankciókat vezettek be a katonai szolgálatot és az adófizetést elmulasztó cigányokkal szemben is. Mindezeket és még egy sor, a cigányságra is vonatkoztatható kényszerintézkedést alapvetően a helyi szolgabírók alkalmazták, akiknek nagyon széles körű rendelkezési, eljárási joguk volt mind polgári-közigazgatási, mind büntető-, illetve szabálysértési ügyekben. Mindazonáltal a következő évtizedekben a többségi társadalom részéről gyakran érte olyan kritika a szolgabírói rendszert, hogy a büntetések túlságosan enyhék és az alkalmazásuk is következtlen.

A közigazgatási kényszer egyik fontos háttérintézkedése volt a kifejezetten a cigányságra irányuló összeírások megszervezése 1873-ban, 1893-ban és 1907-ben. Ez ugyanis elősegítette, illetőleg szükségessé tette a cigányság etnográfiai leírásának állami felhasználását, aminek következtében lehetővé vált az etnikai alapú ellenőrzés és a korlátozó intézkedések foganatosítása. Mindazonáltal egy etnikai csoportnak ez a kiemelt, elkülönített, célzott „kezelése” bizonyos mértékig alternatívákat jelentett az asszimiláció és modernizáció különböző fokban erőszakos vagy inkább adminisztratív és kulturális jellegű eszközei mellett (Davis 2017: 14-5).

Nem tudom, hogy a cigányság megkülönböztetése és üldözés mennyiben különbözött más kisebbségek elnyomásától és erőszakos asszimilációjától a régiókban. Egy dologban biztos: a cigányság sorsára ezek a középkori és újkori állami politikák mind a mai napig jelentős befolyással vannak, szemben a többi kisebbséggel, ahol ez a hatás mára már aligha érezhető.

1772-ben II. Frigyes porosz király bekebelezte Lengyelország Pomeránia területének nagy részét. Korabeli német szerzők Pomerániát elhanyagolt, szabályok és ellenőrzés nélküli térségként írták le, majd a hatóságaik nekiláttak a terület és lakossága civilizálásához. Az új elitnek egészen más elképzelése volt a gazdasági-társadalmi berendezkedésről és igazságuk (valamint persze hatalmuk) biztos tudatában szigorú következetességgel hajtották végre reformjaikat az oktatási rendszertől, az egyházak megrendszabályozásától kezdve a gazdálkodás és különösen az erdőszet, mint a gazdálkodási kultúra egyik fontos eleme átalakításáig (Wilson 2008: 27-8).

Hasonló elemzés látott napvilágot Helmut Kuzmics és Roland Axtmann tollából, ezúttal a felemelkedő angol és osztrák birodalmak évszázados, következetes civilizációs törekvéseiről az alávetett népekkel szemben. Ezek a szerzők a viselkedési kultúrát emelik ki, az angol „*gentlemanliness*” és az osztrák „*politeness*” minél szélesebb körben történő elterjesztésének a törekvését, mint a *nemzeti karakter* megszilárdítására, egységesítésére irányuló hosszú távú programokat. Nyilvánvalóan ezek a tanulmányok is mind Elias civilizációs folyamat koncepciójából indulnak ki, természetesen tartalmát tekintve megfelelő távolságtartással. (O'Reilly 2009: 318-20)

Azután, ha domináns helyzetbe kerülnek, maguk az addig civilizálandónak tartott országok is igyekeznek másokat civilizálni, bár lehet, hogy valamennyire azért mégiscsak megkülönböztetik magukat a követett stratégiában. Ennek tipikus példája a kínai *mosolydiplomácia*. A kifejezés elterjedt fordítása nem adja vissza tökéletesen az eredeti „*charm offense strategy*” jelentését, amiben a

támadás szó is szerepel, tehát a mosolygás adott esetben maga is fenyegető lehet vagy fenyegető stratégiát álcáz.

A feltörekvő országok igyekeznek a fejlettséggel, a civilizáltsággal kapcsolatos közbeszédet, szóképletet, értelmezési kereteket (diskurzusok és narratívák) olyan módon átalakítani, hogy abban a saját dominanciájuk érvényesülhessen vagy legalábbis ne kerüljenek hátrányba, a korábbi hátrányukat semmissé tehesék. Ezáltal újjáalkotják a világukat, vagyis, hogy mi a lehetséges, mi a természetes és mi a normális. Kínát és az ázsiai kistigriseket támogatja ebben ugrásszerű gazdasági fejlődésük, aminek mégiscsak kell valami oka legyen, hiszen elvileg ugyanazon a világpiaci játéktéren mozognak, mint a nyugati országok. Ehhez képest a civilizációs standard kifejezésbe bele kell hogy férjen a dolgok olyan menete, ami náluk szokásos és megmagyarázza azt is, hogy az uralkodó rétegek jó helyen vannak, ahol vannak, mert hatékonyak. Ehhez persze az kell, hogy képesek legyenek irányítani a kulcskifejezések értelmezését, és azt megelőzően felfogják, megérezzék ennek a fontosságát, hogy tudniillik az országuk, kultúrájuk identitása és érdekei forognak kockán (Lee 2020: 457 és 459).

E körben releváns lehet az a szociálpszichológiai, csoportlélektan szempontjából hiteles történelmi szemlélet, miszerint a nyugati imperialista hatalmak gyarmatosító vagy később kevésbé durva, de azért még mindig eléggé elnyomó és kizsákmányoló gyakorlata a tolerancia, az együttérzés, a civilizált viselkedés szempontjából a fejlődő országokat és lakosságukat (lakosságuk túlnyomó részét) nem tekintette „körön belülnek”. A velük való bánásmód a liberális demokrácia elveivel nem volt összeegyeztethetetlen, hanem inkább ezt a kérdést irrelevánsnak tekintették (Vakulenko 2008: 334).

Lebow rámutat, hogy bár ez egyelőre a nemzetközi folyamatokra nem érvényes, a maga részéről optimista a civilizációval együtt járó versengés egyre békésebb, együttműködőbb lebonyolításának lehetőségével kapcsolatban. Sajnálatos módon az államok hatalmát, befolyását mindeközéig egyetlen hierarchia, a világpolitikai hatalom (katonai és gazdasági összefonódva) mértéke határozta meg és ez az elavult szemlélet nem teszi lehetővé, hogy az ebben a rendszerben másodlagos országok is megtalálják a *nemzeti büszkeségüket* (ami nyilvánvalóan a civilizáltság fogalma során tárgyalt emberi méltóság megfelelője társadalmi szinten) és megelégedjenek a helyzetükkel. Hiszen még a leghatalmasabbak sem elégedettek a sajátjukkal. Lebow mégis reménykedik benne, hogy a nyilvánvalóan *hipermaszkulin vezető* által hajszolt dicsőségvágy, ami motiválja, alakítja a konfliktusokat, hamarosan a múlté lesz, ahogyan az államok és a családok szintjén a patriarchátus is egyre gyengül, persze nem mindenhol egyenlő mértékben. A világ ugyanis egyre összetettebb, talán nem lehet benne majd örökké csak a hatalom primitív nyelvén beszélni (Welch 2010: 450-1).

(a humor, mint civilizációs ágens és mérőeszköz) Sajátos kisebbség a bevándorlók, menekültek, migránsok köre, ahogy azt a civilizáltságról szóló előző fejezetekben leírtuk. Az ő szocializációjuknak egy egyáltalán nem erőszakos, de mint kiderül, attól még elég nagy kényszerítő erővel bíró eszköze a humor, mégpedig a befogadó ország humorának megértése, magasabb szinten pedig alkalmazása a gyors elfogadás, beilleszkedés érdekében. Erfan Fatehi a Helsinki egyetemen azt vizsgálta, hogyan működik a humor iráni migránsok és finnországi, illetve észti befogadó közösségeknél. Úgy találta, hogy a humor lehet a befogadhatóság tesztje, lehet kínos félreértések forrása és szolgálhat taktikus visszavonulás eszközeként kellemetlen szituációkban. A kultúraközi kommunikációban közismert tétel, hogy humorral áthidalhatók a kulturális távolságok, oldódhat a feszültség és megnyílhat az út a barátkozás és a közös munka irányában. Bár itt kell egy fontos distinkciót tenni: a mosoly és a nevetés teljesen nemzetközi, a humor viszont egyáltalán nem beszél azonos nyelven az egyes kultúrák között (Fülöp 2018). Fatehi a mélyére ásott ennek és érdekes dolgokat talált, amiket úgy foglalt össze, hogy a humor tehát lehet (1) belépőjegy a befogadáshoz és az odatartozás érzéséhez, de ha rosszul sül el, (2)

lehet a megbélyegzés és az öncenzúra kínos forrása is, (3) mindenesetre hamar kialakul a humor szocializáló funkciója, mintegy a migráns szuperegojának egy sajátos szekciójává válik, mégpedig megdöbbenő gyorsasággal és hatékonysággal, (4) végül pedig az elkerülhetetlen státuskeresés mentén (hiszen a férfiaknál a viccek igen közel állnak a szociális státus, legalábbis egyfajta közösségi szerep kivívásához és megtartásához) Fatehinél a humor alkalmazható úgy is mint „alacsony kockázatú ellenállási eszköz és ha úgy hozza a helyzet, különösebb arcvesztés nélkül tesz lehetővé behódolást az új közösség normáinak”. (Fatehi 2026, p.1.)

Ha egy bevándorló csatlakozni tud egy munkahelyi közösség munkahelyen kívüli összejöveteleihez (akár már ha a kintinban ebédelve nem ül félre, nem érzi úgy hogy félre kell ülnie) és felszabadultan tud együtt nevetni a társaság viccein, az már a befogadás elég magas szintjét jelenti. Ahogy Fatehi megfogalmazza: a humor értékes szociális valuta, és egyáltalán nem könnyű szert tenni rá. Mindenki pontosan tudja, mikor nevet valaki csak mesterkéltén és ha a jövevény maga próbál egy időre a társaság középpontjává válni a saját vicceivel, az, ha nem sikerül, igen kínos tud lenni, aminek a szociális következményei messzire vezetnek és elég sokáig fennmaradnak. A humor Elias terminológiájával kiváló indikátora a civilizációs folyamatnak: az önkorlátozás, az érzelmi szabályozottság, a szegény megemelkedett küszöbe és az ésszerű, márpedig éppen az adott közösség szerint ésszerű magatartás és reakciók egyre könnyebb produkálása. A civilizáltság viszonylag magas foka, amikor az önreflexió annyira fejlett, hogy az ember képes saját magán is nevetni – ez azonban szociálisan szintén visszaüthet. Ha viszont sikeres, akkor a befogadó társadalom is új ismeretekkel, belátásokkal gazdagodhat (Fatehi 2026, p. 11., 16).

Végül jegyezzük meg, hogy régi megfigyelés, hogy egy nemzet életében akkor virágzik a humor, amikor krízist él át. Fatehi fel is sorolja: az iráni szellemesség állítólag még a mongol invázió alatt sem hagyta őket cserben és kifejezetten virágzott a szövetségesek 1941-es inváziója alatt, később az iszlám állam elnyomó periódusai alatt, a Covid-19 időszakában, sőt még a 12 napos izraeli háború alatt is (Fatehi 2026, p. 6.). Ebből a szempontból a humor a túlélés, a közösségek kultúrájának fennmaradását szolgáló eszköz, gondoljunk csak a középkori és kora újkori zsidó szegrágátumokra, az általuk átélte megkülönböztetésre és üldöztetésre, aminek egyik jelentős önvédelmi eszköze volt a jellegzetes zsidó humor, ami utána olyan szerzőkkel indult világhódító útjára, mint Kishont Ferenc (Efraim Kishon). Ők nem a többségi társadalom kedvéért akartak viccesek lenni, nem vágytak a bohóc szerepére, inkább a saját közösségi kapcsolataikat, kultúrájukat erősítették a humorral is. Meglehetősen sikeresen.

10. Kultúra és civilizáció viszonya

Miután elég alaposan körbejártuk a két fogalmat és a fontosabb kapcsolódó tényezőket, rátérhetünk a kultúra és a civilizáció kapcsolatának vizsgálatára. A két fogalom viszonyát az adott korra és társadalmi rendszerre jellemző (nagybetűs) Civilizáción belül az alábbi sematikus ábra mutatja be:

CIVILIZÁCIÓ

k u l t ú r a – k u l t ú r á l t s á g

gazdaság, tudomány, technológiák, művészetek . . . viselkedési kultúra – **civilizáltság**, jog, erkölcs

A civilizáltság szerepét, mint a Civilizáció fennmaradásában és normális működésében kulcsszerepet játszó kultúra elemet kiemeltem. Ennek alapján látom értelmét kultúra és civilizáció viszonya részletesebb vizsgálatának.

(a bennünk rejlő rossz és jó küzdelme) Bár mind a civilizáció, mind a kultúra alapvetően a közösségek és az emberek együttműködéséről, boldogulásáról szól egy adott Civilizáció keretein belül, van köztük néhány lényeges különbség. Talán nem követünk el túl nagy hibát, ha az elkülönítés kezdeti lépésében a két fogalmat sarkítva ábrázoljuk.

A civilizáció mindenképpen a bennünk levő destruktív energiák, az agresszió, önzés, rombolási ösztön elnyomását, korlátok közé szorítását jelenti. Ez a gondolat megjelenik Freudnál, aki elméleteiben az ösztönkorlátozásra helyezte a hangsúlyt. Ugyanezt az ösztönkorlátozást Freud nyomán Elias – az egyéni viselkedés szabályozásában betöltött szerepe mellett a „társadalmi összeszövődést” is meghatározó tényezőnek tartva – civilizációs folyamatként írta le (Rostoványi 2004).

A kultúra viszont ezzel szembeállíthatóan alapvetően a bennünk levő pozitív értékekre épít, elsősorban a soha ki nem fogyó szeretetre és a harmónia iránti vágyra és az alkotás örömére¹⁵. Ahogyan azt a következő fejezetben a kultúra és civilizáció időbeli viszonya ábrázolásával is megpróbáljuk érzékeltetni, a civilizáció esetében az elnyomott destruktivitás időnként átszakíthatja a gátjait és pusztulást, szenvedést hoz a világra, ami csak lassan állhat össze egy új civilizációként; a kultúrában viszont a fejlődés, progresszió folyamatosan halad előre, az elért vívmányok felhalmozódnak és egyre nagyobb erőt, értéket, valódi gazdagságot képviselnek.

Ennek az alapvető különbözőségnek megfelelően igyekszem a továbbiakban alaposan szemügyre venni az egyes szakirodalmi álláspontokat, hogy a különbségtételnek, ha nem is ezt az éles megnyilvánulását, de valamilyen formáját felfedezzük. Meglehetősen sok esetben találtunk erre utaló jeleket, amit talán az elképzeléseink megerősítéseként is felfoghatunk.

(a mérhetőség különbsége) A fogalmak kifejtése során láthattuk, hogy a civilizáltság tekintetében a kölcsönös sorskontroll lehetőségét felkínáló helyzeteket a játékelmélet gazdag matematikai háttérrel képes leírni és elemezni. Véleményem szerint a civilizáltság mértéke általában is mennyiségileg leírható, statisztikailag kifejezhető, több közösség teljesítménye a civilizáltság terén meglehetősen objektívan összehasonlítható. Ha viszont a kultúra értékeit tekintjük, nyilvánvaló, hogy azok nem kínálják magukat ilyen típusú objektív értékelések számára.

(a szervezeti háttér különbsége) Alapvető különbségükből következően a civilizáció és a kultúra felépítéséért, fejlesztéséért, illetőleg védelméért nagyon is eltérő intézmények felelnek. Az állampolgárok békés együttműködését, ha szükséges, a jog és a jog ellenőrzéséért felelős rendészeti és bírósági szervek biztosítják. Az állami erőszak, szerencsére nincs azért mindenütt jelen, ezért helye van annak, hogy az emberek közötti kölcsönös megbecsülést, tiszteletet, ezzel a közösségek alapvető

¹⁵ Innen nagyon sok leágazás van. Kiss Csaba a humanitás eszmekörének a figyelembevételét javasolja, de nagyon nagy terjedelmű kapcsolódó anyag foglalkozik a marxista filozófia „nembeli lényeg” fogalmával is. Ezek feldolgozása, mélyebb megértése jelenleg még meghaladja ennek a Jegyzetnek a kereteit és persze a szerző lehetőségeit is, bár a későbbiekben röviden érintjük még mind a két fogalmat.

túlélési érdekeit erkölcsi parancsok is biztosítsák. Ezek megtanításáról, és ha kell kikényszerítéséről maguk a közösségek gondoskodnak.

Ezzel szemben a *kulturális intézmények* meglehetősen változatosak. Megjegyezzük, hogy ez az összetett szó jóval szűkebb értelmű, mint ahogy mi szeretnénk használni. Tehát nem csak az Operaházra, a színházakra, a kiállítótermekre kellene gondolnunk, hanem a technikai, termelési, fogyasztási, közösségi kultúra megannyi szervezeti egységére, legyenek azok az iskola, egyetem, tudományos, mérnöki, kutató, fejlesztő, termelő, kereskedelmi vállalkozások, a szolgáltatásokért felelős közművek és más intézmények, a civil szervezetek és spontán közösségek, nem utolsósorban pedig az interneten kialakult hálózatok.

(szakirodalmi források, amelyek nem tesznek különbséget kultúra és civilizáció között) A két fogalom közötti nyilvánvaló rokonság miatt (aholis a civilizáltságot egyszerűen a viselkedés kultúrájaként írjuk le) sokan úgy vélik: a civilizáció és a kultúra fogalmai a mai szakmai nyelvben többnyire egymásra vonatkoztatott, sőt egymással behelyettesíthető kifejezéseként jelennek meg (Vitányi 2002, Pető 2022, Papp 2013, Rostoványi 2004, Unacademy 2021-22). A szerzők jelentős többsége nem tulajdonít túlzott jelentőséget az elhatárolásnak, mindazonáltal sok esetben alapvető fontosságú összefüggésekre mutatnak rá éppenséggel az átfogó kultúra és abban a civilizáltság fenntartása között. Polányi sokat idézett megjegyzésében például a „kulturális intézmények” kifejezés valójában a civilizáltság fenntartását célzó intézményekre is vonatkozik és nem csak a szűkebb értelemben vett kultúra valamelyik ágához tartozó állami szervezetekre irányul, de természetesen a mondat így is fontos: „A kulturális intézmények védernyőjétől megfosztva az emberek belepusztulnának a társadalmi elhagyatottságba: meghalnának heveny társadalmi felfordulás áldozataiként, erkölcstelenség, perverzió, bűn, éhhalál következtében.” (Polányi 2004: 75). Ugyanezt mondta Hobbes a Leviathanban a civilizáció hiányával kapcsolatban, ahogy azt már korábban idéztük: az emberek így állandó félelemben és az erőszakos halál veszélyében élnek, életük magányos, szegény, szennyes, brutális és rövid. (Bowden 2016, p. 6.)

Hans Peter Duerr, Elias egyik leghíresebb kritikusa Elias pszichologizáló társadalom-történelem szemléletével egy egyoldalú, makroszintű fogalmat állít szembe, ebbe viszont mindent belesűrit. Nála a civilizációs folyamat alatt értendő a civilizáció fejlődése technikai és anyagi értelemben, mélyreható változások az innováció és az állami irányítás terén, továbbá a rendőrség és a katonaság, illetőleg a munka szervezete, a forgalom és a szállítás, a javak előállítása és a hulladékgazdálkodás terén és így tovább (Mennell 1997: 731). Ez a felfogás tehát egy viszonylag egységes, átfogó kultúrafogalomból indul ki, amelyben ugyanakkor a civilizáltság meghatározott szintjének kiemelt jelentősége van.

Gordon Childe, mint szinte mindenki más, a civilizációt a szótöve folytán a városiasodáshoz kötötte, de általános kultúra értelemben használta. A bronzkori városi forradalom futtatta fel a szántógazdálkodást, öntözést és állattenyésztést, az írás bizonyos mértékű alkalmazását, és ami a fő: egy differenciáltabb *munkamegosztást*, amiben megjelent a kézművesség is (Goody 2003: 61). Ebben az összefüggésben tehát a városiasodás, mint a kultúra különböző ágazatainak a felvirágoztatása jelenik meg és ennek lesz a folyamánya a civilizáltság magasabb szintje, hiszen a munkamegosztás már inkább az együttműködés, a konfliktusok feloldása, tehát a civilizáció fogalmi körébe tartozik.

Freud egyik munkája angolul *Civilization and its Discontents* (*Civilizáció és a vele járó kényelmetlenségek*) címen olvasható, holott az eredeti német kiadás címlapján még kultúra szerepelt civilizáció helyett: *Das Unbehagen in der Kultur* (magyarul *Rossz közérzet a kultúrában* címmel jelent

meg¹⁶). A hezitálás indokolt lehetett, hiszen az alapvetően civilizációs tartalmú fejtegetésekben a civilizáció ismérvei között a szépség, tisztaság és rend elismerése és szeretete is szerepelt, mint alapvető kulturális vonások, sőt Freudnál a szappan használata a civilizáció mérőkövének számított (Freud 1961, Goody 2003: 62).

A kultúrához hasonlóan a civilizáció definícióit is igen korán elkezdtek sorozatgyártani és akadnak vonzó darabok még a XIX. század második feléből is. Ezek egy része valójában nem különíti el a civilizációt, mint viselkedési kultúrát (összeférhetőség, együttműködés, tisztelet stb.) a kultúra többi ágától. Arthur Mitchell szerint a civilizáció (bár éppen itt kifejezetten kultúra értelemben használja a kifejezést) általánosságban véve az emberiség mentális képességeivel azonos. Egy olyan háború bonyolult eredménye a kultúra/civilizáció, amit a Természettel vívott meg a Társadalomba szerveződött Ember, annak megelőzése végett, hogy a Természetes Kiválasztódás Törvényei alapján kihalásra ítéleshessék. Majd visszatér a civilizáció fogalmához (angolul a kifejezés többes számát – *civilisations* –, azaz a makroszintű fogalmat használja), mégpedig úgy, hogy rámutat annak ciklikus jellegére. Törvényszerűséget lát abban, hogy egyes civilizációk magas szintre fejlődnek, mások ezzel egyidejűleg lesüllyednek, minthogyha a kultúra (...) székhelye állandóan áthelyeződne. Emellett a technikai kultúra összességében (ma úgy mondanánk: rendszerbe szerveződve) olyan képességekkel rendelkezik, amelyek messze meghaladják az egyes elemek képességeit. Az emberek összessége azonban csak akkor fog magasabb rendű egységbe szerveződni, ha maguk a résztvevők is szükségességét érzik ennek és megvan rá a képességük (ma úgy mondanánk, hogy a társadalmi rendszerek elemei önreflexívek, vizsgálják önmagukat, ami miatt viselkedésük sajátos lesz). Itt tehát Mitchell már egyértelműen a civilizáltságról beszél. Ezeket az elemeket, vagyis az egyéneket és az ő emberségüket azonban nem látja fejlettebbnek a saját korában, mint voltak az őskorban, mivel az emberek ma is ugyanúgy háborúznak, csak fejlettebb eszközökkel, és semmivel sem mutatnak több együttérzést egymás iránt. Egyesek fejlettebbnek látják a modern nyugati társadalmak civilizációs szintjét mondjuk az ókori Egyiptoméhoz képest, azonban Mitchell szerint nagy társadalmi felfordulás vagy pánik kitörése esetén ezek a „modern” emberek is szörnyűségeket művelhetnének egymással (Mitchell 1880: 80-6).

Ez a szöveg a civilizáltság és a civilizáció fogalmainak szoros összefüggésére is kiválóan rámutat. Ezek a mikro-, illetőleg makroszintű fogalmak valójában osztoznak a Mitchell által nagyon helyesen megfogalmazott ciklikusság sajátosságában. Amikor egy társadalom hanyatlóban van, az emberek együttműködési hajlama is csökken, a devianciáké pedig nő, a feljövő civilizációkban pedig fordítva, de szintén párhuzamosan zajlanak ezek az események. Abban persze Mitchellnek már majd’ 150 éve igaza volt, hogy az emberi természet alapjaiban véve keveset tud változni, hajlama van a benne rejlő progresszív és destruktív tendenciákra egyaránt és a körülményektől függ, hogy melyeket hozza inkább felszínre. Ezt a megfigyelést nyilván nem ő tette meg először és messze nem is utoljára.

Mohammed Khatami, volt iráni elnök a kultúrák és civilizációk közötti párbeszédet, mély megértést tartotta az igazi béke feltételének, érzékelte, hogy egyiket a másik nélkül nem lehet kezelni. Ha nem az egyént, hanem a csoportot tekintjük a kulturális és civilizációs vizsgálatok központjának, átértékelhetjük a nem-nyugati társadalmak etikai „fejletlenségét”. Ez nem az érdek-alapú, individualisztikus megközelítés teljes feladását igényli, hanem csupán a kollektivista megközelítésekkel egységben való szemléletet. Általános érvényű igazság továbbá, hogy egy civilizáció önmagát valóban megismerni csak egy másik civilizáció tükrében lesz képes. Itt most a témánk szempontjából Khatami fogalomhasználatának arra a sajátosságára kell elsősorban rámutatni, miszerint a civilizáció, kultúra,

¹⁶ Az angol és német címeket Trombitás Gábor ajánlotta megfontolásra.

hagyomány és modernitás mind egy sorban szerepelnek nála, mint az emberi társadalmak (azaz Civilizációk) törekvéseinek megnyilvánulásai (Holliday 2025: 170-2, 174).

(*források, ahol a kultúra és civilizáció közötti különbség határozottan megjelenik*) Edward Tylor, XIX. századi oxfordi antropológus professzor (lényegében ennek a tudománynak a megalapítója) eredetileg maga is osztozott számos utódja nézetében, ami a civilizációt és a kultúrát azonos vagy nagyon közeli fogalmaknak tekintette. 1871-ben kiadott *Primitive Culture* című könyvében szereplő definíciója szerint „a kultúra vagy civilizáció széles, etnográfiai értelemben egy összetett egész, ami magában foglalja a tudást, a hitet, a művészetet, az erkölcsöket, a jogot, a szokásokat és bármilyen más képességet és szokást, amit az ember, mint a társadalom tagja szerzett” (Wikipédia).

Ugyanakkor egy évtizeddel később a két fogalom kettéválik nála, bár a kapcsolatuk szoros marad, lévén hogy a szerző kulturális evolucionista volt, azaz az emberi társadalom folyamatos fejlődésében hitt. A vadság korában (*stage of savage*) az emberek kultúrája alacsony szintű volt, még nem művelték a földet és nem házasítottak állatokat. Ezzel párhuzamosan, mivel ebben a korban csak kis csoportokban éltek, a civilizáltsági fokuk is alacsony volt, amit a szerző úgy definiált, hogy ez köti össze az embereket a közös boldogulás kényszere alatt. Az emberiség fejlődésének középső korszakában, a barbárság korában, amikor a földművelés és az állattenyésztés már bevett volt, az emberek kulturális szintje és ezzel együtt civilizáltsága is magasabb volt. Ennek legfőbb magyarázata Tylor szerint az volt, hogy már falvakban vagy városokban éltek, szorosabb kötelékekben a közjó és a közösség (*civitas*) érdekében. Ez a fejlettebb közösségi élet azután elvezetett a kultúra továbbfejlődéséhez a művészetek, a tudás, a helyes viselkedési módok és a kormányzás terén. Másként megfogalmazva is kimondja: a kultúra a civilizáció fejlődésének az eredménye.

Tylor gondolkodása a két fogalom kapcsolatáról nem az egyszerű lineáris okozatosság, hanem a körkörös determinizmus logikáját követi. Ebben a szellemben szögezi le azt is, hogy az írástudás, mint az egyik legfontosabb kulturális fejlemény – azáltal, hogy lejegyzí a történelmet, az adott korok jogát, továbbá az emberek által megszerzett tudást és a vallást, hogy a következő korok is profitálhassanak belőlük – összeköti a múltat és a jövőt „az intellektuális és erkölcsi fejlődés töretlen láncolatában”. Ez azonban Tylornál egyúttal a civilizált élet alapfeltétele is (Tylor 1881: 592).

Jelen tanulmányunk céljaira Tylor 1881-es *Anthropology* című könyvének az 1882-ben, nagyon nagy valószínűséggel a *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* folyóiratban névtelenül megjelent kritikáját dolgoztuk fel, amely sok tekintetben meghaladja, célszerű irányban továbbfejleszti a szerző eredeti gondolatait. Tylor ismeretlen kritikusa éles szemmel fedezi fel a két fogalomban rejlő lehetséges ellentmondást is: „Mindez aligha jelentheti azt, hogy egy angol ember, akit teljességgel hidegen hagy a művészet és az írás, ne élne a magas szintű civilizáltság állapotában és ne élvezné annak előnyeit. Hiszen valamennyi angol ugyanabban a civilizációban él, még akkor is, ha nincs két ember, akinek pontosan egyező lenne a kultúrája. Ennek megfelelően a civilizáltság a közösség együttes eredménye, míg a kulturáltság mindig az egyénhez kötődik, aki a kultúra megszerzésének esélyét attól a civilizációtól kapja, amelyben él.” (Tylor 1881: 592-3).

Herman Daly a gazdasági versenyre nézve (amit a magunk részéről a vetélkedés és együttműködés meghatározó elemei miatt inkább a civilizáció térfelére helyeznénk) ezt írja Keynesről: „Inkább azokkal rokonszenvezett, akik minimalizálnák, mintsem azokkal, akik maximalizálnák a nemzetgazdaságok egymásba gabalyodását. Az eszmék, a tudás, a művészet, az idegenforgalom és az utazás – ezek azok a dolgok, amelyek természetük szerint nemzetköziek.” (Lányi 2020: 47). Ezt a különbségtételt tehát már értelmezhetjük úgy is, mint a civilizáció(k) és a kultúra külön kezelését, és valóban sokat elmond egy hanyatló globális civilizáció visszahúzódásáról, befelé fordulásáról, amelyben ugyanakkor bizonyos

kulturális elemek, legfőképpen a tudomány, valamelyest megőrzi még a nemzetek közötti kapcsolatok ápolásának a szerepét. (Daly 1997)

A kultúra kutatása az úgynevezett amerikai tanulmányokban, az amerikai történészek sajátos önreflexív tudományágában kapott kiemelt szerepet. Ugyanakkor maguk a kezdeti közlemények is inkább a civilizáció kifejezést használták. Ez nem pusztán egy terminológiai zavar volt, hanem inkább azt kívánta kifejezni, hogy tisztában vannak a kultúra politikai jelentőségével, azaz „az amerikai tanulmányok művelése maga egy politikai tevékenység” (Lowry 2009: 314). Az már más kérdés, hogy a politikát melyik térfélre soroljuk, hiszen a politikai kultúra önmagában is bevett kifejezés, ugyanakkor – mivel a különböző érdekek, eszmék viszonylag békés vetélkedéséről és együttműködéséről szól – a magunk részéről itt is inkább civilizációt mondanánk.

A kultúra lázadást is hordozhat, Dmitrij Sosztakovicsot talán nem véletlenül vádolták Sztálin kultúrideológusai „burzsoá formalizmussal”, hiszen következetes művészi hitvallása és viselkedése valóban egyfajta csendes lázadás volt. Chilében az Augusto Pinochet rezsimje ellen tiltakozó tüntetők Bach és Chopin dallamokat énekeltek és Schiller verseket szavaltak – nehéz ez ellen rendőri intézkedésekkel fellépni, pedig ezek a tiszta kulturális értékek súlyos vádakként hangozhattak az emberiséget felrúgó katonák fülében (Appiah 2017: 518). Ha pedig lázadásról, éles érdekösszeütközésekről beszélünk, akkor valójában nem a kultúra, hanem a civilizáció fogalomkörében mozgunk.

Ahogy Goody rámutat, a náci, miközben bestiális módon irtották a zsidókat és más csoportokat Európa-szerte, kényesen ügyeltek arra, hogy mindig legyen náluk tiszta és illatos zsebkendő és abba fűjják az orrukat (Goody 2003: 66). Ez a példa élesen mutat rá a két fogalom összefonódására és egyúttal éles különbségére. Lehet-e valaki kultúrember, ha ennyire civilizálatlan?

Prott nagyon élesen kikelt és hosszan érvelt a kulturális örökség tulajdonként való felfogása ellen. Ezáltal mintegy felfedte a tulajdon civilizációs jellegét: a mások kizárását, a dolog feletti uralmat, ami akár a tulajdon tárgyát képező dolog elpusztításáig is terjedhet (a szerző kissé szélsőséges, de igen érzékletes példával szemlélteti ezt: egy milliárdos megvásárol egy felbecsülhetetlenül értékes festményt azért, hogy ha meghal, a testét azzal burkolják be). A tulajdon tehát elsősorban a tulajdonos társadalmi státuszát, hatalmát jeleníti meg, és mint ilyen, nem egyeztethető össze közös elidegeníthetetlen örökségünk, tudásunk, műveltségünk tárgyaival (Prott–O’Keefe 1992: 309). Ez azt jelenti, hogy a tulajdon fogalmában a civilizáció és a kultúra szembekerülhet egymással.

Ugyanakkor Prott igen részletesen körülírt, bőséges példákkal is alátámasztott kultúradefiníciót fogalmazott meg, amiben – mint sok más kultúrameghatározásban – lényegében minden említésre méltó emberi vívmányunk benne foglaltatik, természetesen a különböző viselkedésminták, erkölcsi normák, a tiszteletadás, az elsőbbség biztosításának történelmileg kialakult formái is. Ebben a megközelítésben tehát a kultúra minden, a civilizáció pedig abban foglalt részegység, ezt a logikát valóban nehéz lenne kétségbe vonni. Harmonikus kettősük viszont felbomolhat, amikor egy civilizáció, általában egyre gyorsuló tempóban, hanyatlani kezd, megszakad, a kultúra vagy még inkább annak hiánya önálló életre kel. *Inter arma silent Musae* (fegyverek közt hallgatnak a múzsák), ahogy a latinok mondták (feltehetően a Cicero által használt *inter arma silent leges* – fegyverek közt hallgatnak a törvények – gondolat nyomán¹⁷).

Bár általában egy sorban kezelte őket, a társadalomtudós Khatami fontosnak tartotta, hogy ezeket a fogalmakat külön-külön is definiálja. A kultúra szerinte egy társadalom mélyen gyökerező hitvilágát, szokásait, gondolatait és érzelmeit jelenti, míg a civilizáció a társadalmi élet anyagi jellegű

¹⁷ A latin kulcsmondat etimológiájának Trombitás Gábor járt utána.

vonatkozásait, az összes intézményt és szervezetet, amelyek a politika, gazdaság, ipar és más társadalmi formációk területén kialakultak. A civilizációt a kultúra alapjának és kiindulópontjának tekinti. A tradíció, mint harmadik fogalom a kultúra múlt idejét jelenti, ami a civilizáció korábbi szakaszában alakult ki és máig hat. A modernitás keretein belül ezek a fogalmak áthatják, dinamikusan befolyásolják egymást Khatami leírásában (Holliday 2025: 175).

(technológia és civilizáció) A következőkben megvizsgáljuk a kultúra és civilizáció viszonyának néhány speciális területét. Ahogy a jegyzet bevezető fejezetében utaltunk rá, azt gondolhatnánk, hogy ha a technológiai kultúránk elég magas szintű, az megmenthet bennünket a civilizációs krízisektől. Csakhogy itt is érvényesül a két fogalom bonyolult kapcsolata: míg egyfelől a viselkedési kultúra valóban az általános kultúra szerves része, másfelől a civilizáció mintegy megágyaz a kulturális fejlődésnek, ami nélküle aligha képzelhető el. Egy adott technológiai vívmány, ami sikerre visz egy civilizációt, egy másikban máshogy vagy sehogy sem érvényesül. A találmányok már az ősidőkben is meglepően szabadon eljutottak a világ egyik végéből a másikba. Igen ám, de ha a civilizáció, azon belül is főként a kormányzás (*governance*) szintje nem volt megfelelő, az érkező technológiai tudást az adott társadalom nem nagyon tudta hasznosítani. Ha viszont a civilizáltság és a kormányzás magasabb szintű, akkor az adott társadalom könnyedén felhasználja, beolvasztja az idegen találmányokat. Ez történt például a selyem- és a gyapjúkészítés technológiájával, amit Ázsiában dolgoztak ki, ám az európai takácsok akkoriban mindenképpen magasabb rendű szervezettségével ezekből a technológiákból hamarosan virágzó iparágak nőttek ki. A hajóépítés technológiája is a trópusi vizeken szaladt előre, ám kihasználni az európai kereskedelmi és katonai körök tudták, nem a helyiek vagy a kínaiak, akik valamelyest szintén érdeklődtek iránta. Ugyanez történt ázsiai eredetű katonai technológiákkal is, különösen a puskaporral (Chong 2017: 644).

Már a 90-es évek elején felvetették, hogy a Föld természetes rendszerei visszafordíthatatlan változásokon mentek át, a jövő nemzedékek élete veszélybe került, emiatt sokan, különösen a fiatalok egyfajta jövőtlenséget élnek meg, tanácstalanok és csak a jelennek élnek. Megállapították, hogy a civilizációnk megfosztotta magát a hatékony fellépés eszközeitől önmagunk és a környezetünk védelmében, mivel a nemzetközi gazdasági kultúra többé nem ad megfelelő választ erre a helyzetre, viszont egyre behatóbban meghatározza nem csak a gazdasági és a politikai, de a magánéletünket is. A technikai kultúránk addig volt jó, amíg le kellett győzni, ki kellett zsákmányolni a természetet, arra viszont nem annyira jó, hogy megvédjen bennünket saját pusztításunk eredményeitől. Viszont egyre növekvő kényelmet biztosít számunkra, beépült a gondolkodásmódunkba, a szokásainkba, az oktatási rendszerünkbe és majdnem mindenbe, ami révén a tehetségünket kibontakoztathatjuk. Ezáltal a technikai kultúra tehát fokozta a kiszolgáltatottságunkat is, és sok tekintetben védtelenné tett minket a változásokkal szemben (Cohen 1990: 3).

(a kultúra értékei és azok civilizációs hatása) A rendszertudományok szerint egy rendszer átalakításához, akár gyökeres megváltoztatásához az úgynevezett kibillentő (*leverage*) pontokat kell megtalálni. A kibillentő pontok hatékonysága eltérő, Donella Meadows alapműve utolsó fejezetében összesen 12 pontban foglalja össze őket, és közülük a leghatékonyabbnak a rendszer céljai vagy értékei megváltoztatását tartja (Meadows D. 1999). A társadalmakban ehhez képest koroktól és kulturális ágazatoktól függetlenül azonban néhány alapérték mindig és mindenhol jelen van. Például a szónoklattan és a meggyőző kommunikáció elméleteiben ezek az értékek az igazság, a jóság, a szépség, az egészség, a bölcsesség, a bátorság, a mérsékletesség, az igazságosság, a harmónia, a rend, a lelki közösség és barátság, valamint a kozmoszsal való egység, azaz egyfajta transzcendencia elfogadása. Az

ezek közötti egyensúlyok áthelyezése, eltolása viszont már igen jelentős hatással lehet az adott társadalmi rendszerekre (Fülöp 2016: 25). Mivel ezek az értékek az emberi kultúrákban tértől és időtől függetlenül általában töretlenül jelen vannak, ez magyarázatul szolgálhat arra, hogy a kultúra rendszerint miért sokkal egyenletesebben fejlődik, mint a civilizáltság és a jórészt ettől függő civilizációk maguk.

Úgy látszik azonban, hogy a kulturális értékek átfordulhatnak a civilizáció térfelére és ott jelentős építő, olykor azonban akár romboló hatást is gyakorolhatnak. A romantikus irodalomnak például nagy szerepe volt a nacionalizmus kialakulásában. Ettől kezdve a *határoknak*, amik korábban csak uralkodók, földbirtokosok erőviszonyait, eseti megegyezését tükrözték, immár komoly és társadalmilag kiterjedt érzelmi jelentősége is volt. Ugyanakkor az irodalom, amely nagyrészt életre hívta ezt az elkülönülést, a benne megnyilvánuló általános emberi értékek, az emberiség (humanitás) segítségével össze is köti a nemzeteket.

Mindazonáltal manapság a nacionalizmus és a humanizmus egyaránt válságba jutottak, és Appiah szerint törvényszerű, hogy ennek kell történnie az irodalommal is. Az irodalomtudomány és a kultúra más ágazatai közötti párbeszéd immár szinte semmi másról nem szól, mint határokról. Minden elkülönült egység megköti a maga schengeni egyezményét az általa kedvelt szomszédaival, de magas vámokat vet ki a többiekre és éberén őrzi tőlük a határait (Appiah 2017: 514-6). Megjegyezzük, hogy a határoknak egyéni szinten is igen nagy lélektani jelentősége van a világ megértésében és az eligazodásban (kognitív térkép), ugyanakkor a nacionalizmus ezt a jelenséget közösségi, nemzeti szintre emelte, de nem szabad, hogy megálljon itt. Ezt Appiah tömören úgy fejezte ki, hogy „az irodalom csak annyiban nemzeti, amennyiben a nemzet határait feszegeti” (Appiah 2017: 519). Ezt véleményem szerint úgy kell érteni, hogy az irodalomnak éppen azon progresszív emberi értékek mellett kell kiállnia, amik közősek az egész Földön. Ez pedig újból az individualizációs paradoxon társadalmi, nemzeti szinten történő megfogalmazásának látszik.

(a kisebbségben maradók védelme, mint alapvető civilizációs követelmény) A *humanitás* az emberi képességek szabad kifejtését jelenti a világ által biztosított keretek között, a civilizáció fogalmához szorosan hozzátartozik, az emberi méltósággal közeli rokon fogalom, talán még a marxi nembeli lényeg fogalmától sem áll túl távol. A humanitás egyaránt kijár az egyéneknek és a nemzeteknek, és pedig nem csak az erőseknek (Appiah 2017: 515). Komoly kulturális korlátja lehet mindkét szinten az erőszak alkalmazásának, ezen a ponton tehát az életvezetési, filozófiai és jogi kultúra és a civilizáció ismét csak összeérnek (Sheppele 2023: 364). A jogászok, akár bírák, akár ügyészek vagy ügyvédek komoly erőfeszítéseket tesznek arra, hogy minden egyes ügy különös, egyedi sajátosságait feltárják, szemben más társadalomtudósokkal, akik inkább statisztikai sokaságokkal és törvényszerűségekkal foglalkoznak. A jognak ez az egyediesített, kazuisztikus (esetközpontú) jellege véleményem szerint szorosan összefügg a *kisebbségek* (azaz az átlagostól nagyban eltérő, speciális sajátosságokat mutató emberek, közösségek) védelmével, így szintén a humanitás köréhez tartozik¹⁸.

Habermas elképzelése szerint a kisebbségek védelme egy társadalomban a *diskurzus* által biztosítható. A legfontosabb kérdéseket egyenlő feltételek mellett lefolytatott vitában kell eldönteni, tehát a rejtett, hallgatólagos, a társadalom túlélése szempontjából valójában nem létfontosságú

¹⁸ Az egyediesítés a büntetőjogban az egyéni cél elérését célozza. A humanitás ebben az értelemben inkább egyes eljárási intézményekben jelentkezik, például a különleges bánásmódot igénylők eljárási intézményei, nyelvhasználat vagy korlátozott beszámítási képességűek perképessége terén a polgári jogban (Fülöp Ágnes). Ugyancsak messzire vezető kitérő lenne a különböző jogágakban egyaránt szereplő egyenlőség és méltányosság (fairness and equity) elveivel való párhuzamok kifejtése.

korlátozásokat ki kell iktatni. A vita elején nem lehetnek prekonceptiók, bármelyik félnek igaza lehet, ha az érvei nyomósabbak. Meggyőzőbb, minőségi érvek alatt itt azt értjük, hogy melyik megoldások szolgálják legjobban a közösség érdekét itt és most, valamint hosszabb távon, illetőleg kapcsolódásaiban (rendszerében) egyaránt. Az ellentétes vagy legalábbis nem összhangban levő, más rendszerben megfogalmazott vélemények összehangolásában az előre rögzített általános *alapelvek* kulcsszerepet játszanak. (Habermas 2008)

A liberális demokratikus társadalmak elkötelezettek a *személyes autonómia* kibővítése iránt. Nyilván ez a koncepció sok ellenkezést is kivált elsősorban a kollektivisták közösségek és szellemi irányzatok részéről, tehát valóban fontos, hogy kiegyensúlyozottan próbálják meg átültetni a gyakorlatba. Például az említett diszkurzusokban a résztvevők érintettségének fogalmát szigorúan kell venni, máskülönben az emberek olyan dolgokba is beleszólhatnak, amikhez sem közük, sem hozzáértésük nincs, sőt esetleg oktanul olyan érdeksérelmeket okoznak, amikkel még csak jól sem jár senki (Linklater 2005: 142-4). Ezek az elképzelések nagyon szoros kapcsolatban vannak a tisztelet és a méltóság fogalmaival, tehát olyan kulturális elemek, amik alapvetően a civilizáltságról szólnak. A személyes autonómia érvényesítése, mint a diszkurzus (vitakultúra) alapvető feltétele, nem terjedhet az önzésig és mások kihasználásáig, elnyomásáig, tehát nem sérthet civilizációs követelményeket. Az emberek kétségkívül nem egyformák, képességeik, lehetőségeik különbözhetnek, a társadalom, a közösségek alapvető érdeke viszont, hogy az eltérések ne vezethessenek a kevésbé szerencsések kizárásához vagy felettük uralkodáshoz. Ez, ha másért nem, a közösség hosszabb távú érdekei miatt is így van: ami ma értéktelennek tűnik, az holnap nagyon is fontos lehet, ez a *diverzitás* emberi társadalmakon is túlmutató általános szabálya.

(*a kultúra, mint a civilizátlanság kezelése*) Az eddigiekben rámutattunk a két fogalom alapvető különbségeire, másfelől viszont azt is láttuk, hogy a civilizáció és kultúra megnyilvánulásai kölcsönösen feltételezik egymást, összeérnek, átmeneteket képeznek. Az erőszakos ösztönök, késztetések kiélése céljából rendelkezésünkre áll például a sport, egyes művészeti ágak művelése vagy csak átélése. A romboló energiákat, a durva szexuális késztetéseket a neveltetésünk segít alkotássá, társadalmilag és persze az egyén számára is hasznos teljesítménnyé alakítani (szublimáció). Lányi szerint az a vélekedés, hogy a gazdasági fejlődés hajtómotorja az egyéni önzés volna, egyidős a piaci versenyz gazdasággal. Először Bernard Mandeville mondta ki a XVIII. század elején, hogy az általános gazdasági gyarapodást a kéjsóvárság, az irigység, a fukarság és a kapzsiság szolgálja leginkább (Mandeville 1977, Lányi 2020: 39). Nyilván a civilizátlanság motivációiból társadalmilag elismert teljesítmény fakadhat az élet, a kultúra más területén is.

Elias a futball példáján vezeti le a kultúra (mozgáskultúra, sport) által módosított, kiegészített civilizációs folyamatot. E csapatjáték megjelenésekor, a XIX. század végén kifejezetten durva játék volt, rengeteg súlyos sérüléssel. Azzal együtt, hogy sokan még ma is az egyik legagresszívabb, a negatív, olykor aljas indulatokat a legjobban felszínre engedő sportnak tartják, el kell ismernünk Elias igazságát, hogy a szabályok fejlődése, a stratégiák, technikák kifinomulása az erőszakot visszaszorította, legalábbis jóval kevésbé elfogadhatónak tartja azt az összes érintett, a nézőktől a játékosokig. Elias ezt a nagyobb társadalmi szervezethez és az ennek folytán megemelkedett önkorlátozás-szintnek és biztonságának (körkörös okságban, pozitív spirálban) tudja be (Braun 2019: 288-9).

A régészeti források már az időszámításunk előtt több ezer évvel virágzó maja civilizációkban is bemutatnak egyfajta labdajátékot, amit a kutatók a háború metaforájaként értelmeztek. Ez ugyan valóban lehetett egyfelől a különböző stratégiai fordulatok begyakorlása, azonban mindenképpen

alkalmas volt az éppen tétlenül lézengő több tízezer katona energiáinak, agressziójának a levezetésére is (Hammond 2025: 243).

Megjegyezzük, hogy a kölcsönhatás jegyében a civilizáció szintje is meghatározó lehet a kultúrára nézve. Érdekes módon az urbanizáció hatása a társadalom formálásában egész más kontextusokban is felmerül. Egy nigériai kulturális elemző tanulmánykötet vizsgálata során Trish Lorenz észrevételezi, hogy a városokban a legkülönbözőbb etnikai háttérrel rendelkező művészek kerülnek egymással érintkezésbe, ezzel feladják korábbi homogén népzenejüket és egészen furcsa, érdekes és meglehetősen népszerű új zenei hangzásokat hoznak létre. A globális hatásokat is feldolgozzák természetesen, ezt az úgynevezett *Afrofusion* irányzat fémjelzi. „Ahelyett, hogy egyszerűen átvinnék a globális trendeket, általuk ragadják meg és mélyítik el az afrikai identitásukat.” Nem tesznek „engedményeket”, nem adják fel a saját kultúrájukat akkor sem, ha a globális zenei piacon is megjelenhetnek már (Lorenz 2022: 33-4). Az egyes közösségek, nemzetek jobb összeférhetősége, együttműködése, magasabb szintű, kölcsönös megbecsülése, azaz a civilizáltság fokának globális emelkedése a kultúra terén nagyszerűen gyümölcsöztethető ezek szerint.

(határesetek és egymásba átalakuló folyamatok) Manapság az, hogy az ember hányszor mos fogat és mikor, milyen alaposan tisztálkodik, a személyes higiéné, az egészségkultúra része. E kérdéseknek azonban a felmerülésükkor alapvető civilizációs jelentőségük volt: a testi kultúra az uralkodóházak kifinomult viselkedésmódjából (vö. „udvariasság”, „*court society*” kifejezésekkel) a középkor végén leszivárgott a gazdag polgárok, tisztviselők, katonák, tehát az új társadalmi elit körébe. Az alárendelt emberek többek között azzal adhatták meg a régi és új elitnek a kellő tiszteletet, ha maguk is megmosakodva, tiszta ruhában járultak eléjük. Az alsóbb néposztályokat illemtankönyvek, a személyes higiénia leírásai segítették, mígnem mindez a neveletésük, a szocializáció szerves része lett. A középkorban nyilvánosan vizelni vagy székelni éppenséggel természetes volt, azonban az újkor elején már szégyellni való dologgá vált, az emberek visszavonultan, zárt térben végezték az ilyesmit és még akkor is nagyon zavarba jöttek, ha valamilyen módon ezek szóba kerültek.

A szégyen intézményének szociális hajtóereje óriási. Kulturális vonásokkal írjuk le, valójában azonban a legszorosabb kapcsolatban áll a szociális státuszunkkal és az annak elvesztésétől való félelmeinkkel. Elias élesszemű megfigyelése volt, hogy a civilizáltság fokában ezek a változások csak azután következhetek be, hogy a városokban a társadalmi munkamegosztás már olyan szoros lett, hogy az ezerféleképpen egymásra utalt emberek egyre több időt kellett eltöltsenek egymás társaságában vagy legalábbis közelében. Ezenközben módjuk volt egymást hosszasan szemmel tartani (illetve nem volt módjuk mást tenni). Így azután az illetlen, emiatt sértő, tehát civilizálatlan magatartás semmiképpen sem kerülhette el mások figyelmét és az ilyen magatartást tanúsító kirekesztődhetett a „jobb társaságból”, az ilyen kirekesztődés minden következményével együtt (Braun 2019: 291-2). Később a szerző a szégyent az emberi érzelmi rendszer „mesterkulcsának” nevezi, amit ugyanakkor az erőszakos (civilizálatlan) magatartás egyik legfontosabb kiváltójának is tekint (Braun 2019: 300). Ha tehát a kirekesztettség érzete egy adott szituációban vagy általánosságban túl erős, az érintett személy esetleg feladhatja az adott kapcsolatrendszer és a szégyen dühöngésbe torkolthat. Az ellentétes *drive*-ok (késztetések), jelen esetben az alkalmazkodás, szófogadás és a kitörés, ellenkezés (számos szinonimával, mint vágy, jutalmazás, serkentés, ösztönzés egyfelől, másfelől elkerülés, ellenérvzés, büntetés, fenyegetés-reakciók), ahogy erre már korábban is utaltunk az agresszió elemzése kapcsán, könnyen átcsaphatnak egymásba és az ilyen átcsapásoknak elég nagy ereje lehet a visszacsapó hatás (*rebound effect*) miatt.

11. A kultúra és a civilizáció története

(civilizáció és civilizációk) Mindeztől kezdve alapvetően a viselkedési kultúra, azaz civilizáltság egyedi vagy legfeljebb csoportszintű, így egyebek között pszichológiai, szociálpszichológiai megközelítését vizsgáltuk, és továbbra is állítom, hogy ez lehet egy sor égető társadalmi probléma megértésének (megoldásának?) a kulcsa. Mindazonáltal, ahogyan az előző fejezet elején lévő ábrán is feltüntettük, a civilizáció kifejezést nemzeti és nemzetközi szinten egyaránt gyakran használják, a kifejezés tehát az államközi kapcsolatoknak, továbbá a történelemtudományoknak is az egyik fontos eleme. A civilizáció ebben a megközelítésben meghatározott makrokulturális, makroszociális és történelmi egység vagy kontextus, amely felemelkedhet és megbukhat, interakcióba léphet más civilizációkkal időben és térben. Ez az angol nyelven többes számban használt kifejezés ezek szerint civilizációk meghatározására és összehasonlítására szolgál, a köztük lévő eszmei és tényleges határok kijelölését célozza. Ezzel szembeállítva, eredeti tárgyunkat, a civilizáltságot (angolul egyes számban jelölt civilizációnak is nevezik) általában egy folyamatnak vagy standardnak szokták tekinteni a társadalmi, politikai és kulturális vívmányok terén. Érdekes módon ez az egyes számban használt civilizáció fogalom éppenséggel igen általános érdeklődésre tarthat számot, azoktól is, akik például a civilizáció eredetét, vívmányait és kilátásait vizsgálják és azt mérlegelik, hogy valaki vagy valakik (főleg népek és államok) civilizáltak-e vagy civilizálatlanok. Az pedig, hogy a civilizáció fogalomnak ez utóbbi alkalmazása a hatalommal való visszaélést és sok bajt, szenvedést okozhat, sajnos egészen nyilvánvalóvá vált és válik a történelem folyamán mind a mai napig (Bettiza 2015: 576).

A civilizáció vagy gyakran magyarul is többes számban, civilizációk kifejezést tehát használják egész társadalmi rendszerek megjelölésére is. Yong Wook Lee professzor Hobsonra, Katzensteinre és éppen Bettizára hivatkozva civilizációnak a legszélesebb, lazán összeálló, belsőleg differenciált kulturális és társadalmi konstrukciót nevezi, ami hozzájárul ahhoz, hogy a politika szereplői viszonyrendszerükben határozzák meg identitásukat és érdekeiket (Hobson 2004, Lee 2020: 456).

(kultúra és civilizáció az ókorban és a középkorban) Az ókorban az erőforrások szűkössége miatt a kultúra fejlesztése nyilvánvalóan az uralkodói udvarokra hárult, ahol a társadalom által kitermelt nem túl sok felesleg összpontosult. Itt voltak az egész birodalom igazgatási központjai, de emellett a különböző, főként nagyobb használati értékkel bíró művészi ágak művelésére is ezek szolgáltak, mint például kerámiatárgyak, kőfaragások és textilek alkotására. A kultúrának, benne a zenének, építészetnek viszont ezen felül jelentős kommunikációs értéke volt, amellyel az uralkodó a hatalmát tudta reprezentálni nagy ünnepségekkel, látogatók fogadásával, ajándékokkal és más gesztusokkal a baráti és vetélytárs belső és külső partnerek számára (Hammond 2025: 243). Ismét azt látjuk tehát, hogy a hatalom, mint az egyik legfontosabb civilizációs ágens, igen szorosan, oda-vissza alapon összefügg a kultúrával, egymás támogatása nélkül talán nem is létezhetnének.

Egyes történészek rámutatnak, hogy míg a polgárság kultúrája a városokban az alapvetően haszonelvű ügyességet, szakmai jártasságot értékelte, addig a királyi udvarokban a kreativitást, a meghökkentő megoldásokat támogatták. Mindenesetre mindkét szinten nyilvánvaló volt, hogy a művészetekre nagy feladat hárul, amit történelmi léptékben lehet mérni, azaz a jelentősebb alkotások hosszú ideig fennmaradnak és befolyásolják az emberek gondolkodását, viselkedését (Dixon 1997: 830-1).

A két elitkultúra mellett természetesen élt és virágzott egy harmadik szint, a népi kultúra is, a kifejezés eredeti értelmében. A másfél évszázaddal ezelőtt kibontakozó erdélyi etnográfiai kutatások romantikus ágát képviselte Wlislöck Henrik, egy szász (német) és lengyel szülőktől származó magyar

tudós. Véleménye szerint „ahhoz, hogy a valódi néplelket meglássuk, le kell térnünk a forgalmas főutakról és szorgalmasan keresnünk kell a rejtett, elzárt kis mellékutakat, távol a világ rohanásától, amelyben az emberek testvérisége csak szélhámos utánzat, és nem pusztították még ki teljesen a valódi népi élet ízeit és árnyalatait és nem semmisítették meg az ősi törzsi világ jellemző vonásait, hogy kicseréljék valamiféle szociáldemokrata projektekre, ami valójában csak a könnyű profit hajhászását szolgálja” (Davis 2017: 23). Wlislöcki szerint tehát a népi kultúra lassan hömpölygő áradata az ősi időkre nyúlik vissza és ahogy fokozatosan alakult ki, csiszolódott, talán jobban ellenáll a múltó divathullámoknak (amikről adott esetben nem is tudnak) és maradandóbb értékeket képvisel. Emellett a mi értelmezésünkben ez a cikornyásan megfogalmazott szöveg arról is szól, hogy a civilizáció foka, amit itt a szerző az emberek testvériségének nevez, elválk a kulturális fejlettségtől, azaz a technológia, gazdaság és politika legmodernebb „vívmányainak” az elsajátításától.

(*van-e fejlődés a kultúrában és a civilizációban?*) A kultúra és a civilizáció történetének vizsgálata során ez a kérdés megkerülhetetlen. Duerr és Elias mindketten kitérnek arra, hogy az általuk tételezett civilizáció-kultúra komplexusban vagy Eliasnál a tisztán civilizációs folyamatokban észlelhető-e valamilyen előre haladó minőségi változás. Ezen a ponton, úgy tűnik, közel van egymáshoz a kiinduló álláspontjuk, mert látnak valamilyen fejlődést, azonban a következtetések eltérnek. Duerr szerint a kisközösségekben vagy törzsi csoportokban a társadalmi kontroll szigorú, szoros, kikerülhetetlen volt. A mai társadalmak ezzel szemben kétségkívül sokkal differenciáltabbak, a viselkedés jóval szélesebb körű változatait teszik lehetővé, emiatt a társadalmi kontroll fellazult. Lehet, hogy az élet egy vagy több területén a normaszegés miatt egy illető arcvesztéssel fizet, de mivel sok arca van, más területeken még vidáman eléldelgelhet (íme az individualizációs paradoxon árnyoldala).

Elias szintén aláhúzza, hogy a társadalmi *drive*-kontroll sokféle lehet és időben is változik, azonban véleménye szerint a modern időkben, amikor a társadalmi funkciók megosztása jóval bonyolultabb, az embernek sokkal több különféle másik emberhez kell alkalmazkodni, ezért összességében a társadalmi kontroll szintje megnövekedett (Mennell 1997: 732-3). Nehéz lenne dönten a két következtetés igazsága felől, az is lehet, hogy mindkettőben sok igazság van.

Elias szerint kétségkívül ma nagyobb biztonságban élünk Európában, mint 500 évvel ezelőtt, mindazonáltal, sok elődjével és követőjével szemben, igyekezett ellenállni annak, hogy az egyes társadalmakat *hierarchikus sorrendbe* állítsa aszerint, hogy a civilizáltság történelmi fejlődésében éppen hol tartanak (Linklater 2005: 142). Itt azonban szinte kikerülhetetlen csapdába ütközünk.

Nyilván a fejlődés koncepciójának elfogadásával azt is el kellene fogadnunk, hogy ezek szerint vannak fejlettebb és fejletlenebb civilizációk, amivel valóban veszélyes vizekre evezünk, ahogy azt láttuk (és látjuk) a Nyugat „civilizációs” akcióiból. Elias nézetei mindenesetre ilyen következtetéseket is megengedtek és emiatt sokan támadják is. Ez különösen felerősödött azután, hogy, amint azt már jeleztük, Elias késői karrierje során 1962-től néhány évet egy ghánai egyetemen tanított és igyekezett szélesebb körű társadalmi, köznapi élettel kapcsolatos tapasztalatokat is gyűjteni. Ezek alapján arra az álláspontra jutott, hogy vallási gyakorlataik (állatáldozatok például), családi kapcsolatrendszerük (az apa széke mögött álló, szolgaként viselkedő fiú) és egyéb ismérvek alapján a ghánaiak a civilizáció alacsonyabb fokán állnak. Sajátos megfigyelést tett a 'primitív' afrikai művészettel kapcsolatban: kevésbé realiztikus, szenvedélyes ábrázolásmódjukat a belső kontroll lazaságának tulajdonította. Felmerül persze a kérdés, hogy a reneszánsz és barokk megszólalásig élethű képei, szobrai után, valamint szigorú formakövető zeneműveit stb. követően a XIX. század végén jelentkező absztrakt, nonfiguratív, dodekafón stb. művészeti teljesítmények akkor ezek szerint a civilizáció hanyatlását

jelentették-e? Még az is lehet, bár aligha vannak sokan, akik ilyen következtetést vontak le, annak ellenére persze, hogy a formabontó műveket sokan nem értették és nem is szerették.

A Ghánában tapasztaltak viszont azt is jelentették Elias számára, hogy az élet kevésbé biztonságos ott, hiszen kevésbé lehet az emberek *belülről irányított* önkontrolljára számítani (Goody 2003: 69-71). Lehetséges, hogy ez a kifejezetten civilizációs szempontú megállapítása nem volt megfelelően alátámasztva. Elias a civilizációt, mint társadalmi szintű vívmányt lényegében kulturális elemekkel jellemezte: a technológiai fejlettséggel, a tudomány eredményeivel, vallásos gyakorlatokkal, világszemlélettel, illetőleg ezekkel egy sorban egy a civilizáltsághoz közelálló, de azzal nem teljesen azonos elemmel, a jólneveltség általános szintjével. Történelmi, világpolitikai szinten, ahogy arra már utaltunk, Elias szerint a civilizáció nem más, mint a Nyugat öntudata. A civilizációnak ez a fogalma magába foglal mindent, amit a nyugati társadalmak az elmúlt 2-3 évszázadban elértek és ami által magasabb rendűnek láthatták magukat „primitívebb” kortársaiknál (Chong 2017: 644). Ez azonban, ahogy korábban is rámutattunk, körkörös érvelésnek tűnik: a civilizáció mindaz, amiben jobbak vagyunk, tehát a nyugati civilizáció magasabb rendű. Nyilván, ha következetesebben szétválasztjuk az általános kultúrát – sőt itt a viselkedési kultúrának egy részét is egyfelől, és a civilizáltságot másfelől, szorosan az együttműködésre, a bizalomra és a tiszteletre vonatkoztatva –, akkor nyugodtan megállapíthatjuk, hogy a ghánai kultúra minden bizonnyal kevesebb tudást és értéket halmozott fel máig, mint a nyugati kultúrák, azonban a ghánaiak civilizáltságának foka ugyanakkora, sőt akár nagyobb is lehet, mint a modern Nyugaté.

A kultúra fejlődésével együtt járó civilizációs hatásokra vonatkozó megfigyelést tettek más szerzők közép-amerikai relációban. A nagyszabású mexikói vasútépítkezési projektet a múlt század elején a porfirianus (szigorúan hierarchikus) kormányzat a haladás alapvető feltételeként ünnepelte. Az ellenzék viszont az ezért fizetett ár miatt, az eladósodás és a munkások szenvedése miatt emelte fel a szavát. A katolikus egyház is ellenezte a projektet, mert az lerövidítette a távolságokat, amit az egyház zavarónak talált, mivel például olyan vidékiek özönlöttek a városba, akik ezt nem tudták feldolgozni és áldozatul estek a kicsapongó városi létnek (Schell 2013: 353). A kulturális (technikai kultúra terén tett) előrehaladás itt tehát éppenséggel a civilizáltság fokának visszaesését is eredményezhette, ami megerősíti azt a vélekedésünket, miszerint a kultúra felhalmozódása, mondjuk ki: fejlődése nem feltétlenül jár a civilizáltság és a civilizáció előrehaladásával, sőt egyes esetekben akár az ellen is hathat.

A nyugati narratívában a civilizáció fogalma azonban mindezek ellenére sokáig szorosan összekapcsolódott a fejlődés feltételezésével, amiből tehát az is következett, hogy egyes civilizációk előrébb tartanak, mások meg le vannak maradva, így hierarchia alakulhatott ki ezen elképzelések nyomán (Lee 2020: 462). Mára ez a koncepció jelentős mértékben lelepleződött, hiteltelenné vált. Az egyenes vonalú történelmi fejlődés feltételezése tudománytalannak számít a posztmodern világban.

Megjegyezzük, hogy még a kultúra területén is – ahol a tudás, a megszerzett ismeretek és készségek felhalmozódásának nem látszik leküzdhetetlen akadálya –, legalábbis egyes kulturális ágazatokban, akad, aki ugyancsak megkérdőjelezi a fejlődés lehetőségét. Thorsten Botz-Bornstein a művészetek önértékéből kiindulva tagadja, hogy a kultúra területén bármiféle fejlődésről beszélhetnénk (Botz-Bornstein 2012).

A fejlődéssel kapcsolatos kétségekkel nehéz nem egyetérteni. A fejlődés fogalma azonban annyira beivódott a gondolkodásunkba, hogy nehéz kikerülni vagy elkerülni. Elég csak azt megemlíteni, hogy ebben a Jegyzetben is legalább 80-szor használok a kifejezést, ami még akkor is bizonyára nagy túlzás, ha esetünkben ennek a többsége a fenntartható fejlődés (ugyancsak erősen megkérdőjelezhető) szóösszetételében fordult elő. Bowden nem annyira skrupulózus: „Elméletileg, ahogy az idő halad és egyre eltávolodunk a Nagy Bumm és az Ősleves idejétől az emberiség mint faj, illetve az egyedei

fejlődnek, és ahogy fejlődnek, egyre civilizáltabbá válnak kollektívan és individuálisan egyaránt. A civilizáció előrehaladtával pedig eltávolodunk a vadság és a barbárság korától. Valójában a nyugati civilizáció legtöbb tagja számára a civilizáció, a fejlődés és a modernitás per definitionem jó dolgok.” És itt már el is érkezett Samuel Huntingtonhoz, ami nem lehet véletlen, bár itt most (még) nem a civilizációk összeütközése kapcsán idézi egy 1998-as művét: „Huntington meglehetősen tömören összegezte a vitát: civilizáltnak lenni jó, civilizálatlannak lenni pedig rossz.” Azt persze elismeri, hogy a dolgok nem fehérek-feketék etekintetben sem, hiszen a civilizáció és a modernitás idealizált képébe erősen belerondít mondjuk a fasizmus rémuralma, amit nem lehet elintézni azzal, hogy a civilizáció általában fennálló befolyását az emberi viselkedésen egy időre csak úgy felfüggesztették. Nem, nyilvánvalóan ez is hozzátartozik a civilizációhoz, annak sötét oldala (Bowden 2016, p. 3-4.).

(*kultúra és történelem*) A kultúrának viszonylagos, közvetett hatalma van a történelem, mint a nagybetűs Civilizáció fejlődése (vagy legalábbis időben való előrehaladása) formálásában azáltal, hogy befolyásolja a történelmileg jelentős tények észlelését, értelmezését és ennek folytán a történelmi jelentőségű cselekedeteket is. A kultúrtörténészek többsége alapvetően megkérdőjelezi azt, hogy az ilyen történelemalakító hatások kifejezetten csak a fehér férfi eliten keresztül jelentkeztek volna. Számos kutató dolgozik azon, hogy feltárja a különböző társadalmi gyakorlatok jelentőségét és bemutassa a munkások, nők, bevándorlók, őslakosok, melegek és más faji, nemi, osztály- stb. alapon meghatározható társadalmi csoportok hatását a történelemre. Ők átfogalmazzák a dolgok bevett jelentését és ezáltal jelentős intellektuális és kulturális elmozdulásokat képesek előidézni; egyáltalán nem elhanyagolható e hatások szerepe az olyan alapvető változásokban, amilyen például a modernizmusból a posztmodernizmusba való átmenet – vagy ahogy Wang fogalmaz, a ’posztmodern konzumerizmusba’ való átmenet (Wang 2003: 184). Egybeesik ezzel Hewitt korai elemzése a múlt század 60-as éveiből a kommersz, populáris kultúrával kapcsolatban. Ez a kultúra felrúgja a hagyományos arisztokratikus, burzsoá kultúra tradícióit és kanonizált, bevett szabályrendszerét. Ezt akár a posztmodern megjelenésének is tekinthetnénk, de valójában csak a modern tagadása, ami a maga részéről éppolyan, ha nem konzervatívabb mintázatot követ, amennyiben a piaci vagy fogyasztói érdekei úgy diktálják (Hewitt 1999: 356).

Másként megfogalmazva: a történelem folyamatát meghatározza, hogy az emberek hogyan és milyen jelentést tulajdonítanak a dolgoknak, azaz hogyan keletkezik jelentés és az hogyan teremt történelmet („*how meaning is produced and how it produces history*”). Ezt szembeállítják az olyan szilárd, megfogható, alapvetően civilizációs jelenségekkel (*hard phenomena*), mint a diplomácia, háborúk és kereskedelem. Ezt is másként, sajátos (furcsa) szemlélettel értelmezve: a történelem, mint a civilizáció alakulása lehet maskulin, de a kulturális megfogalmazás ehhez képest inkább femininnek tűnik. (Lowry 2009: 303-4) Lowry és az általa idézett, amerikai kultúrát kutató tanulmányok (*American studies*) véleményem szerint maguk is jól példázzák a kultúra befolyását a civilizációk alakulására. De ez fordítva is igaz, az egyes civilizációk is igyekeznek a kultúrát, mint tömegkultúrát a saját céljaikra felhasználni. A történészek, irodalmárok, szociológusok és antropológusok feladata ezek szerint az is, hogy kimutassák a kultúra terjesztésének, gyakorlásának és fogyasztásának a hatását a nemzetek formálásában egyfelől, a civilizáció makro szintű változásának kulturális lenyomatát másfelől (Lowry 2009: 305).

Amerikai közegben ezt az összefüggést úgy is felhasználták, hogy kimutatták, milyen nagy részben a *szenimentális otthonosság* kultúrája szolgáltatta a háttérteret az Egyesült Államok imperialista terjeszkedéséhez (Lowry 2009: 307). Ismeretes a neves kanadai kommunikációkutató, McLuhan elképzelése is arról, hogy az írásbeliségnek azon foka, amikor a tökéletesített könyvnyomtatás már nagy piacokat volt képes ellátni, hogyan befolyásolta a nemzetek kialakulását, egyebek között a nyelv

egységesítésével (McLuhan 2001). Manapság pedig éppen annak vagyunk tanúi, hogy az uralkodó pártok – persze nem csak a populisták, de ők főleg – hogyan használják fel a kultúrát a tömegek tudatának az átalakítására, kézben tartására a saját politikai és gazdasági céljaik érdekében. Ez összefügghet azzal is, amire Lowry a jelenlegi amerikai nemzetépítés veszélyes önhittségként („*disastrous hubris of contemporary American nation-building*”) utalt (Lowry 2009: 306). Valóban: ha egy civilizáció felbomlóban van, aligha lesz olyan engedelmesen hajlítható a különböző „szoft” kulturális befolyások számára, mint békeidőben. A krízis kultúrája rendszerint destruktív, például az addikciókat, függőségeket helyezi előtérbe (Lowry 2009: 310).

A politikai kultúra is átrendezheti a társadalmat, de előállhat olyan helyzet is, amiben egy meghatározott politikai kultúra csak mintegy megteremti az átrendeződés feltételeit, akár szándékolatlanul is. Wendy Brown gazdagon dokumentálta, hogy a liberalizmus ideológiai semlegessége, kőbevésett korrektsége, a társadalmi előítéletek teljes kiirtása mindenestre határozott úrt hagyott maga után. Ahogyan arra korábban utaltunk már, egy időben arra tanítottak minket, hogy az, hogy ki miben hisz, teljességgel kívül esik a politika és a közügyek világán, tehát mindenképpen tolerálnunk kell. Emiatt a szabadságelvű ideológiák leeresztett pajzzsal álltak a fundamentalista, populista és más hegemoniaellenes társadalmi mozgalmak támadása előtt. Akkor már talán jobb lenne az előítéletekről nyíltan beszélni, nyilvános fórumokon megvitatni azokat pro és kontra, mintsem úgy tenni, mintha nem is léteznének (Vakulenko 2008: 333).

Olyan is előfordul, hogy a „kultúrharc” kétfrontos: látszólag csak nemzetközi szintén folyik, azonban alapvetően a belső hatalmi viszonyok, akár nemzetiségek közötti erőviszonyok módosításának az igényével lép fel. A két világháború között létrejött Csehszlovákia kulturálisan (gazdaságát, politikai kultúráját, tradícióit, műveltségét, művészetét stb. tekintve) nagyon is megosztott volt a nyugatos cseh és a sokkal elmaradottabb szlovák és rutén országrészek között. Az ezidőben rendszeresen megrendezett világkiállítások kiváló alkalmat teremtettek az ország számára, hogy ezt a kettősséget bemutassák és „befelé beszélve kívülről” valamiféleképpen összebékítsék. Mint egységes nemzetet szerették volna bemutatni Csehszlovákiát, ahol a „népi” és a „modern” harmóniában egyesül.

Ez a törekvés különösen érezhető volt a világkiállítások csehszlovák pavilonjainak megtervezése során: modern formák népies motívumokkal díszítve. A pavilonok összeállításáért általában több minisztérium volt felelős, az ipari, a köznevelési, valamint a szűkebb értelemben vett kulturális tárca, így reprezentálva egy általános, „összesített” nemzeti kultúrát és persze a kereskedelmi, üzleti érdekeket is. A kiállított anyagok gazdagon el voltak látva szimbólumokkal, azaz zászlókkal, emblémákkal, olyan térképekkel, amin Csehszlovákia központi elhelyezkedését, vízi, szárazföldi útvonalakkal való sokrétű érintkezését mutatták be. De bemutatták a turistalátványosságokat, a népművészeti tárgyakat, ruhákat, sőt dalokat, meséket és népi hagyományokat is, valamint persze a tipikus csehszlovák termékeket, mint a pilzeni sört vagy a Koh-i-Noor árucikket. Kerülték ugyanakkor a német, osztrák, esetleg magyar kulturális vonatkozásokat. Mondjuk a cégek többségét még így is bőven a XIX. században alapították, például a Moser üveggyárat németajkú zsidók, a Thonet bútorgyárat pedig németek.

Mindez az identitáskeresés, sőt identitásformálás pozitív és negatív oldalait demonstrálta kiválóan a társadalomtudósok számára. A szerzők hozzátesszik, hogy a nemzeti identitás ilyen fajta bemutatása a szlovák oldalon sem váltott ki egyöntetű lelkesedést. Alighanem éppen ez a leegyszerűsített megosztás a magasan fejlett cseh és az „igencsak egyszerű” szlovák oldal között volt az egyik oka annak, hogy a két nemzet között nem alakult ki tartós egység, és amikor módjuk nyílt rá, szét is váltak (Filipová 2021: 146-9, 162). Ebben az esetben tehát az erőltetett és egyoldalú kulturális érintkezéseknek komoly kihatásai voltak a két nemzet közötti bizalom, politikai együttműködés alakulására, azaz a civilizációs kapcsolatra.

A világiállítás eszméje egyébként a II. világháború után a brit identitás újjáépítésében szintén jelentős szerepet játszott. Nagy visszaemlékezéseket tartottak az 1851-es Művészeti, Építészeti, Tudományos, Technológiai és Ipari Formatervezés Világiállításáról, hogy felhívják a figyelmet arra, hogy a britek a XIX. század első felének zavaros évei után is milyen nagy szolgálatot tettek a civilizáció és a béke megerősítésében (Hewitt 1999: 352). Ebben az esetben tehát a kulturális vívmányok civilizációs hatásait még direkter fogalmazták meg, elsősorban a külföldi hallgatóság számára.

(a környezetszennyezés és az erőforrások felélése) A modern kori civilizáció történetének egyik, talán legutolsó fejezete lehet az emberi társadalmak környezeti feltételrendszerének rohamos rosszabbodása. A környezetünk pusztítása végső soron a civilizáció oldalára sorolható, hiszen alapvető létfeltételeinket tesszük tönkre, és a civilizáció definícióját nyugodtan kiegészíthetjük azzal, hogy nem csak a békés együttélésnek, hanem még általánosabban a közösségek, társadalmak túlélésének is a feltétele. Továbbmenve, civilizációs kérdés az is, hogy a kapitalista vagy államkapitalista vállalkozók egymást túlszárnyalva igyekeznek felzabálni a még rendelkezésünkre álló, de egyáltalán nem vagy csak alig megújuló erőforrásainkat. Ez paradox módon a legmagasabb szinten, a legképzettebb vállalati menedzsereknél jelentkező, éppenséggel a legdurvább nyers versenyszellem megnyilvánulása. Győzelem vagy halál. Előre az üzleti ellenfelek teljes megsemmisítéséig.

Ez a verseny már nem tarthat sokáig, néhány évtizeden belül az ipari és mezőgazdasági termeléshez szükséges nyersanyagok elfogynak. Ez pedig a civilizációk hanyatlásának, majd bukásának az iskolapéldája. Első közelítésben a civilizációk bukását a rendelkezésre álló erőforrások kimerülésével szokták magyarázni, de láthatjuk, hogy ez csak következmény, a felhalmozott tudományos, technikai és egyéb kulturális erőnk bőven lehetővé tenné az erőforrások megfelelő (fenntartható) felhasználását, azonban a civilizáltság hiánya elkerülhetetlenné teszi ennek a civilizációnak a hanyatlását erről az oldalról is.

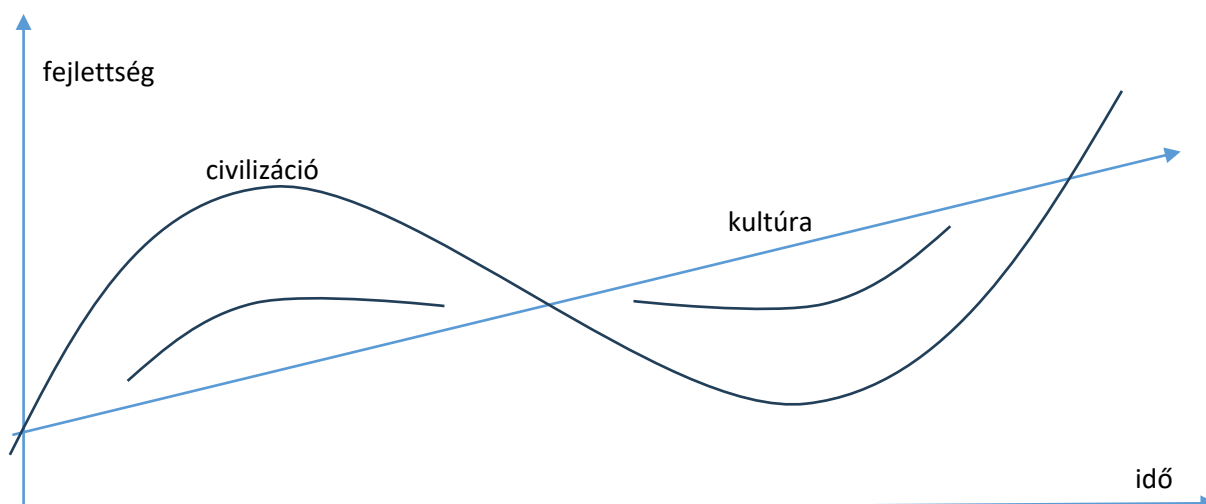
A környezetvédelem és az utánunk következő generációk érdekeinek a figyelembevétele természetesen azért kulturális kérdés is. Tudósok, közéleti személyiségek, környezetvédő szervezetek globális hálózatai, nemzeti központjai vagy éppen helyi, ún. *grassroots* csoportjai folyamatosan azon munkálkodnak, hogy változtassunk a termelési és fogyasztási szokásainkon. Az egyetemeken bevezették a fenntartható fejlődés oktatását, de az alsóbb szintű nevelésben is tekintélyes súllyal van jelen ez a kérdés, még az óvodákban is, ahol bizony a legfogékonyabb gyermekek formálhatók és nem lehetetlen az, hogy éppen ők fogják a szüleiket sok kérdésben jobb belátásra bírni. Szelektív hulladékgyűjtés, gyaloglás, kerékpáros közlekedés, villamos és metró használata: olyan viselkedési, kulturális elemek, amik némiképp javíthatnak a helyzetünkön és főleg előhírnökei lehetnek olyan gyökeres szemléletbeli változásoknak, amik komoly gazdasági és politikai következményekkel járhatnak.

A nagy kérdés, hogy e természeténél fogva lassú kulturális átalakulásnak mennyi időre lenne szüksége, hogy legyőzze az alapvető civilizációs torzulásainkat, amik viszont láncreakció-szerűen gyorsulnak és hatnak. Az erkölcsre, a jogra gyakorolt hatást ma még alig lehet érzékelni, az úgynevezett környezetjog például alig több álszent látszatintézkedéseknél, ahol a kormányok és hatóságai valójában inkább abban versenyeznek, hogy melyikük tud kedvezőbb feltételeket teremteni a környezetpusztító ipar és mezőgazdaság számára. Ezt környezetvédelmi protekcionizmusnak is nevezhetjük (Fülöp, 2016).

(civilizációk felemelkedése és bukása) Az emberiség történelme civilizációk felemelkedéséből és bukásából áll, ez utóbbi az uralkodó álláspont szerint általában amiatt következik be, hogy az adott

civilizáció felélte az erőforrásait. Ritkábban említik meg, hogy ezek között az erőforrások között egyre inkább az egyik legfontosabb a társadalmi tőke, azaz a civilizáltság, az emberek együttműködési képessége és hajlandósága. A civilizációk bukása és az egyre civilizálatlanabb magatartás szorosan összefügg, ahogy Lányi rámutat: „Az erőszakos terjeszkedés, a homogenizáció törekvése és a rugalmasság hiánya jellemzi minden hanyatló civilizáció kétségbeesett küzdelmét a túlélésért.” Később idézi Lasht, aki szerint a globalizáció az elitek számára lehetőséget ad arra, hogy függetlenedjenek a helyi társadalmi környezetüktől, ennek folytán „nem képviselnek senkit, nem érznek szolidaritást senki mással”, majd levonja a tanulságot, miszerint „a globalizáció paradoxona, hogy a világszerte túlsúlyra jutó civilizációs minták a nyugati demokráciákból származnak, a megváltozott politikai viszonyok éppen a demokratikus kormányzás útjába gördítenek áthidalhatatlannak tűnő akadályokat. Gazdasági értelemben a demokrácia egyenesen komparatív hátránnyá vált.” (Lányi 2020: 43, 50, 51). Egyértelmű válságjelek ezek, a civilizáltság és a civilizáció hanyatlására utalnak.

(a civilizáció és a kultúra előrehaladásának idői dimenziója) A kultúra és civilizáció történelmével kapcsolatos eddigi fejtegetéseinket, szakirodalmi áttekintésünket akár egy egyszerű ábrán is összefoglalhatjuk.



A civilizációk és így a civilizáltság szintje történelmileg emelkedik, majd süllyed, ahogy láttuk, a többségi álláspont szerint főként amiatt, hogy az erőforrások elkezdnek kimerülni és csak akkor állnak újból megfelelő mennyiségben rendelkezésre, amikor a népesség összeomlott és igényei a korábbi töredékére estek vissza. Ez elegánsan magyarázná a szinte automatikus újbóli felemelkedést, de ez így szerintem túl egyszerű lenne.

A kulturális vívmányok azonban egy-egy civilizáció bukása során nem semmisülnek meg teljesen. Ugyanakkor az mindenesetre nyilvánvaló, hogy a bukást valamilyen mértékben a kultúra is megsínyli, míg egy felemelkedőben levő civilizáció minden bizonnyal a kultúra fejlődését is felfelé mozdítja el. Mindazonáltal a két tényező nagy mértékben független egymástól. John Stuart Mill szerint egy civilizáció felfelé ívelő és hanyatló korszakában a kultúra egyaránt virágozhat, akkor is, ha a társadalmi háttere, motivációs bázisa különböző (Mill 1848, idézi Lányi 2020: 18). Azt viszont egyelőre önmagában túlzott optimizmusnak tartjuk, hogy „a civilizációkat megmentheti a bukástól vagy átsegítheti a hanyatló korszakon, ha erős kultúrával rendelkeznek” (Unacademy 2021-22). Még akkor is, ha nyilvánvalóan igaza van Rupert Hallnak, aki szerint a tudományos igazságok átívelnek a korokon, ahogy

például az ógörög atomizmus hathatott az újkori elektronikus részecskék felfedezésére (Dixon 1997: 853).

A civilizáció hullámzásával szemben viszont az ábra másik vonulata, a kultúra (a kultúra általában, széles értelemben) lényegében egy lassabb, nyugodtabb, egyenletesen növekvő képet mutat. Az egyes korok, generációk kulturális eredményeinek szelektív, evolúciószerű áthagyományozódása kumulatív (halmozódó) jellegű. Létezik egy hatalmas tárház, főként az információ és a kommunikáció (írásbeliség, tárhelyek, szerverek stb.) terén, ami ezt a felhalmozást lehetővé teszi (Aunger 2006: 348). Ezzel összefüggésben említhetjük Khatami koncepcióját, aki rámutatott, hogy a kultúra hosszú ideig fennmarad azután, hogy a civilizáció, ami kitermelte, már rég elenyészett. A civilizációknak tehát a hagyományt, tradíciót, valamint más civilizációk sikeres gyakorlatát is át kell venniük, amikor egy új, jelentős civilizációt építenek fel. A civilizációk közötti párbeszéd ennek folytán az új civilizáció építésének, a társadalmi és politikai intézményrendszer megújításának fontos eleme lesz, miközben a tradícióit fenntartva megőrzi eredetiségét és legitimációját. Iráni vezetőként Khatami programjában tisztelettel adózott a nyugati civilizáció vívmányainak, a modern tudománynak és technológiának, a gondolat szabadságának és a demokráciának, ugyanakkor természetesen ellenséges érzülettel viseltetett a kolonizáció mindmáig fennmaradó hatásaival szemben, más népek kulturális és gazdasági értékeinek kifosztása, környezetének elszennyezése, valamint féligazságok és hazugságok, a megalkuvás terjesztése miatt. A megöröklött és fenntartott diktatúrák miatt is az ebből vitathatatlanul hasznot húzó Nyugatot okolja (Holliday 2025: 175).

Edward Tylor, az antropológia atyja szintén jól érzékelte, hogy a civilizációk nincsenek mindig fejlődő állapotban, olykor megrekednek vagy hanyatlásnak indulnak. Nézetei szerint azonban ez a kultúra vívmányainak a túlnyomó részét is magával rántja, egy bukott civilizáció tagjai számára a virágkor kultúrája használhatatlan lenne, csak azt tudják használni, ami a körülményeiknek megfelel (Tylor 1881: 593). Ez véleményem szerint következtelen álláspont, hiszen maga Tylor nem csak a kultúra és civilizáció párhuzamosságára mutatott rá korábban, hanem arra is, hogy egymást befolyásolhatják, az új kulturális vívmányok új civilizációs szint megjelenéséhez vezethetnek, míg egy fejlettebb civilizáció nagyobb lehetőséget biztosít a kultúra minden ágának a fejlődéséhez. Ha pedig ez így van, a rendelkezésre álló kulturális vívmányokat előbb-utóbb felhasználják (még ha az adott körülmények miatt egyelőre használhatatlanok is). Igaz, hogy mondjuk nem a „sötét középkor”, hanem a felvilágosodás tudósai, művészei, gondolkodói nyúltak vissza az ókori kultúra fennmaradt értékeihez, de ők visszanyúltak és fel tudták azokat használni.

Esetleg okoskodhatunk úgy, hogy a civilizációk bukása idején a kultúra szövetéből kiválik, önállósodik a viselkedési kultúra és a partikuláris részérdekek szétfeszítik az addigi rendszert, mivel olyan helyzetbe kerülnek, hogy ezt megtehetik és meg is akarják tenni. A felemelkedő civilizációkra viszont talán egy-egy kulturális „húzóágazat” jellemző, mint az őskorban a mezőgazdasági kultúra, a középkor elején pedig az élet minden területén meghatározó vallási kultúra, ami képes volt rendet és fegyelmet teremteni közvetlen fizikai erőszak nélkül az emberek egyre növekvő részének egyre odaadóbb támogatása mellett. Manapság a technikai kultúra, illetőleg utóbb az információs kultúra vezető szerepében hiszünk, azonban nagy kérdés, hogy nem fogunk-e ebbéli hitünkben csalatkozni.

A kultúra és civilizáció párhuzamos fejlődésével kapcsolatban Hewitt részletes elemzése a II. világháború utáni nyugat-európai viszonyokat vizsgálta. A világháborút egyfajta kulturális krízisnek (a mi fogalomrendszerünk szerint inkább civilizációs krízisnek) nevezi, amely a szinte teljes gazdasági összeomlás mellett a népesség morális és politikai útvesztését hozta. A gyors újjáépítés során, amit a Marshall-terv is persze elősegített, az európai térség országai egyfajta reneszánszt éltek meg, a politikai élet teljes megújulását, a városok ugrásszerű gyarapodását és a kultúra sok más ágazatára kiterjedő, néhány évtizedig töretlen, nagymértékű fejlődését. Prosperitás és demokrácia kéz a kézben haladtak

előre, ami helyreállította a társadalomban az intézményekbe vetett bizalmat és a tenni akarást, ambíciót, sőt korábban régen nem látott szintre emelte ezeket. Nagyon helyesen tehát ez a szerző nem elégszik meg a legalább másfél évtizeden át kitartó 4-7%-os gazdasági növekedéssel, nyugat-európai „gazdasági csodával”, hanem a kultúra és azon belül a viselkedési kultúra töretlen, lelkes felemelkedéséről számol be. Ennek nemzetközi szinten a Római Szerződés 1957-es aláírása volt a legjobb példája, az egyik csúcspontja. Mindezekről a fejleményektől egyáltalán nem függetlenül az ötvenes évek baby-boomja (népeségrobbanása) a hatvanas évek végére egy új, mondhatni forradalmi ifjúsági kultúra kibontakozásához vezetett (Hewitt 1999: 351-2).

Igen hasonló ehhez Brazília története, amelyik katonai diktatúrák sötét időszakát élte át a hatvanas-hetvenes években. 1978-ban azután egy tehetséges és bátor szakszervezeti vezető Luiz Inácio Lula de Silva sztrájkok sorát szervezte meg, amik mellé az egész civil társadalom felsorakozott, az egyházak, a diákszervezetek és további mintegy 100 különböző társadalmi csoport. Nem tellett bele egy év, a mozgalomból megalakították a Munkások Pártját, amely azután hosszú, kitartó harc után kormányra is tudott kerülni (Acemoglu 2012, p. 456-7.). Ezt az összefogást nem is értékelhetnénk máshogy, mint a civilizáltság forradalmát.

Jack Goody szociálintropológus Elias munkásságát elemezve szintén rámutat, hogy a civilizáció előrehaladása nem egyenletes és nem mutat folytonos javulást. „Míg büszkék vagyunk arra, hogy a gyermekeinket egyre jobban neveljük, tiszteljük a nőket, betartjuk a hadifoglyokra vonatkozó nemzetközi egyezményeket (...), nem kegyetlenkedünk az állatokkal (feltéve, ha a kipusztításukat nem számítjuk ide), miért van az, hogy egyre több hírt kapunk gyermekekkel való visszaélésekről akár a családon belül, akár másoktól? Egyáltalán, miért van manapság annyi csonka család?” (Goody 2003: 67). A civilizáltság előrehaladása tehát feltételes és törékeny, korántsem sorsszerű és elkerülhetetlen. Bármikor megszakadhat vagy felfüggesztődik háború, katasztrófák vagy más drámai társadalmi változások idején. Ezek általában (remélhetően) időlegesen és gyakran lokalizáltak, mindenesetre a civilizáltság villámgyorsan le tud hámlani az emberekről, csoportokról, sőt akár egész társadalmakról. Ilyen esetekben tipikusan meggyengül az államhatalom és a racionalitásba vetett hit, a különböző csoportok közötti kölcsönös önmeghatározás, és általában csökken az emberek önmérséklete. Ugyanakkor Pratt szerint a kifejlett komplex állami bürokrácia viszonylag tartósan képes megőrizni a civilizáció egy minimális szintjét (Pratt 2016, p. 3., illetve 6.).

Azt látjuk tehát, hogy a fenti ábrán megrajzolt történelmi léptékű periodikusság csak egy a civilizáltság lehetséges időbeli variációi közül. Pratt legutóbbi megjegyzésével viszont nem értek teljesen egyet, azt gondolom, hogy az csak kisebb, átmeneti krízisekre nézve igaz, a civilizáció komoly, átfogó kataklizmája esetén az állami bürokrácia először diszfunkcionálisan kezd működni, majd összeomlik és spontán, anarchikus formációknak adja át a helyét. Annál is inkább, mivel ahogy Pratt maga is rámutat, a bürokrácia általában a városi középosztály értékrendszerét képviseli, semmint mondjuk a vidéki népségeket, a kataklizmák esetén viszont éppen a városi középosztály talán a legsérülékenyebb.

(történelmi példák a civilizációk felemelkedésére és bukására) A Nyugatrómai Birodalom 476-os bukását egy több évszázados, részleges társadalmi visszaesés követte. A városi élet hanyatlott, az írásbeliség visszaszorult, a komplex gazdasági rendszer helyét pedig *önellátó faluközösségek* vették át. A társadalmi szervezettség radikálisan lecsökkent – a rendszer egy egyszerűbb, decentralizált struktúrába esett vissza. Ez az összeomlás számos ponton párhuzamba állítható a késő bronzkori civilizációk bukásával: klímaváltozás, környezeti pusztulás, erőforrás-kimerülés, járványok és migráció itt is egymást erősítve vezettek el egy civilizációs rendszer széteséséhez (Cline 2021).

A civilizációs összeomlás következményei különösen drámai módon jelentkeztek Görögországban, ahol egy közel négyszáz éves „sötét kor” kezdődött. Megszűnt az írásbeliség, eltűnt a városi életforma, a lakosság szétszóródott, a művészetek primitív szintre süllyedtek és az ismeretek jelentős része elveszett. A társadalmi kapcsolatok rétegzettsége radikálisan visszaesett – épp úgy, ahogyan azt a rómaiak későbbi példája is bemutatta: a központosított rendszerek összeomlásával a társadalom egy alacsonyabb, egyszerűbb működési szintre állt vissza (Tainter 1990).

A régészek és történészek mára viszonylag jól feltérképezték a késő bronzkori civilizációs összeomlás összetett, többtényezős okait is. A kiváltó tényezők közül az egyik legfontosabb az éghajlati változás volt: a korszakot több évtizeden át tartó, súlyos szárazság jellemezte, amely jelentősen csökkentette a mezőgazdasági termelékenységet Egyiptomban, Levantében és Anatóliában. Pollenanalízisek és tavak üledékrétegeinek vizsgálata alapján kimutatható, hogy a tartós aszály súlyosan érintette a termést, ami éhínséghez, társadalmi feszültségekhez és belső lázadásokhoz vezetett.

Ehhez járult a környezeti degradáció is: a növekvő népesség miatt a termőföldek kimerültek, az erdőket pedig tömegesen kivágták – elsősorban hajóépítéshez és építkezéshez. Ennek a rövidlátó, önző (civilizálatlan) stratégiának tragikus következményei voltak, hiszen akkoriban a mezőgazdaság és a fakitermelés biztosította a társadalom számára lényegében az összes létfontosságú energiaforrást. Amikor ezek kínálata csökkenni kezdett, már nem tudták fenntartani a korábbi bonyolult rendszereket. Az elit azonban továbbra is ragaszkodott a *luxusfogyasztáshoz*, ami tovább rontotta a rendszer egyensúlyát. Nem véletlen, hogy számos városban éppen az elit által lakott negyedek pusztultak el először.

A nemzetközi kereskedelem összeomlása szintén kulcsszerepet játszott a válságban. A bronzkori civilizációk működése ugyanis kritikus mértékben függött a külső forrásokból származó nyersanyagoktól – például az ón, a réz, az élelmiszer és a textíliák cseréjétől. A kereskedelmi utak azonban a politikai instabilitás és a tengeri kalózkodás miatt fokozatosan megbénultak. Így a komplex társadalmak működéséhez nélkülözhetetlen energia- és anyagáramlás akadozni kezdett, végül összeomlott.

Az összeomlás utolsó, szimbolikus aktusa a „tengeri népek” inváziós támadási hulláma volt. Ezek az ismeretlen eredetű népcsoportok valószínűleg az éhínség elől menekültek és partmenti városokat dúltak fel. Az invázióról részletesen beszámolnak II. és III. Ramszesz egyiptomi fáraók győzelmi feliratai – nem véletlenül, hiszen Egyiptom volt az egyetlen nagy civilizáció a térségben, amely túlélte az összeomlást, bár jelentősen meggyengülve (Tainter 1990).

A Maja Birodalom bukását viszont nem egy meghatározott eseményhez, háborúhoz, éhínséghez vagy járványhoz kötik, hanem egy a IX-X. századtól egészen a XVI. századig tartó lefelé irányuló hullámozást mutatnak ki, ahol hanyatlás és növekedés, az életjelek elhalkulása és látható aktivitás váltogatták egymást a külső körülményekre adott hol sikeresebb, hol kudarcosabb belső válaszok szerint, mígnem az Azték Birodalom felemelkedése a majákat mind hatalmi, mind kulturális téren a perifériára szorította (Hammond 2025: 244).

A járványok olykor jelentős mértékben hozzájárulnak egy civilizáció hanyatlásához, így pl. időszámításunk előtt 430-ban Athént járvány tizedelte, ami miatt elvesztették a peloponnészoszi háborút Spártával szemben. Rómát jelentős részben a fekete halál (pestisjárvány) kényszerítette térdre isz. 542-ben. Az 1918-as spanyolnátha (influenza) egyes országokban a háborútól egyébként is kimerült tízmilliók életét követelte. A Covid19 hatásairól még nem tudunk véglegeset mondani, de hogy nem tett jót a jelen civilizációnak, az biztos. Ahogy Matthew Eric oxfordi kutató fogalmaz: a járványok dühöngése idején „a civilizáció szünetel”. Végül is a Covid esetében a történelem minden bizonnyal legnagyobb kiterjedésű és hatású járványáról beszélünk, ami a WHO adatai szerint 2022 végéig több

mint 6,5 millió regisztrált halálesetet okozott és ennek százszorosa volt a hivatalosan megerősített megbetegedések száma. Nyilvánvaló, hogy a valódi számok a hivatalosan mérhetőnél jóval magasabbak voltak, és teljes mérleget még korai is lenne vonni. Jóllehet Kínában mindössze 30.500 haláleset történt, ami eltörpül például India több mint félmillió esete mellett, azonban a járvány és annak zéró-Covid alapú kezelése hozzájárult az állampárt népszerűségének a lemorzsolódásához, figyelemmel az alacsony beoltottságra, a kevésbé hatékony vakcinára és általában a gyenge színvonalú közegészségügyi intézkedésekre és azok kommunikációjára (Eric 2023: 1, 4, 6). Ennek kézzelfogható jelei egyelőre nem mutatkoznak, de ha mutatkoznának is, a külvilág aligha tudna róluk. Mindenesetre ez egy vékonyka szál, ami erősíti Acemoglu és Robinson meglehetősen erőltetettnek tűnő levezetését arról, hogy a nem megfelelő politikai, irányítási struktúra miatt, a szabadság és a kreativitás ösztönzésének hiánya miatt a kínai gazdasági-politikai csodának leáldozott (Acemoglu 2012, p. 437).

Nem tudom, hogy mennyiben számít történelminek Jared Diamond és Stephen Hawking (nem közösen kidolgozott, de illeszkedő) elmélete a világegyetemben létező idegen civilizációkkal kapcsolatban. Diamond, hogy legyen tétje a fejtegetéseknek, idézi i.e. 400-ból Métrodóroszt: „A Földet a végtelen világegyetem egyetlen benépesült világának tekinteni éppoly képtelenség, mint azt állítani, hogy a kölessel bevetett szántóföldön csak egyetlen mag csírázik ki.”, majd óva int minket attól, hogy túlságosan hiányoljuk a megjelenésüket: földi tapasztalataink alapján a fejlett és fejletlen civilizációk találkozásának alighanem az lesz a vége, hogy az előbbi leigázza az utóbbit. Hawking azonban megnyugtat minket: szerinte azért nem fogjuk idegen lények rádiójeleit, mert amikor erre a technológiai fejlettségre eljutottak, elkerülhetetlenül a saját pusztulásukat is okozták. (Horváth 2020, p. 481.)

(kultúra és civilizáció az USA történetében) Az amerikai civilizáció három fázisát jeleníti meg Lowry különféle, elsősorban történész szerzők munkái alapján. Az első fázisban, amikor mindenki bevándorló volt, az emberek megtanultak együtt élni, a különböző nemzeti, vallási, szakmai stb. kultúrát képviselő csoportok elkülönültek ugyan, de ebből a mozaikból igen hamar egy egységes és erős társadalom állt össze. Ez az egységes társadalom azonban, bár továbbra is befogadónak és toleránsnak hirdette magát, egyre inkább egy kulturális totalitást épített ki a fogyasztás, a (keresztény) családi értékek és a nagyvállalati ortodoxia (óhitűség, maradiság) körül. Ez a szakasz a hidegháború alatt tetőzött, ugyanis ekkor vált olyan intenzívvé, hogy az a társadalom realitásérzékét és jó morálját megtartó része számára már nem volt elfogadható. Ekkor virágzottak az ún. amerikai tanulmányok (*American Studies*) zsíros állami és magán (üzleti) támogatásoktól felfűtve. De az amerikai kultúra önmegfogalmazásával, legfontosabb elemeinek a rendszerezésével foglalkozó ágazat hamar kibújt a politika és a gazdaság által diktált keretekből. Már 1950-ben Charles Seymour, a Yale Egyetem elnöke (éppenséggel egy nagyszabású privát tőkealap juttatása kapcsán rendezett ünnepségen) a következőket tartotta fontosnak megjegyezni: „a társadalmunkban a totalitárius fejleményekkel szemben a legfontosabb védelmet a saját kulturális örökségünk megértése és a szabadságot, a vállalkozást és az egyéni szabadságot biztosító intézmények megfelelő működése jelenti”. Az Amerikai Tanulmányok Szövetségének (ASA) 1967-ben megrendezett egyik regionális találkozásán pedig Robert Sklar úgy érvelt, hogy ennek a tudománynak az egyet nem értés különböző formáiból kell összeállnia (Lowry 2009: 220). A kultúra legjelesebb képviselői tehát már igen korán látták az amerikai civilizáció hanyatlásának első jeleit és később is figyelmeztettek rá, de még meglehetősen optimisták voltak a demokratikus amerikai értékek és az autonóm tudományok várható jótékony hatásai tekintetében.

(a nyugati civilizáció hanyatlása) Arnold J. Toynbee sokkötetes történelmi áttekintésében már 1939-ben a nyugati civilizáció bukását vizionálta, egész egyszerűen csak az emberiség mélyen rejlő pusztító törekvései (*inherent destructive ethos*) miatt. Úgy látta, hogy a növekedés miatt a civilizáció megalkotja a saját környezetét a maga kihívásaival és cselekvési terével. Innentől kezdve az emberiség maga diktálja a szabályokat. A katasztrófa szélén álló emberiséget csak egy új civilizáció kiépítése mentheti meg. 80 évvel később Yuval Noah Harari *Homo Deus* című népszerű könyvében lényegében ugyanezeket mondja, azzal a különbséggel, hogy ő már a vallásban, valamiféle közös egyistenhitben való egyesülést sem tartja járható útnak, ellenkezőleg, véleménye szerint az emberiséget elkeseredett magányosságra kárhoztatja az egyre inkább *gépies univerzum*, amit felépített. (Harari 2020)

A korszellemre fogékony művészek, elsősorban írók és filmrendezők, valamint lelkes befogadók ugyancsak érzékenyek ezekre a problémákra és a legszínesebb posztapokaliptikus scénáriókat, forgatókönyveket tárják elénk, ahol az életünk megkönnyítése vagy éppen a túlélésünk érdekében létrehozott algoritmusok, nyilván legelsősorban a mesterséges intelligencia, fordulnak ellenünk (*Mátrix, The Walking Dead, Az éhezők viadala, Lápvilág /Waterland/, Éli könyve, Mad Max, 12 majom, Az útvesztő /The Maze Runner/, A beavatott, Greenland – Az utolsó menedék stb.*¹⁹). Érdekes, hogy ezek a rémálmok igen gyakran elfeledkeznek, sőt el is terelik a nézők figyelmét a leginkább reális fenyegetésekről, mint például a globális klímaváltozás. Úgy tűnik, Harari is inkább ezt az utat követi. Azt írja: „ahogy a számítógépek szebben festenek, komponálnak szeretnek, jobban elemeznek, az emberiség érzései hasznavehetetlenné válnak, majd elenyésznek”. (Andersson 2018: 429)

Ophuls 2012-es munkájában nagyon sok történészt, filozófust és művészt idéz, akik lényegében egybehangzóan állítják, hogy a letűnt civilizációk hanyatlása mindig összefüggött az emberek erkölcsi romlásával. Vida Gábor (2012) szintén rámutat, hogy mindazt, amit eleink erénynek tartottak, így a mértékletesség, jótékonyság, szívélinesség, alázat, ma inkább gyengeségnek, sőt akár bűnnek is számíthat. Korunk civilizációja inkább a falánkságot, mohóságot, kevélységet, anyagiasságot, versengést, önhittséget, beképzeltséget értékeli. II. János Pál 1990-es beszédében (Üzenet a Béke Világnapja alkalmából) aláhúzza: az ökológiai válság valójában erkölcsi probléma. De említhetnénk ezzel egybehangzóan Layard 2005-ben publikált profán kísérletsorozatát a jól ismert erkölcsmérő szituációból, az elveszett pénztárcák visszaszolgáltatásából. Míg 1952-ben a megtalálók 51%-a leadta a tárcát, 1965-ben csak 43, 76-ban csak 32, végül 1998-ban csak 27%. Ugyancsak Layard cikkéből való az az adatsor, ami szerint az erőszakos bűnözés. (A kísérletsorozat sajnálatos módon minden bizonnyal anyagi okokból szakadt meg: elfogytak a pénztárcák.) Nagy Britanniában 1950 és 1983 között többszörösére nőtt, és bár utána másfél évtizedig az adatok „stagnáltak”, a 2010-es években ismét növekszik a számuk. (Horváth 2020, p. 104. és 109-110.) A trend megtorpanásának, majd folytatódásának alighanem egyaránt demográfiai okai lehettek, először a boomerek kiöregedésével megcsappant a szakma utánpótlása, amit azután a bevándorlás korrigált.

Pratt a neoliberális fordulathoz köti a modern nyugati társadalmak civilizáltságának általános hanyatlását a 1970-es évektől, az állami, intézményi-gazdasági, csoport és családi szinten (Elias terminusával: a figurációban) a civilizációs folyamat határozottan meggyengült. A központi államszervezet átalakult, visszavonult egy sor feladattól, amiket a jóléti állam kiépítése során fokozatosan kiépített. Nagy-Britanniában ez nagyon élesen kiütközött a Thatcher kormány alatt, de a New Labour miniszterelnöke, Tony Blair sem volt különb. 2002-ben öt évvel megkésett lemondása előtt még így nyilatkozott: „magunk mögött kell hagynunk az 1945 után kiépített ’nagy államot’, ami abban a tévhitben volt, hogy minden társadalmi problémát meg tud oldani, ehelyett pedig az egyéni potenciál felszabadítására irányuló államot kell kialakítanunk”. Ugyanakkor, talán a dolog jó oldala

¹⁹ Troimbitás Gábor egészítette ki a listát.

(nyilván több jó oldala is van, csak éppen sokkal kevesebb ember számára) az, hogy az erőforrás hiányos, presztízse-fogyott állam egyre gyakrabban igénybe vette társadalmi szervezetek, civilek és mások segítségét. Hasonlóképpen ír az amerikai környezetvédelmi mozgalom történetét feldolgozó kiváló munkájában Philip Shabekoff is: a környezetvédő civilek akkor voltak a legaktívabbak és akkor élvezték a társadalom legnagyobb támogatását, amikor a Reagan kormány alatt csaknem üldözték őket, mindenestre nagyon nem támogatták a létezésüket (Shabekoff 1983).

Az állam összezsugorodása együtt járt az intézményeibe és a kormányzásába vetett bizalom bezuhanásával. 2009-re az *Eurobarometer* jelentése szerint a britek mindössze 21%-a bízott a kormányában. Ezzel együtt, természetesen az emberek közötti bizalom is lecsökkent. Fukuyamára és más szerzőkre hivatkozva Pratt megállapította, hogy ezek a mélyreható társadalmi változások maguk alá temettek számos régóta fennálló intézményt és kulturális hagyományt (várakozásokat, elvárásokat). A családi kapcsolatok terén is gyökeres változásoknak lehetünk tanúi: a családok nagysága drámaian lecsökkent, a válás pedig teljesen normálisnak számít, együtt egy sor átmeneti, instabil párkapcsolati forma megjelenésével. A társadalmi osztályok közötti és belső szolidaritás is kivesző félben van, együtt azzal a stabilitással és megbízhatósággal, amit korábban jelentett. A szakszervezeti tagság eltűnőben van, a választópolgárok viselkedése kiszámíthatatlanná vált, a migráció pedig a nemzeti és a személyes identitást látszik fenyegetni.

Pratt összefoglalóan megállapítja, hogy a brit és a hozzá tartozó társadalmak jórészt elvesztették a kohéziójukat, az egyének és az állam, illetőleg az egyének közötti kölcsönös függőségek meglazultak. Ma már például biztonságot is vásárolnunk kell magunknak, mint akármilyen más árucikket vagy szolgáltatást, jóllehet korábban természetes volt, hogy azt az állam különböző szintjei garantálják számunkra. Ezenközben nagymértékben függővé váltunk a média üzeneteitől, hogy valamilyen orientációt biztosítsanak számunkra, amit korábban a család vagy a baráti kör meg tudott adni. Ez a helyzet azonban megint csak egy sor irracionális döntéshez és viselkedéshez vezet a mai társadalmakban.

Ilyen körülmények között az sem jött jókor, hogy a média szinte teljes mértékben kiszabadult bármiféle állami ellenőrzés alól. A társadalmi szolidaritás visszaszorulásának egy sajátos területe a bűnelkövetőkkel kapcsolatos attitűdök megváltozása. A korábban évszázadok alatt fokozatosan enyhült, liberalizálódott büntetési rendszereink visszatértek a bosszú, elszigetelés és megbélyegzés területére olyan jelszavakkal, mint 'zéró tolerancia', 'szemet szemért, fogat fogért', 'három csapás' és hasonló. (Pratt 2016, p. 10-11.)

Hasonlóan látja Carvalho is: a politikai retorika, a média és nyilvánvalóan a nyilvánosság túlnyomó többsége a bűnelkövetők szigorú megbüntetését követeli, az igazság nevében. Ez általában szélsőségesen szigorú börtönbüntetést jelent, embertelen börtönviszonyokat, ideértve a rabok dehumanizálását is. Azok a társadalmi rétegek, ahonnan úgy vélik, hogy aránytalanul sok bűnöző kerül ki, stigmát viselnek és sorozatos hátrányokat kell elszenvedniük. Másfelől viszont a büntető ügyekben a sértetteknek egyre jelentősebb szerepe van, hiszen a társadalom számára érzelmileg így a jó és rossz küzdelme jobban feldolgozható (Carvalho 2016, p. 2. és 5.). Politikusok egész sora építi fel a programját eköré, egyfajta büntető populizmus keretein belül.

(*miért buknak el nemzetek?*) A Nobel díjas Acemoglu és Robinson hasonló című (*Why Nations Fail*) híres munkájában a nemzetek és nem gyakran egész civilizációk bukásának legfőbb oka az uralkodó elitek által kialakított, fenntartott, átörökött extraktív intézményi rendszer és az ebből következő extraktív gazdasági rendszer, amiben hiányzik az ösztönző erő, a kreativitás. A szerzők a semleges extraktív melléknevet használják, amit ha hűen akarnánk fordítani, akkor csak a kivonás, legfeljebb

kitermelés szavakat használhatnánk, a magyarul tartalmilag adódó kiszipolyozás, kizsigerelés, kizsákmányolás szavak helyett. Csakhogy ezek a szavak angolul is rendelkezésre álltak, nyilván szándékosan választották ki a kulcsmozzanatot megjelölő szót, úgyhogy kivételesen mi is maradunk az extraktív kifejezésnél. Ellentéte az inkluzív politikai intézményrendszer és gazdasági gyakorlat már jobban hangzik magyarul, úgyhogy itt sem használunk helyette olyan szavakat, mint nyitott, megengedő, szabad.

A szegénység és elnyomás ördögi köréből az egyes nemzetek meghatározó történelmi események során (critical junctures) esetleg kitörhetnek, úgy, hogy utat engednek az alkotó káosznak (creative destruction, Joseph Schumpeter nyomán, hivatkozva Acemoglu 2012, p. 84.), a régi gúzsba kötő intézményeket és gazdasági gyakorlatot újakra cserélik, amelyek lehetővé teszik az innovációt és a fejlődést. Az ilyen történelmi sorsfordulók nem mindig pozitívak, Acemoglu és Robinson alapvetően három példát hoz föl a középkori és újkori történelemből: az európai lakosság felét elpusztító feketehimlő járványt (ami miatt a földesuraknak sokkal jobban meg kellett becsülniük a megmaradt munkaerőt), az Újvilág felfedezését és ami ebből következett, az európai fél számára igencsak jövedelmező transzatlanti gazdasági kapcsolatokat, végül pedig az ipari forradalmat (Acemoglu 2012, p. 431). Felteszik a kérdést, hogy a második ilyen kritikus csomópontban miért éppen az addigi európai politikai-gazdasági fejlődés periferiáján elhelyezkedő Anglia tudott a legtöbbet profitálni, már ami az intézményi és gazdasági rendszerük nyitottabbá válását és az ezt követő ugrásszerű fejlődést illeti. Nem egyszerűen csak arról van szó, hogy viszonylag jó földrajzi pozícióban voltak, hiszen a spanyolok, portugálok, franciák és még néhány nemzet hasonlóan jól meg tudta közelíteni az amerikai földrészeket. Ezekben az utóbbi országokban azonban az új helyzetet a régi elit aknáztta ki a saját hasznára, az amerikai földrész kincseinek a megszerzése különböző szűk körű monopóliumok révén a régi uralkodó réteget gazdagította. Természetesen az angol királyok és köreik is megkísérelték rátenni a kezüket a transzatlanti kereskedelemre, azonban, ahogy Acemogluék magát a tényt rögzítik, ez nem sikerülhetett nekik. Remélhetőleg nem sértjük a szerzők logikáját, ha rámutatunk ennek néhány alaposan feltételezhető háttér tényezőjére. Anglia sziget, méretéhez képest nyilván rendkívül hosszú partszakaszokkal és számtalan kikötővel, amit nem egykönnyen lehetett folyamatosan és hatékonyan ellenőrzés alatt tartani. Elkerülhetetlenül kialakult tehát egy viszonylag független és nagyon gazdag kereskedő réteg, ami hamarosan politikai érdekképviselőt, számukra kedvezőbb intézményrendszert és nyitott gazdasági lehetőségeket követelt. A többit már ismerjük, Dicsőséges Forradalom, harcok a monarchiával, parlament, egyre szélesedő választójog stb.. Anglia egyébként abból is profitált, hogy a Római Birodalom korában és emiatt a kora-középkorban perifériális helyen volt, a civilizációjuknak, úgy tűnik, jót tett, hogy az összes akkori nagyhatalom viszonylag békén hagyta őket. Mindenesetre Acemogluék aláhúzzák, hogy az angol vidék fejlődése eltérhetett az európai fősodortól, a feudális rend gyengébb volt, viszont a kereskedelemhez könnyen hozzáférhettek a parasztok, aminek köze volt a szabad városok megerősödéséhez is (Acemoglu 2012, p. 181.).

Ezen a ponton megkockáztathatunk talán még egy kritikai megjegyzést is. A *While Nations Fail* bestseller kicsit leegyszerűsíti a dolgokat. Kifejezetten ellenzik, hogy a nagy történelmi változásokat, amelyek során egyes nemzetek, akár világbirodalmak, civilizációk is felemelkednek, majd elbuknak, bármi mással magyarázzuk, mint az extraktív-inkluzív intézményi és gazdasági rendszerek dinamikájával. A könyv elején külön fejezetet szentelnek „az elméleteknek, amik nem működnek”, köztük a földrajzi és kulturális (pl. a kínai munkakultúrára vagy a protestáns etikára utaló) megközelítéseket. „Más tényezők, mint például annak a mértéke, hogy az emberek mennyire bíznak egymásban vagy mennyire képesek együttműködni, fontosak, de nagyrészt az intézményrendszerből fakadnak, nem független okozati tényezők.” (Acemoglu 2012, p. 57.) Ezzel szemben véleményem szerint teljesen nyilvánvaló, hogy a földrajzi, történelmi-kulturális, a fizikai-környezeti tényezők, így például éghajlatváltozási, meteorológiai események, az erőforrások kimerülése, kimerítése, történelmi

személyiségek és szűk csoportok aktivitása, kulturális értékek, eszmék és ideológiák, és igen, a civilizáltság foka is közrejátszanak egy nemzet sorsának alakulásában, még ha valóban nem függetlenek egymástól – egyik tényező sem lehet az. Valóban, ezek a tényezők, az intézményrendszerrel és a gazdasági szabadsággal, tulajdonjogokkal, közrenddel stb. együtt rendszer-szerűen, egymást is befolyásolva, oda-vissza hatva alakítják ki a nemzetek történelmét.

Talán éppen az egyoldalúsága miatt, Kínába, úgy tűnik, beletört az elméletük éle, hiszen általuk is erősen extraktív intézmények mellett látványos és hosszan tartó gazdasági fejlődést tudtak produkálni. Jó, mondják, a Szovjetunió is fejlődgetett néhány évtizedig, aztán mi lett belőle... Nem mellesleg a szerzők nem tudnak elszámolni az Osztrák-Magyar Monarchia két oldalának szögesen eltérő fejlődési vonalával, jóllehet, ahogyan sok helyütt hangsúlyozzák is, az egész birodalom súlyosan extraktív volt.

Nem sokat ér persze az olyan társadalomfejlődési elmélet, ami nem tud legalább távoli javaslatokat tenni a helyzet gyökeres átalakítására vagy akár csak fokozatos jobbítására. A *While Nations Fail* szerzői is szántak 5-6 oldalt a több mint 500 oldalas munkájuk legvégén az ún. megerősítés, felhatalmazás (empowerment) módszertanára. Az évtizedes katonai diktátorságot nyögő és bizony meglehetősen szegény Brazília példáját hozzák fel, amire már hivatkoztunk korábban. A történetet röviden újra felidézve: 1978-ban egy illegális sztrájkkal kezdődött, amit azután egy tehetséges és ambíciózus szakszervezeti vezető, bizonyos Luiz Inácio Lula da Silva országos mozgalommá, majd párttá szervezett, mely utóbbi kitartó próbálkozások után a hatalmat is megszerezte. A szerzők elemzése szerint sikerének része volt, hogy a társadalomnak elege lett a hosszú ideje tartó katonai kormányzásból. Nem mondják ki, de az ilyen visszacsatolásnak, sőt visszacsapásnak (rebound effect), mint alapvető rendszer sajátosságnak, szintén nagy szerepe lehet az általuk említett történelmi fordulópontok (critical junctures) kialakulásában. Kimondják viszont, és ez szintén rendszer szintű válasz, hogy a mozgalom, majd párt sikeréhez az igen széles társadalmi szövetségre is szükség volt, a szakszervezeteken és szakmai egyesületeken túlmenően, az egyházak, a diákszervezetek és más társadalmi mozgalmak oldaláról, és persze annak, hogy amikor végülis a Munkáspárt megalakult, továbbra is megtartotta ezt a széles társadalmi bázist. Miért nem használta ki néhány élelmes politikus a meglévő vezetői garnitúrából ezt a támogatást a saját hatalmi bázisának a kiépítésére (amire sajnálatos módon éppen a magyarországi zöldmozgalmak és pártok körében több példát is láttunk a közelmúltban)? Nem tudnak mást tenni, Acemogluék egy sor járulékos tényezőre utalnak, mint az adott állam szervezettségének a legalábbis elfogadható szintje, a pluralista politikai kultúra hagyományai és maradványai, valamint a civil társadalom és legfőképpen a sajtó nyilvánossága.

Esetleges hibái ellenére Acemoglu és Robertson elmélete termékeny, nagyon sok társadalmi jelenséget megvilágít. Gyakran érezzük például manapság is, hogy egy adott politikai rezsim politikai befolyását kiterjesztve gazdasági hatalmat halmaz fel, amin azután még több hatalmat „vásárol”, akár egyedileg (szavazatvásárlás, sajtó és egyéb befolyásos társadalmi szegmensek vagy akár személyek megvesztegetése stb.), akár társadalmi rétegenként, különféle kedvezmények, előnyök, kivételezés biztosításával. A jobboldali kormányzatok általában a vidéki népesség felé áramoltatják, a baloldaliak, már amennyire ilyenek maradtak még egyáltalán, a városi lakosság, akár, urambocsá’ a szegényebbek támogatására használják fel az állami vagyont (amit persze mindkét esetben a sajátjuknak érznek, és mint ilyent, mindenesetre legelső sorban a saját politikai hatalmuk bebetonozására igyekeznek felhasználni).

Jared Diamond Acemogluékkal ellentétben nem egy, hanem három tényezőre építette fel az elméletét arról, hogy vajon miért éppen Eurázsia gyarmatosította a Globális Délt és miért nem fordítva. Az ő tényezői: (i) olyan vadon élő növények jelenléte, amik alkalmasak az önellátó mezőgazdaság kifejlesztésére, hasonlóképpen (ii) a nagytestű vadonélő állatok jelenléte, amelyek háziasíthatók az élelmiszertermelés, a szállítás és mezőgazdasági munkák céljára, valamint, és nyilván ez a

legérdekesebb, (iii) a kontinens viszonylagos szélességi kiterjedése, ami lehetővé teszi, hogy az emberi népesség és velük együtt a technológiák szabadon áramolhassanak (Diamond1997).

12. Civilizációk összeütközése

(az ún. *Nyugati Civilizáció*) Az előadásvázlat korábbi fejezeteiben körüljártuk a civilizáció többjelentésű fogalmát az egyéni-közösségi szintű civilizáltságtól a társadalmi és történelmi szintű Civilizációkig. Nem kerülhető ki Samuel Huntington civilizáció fogalma, ami „esszencialista” (lényegkereső) abban az értelemben, hogy a civilizációknak eleve adott sajátosságokat tulajdonít, meghatározott társadalmi jellemzőket és intézményi rendet, általánosan bevett vallást, kizárólagos megoldásokat. Mindez az ő felfogásában természetes és állandó, mintegy eleve adott. Ezzel szemben a civilizáció relacionista (helyzethez viszonyító) vagy dialektikus (ellentmondásokat elemző) megközelítése szerint a civilizációt felépítő elemek külső és belső környezetükkel állandó kölcsönhatásban alakulnak ki és folyamatosan mozgásban vannak. Ennek a látszólagos akadémikus vitának mainapság hatalmas világpolitikai tétje van, ezért a következő pontban még külön vissza is térünk a terminológiai vonatkozásokra. (Huntington 1993, 1996)

A Nyugat sajátos, megkülönböztető értékei közé tartozik a kereszténység, a pluralizmus, az individualizmus, a jogállamiság, amelyek a modernitás társadalmi-gazdasági rendszerének alapvető feltételei és Nyugaton természetesnek tekintik, hogy ezeket az egész világon el kell terjeszteni. Nyilvánvaló, hogy ez sérelmes a fejlődő, keleti, harmadik stb. világ közösségei számára, akik igyekeznek arra is rámutatni, hogy a nyugati civilizáció sem a semmiből pattant elő, előzményei között bizony ott találhatók jelentős keleti, például kínai és arab hatások is. Ennek a véleménynek egy markáns kifejezése volt például Erdogan beszéde külföldi ösztöndíjra induló török diákok előtt, amiben aláhúzta, hogy a művészetek és a tudományok terén a Keletnek nincs miért szégyenkeznie, versenyre kelhetnek a Nyugattal anélkül, hogy annak erkölcstelenségét átvennék vagy hatni engednék magukra. A török elnök itt akaratlanul is a kultúra-civilizáció kettős relatív elkülönülésére játszott rá. Vagy ahogy a többször volt iráni elnök Mohammed Khatami némileg árnyaltabban megfogalmazta, a Civilizációk kiemelkednek és elsüllyednek. Eközben, hacsak nem teljesen elszigeteltek, fontos kulturális elemeket átvesznek egymástól és átadnak egymásnak. Ebben az értelemben egyetlen Civilizáció sem nevezhető újnak, mivel átvesznek és feldolgoznak olyan dolgokat más Civilizációktól, amik megfelelnek a céljaiknak és igényeiknek, s persze elutasítják azokat, amik nem.

Václav Havel jóindulatú és elfogadó megállapítása szerint „ha a Kelet kölcsönözheti a Nyugattól a demokráciát és az azzal együtt járó értékeket, amelyben az újjászülető transzcendencia alátámasztja az autoritást, a Nyugat is megtanulhatja a Kelettől, hogy az igazi autoritás hogyan is néz ki, mi következik belőle, hogyan viselkedik”. Természetesen a keleti szerzők ezzel együtt is elutasítják az ebből az idézetből is nyilvánvaló kettősséget, különösen ha a racionális és a spirituális kerülne ellenkező térfelekre, egymással szembeállítva. Aláhúzzák azt is, hogy a pluralizmus és a hatalom sem teljesen ellentétes és semmiképpen sem élesen szembeállítható (Bilgin 2012: 1105-7). Ezzel együtt szerintem Havel jól érzett rá az előző pontban felsorolt hanyatló civilizációkra jellemző ismérvek közül az autoritás megnövekedett fontosságára és arra, hogy a posztmodern vezetők, akár keleten, akár nyugaton működjenek is, cseppet sem haboznak felhasználni a vallást a hatalmuk megszilárdítása érdekében.

Shmuel N. Eisenstadt modernitás fogalma a nyugati felvilágosodás két alapfeltételéhez nyúlik vissza: az autonóm emberi cselekvési térhez és a történelmi haladás elképzeléséhez, ami alátámasztja, hogy

a szekuláris, humanista programok/mozgalmak lehetővé teszik, hogy az ember megtervezze és megalkossa a saját világát, anélkül, hogy azt az isteni kozmológiára kellene bízni (Eisenstadt 2001, Lee 2020: 458).

Elias több kritikusa is megalapozatlannak tart bármilyen eurocentrikus megkülönböztetést a nyugati és a keleti civilizációk között, olyan alapon, hogy az egyikben a kívülről irányított (*shame based*), a másikban a belsővé tett (*guilt based*) korlátozások lennének uralkodók a társadalmi érintkezésben (Goody 2003: 67). Ez a téma összefügghet az individualista és kollektivista társadalmak közötti különbségekkel is, amik, mint láttuk, valóban meglehetősen relatív értékű elhatárolások (magyarázó értékük van, de rengeteg az átmenet és a vegyes mintázat). Pszichiáterek megerősítik, hogy a bevándorlók – éppen amiatt, hogy az övéktől gyökeresen eltérő kultúrába kerülnek – súlyos stresszt élnek meg és nemritkán akár pszichiátriai tüneteket is produkálnak. A legfontosabb, legtipikusabb különbségnek éppen az individualista és kollektivista kultúrák közötti eltérést látják, ami az egyén szintjén az említett fogalompároknak megfelelő idiocentrikus (egyénpontú) és allocentrikus (közösségközpontú) személyiségjegyekben nyilvánul meg (Bhugra 2007: 60). Másfelől viszont a bevándorlók éppen azok, akik az esetek túlnyomó többségében viharos gyorsasággal igyekeznek magukévá tenni a befogadó civilizáció értékeit, ami persze nem mindig élvezetes dolog. Érdekes ezzel kapcsolatban, hogy Elias éppen a másoknak való kiszolgáltatottságnak, az alsóbbrendű szociális státusz (szégyen) elkerülésére irányuló törekvésnek tudta be a civilizált magatartásmódok elsajátítását (Braun 2019: 292). Kérdéses persze, hogy ez egy kollektivista személyiség számára vajon ugyanannyira elviselhetetlen-e, mint egy individualista számára.

Hasonló megállapítást tesz Assen Jablensky egy korai összefoglaló publikációban, aminek nagy erénye, hogy az egyes kultúrák összehasonlítása nála nem öncélú, hanem orvosi, pszichiátriai tünetképek mélyebb megértését szolgálja. Véleménye szerint a kultúrák (civilizációk) messze nem különböznek egymástól annyira, mint azt sok összehasonlító kultúrakutatás feltételezi. Ellenkezőleg, a bizonyítékok túlnyomórészt amellet szólnak, hogy az egyes kultúrák többnyire azonos személyiségtípusokat termelnek ki, akik nagyon is hasonló stratégiákat alkalmaznak például a stressz elviselésére. Ennek megfelelően a pszichiáter számára beszédes azonosság az egyes betegségképek nagymértékű átfedése a világ távoli régiói között is. Ugyanakkor természetesen egy adott kultúrán (civilizáción) belül a változatosság meglehetősen nagy lehet (Jablensky 1975: 120).

(*a civilizáció esszencialista, poszt-esszencialista, interpretivista, kritikai-reflexív és konstruktivista felfogása...*) Bár vitatható, hogy ezek a kulcsszavak mennyire segítik az eligazodásunkat a különböző, elsősorban vallási alapú civilizációk megértésében, Huntington eszméinek továbbélése, megvitatása során ezek a kifejezések gyakran felmerülnek, különösen az első kettő. Anélkül, hogy ennek a filozófiai szakzsargonnak a mélyére ásnánk (ahhoz újból kellene születnünk), talán nem haszontalan, ha egy bizonyára túlságosan is leegyszerűsített formában próbáljuk az értelmüket visszaadni. Szóval amikor Huntington eleve adottnak veszi, hogy a keresztény nyugati civilizációk és az iszlám civilizációk között kibékíthetetlen ellentétek vannak, mert így hozta a történelem, sőt úgy néz ki, a helyzet rosszabbra is fordulhat, szinte elkerülhetetlenül, *esszencialista* megközelítést alkalmaz. Így van és kész. Nézzünk szembe a dolgokkal és készüljünk fel a következményekre. (Huntington 1993, 1996)

Ezt a nézetet szerencsére elég gyorsan meghaladta a szakirodalom (viszont a politikai gyakorlat továbbra is előszeretettel hivatkozik rá, amikor érdekei úgy hozzák), amit nyilván joggal nevezünk akkor *poszt-esszencialistának*. Ezen belül kifinomultabb elemzések tárgyalják a civilizációkutatás *interpretivista* álláspontját, ami azt vizsgálja, hogy a vitában érintettek miért látják a civilizációk összeütközését fontosnak, egyáltalán reálisnak. Így akkor a civilizáció fogalom kevésbé utal objektív

tényekre és folyamatokra, inkább arról beszélünk, hogy a világpolitika résztvevői miért és hogyan tulajdonítanak fontosságot ennek. Nyilvánvaló, hogy akár létezik objektív alapja a civilizációk összeütközésének, akár nem, maga az a tény, hogy sok fontos döntéshozó (sajtót, választókat is ideértve) erről beszél, ezt reálisnak tartja, komoly hatással bírhat a világpolitika folyamataira.

Ehhez képest az interpretivistához eléggé hasonló kiinduló pontból nagyon is eltérő következményekre vezető *kritikai-reflexív* megközelítés inkább elméleti fontossággal bír, bár lehetnek fontos gyakorlati következményei is. Ez azt jelenti, hogy a teljes civilizációs diskurzusból, tehát az egyéni és közösségi, illetőleg a társadalmi, állami és nemzetközi civilizációs fogalmakból mit értenek meg és használnak fel az egyes résztvevők. Ennek során sajnos visszajutunk oda, hogy a civilizálatlannak ítélt népeket, csoportokat, kultúrákat lehatárolják, elkülönítik, kizárják egyes nyugati gondolkodók (?), fehéren-feketén ábrázolják a civilizált önmagukat és a civilizálatlan másokat. Ez pedig továbbra is legitimizálhat akár erőszakos akciókat a történelmileg kialakult hatalmi viszonyok, egyenlőtlenségek fenntartása érdekében.

A *konstruktivista* megközelítés pedig, továbbvive az előző két szemléletet, most már kifejezetten a gyakorlati következményekre összpontosít, arra, hogy ahogy egy (nemzetközi) viszonyrendszerben a szereplők látják magukat és egymást, az hogyan befolyásolja a kapcsolatukat és a valóságot. Még akkor is, ha az alapfeltételezések esetleg hibásak voltak, a szereplők a viselkedésüket és a stratégiájukat adott esetben ezek köré fogják felépíteni. A nagy világvallásokkal kapcsolatos konkrét témában tehát: ha Huntington előtt nem létezett volna olyan, hogy muszlim világ, akkor most már van ilyen (Bettiza 2015: 576-7). Mindezek alapján tehát talán a legutolsóként említett konstruktivista civilizációfelfogásnak lehetnek a legmesszebb menő politikai és ideológiai következményei, mindenesetre ez a megközelítés a leginkább szókimondó.

Az ezzel foglalkozó szerzők több tényezőt is felsorolnak azzal kapcsolatban, hogy hogyan működik a döntéshozók konstruktivista befolyásolása. Azok, akik az iszlám civilizációra vonatkozó információt továbbítják a társadalomnak és természetesen értelmezik, keretezik is azt, jobbra nagy presztízsű nemzetközi kapcsolatokra specializálódott szakértők, tudományos intézmények, egyetemek vezető professzorai. Másfelől az amerikai közbeszédben, tradíciókban nagymértékben rezonál az Egyesült Államok és a külföldi hatalmak szembenállása, különösen, ha utóbbiak egy markánsan különböző civilizációhoz tartoznak. Harmadrészt a különböző muszlim államokkal kapcsolatos hírek a huntingtoni háttér előtt összekapcsolódnak, mintha egy nagy egész részei lennének, akár Marokkóból, akár Indonéziából vagy a Közel-Keletről érkezzenek (egyfajta mintázatot, „*Gestaltot*” kirajzolva). Negyedrészt, és talán leginkább döntő módon, az iszlám fanatikusok által elkövetett terrorcselekmények miatt a közvéleménynek, de természetesen a politikai döntéshozóknak is valamilyen magyarázatot, választ kell megfogalmazni a kényszerítő erejű új helyzetben. A krízis során nélkülözhetetlenek a hihetőnek tűnő szakértői magyarázatok. Arról sem szabad megfeledkezni, hogy az amerikai közéletben a gazdasági-politikai-akadémiai pozíciókban az emberek gyakran térnek át egyik szektorból a másikba (*revolving door*), ami miatt a szakmai kompetenciát mutató „iszlámszakértők” könnyen találhatják magukat valamilyen magasabb kormányzati vagy hivatalos tanácsadói pozícióban és fordítva (Bettiza 2015: 581-2).

(*globális civilizációk összeütközése*) Huntington híres vagy inkább hírhedt cikke majd könyve (1993, 1996) az általánosan elterjedt vélemény szerint jó esetben túlzottan leegyszerűsítő, rosszabb esetben felelőtlenül szenzációhajhász. Kritikusai nem győzik sorolni Huntington civilizációfelfogásának a hibáit: rögzített, statikus, differenciálatlan, központosított, homogén, önkényesen megállapított stb., olyannyira, hogy veszélybe sodorta magának a fogalomnak a használatát is, azaz, ahogy a kritikusok

fogalmaztak: majdhogynem ki kellett önteni a civilizációs gyereket a huntingtoni fürdővízzel együtt. A Civilizációt inkább történelmi-szociológiai tudományos apparátus segítségével hívásával úgy kellene felfogni, mint eljárások, kapcsolatok, összetett rendszerek, belső pluralizmus sajátos együttállása. A nem-esszencialista felfogás szerint tehát a civilizáció állandóan változó pluralizmus, a viták és különbözőségek összessége, ahol a résztvevők, részek a legkülönbélekeppen kapcsolódnak és együttműködnek. Ennek módja általában a békés bevonódás és csere, és nem az erőszakos konfrontáció (Bettiza 2015: 578).

Lássuk, hogyan öntött Huntington olajat a tűzre, amikor a hidegháború megszűnésével egy a korábbi kétpólusú világnál jóval összetettebb, nehezen kezelhető nemzetközi politika azzal szembesítette az amerikai vezetőket és kisebb mértékben az összes nyugati döntéshozót, hogy a gazdasági-politikai-katonai hatalom és a modernizmus kulturális identitásának egy-egy kisebb-nagyobb szeletéért hirtelen rengetegen kinyújtották a kezüket. Huntington vélekedése szerint a politikusok szerint az iszlám számára a probléma nem egyszerűen a CIA vagy az Amerikai Védelmi Minisztérium. A probléma maga a Nyugat, annak az övékétől különböző civilizációja, amelyben ráadásul az emberek meg vannak győződve arról, hogy az ő kultúrájuk univerzális. A Nyugat válasza kézenfekvő lehetett volna, el kellett volna (el kellene) ismerni, hogy a mi civilizációnk is csak egy a sok közül (attól még persze lehet a jobbak közül való), de ezt úgy érezték, hogy aligha keresztülvihető. Ha lemondunk az emberi jogok, a demokrácia, a jó kormányzás, a jogállamiság (a mi oldalunkon is ezer sebből vérző) alapvető értékeinek általánosságáról, az olyan mértékű önfeladás és önvesztélyeztetés lett volna, amit a nyugati világban senki sem tudott elképzelni²⁰. Nem volt mást tenni, mint készülni a civilizációk összeütközésére. Kár, hogy a tolerancia nyilvánvaló kudarca után a másodlagos civilizáltság és a vele járó önfeladás nélküli konfliktus mentes egymás mellett létezés megoldása fel sem merült.

A helyzet mára jelentősen változott: elsősorban az internet hatására a nyugati és nem-nyugati civilizációk, akár akarják, akár nem, közelednek egymáshoz. Ezt felismerve néhány a legkeményebb diktatúrák közül megkísérli elszigetelni a lakosait az internettől, kérdéses, hogy ez mennyire és meddig lehetséges és ha valameddig mégis, milyen gazdasági-politikai árat kell érte fizetni. Az internet kétarcúsága ma már közhelyes: a közösségi média aláássa a valódi nyilvánosság folyamatait – vagy éppen új eszközöket bocsát a társadalmak rendelkezésére a demokratikus kommunikációhoz. Vagy: a kereskedelmi média az adat-gyarmatosítás (data-colonization) eszköze és így hatalmas egyenlőtlenségeket hoz létre a világban – avagy éppen a vállalkozások, a kereskedelem új, kreatív, ma már megkerülhetetlen eszköze, lételeme (találomra kiválasztva a rengeteg egybehangzó vélemény közül: Docherty 2026, p. 556.). Akár így, akár úgy, az internet világában a felsorolt társadalmi-politikai értékek elrelativizálódnak, felolvadnak, a megmaradt értékek felhígított keveréke pedig szépen egyenletesen beteríti az egész világot.

Amíg a megosztottság ténylegesen még létező ideológiák és értékek mentén történt, egy valamelyest differenciáltabb szcenárió szerint lehetett esetleg keresni „jó muszlimokat”, akik ezeket az értékeket legalább nem tagadják nyíltan, és bőséges támogatással jutalmazhattuk őket. A „rossz muszlimokkal” szemben pedig a politikai és kulturális elszigetelés, gazdasági leértékelés marad. A „legrosszabb”, azaz terrorista csoportokat viszont fizikailag törekedtek megsemmisíteni, különösen a Bush-kormányzat idején. Az Obama-kormányzat hangsúlyeltolódást hajtott végre a párbeszéd irányába, legalábbis

²⁰ Arról nem is beszélve, hogy gyakorlatilag ezen az értékrendszeren alapul a teljes nemzetközi és nemzeti szintű menekültjog, azaz hogy létezik egy minimum társadalmi-gazdasági feltételrendszer, ami ha nem teljesül, akkor az adott országból el lehet jönni és joga van valakinek máshová befogadást kérni. Az általános értékek megkérdőjelezésével ezek az intézmények is eltűnnének (Kiss Csaba).

azokkal, akik erre az iszlám világból hajlandónak mutatkoztak. A kairói Al-Azhar Egyetemen 2009-ben mondott beszédében Barack Obama a két oldal kölcsönös érdekeinek elismerését, egymás tiszteletét sürgette, és leszögezte, hogy Amerika és az Iszlám nem szöges ellentétei egymásnak és nem is kell, hogy azok legyenek (Bettiza 2015: 581-2, 585-8).

Abram de Swaan ezzel szemben meglehetősen sarkosan fogalmazza meg a muszlim férfiak álláspontját: visszataszítónak tartják a nyugati kultúrát, ahol a férfiak özönlének a bordélyházakba és a kaszinókba, a nők meztelenül sétálnak az utcán, a gyermekek pedig nevetlenek. A férfiak elpuhultak, elnőiesedtek, túl lusták ahhoz, hogy akár az ujjukat is megemeljék, hacsak nem mohóság vagy züllöttség vezeti őket. Ezt az elkeseredetten szélsőséges véleményt de Swaan szerint alapvetően két dolog táplálja: a Nyugat mindenütt jelenlevő technológiai, gazdasági és katonai fölénye, amelynek a segítségével tömegkultúrájukat csaknem ellenálthatatlan módon árasztják a világra, ideértve az arab világot is. Vallásos háttérű radikalizmusukat mindazonáltal közvetlenül és leginkább a férfiak erős belső félelme táplálja, hogy elveszíthetik felsőbbrendű helyzetüket a saját társadalmukban élő alárendelt helyzetű személyekkel, különösképpen pedig a nőkkel szemben. Minél ortodoxabb vallási irányzatot képviselnek, annál inkább hajlanak a gazdasági-etnikai kisebbségekkel és a nőkkel szembeni megalázó intézkedések véghezvitelére (Swaan 2007: 404-5). Erre az álláspontra tekintettel a következőkben részletesebben is tárgyaljuk majd külön a nők helyzetét a civilizációkban.

Mohammed Khatami, Irán akkori elnöke, iszlamista politikatudós 1997-ben az Iszlám Konferencia Szervezete (OIC) találkozáján Teheránban szólalt fel a civilizációk összevetése tárgyában és mondanivalóját nem csak Huntington, de Francis Fukuyama (*A történelem vége és az utolsó ember* című 1992-ben megjelent könyv szerzőjeként) antitézisének is tartották. Mindenesetre, állítja Khatami, az úgynevezett perifériát is számításba kell venni, amikor a nemzetközi kapcsolatokról és a világ rendjéről beszélünk, ez minimum logikus. A formállogika legegyszerűbb megoldásaival operál Khatami akkor is, amikor talán legfontosabb téziséf fogalmazza meg: a Nyugat – Nem-Nyugat szembeállítás bináris, kölcsönösen kizáró kategóriái, egyfajta kapuőrző, go/no-go típusú megközelítése valójában irreális. Ezeknek az ügyesen kialakított érveknek az alapján úgy tűnik, Khatami jogosan követel a nemzetközi kapcsolatokban nagyobb (lényegében teljeskörű) befogadást és a diverzitás szükségességének elismerését. Elfogadható, hogy kifogásolja a megváltoztathatatlanak beállított etnikai és kulturális különbségekre épített esszencialista civilizációkonstrukciókat. Az is észszerű kell legyen, hogy senki sem sajátíthatja ki a gondolkodás, a nézőpontok és az ismeretek meghatározott módját. Attól, hogy a Nyugat anyagilag sikeres, tudományos eredményeket és demokráciát tud felmutatni a szekuláris racionalizmus jegyében, még nem kellene univerzalizmusra törekednie és beavatkozni olyan helyeken, ahol ezek a felételek nem állnak fönn.

A periféria nem egyszerű periféria – állítja Khatami –, hanem a rész egy alkotóeleme, amelynek lehetnek olyan meglátásai, eljárásai, tapasztalatai és hozzájárulásai, amik veszendőbe mehetnek a következetes és kategorikus, civilizációs alapú elutasítás miatt. Arról nem is beszélve, hogy a periféria nem volt mindig és nyilvánvalóan nem is lesz örökké periféria. A felvilágosodás eszméinek egyes gyökereit és számos tudományos kiindulópontját, ahogy arra már utaltunk, a korabeli igen fejlett iszlám kultúrából vette át. Az ősi Irán (Perzsia) és India személyei, történetei például bűvópatakként vannak jelen a Biblia számos pontján. Említhetnénk persze a kínai technikai újításokat is, amelyeket végül is Európában vittek sikerre (Holliday 2025: 159-170).

(*vallás és civilizáció*) A vallási alapon szerveződő, főleg (de nem csak) muszlim államokra vonatkozó elkerülhetetlen szekularizáció téziséf (ami szerint a modernizáció előrehaladtával az állam és egyház szétválása visszafordíthatatlanná válik) a XX. század végének fejleményei, hosszú ideig talán leginkább

az 1979-es iráni forradalom és az annak nyomán felálló államszervezet cáfolni látszottak. Nyugat-Európában a szekularizáció alapvetően a hit nevében elkövetett erőszakos cselekmények végét jelentette, azonban Habermas nyomán a világpolitika jelenlegi fejleményeit *poszt-szekulárisnak* is nevezhetjük (Habermas 2008). Ennek a nemzetközi kapcsolatokra és a világ biztonságára is komoly kihatásai vannak. Bilgin mutat rá, hogy Huntington híres (hírhedt) tanulmányának címe 1993-ban még kérdőjellel végződött („A civilizációk összeütközése?”), azonban a három évvel később megjelent könyvének címéből már eltűnt a kérdőjel („A civilizációk összeütközése és egy új világrend kialakulása”), bár az utóbb megjelent könyvében természetesen kidolgozottabban és ezzel együtt az árnyalatokkal jobban gazdálkodva (*more nuanced*) fejtette ki a nézeteit (Huntington 1993, 1996, Bilgin 2012: 1099-1100).

Nem mindig nyilvánvaló, de nagyjából rokonértelmű kifejezések ezek: az *iszlám* (mint főnév) alatt általában a kulturális rendszert, főként persze a vallást értjük, míg a *muszlim világ* (mint jelzős összetétel) egy kontinenseken átívelő országláncolatra vonatkozó, nemzetek fölötti kategória, amely alatt több mint egymilliárd ember feltehetően osztozik egy közös vallásos-kulturális identitásban. A muszlim világ leírásához az is hozzátartozik, hogy az George W. Bush és Barack Obama elnökök adminisztrációjának egyik fő politikai dilemmáját jelentette. Ezek az elnökök számtalan gesztust tettek és próbáltak valahogy egységes üzeneteket küldeni a muszlim világnak, holott azért az ide tartozó régiók és országok meglehetősen nagy diverzitást is mutatnak, amit szintén figyelembe kell venni (Bettiza 2015: 575-6).

Délkelet-Ázsiában az iszlám és a hindu-buddhizmus, sőt még az őslakosok animisztikus vallási elképzelései is évszázadokon keresztül jól megfértek egymással. Csupán a gyarmatosítás, majd a dekolonizáció után ébredtek rá ezeknek a vallásoknak a vezetői és követői, hogy voltaképp a többi vallás képviselője olyan ellenség, akiket akár kiirtani is Istennek tetsző dolog lehet. Általánosságban is sokan aláhúzzák, hogy a nyugati gyarmatosítás erősítette fel a nacionalizmusokat és ezzel együtt a különböző okokra visszavezethető ideológiai szembenállást a térségben (Chong 2017: 645).

Richard Harries, Oxford püspöke Jonathan Sacks *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations* (A másság méltósága: Hogyan kerüljük el a civilizációk összeecsapását, 2002) című könyvét elemelve kiemeli, hogy az Isten bizonyára azt akarta, hogy a különböző civilizációk különböző módon imádják a Mindenhatót, ezért elleneznünk kell minden egységesítő törekvést. Az ősbűnt ebben a tekintetben alighanem Platón követte el, aki azt hirdette, hogy az univerzális, egységes igazság magasabb rendű, mint a különböző színes részigazságok. Amikor ez a régi eszme találkozott az imperializmus kultúrájával, igen káros, veszélyes elegy jött létre. Ezzel szemben például a judaizmus bármilyen tradíciót be tud fogadni, ha az megfelel az egyetemes erkölcsi követelményeknek. Ez azonban nincs teljesen összhangban az Ószövetség betűjével, ahol bizony kemény szavakkal illetik a környező népek különböző hitvilágát. Szimbolikusan a bábéli zűrzavar története is erről beszél. Mindazonáltal az igazság a hamissággal való folytonos küzdelemben kristályosodik ki, végül is minden vallás eljut a szeretet központi eszméjéig. Ez a felfedezés (reveláció) mind a judaizmus, mind a kereszténység, mind pedig az iszlám sajátja egyaránt.

A globalizáció előtérbe hozta az *identitás* kérdését. Ahogyan a XX. század konfliktusait az ideológiák okozták, úgy a XXI. században sokak szerint az identitás, méghozzá nagy valószínűséggel éppenséggel a vallások által meghatározott identitás okoz nézeteltéréseket. Valójában persze az identitásvesztést például igen tipikusan Indonéziában éppenséggel az okozta, hogy a falusi lakosságot gyorsuló ütemben csábították a városokba, hogy ott a nyugati piacokra különböző olcsó (versenyképes) termékeket állítsanak elő. Gyökértelenné, elhagyatottá váltak, és ezt az identitásválságot használták ki gátlástalan emberek arra, hogy vallási ellentéteket szítsanak. Indonéziában, ami korábban a vallási türelem mintaaországa volt, most mindennaposak a véres felekezeti zavargások (Gorsky 2004: 111-2).

Megváltoztak a dolgok Arisztotelész óta: a túl hirtelen történő városiasodás éppenhogy nem a civilizáltságot segíti elő, hanem inkább annak az ellentétét.

Az iszlám vallás képessége a megújulásra, egyes dogmák újraértelmezésére esetleg lehetővé tenné, hogy a nemzetközileg elfogadott liberális értékeknek, elsősorban az emberi jogokkal kapcsolatos követelményeknek megfeleljenek. Ahogy erre már utaltunk, ennek alapján tesznek különbséget egyes, főleg amerikai vezető politikusok civilizált és barbár iszlám között. Vita alakult ki azonban bizonyos szimbolikus kulturális elemek, legelsősorban a női öltözködés szigorú vallási szabályai és az európai együttélési normák összeegyeztethetőségéről. Az Emberi Jogok Európai Bírósága úgy döntött, hogy az Európai Egyezmény tagállama, Törökország nyilvános terein az iszlám fejkendő viselésének tilalma nem sérti a vallásszabadságot, és a döntést azzal indokolta, hogy a fejkendőviseléssel szélsőséges csoportok akarták volna az egész társadalomra ráerőltetni a saját vallási szabályait (Sahin v. Turkey és Karaduman v. Turkey, mindkettő 1993-ból).

Ugyanakkor egy eltérő politikai és kulturális környezetben a brit Lordok Háza úgy ítélte meg, hogy a fejkendő és a hagyományos iszlám női ruházat nem fenyegeti a liberális társadalmi rendet (*Begun/Rahman v. Headteacher and Governors of Denbigh High School*, 2007), bár leszögezte, hogy a legszigorúbb iszlám öltözet, a jilbab már igen. A bíróság kifejezetten elkülönítette a kétféle iszlám közösséget, amelyek közül az egyiket liberálisnak, a másikat nagyon szigorúnak minősítette. Nem nehéz felfedezni ebben az érvelésben az elsősorban Amerikából származó jó iszlám – rossz iszlám megkülönböztetést.

Hasonló érvek hangzottak el a francia jogszabállyal kapcsolatban (2004), amikor már nem csak a ruházatról volt szó; a nők nyilvános helyeken való megjelenését az iszlamisták a promiszkuitás (szexuális szabadosság) melegágyának tartották, a franciák többsége viszont az egyéni szabadság alapvető megnyilvánulásának. Az iszlám modernizációjával kapcsolatban Abdullahi Ahmed An-Na'im 1990-ben úgy fogalmazott, hogy a vallási szent szövegeket mindig az adott kor körülményei között kell értelmezni, némely részek nyilvánvalóan nem tarthatók fenn egyáltalán, másokat pedig a modern kor követelményei szerint lehet alkalmazni.

Egyesek úgy tartják, a fiatal lányoknak joguk van eldönteni, hogy akár a szigorúan korlátozó ruhadarabokat hordják-e és hogy ez okoz-e számukra visszatetszést, kényelmetlen korlátozást vagy éppen ellenkezőleg. Mások szerint viszont egy adott iszlám közösségben, családban ez messze nem szabad választás kérdése. Megint mások arra mutatnak rá, hogy például az amerikai tinédzserek körében lényegében szinte kötelező a testük egy részének szabadon hagyása, ami nem biztos, hogy a lelkiük mélyén kellemes számukra, szóval a szabad választás akár még ott is megkérdőjelezhető. Ráadásul itt már a női test kirakati árucikké silányítása is szóba kerülhet a vitában. Wendy Brown végül is ugyanazt az álláspontot foglalja el ebben a kérdésben, mint az Emberi Jogok Európai Egyezményének 9. cikke: az, hogy ki milyen vallást követ, teljes szabadságot kell élvezzen, ugyanakkor a vallás nyilvános megjelenítése más megnyilvánulásokkal együtt már korlátozásoknak vethető alá. Brown szerint is, ahogyan ezt korábban részletesen is tárgyaltuk, a tolerancia a magánügyekre vonatkozik, amik tehát nem tartozhatnak a nyilvános, jogi megítélés alá (Vakulenko 2008: 338).

(a nők szerepe a civilizációkban) Már a modern kor előtt is többször előfordult, hogy tehetségük, rátermettségük és persze a legtöbbször sajátos családi, közösségi, kulturális hátterük, neveltetésük miatt nők kiemelkedő történelmi szerepet töltöttek be. Így például az isz. VII. században élt maja királynő K'awiil Ajaw 50-70.000 fős hadsereggel bírt és komoly harci sikereket ért el a sziklába vésett domborműves emlékek szerint (Hammond 2025: 242).

Az amerikai történelem imperialista korszakában a már hivatkozott „szentimentális otthonosság”, az anyaföld és maga az anyaság többszörös áttételekkel felhasznált fogalma jelentős szerepet kapott. Az erkölcsi idealizmus, az amerikai identitás lényege olyan értékek, meggyőződések voltak, amelyek nevében az amerikai férfiak millióit – akár katonaként is – nagyon sok mindenre rá lehetett venni, ezzel együtt pedig nagyon sok, más nemzet, faj sérelmére külföldön vagy belföldön elkövetett erkölcstelen tettet is teljes mértékben természetesnek lehet(ett) elfogadtatni (Lowry 2009: 311). Érdekes, hogy a kultúra és a művészetek, jelesül éppen a fotóművészet milyen nagy szerepet játszott ebben a sok tekintetben hamis nemzeti identitás kialakításában. Így például amerikai őslakosokról készült fotók, amiken először a saját nemzeti viseletükben, majd az amerikai főiskolák és munkahelyek „civilizált” öltözkézésében láthatók; vagy a fülöp-szigeteki szükségtelen vérengzésekről és kegyetlenkedésekről szóló híreket elhomályosító, a fiatal katonákról készített fotósorozat a cirkálójuk makulátlanul tiszta és rendezett hátterével, maguk is hófehérbe öltöztetve (Lowry 2009: 330).

Az amerikai nők persze a hagyományos és hosszú, túlságosan is hosszú ideig (például az egyébként igen konzervatív és hagyománytisztelő Japánnal szemben) fennálló piederasztárra-emelésüket, idealizálásukat bőségesen megfizették a társadalom és a gazdaság pozícióitól és számos kulturális lehetőségtől való szinte hermetikus elzártságukkal. Szent kötelességüknek tartották ugyanakkor (nyilván az összes érintett fél így gondolta, bár nyilván nem teljesen ugyanabból az alapállásból), hogy az anyák szigorúan és következetesen vessék bele az amerikai kultúra értékeit a gyermekeikbe. Áruklodó, hogy a férfitársadalom, amelyik felmagasztalta a nők bizonyos szerepét a családban és a társadalomban, mennyire retteg(ett) attól, hogy rájuk a női attribútumok bármilyen árnyéka vetülhet (Lowry 2009: 334-5). Paradox módon a múlt század 60-as éveiben, amikor az általános szabadság és szabadosság a felnövekvő baby-boom generációban teljes uralomra jutott, a nők a kultúrában meglehetősen tárgyiasult szerepet kaptak, különösen a rendkívül népszerű amerikai filmekben a női test ábrázolásával vagy inkább felhasználásával. Olaszországban, Franciaországban sem a kommunisták, sem a kereszténydemokraták nem nézték ezt jó szemmel (...), így hát megpróbálták megteremteni a női test tárgyiasításának egyedi európai változatait, a szépségversenyek saját verzióinak kidolgozásával, illetőleg olyan nagyjágyúkkal, mint Brigitte Bardot vagy Sophia Loren (Hewitt 1999: 356).

Végül a családi értékek nagyon széles körű, bizonyos mértékben visszaélészerű túlfeszítése és általánosítása az idegen és a hazai, a kívülállók és a bennfentesek megkülönböztetése kérdésében is megjelent. Ezzel pedig vissza is jutottunk a nacionalizmusok egyik alaptételéhez, a *határokhoz*, amelyek bár elsősorban fizikaiak, nem csak azok, hanem széles körű jelentéstartalommal bírnak, egyebek között az emberek, kategóriák, szavak és jelentések merev elhatárolása tekintetében is. Ez a fekete-fehér, vagy ide – vagy oda szemlélet a gondolkodás egyfajta általános rigiditását is jelenti egyben, amire korábban Kernberg borderline személyiségzavarral foglalkozó könyve kapcsán már utaltunk (Lowry 2009: 337).

Megemlíjtük, hogy női szerzők viszont azt is szóvá teszik, hogy paradox módon éppenséggel amikor a társadalom haladó erői a női egyenjogúságot írják fel a zászlóikra, ezzel egyúttal lemondanak a toleranciáról. Az egyenjogúság ugyanis (kötelező) egyformaságot feltételez, a tolerancia viszont a természetes különbségek megfelelő kezelését jelentené (Vakulenko 2008: 326).

Ami a nők szerepét illeti a civilizációk közötti konfliktusban, talán az egyik legfontosabb közlemény az amszterdami egyetem professzorától, Abram de Swaantól „*A civilizációk összeütközése és a nemek közötti harc*” címet viseli és azt boncolgatja, vajon milyen szerepet játszott az iszlám radikalizálódásában a női egyenjogúság feltartóztathatatlan előrehaladása a XX. század során. Fontos alapvetés, hogy amíg ez a folyamat a nyugati országokban néhány évszázad alatt, fokozatosan ment végbe, addig az arab világban és a többi fejlődő országban alig néhány évtized alatt. A szerző mindjárt

siet leszögezni, hogy az iszlám kultúra legvitatottabb kérdése, a nők szerepe a családban és a társadalomban nem az iszlám vallási szövegekből, hanem inkább a pre-indusztriális társadalmak patriarchális hagyományaiból eredeztethető.

A férfiak az iszlám országokban is azt tapasztalják, hogy ha az oktatási rendszerben a lányok is megjelenhetnek, esetenként még jobbak, eredményesebbek is lehetnek, mint a fiúk. Ha pedig a munkaerőpiacon is megjelennek nők, semmi sem akadályozhatja meg őket, hogy rátermettebben, hatékonyabban töltsék be a pozícióikat (eleinte, elég hosszú ideig, azért nyilván alacsonyabb fizetésért...). A férfiak erre válaszul makacsul ragaszkodnak a szent szövegek olyan értelmezéséhez, ami a felsőbbbségüket külön erőfeszítések nélkül is garantálja, a nők pedig általában kerülnek a nyílt és közvetlen konfrontációra ezekkel a nézetekkel, hiszen lojálisak akarnak maradni a családjukhoz és a közösségeikhez (Swaan 2007: 403). Talán a férfiak és fiúk védelmében annyit mindenképpen el kell mondani, hogy a státuszkeresés genetikusan és kulturálisan is igen erősen kódolva van bennük. Nagyon nehéz lenne ezt a késztetést éppen az emberi nem egyik felével szemben totálisan feladni.

A Khatami-féle demokratizálódó, alkotmányos, jogállami, a polgári jogokat és a civil társadalmat tiszteletben tartó politika a nők jogait is biztosította a közéleti vitákban és a gazdasági életben, illetőleg a kultúra minden ágában. Ezzel a programmal több alkalommal is olyan nagy arányú választási győzelmet aratott, ami meggyőzte Irán klerikális vezetését és így, megint csak paradox módon egy rendkívül szigorú vallási alapú intézményrendszer és működés bevezetéséhez járult hozzá, amely a nőkkel szembeni kegyetlenkedéstől sem riadt vissza (Holliday 2025: 174).

(civilizációk közötti normális kapcsolat) Minthogy a civilizáltság általában csak csoporton, közösségen, társadalmon belül érvényesül, más civilizációkkal szemben, különösen a kollektivista szemlélet alapján, az erőszak megengedett, sőt kívánatos lehet. Természetesen itt is létezik a más nagyon különböző civilizációkhoz fűződő kapcsolat számos nem erőszakos, a felek kölcsönös érdekein alapuló formája, mint a kereskedelem, zárandoklat, szerzetesrendek megtelepedése, térítő missziói, migráció, kalandvagyó nagy utazások, vagy akár szakmai eszmecserék, tanulmányutak (már a középkorban is, amikor pl. a céhlegényeknek ez lényegében kötelező volt, ne gondoljuk, hogy minden az Erasmus-programmal kezdődött...), sőt a nők kiházasítása az uralkodók, nagyúri dinasztiák körében politikai-gazdasági okokból, de akár a köznép körében is, talán bizonyos demográfiai nyomásnak engedelmessé (Chong 2017: 645).

Kulturális csere már az ókorban is létezett. Régészeti források szerint a 2000 évvel ezelőtt élt maja közösségek, bár kegyetlen harcokat vívtak a szomszédaikkal, egyfajta regionális, közép-amerikai kultúrát is kialakítottak, amit egyebek között az étrendjükben megjelenő közös, „nemzetközi” elemek (tamale, tortilla és kakaóital) is bizonyítottak. A kulturális csere elsősorban a nők kiházasítása útján, másodsorban pedig egyfajta zárandoklatok révén ment végbe, sőt a kettő kombinációja is gyakori volt nők zárandoklatai miatt, főként egészségügyi, termékenységi okokból. Innen már csak egy lépés az, hogy a közös kultúra a divattárgyakban is megjelent, az egész régióban elterjedt medálformák és mintázatok formájában (Hammond 2025: 241).

A civilizációk közötti dialógus, amire a történelmünk folyamán számos elszigetelt és néhány összehangolt nemzetközi erőfeszítés is történt már, véleményem szerint profitálhat a civilizáció és kultúra fogalmainak pontosabb meghatározásából. Egyáltalán nem lehetetlen, hogy a kulturális különbségek, amik, különösen a technikai kultúra terén kétségtelenül fennállnak, ennek megfelelően kiegyenlítődnek, vagy ami még jobb, kölcsönösen inspirálják egymást. A civilizációs különbségek viszont alááshatják a békés kulturális cserét és párbeszédet, ha nem fókuszálnak rájuk megfelelően.

Dialógusnak csak azt a folyamatot lehet nevezni, ahol a résztvevők megfelelően figyelemmel vannak egymásra. Szemben a monológgal, amely nem vesz tudomást a másiktól, a dialógus egyenlő jogokat és felelősséget feltételez, ahol a felek mintegy kiegészítik egymás létezését (ahogyan a különbségek, a különbözőségek vonzásának általános törvényszerűségeire már korábban utaltunk). Valaki csak akkor lehet igazán önmaga, ha képes beépíteni mások szempontjait (vö. individualizációs paradoxon). Akár vallási, etnikai vagy civilizációs identitásról beszélünk, nem gondolhatunk eleve adott (esszencialista) társadalmi tényekre, csak egyezkedési folyamatokra emberek és érdekcsoportok (közösségek) között.

Az ENSZ Civilizációk Közötti Párbeszéd (*Dialogue of Civilisations – DoC*) kezdeményezése mindenesetre újratárgyalná és újraértelmezné azt a nemzetközi rendet, ami a nyugat-központú, liberális elképzeléseken alapul (Bilgin 2012: 1108, 1113). A civilizátlansággal szembeállítható stratégiákról szóló néhány korábbi megjegyzésünk is használható lehet ebben a tekintetben: ezek a felek toleranciát szeretnének (követelnek), holott lehet, hogy csak a másodlagos civilizáltság az, ami szóba jöhet. Persze nyilván vannak a keleti kultúráknak és az iszlámnak jócskán tolerálható és tolerálandó vonásai is, mások felé azonban a maximális elvárás csak az lehet, hogy „nem lövünk vissza”, vagy kevésbé képletesen szólva az elveinkkel, alapvető értékeinkkel összeegyeztethetetlen intézményeket, normákat, magatartást nem igyekszünk megőrizni, megtorolni, erőszakkal megváltoztatni. Ez, ahogy már utaltunk rá, 'a kölcsönös békén hagyás' útja.

A nyugati államok felépítését és kapcsolatrendszerét az erőszaktól való önkéntes tartózkodás egyezményes standardjai fokozatosan, sok fájdalmas tapasztalaton keresztül alakították ki. Délkelet-Ázsiában azonban az eszmék, hagyományok és szokások már eredetileg is jelentős mértékben hozzájárultak az erőszak mellőzéséhez az uralkodóházak között. A fejedelmek számára a spirituális és morális felsőbbrendűség bizonyítása volt a legfőbb legitimáló tényező, ezért erőszakhoz is csak annyiban folyamodtak, amennyiben az nem ásta alá ezeket. Még az ellenséges uralkodókat vagy követeket is inkább fényes ajándékokkal halmozták el, így bizonyítva erkölcsi, sőt „kozmológiai” fölényüket. Túl sok katonát veszteni akár az ő soraikban, akár az ellenség oldalán egyébként is az akkori demográfiai viszonyokra tekintettel kontraproduktív lett volna. Ha mégis harcra került sor, nem nézték le és semmiképpen sem törekedtek megalázni a legyőzötteket sem, igyekeztek tanulni tőlük, illetve, ha mód volt rá, vazallusukká, alattvalójukká tenni őket. Furcsállották is, amikor a portugál hajóhadak élén Alphonso Albuquerque mind egy szálig lemészárolta az indiai legyőzötteket (Chong 2017: 638, 646-9).

A megfelelő viselkedés az erkölcsösséggel és a jóindulattal együtt Ázsiában első sorban a konfucianizmusban gyökerezik, a konfucianizmust pedig a kínai civilizáció eredeteként tartják számon. A megfelelő viselkedés a civilizált magatartás rögzített standardjainak betartását jelenti, a nyilvános magatartással kapcsolatos elvárásoknak való megfelelést. Ez olyan viselkedés, ami ad a környezetére, tiszteli a társadalmi rendet, akár kisebb gesztusokban, így például hogy valaki átadja a helyét a terhes nőnek és az idősnek a zsúfolt buszon. Tartózkodni kell továbbá attól, hogy a civilizált emberek tolatkodjanak a sorban vagy félmeztelenül mutatkozzanak az utcán. Ebben az ázsiai modellben is egyértelműen kimutatható a kultúra és civilizáció szerves összefonódása.

A kínai kormány nagy fontosságot tulajdonít a megfelelő viselkedésnek, mivel úgy tartja, hogy ez messzemenően befolyásolja az ország külföldi megítélését. A kínai emberek maguk is érzékenyek erre a témára, különösen akkor, ha arról értesülnek, hogy hogyan vetik össze az ő civilizáltságukat más országokéval.

Történetileg a konfuciánus Kínában a megfelelés, civilizáltság a társadalmi osztályok megkülönböztetéséül is szolgált. Mindenesetre a nemesekről és a magasabb beosztásban lévőkről eleve feltételezték a civilizáltabb magatartást és el is várták tőlük azt. Mind a mai napig a társadalmi

érvényesülés egy fontos tényezője a megfelelés. Pszichológus szerzők javasolják, hogy a megfelelés – úgy is mint civilizált magatartás – részletesebb, mélyebb tartalmi meghatározása igen hasznos lenne, ha egyszer a kínai emberek mélyen gyökerező kultúrájuk miatt azt ennyire fontosnak és követendőnek tartják (Xuan 2015: 108-9).

Röviden ismét fel kell idéznünk Yong Wook Leet, aki ezekből a törekvésekből, jelenségekből azt a következtetést vonta le, hogy az ázsiai politika olyan értékeket kíván felmutatni, amivel bizonyítani akarja, hogy a modernitás felé több út is vezethet. Ez az értékrendszer alternatívát kínál az univerzalizmusra törő neoliberális eszmékkel szemben (Lee 2020: 456-7). Megjegyezhetjük, lehet, hogy már a modernitás felé több út vezet(ett), a posztmodernitás felé viszont egész labirintus. Mindenesetre ebben a globális civilizációs játszmában a kártyákat újraosztják, annyi bizonyos.

Közelebbről a jelzett konfuciánus alapú, ázsiai értékek, amelyekről azt tartják, hogy a földrész lakói nagyjából-egészében osztják ezeket, a térség gazdasági felemelkedésének fontos meghatározói lehetnek. Ennek az értékrendszernek a legfontosabb elemei a családi és közösségi összetartás, azaz a csoport céljainak érdekében az egyéni jólét és akár szabadság alárendelése is, a tekintélytisztelet, sőt a hatalomnak való behódolás (feltétlen tisztelet) annak érdekében, hogy a rend és stabilitás fennmaradjon. Mindezekből egyértelműen következik az ázsiai munkamorál, a kemény munka tisztelete, a törekvés és az oktatásra helyezett nagy súly. Felmerül persze a kritikai oldalon, hogy az ázsiai értékek hangsúlyozása főként az autoriter (tekintélyuralmi) irányítási metódus védelmére, ha lehet álcázására szolgál. Mindenesetre az ázsiai értékek megfogalmazása egyfajta mi-tudatot alakíthat ki a vezetők és a nyilvánosság között, nyilván elsősorban az előbbiekre érdekeinek megfelelően. Ugyanakkor, legalábbis a 'szoft' ázsiai vezetők belföldi hatalmát alapvetően az országuk gazdasági teljesítménye erősíti meg, amiért a társadalmi béke és kohézió bizonyos zavarait még elnézik nekik. De ehhez azért még egy kis anti-kolonialista nacionalizmus is csak jól jöhet (Lee 2020: 457). A magunk részéről persze, bár a szerző nem utal rá közvetlenül, jórészt a kollektivisták és individualisták kulturális modellek szembeállítását vagy legalábbis összehasonlítását láthatjuk itt.

Szinte tökéletesen párhuzamos a kínai példával, ezért itt is hivatkozunk rá, hogy a késő középkori, kora újkori társadalmaknak volt egy Elias által kiemelt vonása, nevezetesen, hogy a civilizált magatartás alapvetően osztályfüggő volt. Az etikett az abszolutista udvarokból indult ki és a főnemességen át leszivárgott az őket majmoló burzsoá családokig. A civilizált (kulturált) viselkedés még hosszú időn keresztül – nyilván bizonyos mértékig ma is – a 'jobb körök' sajátossága volt/van. Rendkívül fontos, hogy a jó modor, a késsel-villával evés nem volt teljesen új, korábbi korok arisztokráciája is művelte bizonyos, de meglehetősen kifinomult módon, csak hogy az ő civilizációjuk eltűnt, mindössze nyomai maradtak. Sok mindent újra ki kellett találni, bár kétségtelenül volt hová visszanyúlni a lényegre illetően (Goody 2003: 65). Persze felmerül a kérdés, hogy miért éppen a társadalom legfelsőbb rétege kezdett el civilizáltan viselkedni. Alapvetően nyilván azért, mert az ő oldalukon lógott ott a kard, ha nem kerülték volna a kínos témákat, ha nem lettek volna tekintettel egymásra, ellenben gyakran civakodtak volna, annak rossz vége lett volna. Ez az élővilágban mindenütt így van: akinek halálos fegyvere van, annak a faj érdekében egy ponton vissza kell fognia az agressziót. A farkasok el tudják kerülni a halálos viadalokat, a galambok ellenben széttepik egymást. Mondjuk az arisztokrácia és a fentebb stíl összefüggése más oldalról is megközelíthető: alapvetően nekik volt elég szabadidejük és anyagi jólétük, hogy elsajátíthassák és gyakorolják a magas kultúrát. Ami persze rögtön arra is jó volt, hogy megkülönböztesse őket a pórnéptől, a bugrisoktól és más hasonlóktól.

Egy másik kontinenst is röviden ismét megemlítve, az afrikai zenészek új hulláma dühösen utasítja vissza, hogy a nyugati kultúra meghatározza a művészetüket, ellenben olyan teljesítményt szeretnének nyújtani, ami inspirálja az egész világot, egy olyan Afrika nevében, ami számít. Össze akarják kapcsolni az összes fekete személyt a világon, rámutatnak az imperializmus igazságtalanságaira és a történelmi

hazugságokra. Ahogy az egyik nemzetközi szinten is elismert zenészük, Burna Boy nyilatkozta a New York Timesnak: „nem az igazi történelmet tanítják nekünk, kihagyják belőle azt az erőt és hatalmat, amivel az afrikai emberek eredetileg rendelkeztek és azt sem tárják fel, hogy hogyan juthattunk ilyen nehéz helyzetbe, ahol most vagyunk”. (Lorenz 2022: 34)

(civilizációs standardok működése a nemzetközi jogban) Az az elképzelés, miszerint az Európán kívüli világ civilizációs szempontból alacsonyabb rendű és hogy a nyugati tőke beáramlása orvosolhatná a hiányosságait, lényegét tekintve mind a mai napig a modern nemzetközi jog egyik alapvetése, ami mögött a közvetlen gazdasági érdekeltséget, illetőleg a jelenlegi igazságtalan piaci arányok fenntartására irányuló törekvést egyáltalán nem nehéz felfedezni. Ha pedig az egyes „támogatott” országok a megbízható javulás útjára tértek, ami itt kapitalista reformok végrehajtását és a belső piac megnyitását jelentette, azzal ezek az elmaradottabb államok elnyerhették teljes szuverenitásukat. Ugyanakkor más nemzetek „nem álltak készen” erre a változásra.

Az újkor kezdetén a nyugati államok a civilizációs standardok segítségével igazodtak el a nemzetközi jogban, ti. hogy mely országokat kell elismerni szuverén államisággal (velük szemben a tolerancia, az egymás mellett élés szabályait kell alkalmazni), illetőleg mely országok lehetnek jelöltek erre a státuszra, valamint mely országok állnak olyan messze ettől, hogy szabadon kizsákmányolhatók. Ezzel szemben valójában a történelem során mindig is volt az egyes civilizációk között kulturális csere, kölcsönösen átvettek egymástól társadalmi, technikai stb. gyakorlatot, továbbá számontartottak civilizációs „nyelvjárásokat”, azaz nem dichotóm (kétosztatú), nem egy bites volt a civilizációk megítélése (Lee 2020: 465).

A civilizáltság standardja, ami ezen alig leplezetten agresszív expanziós törekvések mögött áll, José Enrique Alvarez szerint valójában egy folyamatosan fejlődő, instabil elképzelés, amit a tőkés termelés és felhalmozás törvényszerűségei mozgatnak. Ilyen ideológiai háttérrel kötöttek a nagy nyugati hatalmak a nemzetközi jog klasszikus periódusában Kínával, Japánnal egyenlőtlen szerződéseket. De a civilizációs standardok figyelembevételére állt a Hágai Nemzetközi Bíróság 50-es években, majd egészen 1971-ig meghozott ítéletei háttérében Délnyugat-Afrika (Namíbia) ügyeiben, és ilyen alapon írtak elő a lerombolt Irak számára 2003-2004-ben neoliberais reformokat.

Az USA elleni 2001. szeptember 11-ei (9/11) támadások után a terrorizmus elleni nemzetközi fellépés során is voltaképpen civilizációs standardokat alkalmaztak az ún. 'nem hajlandó vagy nem képes (*unwilling or unable*) országok' elv alapján. Az ilyen országokban az erő alkalmazása nemzetközi jogi szempontból legitim volt. Végül nem elképzelhetetlen, hogy a jelen korban is a civilizációs standardok állhatnak majd a nemzetközi jog klímaváltozással kapcsolatos egyes új normái mögött. A nemzetközi standardok bizonyos általános kulturális (főként nemzeti szintű jogi) elvárások átvételének kötelezettségét egyaránt jelentik, ezzel is mintegy eltakarva a civilizációs standardok erőn, hatalmi (gazdasági, katonai, technikai) fejlettségi különbségeken alapuló lényegét, és különösen azt, hogy ezek a különbségek hogyan is jöttek létre, illetőleg hogy milyen történelmi felelősség terheli a Nyugatot a fenyegető globális krízishelyzetekért, az emberek elvándorlásának soha sem tapasztalt mértékéért, a világméretű egészségügyi fenyegetésekért és a bolygó környezeti állapotáért, ami persze messze nem merül ki a klímaváltozásban (Alvarez 2023: 364-6). Mindenesetre az 1992-es Riói Nyilatkozatba azért bekerült ezzel kapcsolatban a CBDR (common but differentiated responsibility) elve, amely az ökológiai krízisállapotban elismeri a fejlett országok fokozottabb, illetőleg a fejlődők jóval kisebb felelősségét a hosszabb ideje tartó, intenzívebb szennyezés és környezetpusztítás okán.

A 'nem hajlandó vagy nem képes' doktrína felhasználásával egyes nyugati államok célzott gyilkosságokat hajtanak végre más, fejlődő országok területén azzal az indokkal, hogy azok nem

képesek a terrorizmus fenyegetését megfelelően kezelni. Már a 9/11 terrorcselekmény előtt is felmerült ez a lehetőség az ENSZ Alapokmányának meglehetősen homályos 2(4) és (5) bekezdései alapján. A jogállamiság, jó kormányzás a civilizált állam sajátosságai, és bizony a nemzetközi jogban mind a mai napig szorosan összefüggnek az egyes államok szuverenitásának, önálló állami létének elismerésével. Az az ország, amelyik nem képes ellenőrzése alatt tartani a területén levő politikai, katonai erőket (felkelések, mozgalmak stb.), számolhat a nemzetközi jogi elismertségének gyöngülésével vagy akár elvesztésével is (emlékezzünk a civilizált államokkal szemben támasztott követelmény sorra, aminek ez az egyik legfontosabb eleme volt). Ide vehetjük az alapvető közegészségügyi normák betartatását is, aminek elmulasztása fenyegetheti a nemzetközi közösséget a globális járványok miatt, ezért az ENSZ Egészségügyi Világszervezete (WHO) bizonyos intézkedéseket várhat el, s ezt az igényt a nemzetközi pénzügyi intézetek nyomatékosítják kölcsönök, technikai segítség biztosításával vagy megvonásával. Ha mindezt a nyugati államok közössége megteheti, egyre élesebben merül fel a kérdés, hogy vajon Kína, amely a befolyásolás egyre hatékonyabb eszközeit mondhatja magáénak, ugyancsak felléphet-e bizonyos, akár saját maga által értelmezett vagy éppen átértelmezett, kialakított elvek alapján? (Alvarez 2023, 367-8)

Végül Alvarez idézi (és megkérdőjelezi) Tzouvala álláspontját, miszerint a civilizációs standardokból és a hajlandó-képes doktrínából az a következtetés vonható le, hogy a liberális nemzetközi jogi rend nem igazán tűnik a felemelkedőben levő autoritárius rezsimnek, illetőleg a velük együtt fokozódó rasszizmus és szexizmus szöges ellentétének, sőt inkább elválaszthatatlanul összekapcsolódik azokkal (Alvarez 2023: 371, Tzouvala 2020).

Több szerző utal rá, hogy bármilyen ürüggyel és ideológiával is teszik, a gazdaságilag-katonailag-politikailag erősebb országok mindig is megpróbálják kiterjeszteni a befolyásukat a fejlődésben lemaradt területekre. Kína éppen erre készült, amikor a Covid-járvány kitört. Voltaképpen adekvát, megfelelő reakció volt a részükről az új selyemút egy évtized óta dédelgetett tervének (*Belt and Road Initiative*) felgyorsítása. Kínai részről ezt egy civilizációs folyamatnak írják le a Norbert Elias által meghatározott értelemben (az emberek viselkedésének és habitusának az átstrukturálása). Ami már csak azért is érdekes, mert a fő törekvése végső soron pontosan azok felé a fejlett nyugati piacok felé irányul, amelyek évszázadok óta egyebek között éppen Kínát törekedtek „a civilizáció magasabb fokára emelni”.

A jelenlegi kínai civilizációs folyamat célja egyfajta transznacionális civilizáció létrehozása. Látható, hogy Kína lassan, de határozottan halad előre abban, hogy a globális folyamatokra egyre nagyobb befolyást gyakorolhasson elsősorban tőke és norma exportőrként. Érezhető ugyanis, hogy azok az országok, amelyek befogadják a kínai tőkét, egyúttal kénytelenek a kölcsönadó jogi feltételeit is elfogadni. Ez nem egy esetben igen mély és részletes beavatkozást jelent a fogadó állam jogrendszerébe, szerződések, államközi megállapodások révén (amikben természetesen azt is ki kell kötni, hogy jogvita esetén melyik jogot kell alkalmazni – ez rendszerint a kínai), kedvező háttérszabályozás, kivételes rendelkezések kicsikarásával²¹. Ugyanakkor azért az is felvethető, hogy a

²¹ Nehogy azt higgyük, hogy például Magyarország vonatkozásában nem érvényesült ez a trend. 2016. február 5-én Magyarország Kormánya és a Kínai Népköztársaság Kormánya nemzetközi szerződést kötött a Budapest–Belgrád vasútvonal újjáépítési beruházás magyarországi szakaszának fejlesztése, kivitelezése és finanszírozása kapcsán (kihirdette: 2016. évi XXIV. törvény). Egy civil szervezet a beruházással kapcsolatban adatok kiadását igényelte a Magyar Alaptörvényben rögzített közérdekű információk nyilvánosságára vonatkozó állampolgári jogra hivatkozással. A Magyar Alkotmánybíróság 3200/2025. (VI. 23.) AB határozata helyénvalónak találta, hogy az ország külügyminisztere a kéressel kapcsolatban a kínai fél által diktált feltételek mentén döntött (megtagadta az adatok kiadását).

kínai cégek, mint minden nemzetközi vállalkozás, kötelesek figyelemmel lenni az adott befogadó ország jogrendszerére is, egyebek között a társasági jog, az adójog, a közbeszerzési jog, a munkajog, a környezetvédelmi jog rendelkezéseire, az antikorrupciós szabályokra és még sok minden egyébre. Ez tehát egy fordított irányú civilizációs folyamatot is jelenthet, kölcsönös alkalmazkodással és tanulással.

Emellett a kínai techcégek hatása is elkerülhetetlen mind a társadalom, mind a vonatkozó szabályok tekintetében, hiszen, ha a leányvállalatok kommunikálni akarnak a kínai anyacéggel, akkor könnyen rákényszeríthetők az ázsiai vállalat kommunikációs csatornáinak az átvételére. Ezek a hatások természetesen szintén nem lineárisak és még csak nem is egyirányúak, számos szándékolatlan mellékhatás és visszahatás jár velük. Mindenesetre a növekvő kínai befolyás trendje a Covid-dal párhuzamosan erősödni látszott, a hatások felgyorsultak és felerősödtek (Eric 2023: 2-3, 11-12).

13. Egy új civilizáció kialakulása és a kultúra átmentése: a fenntarthatóság háttérfeltételei

(*a kultúra, ami átlendíthet a civilizáció bukásán, a technikai kultúra esélyei*) Ha kikapcsolnak az áramszolgáltatók, ha leáll az internet és bezár a sarki bolt, attól még a fejünkben és a könyveinkben felhalmozott tudás nem semmisül meg. Hanem igencsak felértékelődik az, hogy sokan vannak közülünk, akik magas szinten meg tudják oldani a helyi vízellátást, energiaszolgáltatást, fűtést, házak felépítését, kijavítását, szigetelését. Sokan ismerik a termőföldek fajtáit, összetételét, azt hogy hol, mit és hogyan érdemes termelni műtrágya és rovarirtó szerek nélkül is.

A legnagyobb probléma azonban egy ilyen posztapokaliptikus helyzetben nem is az, hogy az eddig felhalmozott tárgyi-környezeti tudásunk elveszne, hanem az, hogy az ezeket a készségeket olajozottan befogadó, felhasználó társadalom nincs már a helyén. Ez az, ami miatt a civilizáció elfogadható szintjének fenntartása vagy újraépítése elengedhetetlen.

Az emberi kultúra négy területét szokták megjelölni, amik egymással összefüggő, egymást kiegészítő és feltételező rendszert képeznek, bár kétségtelen, hogy ennek a rendszernek minden eleme hajlamos elszabadulni és elurálni a teljes kultúrát. A *tudományok* a világ és önmagunk megértéséhez segítenek hozzá, de természetesen a megértésnek önmagában nem szabad azonnal cselekvésbe, a dolgokkal, folyamatokkal való manipulációba fordulnia. A *technológia és gazdaság* kultúrája a társadalom szükségleteit hivatott kielégíteni és lehetőleg nem többet. A *politika és vallás* kultúrája a társadalom szervezését, a különböző csoportok érdekeinek az összehangolását végzi a társadalom egészének az érdekében, de természetesen ezeknek is szükségük van a többi elem kiegyensúlyozó hatásaira. Végül a *művészetek* az esztétikai igényeinket elégítik ki, ezek önmaguk is szoros kapcsolatban vannak a világ és a társadalom integrált, holisztikus megközelítésével, ami nem nélkülözhető a többi kulturális ágazat és a kultúra egészének megfelelő működéséhez (Fülöp 2018). Nyilvánvaló, hogy akár kisebb közösségek is teljes mértékben birtokolhatják az emberi kultúra jelentős részét, mondhatnánk, hogy vehetnek belőle amennyit elbírnak. Alighanem, a civilizáció (civilizáltság) fenntartása mellett ez lehet a sikeres túlélésük másik alapvető feltétele.

A gazdasági kultúrával foglalkozik Marvin Brown *Civilizing the Economy (A Gazdaság civilizálása)* című könyve. A vállalati társadalmi felelősségvállalás (CSR – *Corporate Social Responsibility*), zöld kezdeményezések és más hasonló projektek elismerése mellett a szerző fő üzenete, hogy a tulajdon köré szervezett gazdaság helyett az ellátásra kellene összpontosítani, azt kellene biztosítani, hogy az emberek a gazdaságban gondoskodni tudjanak magukról és a családjukról. Ezzel együtt a társadalmainknak ki kellene fejleszteni egy jól körülhatárolt és alátámasztott képet a jó életről

(jóllétről, ami a zöld ideológiák szerint messze nem azonos a gazdasági jóléttel), hogy – és ezt a korábban a civilizáció válsága kapcsán elmondottak értelmében ki kell emelnünk – ezáltal is célt adjanak az összes ember életének (Newton 2012: 598).

(*kezelhető-e a civilizálatlanság?*) Hogyan lehet gátat vetni az egyre inkább elburjánzó devianciáknak, hogyan lehet helyreállítani az emberek közötti bizalmat a társadalom (vagy ami belőle marad) működésképeségének megőrzése érdekében? Lehetséges-e ez egyáltalán? Vagy esetleg a deviáns magatartások megelőzésével, kezelésével kapcsolatban tévúton jártunk eddig?

Mindig is kézenfekvő megoldásnak látszott a társadalmi együttműködési kötelezettségüket felmondó személyekkel szemben valamiféle hátrány alkalmazása. Ez terjedhet a szelíd rosszallástól a büntetőjogi fellépésig és szankciókig, mindenesetre hatékonyságának alapfeltétele a következetesség és kiszámíthatóság. Láthattuk Elias lelkesedését a feudális abszolutizmussal kapcsolatban, ahol a teljhatalommal rendelkező uralkodó (uralkodó réteg) vaskézzel terelte be a népet az általa helyesnek tartott viselkedési formák keretei közé. A civilizálatlanság, az antiszociális magatartás nem ritkán kegyetlen megtorlása bizony rettegéssel töltötte el az egyszerű emberek többségét, állandóan velük maradt és egyfajta szuperegóként épült be a személyiségükbe. Ennek a hatását azután generációkon keresztül lehetett érzékelni.

Nem mindenki lelkesedett ennyire a büntetésekkel való nevelés iránt. A pszichiáterek körében már a hetvenes években közmegegyezés alakult ki arról, hogy a legsúlyosabb lelki megbetegedések mögött a biológiai és társadalmi okok kontinuumra húzódhat. Egyes esetekben a skizofrénia kialakulásának meghatározó oki tényezője lehet a társadalmi megbélyegzés vagy akár a makro- és mikroszintű társadalom elnyomó struktúráinak túlzott „hatékonysága”. A társadalmi háttér kézenfekvő bizonyítéka a skizofrénia megjelenési formáinak történeti változékonysága vagy társadalmi csoportonként (pl. bevándorlók) szignifikánsan eltérő aránya, amit nehezen lehetne a biológiai háttér gyors változásainak tulajdonítani. Különösen árulkodó az a visszatérő szakirodalmi megfigyelés, ami szerint városi környezetben a skizofrénia sokkal gyakoribb (Jablensky 1975: 113, 115). A skizofrénia és az enyhébb elmebetegségek között elhelyezkedő ún. *borderline* tünetcsoportokra (határeseti személyiségzavarok: *as-if personality*, *szociopátia* stb.) általában jellemző, hogy egyáltalán nem tanulnak a büntetésekből. A következmények bejósolására alkalmazott kognitív térképük erősen torzít, egészen egyszerűen nem tudják elképzelni, hogy az akcióik balul sülnének el. A hanyatlóban levő társadalmakban ezek a tünetképek elszaporodhatnak vagy egészen egyszerűen csak jobban látszanak, nagyobb teret kapnak (Kernberg 1975). Mindenesetre felvethető, hogy ezek a veszélyes kórképek és személyiségtorzulások túl nagy árat jelentenek a büntetésen alapuló nevelési formák látszólagos hatékonyságáért.

Hosszú történelmi időszak alatt az állami büntető intézkedések egyre inkább elfordultak a kegyetlen, testi fájdalommal, különös szenvedéssel járó büntetésektől, illetőleg felhagytak azzal, hogy a büntetéseket nyilvánosan hajtsák végre. Ezt nevezhetjük akár a büntetési rendszer civilizáltabbá válásának is, azzal, hogy ez a folyamat sok társadalmi-politikai tényezőtől függ, megtorpanhat és talán vissza is fordulhat (Pratt 2016, p. 1.). A büntetések de-civilizációja bekövetkezhet például amiatt, hogy az állam fenyegetve érzi magát és a társadalmi rendet új jelenségek, trendek miatt.

Tipikus példája a *jóléti társadalom* hanyatlásával és az *állami erőszak* „törvényszerű” növekedésével kapcsolatos okfejtéseknek John J. Rodger 2008-as munkája. Elemzése szerint a jóléti társadalmak legfontosabb kettős feladata volt, hogy féken tartsák a társadalmi elégedetlenséget egyfajta társadalmi igazságosság biztosításával, ily módon egy belülről irányított, mondhatni meggyőződésből fegyelmezett társadalomról gondoskodjanak. Ilyen feltételek mellett, a biztonságos szociális háló fölött

az állampolgárok szívesen dolgoztak és fizették az adókat. Az állam monopolizálta az erőszak és a büntetések alkalmazását, miközben az egyre összetettebb munkamegosztás olyan társadalmi egymásrautaltság-láncolatot alakított ki, amivel együtt járt a személyközi kapcsolatok nagyobb tudatossága, az empátia, ezzel szemben pedig a mindenféle durvasággal, kegyetlenséggel szembeni érzékenység. A viktoriánus kor végére – bár a társadalmi különbségek nem szűntek meg – elérték, hogy a társadalom harmóniában élt, sikerült a társadalmi, kulturális és gazdasági feszültségeket elsimítani és egyfajta működőképes demokráciát kialakítani. Ugyanakkor, jó egy évszázad alatt ez a rendszer kifáradt, egy ponton mégiscsak felnőtt néhány civilizálatlan és antiszociális generáció, amit sokan éppenséggel főleg a túlzott és feltétel nélküli jólét hatásainak tudtak be. A fiatalok új ingereket, izgalmakat kerestek, a „szex, drogok és rock and roll” jegyében, ami együtt járt a devianciával szembeni fellépés leértékelődésével, a probléma elrelativizálásával.

A társadalmi válasz nem késett soká, egyre erősebben jelentkezett az igény az emberek viselkedésének erősebb külső kontrollja iránt. A helyzetet súlyosította, hogy a 70-es évektől kezdve a fentebb leírt civilizálófolyamatok megrekedtek. A (neoliberális) strukturális átalakítások a gazdaságban és a munka világában, a dereguláció és persze a globalizáció megteremtett egy haszontalan, céltalan társadalmi réteget. Az individualizált fogyasztói morál pedig gyengítette a társadalmi szolidaritás intézményrendszerének az alapjait. Ahogy John J. Rodger fogalmaz, ezek a „de-civilizáló folyamatok egyfajta degenerált modernitásban” megteremtették azokat a növekvő zárványokat a kis és nagyvárosokban, ahol a posztindusztrializmus, a hanyatló oktatási rendszer, valamint az értelmetlen és rosszul fizetett munka olyan kultúrát, életstílust és társadalmi magatartást produkált, ami összeegyeztethetetlen a civilizáltsággal, sőt kifejezetten tagadja azt az aktív és fegyelmezett életstílust, amit a modern társadalom megkívánna. Ennek visszahatása az az egyre erősödő törekvés, hogy ezeket a rétegeket zárják ki a társadalomból, kriminalizálják és egyéb hátrányokkal sújtsák. A keynesi visszaosztó megközelítés (*redistributive discourse*), ami a jóléti társadalmakra volt jellemző, átadja a helyét a schumpeteri érdemalapú segélyezés rendszerének (*workfare post-national state* – munkavállalói poszt-nacionális állam), ahol a konformitás elsődleges céllá lép elő, a szociális támogatás pedig egyértelműen feltételekhez kötött. A kultúra átadja a helyét a civilizációnak, azaz, Rodger tömör megfogalmazásában: a túlélés fontosabb, mint az ambíció. (Rodger 2008)

Ezen a ponton talán még vannak politikai választások: progresszív adóztatás mellett az újraosztó tevékenységek erősítése, hogy a társadalmi leépülést megakadályozzuk, amit a szabadjára engedett piaci társadalom (minden, ami létezik, csak áru és szolgáltatás) eredményezett. De ezeket a javaslatokat Rodger már mintegy csak mentegetőzve teszi meg (Morgan 2009: 145-7).

Az alcímbe feltett kérdést kicsit kibővítve eljutunk Norbert Elias és nagyszámú követője, magyarázója alapvető kérdésfeltevéséhez: lehetséges-e egyáltalán az embereket, közösségeket, nemzeteket civilizáltabbá tenni és ha igen, hogyan lássunk ehhez hozzá? Ha igaz, hogy történelmi léptékű hanyatlásról van szó, akkor hiába érünk el részeredményeket büntetéssel, neveléssel, ráolvasással, a struktúrák a devianciát és a potyautas magatartás különböző formáit így is, úgyis kitermelik, a statisztika alapvetően nem változik. Hacsak új struktúrákat nem hozunk létre. De abban is nagyon óvatosan kell haladni véleményem szerint, mert ami működött 50-100 évvel ezelőtt vagy még régebben, valamilyen idealizált világban, az nagyon kevésbé valószínű, hogy tartósan és konfliktusmentesen működhet most. Attól még persze vissza lehet nyúlni Arisztotelészhez: ha a helyben lakó közötti együttműködést a körülmények kikényszerítik, abból még kifejlődhet valami, ahogy Takács-Sánta írja: az ökológikus helyi kisközösségek lehetnek a kikristályosodási magjai egy a jelenleginél környezetkímélőbb, demokratikusabb, igazságosabb társadalmi berendezkedésnek (Takács-Sánta 2017, p. 17.) A civilizálatlanság és a bűnözési ráta, mint annak kiváló mutatószáma Layard 2005-ös kutatása szilárd negatív korrelációt mutat azzal, hogy az adott térségben lakó

embereknek hány barátja lakik nem több mint negyed óra gyaloglással elérhető közelségben (Horváth 2020, p. 36.).

(lokális megoldás a civilizátlansággal szemben) Miközben a világban szaporodnak az ökológiai válságjelenségek (Rockström et al. 2009, 2023), az is nyilvánvaló, hogy az egész ipari-kapitalista civilizáció válságban van, minthogy felélte a működéséhez szükséges erőforrásokat és felszámolta a működésének természeti feltételeit. Ez a korszak tehát lassan, de biztosan (azaz: nem tudjuk mikor és milyen formában, de tudjuk, hogy valamikor a közeli jövőben) megszűnik és jó esetben átadja a helyét egy posztindusztriális, információs korszaknak (Castells, 1996). A civilizáció uralkodó formájának krízise mindenesetre az emberi civilizáltság szintjét is drámaian csökkenti. Tanúi vagyunk annak, ahogy a meggyőzésen és megegyezésen, a kölcsönös érdekeken és bizalmon alapuló hosszútávú, békés együttműködést egyre többször és egyre intenzívebben felváltja az erőszak és a fenyegetés a társadalom és a nemzetközi élet minden szintjén.

A civilizációk változását általában valamilyen nagy háború, vallási átalakulások vagy a technológia- és elitváltás szokták előidézni. Feltehetően a világméretű környezeti katasztrófák is hasonló intenzitású változásokat idéznek elő. Egy ilyen helyzetben az egyes csoportok mintegy maguktól kialakítják a maguk alternatív kultúráját, eközben azonban az emberi értékek súlyosan sérülhetnek, az új értékrend sokáig mindössze a túlélés értékrendje lehet (Cohen 1990: 3).

Jem Bendell nagy hatású Mélyalkalmazkodás c. könyvében arra hívja fel a figyelmet, hogy „Ha a nagy természetes erőforrás- és keretrendszerek előbb omlanak össze, mint hogy felállna az új keretekre, peremfeltételekre szabott ("fenntartható") infrastruktúra- és intézményrendszer, akkor kaotikus állapotok következhetnek. Ennek csak közösségi felkészüléssel lehet valamelyest elébe menni, kompetíció és konfliktus helyett kooperációt készítve elő (Bendell, 2021). Hasonló következtetésre jut Takács-Sánta András szintén igen beszédes és szellemes című Világeleje könyvében: „a jelenlegi trendek piaci-fogyasztói civilizációnk ökológiai öngyilkossága felé mutatnak (...) Egyfelől még véletlenül sem minősítem jelentéktelennek a problémát. Nem gondolom azt, hogy a szakértők majd úgyis megoldják, így kár volna túlaggódniuk a helyzetet. Ennél sokkal nagyobbnak tartom a bajt. Másfelől viszont ugyanilyen távol áll tőlem, hogy a közelgő világvégét, az elkerülhetetlen ökológiai összeomlást hirdessem. Majd mások megoldják. Már úgyis mindegy. Ez két viszonylag könnyű út. Én ajánlok egy harmadikat, egy jóval nehezebbet (...) Az ökokatasztrófát megakadályozandó életbevágóan fontos volna, hogy a jelenleginél sokkal többen lépünk erre az útra. A cselekvő remény útjára.” (Takács-Sánta, 2024, p. 9-10. és 12-13.)

Az ökológiai szakirodalom lényegében egyetért abban, hogy a felelős, együttműködő, a közösség és a jövő nemzedékek életfeltételeiről is gondoskodó magatartás csak új szemléletű, fenntartható helyi közösségek hálózatában valósulhat meg (Kajner 2016, Lányi 2020, Takács-Sánta 2024). Ez sajátos módon egybeesik az eddigi civilizációkat követő eseményekkel. Láthattuk azonban, hogy a hanyatló központi kormányok helyét bizonyos mértékig elfoglaló helyi közösségek az addig felhalmozott kulturális gazdagságnak csak egy részét tudták felhasználni, általában azt is csak egy primitívebb formában; a magaskultúra maradványai, jelzései ezekben a korszakokban valahol szunnyadtak, jobb időkre várva, hogy valaki újra felfedezze, megértse és felhasználja őket. Lehetséges azonban, hogy a civilizációs krízis, ami (elégképpen közvetlenül) éppen előttünk áll, mégiscsak képes lehet egy másfajta viselkedés előidézésére, a helyi közösségek szervezettsége, felszereltsége optimális esetben jóval magasabb szintű lehet, mint amit egy posztapokaliptikus zombifilm alapján várnánk.

Ami az ilyenkor szabályszerűen fellépő társadalmi felfordulást illeti, hasonló a helyzet. Ha és ahol az átmenetet megfelelően kezelni tudják, megteremthetik majd a megfelelő közösségi eszközöket a

civilizált, méltóságteljes magatartás fenntartására, sőt akár elmélyítésére is. A civilizálatlan (potyautas, kötekedő, önző, harácsoló stb.) viselkedést pedig ilyen körülmények között általában végtelenül egyszerűen szankcionálják: egész egyszerűen elküldik, azaz kiközösítik a közösség antiszociális tagjait. A társadalmi felfordulás persze ritkán vezet általánosan békés megoldásokhoz. Norbert Elias 60-as évek elején a posztkoloniális Ghánában szerzett tapasztalatai arra mutattak, hogy megfelelően erős fölérendelt gazdasági-politikai-katonai erő nélkül a faluközösségek maguk igyekeznek eldönteni az erőviszonyokat. Évéggett egyfelől folyamatos rettegés az életük, hogy bármelyik szomszédos törzs bármikor legyilkolhatja vagy rabszolga sorba taszíthatja őket, másfelől pedig minden erejükkel arra készülnek, hogy ha módjuk adódik rá, maguk is ezt tegyék a szomszédaikkal. (van Krieken 2026, p. 9.) Aligha lehetett ez másképpen a kora középkori feudális anarchia során, amíg a központi hatalom vagy legalább a regionális meg nem erősödött. Nyilván egy egészen más történelmi szituációban az emberiség nem szükségszerűen így reagálna, de a lehetőséget azért teljesen nem vetném el, további gondolkodást igényel.

(a fenntartható helyi közösségek jelenleg) Takács-Sánta András a fenntartható közösségi kezdeményezésekről szóló átfogó, sokoldalú gyűjteményében ezek alapvető motivációit a következőkben foglalja össze: olyan ízléses és egészséges ételeket enni, amelyeket személyesen is ismert helyi gazdálkodók állítanak elő; ne betegedjünk meg az egészségtelen levegőtől és ne rontsa fülsiketítő zaj az életminőségünket; olyan világban élni, ahol mindennap gyönyörködhetünk az élővilág csodálatos változatosságában, és legfőképpen olyanban, ahol nem vagyunk magányosak, hanem újra felfedezzük a közösségek erejét és fontosságát (Takács-Sánta, 2017. p. 13., 15.). Ez utóbbi motiváció kapcsán, pusztán csak óvatosságból, szeretném felidézni azért az információs társadalomra jellemző individualizációs paradoxont. Ez mindenképpen megbonyolítja az egyén és egy bizonyos kiválasztott közösség kapcsolódását, de persze nem teszi lehetetlenné, sőt, megfelelő körülmények között igen hasznos kapcsolatok kialakulását segítheti elő.

Takács-Sánta beszédes példákon keresztül mutatja be, hogy egy ilyen új világ építőkövei már ma is léteznek. Csak néhány fejezetet szeretnék röviden ismertetni a könyvből: „Saját parasztot mindenkinek! - Évkerék Ökotanya Balástyán” – ez a fejezet jól tükrözi egyfelől, hogy az ilyen megoldások mennyire előnyösek mind a vevőkörnek, mind a gazdálkodóknak, a rendszeres kapcsolat pedig fontos példája annak, hogy mennyire fontos a bizalom és a becsületes együttműködés feltétel rendszerének a kialakítása és dinamikájának felismerése, a terület agrár-szakmai, illetőleg kereskedelmi módszertani fejlesztése mellett. Ma már Magyarországon a biogazdaságok hozamai összemérhetők az ipari mezőgazdaságéval, viszont gazdaságilag a megbízható értékesítési lehetőségek komoly előnyt jelentenek előbbiek számára. A vevők számára pedig nem közömbös az sem, hogy a biogazdaság szezonálisan évi 40-50 zöldség-gyümölcs faj, mintegy 120 különböző változatával látják el őket, ráadásul mindig a megfelelő időben, éves és évszakos ritmusban, nem pedig a szupermarket mélyhűtőjéből, több ezer kilométer utazás és számtalan feldolgozási művelet után (tartósítás, ízesítés, sőt ízfokozás, színesítés stb. – jobb, ha nem is tudunk róluk). A vevők az ökopiacon viszont tudják mit és mikor kapnak, azon kívül egymással is összeismerkednek, recepteket cserélnek, laza internetes hálózatba szerveződnek, a termelők pedig (akár közülük is) önkéntesek, alkalmi munkavállalók segítségét is igénybe veszik, képezik őket. A könyvben leírt hálózathoz egyetemi oktatók, civil szervezetek, más biotermelők és környékbeli tanyatulajdonosok is csatlakoztak, csatlakoznak. Nagyon jó példa ez arra, hogy a hálózat tagjainak nem muszáj sülve-főve együtt lenniük, hosszabb távon mégis kialakul egy egyre erősödő bizalmon és kölcsönös előnyökön alapuló közösség.

Ez a hálózatosság, annak mintegy automatikus melléktermékként való kialakulása és megerősödése közös elem Takács-Sánta esettanulmányaiban. Az „Újrahasznosítás gyógyító alkalmazással – retextil

üzem Pécssett” fejezetben a többszörösen is tiszteletre méltó alapítványi kisvállalkozáshoz szellemi támogatók (szociológusok, pedagógusok, akik maguk is sokat tanultak a projektből, de igyekeztek saját tapasztalataikkal segíteni is azt), helyi civil szervezetek és az önkormányzat is csatlakoztak, utóbbi a műhely névleges bérleti díjért vagy akár ingyenes rendelkezésre bocsátásával.

Sajátos hálózat alakult ki „A te szemeted az ő kincse – adományboltok” c. fejezetben. Az adományozók először csak meg akartak szabadulni felesleges holmijaiktól, utóbb sok közülük már inkább a támogatást, a lényegében nincstelen „vevőkört” és az alkalmazott hátrányos helyzetű munkanélkülieket helyezte előtérbe. Olyanok is szép számmal akadtak, akik önkéntesként beálltak a boltokba segíteni. A bolthálózat maga is igyekszik ezeket a folyamatokat erősíteni, a vevők és adományozók, illetve az önkéntesek, munkatársak számára filmvetítéseket, kézműves foglalkozásokat, előadásokat szerveznek, azon kívül pedig egy furcsa hibrid (de attól még sikeres) rendezvényt, az „adományozók éjszakáját”. Egy ilyen rendezvény alkalmas lehet arra, hogy bizonyos társadalmi presztízt biztosítson az aktív résztvevők számára, ami nem lebecsülendő közvetett előnnyel járhat, mint a jótekonyság általában is, a fejlett demokráciákban, kiforrott társadalmi kapcsolatrendszerben. Természetesen az érintett önkormányzatok is részt vesznek a kezdeményezés támogatásában – ez arra mutat, hogy még az évtizedeken át fojtogatott, lehetőség szerint minden eszköztől megfosztott önkormányzatiság is újjá éledhet, ha értelmes, tartalmas célt kap.

Egy másik fejezet a helyi megújuló energia termelésről szól, és, láss csodát!, az utóbbi években több mint 10 ezer ember látogatott el Vépére, hogy saját szemével győződhessen meg az ilyen energianyeres realitásáról. Hadd fűzzem ehhez hozzá, hogy az Ausztriában már régóta népszerű, több tízezer helyi energiaközösség módszertana és persze nem utolsó sorban jogi, eljárási, intézményi háttere Magyarországon is elterjedőben van. Utóbbiban jelentős szerepe van Gajdics Ágnesnek, az EMLA közérdekű környezet- és energia jogászának.

A hajdúnánási helyi pénz egy újabb rendkívül érdekes, kreatív megoldás egy kistérség gazdasági és persze társadalmi kapcsolatainak is a szorosabbra fűzésére, egyáltalán a helyi gazdaság élénkítésére. Ez a Bocskai korona az első önkormányzati projekt, elődei, a soproni kézfrank és a balatoni korona civil kezdeményezések voltak. Miközben a jogszabályoknak megfelelően a 100%-os forint fedezet a bankban pihen, a Bocskai korona intenzíven forog és a helyi üzletek kedvezményeket nyújtanak egymásnak és magánszemélyeknek, ha ezzel fizetnek. Néhány év alatt három környékbeli település is csatlakozott a helyi gazdaságélénkítő projekthez – íme a hálózatosodás itt is!

A kötetben szereplő további hasonló szellemiségű, bár nagyon eltérő területeken működő projektek, így a helyi közösségi üzemeltetésű nyárfás szennyvíztisztító, a közösségi békamentő projekt, a szépen terebélyesedő tanyapedagógiai kezdeményezés, valamint az építési és lakhatási közösségek mind-mind szelíd, fokozatos közösségépítéssel járnak, amellet, hogy mindegyik hatékonyan támogatja a maga szakmai, helyi gazdasági célkitűzéseit is.

Tulajdonképpen ellenpélda – attól még persze kiválóan működik – a kötetben a Krisna-völgyi kezdeményezés Somogyvámoson, ahol először volt a közösségépítés, méghozzá igen szoros, szigorú rendben, és arra építették fel a vallási, gazdasági, jótekonysági, szocializációs és döntéshozatali folyamatokat. Az ősi vallási gyökerekkel, de a lehetőség szerint modernizált, meglátásom szerint az angol metodista egyháztól is némely megoldásokat kölcsönző, bonyolult közösségi felépítmény persze nehezen alkalmazkodik a modern kor elkerülhetetlen individualizációs folyamatához, amiről a korábbiakban elég sokat írtam, több vonatkozásban is. De ha a résztvevőknek megfelel, ugyan kinek van joga kritizálni őket?

Takács-Sánta fantasztikus gyűjteményének utolsó darabja szintén kilóg egy kicsit a többi közül (amelyek amúgy sem egy kaptafára készültek, egyáltalán nem), azzal, hogy a részvételi demokrácia jogi

eszközeivel élve küzdenek a községükben megtelepült környezetszennyező üzem ellen. Jögrön kívüli eszközök természetesen ilyenkor szintén szerves részét képezik az akciónak: demonstrációk, önkormányzati képviselőkre való nyomásgyakorlás és persze a média, különösen a közösségi média. De abban megegyezik ez a történet a könyvben szereplők többségével, hogy a közös küzdelem laza, de az úgy folyamatban létén messze túlmutatóan tartós hálózatot hozott létre a résztvevők között.

Magyarországon jelenleg is több száz olyan helyi közösség létezik, amelyek már most képesek gondoskodni saját magukról és örömmel teszik ezt. Ez lehet néhány falu, egy kistérség vagy akár csak egy-két házból, tanyaépületből, pár hektárból álló, nagycsalád vagy baráti közösség által fenntartott gazdaság, életmód kísérlet, művelődés, sokszor közös vallásgyakorlás, azaz egy *sajátos helyi kultúra*. Ezek a közösségek általában kapcsolatban állnak más, hasonló közösségekkel idehaza és külföldön egyaránt. Ilyen például az ökofalvak nemzetközi hálózata a *Global Ecovillage Network* (GEN) vagy a mélyalkalmazkodás (*Deep Adaptation*) nemzetközi rendszere, amiben Magyarországon található az egyik legnagyobb számú közösség.

A civilizáció – remélhetőleg csak időleges – felbomlása esetén az ilyen közösségek jelentősége felértékelődik, és ha fel tudják használni a technikai civilizáció megfelelő, értékes kultúráját, sikeresek lehetnek. Nyilvánvaló azonban az is, hogy ezeket a közösségeket számos fenyegetés éri majd, ezért alapvető, hogy a szomszédos és akár távolabbi hasonló közösségekkel is fenntartsák, fejlesszék a kapcsolataikat. A jelenleg közkézen forgó ökopolitikai elképzelések hasonlóak az antik civilizáció végnapjaihoz, aholis egyes közösségek például Alasdair MacIntyre szerint „ahhoz fogtak hozzá – többnyire nem is teljesen felismerve, hogy mit tesznek –, hogy a közösség olyan új formuláit alakítsák ki, amelyek keretei között az erkölcsi lét fenntartható, hogy erkölcs és civilizáció túlélhesse a barbárság és a sötétség elkövetkező korszakát” (MacIntyre 1999, Lányi 2020: 126).

(a tulajdon) Az előző fejezetekben több helyen felvetettük, hogy a civilizált és hatékony társadalmaknak kell valamit kezdeniük a tulajdon intézményével, mert az a jelenlegi formájában nem szolgálja a közösségek és a társadalmak boldogulását, hanem egyre inkább destruktív. Persze a kommunista kísérletek megpróbálták a magántulajdont, mint az elnyomás, mások kizsákmányolása eszközét megszüntetni vagy legalábbis erősen korlátozni, de rendre kudarcot vallottak, az eredmény széles körű nyomor lett. Nyilván az egyéni ambíciók, az ember státuszkereső természete nem nélkülözheti azt, hogy az elért eredményeinek valami tartós nyoma maradjon, és mi sem szimbolizálhatja jobban az ember magas szociális státuszát, mint egy csodás villa, egy luxusautó vagy egy hajókirándulás a Föld körül. Ez a fajta fennhéjázás viszont nagyon nem fér össze a húsos fazéktól kissé távolabb elhelyezkedők érzéseivel és önértékelésével, tehát a luxusfogyasztás korlátozása, progresszív megadóztatása nyilván jogos politikai törekvés, míg egyfajta normális felhalmozás, különösen az ember utódairól való megfelelő gondoskodás a tulajdon átörökítésével inkább támogatandó. Beszélhetünk ugyanakkor azokról az elképzelhetetlen mértékű vagyonokról, amik egyes emberek kezében szerencsés (?) tőzsdei ügyletek sorozatának vagy más, a legalitás határán egyensúlyozó üzleti manővereknek köszönhetően halmozódik fel. A pénz ezen a szinten már társadalmi hatalmat jelent, azt pedig aligha gondolhatja bárki, hogy észszerű és a közösség jövője szempontjából az a legjobb, ha egy tőzsdecápa vagy egy ingatlanmogul mondja meg, hogy merre forduljon a gazdaság, a politika, a tudomány, az egészségügy vagy éppen a civil szektor fejlődése.

Különösen nagy probléma a természeti erőforrások feletti magántulajdon, kiváltképp a vizek és a velük kapcsolatos földterületek esetében, hiszen alapvető emberi jogunkkal, a vízhez való hozzáféréssel, illetőleg a közösségek életét meghatározó vízviszataratási projektekkal is konfliktusba kerül. Már a római jog is szembesült ezzel a dilemmával, amit úgy oldottak meg, hogy a magasabb társadalmi

érdekeket külön szabályozták a magánszemélyek jogaihoz képest (*res divini iuris* – isteni jog alá tartozó dolgok, illetőleg *res humani iuris* – emberi jog alá tartozó dolgok). Ebből kiindulva mindenki számára lehetővé tették a folyók és kikötők vízének a használatát, függetlenül attól, hogy ki a víztestek vagy a partok tulajdonosa. A modern környezetvédelemnek viszont éppen az az egyik legnagyobb gyengesége, hogy mindig megtorpan a magántulajdon előtt. A történelem folyamán általában folyamatosan csökken a köztulajdonban lévő dolgok száma, a politikai liberalizmus pedig végül a magántulajdont meglehetősen korlátlaná és egyoldalúvá tette.

A tulajdonjog társadalmi és környezeti vaksága azonban a fenntartható fejlődést illuzórikussá teszi. Emiatt a tulajdonnal járó jogokat és kötelezettségeket egyensúlyba kell hozni. Azok a tulajdonosok pedig, akik nem képesek vagy nem hajlandók a megfelelő szociális érzékenységet és ökológiai felelősséget tanúsítani, nem méltók a tulajdonukra. Az erkölcstelen tulajdon nem tulajdon (Fülöp 2016).

(a globális ügyek) A jelenlegi civilizációnk alapvetően globális, ezért a válsága is az. Szögezzük le, hogy az emberiség globális problémáit ma sem kezeli senki. Az ENSZ és más globális szervezetek egyelőre nem hatékonyak, jelenleg még a létezésük is nagy vívmány, a civil szervezetek és a tudományos intézmények laza hálózatai pedig még szintén nem tudnak mit kezdeni a problémákkal. Az egyetlen hatékony globális szövetség a nagy multinacionális vállalatoké, ennek azonban általában nem szoktunk örülni. Az államok jó esetben egymásra várnak és hangzatos szólammal tömlik a közvéleményüket, de az öldöklő gazdasági és politikai-hatalmi vetélkedés közepette eszük ágában sincs bármit tenni az Emberiségért.

Ha ez a tehetetlen intézményi massa szétesik egy mérsékelt erőszakos globális kataklizma nyomán, az még talán a kedvezőbb scenáriók közé tartozik, az óceánok, esőerdők és más természeti tényezők lehet, hogy még jól is jönnek ki ebből. A másik, biztonságosabb, bár sajnos kevésbé valószínű menetrend az lenne, hogy a globális rendszert egy átfogó és átütő, alulról jövő kezdeményezés lassan (azért nem túl lassan, mert annyi időnk nincs) átalakítaná. Lányi részletesen ismerteti és elemzi az ezzel kapcsolatos elképzeléseket *Bevezetés az ökofilozófiába* című könyvének „Miféle harmadik út” fejezetében (Lányi 2020: 129-34). Ezek szerint egy új, globális kultúrára lenne szükség, ami persze a nemzetközi tényezők civilizált együttműködésére is kihatna.

14. Az átmenet kérdései

Egy pillanatra sem szabad elfeledkeznünk a jeles humorista, Salamon Béla intelméről. A múlt század 50-es éveiben a magyarországi kommunizmus legsötétebb időszakában a nagyon népszerű, de 'sajnos' kissé vallásos komikust a színtársulat pártcsoporthitekezetén egy középű kolléga megpróbálta zavarba hozni. Nekiszegezte a kérdést: „Salamon elvtárs, aztán tudja-e, hogy mi lesz majd a kommunizmusban?” A válasz máig érvényes: „Már hogyan tudnám, ... csak azt nem tudom, hogy addig mi lesz?”

A történelemben két civilizációs fázis között mindig zavaros viszonyok alakultak ki, forradalmak törtek ki, a hatalmi struktúrák gyökeres átalakítása és egy sor más jelentős változás történt. Ezek a megélt politikai, társadalmi és kulturális változások szerencsésebb esetekben ugyanakkor felfokozzák a társadalom önvizsgálatát, öntudatát, azt hogy milyen struktúrák és kormányzási módok voltak és lesznek szükségesek (Freeman 2004: 138).

(Power of 10) Egy szétesőben levő világban nagy jelentősége lehet egy bármilyen egyszerű elméletnek is, ami rávilágít az emberi világ egyes rétegeinek a kapcsolataira és meghatározza a helyünket, teendőket ebben a rendszerben. Avit Bhowmik, Mark McCaffrey és társaik elképzelése a világot, az emberi közösséget gondolatban 10 rétegre osztja és a lehetőségekhez képest a legpontosabban meghatározza az egyes szintek hatókörét és tennivalóit. Az egyén (1) környezettudatossága persze alapvető a család (2) viselkedése szempontjából. Ha több család következetesen képviseli ezeket, az értékek szétterjedhetnek a helyi közösségekben (3) is. Több helyi közösség már elérheti az első igazgatási szintet, a helyi (kerületi – bár a nagyvárosok külön kategóriát képeznek nyilván) önkormányzatot (4). A megyei, megyei jogú városi, fővárosi önkormányzatok (5) bizony már a politika terepe, ha ezeket sikerül megfertőzni az új kultúrával, az már magával hozhatja az országos pártok, intézmények, hatóságok (6) szintjének az átalakulását is. Az ilyen kulturális változás már elég szilárd alapokon állna ahhoz, hogy egyes országcsoportok (7), régiók (8) és egész kontinensek képviseljék a fenntarthatóság kultúráját a legfontosabb döntéseikben (Bhowmik et al. 2020). Hát így jutunk el a globális (10) változásokig. Hogyanis?

A *Powers of 10* egyrészt képletes kifejezése a globális társadalom rendszerjellegének, annak, hogy az egyes elemek rétegeket, részalmazokat képeznek és pontosan illeszkednek egy legalább 10-szintű bonyolult szerkezetbe. Másrészt lélektanilag is megerősítést, támogatást jelent tudni, hogy helyünk van ebben a rendszerben, az egyéni erőfeszítéseink hozzáadódnak, sőt mi több, nélkülözhetetlen részét képezik a nagy egésznek. Természetesen ez egyúttal morális kötelezettséget is jelent: mi magunk, családjaink, közösségeink el kell hogy végezzük a feladatok ránk eső részét.

(az emberek, közösségek és a politika közötti szakadék) A civilizáció válságjelei között szokták emlegetni a képviseleti demokrácia kiüresedését, aminek révén nemritkán populisták, diktatórikus hajlamú rezsimok kerülnek hatalomra és maradnak is ott olykor megdöbbszentően sokáig. Az államszervezet emellett egyre bonyolultabbá válik és a végén még összeroskad saját súlya alatt. Emily Hauptmann 3 könyvet is elemez, amelyek erre a legitimációs szakadékra kínálnak valamiféle megoldást. A szavazók többsége szánalmasan érdektelen és ezért igen könnyen manipulálható, állapítják meg a vizsgált művek szerzői, jóllehet az információs társadalomban önellentmondás lenne azt állítani, hogy az emberek ne lennének képesek megfelelő feltételek biztosítása mellett részt venni a közügyek intézésében, vagy legalábbis érdemben megvitatni azokat (vö. a korábban Rorty és Posner demokrácia koncepciójával kapcsolatban elmondottakkal). Az igaz ugyan, hogy a jelen civilizáció egyik súlyos válságtünete, a társadalmi különbségek szakadékszerű mélysége és további mélyülése nyilván kizárja azt, hogy mindenki akár közel egyforma befolyással bírhasson egy-egy állami döntésre.

A probléma emellett az, hogy az emberek elvesztették a szabadidejüket és a megélhetésük is egyre inkább veszélyben van, nem prioritás számukra, hogy a közügyekkel foglalkozzanak, meghagyják azt a karrierpolitikusoknak és az egyes befolyásos érdekcsoportok hivatásos lobbistáinak. Ezzel összefüggésben viszont az állami döntések legitimitása igen alacsony és ez az állami működés hatékonyságát éppen egy olyan időszakban ássa alá, amikor arra nagy szükség volna.

A szerzők mindazonáltal egyáltalán nem tartják lehetetlennek, hogy akár az angolszász országok esküdtrendszeréhez hasonlóan helyi-közzel kötelező módon véletlenszerűen, *random* válasszanak ki elegendő számú és megfelelően reprezentatív merítésű választópolgárt, megfizessék az idejüket és biztosítsák számukra a megfelelő információt és egyéb feltételeket a döntésekhez. Ezeket az új jogintézményeket össze lehetne kapcsolni a már meglévő állampolgári akaratformálás intézményeivel, a népszavazással vagy akár a választások előtt közvetlenül az egyes választási ígérek és portfóliók

független, demokratikus értékelésével. Az ilyen formációk nem feltétlenül lennének csak időleges jellegűek, néhány szerző odáig megy, hogy akár egy új hatalmi ág is kifejlődhetne belőlük (nyilván a résztvevők megfelelő rotációjával, de a véletlenszerű, reprezentatív kiválasztás elvét továbbra is követve). Ebben az esetben ugyanakkor a fékek és ellensúlyok alkotmányjogi kidolgozása és persze hatékony működtetése nem kis feladat lenne (Hauptmann 2004: 821-2). Emellett persze arra is vigyázni kellene, hogy a kísérlet ne fajuljon korporativista, központilag kinevezett és/vagy manipulált csoportokból álló rendszerré.

Ezek a javaslatok akár szervesen illeszkedhetnének is meglévő jogintézményekhez, mint például az önkormányzatisággal kapcsolatos alkotmányos szabályokhoz vagy a közösségi részvételhez. Az önkormányzatiságnak még Közép és Kelet Európában is vannak hagyományai, amire építeni lehet, a helyi ügyek és helyi közösségek szorosabb összekapcsolódásában szerintem még rengeteg lehetőség rejtőzik. Utóbbit, a közösségi részvétel további fejlesztését alátámasztaná az Aarhusi Egyezmény, az Escazú-i Megállapodás és még egy sor jól kidolgozott nemzetközi jogi dokumentum, amiknek a regionális és nemzeti infrastruktúrája és gyakorlata is meglepően jól kiépült az elmúlt 2-3 évtizedben. Természetesen erősíteni kellene az ún. részvételre képesítés rendszerét (pl. Aarhusi Egyezmény 3. cikkéből és több más elszórt rendelkezéseiből kiindulva), illetőleg erről az oldalról is el kellene kezdeni a kapcsolódások kiépítését az asztalon levő közvetlen demokratikus alkotmányos javaslatok felé, de a fenntartható helyi közösségek organikusan kiépülő rendszere, hálózata irányába is.

Herrmann Antal, a neves XIX. századi néprajzkutató ragaszkodott ahhoz az álláspontjához, hogy egy többnemzetiségű államban, mint amilyen a kiegyezés utáni Magyarország is volt, egymás kultúrájának a beható ismerete a békés etnikumközi kapcsolatok alapfeltétele. 1887-ben tudóstársaival a korra jellemző módon, a nagyobb nemzetközi olvasottság érdekében német nyelvű újságot indítottak (*Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn*) és abban publikálták a számos magyarországi kultúrával kapcsolatos tanulmányaikat. Létrehozták 1889-ben a Magyar (!) Néprajzi Társaságot, amelyben számos nem magyar folklorista is részt vett. Herrmann az összehasonlító etnográfia terén dolgozott, emellett aktívan támogatta Erdélyben szász és román folklórmúzeumok létrehozását. Félreértés ne essék, Herrmann is nacionalista volt, ez akkoriban még a progresszió természetes megnyilvánulásának számított. A magyar nyelvet féltett kincsként jellemezte és általában is a nemzetiségi szeparatizmus ellen küzdött saját felfogása szerint és – amint a történelmi tapasztalatok alapján visszamenőlegesen nyilván már könnyen beláthatjuk – sokkal bölcsebben, mint az uralkodó bürokrácia a kisebbségekkel szemben tanúsított adminisztratív kényszerintézkedésekkel (Davis 2017: 12). A hermanni kezdeményezés leporolásával a mai körülmények között is nagy szükség lenne a különböző etnikai kultúrák közeledésére, míg enélkül e kultúrákat az átmenet zavaros időszakában az országok közötti és az országokon belüli civilizációs kötelékek lazítására használhatnák fel.

(*közösségi média*) Akár hogyan is bukik meg a modern ipari civilizáció, a helyét valamilyen formában, valameddig az információs társadalomnak adja át és persze jelentős részben már át is adta (Castells 1996). A gazdaságot és a politikát, a társadalmak közötti és azokon belüli kommunikációt máris alapjaiban meghatározza az internet, a mesterséges intelligencia révén azonban akár új, hatalmas fenyegetés érkezhethet minden féle emberi civilizációra nézve. Mindenesetre az Internet, a közösségi média, amíg a mai, többé kevésbé átlátható (majdnem azt írtam, ellenőrizhető) keretek között zajlik (legalább egy része, a jéghegy csúcsa, de azzal a felhasználók többsége elboldogul), az előző fejezetben felvillantott lehetséges átmenetnek is meghatározó eszköze lehet. Esély van arra, ha nem is túl nagy, hogy a következő generációk valamennyire függetleníteni tudják magukat a folyamatos böngészéstől, internetes jelenléttől, influenszerek (milyen árulkodó név!) és mások befolyásától. Azt viszont tényleg nem nélkülözhetik a kialakulóban levő fenntartható közösségek, hogy a legfontosabb és legmagasabb

színvonalú technológiai (agrár, természetismereti, ipari, közösségi stb.) információ tárháza, amíg lehet még a kezük ügyében legyen, a könyvtárak alkalmazása ehhez képest olyan lenne, mint a kőbalta. Ezzel együtt, nem árt, ha a fenntartható helyi közösségeknek megfelelő könyvtára is van, mármint nem csak elektronikus.

Igény volna rá tehát, hogy kialakuljon a tudatos, autentikus és reziliens internethasználat a társadalmainkban. Nagyon komoly, pénzt, szakértelmet nem kímélő programok indulnak az erre irányuló képzésre. Vajon kik állnak mögötte? Hát olyan multinacionális óriások, mint a Meta, a Google, és a TikTok... A tréning anyagok, amelyek elkészítésében független (?) kutatóközpontok és civil szervezetek is részt vettek, visszanyúltak Norbert Eliashoz. A feladat ugyanis nem változott: egy új szintéren civilizálni a résztvevőket, azaz háttérbe szorítani az interneten is burjánzó agresszív önérvényesítési tendenciákat a közösen elérhető eredmények kedvéért (Docherty 2026, p. 556. és 559).

15. Összefoglalás

Ebben a fejezetben a *Tézisek* és azok kifejtése alapján áttekintem azokat az elemeket, amelyeket közvetlenül a *Kultúra és civilizáció* című tantárgy oktatásához fogok felhasználni.

1. Mennyiben lesz más ennek a civilizációnak a sorsa, mint az előzőké?

- Átfogó erőforráshiány, összetett ökológiai katasztrófahelyzet;
- Globalitás van, nincs hová átvonulni;
- Magas szintű kultúra, a kultúra egyes ágazatai és értékei kiemelkedő fontosságra tesznek szert;
- A közösségek soha nem látott összekapcsolódása és átjárhatósága valamint a közösségek tagjainak ezzel járó magas szintű individualizációja;
- A civilizáltság helyét pótlékok vehetik át, a fogyasztás, a státus szimbólumok túlhajtása, a tulajdon intézményének visszaélészerű elhatalmasodása, állami kényszer, manipuláció.

2. A kultúra egyes elemei

Ahogy Chuck Norris szellemében megfogalmaztuk, a kultúra „minden is”, azonban miért ne kísérelhetnénk meg összeszedni legalább a leginkább közkézen forgó elemeit? Az is lehetséges, hogy ezek között az elemek között bizonyos rendszer sajátosságokat is fel tudunk tárni. Az alábbi lista mindenesetre egyfajta holisztikus érzést kelthet az olvasóban.

- A fizikai és társadalmi környezetünkkel való kapcsolatunkra utal a szó eredete (művelni, megművelni, beköltözni, gondoskodni, ápolni);
- Mindenütt jelenlevő fogalom, meghatározza és leírja egy Civilizáció szövetét, kapcsolatrendszerét, felépítését;
- Társadalmi termék, az élet társas értelmezése, szimbólumok és jelentések összessége;
- Hat ránk, tanuljuk, beépítjük, továbbadjuk, meghatározza a gondolkodásunkat és a cselekedeteinket, kommunikációnkat;
- Kész, kipróbált, hosszú időn át sikeresnek bizonyult megoldásokat kínál;

- Állandóság, kiszámíthatóság, alapvető értékek jellemzik, amik sokszor kimondatlanul vannak jelen;
- Ágazatokra bontható, illetőleg ágazatcsoportokra, úgymint társadalmi (*szoft*) és technikai (*hard*) kultúra, ezek azonban szorosan összefüggenek;
- Történelme és földrajza van, de az átalakulások folyamatosak és az átfedések, kapcsolódások jelentősek;
- Elitkultúra és tömegkultúra általában elkülönült, de lehet, hogy a posztmodern, posztindusztriális korra éppen a kettő összemosódása jellemző;
- A kultúra hatalmi kérdés is, az uralom (és az ellenállás) eszköze, mivel meghatározza az emberek, közösségek gondolkodását, cselekedeteit, mindig akadnak nagyravágyó politikusok, akik a kultúrát tervszerűen és szisztematikusan fel akarják használni az uralmuk kiterjesztésére;
- A kultúra azonban közvetlen, autonóm módon is meghatározza és alakítja az emberek közötti (státusz)viszonyokat, a viselkedési kultúra vagy másképpen civilizáltság pedig a Civilizációk kulcsmozzanata;
- Örökség, de nem tulajdon, mégis megőrzésre és védelemre szorul – kérdéses az emberek, közösségek, társadalmak aktív viszonyulása a kultúrájukhoz;
- Egy „technikai” kérdés a kultúra tárolása: kommunikációs eszközökben, tárgyakban, műalkotásokban, illetőleg intézményekben, eszmékben, normákban, kultuszokban stb.

A fenti definíciós elemek némelyike az egyén szemszögéből vizsgálja a kultúra jelentőségét, mások a társadalom szintjén; egyesek helyi, mások társadalmi vagy akár globális kultúráról beszélnek. A különböző megkülönböztetések némelyike szándékoltan ködös és ellentmondásos, amivel arra akarnak utalni, hogy olyan végtelenül összetett jelenségről van szó, aminek a lényege csak megsejthető, de teljesen sohasem fogható fel. A kollektív tudatalatti vagy kulturális tudatalatti lényege például éppen az, hogy nyilvánvalóan hat ránk, de nem ismerjük, hogy pontosan mi az és hogyan fejti ki a hatását.

Sokkal konkrétabban lehet beszélni egyes ágazati kultúrákról, a tudományos-technikai kultúráról, a politikai kultúráról egyfelől a hatalmasok és másfelől az alávetettek szemszögéből, az eszmék és hitek kulturális ágazatairól, valamint a művészetek színes, gazdag világáról stb. Egyes kulturális eredmények kevésbé, mások jobban tárgyasulnak, művekben, műtárgyakban, leírt vagy anélkül is mindenki által ismert normákban, különböző kulturális ágazatokat szolgáló, érvényesítő intézményekben.

A kultúra definíciók megosztóak is lehetnek: szembe állíthatják a reál- és humánkultúrát, az elit- és tömegkultúrát, a politikai kultúra pedig vagy lehetővé, illetve természetessé teszi az állampolgárok részvételét az őket érintő állami döntésekben vagy igyekszik kizárni őket. Az oktatási kultúra lehet porosz-utas, tekintélyalapú, ami beleveri a gyerekekbe a fegyelmet és a tudást vagy amerikai, ami meghagyja őket életrevalónak, de műveletlennek.

Egyvalamiről azonban nem szólnak ezek a definíciók, arról, hogy mindez hogyan segítheti ki a civilizációkat, különösképpen a mi hanyatlóban levő civilizációinkat. Olykor egy definícióban éppen az a legfontosabb, ami kimarad belőle.

3. Az egyéni szabadság

Ha a kultúránk ennyire meghatározza minden gondolatunkat és cselekedetünket, ha ennyire ott lapul még a tudatalattinkban is, hogyan lehetünk egyáltalán szabadok? Azt javaslom, húzzuk le a fejünket a felénk száguldó súlyos filozófiai kérdések elől, szorítkozzunk egyedül az individualizációs paradoxonnak nevezett jelenség vizsgálatára, ami egyfajta választ ad erre a dilemmára.

A történelem folyamán eddig egyre bonyolultabb társadalmi szerveződések alakultak ki, egyre többféle közösség tagjai lehetünk és egyre több közösségi normát, tudást kell elsajátítanunk. Ezzel az egyes emberben a kulturális hatások egyre speciálisabb keveréke jöhet létre. Ez az individualizáció értékes lehet a közösségeink (valamennyi közösségünk) számára, hiszen a diverzitás a változó helyzetekhez való jobb alkalmazkodás kulcsa. Mindaddig érték ez, amíg a közösségek képesek megszervezni a bennük munkálkodó legkülönbözőbb individuumok hasznos együttműködését.

Az egyre inkább speciális, egymástól törvényszerűen eltávolodó identitások ugyanakkor fenyegetést is jelentenek a közösségekre, könnyen szétfeshétközhetnek azokat. Ki tudja, hogyan fogunk élni egyre nagyobb szabadságunkkal? A nagyobb szabadsággal elvileg nagyobb belátás jár, egyfajta szabadság a saját zsigeri késztetéseinkkel szemben is – ez mindenestre reményekre jogosíthat fel.

4. Civilizáltság

Milyen legyen a társadalmi munkamegosztás egyre bonyolultabbá válásával, az emberi kapcsolatok egyre sűrűbb hálózatában egyre nélkülözhetetlenebb civilizált viselkedés?

- Akaratát, igényeit a civilizált ember kényszer és erőszak nélkül képes érvényesíteni vagy le tud azokról mondani hosszabb-rövidebb időre, ha a céljai másként nem volnának elérhetők;
- A civilizáltság tehát az igények, vágyak késleltetésére való képesség;
- A viselkedési stratégiák olyan megválasztása, ami figyelemmel van a rövidebb és hosszabb távú, fizikai és társadalmi korlátokra;
- Együttműködő, udvarias, tisztességes viselkedés, ami más ember méltóságát nem sérti;
- Kölcsönös és hosszabb távon is érvényesülő, kiszámítható viselkedés;
- A bizalom (mint a civilizáltság elvárása) szintje és a civilizált magatartás körkörösén erősíthetik vagy gyengíthetik egymást;
- A tulajdon intézménye megszilárdított társadalmi státuszt jelent (anélkül, hogy a méltóság, tisztelet intézményeire támaszkodna), azonban ez sem gyakorolható teljesen egyoldalúan, együttműködés nélkül.

Az együttműködés és a bizalom mértéke egészen más lehet közösségi, helyi és társadalmi, illetőleg globális szinteken. A civilizált magatartás kikényszerítésére felsorakoznak: a közvetlen és hosszabb távú kölcsönösség racionális belátása, a beépített lelkiismereti, erkölcsi fékek és gátlások, a közösségi rosszallás és retorziók, végső soron pedig az állami erőszak és az ezen alapuló jogi eljárások. Mindig kérdéses, hogy mennyiben marad civilizált az emberek magatartása, ha a szigorú külső kontroll meglazul.

Azonban a kulturálatlan viselkedés önmagában is zavarhat másokat, akkor is, ha egyébként nem erőszakos. A valami miatt nem eléggé szocializált, nagyon kulturálatlanul viselkedő emberek nem alkalmasak a közösségi létre, tehát a civilizáltság és kulturáltság nem ellentétes fogalmak.

Ha belegondolunk, az individualizációs paradoxon viszont, mint alapvető kulturális fogalom, a civilizáltság fokozódása irányába mutat. Minél különbözőbbek az emberek, annál inkább egymásra vannak utalva a munkamegosztásban, tehát annál olajozottabbnak kell lennie az együttműködésüknek, azaz annál magasabb szintűnek kell lennie a civilizáltságuknak. Másfelől minél individuálisabb valaki, annál nagyobb az esélye arra, hogy értékes hozzájárulását a közösség boldogulásához megfelelően elismerjék. Az individualizmusból tehát az emberi méltóságra irányuló fokozott igény is következik.

5. Civilizálatlanság

A civilizálatlanság talán összes megnyilvánulása az ember alapvető státuszkereső magatartásával függ össze valamilyen formában. Nyilvánvalóan, ha az emberek szociális státusza (csoportokban, szervezetekben, társadalmilag vagy akár nemzetközi viszonylatban) bizonytalanná válik, felbomolhat az együttműködés, a bizalom, a tisztelet és a civilizáltság előző pontban felírt más ismérvei. Ennek fokozatai és szintjei vannak, illetőleg különböző megnyilvánulási formái, úgymint:

- Dölyfösség, fennhéjázás;
- Potyautas (ingyenélő, tolakodó) stratégia;
- Intrika;
- Zrikálás (*bullying*);
- Zaklatás;
- Lelki terror;
- Személyek közötti fenyegetés, agresszív viselkedés;
- Nyílt, közvetlen erőszak;
- Idegengyűlölet, csoportok közötti erőszak, kisebbségek elnyomása, megkülönböztetése;
- Nemzetközi konfliktus, háború.

Ezek alapján majdhogynem felrajzolhatók lennének a civilizálatlanság ezen megnyilvánulásai két egymásra merőleges számegyenesre, ahol az egyik dimenzióban a kényszerítő elem, a durvaság nő vagy csökken, a másikkban pedig a civilizálatlan magatartás szintje, földrajzi, személyi kiterjedtsége, ezzel együtt pedig a társadalmi kontroll lehetősége vagy lehetetlensége szerepelhetne.

6. Civilizálatlanságra adható válaszok – többfordulós játszmák, átfogó stratégiák

Ahogy mondani szokás, a verekedések úgy kezdődnek, hogy valaki visszaüt. Azzal, hogy valaki civilizálatlanul viselkedik, általában nincs vége az interakciónak, válasz, válaszok oda-vissza adása a legfontosabb része a konfliktusos helyzeteknek:

- Agresszív válasz, visszatámadás, sőt megelőző támadás
- Védekezés, eszkaláció, de-eszkaláció (megbékítés, meggyőzés, érdekegyeztetés);
- Kitérés, kilépés a helyzetből, menekülés (a leszűkült tér visszanyerése);
- Másodlagos civilizáltság (békén hagyás);
- Tolerancia (elfogadás).

Amúgy is kevés szerző foglalkozik a civilizálatlanság lefolyásával, időbeli dimenzióival, azonban még azok is, akik foglalkoznak vele, elsősorban a civilizálatlanságnak az előző, 5. pontban felsorolt változatai és az azokra adható válaszok közül általában csak a legdurvább megnyilvánulásokra összpontosítanak. Az előző pontban szereplő lista középső felében levő, hosszabb távú, mondhatnánk stratégiai jellegű civilizálatlan magatartásokkal szemben nyilván az itt felsorolt válaszlehetőségek időbeli kombinációja, rugalmas felépítése lehet megfelelő. A lista tetején szereplő legnagyobb jelentőségű, hatású, csoportos, társadalmi, nemzetközi szintű civilizálatlanságra adandó válaszhoz hasonló szintű, összetett stratégiára, magas fokú szervezettségre lehet szükség.

7. A civilizáltság kialakítása

Személyes és társadalmi szintek:

- A civilizáltság, mint kényszerítő erejű társadalmi konstrukció;
- Szuperegó (a külső kényszer internalizálása, az ösztönlény elnyomása a tekintély által);
- Alázat;
- Kulturális tudatalatti (egy közösség, társadalom által osztott szuperegó);
- Archetípusok (öröklött tudatalatti);
- Az ember mindezek ellenére felelős azért, amivé válik (még akkor is, ha nem lehet mindenki *Übermensch*).

Nemzetközi szint:

- A civilizált „mi” és a vad „ők” (Elias szerint a civilizáltság a Nyugat öntudata, így ez persze könnyen körkörös logikává válhat);
- A kulturáltság és civilizált viselkedés a magasabb szociális státuszt jelöli Ázsiában (ezért kényszer nélkül is mindenki törekszik rá – ügyes!);
- Konfuciánus értékek – *leverage point* lehet(ett) az ázsiai társadalmak átalakításához;
- Globalizáció vs. iszlám, purifikáció vs. mosolydiplomácia: kulturális, gazdasági és politikai következményekkel;
- A kultúrateremtés általános elismerése, morális univerzalizmus (összefügg a másodlagos civilizáltság megnyilvánulásaival).

Történelmi szemlélet:

- A kultúra (és viselkedési kultúra) evolúciója (a jobban működő megoldások természetes kiválasztódása);
- Udvariassági szabályok elterjesztése (illetlen), a magyar kifejezés is a főúri rendre utaló szóból (udvar) alakult ki;
- Freud és az abszolutizmus: a bűntudat az az ár, amit a civilizáció fejlődéséért fizetünk;
- Szocializálás, civilizálás-kulturálás (társadalmanként különbözően, történelmileg meghatározottan);
- Liberális nevelés autoriter nevelés helyett;
- Identitásnevelés és más identitások megismerése (visszatérés az individualizációs paradoxon témához).

A háromféle megközelítésből ugyanazt a következtetést vonhatjuk le: nem elfogadható és nem is célravezető, ha a civilizáltságra nevelés civilizálatlanul történik.

8. Kultúra és civilizáció

Különbségek és elhatárolás

- A kultúra pozitív értékek köré szerveződik, a civilizáció negatív késztetéseket igyekszik kordában tartani;
- A kulturáltságot egyedül is lehet művelni, a civilizáltság a közösség együttes élménye;
- A kulturális intézmények rendkívül sokszínűek, a civilizációt fenntartó szervezetek pedig viszonylag egyneműek (erőszakszervezetek);
- A kultúra egyenes vonalban fejlődik, a civilizáció pedig hullámvonalban;
- A globális kultúra jelenleg egyelőre nem húzódik vissza, a globális civilizáció igen;
- A tulajdon intézménye a hatalomról szól, tehát alapvetően civilizációs fogalom, a kultúra területén viszont nehezen értelmezhető, ellentmondásokhoz vezet.

A két fogalom szoros összefüggése

- A munkamegosztás alapvetően agrár, ipari, műszaki-technikai kulturális vonás, és általában éppen ebből vezetnek le a civilizáltság követelményét;
- Alapvető kulturális értékek (szépség, tisztaság, rend) igénye és a higiéniai kultúra is szoros összefüggést (kontinuumot) mutat a tiszteleten és emberi méltóságon át a civilizált (összeférhetőség, tisztelet, kényszer- és erőszakmentes viselkedés) életvitel felé;
- A humanitás fogalmában összeér az életvezetési, filozófiai és jogi kultúra (emberi jogok, fair, tisztességes eljárás stb.) és a civilizáltsággal kapcsolatos követelmények;
- Diszkurzus (vitakultúra), a személyes autonómia és a kisebbségek (diverzitás) védelme, mint alapvető civilizációs követelmények;
- A kultúra jelenthet lázadást is mindenféle elnyomás (civilizátlanság) ellen;
- A technológiai kultúra vívmányai nem minden (nem bármilyen) civilizációs feltétel mellett tudnak érvényesülni, hasznosulni;
- Adott esetben egy korábban hasznos kulturális ágazat (esetünkben a technológiai kultúra és talán az információs kultúra is) egy másik civilizációs feltételrendszerben kifejezetten veszélyes lehet;
- Oda-vissza hatás: a szegény, megszégyenítés mögött alapvető kulturális vonások lehetnek, mégis a civilizációs szerepe jelentős, az ember „viselkedni” kezd, másfelől a kirekesztettség érzése antiszociális magatartást (dühkitörést, ellenségeskedést stb.) okozhat;
- Maguknak az alapvető kulturális (általános emberi) értékeknek is igen jelentős építő, de romboló (civilizáltságot csökkentő) hatása is lehet, pl. a nemzeteket, közösségeket összeköthetik, vagy éppen a felerősödő nacionalizmus jegyében elidegeníthetik.

Azt láttuk, hogy az ezzel foglalkozó szerzők általában a kultúra és civilizáltság igen szorosan összefüggő nagy rendszerére utalnak, ahol a két tényező egymást főként erősíti, fenntartja. Ezek a megállapítások azonban főként az elmúlt másfél évszázadban születtek, amikor a jelenlegi civilizációnk még a zenitjén volt vagy annak közelében. Egy hanyatló civilizációban viszont más lehet a helyzet, emiatt érdemes volt megvizsgálnunk a két fogalom összefüggését történeti szempontból is.

9. Civilizáció- és kultúratörténet

Érdemes volt az *időbeli dimenzióját* is megvizsgálni a következőknek:

- Civilizáltság (Civilizáció), civilizációk;
- Hatalom, kultúra, civilizáltság a királyi udvarokban és a polgárság körében, népi kultúra és kollektívizmus, a megfelelés kultúrája Kínában;
- A kultúra egyfelől civilizációs önreflexió, másfelől a civilizáció értelmezésével át is formálja azt, sőt a kultúra hatalmi eszköz is lehet;
- A kultúra lassan, szervesen fejlődik, halmozódik, a civilizáltság nem.

A hanyatló civilizációk ismérvei

- környezeti katasztrófák,
- erőforrások kimerülése,
- ellátási zavarok és zavargások,
- polgárháború,
- külső invázió, betörések, háborúk,
- a nemzetközi kereskedelmi kapcsolatok zavarai,

- járványok,
- migráció,
- az agresszivitás növekvő szintje a politikában, erőszakos terjeszkedési tervek, kulturális totalitás, homogenizációs törekvések, befelé forduló politika, rugalmatlanság, intolerancia,
- az elitek '*carpe diem*' magatartása, luxusfogyasztás, másfelől pedig fokozódó elitellenesség a társadalomban,
- a demokrácia politikailag nemkívánatos, amellet komparatív gazdasági hátránnyá válik,
- az írásbeliség visszaszorulása (!),
- a magasművészet eltűnése,
- a városi élet hanyatlása, a nagyobb közösségek széttöredezése és az önellátó faluközösségek megjelenése,
- ritkán: lassú hanyatlás, hullámzó időszakok.

Perfect storm, az ismérvek bonyolult rendszerű egymásra hatása, akcelerációja. A megmentő kultúrák a történelem során eddig időbeli rendben a mezőgazdasági-technológiai, morális-vallási, ipari-technológiai kultúrák voltak; felkészül: informatikai kultúra?

A jelenlegi civilizációnk a fenti hanyatlási ismérvek többségét mutatja, holott a felhozott példák a legkülönbébb történelmi időszakokból származnak. Érdekes párhuzam egyebek közt, hogy az internet kora széles tömegek olvasásképtelenségével, funkcionális analfabetizmusával jár együtt. Az önellátó faluközösségek megjelenése azonban még ebben a rendszerben nem a megoldás része, hanem inkább a tünetek egyike (pl. a *prepperekkel*, az összeomlásra magányos harcosként készülőkkel együtt).

A civilizálatlan (erőszakos, intoleráns, önző-szűklátókörű, antiszociális stb.) magatartásformák mellett említik a kulturális hanyatlást is. A két tényező hosszabb távú lefutása azonban eltérő, a felhagyott kulturális értékek többsége később visszahozható, használható lehet.

10. Civilizációk/kultúrák összeütközése

A történelmi vizsgálat után logikus, hogy az összehasonlító elemzés eszközeivel is éljünk, amit sarkítva persze az összeütközés-tematika köré is lehet csoportosítani.

A Nyugat a modernitás értékeit képviseli:

- A pluralizmus, az individualizmus, a jogállamiság, a szekularizmus révén, szemben a monolitikus, kollektivista, tekintélyelvű államszervezettel,
- A nyugati felvilágosodás két alaptétele az autonóm emberi cselekvési tér és a történelmi haladás, amit a kollektivista közösségek nyilván kevésbé fogadnak el,
- A belsővé tett (*guilt based*) civilizációs korlátozások, szemben a kívülről irányított (*shame based*) magatartással, ezek a fogalmak is mutatnak némi párhuzamosságot az individualizmus-kollektivizmus fogalompárral,
- A nők megváltozott szerepe a nyugati civilizáció meghatározó vonása. A hírekben gyakran szereplő témák a nem-nyugati civilizációkkal kapcsolatban, úgymint a ruházat, nyilvános megjelenés módja természetesen csak a jéghegy csúcsa. Valójában ádáz hatalmi harc dúl a két nem között, amiben a nők térnyerését a nyugati civilizációknak egy évszázadig tartott úgy-ahogy megemésztési, a keletieknek viszont jóval kevesebb idejük van erre, ami nagy különbség. A női státuszkereső magatartás ritkán tanulmányozott témakör (bezzeg az etológiában).

Kérdés az is, hogy a modernitás értékei hogyan érvényesülhetnek a posztmodern korban. Azt sem lehet tudni pontosan, hogy a Nyugattal szembeni elutasítás (férfiak tunyasága, nők züllöttsége, gyermekek nevelatlansága stb.) milyen mélyen és milyen széles körben gyökerezik az iszlám kultúrában és közéletben. Amiről általában tudomást szerzünk, az a nyugati politikusok és politikával foglalkozó tudósok reflexiója egy állítólagos iszlám felfogással szemben. Ebből a szempontból Khatami beszédei és írásai kifejezetten unikumszámba menő, értékes források. Ügyesen érvel, amikor a „Nyugat – Nem Nyugat” relációt mint szélsőséges fekete-fehér megkülönböztetést kritizálja, illetőleg rámutat, hogy a központ és a periféria logikailag ugyanannak a rendszernek a részei. Emellett, ami ma periféria, holnap könnyen válhat központtá és fordítva – ez pedig nem más, mint a diverzitás dicsérete. Azonban a legrátermettebb iszlám vitapartnerek is toleranciát követelnek ott, ahol a Nyugat részéről jelentős önfeladás nélkül legfeljebb csak másodlagos civilizáltságról lehet szó.

A civilizációk összeütközésével szemben ható érvek:

- A határok többes jelentése: a fekete-fehér elhatárolás kifejezetten betegségtünet (*borderline personality disorder*),
- Az iszlám nők kettős lojalitása (a családi értékekhez és a saját nemének a küzdelmeihez), egyáltalán a női vezetők és véleményformálók új, talán kevésbé konfrontatív fellépése,
- Békés kulturális és cserekapcsolatok: kereskedelem, zarándoklat, szerzetesrendek (vagy azok modern megfelelői) megtelepedése, térítő (ami formái) missziói, migráció, kalandvagyó nagy utazások, szakmai eszmecserék, tanulmányutak (céhlegények és Erasmus-program), nők kiházasítása, divatcikkek és irányzatok terjedése (már az ókorban is),
- Nemzetközi jog és nemzetközi gazdasági kapcsolatok fokozatos lekapcsolása az imperialista globalizáció szolgálatából;
- Meddig tartható fenn vajon a más államok belügyeibe való közvetlen és erőszakos beavatkozáshoz az új, legitimáló jogcím: „*unwilling or unable*” (ha egy állam nem hajlandó vagy képtelen fellépni az országát támaszpontnak használó nemzetközi terroristaközpontokkal szemben),
- A korábban civilizálandó országok pl. Kína ma már civilizálni akarnak.

11. Cselekvési tér, cselekvési lehetőségek

„Veréssel dacra nevelünk!” – azaz a civilizálatlan magatartás kényszerrel, büntetésekkel való visszaszorításának igen komoly korlátai vannak. A tolerancia azonban néhány súlyosabb esetben zsákutcának bizonyulhat, viszont a másodlagos civilizáltság stratégiája jó alternatívát kínálhat.

A jóléti állam modellje, amíg működött, jó megoldás volt a civilizáltság növelésére, illetőleg a civilizálatlansággal kapcsolatos társadalmi érzékenység fokozására, sikerült a társadalmi, kulturális és gazdasági feszültségeket elsimítani és egyfajta működőképes demokráciát kialakítani.

Miért és hogyan bomlott le a jóléti társadalom a 70-es évektől?

- A jóléti társadalom a felnövő generációk számára ingerszegény lett (szex, drogok és rock and roll), ezt van aki az „unok jónak lenni” kifejezéssel jelöli, valóban egy civilizáció kifáradásának, hanyatlásának összetéveszthetetlen tünete;
- Az individualizáció előrehaladása, illetőleg gazdasági tükröződése (a tömegtermelés átalakulása);
- Globalizáció, neoliberális gazdasági reformok, információs társadalom, posztindusztriális, posztmodern jelenségek; nyilván tyúk-tojás dilemma, de a személyiségek átalakulása, a

fogyasztói igények megváltozása, az információ iránti paradox igény legalább olyan fontos szerepet játszott ezekben, mint a kinyíló új gazdasági lehetőségekre ráugró multinacionális cégek és milliárdosok, spekulánsok stratégiái;

- Haszontalan, céljukat veszített tömegek, az emberi méltóság elvesztésének általános megjelenése;
- A fogyasztói morállal együtt járó kíméletlen verseny (minden, ami létezik áru és szolgáltatás) meggyengítette a társadalmi szolidaritást, gyengülő társadalombiztosítás, egészségügy, élelmiszerbiztonság, környezetvédelem, visszaeső és nagyon szelektált oktatási rendszer jellemzik a helyzetet;
- A megoldási javaslatok általában rendszeren belül mozognak vagy egyébként nélkülözik a rendszerszerű megközelítést; kérdéses például, hogy mennyire reális az a javaslat, miszerint progresszív adóztatás mellett az újraosztó tevékenységeket erősíteni kell, hogy a társadalmi leépülést megakadályozzuk. Bár azért meg lehetne próbálni, amíg jobb nem jut az eszünkbe.

Segíthet-e a kultúra?

- Ha nem tudjuk fenntartani a civilizáltságnak egy minimális szintjét, akkor nyilvánvalóan nem sokat;
- Az egyes kulturális ágazatok hübrisze jelentős akadályozó tényező;
- A tulajdon szerepének újragondolása (sokan próbálták már...), a jólét (gazdagság) és a jóllét (értékalapú élet) különbsége viszont jelentős szempont lehet.

Lokális megoldások

- A válságban lévő civilizációkban a helyi közösségek megerősítése a túlélés nyilvánvaló útja az eddigi tapasztalatok alapján; kérdés, hogy egy globális, információalapú, hálózatosan működő társadalomban is járható-e ez az út, vagy legalábbis jelentős módosítások szükségesek;
- Az előző történelmi korok önszerveződő helyi közösségeihez képest jelentős különbség lehet, hogy ezek a közösségek gazdag technikai és egyéb kulturális háttérrel rendelkezhetnek, aminek jelentős részét a megváltozott körülmények között is képesek használni;
- Eszközökkel (tervekkel, szabályokkal, intézményekkel, technikával stb.) kell felszerelkedni a belső és külső civilizálatlanság megnyilvánulásainak megelőzése és kivédése céljából;
- Biztosítani kell az individualista, ám nagyon értékes résztvevők motivációját, és meg kell őrizni az összes résztvevő emberi méltóságát, önbecsülését és önreflexióját (ami, mint láttuk, a belülről irányított civilizáltság alapvető feltétele);
- Ellent kell állni az eltúlzott, türelmetlen kollektivista törekvéseknek;
- Szükséges a már meglévő és megszerzett tapasztalatok folyamatos hálózatos megosztása, a kapcsolatrendszer megerősítése kulcsfontosságú lehet a fenntartható helyi közösségek túlélésében;
- A „*think globally, act locally*” szlogen sok új jelentéssel gazdagodik a meglévő, amúgy sem működő globális szervezetrendszer szétverése idején; az információs társadalom annak a lehetőségét is megteremti, hogy a helyi közösségek, civil szervezetek, tudományos intézmények újfajta globális szövetséget hozzanak létre, amely valamilyen formában ellensúlyozni képes a multinacionális vállalatokat és a fékevesztett nagyhatalmakat.

De addig mi lesz?

- Össze kell állnia (valamilyen laza formában intézményesednie kell?) a fenntarthatóság *Power of 10* rendszerének;
- A meglévő legitimációs szakadék áthidalása érdekében le kell rövidíteni a politika és a polgárok közötti távolságot mindkét oldalról: egyfelől decentralizáció és érdemi önkormányzás / rész-

önkormányzás (a szubszidiaritás elve mentén), másfelől a részvételre képesítés (*capacity building*) segítségével és független közvetítő, szakértői civil szervezetekkel;

- A nemzetek, nemzetiségek, egyéb társadalmi csoportok közötti kulturális csere is sokat segíthet, tehát nem szabad csak a tudományos-technikai kultúra művelésére koncentrálni.

Felhasznált irodalom

Acemoglu, Daron; Robinson, James A.: Why Nations Fail, Crown Publishing, 2012

Ackerman, Bruce – Fishkin, James S. (2004): *Deliberation Day*. New Haven, CT: Yale University Press.

Alt, Arthur Tilo (1992): *Cultural Holism*. Publications of the Modern Language Association of America.

Alvarez, José E. (2023): *Book Review: Ntina Tzouvala, Capitalism as Civilisation A History of International Law*. 117 American Journal of International Law 364

Andersson, Jenny (2018): *That very big computer known as human civilisation – a review of Harari's book*. European Journal of Sociology

Appiah, Kwame Anthony (2017): *Boundaries of Culture*. az Amerikai Modern Nyelvi Szövetség 2017-es elnöki megnyitó beszéde, megjelent a Szövetség gondozásában

Arnason, Johann P. (2003): *Civilizations in Dispute: Historical Questions and Theoretical Traditions*. Brill, Leiden

Aunger, Robert (2006): *Culture evolves only if there is cultural inheritance*. Behavioural and Brain Sciences 29:4

Barabási Albert László (2020): Behálózva, Libri Kiadó

Belk, Russel (2006): *Money as civilizing ritual*. Environmental and Brain Sciences

Bendell, Jem; Read, Rupert (ed.): Deep Adaptation, Navigating the Realities of Climate Chaos; Cambridge University Press, 2021

Bettiza, Gregorio (2015): *Constructing civilisations: Embedding and reproducing the 'Muslim world' in American foreign policy practices and institutions since 9/11*. Review of International Studies 41

Bhowmik, Avit K. – McCaffrey, Mark S. – Ruskey, Abigail M. – Frischmann, Chad – Gaffney, Owen (2020): *Powers of 10: seeking 'sweet spots' for rapid climate and sustainability actions between individual and global scales*. Environmental Research Letters 15
<https://doi.org/10.1088/1748-9326/ab9ed0>

Bhugra, D. (2007): *Cultural identity, cultural congruity and distress*. European Psychiatry 22

Bilgin, Pinar (2012): *Civilisation, dialogue, security: the challenge of post-secularism and the limits of civilizational dialogue*. Review of International Studies Vol. 38, No. 5

Botz-Bornstein, Thorsten (Spring 2012): *What is the Difference between Culture and Civilization? Two Hundred Fifty Years of Confusion*. Comparative Civilizations Review 66

Bowden, Brett (2016): *Civilization and Its Consequences*, Oxford Handbook Topics in Politics

Braun, Andreas (2019): *Interpersonal Violence as an Intrinsic Part of The Civilizing Process – A Neurosociological Approach*. European Journal of Sociology

Brown, Marvin T. (2010): *Civilizing the Economy*. Cambridge University Press

- Brown, Wendy (2006): *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton University Press
- Brunswik, E. (1944): *Distal focussing of perception: Size constancy in a representative sample of situations*. Psychological Monographs
- Buettner, D. (2010-2011): *Thrive: Finding Happiness the Blue Zones Way*, National Geographic, Washington D.C.
- Carline, Anna – Gibson, Matthew – Singh, Sarah – Soubise, Laurene (2024): *Civilising loss of control? The role of criminal justice gatekeepers*. Legal Studies 44
- Carvalho, Henrique; Chamberlen, Anastasia (2016): *Punishment, Justice, and Emotions*; Oxford Handbook Topics in Criminology and Criminal Justice
- Castells, Manuel (1996): *The Rise of the Network Society*, volume I of *The Information Age: Economy, Society and Culture*. Malden, MA; Oxford, UK: Blackwell (second edition 2009)
- Chong, Alan (2017): *Civilisations and harm: the politics of civilising processes between the West and the non-West*. Review of International Studies 43
- Claridge, T. (2004): *Social Capital and Natural Resource Management: An important role for social capital?* Unpublished Thesis, University of Queensland, Brisbane, Australia
- Cline, Eric (2021): *1177 B.C., the year civilisation collapsed*. Princeton University Press
- Cohen, Peter (1990): *The Viable Culture*. Environmental Conservation
- Daly, Herman (1997): *Free Trade – the Perils of Deregulation*. Sierra Club, San Francisco
- Davis, Sacha E. (2017): *Competitive Civilizing Missions: Hungarian Germans, Modernization, and Ethnographic Descriptions of the Zigeuner before World War 1*. Central European History 50
- Diamond, Jared (1997): *Guns, Germs, and Steel* (WW Norton, New York).
- Diamond, Jared (2009): *Összeomlás: tanulások a társadalmak továbbéléséhez*. Budapest: Typotex.
- Dixon, C. Scott (1997): *Urban Culture and Court Culture in the European Past*. The Historical Journal
- Docherty, Niall; Valderrama Barragán, Matías (2026): *Civilizing users through social media corporate curricula*, International Journal of Cultural Studies, 2026, Vol. 29(4)
- Draper, P. (1976): *Social and emotional constraints on child life among the Kung*. In: Lee, R. B. and DeVore I. (eds.): *Kalahari Hunter-Gatherers: Studies of the Kung San and Their Neighbours*, Harvard University Press
- Dutton, K. (2012): *The Wisdom of Psychopaths: Lessons in Life from Saints, Spies and Serial Killers*, William Heinemann
- Eisenstadt, Shmuel N. (2001): *The civilizational dimension of modernity: Modernity as a distinct civilization*. International Sociology

Elias, Norbert (1939): *The Civilizing Process*. Blackwell, 1939, 1994, 2000

Erasmus, Desiderius (Rotterdam) (1530): *De civilitate morum puerilium*. Lipcse: Nicolaus Faber.

Eric, Matthew (2023): *Civilisation on Pause – Introduction to special issue China's Global Capital and the Coronavirus: Views from Comparative Law and Regulation*. Asian Journal of Comparative Law 28

Fanning, Andrew L.; Raworth, Kate (2025): *Doughnut of social and planetary boundaries monitors a world out of balance*, *Nature* volume 646

Fatehi, Erfan (2026): *Politically Incorrect Immigrants and the (Un)Funny Business of Becoming Civilized: Integration with a Smirk*; Cultural Sociology

Feinberg, Walter – McDonough, Kevin (2003): *Citizenship and Education in Liberal-Democratic Societies: Teaching for Cosmopolitan Values and Collective Identities*. Oxford University Press, New York

Filipová, Marta (2021): *'Highly Civilized, yet Very Simple': Images of the Czechoslovak State and Nation at Interwar World's Fairs*. Nationalities Papers

Foucault, Michael (1977): *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York

Freeman, Joanne B. (2004): *The Culture of Politics: The Politics of Culture*. Journal of Policy History 16(2)

Freud, Sigmund (1961): *The Future of Illusion, Civilization and its Discontents, and other works*. in: Strachey, J., ed.: *Standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*, vol.21 (London, Hogarth Press)

Fukuyama, Francis (1992): *The End of History and the Last Man*. Penguin

Fukuyama, Francis (2000): *IMF Working Paper*. IMF Institute Social Capital and Civil Society, Authorized for distribution by Mohsin S. Khan, April 2000

Fülöp Márta (2013): *A versengés, a győzelem és a vesztes pszichológiája és kulturális különbségei*. MTA Doktori Tanács, Budapest

Fülöp Sándor (2016): *Környezetvédelmi jog*. egyetemi előadás jegyzet, NKE VTK

Fülöp Sándor (2018): *Kommunikációelmélet*. egyetemi előadás jegyzet, NKE VTK

Garton Ash, Timothy (2022): *Szólásszabadság*. Európa Könyvkiadó, Budapest

Gesler Lili (2025): Az alázat mind pozitív tulajdonság <https://www.gesler-praxis.com/blog/az-alazat-mint-pozitiv-tulajdonsag>

Goody, Jack (2003): *The 'Civilizing Process' in Ghana*. Archives of European Sociology XLIV-I

- Gorsky, Jonathan (2004): *Beyond Inclusivism: Richard Harries, Jonathan Sacks and The Dignity of Difference*. Scottish Journal of Theology
- Griffiths, Clare E. (2014): *Civilised Communities – Reconsidering the Gloomy Tale of Immigration and Social Order in a Changing Town*. British Journal of Criminology 54:33
- Habermas, Jürgen (2006): *Religion in the public sphere*. European Journal of Philosophy 14:1
- Habermas, Jürgen (2008): *Secularism's crisis of faith*. New Perspectives Quarterly, Fall 2008
- Hall, Edward, T. (1969): *The hidden dimension*. Anchor Books
- Hall, Martin – Jackson, Patrick Taddeus (2007): *Introduction: Civilisations and International Relations Theory*. in: Hall and Jackson eds: *Civilizational Identity: the Production and Reproduction of 'Civilizations in International Relations*. New York, Palgrave Macmillan
- Hammond, Norman (2025): *Alterity and domesticity: limning the ambit of ancient Maya civilisation*. review article, *Antiquity* 2025 vol. 99 (403): 239-243
- Harari, Yuval Noah (2020): *Homo Deus - A holnap rövid története*, Animus Kiadó
- Hardin, Garrett (1960): *The competitive exclusion principle*. Science 131: 1292-1297
- Hardin, Garrett (1968): *Tragedy of the Commons*.
- Hauptmann, Emily (2004): *Review of Ackerman, Leib and Richardson books*. Perspectives on Politics, Vol. 2/No. 4
- Hendrie, Hugh C. (2022): *Cultural depression*. International Psychogeriatrics
- Hewitt, Nicholas (1999): *Introduction: Popular Culture and Mass Culture*. Contemporary European History
- Hobson, John (2004): *The Eastern Origins of Western Civilisation*. CUP
- Holliday, Shabnam – Wastnidge, Edward (2025): *Towards a post-imperial and Global IR?: Revisiting Khatami's Dialogue among Civilisations*. Review of International Studies
- Horváth Balázs (2020): *A fenntarthatóság pszichológiája*, Typotex Kiadó, Budapest
- Hosseini, Caroline Shenaz (2016): *Review of Civilizing Globalization, Revised and Expanded Edition: A Survival Guide, by Sandbrook*. Cambridge University Press
- Huntington, Samuel P. (1993): *Clash of Civilisations?*. Foreign Affairs 72:3
- Huntington, Samuel P. (1996): *Clash of Civilisations and the Remaking of World Order*. Simon&Shuster, New York
- Izzo, Donatella (2012): *Review of Dietmar Schloss, ed, Civilizing America. Manners and Civility in American Literature and Culture*. Journal of American Studies 46
- Jablensky, A. – Sartorius, N. (1975): *Culture and schizophrenia*. Psychological Medicine

Jackson, Patrick Thaddeus (2010): *How to think about civilizations*. in: Peter Katzenstein ed.: *Civilizations in World Politics: Plural and Pluralist Perspectives*. New York Routledge

Kajner Péter (2016): *A szegénység felszámolása Magyarországon*. Ökopolisz Alapítvány

Kernberg, Otto F. (1975): *Borderline Conditions and Pathological Narcissism*. Jason Aronson Inc.

Keynes, John Maynard (1933): *National Self-Sufficiency*. The Yale Review 22.4.

Koskenniemi ????: *From Apology to Utopia – The Gentle Civilizer of Nations*

van Krieken, Robert (2026): *Elias's Ghanaian Essays*; Theory, Culture & Society

Kulcsár Zsuzsanna előadásai (1994-1997), ELTE BTK, Személyiséglélektan Tanszék

Laitina, David D.; Moortgat, Joachim; Robinson, Amanda Lea: *Geographic axes and the persistence of cultural diversity* PNAS, June 26, 2012 vol. 109, no. 26

Lasch, Christopher (1984): *Az önimádat társadalma*. Budapest: Európa

Lane, R.E. (2000): *The Loss of Happiness in Market Democracies*, Yale University Press, New Heaven

Lányi András (2020): *Bevezetés az ökofilozófiába*. Budapest: L'Harmattan

Layard, R. (2005): *Happiness: Lessons from a New Science*, Penguin Books

Lebow, Richard Ned (2008): *A cultural Theory of International Relations*. Cambridge University Press

Lee, Yong Wook (2020): *Performing civilizational narratives in East Asia: Asian values, multiple modernities and the politics of economic development*. Review of International Studies

Leib, Ethan (2004): *Deliberative Democracy in America: A Proposal for a Popular Branch of Government*. Pennsylvania State University Press

Levy, Jacob T. (2004): *Enlightenment Against Empire – review*. Perspectives on Politics, Vol.2/No. 4

Linklater, Andrew (2005): *Dialogic politics and the civilising process*. Review of International Studies

Linklater, Andrew (2017): *Violence and Civilisation in the Western States-System ?*

Lorenz, Konrad (1973): *A civilizált emberiség nyolc halálos bűne* (Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit)

Lorenz, Konrad (2013): *Az agresszió*, Helikon Kiadó

Lorenz, T. (2022): *Cultural Capital*. in Soro Soke: *The Young Disruptors of an African Megacity*. Cambridge University Press

Lowry, Richard S. (2009): *American Studies, Cultural History and the Critique of Culture*. Journal of the Gilded Age and Progressive Era 8:3, July 2009, p. 302-341

Lukácsi Tamás (2003): *Az ideális állam Arisztotelész Politika című művében.*
[https://web.archive.org/web/20091229064519/
http://www.ajk.elte.hu/Tudomanyos_Profil/kiadvanyok/elektronikus/themis/2003/LukacsiTamas-IdealisAllam.pdf](https://web.archive.org/web/20091229064519/http://www.ajk.elte.hu/Tudomanyos_Profil/kiadvanyok/elektronikus/themis/2003/LukacsiTamas-IdealisAllam.pdf)

Lyman, R. Lee (2006): *Cultural traits and cultural integration*. Behavioural and Brain Sciences 29:4

Lyotard, Jean-Francois (1979): *A posztmodern állapot*

MacIntyre, Alasdair (1999): *Az erény nyomában*. Osiris, Budapest

Mandeville, Bernard (1977): *A méhek meséje*. Gondolat, Budapest

Matthews, Michael (2014): *The Civilizing Machine: A cultural History of the Mexican Railroads, 1876-1910*. Lincoln: University of Nebraska Press

McLuhan, Marshall (2001): *A Gutenberg-galaxis: A tipográfiai ember létrejötte*. Budapest: Trezor

Meadows, Donella H.; Meadows, Dennis L.; Randers, Jørgen; Behrens III, William (1972): *Limits to Growth*, a Club of Rome report

Meadows, Donella H. (1999): *Leverage Points: Places to Intervene in a System*. Hartland VT: The Sustainability Institute

Meadows, Donella H.; Meadows, Dennis L.; Randers, Jørgen (2004): *Limits to Growth: The 30-Year Update*, Chelsea Green

Mennell, Stephen (1997): *Civilizing Processes – Myth or Reality? A Comment on Duerr's Critique of Elias*. Comparative Studies in Society and History

Mérő László (2009): *Többszintes fogolydilemma*. Magyar Tudomány, 2009/5

Mill, John Stuart (1848): *Principles of Political Economy*. Book 4, Chapter 6

Ming Dong Gu (2023): *Cultural Unconscious: A Theory of Cultural Criticism*. European Review, Vol. 32. No. 1

Mitchell, Arthur (1880): *The Past in the Present: What is Civilisation*. Douglas, Edinburgh

Morgan, Rod (2009): *Review Criminalising Social Policy: Anti-Social Behaviour and Welfare, by Rodger J.J.* in: De-Civilised Society

Morris D. (2004): *The Nature of Happiness*, Little Books, London

Muthu, Sankar (2003): *Enlightenment Against Empire*. Princeton University Press

Naipaul, V. S. (1980): *A Bend in the River*. Penguin

Newton, Lisa (2012): *Civilizing the Economy*, by Marvin Brown. Business Ethics Quarterly 22:3

O'Reilly, William (2009): *Helmut Kuzmics and Roland Axtmann: Authority, State and National Character: The Civilizing Process in Austria and England, 1700-1900*. Austrian History Yearbook

- Pápay György (2010): *Demokrácia filozófiai megalapozás nélkül*, Ráció Kiadó, Budapest
- Papp Adrien (2013): *A kultúra léte társadalmunkban*. Humán Innovációs Szemle 2013/1-2
- Pető Zoltán (2022): *Kultúra vagy civilizáció?* in: *Kommentár*, 2022/2
- Philipsen, Gerry. "Speaking "like a man" in Teamsterville: Culture patterns of role enactment in an urban neighborhood." *Quarterly Journal of Speech* 61.2 (1975)
- Polányi Károly (2004): *A nagy átalakulás – Korunk gazdasági és politikai gyökerei*. Napvilág, Budapest, 75. old.
- Pratt, John (2016): *Norbert Elias, the Civilizing Process, and Punishment*. Oxford Handbook Topics in Criminology and Criminal Justice
- Prott, Lyndel V. – O’Keefe, Patrick J. (1992): 'Cultural Heritage' or 'Cultural Property'? *International Journal of Cultural Property*, Vol. 1
- Richardson, Henry S. (2002): *Democratic Autonomy: Public Reasoning about the Ends of Policy*. Oxford University Press, Oxford
- Rocchi, Fernando (2016): *Consumption in Latin America*; Oxford Handbook Topics in History
- Roskström, Johan et al. (2009): *A safe operating space for humanity*. *Nature* Vol 461, 24 September 2009
- Rockström, Johan et al. (2023): *Safe and just Earth system boundaries*. *Nature* Vol. 619, 6 July 2023
- Rodger, J.J. (2008): *A De-civilised Society*. Cullompton: Willan
- Rostoványi Zsolt (2004): *Globalizáció és civilizáció(k). A „glokalizálódó” nemzetközi rendszer civilizációs-kulturális elemzése, különös tekintettel az „iszlám versus Nyugat” szembenállásra*. MTA doktori értekezés tézisek
- Sacks, Jonathan (2002): *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilisations*. Continuum
- Sagar, Paul (2017): *The last hollow laugh*, Aeon Media Group Ltd., 2017
- Sandbrook, Richard – Güven, Ali Burak eds. (2017): *Civilizing Globalization: A survival Guide*. New York, Suny Press
- Sawyer, Katina – Thoroughgood, Christian: *Culture Doesn't Just Intersect with Diversity, Culture Defines Diversity*. *Industrial and Organizational Psychology* 5, 2012
- Schell, William (2014): *The Civilizing Machine: A Cultural History of the Mexican Railroads, 1876–1910*. By Michael Matthews. *The Americas* 71:2
- Scheppele, Kim Lane (2003): *Cultures of Facts*. *Forum on Social Science and Law*, June 2003
- Schloss, Dietmar ed. (2009): *Civilizing America: Manners and Civility in American Literature and Culture*. Heidelberg, Universitätsverlag

Shabecoff, Philip (1993): *A Fierce Green Fire –The American Environmental Movement*, Hill and Wang, New York

Swaan, Abram de (2007): *The Clash of Civilisations and the Battle of Sexes*. European Review, Vol. 15 No. 4

Szabó G. Gábor: A szövetkezés, együttműködés jelentősége, akadályai és feltételei a mezőgazdaságban külföldi minták és egy Magyarországi felmérés tapasztalatai alapján; in: Országunk, világunk átalakítása, a fenntartható fejlődés 2. Az éhezés megszüntetése Magyarországon (szerk.: Zlinszky János, Fülöp Sándor); Ökopolisz Alapítvány, 2018.

Szokoloszy Ágnes (2021): *Kísérleti lélektan – válságon innen és túl*. Magyar Pszichológiai Szemle, 76: 3-4

Szondy M. (2010): *A boldogság tudománya: Fejezetek a pozitív pszichológiából*, Jaffa Kiadó, Budapest

Tainter, Joseph A. (1990): *The Collapse of Complex Societies*. Cambridge University Press

Takács-Sánta András és munkatársai (2017): *Építőkövek egy új világhoz -ökológia, közösség, boldogulás – helyben!* Andron Könyv Kft. – Kisközösségi Program

Takács-Sánta András (2024): *Világeleje*. Gingko Kft. Kiadó

Towey, Alan (2023): *Plato and Classical Civilisation A Level*. The Journal of Classics Teaching

Toynbee, Arnold J. (1971): *Válogatott tanulmányok [Toynbee]*. Társadalomtudományi Könyvtár, Budapest

Tylor, Edward B. (1881): *Anthropology: An Introduction to the Study of Man and Civilisation*. Macmillan, London

Tzouvala, Nina (2020): *Capitalism as Civilisation: A History of International Law*. Cambridge University Press

Unacademy (2021-22): *Culture and civilization*.
<https://unacademy.com/content/nda/study-material/indian-history/culture-and-civilization/>

Vakulenko, Anastasia (2008): *Liberalism, civilisation and the (non-)oxymoronic limits of tolerance*. International Journal of Law in Context

Vitányi Iván (2002): *A civilizáció és a kultúra paradigmái*. Magyar Tudomány, 2002/6

Wang Ning (2003): *Cultural Studies in China: towards closing the gap between elite culture and popular culture*. European Review, Vol. 11. No. 2

Welch, David A. (2010): *A Cultural Theory Meets Cultures of Theory*. International Theory

Wilson, Jeffrey K. (2008): *Environmental Chauvinism in the Prussian East: Forestry as a Civilizing Mission on the Ethnic Frontier, 1871-1914*. Central European History

Wynne-Edwards, Vero (2009): *Review of Civilized Man's Eight Deadly Sins, by Konrad Lorenz*. Cambridge University Press

Xuan Liu, Wen Shan, Shenghua Jin (2015): *Civilised Behaviour: A Chinese Indigenous Intergroup Perception Dimension*. Journal of Pacific Rim Psychology

Zivi, Karen (2004): *Citizenship and Education in Liberal–Democratic Societies: Teaching for Cosmopolitan Values and Collective Identities*. Perspectives on Politics, Vol. 2/No. 4

Competition:

[https://en.wikipedia.org/wiki/Competition_\(biology\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Competition_(biology))

Culture:

<https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/culture>

Fish Banks Game:

<https://systemdynamics.org/products/fish-banks-game/?srsltid=AfmBOogr-TPpBEdQOqjzcYNulZw26Lti8vhP00t0fGYumZGMgZfnu3nB>

Köszönetnyilvánítások

Köszönöm értékes és hasznos észrevételeiket, javaslataikat:

dr. Bertók Gábor ügyvéd

dr. Fülöp Ágnes (nyugalmazott fővárosi ítélőtáblai kollégium vezető helyettes bíró)

dr. Kiss Csaba környezetvédelmi jogász, a Környezeti Management és Jog Egyesület igazgatója

Trombitás Gábor építőmérnök, civil szakértő

Vágó Péter, klinikai szakpszichológus