

Mund Katalin

A kulturális evolúció újabb elméletei a hagyományok tükrében*

Sevillai Szent Izidornak, az Internet védőszentjének

Pléh Csaba „A gondolatok terjedési mechanizmusai: mémek vagy fertőzések” című tanulmányában a biológiai evolúciós szemlélet segítségével Dawkins és Sperber munkáira támaszkodva a reprezentációk terjedési mechanizmusait vizsgálta (Replika 40. szám). A két elméletet (Dawkins memetikai és Sperber epidemiológiai teóriáját) mint kétféle, lényegében egymást kizáró elképzelést mutatta be. A jelen tanulmány célkitűzése hármas: egyrészt a makrofolyamatok szintjén vizsgálódva azt kívánom bemutatni, hogy ez a két megközelítési mód nem kizárja, sokkal inkább kiegészíti egymást. Segítségükkel a kultúra bizonyos jelenségeiről teljesebb, pontosabb képet alkothatunk. Ugyanakkor arra is választ keresek, hogy a kétféle analógia – egy mélyebb analízis során – mennyiben használható a kulturális változásokra, azaz a mikrofolyamatok szintjén hol húzódnak az analógiák esetleges korlátai.

Tanulmányában arra is felhívja figyelmünket Pléh Csaba, hogy az említett terjedéselméletek mindezedig csupán teoretikus modellek. Ahhoz, hogy ha nem is magyarázó, de legalább taxonomikus modellé váljanak, „arra lenne szükség, hogy legalább esettanulmányok szintjén valóban alkalmazzák az elméletet”. A jelen írás harmadik célkitűzése tehát nem más, mint hogy kijelöljön egy ösvényt, amelyen elindulva talán megszülethetnének valódi esettanulmányok. A kulturális antropológia egyik ismert elméletén keresztül a memetikai/járványtani metafora egy sajátos alkalmazási módját is megkíséreltem felvillantani.

Az említett antropológiai elmélet Robert Redfield nevéhez fűződik, aki főként a paraszti társadalmat vizsgálta (Redfield, 1956). Kimutatta, hogy a paraszti közösségek kultúrája nem autonóm, hanem egy nagyobb egész (egy civilizáció) szerves része. Ahhoz, hogy a paraszti kultúra fenntarthassa magát, folyamatos kommunikációra van szüksége egy rajta kívül álló gondolatrendszerrel. Éppen ezért egy paraszti közösség kultúrája nem érthető meg önmagában, a megértéshez feltétlenül szükséges azon papok, tanítók, filozófusok – azaz a centrum képviselői – gondolkodásmódjával is tisztában lenni, akik ugyan többnyire soha nem jártak az adott faluban, ám akiknek gondolatai befolyással bírnak, hatással vannak a paraszti kultúrára. Ugyanis a paraszti társadalmat főként az különbözteti meg egy hagyományos primitív társadalomtól, hogy míg az utóbbi egy komplett kulturális univerzum, egy önmagában megálló egységes egész, addig az előbbi amolyan „féltársadalom” (half-society), amely évszázadokon keresztül folyamatos kapcsolatban állt a civilizáció központjaival, a mindenkori uralkodó kultúrával. Redfield ennek értelmében – elsősorban a vallásokra fókuszálva – a nagy civilizációkban egy kettős kulturális struktúrát vázol fel, ún. „nagy tradíció”-ról és „kis tradíció”-ról beszél. Az előbbi nagyjából a „magas kultúrának”, a „klasszi-

kus” vagy „elit” kultúrának, illetve a tanultnak a szinonimája. Ezzel szemben az utóbbi az „alacsony” vagy „népi” kultúráé, a populárisé (Redfield, 1956:70). Minthogy írássom kiindulópontja Redfield elmélete, ezért megmaradok az általa választott fogalom párnál, azaz a továbbiakban kis és nagy tradícióról beszélek, ám Redfieldhez hasonlóan azt a viszonyrendszert értem ezalatt, amit ezek a fogalom párok (is) jelölnek.

Egy civilizációban a nagy tradíció a gondolkodó kevesek sajátja, míg a kis tradíció többnyire a „nem elmélkedő többséghez” köthető. A nagy tradíciót iskolákban és templomokban ápolják, míg a kis tradíció lényegében önmagát tartja működésben a műveletlenebb falusiak életmódján keresztül. A nagy tradíció a városokban van jelen, jellemző rá a tudatos átadás, a mesterséges fenntartottság, míg a kis tradíció a vidékhez, a faluhoz köthető, a népi kultúra része, mely főleg a formákban, ősi kultuszokban gyökerezik, s amelynek áthagyományozódása öntudatlan.¹ A nagy tradícióban a domináns elem a magyarázó elképzelés. A kis tradícióban ezzel szemben a tudattalanul átöröklött kulturális formák dominálnak. A kis tradíciót az emberek nem kérdőjelezzik meg, nem gondolkodnak el róla, hanem egyszerűen elhiszik. A nagy tradíció mindenkor újítás révén jön létre, a kis tradíció viszont az időtlen hagyományok őrzője, a konzervativizmus melegágya. A kétféle tradíció fő jellemzői Redfield elméletében tehát a következők:

Nagy tradíció:	Kis tradíció:
globális, univerzális	lokális
urbánus	rurális
elit gondolkodás	népi vallásosság
újítás eredménye	hagyományok őrzője
tudatos átadás,	tudattalan
mesterséges	áthagyományozódás
fenntartottság	

A kis és nagy tradíció folyamatos kölcsönhatásban állnak egymással. Az Ótestamentum etikája például egyfajta törzsi etikából emelkedett ki, majd visszatért a falusi közösségekhez miután teológusok és filozófusok gondolkodásának tárgya volt (Redfield, 1956:71). Ugyanakkor – és ez témánk szempontjából nagyon fontos jellemző – a tanításokat a parasztság (ill. a kis tradíció képviselői) csaknem mindig másképpen értelmezi, mint azt a tanítók, papok avagy filozófusok eredetileg átadni szándékozták.

A kétféle tradíció izolált törzseknél, vagy hordáknál nem mutatható ki. Ezekben a közösségekben például egyáltalán nem találjuk meg a vallások semmiféle aspektusát. „Szemmel láthatóan akármelyik idősebb személy ugyanolyan valószínűséggel tudja, amit tudni kell, mint bárki más” (Redfield, 1956:72). Hogy a nagy, illetve kis tradíció mely törzseknél, kultúráknál mutatható ki, nos ez nem függ sem a törzs méretétől, sem pedig fejlettségi fokától. Így például a nigériai Tiv törzsnél, amely kb. egymillió földművest számlál, „nincsenek szakképzettebb osztályok, vagy bárminemű kisebb specializálódás, azon túlmenően, amit a nem illetve az életkor eredményez. A törzsi élet minden aspektusa mindenkire tartozik” (East, 1930:11). Más társadalmakban viszont a tudás idővel megduplázódik, más lesz a nép tudásának tartalma és más az elit csoportté. Egy Kína vallásosságát vizsgáló antropológus, Wing-tsit Chan írta például a következőket: „Ahelyett, hogy a kínai emberek vallásos életét három cso-

portba sorolnánk, név szerint a konfucianizmus, a buddhizmus, valamint a taoizmus alá, sokkal pontosabb, ha két szintet állapítunk meg: a tömegek szintjét és a megvilágosodottakét” (Redfield, 1956:81). Egy másik szerző, Derk Bodde filozofikus és népi taoizmust különböztet meg: „A filozofikus taoizmusban az ember természettől való függésén van a hangsúly, míg a vallásos taoizmusban mágikus módszerek segítségével az emberi halhatatlanság megszerzése a cél; hasonlóképpen a filozofikus taoizmusban az isteni okság ideája szigorúan ki van zárva, míg a vallásos taoizmusban az univerzumot antropomorf istenségek hatalmas seregei népesítik be.”²²

Arra, hogy a nagy tradíció tanításai, miként értelmeződnek, színeződnek át a kis tradícióban, Redfield a következő érdekes példát hozza: A Vénusz bolygóhoz kapcsolódik a Kilenc Éjszaka Fesztiválja, melynek során kilenc napon keresztül ünneplik a „nagy tradíció” panteonjának istennőit Indiában. Egy Kisham Garhi nevű faluban azonban az emberek egy Naurtha nevű lényt is megünnepelnek. Minden reggel és este kilenc napon át nők és gyermekek énekkel és agyagfigurákkal köszöntik Naurthát. Naurtha azonban nem található meg a nagy tradíció panteonjában. A „nava ratra” kifejezés, melynek jelentése: „kilenc éjszaka” egyszerű félreértése teremtette meg eme istennőt a kis tradíció számára (Redfield, 1956:96-97).

Kis és nagy tradícióról csak együttesen beszélhetünk, hiszen ugyanannak a kulturális rendszernek alkotják egy-egy aspektusát. Voltaképpen tehát itt egy *viszonyrendszer*ről van szó, amelyben a kis tradíció nem egy autonóm lokális kultúra, hanem egy lokális kultúrának a nagy tradíción belüli, azáltal meghatározott, tudattalan továbbélése, voltaképpen túlélése.

Redfield megkülönböztet „elsődleges” és „másodlagos civilizáció”-kat. India vagy Kína civilizációját elsődlegesnek tartja, mert – érvei szerint – azok saját civilizáció előtti népeik kultúrájából fejlődtek ki. Másodlagos civilizációról pedig akkor beszélhetünk, ha egy létező kultúrát egy másik, terjeszkedő kultúra elnyom. Ez utóbbira Amerika meghódítását hozza fel példának. Ebben az esetben egy jóval összetettebb kulturális struktúrát kapunk, hiszen több nagy tradíció fog keveredni több kis tradícióval. Mindazonáltal, mivel India vagy Kína kultúrájára ugyancsak számos hódító civilizáció hatott, úgy vélem, pontosabb képet kapunk, ha három típust különböztetünk meg:

1. Autonóm kultúrák, amelyek szerves egységet alkotnak, mint amilyen a már említett nigériai Tiv törzs. Egy ilyen típusú, viszonylag egységes kultúrában rendszerint egy misszionárius, azaz egy idegen hódító eszme megjelenése indíthatja be a kultúra megduplázódását, azaz a kétféle tradíció kialakulását.
2. Egyes kultúrák fejlődésük során úgy változnak meg, hogy minden jelentősebb külső hatástól függetlenül duplázódnak meg. Ilyen volt a maja vagy az egyiptomi civilizáció. Ezekben a kultúrákban önmagától kialakult a nagy tradíció/kis tradíció kettőssége.
3. Egy-egy ilyen fejlettebb civilizációt is elérhet azonban valamely hódító eszme, ilyenkor a nagy tradíció megváltozhat, ám a kis tradíció tudattalan formái továbbra is fennmaradnak.

A kis és nagy tradíció tehát lényegében egy adott kultúra tudásának megkettőződésével létrejött, viszonylag statikus állapot, amely kétféle tudás jellegzetességei-

nek eltérése. Ez legérzékletesebben éppen azokban a kultúrákban mutatható ki, amelyeket egy idegen kulturális behatás (mondhatni: elnyomás) ért. Ilyenkor tűnik ki ugyanis, hogy bár a nagy tradíció folyamatosan megváltozhat, a népi kultúra lényegét tekintve változatlan marad. Ez a változatlanóság a hagyományokban érhető tetten, pontosabban az *áthagyományozott formák és azokhoz kapcsolódó funkciók* állandóságában. Az „állandóság” fogalmával persze csínján kell bánnunk. Az etnográfiaiban hosszú ideig tartotta magát a népi világ ahistorikusságának tézise, amelyet Josef Dünninger fogalmazott meg legvilágosabban: „A népiesség örökké állandó, időtlen, az évszakok természetes váltakozásában valóra váló, a legbelsőig változatlan, az őскеzdet által formált és eleve meghatározott idő nélküli, de térbeli” (Dünninger, 1937:21; Bausinger, 1995:20). Az utóbbi idők kutatási eredményei azonban azt mutatják, hogy értelmetlen a népi kultúrát a paraszti életmód érintetlen formájaként kezelni, sokkal helyesebb történetileg változó mivoltában megragadni. Amikor tehát a továbbiakban bizonyos kulturális jelenségek állandóságáról beszélek, akkor azt lényegében Hermann Bausinger megállapításának értelmében teszem, miszerint „amennyiben népi világon nem egy képzeletbeli időtlen eszmeiséget értünk, hanem az „egyszerű nép” valódi szellemi és materiális világát, akkor ez a világ a történetiség területéhez tartozik. Csupán annyit jegyezhetünk meg, hogy a népi világ jellemző javai – a magas kultúra javaival összehasonlítva – relatíve nagyobb állandósággal rendelkeznek; ám egyes esetekben még ezt is felül kell vizsgálni” (Bausinger, 1995:20). Nézzünk két példát, miről is van szó:

Elsőként is – még Keleten maradva – ragyogóan illusztrálja az elméletet a buddhizmus tibeti elterjedése. Bizonyos jelek arra utalnak, hogy a buddhizmus már a VII. század előtt elkezdett beszivárogni Tibetbe. Az első tibeti kolostort a VIII. században Triszong Decen király alapította, aki három nagy indiai szerzetest (mestert) hívott udvarába: Sántaraksitát, Kamalasilát és Padmaszambhavát. A legsikeresebb tanítónak ez utóbbi bizonyult, a mítoszok tanúsága szerint ugyanis ő volt képes leigázni a helyi isteneket. A buddhizmus tehát korántsem szűz területre érkezett, hiszen egy erősen sámánisztikus hagyomány, a bon vallás fogadta.³ A kettős keveredését Eliade többek között a következő példával szemlélteti: „A bon sámánok arról nevezetesek, hogy dobjukat közlekedési eszközként használják, a levegőben tudnak vele helyet változtatni. Ennek egy klasszikus példája Naro bon c’hun repülése Milarepával folytatott mágikus vetélkedése alkalmával. «Az a legenda, mely szerint Shen rab mi bo egy nagy keréken utazott, amelynek ő a közepét foglalta el, míg nyolc tanítványa egy-egy küllőn ült, valószínűleg hasonló hagyomány továbbélését mutatja.» A jármű kezdetben alighanem a sámándob volt, melyet csak később helyettesítettek a buddhista szimbólummal, a kerékkel” (Eliade, 2001:391-392). Nézzünk egy másik érzékletes példát: a csöd nevű rítus során, az ember felajánlja testét a démonoknak, hogy azok cafatokra tépjék és felfalják. Ez a hagyomány különös módon emlékeztet arra, amikor a leendő sámánt az ősök szellemei feldarabolják. Az ősi rítus során elhangzó szavak azonban már a buddhista mítoszt mesélik el: arról szólnak, hogyan adta a Buddha a saját húsát a kiehelt állatoknak valamelyik előző megtestesülése alkalmával. Jól látható, hogy míg az eredeti rítus fennmaradt, a jelentése megváltozott, hiszen a buddhizmus ezen példázata a szeretetet, az együttérzést hivatott felkelteni a törekvőben. A buddhizmus tehát mint tipikus hódító eszme, találkozott a bon helyi hagyományával, s az eredmény a kettős tradíció kialakulását eredményezte. Azonban míg a buddhizmus

elvezítette eredeti formáját, a bon éppen a formát őrizte meg, megtöltve azt az előbbi által képviselt új tartalommal. Eliade a változást a következőképpen foglalta össze: „A tibeti anyag e rövid áttekintése lehetővé teszi (...), hogy kimondjuk: a buddhizmusban és a lámaizmusban sámáni témák és technikák maradtak fenn. A »fennmaradás« talán nem fejezi ki elég világosan a dolgok valódi állását; inkább az ősi sámáni motívumok átértékelődéséről kellene beszélni, és beilleszkedésükről egy aszketikus teológiai rendszerbe, ahol még tartalmuk is gyökeres változáson ment át. Mi sem természetesebb egyébként, ha arra gondolunk, hogy a buddhista kritika következtében magának a sámániideológiában alapvető »lélek«-fogalomnak is teljesen megváltozott az értelme. Bármilyen visszafejlődési fokot jelentsen is a lámaizmus a nagy buddhista metafizikai hagyományhoz képest, a »lélek« realista felfogásához nem térhetek vissza, s ez az egyetlen pont is elegendő volt ahhoz, hogy a lámaista technika tartalmait megkülönböztessük a sámáni technika tartalmaitól” (Eliade, 2001:398). Ámde nem a formájától!

De nem kell olyan messzire mennünk a példákért, hiszen a jelenség a mi kultúránkban is kimutatható. Vallástörténeti közhely, miként éltek tovább bizonyos pogány ünnepek, ősi kultuszok, vagy éppen antik istenek a katolicizmuson belül. Érzékletesen szemlélteti a jelenséget Szent Kristóf figurája, akit kutyafejjel, ám embertesttel ábrázolnak. Szent Kristóf nem csupán külsejével emlékeztet az egyiptomi Anubiszra, a sakálfejű istenre, akit a Római Birodalom idején már inkább kutyafejjel ábrázoltak, de a sakálisten bizonyos funkcióit is átvette. Így nem csodálkozhatunk azon, hogy Szent Kristóf éppen az utasok, a tengerészek, illetve az orvoslás védőszentje. Az egyiptomi Anubisz, illetve azzal rokon sakálistenek voltak az Alvilág útjának megnyitói, azok az alakok, akik felbukkannak a nap-bárka utasai között is, továbbá lélekvezetők, mint Hermész a görögöknél. Anubisz a túlvilági utazást felügyelte, valamint ő volt a balsamozás istene, a halottak táplálója, aki voltaképpen visszaadta a halottnak életfunkcióit. Vagyis Szent Kristóf figurájában a formával együtt az eredeti funkció is tovább élt (Dobrovits, 1979:217-232). Hozzánk sokkal közelebbi példában is hasonlóképpen élt tovább a magyar Mária-kultuszban a korábbi istennő, a Nagy Boldogasszony kultusza. De nem szükséges annyira visszatekintenünk hasonló példákért az európai történelemben sem: a forradalmi Franciaországban például, azután, hogy betiltották a Jézus-szíve körmeneteket a nép Marat-szíve körmeneteket tartott.

Az említett esetekből is kitűnik, hogy emberek a megszokottat kedvelik (kognitív beágyazottság), ezért, amikor egy új *tartalom* akar megjelenni, az egy már megszokott *formát* választ magának. Így például Szent Kristóf, mint keresztény szent (tartalom!) kutyafejű (forma!) istenségként jelenik meg. De miért éppen a kutyafejű istenség, az egykori Anubisz, lesz Szent Kristóf? Miért nem valamely más isten? A kétőben kell, hogy valami közös legyen. Ez a közös elem nem más, mint a funkció. Jelen esetben: az utazás, az utak védelme, a hajózás, illetve a balsamozás/gyógyítás. A helyzetet bonyolítja, hogy a jelenség magyarázatára két szempontot is felvehetünk. Anubisz szempontjából elemezve a változást azt mondhatjuk, hogy a régi isten tudatalanul (kis tradíció) tovább él, egykori jelentéstartalmától megfosztva, survivalként. Ha azonban Szent Kristóf szempontjából vizsgálódunk, akkor azt állapíthatjuk meg, hogy a kereszténység (a hódító új eszme) csak úgy lehet sikeres, hogy hordozóként használja a régi formákat. Az eszméknek úgy tűnik nincs rögzült formájuk, már kialakulásuk pillanatában egy meglévő forma-készletre támaszkodnak. Ugyanakkor ezzel

párhuzamosan megfigyelhető, hogy fokozatosan *kiüresednek*, formálissá válnak (pl. egy vallás intézményesül), és eltűnik belőlük az útkeresés, a szellemi frissesség.⁴ Ez pedig mindig akkor történik, amikor kialakul a kis tradíció-nagy tradíció kettősség, amikor tehát az adott lokális kultúra rögzült formái elnyelik a behatoló új eszmét (azaz szemantikai tartalmat). Más szóval a hódító eszme behatol a lokális kultúrába, kisajátítja a formákat, ezáltal viszont maga is formalizálódik, azaz tartalmat veszített formává lesz. Pontosabban: a névleges tartalom ugyan megmarad, de elveszik a „valódi” tartalom. Egy forma természetesen soha nem „üres”. Nem üres, hiszen például egy rítus, egy szokás bizonyos kultúrfunkciókat azután is betölt, hogy a résztvevők, a hívők esetleg már nem tudják, mi volt az eljárás eredeti (azaz valós) értelme. Ha az eredeti információ-tartalom már el is veszett, a közösséget összekovácsló funkció, az együtt ünneplés által keltett öröm érzete, stb. továbbra is megmaradhat. A „kiüresedés” fogalma alatt – jobb szót nem találván a jelenségre – az eredeti tartalom elvesztését értem, azt, amikor az eredeti tartalom már-már a felismerhetetlenségig eltorzul, illetve helyébe annak valamiféle csökevényes változata lép, esetleg teljesen eltűnik és egy másik tartalomnak adja át a helyét. Merthogy például egy rítusba az azt végzők mindenkor belelátanak, belemagyaráznak valamit, vagyis új információval töltik fel a megmaradt formát, ám történelmi tudásunk alapján *tudjuk*, hogy az eredetileg egészen mást jelentett, hogy az eredeti tartalomnak legfeljebb halovány nyomai őrződtek meg.⁵ Szépen példázza ezt a folyamatot Szent Katalin képi ábrázolásában – és ezzel párhuzamosan legendájában – bekövetkezett változás. A történet szerint Szent Katalint Maximinus császár késekkel kirakott kerékbe akarta töretni, ám a szent csodatevő ereje a kereket darabokra törte. (Később azért lefejezték.) Szent Katalint kezdetben a legendára emlékeztető egy kerékkel ábrázolták. Az idők során azonban a képen a kerék mérete mind kisebbé változott, míg végül a szent a két ujjával fogja, az addigra gyűrűnyi méretűvé változott kereket. Ahogyan csökkent a kerék mérete, úgy merült feledésbe az eredeti legenda. Idővel már senki nem tudta, mit jelent az a picike kerék Katalin kezében. S ekkor új legenda született, miszerint Szent Katalin misztikus eljegyzést kötött Krisztussal, a képen látható pici kerék pedig nem más, mint eljegyzési gyűrű. Látjuk tehát, hogy az ábrázolás eredeti információ-tartalma eltűnt, ott maradt egy tartalom nélküli forma (ti. a kerék), amelyet azután új tartalommal (jelentéssel) töltöttek föl.

A kis tradíció és a nagy tradíció ennek megfelelően egy-egy tudás-típussal is összefüggésbe hozható. Az előbbi a „tudni hogyan”, míg az utóbbi a „tudni mit” értelmében nevezhető tudásnak.⁶ (Mindazonáltal a kis tradícióban is megjelenhetnek „kvázi ontológiai” az egyén szintjén, most azonban a kultúra szintjén vizsgálódunk.) Mindezt az alábbi táblázatban foglalhatjuk össze:

Nagy tradíció:	Kis tradíció:
tartalom	forma és funkció ⁷
explicit tudás	implicit tudás
keresztény szent	kutyafejű emberalak
buddhista szerzetes	kvázi sámán
explicit buddhizmus	implicit bon

Összegzésképpen elmondhatjuk, hogy a kultúrákban vannak tudattalanul átöröklődő formák, amelyek képezik a kis tradíció lényegét. Ám vannak másféle reprezentációk is, amelyek átadódása, terjedése, tudatos folyamatok eredménye. Ezek azok a hódító eszmék, ideológiák, vallások, stb., amelyekből idővel nagy tradíció válhat. Eme kétféle terjedési mechanizmus két eltérő analógia felállítását teszi indokolttá, ám látni fogjuk, hogy a két elmélet egyetlen szerves egészet képezhet.

Mielőtt azonban a különféle biológiai analógiák vizsgálatára rátérnénk, fontos hangsúlyozni, hogy a redfieldi elmélet, csakúgy mint a következőkben leírt analógiák csupán *modellek*. A modellek pedig voltaképpen a természet karikatúrái, hiszen néhány lényeges jellemvonást felerősítenek, a többit viszont elmoszák. Így tehát csupán segítenek megérteni bizonyos jellemzőket, ámde nem kecsegtetnek a valóság hű leírásával. Szó nincs tehát arról, hogy egy kultúra annyira egyszerű lenne, mint amilyennek a modellek mutatják! Egy kultúrát csak egy végtelenül összetett struktúrával írhatnánk le, hiszen nyilvánvaló, hogy számtalan egymást átható réteg létezik, nem csupán kettő. Jelen dolgozat azonban a hagyományokat átörökítő kognitív struktúrák rétegzettségét, illetve a hagyományok belső szerkezetét vizsgálja, amelyet első lépésben csak az ilyen elnagyolt, leegyszerűsített modellek segítségével közelíthetünk meg. Mindazonáltal ez csupán egy segédeszköz, (Wittgenstein képével élve) létra, amelyet, ha felmásztunk rajta, el kell hájtanunk (Wittgenstein, 1989:90).

Mém kontra vírus

A Richard Dawkins nevéhez köthető mém-elmélet a gének analógiájára a kultúrában is feltételez replikálódó egységeket. „A mém lehet egy dallam, egy gondolat, egy jelző, ruhadivat, edények készítésének vagy boltívek építésének módja” (Dawkins, 1986:241) Azaz „a komplex ideák azon fajtája, melyek önmagukat *külön megjegyezhető egységekké* képesek alakítani” (Dennett, 1998:370). Dawkins szerint a mémek „agyból agyba költöznek egy olyan folyamat révén, amit tág értelemben utánzásnak nevezhetünk” (Dawkins, 1986:241). A mémek „öntudatlan, vak” replikátorok, amelyek az evolúció személytelen algoritmusának (variáció, szelekció és öröklődés) „engedelmeskedve” terjednek el egy adott kultúrában. A terjedés tehát automatikus, tudattalan és kontrollálatlan.⁸ Ha most visszatekintünk a fent tárgyalt kulturális jelenségekre, akkor úgy tűnik a mémkoncepció ismertetőjegyei a kis tradícióval mutatnak rokonságot. Hiszen mi is a kis tradíció? A kulturális formák tartalom nélküli, lokális, tudattalan öröklődése. (Voltaképpen a néprajzi survival jelensége.) Ez az öröklődés ráadásul a kultúrában vertikálisan terjedő, generációról generációra való áthagyományozódás. A formák, minták (szokások, rítusok, stb.) viszonylag pontosan másolódnak, noha óhatatlanul megjelenhetnek mutációk is. Mindent egybevetve úgy tűnik, a gén-analógia meglehetősen jól megragadja a jelenség lényegét. Dawkins azonban nem csupán a viszonylag pontosan másoló, többnyire vertikálisan terjedő kulturális alapelemeket nevezte mémeknek, hanem a mém szót sokkal szélesebb értelemben használta. Nála, mint azt a fenti idézetből láttuk, a ruhadivat, a dallam vagy egy jelszó éppúgy mém, mint az edények vagy a boltívek elkészítésének módja, tehát a horizontálisan és vertikálisan terjedő elemek egyaránt.

Mindazonáltal fontos hangsúlyoznunk, hogy a mémek korántsem a gének szolgálói, hanem önálló, replikálódó egységek, amelyek olykor a gének ellenében is hat-

hatnak (pl. az öngyilkosság mémje). „Egy kulturális jelenség lehet, hogy csak azért alakult úgy, ahogy alakult, mert ez önmagára nézve előnyös” (Dawkins, 1986:241). Ez különbözteti meg a mém-elméletet – hangsúlyozza Susan Blackmore – a hagyományosan kultúr-génekkal operáló elméletektől (Blackmore 2001:65-70). Ez utóbbiakban ugyanis a kulturális evolúció voltaképpen a biológiai evolúciót követi, (azaz „a gének tartják pórázon a kultúrát”).⁹ A paraszti kultúra (a kis tradíció) jelenségeinek vizsgálatánál, ha megmaradunk pusztán a kultúr-gén fogalmánál, azaz ha mindent biológiai, etológiai okokra vezetünk vissza, akkor olyannyira általános elméletet kapunk, amely lényegében szinte semmit nem magyaráz meg, legfőképpen nem a kultúrák sokféleségét. A mém, mint önálló, a génektől viszonylag független második replikátor viszont alkalmas lehet a kultúra bizonyos típusú változásainak, sokféleségének finomabb, árnyaltabb leírására.

Ám mielőtt elhamarkodottan kiterjesztenénk az elméletet a kultúra egészére, meg kell vizsgálnunk a lehetséges ellenvetéseket is. A mémkoncepcióval szemben megfogalmazott egyik legfontosabb kritika a tudatosságra vonatkozik. „A gén-mém analógia tetszetős” – jegyzi meg Pléh Csaba említett írásában –, „ha hirtelen kirobbanó divatok (mondjuk gyerekjáték- vagy felnőttjáték-divatok) jutnak eszünkbe. De vajon a terjedés ezen automatikus, kontrollálatlan, s főként mérlegeletlen felfogása áttehető-e minden tudásra, vagy a divattól eltérő rendszereknél nekünk, mint mérlegező egyéneknek, s a mérlegező közösségnek nagyobb kontrollunk van-e az átvétel felett?” Hasonlóképpen érvel Denett, amikor ironikusan és provokatívan megjegyzi: „A tudós pusztán egy módja annak, ahogy egy könyvtár másik könyvtárat hoz létre. Nem tudom, ki hogy van vele, de számomra nem igazán vonzó az a gondolat, hogy az agyam egyfajta trágyahalom, melyben más emberek gondolatcsírái új életre kapnak, mielőtt egy információs diaszpórában önmaguk másolatait elterjesztenék. Nagyon is úgy tűnik, hogy megfoszt engem elmém szerzői és kritikusai jelentőségétől.”¹⁰

Nos, úgy vélem a probléma megoldását nem feltétlenül a mémkoncepció elvetése jelenti. Ha így járnánk el, akkor a fürdővízzel együtt a gyermeket is kiöntenénk. Hiszen, amint láttuk a kultúrában igenis vannak tudattalanul terjedő reprezentációk, amelyek áthagyományozódásában elsősorban lélektani és szociálpszichológiai tényezők (csoport hovatartozás, identitás erősítése, stb.) játszanak szerepet, s az átadás módja a „tág értelemben vett utánzás”. Például nem azért állítunk karácsonykor fenyőfát, mert tudjuk, hogy ez egy kb. kétszáz éves protestáns, német szokás, aminek valódi jelentése – hogy ti. a téli napforduló ünnepén a tavaszt, a termékenységet jelképezte, illetve a paradicsomi életfát – fontos volna számunkra, hanem azért, mert mások is így tesznek, mert ez a *szokás*, amiben nevelkedtünk.

Az izolált, autonóm törzsi kultúrák ritka kivételétől eltekintve – ha a hagyományokat vizsgáljuk – megfigyelhetjük a struktúra kettőződését, azaz az elit eszme és a népi hagyomány közötti különbséget. Ez a kis falusi közösségekben éppúgy megjelenhet, mint a nagyobb civilizációkban. A magas kultúrát többnyire közvetítő személyek képviselik (sámán, törzsfőnök avagy a pap), akik a közösség tudásának szószólói, ápolói, velük szemben áll a nép tudása. Írásunk szempontjából most az az érdekes, hogy hogyan adódnak át a tudás-típusok, továbbá hogyan hat egymásra a kis és a nagy tradíció. Láttuk, hogy a kis tradíció jelenségeit egy öntudatlan áthagyományozódás tartja életben. De mi a helyzet a nagy tradícióval? Ez utóbbit templomokban, iskolákban ápolják, tudósok, filozófusok, papok elmélkednek róla. Az átvétel ebben az eset-

ben korántsem automatikus folyamat eredménye, sokkal inkább az adott eszme tudatos újrakonstruálásáról beszélhetünk. A tudós, avagy a pap *belátja* az adott eszme igazságát, nem pedig egyszerűen elhiszi. Hasonló a helyzet az éppen hódító eszmék esetében is (függetlenül attól, hogy később nagy tradíció válik-e belőlük). Az egyszerű parasztember, amikor Jehova tanúja lesz, akkor nem csupán átvesz egy kulturális rendszert, hanem *megvilágosodik*, a lét fundamentumának valamely mélyebb rétegét *megérti*. Jóllehet egy tudós ember megértése tartalmi szempontból többnyire mélyebb, alaposabb, mint egy egyszerű emberé, ám a kognitív folyamatok szintjén a megértés, belátás aktusa azonos. Röviden összefoglalva: az eszméket belátják, a szokásokat viszont megtartják! Az eszmék gyors terjedésénél tehát megértésről, belátásról beszélhetünk, amint azonban az adott eszme általánosabban elterjed egy kultúrában, az átadás elveszíti ezt a fajta tudatos jellegét. Akkor már csupán megtanulják. A „tanulás” kifejezés, ebben a kontextusban valódi megértés nélküli elsajátítást jelent. Lényegében tudatosság nélkül fogadják el a tartalmat, azaz elhiszik. Ekkor szoktuk úgy értékelni, hogy az adott eszme kiüresedett, közhellyé változott. Mindazonáltal könnyen megtéveszthet bennünket az, hogy ha megkérdezzük egy egyszerű embert, hogy mit miért tesz, az esetek többségében kapunk rá magyarázatot, azaz emberünk tisztában van például egy rítus jelentésével, kvázi-ontológiájával. Ilyenkor azonban csupán a megtanult értelmezést hallhatjuk vissza, ez azonban *nem az ő saját értelmezése* lesz. A nem belátáson alapuló elsajátítás során az adott tartalom szinte változtatás nélkül kerül át, azaz voltaképpen replikáció történik. Amikor azonban a belátás szerepet kap a folyamatban, akkor egy tudatos re- vagy újrakonstruálásról beszélhetünk. Ebben az esetben az adott eszme könnyebben változhat, azaz mutálódhat. A kultúrában tehát kétféle öröklődés-típust látunk: a tudattalan folyamatokon alapuló replikáció mellett, vannak olyan reprezentáció-terjedések, amelyekben a tudatosság, illetve az átvevők pszichikai jellegzetességei játszanak kulcsszerepet. Dan Sperber járványtani modelljében ez utóbbira helyeződik a hangsúly (Sperber, 2001).

Sperbert a társadalmilag érvényes gondolati mintázatok érdeklék, pontosabban az, hogy az egyének fejében körvonalazódott gondolatok miképpen tudnak elterjedni a társadalom szélesebb rétegeiben, azaz hogyan válnak egyes gondolatok népszerűvé. Ennek érdekében egy epidemiológiai analógiát állít fel, amelyben különböző fertőző betegségek terjedéséhez hasonlítja a gondolatok terjedését. A reprezentációk voltaképpen fertőző ágensek, azzal a pontosítással, hogy míg egy baktérium, avagy vírus lényegében változatlan marad minden átadásnál, a reprezentációk átvitele aktív átalakításokat is jelent. A fogadó szervezet minden alkalommal saját rendszerének keretein belül konstruálja újra az adott eszmét, gondolatot. A hangsúly a kognitív mechanizmusokra esik, éppen úgy, mint amikor a nagy tradíció mesterséges fenntartottságáról, illetve egy hódító eszme terjedéséről beszélünk. Bár Sperbernél teljesedik ki a gondolat, mindazonáltal már Dawkins elmélete is tartalmazta csírájában ezt a nézetet: „amikor azt mondjuk, hogy manapság minden biológus hisz Darwin elméletében, ezen nem azt értjük, hogy minden biológus agyába bevéődött Charles Darwin pontos szavainak azonos másolata. Minden egyén a maga módján értelmezi Darwin gondolatait (...) Darwin, ha olvasná ezt a könyvet, aligha ismerné fel benne saját eredeti elméletét” (Dawkins, 1986:245).

Dawkins és Sperber is úgy gondolta, hogy saját elméletével lényegében az összes kulturális elem terjedése leírható. Magam úgy vélem azonban, hogy célszerű *a két elmé-*

letet egymástól megkülönböztetve együtt használni aszerint, hogy mire helyeződik az alapvető hangsúly. Dawkins elméletében az átvétel a „tág értelemben vett utánzáson” alapul. Érdeemes volna tehát a kis tradícióra jellemző terjedési mechanizmus esetében a mém analógiát használni, amely így tehát inkább a kultúrában vertikálisan, öntudatlanul terjedő jelenségeket jelölné. Ezzel szemben Sperber elméletében a pszichikus változásokra, a tudatosságra helyeződik nagyobb hangsúly, a vírus analógiát ennek megfelelően inkább a kultúrában horizontálisan, gyorsan terjedő jelenségek leírására használhatnánk, ami főként a nagy tradíciók jellemzője. Így a kis és nagy tradíció fogalmaihoz egy-egy rájuk jellemzőbb terjedési elméletet kapcsolhatunk. Ugyanakkor újra hangsúlyozni szeretném, hogy itt csupán egy elnagyolt modellről van szó, hiszen *mindkét típusú terjedési mechanizmus megtalálható mind a kis, mind pedig a nagy tradíción belül is*. Csupán az arányokban fellelhető különbség teremti meg a kategorizáció lehetőségét.

Függetlenül azonban a kis és nagy tradíció elméletétől, még egy megjegyzést kell tennünk a mém kontra járványtan analógiához: a kultúrák egy hosszabb időn keresztül stagnáló, vagy alig változó típusainál nehéz a járványtani analógiát használni. Azaz ennek a használata éppen olyan korlátozott lehet mint a memetika. Hosszabb időn most azt értem, hogy adott kultúra a maga egész élettartama alatt vagy semmit, vagy csak minimálisat változik, akkor is csak külső hatásra. Ilyenek a természeti népek pl. bushmanok vagy az ausztrál bennszülöttek. Ha hihetünk a régészeti emlékeknek, akkor ezek a kultúrák maguktól semmit sem változtak. De hogy ne csak általánosságban beszéljünk, nézzünk egy konkrét példát: Egyiptomban, a keleti sivatagban látható sziklarajzok esetében komoly problémát jelent a kutatók számára azok datálása. A figurális ábrázolások zöme egyaránt lehet őskori, antik, „csupán” pár száz éves, vagy akár recens. Ráadásul nem pusztán a formavilágukat, de készítési módjukat tekintve is. (Ezeknél a rajzoknál a datálás egyetlen alapja csak a patina lehet.) Az afrikai sziklarajzok bár pontos, de spontán replikációk. Vannak azonban a kultúrában olyan jelenségek is, ahol a precíz átadás *kényszerítve* van. Például a rítusok esetében, ahol pontosan meghatározott módon *kell* eljárni. Ezekben az esetekben nincs értelme járványról beszélni, inkább memetikai ismétlődésről. A terjedési mechanizmusok sokféleségére Sperber is felfigyelt. Éppen ezért a különböző terjedési mintázatokat más és más betegséghez hasonlította (pl. malária, tüdőrák, vérszegénység). „A reprezentációk például különböző módon lehetnek kulturálisak. Vannak köztük olyanok, melyek lassan terjednek a nemzedékek között. Ezeket nevezzük hagyománynak, s ezek hasonlítanak az endémiákhoz. Más reprezentációk, melyek a modern kultúrára jellemzőek, igen gyorsan elterjednek egy egész populációban, élettartalmuk azonban igen rövid – ezeket nevezzük divatoknak, s ezek hasonlítanak a járványokhoz” (Sperber, 2001:84). Az endémia a járványok azon típusa, ami egy bizonyos területen belül szokásosan előfordul, azaz otthonos az adott területen. Így például a malária, vagy az AIDS Afrika bizonyos pontjain. Ez az analógia azonban csak annyiban találó, amennyiben egy adott hagyománynak is megvan a maga területe (mondjuk a buddhizmusnak Kelet). Ha azonban a terjedési mechanizmust nézzük, és ha következtetéseket akarunk lenni Sperber elméletéhez, akkor ezt kell tennünk, rögvest kitűnik, hogy a járvány attól még járvány marad, azaz egy viszonylag gyors, horizontális terjedésű folyamat, ami semmiképpen nem jellemzi a generációkról generációkra szálló hagyományokat. A kevésbé változó formák apáról fiúra öröklődő vertikális terjedése sokkal inkább a gén-analógia használatára ösztönöz.

Sperber epidemiológiai és Dawkins memetikai elmélete azonban összebékíthető. A biológiai alapokat zárójelbe téve, tekintsük a lokális kultúrát élő szervezetnek, amely ki van téve különböző fertőző betegségek, azaz a hódító eszmék veszélyének. A metaforikusan értendő vírus lényege az eszmék (hittételek, világgépek, stb.) valódi szemantikai tartalma. A kis tradíció a kulturális immunrendszerrel áll szoros összefüggésben. Amikor a vírus behatol a szervezetbe, megpróbálja azt átalakítani, pontosabban, amint már fentebb szó volt róla a létező formákat kisajátítani. Ha ez sikerül, a gazdaszervezet belehal. Így irtotta ki például az Iszlám a Közel-Kelet ősi kultúráit. Igaz ugyan, hogy korábban már a későantik világ multikulturalizmusa fellázította ezeket a kultúrákat, tehát egy legyengült gazdaszervezetről volt szó. Először a hellenizmus, majd a kereszténység támadott, végül az iszlám vitte tőkélyre a pusztítást. (Ez arra is tanulság, hogy rendszerint egyetlen rohamra nem pusztul el a gazdaszervezet.)

A másik lehetőség (és ez a gyakoribb), hogy egyáltalán nem pusztul el a szervezet. Ilyenkor a hódító eszme, illetve a nagy tradíció semmisül meg. Az esetek többségében ilyenkor kivonul az adott területről, illetve nem tudja megvetni a lábát ott (pl. a buddhizmus kiszorult szülőhazájából, Indiából). Gyakran azonban azáltal heveri ki a fertőzést egy adott organizmus (lokális kultúra), hogy magába integrálja annak információtartalmát, mintegy magához idomítja azt. Amikor tehát a hódító eszmék elterjednek a kultúrában és idővel tudattalanná válnak, kiüresednek, nos ez az eszme szempontjából „rossz”, ám a lokális kultúra szempontjából „jó”, hiszen a vírus elveszítette „mérge”t. (Mint az említett tibeti buddhizmus, a helyi kultuszok, népi vallássosság a katolicizmusban, stb.) Minden esetben egy fertőzés történt, amit ily módon az adott lokális kultúra kihevert – igaz bizonyos átalakulások árán.

A nagy tradíció sokszor képes a megújulásra (vallási, ideológiai reformok). Ez lényegében a vírus mutációja, amely látszólagosan a fennálló nagy tradíciót támadja, valójában azonban a gazdaszervezetet. Így például az eretnek mozgalmak zöme látszólag a katolicizmust támadta, ám valójában a társadalmi rendet bomlasztották, hiszen a köznapi élet szintjéig át akarták alakítani a kultúrát. Ebben rejlett fő veszélyességük (melyet az intelligensebb inkvizítorok pontosan tudtak, ezért küzdöttek olyan elszántan ellenük).

A kis tradíció/nagy tradíció viszony vagy dualitás a kultúrában tehát a betegség megfelelője. Azé, ami nem halálos, ám meghatározza a megtámadott szervezet működését, lehatárolja annak mozgását, szabadságát, új keretet ad neki (miként a középkorban a filozófia is csak a teológián belül működhetett, a szocializmus idején írt könyvekhez pedig hozzá kellett csapni a „vörös farkat”).

Dan Sperber elméletében a járványtani metafora – mint arra Pléh Csaba is felhívta figyelmünket – nem azt a negatív asszociációt hordozza, amelyet a köznapi kommunikációban, illetve a társadalomtudomány számos régi elméletében megszoktunk, azaz nála a fertőzésanalógia elveszíti negatív felhangjait, és a gondolatok terjedésének általános modelljévé lesz. Mindazonáltal egy ilyen analógia használata óhatatlanul felveti a kérdést: mi az egészséges egy kultúra esetében? Anélkül tehát, hogy bármiféle értékítéletet csempésznénk vissza az elméletbe, annak sajátos logikájából következően egészségesnek egy autonóm kultúrát tekinthetünk, egy egységes, koherens rendszert, amelyben megszűnik a kis és nagy tradíció kettőssége, ahol is a rendszer önfenntartóvá válik, és saját maga termeli ki a létfenntartásához szükséges tudatos magyarázatokat.

A járványtani analógia segítségével a Redfield által megemlített jelenségek mellett más jelenségek is új megvilágításba kerülhetnek. Így például értelmet nyerhetnek olyan fogalmak, mint a kultúrák elöregedése, kultúrák regenerációja, avagy az intolerancia, mint védekező mechanizmus, stb. Az immunrendszer működésének további jó példáját nyújtja a szakember mítosza, amely korunk egyik alapmítoszává vált szemben a megelőző évszázadok zseni- és polihisztor-kultuszával. „Emberi szempontból” a szakmai szigor a zsenialitás, a kreativitás, a fantázia és az intellektuális nagyvonalúság ellentételezése, a középszer kultusza. Ugyanakkor ez egy szabályozó rendszer: a kultúra ugyanis képtelen lenne elviselni a zsenialitás és az információs robbanás találkozása adta minőségi ugrást. E kettő kereszteződése szétvetné a kultúrát. Nem véletlen, hogy a szakember-mítosz egyidőben jelenik meg az információs robbanással. Az sem véletlen, hogy a zseni-mítosz még ez előtt az információs robbanás előtt dívott.

Kísérlet a redfieldi elmélet kiterjesztésére

Továbbiakban egy konkrét esettanulmányban összegezzük az eddigieket. Látuk, hogy a redfieldi kis tradíció/nagy tradíció fogalompár segítségével érzékletesen megragadható egy adott kultúrán belül a hagyományos vallásosság, illetve az elit által képviselt eszmék közötti különbség, illetve a kettőjük viszonyrendszere. A kis és nagy tradíció jellemzői azonban nem csupán a vallásosság dimenziójában érvényesek, hanem kiterjeszthetők más kulturális jelenségekre is, így például a politikai ideológiák világára. Ráadásul – és ez megkönnyíti Redfield elméletének kiterjesztését – a politikai ideológiák fenomenológiailag és funkciójukat tekintve is sok ponton rokoníthatók a vallással, noha természetesen egészen más kulturális rendszert alkotnak (Durkheim, 1915).

A kis és nagy tradíció kettősségének egyik legjobb példája a politikai ideológiák terén a marxizmus. Már a poszt-sztálinista időszak egyik közhelye volt marxista teoretikusok, illetve politikusok nyilatkozataiban, szólamaiban, cikkeiben, hogy a szocializmus minden országban a helyi sajátosságoknak megfelelően fejlődik, illetve, hogy nemzeti arculatot ölt.¹¹ Úgy tudom eme jelenségnek tudományosan kidolgozott teóriája nincs, ám a témával foglalkozó csaknem minden jelentősebb kutató megemlékezett róla, a politikusok pedig teljes természetességgel dolgozták be beszédeikbe. Ami a kommunisták részéről pozitív előjelű ténymegállapításként hangozott, a létező szocializmus kritikusai szájából, tollából pejoratív hangvétellel fogalmazódott meg. Az utóbbiak olyan jelenségeként kezelték, amely rávilágít a létező szocializmus álságos mivoltára, elmaradottságára, sőt számukra majdhogynem minden hiba forrásává vált.

Miről is van szó? A kínai típusú szocializmus valójában nem más, mint marxista köntösbe öltöztetett ázsiai termelési mód, illetve az ősi császári Kína továbbélése, ami a paraszt társadalomtól kezdve a kultúra egészére igaz lehet. Jordán Gyula a Mao körül kialakult személyi kultuszról a következőket írja: „A rendszer legitimitását erősítette az a tisztelet és kultusz, amit a tekintélyelv sok évszázados hagyományaira is építve Mao körül kialakítottak. (...) Az egyszerű átlagpolgárok számára ugyanolyan felfoghatatlan távolságban és mindenféle feltételezésektől övezve helyezkedett el, mint régen a császár, így a kommunista propagandának semmiféle erőfeszítést nem kellett tenni, hogy az »Ég fia« körül évszázadok alatt kialakult tiszteletet a megvál-

tozott körülmények és frazeológia ellenére átvigyék Maora” (Jordán, 1999:194). Példák tucatjait sorolhatnánk még arra vonatkozóan, miként jelentkezett, élt tovább az ősi kultúra, mint kis tradíció a térségben: történetek egész sorát hallhatjuk túlélő visszaemlékezőktől pl. a kulturális forradalom idejéből, hogy egyes kínai falvakban teát főztek a párttagkönyvekből, amelyet a fej alá kellett tenni, hogy segítsen a betegségek megelőzésében, vagy amolyan amulettként alkalmazták. Sőt, még az emberáldozat is megjelenik: egy faluban megöltek egy burzsoá leszármazottat és a szívét rituálisan megették. A keleti típusú szocializmus egyik élő múzeuma ma Észak-Korea, ami sokkal inkább közösségi tulajdonon (azaz ázsiai termelési módon) alapuló szakrális istenkirályság, mintsem a Marx által megálmodott fejlett szocialista társadalom.

Majdhogynem közhely, hogy a sztálini Oroszország sok szempontból – a forradalom rövid szünete után – a cári félféudális, prekapitalista rendszer továbbélése. Sztálin, a népek atyja inkább volt keleti uralkodó „igazi atyuska”, mintsem a proletariátus élcsapatának vezére (Deutcher, 1990; Krausz 1996, 1997; Daniels, 1990; Gill, 1990). A kolhozosítás valójában a régi paraszti földközösség, az obscsina visszahozása volt, pontosabban ideológiai köntösbe öltöztetett megmentése attól a Nyugatról jött kapitalista fejlődési mintától, ami a századfordulóra Oroszországot is elérte.

Romániában a régi vajdák és a fanarióta uralom reneszánsza volt a Ceausescu rendszer. De hogy egy kicsit saját házunk táján is sepregezzünk: egy itthoni szocialista faluban az emberek úgy voltak párttagok, mint ahogy templomba jártak régen. A keménykezű rendőrt semmi sem különböztette meg a csendőrtől, ahogyan a dzsentri-mulatozások is átmentődtek a felsőbb pártvezetés körébe vadászattal összekötött gulyás-partik formájában.

Ezek persze csupán kiragadott példák, amelyekkel érzékeltetni akartam, miről is van szó: a kultúra alárendelődött ugyan egy nagy tradíciónak, ámde mégis legyőzte, magába integrálta azt. A leglátványosabb példája ennek az elvnek Afrika, ahol a régi törzsi ellentétek osztályharcok ideológiai örve alatt folytatódtak tovább. A Szovjetunió és a többi szocialista ország által támogatott helyi felszabadítási mozgalmak már a kezdet kezdetétől a helyi törzsi viszonyokat vették alapul, és erre épültek azután a későbbi szocialista kísérletek, amelyekben az ősi földközösségek, vagyonközösségek eszméje tér vissza a marxizmus nevében. Ez volt az ún. „törzsi szocializmus”, (amelyen Európában még a kritikusabb marxisták is mosolyogtak).

A létező szocializmus esetében látjuk tehát a kis tradíció/nagy tradíció kettősségének meglétét, a globális hódító eszme és a lokális kultúra közti ellentmondást, ami a kis és nagy tradíció kettősségében sajátos szimbiózisba kerül egymással. Az ellentmondás tehát csak látszólagos, mivel a szimbiózisban nagyszerűen megférnek egymás mellett. Vagyis Kínában, Afrikában és Oroszországban, de részben Kelet-Európában is a régi viszonyok – nyugodtan mondhatjuk a régi kultúra – háborítatlanul tovább élt volna a forradalmi eszme keretei között is.

A marxizmus, mint nagy tradíció, mint globális eszme mindenhol, ahol megjelent a lokális hagyományokhoz illeszkedett. Ebben az esetben azonban lokális hagyományt már nem feltétlenül egy falu képvisel, hanem egy helyi kultúra. Lokális az, ami szembe fordul a globálissal. A két fogalom csak az egymáshoz való viszonyukban értelmezhető. Voltaképpen ugyanaz a kultúra egyaránt lehet lokális és globális is: például a kínai szocializmus lokális a marxizmus általános eszméjéhez képest, ám globális a kínai falvakban megvalósuló formákhoz képest.

De menjünk tovább és nézzük meg a memetikai/epidemiológiai analógia segítségével, mi is történt „valójában”? Megjelenik egy hódító, új eszme, amely mintegy vírusként megtámadja az adott lokális kultúrát. Ez a marxizmusnak az az időszaka, amikor mint igazi forradalmi eszme mindent meg akar változtatni, azaz Oroszországban az 1914-től 1924-ig terjedő időszak, nálunk inkább az ötvenes évek. Kínában a folyamat sajátossága miatt más modell érvényesült, mert ott a maoizmus a kulturális forradalommal teljesebbé válik. A történelem, illetve a politika nyelvén egy konszolidációs időszak következett be. Valójában azonban, ami a politikában konszolidációs időszak, az a kultúra szempontjából az adott lokális kultúra védekezése a behatolóval szemben, feléledése, egyfajta visszatalálása önmagához, ahhoz hasonlóan, mint amikor egy immunrendszer ellenanyagot termel. Ekkor áll be a kis és nagy tradíció kettősségének időszaka. Az explicit tartalmat a marxizmus mint nagy tradíció képviseli. A kis tradíciót a régi szokások, a mentalitás, a hagyományok, a gondolkodásmód alkotják, amelyek mintegy keretet adnak a nagy tradíció (létező szocializmus) kibontakozásának.

A marxizmus a „kulturális immunológia” szempontjából különösen hálás példa, ugyanis egy duplacsavar rejlik benne, ami túlmutat a szimpla kis tradíció/nagy tradíció kettősségen. Ha távolról nézzük azt, ami az elmúlt száz évben történt az ún. létező szocializmus kapcsán, akkor egy sokkal bonyolultabb képet és egészen megdöbbentő eredményt kapunk. A marxista ideológia szinte a legtöbb helyen, ahol uralkodó ideológiává vált és létrejött a szocialista társadalom, nem egyszerűen egy ezekbe a régiókba avagy lokális kultúrákba behatoló és azt átmenetileg uraló idegen kulturális rendszer volt, hanem egy olyan „betegség”, amely védelmet nyújtott az adott kultúra számára egy sokkal súlyosabb betegség, egy halálos kor: a globális kapitalizmus, azaz ezekbe a kultúrákba behatoló nyugati fejlődés modell (és annak kulturái) ellen.

Ezek a kultúrák ugyanis a szocializmus révén lettek önállóak, találtak vissza önmagukhoz és álltak ellent a hódító Nyugatnak. Még hozzá nem egyszerűen politikai téren. Nem csak arról van szó, hogy Kína vagy az afrikai régiók lettek függetlenek, vagy Oroszország a sztálinizmus révén lett világhatalom (persze ez is), hanem, hogy a régi orosz, kínai, koreai, afrikai, stb. hagyományok, mentalitás maradtak fenn a szocializmus révén. Azok a kulturális sajátosságok, amelyeket a nyugati kapitalista fejlődés elpusztított vagy sokkal inkább megváltoztatott volna. Habár a szocializmus ezeket megbolygatta, sőt látszólag óriási pusztítást vitt végbe (templomok lerombolása, a paraszti társadalomba való beavatkozás, erőltetett iparosítás, a kulturális forradalom tradicionális kultúrát romboló hatásai, stb.), valójában ezeket lejegelte.¹² Hasonlóképpen ahhoz, ahogy az Oszmán Birodalom a Balkánt lejegelte és tartósította. A kulturális produktumokat szétzúzta, ám a kultúra gyökerét, a gondolkodásmódot mégis életben tartotta, mi több megerősítette. Így a marxizmus egy olyan szérumhoz hasonlítható, amelynek a mellékhatásai ugyan szörnyűek, ám az életben maradáshoz szolgálja.

Külön figyelmet érdemel, hogy az említett „káros mellékhatások”, a tradicionális kultúra rombolása a konszolidáció előtti átmeneti időszakhoz, a forradalomhoz kapcsolható. Azután, az azt követő sztálinizmus és a többi hasonló „helyi sajátosságokat” felvevő szocializmus bizonyos ősi kulturális formákat kifejezetten favorizált. Gondoljunk például a népművészet, illetve a népzene támogatottságára. (Szemben azzal, ami alternatíva kívánt lenni: az olyan dekadens nyugati kulturális termékek, mint a rockzene, a jazz, stb.)

A dolog bonyolultságát mi sem mutatja jobban, mint a már említett obszcina példája: A prefeudális, félig-meddig az ázsiai termelési mód fogalmkörébe sorolható régi orosz tradicionális paraszti földközösség a XIX. század végén kezdett megbomlani a lassan kialakuló orosz kapitalizmus hatására. Kialakult egy módosabb agrárkapitalista, paraszti vállalkozó réteg. Ezt a fejlődést akasztotta meg a forradalom, illetve a hadikommunizmus. Majd miután az nem működött, Lenin meghirdette a NEP-et (amit a balos utópisták rekapitalizálódásnak minősítettek). Ennek vetett véget a sztálinizmus az erőszakos kolhozosítással, ami voltaképpen nem volt más, mint a régi obszcina feltámasztása.¹³ A folyamat lényegét G. P. Fedotov foglalta össze aforizmatikus tömörséggel: „A kalapács összezúzta a sarlót, hogy traktort készítsen belőle” (Fedotov, 1992:18). Mi történt tehát? A marxizmus, mint nagy tradíció első látásra úgy tűnik, hogy tudatosan, felülről vezérelve alakította ki a gazdaságot, valójában – távolról nézve – azonban a marxizmus leple alatt az ősi kultúra regenerálódott. Itt tehát nem a gazdaságról van szó, hanem az életmódról. A marxizmus egy erőszakos ideológia nevében beleszólt a gazdaság működésébe, az emberek életébe, de a kultúra szempontjából eme *tudatos* aktus valójában csupán látszat, mert a kultúra *tudattalan* önalakításáról, pontosabban regenerálódásáról beszélhetünk.¹⁴

A létező szocializmus kérdése persze rendkívül bonyolult és összetett, és sok esetben valóban a modernizációt szolgálta. Véleményem szerint azonban a létező szocializmus megítélésében ez csak másodlagos szempont, a modernizáció a kultúrával kapcsolatban inkább csak bizonyos külsőségekben nyilvánult meg. Valójában az adott kultúra rearchaizálása volt a kapitalizmus által reprezentált nyugati kulturális behatással szemben. Vagyis a létező szocializmus olyan jelenségei, mint a társadalmi mobilitás, illetve az ezzel együttjáró olyan kísérőjelenségek, mint a címek és rangok megszűnése, mint az iparosítás és az ipari kultúrával megjelenő futurisztikus elképzelések favorizálása, stb. a *kultúra szempontjából*, pontosabban a kultúra mélyrétege szempontjából, amit az adott kultúrát alkotó egyének és csoportok *mentalitása* reprezentál, csupán másodlagos jelentőségű. Az olyan, szinte toposznak számító nézetek, mint a lenini, sztálini, stb. rendszerek az ázsiai termelési mód (illetve Európában a feudális struktúra) a kultúra e mélyrétege szempontjából inkább fontosak, mint a szocializmus alatt végbement modernizáció. Ezzel természetesen lehet vitatkozni, viszont a dolgozat keretei nem adják meg a lehetőséget ennek kimerítő elemzésére, így ez a jelen kontextusban megmarad a redfieldi modell kiterjesztését illusztrálандó munkahipotézis szintjén.¹⁵ Egyébként, ha e nézetem egyáltalán nem volna helytálló, a létező szocializmust megvalósító országok (térsegek) ősi kultúrái archaikus elemeinek továbbélése akkor is kétségbevonhatatlan tény. Ennélfogva a redfieldi modell mindenképpen alkalmazható akkor is, ha a fenti munkahipotézis alapjaiban elhibázott lenne. Itt ugyanis ugyanazzal a kettősséggel állunk szemben, mint a már említett példák esetében, azaz létezik egy lokális kultúra a maga ősi mentalitásával, amelyre rátelepedett egy nagy, lokális határokon átlépő, univerzális, globális igényekkel fellépő eszmerendszer a marxizmus, illetve ennek lenini, sztálini, maoi formái. Így e fenti rész a redfieldi modelltől szolt, nem pedig a létező szocializmus(ok) kimerítő elemzése kívánt lenni.

A létező szocializmus példája tehát azt mutatja, hogy függetlenül az egyéni szándékoktól, történelmi beágyazottságtól, úgy is szemlélhetjük a kultúrákat, mint önálló, önszerveződő organizmusokat. De hozzunk egy másik szemléletes példát egy

egészen más területről: miután a protestantizmus – katolicizmus földrajzi határai le-tisztázódtak, a térképen nagyjából a hajdani Nyugat-Római Birodalom határai rajz-
lódta ki. (Az anglikán terület is katolikusnak tekinthető a kultúra szempontjából, hi-
szen a pápai fennhatóságon kívül minden másban megmaradtak a katolikus jellemvo-
nások.) Történetileg persze minden egyes ország esetében lehetne racionális érveket
hozni, arra vonatkozóan, hogy miért lett az adott ország inkább a katolicizmus avagy
a protestantizmus otthona.¹⁶ Ám távolról nézve egy emberen túli képet kapunk,
amelyben a kultúra, mint élő szervezet jelenik meg.

Kísérlet a kulturális változások tipizálására

Úgy tűnik, az analógiák a vizsgálódás eddigi szintjén működnek. Mindazonáltal
nem elégedhetünk meg ennyivel, hacsak nem akarunk a felszínes gondolkodás zsák-
utcájába jutni. Ahhoz, hogy a terjedés-elméletekről pontos és releváns megállapításo-
kat tehessünk, a kulturális folyamatokat, változás-típusokat mélyebb analízis alá kell
vetnünk. A reprezentáció-terjedés elméleteivel – különös tekintettel a mém-elméletre
– szemben azt az ellenérvet szokták felvetni, hogy nehezen meghatározható az a kul-
turális egység, amelynek az öröklődéséről szó van. Dawkins például egyaránt
mémként kezeli a bölgtívet, a dallamokat, az eszméket és a vallásokat is, azaz az egé-
szen egyszerű (még önállóan megjegyezhető) egységeket csakúgy, mint egész eszme-
rendszereket (Dawkins, 1986). Susan Blackmore úgy próbál finomítani az elképzelé-
sen, hogy az összetettebb jelenségekre a „mémplex” elnevezést használja
(Blackmore, 2001). Ezek tehát mémek társulásai, amelyek egymást segítik az öröklő-
désben. Látnunk kell azonban, hogy ez a megoldás sokkal inkább elfedi a problémát
semmint feloldja. Ha kijelentjük mondjuk a vallásokról, hogy azok mémplexek – aho-
gyan Blackmore teszi – akkor egy elemzési szinttel feljebb kerülünk, ahol már képte-
lenség annak az elemzése, hogy voltaképpen milyen mémek azok, amelyek össze-
álltak egy viszonylag egységes rendszerré. Honnan „ismerik fel” egymást az összetar-
tozó mémek? Vagyis mitől összetartozóak egy mémplexen belül? Ez a kérdés különö-
sen azokban az esetekben fontos, amikor azt látjuk, hogy például egymással látszólag
inkonzisztens eszmék állnak össze egy koherens rendszerré. A memetika egyik fon-
tos feladata pedig éppen az lehetne, hogy ezen társulások belső logikáját felfedje.
Lássunk két esetet: például a hazai közéletben, az SZDSZ holdudvarát alkotó liberá-
lis értelmiségiek körében a szegények, a hajléktalanok, az elesettek egy sajátos kul-
tusza figyelhető meg. (Ezzel függhet össze, hogy – legalábbis eddigi megfigyeléseim
szerint – a szociális munkások körében az elmúlt években igen népszerű volt az
SZDSZ.) Ez azért különösen érdekes, mert a párt kezdettől fogva a szabadversenyes
kapitalizmus első számú hirdetője volt a hazai pártok között. Hogyan kerülhet össze
ez a kétféle beállítódás? Az ellentmondás könnyen feloldható. Ugyanis, ha a szegény-
ség SZDSZ-féle értelmezésének mélyére ásunk, azaz e probléma liberális megjelení-
téseit annak kontextusában szemléljük, hamar kitűnik, hogy náluk e fogalom koránt-
sem a hagyományos baloldali jelentést hordozza, hanem egy kulturális kategóriává vá-
lik. Náluk a szegénység voltaképpen a „másság”, ill. a „kisebbség” fogalmaival ekvi-
valens, pontosabban: ez utóbbiak egyik formájaként jelentkezik. Így a hajléktalanok,
vagy éppen a kisnyugdíjasok egy kalap alá kerülnek a melegekkel, a lesbizkusokkal, az

elnyomott nőkkel, stb. (A romákról már nem is szólva, akik ily módon kétszeresen „mások”, ill. „kisebbségek”). A „kisebbség” és az ebből adódó „másság” védelme pedig az emberi jogok, vagy méginkább: az egyén jogainak, az individualizmusnak filozófiai talaján fogalmazódik meg. Ennélfogva tehát a „liberális szegénykultusz” nem hordoz magában antikapitalista tendenciákat, mivel végső alapja ugyanaz, ami a szabadversenyos kapitalizmusé: az individualizmus. Látjuk tehát, hogy egy mémplex mélyebb elemzése egészen új összefüggések megvilágítására alkalmas, és feloldhatja a látszólagos ellentmondást.

Nézzünk egy másik példát is erre, a látszólagos összeférhetetlenség ellenére létrejött társulásra: aki ma Magyarországon, ill. valamely nyugati országban buddhistának vallja magát, és tagja is egy ilyen közösségnek, az rendszerint elfogadja az okkultizmus számos más irányzatát is. Így egy valamirevaló buddhista hisz az asztrológiában, az aurában, a természetgyógyászatban, a telepátiában, stb. Mondanunk sem kell, hogy a buddhizmus eszméjének ezekhez az okkult irányzatokhoz semmi köze nincs, mégis összetársultak, s ennek révén együtt „öröklődnek” nyugaton.¹⁷¹⁸ Egy vizsgálat során természetesen itt is ki lehetne mutatni, mi az, ami összeköti ezeket az eszméket.

Ha tehát a hagyományok öröklődéséről beszélünk, fel kell bontanunk ezeket a mémplexeket alkotóelemeikre, hogy megérthessük az öröklődés mikéntjét. A teljesség igénye nélkül vizsgáljunk tehát meg néhány általánosan ismert kulturális jelenséget – amelyek mindegyikében valamiféle öröklődésről beszélhetünk – abból a szempontból, hogy milyen változás-típus jellemzi, vagyis az adott kulturális folyamat során pontosan mi is az, ami öröklődik, és mi az, ami változik. Egyáltalán milyen értelemben beszélhetünk változásról? A néprajzból oly jól ismert *survival* esetében például bizonyos kulturális formák, *mint puszta formák* élnek tovább egy megváltozott értelmezési kereten belül. (Bon hagyományok és istenek a buddhizmusban, pogány istenek keresztény szentekként, stb.) Vagy nézzük az ún. „*gesunkenes Kulturgut*” jelenségét, amikor az elit kultúra produktumai egy idő után – többnyire első közegükben történt „elhasználódásuk” után – mintegy „lecsöpögnek” az alsóbb társadalmi rétegek kultúrájába, persze ennek révén bizonyos változásokon mennek keresztül. (Ilyen például az, amikor a polgári szalonokból tisztaszoba lesz, vagy a nemesi viseletből paraszti öltözet, vagy nyugatias hangzású neveket adnak alsóbb társadalmi rétegek szülötteinek, stb.) Nos, itt már bonyolultabb a helyzet, mivel továbbélnék ugyan a formák, ám meg is változnak. A szalon és a tisztaszoba *funkciójában* megőriz valami azonosat, ti. a reprezentáció célját szolgálja, ám amíg a polgári szalon a lakás szerves része volt, azaz használták a mindennapi élet során (a vendégeket ott ültették le, stb.), addig egy parasztház tisztaszobája kívül esett az élettéren, kizárólag reprezentációs célokat szolgált. Beszélhetünk továbbá egy bizonyos kulturális elem *adaptációjáról*, amikor például egy városi kisgyerek barbie-babákkal játssza el a betlehemest karácsonykor. Vagy amikor egy őserdei törzslet arra kényszerítenek, hogy egy városba beköltözzön, és a törzs továbbra is megtartja szokásos ünnepeit, ám most már nem gombából főzött itallal érik el a bódult állapotot, hanem mondjuk sört isznak a rítus során. Ezekben az esetekben a rítus tartalma és funkciója azonos maradt, ám a forma változott. Adott esetben egy-egy kulturális elem *alcázását* figyelhetjük meg. Napjainkban az okkultizmus mint ál-tudomány jelenik meg: átveszi a tudományos szóhasználatot, eszközöket (például a természetgyógyászat is fehér köpenyt ölt), stb. Ilyenkor a tartalom megváltozik (tudományosból áltudományossá válik), ám a forma (tudományoskodás) és bi-

zonyos szempontból a funkció (gyógyítás) azonosnak tekinthető. A *revival* azt a jelenséget jelöli, amikor valamilyen hagyományt mesterségesen újra felélesztnek (pl. táncház-mozgalom). Ez utóbbi azért is érdekes jelenség, mivel itt éppen a gesunkenes Kulturgut ellenkezőjéről van szó: az elitkultúra fedez fel valamit a népi kultúrából, és konstruálja újra azt. Megemlíthetjük továbbá a *mitizálódás* folyamatát (amikor egy egyszerű történetből, vagy történeti eseményből mítosz lesz), vagy ennek rokonát, a *szimbolizációt* (pl. a kereszt, ami kivégző eszökből szakrális szimbólummá vált). Megint más típusú kulturális változás, amikor egy adott tárgyat vagy eszmét a kényszerítő körülmények hatására vagy a kecsegtető haszon reményében más célra használnak, mint amire az eredetileg való. (Pl. amikor politikai ideológiaként használnak fel egy tudományos eszmét, vagy a papírhiány miatt könyvekkel gyújtanak be.) Ezekben az esetekben a *tartalom* (az eszme jelentése) és vele együtt a *funkció* (amire használják) megváltozik, ám a forma megmarad. Sorolhatnánk még tovább a példákat, ám ennyiből is kitétszik, mennyire összetett problémával állunk szemben.

A pontosabb megragadhatóság érdekében, – mintegy munkahipotézisként – a példák alapján úgy tűnik, érdemes bevezetnünk a *forma, funkció és tartalom* hármas kategóriáját a kulturális jelenségek vizsgálatában. Természetesen tisztában vagyok vele, hogy ezek megkérdőjelezhető fogalmak, amelyeket a különböző szakirodalmakban, társadalomtudományokban többféle értelemben használnak. Éppen ezért röviden összefoglalom, miként is értelmezzük ezeket a jelen kontextusban. A forma voltaképpen a megjelenés. Egy tárgy alakja, egy rítus elvégzésének módja, egy eszme „szemantikai burka”, azaz leírása, a szóhasználat, a stílus, és a szerkezet, azaz megjelenítésének módja. A funkció még problémásabb fogalom. Az antropológiában kettős értelemben ismert, főként Malinowski és Radcliffe-Brown munkássága nyomán. Míg Malinowski az emberi szükségletekből indult ki, kollégája a struktúrában – amelyet az élő organizmusokhoz hasonlított – betöltött szerepre helyezte a hangsúlyt. Például, ha a vallás fő funkciójaként a nyugalmat, a békét tekintjük, akkor Malinowski megközelítésével azt mondhatjuk, hogy annak funkciója a lelki béke az egyén számára. Ám ha ezt Radcliffe-Brown szemüvegével nézzük, akkor inkább azt mondhatjuk, hogy a vallás funkciója a társadalmi béke fenntartása. (Persze ezt csak a példa érthetősége kedvéért írom, a vallás tényleges funkciójához ennek semmi köze, hiszen jóval bonyolultabb kérdés.) Egyelőre azonban ne menjünk bele ilyen finom megkülönböztetésekbe, hanem a funkció szót annak hétköznapi értelmében használjuk. (A pénz funkciója a fizetés.) Ugyanakkor nem zárhatjuk ki annak a lehetőségét, hogy a további elemzés során mégis szükségesnek látszik majd a pontosítás.

A három kategória segítségével felállíthatunk egy tipológiát, amely segíthet rávilágítani arra, mikor is beszélhetünk „memetikai öröklődésről” és mikor egy „vírus terjedéséről”:

	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.
tartalom	+	-	+	-	-	+	+	-
forma	+	-	-	+	-	-	+	+
funkció	+	-	-	-	+	+	-	+

(+ : változás; - : állandóság;

Az 1-től 8-ig terjedő számok a típusokat jelölik.)

Az első esetben a tartalom, a forma és a funkció is megváltozott. Ez lényegében egy kulturális jelenség teljes eltűnését jelöli. Példa: Az iszlám kiszorította a Közel-Kelet antik kultúráját, szinte nyomtalanul eltörölve azt.

A második típusban sem a tartalom, sem a forma, sem pedig a funkció nem változik. Példa: az ausztrál bennszülöttek már említett sziklarajzai. Lényegében ide sorolhatók a nem változó kultúrák produktumai.

A harmadik oszlop azt jelöli, amikor egy kulturális tartalom megváltozik, viszont a forma és a funkció változatlan marad. Példa: Anubiszból Szent Kristóf lett, azaz az egyiptomi hitvilágot felváltotta a kereszténység (tartalom), az alak ábrázolása illetve a vallásban betöltött funkciója viszont lényegében megmaradt. További példák: Jézus szíve körmenet helyett Marat szíve körmenetet tartottak a francia forradalom idején; amuletek helyett a Vörös Könyvecskét használták Kínában mindenféle gyógyításra.

A negyedik változatban a forma megváltozik, míg a tartalom és a funkció továbböröklődik. Példa az UFO-hit, ami voltaképpen modern, technicizált démonhit. A démonokból UFO lett (forma), viszont a tartalom, miszerint az emberek felett jó vagy rossz indulatú félisteni lények léteznek, amelyek elrabolják vagy segítik őket, lényegében nem változott, csakúgy, mint a hit funkciója sem, ami a kapcsolatfelvétel lehetősége ilyen lényekkel. További példa: a rubel, amely nevében is őrzi, hogy eredetileg ezüstrúd volt, majd később változott érmévé, illetve papírpénzzé.

Az ötödik variációban csupán a funkció változik, ám a tartalom és a forma változatlan marad. Példák: formálissá váló vallási elemek, amelyet leginkább a nagyegyházak és a szekták különbsége szemléltet. A nagy egyházakban inkább kulturális tradíciót ápolnak, (nem véletlen pl. a „történelmi egyház” elnevezés) míg a szektákban a vallásos érzület a domináns elem. (Ez persze nem jelenti azt, hogy ne jelenhetne meg a vallásos érzület a nagyegyházakban, vagy valamely hagyomány ápolása a szektáknál, itt arról van szó, hogy mi jelenti ezen intézmények kulturális lényegét.) További példák: egy vallási eszméből politikai ideológia lesz (pl. politikai kereszténység), használati tárgykból dísz tárgy vagy értéktárgy (régiségek, tányér a konyha falán, bélyegek és érmék gyűjtők számára, stb.).

A hatodik típusban a tartalom és a funkció változik meg, a forma azonban továbbra is fennmarad. Példa: valamely használati tárgyat utánzó dísz tárgy, amit már nem a funkció alapján nevezünk el. Főképpen a giccs területén találkozunk példakkal – ilyen egy pisztolyt utánzó öngyújtó. De voltaképpen ugyanez érvényes a már említett keresztre is, ami antik kivégző eszökből szent szimbólummá vált.

A hetedik esetben a tartalom és a forma megváltozott, ám a funkció változatlanul fennmaradt. Példa: a római szaturnáliából Karácsony lett, azaz egy pogány ünnep keresztény ünneppé vált. Az ünnep funkciója, amely lényegében az idő strukturálása (napforduló) azonban nem változott.

A nyolcadik változatban a tartalom állandó, viszont megváltozott mind a forma, mind pedig a funkció. Példa: Kodály Zoltán „Székely fonó” című műve, vagy Bartók népzenei alapú szerzeményei. A népdal tartalma (a zenei motívum) megmaradt, de már nem egyszerű emberek énekelgetik munka közben, hanem egy nagyzenekar adja elő több szólamban egy koncert keretében.

A tipológiánk tanulságait levonva azt mondhatjuk, hogy a vírus analógiát akkor használhatjuk, ha egy külső hatásra bekövetkező viszonylag gyors változás, pontosabban radikális átalakulás tanúi vagyunk, amely változás elsősorban a tartalmat érinti,

azaz az 1-es, 3-as, 6-os, és 7-es esetben. Memetikai öröklődés pedig értelemszerűen a többi esetben, azaz a 2-es, 4-es, 5-ös és 6-os típusnál jelenik meg. Ez utóbbinál a változás a tartalmat nem érinti, azaz feltételezhető, hogy a tudatosság szerepe ezekben az esetekben elhanyagolhatóbb és inkább egyféle „tág értelemben vett utánzás” történik, semmint tudatos újrakonstruálás.

A fenti tipológia mindazonáltal már születése pillanatától számos problémával terhelt. Elsőként maguk a fogalmak kérdőjelezhetőek meg. Vegyük például a forma fogalmát. A történelem előtti korban állatbőröket használtak fizetőeszközként. Később, amikor is a bőrt felváltotta az első fém pénz, a fémlemez továbbra is állatbőrt formált. Nos ebben az esetben mondhatjuk-e azt, hogy a forma változott? A funkció és a tartalom ugyanaz maradt (azaz öröklődött), ám a bőrből fém lett. Ebben az esetben az anyag változott. Ezek szerint itt a forma=anyag, hiszen az nyilvánvaló, hogy ami első megközelítésben olyan egyszerűnek tűnt, hogy tehát a forma=alak, jelen esetben nem állja meg a helyét. Ha tehát mégis azt mondjuk, hogy a forma változik, akkor nyelvünk korlátaiba ütközünk.

Ugyancsak problémát jelent, hogy a három kategória: a funkció, a forma és a tartalom kölcsönös összefüggésben állhat. Az egyik átöröklődése maga után vonja a másik öröklődését is, megváltozása a többi módosulását idézheti elő. Amikor tehát öröklődésről beszélünk, akkor mit értünk ezalatt? Mindhárom együttes átadódását? Avagy az egyik áthagyományozódását, és a másik kettőre csupán mint valamiféle járulékos örökségre tekintünk? Vegyük például az UFO-hitet, amelyről azt állítjuk, hogy a hajdani démonhit modern *megfelelője*. (Hogy egyenes *leszármazottja-e*, az még kérdéses.) Ebben az esetben főként a funkció az, ami a felszínes ismertetőjegyeken túl a kettőt összekapcsolja, avagy annyira hasonlóvá teszi, hogy azt mondhatjuk, az előbbi az utóbbi örököse. Más szóval a funkció hordoz egy rejtett szemantikai tartalmat (a démonhit maga, annak főbb jellemvonásaival), amely viszont nem azonos az explicit szemantikai tartalmakkal (nem szellemleányok, hanem űrhajósok, ill. idegen civilizációk, stb.).

Továbbá meg kellene határoznunk, hogy pontosan mit is értünk változáson. Hiszen a változásnak is több típusa lehetséges. *Érezzük*, hogy más az, amikor mondjuk Anubiszt már nem sakálfejű, hanem kutyafejű ábrázolták a Római Birodalom területén, és más az, amikor a félig állat alakú pogány isteneket a teljesen antropomorf szentek váltották fel. Míg az első esetben a változás inkább csupán módosulás, a második esetben valódi, gyökeres változás történik. Ennek alapján elemzésünk további finomításokra szorul. A változás fogalma tehát minimum az alábbi típusokba osztható:

1. módosulás: azaz valamiféle kisebb változás, amely azonban a lényegét nem érinti. (Pl. sakálfejű istenségből kutyafejű lesz.)
2. átalakulás: megszűnik az azonosság, a régi helyére valami új kerül, ám ezen új is őriz még valamilyen jegyeket a régiből. (Pl. A régi meghaló és feltámadó istenek helyébe Krisztus lép, aki persze szintén meghal és feltámad.)
3. kicserélődés: a régit felváltja egy teljesen új.

A negyedik a teljes azonosság megőrzése, memetikai szempontból ebben az esetben beszélhetünk pontos replikációról.

Az első két esetben egy evolúciós analógia – amelyet Kampis György a tudományos paradigmák kapcsán vetett fel – meglehetősen jól visszaadhatja a változás lényegét

(Kampis, 2000). Egy szentkép megfestése például, – különösen igaz ez például az ikonfestészetre – szigorú szabályokhoz kötött, amelyeken belül azonban a művész mégis kap valamiféle szabadságot, amiből adódóan különböző festők által festett képek (még az ikonok is), különbözőek lesznek. A teológus, művészettörténész és misztikus gondolkodó, Pavel Florenszkij az ikonfestészet kapcsán írja a következőket: „Ha (...) az eredeti mintán keresztül feltárult előtte a mintán ábrázolt szellemi realitás, s ő, az ikonfestő – bár csak másodlagosan –, mégis kellő világossággal látta azt, akkor természetesen az eleven ember eleven realitásának megközelítésekor is megjelenik saját nézőpontja, és nem követi kalligrafikus hűséggel az eredeti mintát. Hasonló ez a helyzet ahhoz, mint amikor egy országleírást tartalmazó kéziratot valaki úgy másol le saját kézírásával, hogy a szövegbe saját kifejezéseit is belefoglalja, ettől függetlenül azonban a kézirat továbbra is ugyanazt a leírást tartalmazza, ugyanarról az országról szól. Az öskép-ikon másolataiban fellelhető ilyen jellegű különbség egyáltalán nem arra utal, hogy az ikonfestő szubjektíven vagy önkényesen értelmezi az ábrázolandó tartalmat, hanem épp arra, hogy az eleven realitás akkor is önmaga marad, ha – az ikonfestő által is érzékelt szellemi élet eltérő körülményeitől függően – különféle módokon jelenik meg” (Florenszkij, 1988:37-38). Hasonlóképpen képzelhetjük el a különféle vallási, ideológiai, stb. eszméket is, melyek minden egyes hívő fejében kicsit másként jelennek meg. Az egyedi képek, illetve az egyes emberek fejében lévő hitek az analógia értelmében tekinthetők egy faj populációjának, amely „lényegileg heterogén, saját változatain keresztül létező tömeg. Amit paradigmának neveznek, az a valóságos viszonyok között olyan entitás, amelynek létét dinamikus egyensúly biztosítja, változását számtalan forrás táplálja, egyensúlyi helyzete nincsen. Viszonylagos egységét, ha van, nem egy mindenben közös nézetrendszer, azonos nyelv vagy egységesen definiált lexikon, hanem az egyes képviselői fejében lévő változatok közelségi viszonyai és népességszámuk adja” (Kampis, 2000:37). Csakúgy, mint a biológiában, itt is nehéz (tulajdonképpen lehetetlen) meghatározni, mikortól beszélhetünk egy új fajról, amennyiben a változás minden láncszeme előttünk van.

A változás harmadik és negyedik típusában azonban az analógia elveszíti magyarázó erejét. Amikor a régi hiteket, szokásokat valami teljesen új váltja fel, akkor ez az új nem magyarázható a populáció folytonos változásából, hiszen a lényege éppen az, hogy radikálisan más, mint az eredeti. Ezért a hódító kultúrák, eszmék esetében a vírus-analógiát tartom megfelelőbbnek, mert miként a vírus is átalakítja a géneket, megváltoztatja azok információ tartalmát, hogy azután a sejtek neki dolgozzanak, úgy a hódító eszmék is megváltoztatják az emberek fejében lévő meméket, hogy azután a rítusok, szokások már ez új világkép alátámasztásán, azaz fennmaradásán, túlélésén munkálkodjanak.

A negyedik esetben, amikor gyakorlatilag pontos replikáció történik, szintén nem alkalmazható a heterogén egyedekből álló populáció evolúciós modellje. Egy rítus esetében például *pontosan* az előírásoknak megfelelően *kell* eljárni, a legkisebb változás is végzetes lehet, ti. akkor nem működik a rítus. Hasonlóképpen a vallási fanatikuskoknál megfigyelhető, hogy mennyire ragaszkodnak egy adott szent irat (Biblia, Korán, stb.) betű szerinti igazához, amelyhez sem hozzátenni, sem abból elvenni nem lehet, ami tehát úgy, ahogy van tökéletes és teljes, éppen ezért a maga tökéletes teljességében átörökítendő.

No és mit kezdünk az olyan típusú jelenségekkel, mint amikor már egyszer megjelent eszme eltűnik a történelemben, majd esetleg évszázadok vagy akár évezredek múltán újra felbukkan más kulturális környezetben, s ennek révén egészen más

„szemantikai burookban”, vagyis más formában. Jó példája ennek az atomizmus, amelyről tudjuk, hogy ugyan Demokritosz és Leukipposz atomizmusa egészen más jellegű, mint a modern atom-elmélet, ez utóbbit mégis hajlamosak vagyunk az előbbiből származtatni. Annál is inkább, mert erről az elméletről mindvégig tudtak az antik világtól az újkorig. De mi a helyzet azoknak az igen ősi elképzeléseknek az esetében, amelyek meglehetősen makacs szívóssággal újból és újból felbukkannak a legkülönbébb korokban és kultúrákban. (Ezek egy külön tanulmányt megérintenek.) Ilyen például az antropomorf kozmosz eszméje. Ennek legarchaikusabb verziója szerint a látható külvilág minden ízében ember alakú, sőt a mítoszban ez egy kozmikus embert alkot. Így az ógermán Eddában Ymir, vagy a Védákban, majd az Upanisádokban Purusa, azaz Ős-Ember, akinek testrészeiből a világ keletkezik. (A példákat tovább sorolhatnánk.) Ezekben az elképzelésekben a domborzat a testi domborzat, a növényzet a szőrzet, a folyóvizek az erek, az égbolt a koponyatető, stb. Vajon ez az archaikus elképzelés finomult-e ki a kereszténységben és vált központi dogmává: „az ember, mint a világmindenség középpontja” eszmévé. Továbbá vajon ez utóbbi-e az ihletője vagy a szülőatyja a modern kozmológiában megjelenő ún. „erős” antropikus elvnek. Habár a három eszme hihetetlen különbségeket mutat, lényegük, szemantikai magvuk egy metaforára redukálható, miszerint a világ (vagy kozmosz) = ember(alakú). No és ennek lennének különböző evolúciós fázisai a primitív-archaikus naturális antropomorfizmus (amelyről a pszichoanalízisből tudjuk, hogy a tudattalan fantáziában mindmáig eleven), az antropocentrikus kozmosz, amelynek elválaszthatatlan része volt „az ember egy kis világegyetem (mikrokozmosz)” elképzelés is, és a jelenlegi kozmológiai hipotézisként divatos „emberszabású” világegyetem?

Vajon beszélhetünk-e itt valamiféle kulturális öröklődésről, az elképzelés történelmileg is nyomon követhető evolúciójáról, avagy az emberrel születő, az emberben benne rejlő ősi elképzelések ezek, egy meglévő készlet darabjai, nevezzük őket akár avitt módon Jung után archetípusnak, vagy korszerűbben Denett után „kulturális univerzáliai”-nak (Denett, 1998:384).

Sajnos egy ilyen átfogó szemléletű dolgozat nem ad teret arra, hogy a szerző elmerülhessen a részletekben, hiszen a benne felmerülő konkrétumok *csupán példák*, és leírásuk feltételezi, hogy azok jobbára talán közismert dolgok, sőt helyenként közhelelyek. A lényegi mondanivaló itt tehát nem a bon vs. buddhizmus, vagy a marxizmus vagy éppen a Nyugat-Római Birodalom kulturális hagyatéka, ezek pusztán kiragadott, sőt, ha úgy tetszik: önkényesen, találomra kiragadott példák. Ám ez a dolgozat jellegéhez tartozik, mivel általános törvényszerűségekről van szó. Természetesen lehet, hogy példáim helyenként nem állják meg a helyüket – főként az esetleges tárgyi tévedések végett –, de ettől még a probléma maga, azaz az alapvető törvényszerűségek, az öröklődés, vagy az átadás törvényszerűségeinek problémái ugyanazok maradnak.

Zárszó: lehetséges tanulságok

Amíg a kultúrát távolról szemléltük, analógiáink működőképességük bizonyultak. Az alaposabb analízis azonban számos problémát vetett fel, amelyek alapján felmerül a kérdés: mi szükség van egyáltalán az ilyen analógiákra? Használatukkal vajon nem reked-e meg elemzésünk a „szalonfilozófia” szintjén? Az a kérdés tehát, hogy az analógiák valóban adnak-e egy új dimenziót, egy mélyebb megértést. Avagy a terjedési

elméletek alkalmazása a kultúra bizonyos jelenségeire pusztán egy egyszerű „fordítás” vagy leképezés, vagyis hogy voltaképpen nem tettünk mást, mint hogy egy adott jelenséget most más szavakkal írtunk le. A (biológiai) analógia persze mindig csak részleges lehet. Amiért viszont mégsem elvetendő, az az újszerű megközelítés, amely a kulturális jelenségeket, mint eleven organizmusokat, önszerveződő rendszereket szemléli. Ez pedig számos olyan szempontot villanthat fel, ami más megközelítésben elsikkadna. Ugyanakkor öröklődésről, evolúcióról nem beszélhetünk releváns, pontos, hiteles módon, ha elsikkadunk az analitikus szempontok felett. Ahhoz, hogy a memetika valóban komoly tudománnyá váljon, egyrészt tehát arra volna szükség, hogy a makrofolyamatok mellett végre a mikrojelenségekre is figyeljen, másrészt egy igazi interdiszciplináris párbeszéd szükséges az etnográfia, az antropológia és nem utolsósorban a régészet bevonásával, hiszen ezek azok a tudományok, amelyek explicit módon foglalkoznak a különböző kulturális jelenségek, tárgyak evolúciójával, áthagyományozódásával, öröklődésével.

A fent tárgyalt kulturális evolúciós folyamatok, főként a „kis tradíció” vs. a „nagy tradíció” kettőssége, némi tanulsággal szolgálhat számunkra az információs társadalom szerepét, vagy még inkább: annak mibenlétét illetően is. Az információs társadalom megjelenését egyesek, mint „mémrobbanást”, azaz a mémek robbanásszerű replikációját és szaporodását hajlamosak interpretálni. Most már bizony a technológiai fejlődés révén jóval több mém versenyezhet a figyelmünkért, vagyis a fennmaradásért és az elterjedésért – akárcsak az áruk a piacon. Nos, az információs társadalom ideája úgy tűnik, szétbogozhatatlanul összefonódott a (neo)liberalizmus, a multikulturalizmus, a szabadpiac, a globalizáció eszméivel, s ez az eszme(iség) jelenleg már-már klasszikus utópiává látszik kinőni magát: Szabadság, individualizmus, demokrácia, nyitott társadalom, áruk és eszmék szabad áramlása. A technikai fejlődésbe, illetve a haladásba vetett hit egyébként már a hatvanas-hetvenes évek új baloldali mozgalmaiban is összefonódott az igazságos társadalom eszméjével, s ez az optimizmus (?) a baloldali eszmék perifériára szorulása után is fennmaradni látszik, mint a liberális/neoliberális gondolkodás egyik fő ideológiai támpillére. Sokan már akkor úgy vélték, hogy az újfajta igazságos társadalom a technikai fejlődés eredményeképpen fog beköszönten. Marshall McLuhan (és mások) szerint az elektronikus hírközlő eszközök bolygónkat „globális faluvá” fogják változtatni, a televízió, illetve a számítógépeknek köszönhetően az információ mindenki számára egyaránt hozzáférhető lesz, s ezzel az egyenlőség és igazságosság új alapja teremődik meg. A (neo)liberalizmus, illetve a multikulturalizmus ígéretének lényege pedig a nyugati életforma, s vele a demokrácia világméretű elterjedése, a nyitott társadalom, mint követendő modell megerősödése, amely idővel a tradicionális életformák, hiedelmek, stb. eltűnését eredményezi. Az individualitás hangsúlyozásával, a „másság” elfogadásával megszűnnek az előítéletek, a sztereotípiák az emberi gondolkodásban, és így tovább és tovább.

Az Internet kiépülésével, a mobil telefonok elszaporodásával valóban megsokszorozódtak a mémek (vagy vírusok) túlélési és terjedési lehetőségei. De vajon tényleg változtatott-e, illetőleg változtathat-e az információ-dúsulás a kulturális berögzültségeken, vagy azokat még inkább alkalmazkodóbbá teszi? Nos, egyelőre úgy tűnik, hogy bizonyos hiedelmek és hagyományok az új technológiát eszköznek tekintik és nem akadálynak, s így ragyogóan elboldogulnak. Szó sincs arról például, hogy az információ-dúsulás eltörölné a különféle előítéleteket, a babonás gondolkodást, vagy a

rasszizmust, stb. Ezek kiválóan alkalmazkodtak, s újra meg újra (sőt, gyakran megerősödvé) bukkannak fel hol burkoltan, hol egészen nyíltan. Elég, ha csak az Interneten elérhető neo- és régivágású náci weboldalakra, vagy éppen okkultista könyvek, cikkek, egyéb információk garmadája gondolunk. Sőt, az Internetre felkerülő anyagok között éppen ezek állnak a (pornó utáni) második helyen. Amíg például a „Mein Kampf”-hoz, vagy a „Cion bölcseinek jegyzőkönyve”-hez egyáltalán nem lehetett hozzájutni a szocializmus információszegény, zárt társadalmában, de ugyanígy asztrológiai, s egyéb okkultista iratokhoz vagy keresztény szekták kiadványaihoz sem (szinte már az is kiváltság volt, hogy ha valaki rendelkezett egy-egy nehezen megszerezhető könyv fénymásolt példányával), ma egy sor, ezekre a témákra specializálódott, könyvesboltot találunk még Budapesten is. Amíg a tudományos cikkekben, könyvekben (egy-két szakma kivételével) a háló mind a mai napig szégyenletesen szegényes, addig a különféle okkult és rasszista témák áttekinthetetlen bőségével találja szembe magát a szörfölő. Jellemző, hogy az Internet (virtuális) teret enged a legavíttabb eszméknek is, sőt: ezek teljesen modern formában jelennek meg újra, felvéve az internetes-globalista kultúra minden külsőségét. Jó példa erre, hogy az egyik magyar irredenta csoportosulás, amely főként a világhálón nyomul, rendszeresen beszámol az „oláh-magyar” hackerháborúról. (Ti. román és magyar nacionalista fiatalok rendszeresen feltörik egymás kódjait, gyalázkodó üzeneteket küldve a másik félnek.) Vagy vegyünk egy egészen aktuális példát: a magát nemzeti-keresztény konzervatívnak nevező (többségükben szintén fiatal) aktivisták SMS-ekkel szervezik megmozdulásaikat, sőt ők maguk „SMS-forradalom”-nak nevezték a FIDESZ kampányzáró nagygyűlését. Vagy hogy egy egészen ismert dolgot említsek fel újból: az iszlám fundamentalisták is az Interneten szervezték-szervezik akcióikat. Egyszóval azok az eszmék, hagyományok, gondolkodásformák, amelyeket a multikulturális-globalista világ apostolai úgy szeretnek halálra ítélni, éppen az információ szabad áramlása révén születnek újjá.

Vajon nem mondhatjuk-e azt, hogy a globalizáció és az ahhoz társított multikulturalizmus/információs társadalom eszméje voltaképpen egy vérbeli, hamisítatlan „nagy tradíció” (politikusbabban fogalmazva: a jelenlegi uralkodó elit világnézete), amely mellett (vagy amelyen belül) számos „kis tradíció” éli tovább megszokott életét? Mert mi tesz egy mémet életképesebbé?

* Szeretném ezúton megköszönni **Farkas Attila Márton** segítségét, valamint **Kampis György**, **Kolin Péter**, **Sárkány Mihály**, **Somlai Péter** és **Wessely Anna** segítő kritikáit.

JEGYZETEK

- ¹ A tudatos/tudattalan fogalom párt jobb híján használom jelen tanulmányban, bízva abban, hogy az írás egésze, majd érzékelteti, miként is értendő.
- ² Derk Bodde: *Harmony and Conflict in Chinese Philosophy* – idézi Redfield 1956:89.
- ³ A buddhizmus tibeti történetéről lásd pl.: Eliade, 1996:228-235; Samuel, 1993; Snellgrove, 1987; Tucci, 1972. A bon sámánisztikus hagyományáról, illetve arról, hogy az hogyan kevere-

- dett a buddhizmus tanaival. (Eliade, Tucci, 2001:387-399; Hoffmann, 1961). A lámaizmus egyes népi aspektusairól: Nebelsky-Wojkovitz, 1956.
- ⁴ Az intézményesülés fogalma némi félreértésre adhat okot. Ezt elkerülendő tisztáznunk kell a következőket: Amikor egy új eszme megjelenik, akkor kezdetben (többé-kevésbé) mindenki, akit megérint, szellemi útkeresésként viszonyul hozzá. Amint azonban az eszme (legyen az egy vallás, egy politikai ideológia, vagy éppen egy tudományág, stb.) intézményesül, akkor már csak az elit számára jelent útkeresést, azok számára azonban, akik nem tagjai az elitnek, az eszme rutin eljárásokká, sablonná, egyszerű rítusok és klisék halmazává változik.
- ⁵ Ez némileg rárimel a kulturális antropológiában jól ismert, Marvin Harris nevéhez fűződő, ún. „emikus” és „etikus” megközelítésére a kultúrának. Az előbbi azon a szemléletmódon alapul, ahogyan az adott kultúrát saját képviselői látják, az „etikus” megközelítés viszont kívülről történő, objektív-tudományos attitűdöt jelent. (Harris, 1979.) Természetesen mindkét megközelítésnek megvannak a maga előnyei és hátrányai. Amikor azonban valaki a kulturális evolúció jelenségét vizsgálja, ami némely esetben akár több koron és kultúrán is átívelő folyamat, akkor sokkal célszerűbb az „etikus” megközelítés alkalmazása, hiszen ennek révén tudjuk összekapcsolni a különböző korok és népek hiedelmeiben, rítusaiban a hasonló elemeket, és megállapítani, hogy az adott kulturális elemek hogyan változnak az idők során.
- ⁶ A mára már bevett „tudni hogyan” és „tudni mit” Gilbert Ryle terminusai, amelyekkel az értelemes cselekvéseket különböztette meg a szokás vezérelt cselekvésektől. „Nem mondjuk a gyerekről: tudja, hogyan játsszon, ha semmi mást nem tud, csak pontosan felmondani a szabályokat. Képesnek kell lennie arra is, hogy megtegye a szükséges lépéseket. De azt mondjuk, tudja, hogyan játsszon, ha rendes körülmények között a megengedett lépéseket teszi, elkerüli a tiltottakat és óvást emel, ha ellenfele tesz tiltott lépéseket – bár nem tudja idézni a szabályokat. (...) A pusztán szokásból végzett gyakorlat lényege az, hogy az egyik ténykedés másolata az előzőeknek. Az értelemes gyakorlat lényege pedig az, hogy az egyes ténykedéseket módosítják a megelőzők. A cselekvő személy ugyanis még tanul.” (Ryle, 1999:53-54)
- ⁷ Természetesen tisztában vagyok avval, hogy a „tartalom”, „forma” és „funkció” szavak annyira általánosak, hogy definiálásra szorulnak. Erre később majd visszatérek, egyelőre hétköznapi értelmükben használom őket.
- ⁸ A mémek – (Dawkins, 1986:250) – „öntudatlan, vak replikátorok. Az a tény, hogy replikálódnak, bizonyos további feltételekkel együtt azt jelenti, hogy akarva, nem akarva, olyan tulajdonságok kifejlődése irányában haladnak, melyek e könyv sajátos szóhasználatával önzőnek nevezhetők.”
- ⁹ Klasszikus kultúr-gén elméletet fogalmazott meg pl.: Wilson – Lumsden (1981), Luigi Cavalli-Sforza és Marcus Feldman (1981).
- ¹⁰ Ugyanakkor néhány oldallal később (Dennett, 1998:373) látjuk, hogy Dennett mégsem határolódik el ettől az elképzeléstől, sőt, nagy jelentőséget tulajdonít annak, hogy agyunkat kulturálissá a mémek alakítják: „Az emberi agyak kultúra általi, a mémek formájában történő inváziója létrehozta az emberi elmét” (Dennett, 1998:397)
- ¹¹ „Otto Bauer már 1914 előtt felvetette, hogy szükséges sokféle szocializmus-eszmével dolgozni, melyek az eltérő nemzeti és kulturális környezetet tükrözik. (...) Bauernak az a megállapítása, hogy «az egyes nemzetek kulturális karaktere rányomja bélyegét szocializmusukra is» egyetemes jelentőségű volt.” (Wright, 1999:37); Az egyiptomi szocializmusról lásd Gazdik, 1986:99-103; az arab szocializmusról általában: Abdel 1972.
- ¹² A vallás, az egyházak illetve az azokkal való kiegyezés kérdése más, mivel az a marxizmus, azaz az uralkodó félig-meddig rivális vallásként szolgáló ideológia alapdogmáit sértette.

- ¹³ A II. Sándor cár elleni merénylet után az emigrációban Vera Zaszulics Marxhoz fordult tanácsért. „Azt kérdezte, vajon a forradalmárok teendője ezek után az, hogy elősegítsék a kapitalizmus fejlődését, hiszen Marx szerint a szocialista forradalom csak a fejlett tőkés országokban győzhet.” Marx azt válaszolta, hogy „amennyiben az oroszországi forradalom nyomán Nyugaton is győz a forradalom, akkor az orosz forradalmárok a *meglévő szocialista alapokon (vagyis az obscsinán)* felépíthetik a szocializmust. *Az obscsinát, mint az ösztönös szocializmus alapját* már Herzen meghirdette.” (Krausz, 1997:412)
- ¹⁴ Az obscsina forradalmat elemezve Buharajev hasonló következtetésre jut (bár a biológiai analógiát történelmi elemzésében nem használja), amikor a következőket írja: „Az orosz történelem erősebbnek bizonyult a bolsevikok mesterkedéseinél. A „proletár internacionalizmus” színeiben egy sajátos formában feltámadt tulajdonképpen az egész orosz nagyhatalmisság. (...) Ha a forradalom utáni fejlődés valóban egy „plebejus forradalom” eredménye volt ugyanis, mi magyarázza akkor, hogy nem egy plebejusodás, hanem – fentről lefelé haladva – egy határozott „elparasztiasodás” ment végbe az egész társadalomban?” (Buharajev, 1998:51).
- ¹⁵ Hangsúlyozni szeretném, a szocializmus csak példa, nem állítom szembe e tekintetben a kapitalizmussal, hiszen nyilvánvaló, hogy a kapitalizmus is alkalmazkodik a lokális kultúrához, az sem egységes. Mindazonáltal a kapitalizmus lokális megjelenései is csupán példák lennének – de hát nem írhatok le minden példát a kis- és nagy tradíció kettősségére. A dolgozat bírálói közül többen szememre vetették, hogy elsikkadtam a marxizmus modernizációs hatása felett. Az iparosodás, a gyárépítések, stb. tényét egyáltalán nem vonom kétségbe, ám a folyamat lényegét egészen másként látom. A modernizáció a kapitalista fejlődéssel is létrejött volna, legalábbis azokban a térségekben, amelyek közelebb álltak a Nyugathoz, a távolabbi térségekben azonban a szocializmus semmilyen tekintetben nem modernizált. A modernizáció csupán eszköz volt a társadalmi „mélystruktúrák” tartósítására. Nem véletlen, hogy a volt szocialista országok most érkeztek el a kapitalista fejlődéshez, nem véletlen, hogy a legdurvább (XIX. századi) szabadversenyos kapitalizmust tapasztaljuk most saját bőrünkön.
- ¹⁶ Lengyelország és Írország kivételt képez, mivel ezekben az országokban valóban speciális történelmi okok játszottak szerepet. Angliát azonban „kulturálisan katolikusnak” kell tekinteni, mivel az anglikán egyházat a legjobb tudomásom szerint nem sok minden különbözteti meg a katolikus egyháztól. Sem rítus, sem dogma, sem külsőség, sem belsőség, csupán Rómától való függetlensége, amelynek egykori aktuálpolitikai okait ismerjük. Skócia pedig képményen presbiteriánus, a felföldiek (az egykori jakobiták) maradtak viszont katolikusok. E kérdésben a *valódi* ellenpéldákat az írek és a lengyelek jelentik. Azonban e két esetben is elsősorban a sajtóságos geopolitikai helyzet, azaz a kényszerítő szükség volt az, amely a katolicizmust a nemzeti-kulturális identitás legfőbb letéteményeseként tartotta meg (sőt, meg is erősítette). Ez a speciális, a kivétel, amely megbontja a nagyobb egységet. Mert létezik nagyobb egység, mégiscsak egyeznek a földrajzi határok, amelyeket így talán valamiféle kulturális határokként (is) lehetne kezelni. Lehet, hogy nincs közvetlen, kimutatható oksági kapcsolat, de valamiféle „rejtett összefüggésnek” kell lennie.
- ¹⁷ Lehet, hogy az olvasónak világosak az összefüggések, mert olvastak politikai filozófiát vagy ismerik a liberalizmus alapelveit, ám ez a *tudatosság* az említett kulturális holdudvart alkotó emberek zömére korántsem jellemző. Mind a buddhizmus, mind az SZDSZ esetében jellegzetes „hívő” hozzáállásról van szó. Saját tapasztalatból tudom, hogy ezek az emberek, mint igazi hívők, ezeket az eszme-társulásokat automatikusan elfogadják, anélkül, hogy bármikor is megkísérelnék feloldani a látszólagos ellentmondást, illetve anélkül, hogy ismernék a mélyebb szemantikát feltáró politikai, filozófiai alapokat. A nyugati, illetve hazai buddhizmus-

ról lásd: Farkas 1998. A hívő ember elméje nem gondolkodik a látványos ellentmondásokon, hanem automatikusan, mint koherens eszmerendszert fogad el mindent, ami a politikailag (valójában azt hiszem: kulturálisan) szimpatikus párttól jön. A pártszimpátia – legalábbis nálunk – inkább kulturális elkötelezettség, amolyan „törzsi tudat”-féle. Ezért hozom a példát, s ez alapján próbálom a hajléktalanok vs. vadkapitalizmus ellentmondását feloldani. Nyilván e párt – ill. annak holdudvara – esetében speciális magyar példáról van szó, az SZDSZ-t nem lehet más nyugati pártokhoz, (mint pl. a német szabaddemokraták) hasonlítani. Mint minden esetben, itt is egy sajátos helyi fejlődésről van szó, ebben az említett példában tradíciók vannak benne: Solt Ottília és a SZETA együtt a mindenkori Nyugat- ill. Amerika barátságával, ill. szimpátiával. Vagyis szó sincs – legalábbis a politizálásnak ezen a szintjén – racionalitásról, sokkal inkább hagyományokról és érzelmi kötelékekről.

IRODALOM

- Abdel Moghy Said, (1972): Arab Socialism, London.
- Bausinger, Hermann, (1995): Népi kultúra a technika korszakában. Budapest, Osiris – Századvég.
- Blackmore, Susan, (2001): A mém-gépezet. Magyar Könyvklub.
- Buharajev, Vlagyimir, (1998): Az „obscsina-forradalom” pirruszi győzelme. In: Krausz Tamás (szerk.): 1917 és ami utána következett. (37-52.) Rusztikai könyvek III. Magyar Rusztikai Intézet.
- Cavalli-Sforza, L. L. & Feldman, M. W., (1981): Cultural Transmission and Evolution: A Quantitative Approach. Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Daniels, R. V., (1990): The Stalin Revolution: Foundation of Totalitarian Era. Toronto.
- Dennett, Daniel C., (1998): Darwin veszélyes ideája. Budapest, Typotex.
- Dawkins, Richard, (1986): Az önző gén. Budapest, Gondolat.
- (1989): A hódító gén. Budapest, Gondolat.
- Deutcher, I., (1990): Sztálin. Politikai életrajz. Budapest.
- Dobrovits Aladár, (1979): Sakál a bárkában. In: Irodalom és vallás az ókori Egyiptomban II. (211-217). Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Durkheim, Emil, (1915): The Elementary Forms of the Religious Life. London, Allen and Unwin.
- Dünninger, Josef, (1937): Volkswelt und Geschichtliche Welt. Berlin – Leipzig – Essen.
- East, Rupert, (1930): Akiga's Story. Fordította és kommentárokkal látta el. London, Oxford University Press.
- Farkas Attila Márton, (1998): Buddhizmus Magyarországon avagy az alternatív vallásosság egy típusának anatómiája. MTA Politikai Tudományok Intézete.
- Fedotov, G. P., (1992): Pravda pobezsgyonnih. In: Fedotov: Szugyba i grehi Rosszii. 2., Szentpétervár.
- Florenszkij, Pavel, (1988): Az ikonosztáz. Corvina Kiadó.
- Gazdik Gyula, (1986): A nasszeri szocializmus-koncepció főbb vonásai. In: Társadalomelmélet. Szocialista fejlődés. (99-103.) ELTE BTK Tudományos Szocializmus Tanszék.

- Gill, J. Graeme, (1990): *The Origins of the Stalinist Political System*. Cambridge.
- Harris, Marvin, (1979): *Cultural Materialism*. Random House, Inc.
- Hoffmann, H., (1961): *The Religions of Tibet*. London.
- Jordán Gyula, (1999): *Kína története*. Aula Kiadó.
- Kampis György, (2000): A tudás folytonossága a paradigmák rendszerében. *Világosság* 2000/11-12.:32-42
- Krausz Tamás, (1996): *Sztálin*. Budapest.
- Krausz Tamás & Font Mária & Niederhauser Emil & Szvák Gyula, (1997): *Oroszország története*. Maecenas Kiadó.
- Lumsden, C. J. & Wilson, E. O., (1981): *Genes, Mind and Culture*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Eliade, Mircea, (1996): *Vallási hiedelmek és eszmék története III*. Budapest, Osiris Kiadó.
(2001): *A samanizmus*. Budapest, Osiris Kiadó.
- Nebelsky-Wojkovitz, R., (1956): *Oracles and Demons of Tibet*. Den Haag.
- Pléh Csaba, (2000): A gondolatok terjedési mechanizmusai: mémek vagy fertőzések. *Replika* 40. (2000. június): 165-185.
- Redfield, Robert, (1956): *Peasant Society and Culture. An Anthropological Approach to Civilization*. The University of Chicago Press.
- Ryle, Gilbert, (1999): *A szellem fogalma*. Budapest, Osiris Kiadó.
- Samuel, G., (1993): *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies*. Washington – London.
- Snellgrove, David, (1987): *Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and their Tibetan Successors*. Boston.
- Sperber, Dan, (2001): *A kultúra magyarázata*. Budapest, Osiris Kiadó.
- Tucci, G., (1972): *The Religions of Tibet*. Berkley, California.
- Wittgenstein, Ludwig, (1989): *Logikai – filozófiai értekezés*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Wright, Tony, (1999): *Régi és új szocializmusok*. Budapest, Napvilág Kiadó.

Mund Katalin

1971-ben született Budapesten. A buddhista teológia elvégzése után az ELTE Szociológiai Intézet harmadéves hallgatója. Eddig főképpen vallásszociológiai témákban jelentek meg tanulmányai. Fontosabb publikációk: *Divináció és szociológia* (Iskolakultúra 6-7. 2001.), *Kelet Istenei Nyugaton* (Ethnographia 2001.), *Rekviem egy elveszett mítoszért* (Valóság 2001/8.), *Szűkülő világegyetem* (Liget 2002/6.), *Az egészség és tisztaság kultusza mint új vallási cél* (Liget 2002/7.) Jelenleg a magyarországi politikai pártok szocializációs mechanizmusait, illetve a választási kampányokat vizsgáló kutatásban vesz részt az ELTE keretein belül. Farkas Attila Mártonnal egy, a magyarországi nem keresztény, új vallási mozgalmakat tárgyaló könyvön dolgozik.