

ELŐSZÓ

Ezt a könyvet egy amerikai írta amerikaiaknak, ezért a magyar olvasó számára talán nem fölösleges bevezetőben szólni arról, hogy a könyvben vizsgált kérdésnek – „Miért hisznek az emberek Istenben?” – némiképp más az akusztikája Amerikában, mint nálunk, Európában: itt ugyanis inkább arról lehetne könyvet írni, hogy miért *nem* hisznek az emberek istenben.

Amerikát európaiak alapították és népesítették be, ezért általában úgy szoktuk gondolni, hogy ez a hatalmas ország lényegében az európai kultúrkörhöz tartozik, annak nyugati meghosszabbítása, leágazása. Ez alapján véve helyes, de tudni kell, hogy az alapvető rokonság ellenére hatalmas eltérések is vannak. Az egyik ilyen fontos különbség éppen a vallás dolgában mutatkozik. Brutális egyszerűséggel fogalmazva a helyzet úgy áll, hogy míg az Egyesült Államokban tele vannak a templomok, addig Európában konganak az ürességtől.

Ha európai kisebbségi érzésünket akarjuk hizlalni, akkor azt mondhatjuk, hogy lám, az amerikaiak ezt is jobban csinálják. De felfoghatjuk állítólagos kulturális fölényünk újabb bizonyítékaként is: lám, mi felvilágosultabbak vagyunk. Mindkettőben van némi igazság, de igazából még a kérdés szakemberei, a vallásszociológusok sem tudják, hogy mi okozza a különbséget. A helyzet több mint zavarba ejtő, mert a vallásszociológiában általánosan elfogadott, szinte már dogmának számító tétel, hogy a vallás szerepe, jelentősége a modern társadalmakban törvényszerűen hanyatlak. Ezt a hosszú, évszázados hanyatlástörténetet nevezik *szekularizációnak*, *elvilágiasodásnak*; és hogy valóban a modernizálódás törvényszerű velejárója, azt sokrétűen bizonyították már. Amerika csak bosszantó kivétel lenne a szabály alól? Vagy ellenkezőleg, Európa a deviáns, és a szekularizáció elmélete, amely nemcsak a vallásszociológiának, de magának a szociológiának is egyik alappillére, tévedés volt?

Ennek a könyvnek a szerzője úgy látja, hogy tévedés volt a vallásosság hanyatlásáról beszélni – és valóban, onnan, ahonnan Ő nézi a világot, mármint Amerikából, csakugyan nem is látni semmiféle hanyatlást. Nekünk viszont itt, Európában, okunk van arra, hogy legalábbis kétkedéssel fogadjuk, amit mond. A kétkedés egyébként is helyénvaló, hiszen egy hivatásos szkeptikus munkáját tartjuk a kezünkben.

Michael *Shermer* sármos, okos, negyvenes férfi, tudománytörténetet tanít egy jónevű és drága kis Los Angeles-i magánegyetemen, emellett pedig ő Amerika legismertebb szkeptikusa. A '90-es évek elején alapította a *Skeptic Societyt*, és annak folyóiratát, a *Skeptic* magazint, hogy fórumot teremtsen az áltudomá-

nyos elméletek kritikájának. Mint a névválasztás is jelzi, a szkeptikusok nem türelmetlen felvilágosítók; nem gondolják, hogy ok az igazság egyedüli letéteményesei, de jogot formálnak arra, hogy kételkedjenek a tudomány (vagy olykor a hit) mezében pompázó hamisságban és arra is, hogy kételyeiket nyilvánosan és hangosan megfogalmazzák. A társaság havonta rendez előadásokat, vitákat a California Institute of Technology: a témák változatosak, a boszorkányságtól a környezetszennyezésig sok mindenről szó esett már. Hasonló sokszínűség jellemzi a negyedévente 8000 példányban megjelenő folyóiratot is: a tematikus számok a gondolatolvasástól a holokauszt tagadásáig mindenféle kvázitudományos-kvázivallásos hittel, meggyőződéssel foglalkoznak.

Bár nem ez az egyetlen ilyen társaság az Egyesült Államokban¹, Shermernek rövid időn belül sikerült országosan ismertté és elismertté válniuk. Ebben nagy része van magának Shermernek, aki szívesen szerepel a nyilvánosság előtt és a különböző talk-show-kban. Jó előadó és nem riad vissza a kihívásoktól sem; gondolatolvasó mutatványáról ebben a könyvben is beszámol, de járt Ő már parázon is tv-kamerák előtt, hogy megmutassa, nem a szellem ereje védi meg a talpat az égési sebektől. Emellett persze jó író is. A *Scepticben* és másutt közölt tanulmányait időről időre csokorba köti és kissé átdolgozva könyvformában is megjelenteti. Így született ez a könyv is és így készült a korábbi, *Why People Believe in Weird Things (Miért hisznek az emberek képtelen dolgokban)* című könyve is, amely 1997-ben felkerült a *Los Angeles Times* bestseller-listájára.² Az írói siker aztán újabb előadói körutakat és nyilvános szereplési lehetőségeket hoz.

Ebben a könyvében a vallással foglalkozik: tágabb értelemben a hit problémájával, közelebbről pedig azzal a kérdéssel, hogy miért hisznek az emberek Istenben. (És miért nem hisznek, akik nem hisznek.) Shermernek ez személyes ügye is: belülről, sajátjaként ismeri a hívő és a hitetlen állapotát is. Fiatal korában még hívő volt: tizenhét évesen megtért újjászületett kereszténynek, egyetemi tanulmányai alatt egy ideig még azzal a gondolattal is foglalkozott, hogy teológus lesz.³ Hosszas vívódás és keresés után jutott végül aztán arra a meggyőződésre, hogy fel kell adnia a hitét, mert a vallás nem ad kielégítő választ a kérdéseire.

Most tehát ateista, de nem mondja magát annak: inkább az *agnosztikus* megjelölést tartja magához illőnek. Erre elsősorban az a gyakorlati és igen prózai ok készíti, hogy Amerikában, ahol szinte mindenki hisz istenben és tagja valamelyik

¹A New York állambeli Buffalóban székelő CSICOP (Committee for the Scientific Investigation of Claims of the Paranormal, a paranormális jelenségekkel kapcsolatos állításokat vizsgáló bizottság) régebbi és híresebb is, kiadványuk, a *Skeptical Inquirer* jóval nagyobb példányszámban (38,000) jelenik meg.

²A holokauszttagadókról Alex Grobmannal közösen írt könyve, a *Denying History (Történelemtagadók)* szintén elismerést hozott számára

³Végül pszichológiát végzett.

felekezetenek, az ateista szónak igen rossz a csengése. Az istentagadó régen nem állt nagyon messze a gonosztevőtől, és Amerikában az emberek döntő többsége még ma is negatív jelentéseket társít az ateista szóhoz.⁴ Shermer ezért, bár nem rejti véka alá, hogy nem hisz semmiféle isten létezésében, jobbnak látja inkább agnosztikusnak mondani magát, és ehhez egy elméleti indokot is konstruál.

Az elméleti indoklás az, hogy aki nem hisz istenben, az még nem feltétlenül istentagadó. Vannak, akik állítják, hogy isten létezik, és vannak, akik tagadják ezt; de lehetséges egy közbülső álláspont is, amikor az ember belátja, hogy ebben a kérdésben nem lehet bizonyosságot szerezni, és ezért inkább bölcsen tartózkodik az állítástól és a tagadástól is. Ez az agnosztikus álláspont, és Shermer a maga részéről úgy látja, hogy ebben a kérdésben intellektuálisan csak ez az álláspont védhető. Mert amennyire igaz az, hogy isten létezése racionálisan nem igazolható, ugyanannyira igaz az is, hogy a nem létezését sem lehet racionálisan igazolni; perdöntő bizonyítékok hiányában pedig csak az ítélettől való tartózkodás lehet az egyetlen intellektuálisan tisztességes magatartás.⁵

Nem tudhatjuk – ez tehát Shermer álláspontja, és erről az álláspontról fogalmazza meg a könyvének kérdését: ha nem tudhatjuk, akkor miért akarjuk mégis tudni? Ha nem lehet bizonyosat tudni, akkor miért hisznek mégis az emberek akár az egyik, akár a másik álláspont helyességében? Egyáltalán: miért hisznek az emberek?

Shermer sokféle magyarázatot ad erre a könyvben, talán túl sokfélét is: a közgazdaságtantól a teológiáig mindenfajta tudásterületről bőven hoz érdekeségeket, hogy az olvasó kedvére csemegézhesen és álmélkodhasson, de végül mégis egy meglehetősen egyszerű pszichológiai-antropológiai magyarázatot kínál megoldásként. A magyarázat, ha jól értettem – és ebben egyáltalán nem vagyok biztos, mert a könyv előadasmódja annyira szórakoztató, hogy az már szinte elvonja a figyelmet a tárgytól: Shermer egyfolytában anekdotázik, rejtvényeket ad fel és old meg, csacsog, csapong és közben bűvészmódra mindig újabb magya-

⁴Például kommunistát gyanít abban, aki magát ateistának vallja.

⁵A könyvben kétféle módon is érvel az agnoszticizmus mellett. A két érvet röviden a következőképpen lehetne összefoglalni:

1. Isten természetét vagy fogalmát nem tudjuk felfogni.
2. Amit nem tudunk felfogni vagy megérteni, azt igazolni vagy cáfolni sem tudjuk.
3. Következésképpen az ítélettől való tartózkodás, tehát az agnoszticizmus, a helyes álláspont. A másik, meglehetősen hasonló érv:
 1. Évszázadokon keresztül az emberiség legnagyobb gondolkodói próbálkoztak azzal, hogy bizonyítsák isten létét – miközben más, hasonlóan nagy gondolkodók meg azzal próbálkoztak, hogy cáfolják isten létét – és egyik fél erőfeszítései sem hoztak megnyugtató eredményt.
 2. A legjobb magyarázat erre a tényre az, hogy isten létezésének kérdése meghaladja az emberi problémamegoldó képesség határait.
 3. Következésképpen az ítélettől való tartózkodás, tehát az agnoszticizmus a helyes álláspont.

rázatmorzsákat húz elő a cylinderéből – nos, a magyarázat valami olyasmi, hogy az ember már csak ilyen, így van berendezve; magyarázatokat keres, és akkor is hinni akar, ha nincs bizonyosság; egyszerűen ilyen a természete, ilyené formálta az evolúció.

Hogy jó-e ez a magyarázat vagy sem, azt majd döntse el az Olvasó; én itt nem foglalnék állást. Arra azonban kedves kötelességem felhívni a figyelmét, hogy Shermer nem vett tekintetbe kellő alaposággal minden tekintetbe veendőket. Épp a legkülönbözőbb tudásterületekről hozott érdekességek már-már zavaró bősége teszi feltűnővé, hogy milyen kevés figyelmet szentel a szociológiának.

Pedig a szociológia elég sokat tud arról, hogy miért hisznek az emberek istenben, és nagyon határozott elképzelése van arról is, hogy miért hisznek egyre kevésbé. Csak akkor jön némiképp zavarba, amikor Amerika kerül szóba, mert ott a vallásos hit ereje nem látszik csökkenni – de ez a zavar sem olyan mértékű, hogy emiatt a szociológia eredményeit negligálni kéne.

A szociológusok először is elég pontosan meg tudják mondani, hogy miféle emberek azok, akik hisznek, és milyenek, akik nem. Elő tudják sorolni, hogy a hívők milyen tulajdonságokkal rendelkeznek, pontosabban, hogy melyek azok a tulajdonságok, amelyek inkább jellemzik a hívőket, mint a nem hívőket; hogy a férfiak vagy a nők hisznek-e inkább, az iskolázottabbak vagy a kevésbé iskolázottak, a városiak vagy a falusiak, a fiatalabbak vagy az idősebbek, a vagyonosabbak vagy a szegényebbek, a magasabb státusúak vagy az alacsonyabb állásúak és így tovább. Ki tudják számítani, hogy a hitre hajlamosító tulajdonságok közül melyek a fontosabbak, tehát milyen súllyal esik a latba mondjuk a nem, a kor, az iskolai végzettség vagy a lakóhely. Ha kell, mindezt külön is ki tudják számítani az egyes felekezetekre vonatkozóan vagy mondjuk a hit erőssége, intenzitása szerint. Végül, de nem utolsósorban a szociológia láthatóvá tudja tenni a hagyomány erejét: annak ugyanis, hogy jár-e valaki rendszeresen templomba, az egyik legfontosabb meghatározó tényezője az, hogy gyerekkorában jártak-e a szülei és vitték-e őt is.

Arra a kérdésre tehát, hogy miért hisznek az emberek istenben, a szociológus azzal válaszol, hogy megmondja, milyen a hívők profilja: ilyen és ilyen nemű, korú, iskolai végzettségű stb. emberekről van szó, ebben és ebben, ilyen és ilyen mértékben különböznek a nem hívőktől; megmondja, hogy mely társadalmi meghatározottságok, és e meghatározottságok milyen mértéke, milyen sajátos együttállása okozza, hogy az emberek egy bizonyos csoportja hisz.⁶

Ez persze nem egészen az a fajta válasz, amit Shermer keres, hiszen csak a külső, társadalmi meghatározókat adja meg, de nem mond semmit például a

⁶Ma Magyarországon az idős és kevés iskolát (nyolc osztálynál kevesebbet) végzett falusiak képezik a legnagyobb ilyen csoportot. De a vallásos hit és a társadalmi helyzet közti összefüggés bonyolultabb, mint amilyennek ennek alapján vélnénk: a másik nagy csoport ugyanis éppen a felsőfokú végzettségű budapesti fiatalok csoportja.

belső, lelki-szellemi igényekről. Csak az okokat nevezi meg, amelyek egy embercsoportot hívóvé tesznek; de nem szól például a funkciókról, amelyeket a vallásos hit betölt, vagy a szükségletekről, amelyeket kielégít.⁷ De nincs semmi akadálya annak, hogy finomabb elemzéssel ezekről is megtudjunk valamit – és természetesen ilyen kutatások is vannak. Ezért legalábbis furcsa, hogy Shermer nem használja igazán azt a hatalmas tudásanyagot, amit az empirikus vallásszociológia felhalmozott. Tud róla, csipeget belőle, de nem használja igazán. Természetesen idézi néhány felmérés eredményét, sőt, dicséretes módon ő maga is végzett felméréseket ehhez a könyvhöz és ezek eredményeiről is tisztességesen beszámol. De mindez az érdekesség szintjén marad; pillanatfelvételek, amelyekből nem rajzolódik ki semmiféle mélyebb, komolyan veendő tendencia. Ráadásul az olvasóban azt a hamis benyomást kelti, mintha ez lenne a szociológia minden hozzájárulása a kérdés megoldásához, pedig hát ez távolról sincs így.

Shermer valószínűleg azért nem veszi eléggé komolyan a szociológiai megközelítésben rejlő lehetőségeket, mert őt igazából a hit pszichológiája érdekli: miért hisznek az emberek olyasvalamiben, amivel kapcsolatban nem lehet biztos tudásra szert tenni? Lehetne persze ezt is szociológiailag vizsgálni, de kétségtelen, hogy ez egy másik kérdés, nem az, amire a szociológiának kész válasza van.

Az azonban már erősen kétséges, hogy fel lehet-e tenni e kérdés vizsgálata során azt, amit Shermer láthatóan feltesz, nevezetesen hogy az a kognitív folyamat, amelynek során az emberek mérlegelik a hit mellett és ellen szóló érveket és végül valamilyen döntésre jutnak, lényegében független a társadalmi környezettől. Még ha elfogadjuk is azt a – Shermernek láthatóan kedves – gondolatot, amit a „hit szervével” kapcsolatban fejteget, tudniillik hogy az ember mintázatkereső és hitre programozott lény, akkor is kétséges, hogy ennek a feltételezett „szervünknek” az outputja független lehet-e a társadalmi környezettől. Azaz: még ha igaz lenne is, hogy a hitre való hajlandóság „hardveresen” van belénk plántálva,⁸ akkor is vizsgálni kellene, hogy nem függ-e mégis valamennyire a „hit szervének” outputja azoktól az inputoktól, amiket a változó társadalmi környezetből vesz fel – és alkalmasint a szoftvertől is, amit szintén a folyton változó társadalom telepít (a „szocializáció” néven ismert installálási folyamattal) minden egyes új nemzedék hardverére – és amelyről ugyancsak elképzelhető, hogy időről időre

⁷Bizonyos értelemben frivol válasz ez; olyasmi, mintha (megfelelően frivol példával élve) azt mondanánk: az emberek azért járnak futballmeccsre, mert fiatalok, férfiak és viszonylag kevés iskolát végeztek. De mindenki tudja, hogy nem ezért járnak, hanem például azért, mert szeretik a focit (vagy a társaságot, vagy a ballhét, vagy mindezt együtt.) Az emberek nyilván nem azért hisznek istenben, mert idősek, falusiak és kevés iskolát végeztek, hanem például azért, mert nyugalmat, vigasztalást vagy választ keresnek az emberi lét végső nagy kérdéseire.

⁸Amely esetben egyébként teljesen mindegy, hogy az isten teremtett-e bennünket ilyennek, vagy genetikailag vagyunk így „bedrótozva” az evolúció néhány százezer éves szűrő-szelektáló működésének köszönhetően.

némi upgrade-et kap. Magyarán: ha elménk működési elve adott is, működésének eredménye mégis bizonyára nagy mértékben függ a társadalomtól, amelyben elmélkednünk adatott.

Van ezért némi pikáns íze annak, hogy Shermer épp a vallásos hittel kapcsolatban vezeti elő az ő „szerves” elméletét, hiszen a vallás esete példázza talán a legjobban, hogy mennyire meghatározza az emberek gondolkodását a társadalmi környezet. Nem férhet kétség ugyanis ahhoz, hogy a késő középkortól kezdődően az európai társadalomfejlődés egyik meghatározó jellegzetessége éppen a vallás befolyásának lassú, de folytonos hanyatlása volt. A hit, amely korábban államügy volt és amelynek nevében véres háborúkat vívtak, magánüggévé vált, fokozatosan elvesztette a társadalmi jelentőségét; a vallási eszmék és intézmények befolyása a társadalmi élet többi szférája fölött egyre csökkent, megtört a vallásos világtkép uralma, a művészetek, a tudományok és a filozófia fokozatosan felszabadultak a vallás gyámkodása alól... Dehát mindez benne van minden iskoláskönyvben. A társadalom változásával nyilvánvaló és jól látható módon megváltoztak a vallásos hitet éltető feltételek is – és pedig a vallás számára kedvezőtlenül változtak meg. Lehet, hogy a pillanatfelvételek, amelyeket a vallásszociológiai felmérések adnak egy adott társadalomnak egy adott időpontban mérhető vallásosságáról, sok esetlegességet is tartalmaznak, lehet, hogy a kép, amit kirajzolnak, nem mindig könnyen értelmezhető, de hosszabb időtávot tekintve a változás iránya egyértelműen kirajzolódik: a modernizáció előrehaladtával a vallásosság mértéke csökken.

Nos, ez az, amiről Shermer nem igazán akar tudni: hogy a hitnek társadalomtörténete is van. A vallásszociológiai felmérések eredményeinek ismertetése csak *lip service*; hiszen a szociológia tulajdonképpeni hozzájárulása nem ez, hanem a szekularizáció elmélete, erről azonban Shermer mélyen hallgat. Megemlíti persze, hogy „a huszadik század elején a társadalomtudósok azt jóskolták, hogy az általános közoktatás beköszöntével, valamint a tudomány és a technika előretörésével párhuzamosan a kultúra egyre világiasabbá válik, a vallásosság pedig drámai módon visszaesik”, de csak azért, hogy rögtön diadalmasan le is zárja ezt a vonalat: „E ‘szekularizálódási’ tézisre azonban tökéletesen rácáfol a vallásosság századvégi, de az új század küszöbét is átlépő előretörése.”

Nos, először is szó sincs arról, hogy a „társadalomtudósok” naiv felvilágosítók módjára pusztán a közoktatás vagy akár a tudomány és a technika „előretörésétől” várták volna a vallásosság hanyatlását. Nem; a társadalom totális átalakulásától, a premodernből a modernbe való átfordulásától várták – és nem is csatlakoztak: a vallásosság és a vallás mint társadalmi intézmény befolyása valóban drámai módon hanyatlott az utóbbi néhány száz évben, amióta a modernizáció folyamata elkezdődött. Igaz, Amerikában nem egészen a várakozásoknak megfelelően alakulnak a dolgok – de hogy ez „tökéletes cáfolat” lenne?

Egy ilyen nagyságrendű változás esetében óvatosabban kellene bánni a szavakkal. Itt egy mély társadalomtörténeti folyamatról van szó, egy több évszázados trendről, amely fokozatosan és tendenciaszerűen érvényesül; egy hosszú és lassú hanyatlástörténetről, amely nem zárja ki az időszakos reneszánszokat és a helyi különfejlődéseket sem.

A hanyatlás több dimenzióban is megmutatkozik. Először is csökken az, amit összefoglalóan részvételnek szokás nevezni: kevesebben és ritkábban járnak templomba, csökken az egyházi esküvők, temetések és egyéb vallásos szertartások száma, megcsappan az egyházi hivatást választók száma és így tovább. Ez az, ami a legjobban mérhető, de talán nem ez a legfontosabb változás. Fontosabb ennél, hogy a vallási szervezetek, intézmények társadalmi befolyása is látványosan csökken: az egyház mintegy kiszorul a társadalom életéből. A középkorban nem csak a művészetek és a tudományok felett gyakorolt ellenőrzést, de övé volt az oktatásügy, az egészségügy és a szegénypolitika, sőt igen gyakran a külügyi tárca is: ma ezeket az ügyeket világi szervezetek viszik, a vallási szervezeteknek csak a tisztán vallási ügyek maradtak meg, társadalmi feladataikat elvesztették. A harmadik folyamat magának a vallásos hitnek az elhalványodása, a vallásos érzület intenzitásának csökkenése. A dolog természetéből adódóan erről tudunk a legkevesebbet, hiszen a vallás magánüggévé vált, mindenki abban hisz és annyira, amiben és amennyire jónak látja, és ha egyáltalán hajlandó erről nyilatkozni, annyit mond csak, amennyit jónak lát. A legtöbben persze ma is istenhívőnek mondják magukat, ha nyilatkozniuk kell, de a „vallásos-e Ön” kérdésre mind többen válaszolják azt, hogy „a magam módján”... Okkal feltételezhetjük, hogy a tudományos világkép térhódításával a természetfölöttibe vetett hit is megrendült. Lehet, hogy egyeseknek talán még erősebb is a hite ma, mint régen akár a papoké volt, de a nagy többségre ez valószínűleg nem igaz: ahogy növekszik az emberek iskolázottsága, ahogy egyre urbanizáltabbá válik a társadalom, inkább a hit általános gyengülésével kell számolnunk. Lehetnek persze ellenáramlatok, új vallási mozgalmak, fundamentalizmus, a hit reneszánsza, sőt még Amerika kivételessége is belefér ebbe a képbe – nagy általánosságban mégis elmondható, hogy ahogy a modernizáció halad előre, úgy gyöngül ezzel párhuzamosan a vallás társadalmi befolyása és a természetfölöttibe vetett hit ereje is.

A szekularizációs tézis a szociológiában nem egy a sok közül, hanem talán az egyik legfontosabb elméleti tétel. Jelentősége nem korlátozódik a vallásszociológiára, hanem általános jelentősége van az egész szociológia számára: az egyik alapköve ennek tudománynak. August Comte, aki az új tudományt „kitalálta” és nevet adott neki, híres „három stádium” törvényében lényegében azt mondja, hogy az emberiség a történelmi fejlődés során a vallásos mítoszt és a metafizikus spekulációt elhagyva végül eljut a „pozitív” tudományig; tehát a tudomány fokozatosan kiszorítja a vallást. Hasonló általános fejlődéstörvényt fogalmazott meg

az első „szociológus szupersztár”, a századfordulón rendkívül népszerű, azóta elfeledett Herbert *Spencer* is. Az egyébként szinte minden más tekintetben „más-ként gondolkodó” Karl *Marx* köztudottan szintén a vallás eltűnésével számolt. Hasonlóképpen Sigmund *Freud*, akit gyakran tekintenek a modern társadalomtudományos gondolkodás másik nagy úttörőjének. Marx mellett a szociológia két másik „alapító atyja”, Max *Weber* és Emile *Durkheim*: egymásnak szinte minden tekintetben ellentettjei, de mindketten a vallás közeli eltűnésével számolnak és a folyamatot mindketten a modern társadalomfejlődés egyik legjelentősebb összetevőjének tartják: Weber a modernitás legmélyebb, legalapvetőbb, minden mást meghatározó és mindenben megnyilvánuló folyamatát látta a világ „varázstalanításában”, az egyre fokozódó racionalizálódásban. Talcott *Parsons*, akit sokszor az utolsó klasszikusnak tekintenek a szociológiatörténészek, ugyancsak alapvető és visszafordíthatatlan folyamatnak látta a szekularizációt. Napjaink egyik élő klasszikusa, Jürgen *Habermas* lényegében szintén a szekularizációra utal, amikor az „életvilág” racionalizálódásában jelöli meg a társadalomfejlődés egyik alapfolyamatát.

A szociológiában általában nem jellemző az ilyen nagyfokú egyetértés; ellenkezőleg, mindig is az eltérő paradigmák sokasága jellemezte ezt a tudományt. Kevés olyan elméleti tétel van, amely körül legalább viszonylagos konszenzus alakult ki, és ezek egyike éppen a szekularizációs tézis. Persze, ekörül is voltak mindig viták, de az alapkérdéseket illetően olyan fokú egyetértést lehetett tapasztalni, hogy legalábbis ahhoz képest, ami a szociológiában általában jellemzi, a szekularizációs tézis szinte már dogmának látszott. Legalábbis így volt ez egészen a legutóbbi időkig, amikor is az amerikai vallásszociológusok közül néhányan megelégtettek, hogy éppen Amerikát, a modernizáció vitathatatlan éllovasát vallási szempontból anomáliaként kell kezelniük.

Ami Európát illeti, a huszadik századi fejlemények minden tekintetben fényesen igazolták a múlt században élt klasszikusok várákoszásait: a szekularizáció folyamata itt, úgy tűnik, feltartóztathatatlanul halad előre. Minden felmérés azt mutatja, hogy a formális vallásosság megállíthatatlanul hanyatlik (az európaiaknak egy egyre csökkenő kisebbsége jár már csak templomba⁹) és hogy minden jel szerint maga a hit, a nehezebben megfogható vallásos érzület is folytonosan gyengül (egyre kevesebben válaszolják, hogy hisznek istenben, és ezek közül is egyre többen, hogy a maguk módján stb.) Akörül pedig még csak vita sem volt soha, hogy az egyházak társadalmi befolyása csökken. Ezért sokáig az amerikai vallásszociológusok is egyhangúan osztották az általános meggyőződést a szeku-

⁹A párizsiak 3-4%-a járt rendszeresen templomba 1998-ban; az anglikán egyház templomait 1999-ben a népesség 99%-a nem látogatta; a németek 12%-a jár rendszeresen templomba; Olaszországban 1991-ben még 41% járt rendszeresen templomba, 1998-ban már csak 29% – írja a *Newsweek* 1999. július 12-i száma.

larizáció egyetemességéről és rendkívüli találékonysággal inkább újabb és újabb magyarázatokat ötlöttek ki Amerika „kivételességéről” vagy „látszólagos kivételességéről”, csak hogy ne kelljen felmondaniuk a konszenzusz. Tették ezt annak ellenére, hogy az amerikai valóság látványosan ellent mondott az elméletnek. Nos, ezt a helyzetet elégették meg most, az utóbbi egy-két évtizedben néhányan közülük.

Mielőtt azonban ezt az új keletű eretnekséget egy példával szemléltetnénk, lássunk egy példát a régebbi, a kivételességet magyarázó elméletekre is. Az egyik legismertebb a Will Herbergé. Protestáns-katolikus-zsidó című tanulmányában azt fejtette ki, hogy Amerika kivételessége csak látszólagos: bár Európával összehasonlítva az Egyesült Államokban a templomok látogatottsága magas, ez inkább a világias, mint vallásos motívumoknak köszönhető. A buzgó templomba járás mögött nincs igazi hit.

Fő tétele az, hogy a vallás Amerikában alárendelődött az American Way of Life, az amerikai kultúra és életmód alapvető értékeinek. Mindhárom nagy felekezet erősen elvilágiasodott, ami itt azt jelenti, hogy a kereszténység és a judaizmus is amerikanizálódtak. Elhagyták a hagyományos tanítások nagy részét, kompromisszumokat kötöttek, hogy beilleszkedjenek a tágabb társadalomba. A fő hangsúlyt már nem a természetfölöttire, hanem az evilági létre helyezik. Az amerikai templomok szószékéről gyakran hangzanak el olyan beszédek, amelyek az amerikai siker- és motivációs irodalmat visszhangozzák. Végső soron nem fontos, hogy ki melyik felekezetbe tartozik, mert mindegyik felekezet az amerikai értékeket támogatja és szentesíti.¹⁰ Mindegyikben viszonylag kisebb hangsúlyt kap a teológia és a doktrína, és inkább az erkölcsös magatartás és a jó élet áll a középpontban; azt pedig, hogy mi a jó élet, inkább az amerikai kultúra alapértékei határozzák meg. A tipikus templomba járó hívő számára a vallás olyasvalami, ami megnyugtatja őt és biztosítja arról, hogy minden, ami amerikai, beleértve őt magát is, rendben van.

Ennek az utóbbi mozzanatnak különleges jelentősége van egy olyan országban, ahol mindenki bevándorlóktól származik. A felekezetek elsősorban az amerikaiaként való önazonosítás keretét jelentik, nem pedig lelki-szellemi közösséget. A bevándorlók harmadik nemzedéke már nem a saját etnikai csoportjával azonosítja magát, hanem igyekszik amerikaiaként megjelenni önmaga és a közösség előtt. A felekezethez tartozás és a megfelelő templom látogatása mintegy jelképe és kinyilvánítása annak, hogy az illető magát amerikaiaként definiálja. Ha valaki se a protestáns, se a katolikus, se a zsidó felekezethez nem tartozik, akkor az valahogy nem is tekinthető igazán amerikainak.

Végül a harmadik tétele az, hogy az amerikaiak többsége nem a belülről, ha-

¹⁰Ez fejeződött ki a néhai Eisenhower elnök szavaiban. „Kormányzatunk nélkülözne minden értelmet, ha nem alapozódnék mély vallásos hitre, de számomra mindegy, melyik hit lesz az.”

nem a kívülről irányított személyiségtípusba tartozik, vagyis nagyon fontos neki mások véleménye, az, hogy milyenek tűnik mások szemében, és ehhez igazítja a viselkedését: a társadalmi elfogadottság érdekében tehát akár templomba is jár, ha ez a feltétele annak, hogy rendes embernek tartásák.

Nos, ez a fajta magyarázat az, amit az utóbbi időkben már egyre kedvetlenebbül hangoztattak az (amerikai) vallásszociológusok. Az új, „trendy” elmélet a „transzformációs” tézis. Eszerint a modern társadalomban a vallás nem vész el, csak átalakul: alkalmazkodik az új körülményekhez, új alakot ölt, hogy megfeleljen az új igényeknek. Ez a gondolat persze már régóta jelen van az amerikai vallásszociológiában, hiszen a kivételességet is részben így magyarázták már, de most határozottabban jelentkezik az a törekvés, hogy felmondják a szekularizáció egyetemességével kapcsolatos konszenzust, és hogy az amerikai tapasztalat felől nézve radikálisan újraértelmezzék a szekularizáció Európában kialakult és európai tapasztalatokat általánosító elméletét.

A legradikálisabb változatok szerint a szekularizációs tézis hamis és minél előbb meg kell tőle szabadulni, mert megkövesedett dogmaként akadályozza az elfogulatlan tudományos gondolkodást; tudomásul kell végre venni, hogy az az elképzelés, hogy a modernizálódással a vallásosság megállíthatatlanul hanyatlik, jobb esetben egyszerű tévedés volt, rosszabb esetben *wishful thinking*; fel kell végre ismerni, hogy valójában nem Amerika a kivétel, amit magyarázni kell, hanem Európa, mert a vallásosság a világon mindenütt virágzik, Európát kivéve.¹¹ De még ez sem egészen igaz, mert az európaiak vallástalanságával kapcsolatos feltételezések is erősen túlzóak; valójában az európaiak éppolyan vagy majdnem olyan vallásosak, mint az amerikaiak, csak éppen nem járnak templomba; és hogy miért nem, annak is megvan az oka. De egyáltalán: az egész szekularizáció, úgy ahogy azt eddig elképzelték, csak az európaiak optikai csalódása volt; valójában soha nem ment végbe, még Európában sem; ami pedig a vallásosság Európában megfigyelhető hanyatlását illeti – már amennyiben csakugyan létezik, és nem csak képzelődés – hát valószínűleg az is csak ideiglenes, átmeneti hullámvölgy, amit akár hamarosan az amerikaihoz hasonló vallásos megújulás is követhet.

E radikális, a konszenzust felmondó változatra jó példa Rodney Stark és Laurence Iannacone elmélete. Abból a fajtából való, amelyiknek egyik példányára Shermer is hivatkozik: ez is a gazdasági élet analógiájával értelmezi a társadalom vallási életét. A hívők itt „fogyasztók” lesznek, az egyházak, felekezetek, szekták pedig üdvözülési javakat termelő vagy szolgáltató „vállalatokká”. A megközeleltés erősségét az adja, hogy a figyelem elsősorban a vallási vállalatok viselkedésére irányul, nem pedig a „fogyasztókéra”. Szemben a szekularizációs tézis híveivel, akik azt feltételezték, hogy a modern, felvilágosult világban csökken a vallás iránti „kereslet”, mert a potenciális „fogyasztók” egyre kevésbé igénylik a

¹¹Ez egyébként, úgy tűnik, igaz.

természetfelettlivel kapcsolatos hitet, Stark és Iannacone inkább abból indulnak ki, hogy a vállalatoknak kell keresletet támasztaniuk a termékeik vagy szolgáltatásaik iránt, ez pedig bizonyos – kedvező – körülmények között sikerül nekik, más – kedvezőtlen – körülmények között pedig nem. Az elmélet néhány tételben összefoglalható, íme:

1. Ha egy társadalomban csak egy vallási vállalkozás van, akkor az megpróbál monopolhelyzetbe jutni; hogy ez mennyire sikerül neki, az attól függ, hogy mekkora támogatást kap a kényszerítő eszközökkel rendelkező államtól.

Például a középkori Európában a kereszténység államvallás volt, tehát monopolhelyzetet élvezett. De tökéletes monopólium nem létezik, így a középkorban is volt az egyháznak konkurenciája, az eretnekek, ok azonban az elnyomás miatt a föld alá kényszerültek. Az elnyomás enyhülésével aztán kialakult a pluralizmus.

2. Egy szabályozatlan vallási gazdaság a pluralizmus irányába fejlődik, vagyis egymással versengő vallási vállalkozások sokasága jön létre.

3. Egy szabályozatlan vallási gazdaságban a vallási vállalkozások specializálódásra kényszerülnek, vagyis arra, hogy megpróbálják kiszolgálni a piac valamelyik speciális szegmensének igényeit és ízlését.

4. Egy kompetitív és pluralisztikus vallási piacon a vallásos részvétel általában magas; ott viszont, ahol a vallási gazdaságot egy vagy két államilag támogatott vállalat monopolizálja, a vallásos részvétel általában alacsony lesz.

Ez itt a fő gondolat, amelyet a közgazdaságtantól kölcsönöznek: az állami vagy államilag támogatott monopolvállalatok általában „lusták” és kevésbé hatékonyak, ha viszont sok vállalat versenybe lép a vásárlók kegyeiért, akkor mindegyik kénytelen „fürgén” és hatékonyan működni. A specializálódott vállalatok együttesen sokkal nagyobb keresletet tudnak támasztani, mint amikor csak egy hit áll a fogyasztók rendelkezésre. Ráadásul a hit esetében nehezen megfogható, „hasznot” csak a távoli jövőben hozó „termékről” van szó, amelynek „terítése” komoly marketingtevékenységet igényel.

5. Ha egy vallási vállalatnak sikerül monopolhelyzetbe jutnia, akkor arra fog törekedni, hogy befolyását kiterjessze más intézményekre is, a társadalom így a szakralizáció felé halad.

6. Ha egy korábban erősen szabályozott vallási gazdaságot deregulálnak, akkor a társadalom a deszakralizáció felé halad.

Amikor egy állam valamilyen okból már nem hajlandó támogatni egy monopolhelyzetben lévő hit kizárólagos legitimitását, akkor elkerülhetetlenül bekövetkezik valamilyen mértékű deszakralizáció. De hasonló a helyzet akkor is, amikor

több vallási vállalat verseng egymással: egyikük sem lesz elég erős ahhoz, hogy fenntartsa a szakralizációt.

A kulcsszó itt a *deszakralizáció*. Stark és Iannacone egyáltalán nem használják a szekularizáció fogalmát, mert szerintük ilyen folyamat nincs; a vallásosság hanyatlása nem egyszeri és egyirányú folyamat, hanem mindig csak ideiglenes és visszafordítható. A deszakralizáció az az ideiglenes és visszafordítható folyamat, amelyet korábban szekularizációnak véltek.

El kell ismerni, hogy az elmélet egyszerű, elegáns, és jól magyarázza az Európa és Amerika közti különbséget; ezenkívül pedig, ha hinni lehet a szerzőknek, az elmélet alapján végzett kutatások messzemenően igazolták az elmélet helyességét. Csakhogy az egyszerűség és az elegancia nem az egyedüli és nem is a legfőbb erények egy elmélet esetében: legalább ilyen fontos az elmélet gazdagsága, mélysége. Emellett az Európa és Amerika közti különbség csak az egyik, de nem a legfontosabb probléma, amit egy átfogó vallásszociológiai elméletnek magyaráznia kell. Végül pedig nem nyom sokat a latban az sem, hogy az elmélet jól illeszkedik az adatokhoz (amelyeket az elmélet alapján végzett kutatások generáltak); az adatok ugyanis mindig többféleképpen is interpretálhatók, ugyanarra az adat-tömegre mindig több elmélet is illeszthető. Stark és Iannacone elmélete mögött az a teljesen történelmietlen elképzelés húzódik meg, hogy 1. a piac örök, 2. a vallásosság is örök, 3. az örök vallásosság az örök piac örök természettörvényei szerint alakul. Ez naiv és nyilvánvalóan téves elképzelés. Nehezen elképzelhető, hogy az ilyen és hasonló elméletek kiszoríthatják a szekularizációs tézist, mert az, minden tagadhatatlanul meglévő nehézség ellenére is sokkal gazdagabb, átfogóbb magyarázattal szolgál.

Az első és legfontosabb az egyes életterületek fokozatos elkülönülése, *differenciálódása*. A szekularizáció elmélete részben előfeltételezi, részben magában foglalja azt a nagyon fontos társadalomelméleti felismerést, hogy a történelmi fejlődés során fokozatosan elkülönülnek egymástól és önállósulnak olyan tevékenységek, amelyek korábban együvé tartoztak, ugyanannak az intézménynek, szervezetnek a feladatát alkották. Ez lényegében a társadalmi munkamegosztás fejlődése: minden feladatra speciális, arra a feladatra szakosodott intézmények, szervezetek jönnek létre, amelyek így hatékonyabban tudják azt ellátni. Így különül el egymástól már a középkor folyamán az egyház és az állam, így válnak le a vallásról az olyan, a vallás befolyása, irányítása alól felszabadult tevékenységek, mint a tudomány, a politika vagy a gazdaság.

Ez a differenciálódási folyamat egy sor fontos következménnyel jár.

Az egyik az, hogy mindegyik terület *autonómmá* válik. A valláshoz való viszony vonatkozásában ez azt jelenti, hogy az egyes társadalmi szférák felszabadulnak a vallás gyámkodása alól és önállósítják magukat: mindegyik a saját, önálló, többnyire racionális logikája szerint kezd működni.

Egy másik következmény a *pluralizálódás*. A differenciálódás magán a valláson belül is végbe megy: az egységes, monopolhelyzetben lévő államvallás átadja helyét az egymással versengő felekezetek, szekták, kultuszok sokaságának. A szekták burjánzása és vitalitása azonban Berger szerint nem valamiféle vallásos újjászületés jele, hanem éppen ellenkezőleg: azt mutatja, hogy a modern, elvilágiasodott társadalomban az igazi vallásos érzület már csak szektás formákban létezhet. Az egyénnek ki kell szakítania magát az elvilágiasodott társadalomból és kis közösségekbe kell visszavonulnia, ha az igazi, mély vallásos érzést át akarja élni. A szekták a természetfölötti utolsó menedéke a szekularizált társadalomban.

A vallási pluralizmus azonban csak leképeződése a társadalomban magában is végbe menő pluralizálódásnak. A preindusztriális társadalomban az emberek szoros, zárt közösségekben éltek, életük keretét ez az egyetlen egységes világ adta. A modern ipari társadalom ezzel szemben differenciált és szegmentált. A társadalom élete az életvilágok sokaságára szakadozott, s ez az egyén számára azt jelenti, hogy sokféle jelentéseggyüttesben, sokféle értelem-összefüggésben kell kiismernie magát, de egyikben sem lehet igazán otthon. Külön világ a magánélet világa, és külön világ a sokféle bürokráciáé: az oktatásé, a tömegtájékoztatóé, a gazdasági, politikai és egyéb szervezeteké. Az egyén mindegyikben részt vesz valamiképpen, így az életvilágok sokaságában él.

Ez a helyzet többféleképpen is kedvez a szekularizációnak. Először is a különböző világok, például az üzleti élet és a családi élet, különböző értelem-összefüggéseket hordoznak, és a vallás nem tudja ezeket egy átfogó értelem-összefüggésbe foglalni. A vallás tehát már nem tud átfogó, mindent felölelő magyarázatot adni. Másodszor, az életvilágok sokasága egyfajta általános bizonytalanságot is eredményez: az értelem-összefüggések különbözősége miatt az egyén már semmiben sem biztos, egyebek között a vallási tanításokban sem. A vallásos értelmezések plauzibilitását most már mintegy belülről, az egyéni tudat felől is fenyegeti a bizonytalanság.

További következmények adódnak abból, hogy a vallásnak az elkülönülés során és után újjá kell szerveznie magát a társadalomban. Két, egymást kiegészítő változáson megy keresztül: egyfelől privatizálódik, másfelől viszont azok az értékek, amelyeket valamikor a vallás hordozott és képviselt, leoldódnak a vallásról és a világi közegben általánosulnak.

A *privatizálódás* a világ és a vallás fragmentálódásának leglátványosabb következménye. Mivel az emberek naponta ki-be mozognak a különböző szociális szférákban, amelyek mindegyike felületes elköteleződést kíván tőlük, de egyébként a maga sajátos logikája, a többi szférával összeegyeztethetetlen világértelmezése szerint működik, az egyénnek meg kell alkotnia a saját privát verzióját. Minden egyénnek fel kell tehát építenie magában valamiféle világképet a rendelkezésére álló forrásokból. Eközben szabadon meríthet az egymással versengő

világképekből. Hogy honnan merít, az már az egyén magánügye: meríthet az egymással versengő és ezért egymás meggyőző erejét kölcsönösen legyengítő vallásos világképekből is, de éppúgy meríthet a tudományos világképből vagy a különböző modern babonákból és hiedelmekből. A vallás tehát, mint kötelezően előírt, egységes, kollektív világnézet, eltűnik az egyén életéből, illetve csak privát vallásként marad meg.

A privatizálódással párhuzamosan megy végbe egy másik, látszólag ellentétes, de a végeredményt tekintve mégis hasonló értelmű folyamat: az *általánosulás*. Ennek során a vallás kiszorul ugyan a társadalom életéből, de úgy, hogy eközben az általa képviselt értékek és normák mint általános cselekvési, eljárási szabályok szinte valamennyi valláson kívüli szférára kiterjednek és áthatják azok működését. Ez a „láthatatlanná vált vallás”: a vallás mint vallás megszűnik társadalmi hatóerő lenni, de szelleme jelen marad az elvilágiasodott társadalomban, sőt ez a szellem most már a vallástól távoli szférákat is áthatja. Parsons ezt úgy magyarázza, hogy a társadalmi integritás fennmaradásához szükség van egy egységes értékrendre, mely a fragmentálódott vallások értékrendje fölött áll. Ez is egyfajta szekularizáció: nincs már szükség specifikusan vallásos hitre, mert az értékek beépültek a világi intézmények működésmódjába. A vallás fölöslegessé vált, mert a szekularizált társadalomban világi intézmények és szervezetek vették át szerepét.

Mindennek következtében a vallásos világértelmezés hitelét veszti és összeomlik. A *világkép összeomlásához* vezet már maga a pluralizmus is. A vallás régen egy egységes, mindent átfogó jelentésuniverzumot kínált; egy fragmentálódott világban ez az univerzum is széttöredezik. Az életszférák sokaságának megfelelően egymással versengő világképek sokasága jelenik meg. Maga ez a versengés az összeegyeztethetetlen világképek között oda vezet, hogy az egyén mindegyikben elveszíti a bizalmát: ha sokan kínálják az igazságot, akkor kétségessé válik számára, hogy van-e egyáltalán vallásos igazság.

De ide vezet másfelől a világ „varázstalanítása”, a fokozódó *racionalizálódás* is. A racionalizálódás elsősorban a társadalmi kontroll átalakulását jelenti: az ellenőrzés elveszti morális felhangjait, technizálttá válik és személytelenné. Ez egyebek között a társadalmi viszonyok növekvő bürokratizálódásában jelenik meg. További fontos elem a tudományos világkép térhódítása. Miközben a hagyományos teodiceák elvesztik meggyőző erejüket – annyira, hogy még teológusok is elmerik, hogy ilyen-olyan korrekciókra szorulnak – a tudományos magyarázatok hitele soha nem látott mértékben megnőtt. Az emberek a természeti jelenségek magyarázatát egyre inkább a természettudományoktól várják („szcientizálódás”), a társadalmi élet magyarázatát és irányítását pedig a társadalomtudományoktól („szociológizálódás”). A racionalizálódás így végső soron szintén oda vezet, hogy a társadalom felszabadul a vallás ellenőrzése alól, autonómmá válik, elvilágiasodik.

Végül, mindennek folyományaképpen, ahogy a vallási szervezetek elvesztik a társadalom fölötti kontrollt, a vallási hovatartozás és a vallásos gyakorlat elvesztik jelentőségüket: ez a *vallásos gyakorlat hanyatlását* eredményezi, amelynek végső megjelenési formája a nyílt elutasítás, a hitetlenség, az agnoszticizmus és az ateizmus terjedése.

Ez lenne dióhéjban a szekularizáció elmélete, vagy inkább az elméletnek az a törzse, amelyet illetően több-kevesebb egyetértés van. Impozáns építmény, annyi biztos; hogy kellően szilárd alapokon áll-e, arról persze lehet vitatkozni. De annyi ebből a hevenyészett vázlatból is látható, hogy kicsit azért többről van itt szó, mint a tudományos világtérkép térhódításáról: az elmélet szerint egy mélyen járó, az élet egészét átformáló, hatalmas, évszázados léptékű társadalmi átalakulásban halványodik el fokozatosan a vallásosság jelentősége.

Shermernek nem kell persze ezzel az elmélettel egyetértenie, és meg is lehet érteni, ha nem ért egyet, hiszen amerikaiaknak író amerikai, Amerikában pedig tömve vannak a templomok. De legalább ismertetnie kellett volna; ha másként nem, hát mint érdekességet: lám, ilyen furcsákat gondolnak a vallásról egyes társadalomtudósok. Annyi érdekes elméletet ismertet a könyvében, ez az egy még igazán belefért volna.

Tévedés, félreértés ne essék, nem azt kérem én számon Shermeren, hogy miért nem egy népszerű vallásszociológiai munkát írt inkább. Én magam persze azt gondolom, hogy a vallásos hit változásait vagy éppen változatlanóságát csakis társadalomtörténetileg lehet megérteni és magyarázni, tehát akár helyes a szekularizáció elmélete, akár nem, a magyarázat jellegét, a megközelítés módját mindenképpen helyesnek, sőt egyedül üdvöztetőnek gondolom.¹² De elismerem Shermernek azt a jogát, hogy másfelé keresgélje a megoldást. Mindössze azt teszem itt szóvá (beismerem: kissé neheztelőleg), hogy nagy ívű áttekintéséből bizony kimaradt valami, ami pedig fontos lenne. És úgy vélem, hogy e bevezetés írójaként kötelességem is felhívni erre az olvasó figyelmét. Egy tudománynépszerűsítő könyvben, amelyik a vallásosságról szól és dicséretes módon egy sor tudomány eredményeit felvonultatja, illetet volna a szociológia ide vonatkozó legjelentősebb elméletét is bemutatnia.

A szkeptikusok Marx jelszavát követik: „Mindenben kételkedni!” Jó jelszó, vegyük komolyan. Olvassuk szkepszissel a szkeptikusok könyveit is.

¹²Ebből a szempontból mindegy, hogy a dogmához ragaszkodóknak van-e igazuk vagy az eretnek nézeteket vallóknak. Ha Amerika nem illik bele a képbe, akkor ez a kivételesség éppúgy társadalomtörténeti magyarázatot igényel, ahogy a fordított esetben – ha ugyanis a szekularizációs tézis tagadóinak lenne igazuk – Európa kivételességét kellene ugyanígy, tehát társadalomtörténetileg megmagyarázni.