

Antroport Könyvek

A szimbólumok és a szimbolizáció kérdései a kulturális antropológiában

Kapitány Ágnes DSc – Kapitány Gábor DSc



**MAKAT – Antroport
Budapest 2017**

Antroport Könyvek 17.

Sorozatszerkesztő

A.Gergely András

Szerkesztő-főmunkatársak

Szász Antónia

Lakatos Dóra

Meghívott szerkesztő-lektor

Varga Andrea

A címlapon Ellinidha (Amsterdam) festménye

ISBN 978-615-6319-00-5

ISSN 2416-0121

E kiadvány megjelenését az ELTE TÁTK Kulturális Antropológia Tanszéke és a Magyar Kulturális Antropológiai Társaság Etnoregionális és Antropológiai kutatócsoportja támogatta.

ELTE TÁTK – MAKAT

A szimbólumok és a szimbolizáció kérdései a kulturális antropológiában¹

„Our concept of what a symbol is depends on
our view of the nature of reality”
(Raymond William Firth)²

Ha a kulturális antropológia és a szimbolizáció viszonyára gondolunk, ez sokakban két, szinte szállóigévé vált mondatot és egy magától értetődő asszociációt idéz fel. Az egyik mondat Leslie A. White-hoz kötődik: „Az ember szimbólumalkotó állat”. S kissé bővebben kifejtve:

„Ma a kezdetén vagyunk annak, hogy felismerjük és értékeljük: minden emberi viselkedés és civilizáció alapegysége a szimbólum. (...) Minden emberi viselkedés szimbólumok használatából áll vagy attól függ. Az emberi viselkedés szimbolikus viselkedés; a szimbolikus viselkedés emberi viselkedés. A szimbólumok alkotják az emberiség világegyetemét”.³

A másik híres, az előzővel rokon mondat Clifford Geertz-höz (bár eredetileg persze Max Weberhez) társul: „Max Weberrel együtt úgy vélem, hogy az ember a jelentések maga szötte hálójában függő állat”.⁴ (Míg White állítása elsősorban a szimbólumok létrejöttének és használatának jelentőségét emeli ki, Geertz inkább azok megfejtésére-értelmezésére irányítja a szakma figyelmét).

A szimbólumalkotás tehát e megközelítésekben az embert az állatvilágból kiemelő, specifikus tevékenységforma, s ebből következően kiemelt hely illeti meg az emberi tevékenységek vizsgálatában.

A fent említett, magától értetődő asszociáció pedig az, hogy e gondolat jegyében a kulturális antropológiában kialakult egy olyan iskola, amely a szimbolizáció jelenség-

¹ A tanulmány a szerzők készülő „Szimbolizáció”-monográfiájának egyik fejezete.

² Firth, 1973:90.

³ White, in: Bohannan–Glazer 1997:459.

⁴ Geertz, 1994:172.

körére koncentrálni: a „szimbolikus antropológia” (Clifford Geertz, Victor Turner, David Schneider, Max Gluckman, Mary Douglas, Rodney Needham, Raymond Firth és mások), amelyet (főleg a Geertz által képviselt irányzatot) a szimbólumok *értelmezésére* irányuló alaptörekvés miatt interpretív – vagy magyarul helyesebben: interpretatív – iskolának is neveznek. Ha azonban a szimbolizáció jelenségének kutatását csak ehhez az iskolához társítjuk, úgy tűnhet, mintha a kulturális antropológián belül a szimbólumok jelentőségének felismerése (White-on kívül) csak ehhez az iskolához lenne köthető. Kétségtelen, hogy számos antropológus kutatásaiban nem a szimbólumok (és azok értelmezései) játsszák a főszerepet; ha azonban White és Geertz/Weber állításaiban van igazság, akkor bátran állítható, hogy a szimbolizáció a kulturális antropológia egész történetének egyik alap-problémája – és ez is a valóság. Az alábbiakban nem célunk a kulturális antropológia történetének, a tudományterületet meghatározó egyes személyek jelentőségének bemutatása és értékelése, csupán a szimbólumokkal, szimbolizációval kapcsolatos álláspontok felsorakoztatásával próbáljuk érzékeltetni, hogy e kérdéskör milyen szerepet játszott e társadalomtudomány 19.–20. századi történetében, és hogy *e tudományterület* szempontjából miképpen merül fel a szimbólumok, illetve a szimbolizáció fogalma.

Mi a szimbólum?

Először is: mi az, hogy „szimbólum”? A szó unalomig idézett görög eredete: az egymás felismerésére szolgáló kettétört érme csak annyit tesz hozzá a fogalom meghatározásához, hogy valaminek másvalamivel való *összekapcsolásáról* van szó. A fogalmat azonban olyan sokféleképpen használják, hogy feltétlenül pontosítani kell, milyen összekapcsolást értünk alatta.

Az egyik megközelítésben a „szimbólum” lényegében a *fogalommal*, a *szóval* azonos. Hiszen nyilvánvaló, hogy az ember a nyelv kialakulásakor összekapcsolja az általa tapasztaltak, észlelték egy-egy elemét egy hangcsoporttal. (Abba most egyelőre ne menjünk bele, hogy ez az összekapcsolás önkényes-e, vagy a megnevezettek valamely vonásával függ össze: van erre is, arra is példa). Ebben a felfogásban tehát minden névadás szimbolizáció: a dolgot, jelenséget a nevével szimbolizáljuk; így minden szó,

fogalom = szimbólum. (A Nap, az általunk észlelt égitest szimbóluma a „nap”, „Sun”, „Sonne”, „Sol”, „Sole”, „Szolnce”, „Héliosz”, stb. szóalak – ezt a szimbólumot természetesen kultúráktól, nyelvektől függően más-más hangcsoport képviseli). A dolog nyelvi szimbólummal való helyettesítése természetesen nem csak a *beszélt* nyelv területén érvényesül. (A Nap szimbóluma lehet képi ábrázolása is: a kör, sugarakkal vagy azok nélkül, s ugyanígy bármely emberi nyelv – zenei nyelv, gesztusjelek rendszere stb. – alkalmazhat szimbolikus jeleket az adott dolog, jelenség helyettesítésére). A szimbólum-fogalomnak ebben a használatmódjában minden egyéb, tehát *nem-nyelvi* szimbólum alapja is egy-egy nyelvi jellegű fogalommá absztrahált-vizuális, auditív, taktilis, stb. képzetegyüttes).

Nyilvánvalóan különbözik e felfogástól az, amikor szimbólumnak csak azt nevezzük, amikor *egy már létező fogalmat, szót kapcsolunk össze, helyettesítünk egy másikkal*. (Ebben az értelmezésben a „Nap” szó még nem szimbólum, miként például a „király” szó sem, de amikor Petőfi ismert metaforájában úgy fogalmaz, hogy „mint elűzött király országa széléről, visszatekint a Nap az ég pereméről”, akkor a Nap a király szimbólumaként, a király meg a Nap szimbólumaként jelenik meg, miként abban az esetben is, amikor XIV. /Bourbon/ Lajosra ráragad a „Napkirály” elnevezés). Az ebben az értelemben vett szimbólumok létrejöttében a stilisztika olyan kategóriái vesznek részt, mint a metafora, metonímia, szinekdoché, megszemélyesítés, stb. (E második, szűkebb szimbólum-értelmezésnek van olyan tovább-szűkítő változata, miszerint egy dolog vagy jelenség helyettesítője csak akkor tekinthető szimbólumnak, ha a helyettesítő nem valóságosan, „csak szimbolikusan” létezik).

Mivel a két szimbólumfogalom egészen mást jelent, az eltérő szóhasználat összeegyeztetésére⁵ talán célszerű a „nevet adó” szimbolizációt „elsődleges szimbolizációnak”, a „metaforikus” (a már kialakult fogalmakra, „nevekre” ráépült, valami már-megnevezett valami másik már-megnevezetthez hasonlító) szimbolizációt „másod-

⁵ A definíciók közötti közös nevező keresésében megszívlelhetjük Mills figyelmeztető szavait: „amikor egy szót meghatározunk, pusztán megpróbálunk rávenni másokat, hogy úgy használják, ahogy azt mi szeretnénk... a definíció célja az, hogy érvelésünket a tényre irányítsa és... egy jó definíció eredménye az, hogy a kifejezésekről folytatott vitát átalakítja a tényekről folytatott vitává, s ezen keresztül a kérdéses érveket további vizsgálat tárgyává teszi” (Mills, 1959:34). Ebben az esetben a tényt a szimbolizáció alapja, az *összekapcsolás* jelenti: egyrészt az észleleteket szóvá-fogalommá absztraháló összekapcsolása a dolognak/jelenségnek a nevével (vagy egyéb jelölésével), másrészt a már kialakult absztrakció (fogalom, szó, név) összekapcsolása valami mással, amivel attól fogva az adott fogalom, szó, név helyettesíthető.

lagos szimbolizációnak” nevezni. (Ez mint látni fogjuk, további problémák forrása, de arra alkalmas lehet, hogy áthidalja az eltérő szóhasználatból fakadó kommunikációs zavarokat).

Hogy mennyire nem mindegy, mit értünk szimbólumon – a köznyelv is, de a tudomány is gyakran „szimbólumoknak” nevezi a dolgok neveit, (tehát az „elsődleges szimbolizáció” termékeit), de szimbólumként beszél az ezeket a „szimbólumokat” helyettesítő (másodlagos) jelképekről is – érdemes egy csokornyit idézni a kulturális antropológia néhány jelentős képviselőjének definíciós kísérleteiből:

Firth-nek, (a szimbolizáció jelenségét talán a legteljesebben körüljáró, szintetikus gondolkodású antropológusnak) alábbi meghatározása az általunk elsődleges és másodlagos szimbolizációnak nevezett folyamatokra egyaránt alkalmazható (amennyiben az elnevezést is a „dolgok” egyikének tekintjük):

The essence of symbolism lies in the recognition of one thing as standing for (representing) another, the relation between them normally being that of concrete to abstract, particular to general. The relation is such that the symbol by itself appears capable of generating and receiving effects otherwise reserved for the objects to which it refers – and such effects are often of high emotional charge”.⁶

Lévi-Strauss alábbi, a kommunikáció-elemzés szempontjából megfogalmazott definíciója is a szimbolizáció mindkét értelmezésére alkalmazható:

„az antropológia számára, amely nem más, mint párbeszéd ember és ember között, szimbólum és jel minden, ami közvetítőként ékelődik két alany közé”.⁷

Sapir példája pedig egyenesen értelmezi is a kétféle szimbolizáció közös nevezőjét:

„Vannak olyan jelek, amelyek bizonyos cselekmények *szimbolikus rövidítései*. Így például az ökölrázás magát a tényleges ütést helyettesíti, annak lényegében ártalmatlan jele mindössze. Ha egy ilyen jellegű gesztus valamely társadalomban valamiképpen a bántalmazással vagy a fenyegetéssel asszociálódik, a szó igazi értelmében szimbólumnak tekinthető. (...) Idővel a szimbólumok oly-

⁶ Firth, 1973:15-16

⁷ Lévi-Strauss, 2001, II/18.

annyira megváltozhatnak, hogy elveszítenek minden külső kapcsolatot az általuk szimbolizált dologgal”.⁸

Itt ugyanis egy olyan jelről van szó (a testbeszéd egy eleméről), amely éppen úgy felidéz a maga jelrendszerében egy ábrázolt *jelenséget*, mint a verbális jelrendszerben a szó. Ebben az értelemben tehát az elsődleges szimbolizáció példája. Ugyanakkor mint egy *már meglévő fogalom*, a „bántalmazás vagy fenyegetés” jele, egyúttal a másodlagos szimbolizáció példájának is tekinthetjük.

Firth, olykor úgy tűnik, az elsődleges szimbolizációra gondol:

„a symbol is essentially not an object but a relationship; that with acceptance of the object goes also acceptance of notions of its ‘normal’ or ‘proper’ use. (...) to put the symbol in an unusual context causes confusion, and focuses attention on motivation”.⁹

Következő megfogalmazásaiban viszont már inkább a másodlagos szimbolizáció tágabb és szűkebb értelmezését adja:

„In a broad sense, symbols may be said to occur when some components of the mind’s experience elicit activity and values ordinarily associated with other components of experience. Not an original viewpoint, this did present a criterion of cardinal importance for the definition, that of mental experience. Almost all language and art is symbolic in this sense. In a narrower sense, symbols are objects or actions that represent other entities in virtue of some arbitrarily-assigned conceptual relation between them. (...) the ‘arbitrariness’ of assignment of symbolic quality, a feature recognized by many writers on symbolism from at least Peirce onwards, was not claimed as an absolute or random relation, but was seen as arising from a lack of shared experience by the observer or interpreter. The job of an anthropologist studying symbolic behaviour is to attempt to replicate the relevant experience, or indirectly to gain an understanding of it”.¹⁰

⁸ Sapir (in: Bohannan–Glazer, 1997:214)

⁹ Firth, id. mű, 1973:361.

¹⁰ Firth, id. mű 168-169. Firth szimbólumfogalmának kialakítására erősen hatott Peirce szemiotikai jelelmélete, de nem teljesen osztja Peirce véleményét a szimbólum „önkényességét” illetően. Szerinte (szimbólumnak, jelképnek az nevezhető): „ahol a jelnek bonyolult asszociációsora van, gyakran érzelmi

„The range of objects and actions cited as symbols (...) suggests that these things in themselves are not of primary significance and that the key to an understanding of their symbolic quality lies in circumstances to which they refer or of which they are a part. It is not their particular nature but their relationships which account for their selection as symbols”.¹¹

Victor Turner a Concise Oxford Dictionary-t idézi, amely inkább a „másodlagos szimbolizáció” értelmében definiál:

„A symbol is a thing regarded by general content as naturally typifying or representing or recalling something by possession of analogous qualities or by association in factor thought”.¹²

Geertz-öt is talán inkább a másodlagos szimbolizáció jelensége foglalkoztatja:

„Az emberi gondolkodás lényege a szerkezeti megegyezés értékelése egy bizonyos folyamat, cselekedet, kapcsolat, lény, vagy bármi más, illetve egy másik között, amelyhez az előbbi programként szolgál, úgy, hogy a program a programozott dolog reprezentációjának, koncepciójának vagy szimbólumának tekinthető”.¹³

Turner, akit elsődlegesen a szimbólumok gyakorlati alkalmazása és értelmezése érdekel, egyrészt a terepmunkája során végzett megfigyelései alapján megállapítja, hogy (például a rítusokban) szimbólumok lehetnek tárgyak, aktivitások, események, gesztusok, téregységek – tehát gyakorlatilag a vizsgált emberi megnyilvánulások valamennyi eleme¹⁴ –, majd megkísérli a szimbólum meghatározó tulajdonságainak összegzését:

„A szimbólumok a következő tulajdonságokkal rendelkeznek: *tömörítés, különböző vonatkozások egységesítése és a jelentés polarizálása*. Egyetlen szimbólum valójában egyszerre sok mindent kifejez: többjelentésű, nem pedig

természetű, és nehéz /egyések szerint talán lehetetlen/ leírni más terminusokban, mint a részleges reprezentálás. A jelentésben az egyéni és társadalmi felépítés jellege megjelölhető, s így a szemlélőnek nem tűnhet fel a jelképnek a tárgyhoz való hasonlósága és a kapcsolattulajdonítás önkényesnek tűnhet” (Firth, In. Hoppál–Niedermüller, 1983:187-188). A szimbólum „önkényességének” kérdésére még visszatérünk.

¹¹ Firth, id. mű 18.

¹² Turner, 1967:19.

¹³ Geertz, 1994:70.

¹⁴ Turner, id. mű 19.

egyjelentésű. Jelöltjei nem mind ugyanabban a logikai rendben helyezkednek el, hanem a társadalmi tapasztalat és az erkölcsi értékelés számos különböző területéről származnak. Végül, ezek a jelöltek általában ellentétes szemantikai pólusok köré csoportosulnak. Az egyik póluson társadalmi és erkölcsi tények állnak, a másik póluson pedig fiziológiaiak. (...) Ezek a szimbólumok tehát egyesítik a szerves, illetve a társadalmi-erkölcsi rendet, újra és újra megerősítik ezek végső vallásos egységét, amikor közöttük, illetve azokon belül konfliktus támad”.¹⁵

A gondolatsor eleje: a tömörítés, a különböző vonatkozások egyesítése az elsődleges és a másodlagos szimbolizációra is érvényes. Az egyfelől a fiziológiai tények, másfelől a társadalmi, erkölcsi vonatkozások pólusainak összekapcsolása azonban már egyértelműen a másodlagos szimbolizációt jellemzi.

Elsődleges és másodlagos szimbolizáció viszonyát tehát úgy lehetne még egyszer összefoglalni, hogy az emberi gondolkodás egyfelől fogalmakat alkot, ezekbe sűrítve tulajdonságaikat, megnevezi a világ elemeit (=elsődleges szimbolizáció), másfelől e fogalmakat (illetve az immár fogalmakkal, nevekkel jelölt érzékelt jelenségeket) összekapcsolja másokkal, s egyiket valamilyen szempontból a másik helyettesítésére használja (=másodlagos szimbolizáció). Mivel mind a két esetben valaminek valami mással történő (és különböző vonatkozásokat egybesűrítő) helyettesítéséről van szó, megkülönböztetve a kétféle szimbolizációt ugyanakkor jogos mindkettőt ugyanabba a magasabb fogalomegységbe (a szimbolizáció fogalmába) sorolni.

Fogalmi gondolkodás – szimbolikus gondolkodás

A legfőbb zavart a fogalom használatában az okozza, hogy az emberi gondolkodás, amelynek keretében szimbólumokat használunk, maga sem egyetlen módon történik. Régóta különválasztják a racionális-fogalmi gondolkodást a nem-rationálistól. A kétféle gondolkodás különbségével legtöbbet talán a kognitivisták foglalkoztak. Neisser például – Sperber interpretációjában – így állítja szembe e kétféle gondolkodást:

„Az egyik fajta gondolkodás és emlékezés tudatos, eredménye van, és egyértelműen valamilyen célra irányul, rendszerint önmagát irányítja. A másik fajta agyi tevékenység élénk és kaotikus, és nincs különösebb eredménye; a tapasztalat

¹⁵ Turner, 2002:67-68.

szerint inkább önkéntelen, csak éppen 'végbemegy'. Gyakran motivált, de nem olyan módon, mint az irányított gondolkodás; nem annyira célra irányul, mint inkább érzelemhez kapcsolódik”.¹⁶

A tudatosság és célrairányultság fontos elemei ennek a gondolkodásnak, de talán még lényegesebb a *fogalmi-logikai egyértelműség*: az emberi gondolkodás kezdettől fogva törekszik arra, hogy fogalmai egyértelműek legyenek, minden A legyen azonos A-val, vagyis önmagával. Az azonosság törvényén alapszik az emberi logika,¹⁷ a számok használata (amelynek alapjaként az $A=A$ törvénye $1=1$ -ként fogalmazódik meg), és minden tudomány. Ahhoz, hogy az ember tevékenykedjék, a tevékenység bármely fajtájához (a kommunikációtól az eszközhasználaton át a gondolkodás bármiféle teleologikus mozzanataig) alapvető szükség van erre. Az elsődleges szimbolizációban olyan fogalmak jönnek létre, amelyek azután egyértelműsödnek:¹⁸ a fogalmi-logikai gondolkodás fejlődése úgy is felfogható, hogy *az ember igyekszik minden fogalmat minél egyértelműbbé tenni, a fogalom önmagával való azonosságát mind pontosabban, mind félreérthetlenebbül, mind ellentmondásmentesebben meghatározni*. Ez a gondolkodás azonban (amely nélkül sohasem jutottunk volna el nemhogy a világűrbe vagy a mikrovilágba való behatolásig, de a legegyszerűbb szerszám használatáig, vagy az egymással való, egymást többé-kevésbé megértő kommunikáció alapjaiig sem) a valóság torzító leegyszerűsítését is jelenti. Minthogy a világ maga nem így szerveződik – a fogalmi-logikai gondolkodás csupán *az ember célirányos tevékenységének* nézőpontja és leképeződése. A világban A nem mindig azonos A-val, (pontosabban azonos is, meg nem is), a dolgok, jelenségek nem körülhatároltak, állandóan átmennek egymásba, összefüggenek egymással. Ezért a fogalmi gondolkodás állandó korrekcióra szorul, leegyszerűsítő körülhatárolásai állandó felbontást, összekapcsolást igényelnek. E célra viszont szintén kezdettől fogva az ember rendel-

¹⁶ Lásd: Hoppál–Niedermüller, 1983:45.

¹⁷ „Az eleai Parmenidész már 460 körül *A természetről* című tankölteményében beszámolt az emberi gondolkodás logikai elveiről: eszerint egy adott dolog mindig egyenlő önmagával (az azonosság elve), továbbá sohasem lehet önmaga és egyúttal valami más.” (Később Platónnak) „több dialógusában sikerült (...) a parmenidészi formánál élesebben megfogalmazni a három logikai alapelvet (ellentmondásmentesség, azonosság, és a kizárt harmadik elvét)”. (Klix, 1985:265, 266).

¹⁸ Ebben az értelemben írja az archeopszichológiai kérdésfelvetéseket megfogalmazó Merlin Donald: „A szimbólumok felfedezése” (itt egyértelműen az általunk *elsődleges* szimbolizációnak nevezett folyamat eredményeként beszél „szimbólumokról”) „sokkal többet igényelt a jelek és jelölők összekapcsolásának képességénél. (...) A szó használata azt a folyamatot tükrözi, ahogy a világ kategóriákra tagolódik, vagy ahogy a megnevezhető dolgok megkülönböztetődnek. (...) A szimbólumokat azért találják fel, hogy megkönnyítsenek egy kognitív műveletet vagy célt; a cél és szimbólumokban való megoldása valamiképpen meg kell hogy jelenjen a feltalálónak (...) A szimbolikus újítás kreatív aktus, az emberi modellépítés elemi összetevője” (Donald, 2001:198).

kezésére áll egy másik gondolkodásfajta, amely gyakran valóban önkéntelen, és valóban inkább érzelmekhez kapcsolt, mint célra irányult (bár ez nem tartozik a lényegéhez, s az érzelmekkel áthatottság nem is ellentéte a célra-irányultságnak, sőt, nagyon is hozzátartozik). E másik típusú gondolkodás lényege a két állítás: „*A=A-val*” és ugyanakkor „*A nem=A*”-val egyszerre-elfogadása; a fogalmi-logikai gondolkodás által szétválasztottak összekapcsolása (s ezen belül összekapcsolása racionálisnak és érzelminek, fiziológiainak és társadalmiainak, erkölcsinek, „ittnek” és „ottnak”, jelennek, múltnak, jövőnek stb. E másik típusú gondolkodás nevezhető szimbolikus gondolkodásnak. (S mivel ez a gondolkodásmód egyaránt jelen van a fogalmak *születésekor*, és a már-kialakult fogalmak közti határok kikezdésekor, a *szimbolikus gondolkodás* az „elsődleges” és a „másodlagos” szimbolizációt egyaránt jellemzi).

Miként a kognitivisták nézőpontból Sperber megfogalmazza:

„Amikor egy adott kontextusban egy kiegészítő inger észlelési képzele nem dolgozható fel teljes egészében a racionális megoldás számára, abban a pillanatban rendelkezésre álló források alapján, szimbolikus feldolgozás fog bekövetkezni”.¹⁹

„Másképp vizsgáljunk meg olyan eseteket, amikor a betáplált információ racionális feldolgozásához szükséges információ már jelen van a működőképes memóriában. Ez akkor áll fenn, amikor a betáplált információ megfelel az előzetes elvárásoknak, és a betáplált információból a megfelelő következtetések levonásához szükséges összes odaillő premissza már elnyerhető, és nincs szükség szimbolikus felidézésre. (...) ha az ember igennel vagy nemmel megválaszolható kérdést tesz fel (...) nem kell tovább keresnie (...) ahhoz, hogy eldöntse, öntsön-e még kávé annak, aki bólintott, miután megkérdezték, kér-e még. (...) {Viszont} vannak olyan esetek, amikor a szimbolikus felidézés döntő premisszákkal szolgál a racionális feldolgozáshoz. Ugyanakkor ez inkább visszacsatolási jelenség, mint preracionális”.²⁰

Abban Sperber állítása tökéletesen pontos, hogy ez (és a szimbolikus gondolkodás használata az esetek nagy részében): *visszacsatolási jelenség*; nem számol azonban

¹⁹ Sperber, in Hoppál–Niedermüller, 1983:62. /.../ „amikor a racionális megoldás túlterhelődik, az így kiváltott szimbolikus feldolgozás abból áll, hogy a hosszú távú memóriában rendelkezésre álló információk alapján további premisszákat keresünk, melyek, ha kezdetben rendelkezésre álltak volna, lehetővé tették volna a kezdeti betáplált információ racionális feldolgozását” (Sperber, id. mű, 66).

²⁰ Sperber, id. mű, 53.

azzal, hogy a szimbolikus gondolkodás nemcsak a fogalmi-logikai-rationális gondolkodás kontrolljaként, de már a fogalmi-logikai-rationális gondolkodás első lépéseinél is jelen van, a kettő gyakorlatilag együtt jön létre, s kezdetben nem is szétválasztható; de amennyiben a tyúk-tojás dilemmát fel szeretnénk oldani, vagyis meghatározni, hogy mégis melyik a nélkülözhetetlenebb előfeltétele a másiknak, (ahogy a tojás-sejt a tyúknak), akkor, mint később látni fogjuk, a holisztikus világot holisztikusan érzékelő szimbolikus gondolkodás az elsődleges (ebben az értelemben tehát igenis *preracionális* is).

A kognitivisták megközelítés sokat lendített a szimbolizáció szerepének feltárásán. Meggyőzőnek tűnő hipotézisek születtek az emberi gondolkodás kezdeteiről, s magunk is úgy véljük, a „szimbolizáció” kifejezés sokféle használata között a jelenségkör *eredetének* tisztázása tehet rendet.

A huszadik század során különböző, később erősen támadott megközelítések érveltek amellett, hogy a fogalmi-rationális gondolkodást mind az onto- (lásd például Piaget elméletét a gyermeki gondolkodás fejlődéséről),²¹ mind a filogenezisben (lásd például Lévy-Bruhl kultúra-konceptióját)²² megelőzi-megelőzte a (képi és holisztikus) szimbolikus gondolkodás. Az e feltételezést támadó kritikák kétségtávolosan jogosak, amennyiben ezt az elsődlegességet egyúttal fejletlenebb állapotnak tartja valaki (amire az elsődlegességre utaló „primitív” kifejezésben rejlő jelentéstartalmak lehetőséget adnak,²³ s ami az említett szerzők értelmezésétől sem idegen).²⁴ Az elsődlegesség ilyen felfogása gyakran egy merev-lineáris fejlődésfogalmon alapul.²⁵ Ha azonban a két gondolkodást az emberi tudatműködés egyaránt nélkülözhetetlen, egymást korrigáló módjának tekintjük, egyiket sem helyezzük a másik fölé, és tisztában vagyunk azzal, hogy mindegyik működésben marad akkor is, amikor a másik dominál, akkor érvényes állításokat tehetünk kialakulásuk sorrendjéről is.

²¹ Lásd pl. Piaget, 1970.

²² Lásd pl. Lévy-Bruhl, 1922.

²³ A kulturális antropológia fejlődése során ezért is szorult vissza a „primitív” jelző használata a kultúrák jellemzésében.

²⁴ Kritikusainak abban is igazuk van, hogy például Lévy-Bruhl téved, amikor azt gondolja, hogy *teljesen* más szerkezetű volt az ősi gondolkodás, és *csak* emocionális-misztikus-prelogikus volt, de nincs igazuk állítása teljes elutasításában, mert a logikai gondolkodást valóban megelőzi a gondolkodásnak egy még nem feltétlenül a logika törvényei szerint szervezett módja.

²⁵ A történelem létrejövési folyamat. De nem lineáris. Gyakran A fokot B fok követi, de gyakran egyidejűleg is léteznek (sokszor a sokadik lépcsőfok is együtt él a sokkal korábbival), és A + B (vagy A + ...F) egymásra hatásából is jöhet létre a C (tehát nem csak A--> B --> C típusú fejlődés van). C továbbá létrejöhet A-tól és B-től függetlenül is, és olyan is van, hogy C hozza létre A-t (regrediál).

Több nyelvelméleti hipotézis is született, amelyek az emberi nyelv keletkezésében az állati gondolkodásmódot radikálisan módosító fejleményeket feltételeztek. Igen érdekes például a Hockett–Ascher hipotézis, egy olyan emocionálisan sűrített állapothoz kötve a nyelv keletkezését, amely az embercsoport sajátos körülményei által előállított ellentétes készletések összefonódásával jellemezhető. (E hipotézis szerint²⁶ amikor az ember olyan állatokra kezd vadászni, amelynek ő eredetileg zsákmány-állata, a közelítő és távolító készletés szintetizálódik – ez az állatok többsége számára elképzelhetetlen – és ez egy olyan új, a fajspecifikus készletéseket felülíró gondolkodásmód csírája, amely – éppen a különböző észleleteket összekapcsoló jellege miatt – a szimbolikus gondolkodás, az ellentétes készletések fölött egy mindkettőt tartalmazó magasabb kategória létrehozása által pedig egyszersmind a fogalmi gondolkodás alapjának is tekinthető).²⁷ Az ellentétes képzetek összekapcsolása egyúttal a használt jeleket eloldja egyértelmű jelzés-voltuktól és az első összekapcsolás olyan további alakulás előtt nyitja meg az utat, amelynek során újabb és újabb kapcsolatok válnak lehetővé: a jel konkrét jelzésből kombinálható (*önmagában* jelentésnélküli) jellelemmé válik: az emberi nyelv lényege szerint éppen az ilyen, *szabadon kombinálható* jel-elemekből felépülő rendszer.²⁸ A (nyelvi) kombinációs lehetőségek növeke-

²⁶ Lásd Hockett–Ascher in Bence–Kis, 1972.

²⁷ „Egy-egy hívójel változhat intenzitásában, tartamban vagy az ismétléseinek számában, ami által korrelációban van a kiváltó inger erejével, s egyben információt is ad arról. Mindamellett valamely hívórendszer jelei *kölcsönösen kizárják egymást* a következő értelemben: valamely helyzetben levő állat csak vagy az egyik, vagy a másik hívással, vagy hallgatással reagálhat. Elvileg nem tud olyan jelet kibocsátani, amely az egyik és a másik hívás bizonyos jellemzőivel is rendelkezik. Ha például egyszerre pillant meg táplálékot és veszélyt, az egyik a kettő közül előtérbe kerül: vagy a táplálékjelző hívást vagy a veszélyjelző hívást kell kiadnia, nem kiálthat olyasmit, ami a kettőnek a keveréke. (...) a rendszer *zárt*. A nyelv ezzel éles ellentétben *nyitott* vagy *produktív* rendszer: szabadon ejthetünk ki olyan megnyilvánulásokat, amelyeket soha azelőtt nem mondtunk vagy hallottunk, és rendszerint meg is értik, amit mondunk, közben pedig sem a beszélő, sem a hallgató nincs tudatában az újdonságnak” (Hockett–Ascher, 1972:302-303). (kiemelés Hockett–Ascher).

²⁸ „logikailag a vegyítés, a keverés az egyetlen lehetséges módja annak, hogy egy zárt rendszer nyitottá fejlődjék. Jelöljük egy öröklött hívás akusztikai formáját önkényesen az *ABCD* betűsorral, egy másikét pedig az *EFGH* sorral. Ezzel a jelöléssel mindössze azt akarjuk érzékeltetni, hogy mindegyik hívásnak van két vagy több olyan hangzási tulajdonsága, amelyre a főemlős füle felfigyelhet, ez esetben teljesen érdektelen, hogy pontosan hány ilyen akusztikai tulajdonsága van egy-egy hívójelnek, és az is, melyek azok. Tegyük fel, hogy az *ABCD* jelentése: ‘itt táplálék van’, *EFGH* jelentése pedig ‘veszély közeledik’. A *Hominida*, amely egyszerre pillantja meg a táplálékot és a veszélyt, segítsen magán *ABGH*-val. Ha ez az új hívójel meghonosodik, akkor mostantól kezdve a két régi hívójel és az új is megszűnnek felbonthatatlan egyszerű jelekként létezni, ettől fogva *összetettek*. Mert az *ABCD*-ben az *AB*-rész most már azt jelenti, hogy ‘táplálék’, a *CD* pedig, hogy ‘nincs veszély’; *EFGH*-ban *EF* jelentése most ‘nincs táplálék’, a *GH*-é pedig ‘veszély’, *ABGH* viszont azt jelenti, hogy ‘táplálék és veszély’, mert *AB* és *GH* szert tettek a fent említett jelentésekre. Végül még kialakulhat *EFCD* is, amely nyilvánvalóan azt

dése az emberi gondolkodás fejlődésének egyszerre következménye, eszköze, és az e fejlődést lehetővé tévő okok egyike.²⁹

A kezdeti fázisban az emberi gondolkodás még nem szakad el az állat holisztikus észlelésétől és ezen észlelés emocionalitással való áthatottságától. Az észlelt Egész analitikus felbontása (a fogalmi-logikai gondolkodás) csak apránként alakul ki. Ezzel a hipotézissel kompatibilis az a feltételezés is (lásd például Zsilka János nyelvelméletét),³⁰ amely szerint a már megjelenő nyelv ősállapotát nomenverbumok uralták, olyan tőszavak, amelyek egyszerre utaltak egyes dolgokra, azok működésére, e működés körülményeire, stb. Vagyis olyan holisztikus egységben, összekapcsoltságban tükrözték a világot, ami mindmáig jellemzője a szimbolizációnak, a szimbolikus gondolkodásnak. E gondolatmenet szerint tehát nem a szimbolikus gondolkodás következménye, alesete a fogalmi-logikai gondolkodásnak, hanem éppen fordítva, a fogalmi gondolkodás nő ki a szimbolikusból. Azok a megközelítések, amelyek a fogalmi gondolkodásból próbálják levezetni a szimbolikust, eleve kudarcra ítélték; *mai formájában* – ez a „ma” persze már sokezer éve tart – természetesen már gyakran úgy történik a szimbolizáció, hogy fogalmakat összekapcsolunk, s ezért az a látszat keletkezik, hogy a fogalmi gondolkodás az alap, de a valóságos kialakulás fordított, az emberi gondolkodás alakulásának a holisztikus, alanyt és tárgyat, cselekvőt és cselekvést egységben megragadó gondolkodástól a fogalmak elkülönüléséhez vezető útja sokkal valószínűbb.³¹ A szimbolikus gondolkodás az egyes fogalmak körülhatárolt-

jelenti, hogy ‘se táplálék, s veszély’” (Hockett–Ascher, 1972:313) (kiem.: Hockett–Ascher). A szerző-páros jelentős visszhangra szert tett könyvét már a maga korában többen bírálták. Például azzal, hogy a „nyitott rendszer” definiálásakor bizonyítottanak veszik a bizonyítandót. (Lásd pl. Peters, 1974:259). *Bizonyítani* az emberi nyelv hajdani keletkezésének mikéntjét a rendelkezésünkre álló eszközökkel aligha lehet, de mint sok mindent logikusan magyarázó hipotézist, érdemes következtetéseit fontolóra venni.

²⁹ Az előző lábjegyzetben idézett Hockett–Ascher koncepció azt modellálta, ahogy egyfelől létrejönnek a kombinálható nyelvi elemek, másfelől utaltunk arra is, hogy a kombináció egyúttal a különböző képzetek sűrítő összekapcsolását is jelenti, márpedig legalábbis a mérlegelendő állítások egyikeként fogadhatjuk el Bunak azon kijelentését, miszerint „Az intellektuális tevékenység fejlődése abban áll, hogy *növekszik az egyetlen szellemi aktusban reprodukált képzetek száma*” (Bunak, 1974:269, Kiem.: K.Á.–K.G.), vagy Friedhart Klix megjegyzését: „A nyelvi megnevezés (...) lehetővé teszi azt, hogy változatlan, egyszerű jelek segítségével az absztrakción alapuló sűrítések mind komplikáltabb képleteit emlékezetben megőrizzük” (Klix, 1985:290).

³⁰ Hasonlóképpen érvelt V. V. Bunak is az „ősnyelv” nomenverbális természetét, a cselekvőt a cselekvéssel egységben megragadó természetét hangsúlyozva (Bunak, 1974:265).

³¹ E sorrendet számos tény valószínűsíti. „Az azonosság elve ma uralkodó a tudományos gondolkodásban; de vannak kiterjedt képzetrendszerek, amelyek jelentős szerepet játszottak az esztétikumban, s amelyekben ez az elv nem ismeretes: a mitológiákról van szó, a legkezdetlegesebbektől a legtudósabbakig. Folyton olyan lényekről van bennük szó, amelyek egyidejűleg a legellentmondásosabb tulajdonságokkal bírnak, egyszerre egyik és többek, anyagszerűek és szellemiek, végtelenül tudnak osztódni, de közben nem veszítik el lényegüket; mitológiában axióma, hogy a rész az egészszel egyenlő” (Durkheim, 2003:22). A mitológiák jelentős mértékben építenek a szimbolikus gondolko-

ságát oldandó mindig ehhez a korábbi, holisztikus valóságfelfogáshoz való visszakanyarodást használja fel.

A szimbolikus gondolkodás összetevői: az ember társadalmisága

A világ holisztikus érzékelése az egyes élőlények környezetbe ágyazottságának természetes velejárója, a szimbolikus gondolkodásnak azonban ez csupán egyik összetevője. Az emberi *Nem* leglényegesebb tulajdonságának, specifikumának az nevezhető, hogy ez az állatvilágból kiemelkedő lény fajfenntartását *a Nem és annak egyes individuumai állandó kölcsönhatására* alapozza.

Mint korábbi könyveinkben, a *Túlélési stratégiák*-ban³² és *A szellemi termelési mód*-ban³³ részletesen kifejtettük: „Az emberré válással (...) annak feltételei jöttek létre, hogy az ember saját csoportját ‘Nemként’ tudatosítva az eredetileg létparancsként benne lévő késztetéseket csoport-célokként érvényesítse, önmagát pedig individuumként tudatosítva kifejlődjék az egyéni érdekkövetés is; (...) az emberré válás elsődleges sajátossága az, hogy az ember ‘nembeli lénnyé’ válik: az állatokkal szemben, amelyek persze saját nemük képviselői, annak sajátosságai szerint viselkednek, az ember ezenfelül tudatosan-szándékosan is saját Neme képviselőjeként, ‘emberként’ kezd fellépni”.³⁴ (...) „Terentius, kimondva a ‘*homo sum, humani nihil a me alienum puto*’-t, egészen pontosan fogalmazza meg a nembeliség gondolatát. Embervoltunkból azért következik, hogy ‘semmi emberi nem idegen tőlünk’, mert az emberlét lényege, hogy minden egyén sajátjaként kapja (illetve sajátítja el) potenciálisan a *Nem minden lehetőségét*”.³⁵ S ami ennek másik oldala: az ember „egymástól különböző egyediségekben, individualitásokban létezik, amelyek mind ennek a magasabb szerveződési egységnek, az emberiségnek mintegy külön-külön utakra küldött ‘felderítőiként’

dásra, s amit itt Durkheim róluk állít, a fogalmiságot korrigáló másik jeltípus, a szimbolikus gondolkodás lényege, s számos más formájában is létezik a „tudományos gondolkodás” kialakulása előtti állapotok között is.

³² Kapitány–Kapitány, 2007.

³³ Kapitány–Kapitány, 2013.

³⁴ Kapitány–Kapitány, 2007:161. Azokkal szemben, akik az ember „nembeli” tudatát a csoporttudatból eredeztetik, annak kitágításaként fogják fel, úgy gondoljuk, hogy az ember „mi”-fogalma kezdettől nembeli tudat volt, az „ember” elkülönítésén (és érdekeinek szolgálatán) alapult, csak ezt arra a csoportra vonatkoztatták, ami a közvetlen szemléletben adott volt, a kezdetben nyilván „rokonsági” csoportra, s a más csoportokkal való találkozás során az idegeneket természetesen identifikálták először nem-emberként, nem a nemhez tartozóként, később lépésről-lépésre kiterjesztve a *Nem* fogalmát (és ezzel a „mi”-tudatot) emberek mind nagyobb csoportjára.

³⁵ Kapitány–Kapitány, id. mű, 162.

járulnak hozzá a nagy egész tudásához és ezen keresztül túléléséhez”.³⁶ Ez mind az emberi Nem, mind az emberegyén lehetőségeit más fajokhoz illetve annak egyedeihez képest rendkívüli mértékben felfokozza, és az ember sikerességének alapját képezi. A fent jelzett kettős sajátosságot, kétirányú információmozgást: a Nem képességeinek, tapasztalatainak az egyénbe való beáramlását, illetve az egyes egyének tapasztalatainak a Nem közkincsévé válását az ember kommunikációs sajátossága, a nyelv (és különböző jelnyelvek) használata biztosítja. A saussure-i langue/parole kettősségben a nyelvnek az a sajátossága fejeződik ki, hogy minden egyén *a közös nyelvi bázisra alapítva képes egyedi helyzetekben beszédcselekvéseket végrehajtani*, amelyek viszont visszahatnak erre a közös bázisra és folyton módosítani, bővíteni képesek annak állományát. Mind a fogalmi, mind a szimbolikus gondolkodásban meghatározó ez a sajátosság. A fogalmakban egyrészt az egyedi tapasztalatok közös, a Nem számára absztrahált eleme van jelen, másrészt ezen általános fogalmak használhatók a konkrét élethelyzetekben. (A „kés” általános fogalmára, a különböző egyedi vágóképes anyagdarabok az ember számára való legfontosabb közös tulajdonságainak kiemelésére szükség van ahhoz, hogy az egyes ember az elékerülő vágóképes anyagdarabokat e közös tulajdonságaikat kiemelve, tehát „késként” használja). A szimbolikus gondolkodás pedig azt biztosítja, hogy az egyéni és nembeli/társadalmi tapasztalatban *összekapcsolódják, tehát egyszerre jelenjen meg* az, ami abban a konkrét-egyéni és ami abban az általános, a nem számára való. A szimbolikus összekapcsolás többek között éppen az egyéni és a „nembeli” összekapcsolását is jelenti.

Ezek az alapokon fejlődik ki az emberi társadalom, amely társadalmi szerveződéseiben az emberiség mind nagyobb tömegeit egyesíti, és egyéneit mind specializáltabban használja a különböző környezetekbe, különböző életsorsokba, különböző tapasztalatok felhalmozására kiküldött „felderítőiként”.

„A specializálódás a saját szükségleten túl mindig valami pluszt jelent a csoport számára. A közösségnek szüksége van a specialistára, és megfordítva”.³⁷

„A viselkedésszabályozás öt alapkomponeensének együttműködése – az észlelet közvetítette felismerés, a felfogott információ kiértékelése a fennálló szükségállapottal összefüggésben, döntés egy viselkedési alternatíva mellett, a viselke-

³⁶ Kapitány–Kapitány, 2013:13.

³⁷ Klix, 1985:56.

dési alternatívára vonatkozó döntés kivitelezésének szabályozása és kihatásának tárolása – képezi a tanulás funkcionális bázisát, mellyel a viselkedésszabályozás felszabadul az ösztönkötöttségből. Így az is világossá válik, hogy *meghatározott feltételek mellett* az optimálisan funkcionáló ösztönös viselkedés miért épült le: optimális működésének feltétele egy stabil, időben változatlan környezet. (...) A változó környezet a viselkedési programoktól mindenekelőtt variabilitást és alkalmazkodóképességet követel meg. (...) a tanulás során elsajátított emlékezeti állomány a *reális*, az egyed élethelyzeteiben *felbukkanó* környezeti sajátosságokhoz igazodik”.³⁸

És a másik irányú visszacsatolás: „Ha a horda vezére vagy egyik intellektuálisan fejlett tagja révén egy újonnan létrejövő fogalom összekapcsolódott egy fonéma-komplexummal, akkor ezt az egész közösségnek el kellett sajátítania, amennyiben az új fogalmak megfeleltek a fontos szükségleteknek, és a beszédszervek szerkezete lehetővé tette az új fonematikus komplexum reprodukcióját”.³⁹

Az állatok is képesek kiváló – az ösztönös viselkedést meghaladó – adaptációra, de az információ ilyen kétirányú visszacsatolása nincs meg náluk, vagy csak meglehetősen korlátozott formában van jelen.⁴⁰

Mindazonáltal a fogalmi (és szimbolikus) gondolkodás *kialakulásának* folyamatát, annak *előzményeit* az emberszabású főemlősöknél lehet tetten érni.

Az emberszabásúaknál a róluk szóló szakirodalom tanúsága szerint már megjelenik a *szándéktulajdonítás* és annak bekalkulálása a személyközi viszonyokban. Ez nagyon fontos lépcsőfok, mert többek között ez is feltétele annak, hogy aztán az ember a fogalmi-logikai gondolkodásban oksági sorokat építsen, a szimbolikus gondolkodásban az egyéni és társadalmi egymásra vonatkoztatására képes legyen, megkülönböztetve a Másik viselkedésében a nembeli és a perszonális mozzanatot. A szándéktulajdonítás feltétele tehát az oksági gondolkodás fejlődésének, de egyszersmind következménye is, (hiszen a szándék tulajdonítása már egy oksági kapcsolat); az emberszabásúak már képesek különféle *oksági kapcsolatokat* feltételezni, és

³⁸ Klix uo., 78.

³⁹ Bunak, id. mű, 270.

⁴⁰ Az egyes fejlett állatfajoknál esetleg mégis megtalálható kétirányú visszacsatolás mechanizmusairól még túlságosan keveset tudunk.

cselekvéseik alakításába bekalkulálni. Ugyancsak képesek kiemelni a dolgok egy-egy *lényegi* tulajdonságát (ezzel mintegy „előfogalmakat” képezni, bár ezek még annyiban nem nevezhetők fogalmaknak, hogy éppen az emberi fogalom fent említett sajátossága: a nembelit és az egyénit összekötő természete hiányzik belőlük). Ezen előzményekből is úgy tűnik tehát, a döntő fordulat akkor jön létre, amikor az ember „*társadalmi lényként*” jelenik meg.

Ez sem történhetett egyik pillanatról a másikra. Merlin Donald a már az ember-elődöknél megjelent *mimézis* szerepét emeli ki – ami nem egészen azonos az állatoknál is néha megfigyelhető mimetikus mozzanatokkal.

„A kulcsújítás az *erectus* esetében az volt, hogy megjelent az emberi reprezentáció legegyszerűbb szintjének, az események utánzásának vagy újraeljátszásának képessége. Ez a ‘mimetikus’ készség támasztotta alá azt a kultúrát, mely létrehozta a közbülső szintet az emberszabású és a modern emberi kultúrák között. (...) a második átmenet jelentette az *erectus* kultúrából a *Homo sapiens* kultúrájába való átalakulást. (...) a kulcsesemény ebben az átmenetben az emberi beszéd rendszerének megjelenése volt, beleértve a narratíva létrehozásának és dekódolásának teljesen új kognitív képességét is”.⁴¹

Donald szerint a mimetikus képességek átmenetet képeznek az epizodikus gondolkodás⁴² meg a szimbolikus között. (Ezt az átmenetet a homo erectus korszakához köti). Hangsúlyozza, hogy a mimézis nem pusztán mimikri, imitáció. Lényege:

„A mimetikus készség megléte egy csoport tagjainál azonnal megváltoztatja a hozzáférhető tevékenységminták skáláját és azokat a kognitív készségeket,

⁴¹ Donald, 2001:27. Itt nagyon lényeges az a fordulat, amelynek során az emberi kommunikáció leveti térbeli és időbeli determináltságát: az ember a tér és idő passzív alávetettjéből tér és idő urává válik. Az állati kommunikáció nem tud kilépni téri-idői *hic et nunc*-jából. „A {állati} hívórendszer nem ismeri a *térbeli elkülönülést*”. A nyelv ismeri: szabadon beszélünk szemünk előtt nem levő, múlt vagy jövőbeli, vagy egyáltalán nem is létező dolgokról (Hockett–Ascher, 1972:302-303). „A nyitott, nagyrészt hagyomány útján továbbadott vokális-auditív közlőrendszer kifejlődése azt jelenti, hogy a játékos verekedéshez, a szexuális játékhöz és valamennyi többi régebbi kategóriához hozzáadódik a *verbális játék*. Ez viszont azt jelenti, hogy beszélni kezdenek a helyzetekről olyankor, amikor azok nem léteznek” (Hockett–Ascher, 1972:315). Megjelenik, és ez is igen fontos lépcső – mind az emberi fogalmiság, mind a szimbolikus összekapcsolások kialakulása szempontjából – az *időbeli* események *térbeli* reprezentációjának képessége.

⁴² Az általa az emberszabású tudatműködés lényegének tartott „*epizodikus*” gondolkodást a következőképpen jellemzi: „Életüket teljesen a jelenben élik, konkrét epizódok sorozataként, emlékezeti reprezentációs rendszerük legmagasabb eleme, úgy tűnik, az eseményreprezentáció szintjén van. Ahol az embereknek absztrakt, szimbolikus emlékezetreprezentációik vannak, ott az emberszabásúak a konkrét szituációhoz vagy epizódhoz kötődnek...” (Donald, 2001:139).

amelyek számukra elérhetőek. Kölcsönös mimetikus interakciók jönnek létre, melyek kollektíven feltalált és fenntartott szokásokhoz, játékokhoz, készségekhez és reprezentációkhoz vezetnek. (...) A mimetikus készség közös tudást eredményez, anélkül, hogy egy csoport minden egyes tagjának újra fel kellene fedeznie ezt a tudást. Ennek előfutára megtalálható ugyan a gorillák és a csimpánzok körében a szokások és a készségek felhalmozásaként, ezek a fajok azonban nem reprezentálják, amit tudnak. (...) A gyermekkor egy jelentős része a társadalom modellálására és betanulására fordítódik, s a gyermek nemcsak saját szerepeit tudja eljátszani, hanem másokét is. Képes például felváltva 'alakítani' szüleit, belebújva hol egyik, hol másik szerepbe, vagy úgy játszani a barátaival, hogy hol az egyik, hol a másik szekértáborhoz tartozik. Világos bizonyítéka ez annak, hogy a gyerekek implicit módon a nagyobb társas struktúrát modellálják. (...) Amennyiben mimetikusan képzett egyének egy csoportjának tagjai újra meg tudják valósítani vagy újra el tudják játszani kreatív viselkedéseiket, akkor definíció szerint a mások által létrehozott hasonló tevékenységeket is tudják reprodukálni".⁴³ „A mimetikus tevékenység kognitív alapját az én kibővült reprezentációja és a tudatos mozgásirányítás ebből következő fejlődése adta. (...) A főemlősképességekkel a legfőbb szakítás olyan irányban történhetett, hogy *az egyén saját teste*, valamint ennek térben való mozgása reprezentálódott az agyban”,⁴⁴ „a mimetikus reprezentáció ráépült és rátelepedett epizodikus alapjaira. Ebből az következik, hogy bár a főemlősök esetében az epizodikus emlékezet volt a kognitív tetőpont, ezt később magába zárta a mimetikus megismerés”.⁴⁵ „Ez a reprezentációnak egy *további* szintje, mely képes az én és a külső világ modelljeit egyesíteni és a mozgásrendszereken keresztül ki is fejezni ezeket a viszonyokat”.⁴⁶

Ez a lépés már mindenképpen a szimbolikus gondolkodás felé vezet. Donald a szimbolikus jelleget csak a *nyelvhez, illetve a nyelvi tudaton keresztül működő jelrendszerekhez* köti.⁴⁷ Szerintünk azonban a mimézis általa bemutatott jelensége

⁴³ Donald, id. mű. 160.

⁴⁴ Donald, id. mű. 173.

⁴⁵ Donald, id. mű. 174.

⁴⁶ Donald, id. mű. 176.

⁴⁷ Ennek jegyében írja: „a legtöbb állat egyáltalán nem képes szimbólumokat használni; az emberen kívül nincs más állat, amely természetes környezetében valaha is feltalált volna szimbolikus eszközt” (Donald, 2001:14). Ezt – és a nyelvi tudat „embert” és „állatot” élesen elválasztó szerepét – egy kissé túl magabiztos állításnak tartjuk; például – mint említettük – a delfinek felől nem lennénk biztosak e

már a *szimbolikus gondolkodás kialakulási folyamatához tartozik*. Mások egyébként sokkal korábbra helyezik a szimbolikus jelleg felbukkanását. Klix például – mint a következő idézetből látható – már a főemlősöknél (s még csak nem is a legfejlettebbnek tekintetteknél) hangsúlyoz olyan viselkedéseket, amelyek szimbolikusnak nevezhetők, vagy legalábbis a szimbolikus gondolkodás előfázisához tartoznak.

„...a páviáncsoport hímje számára, amikor a nőtény lekuporodva felkínálja anális részét, ez kopulációra való felhívást jelent. E mozdulatot veleszületetten ‘megértik’, és megfelelően megválaszolják. E viselkedési minta figyelembevételével kizárja az ellenségeskedést vagy rivalizálást. Így aztán azok a hímek, amelyek összeütközésbe keveredve alárendeltségüket érzik, hasonló viselkedési mintát tanúsítanak a rangban magasabban álló hímmel szemben. A hatás egyértelmű: az ellenségeskedés megszűnik, a nagyfokú izgalommal és a viselkedés bizonytalanságával párosuló konfliktushelyzet lecsillapodik”.⁴⁸ „...a kommunikatív jel mindinkább eltér a viselkedés eredeti egységétől; *elnyeri jel-karakterét*. (...) Végeredményben (...) a kommunikációs eszközök készletében fellép a szimbólumképzés. (...) ez a kommunikáció és csoportteljesítmény összefonódásából születik meg, tehát abból a tényből, hogy a viselkedés kommunikatív egységeinek kialakulása, az amögött rejlő egyéni kognitív lehetőségekkel (pl. a differenciálás intellektuális képességével) együtt, alkalmas a csoport teljesítménytöbbletének létrehozására. A teljesítménynek ez a fokozódása növeli az eleség, a védelem, és a biztonság esélyeit”.⁴⁹

A mi álláspontunk e kérdésben valahol a kettő között helyezhető el. Úgy látva, hogy a szimbolikus gondolkodás fokozatosan (s például az itt bemutatotthoz hasonló lépcsőkön keresztül) alakul ki, abban Donaldnak kell igazat adnunk, hogy a szó szoros értelmében szimbolikus (tehát nem pusztán jeleket használó, valamit valami más helyett szerepeltető, hanem a jelben az individuálist és a nembelit – s ezen keresztül a szimbolizáltat és a szimbolizálót – egymásra is vetítő) gondolkodásról igazán csak akkortól beszélhetünk, amikor (az emberi nem és az egyén kölcsönhatásában) a *társadalmi* ember jelenik meg. Ennek pedig valóban a *nyelv*használat a kulcsa.

tekintetben... Az más kérdés, hogy ha a delfinről, vagy bármely más állatról kiderülne, hogy az emberhez hasonló kommunikációs visszacsatolással, nembeliséggel és egyéniséggel, egyén és nem hasonló összekapcsoltságával rendelkezik, alighanem ki kéne vonni őket az „állat” hagyományos fogalmából.

⁴⁸ Klix, 1985:86-87. Turner is az egyes fajoknál megfigyelhető *állati ritualizációban* látja a szimbólum filogenetikus forrásait, előzményeit. Lásd pl. in: Hoppál–Niedermüller, 1983.

⁴⁹ Klix, id. mű. 88-89.

Donald a szimbolikus gondolkodás kialakulási folyamatában jelentősnek tekinti a *képi reprezentáció* szerepét. Úgy látja azonban, s ebben megint igazat adunk neki, hogy a képi gondolkodás csak a fogalmi-logikai gondolkodással együtt lesz az emberi gondolkodás (s ezen belül a szimbolikus gondolkodás) eszköze. Felveti, hogy egyesek szerint az egyébként nagyobb agytérfogatú neandervölgyiek visszaszorulásának egyik oka talán éppen az volt, hogy gondolkodásukban az emlékezet *képi* reprezentációja túlságosan dominált a logikai-fogalmi felett. (Az optimálisnál nagyobb arányban erre használták nagyobb agytérfogatukat, s ezért kellett teret veszíteniük a cromagnoniakkal, őseinkkel szemben).

A társadalmivá váló embernél azután a most már a szó szoros értelmében is szimbolikusnak nevezhető gondolkodás – és a vele párhuzamosan és kölcsönhatásban alakuló fogalmi-logikai gondolkodás – fejlődésének további lépcsői is bekövetkeznek.

Ha a kiinduló alap egyén és emberi Nem, ember és természeti környezet egysége, az emberi gondolkodás tulajdonképpen az egyes jelenségek *körülhatárolása*, a holisztikus egészből való leválasztása folyamatában fejlődik,⁵⁰ a szimbolikus gondolkodás pedig *az (eredeti) egység jegyében* korrigálja a fogalmi-logikai szemlélet leegyszerűsítéseit.

„Nézzük először az archaikus gondolkodás néhány jellemző sajátosságát: az első az egyén és a természet nagyfokú integrálódása. A közvetlen és állandó konfrontáció a fizikai világ és a biológiai környezet erőivel, lenyűgöző jelenségeivel és erejének emberfeletti dimenzióival, emocionálisan erősen megalapozott, egyre inkább személyes viszonyt hív életre ezen erők irányába”⁵¹ (Klix, 1985:159). Klix itt egyszerre beszél az eredeti egységről és az arról való leválásról. Az, hogy az ember *szembe* helyezi magát a természet erőivel, a leválás lényegi mozzanata, mint ahogy az eközben egyre fokozódó individualizálódás folyamata teszi ezt a

⁵⁰ {A fogalmi rendezés által} „képessé válnak bizonyos jegyeket (ami a legfontosabb) *önkéntesen kiemelni* vagy elhanyagolni. Ennek eredménye, hogy egy és ugyanazon dolog a kiszűrt jegyek szerint teljesen különböző osztályokba sorolható: így egy kutya lehet például dakszli, háziállat, igavonó és tenyészállat vagy csak egy állat, élőlény, vagy egyszerűen csak egy állati test. Ez a többszörös osztályozás, amely a mi fogalomalkotásunknak is alapul szolgál, a szenzoros vagy a jegyek kiszűrésén alapuló absztrakció eredménye” (Klix, 1985:283). A fogalmi-rationális gondolkodás éppen azért olyan hatékony, mert az, hogy egy-egy dolog, jelenség mindig más-más tulajdonságai alapján absztrahálunk, igen nagy számú kombináció használatát teszi lehetővé. Ennek aztán az is a következménye, hogy „a nyelv jelfunkciójának segítségével sikerül az emberi gondolkodásnak kialakítania egy metasíkot. Ez egy olyan sík, amelyből kiindulva a fogalmak és műveletek egyszerű, primer, a szemléletből levont tartalmi elemekként, úgyszólván tárgyakként vizsgálhatók és elemezhetők” (Klix, id. mű, 291).

⁵¹ Klix, id. mű. 159.

viszonyt „egyre személyesebbé”. De e leválás és individualizáció közben a szimbolikus gondolkodás az eredeti integrált állapot jegyében biztosítja újra és újra „egyen és természet nagyfokú integrálódását”. „Az archaikus gondolkodás második jellemző sajátossága az egyén és a társadalmi közösség, személy és törzs szoros összefonódásában fejeződik ki”.⁵² „A harmadik sajátosság a nagyfokú emocionális érzékenységekben és affektív reakciókészségekben áll. (...) negyedik sajátossága a nagyfokú képszerűség (...) az ismeretlen, az új természeti eseményeket, hatásokat és jelenségeket a már ismert analógiájára interpretálják”.⁵³

Fontos, hogy az, amit szimbolikus gondolkodásnak nevezhetünk, már nem az eredeti szemléleti egység, hanem az ahhoz való visszakapcsolódás eszköze:

„A szimbólumokban és a szimbólumokkal való gondolkodás már reflektív gondolkodás. Amikor az egyik törzs a sólymot, míg a másik a kígyót választja totemállatnak, akkor a totem tulajdonságai feletti gondolkodás egyben önmaguk feletti gondolkodás is: az egyéni elválaszthatatlanul összefonódott a társadalmival”. /.../ „az archaikus gondolkodás magába foglalja az embernek a természettel, valamint létének szociális viszonyaival való kognitív, *szimbólumok közvetítette* kölcsönhatásainak legkorábbi formáit”.⁵⁴

Az ember *elkülöníti* környezete egyes elemeit; mint egy elemet, elkülöníti önmagát is, azután – különböző szempontok szerint – *összekapcsolja* ezeket az elemeket, s így, mintegy mozgósítva az eredeti egységben létezés erőit (a kialakuló „mana”-képzet alapját), a saját erőivé változtatja.

A dán antropológus, Birket-Smith,⁵⁵ egyrészt az emberi test kiterjesztését látja ilyen erő-felhasználó folyamatnak, amelynek során a test egyes elemeinek analógiáit, „emberiesítésük” lehetőségét fedezi fel az ember a természetben (Birket-Smith példái szerint így hozza létre az emberi szemlélet az ököl analógiájára a kalapácsot, az iváskor használt tenyér analógiájára a kanalat), másrészt fordított irányban a természet

⁵² Klix. id. mű, 159-160.

⁵³ Klix, id. mű, 161.

⁵⁴ Klix, id. mű, 159.

⁵⁵ Lásd Birket-Smith, 1969.

egy-egy elemének sajátosságát követve formálja meg saját eszközeit (például a vadállatok fogának analógiájára a kést).⁵⁶ Mindkét esetben (a korábbi, holisztikus szemlélet előnyeire visszanyúló) szimbolikus gondolkodás van a segítségére: a kalapács és ököl, kanál és tenyér, állatfog és kés fogalma *az ember számára való funkcióik körül* rögzül a fogalmi-logikai gondolkodásban, de egyrészt e funkciók felismerésében (tehát a fogalmak létrejöttében: a – közös – funkció lényegének absztraháló tudatosulásában) is segít az összekapcsolás (ez az „elsődleges szimbolizáció” hozzájárulása), másrészt – a „másodlagos szimbolizáció” a közös funkció által összekapcsolva a két különböző dolgot, lehetővé teszi azok valamennyi lehetőségének egymásba áramlását.

Itt érdemes az őstörténetről visszafordulnunk a szimbolikus gondolkodás mai (és az emberi történelem egész folyamán játszott) szerepéhez. Donald a szimbolizációt a *hasonlósági geometriához* hasonlítja: miként a geometriai modellálás teszi, a szimbolizáció is beazonosít egy *modell*t azzal, amit modellál. Csakhogy van egy nagy különbség. A par excellence geometriai modell nem tartalmaz olyan vonást, amit a modellált ne tartalmazna, a szimbólum azonban *nem mindenben* azonos a szimbolizálttal. Az összekapcsolás folyamatában ez módosítja a szimbolizáltat is, új lehetőséget fedez fel benne. Ez a szimbolizáció leglényegesebb tulajdonsága: jelen tanulmányunk végén igyekezünk majd érzékeltetni ennek óriási jelentőségét az emberiség jövője szempontjából.

Gondolatmenetünk elején szembeállítottuk a szimbolikus gondolkodást a logikai fogalmi gondolkodással. A kettő különbsége éppen az általuk használt modellek eltérő jellegével (a fogalmi-logikai gondolkodás $A = A$ -jával, illetve a szimbolikus gondolkodás $A = A$ és *ugyanakkor* $A \neq$ -jával) jellemezhető. A fogalmi-logikai gondolkodás az elmúlt évezredek során mind hangsúlyosabb szerepre szert tett tudományosság, a szimbolikus gondolkodás az intuíció és a művészetek alapja.⁵⁷ Mindkét gondolkodás-

⁵⁶ „Darwin érthette úgy, hogy ugyanaz az általános képesség szolgál alapjául annak, hogy képesek vagyunk szerszámokat készíteni, és annak, hogy, hogy szándékosan használunk jeleket. Talán úgy értette, hogy egy általános kognitív fejlődés önmagában indította el az embereket a szimbolikus intelligenciához vezető úton” (Donald, 2001:45).

⁵⁷ Vagy ugyanezt egy másik aspektusból megragadva: „Bruner (lásd Jerome Bruner *Actual minds, possible words*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1986) a gondolkodás két fő módját különböztette meg: a narratívot és a paradigmátikus. A narratív képzelet hozza létre a történeteket és az események történeti leírásait. A paradigmátikus képzelet a logikai igazságot kutatja. A narratív készség korán és természetesen fejlődik ki a gyermekekben, míg a logikai-tudományos készségek, melyek a paradigmátikus gondolkodást támasztják alá, csak a szisztematikus oktatás után jelennek

mód modellál, de a tudományos kreativitás úgy kapcsol össze modellt és modelláltat, hogy új *azonosság* keletkezik, a szimbolikus pedig úgy, hogy a dolog/fogalom önmagával való azonosságát is feloldja, jelentését nyitott végűvé teszi.

Összefoglalva a szimbolizáció mibenlétéről eddig állítottakat, egyes környezeti feltételek lényegének kiemelése, a szándéktulajdonítás, az okság, a mimézis kifejlődése, és számos más előzetes fejlemény fokozatosan elvezetett az emberi-nyelvi gondolkodás megjelenéséig, amely a képiség felől a fogalmiság felé, a narratív képzelet felől a paradigmatiság felé mozog. E folyamat során mindvégig jelen van a szimbolikus gondolkodás, amely az ősi holisztikus észlelésmód előnyeinek mozgósításával korrigálja a nagy léptekkel fejlődő fogalmi-logikai gondolkodás egyoldalúságait.⁵⁸ Alapvetően különböző (a dolgok önmagukkal való azonossága helyett azok szemantikai, szintaktikai és pragmatikai *nyitottságát* biztosító) természete mellett a leglényegesebb sajátosságnak azonban a szimbolikus gondolkodás tekintetében is annak a fogalmi-logikai gondolkodással közös elemét: *az egyént az emberi Nemmel összekötő társadalmi mozzanatot* tekinthetjük.

Ennek a mozzanatnak Donald azt – (az életét a számítógérekre és a világhálóra alapozó) huszonegyedik század számára legismerősebb – vonását emeli ki, hogy a társadalmat alkotó ember *nyelve által* egy hatékonyságát megsokszorozó eszközre: a *külső memória* eszközére tesz szert.

„A külső szimbolikus raktározást *hardver*változásnak – bár nem biológiai *hardver*változásnak – kell tekintenünk az emberi kognitív szerkezetben.⁵⁹ Az

meg. (...) A modern kultúra művészeiben még a narratív mód uralkodik, míg a paradigmatiság a tudományokban meghatározó. Kevés kétség van azt illetően, hogy a narratív gondolkodás korábban fejlődött ki az emberiség történetében, mint a tudományos és logikai gondolkodás” (Donald, 2001:227).

⁵⁸ Korábban szó volt arról, hogy sokan a szimbolikus gondolkodás megkülönböztető sajátosságának nevezik emocionalitását is. (Lásd például: Durkheim, 1979:331-333). Ez a hangsúlyos „emocionalitás” egyrészt nem egyéb, mint az ősi holizmus megnyilvánulása: a fogalmi-logikai gondolkodás funkcionális célirányossága amikor „kidolgozza” magát a holisztikus szemléletből, lefaragja magáról az emocionalitást is, e tekintetben tehát nem arról van szó, hogy a szimbolikus gondolkodásban az érzelmek új elemekként jelennek meg a fogalmi-logikai gondolkodáshoz képest, hanem arról, hogy a szimbolikus gondolkodásban ezek is megőrződnek az ősi szemléleti egység egyéb elemeivel együtt, míg a fogalmi gondolkodás (újabb-fejlettebb fázisnak tekintve magát) elhagyja ezeket. Másrészt persze az emberi érzelmek nem csak „őseredetiek”. Fejlődnek is, s ebben éppen a szimbolikus gondolkodás játszik nagy szerepet, amelynek során a fogalmi-logikai gondolkodásnak az emberi Nem egészét gazdagító vívmányai összeolvadnak a szimbolikus gondolkodásban mozgósított holisztikus örökséggel, s ezáltal az érzelmek is fejlettebbekké-gazdagabbakká, mindinkább az ember számára válóvá válnak.

⁵⁹ Egy rokon érvelés a kulturális antropológiából: „A kultúra (...) *expresszív* jel- és jelentérendszerként jellemezhető, amelyben a szimbólumok és rituálék számítógépes chipekként működnek, amelyek mindig egy teljes információhalmazt tárolnak magukban. Kulturális formája tekintetében azonban

emberi kognitív felépítésre ható következményei hasonlóak voltak ahhoz, mint amikor a számítógép CPU-ját (központi feldolgozóegységét) külső raktározó eszközzel látták el, vagy még pontosabban, amikor hálózathoz kapcsolták. Az egyedi számítógép korlátai egyre inkább másodlagos tényezőkké válnak, ahogy a hálózat tudása fejlődik; a komputációs 'kéességeket' egyre inkább a hálózat diktálja. Egy ilyen helyzetben a hálózat tulajdonságai fontosabbak lehetnek a gép saját tulajdonságainál ahhoz, hogy megértsük, mire képes maga a gép. (...) A külső szimbolikus rendszer több, mint egy csatlakozási felület az agyon. Jelent keresési stratégiákat, új raktározó stratégiákat, új memóriaelérési útvonalakat, új lehetőségeket a saját viselkedésnek mind az ellenőrzésében, mind pedig elemzésében. Lehetővé tesz új készségkomplexumokat, (mint az olvasás vagy a programozás), melyekben a memóriahely részben vagy teljesen külső".⁶⁰

Donald itt az emberi gondolkodásnak már az írást, majd később a komputer technikát is felhasználó fázisából hoz példákat, de amit leír (a „külső memória” alkalmazása), az az emberi társadalom kezdetektől meglévő sajátossága, ami az írott-vizuális kultúra-

minden társadalmi cselekmény apró jelek és minták sokaságát tartalmazza, melyek komplex jelentősége legtöbbször csak akkor tudatosul, ha nem értjük meg, ha nem 'magától értetődő', hanem 'idegen'." (Kaschuba, 2004:159).

⁶⁰ Donald, id. mű. 28-28. „A külső emlékezetet legjobban funkcionális értelemben lehet meghatározni: a belső vagy biológiai emlékezet *pontos* külső hasonmása, nevezetesen tároló- és visszakereső rendszer, mely lehetővé teszi az emberek számára a tapasztalat és a tudás összegyűjtését. (...) a hálózat hatásait is számításba kell venni, amikor meghatározzuk és megmagyarázzuk, hogy mire képes egy számítógép. Ez azért van így, mert a hálózat strukturális változást von maga után; a számítógép processzora és memóriája most már egy nagyobb hálózati számításkészlet része. A hálózat részeként a számítógép olyan számításokat is ki tud küldeni, melyek meghaladják saját belső képességeit. Prioritásokat is ki tud jelölni a nagyobb rendszerben. Kimeneteit bárhol tudja raktározni a hálózatban, azaz a külső memória kútfojban. Még a rendszer irányítójának is kinevezhetik. A lényeg az, hogy egy igazi hálózatban a rendszer készletei közösek, a rendszer pedig egyetlen, minden egyedi összetevőjénél nagyobb egységként működik. (...) Az egyének az olvasás, az írás és más vizuografikus készségek birtokában (...) bizonyos mértékig olyanná váltak, mint a hálózati képességekkel rendelkező számítógépek; fel vannak szerelve a hozzákapcsolódásra, hogy rácsatlakozzanak bármelyik hálózatra, amely elérhetővé válik számukra” (Donald, id. mű, 271-272). „Lehet, hogy az agy genetikai felépítését tekintve nem változott mostanában, de az összegyűjtő külső emlékezeti hálózathoz való kapcsolódása olyan kognitív képességeket enged meg, melyek elszigetelten nem lettek volna lehetségesek” (Donald, id. mű, 273).

„Egy exogram egyszerűen egy gondolat külső emlékezeti rögzítése. (...) míg az engramok beépített eszközök, genetikailag az emberi központi idegrendszer formája és kapacitása határozza meg őket, addig az exogramok gyakorlatilag mind a forma, mind a kapacitás tekintetében korlátlanok. Az engramok nem tartósak, a legjobb esetben is csak addig tartanak, ameddig az egyes egyén élete; az exogramok maradandóvá tehetők, hogy túléljék az egyéneket, időnként pedig egész civilizációkat”. (Donald, id. mű, p. 275)

„Kognitív evolúciónkban egy döntő pontot elérve mi szimbólumhasználó, hálózatosított teremtmények vagyunk, eltérően minden előtünk járótól. (...) Kognitív közösségekben tevékenykedünk, a külső memóriarendszerekkel való együttélésben. Amikor új külső szimbolikus konfigurációkat és modalitásokat fejlesztünk ki, nem mindennapi módon újjáalakítjuk saját mentális felépítésünket is” (Donald, id. mű, 329).

ban, majd a komputerizációval csak *kiteljesedett*, (de éppen azért fejlődhetett és teljesebbé válhatott ki, mert az emberi nyelv és az annak alapjául szolgáló emberi társadalmiság által az emberré válás kezdeteitől benne volt az emberi lényegben).

Durkheim és a társadalmiság

És itt végképp forduljunk vissza a paleoantropológia, az archeopszichológia felől a kulturális antropológia klasszikusainak a szimbolizációról kialakított álláspontjához. Mert amikor Durkheim megfogalmazza klasszikus (és oly sok támadásban részesült) mondatát: „Az istenek nem egyebek, mint a megszemélyesített és materiális formában hiposztatizált kollektív erők. Végül soron a társadalom az, ami előtt a hívők hódolnak; az istenek fensőbbisége az ember felett a csoport felsőbbisége tagjai felett”⁶¹ – lényegében azt ismeri fel, hogy a (mindinkább) individuumként létező ember számára az elsődleges ember feletti erő (amelyből az egyes ember ereje táplálkozik) a maga társadalma.⁶² Számunkra meggyőző az a gondolatmenete is, amelyben a vallások kialakulását megelőző képzet, a „mana” – a világot átható életerő, amelyből minden egyes létező részesedik – feltételezését is az egyes ember lehetőségeit meghatározó (és megsokszorozó) emberi társadalom tapasztalatában gyökerezteti.⁶³

Durkheim és iskolája az emberi gondolkodás számos jelenségét vezeti le az ember nembeli természetéből. Magát az *osztályozást*, a fogalmi gondolkodás egyik kulcsmozzanatát is a társadalom tagolódásából származtatja.⁶⁴ Ezekben a következtetéseken azonban már tetten érhető a durkheimi társadalom-felfogás Achilles-sarka, számos félreértésre okot adó sajátossága. Durkheim az ember nembeli sajátosságát – társadalmi meghatározottságát – az *egyéntől független* entitásnak képzei. Ezért vethető fel az egyénektől független „társadalmi tudat” fogalmával szemben, hogy az

⁶¹ Durkheim, Émile (1958), 161.

⁶² „Az isten ugyanis először is olyan lény, akit az ember bizonyos vonatkozásokban önmaga fölött állónak képzel, akitől ő maga függ. (...) Márpedig a társadalom is az állandó függés érzetét tartja fenn bennünk” (Durkheim, 2003:196)...., „a hit mindenekelőtt melegség, élet, lelkesedés, a lelki tevékenység felfokozódása, az egyén önmaga fölé emelkedése. Márpedig ha az egyén nem lépne ki önmagából, akkor honnan venné pótlólagos energiáit? Hogyan tudná önnön erejét meghaladni? Egyetlen olyan tűzhely van, ahol lelkileg megmelegedhetünk: az, amelyet a hozzánk hasonló társadalma hoz létre; egyetlen olyan lelki erő van, amely a sajátunkat fenntartja és megnöveli; az, amelyet másoktól kapunk” (Durkheim, 2003:385).

⁶³ E több helyen felbukkanó gondolathoz kapcsolódik az alábbi megfogalmazás is: „Az egyéni lélek tehát csak a csoport közösségi lelkének egy darabja; az a névtelen erő, amelyen minden kultusz alapul, de amely az egyénben ölt testet és az egyéniség alakját ölti magára; vagyis az individualizált mana”. (Durkheim, 2003:246-247).

⁶⁴ Durkheim, 1978.

ha nem az empirikus egyéneknél, akkor *hol az ördögben is található*; ebben a tekintetben van igaza Parsonsnak, aki az efféle gondolatokat megfogalmazó Durkheimet idealistának nevezi. Más vonatkozásban viszont ezt a társadalmiságot – nyilván mert meg akarja ragadni, hogy „*hol az ördögben is található*” ez a társadalmiság – túlságosan is összeköti konkrét társadalmi csoportok empirikus gyakorlatával. Véleményünk szerint az általa feltételezett, az egyéni tudatokat meghaladó társadalmi tudat létezik, magában a nyelvben és az emberi nem számos tudati működésében, de ennek nincs *külön* alanya (tehát az egyes empirikus közösségek, társadalmak sem azok), hanem mindezekben – tehát az empirikus egyéneknél, csoportokban és társadalmakban is – benne van, és azok létének és tevékenységének eredőjeként jön létre. Ebből következik, hogy nem lehet mégoly széles (de az emberiségnél szűkebb) emberi közösségek tapasztalataiból levezetni.⁶⁵ A fent említett esetben például az osztályozás gondolatához eljuthat az emberiség – abból az alaptapasztalatból, ami minden magasabb fogalmi osztály alapját, magát a fogalmat létrehozta: a társadalom, az emberi Nem tagjaként létező egyén tapasztalatából. Tehát magának a nembeliségnek a tapasztalatából. A társadalom *tagolódása* ennek már inkább következménye: ahhoz, hogy a társadalomban osztályozható egységek jöjjenek létre, már kell az osztályozás képzete, így társadalmi tagolódás és fogalmi osztályozás legalábbis kölcsönhatásban jönnek létre.

Durkheim, egyes megfogalmazásaiban jóval pontosabban, és kevésbé támadhatóan fogalmazza meg alaptételét:

„a fogalmak kollektív képzetek. (...) olyan tudást hordoznak magukban, amely meghaladja az átlag egyénét. Nem holmi absztrakciók, amelyeknek csak a konkrét tudatokban van valóságuk, hanem éppoly konkrét képzetek, mint amiket az egyén tud személyes környezetéről alkotni: annak a szemléleti módnak felelnek meg, amellyel a társadalom, e sajátos lény, önmagáról gondolkodik”.⁶⁶

⁶⁵ Csupán a kiinduló állapotban jogosult a „társadalom” és egy konkrét csoport azonosságát feltételezni, (a „társadalmi” és a „közösségi” azonosítani), amikor az egész emberi Nem még egyetlen embercsoportból állt. Az más kérdés, hogy az egész emberi történelmet, a meg hasonlításokkal teli emberi társadalom történetét végigkíséri az ebbe az egységbe való visszakíváncozás. S persze nem tudhatjuk azt sem, hogy az ember „nembeliségének” kialakulása vajon nem feltételezte-e már az eredeti egység felbomlását, olyan embercsoportokra, amelyekben még együtt volt az egység-azonosság, és az elkülönülődés, a nem-azonosság tudata. Ha Durkheim erre a tapasztalatra vezeti vissza említett tételét az osztályozás kialakulásáról, (s nem saját kora, és az ismert emberi történelem társadalmi tagolódását vetíti rá az őállapotokra), akkor igazat adunk neki.

⁶⁶ Durkheim, 2003:393.

Ha a „lény” zavaró fogalmát nem individuális létezőnek, s nem is az emberi individuumoktól függetlennek képzeljük el, hanem az emberek tapasztalatainak összesített eredőjét értjük rajta, akkor mi is úgy gondoljuk, hogy ilyen – az egyén „személyes környezetéből” levont következtetéseitől eltérő – társadalmi tudat nemcsak hogy van, de feltételezése nélkül az egyéni tudatműködés sem érthető meg.

„A személytelen gondolkodás a kollektív gondolkodás formájában tárult föl először az emberiség számára; s nem látható, mi más úton történhetett volna meg e reveláció. A társadalomnak már a pusztta létéből következik, hogy az egyéni képzeteken és az egyéni képeken kívül más, csodás tulajdonságokkal rendelkező képzetek is vannak, s egész rendszert alkotnak. Az emberek ezeken keresztül értik meg egymást, az intelligenciák ezeken keresztül hatolnak egymásba”.⁶⁷

A szellem az, ami összeköttetést (egymásba való átmenetet) teremt egyéni és társadalmi között; „szellemnek” az emberi erőknél éppen azon tartománya nevezhető, amely által minden egyéni társadalmivá válhat:⁶⁸

„...a szellemi princípium az, ami a közösség lelkéül szolgál. Sőt, ez képezi az egyéni lelkek szubsztanciáját is. De nem a személy külön dolga: a kollektív örökség része; benne és általa egyesülnek szellemileg a tudatok. (...) Kant más formában ugyan, de ugyanezt az érzést fejezi ki. Szerinte a személyiség boltköve az akarat. Márpedig az akarat az észnek megfelelő módon való cselekvés képessége, az ész pedig az, ami bennünk a legszemélyesebb. Mert az ész nem az én eszem, hanem az általában vett emberiség esze. A szellem azon képessége, hogy a partikuláris, az esetleges, az egyéni fölé emelkedve egyetemes formában gondolkozzék. E tekintetben tehát elmondható, hogy az ember azáltal válik személlyé, ami által összekeveredik a többi emberrel, ami által ember, nem pedig ez vagy az az ember”.⁶⁹

„...az ember – közkeletű megfogalmazással élve – kettős. Két lény van benne: egy individuális lény, amelynek alapja a szervezetben van, s amelynek működési köre ennél fogva meglehetősen szűk, és egy társadalmi lény, amely a megfigyeléssel még megismerhető, intellektuálisan és morálisan legmagasabb valóságot,

⁶⁷ Durkheim, 2003:394.

⁶⁸ Lásd ennek részletes kifejtését Kapitány–Kapitány, 2013.

⁶⁹ Durkheim, 2003:251-252.

vagyis a társadalmat képviseli. Természetünk e kettőssége azt eredményezi, hogy a gyakorlat szintjén az erkölcsi ideál nem vezethető vissza a haszonelvű indítékra, a gondolkodás szintjén pedig az értelem nem vezethető vissza az egyéni tapasztalásra. Az egyén a társadalomhoz való tartozásánál fogva így hát mind gondolkodásában, mind cselekvésében természetyszerűleg meghaladja önmagát”.⁷⁰

„...a kollektív erő nem teljesen külsődleges a számunkra; nemcsak kívülről mozgat bennünket, hanem – mivel a társadalom csak az egyéni tudatokban és azok által tud működni – szükségképpen belénk hatol, és bennünk szerveződik; ily módon lényünk szerves része lesz, s ezáltal emeli föl és teszi naggyá.”⁷¹ (...) Ezért ügyel rá minden politikai, gazdasági vagy felekezeti társulás, hogy időről-időre gyűlést kezdeményezzen, amelyen a tagok közösen tett hitvallással szítják újra közös hitük tüzét. (...) Ez szolgál magyarázattal arra, hogy miért viselkedik oly sajátosan az, aki a tömeghez beszél, már ha egyáltalán sikerül szellemi közösségre lépnie vele. (...) Úgy érzi ugyanis, hogy mintegy túlburjánzik benne az erő, kidagad belőle és ki akar törni; olykor az a benyomása, hogy valamely erkölcsi hatalom szállja meg, amely őt magát is meghaladja, s amelynek ő csak a tolmácsa. (...) ez a kivételes erőmegnövekedés nagyon is valóságos: a szónok éppenséggel attól a tömegtől kapja, amelyhez beszél. A beszéde által keltett érzések megsokszorozódva, felerősítve térnek vissza hozzá, s annál jobban

⁷⁰ Durkheim, 2003:26.

⁷¹ Durkheim számos konkrét társadalmi jelenség elemzésekor érvényesíti az emberiség eredeti egységéből való kiindulás termékeny gondolatát. Egy helyütt (Durkheim, 1992) például kifejti, hogy jogrendszerünk látszólag alapvetően individualisztikus eleme, az örökösödés nem egyéb, mint a korai köztulajdon továbbélése: az egyén örökösödési joga a *közösség tagjaként* neki járó alanyi jog. (Durkheim ebből a szempontból a családfő kiemelkedését tekinti az eredeti „köz” és a mai „magán” közti közvetítő láncszemnek: a családfő a *közösség szimbólumaként* irányítja a redistribúciót). Tudjuk, hogy a társadalmi egyenlőtlenségek valamennyi formájának kezdetén is az eredeti egységből levezetett – és kiváltsággá csak később váló – jogok állnak: a „keleti despotizmusok” istencsászárai éppúgy a közösség szimbólumaiként kapnak hatalmat és adószolgáltatást, miként a feudális társadalmak alapjául szolgáló harcos-csoportok jogait is eredetileg az *egész közösség* képvisellete-védelme legitimálja. Gondolatmenete egy másik pontján az *államról* állapítja meg Durkheim, hogy az állam kultusza elhallgattatja illetve szűkíti az emberek közötti együttérzést (Durkheim, 1992:115), ami viszont nyilván abból adódik, hogy az állam a „köz” helyére lép, s minthogy külön tényezőként jelenik meg a társadalomban, általa a „köz” képviselétének olyan formája jön létre, amely szembe is kerülhet az általa összefogott, kormányzott emberekkel: a szimbolikus „köz” szembekerülhet az empirikus „köz”-zel. Ugyanakkor persze az állam is az eredeti „köz”-ben gyökerezik, mint Durkheim a „bűn” elemzésekor levezeti, funkciója „a kollektív tudat céljainak betartatása” lévén (Durkheim, 2001:98). Az más kérdés, hogy Durkheim nem viszi mindig végig következetesen „a kollektív” és a „társadalmi” (kollektív tudat – társadalmi tudat) olykor nála is felmerülő megkülönböztetését, s ezért ami valójában a nembeli-társadalmi meghatározottság folyománya, azt gyakran kollektív, konkrét közösségeket képező alanyokhoz köti, és fordítva: konkrét közösségeket tüntet fel a társadalmi tudat képviselőinek szerepében.

megerősítik az ő saját érzését is. (...) De a társadalom ösztökélő hatása nemcsak kivételes körülmények között érezhető; úgyszólván nincs olyan pillanat az életünkben, amikor ne kapnánk kívülről valamiféle energiatöbbletet”.⁷²

A legutóbbi idézetben már erős Durkheim felfogásának az az oldala, amely mind az ember nembeliségének élményét, mind a szimbolizációt – jogosan – az egyes emberek *érzelmi* összekötőjének is tekinti.

„Mivel a rész felidézi az egészet, azokat az érzéseket is felidézi, amelyeket az egész idéz fel. A zászló egyetlen darabkája is éppúgy jelképezi a hazát, mint az egész zászló, ezért ugyanúgy és ugyanolyan mértékben szent is”.⁷³ A szimbólumok biztosítják az egyéniből a kollektívba való „kilépést”. „Ennek az eredőnek a megjelenése mutatja meg az egyéneknek, hogy összhangban vannak, ezáltal tudatosul bennük szellemi egységük. Akkor értenek egyet, és akkor érzik az egyetértésüket, ha valamely tárgy láttán ugyanúgy kiáltanak föl, ugyanazt mondják, ugyanazt a mozdulatot teszik. (...) Az egyes szellemek csak akkor találkozhatnak és egyesülhetnek szellemileg, ha kilépnek önmagukból... (...) szimbólumok nélkül a társadalmi érzések csak ideig-óráig maradhatnának fenn”.⁷⁴ (A szimbólum alapformájának az emblémát – például a csoporthoz tartozást jelző tetoválást – nevezi).

Itt véleményünk szerint Durkheim ismét összecsúsztatja⁷⁵ az emberiséget az empirikus kollektívákkal, és rész és egész viszonyában is feladja azok dinamikus egységben-látását, és a „részt” az „egész”, az egyént az emberi közösség alá rendeli. Pedig az egyén nem akkor fokozza a nembelivel való azonosságát, amikor „kilép magából”, hanem amikor – az emberi nem lényege individualitásokban való létezése lévén – mindinkább önmaga tud lenni. Az individualitás időleges megszüntetése az érzelmi közösségteremtés által nem a nembeliséggel, hanem az empirikus csoporttal identifikálja az egyént, Durkheimet itt alighanem az vezeti félre, hogy a *csoporthoz* tartozást megerősítő érzelmi tényező az ember *nembeliségének* élményéből, ősi egységéből *származik*. S persze az is, hogy a szimbolizáció eszköze (ami eredete

⁷² Durkheim, 2003:199, 200.

⁷³ Durkheim, id. mű, 215.

⁷⁴ Durkheim, id. mű, 216.

⁷⁵ A fenti idézetekből látható egyébként, hogy Durkheim a „társadalmi” és „közösségi” fogalmat változtatva, nem mindig egyértelmű (a társadalmiságot és a konkrét csoporthoz tartozást egymástól nem mindig elkülönítő) tartalommal használja.

szerint az egyén és Nem összekötője) jelentős szerepet játszik a konkrét csoportok-közösségek tagjainak összekapcsolásában-összetartásában is.

Amikor ebbe az irányba kanyarodik, Durkheim hajlamossá válik a pszichologizálásra; ezen itt az individuálpaszichológia használatát és kiterjesztését értjük, azt, amikor nem a nembeli ember sajátosságából vezetjük le az egyének pszichológiai működését, hanem megfordítva, az individuálpaszichológia működését vetítjük rá csoportok, sőt az egész társadalom működésére. Durkheim ilyenkor ebből a szempontból közös platformra kerül azokkal, akik az individuálpaszichológiából kiindulva tagadják az ő egész „társadalmi tudat” elképzelését. (E pszichologizálás jegyében próbál azután mindent a *rítusokra*, a rítusokban résztvevő egyének pszichológiai reakcióira visszavezetni, amiben, mint látni fogjuk, az antropológia számos más klasszikusával osztozik).

Kétségtelen, hogy a modern nyugati gondolkodás utóbbi évszázadait meghatározó, a „cogito...”-ból kiinduló karteziánus hagyomány az egyéni tapasztalatból való kiindulást sugallja. Ez viszont a társadalmi tudat alakulásának (és ezen belül a szimbolizáció működésének) megértésében is tévutakra vezethet. Az alábbi gondolatmenetben Durkheim Spencer animizmus-felfogását értelmezi (aki az animizmust egy hangsúlyozottan szimbolizációs elemből, a metaforából vezeti le):

„Számos alacsony rendű társadalomban bevett szokás, hogy minden egyént, akár születéskor, akár később, valamely természeti tárgyról, állatról, növényről, csillagról neveznek el. Csakhogy aztán nyelvük rendkívüli pontatlansága folytán, ezek a primitívek igen nehezen tudják megkülönböztetni a metaforát a valóságtól. Így hamar szem elől veszítették, hogy ezek az elnevezések pusztán hasonlatok, s mivel szó szerint vették őket, végül azt hitték, hogy a Tigrisnek vagy Oroszlánnak nevezett ős valóban tigris vagy oroszlán volt”.⁷⁶

Már az első szavak, az „alacsony rendű társadalmak” megfogalmazás a szerzőhöz méltatlan viszolygást kelthetnek bennünk, a „kultúrfölny” etnocentrizmusával megfogalmazott kifejezések azonban nem véletlenek: végső soron ugyanez nyilvánul meg az alapgondolatban, amely szerint a szerző a vizsgált társadalmat alkotó embereket szinte gyengeelméjűeknek, kisdedeknek vagy legalábbis autistáknak feltételezi. Az emberek – s embervoltában nem különbözik a francia szociológus és az ausztrál

⁷⁶ idézi Durkheim, 2003:60.

aborigin – bizonyos életkor után és egyes pszichológiai betegségcsoportok kivételével valójában *nem* tévesztik össze a metaforákat a valósággal, a szimbolizáltat a szimbolizálóval (csak összekapcsoltságukban látják).⁷⁷ A bemutatott összefüggés igazából éppen fordítva működik: maga a metafora születik az eredeti *egységben-látásból*, (ami persze eredetileg sem *azonosság*), az szelídül metaforává.⁷⁸

A modern gondolkodás és az ősi gondolkodás tudatának ilyen éles (s egyben a szimbolikus gondolkodás és a modern fogalmi-logikai gondolkodás között értékelített dichotómiát képező) szembeállítás nem jogos.⁷⁹ Mint Mary Douglas megjegyzi: „Durkheim szerint a primitív csoportok a hasonlóság mentén szerveződnek; tagjaik egy közös szimbolikus életre hagyatkoznak. Mi ezzel szemben egymástól különböző individuumok vagyunk, speciális szolgáltatások cseréje egyesít bennünket. Igen érdekes s nagyon értékes ez a szembeállítás (...) de nem ez különbözteti meg a primitív és a modern embert. Mindkét kategóriában mindkét jelenség előfordul”.⁸⁰

⁷⁷ Lásd pl. Douglas, 2003:160.

⁷⁸ Egy másik helyen Durkheim Max Müller gondolatait elemzi: „a természeti erőket csak azon megnyilvánulási formáik által tudták jelölni, amelyek a legjobban hasonlítottak az emberi cselekedetekre: a villám olyan dolog, ami belecsap a földbe, vagy tűzvészt okoz; a szél olyan dolog, ami sivít vagy fúj, a nap olyan dolog, ami arany nyilakat lő át a téren; a folyó olyan dolog, ami szalad, stb. De mivel a természeti jelenségeket így módon az emberi cselekedetekhez tették hasonlónak, azt a bizonyos dolgot, amit ezekhez hasonlítottak, szükségképpen az emberhez többé-kevésbé hasonló, cselekvő személyként fogták fel. Ez ugyan csak egy hasonlat volt, de szó szerint értelmezték; elkerülhetetlen volt a tévedés, mert csak a tudomány oszlathatta volna el, az viszont még nem létezett” (Durkheim, 2003:80). Ez egyrészt eltér a metaforáról mondott fenti állítástól, (ott az embert nevezik el a természet eleméről, itt a természet elemeit antropomorfizálják), viszont alapvetően ugyanazt a szemléleti tótágast mutatja: a nyelv (illetve a nyelvet használó emberi gondolkodás) *tökéletlenségének* tudja be az eredeti szimbolikus egységben-látást. Ha az iménti elfogultságban az individuális tapasztalatból kiinduló európai modernitás torzító hatása érhető tetten, itt a fogalmi gondolkodást priorizáló szemlélet torzító nézőpontja érvényesül, amely a szimbolikus gondolkodást pusztán önmagához vezető lépcsőfoknak, s ebből adódóan alacsonyabb rendűnek tekinti. Ez a szemlélet igencsak sokak gondolkodását határozta meg a 19-20. század társadalomtudományában.

⁷⁹ Durkheim iskolája gyakran szószerint veszi (és *azonosításként* kezeli) azt a *szimbolizációs* technikát, amellyel a „primitívek” különböző jelenségek között (szimbolikus) hidat teremtenek. Felvetik például, hogy amikor egyes archaikus szemléletű kultúrák egy rövidebb időtartamot egy hosszabb korszak szimbólumának tekintenek, problémáik keletkezhetnek a kétféle időszámításból (amihez hasonlóval találkozhatunk egyébként például a zsidó-keresztény kultúrában is, amikor a biblikus idő és a régészeti idő kettősségéről van szó). A gyakorlatban azonban ez nem probléma, mert ha ezek az archaikus kultúrák nem is *ugyanúgy* kezelik a szimbolikus időt, mint a modern európaiak, de ők is tudják, hogy ez szimbolikus idő. Mint Marc Bloch egy konkrét elemzés bírálatában (Geertz kulturális relativizmusával vitázva) megjegyzi: „a bali bizonyítékok nem támasztják alá azt a nézetet, hogy az időfogalmak kultúráról-kultúrára változnak, mindössze arról tanúskodnak, hogy rituális kontextusokban a Bali-szigetiek eltérő időfogalmat alkalmaznak attól, mint amit hétköznapi körülmények között használnak, illetve arról, hogy ezekben a hétköznapi kontextusokban a kategóriák és a klasszifikáció kognitív univerzálékon alapul” (Bloch, 2000:126). Kimutatja, hogy sokszor a *rituális kommunikáció* jelenségeit azonosítják a vizsgált kultúra tagjainak *tudatformájával* (amelynek a rituális kommunikáció csak része).

⁸⁰ Douglas, 2003:9-10.

Durkheim (a szimbolizáció értelmezése szempontjából is lényegbevágó) „társadalmi tudat” felfogását az elmúlt évszázadban számos kritika érte. Talán a legerősebb támadási irány képviselői azt vetik a szemére, hogy a társadalmi tudatot empirikusan megfoghatatlan alanyhoz köti: a valóságban – mondják – csak az egyéneknek van tudatuk. Durkheim e „tévedése” sokak szerint abban gyökerezik, hogy csupán arra figyel, ami saját elméletéből következik, és elhanyagolja az egyének szerepét. Mint a fentiekből kiderül, e bírálatokkal csak részben értünk egyet. Abban – amiben gyakran a bírálók is elmarasztalhatók –, hogy *az egyént és a társadalmat nem lehet mereven szembeállítani*, és az egyéni tudatoktól független társadalmiságot és a társadalmi tudattól független egyéneket feltételezni. (Éppen ezért sem szabad elhanyagolni az egyéni tényezők szerepét az emberi társadalmak elemzésében, hiszen a dialektikus értelmezésben minden egyéni egyben társadalmi is). Ám egyéni és társadalmi merev szembeállításának tagadása nem azt jelenti, hogy társadalmi tudat nem létezik, csak azt, mint fentebb már utaltunk rá, hogy az ember sajátos nembeli természetének megfelelően az egyének tudatában létezik (miközben ezekkel az egyéni tudatokkal nem *azonos*, mint ahogy a dolgok összessége nem azonos az egyes dolgokkal, az egész a részzel, jóllehet az egész nincs részein *kívül*). S ennek a másik oldala az, hogy bár ily módon minden egyéni egyben társadalmi is, ettől még minden egyes egyének, csoportnak van, lehet saját egyéni-, vagy csoportnézőpontja, érdekei, kultúrája.

Többé-kevésbé jogosak azok a kritikák is, amelyek szerint Durkheim egyes megállapításai nem általánosan érvényesek, bár ő azoknak tekinti őket.⁸¹ Konkrét kritikák érik Durkheimet például azzal kapcsolatban is, hogy a közösség általa feltételezett meghatározó szerepe korántsem általános. Valóban nem lehet *minden* egyéni megnyilvánulást a közösségségből levezetni, különösen nem, ha ezt az egy-egy közösséget összefogó közösségi tudattal és érzéssel azonosítjuk, mint olykor Durkheim teszi. Ráadásul, noha néha megkülönbözteti a társadalmi és a közösségi tudatot, a „társadalmi” működését sokszor – mint láttuk – összemosza a közösséggel, s így például az ember *társadalmiságát* gyakran *közösségi rítusokon* keresztül próbálja bizonyítani.

⁸¹ Felmerül például, hogy miként lehet „társadalmnak” tekinteni olyan emberi tapasztalatokat, amelyek egyáltalán nem válnak általánossá, megmaradnak egyes egyének, csoportok, kultúrák sajátos tapasztalatának, sajátos gyakorlatának. Valóban sok minden van, ami nem válik *univerzálissá*, (igazság szerint szinte semmi sem válik *teljesen* univerzálissá), de attól még társadalmi tapasztalat vagy gyakorlat (ami *potenciálisan* hordja magában az univerzalizálódás lehetőségét – s ez gyakran nagymértékben realizálódik is, például amikor „felfedeznek”, a figyelem központjába helyeznek egy kultúrát, egy egyéni-, vagy csoport-tapasztalatot vagy gyakorlatot).

Ezt kihasználva merül fel pl. Goldenweiser kritikája,⁸² aki azt a példát hozza fel a vallást közösségi rítusokra visszavezető Durkheimmel szemben, hogy számos vallás alapítója éppen elvonultságban, individualitásában és *nem közösségben* élte meg reveláló vallási élményét. Az ember társadalmi meghatározottsága azonban – mint ezt fent megpróbáltuk kifejtetni – nem feltételezi a közösség mindenkori (fizikai) *jelenlétét*, csak azt, hogy az egyén egy társadalom tagjaként születik és szocializálódik. A vallási jelenségek mindegyikét így valóban nem jogos pusztán közösségi rítusokból levezetni, azokat a valláskeletkezés okának tekinteni. Mind a vallások, mind a hozzájuk kapcsolódó közösségi rítusok az ember társadalmiságának következményei: a vallás is alakítja a rítusokat (és a konkrét közösségeket), a rítusok (és a konkrét közösségek) is a vallást,⁸³ de mindegyik közös alapja az emberi fajnak egész világ-szemléletét, nyelvét és az egyes közösségek és egyének szemléletét, viselkedését is (nagyrészt éppen a szimbólumokon keresztül) meghatározó társadalmi természete.

Radcliffe-Brown nem az „egyéni” szempontok elhanyagolását bírálja, hanem a társadalom és természet viszonyát látja a Durkheimétől eltérően:

{Durkheim} „konceptiója szerint a folyamat, amely a társadalom és a természet kapcsolatát meghatározza, a társadalom külső természetre való kivetítése. Vele

⁸² Lásd Vargyas, 2003:XXV. Vargyas egyébként az emberi tudatban szerepet játszó kategóriák forrására vonatkozó három elmélettypust állít szembe: az egyik szerint a kategóriák immanensek, *eleve léteznek* (ide sorolja a nominalistákat vagy Kant apriorizmusát), a másik szerint a *tapasztalatból származnak*, ahogy a skolasztika vitáiban a realisták, később az empiristák, Locke és mások állították), a harmadik elmélettypus szerint pedig a *társadalmiságból* levezethetőek (mint Marx vagy Durkheim elméletében). Nyilvánvaló, hogy ennél fogva a másik két elmélettypus képviselői, követői számára Durkheim elmélete éppoly megfoghatatlan (és megalapozatlannak érzett), mint Marxé. Mi magunk az emberi tudat társadalmi meghatározottságából kiindulók premisszáit tudjuk elfogadni, de úgy, hogy az ne kerüljön ellentétbe a másik két megközelítésmód igazságaival sem. Az ember társadalmi meghatározottsága nem független a természetétől, sőt, úgy tartjuk, hogy a társadalmi törvények jelentős része visszavezethető a természet törvényeire. A kategóriák pedig aprioriak, de azért aprioriak, mert a társadalom előbb van, mint az egyéni tapasztalat – s ezért az egyén számára a társadalmi tudatból nyert (és a *társadalmi* tapasztalatokból származó) kategóriák eleve létezőeknek számítanak. Ezek a társadalmi tapasztalatok és az azokban megtapasztalható társadalmi törvények viszont azért törvények, mert a természet törvényei. Mindezt Marx néha, Durkheim pedig csaknem egészében mellőzi. A fiatal Marx azonban nagyon is hangsúlyozza ezt (a három megközelítésmódot közös nevezőre hozni képes) összefüggést, és felbukkan Durkheimnél is ez a gondolat: „a társadalom ugyan specifikus valóság, de nem birodalom a birodalomban; része a természetnek, annak legmagasabb kifejezési formája. A társadalmi világ természeti világ, amely csak nagyobb bonyolultságával különbözik a többitől” (Durkheim, 2003:27) „Attól, hogy az időről, térről, nemről, okról, személyiségről alkotott gondolataink társadalmi elemekből épülnek fel, még nem kell arra a következtetésre jutnunk, hogy mentesek bármiféle objektív értéktől. Épp ellenkezőleg, társadalmi eredetük alapján inkább azt kell feltételeznünk, hogy igenis van alapjuk a dolgok természetében” (Durkheim, 2003:28).

⁸³ Ahogy Frazer írja: „a mítosz és a rítus kölcsönösen magyarázzák és erősítik egymást” (Frazer, 1965:235).

ellentétben úgy gondolom, hogy a kultúra kialakulásának folyamatában az úgynevezett külső természet belép a társadalmi rendbe, és annak szerves részévé válik”.⁸⁴

Mint a 82. lábjegyzetben kifejtettük, a két szemléletet mi nem látjuk egymást kizárónak, (mint ahogy a hivatkozott idézetek tanúsága szerint Durkheim sem mindig), hanem azt feltételezzük, hogy a meghatározottság mind a két irányban működik.⁸⁵

A Durkheimmel szemben megfogalmazott kritikák jelentős része azzal próbálja hatályon kívül helyezni a „társadalmi tudat” gondolatát, hogy kimutatja Durkheim egyes tévedéseit, a későbbi kutatások által nem igazolt feltételezéseit, illetve az érvelése során elkövetett logikai hibákat. Egyes részletek támadhatósága azonban nem indokolja egy egész elmélet igazának megkérdőjelezését. Raymond Firth például logikai hibákat mutat ki Durkheim azon érvelésében, amellyel az az Istent és a társadalmat azonosítja. Az általa bemutatott pontokon Durkheim valóban elkövet logikai hibákat, és egyébként Istent és a társadalmat nem lehet *azonosítani*. Ez azonban nem ingatja meg annak a hipotézisnek az alapjait, amely szerint az emberfölötti Isten fogalma az egyén fölötti társadalom tapasztalatában is gyökerezik. (Firth

⁸⁴ Radcliffe-Brown, 2004:117.

⁸⁵ Mindazonáltal – minthogy csak arról beszélhetünk, ami emberi tapasztalat – kiindulni nem indulhatunk ki az objektív, emberen kívüli világ törvényeiből. Amiről beszélhetünk, az csak a társadalom, az *emberiség tudatában megjelenő* objektív világ. Ennek „objektivitása” nem azt jelenti, hogy ne létezne az emberiség tudatától függetlenül. Persze az emberiség csak azzal találkozhat, ami az ő tudatában is megjelenik, miként az egyes ember sem beszélhet egyébről, mint a *kinek-kinek a maga tudatában* jelentkező objektivitásról. *Ebben az értelemben* jogos Kant megfogalmazása, miszerint „a tér és az idő az intellektus formái”, de ebből nem következik, hogy tér és idő (és az egész természeti valóság) *nem objektív, az embertől függetlenül létező* realitások, csak az, hogy ezek természetének mindig csak egy, számunkra való, általunk tapasztalható részét ismerhetjük meg. (Egyébként az is *tapasztalat*, hogy a természeti-anyagi valóság tőlünk függetlenül is létezik. Létezik, csak minden szubjektum számára különböző oldalait mutatja, s így az emberiség mint szubjektum számára is mindig csak egy része tud feltárulni). „Objektívnak” éppen azt a valamit nevezhetjük, aminek az egyes szubjektumok egy-egy oldalát, nézetét látják, s amelynek „objektivitása” azt jelenti, hogy az egyes szubjektív tapasztalatok *ugyanarra* a valamire vonatkoznak, s ezért összekapcsolhatók. Az „emberiség”, a társadalmi ember nézőpontja azért „objektívebb” az egyes egyénénél, mert ebben a nézőpontban már az egyes egyéni szubjektumok közös nevezője jelenik meg, de mint az ember, mint a lét egyik szereplőjének nézőpontja, természetesen ez is szubjektív, s ez sem jelenti a természeti lét egészének, mint objektumnak a (teljes) megismerését. Ám mindez csak a világ racionális, fogalmi-logikai megragadására vonatkozik. Mert a valóság megközelítésének holisztikus módján a szubjektív és az objektív nem válik külön egymástól. Mindaddig úgy beszéltünk egyéni vagy társadalmi szubjektum és a természeti lét, mint objektum viszonyáról, miszerint a szubjektum *mint rajta kívül* szemléli az objektumot. De ugyanakkor pontosan tudjuk, hogy nem rajta kívül, hanem benne, annak részeként létezőnk. Amikor a tájról beszélünk, ezt felfoghatjuk úgy, hogy valaki „A” pontból nézi „B”-t (az ember a tájat), és erre az attitűdre feltétlenül szükség van az eszközhasználatához, ahhoz, hogy természeti környezetünket a magunk számára valóvá változtassuk. De láthatjuk úgy is, (és ez a pontosabb), hogy köztünk és a táj egyéb pontjai közti összekötő energia-áramlásnak fogjuk fel magát a szemléletet is, s magunkat egyértelműen a táj részének, szubjektivitásunkat is az objektív megnyilvánulásának tudjuk. És ilyképpen nem megismerő képességünk tökéletlenségét érzékeljük, hanem azt, hogy részei vagyunk a lét teljességének, amelyhez nem egyéb, mint a többi nézőponttal való minél teljesebb összekapcsolódás segíthet közelebb.

egyébként⁸⁶ elismeri Durkheim jelentős hozzájárulását a kulturális antropológia fejlődéséhez: ennek a hozzájárulásnak a lényegét ő abban látja, hogy másokkal együtt Durkheim terelte a figyelmet a szimbólumok *társadalmi tartalma* felé).⁸⁷

Marc Bloch megint másfelől próbálja megkérdőjelezni Durkheimnek a társadalmi tudat elsődlegességét valló koncepcióját.

„ha minden fogalmat és kategóriát a társadalmi rendszer határoz meg, akkor egy újfajta szemlélet nem lehetséges, mert minden megismerés már aszerint alakult ki, hogy igazodjon ahhoz, amit bírálni kellene”.⁸⁸

Itt Bloch érve vagy a „társadalom”, vagy a „meghatároz” szó félreértelmezésén alapul. A kategóriák, fogalmak társadalmi meghatározottsága nem azt jelenti, hogy azok mechanikus tükörként másolják az uralkodó társadalmi rendszer viszonyait (ezt egyes vulgármarxisták ugyan így értették, de ez nem ad okot annak feltételezésére, hogy a társadalmi meghatározottság csakis így érthető). Ha azt értjük a „társadalmin”, amit mi fentebb megpróbáltunk kifejteni, (s amin Durkheim alapgondolata is nyugszik), akkor a fogalmakat nem egy-egy társadalmi rendszer adott viszonyai határozzák meg, hanem maga „a társadalom”, s akkor éppen, mint egészben benne van az újítók szemlélete is.

Összefoglalva Durkheim szerepét a kulturális antropológiának a szimbolizációhoz való viszonyában, egyetérthetünk Firth-szel: Durkheim legfőbb hozzájárulása az, hogy – az egész emberi kultúra alapjának az emberi Nem társadalmiságát tekintve – afelé tereli a szimbolikus jelenségek értelmezőinek figyelmét, hogy azokban szimbolizáltként *társadalmi viszonyokat* keressenek. Nem minden antropológus követi ezen az úton, és konkrét elemzéseiben ő maga sem mindig győzi meg olvasóit arról, hogy a szimbólum mögött *éppen az* a társadalmi komponens áll, amit ő feltételez. De ami koncepciója leglényegesebb mozzanatát illeti: magának a társadalmi tudatnak a feltételezése ellen lehet berzenkedni, rá lehet mutatni

⁸⁶ Firth, 1973.

⁸⁷ Az is Durkheim elismerése, ahogy Firth Freuddal állítja a francia társadalomtudós működését ellentétpárba, Freud szemléletét az „egyéni” és a „diszsonancia”, Durkheimét a „társadalmi” és a „konszonzancia” hangsúlyával jellemezve.

⁸⁸ Bloch, 2000:119. Ehhez a kritikai vonulathoz tartozik Sperber véleménye is, aki szerint a kultúra lényegét nem társadalmi meghatározottságából lehet levezetni, hanem éppen az egyéni innovációkból, amelyek „fertőzésszerűen” futnak szét a társadalomban.

Durkheim érvelésének egyes hibáira, de lényegében *megcáfolni* ezt a – az emberi tudat jelenségtömegének kiindulópontjául használt – hipotézist eddig még senkinek sem sikerült; a francia tudós konkrét – egy egész csoport hisz. (...) ...a szigorúan egyéni cselekedetek, mint például a játékosok egyéni babonás praktikái nem nevezhetők mágikusnak”⁸⁹ – írja. Mint erre már Durkheim kapcsán utaltunk, világos, hogy minden emberegyén tudata (s a mana, a transzcendens fogalma, az ezzel való mágikus manipuláció lehetőségének képzelete is) az ember „nembeli” tudatából, a társadalmi tapasztalatból származik, de ennek talaján – ez nap mint nap tapasztalható – az egyén teremthet egyéni formákat: egyéni szimbólumokat, rítusokat, egyéni mágikus képzeteket.

A többek közt Tylor és Frazer által leírt „érintkezési mágia” összefüggésében Mauss a szimbolizáció egy olyan sajátosságát emeli ki, ami később nagy karriert fut be a szimbolizációval foglalkozó irodalomban,⁹⁰ s ami nagyon hasonló ahhoz, ahogy Dawkins ábrázolja a „mémek” kialakulását és terjedését:

„A mágikus folytonosság gondolata – függetlenül attól, hogy azt a rész és egész kapcsolata vagy véletlen érintkezés hozta létre – magában foglalja a fertőzés gondolatát. A szimpatetikus lánc mentén átadhatónak tekintik a képességeket, a betegségeket, az életet; a szerencsét, a mágikus fluidumok valamennyi fajtáját. A fertőzés gondolata az egyik legjobban ismert mágikus és vallási elképzelés”.⁹¹

„Az érintkezés révén megvalósuló szimpátia eseteinek nagy részében nem pusztán és egyszerűen az történik, hogy egy képességet vagy egy állapotot, egy tárgyat vagy egy személyt kiterjesztenek egy másik tárgyra vagy egy másik személyre. (...) A szimpátia hatásait mindig a kívánt hatásra korlátozzák. Egyrészt az adott pillanatban megszakítják a szimpatetikus áramlást, másrészt csak egy vagy néhány továbbítható tulajdonságot adnak át”.⁹²

⁸⁹ Mauss, id. mű, 59.

⁹⁰ A 88. lábjegyzetben utaltunk rá, hogy később Sperber lényegében ugyanerre a gondolatra építette a maga egész szimbolizáció-koncepcióját.

⁹¹ Mauss, id. mű, 107.

⁹² Mauss, id. mű, 108.

Az utóbbi gondolatmenetben még egy érdekes, a szimbolizáció természetét feltárni segítő gondolat rejlik: ahhoz, hogy a szimbolizáció a szimbolikus gondolkodás eszköze, az ember megismerő tevékenységének része legyen, nem elég a holisztikus egység felidézése, újrateremtése, hanem – a fogalmi-logikai gondolkodáshoz hasonlóan irányt is kell adnia a gondolkodásnak, egy-egy összefüggést, a dolgok természetének egy-egy sajátosságát kiemelve, arra irányítva a figyelmet. (Csak ezt másképp teszi, mint a fogalmi-logikai gondolkodás: a szimbólum mindig nyitott végű lévén ez az irányadás sosem merev, mindig lehetővé tesz más irányokba való kanyarodást is).

„A szimbólumnak választott tárgyaknál a varázslók egyetlen jellemzőt őriznek meg. (...) a látszólag önkényes absztrakció és értelmező munka távolról sem jár azzal, hogy a lehetséges szimbólumok száma a végtelenségig növekedne: ellenkezőleg, azt vesszük észre, hogy a képzelet csapongására nyújtott nagyszámú lehetőségekhez képest a szimbólumok száma egy adott mágia esetében különösen korlátozott. Egy dologra csak egy vagy kis számú szimbólum utal. Ráadásul csak kevés dolgot fejeznek ki szimbólumokkal”.⁹³

„A természet definíció szerint az, ami egyszerre van jelen a dologban és annak részeiben, tehát ez az, ami az érintkezés törvényének az alapjául szolgál, ez az, ami egyidejűleg van jelen egy adott faj valamennyi egyedében, s ezáltal a hasonlóság törvényének alapjául szolgál; és ennek köszönhető az is, hogy egy dolog hatást fejthet ki egy másik, ellentétes, ám azonos nemű dologra, így ez az, ami az ellentétesség törvényének alapjául szolgál”.⁹⁴

⁹³ Mauss, id. mű, 110-111. „...távolról sem arról van szó, hogy szín miatt a két dolog között képzet-társítás jön létre; éppen ellenkezőleg, határozott, szinte törvényerejű szokással állunk szemben, amelynek értelmében a lehetséges jellemzők egész sorozatából a színt választják ki arra, hogy kapcsolatba hozzanak egymással dolgokat, sőt a mondott színű dolgok közül csak egyet vagy néhányat választanak ki arra, hogy ezt a kapcsolatot létrehozzák. Ezt teszik a cserókik, amikor a sárgaság gyógyítására ‘sárga gyökeret’ esznek. A színnel kapcsolatban adott érvelésünk a forma, a tartósság és valamennyi más tulajdonság esetében is érvényes. Másrészt, ha teljes mértékben elfogadjuk is, hogy egyes dolgok a nevüknél fogva bizonyos hatalommal vannak felruházva (...), azt látjuk, hogy e dolgok inkább ráolvasás, mintsem tulajdonságokkal bíró tárgyak módjára hatnak, mert valamiféle testet öltött szavakként viselkednek. Mi több, hasonló esetben még nyilvánvalóbb az a fajta konvenció, amelyről az előbb beszéltünk, hiszen arról a konvencióról van szó, amit maga a szó jelent, amelynek az értelme, a hangalakja, az egésze – definíció szerint – törzsi vagy nemzeti megegyezés eredménye” (Mauss, 2000:118-119). A kapcsolat (például az asztrológikus gondolkodásban) a bolygók és a földi események, nota bene erkölcsi tulajdonságok között miként Mauss hangsúlyozza, önkényes, de nagyon lényeges, hogy a szimbolikus gondolkodás megteremti (újrateremti) az egységet az emberi társadalmak erkölcsi aspektusai és a világegyetem megismerni próbált törvényei között is.

⁹⁴ Mauss, id. mű, 115.

Nagyon lényeges az is, hogy Mauss világosan látja a szimbolikus gondolkodás valóságalkító erejét is. Azok között szerepel ő is, akik bemutatták a mágikus gondolkodástól már elszakadt, racionalista nyugati világnak azt a jelenséget, hogy a mágikus gyakorlat és a mögötte álló szimbolikus gondolkodás képes meggyógyítani vagy éppen a halálba hajszolni az embereket.⁹⁵

Mauss nagyon sok hasznos, konkrét jelenséget leíró és elemző életműve elsősorban két szempontból bírálható. Az egyik, amit Mauss könyvéhez írt előszavában Lévi-Strauss emel ki: Mauss (és ebben sok, későbbi antropológussal osztozik) túlságosan támaszkodik a szimbolikus jelenségek tartalmának értelmezésében a „bennszülött” adatközlőkre, márpedig az ő értelmezéseik csak a lehetséges szimbólum-olvasatok egyikét nyújtják.⁹⁶ A másik, ezzel összefüggő probléma, hogy miközben nagyon helyesen azt hangsúlyozza, hogy az embert mindig egészében kell vizsgálni, és az ősi szimbolikus gondolkodás mindig is így, egészében működik, ettől megkülönbözteti a mindenkori társadalmi elit szemléletét, amelyben szerinte ez nem érvényesül (mert az elit „elfojtó, anális, rezervált”). Abban mindenképpen van igazság, hogy az elit többnyire fokozottabban célracionális (Bourdieu elemzései kapcsán erre még visszatérünk), de az elit tagjai is emberek lévén a szimbolikus (holisztikus) gondolkodás gyakorlata természetesen őket is jellemzi. Maussnak ebben a gondolatában benne rejlik, hogy világosan látván a szimbolikus gondolkodás elsődlegességét, ezt – mint látni fogjuk, sok más antropológussal együtt – az emberi lét egy korábbi, fejletlenebb fokának tekinti – s ebben már nem tudjuk az ő útját járni.

*

Tanulmányunk folytatásában azt vizsgáljuk, hogy a kulturális antropológia más, meghatározó alakjai elsősorban mivel járultak hozzá a szimbolizáció jelenségének kutatásához?

⁹⁵ Lásd például Mauss, id. mű, 377-389.

⁹⁶ Mauss, 2000:36.

Hivatkozások az első részben

- Birket-Smith, Kaj (1969) *A kultúra ösvényei*. Gondolat, Budapest, (eredeti: Birket-Smith, K. (1948) *Kulturens Veje I-II*. Koebenhavn, Jespersen og Pio, 1941-1942.).
- Bloch, Marc (2000) Múlt és jelen a mában. In: Fejős Zoltán (szerk.) *Idő és antropológia*. Osiris, Budapest, eredeti: Bloch, M. (1977) *The Past in the Present and The Past*. *Man*, 12:278-292).
- Bohannon, Paul – Glazer, Mark (szerk., bev.) (1997) *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Panem – McGraw-Hill, Budapest.
- Bunak, V. V. (1974) A gondolkodás és a nyelvi képesség fejlődési szakaszai és kutatásuk útjai. In Papp Mária (szerk.) *A nyelv keletkezése*. Kossuth, Budapest, 259-283, (eredeti: Bunak, V. V. (1968) *Die Entwicklungsstadien des Denkens und das Sprechvermögens und die Wege ihre Erforschung*. *Homo*, 19:136-150).
- Donald, Merlin (2001) *Az emberi gondolkodás eredete*. Osiris, Budapest.
- Douglas, Mary (2003) *Rejtett jelentések. (Antropológiai tanulmányok)*. Osiris, Budapest, (eredeti: Douglas, M. (1975) *Implicit Meanings (Essays in Anthropology)*. Routledge, London-New York).
- Durkheim, Émile (1958) *Professional Ethics and Civic Moral*. The Free Press, Glencoe (Illinois); (eredeti: Durkheim, É. (1950) *Leçons de Sociologie, physique des mœurs et du droit*. Paris, Presses Universitaires de France).
- Durkheim, Émile (1978) *A társadalmi tények magyarázatához (Válogatott tanulmányok)*. KJK, Budapest.
- Durkheim, Émile (2001) *A társadalmi munkamegosztásról*. Osiris, Budapest.
- Durkheim, Émile (2003) *A vallási élet elemi formái (A totemisztikus rendszer Ausztráliában)*. l'Harmattan, Budapest.
- Firth, Raymond (1973) *Symbols, Public and Private*. Cornell University Press, Ithaca, New York (Symbol, Myth and Ritual Series).
- Geertz, Clifford (1994) *Az értelmezés hatalma. (Antropológiai írások)*. Századvég, Budapest. Ebben: *Sűrű leírás. Út a kultúra értelmező elméletéhez*, 170-199. (eredeti: Thick Description: Toward and Interpretive Theory of Culture. In: Geertz, C. *The Interpretation of Cultures*. Basic Books, New York, 3-30.); *A vallás mint kulturális rendszer*, 63-103. (eredeti: Religion as a Cultural System. In: Geertz, C. *The Interpretation of Cultures*. Basic Books, New York, 87-125).

- Hockett, Charles. F. – Ascher, Robert (1972) Az emberi forradalom. In: Bence György – Kis János (szerk.) *Munka és emberréválás*. Kossuth, Budapest; 291-329. (eredeti: Hockett, C. F. – Ascher, R. (1964) The Human Revolution. *Current Anthropology*, 5: 135-147).
- Hoppál Mihály – Niedermüller Péter (szerk.) (1983) *Jelképek – kommunikáció – társadalmi gyakorlat. (Válogatott tanulmányok a szimbolikus antropológia köréből)*. TK. Budapest.
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (2007) *Túlélési stratégiák*. Kossuth, Budapest.
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (2013) *A szellemi termelési mód*. Kossuth, Budapest.
- Kaschuba, Wolfgang (2004) *Bevezetés az európai etnológiába*. (Antropos sorozat) Csokonai, Debrecen.
- Klix, Friedhart (1985) *Az ébredő gondolkodás (Az emberi intelligencia fejlődéstörténete)*. Gondolat, Budapest.
- Lévi-Strauss, Claude (2001) *Strukturális antropológia I-II*. Osiris, Budapest.
- Lévy-Bruhl, Lucien (1922) *La mentalité primitive*. Felix Alcan, Paris.
- Mauss, Marcel (2000) *Szociológia és antropológia*. Osiris, Budapest.
- Mills, C. Wright (1959) *The Sociological Imagination*. Oxford Univ. Press, New York.
- Neisser, Ulric (1967) *Cognitive Psychology*. Appleton, New York.
- Peters, Charles, R. (1974) A nyelvi képesség evolúciója. Egy régi probléma új megközelítése. In: Papp Mária (szerk.) *A nyelv keletkezése*. Kossuth, Budapest, 231-258, (eredeti: Peters, C. R. (1972) Evolution of the Capacity of Language: A New Start on an Old Problem. *Man*, 7:33-49).
- Piaget, Jean (1970) *Válogatott tanulmányok*. Gondolat, Budapest.
- Radcliffe-Brown, Alfred Reginald (2004) *Struktúra és funkció a primitív társadalomban*. Csokonai, (Antropos), Debrecen.
- Sapir, Edward (1997) A nyelvészet mint tudomány. In: Bohannon – Glazer, i.m. 210-217, (eredeti: Language 5. 1929).
- Turner, Victor W. (1967) *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Cornell University Press, Ithaca. NY – London.
- Turner, Victor W. (2002) *A rituális folyamat (Struktúra és antistruktúra)*. Osiris, Budapest, (eredeti: Turner, V. W (1969) *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (Foundations of Human Behavior). Aldine de Gruyter, Hawthorne, New York).

Vargyas Gábor (2003) E. Durkheim és A vallási élet elemi formái. In: Durkheim, Émile *A vallási élet elemei formái*. L'Harmattan, Budapest, I-XXXI.

White, Leslie A. (1997) Az energia és a kultúra evolúciója. In: Bohannan – Glazer, i.m. 461-488, (eredeti: White, L.A. (1949) *The Science of Culture*. Farrar, Strans & Giroux, New York).

A szimbólumok és a szimbolizáció kérdései a kulturális antropológiában II.

(Bachofentól Sperberig)

„Our concept of what a symbol is depends on
our view of the nature of reality”

(Raymond William Firth)

Spencer, Tylor, Bachofen, Frazer, és a szimbolizáció

Jelen tanulmányunk első részében hivatkoztunk arra, ahogy Durkheimnél – mint emberi lényeg – megjelenik az ember kettős (individuális és nembeli) természete: az emberi társadalom és az emberegyén kölcsönös (s mellesleg minden szimbolizációban kifejezést nyerő) meghatározottsága. Ez a gondolat már Herbert Spencernél is megvan.

„Egy alkotórész mindegyikért, s minden alkotórész az egyesért dolgozik egyre hatékonyabban. Ily módon tökéletesedik annak az egésznek a működése, amit egyedi vagy társadalmi életnek nevezünk”.⁹⁷

„Mialatt az egyes egyén fejlődik, vele együtt fejlődik a társadalom is”.⁹⁸

Spencer nem csak ezt a kettősséget látja, de egyrészt Durkheimhez hasonlóan hajlik a társadalmi tudat fogalmának feltételezésére:⁹⁹

⁹⁷ Spencer in: Bohannon–Glazer, 1997:62.

⁹⁸ Spencer, 1909:656.

⁹⁹ Csak ő az isten fogalmát nem az egyéni tapasztalathoz képest transzcendens „társadalom”-ból, hanem az álomból származtatott lélek-fogalom kiterjesztéséből vezeti le. Spencer felveti azt is, hogy a vallás és a tudomány egymásból nem vezethető le, s bár nem jut el addig, hogy a természettudományok alapjául szolgáló fogalmi-logikai gondolkodás és a szimbolikus gondolkodás dichotómiáját is megfogalmazza, mi abban az irányban bővítenék ki állítását, hogy a természettudomány módszereinél a társadalom megismerésére szánt tudomány(oka)t alkalmasabb, adekvátabb a szimbolikus gondolkodásra építeni.

„Midőn /.../ a társadalom nő és egyre magasabb szervezetet nyer, ezek az eredmények annyira megkülönböztethetőekké válnak az egyéni erőfeszítésektől, hogy bizonyos önálló jelleget nyernek”.¹⁰⁰

Másrészt – itt a „szimbolizáció” fogalom használata nélkül – megfogalmazza azt is, ahogyan a szimbolizáció folyamatában (amelyben egyszerre megy végbe integráció és differenciáció) megsokszorozódnak a lehetőségek.¹⁰¹

„Minden egyes rész, amely a többitől differenciálódik, nemcsak székhelye, hanem egyszersmind szülő oka is az újabb differenciációknak, mert midőn a többi részek-től elütővé válik, egyszersmind középpontja is lesz a hatóerőknek megfelelő és egymástól elütő különböző visszahatásoknak, ekképp tehát növeli a működő erők sokféleségét és növeli egyszersmind az így keletkező hatások sokféleségét is.” (Spencer, 1909:658)

A kulturális antropológia egy másik „ősatyjának”, *Edward Burnett Tylornak* a leghangsúlyozottabb hozzájárulása a tudomány kialakulásához, az „animizmus” felfedezése. Az animizmusban (illetve az alapjául szolgáló mágikus szemléletben) a szimbolikus gondolkodás egy további lényeges vonása ismerhető fel. Az, hogy a szimbolikus gondolkodás a fogalmi-logikai gondolkodás szempontjából kardinális fontosságú oksági kapcsolat létrehozását egy másféle összekapcsolással helyettesíti, amely nem azt vizsgálja s igyekszik bizonyítani, hogy egy okból miképpen következik okozat; hanem éppenséggel olyan összeköttetést teremt, amelynek objektív, (célszerűen változatlanul ismételhető) törvény-szerűsége nem igazolható. Ez, a szimbolikus gondolkodásra jellemző összekapcsolás ad hoc és szubjektív. Viszont egyfelől az egyetlen ok és az okozat kapcsolatán alapuló fogalmi-logikai összefüggés helyett *a részjelenséget behelyezi az „egészbe”,* a totalitásba, (s ezáltal – kitágítva a vizsgált összefüggésrendszert – olyan ok-okozati kapcsolatok feltételezését is lehetővé teszi, amelyek egy részéről az objektív valóságban nincs és feltehetőleg nem is lesz tapasztalat, másik része azonban afféle szempontok – úttörő – bekapcsolását jelenti, amelyek feltárására a fogalmi-logikai gondolkodás még nem képes). Másfelől azáltal, hogy

¹⁰⁰ Spencer, 1909:263.

¹⁰¹ „A változásnak az az organizációja, amely a gondolkodást alkotja, magába foglal bizonyos integrációt éppúgy, mint folytonos differenciációt. /.../ Hogy létrejöhessen az a rendezett tudat, amit mi intelligenciának nevezünk, ahhoz szükséges minden egyes benyomásnak az asszimilációja másokkal, amelyek a sorban előbb léptek fel” (Spencer, 1909:84).

szubjektivitás és objektivitás nem választható benne külön, *termékeny mozgást, kölcsönhatást indukál a szubjektív és objektív között*. Mauss így ír a Tylor által az animizmus illetve a mágikus gondolkodás területén¹⁰² tanulmányozni kezdett szimbolikus gondolkodásról:

„Az érintkezés, a hasonlóság és az ellentétesség törvényei a következők: az egymással kapcsolatban álló dolgok kapcsolatban maradnak egymással később is, a hasonló hasonlót szül, az ellenkező hatást gyakorol az ellenkezőre. Tylor, majd utána mások is felfigyeltek arra, hogy e törvények nem mások, mint a gondolat-társítás törvényei (hozzátesszük: a felnőtteknél), eltekintve attól a különbségtől, hogy itt a gondolatok szubjektív társításából a tények objektív társulására következtetnek, más szavakkal a gondolatok véletlen összekapcsolódása a dolgok okozati összekapcsolódásának felel meg. (...) A szimpátián alapuló érintkezés fogalmának legegyszerűbb formája a rész és egész azonossága. A rész egyenértékű az egészszel. A fog, a nyál, a veríték, a köröm, a haj teljes mértékben képviselik a személyt; oly módon, hogy általuk közvetlenül lehet hatni rá, akár meghódítani, akár megrontani akarják. (...) Valamennyi lángnyelvben benne van a tűz, a halott valamennyi csontjában benne van a halál, ahogyan egyetlen hajszálnban is benne van egy emberi élet lényege”.¹⁰³

Tylor konkrét elemzéseiben a szimbolikus gondolkodás működésének egyes fontos részletei is feltárulnak. A „survival” és „revival” az antropológiában később oly népszerű jelenségein keresztül bemutatja például, hogy – *éppen a szimbolikus kapcsolat (és egyáltalán a szimbolikus gondolkodás) nyitott jellegének köszönhetően* –

¹⁰² A mágikus gondolkodás egyes sajátosságait leírta Frazer is, (például az alábbiakban): „Ha elemezzük azokat a gondolati alapokat, amelyeken a mágia felépül, akkor azt látjuk, hogy ezek két részre oszthatók; először: a hasonló hasonlót hoz létre, vagyis a következmény hasonlít az okára; másodszor: dolgok, amelyek egyszer kapcsolatban álltak egymással, továbbra is hatnak egymásra a távolból, még akkor is, ha a fizikai kapcsolat megszűnt közöttük. Az előbbi alapelve a hasonlóság, az utóbbit a kapcsolat vagy az átvitel törvényének nevezhetjük. Az elsőből, a hasonlóság törvényéből a varázsló azt a következtetést vonja le, hogy bármely kívánt hatást elérhet pusztán a cselekmény utánzásával, a másodikból arra következtet, hogy azt a hatást, amelyet cselekedeteivel egy tárgyon előidézt, elő tudja idézni azon a személyen is, akivel ez a tárgy egyszer, – akár mint testrésze, akár másként – kapcsolatban állt.” (Frazer, 1965:25). Mind az érintkezési, mind a hasonlósági mágia mögött világosan látszik a szimbolikus gondolkodás azon alapsajátossága, hogy a világ elemeinek összefüggését nem a logikai bizonyítás, hanem az „Egészben” (a tér vagy a folyamat egészében) való összekapcsolódás alapján próbálja megragadni. Ily módon a szimbólumképzés már az emberi társadalmak kezdetén a *hatásgyakorlás* lehetséges eszközeként is felmerül.

¹⁰³ Mauss, 2000:105-106.

miképpen alakulnak-értelmeződnek át, s kaphatnak az új jelentésekkel új funkciót a társadalomban korábban más funkciót betöltő jelenségek:

(Az) „ősi társadalmak komoly foglalatossága a későbbi generációk sportjává süllyed, komoly hiedelmei arra vannak kárhozattva, hogy a gyermekfolklórban éljenek tovább,¹⁰⁴ miközben a meghaladott régivilágbeli szokások új-világbeli formákká módosulhatnak jó vagy rossz hatást gyakorolva. Néha régi, már kihaltnak vagy kihalófélben lévőnek vélt gondolatok és szokások meglepetésre újra felbukkannak; a ‘survival’ (túlélés) ‘revival’-be (újjaszületés) megy át”.¹⁰⁵

Tehát már a kulturális antropológia tudományának 19. század végi kialakulása idején felmerül, ha nem is teljesen explicit módon, a szimbolikus gondolkodás szerepe *az emberi gondolkodás rugalmasságának, dinamikájának, állandó átrendeződésének* biztosításában. Bár – mindmáig ható módon – éppen ebben az időben próbálta a pozitívizmus a társadalomtudományokat a természettudományok szigorú fogalmi-logikai alapjára helyezni, megfogalmazódott ezzel szemben (megintcsak implicit módon) a szimbolikus gondolkodáson alapuló ellentétes elképzelés is, felvetve, hogy *a társadalomtudománynak talán inkább ezen az úton kellene haladnia*. Bachofen például (a már akkor tért hódító specializáció és az azzal összefonódó körülírt egységekben való gondolkodás korlátaira figyelmeztetve) így fogalmaz:

¹⁰⁴ Ennek kifejtésére ismét Frazer-t hívhatjuk segítségül: „A primitív embernek rövid emlékezete és a röpködő idő mérésére szolgáló tökéletlen eszközei miatt egy év olyan hosszú lehetett, hogy egyáltalán nem tudta ciklus-jellegét felismerni; állandóan csodálkozva figyelte a föld meg az ég változó képét, hol örvendezve, hol nyugtalanul, hol jókedvűen, hol pedig lehangoltan, aszerint, ahogyan a fény, a hőmérséklet, a növényi élet és az állati élet változásai jó közérzetéhez hozzájárultak, vagy létét fenyegették. (...) Amikor a nap egyre alacsonyabban és alacsonyabban róttá útját az égen, bizonyos lehetett-e abban, hogy ez az égitest egyszer vissza fog térni nyári pályájára? (...) Természetes volt tehát, hogy ilyen gondolatokkal és félelmekkel eltelve meg kellett tennie minden tőle telhetőt, hogy visszahozza az ágnak a virágzást, a télen alacsonyan szálló napot ismét feljuttassa a nyári égen elfoglalt régi helyére, és visszaállítsa a fogyó hold ezüst lámpásának kerekességét. (...) Az ismeretek növekedésével összefüggően ezeket a szertartásokat vagy egyáltalán nem végezték már el, vagy pedig a szokás ereje folytán tovább éltek ezek még akkor is, amikor már elfelejtették a célt, amelyért létrehozták őket. Magas rangjuktól megfosztva többé nem ünnepélyes rítusok ezek (...) Fokozatosan az egyszerű látványosság, némajáték és szórakozás szintjére süllyedtek, míg végül a degenerálódás végső stádiumában a felnőttek egészen felhagytak velük, és ami egykor a bölcsök legfontosabb tevékenysége volt, gyermekek haszontalan időtöltésévé vált.” (Frazer, 1965:189-190). A hajdani mágikus erőkifejtés és a gyerekjáték között a szimbolikus összekapcsolódás a közös nevező, minthogy az egyszer létrehozott szimbolikus összefüggés az, amely „nyitott” természete folytán alkalmas mágikus, tudományos, vallási, művészi vagy éppen játék jelegű értelmezésre, felhasználásra.

¹⁰⁵ Tylor, in: Bohannon–Glazer, 1997:120.

„Mi, tizenkilencedik századi emberek, akik előtt a munkamegosztást minden kiváló teljesítmény előfeltételeként magasztalják, hajlamosak vagyunk arra, hogy a tudományos tökéletesség titkát kutatásaink tér- és időbeli korlátozásában lássuk, s tudásunkat meg éleselméjűségünket a magunk szabta határokon belül, részlet-problémákon tegyük próbára. Ilyen elszigeteltségben azonban semmit sem érthetünk meg, mivel a világon semmi sem áll és soha sem állhatott elszigetelten. Szükségszerűen elsatnyul minden, amit kiszakítanak az emberiség egyéb vonatkozásaival való összefüggésből (...) minden új gondolat születéséhez a korábbi emberiség egészének közreműködése szükséges.”¹⁰⁶

A klasszika-filológiai elemzésein – olykor igen invenciózus szimbólumelemzéseken – keresztül a kulturális antropológia egyik előfutárának tekintett *Johann Jakob Bachofen*, aki főként az *anyajog versus apajog* kérdéskörével gazdagította az antropológiát, a szimbolikus gondolkodás jelentős sajátosságaira irányította a figyelmet. Például a később Lévi-Straussnál oly nagy szerepet játszó *poláris dichotómia* (és az ebből következő, az emberi szemléletet oly sok vonatkozásban átható bináris oppozíció) jelentőségére. Az ellentétes pólusok összerántása az egyik elemi technika, amellyel a szimbolikus gondolkodás felbontja a fogalmi-logikai $A = A$ egyértelműségét.

„Mind a görögöknél, mind a barbároknál azt tanítják a misztériumokban és az áldozatbemutatók alkalmával – mondja Plutarchos –, hogy két külön alapvető lénynek és egymással ellentétesen ható erőnek kell léteznie, amelyek közül az egyik jobb kéz felől, s előre vezet, a másik viszont megfordít és ismét visszaküld.’ (...) Ezért ajándékozza meg Isis a fogoly Typhónt a szabadsággal. Isis tudja, hogy a két potencia állandó keveredése elengedhetetlenül fontos. Typhónt le szabad ugyan győzni, de nem szabad elpusztítani. (...) Ezzel magyarázható az egymással hol örök harcban, hol békés kapcsolatban álló testvérpárok gyakorisága, akiket többnyire ikreknek képzeltek el. Mind a ketten egyszersmind ugyanazok, két, egységbe ötvözött ellentét. Örökké ellenségesen küzdenek egymással, mint az élet és a halál, a keletkezés és az elmúlás, s ezáltal megőrzik a természet örökké fiatalos üdeségét. Egyesült erővel tehát ugyanazon cél felé törekednek, mint a Molionidák; fogatuk annak köszönheti gyors röptét, hogy a fehér és a fekete paripa egy cél felé irányítja

¹⁰⁶ Bachofen, 1978:383.

erőfeszítését. Látszólag mily távol áll ez a felfogás attól, amely az egymást lemészároló Oidipus-fiak vérontásában tükröződik. S mégis csupán egy alapgondolat két különböző oldala jut mindegyikben kifejezésre.”¹⁰⁷

Más összefüggésben ő is kimutatja, amit Tylornál észrevételeztünk, tudniillik, hogy (a szimbolikus gondolkodásban) miként értelmeződnek át, erősítenek fel újabb s újabb jelentéseket a társadalom *változásai*. (Vagyis, a másik oldalról fogalmazva: miként képesek a szimbólumok a társadalmi változások függvényében újabb s újabb jelentéstartalmakat magukhoz társítani).¹⁰⁸ Hogy mennyire nagy jelentőségű számára (is) a szimbólum, ezt jól jelzi, hogy kutatásai fő tárgyát, a mítoszt is egy aforisztikus megjegyzésében „a szimbólum szövegmagyarázatának” nevezi.¹⁰⁹

Egy kissé még nagyobb arányban érdemes idézni a filológus előfutárok közül *Frazer* gondolatait, aki ugyan – mint huszadik századi kritikusai gyakran a szemére vetik – hajlamos volt a túláltalánosításra, (s olykor nem teljesen megbízható források átvételével is vádolható), de – mint nem lanyhuló idézettsége is mutatja – óriási hatást gyakorolt a kulturális antropológiára, felmutatva, hogy miként lehet egyfelől sajátos kultúrákban meglátni általánosabb (ha nem is mindig egyetemes) emberi törvényeket, másfelől hogy a törvények miként jelennek meg a legkülönbözőbb változatokban az egyes kultúrák eltérő talaján.

Idéztük már Frazernek a mágiáról kialakított egyes gondolatait. Akárcsak kortársát, Durkheimet, őt is különösen foglalkoztatta a szimbolikus gondolkodáson belül a mágiától a vallásig vezető út.¹¹⁰ E kérdésben, akárcsak Durkheim, ő is egy feltételezett

¹⁰⁷ Bachofen, Id. mű, pp. 39-40.

¹⁰⁸ Például az alábbi elemzésben: „annál jelentősebb, hogy Athéna nem éppen a Delphíniont (bíróági ítélőszék Athénban Apollón Delphínios temploma mellett), hanem az amazonok táborhelyét, Arés dombját választja ki a törvénytörés helyéül. Ennek lábánál volt az Erinnysök szentélye, s hogy éppen itt hirdeti az anyajog alkonyát Orestés felmentése az első véstörvénytörés előtt. *A régi jog helye most az újnak szolgál. (...) Így rendezte be a keresztény vallás is kivált kultuszhelyeken, sőt, magukban a pogány templomépületekben és pogány kultusztárgyakkal a maga új istentiszteletét.*” (Bachofen, 1978:196). (Kiemelés K. Á. – K. G.)

¹⁰⁹ Lásd például Firth, 1973:105.

¹¹⁰ Nem mennénk bele abba a vitába, hogy a mágia a vallás körébe tartozó vagy attól különböző jelenség. Ez alapvetően attól függ, hogy miképpen definiáljuk a vallás fogalmát. Szerintünk érdemes a két fogalmat külön kezelni, a vallás fogalmát a transzcendens *az emberhez képest külső és felsőbb erőkre vetett hit, és az ezen erők iránti kultikus, önállórendelő hódolat* képzetköre számára fenntartani. Sem a mágia sem a vallás nem közelíthető azonban meg a szimbolikus gondolkodásra irányított figyelem nélkül. Egyrészt mind a mágiának, mind a vallásnak fontos sajátossága, hogy az ember tudatában a dolgok kilépnek önmagukból, és valami más helyett szerepelnek (a vudu mágiában átszúrt szobrocska az elpusztítani kívánt ellenséget helyettesíti-szimbolizálja, a vallási tudatban a

pszichológiai folyamatot ábrázolt, (s akárcsak Durkheim, ő is hajlamosan az archaikus gondolkodás tökéletlenségének hangsúlyozására):

„a tudatlan ember (...) azt hiszi (...) hogy a mágia művészetével önmagának minden létező jót, ellenségeinek pedig minden elképzelhető rosszat kieszközölhet. Idővel ennek a hitnek a téves volta nyilvánvalóvá válik az ember számára: rájön arra, hogy vannak dolgok, amelyeket nem tud megtenni (...) Az elérhetetlen jót, az elkerülhetetlen rosszat most már láthatatlan hatalmak tevékenységének tulajdonítja. (...) A mágiát így a vallás, a varázslót pedig a pap váltja fel.”¹¹¹

„Idővel a tudás lassú haladása (...) az emberiség gondolkozó részét meggyőzte arról, hogy a tél és nyár, tavasz és ősz változása nem csupán az ő mágikus szertartásainak eredménye, hanem a természet tovatűnő színfalai mögött valamilyen mélyebb ok, valamely nagyobb hatalom működik. Most már úgy képzelte el a növényzet fejlődését és pusztulását, az élőlények születését és halálát, hogy azok olyan isteni lények, istenek és istennők növekvő vagy csökkenő erejének a következményei, akik az emberi élet mintájára születtek, és haltak meg, házasodtak, és nemzettek gyermekeket. Így az évszakok régi mágikus elméletét vallási elmélet helyettesítette, vagy inkább egészítette ki. Mert bár az emberek most már elsősorban istenségeik megfelelő változásainak tulajdonították az évszakok körforgását, még mindig hittek abban, hogy bizonyos mágikus szertartások elvégzésével segíteni tudnak az istennek, az élet princípiumának a halál ellentétes princípiumával vívott küzdelmében”.^{112, 113} (Sőt, tehetjük hozzá, amikor kialakul az egyetlen,

szívárvány – vagy bármi más – Isten küldött jeleként helyettesíti-szimbolizálja magát az isteni hatalmat, stb.). Másrészt mind a mágia, mind a vallás a *holisztikus* szemlélet továbbéltetője, visszacsatolja az embert az elvesztett ősi egységhez, és mint korábban utaltunk erre, ez szintén nagyon lényeges jellemzője a szimbólumképzésnek.

¹¹¹ Frazer, 1965:91.

¹¹² Frazer, uo. 192.

¹¹³ A köztes állapotról: „amíg az emberek isteneiket magukhoz hasonló lényeknek tekintik, és nem emelik elérhetetlen magasságba maguk fölé, addig azt hiszik, hogy kiváló társaiknak módjukban áll haláluk után vagy akár életükben is elérni az isteni rangot. Az utóbbi típushoz tartozó, az emberben megtestesült istenekről azt mondhatjuk, hogy félúton helyezkednek el a mágia kora és a vallás kora között. (...) Mint a varázslótól, tőlük is elvárják, hogy megvédjék a népet az ellenséges varázslattal szemben, meggyógyítsák a betegségeket, utódokkal áldják meg az embert, az időjárás szabályozásával bőséges táplálékról gondoskodjanak, és elvégezzenek más olyan szertartásokat is, amelyeket a nép szükségesnek tart a föld termékenységének és az állatok szaporodásának biztosítására. Azok az emberek, akiknek ilyen felsőbbrendű és nagy hatósugarú erőket tulajdonítanak, természetesen a legmagasabb állást töltik be az országban, és amíg még nem túlságosan mély a szakadék a vallási és a világi érdekkör között, addig mind polgári, mint vallási ügyekben ők gyakorolják a legfelső hatalmat.” (Frazer, Id. mű, p. 92). Ez a köztes állapot az a fázis, amikor (már) egyes emberek is szimbólumokká

halhatatlan és mindenható isten képze, bizonyos mértékben még akkor is mágiát gyakorol, aki hozzá imádkozik, az ő erejére próbál támaszkodni).

A vallás kialakulásának egyik összetevőjeként tehát Frazer a *hatalom külsővé válását, az egyes embereken kívülre helyezését* (a 20. lábjegyzetben említett emberistenek esetében pedig privilegizálódását) nevezi meg. Egy másik, általa ábrázolt összetevő a *de-territorializáció*, s ezzel együtt a lélek, a szellem fogalmának elkülönülése a fizikai léttől:

„Amikor egy fát többé már nem a faszellem testének, hanem egyszerűen lakhelyének tekintenek, amelyet tetszése szerint elhagyhat, ezzel fontos lépést tettek előre a vallásos gondolkodásban – az animizmus politeizmusba (sokistenimádás) megy át. Más szavakkal: ahelyett, hogy minden egyes fát élő és tudatos lénynak tartanának, most már csupán élettelen tömeget látnak bene, amelyben hosszabb-rövidebb ideig egy természetfeletti lény lakozik. Ez a lény – mivel szabadon mehet egyik fából a másikba – a fák fölött bizonyos tulajdonjoggal vagy hatalommal rendelkezik. (A hatalom a pontosabb kifejezés). Ezzel megszűnik falélek volta, és erdei istenné válik. Amikor a fa szelleme így bizonyos fokig elkülönül az egyes fáktól, alakja is megváltozik, férfitestet ölt.”¹¹⁴

Mindezekben a fejtegetésekben Frazer *pszichológiai* folyamatokat mutat be: úgy gondoljuk, ezek nem ragadják meg teljesen a valláskeletkezés, a tudati állapotok változásának okait, de nincs okunk kételkedni abban sem, hogy *egyeseiket* megragadnak ezek közül az okok közül. Minthogy a mágikus gondolkodás és a szimbolizáció összefüggését már eddig is többször érintettük, és talán nem kell hosszan bizonygatni a szimbolikus gondolkodásnak a vallási tudatban játszott szerepét sem, aligha kérdőjelezhetjük meg Frazer elemzéseinek fontosságát a szimbolizáció kutatása szempontjából. Ám mivel Frazer a mágikus gondolkodásnak elsősorban később meghaladott tökéletlenségét emeli ki, s kevesebb hangsúly esik e gondolkodásnak (és egyúttal az egész szimbolikus gondolkodásnak) a világ eredeti, holisztikus egységben-érzékelésén alapuló (és a megismerésben a modern gondolkodás által sem nélkülözhető) gyökereire, ezzel Frazer is tápot ad annak, hogy az elemzés a szimbolikus gondolko-

válnak, követve a konkrét természeti jelenségek, tapasztalatok szimbolizálódását és megelőzve az absztrakt erők, absztrakt társadalmi viszonylatok, tapasztalatok szimbólumainak létrehozását.

¹¹⁴ Frazer, uo. 74. (Hasonló levezetésre példának lásd még: Frazer, id. mű, 395).

dást inkább *hamis* tudatként, mint a világ törvényeinek a fogalmi-logikai gondolkodással alteráló megismerésmódjaként kezelje.

Igen termékenyek és revelatívek ugyanakkor Frazer elemzései a szimbolikus gondolkodás egyik leglényegesebb vonásának, (a később oly sokak által hangsúlyozott) *poliszémiájának, szemantikai és pragmatikai nyitottságának* bemutatásában, és főként annak érzékeltetésében, hogy ez a poliszémia milyen aktív szerepre tesz szert társadalmi viszonylatok módosulásában is.

„az ókori Itáliában a nőknek törvény tiltotta meg, hogy az országúton sétálva fonjanak, sőt, hogy orsójukat nyíltan magukkal vigyék; úgy hitték ugyanis, hogy az ilyen cselekedeteknek a termés vallaná kárát. Ez a gondolat valószínűleg abból adódott, hogy az orsó pörgésétől megcsavarodna a gabonaszár, és nem nőne egyenesen. A Szahalin-szigeti ajnuknál a terhes nőnek a szülés előtti két hónapban nem volt szabad fonnia vagy kötelet sodornia, mivel azt hitték, hogy ebben az esetben a gyermek belei a fonálhoz hasonlóan összezsavarodnának. Hasonló okból Bilaspurbán, India egyik körzetében, ha egy falu vezető emberei tanácsülésre gyűlnek össze, a jelenlévők közül senki sem pörgethet orsót; azt hiszik ugyanis, ha ilyesmi előfordulna, a megbeszélés az orsóhoz hasonlóan körben mozogna, és sohasem érne véget”.¹¹⁵

E példákból láthatjuk, hogy ugyanannak a tárgynak egyetlen tulajdonsága miképpen szimbolizálódik *különböző összefüggésekben*, (gabonatermesztés, szülés); illetve hogy miképpen használhatók fel egyazon tárgy *különböző tulajdonságai* (csavarodó fonál, körkörös mozgás) szintén *különböző összefüggésekben*. De Frazer – ismét konkrét példán – érzékelteti a szimbolikus gondolkodáson alapuló gyakorlat társadalmi hatásának erejét is.

„Annak a babonás félelemnek, hogy az ételmaradék által mágikus befolyást lehet gyakorolni az emberekre, megvolt a maga jótékony hatása. Arra ösztönözte ugyanis a primitív embert, hogy megsemmisítse azt a hulladékot, amely – ha hagyják megrohadni – felbomlásával a betegségnek és a halálnak nem csupán képzelt, de tényleges forrásává lehet. De nem csak egy-egy törzs egészségügyi helyzetének vált hasznára ez a babona (...) megerősítette a vendégbarátság, becsületesség és jóhiszeműség erkölcsi kötelékét a benne hívő emberek között. Bizonyos ugyanis:

¹¹⁵ Frazer, Id. mű, 33.

aki ártani akar valakinek azzal, hogy mágiát végez ételmaradékával, nem eszik maga is abból az ételből. Ha így tenne, akkor a szimpatetikus mágia elve szerint az ételmaradékot ért bármely ártalom esetén ugyanúgy szenvedne, mint ellensége. Ez az a gondolat, amely a primitív társadalomban szentté teszi az együttevésből származó köteléket”.¹¹⁶ (Bár az utolsó mondat megfogalmazása kissé túl kategorikus: az együttevés és az általa teremtetett lélekkör szimbolikájának több más oka is lehet, – főképpen az ősi közös étkezés összekötő, (társadalmi) egység-teremtő ereje –, de attól még a Frazer által kiemelt összefüggés is igaz; és mindenképpen *megerősítője* lehet a közösség kötelékének).

A lényeg az, hogy a szimbolikus kapcsolat, miközben adhatnak neki olyan olvasatot is, ami akár babonás (tapasztalatilag nem-megalapozott) képzettársításnak is nevezhető, többnyire igaz összefüggéseket is megragad, és ezért használata számos, az emberiség számára pozitív következménnyel is járhat.

Talán az eddigiekből is látható, hogy Frazer a szimbolikus gondolkodás *dinamikájára* is érzékeny. Jól érzékelteti például azt, hogy miképpen alakulnak át szimbólumok a szimbolikus gondolkodás *rendszerében*, a rendszeregész változásait követve.

„eredetileg a sertés isten volt (...) ő volt Ozirisz. Egy későbbi korban, amikor Ozirisz antropomorf lénné lett, s eredeti vonatkozása a disznóhoz feledésbe merült, az állatot először megkülönböztették tőle, azután ellenségként állították szembe vele a mitológiának azok a tudósai, akik arra, hogy valamely állatot egy isten tiszteletével kapcsolatban leölnek, csak egyetlen okot tudtak elképzelni; azt, hogy az állat az isten ellensége (...) Ebben a későbbi szakaszban az a pusztítás, amelyet a vaddisznó közismerten a vetésben végez, alkalmas oknak bizonyult arra, hogy a gabona-szellem ellenségének tekintsék, bár – ha nem tévedek – eredetileg éppen az a szabadság, amellyel a vaddisznó kedvére garázdálkodott a vetésben, vezette az embereket arra, hogy azonosítsák a gabonaszellemmel, amellyel később, mint ellenségét állították szembe.”¹¹⁷ (Akár téved konkrét következtetéseiben Frazer, akár nem, amit bemutat, a szimbólumok alakulásában gyakori jelenség, hasonlóan alakult például a kereszténység szimbólumrendszerének kialakulása során Lucifer és különböző démonok, valamint a pogány istenek sorsa is).

¹¹⁶ Frazer, Id. mű, p. 123.

¹¹⁷ Frazer, Id. mű, p. 271.

A Frazer fenti példájában bemutatott ambivalencia-lehetőség *minden* szimbólumban benne van. Ezért is gyakori a Lévi Strauss által hangsúlyozott bipoláris szerkezet, (amelyre Bachofenhez hasonlóan Frazer is felhívja a figyelmet), s éppen ezen *ambivalencia mentén zajlik igen gyakran a szimbólumok átalakulása: egyes összetevőik különválása, majd újraegyesülése*. S mint Frazer példája is mutatja: ezen ambivalencia teszi lehetővé azt, hogy egy-egy, az egyes szimbólumok létrehozásakor megteremtett „mém” (amelyet a szakirodalom a kultúra – egyebek közt utánzással – terjedő elemeként definiál), integrálható legyen újabb és újabb szimbolikus rendszerekbe is.

Ahogy Bachofen az *anyajog versus apajog*, Tylor pedig az *animizmus* előtérbe helyezésével ragadtak meg olyan jelenségeket, amelyek értelmezése lehetetlen szimbólum-elemzés nélkül, Frazer az emberi közösség összetartozásának tengelyeként megjelenő *világfa* és a *rituális királygyilkosság* jelenségeinek körüljárásával mutatott be egy hasonlóképpen a szimbolizáción keresztül megérthető jelenségekört. (Minden ilyen szemléleti rendszer feltételezi azt is, hogy az egyes dolgok az *uralkodó szemléleti rendszerhez kötődő* áttételes, szimbolikus jelentést kapnak – az anyajogú/apajogú társadalmakban a dolgok-jelenségek sokasága kap a *nemek közti viszonyt kifejező* jelentést, az animizmusban a dolgok-jelenségek sokasága értelmeződik a *testeket mozgató lélek* megnyilvánulásaként, Frazer Aranyág-elemzéseiben a legkülönbözőbb dolgok és viszonylatok kapcsolódnak a *közösség fenntartandó életerejének* képzetköréhez stb. –; s ennek másik oldalaként feltételezi egyúttal azt is, hogy a legkülönbözőbb dolgok-jelenségek *egyetlen* szemléleti rendszerben – az anyajog/apajog, az animizmus, a közösség életerejét megtestesítő királyság stb. rendszerében – egyesülnek, s ez a rendszerszerűség, összekapcsoltság a szimbolikus gondolkodás másik lényeges sajátosságát, a holisztikus szemléletet is táplálhatja).

Kétségtelenül minden ilyen egy tényezőre koncentráló elemzés esetében fennáll azonban a veszély, hogy a kutató csak az általa felismert jelenségre koncentrál, s elemzésében elsikkadhatnak mindazok az összefüggések, amelyek rendszerébe az adott jelenség illeszkedik.¹¹⁸

¹¹⁸ Ruth Benedict jogosan veti fel Frazer-kritikájában: „Az *Aranyághoz* hasonló kulturális vizsgálódások és a szokványos összehasonlító etnológiai kötetek egyes elemek analízisei, és figyelmen

Boas, Sapir, Kroeber

Franz Boas jelentőségét a kulturális antropológiában abban szokták látni, hogy fellépett a (dogmatikus) evolucionizmus ellen. Fontosnak tartotta annak hangsúlyozását, hogy *a legkülönbébb okok vezethetnek hasonló eredményre*, s ahogy a biológia fejlődésében mérföldkövet jelentett annak felismerése, hogy a fizikai hasonlóság a rendszertani rokonságtól teljesen függetlenül is létrejöhet, e felismerés a társadalomtudományokat is segíti abban, hogy pontosabban és differenciáltabban ragadhassák meg az egyes jelenségeket. A társadalmi haladás (és a társadalmi ok/okozat felfogás) sokszor túlságosan egyszálú tizenkilencedik századi elképzelésének kritikája közben Boas gondolatai a szimbolizáció szempontjából is lényeges módosításokhoz vezetnek. A (szimbolikusan is értelmezhető) jelenségek nagy részét valóban pontosabb úgy látni, hogy *vagy szimbolikusak, vagy nem*, (Boas például ornamentika-elemzéseiben meggyőzően érvel amellelt, hogy az egyes díszítőelemek létrejöhettek realisztikus ábrázolások leegyszerűsödésével éppúgy, mint önállóan, eleve geometrikus mintaként; ez utóbbi esetben is gyakran egyszerűen az adott technikához szükséges mozdulatok térbeli leképeződései, egyéb jelentés nélkül; máskor meg eleve szimbolizálni kívánnak valamit). Óv attól, hogy miként az előző alfejezetben bemutatott kutatók tették, mindenben egy-egy általuk felismert szimbolikus összefüggés megnyilvánulását lássák, olyan jelenségekre is rávetítve ilyen szimbolikus jelentéseket, amelyek egészen más okokra mennek vissza.¹¹⁹ Ebből az

kívül hagyják a kulturális integráció minden vonatkozását. (...) '{az}' alapvető nehézség ugyanaz, mintha mondjuk, a pszichiátria abban merülne ki, hogy elkészíti pszichopata egyének által használatos szimbólumok katalógusát, és nem venne tudomást azokról a szimptomatikus viselkedési mintákról – a skizofrénia, a hisztéria, és a mániás-depressziós zavarok – amelyekbe beépülnek. (...) Ha a mentális folyamatok érdekelnek bennünket, csak akkor elégedhetünk meg, ha az egyes szimbólumokat az egyén teljes alakzatával hozzuk kapcsolatba.” (Fulton-Benedict, In: Bohannon-Glazer, 1997:256).

¹¹⁹ „a filozófia és teológia története bővelkedik az igen kifejtett szimbolizmus példáiban, amelynek típusa az azt kifejlesztő filozófus általános mentális attitűdjétől függ. Azok a teológusok, akik a Bibliát a vallásos szimbolizmus alapján interpretálták, semmivel sem voltak kevésbé meggyőződve nézeteik helyességéről, mint a pszichoanalisták a szexuális szimbolizmuson alapuló gondolatok és viselkedések értelmezéséről. A szimbolikus interpretáció eredménye elsősorban a kutató szubjektív beállítottságától függ, aki a jelenségeket saját alapgondolata szerint rendezi sorba. Ahhoz, hogy a pszichoanalízis szimbolizmusának használhatósága bizonyítható legyen, ki kellene mutatni, hogy a teljesen másfajta szemszögből végzett szimbolikus értelmezés nem ugyanannyira kézenfekvő, azok a magyarázatok pedig, amelyek a szimbolikus jelentőséget figyelmen kívül hagyják vagy a minimumra csökkentik, nem megfelelőek”. (Boas, In: Bohannon-Glazer, 1997:154-155).

A Durkheim-iskola bírálata közben pedig hozzátesszi: „kifejlődik az a tendencia, hogy felfedezzük a magunk szokásszerű viselkedésének indítékait. Ez az oka annak, hogy a kultúra minden fokán a szokásszerű magatartáshoz másodlagos magyarázatokat találnak, amelyeknek semmi közük történelmi eredetükhöz, csak a nép általános tudásán alapuló feltevések.” (Boas, 1975:109).

következik, hogy a kulturális antropológia művelőjének egyrészt jóval óvatosabbnak kell lennie, amikor szimbolizációról beszél, másrészt amikor feltételez egy szimbolikus kapcsolatot, akkor is figyelembe kell vennie, hogy ezzel párhuzamosan számos más (és egészen más jelentésű) kapcsolat is fennállhat. Ez a gondolat a modern kulturális antropológiai szemlélet egyik kulcsa: az általános törvényszerűségek megfogalmazása helyett ennek a résztvevő megfigyelésre építő tudománynak elsősorban a mindenkori *hic et nunc* sajátosságainak feltárása a feladata. (Boas Goldenweiser gondolatait felidézve írja):

„Az egyik nép azt hiszi, hogy a lélek abban a formában folytatja létét, amelyben valaki halála idejében volt, anélkül, hogy megváltozhatnék. A másik azt, hogy a lélek későbbi időpontban mint ugyanannak a családnak egyik gyermeke születik újjá. A harmadik azt, hogy a lelkek állatok testébe költöznek; ismét mások pedig azt, hogy az árnyak nyomon követik emberi foglalatosságainkat, arra várva, hogy egy távoli időpontban visszatérhessenek a mi világunkba. A felsorolt különféle elképzelésekbe belejátszó érzelmi és racionális elemek teljesen eltérőek, és megfigyelhetjük, hogy a túlvilági élet eszméjének változatos formái olyan lélektani folyamatok során jöttek létre, amelyeket egyáltalán nem lehet összehasonlítani. Az egyik esetben a gyermek és elhalt rokonai közötti hasonlóság, a másokban az elhunyt utolsó napjainak emléke, ismét másokban a szeretett gyermek vagy szülő utáni vágyakozás, vagy akár a halálfélelem – mindezek hozzájárulhattak a túlvilági élet eszméjének kialakulásához, egyikük itt, a másuk ott”. (Vagy a totemizmusról): „Bizonyos esetekben a nép tagjai azt hiszik, hogy annak az állatnak leszármazói, amelynek védelmét élvezik. Máskor egy állat vagy valamilyen tárgy megjelent a társadalmi csoport őseinek, és megígérte neki védelmét, majd az állat és az ő közötti barátság átszállt a leszármazókra is. További esetekben a törzs egyik társadalmi csoportjáról azt hiszik, hogy hatalma van mágikus eszközökkel, könnyedén megszerezni bizonyos fajta állatot, vagy szaporítani annak számát, s ezen a módon természetfölötti kapcsolat jön létre. Fel kell ismerni, hogy az antropológiai jelenségek, amelyek külső megjelenésükre hasonlóak, itt – lélektanilag szólva – megint csak teljesen különbözőek, és ennél fogva nem lehet belőlük leszűrni valamennyiükre érvényes lélektani törvényeket”.¹²⁰

¹²⁰ Boas, Id. mű, 79-80. „Sok esetben bebizonyosodott, hogy a szertartások tartósabbak, mint magyarázataik, és hogy különböző népeknél és különböző időkben más és más eszméket jelképeznek.” (Boas, Id. mű, 110-111).

„Egyáltalán nem kétlem, hogy vannak olyan esetek, amelyekben a szokások többé-kevésbé tudatos okoskodás útján keletkeztek, de éppen olyan biztos vagyok benne, hogy mások anélkül jöttek létre, és hogy elméleteinknek mindkét szempontot fel kell ölelniük.”¹²¹

Mindez semmiképpen sem jelenti azt, hogy Boas ne látná a szimbolikus gondolkodás jelentőségét a kultúraalkotásban. Az más kérdés, hogy ezt ő is dominánsan az archaikus kultúrákhoz köti.

„Elképzelhető, hogy elemi esztétikai formák, mint a szimmetria és a ritmus, nem teljesen a technikai tevékenységtől függenek...(…) Az érzelmeket nemcsak a forma válthatja ki egyedül, hanem azok a szoros asszociációk is, amelyek a forma és a szép eszméi között fennállanak. Más szóval, ha a formák jelentést közvetítenek, akár mert múltbeli tapasztalatokat idéznek fel, akár mert szimbólumokként hatnak, az élvezethez új elem járul. A forma és jelentése együttesen emelik fel a szellemet a mindennapok közömbös érzelmi állapota fölé.”¹²²

„A díszítő művészetnek minden földrészre kiterjedő széleskörű vizsgálata bizonyította be, hogy a díszítő mintának általában és könnyen adnak szimbolikus jelentőséget. Számos primitív törzsben meg tudják magyarázni a használatban levő mintákat. Egyes esetekben a szimbolikus jelentés nagyon határozatlan, máskor igen erős. (...) A modern díszítő művészetben csupán a zászlónak, a keresztnek, vagy a titkos társaságok jelvényeinek díszítés céljára való felhasználása az analógiák. Ezek gyakorisága azonban jelentéktelen, ha a primitív művészet általános szimbolikus tendenciájához hasonlítjuk”.¹²³ A modern szimbolika szerinte szegényesebb: „A primitív népeknél az esztétikai motívum vegyül a szimbolikussal, míg a modern életben az esztétikai motívum vagy teljesen független, vagy utilitárius eszmékhez kapcsolódik. A modern szimbolikus művészet azért látszik hatástalannak, mert a mi kultúránkban nincs általánosan elismert szimbolikus stílus, és az egyéni szimbolikát alkotóján kívül senki sem érti meg.”¹²⁴

¹²¹ Boas, Id. mű, 110.

¹²² Boas, Id. mű, 133.

¹²³ Boas, Id. mű, 111-112.

¹²⁴ Boas, Id. mű, 112.

Ezen állításának igazságértéke attól függ, hogyan definiáljuk a „szimbolikust”. Itt úgy tűnik, Boas olyasmit nevez szimbolikusnak, amit az egész közösség (egyként) ért. Az ősi szimbólumok feltehetőleg ilyenek, (bár éppen Boas fenti figyelmeztetéseinek jegyében feltételezhető, hogy az ősi állapotban is lehetett ugyanannak a dolognak szimbolikus és nem szimbolikus, illetve az egyes szimbólumokhoz különböző olvasatokat indukáló jelentése). Ám ha a szimbólum kritériumai közé nem vesszük fel azt a követelményt, hogy mindenki ugyanazt értse rajta (márpedig a szimbólum lényege nyitott jelentése lévén ilyen követelmény legfeljebb az allegóriával szemben támasztható), akkor természetesen a modern életet is szimbólumok tömegével áthatottnak fogjuk látni.¹²⁵

Boas egyébként másutt nyilvánvalóan szintén ez utóbbi „szimbólum” fogalmat használja. Pontosán mutatja be például azt, hogy az emberek *különböző alap-attitűd-jei* miként vezetnek különböző szimbolikus összefüggések kiemeléséhez. Például:

„A művész számára a külvilág annak a szépségnek a szimbóluma, amelyet ő észlel; a buzgó vallásos elme számára a transzcendentális igazságnak a szimbóluma, amely az ő gondolatait alakítja”.¹²⁶

Így tehát természetesen ő is azok közé tartozik, akik a szimbólumok *poliszemiáját* hangsúlyozzák:

„Megfigyeléseinkből lényegében azt a következtetést vontuk le, hogy ugyanakkor a formának különféle jelentéseket tulajdoníthatnak, hogy a forma állandó, az értelmezés pedig – nemcsak törzsenként, hanem egyénenként is – változó. Ki lehet

¹²⁵ Egy másik probléma Boas fogalomhasználatában, hogy a „szimbolikust” olykor úgy tűnik, túlságosan azonosítja az „absztrakció”-val. A művészet elemzése kapcsán írja: „A primitív művészet mindkét megoldást kipróbálta, a perspektívát csakúgy, mint a lényeges részek bemutatását. Minthogy a lényeges részek a tárgy szimbólumai, ezt a módszert szimbolikusnak nevezhetjük. Ismétlem, a szimbolikus módszer azokat a vonásokat ábrázolja, amelyeket állandóaknak és lényegeseknek ítél, s a rajzoló meg sem próbál annak a reprodukálására szorítkozni, amit egy adott pillanatban a valóságban lát.” (Boas, Id. mű, 162-164). Ez így semmiképpen sem pontos: a szimbólumok jelentős része valóban állandó és lényeges vonások kiemelésével jön létre, de ez korántsem érvényes minden szimbólumra (az, hogy mi a „lényeges”, amúgy is nézőpont-függő), s legfőképpen az nem igaz, hogy a valóság-rekonstruáló és a szimbolikus ábrázolás feltétlenül egymással szembeállítható, eltérő utakat jelentenek: nagyon valóság-hű ábrázolások is tele lehetnek szimbolikus tartalmakkal.

¹²⁶ Boas, Id. mű, 102-103.

mutatni, hogy ez a tendencia semmiképpen sem korlátozódik a művészetre, hanem megvan a mitológiában és a szertartások körében is, hogy ezekben is megmarad a külső forma, míg a hozzá járuló értelmezések nagyon különböznek”.¹²⁷

Mint láttuk, ő is hajlamos a (külvilág tényeit, az egyén szubjektív viszonyulásait és az ezek mögött álló társadalmi viszonyokat összekapcsoló) szimbolizációt inkább az általa „primitívnek” nevezett kultúrákhoz társítani, de néha azt is megfogalmazza, hogy ebben a tekintetben a „primitív” és a „modern” gondolkodás közti szemléleti különbség is csak viszonylagos:

„a primitív kultúrában a külvilág benyomásai benső kapcsolatban állanak azokkal a szubjektív benyomásokkal, amelyeket rendszerint keltene, de amelyeket nagyrészt az egyén társadalmi környezete határoz meg. Fokozatosan felismerik, hogy ezek a kapcsolatok bizonytalanabbak, mint mások, amelyek az egész emberiség számára és mindenféle társadalmi környezetben ugyanazok maradnak; így az egyik szubjektív eszmetársítást a másik után küszöbölik ki fokozatosan, amíg korunk tudományos módszeréig el nem jutnak. Ezt más szóval úgy is kifejezhetjük, hogy amikor figyelmünk egy bizonyos fogalomra irányul, amelyet a hozzá kapcsolódó mellékes fogalmak egész szegélye vesz körül, mi azonnal azzal a csoporttal asszociáljuk, amelyet az okság kategóriája képvisel. Amikor ugyanaz a fogalom megjelenik a primitív ember elméjében, olyan fogalmakhoz kapcsolódik, amelyekkel az érzelmi állapotok révén rokon. Ha ez igaz, akkor a primitív elme asszociációi csak a mi magunk szemszögéből heterogének, és a mieink is csak így homogének és következetesek.”¹²⁸

¹²⁷ (Lásd: Boas, Id. mű, 206). Boas ebből azt a következtetést vonja le, hogy a mértani formák, egyes ritmusok, mesék *utólag* nyerik el (sokféle) értelmezésüket. Feltételezi, hogy eredetileg nem szimbolikus szándékkal készültek, csak később társult hozzájuk szimbolikus jelentés. Ez gyakran igaz is, de nem zárja ki, hogy az egyes formák, ritmusok, mesék, stb. eredetileg is valaminek a szimbólumai voltak. Az eredeti *jelentések utólagos feltárása* persze reménytelen vállalkozás. Boasnak igaza van, amikor – bemutatva egyes archaikus jellegű közösségek értelmezéseit az általuk használt, ma már erősen absztrakt jelekről – figyelmeztet: „A pusztán tény, hogy egy törzs bizonyos minta szerint értelmez egy formát, még nem bizonyítja, hogy az az általa most jelzett tárgy valóságos ábrázolásából fejlődött ki.” (Boas, Id. mű, 207). Tehát nem biztos, hogy az absztrakt forma eredetileg is annak a dolognak a szimbóluma, amely dolog szimbólumának ma tartják. Viszont a dolog másik oldalát is vegyük figyelembe: az, hogy nem tudjuk rekonstruálni, hogy volt-e a kezdetekkor szimbolikus összefüggés, nem jogosít fel arra az állításra sem, hogy ilyen összefüggés nem feltételezhető.

¹²⁸ Boas, Id. mű, 115.

Már ő is hoz példákat arra, (az utána következő évtizedekben pedig e példák csak szaporodnak), hogy (a szimbolikussal rendre szembehelyezett) tudományos gondolkodás és a szimbolikus gondolkodás között sincsenek éles határvonalak; a különböző jelek és szimptómák mindig szimbolizálódnak, csak hol mágikus, hol vallási, hol tudományos jellegű összefüggések szimbólumainak tekintik őket. Példája:

„Az undorító betegségekben szenvedőket valaha azért kerülték, mert azt hitték, hogy Isten veri őket, most azonban ugyanannak az óvakodásnak az oka a fertőzéstől való félelem”.¹²⁹

Bár Durkheimhez és az evolucionistákhoz képest ő sokkal óvatosabb a szimbolikus jelenségek társadalmi háttérének feltételezésében, időnként bemutatja, hogy egy-egy szimbolikus jelenség miképpen játszik szerepet társadalmi viszonyok alakulásában.¹³⁰ Miközben (jogosan) szkeptikus az olyan szimbólumfejtésekkel szemben, amilyenekkel pl. a vulgármarxisták éltek a tükrözéstudomány alkalmazása során (tudniillik, hogy egy művészi produktumot társadalmi szerepek és viszonyok mechanikus tükrképének, egyszálú jelképének tekintettek), küszködik a szimbolizáció folyamatának és az okságnak a viszonyával: nem jut el annak megfogalmazásáig, hogy a társadalmi viszonyok, a hiedelmek, az értékrendek, a művészi formák, a szimbólumok stb. *együtt változnak* egy olyan rendszer (az éppen adott emberi társadalom) változásaival, amelynek valamennyien a részei, s a rendszer változása éppen ezen részek változásainak együttesében következik be.¹³¹

¹²⁹ Boas, Id. mű, 105.

¹³⁰ Egy példa: „a szokás megsértése erős reakciót válthat ki. Ha a Vancouver-szigeti indiánok között rossz modorra vall, hogy egy nemesi rendű fiatal nő kitátja a száját és gyorsan eszik, az ettől való eltérés mélyre hat, mert ezt az esetet illetlenségnek tekintik, amely súlyos kárt okoz a bűnös társadalmi állásának.” (Boas, Id. mű, 108).

¹³¹ Boas például a totemizmus kapcsán keresi az ok-okozati összefüggéseket: „A legszembevetőbb vonás a bensőséges kapcsolat a társadalomban elfoglalt hely és a művészeti formák közötti. Hasonló, bár nem ennyire bensőséges kapcsolat uralkodik a vallási tevékenységek és a művészi megnyilvánulások között. (...) Ki tudná megmondani, hogy a társadalmi állás és bizonyos állati eredetű formák használata – a társadalmi élet totemisztikus oldala – közötti társítás adta a fő lökést a művészi fejlődésnek, vagy a művészi ösztönzés fejlesztett ki gazdag totemisztikus életet? Megfigyeléseink alapján valószínűnek látszik, hogy a művészet különös szimbolikus fejlődése nem következhetett volna be a totemisztikus elképzelések nélkül, és hogy itt állati eredetű motívumok fokozatos behatolásával állunk szemben egy jól kidolgozott hagyományos művészetbe. Egészen bizonyosnak látszik másfelől, hogy a totemisztikus formák elburjánzását a művészi formáknak adott érték ösztönözte. Minden törzsnél megfigyelhető, hogy a nagy főnökök erősen specializált művészi formákat követelnek, amelyeket a totemisztikus ábrázolás háttéréként fejlesztenek ki”. (Boas, Id. mű, 262-263). Úgy gondoljuk, hogy ebben az esetben is arról van szó, hogy a Boas bemutatta összefüggés nyilván az oksági, kölcsönhatási láncolatok *egyike*, de persze a totemizmus ennél sokkal több tényezőnek köszönheti kialakulását. (Hogy csak néhányat említsünk ezek közül: az emberiség eredet-keresésének bizonyosan

Boas nagyon nagy hatást gyakorolt különösen arra az irányzatra, amely a kulturális relativizmussal jellemezhető, s amelynek a kulturális antropológia a kultúrák (s ezzel a szimbólumrendszerek) egyenjogúságának képzetét köszönheti. Ugyanakkor kétségkívül erősen hatott sok antropológusra Boas szkepticizmusa is; ezzel kapcsolatban úgy véljük, néhol túlságosan kételkedik a szimbólumok felfejthetőségében: hol zavarja az, hogy ezek jelentéstartománya képlékeny, változó, hol pedig maga próbál valamilyen (egyetlen) jelentéshez horgonyozni egy-egy szimbólumot; úgy tűnik nehezen fogadja el, hogy a szimbólumok mindig nyitott végűek, s felfejtésük éppen azért nem lehetetlen, mert minden olvasat hozzáad ehhez valamit, s a „felfejtés” attól, hogy sosem ér véget, még nagyon is termékeny és igaz lehet. Boas szkepticizmusa másfelől nagyon hasznos abban, hogy ne abszolutizáljunk összefüggéseket, ne gondolkozzunk mindig és mindenütt érvényes törvényekben, próbáljuk meg a kétely mérlegén is „felfedezéseinket”; igyekezzünk úgy fogalmazni, hogy teret adjunk más magyarázatok igazságainak is.

*

A kultúra különböző alrendszereinek együttmozgását – aminek megfogalmazását az imént hiányoltuk Boasnál –, például *Alfred Louis Kroeber* hangsúlyozza:

„A kultúra erős változékonyságra való hajlamossága a következő tényen alapul: kivétel nélkül minden kulturális jelenség kapcsolatban áll más kulturális jelenségekkel, amelyek hasonlóak hozzá, megelőzték vagy reá következnek, vagy körülötte egyidejűleg előfordulnak, és legteljesebb megértése csak ezeknek a viszonyoknak a megértésén keresztül lehetséges.”¹³²

Kroeber társadalom és egyén viszonyát is eléggé pontosan (a kölcsönhatás tömör ábrázolásával) érzékelteti (miközben –az ezen kölcsönhatásokat gyakran létrehozó és fenntartó – szimbolizációról mint a kultúra-építés alapeszközéről beszél):

egyik karakterisztikus vonulata – a földből, sárkányfögből, stb. teremtetten ember elképzelése mellett – az állatóság feltételezése; az állatokkal való fokozott kapcsolatot sugallja, amikor egy emberközösség megélhetése dominánsan a vadászathoz kötődik; s mindenképpen szerepet kell játszon a totemisztikus képzetek kialakításában az az őseredeti egység a természetben, amelyből az ember kiszakadt, s amely, – mint korábban érvelni igyekeztünk emellett – minden szimbolizáció alapja.)

¹³² Kroeber, In: Bohannon–Glazer, 1997:181.

„az emberi lények, akik rendkívül magas szintű szimbolizációs készséggel, vagyis kulturális készséggel rendelkeznek, mindig kulturalizáltak. Vagyis kulturálisan meghatározottak – és igen erősen meghatározottak – addigra, mikor elérik azt a kort, hogy a kultúra lehetséges előidézőivé váljanak.”¹³³

*

A szimbolizáció szempontjából nagyon lényeges az antropológiának a *nyelv* vizsgálata felé fordulása. Mint korábban láttuk, a nyelv kétszeresen is felhasználja a szimbolizáció lehetőségeit: az elsődleges szimbolizációban a világ jelenségei fogalmakká alakulnak, a másodlagos szimbolizációban pedig egyes jelek által a már kialakult fogalmak, a nyelvben fogalmakként megragadott jelenségek kapcsolódnak össze más jelenségekkel, válnak cselekvések, események, alanyok helyettesítőivé, illetve kapnak új jelentéseket.

„Vannak olyan jelek, amelyek bizonyos cselekmények *szimbolikus rövidítései*. Így például az ökölrázás magát a tényleges ütést helyettesíti, annak lényegében ártalmatlan jele mindössze. Ha egy ilyen jellegű gesztus valamely társadalomban valamilyen képpen a bántalmazással vagy a fenyegetéssel asszociálódik, a szó igazi értelmében szimbólumnak tekinthető. (...) Idővel a szimbólumok olyannyira megváltozhatnak, hogy elveszítenek minden külső kapcsolatot az általuk szimbolizált dologgal.”¹³⁴

Edward Sapir és tanítványa, *Benjamin Lee Whorf* a korábban hangsúlyozott összefüggést megfordítva, mint ez közismert, elsősorban nem azt állította előtérbe, hogy a nyelv hogyan *ábrázolja* a valóság viszonyait, hanem azt, hogy a nyelv, (illetve az egyes nyelvek, amelyeket kialakulásuk körülményei különbözőekké tesznek) miként *alakítja* a kultúrát.

„a világképet jelentős mértékben a nyelv határozza meg. Nincs két olyan nyelv, amely ugyanannak a társadalmi valóságnak a kifejezője volna. Azok a világok, amelyekben a különböző társadalmak élnek, különböző világok.”¹³⁵

Konkrét példák sokaságát lehet felhozni a Sapir-Whorf hipotézis illusztrálására, (mint amilyen például Whorf alábbi elemzése):

¹³³ Kroeber, Id. mű, 182.

¹³⁴ Sapir, In: Bohannon–Glazer, 1997:214.

¹³⁵ Sapir, Id. mű, 212.

„a ‘benzines hordók’ elnevezésű raktár körül a viselkedés egy bizonyos típusú szokott lenni, azaz nagyfokú elővigyázatosság jellemzi, míg az ‘üres benzines hordók’ elnevezésű raktár esetében másmilyen: gondatlan, nem fogják szigorúan tiltani a dohányzást vagy a cigaretta- és cigarettacsikkek elhajigálását. Csakhogy az ‘üres’ hordók talán a veszélyesebbek, mert robbanó benzingőzt tartalmaznak. Fizikai értelemben a helyzet kockázatos, de a szabályszerű analógia szerinti nyelvi elemzés megköveteli az ‘üres’ szó használatát, ami viszont óhatatlanul a kockázat hiányát sugallja”.¹³⁶

Ez a szemléleti fordulat témánk szempontjából azért nagyon fontos, mert a mechanikus *tükrözéssel szemben* segít megérteni a szimbólumok dialektikus természetét: a szimbólumok nem egyszerűen utalnak valamire – s amíg elemzőjük ilyennek látja őket, mindig hajlamos arra, amire, mint hibára, több eddig bemutatott szerző esetében rámutattunk: a szimbólum egyszálú értelmezésére –, hanem összekapcsolódásuk által maguk is alakítják a valóságot.¹³⁷ (A másodlagos szimbólumok módosítják az elsődlegeseket, a fogalmakat, az elsődleges szimbólumok pedig – mint az idézett példában látható – meghatározhatják az emberek viselkedését).¹³⁸

Fontos, hogy mindkét irány igazát lássuk: A társadalmi (és természeti) körülmények természetesen szimbolizálódnak az emberi tudatműködés különböző területein (a vallásban, filozófiában, a művészetekben, tudományokban, szokásokban, stb.), de ez a szimbolizáció nem egyszálú és a meghatározottság nem egyirányú, maguk a szimbólumok is nagyon aktív alakító szerepet játszanak a társadalomban.¹³⁹

¹³⁶ Whorf, In: Bohannon-Glazer, 1997:222. Minden szimbolikus kifejezés ily módon meghatározza a lehetséges értelmezéseket: amit nem tartalmaz a szimbólum, az nem merül fel az értelmezésben; a szimbólumhoz kötődő összes asszociáció viszont aktivizálódhat, azok is, amelyek abban a konkrét jelentésben nem játszanának szerepet. Mint az idézett példában az „üres” = „teljesen üres”, „semmi sincs benne” jelentése, szemben azzal a jelentéssel, amely azt közli, hogy „nincs benne az eredeti tartalma”, a benzint, de nem zárja ki, hogy más, – pl. gáznemű – anyagok lehetnek benne.

¹³⁷ Sapir kifejezetten hangsúlyozza a szimbólumnak a valóságra visszaható, innovatív szerepét, azt, hogy nem a valóság tükrözője csupán: „It is always a substitute for some more closely intermediating type of behaviour, so all symbolism implies meanings which cannot be directly derived from the contexts of experience” (Lásd in: Firth, 1973:155).

¹³⁸ Ezzel Sapirék folytatják azt, amit Boas kezdeményezett: Boas a kultúráknak a fizikai tényezőkből levezetett meghatározottságával szemben azt emelte ki, hogy a kultúra ennél erősebben hathat vissza a fizikai tényezőkre, (Boas ismert kutatásai szerint a kulturális hatások még a genetikailag determináltak túlnő rasszjegyeket is képesek módosítani), Sapirék ehhez a gondolathoz csatlakozva mutatják ki, hogy a nyelv összetevői (illetve az emberek által az egyes kultúrákban használt szimbólumok) miként hatnak magára a kultúrára (és azon keresztül a fizikai tényezőkre is).

¹³⁹ Azt, hogy a társadalmi-természeti körülmények általi meghatározottság és a nyelvi-szimbolizációs hatás nem állnak ellentétben egymással, jól mutatja, hogy természetesen a nyelvi-szimbolizációs hatásokat is lehet értelmezni a materialista evolúcionizmus paradigmáján belül is. Sahlinsnál például ez így fest: „A fejlettebb kulturális formák domináló hatalma annak a képességüknek a következménye,

A strukturalista-funkcionalista iskola

A strukturalista-funkcionalista iskola figyelmének fókuszában nem a szimbólumok állnak, de természetesen ők is gyakran foglalkoznak a szimbólumok szerepével. *Alfred Reginald Radcliffe-Brown* többnyire a *csoportok-közösségek összetartásával*, illetve az erre szolgáló *rituálékkal* kapcsolatban beszél a szimbólumok funkciójáról.

„Egy társadalmi csoport, mint például egy klán, csak akkor mutathatja fel a szolidaritás és folyamatosság jegyeit, ha ennek ismérvei tagjainak elméjében a csoporthoz tartozás érzelmeként vannak jelen. Hogy ezek az érzelmek tartósak legyenek, szükséges, hogy időnként kollektív kifejezést kapjanak. Elfogadhatjuk szabálynak – mely szerintem könnyen igazolható – hogy a társadalmi érzelmek minden ilyenfajta kollektív kifejeződése hajlamos rituális formát ölteni,¹⁴⁰ és ugye a rituáléban (...) szükség van egy többé-kevésbé konkrét objektumra, amely a csoport megjelenítőjeként funkcionál. Így a csoporthoz tartozás érzése általában bizonyos formalizált kollektív magatartásban fejeződik ki egy olyan objektumra vonatkozóan, amely magának a csoportnak a jelképe.”¹⁴¹

hogy az energiaforrásokat szélesebb skálán és hatásosabban tudják kiaknázni, mint a fejletlenebb formák. A fejlettebb formák továbbá viszonylag 'függetlenek a környezet kötöttségeitől', azaz a fejletlenebb formákhoz képest többféle környezethez adaptálódhatnak.” (Sahlins, In: Bohannon–Glazer, 1997:508). Sahlins ugyanis minden emberi fejleményt (s így persze a szimbolizációt is) az adaptációra vezet vissza. „Sajnálatos módon még ma is úgy szoktunk beszélni a kultúrában megjelenő adaptív módosulásokról – amilyenek például a Húsvét-szigeti kőszobrok vagy az ausztráliai szekciórendszer, az eszkimók technikai ügyessége, az északnyugati-parti potlecs vagy a paleolit barlangművészet – mint 'kulturális hajlamról', 'kulturális érdeklődés' megnyilvánulásairól vagy 'kulturális beállítódásról'. (...) Evolucionista szemszögből nézve ezek a 'hajlamok' adaptív specializációk.” (Sahlins, Id. mű, 499). „Az általános haladást úgy is tekinthetjük, mint az 'általános adaptabilitásban' végbement tökéletesedést”. „A kultúrák, amelyek több energiát alakítanak át, több részből és alrendszerből állnak, bennük a részek jobban specializáltak, s az egész integrálódásának hatásosabb eszközeivel rendelkeznek. Az általános haladásnak olyan szervezeti szimptomái vannak, mint az anyagi javak burjánzása, a munkamegosztás mértani haladvány szerinti növekedése, a társadalmi csoportok és alcsoportok sokasodása, és az integráció speciális eszközeinek a kialakulása, mint a politikai eszközök, ilyen a főnökség és az állam, valamint filozófiai eszközök, ilyenek az egyetemes etikát közvetítő vallások és tudomány. Régen leírta ezt már Spencer”. (Sahlins, Id. mű, p. 507 és 506).

¹⁴⁰ Durkheimhez hasonlóan a szimbolikus tudatformák és rítusok viszonyában Radcliffe-Brown is a rítusok elsődlegességét vallja (bár érzi, hogy az igazi megoldás a kölcsönösségi magyarázat lenne). „Amennyiben az ok és okozat terminusaiban kellene beszélnünk, inkább azt az álláspontot fogadnám el, hogy a lélek továbbélésében való hit a rítusoknak nem az oka, hanem az okozata, a hatása. Valaképpen az ok-okozati elemzés félrevezető. Ami valójában történik, az az, hogy a rítusok és az igazoló és racionalizáló hitek együtt, egy összefüggő egész részeként fejlődnek. De ebben a fejlődésben a tevékenység, illetve a tevékenység szükséglete ellenőrizi vagy determinálja a hitet, nem pedig fordítva. A tevékenységek önmagukban érzelmek szimbolikus kifejeződései”. (Radcliffe-Brown, 2004:136-137).

¹⁴¹ (Lásd: Radcliffe-Brown, Id. mű, 111-112). Vagy: „az ember rendezett társadalmi élete a közösség tagjainak elméjében lévő bizonyos érzelmektől függ, amelyek egymással való kapcsolataikban

„míg az állatok társadalmában a szociális beilleszkedés az ösztönön, addig az emberi társadalmakban különféle szimbólumok hatásosságán múlik.”¹⁴² „A rítusok elsődleges alapja – a szabályokba foglalás így működne – a rituális érték tulajdonítása olyan tárgyaknak és eseményeknek, amelyek maguk fontos, a közösség személyeit összekötő közösségi érdekek tárgyai, vagy amelyek szimbolikus reprezentációi ilyen tárgyaknak (...) a szabályos társadalmat fenntartó mechanizmus részeként bizonyos alapvető társadalmi értékek létrehozását szolgálják.”¹⁴³

„a rituális cselekedetek abban különböznek a technikai aktusoktól, hogy minden esetben valamilyen expresszív vagy szimbolikus elemmel is rendelkeznek. A rítusok tanulmányozásának második megközelítése nem céljainak, hanem jelentéseinek vizsgálatára irányul. Itt a szimbólum és jelentés szavakat azonos értelemben használom. Bármi, aminek jelentése van, szimbólum, és a jelentés, bármi legyen is, mindig szimbólummal jut kifejezésre.”¹⁴⁴

Radcliffe-Brown – Durkheimhez ebben is hasonlóan – az embert társadalmi lénynek látván, a szimbólumok szerepét is elsősorban *társadalmi* jelentéseiken keresztül igyekszik megragadni. Gondolatmeneteiben ő is arra törekszik, hogy a jelenségeket az egyes és az Egész egymásra vonatkoztatásában lássa. Mint láttuk, ez jó kiindulás a szimbólumok lényegének megragadásához, ezt a lehetőséget azonban nem aknázza ki. Nem néz szembe azzal, hogy például amikor intézményekről beszél, azok is egy szimbolizációs folyamatban jöttek létre, s általában is, a szimbolizáció ott van a számára központi fontosságú „funkció” fogalom mélyén is.¹⁴⁵ Mint említettük, főként

irányítják az egyének viselkedését. A rítusok láthatóan e bizonyos érzelmeknek a szabályozott szimbolikus kifejeződései.” (Radcliffe-Brown, Id. mű, 138).

¹⁴² Radcliffe-Brown, Id. mű, 132.

¹⁴³ (Lásd: Radcliffe-Brown, Id. mű, 133) Vagyis a szimbólumoknak az értékek létrehozásában játszott szerepét húzza alá, ezzel jelentős hatást gyakorolva a kulturális antropológia szimbólum-képére. Hoppál Mihály és Niedermüller Péter közös tanulmányukban például így fogalmaznak: „az értékek soha nem nyilvánulnak meg közvetlen módon és formában, hanem jellemző rendszerességgel a kultúra ‘rejtett szintjén’ maradnak, azaz csak bizonyos szimbólumok, szimbolikus cselekvések elemzése segítségével ragadhatók meg. (...) A szimbólumok jelentik tehát a világkép, az értékrendszer és az egyedi cselekvések közötti összekötő kapcsolatot.” (Hoppál-Niedermüller, 1983:274). Ezzel a megfogalmazással Radcliffe-Brown feltétlenül egyetértett volna.

¹⁴⁴ Lásd: Radcliffe-Brown, Id. mű, 126-127. Radcliffe-Brown tehát itt a tág értelemben (az elsődleges szimbolizációra is gondolva) használja a „szimbólum”-fogalmát.

¹⁴⁵ „A fiziológiában e fogalom alapvető fontosságú, mert lehetővé teszi számunkra, hogy az organikus élet struktúrájának és folyamatának folytonos viszonyáról beszéljünk.” (Radcliffe-Brown, uo. 20) Nem véletlen, amire e helyt Radcliffe-Brown is utal, hogy a ‘funkció’ fogalmát korábban ‘szimbólum’

a rítusok összefüggésében szól a szimbólumokról, hol azt emelve ki, hogy a szimbólumok miként játszanak szerepet a rítusokban, hol szembeállítva a rítusokat (mint *cselekvéseket*) a szimbólumokkal (mint a *gondolkodás* eszközeivel).¹⁴⁶ Viszont – bár közvetlenül ritkán használja a „szimbólum” fogalmat, (gyakran helyette „representációról”, vagy „emblémákról” beszél) –, mindenképpen fontos hozzájárulása a szimbólumokról való gondolkodáshoz, hogy érzékeny a szimbólumok azon vonására, hogy azok *a természet törvényeit is közvetítik*. (Mint Durkheimről szólván láthattuk, Radcliffe-Brown éppen ebben látja saját felfogásának a Durkheimétől való különbségét). Sajnos azonban a természettörvény olyan (mechanikus okság-fogalomra épülő) definícióját adja,¹⁴⁷ ami a huszadik századi természettudomány (például a kvantumelmélet) fényében már a természetben sem áll meg, s végül is ez válik korlátjává a társadalmi jelenségek és a szimbólumok viszonyának elemzésében is (s bizonyul mindenki más korlátjának is, akik a társadalom tudományát egy egyértelmű mechanikus oksági viszonyokban elképzelt természet-tudományhoz akarják igazítani).

Az iskola másik nagy alakjának, *Bronislaw Malinowskinak* a munkásságában még nagyobb a természeti (elsősorban biológiai) meghatározottságok,¹⁴⁸ s még korlátozottabb a szimbólumok szerepe. Ez nem jelenti azt, hogy ne foglalkozna a szimbólumokkal. Hol (a behaviourizmus hatását mutató) *mechanikus* definícióját adja a szimbólumnak:

jelentéstartalommal is használták. Ugyanis éppen a szimbólum biztosítja a struktúra és folyamat itt említett összekapcsolódását, összekapcsoltságukban látásuk lehetőségét.

¹⁴⁶ Finoman megkülönböztetve egymástól az „általános emberi”, a „társadalmilag specifikus” és „egyéni” szimbólumokat.

¹⁴⁷ Lásd Radcliffe-Brown, Id. mű, 199.

¹⁴⁸ Mivel az ember biológiai szükségleteiből indul ki, „biologistának” is tartják, bár többször is hangsúlyozza, hogy ezekkel a szükségletekkel (a szimbólumokon keresztül) az egyén a csoporthoz igazodik, (Lásd: Malinowski, In: Bohannon–Glazer, 1997:384–386.), és kiemeli azt az alapvető különbséget is, amellyel az ember kidolgozza magát a biológiai meghatározottságból. „Lényegében véve a nyelv az emberi organizmusnak az a módosulása, ami lehetővé teszi a számára, hogy a fiziológiai hajtóerőket kulturális értékekké alakítsa át” (Malinowski, uo. 395). Jó példája ennek az, amikor a *hangutánzás mágikus* szerepét elemzi. A hang ilyenkor mindig egy jelenség szimbóluma, a hang felidézésével a jelenség erejét lehet felidézni. (Lásd: Balázs – Takács, 2009:202; eredeti: Malinowski, B. 1954, *Magic, Science and Religion – and other essays*, New York). Az ember tehát fiziológiai folyamatokat használ mindinkább kulturális eszközként, hiszen a mágia már kulturális, a természeti világba átalakítóan beavatkozó tevékenység. E folyamatokban „Az emberi szervezet (...) maga is módosul, és hozzáidomul a kultúra által nyújtott szituációhoz. Ilyen értelemben véve a kultúra maga is roppant nagy kondicionáló apparátus, amely a nevelésen, a jártasságok továbbadásán, az erkölcsök tanításán és az izlés kifejlesztésén keresztül külsődleges elemeket vegyít az emberi fiziológia és anatómia nyersanyagába, s ezáltal kiegészíti a testi adottságokat és kondicionálja a fiziológiai folyamatokat. A kultúra így egyéneket hoz létre, akiknek a viselkedését nem érthetjük meg pusztán az anatómia és fiziológia vizsgálatából; tanulmányozásához elemeznünk kell a kulturális determinizmust, azaz a kondicionálás és formálás folyamatait is.” (Malinowski, In: Bohannon–Glazer, 1997:387).

A „szimbólum a kondicionált ösztönzés, melyet a válasszal a magatartásban pusztán a kondicionálás folyamata köt össze”.¹⁴⁹

hol a kultúra egészében meghatározó szerepű tényezőként mutatja be:

„a kultúra kezdetétől fogva megjelent az a szükséglet, hogy a kultúrát szimbolikus megfogalmazott általános elvek útján továbbadják”.¹⁵⁰

Mivel *abból a szempontból* mindenképpen „biologista”, hogy a biológiai szükségletei által hajtott *egyénből indul ki*, a „társadalmira” elsősorban mint az egyén szocializációjának *eredményére* tekint, s nem mint az ember nembeliségének olyan *alapjára*, amiből minden emberi levezethető, a szimbólumnak sem látja világosan az egyént a társadalmival és a természeti törvényekkel összekötő szerepét.

„Mind a társadalomelméletben, mind a kulturális élet valóságában az egyén a kiinduló pont és a végcél.”¹⁵¹

„A funkcionalizmus, lényegét tekintve, az organikus, tehát egyéni szükségletek származékos kulturális szükségletekké és imperatívuszokká való átalakításának elmélete. A társadalom a kondicionáló apparátus kollektív alkalmazásával az egyént kulturális személyiséggé formálja. Fiziológiai szükségleteivel és pszichikai folyamataival az egyén minden hagyomány, tevékenység és szervezett viselkedés végső forrása és célja.”¹⁵²

A szimbólumokat mindennek megfelelően elsősorban a *szocializáció* – és ezen belül Radcliffe-Brownhoz hasonlóan elsősorban az értékek belsővé tétele – *eszközének* tekinti.

„A beépítés és az átadás még egy elemet magában foglal: az érték elismerését. És itt találkozunk először a szimbolizáció mechanizmusával. Az érték elismerése azt jelenti, hogy egy vágy kielégítésének késleltetett és közvetett mechanizmusa emocionális válasz tárgyává válik. Függetlenül attól, hogy a legkorábbi emberi

¹⁴⁹ Malinowski, 1972:407.

¹⁵⁰ Malinowski, uo. 421.

¹⁵¹ Malinowski, In: Bohannon–Glazer, 1997:404.

¹⁵² Malinowski, Id. mű, 402.

lények kommunikációját milyennek képzeljük – elemi hangokkal, gesztusokkal vagy arckifejezésekkel történt-e, manuális és testi cselekményekben valósult-e meg, illetve azokhoz kapcsolódott-e –, a szimbolizáció bármely és mindegyik testi szükséglet első késleltetett és közvetett kielégítésével született meg. (...) A szokások, jártasságok, értékek és szimbólumok kialakulása alapvetően abban áll, hogy az emberi organizmust olyan válaszadásra kondicionáljuk, amelyet nem a természet, hanem a kultúra határoz meg. Másrészt, a társadalmi beágyazottság nélkülözhetetlen, mert a csoport az, amely a szimbólumrendszer elemeit fenntartja és továbbadja, s ugyancsak a csoport az, amely az egyént fölneveli, s ráneveli a technika ismeretére, a szimbólumok megértésére és az értékek megbecsülésére”.¹⁵³

Korlátozott szimbólumfogalmából következően korlátozott az is, hogy mit tekint szimbolikusnak. Az ő szóhasználatában például a mítosz *nem* szimbolikus. Bár megállapítja róla, hogy (a mítosz) összekapcsolja az ősi valóságot a jelen szükségletekkel, és azt, hogy „kifejezi, megerősíti és kodifikálja a hitet, biztosítja és kikényszeríti az erkölcsöt, szavatolja a rítusok hatékonyságát és gyakorlati szabályokat ír elő az emberi magatartásra”,¹⁵⁴ (s bár számunkra eléggé egyértelműnek látszik, hogy a mítosz mindezt a *szimbólumokon* keresztül teszi), „szimbolikusnak” úgy tűnik, ő csak azt nevezi, ami *képzelt, a valóságtól elvonatkoztatott*.¹⁵⁵ Meg is fogalmazza, hogy az ember a szimbólumok segítségével „ragadja ki a valóságból” a dolgokat.¹⁵⁶

Malinowski a maga formalizált táblázatában mindezek következtében csak *többszö-
rösen származtatott jelentőséget* tulajdonít a szimbolikának; igaz viszont, hogy – mint például az alábbi szövegösszefüggésben – a *megismerésben* játszott funkcióját hangsúlyozza (sokakkal ellentétben, akik a szimbólumokat inkább az emóciókhoz vagy az integrációhoz kapcsolódó erőknek tekintik).

„A kőeszközök készítésével, sőt, még az alkalmas kövek kiválasztásával is együtt járt egy leíró szabálytömeg, amelyet egyik személy közölt a másikkal, mégpedig vagy együttműködés vagy továbbadás során, amely a már tapasztaltak és a tapaszt-

¹⁵³ Malinowski, Id. mű, 395-396.

¹⁵⁴ Malinowski, 1972:379.

¹⁵⁵ Lásd például: Malinowski, uo. 378.

¹⁵⁶ Ő ebből a szempontból különböztet meg szimbólum-típusokat: 1. olyanokat, amelyek aktív viszonyban vannak azzal, amit jelölnek, 2. olyanokat, amelyek indirekt, és 3. olyanokat, amelyek misztikus kapcsolatban vannak jelöltjükkel.

talatok megszerzésére kényszerülők között ment végbe. Így táblázatunk E oszlopába besorolhatjuk az általános szimbolikus elvek szükségességét, amelyek rendszerint nem pusztán verbális állítások, hanem a technikák és az anyag, a fizikai kontextus, a hasznosság és az érték tényleges szemléltetéséhez társuló verbális állítások formáját öltik. (E oszlop, 'A tapasztalatok átadása pontos és egybehangzó elvek által'.¹⁵⁷

A szimbólumokról kialakított, egymástól igencsak különböző álláspontjainak megfelelően (ő is hol az elsődleges, hol a másodlagos szimbolizáció értelmében beszél „szimbólumokról”), Malinowski szimbólumfelfogásának recepciói is igen különbözőek. Leach úgy látja, a lengyel-angol tudós *alábecsülte* a szimbolikus gondolkodás szerepét, Firth szerint viszont Malinowski *minden* verbális kommunikációt szimbolikusnak tartott.¹⁵⁸ Firth azonban egyúttal bírálja is Malinowskit, hogy nem differenciált eléggé a szimbolikus állítások különböző fajtái, fokozatai között, s hogy gondolkodása semmiképpen sem konzekvens, hiszen miközben minden szót szimbolikusnak tekint, a mítoszok nyelvére vonatkozóan (mint láttuk) elutasítja a „szimbólum” kategória használatát.¹⁵⁹

Malinowskit gyakori kritika éri abból a szempontból is, hogy a funkciók szerinti struktúrát ábrázoló táblázatával lemerevíti (túlságosan *formalizálja*) a valóság összefüggéseit. A szintén (de másképpen) funkcionalista-strukturalista Radcliffe-Brown intése már maga is implicit kritika a Malinowski-féle mátrixszal szemben:

„Egy organizmus élete során struktúrája állandóan megújul; és a társadalmi élet, hasonlóképpen állandóan megújítja a társadalmi struktúrát”.¹⁶⁰

A szimbolikus antropológia hatása alatt álló történész, Darnton pedig ironikusan fogalmazza meg a Malinowski-féle strukturalizmussal szembeni kritikáját, s egyúttal figyelmeztet a szimbólumok (Malinowskinál elsikkadó) lényegi, a „dolgokat egymásba úsztató” jellegzetességére is.

¹⁵⁷ Malinowski, In: Bohannon–Glazer, 1997:397-398.

¹⁵⁸ Vannak Malinowski életművében erre utaló szövegrészek is, például amikor kijelenti, hogy nem lehet egy dolgot anélkül definiálni, hogy egyúttal egy szót is definiáljunk, vagyis (az „elsődleges szimbolizáció” jegyében) egyenlőséget tesz a „szimbólum” és a „szó” közé.

¹⁵⁹ Firth, 1973:144.

¹⁶⁰ Radcliffe-Brown, 2004:166.

„Elnevezni valamit annyit tesz, mint megismerni, vagyis beilleszteni egy rendszer-tanilag osztályozott szisztémába. Ám a dolgok nem kiválogatva és felcímkézve jönnek elő abból, amit mi ‘természetnek’ nevezünk.”¹⁶¹ „Hogyan működik a költészet? Semmiképpen sem úgy, hogy létrehozza a ‘reprezentáció mechanikus kapcsolatait’, hanem inkább egymásba úsztatja a dolgokat azokon a határokon keresztül, amelyek elválasztják őket a hétköznapi világban.”¹⁶²

Lévi-Strauss az egész funkcionalista iskolával szemben azt a kritikát fogalmazza meg, hogy ezzel a (mindent funkciójából magyarázó) szemlélettel nem lehet érzékelni, hogy mi az, ami valójában funkcionális, és mi az, ami esetleg az *volt*, de ma már nem az.¹⁶³ (Ehhez hozzátehetjük: éppen a szimbolikus gondolkodás az, amelyben ez nem probléma. Míg a társadalmi funkciók valóban kiürülhetnek, elveszhetnek, a szimbólumok megőrzik korábbi jelentéseiket is, s ezáltal összeköttetést teremtenek a különböző történelmi korszakok között is).

Lévi Strauss: strukturalizmus és nyelvelmélet

Claude Lévi-Strauss szintén strukturalista, de az ő (és az 1960-as évek) strukturalizmusa egészen más természetű, mint a néhány évtizeddel korábbi, a jelenségeket társadalmi funkcióik szerint osztályozni próbáló irányzaté. Nála – s itt emlékeztethetünk az antropológiának a nyelv felé fordulására Sapir, Whorf és mások munkásságában – *a nyelv* (és sokkal inkább a nyelv, mint a társadalom) *struktúrája* áll az elemzés középpontjában. Azért a nyelv, mert ebben látja a társadalmi lét megannyi jelenségének közös megértési kulcsát, s felteszi a kérdést:

„a társadalmi élet különböző aspektusai (beleértve a művészetet és a vallást is) – amelyekről már tudjuk, hogy tanulmányozásukhoz segítséget adhatnak a nyelvészettől kölcsönzött módszerek és fogalmak –, voltaképp nem olyan jelenségek-e, amelyeknek természete magának a nyelvnek a természetére válaszol?”¹⁶⁴

¹⁶¹ Darnton In: Sebők, 2000:94.

¹⁶² Darnton, Id. mű, 91.

¹⁶³ Lásd: Lévi-Strauss, 2001. I/23.

¹⁶⁴ Lévi-Strauss, Id. mű, 1/59.

Ez lényegében a *szemiotika* programja: a kibontakozóban lévő tudomány igénybejelentése a metatudomány szerepére. A huszadik század második felében (amikor a tudományos forradalom a digitalizáció felé fordult) a „kommunikáció” vált az emberi lét egyik kulcsfogalmává.¹⁶⁵ A kommunikáció és az ebben használt jelek elemzése mind fontosabbnak mutatkozott a társadalomtudományok számára, s Lévi-Strauss is ennek jegyében jelöli ki az antropológia céljául is a szimbólumok (és egyéb jelek) vizsgálatát, egyértelművé téve, hogy e fogalmakat igen széleskörűen kell érteni:

„az antropológia számára, amely nem más, mint párbeszéd ember és ember között, szimbólum és jel minden, ami közvetítőként ékelődik két alany közé.”¹⁶⁶

A nyelv megközelítésében Lévi Strauss azon az úton jár, amelyhez jelen tanulmány első részében mi is csatlakoztunk: az elsődleges szimbolizáció (a fogalmak keletkezése) szerinte is egy ősi érzékleti egységből származik, s a másodlagos szimbolizáció (amelynek a metaforikus kapcsolat az egyik legpregnansabb formája) nem későbbi fejlemény, hanem megelőzi a fogalmak – vagyis a szimbolikus gondolkodás megelőzi és megalapozza a fogalmi gondolkodás – kialakulását. Ebben a gondolatmenetben Lévi-Strauss maga is előzményekre támaszkodik: Jean-Jacques Rousseau: A nyelvek eredete című írását idézve írja: „az igazi név lassan bontakozik ki a metaforából, amely minden létezőt más létezőkkel mos össze”.¹⁶⁷

Bővebb kifejtésben például a mágia kapcsán teszi egyértelművé a szimbolizáció és a szimbolikus gondolkodás lényegét megragadó álláspontját:

„A mágikus ítélet, ami a füstcsinálás felleget és esőt előidézendő cselekedetében rejlik, nem a füst és felleg közti primitív különbségtételen alapszik (...) hanem azon a tényen, hogy a gondolkodás egy mélyebb síkján füst és felleg azonosul, az egyik ugyanaz, mint a másik, legalábbis egy bizonyos viszonyban, és ez az azonosítás

¹⁶⁵ Leváltva e szerepben a „munkát”, amelyet a tizenkilencedik század gyáriparának diadalútja helyezett a gazdasági és a társadalmi viszonyok középpontjába. A marxi elemzés ezen alapul, összekapcsolva ezt a kapitalista viszonyok másik kulcsfogalmává vált mozzanatával, a cserével. Lévi-Strauss nem szakad még el ettől a cserét középpontba állító szemlélettől, ezért a kommunikációt sok más korabeli szerzővel együtt ő is a csere (árucsere, nők cseréje) fogalomkörével állítja párhuzamba – e ponton fejtegetései kissé konfúzzussá válnak. (lásd pl. Lévi-Strauss, 2001. I/231, vagy Lévi Strauss, 2001, I/59.)

¹⁶⁶ Lévi-Strauss, Id. mű, p. II/18.

¹⁶⁷ Lévi-Strauss, Id. mű, p. II/39.

igazolja a későbbi társítást, nem pedig fordítva. Minden mágikus művelet egy egység helyreállításán nyugszik, amely egység nem veszett el (mert soha semmi nem vész el), hanem tudattalan, vagy nem olyan teljességgel tudatos, mint maguk e műveletek. (...) a jelentő és a jelentett kategóriája egyidejűleg és egyetemlegesen, két egymást kiegészítő tömbként jött létre, viszont a megismerés, vagyis az intellektuális folyamat, ami lehetővé teszi, hogy a jelentő és a jelentett egyes vonatkozásait egymáshoz képest azonosítsuk – akár azt is mondhatnánk, hogy kiválasszuk a jelentő egészéből meg a jelentett egészéből azokat a részeket, melyek a legkielégítőbb kölcsönös megfelelési viszonyokat mutatják –, csak nagyon lassacskán indult útjára. (...) Az, amit az emberi szellem, és, mindenesetre a tudományos megismerés fejlődésének nevezünk, nem állhatott és soha nem is állhat másban, mint hogy helyreigazítjuk, ami szétdarabolódott, átcsoportosításokat hajtunk végre, összetartozásokat határozunk meg, és új forrásokat fedezünk föl egy zárt és önmagával komplementer teljességen belül”.¹⁶⁸

Nyelvelméleti elemzései közben mellesleg rámutat a szimbolikus gondolkodásnak egy nagyon lényeges, a fogalmi-rationális gondolkodástól megkülönböztető vonására is: arra, hogy a nyelv, illetve a különböző nyelvek *sajátos matériájuk* belső kapcsolatainak mozgósításával teremtenek közvetlen, nem oksági kapcsolatot az Egésszel. Jóllehet „csak” a nyelvre vonatkozóan állapítja meg, de minden szimbolizáció fontos része, hogy a nyelv fonémák játékával, kapcsolatával is építkezik, nem csak tartalmi kapcsolatokkal.¹⁶⁹

Egy másik olyan alapgondolata, amellyel maradéktalanul egyet tudunk érteni, a szimbolizációnak (az egyéni szimbolizációnak is alapjául szolgáló) *eredendően társadalmi* természetére vonatkozik. Marcel Mauss könyvéhez írt bevezetőjében ezt így fogalmazza meg:

„A társadalom természetéből adódik, hogy szokásaiban és intézményeiben szimbolikusan fejezi ki önmagát; a normális egyéni viselkedések viszont önmagukban sohasem szimbolikusak: ezek azok az elemek, amelyekből kiindulva fölépül egy szimbolikus rendszer, ami csak kollektív lehet. Csupán a nem normális

¹⁶⁸ Mauss, 2000:43-44.

¹⁶⁹ Lásd: Lévi-Strauss, 2001, I/82-83.

viselkedések valósítják meg az egyén síkján egy önálló szimbolizmus illúzióját. mivel deszocializáltak és valamilyen módon önmagukra vannak hagyatva.”¹⁷⁰

Azt is felveti, hogy a szimbólumokban a társadalmi és természeti lét, a társadalmi és az egyéni, illetve az objektív és a szubjektív együtt és egymásra vonatkozásukban jelennek meg.¹⁷¹

„Minden kultúra szimbolikus rendszerek együttesének tekinthető, amelyek élén a nyelv, a házassági szabályok, a gazdasági kapcsolatok, a művészet, a tudomány, a vallás helyezkedik el. Mindezen rendszerek célja az, hogy kifejezzék a fizikai valóság és a társadalmi valóság egyes aspektusait, de még inkább azokat a kapcsolatokat, amelyeket e két valóságtípus egymás közt fönntart, s amelyeket maguk a szimbolikus rendszerek is fönntartanak egymással.”¹⁷²

¹⁷⁰ Mauss, 2000:17.

¹⁷¹ Eközben eljut olyan „eretnek” következtetésekig, amelyek a „szubjektívnek” és „objektívnek” a fogalmi-logikai racionalitásban kialakult hierarchiáját megfordítják, s – éppen szubjektív és objektív holisztikus összefonódásának köszönhetően – a *szubjektum* erejét bizonyítják. Mindenesetre érdemes elgondolkozni Lévi-Strauss alábbi példáján: „Nem számít, hogy a sámán mitológiája nem felel meg az objektív valóságnak: a beteg hisz benne, és olyan közösség tagja, amely ugyancsak hisz benne. A védő- és ártó szellemek, a természetfölötti szörnyek és mágikus állatok az univerzum bennszülött felfogását megalapozó koherens rendszer részei. (...) A beteg pedig, amikor mindezt megértette, nem csupán belenyugszik: meg is gyógyul. A mi betegeinknél viszont, miután váladékokat, mikrobákat vagy vírusokat emlegetve elmagyarázták nekik rendellenességeik okait, semmi ilyesmi nem történik. Talán paradoxonnak fogják találni, ha azt válaszoljuk, azért nem, mert mikrobák vannak, szörnyek meg nincsenek. De mégis így van, mikroba és betegség kapcsolata kívül esik a páciens szellemén, ez ok-okozati viszony; míg a szörnyeteg és a betegség közti viszony ugyanezen, tudatos vagy tudattalan szellemen belül van: ez szimbólum és szimbolizált dolog közti vagy – a nyelvészek szóhasználatával élve – jelentő és jelentett közti viszony.” (Lévi-Strauss, uo. I/158). „A szimbolikus hatékonyság valószínűleg épp ebben az ‘indukáló sajátosságban’ van, amellyel az élet különböző szintjein különböző természetű, de formailag homológ struktúrák: szervi folyamatok, tudattalan lelkiség, tudatos gondolkodás egymásra vonatkozóan rendelkeznek.” (Lévi-Strauss, uo. I/161).

„A pszichopatóziánál az egész lelki élet és minden későbbi élmény egy kizárólagos vagy uralkodó struktúra függvényében zajlik, a kiinduló mítosz katalizáló működése alatt; azonban ez a struktúra, meg a többi, amelyek nála alárendelt helyre száműzetnek, a normális embernél is megvannak, legyen akár primitív, akár civilizált. E struktúrák együttese alkotná azt, amit tudattalannak nevezünk. (...) A tudattalan (...) egy fogalomra szűkül, amellyel egy funkciót nevezünk meg: a kétségtől sajátosan emberi szimbolikus funkciót, de amely minden embernél ugyanazon törvények szerint működik; ami valójában e törvények együttesére vezethető vissza. (...) A tudattalan (...) egy sajátos funkció szerveként arra korlátozódik, hogy (...) strukturális törvényeket szabjon a máshonnan érkező tagolatlan elemeknek: impulzusoknak, indulatoknak, képzeteknek, emlékeknek. Azt mondhatnánk tehát, hogy a tudatalatti az az egyéni lexika, amelyben mindegyikünk fölhalmozza személyes története szókészletét, ám ez a szókészlet mind a magunk, mind mások számára csak abban a mértékben tesz szert jelentésre, amennyiben a tudattalan a maga törvényeit követve renddé szervezi, s így beszéddé formálja. (...) Tegyük hozzá, hogy ezek a struktúrák nemcsak ugyanazok mindenki számára és minden alapanyag esetén, amelyekre a funkció alkalmazódik, de kevés is van belőlük, és meg fogjuk érteni, miért van az, hogy a szimbolizmus világa tartalma szerint végtelenül változatos, törvényei által azonban mindig korlátozott. (...) Az ismert mesék és mítoszok gyűjteménye vaskos kötetek sorát töltené meg. Azonban néhány egyszerű típusra redukálhatjuk őket, ha a szereplők sokfélesége mögött néhány alapfunkciót vizsgálunk” (Lévi-Strauss, 2001, I/162-163).

¹⁷² Lásd: Mauss, Id. mű, 19. Teljes mértékben egyetértünk azon gondolatával is, hogy ezek a különböző alrendszerek nem vezethetők le egyik alrendszerből (például a technikai vagy a társadalmi fejlődésből)

„Nagyon is igaz tehát, hogy egyfelől minden lélektani jelenség társadalmi jelenség, hogy a mentális azonos a társadalmival. A másik irányból azonban mindez megfordul: a társadalmi bizonyítéka csak mentális lehet; másként szólva, soha nem lehetünk biztosak abban, hogy egy intézmény értelmét és funkcióját megragadtuk, ha nem vagyunk képesek átélni az egyéni tudatra gyakorolt hatását.(...) a lelki egy rajta túllépő szimbolizmus számára egyszerű jelentéselem, egyszersmind pedig egyetlen igazolási módszere is a valóságnak, melynek számtalan arculatát a lelkin kívül nem lehet szimbolikusan megragadni.”¹⁷³

„Ahhoz, hogy egy társadalmi tényt megfelelőképpen megértsünk, totálisan kell fölfognunk, vagyis kívülről, mint egy tárgyat, de olyan tárgyat, amely mindeközben szerves része annak a (tudatos és tudattalan) szubjektív megértésnek, amire akkor jutnánk, ha a tényt, elkerülhetetlenül magunk is emberek lévén, a bennszülöttek módján élnénk meg, nem pedig etnográfusként figyelünk.”¹⁷⁴

A tudattalannak hasonló fontosságot tulajdonít a szimbolikus gondolkodás felépülésében,¹⁷⁵ mint annak az építkezésmódnak, amire az imént a nyelv anyagával való „játék” kapcsán utaltunk:

„Ha úgy van, ahogy gondoljuk, s a szellem tudatalatti tevékenysége abban áll, hogy formákba kényszerít egy tartalmat, s ha ezek a formák minden, ősi és modern, primitív és civilizált szellem számára alapvetően egyformák – amint ezt a beszédben kifejeződő szimbolikus funkció tanulmányozása oly látványosan bizonyítja –,

sem, hanem *együtt alakulnak*, mindegyik a maga logikája szerint, s egy adott korszak valósága – mint erre a tanulmány első részében utaltunk – mindezek *eredőjeként* jön létre. E gondolat jegyében írja le például az alábbiakat: „Már régen rámutattak arra, hogy a neolitikus felfedezések hamarosan maguk után vonták a társadalmi differenciálódást. (...) Egészen a legutóbbi időkig hajlamosak voltunk ezeket az átalakulásokat a technikai változások következményének tekinteni, és a kettő között ok-okozati viszonyt felállítani. Amennyiben értelmezésünk helyes, az oksági viszonyt (a vele járó időbeli egymásutániséggel együtt) el kell vetnünk – ahogy a modern tudomány is egyre inkább efelé mutat –, a két jelenség közötti funkcionális összefüggés javára.” (Lévi-Strauss, 2001, II/288).

¹⁷³ Mauss, Id. mű 25-26.

¹⁷⁴ Mauss, Id. mű, 27). Itt mellel a kulturális antropológia egyik alapproblémáját, az *émikus* és *étikus* megközelítés egyensúlyának kérdését is exponálja.

¹⁷⁵ Ezt a gondolatot határozottan megkülönbözteti az analitikus iskoláknak a „tudattalanhoz” való viszonyától: „Az etnológiai probléma (...) végső elemzésben kommunikációs probléma: e megállapítás pedig elegendő ahhoz, hogy elválassuk a tudattalant és kollektívet azonosító Mauss útját Jung útjától, amelynek hasonló meghatározására kísértést érezhetünk. Mert nem ugyanaz, ha a tudattalant a kollektív gondolkodás egyik kategóriájaként határozzuk meg, vagy pedig a neki kölcsönzött tartalom egyéni vagy kollektív jellege szerint szektorokra bontjuk”. (Mauss, 2000, 30)

akkor az egy-egy intézmény vagy szokás mélyén ott nyugvó tudatalatti struktúrát kell és elegendő elérnünk ahhoz, hogy más intézményekre és szokásokra is érvényes értelmezési alapelvre tegyünk szert, föltéve persze, hogy az elemzést elég messzire vezetjük.”¹⁷⁶

Egy másik tanulmányban foglalkoznánk majd a *szemiotika* szimbólumfogalmával, s így Peirce nagyhatású jelelméletével is. A huszadik század egész folyamán folyt a vita, hogy a szimbólumnak valóban az-e a sajátossága, amit Peirce tulajdonít neki, tudniillik, hogy „önkéntes”. Lévi-Strauss nézetei e tekintetben is kellőképpen hajlékonyak; a szimbólumok alapjául szolgáló ősi holisztikus egységből, illetve objektivitás és szubjektivitás egységből (a szimbólumok léttörvényeket tartalmazó, azok megismeréséhez hozzájáruló természetéből) kiindulva lényegében azt állítja, hogy a jel nem lehet *teljesen* önkéntes, s bármely önkéntes választás is kijelöli a rendszer választát.¹⁷⁷

Lévi-Straussról szólván a talán leggyakrabban a *bináris oppozíciók struktúráképző szerepének* (az orosz formalistáktól átvett és termékenyen használt – és, mint erre többször utaltunk, a szimbolizációban is meghatározó –) gondolata juthat az eszünkbe. Ez a gondolat már csak azért is termékeny, mert a társadalom-, és természet-tudományok közös tapasztalata: a bináris oppozíció alapjául szolgáló poláris dichotómia a természetben is jelentős rendszerképző erő az elektromos töltésektől a centrifugális és centripetális erők egymásnak feszüléséig.

Nem ő az első antropológus, aki ezt a gondolatot antropológiai elemzésekben meghatározónak tartja. Az egy nemzedékkel előtte járt Radcliffe-Brown írta:

¹⁷⁶ Lévi-Strauss, Id. mű, I/30.

¹⁷⁷ Ezt a következő példával érzékelteti: „A közlekedési szabályok is önkényesen adtak szemantikai értéket a piros és zöld lámpának. Lehetett volna fordítva is választani. A piros és zöld érzelmi hatásai és jelképes összhangzásai azonban ettől nem csak egyszerűen megfordultak volna. A mostani rendszerben a piros a veszélyt, az erőszakot, a vért idézi; a zöld pedig a reményt, a nyugalmat és egy természeti folyamat, mint a vegetáció, békés lezajlását. De mi lenne, ha a piros jelezné a szabad utat és a zöld a tilosát? A pirosat kétségkívül úgy fognánk föl, mint az emberi melegség és közlékenység tanúbizonyosságát, a zöldet pedig mint jeges és kígyómérges szimbólumot. A piros tehát nem venné át egyszerűen a zöld helyét és fordítva. A jel megválasztása lehet önkéntes, a jel mégis megőriz egy saját értéket, független tartalmat, amely kombinálódik a jelentő funkcióval és módosítja azt. Ha a *piros/zöld* oppozíció megfordul, szemantikai tartalma észrevehetően eltolódik, mert a piros piros marad, a zöld meg zöld, nem csupán mint saját értékkel rendelkező értékstimulus, hanem mert egyszersmind egy hagyományos szimbolika hordozói is, amelyet attól a pillanattól fogva, hogy történetileg létezik, nem lehet teljesen szabadon kezelni.” (Lévi-Strauss, Id. mű, I/83)

„Az egység reprezentációjának (mennye és föld, háború és béke, vörös és fehér, föld és víz, prérifarkas és vadmacska, sólyom és varjú), mely egy társadalommá kapcsol össze két csoportot, a duális oppozíció a legáltalánosabb formája.¹⁷⁸ Az alap-konceptió, akárcsak Hérakleitosz filozófiájában, az ellentétek egysége. Ugyanez a kínai filozófiában alaposan kidolgozott a *Jin* és *Jang* tanában, ahol a *Jang* és a *Jin*: a férfi és a nő, a nappal és az éjszaka, a nyár és a tél, az aktivitás és a passzivitás, stb. A tan szerint a *Jang* és *Jin* együtt eredményezik az egységet vagy a harmóniát (*Tao*). Akárcsak a férj és feleség egybekelésében, vagy a tél és a nyár egységében, ami az évet adja.”¹⁷⁹

Lévi-Strauss társadalmi és tudati jelenségek sokaságát elemzi a bináris oppozíció premisszájából kiindulva.¹⁸⁰ Ezek közül kiemelkednek mítosz-analízisei, amelyek egyúttal szimbolizáció-elemzések is. A mítosz-elemzések során igyekszik (a szimbólumok alapjául szolgáló ősi egység-szemlélethez közelítve) minden konkrétumot *rendszerbe-ágyazottságában* vizsgálni. A következő követelményeket állítja önmaga – és bármely mítosz-, (és szimbólum) elemző – elé:

- „1. A mítoszt sohasem szabad csupán egyetlen szinten elemezni.¹⁸¹ Nem létezik kitüntetett magyarázat, mivel minden mítosz¹⁸² több magyarázati szint *kapcsolatba hozásából* áll.
2. A mítoszt sohasem szabad magában elemezni, csakis más mítoszokkal való kapcsolatában; ezek együttese transzformációs csoportokat alkot.
3. Egy mítoszcsoporthoz sohasem szabad magában értelmezni, csakis vonatkoztatva:
a) más mítoszcsoporthoz; b) azoknak a társadalmaknak az etnográfijához,

¹⁷⁸ *Nota bene* ezt a formát követi Marx osztályelmélete is.

¹⁷⁹ Radcliffe-Brown, Id. mű, 104.

¹⁸⁰ Eközben különbséget állapít meg a dualizmus két fajtája között, a „koncentrikus dualizmus” fogalmában a *társadalmi integráció* egy igen lényeges mechanizmusát pillantva meg (ennek kifejtésére sajnos itt nincs elég terünk), „Diametrális és koncentrikus dualizmus között (...) mélyeséges különbség van: az első statikus, olyan dualizmus, amely nem képes túllépni önmagán; transzformációi semmi egyebet nem eredményeznek, mint ugyanolyan dualizmust, mint amiből kiindultunk. A koncentrikus dualizmus azonban dinamikus; magában hord egy burkolt hármasságot; vagy – pontosabban szólva – minden erőfeszítés arra, hogy az aszimmetrikus hármasságból átlépjünk a szimmetrikus dualizmusba, föltételezi a koncentrikus dualizmust, amely kétosztatú, mint az egyik, de aszimmetrikus, mint a másik.” (Lévi-Strauss, Id. mű, I/124).

¹⁸¹ „A mítoszt úgy elemeztük, hogy négy szintet különböztettünk meg: a földrajzi, a technikai-gazdasági, a szociológiai és a kozmológiai szinteket. Az első kettő híven leírja a valóságot, a negyedik kibújik alóla, a harmadik pedig egybefonja a valóságos és az elképzelt intézményeket. E különbségek ellenére az indiánok gondolkodásában nem válnak külön ezek a szintek. Inkább úgy fest, mintha mindenegykül külön kódrendszer lenne rendelve, és ezek a rendszerek különbözőképpen – a pillanatok kivételével – saját egyéni adottságaiktól függően – mind ugyanazt az üzenetet lennének hivatva közvetíteni.” (Lévi-Strauss, (2) In: Bohannon–Glazer, 1997:633).

¹⁸² ...és minden szimbólum...

ahonnan származnak. Mivel ha a mítoszok kölcsönösen átalakulnak egymásba, egy az övékére merőleges tengelyen ugyanilyen kapcsolat fűzi össze bármely társadalom életének különböző szintjeit, a gazdasági-technikai tevékenységi formáktól, a gazdasági cseretípusokon, politikai és családi struktúrákon, esztétikai kifejezési formákon, rituális tevékenységeken és vallási hiedelmeken keresztül a képzetrendszerekig.¹⁸³ Így viszonylag egyszerű struktúrákhoz jutunk, melyek transzformációi különböző típusú mítoszokat generálnak.”¹⁸⁴

Lévi-Strauss számára mindig a *struktúra* a döntő; strukturalizmusának lényege az, hogy úgy látja, a világ megismerhető törvényei nem annyira a tartalmakban, mint inkább a struktúrákban megragadhatóak, s a struktúrák teremtenek összeköttetést a múlt, a jelen és a jövő között is.¹⁸⁵ A szimbólumok *poliszémiájának* gondolata nála is alapvető. Például az alábbi fejtegetésben:

„nálunk sem zárja ki egymást a háborúnak a nemzeti függetlenség végső föllángolásaként vagy az ágyúkereskedők machinációinak eredményeként való értelmezése. A kétféle magyarázat logikailag összeegyeztethetetlen, de azt elfogadjuk, hogy az egyik éppúgy igaz lehet, mint a másik, az esettől függően; minthogy egyaránt valószínűnek látszanak, könnyedén váltunk át egyikről a másikra, alkalomtól és pillanattól függően, és sokak tudatában homályosan meg is férnek egymás mellett.”¹⁸⁶

Természetesen Lévi-Strauss felfogásának is sok bírálója van. Az egyik vele szemben gyakran hangoztatott kritika hasonló Malinowski strukturalizmusának bírálatához: néha elragadja az osztályozó-rendszerező szenvedély, s besorolásai (például bináris oppozíciói) nem mindig meggyőzőek.¹⁸⁷ Mary Douglas bírálatában rámutat arra, hogy

¹⁸³ Lévi-Strauss lényegében Durkheim javaslatának tesz eleget: „A mitológiai témák, legendák, népi hagyományok és nyelvek összehasonlítása révén azt kellene kutatni (...) hogy a társadalmi képzetek milyen módon hívják vagy zárják ki egymást, olvadnak egymásba vagy válnak szét”. (Lévi-Strauss, 2001, II/28)

¹⁸⁴ Lévi-Strauss, Id. mű, II/60.

¹⁸⁵ Lásd pl. Lévi-Strauss, Id. mű, I/166.

¹⁸⁶ Lévi-Strauss, Id. mű, I/138. Tudniillik a valóságban ezek az értelmezések *egyenértékűek*, mint ahogy egyenértékűek azok a különböző szimbolizációk is, amelyekre Lévi-Strauss egy másik ponton hivatkozik, bemutatva, hogy például még az olyan „objektív” adottságot is, mint egy falu képe, a különböző társadalmi csoportok tagjai másképpen konceptualizálják. (Lévi-Strauss, Id. mű, I/111-112). Lényegében minden jelenség elég bonyolult ahhoz, hogy többféle olvasata lehessen.

¹⁸⁷ Például gyakran értelmez egy mítoszt a szomszédos kultúra mítoszának *megfordításaként*. Természetesen keletkezhetnek így is mítoszok, de az általa említett esetek egy részében a szomszédok szemléletének megfordításánál sokkal valószínűbbnek tűnik a mítosz belső kifejlődése.

a poliszémiát gyakran felismerő Lévi-Strauss mítosz-elemzéseiben ezt a felismerést kevésbé érvényesíti:

„a számítógépes analógia (...) kedvéért Lévi-Strauss a mítosz strukturális egységeit úgy kezeli, mintha azok egyértelműek volnának. Ez visszautal bennünket a szavak és a fonémák közötti alapvető különbséghez. A legjobb szavak kétértelműek, és minél gazdagabban kétértelműek, annál alkalmasabbak a költő vagy a mítoszcsináló számára. A jó mítoszba tehát végtelen számú jelentés olvasható bele. A költészettel foglalkozva Lévi-Strauss teljes mértékben értékeli a szavak gazdag kétértelműségét. Amikor azonban a mítosszal foglalkozik, azt mondja, hogy jelentésük világos, és objektíve felismerhető, pontosan meghatározott egységekre bonthatók fel. Részben a szemantikus felbontásnak ebben a folyamatában megveszendőbe a mítosz jelentésének nagy része.”¹⁸⁸

Mint Douglas is elismeri, Lévi-Strauss életművében találunk példákat ugyan arra is, amikor saját eszközeinek formalizmusa gyengíti érvelését, de sok igen invenciózus elemzéssel is találkozunk; Lévi-Strauss nem olyan strukturalista, akinek ne lennének antennái a jelenségek dinamikája iránt is. Emberi objektivációk (mint például a mítoszok, művészi alkotások) elemzésében a struktúra kiemelése amúgy is talán egy fokkal kevésbé ingoványos, mint amikor a társadalom viszonyait szorítják struktúrákba. Kétségtelen viszont, hogy akivel Douglas szembe állítja, Victor Turner – akinek szimbólumértelmezését jelen tanulmány utolsó részében fogjuk bemutatni – a szimbolizációt sokkal inkább tudta *folyamatában* megragadni.

Eliade és a szimbolizáció, mint az „unio mystica” eszköze

Az eddig szóba került antropológusok többsége számára a szimbólumok társadalmi meghatározottsága jelenti a kulcsot. Durkheim magát az isten fogalmát is a társadalom megszemélyesítésének, szimbólumának értelmezi. Ez azonban csak a legújabb kor álláspontja. Az emberi történelem évezredei során a szimbólumokat, mint

¹⁸⁸ (Lásd: Douglas, 2003, pp. 198-199). Douglas abban is elmarasztalja a francia antropológust, hogy például a mítoszok formális struktúrái mögött nem keresi az azokat elmesélő emberek társadalmi és kozmologikus ambícióit (Douglas, Id. mű, 170), s időnként úgy beszél egyes hiedelmekről, hogy nem tárja fel az azokat fenntartó-létrehozó társadalmi struktúrát (Douglas, Id. mű, 178-182).

mögöttes erők megnyilvánulásait éppen hogy az isteni (vagy legalábbis a *spirituális és transzcendens*) szférához kötötték, annak jeleit keresték bennük. A vallásos-misztikus gondolkodás számára az isten a szimbolizációnak nem jelölője (signifiant), hanem jelöltje (signifié).¹⁸⁹ Természetesen az antropológiában is van, aki lényegében ezt az irányt követi. A legnagyobb hatást e tekintetben talán *Mircea Eliade* gyakorolta. Eliade, a szemléletét meghatározó konzervativizmusnak megfelelően nem fejlődésben,¹⁹⁰ hanem hanyatlásban, hajdani, elveszített aranykorban gondolkodik. A szimbolizációt ő is a *megismerés* eszközének tekinti,¹⁹¹ s ő is a világ hajdani egybenlátásából indul ki, az ehhez való visszatérést tartja a mélyebb igazságok felismerési kulcsának. Jelentős vallásantropológiai életművének magja „az örök visszatérés mítoszának” felfedezése és középpontba állítása. E gondolat egyik alapja a mítoszoknak valóban lényeges azon tulajdonsága, hogy szimbolikájuk összeköttetést teremt a jelen idő és a történelemből kiemelt hajdanvolt mitikus idő között. Eliade – miként a világ mítoszalkotóinak nagy része – feltételezi, hogy az emberiség, létének kezdetén bensőségebb kapcsolatban volt (a vallásos ember számára mindennek kiinduló- és végpontjául szolgáló) istenivel, s ennek következtében olyan tudások jutottak el hozzá, amelyeket később elveszített – mint ahogy az egész teremtet világ az Istentől

¹⁸⁹ „Wensinck helyesen ismerte fel az újévi rítusok kozmikus vonatkozását. (Mindazonáltal e rituális és kozmikus felfogás eredetéről felállított elméletét csak komoly fenntartásokkal fogadhatjuk el. Szerinte ugyanis e felfogás abból ered, hogy a növényzet időszakonként eltűnik, majd újra növekedni kezd, holott az az igazság, hogy a ‘primitív emberek’ szemében maga a természet hierofánia, és a ‘természeti törvényekben’ is az istenség létmódja nyilvánul meg” (Eliade, 1993:92).

¹⁹⁰ A társadalmi fejlődés-gondolatot, sőt, egyáltalán a „történelmi szemléletet” ő a zsidó-keresztény gondolkodás specifikumának – és sok tekintetben tévedésnek, és (a szimbolizáció általi megismerés szempontjából is) korlátozottnak, – ítéli. (Ennek a szemléletnek a keletkezését például a zsidó Húsvét (Pészach)-ünnep szimbolikáján keresztül mutatja be: „A kozmikus vallásossághoz kapcsolódó rítust (tavaszi pásztorünnep) {az ünnep kialakító} egy történelmi eseményről való megemlékezésként értelmezték. A kozmikus típusú vallási struktúrák szent történelmi eseménnyé alakítása jellemző a jahvista monotheizmusra, és majd a kereszténység is átveszi és folytatni fogja” (Eliade, 1994:156). „A leginkább szembetűnő különbség az archaikus vagy hagyományos és az erősen zsidó és keresztény hagyománytól befolyásolt modern társadalomban élő ember között, hogy az előbbi elszakíthatatlanul kötődik a mindenséghez és annak ritmusaihoz, az utóbbi viszont csak a történelemmel való kapcsolatát hajlandó elismerni” (Eliade, 1993:9).

„A népi emlékezés (...) történetietlen, képtelen arra, hogy megőrizze a történelmi események és személyiségek emlékét, vagy csak olyanformán, hogy archetípusokká alakítja őket, kiszűrve belőlük mind a történelmi, mind a személyes egyediséget. (...) Vajon ez az emlékezetkihagyás nem arra mutat-e, hogy az emberi individualitás – amelynek teremtő spontaneitása végső soron visszafordíthatatlanná és eredetivé teszi a történelmet – csupán átmeneti vagy legalábbis másodlagos?” (Eliade, 1993:76.) „Mi az, ami személyes vagy történelmi abban az érzésben, amelyet Bach muzsikájának hallgatásakor tapasztalunk, vagy abban az összpontosításban, amely egy matematikai feladat megoldásához szükséges, abban az összefogott tisztánlátásban, amelyet egy bölcséleti kérdés vizsgálata igényel?” (Eliade, Id. mű, 78.)

¹⁹¹ „a maga sajátos módján a szimbólum, a rítus és a mítosz igenis kifejez a dolgok végső valóságáról egy olyan összetett rendszert, amely egybefüggő állítások sorából áll, és amely egyfajta metafizikát is alkot.” (Eliade, Id. mű, 15.)

távolodó, tehát hanyatló¹⁹² – s ezért bármely mélyebb megismerés, s bármely valódi megújulás-megtisztulás csak az eredethez való visszatérés, az ősi megismétlése által lehetséges. S ez is történik, a történelem ezért „örök visszatérés”.

„Egy épület valóságát, maradandóságát tehát nemcsak a profán tér transzcendenssé, (világ közepévé) alakítása teszi lehetővé, hanem a konkrét idő mitikussá változtatása is. Minden egyes rítus (...) nem csak szent helyen (amely tehát lényegileg más, mint a profán tér), de szent időben is történik: a ‘hol volt, hol nem volt’ (in illo tempore, ab origine) idejében, amikor az istenség, az ős vagy a hős először mutatta be a szertartást.”¹⁹³

A legkülönbélebb jelenségekben fedezi fel a visszatérésnek, mint „a teljesség helyreállításának” mozzanatát – ami a szimbolizáció egyik leglényegesebb vonása:

„a teremtmésmítosz nemcsak a házasságkötés példaadó mintája, hanem minden más olyan szertartásé is, amelyben valamely teljesség helyreállítása a cél; ezért szavalják el a világ teremtésének mítoszt gyógyításkor, meddőség esetén, szüléskor, a mezőgazdasági munkák kezdetén, és így tovább”.¹⁹⁴

A szimbólum fontos tulajdonságait: poliszémiáját, átalakulóképességét és azt, hogy az ellentétek egységén nyugszik, ő is számos konkrét elemzésben mutatja be. Például:

„A mediterrán őstörténet hajdani Hegyi Asszonya és a Vadak Úrnője igen hamar magába olvasztotta az Anyaistennők jelvényeit és tiszteletét, eközben azonban nem veszítette el legősibb és legsajátosabb vonásait: egyszerre maradt a vadászok, a vadállatok és a fiatal lányok oltalmazója.¹⁹⁵ Homérosztól kezdve alakja pontosab-

¹⁹² „Minden forma szenved, pusztá létezésénél fogva, következésképpen idővel veszít életerejéből, majd kimerül. Ahhoz, hogy visszanyerje életerejét, feltétlenül vissza kell térnie a fomatlanba” (Eliade, Id. mű, 132).

„Minden hagyományos intézmény összeroppanása agnoszticizmusba és pesszimizmusba, egyszersmind pedig az élvezet felmagasztalásába fordul, mely azonban nem képes elrejtetni a mély reményvesztettséget” (Eliade, 1994:91).

¹⁹³ Eliade, 1993:40.

¹⁹⁴ (Eliade, Id. mű, 46). Például: „A nyilakkal átlőtt medvéket, oroszlánokat és más vadállatokat, vagy a Montespan barlangban talált, oroszlánokat és egy medvét ábrázoló, mély, kerek lyukaktól átfúrt agyagszobrokat a ‘vadászmágia’ bizonyítékaként értelmezték. Ez lehetséges feltételezés, ám a művek némelyikét egy ősvadászat újbóli felidézéseként is lehetne értelmezni.” (Eliade, 1994:22).

¹⁹⁵ A szimbólumok poliszémiája sok esetben arra megy vissza, hogy egyazon szimbólumhoz (mint ez esetben „Artemisz istennőhöz”) különböző funkciók kötődnek. Egy másik példa, amikor a többfunkció-

ban kezd körvonalazódni. Artemisz kormányozza a vad élet szentségét, amely ismeri a termékenységet és anyaságot, ám a szerelmet és a házasságot nem. Mindörökre megőrzött egy paradox vonást, amelyet főként az ellentétes elemek (pl. szüzesség – anyaság) egymásmellettsége jelez. A görög költők, mítoszleírók és teológusok teremtő képzelete felismerte, hogy az ellentétek ilyenfajta egymásmellettsége sugallhatja az istenség misztériumainak egyikét”.^{196, 197, 198}

A fentiekből nyilvánvaló, hogy Eliade álláspontja a modern „tudományos” gondolkodással, és a világ ember általi *változtatásaival* szemben kritikus, és inkább az általa tanulmányozott (ősi) szellemi rendszerek oldalán áll. Ez nem jelenti a világ megváltoztatásával való szembenállást, de egyrészt ennek optimumát nem az emberi, hanem az isteni tervekhez kapcsolja, másrészt – az ellentétek egysége, a „szent” kétértékűsége jegyében – igazából csak ellentmondásosságában látja reálisnak:

„A klasszikus *Védantát* mintegy 1500 esztendővel megelőző Rig-Védában ragadható meg tehát a *mája* első jelentése: ‘szándékos változtatás’ vagyis átalakítás – alkotás vagy pusztítás –, és az ‘átalakulás átalakítása’. Már most érdemes figyelni arra, hogy a *mája* filozófiai fogalmának – kozmikus káprázat, irrealitás, nemlét – eredete egyszerre gyökerezik a ‘változás’, a kozmikus normától való eltérés, vagyis a *mágikus vagy démoni átalakulás* eszméjében, valamint a Világegyetem rendjét a *mája* segítségével helyreállító Varuna *alkotóerejének* eszméjében”.¹⁹⁹

júság – ez esetben egy több funkciójú rítus – poliszémiát okoz: „A körtánc rendkívül széles körben elterjedt (egész Euráziában, Kelet-Európában, Melanéziában, a kaliforniai indiánoknál, stb.). Mindehütt járják a vadászok, vagy azért, hogy kiengeszteljék a halott állat lelkét, vagy azért, hogy biztosítsák a vad sokasodását.” (Eliade, 1994:27).

¹⁹⁶ Eliade, Id. mű, 242.

¹⁹⁷ „az iráni, a latin és a görög nyelvek erre két-két szóval rendelkeztek. avesztai *szpenta/jaozdata* (vö. még gót *hails/weih*); latin *sacer/sanctus*, görög *hierosz/hágiosz*. ‘Az idézett szópárok mindegyikének tanulmányozása arra készítt, hogy egy kétarcú fogalmat tételezzünk fel az őstörténetben: az egyik oldal pozitív, <az, ami isteni jelenléttel töltött>, a másik negatív, <az, amivel az embernek tilos kapcsolatba lépnie>’.” (E. Benveniste: La vocabulaire des institutions indo-européennes, II. kötet 179 p., idézi Eliade, Id. mű, 168).

¹⁹⁸ Máskor azt mutatja be, hogy egy másfajta vallási szemléletben a szimbolika teljesen átalakul, más jelentésre tesz szert: {Babilonban} „A *ziqquratot* valóban úgy tekintették, hogy alapja a Föld köldökén, csúcsa pedig az Égben van. A *ziqqurat* emeleit megmászva, a király vagy a pap *rituálisan* (tehát szimbolikusan) feljutott az Égbe. A bibliai elbeszélés megfogalmazója számára azonban ez a hiedelem, melyet szó szerint értett, egyszerre volt értelmetlen és szentségtörő: gyökeresen átértelmezték tehát, pontosabban deszakralizálták és demitizálták.” (Eliade, Id. mű, 150). Megmaradt szimbolikusnak, csak éppen a transzcendenciával való egyesülés (az ősi, misztikus megismerő gyakorlat) helyett egy másik vallás tükrében az emberi hübrisz (a tévúton járó, hamis istenképzetel bíró, téves megismerő gyakorlat) jelképe lett.

¹⁹⁹ Eliade, Id. mű, 176.

Mivel számára az igazi megismerés az istenivel való „unio mystica”, a zsidó-keresztény gondolkodás egyik kulcs-szimbólumaként, s az ősi egységtől *elszakadó* emberi („tudományos”) megismerés jelképeként mutatja be a „tudás fája” szimbólumát:

„A kert közepén áll az életnek és a jó meg a rossz tudásának a fája (...) Ebből a tilalomból egy másutt ismeretlen gondolat bontakozik ki: a *megismerés existenciális értéke*. Más szóval, a *tudomány* gyökeresen megváltoztathatja az emberi *létezés* szerkezetét”.²⁰⁰

Abban, amit ebből az elszakadásból vezet le, (s amit több helyütt is hangsúlyoz), hogy a történelmet középpontba állító gondolkodás sokszor a történelem (e gyalázatos cselekedetekkel teli folyamat) méltatlan *apológiáját* jelenti, igaza van. (De itt idézett példája nem pontos: az Édenkert-mítoszban nem a „tudományos” tudásról, hanem „Jó és Rossz tudásáról”: az emberi Nem megszerzett – és a szimbolizáció folyamatát is átható – *erkölcsi* képességéről van szó).²⁰¹

Minden vonzalma dacára azonban maga Eliade sem valamely transzcendens hit igehirdetője, hanem elsősorban elemző társadalomtudós. S a szimbolizáció kialakulására vonatkozó egyes elemzéseit nem különböznek lényegien egy olyan, a történelmet materialista nézőpontból szemlélő megközelítéstől, amely a szimbólumokat társadalmi okokra vezeti vissza.²⁰²

²⁰⁰ Eliade, Id. mű, 146.

²⁰¹ Ez persze nem illeszkedik abba a koncepcióba, amely az „erkölcsileg helyest” csak az Isten tudásmonopóliumaként tudja elképzelni. Ám persze igazságtalan volna, ha ezt Eliade egész szemléletére vonatkozóan jellemzőnek tartanánk. Eliade, mint keresztény, elfogadja Jézus egyik alapeszméjét: „Istennek országa bennetek vagy”, sőt, ezt a gondolatot – hiszen éppen ebben mutatkozik meg az „isteni” és „emberi” eredeti egysége – a kereszténységen túlterjedő, általános vallási felismerésként mutatja be. (Például a hindu vallásfilozófiában): „az a fény, amely ezen az égen túl, mindenben túl ragyog, a legfelső világokban, amelyeknél már nincsen magasabb, valójában ugyanaz a fény, mint ami az ember belsejében (*antah purusa*) ragyog.” (Eliade, Id. mű, 210).

²⁰² Néhány további példa Eliadétól a szimbolika társadalmi okokra való visszavezetésére: „a harcosok, a hódítók, a katonai arisztokráciák a tipikus vadász szimbolikáját és ideológiáját viszik tovább. Másrésztől, a földművelők és a pásztornépek által egyaránt gyakorolt véres áldozatok végül is csak azt ismétlik, amit a vadász tesz: a vad megölését. Ez olyan magatartás, amely egy-két millió éven át egyet jelentett az emberi (vagy legalábbis) férfi létezés-móddal, és nem egykönnyen hagyja magát eltörölni. (...) Az indoeurópaiak és a mongol-törökök hódító hadjáratai csakis a szó szoros értelmében vett vadász, a ragadozó jegyében szerveződnek. (...) Az asszíroknál, irániaknál és a mongol-törököknél vadász-, és haditechnikák az összetévesztésig egyformák.” (Eliade, Id. mű, 38). Vagy: {A gabona-mítoszok alapja az, hogy}: „A táplálékunk *nem 'adott' a világban*, mint az állat. Drámai ősemény, ebben az esetben: *gyilkosság eredménye*.” (Eliade, Id. mű, 40). Vagy: „A társadalom három osztálya – papok, harcosok, állattenyésztők-földművesek – tagozódásának háromfunkciós vallási ideológia felelt meg, a mágikus és bírói hatalom funkciója, a harci erő isteneinek funkciója valamint a termékenységistenek és a gazdasági jólét funkciója”. (Eliade, Id. mű, 169).

Mint az alábbi példában: „A mezőgazdasági kultúrák fejlesztették ki azt, amit ‘ kozmikus vallásnak ’ nevezhetünk, miután a vallási tevékenység a központi misztérium: a *Világ periodikus megújítása* köré összpontosult. (...) A kozmikus idő élménye, főként a mezőgazdasági munkák keretei között, végül létrehozta a *körkörös idő* és a *kozmosz ciklus* eszméjét. (...) Ugyancsak fontos volt a *tér* (vagyis elsősorban a hajlék és a falu) *vallásos felértékelődése*. A megtelepült élet már másképpen szervezi a ‘világot’, mint a nomádoké. A földműves számára az ‘igazi világ’ az a tér, amelyben él: a ház, a falu, a termőföldek. (...) A hajlék kozmologikus szimbolikája számos primitív társadalomból ismert. A hajlékot többé-kevésbé nyilvánvaló módon *imago mundi* néven tekintik.”²⁰³

Mindent összevetve Eliade számára a szimbólumok az egyetemes törvények megismerésének a „tudattalan” közvetítésével feltáruló, az eredeti egységhez visszakötő dialektikus természetű (általa erős morálfilozófiai beállítottsággal vizsgált) eszközei, amelyek az individualizáció folyamatában (sajnálatosan) meggyengültek.

„A tudattalan szakadatlanul számtalan jelképet szállít a modern embernek, s mindegyik szimbólumnak meghatározott üzenetet kell átadnia, meghatározott küldetést kell teljesítenie, aminek célja megőrizni vagy helyreállítani a lelki egyensúlyt. A szimbólum, mint láttuk, nemcsak a világot teszi ‘nyitottá’, hanem az embert is eljuttatja az egyetemeshez. Segítségével az ember elhagyja privát helyzetét, s ‘megnyílik’ az általános érvényű és egyetemes előtt. A szimbólumok felélesztik az individuális átélést és azt szellemi aktussá, a világ metafizikai megragadásává alakítják át. Bármely fa előtt, amelyet a világfa jelképe és a kozmikus élet képe fog fel, a premodern társadalom embere a legmagasabb szellemiséghez találja meg az utat, mert ha megérti a szimbólumot, képes az egyetemeset átélteni.”²⁰⁴

Eliade koncepciójában elsősorban két ponton látunk gyengeséget. Egyrészt némileg önellentmondásos az emberi (programatikus) célkijelölés bírálata (hiszen a maga „visszatérési” eszménye is programatikus célkijelölés). Másrészt konzervativizmusa

²⁰³ (Eliade, Id. mű, 42-43). A szimbólumok keletkezésének kutatása szempontjából lényeges, hogy a(z emberhez viszonyított) tér, az irányok élményét minden szimbolikus gondolkodás egyik kiindulópontjaként mutatja be. (Lásd például Eliade, Id. mű, 11).

²⁰⁴ Eliade, 1987:201-202.

azt is jelenti, hogy a turneri értelemben vett²⁰⁵ „struktúrát” abszolutizálja, s a korábban kialakult társadalmi „rendet” az általa idézett egyiptomi felfogáshoz hasonlóan hajlamos idealizálni:²⁰⁶

„A fáraó a *maat* megtestesülése, ezt a fogalmat ‘igazságnak’ szokták fordítani, de általános jelentése a ‘jó rend’, és következésképpen a ‘jog’, az ‘igazságosság’. A *maat* az eredeti Teremtéshez tartozik: az Aranykor tökéletességét tükrözi tehát”.²⁰⁷

Bourdieu és a szimbolikus hatalom

Pierre Bourdieu egészen más alapról közelít a szimbolizációhoz. Bourdieu számára az adott társadalmi struktúra hatalmi egyenlőtlenségek fenntartásán alapszik, s munkásságának nagy részét ennek kritikája vagy legalábbis leleplezése képezi. A szimbolika is elsősorban abból a szempontból érdekli, hogy az miképpen tölti be a *status quo védelem* eszközének szerepét. Erősen foglalkoztatja például, hogy a stílusbelinek mondható különbségek hogyan hordoznak (tükröznek, termelnek újjá) társadalmi különbségeket:

„a tisztán gazdasági különbségek, melyeket javak birtoklása hoz létre, megkettőződnek a szimbolikus megkülönböztetések révén, amelyek megnyilvánulnak a javak felhasználási módjában, vagy, ha úgy tetszik, a fogyasztásban, mely a javakat jelekké, a ténykülönbségeket jelentésekkel felruházott megkülönböztetésekké lényegíti át, vagy ahogy a nyelvészek mondják, a különbségekhez ‘értéket’ rendel azáltal, hogy nagyobb fontosságot tulajdonít a *módnak*, a tevékenység vagy tárgy formájának, mint funkciójának. Következésképpen a különbségek közül azoknak van a legnagyobb presztízse, amelyek a legvilágosabban szimbolizálják a társadalmi struktúrában elfoglalt helyet, amilyenek például az öltözködés, a kiejtés, a nyelvhasználat, és különösen a modor, az ízlés és kulturáltság.”²⁰⁸

²⁰⁵ Lásd erről tanulmányunk harmadik részében...

²⁰⁶ S miként az általa bíralt „zsidó-keresztény” szemlélet a történelmet, ő a status quot hajlamos apologetizálni.

²⁰⁷ Eliade, 1994:83-84.

²⁰⁸ Bourdieu, 1978:148.

Ezt a hatalomvédelmi szempontot látja a *tanári távolságtartás* és a *nyelvezet* szimbolikus összefüggéseiben;²⁰⁹ a *vizsgarendszer* kettős: meritokratikus és elitista hierarchiaképzésében,²¹⁰ (egyáltalán a modern iskolarendszer szinte minden mozzanatában),²¹¹ a *vallás* mint szimbolikus struktúra ideologikus-politikai legitimáló funkciójában,²¹² stb.²¹³ E szemléletében a marxizmus, Max Weber és Durkheim nézeteiben közös elemet használja fel:

„Ha nemcsak a gondolkodási, észlelési, értékelési és cselekvési sémák társadalmi eredetének durkheimi hipotézisét vesszük komolyan, hanem az osztálytagozódás tényét is, akkor szükségszerűen ahhoz a feltevéshez jutunk, hogy a társadalmi struktúrák (tehát a hatalom struktúrái) és a gondolkodási struktúrák között kell valamiféle megfelelésnek lennie, ami a szimbolikus rendszerek struktúrája, vagyis a nyelv, a vallás, a művészet stb. közbeiktatásával jön létre. Pontosabban: a vallás elősegíti, hogy (rejtett módon) a hívekre erőszakolják a világ, s kivált a társadalom észlelésének és elgondolásának strukturáló elveit – amennyiben a gyakorlatoknak és képzeteknek olyan rendszerét kényszeríti a hívekre, amelynek struktúrája objektíve ugyan a hatalom-megosztás elvére épül, ám mégis a kozmosz természeti-természetfeletti struktúrájaként jelenik meg.”²¹⁴ (Míg tehát Eliade a kozmosz természeti-természetfeletti struktúrájából vezeti le a szimbólumot, Bourdieu e struktúra feltételezését tekinti társadalmi viszonylatok szimbólumának).²¹⁵

²⁰⁹ Lásd például Bourdieu, Id. mű, 10.

²¹⁰ „Az egyetemi felsőoktatás gondolkodásában mindig együtt él annak a társadalmi rendnek a *jakobinus* utópiája, amelyben mindenkit érdemei, azaz iskolai rangja szerint jutalmaznak, azzal az *arisztokratikus* igénnyel, hogy csakis annak az egyetlen intézménynek az értékeit ismerjék el, mely az ő értéküket teljesen elismeri, továbbá azzal a pedagógiai uralmi igénnyel, hogy a polgári és politikai élet minden cselekedetét az Egyetem, azaz a klerikusok kormányzatát pótló forma erkölcsi ítéletének vessék alá.” (Bourdieu, Id. mű, 46) (Kiemelés: K.Á. – K. G.)

²¹¹ Még az olyan nüanszokban is kimutatva a hatalmi szempontot, mint például annak magyarázata, hogy az iskola miért és hogyan preferálja a mechanikus tanulással szemben az önállóságot: „A ‘nem iskolás’ kultusza legitimálja az ‘iskolás’ iskolarendszert, amely azokat a kiváltságokat szolgálja, amelyeket nem az iskolának köszönhetnek az előnyökkel bírók.” (Bourdieu, Id. mű, 35)

²¹² Lásd például Bourdieu, Id. mű, 185. És: {A vallás} „felismerhetetlen formában reprodukálja egy meghatározott társadalmi formációban érvényben lévő gazdasági és társadalmi viszonyok struktúráját”. (Bourdieu, Id. mű, 186).

²¹³ Még magán a „szimbólum” szónak tulajdonított jelentéseken (például a jelen tanulmány elején a leginkább leszűkítőnek minősített szimbólum-értelmezésen) keresztül is kimutatja a hatalomvédő szempontot: „A pénzértékben kifejezhető haszon félreérthetetlen mércéjén megmértve a legszentebb tevékenységek a szó negatívumára fordult értelmében minősülnek *szimbolikusnak*. Ebben az értelemben, amit a szimbolikus kifejezés olykor felvesz, a tevékenység konkrét és anyagi hatások híjával levőnek, tehát *önkéntesnek*, vagyis érdekmentesnek, de ugyanakkor haszontalannak tűnik”. (Bourdieu, Id. mű, 386).

²¹⁴ Bourdieu, Id. mű, 171.

²¹⁵ Bourdieu azt hangsúlyozza, hogy az egyházi rítusok, amelyeket a hívő a világ rendjének szavatolójaként él át, természeti erejűvé teszik a velük analógnak láttatott társadalmi viszonyokat. Ezek megdöntését a világrendet kétségbevonó szellemi „forradalmak” teszik lehetővé. (Bourdieu, 1978:217)

Bourdieu-nél szinte minden a hatalom szimbóluma (és csaknem mindennek van szimbolikus jelentése).²¹⁶ Bemutatja például, hogy már maga az, hogy egy viszonyban ki a kezdeményező: hatalmi jel. Ha például a hatalom inkább ad, mint kap, ez a megajándékozott függővé tételének, alávetetté válásának szimbolikus jelzése. Eleve az is a hatalom birtokosának privilégiuma, (és hatalmának egyik szimbóluma), hogy aktív, s ő az, aki a viszonyok (szimbolikus) értelmezését meghatározza.

„A karizmatikus vezető, ahelyett, hogy – ahogy az a szimbolikus küzdelemben alulmaradottak esetében fennáll – saját maga számára is az lenne, aminek a többiek tartják, eléri azt, hogy az őt vezetővé választó csoport számára is azzá váljék, aminek saját maga véli magát.”²¹⁷

Bourdieu mindezek alapján – és a „tőke”-fogalom nem egészen indokolt kiterjesztésével – alakítja ki a „szimbolikus tőke” és „kapcsolati tőke” kategóriáit.²¹⁸

Például: „a családi vagy nemzeti vagyoni nemcsak a föld és a termelőeszközök tartoznak, hanem a rokonság és a társak is, a *nasba*, a szövetségek vagy, tágabb értelemben, a kapcsolatok épségben megőrzendő és rendszeresen ápolandó hálózata, elkötelezettségek és becsületbeli adósságok örökölt szövevénye, egymást követő nemzedékek során felhalmozódott jogok és kötelességek tőkéje, támasz, amely hatékonyan mozgósítható, valahányszor rendkívüli helyzetek szakítják meg a mindennapok rutinját.”²¹⁹ Természetesen minden ilyen kapcsolati tőke szimbolikus alapokon nyugszik.

²¹⁶ Hasonló Bourdieu szimbólum-fogalmához a frankfurti iskoláé is. Adorno például a következő példát hozza fel arról, hogy hogyan működik a *manipulatív* szimbolizáció: „A kempingezés, amely az egykori ifjúsági mozgalomban igen közkedvelt volt, tiltakozás volt a polgári unalom és a konvenció ellen. Az ember ki akart törni, kettős értelemben is. (...) Ezt a szükségletet az ifjúsági mozgalom elhalása után a kempingipar újra felkapta és intézményesítette. Arra ugyan nem kényszeríthette az embereket, hogy sátrakat és lakókocsikat vásároljanak számtalan segédeszközzel együtt, vagy hogy az emberekben egy erre irányuló vágyakozást teremtsen meg: de arra képes volt, hogy funkcionálizálja és az üzlet által reprodukálja az emberek szabadidő iránti vágyát, tehát amit az emberek egyébként is szeretnének, azt még egyszer rájuk erőlteti. Ezért sikerül a szabadidő integrációja ilyen zökkenőmentesen; az emberek nem veszik észre, hogy mennyire nem szabadok ott, ahol a legszabadabbnak érzik magukat”. (Kaschuba, 2004:81: eredeti: Adorno, Th. W. Freizeit. In: Adorno, Th. W. *Stichworte*. Frankfurt am Main, 1969:60. l. 66).

²¹⁷ Bourdieu, Id. mű, 156.

²¹⁸ Itt talán a „szimbolikus vagyon”, „kapcsolati vagyon” fogalom pontosabb lenne, a „tőke”-fogalomnak a munkaérték-elmélet által kialakított, és Bourdieu szóhasználatával nem egészen kompatibilis konnotációi miatt, (bár mint metaforák e fogalmak használhatóak).

²¹⁹ Bourdieu, Id. mű, 389.

Ugyanígy beszél Bourdieu „vallási tőkéről” is. (Más összefüggésben a „vallási mező” fogalmát használja. „Mezőn” ő lényegében egy társadalmi csoportnak és a csoport tevékenysége tartalmának együttesét érti; a vallás esetében a „vallási mező” létrejöttét a vallási specialisták elkülönülő – hatalmi – érdekének kialakulásához köti.²²⁰)

A szimbolizáció szempontjából e kategóriák jelentősége elsősorban abban áll, hogy kiemelik a szimbólumok rendkívül nagy társadalmi jelentőségét, amelyek *hol (hatalomvédő módon) elleplezik* a valóságos összefüggéseket,²²¹ *hol (hatalomromboló módon) kifejezik* új érdekek megjelenését és igénybejelentésüket a hatalomból való részesedésre.²²²

Bourdieu munkásságát sokan tekintik úttörőnek.²²³ Az mindenesetre tény, hogy új, nagy lendületet adott a szimbolikus jelenségek vizsgálatának, különösen a *hatalmi* szimbolikát illetően. De talán ugyanez nyújt leginkább támadási felületet is bírálói számára: Bourdieu kétségtől némileg túlfeszíti a hatalmi szempont érvényesítését. Amit ő hatalmi szimbolikaként értelmez, az az esetek nagy részében valóban az is, ám sok olyan (szimbolikus) társadalmi jelenség van, amelynek szimbolikája alapvetően *nem* hatalmi viszonylatokat jelez. (Egy-egy – a társadalmi munkamegosztásban sajátos szerepkörű – társadalmi csoportnak még az önérvényesítése sem feltétlenül

²²⁰ E „mező” létrejöttével szerinte olyan lényegileg új terep keletkezett, hogy emiatt nem tartható a mágikus gondolkodást a vallással együtt tárgyaló antropológusok álláspontja. Jogosan bírálja továbbá a vallást pszichológiai tényezőkből levezetők álláspontját, figyelmeztetve arra, hogy a valláshoz való *pszichológiai* viszony csak későbbi fejlemény, s így akik ilyenekre vezetnek vissza a vallási jelenségek keletkezését, saját koruk és társadalmuk viszonyait vetítik vissza egy bizonyosan nem ezek szerint a szempontok szerint szerveződő társadalomra.

²²¹ Például: „A vallási szakembereknek szükségképpen (még önmaguk előtt is) el kell titkolniuk, hogy harcaikban politikai érdekeik irányítják őket, mert ettől függ a szimbolikus hatékonyság, amellyel a harcokban rendelkezhetnek.” (Bourdieu, Id. mű, 196).

²²² Például: {A próféták szimbolikus harcának} „Ereje attól függ, mennyire alkalmas beszéde és gyakorlatja arra, hogy – csupán a szimbolizáció és a nyílt kifejtés révén elért szentesítő hatás segítségével – mozgósítsa a laikusok meghatározott csoportjainak vagy osztályainak lappangóan eretnek vallási érdekeit, s mennyire képes elősegíteni a meglevő (vagyis szacerdotális) szimbolikus rend megdöntését és e rend megdöntésének szimbolikus renddé való átalakítását, vagyis a szentség (azaz a ‘természetiesített’ önkény) megszenteltségtelenítését és a szentségtörésnek (vagyis a korlátok forradalmi ledöntésének) szentesítését”. (Bourdieu, Id. mű, 202-203).

²²³ „Bourdieu megvilágítja a ‘szociális különbségtétel’ minden mechanizmusát, melyek kulturális gyakorlatokként a különböző társadalmi csoportok elkülönítésére szolgálnak, és képzési stratégiákban, illetve ízléspreferenciákban fejeződnek ki. Ezzel megfejtette ‘az életstílusok terének’ szimbolikus nyelvtanát, amelyben a csoporthovatartozás és a társadalmi státusz a mindennapok apró szimbolikus gesztusain és kulturális mintáin keresztül határozódik meg.” (Kaschuba, 2004:92) „A kulturális másság éppen olyan helyzetekben és olyan helyeken válik világossá számunkra, ahol nem tudjuk megfejtetni, tehát nem is tudjuk követni a szimbólumok és rituálék kódját: ismeretlen kulturális összefüggések között zajló köszönések, étkezések, ünnepélyes alkalmak, vallásos ceremóniák esetében”. (Kaschuba, Id. mű, 159.)

hatalmi jellegű, s nem feltételezi mindenáron a másokkal való versengést, konfrontációt sem). Természetesen bármilyen szerep betöltése válhat hatalmi kérdéssé (de nem mindegyikből lesz hatalmi kérdés); s a szimbolikus jelenségek poliszémiája miatt a hatalmi szimbolika bármely jelenség szimbolikájának *csak az egyik* összetevője.²²⁴

Szerencsére Bourdieu is foglalkozik egyéb szimbolikus összefüggésekkel is,²²⁵ és sok más antropológushoz hasonlóan azt hangsúlyozza, hogy a szimbolikus jelenségek és a mindennapi élet megszerveződése párhuzamosan zajlik, s a társadalom egyes jelenségcsoportjainak inherens önfejlődése „összedolgozódik”: egyfelől, mint azt mi magunk is többször hangsúlyoztuk már, ezek *eredőjében* jön létre a *hic et nunc* valóság, másfelől az egyes jelenségcsoportok maguk is *hozzáigazodnak a többihez*, szemléletileg, szerkezetileg és gyakorlatilag egymással *kompatibilissé* alakulnak. S így nemcsak a társadalmi összhatás, hanem maguk az egyes individuális aktivitások is „eredőként” jönnek létre. (Ilyen eredők működnek Bourdieu „*habitus*”-fogalmában is, amely egyéni vagy csoportbeállítódást jelent; olyan beállítódást, amely *az ízlés, az attitűd, a gondolkodásmód, a szokások, az értékek*, stb. együttese, mindezek alakulásának következménye és mindezek alakulásának meghatározott irányba alakítója is egyben).

*

A kultúra építkezésének ezt a különböző alrendszerek összeadódó és egymást alakító, közös nevezőre hozó természetét több antropológus is felismerte, s különböző kategóriákban igyekeztek is ezt megragadni. Ezen alapul például a „*kultúra-személyiség*” irányzat kulcskategóriája: amit ők (metaforikusan) egy kultúra „személyiségének” neveznek, az pontosan az a közös nevező, amellyé a különböző alrendszerek összedolgozódnak.²²⁶ *Ruth Benedict* ezt – pontosabb kategóriahasználattal: a közös nevezőt „*mintának*” (*pattern*) nevezve – fogalmazza meg:

²²⁴ Ha a szimbólum sok más jelentése is kimondatik, a Bourdieu által kifejtettek is kevésbé vádolhatók elfogultsággal, egyoldalúsággal.

²²⁵ A szimbolizáció kutatása szempontjából nagyon revelatív például az a gondolata, hogy a szimbolikus gondolkodás (holisztikus természetének következtében) összeköttetést teremt tér és idő, az oppozicionális gondolkodás és az időbeli gondolkodás között, s ezáltal azokat egymásba átfordíthatóvá teszi. „Két egymást követő pillanat átfordítható egy időtlen viszony két ellentétes pólusává. Ebből következőleg, a társadalmi idő, mint zenei értelemben vett forma, azaz mint egy egymásutániség elrendezése olyan rendbe, melynek lényege, hogy csak az időben valósul meg, visszavezethető logikai oppozíciók időtlen rendszerére.” (Bourdieu, Id. mű, 330-331)

²²⁶ Ugyanazt az összefüggésrendszert ragadják meg, mint Bourdieu, csak éppen a másik oldalról: Bourdieu „*habitusa*” az egyes személyekben ragadja meg a különböző összetevők (s a különböző

„Kulturális antropológusként azt is feltételeztem, hogy a viselkedés legizoláltabb részei között is van valamilyen rendszerszerű kapcsolat. Komolyan vettem azt a módot, ahogy a részletek százai mindent átfogó mintákká alakultak. (...) a gazdasági magatartás, a családi rendszerek, a vallási rítusok és a politikai célok fogaskerékszerűen egymáshoz kapcsolódnak. Egyes területeken a változások gyorsabban történnek, mint máshol, és nagy feszültséget okoznak, de maga a feszültség a konzisztencia iránti igényből ered. (...) A vallási dogmák, a gazdasági gyakorlatok és politikák nincsenek különálló, tiszta tavacskák gátjai közé szorítva, hanem túlfolynak feltételezett határaikon, és vizük szétválaszthatatlanul összekeveredik. Mivel ez mindig igaz, a kutató minél inkább megosztja vizsgálatát a gazdaság, a nemek, a vallás és a gyermeknevelés jelenségei között, annál jobban képes követni, hogy mi is történik az általa tanulmányozott társadalomban”.²²⁷

Benedict a „minták” jellegét elemezvén voltaképpen a szimbolizáció működéséről beszél, hiszen a különböző társadalmi hatások éppen azért tudnak „mintákká” összeállni, mert olyan szimbólumokat hívnak életre, amelyekben a különböző léterületek

társadalmi alrendszerek hatásainak) eredőjét, a „kultúra-személyiség”-iskola az egyes társadalmakban teszi, s amikor a „személyiség”-metaforát alkalmazza a társadalomra/kultúrára, akkor tulajdonképpen azt a „személyiségyszerű” viselkedés-meghatározót vetíti ki a társadalomra, amit Bourdieu később „habitusnak” nevez.

²²⁷ (Lásd: Benedict, 2006:32.) Ralph Lintonnál így összegződik az alapgondolat: „Minden társadalom megszerveződése és bármelyik társadalom léte, mint olyan, a kultúrán múlik. Közösén birtokolt elgondolások, szokások és attitűdök, stb., amelyek lehetővé teszik egyének egy csoportja számára, hogy társadalomként megszerveződjenek és működjenek.” Ezt az irányzatot gyakran támadják azzal (olykor jogosan), hogy a „kultúra-személyiség” fogalmában (a „nemzetkarakterológia” fogalmához hasonlóan) elmosódnak az egyéni különbségek, túlhangsúlyozódik az adott kultúra egy-egy vonása, és ez tápot ad a nemzeti-kulturális előítéletnek. Bár Linton maga is hangsúlyozza, hogy az nem igaz, hogy az egy kultúrához tartozó minden személy hasonlóan viselkedik, a kritikusoknak igazat kell adnunk abban, hogy maga ez a metaforikus kategória nem szerencsés, mert a „személyiség” és a „kultúra” működésének törvényei az itt most általunk is hangsúlyozott párhuzam, és a szimbólumok általi összeköttetés ellenére azért lényegében különbözőek. (Lásd Linton, In: Bohannan-Glazer, 1997:285 illetve 286-287.). A szimbólumok szerepével azonban Lintonnál más vonatkozásban, a társadalmi státuszok kapcsán is találkozunk. „Minden társadalomban kijelölnek bizonyos dolgokat hivatkozási pontokként, amelyek szerint a státuszok tulajdonítása történik. Az erre a célra kiválasztott dolgok mindig olyan természetűek, amelyekről már a születéskor meg lehet bizonyosodni, és így lehetővé válik elkezdni az egyént felkészíteni potenciális státuszaira és szerepeire. A legegyszerűbb és legegyetemesebb ilyen referenciapont az egyén neve. A kor legalább ilyen gyakran fordul elő, minthogy mindenki ugyanazt a növekedési, érési, hanyatlási ciklust járja be, és azok a státuszok, amelyek betöltését a kor határozza meg, pontosan megjósolhatók előre, és így folyhat a rájuk való felkészítés is. (...) Végül, itt van az egy bizonyos társadalmilag megállapított csoportba való beleszületés kérdése, mint amilyen az osztály vagy a kaszt. Ennek a referenciafajtának a használata általános, de nem egyetemes.” (Linton, In: Bohannan-Glazer, Id. mű, 269). Az ilyen, különböző alapon kialakult státuszok mindegyike szimbolikus, mert 1) a státuszban mindig egy általános szabály jelenik meg, amelynek minden konkrét esetre hatnia kell; 2.) a státuszt mindig *indokolni* kell valamivel, és az indoklás és az indokolt között szimbolikus kapcsolat van is.

tapasztalatai (a szimbolizáció törvényeinek megfelelően) egyszerre jelennek meg részekként és Egésként, s ami e szimbólumokban az „Egész”, az maga az, amit Benedict „mintának” nevez.²²⁸

{Marcel Mauss ugyanerről beszél – csak nem a végeredményt nevezi el, hanem az összegződési folyamatra koncentrál.²²⁹ A nyári és téli év-fél szimbolikus szerepének leírásakor állapítja meg, hogy ezek szimbolikája milyen módon érvényesül az eszkimó társadalom életének minden szeletében:²³⁰ „Az eszkimó társadalmak (...) egy olyan fajta tapasztalat ritka példáját szolgáltatják, amit Bacon ‘kulminánsnak’ nevezett volna. Náluk ugyanis pontosan akkor, amikor a csoport formája megváltozik, egy csapásra láthatjuk átalakulni a vallást, a jogrendet, az erkölcsöt is. Ez a jelenség pedig, ami olyan tiszta, olyan pontos, mintha laboratóriumban szerezni rólunk tapasztalatot, minden évben, tökéletesen, változatlanul lejátszódik.”}

Néhány további irányzat – és a szimbolizáció

A kulturális antropológiára is nagy hatást gyakorolt a 20. század két, a társadalomtudományokban talán legtöbbet hivatkozott elmélete, a marxizmus és a pszichoanalízis. A pszichológia és a társadalomfilozófia viszonyát a szimbolizációhoz külön tanulmányokban tervezzük elemezni. Itt csak a két elmélet egyes, a szimbolizáció kérdéseit is érintő vulgarizációiról ejtenénk néhány szót. A vulgármarxisták (s itt mindenképpen hangsúlyozni kell, hogy az eredeti elmélet *vulgarizátorairól* van szó) vagy úgy fogták fel a szimbólumokat, hogy azok közvetlenül *tükröznek* társadalmi

²²⁸ Az általa a különböző kultúrákban elkülönített „minták” egyébként nem állnak távol a nemzetkarakterológiai koncepcióktól; Benedict elkötelezetten érvel az ilyen típusú szimbólumelemzések mellett. „Nem bízhatunk száz százalékgig abban, amit az egyes népek mondanak saját gondolati és viselkedési szokásaikról. (...) Az egyes népek más és más lencsén keresztül szemlélik az életet. Nehéz tudatosítani azt a szemet, amin keresztül látunk. Minden nép természetesnek veszi azt, és az embereknek az adott népre jellemző életfelfogását biztosító fókuszálás és perspektíva módját Isten által elrendezett képnek tekinti. (...) Ha ismerni akarjuk a szemüvegeket, kitanítunk egy optikust, és elvárjuk tőle, hogy képes legyen leírni bármely lencsének a formáját, amelyet hozzá viszünk. Egy napon bizonyára fel fogjuk ismerni, hogy a társadalomtudósok feladata ezt megtenni a jelenkori világ nemzeteivel”. (Benedict, Id. mű, 33).

²²⁹ Amit ő a „kulmináns tapasztalat” fogalmában próbál megragadni.

²³⁰ Mauss leírása szerint az eszkimók életformája teljesen kettős: a társadalom (nyári/téli) születési csoportok szerint tagolódik; a nyár a tengeri, a tél a szárazföldi életformához kötődik; a másik évszak tárgyai az adott évszakban, illetve az adott évszakhoz kötődő szimbolikus összefüggésekben tabuk; nyáron nukleáris családban élnek erős apai hatalommal, a nemzetség gyengébb befolyásával, télen nagy családban, az apa kisebb, a nemzetség nagyobb szerepével, stb. (Lásd Mauss, Id. mű, 509).

viszonyokat (a végső, „tükrözött” alapnak a munkát tekintve); vagy – gyanakvással kezelve minden szimbolizációt –, mindent, ami szimbolikus, valamiféle mellébeszélésnek tekintettek.²³¹

A vulgármarxizmus koncepciója szerint az ember legfőbb specifikuma az, hogy *szerszámkészítő* lény.²³² Mindent ebből próbáltak levezetni. Többször céloztunk azonban már arra, hogy a kulturális antropológiai tapasztalat ezt az egytényezős magyarázatot nemigen igazolja. Mivel a különböző tényezők eredőjeként létrejövő összefüggésekben való gondolkodás (amire példaként Bourdieu, Benedict vagy Linton szemlélete kapcsán utaltunk) jóval meggyőzőbb, sok antropológus inkább az összeegyeztetés útját választja.

„Mind a nyelv, mind a szerszámkészítés ugyanazokat az alapvető szimbolikus képességeket követeli meg. És a konkuráló fejlődés, a térbeli analógia, mindegyiknek a javára vált. A szerszámok a testrészek, főképpen a kéz és a fog használatát – a térbeli viszonyok, valamint az ember természettől adott cselekvőképességének kitársításával és kiaknázásával terjesztik ki”.²³³

A freudizmus dogmatikusai egy másik fajta leegyszerűsítés, a pánszexualizmus jegyében érvelnek. Ez is nyilvánvalóan leegyszerűsítő egyszálúsítás: a szexuális szimbolika sok mindenben jelen van, és ennek felfedezése kétségkívül jelentős

²³¹ Az „őstörténettel” foglalkozó Szemjonov például a mágiával foglalkozván elképesztően korlátolt okfejtésében a szimbolikus cselekedeteket *élősdinek* nevezi, mert szerinte azok a gyakorlati tevékenységek kárára, azok helyett működnek...: „az ember gyakorlati tevékenységének egy meghatározott fejlődési szakaszában a tevékenység szükségszerűen kettévált a kívánt eredmény elérését szolgáló, a kívánt eredmény eléréséhez objektíve szükséges tevékenységre, s a szóban forgó eredmény elérését csak szimbolikus, formálisan szolgáló, *szükségtelen és haszontalan*, de az eredmény elérése szempontjából mégis teljességgel szükségesnek tekintett tevékenységre. A szimbolikus gyakorlati tevékenységet a reális gyakorlati tevékenység *tehetetlensége* hívta életre. A szimbolikus gyakorlati tevékenységi mód a reális gyakorlati tevékenységi mód tehetetlenségének illuzórikus gyakorlati ellenszereként jött létre. Az eleven emberi gyakorlat testén *élősdiként* jelent meg. Ez az élődi, illuzórikus tevékenységfajta, azáltal, hogy *elrabolta* a reális tevékenységhez szükséges idő és erő egy részét, megjelenésének *legelső pillanatától károsan hatott* az eleven reális gyakorlati emberi tevékenység fejlődésére” (Szemjonov, 1973:302). Jóval megengedőbb a szimbolizációval szemben egy másik szovjet őstörténész, Anyiszimov, aki a munkát elképzelhetetlennek tartja a munkafolyamat *elképzelése* nélkül, s mert az elképzelés már az elképzelt dolog szimbóluma, (ezt a fogalomképzést neveztük korábban „elsődleges szimbolizációnak”), ezért legalábbis ennek az elsődleges szimbolizációnak elismeri a jelentőségét, sőt, azt is hangsúlyozza, hogy ez köti össze az egyént az emberi társadalommal, hogy fontos szerepet játszik a társadalmasodásban (Lásd: Anyiszimov, 1981:281.)

²³² Rokon ezzel a gondolattal azon evolucionisták érvelése, akik mindenáron fizikai-energetikai alapokra próbálnak kulturális fejleményeket visszavezetni. Mint például a korábban (a 46. lábjegyzetben) idézett Sahlins.

²³³ LeCron-Foster, In: Hoppál–Niedermüller, 1983:38.

érdeme Sigmund Freudnak, de ő és követői gyakran olyasmikbe is belemagyarázzák a szexuális-genitális szimbolikát, ahol nem erről van szó;²³⁴ ott is ilyen „szimbolikát” látnak, ahol nincs is szimbolikus jelentésáttétel; illetve ehhez az egyetlen magyarázathoz ragaszkodnak, amikor az adott szimbólum sokkal gazdagabb jelentéskörrel bír.²³⁵ Jellemző például, hogy a táplálékhoz/táplálkozáshoz is szexuális szimbolikát társítanak, holott a táplálkozás legalább olyan elsődleges késztetés, mint a szexuális. Mind a vulgármarxizmus, mind a túlszexualizált pszichoanalízis jó példája annak, hogy rossz szimbolizáció akkor jön létre, amikor a poliszémiát (lényegében egyjelentésű) allegóriává redukálják. A freudizmus egy másik, a szimbólumokhoz való viszonyukat is meghatározó téves premisszája, hogy a két nemhez tartozók *individuális* viszonyait tekinti kiindulópontnak, pedig a *nemek általános viszonya* ezt megelőzi. (Az Ödipusz-komplexust is az általános férfi/nő viszonyból és nem individuális viszonyokból lehet levezetni). Általában is szemükre vethető az ontogenezis/filogenezis viszony eltorzítása. A filogenezis egy részét lehet hajdani ontogenetikus fejleményekből magyarázni, de az ontogenezist lehetetlen filogenezis nélkül levezetni: ez az elsődleges. Egy másik jellemző szemléleti hibájuk, hogy gyakran összekeverik az ember *társas* szükségletét a szexuális szükséglettel, és minden társas szükségletet is a szexuálisra vezetnek vissza.

A freudizmus és a kulturális antropológia szemléletének összedolgozási kísérlete talán a leginkább Róheim Géza munkásságát jellemzi. Róheim valamennyire látja a fenti problémákat, de megoldani nem tudja:

„a legtöbb antropológus egyetért velem abban, hogy van valamilyen korreláció a gyermekkori élmények és a kultúra között, de valószínű, hogy hajlamosak az okozati összefüggést az ellenkező oldalról szemlélni, és azt mondják, hogy a kulturális minta egyebek között a gyermekkori élmények típusát is meghatározza. (...) Ha egy lépéssel továbbmegyünk, és azt, amit a szülők tesznek, az ő

²³⁴ Gyakran egyes speciálisan európai tapasztalatokat próbálnak (némileg etnocentrikus módon) ráerőszakolni más kultúrák értelmezésére. Linton kritikája is elsősorban a szimbolika kultúrafüggőségére emlékezteti a freudista antropológusokat. Malinowski hisz ugyan a tudattalan szerepében, és a mítoszokban megjelenő, akár szexuális tartalmú szimbolikus formákban is. De a kulturális kondicionálás híveként ő is bírálja Freud univerzális receptjét. (lásd in: Firth, 1973:153).

²³⁵ A szimbolizációról szóló átfogó munkájában Firth is azzal bírálja a freudistákat, hogy egyrészt nem minden szimbólum megy vissza a tudattalanra, mint ők állítják, másrészt nem minden szimbólum szexuális, és ami szexuális az sem mindig a genitáliákhoz kapcsolódik, mint az ő elemzéseikben. (Firth, Id. mű, 51).

gyermekkorukból kiindulva értelmezzük, rögtön láthatjuk, hogy ördögi körben forgunk, és ahhoz a régi problémához érkeztünk el, hogy mi volt előbb: a tyúk vagy a tojás.”²³⁶

Ha elfogadjuk Róheim „tyúk/tojás probléma” hasonlatát, akkor éppen ezen keresztül láthatjuk a freudista megoldás leegyszerűsítő jellegét. A „tyúk-tojás” viszonyban is a filogenezis a meghatározó, vagyis a tojás, (a szaporítósejt, ami előbb van bármely tyúknál). A *kultúrát* hasonlóképpen problematikus az egyedeket ért gyermekkori traumákból levezetni, ahogy a freudizáló antropológusok teszik. A felnőtt *személyiség* alakulásának lehetnek ilyen magyarázatai, de azok sem kizárólagosak: sok egyéb magyarázat is van. A kultúra pedig nem kizárólag a gyermekkori élményekből,²³⁷ hanem *felnőttek* – és embercsoportok, sőt: az emberiség – viszonyaiból épül.²³⁸

A kognitivistától a feministáig

Lévi-Strauss kapcsán szó volt arról, hogy a „kommunikáció” fogalma miként és miért tett szert központi jelentőségre a huszadik században. A digitális kultúra kialakulása, a komputerezáció hasonlóképpen kulcsszerepbe juttatta a *kognícióval* kapcsolatos kérdéseket, hiszen a számítógépek tervezői alapvetően az emberi kogníció gépi áttételét igyekeznek megvalósítani. Nem csodálható tehát, hogy a kognitív szempon-
tok mind nagyobb hangsúlyt kaptak a pszichológiában, a filozófiában – és a kulturális antropológiában is. Mivel az emberi kognitív tevékenység fogalmi-logikai alapjai az elsődleges szimbolizáción nyugszanak, s mivel az emberi kognitív tevékenység (ahogy e tanulmány első részében igyekeztünk kifejtetni) nem nélkülözheti a másodlagos szimbolizációt sem, kognitív megközelítéssel is sok minden megtudható a szimbolizációról. A kognitivista megközelítés és a vele párhuzamba hozható nyelvfilozófiai szemlélet hatott az olyan antropológiai fejleményekre, mint például az *interpretáció* (például Geertz és követői általi) fókuszba állítása.

²³⁶ Róheim, 1984:619-620.

²³⁷ Persze e gyermekkori élmények beépülnek a felnőttek tudatába és ily módon ezek is szerepet játszanak a kultúraalakításban, de mindenképpen a felnőttek társadalmi tudatán átszűrve válnak kultúraalakító tényezővé.

²³⁸ Róheim egyébként egy ponton meg is hátrál: „nem szándékozom túl mereven ragaszkodni ehhez az elmélethez, mintha ez *{tudniillik a freudista magyarázat}* a csoportkarakter végleges determinációját jelentené, ami ezentúl véglegesen a gyermekkori traumák, a felnőtt szublimációk és ugyanazoknak a gyermekkori traumáknak az ismétlése körül forog, ugyanabban a körben.” (Róheim, Id. mű, 626).

„Az egyszerű ‘Meleg van’ kijelentés más jelentéssel bír egy szemináriumi órán, mint egy építkezésen. Még ha a megjegyzés mindkét helyen minden további kommentár nélkül hangozna is el, már az eltérő fizikai és társadalmi munkakörülmény is eltérő szemantikákra utal. A kontextus tehát speciális jelentéseket kölcsönöz, mert az elmondottakhoz a hallgatóság és a társadalmi terek adják hozzá saját értelmezésüket, vagyis a mondatot már rögtön ‘értelmezve’ hallják meg. Ezek az interpretációs kontextusok még ennél is bonyolultabban alakulnak, ha nem egy egyszerű mondatról, hanem a már jelentésében is komplex jelképről és rituáléről van szó. Ezért a kultúra szemiotikájának feladata ennek a komplexitásnak a megfejtése, vagyis egy jelkép-, és jelrendszer egyes elemeinek mindenkori jelentés-összefüggésben történő rekonstrukciója, így a ‘kulturális nyelvtan’ szabályainak felfedése.”²³⁹

A kognitív antropológia számára elsődleges fontosságúak a kategóriák. A kulturális antropológia klasszikusai számos szempontból vizsgálták a kultúrák (és azok szimbólumainak) különbségeit. A kognitivisták ebben a *kategóriaahasználat különbségeire* (s ebből következően a szimbólumok vonatkozásában elsősorban az elsődleges szimbolizációra) próbálnak koncentrálni. A kognitív antropológia szkeptikus abban, hogy különböző kultúrák, emberek ugyanazt értik-e ugyanazon a kategórián. Rögzíteni akarja, hogy mely dolgokat tartunk egy kategóriába tartozónak, melyeket egy nagyobb kategória részének, és mik tartoznak még ahhoz a kategóriához?²⁴⁰ Tyler például úgy határozza meg a programját, hogy a kulturális antropológiát le kell szűkíteni a mentális dolgok vizsgálatára, és ezek formai elemzésére.²⁴¹ A kognitivisták ebben is Lévi-Strauss strukturalizmusával mutatnak rokonságot.

Ám ebből a kiindulásból is el lehet jutni a szimbolikus gondolkodás szerepének felismeréséig, mint például *Dan Sperber* gondolatmeneteiben.

„Amikor egy adott kontextusban egy kiegészítő inger észlelési képzete nem dolgozható fel teljes egészében a racionális megoldás számára, abban a pillanatban rendelkezésre álló források alapján, szimbolikus feldolgozás fog bekövetkezni.”²⁴²

²³⁹ Kaschuba, 2004:160

²⁴⁰ Tyler, In: Biczó, 2003:94.

²⁴¹ (Lásd, Tyler, In: Biczó, Id. mű, 96-97). A „szimbólum” parttalan fogalmánál jobban kedvelik például a racionális „klasszifikáció” és „kategorizáció” kategóriákat, s ez óhatatlanul hozza magával, hogy inkább keresnek A = A típusú azonosságokat, mintsem a szimbólumok „A = A és ugyanakkor A nem = A” belső ellentmondásokat is feltételező egységét.

²⁴² Sperber, In: Hoppál–Niedermüller, 1983:62.

„...amikor a racionális megoldás túlterhelődik, az így kiváltott szimbolikus feldolgozás abból áll, hogy a hosszú távú memóriában rendelkezésre álló információk alapján további premisszákat keresünk, melyek, ha kezdetben rendelkezésre álltak volna, lehetővé tették volna a kezdeti betáplált információ racionális feldolgozását.”²⁴³

„Nem racionalitást, hanem csak tudást sajátítunk el. Ez a racionális feldolgozás számára rendszerbe rendeződik, lehetővé téve ezzel az egyénnek, hogy több információt dolgozzon fel azzal a racionális megoldással, amellyel kezdettől fogva rendelkezett. Az automatikusan szimbolikus módon feldolgozott ingerek skálája ennek megfelelően csökken. Azonban nem szükséges csökkentenie a szimbolikus gondolkodás átfogó alkalmazását, mivel az más tényezőktől is függ”.²⁴⁴

A szimbolikus gondolkodást *Abner Cohen* is (aki mára a politikai antropológia egyik klasszikusának tekinthető) a racionális gondolkodással állítja szembe és Kant kategorikus imperatívuszában eredezteti (amelyet nem lehet egyszerű oksági kapcsolatokból levezetni: az erkölcsi parancs Kant értelmezésében az ember és a természeti világ közvetlen összekötője, amelyen keresztül „az igazi világ” megtapasztalható). Ez nehezen választható el az egyén és társadalom, az ember és a világegyetem összeköttetését biztosító szimbolizációtól. Cohen is aláhúzza: a szimbólumok *közvetítők a szubjektív és az objektív között*. A szubjektív a szimbólummá váláson keresztül mások által is elfogadottá lesz. (És a kanti kategorikus imperatívusz éppen ezen keresztül gyakorol hatást az egyes egyénekre).

„A szimbólumok lényegében objektív formák. Eredetileg ezek lehetnek ugyan az egyén saját tapasztalatán keresztül teremtett, spontán megnyilvánulások, ám általános érvényűvé válnak, amikor a társadalmi egymásrahatás során mások is elfogadják őket. Ami eredetileg szubjektív és egyéni, most objektív és közösségi

²⁴³ Sperber, In: Hoppál–Niedermüller, Id. mű, 66.

²⁴⁴ (Sperber, In: Hoppál–Niedermüller, Id. mű, 64.) Sperbernek e tanulmány első részében említett, híressé vált (és Dawkins „mém”-elméletével rokonítható) „fertőzés-elmélete”, miszerint a kultúra egyéni innovációkból fertőzőszerűen terjed szét szintén a szimbolikus gondolkodás jelentőségét tanúsítja, hiszen ezt a szétterjedést éppen az egyénit az osztársadalmival összekötő szimbolizáció teszi lehetővé.

lesz. Olyan öntörvényű valóságot alakít ki, mely kötelezővé válik, és az egyénre kényszert gyakorol.”²⁴⁵

Cohen a szimbólumok szerepét rendkívül fontosnak tartja. Megállapítja, hogy megfigyelhetünk ugyan individuumokat, de a köztük lévő kapcsolatok olyan absztrakciók, amelyeket csak szimbólumokon keresztül érthetünk meg.²⁴⁶ Bourdieuhöz hasonlóan a szimbólumok szerepét egy politikai rendszer fenntartásában (például az elnyomók és elnyomottak közti közös szimbólumok integráló hatása által) nagyobb súlyúnak tartja, mint az erőszakot.²⁴⁷ De akárcsak Bourdieu, ő is hangsúlyozza a másik oldalt: a szimbólumoknak a változásokban játszott szerepét. Akik ilyenkor megfelelő szimbólumokat használnak, ezek elfogadtatásával vezető szerepre tehetnek szert.²⁴⁸

A szimbólumok létrehozásának, a szimbolikus nyelvnek a figyelem előterébe kerülése szükségképpen teszi hangsúlyossá a *tematizáció nyújtotta hatalom* kérdését, (és a különböző hegemoniák szimbólumokon keresztül való érvényesítésnek bírálatát). Erős például a több évszázados (évezredes) férfi-hegemonia esetén kritikája. *Sally Slocum* például „A gyűjtögető asszony: férfi egyoldalúság az antropológiában”²⁴⁹ című írásában felveti: az alapvető probléma az, hogy a hátrányos helyzetű csoportok – *éppen a szimbolizációnak köszönhetően* – átveszik az uralkodó csoportok uralkodó diskurzusait, kérdésfelvetéseit, (s ez történik a férfi/nő viszonylatban is); a nők mindmáig a férfi-tematizációt követik.²⁵⁰ Cohennek és Slocumnak igaza van annak a már lassan kétszáz éves felismerésnek hangoztatásával, hogy mindig az uralkodó

²⁴⁵ (Cohen, In: Hoppál–Niedermüller Id. mű, 71). Edgar Morin – nyilván a racionális, fogalmi-logikai gondolkodásra fókuszálva – hiányként fogalmazza meg azt, amit éppen a szimbolikus gondolkodás képes nyújtani. „Gondolkodásunkból és kultúránkból lényege szerint hiányzik az a paradigma /.../ amely az egységet és a különbözőséget mintegy unitas multiplexként kapcsolná össze.” (Kamper-Wolf, 1998:20).

²⁴⁶ Cohen, 2002:39.

²⁴⁷ Meg is kapja ő is ugyanazt a kritikát, mint Bourdieu (tudniillik, hogy túldimenzionálja a hatalmi szempontokat).

²⁴⁸ Cohen, Id. mű, 39.

²⁴⁹ Lásd: Slocum. In Biczó, 2003:194.

²⁵⁰ Egy konkrét afrikai kultúra működésének elemzésével alátámasztja e gondolatokat *Melissa Llewelyn-Davies*: „Nők, harcosok és pátriárkák” című írása is. *Sherry B. Ortner* „Nő és férfi, avagy természet és kultúra” című tanulmánya viszont az elfogulatlanabb elemzés szükségességére figyelmeztet azáltal, hogy felhívja a figyelmet: általában *különböző* szimbolizációk vannak *egyszerre* jelen, s ezért nem könnyű megállapítani, melyik mennyire érvényes. (Kína példáját hozza fel, ahol a jin/jang-elv a férfi/nő szerepet bizonyos szempontból egyenrangúnak mutatja, a patrilineáris leszármazás férfi, Kuan Jin istennő meghatározó szerepe női dominanciát sugall). A kérdés valóban nem könnyen orvosolható.

csoportok gondolatai az uralkodó gondolatok, (amelyet az alávetettek is átvesznek), s ez újabb oldalról emeli ki a szimbolizáció óriási jelentőségét.²⁵¹

*

A huszadik század közepére a szimbólum központi jelentősége egyre nyilvánvalóbb lett. Nem tekinthető véletlennek a szimbólumok elemzését most már valóban az antropológiai kutatás középpontjába helyező szimbolikus antropológiai iskola megszületése. Ezen iskola néhány legjelentősebb alakjának a szimbolizációról kialakított nézeteit tekintjük át, s kíséreljük meg valamiféle rendszerbe állítani a bemutatott álláspontok sokaságát tanulmányunk következő, utolsó részében.

Hivatkozások

- Anyiszimov, A. F. (1981): Az ősközösségi társadalom szellemi élete, Kossuth, Budapest
- Bachofen, Johann Jakob (1978): A mítosz és az ősi társadalom, Gondolat, Budapest
- Balázs Géza – Takács Szilvia (2009): Bevezetés az antropológiai nyelvészetbe, Pauz-Westermann–Inter–PRAE. HU, Celldömölk-Budapest
- (Fulton) Benedict, Ruth: A kultúra integrációja. In: Bohannan-Glazer, 1997, eredeti: Benedict, R. 1934 Patterns of Culture. Houghton Mifflin Co., Boston)
- Benedict, Ruth – Szadahiko Mori (2006): Krizantém és kard (A japán kultúra újrafelfedezése). Nyitott könyvműhely, Budapest
- Biczó Gábor (szerk.) (2003): Antropológiai irányzatok a második világháború után, (Antropos sorozat) Csokonai Kiadó, Debrecen (Eredeti: R. Jon McGee–Richard L. Warms (eds.): Anthropological Theory, Mayfield Publ. Co., London-Toronto, 1996)
- Boas, Franz (1975): Népek, nyelvek, kultúrák (Válogatott írások). Gondolat, Budapest

²⁵¹ Ám éppen ezért nem lehet pusztán a tematizáló csoportok cseréjével megoldást találni. (Spartacustól a Fekete Párducokig számtalan példáját mutatja a történelem, hogy az elnyomottak, amikor hatalmi helyzetbe kerülnek, – tudatuknak a korábbi időszak szimbolikájával való áthatottságának köszönhetően – ugyanazokat a dominanciákat próbálják – ellenkező előjellel – érvényesíteni). Igazi megoldást mindig csak olyan új paradigma létrejötte hoz, amely egyúttal teljesen új szimbolikus alapokra is helyeződik, s a korábbi elnyomó/elnyomott viszonyok helyébe minden szereplőre érvényes, azokat új szimbolikával közös nevezőre hozó új viszonyokat állít.

Boas, Franz: Az etnológia módszerei. In: Bohannon–Glazer, 1997:154-155; eredeti: in American Anthropologist 1920, 22/4.)

Bohannon, Paul – Glazer, Mark (szerk., bev.) (1997): *Mérőföldkövek a kulturális antropológiában*. Panem – McGraw-Hill, Budapest

Bourdieu, Pierre (1978): A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése. Gondolat, Budapest

Eliade, Mircea (1987): A szent és a profán. Európa, Budapest, (Mérleg könyvek)

Cohen, Abner (2002): Politikai antropológia: a hatalmi relációk szimbólumainak elemzése. *Kultúra és Közösség*, III:35-48.

Darnton, Robert (2000) Történelem és antropológia. In: Sebők Marcell (szerk.) Történeti antropológia. Replika kör, Budapest. Eredeti: Darnton, R.: History and Anthropology. In. Darnton, R.: The Kiss of Lamourette. Reflections in Cultural History. New York, 1990:329-354.

Eliade, Mircea (1993): Az örök visszatérés mítosza. Európa, Budapest

Eliade Mircea (1994): Vallási hiedelmek és eszmék története I. Osiris-Századvég, Budapest

Firth, Raymond (1973): Symbols, Public and Private. Cornell University Press, Ithaca, New York (Symbol, Myth and Ritual Series)

Frazer, James George (1965): Az aranyág. Gondolat, Budapest

Geertz, Clifford (1994): Az értelmezés hatalma. (Antropológiai írások). Századvég, Budapest

Hoppál Mihály – Niedermüller Péter (szerk.) (1983): Jelképek – kommunikáció – társadalmi gyakorlat. (Válogatott tanulmányok a szimbolikus antropológia köréből). Tömegkommunikációs Kutatóközpont, Budapest.

Hubert, Henri – Mauss, Marcel (2000) Rövid tanulmány az idő képzetéről a vallásban és a mágiában. In: Fejős Zoltán (szerk.) Idő és antropológia. (Osiris Könyvtár), Osiris, Budapest. Eredeti: Hubert, H. – Mauss, M.: Études sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie. In: Mélanges d'histoire des religions. Alcan, Paris, 1909:189-229.

Kamper, Dietmar – Wolf, Christoph (1998): Antropológia az ember halála után. József Könyvek, Budapest

Kaschuba, Wolfgang (2004): Bevezetés az európai etnológiába. (Antropos sorozat) Csokonai, Debrecen

- Kroeber, Alfred Louis (1997): A kultúra fogalma a tudományban. In: Bohannan–Glazer, 175; eredeti: Kroeber, A. L. 1952 *The Nature of Culture*. University of Chicago Press, Chicago
- Lévi-Strauss, Claude (1): A struktúrafogalom az etnológiában. In: Bohannan–Glazer, 1997:580; eredeti: Lévi-Strauss, C., 1958 *Anthropologie structurale*. Plon, Paris
- Lévi-Strauss, Claude (2): Asdiwal története. In: Bohannan – Glazer, 1997:648; eredeti: Lévi-Strauss, C., 1973 *Anthropologie structurale deux*. Plon, Paris)
- Lévi-Strauss, Claude (2001): *Strukturális antropológia I-II*. Osiris, Budapest, (Osiris Tankönyvek)
- Linton, Ralph (1997) Kultúra és normalitás. In: Bohannan–Glazer, 286-287, eredeti: Devereux, George (ed.): 1956 *Culture and Mental Disorders*. Charles C. Thomas, Springfield
- Linton, Ralph (1997) Státus és szerep. In: Bohannan–Glazer, 269, eredeti: Linton, R.: 1936 *The Study of Man: An Introduction*. Englewood Cliffs, New Jersey
- Malinowski, Bronislaw (1972): *Baloma*. Gondolat, Budapest
- Malinowski, Bronislaw (1997): A csoport és az egyén a funkcionális elemzésben. In: Bohannan–Glazer, 380. Eredeti: Malinowski, B.: 1939 *The Group and the Individual in Functional Analysis*. American Journal of Sociology XLIV.
- Mauss, Marcel (2000) *Szociológia és antropológia*. Osiris, Budapest, (Osiris könyvtár)
- Radcliffe-Brown, Alfred Reginald (2004): *Struktúra és funkció a primitív társadalomban*. Csokonai, (Antropos), Debrecen
- Róheim Géza (1984): *Primitív kultúrák pszichoanalitikus vizsgálata*. Gondolat, Budapest
- Sahlins, Marshall D. (1997): Specifikus és általános evolúció. In: Bohannan–Glazer, 495-496; eredeti: Sahlins, M. D. (1960) *Evolution and Culture*. University of Michigan Press, Ann Arbor
- Sapir, Edward (1997): A nyelvészet mint tudomány. In: Bohannan–Glazer, 214. Eredeti: *Language* 5 (1929).
- Sebők Marcell (szerk.): (2000) *Történeti antropológia*. Replika kör, Budapest
- Spencer, Herbert (1909): *Alapvető elvek*. Gill Károly Könyvkiadó vállalata, Budapest
- Spencer, Herbert (1997): A társadalom evolúciója. In: Bohannan, P. – Glazer, M. (szerk., bev.) *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Panem – McGraw-Hill, Budapest, eredeti in: Carneiro, Robert R. (ed.) (1967): *The Principles of Sociology*, Univ. of Chicago Press, Chicago

Szemjonov, Jurij I. (1973): Hogyan keletkezett az emberiség? Kossuth, Budapest

Tylor, Edward Burnett (1997) A primitív kultúra. In: Bohannan, P. – Glazer, M. (szerk., bev.) *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Panem – McGraw-Hill, Budapest; eredeti: Tylor, E. B. (1871): *Primitive Culture*. J.Murray, London

White, Leslie A. (1997) Az energia és a kultúra evolúciója. In: Bohannan – Glazer, 462. Eredeti: White, L. A.: (1949) *The Science of Culture*. Farrar, Strans & Giroux, New York

Whorf, Benjamin Lee (1997) A szokványos gondolkodás és viselkedés viszonya a nyelvhez. In: Bohannan–Glazer, 222. Eredeti: Spier, Leslie (ed.): (1941) *Language, Culture and Personality. Essays in Memory of Edward Sapir*. Wisconsin Sapir Memorial Publication Fund, Menasha.

A szimbólumok és a szimbolizáció kérdései a kulturális antropológiában III.²⁵²

(A szimbolikus antropológia és a szimbolizáció)

„Our concept of what a symbol is depends on our view of the nature of reality”

(Raymond William Firth)²⁵³

A szimbólumok elemzését most már valóban az antropológiai kutatás középpontjába helyező szimbolikus antropológiai iskola megszületése, ez iskola néhány legjelentősebb alakjának a szimbolizációról kialakított nézeteit tekintjük át, s kíséreljük meg valamiféle rendszerbe állítani a tanulmány három részében bemutatott álláspontok sokaságát tanulmányunk itt következő, utolsó részében.

Mary Douglas

McGee és Warms abban látják Mary Douglas jelentőségét a szimbólumok kutatásában, hogy míg Turner a szimbólumok kulturális funkciójára, a *társadalmat fenntartó szerkezetre*, Geertz pedig jelentésükre figyel, s arra, hogy hogyan áll össze ezekből a *világkép*, Douglas érdeklődése „a szimbolika egyetemes általánosságainak feltárására” irányul.²⁵⁴ Ez az „egyetemes általánosságok” azonban kissé túl általános megfogalmazás. Az igazság az, hogy Douglas számára is alapvető fontosságú a szimbólumok társadalmi/kulturális funkcióinak, s ezen belül társadalom-fenntartó szerepének vizsgálata (gondoljunk szennyezettség-értelmezéseire),²⁵⁵ és ugyanilyen alapvető

²⁵² A tanulmány a szerzők készülő „Szimbolizáció”-monográfiája előmunkálatainak eredménye.

²⁵³ Firth, 1973:90.

²⁵⁴ McGee-Warms, in: Biczó, 2003/2:235-236. (Mint később látni fogjuk Turner sem a társadalmat fenntartó szerkezetre, hanem arra a dinamikára koncentrál, amely valóban fenntartja a társadalmat, de éppen a szerkezet állandó építése és egyszersmind rombolása, a két alapelv folytonos egymásnak-feszülése révén).

²⁵⁵ Például az alábbiakban: „A szennyezési elgondolások lényegében alkalmazkodóak és védelmezőek. A kellemetlen tudástól védelmezik a társadalmi rendszert. A kihívásoktól védelmeznek valamely gondolatrendszerrel. A gondolatok osztályozásra épülnek. Ezek az elvek azonban a társadalmi tapasztalatból fakadnak, adott társadalmi mintát támasztanak alá, őket magukat viszont ez a minta élteti. Ha súlyos zavar támadt ezt a vezérfonalat és megalapozást illetően, maga a tudás kerül veszélybe”. (Douglas, 2003/1:285).

fontosságú a szimbólum-jelentések és az ezekből összeálló világkép elemzése is. Kétségtávol egészében és elméleti megközelítésében is érdekli a szimbolizáció problémája, de nem a McGee és Warms által hangsúlyozottakban látnánk életműve sajátosságát.

Talán Douglas volt az, aki a *test szimbolikája* és az egyes *társadalmak* önmagát leképező *szimbolikája* (és a testkontroll valamint a társadalmi kontroll) közötti *párhuzamot* a leghatékonyabban ültette el a kulturális antropológiai gondolkodásban.

„there is a strong tendency to replicate the social situation in symbolic form by drawing richly on bodily symbols in every possible dimension.”²⁵⁶ (Douglas, 1970, p. VII)

„the ideas about the human body, its potential and its weaknesses, which are found in particular social types, correspond uncannily well with ideas current in the same social types about the potential and weaknesses of society”.²⁵⁷

„we would always expect some concordance between social and bodily expressions of control, first because each symbolic mode enhances meaning in the other, and so the ends of communication are furthered, and second because, as we said earlier, the categories in which each kind of experience is received are mutually derived and reinforcing”.²⁵⁸

„philosophical controversies about the relation of spirit to matter or mind to body be interpreted as exchanges of condensed statements about the relation of society to the individual. (...) There may be no particular reason why they become active at one point in time and not in another. But I suggest that they

²⁵⁶ Douglas, 1970:VII.

²⁵⁷ Douglas, id. mű, XIII-XIV. Bemutatja például, hogy a tisztasági szabályok szimbolikájában hogyan lesz a fizikai szennyeződéshez való viszonyból szabályteremtő és társadalom-megoszlásokat is kiváltó tényező. „A személyes tisztaság igénye a leléket arra készíti, hogy a piszkos munkát bal kézzel végezzék, s jobb kezüket tartsák fenn a nemes munkának és az evésnek. A bal kéz ennél fogva a *hamával* {=szennyező dolog} kapcsolódik össze, és sértés bármit bal kézzel kínálni. Gyermekeknél büntetik a balkezűséget. A férfi és női szimbólumok szintén a bal és jobboldali szimbolizmushoz kapcsolódnak, azzal a nyelvi szokással, amely a bal oldalra mint női, a jobb oldalra mint férfi oldalra hivatkozik.” (Douglas, 2003/1:34-35).

²⁵⁸ Douglas, 1970:70-71. Mary Douglas számára a kölcsönös meghatározottság állandóan előtérbe kerülő alapgondolat. A testi és erkölcsi működések közötti – szimbólumok közvetítette – viszonyt is mindig ilyen kölcsönhatásban ábrázolja: például amikor azokról a társadalmakról beszél, amelyek a fizikai beszennyeződés következményének tekintik a „rontást”, s egyszersmind a rontást mindig beszennyezőnek – mert a két sík egymástól elválaszthatatlan.

only become relevant as metaphors when the relation of an alienated sub-group to the social whole becomes an acute political issue. The body or the flesh in these theological controversies represents the wider society; mind and spirit represent the individual identified with the sub-group concerned. (...) To insist on the superiority of spiritual over material elements is to insist on the liberties of the individual and to imply a political programme to free him from unwelcome constraints.”²⁵⁹

Ezen a gondolati szálon vetődik fel Douglas egy másik fontos eszméje: *a határok, az átmenetek* kiemelt jelentősége a szimbolizációban. Van Gennep „rites de passage” elmélete a szimbolikus antropológiai iskola minden tagjára nagy hatást gyakorolt (a legnagyobbat talán Turnerre), de míg Turnert az átmeneti rítusokon belül elsősorban a *liminalitás*, az átmenet *állapotának* szimbolikája izgatta, Douglast sokkal inkább maga a *határ, és a határátlépés*, a szabályok megtörésének szimbolikája. Ez kétségtelenül termékeny gondolat, hiszen magukat a *szabályokat*, a fogalmi osztályokat is határaikból lehet megérteni (tehát abból, hogy mi az, amire már nem érvényesek), a határok áthágásával létrejövő „törvényszegő” formákon meg jól tanulmányozható az új szimbólumok *keletkezése*.

„Mivel igaz az, hogy minden a testet szimbolizálja, (ugyanezen ok miatt) ugyanígy igaz az is, hogy a test minden mást jelképez. Tehát, ebből a szimbolikából, amely különböző belső jelentéseken keresztül az egyén testi tapasztalathoz vezet vissza, a szociológus indokoltan a másik irányba próbál haladni, hogy az egyén társadalmi tapasztalatába nyerjen bepillantást.”²⁶⁰

„a test modellként bármilyen körülhatárolt rendszert jelképezhet, míg határai akármilyen veszélyeztetett vagy elbizonytalanított határvonalat képviselhetnek.”²⁶¹

²⁵⁹ Douglas, 1970:162. A fenti gondolatokat megfogalmazza szélesebb (már nem csak a testszimbolikára vonatkozó) érvénnyel is: „A legtöbb törzsi társadalomban nyilvános tudásrendszerek alakultak ki, amelyekben a fizikai és társadalmi kategóriák egymás analógiái. Bármely jelentés, amely az osztályba sorolás egyik szintjén megjelenik, más szinteken is megvalósul. Egy társadalmi szabály megszegését egyenértékűnek tekintik a fizikai természet megkárosításával – és súlyossága szerint szankcionálják.” (Douglas, 2003/1:257).

Douglas az élet igen sok területén mutatja be, hogy a szimbolizáció miképpen köt össze konkrét emberi viszonylatokat a társadalommal: kimutatja például, hogy a viccben miként alakulnak át egymásba a társadalmi és szimbolikus minták; miként hozza egymást létre a szexuális dualitás és a társadalom duális szemlélete, stb.

²⁶⁰ Douglas in: Biczó, 2003/2:245.

²⁶¹ Douglas in: Biczó, 2003/2:239-240.

„minden margót, azaz a társadalmi tapasztalat elrendezésekor használt határvonalak peremeit veszélyesnek és szennyezőnek szokták tekinteni.”²⁶² (Vagy éppen kitüntetetten, szentnek kezelik – állapítja meg másutt).

„Minden határvonal veszélyes. (...) Valószínűnek kellene tartanunk, hogy a testnyílások a különösen sebezhető pontokat szimbolizálják. (...) Hiba, ha a test határait külön kezeljük a többi határvonaltól, mivel nincs okunk azt feltételezni, hogy az egyén hozzáállása testi és érzelmi élményeihez kulturális és társadalmi tapasztalataival szemben elsőbbséget élveznek. Ez magyarázza azt az egyenlenséget, ami a világ rítusaiban a test különböző aspektusait illetően megjelenik. Például bizonyos esetekben a menstruációs ‘szennyeződés’ halálos veszélyt jelent, míg másokban egyáltalán nem. Néhol a halállal járó tisztátalanság mindennapos, máshol pedig nem.”²⁶³

Egyfelől sokhelyütt kifejti, hogy a *szennyeződés milyen szimbolikus kapcsolatban áll a társadalmi határok védelmével* (igazság szerint ezt a valóban nagyon izgalmas párhuzamot néha kissé túl is erőlteti), másfelől viszont Boas hajdani figyelmeztetése szerint jár el, s – mint a fenti idézet mutatja – nem esik abba a hibába, hogy az önmaga által felfedezett összefüggést abszolutizálja.

„a szimbolikus rendszer tanulmányozását mindig azzal a társadalmi rendszerrel összefüggésben kell végezni, amelyben létrejön”.²⁶⁴

Egyfelől érzékelteti, hogy (az elsődleges szimbolizáció folyamatában kialakult) fogalmi osztályok *határainak védelme* mennyire lényeges az emberi gondolkodásban, másfelől aláhúzza, hogy a szimbólum egyik fontos szerepe a *kiemelés*, a figyelem ráirányítása a dolgok egy-egy *újabb* tulajdonságára, s hogy ez a kettős folyamat mennyire dialektikusan, ellentmondásosan zajlik.

„A megszerzett tudás hátterében bármely időpillanatban egy halom elfojtott információ rejlik (...) ezeket nem azért fojtják el, mert önmagukban értékelnek, s nem is azért, mert egyszerűen elfelejtik őket: aktívan takarítják el az

²⁶² Douglas, 2003/1:79.

²⁶³ Douglas, in Biczó, 2003/2:244.

²⁶⁴ Douglas, 2003/1:152.

útból, mert nehezen illeszthetők kéznél lévő tudásunkhoz”.²⁶⁵ „Az értelmes mintát alkotó információ egyidejűleg tönkreteszi az ellentétes értelmű információt”.²⁶⁶

A szimbólum kettős (jelentésőrző és ugyanakkor jelentésmegújító szerepét Douglas (is) úgy fogalmazza meg, hogy a szimbólum egyszerre *rögzített és nyitott*. A rítus kapcsán – amely azért is tér vissza oly gyakran a szimbólumokra vonatkozó elemzésekben, mert az emberi tevékenységek közül éppen a rítusok azok, amelyek eleve szimbolikusak –, szóval a rítus kapcsán jegyzi meg Douglas, hogy azok rögzítettek, de őrzik *a Kozmosszal való ősi egység szükségletét*.

„anti-ritualism gives way to a new recognition of the need to ritualise, something has been lost from the original cosmic ordering of symbols”.²⁶⁷

Ezt azért is tartjuk igen fontos gondolatnak, (Douglas ezt már explicit módon nem fogalmazza meg), mert a jelen tanulmányunk első részében kifejtett véleményünk szerint ez *minden szimbolizáció* kiinduló alapja.²⁶⁸

A szimbólum nagyon fontos tulajdonságaként ismeri el Douglas, hogy az *nyitottságának* köszönhetően *felszabadító hatású*, hogy az emberi szabad akarat éppen a szimbólumokat jellemző nyitottságon alapszik. Merleau-Ponty-ra hivatkozva írja:

²⁶⁵ Douglas, 2003/1:23. És: „Azok a kifejezések, amelyek nem egyértelműek, vagy eltérnek a normáktól, kevésbé hatékonyak a kommunikációban, és a beszélő a konformitást bátorító, közvetlen visszajelzést kap erről”. „Hasonló jelenségek vannak hatással a kulturális témák kezelésére. A művelődés folyamatában az egyénnek el kell rendeznie a frissen szerzett tapasztalatokat, és összhangba kell hoznia őket azokkal, amelyeket már előzőleg is ismert. Kapcsolatban áll közösségének más tagjaival is, és arra törekszik, hogy csökkentse az ellentmondást saját előfeltevéseinek struktúrája és az övék között” – hivatkozik Festingerre. (Douglas, Id. mű, 74-75).

²⁶⁶ Douglas, id. mű, 26.

²⁶⁷ Douglas, 1970:19.

²⁶⁸ A rítusokkal kapcsolatban érdekes észrevétele az is, hogy a ritualizmust Bernstein „korlátozott kód” fogalmával kapcsolja össze. Eszerint a modern kor anti-ritualizmusában azért kapnak kisebb szerepet a rítusok, mert azok egy még-kidolgozatlanabb kódra alapulnak, (amitől a felsőbb társadalmi csoportok fokozatosan eltávolodva kialakítják a maguk kidolgozottabb kódjait). (Persze míg a modern társadalmak alsóbb csoportjaiban a kódok kidolgozatlansága jelentős mértékben a különböző társadalmi megfosztottságok következménye, a rítusok kódjainak kidolgozatlanságát magyarázhatja az is, hogy egy rituális közösség tagjai annyira „összedolgozódnak”, hogy közöttük kevésbé szükséges a kommunikáció). Douglasnak az az észrevétele azonban mindenképpen egyaránt igaz mind a Bernstein ábrázolta szociális depriváltság-állapot kódhasználatára és a ritualításra, hogy a korlátozott kódok éppúgy mint a rítusok döntően *akciókat* minősítenek, a kidolgozott kódok *attitűdöket* is. (Douglas, Id. mű, 33).

„Merleau-Ponty feltételezése szerint a szimbolikus rend szabadítja fel az embereket az élet alsóbb rendű formáira jellemző kényszerek alól. Hízelgő refrén: minden állatfaj a rá jellemző létmód miatt korlátozott, céljai eleve rögzítettek, tanulási képessége korlátozott – nem úgy a mi fajtánk! Nem specializált készségeinknek és a szimbólumoknak, különösen a nyelv feletti uralmunknak köszönhetően szabadon választhatunk végtelen számú cél között”. (Douglas, 2003:248).

Ezt a szabadságot azonban Douglas korláatosnak tartja, és hozzáteszi, hogy ez annak köszönhető, hogy az ember (s így szimbólumhasználata is) társadalmilag meghatározott. (Ebben igazat kell adnunk neki, az pedig nagyon fontos része pontosító fejtegetéseinek, hogy eurocentrikus, etnocentrikus gondolatként veti el azt, hogy számos antropológus ezt – az emberek szocio-kulturális meghatározottságából adódó – korlátozottságot csak az úgynevezett „primitív” társadalmakra vonatkozóan ismeri el, (bár a modern nyugati társadalmakban ugyanúgy érvényes). Douglas hangsúlyozza, hogy a társadalmi meghatározottság éppúgy minden társadalomban érvényesül, mint ahogy szimbolizációban konstruáló hatásai is (amelyek magukat a társadalmakat is állandóan /újra/ konstruálják). S éppen ennek a minden társadalmat átható konstitutív tevékenységnek köszönhető a kultúra globális sokszínűsége.

„Ha az antropológia képes lesz elismerni, hogy a gondolat a központi szervező tevékenység, hogy minden társadalmi tevékenység szimbolikus, s hogy mindenfajta viselkedés hozzájárul a valóság létrehozásához, akkor készen áll majd a nagy elméleti forradalomra. Az ebből adódó következő következtetés az, hogy minden felfogott valóság társadalmilag konstituálódik.”²⁶⁹

Minden társadalom szimbolikusan szerveződik. A mieink gazdasági-politikai hatalmi hierarchia szerint. A hinduk például másként: „A hindu társadalomnak két lényegi vonása van: először, a státust a hatalom megosztásától független elvek szabják meg; másodsor, az idióma, amelyben a magasabb vagy alacsonyabb státus kifejeződik, a tisztaság idiómája”.²⁷⁰

²⁶⁹ Douglas, 2003/1:153.

²⁷⁰ Douglas, id. mű, 219.

Douglast ez (sokkal együtt) a *kulturális relativizmus* elfogadásához vezeti (bár látja annak /ön/ellentmondásosságát):

„Amennyiben a relativizáló filozófia kontextustól és kultúrától függővé teszi az igazságot és a valóságot, az automatikusan maga után vonja e filozófia igazságának megszűnését is.”²⁷¹

Szerinte azonban nincsen más megfelelő megoldás:

„Kultúránk része, hogy végső soron elismeri kognitív bizonytalanságunkat. (...) Lemondani arról a kiváltságról, hogy a valóság egy darabja abszolút valóságos, valamely igazság igazabb, valamely szellemi folyamat érvényesebb, végre lehetővé teszi, hogy előrehaladjon a Durkheimnek oly kedves eredeti komparatív terv.”²⁷²

A Hume és Wittgenstein hatása alatt álló Douglas álláspontja jogos, de az objektív igazság tagadásával és az ezzel összefont kulturális relativizmussal két alapvető probléma van.²⁷³ 1.) Az egyik a *fejlődés* megkérdőjelezése, pedig az emberi társadalom egész léte emberi gondolatok *egymásraépülésén* alapul, és ez az egymásraépülés fejlődés is. Persze nem szabad elfelejteni, hogy a) a fejlődés mindig csak meghatározott szempont/ok/ból fejlődés; b) a fejlettebb nem tarthatja magát magasabbrendűnek; (mert abban Douglas-nek igaza van, hogy a fejletlenebb a maga szintjén éppoly ereje teljében lévő és egyszersmind tökéletlen, mint a fejlettebb); c) a fejlődés nem determinált, bármely jövő-pillanatban másfelé kanyarodhat. De ettől még (mindezen megszorításokkal) *van* fejlődés. 2.) Az emberi tudás a valóság *felfedezése*, tehát objektív törvényeké; bár nem szabad elfelejteni azt sem, hogy a)

²⁷¹ Douglas, id. mű, 16.

²⁷² Uo. A relativitást kiterjeszti az ember megismerési technikáira is, ami számára szükségképpen a fizikai világ megismerhetősége iránti szkepszt is magával hozza. „Egyesek számára a logikai vagy matematikai tételeknek van alapvető valóságuk. Mások számára a fizikai világ a valóság, s a gondolkodás e külső realitás megismerésének folyamata – mintha valaha is beszélhetnénk róla anélkül, hogy előzetesen megállapíthatnánk határait.” (Douglas, Id. mű, 16-17).

²⁷³ Egyébként maga Douglas sem mindig tartja magát szigorúan kulturális relativizmusához: néha egy-egy konkrét kulturális jelenségből általános következtetéseket von le. Például amikor (a szülő nőkkel való szolidaritást kifejező) férfi-„gyermekágyának” egyes afrikai kultúrákban megfigyelt szokásából „megjósolja” – s e jóslata be is igazolódott –, hogy ha a korábbiaknál könnyebben felbonthatóvá válnak Európában is a kapcsolatok, ez a férfiak fokozott részvételét hozza (az összetartozás bizonyítására, amely az elvesztés nagyobb lehetősége miatt fokozottabb alátámasztást igényel). (Douglas, id. mű, 90-91).

sosem látjuk a *teljeset*; b) a különböző korok a valóság más-más oldalát tárhatják fel; c) a kiinduló premisszákat valóban mindig behatárolnak. De (a társadalom, a Nem szempontjából) a különböző (rész)igazságok összegződnek.²⁷⁴ S ez vonatkozik a *relativizmus versus objektivizmus*²⁷⁵ dilemmára is: ezek is *együtt igazak*. Éppen a szimbólumokban való gondolkodásnak van és lehet kulcsszerepe abban, hogy – a szimbólumokban összekötve a különböző nézőpontokat – mind több vonatkozásban érvényesüljön ez a szintetizmus.²⁷⁶

Douglas számos vonatkozásban helyezi a hangsúlyt a társadalmiságra, de alapállása mégis alapvetően egyfajta individualista-szubjektivista (s ebből következően olykor valamiféle mérsékelt szemléleti anarchizmussal is rokonszenvező) szemlélet. Jól jelzi ezt például az alábbi gondolata is:

„egymás szellemének gyarmatosítása az ár, amit a gondolkodásért fizetnünk kell”.²⁷⁷

Általános szkepszise (és ugyanakkor az emberi társadalmakkal szembeni kritikus alapállása) teszi figyelmét kiélesedővé a határhelyzetekre, amelyek a szimbolikus gondolkodásnak lehetőséget nyújtanak a rossz működések korrekciójára. (Lévi-Strauss mítosz-értelmezései kapcsán írja):

„a mítosz funkciója az, hogy bemutassa az ellentmondásokat a kultúra alapvető feltevéseiben. Ugyanez érvényes a mítosz és a társadalmi valóság viszonyára. A mítosz azoknak a nem kielégítő kompromisszumoknak a szemlélete, amelyek végtére is a társadalmi életet alkotják. A mítosz körmönfont kijelentéseiben az

²⁷⁴ Éppen ezért lenne fontos a tudományban is egy olyan paradigma létrejötte, mely szerint a gondolkodónak a más elméletek hibáinak felismerése mellett nem annak tagadására, hanem mindig *szintézisére* kellene törekednie.

²⁷⁵ A relativizmus-vita néhány további érvére még később Geertz kapcsán visszatérünk.

²⁷⁶ Még akkor is, ha tudjuk: Douglasnak abban is igaza van, hogy *téves* szimbolizációs folyamatok is működnek, vagyis nem minden szimbolizáció visz közelebb valamely objektív törvény felfedezéséhez. Mert a szimbólum poliszémiája mindig magában hordja azt a lehetőséget is, hogy egy téves összekapcsolással létrejött szimbólum egyes olvasataiban, jelentéseiben mégis valóságos összefüggések tárulnak fel.

²⁷⁷ Douglas, id. mű, 19. A gondolkodás szabadságának, a relatív-szubjektív igazság jogának előtérbe helyezésével Douglas egyúttal a szemlélet felelősségét is hangsúlyozza, nagyobb súlyúnak látva ezt a társadalmak alakításában a külső kényszerekénél. „senki sem kényszerítheti a fizikai természet valamely erkölcsi szemléletét olyan emberre, aki nem osztozik ugyanazokban az erkölcsi alapfeltevésekben. {Például} Ha a lele feleségek nem hinnének abban, hogy a házastársi hűség a társadalmi rend része, akkor talán szkeptikusabban fogadnának egy olyan elgondolást, amely a férjeknek nagyon is megfelel.” (Douglas, id. mű, 282).

emberek közvetve felismerhetik azt is, amit nyíltan nehéz lenne elismerni, de ami nyilvánvalóan kivétel nélkül világos mindenki számára: hogy az eszmény nem elérhető.”²⁷⁸

„azt a kérdést teszi fel, hogy mi a mítosz viszonya az élethez. Válasza röviden az, hogy ez a viszony ‘dialektikus’. Nemcsak a valóság természete, illetve a mítosz struktúrája dialektikus, hanem az elsőnek a másodikhoz való viszonya is az. Ez azt jelentheti, hogy visszacsatolás létezik a mitikus és társadalmi beszéd világa között – a mítosz valamely kijelentése választ vált ki, amely módosítja a társadalmi világot, amely azután újabb választ kelt a mítosz tartományában, és így tovább.”²⁷⁹

Érdekes észrevétele, hogy amikor a társadalom *irányítóit* tartjuk felelősnek a társadalom hibáiért, ez is kultúrafüggő álláspont, a modern demokráciák jellemzője, hiszen más társadalmakban gyakran az alávetetteket vádolják ezzel.²⁸⁰ (Ebből az következik, hogy az optimális társadalmak azok, ahol a különböző nézőpontok társadalomképei össze vannak egyeztetve, és nem az egyes társadalmi szereplők felelősségére helyezik a hangsúlyt, hanem a rendszeregész rossz működésére). Ezzel kapcsolatban mindenképpen érdemes megfontolni Douglasnak azt a véleményét is, hogy *reális* társadalmi átalakítások csak úgy mehetnek végbe, ha azokba beépülnek a konzervatív nézőpontok is, sőt, figyelembe veszik azt is, hogy *minden* társadalomban vannak destruktív erők, s reális változtatások csak azok lehetnek, amelyek ezek jelenlétét is számításba tudják venni.

Áttérve Douglas életművének recepciójára, gyakran vetik a szemére, hogy sok másodlagos (tehát nem saját terepmunkán szerzett tapasztalati) anyagból dolgozik, s ez mindig magába hordja a modellalkotó doktrinerség veszélyét. A brit antropológusnő maga teszi szavá, hogy a társadalomkutatókat gyakran elkapja saját *felfedezésiük mámora*, és ezen felfedezéseket olyan területekre is kiterjesztik, amelyre már nem érvényesek. Ezt azonban ő sem kerüli el egészen, olykor (például a tisztasági szabályok kapcsán) ezeknek egytényezős magyarázatot ad, jóllehet a szimbolikus

²⁷⁸ Douglas, Id. mű, 187.

²⁷⁹ Douglas, Id. mű, 192.

²⁸⁰ Ami persze a modern társadalmakban is gyakran előfordul: a társadalom vezető csoportjai olykor az alávetett helyzetűekre hárítják a felelősséget (nem dolgoznak elég intenzíven, felelőtlenül költenek, stb.), s ezt az értelmezést gyakran sikerül széles körben is elterjeszteniük.

jelenségek nem csak jelentésükben poliszémikusak, hanem keletkezésük is többgyökerű. Néha például kritikusai szerint túl erős párhuzamot von ősi és jelenbeli társadalmak között, az utóbbiak egyes hangsúlyozott sajátosságait némileg visszavetítve az előbbiekre. Van, amikor túlhangsúlyozza a társadalmi meghatározókat: a társadalmi helyzethez, egyes tevékenységformákhoz, politikai rendszerekhez kötő szimbólumértelmezései nem alaptalanok, de Douglas ezen összefüggéseket olykor a valóságosnál erősebbnek ábrázolja. Míg Turner általában a *rendszeregészre* koncentrált, ahhoz viszonyít, Douglas *helyzetük* alapján különít el társadalmi tényezőket. Ez esetenként hasonlóképpen apologetikussá válhat, mint a stratifikációt misztifikáló szociológia, amennyiben a *pillanatnyi* helyzetet *esszenciálisnak* tekinti. (S ha Douglas apologetikussá nem is válik, domináns szkepszise nézeteit talán néha a reálisnál is kissé pesszimisztikusabbá teszi).

Victor V. Turner

Turner a szimbolikus antropológiának az az alakja, aki konkrét terepkutatásaiból olyan, valóban a rendszeregészre vonatkozó következtetéseket von le, amelyek nem csak a kulturális antropológia, hanem a társadalomelmélet, a társadalomfilozófia számára is fontos hozzájárulást jelentenek. (S hogy egy személyes megjegyzést is megengedjünk magunknak, saját kulturális antropológia-felfogásunk leginkább az övéhez áll közel). A huszadik század társadalomtudományában igen nagy karriert futott be Ferdinand Tönnies elmélete, aki a közösség szerveződés premodern és modern formáinak szembesítésével *Gemeinschaft* és *Gesellschaft* kettősségében gondolkodott. Abban a gondolkodásban, ami e kategóriák használata nyomán kialakult, e kétféle közösség szerveződés egyúttal fejlettségi sorba rendeződik, s ez azt sugallja, hogy a modern társadalomban a közvetlen, *Gemeinschaft* típusú szerveződések – bár ezekhez kötődik több érzelm, ezek teremtenek erősebb identitást, ezekben nincs „elidegenedés” – már korszerűtlenek: a fejlődés a *Gemeinschaft* alapú társadalmaktól a *Gesellschaft*-típusúak felé halad. Erről az elméletről azt gondoljuk, hogy egyfelől ugyan lényeges fogalmi megkülönböztetést kezdeményezett, másfelől viszont használata az esetek többségében a modern polgári társadalom önigazolásával fonódik össze, egy olyan társadalom önigazolásával, amely szereti úgy látni, hogy a történelem őhozzá vezet és tőle nem indul tovább. Ha nem apológiára kívánjuk használni, akkor a két tönniesi kategória nem fejlettségi (csak kifejlődési) egymás-

utániságot jelent, nem két fázist, hanem két típust: a közösségszerveződés *minden* társadalomban többé vagy kevésbé²⁸¹ érvényesülő két formáját. És éppen ezért gondoljuk úgy, hogy Victor Turner mélyebbre hatol, amikor a maga fogalomhasználatában „*struktúráról*” és „*communitasról*” beszél. (Az előbbi a *minden társadalomban* szükséges fenntartó mechanizmusok kiépülését jelenti, a második pedig az emberek törekvését a közvetlen, ősállapotú közösségiség helyreállítására. Mint fentebb már szó volt erről, Turner hangsúlyozza, hogy mindkettő jelen van mindkét társadalomban és egyensúlyuk az optimális: amikor akár a struktúra, akár a *communitas* túlsúlyra tesz szert, az egyensúly a másik felerősödését kívánja meg, mert enélkül az egyik esetben a bemerevedés, a másikkban a káosz és önkény fenyegeti a társadalmat).²⁸² Ahogy Turner maga megfogalmazza:

„az emberi társadalom folyamatossága szempontjából mindkét típus elengedhetetlen, egyik sem létezhet hosszan a másik nélkül. Sőt, ha a struktúra a teljes merevségig fajul, akkor az erőszakos forradalom vagy a teljes apátia nemezisét hívja ki maga ellen, ha azonban a *communitas* válik totálissá, akkor rövid időn belül saját torzképévé, totalitárianizmussá válik abból adódóan, hogy el kell nyomnia tagjainak minden arra való hajlandóságát, hogy strukturális függetlenségeket és függőségeket hozzanak létre.”²⁸³

Ebben a koncepcióban nagyon fontos a szimbólumok szerepe:²⁸⁴ a struktúra ezeken keresztül erősíti meg magát,²⁸⁵ a *communitas* pedig ezek által közvetíti az emberek ősi egységét, s az ebből mindmáig hatóan minden emberben benne lévő „nembeli”-séget.²⁸⁶

²⁸¹ Hogy többé vagy kevésbé, ez valóban jellemzi az egyes történelmi korszakokat.

²⁸² Hasonló gondolat felbukkan Lévi-Straussnál is. LeCron-Foster interpretációjában: „Lévi-Strauss (...) két társadalmi polarizációs típust posztulál: a *kiegészítőt* és a *szimmetrikust*. Az előbbi hierarchikusan polarizált, míg az utóbbi egyenlő státust feltételez. A két típus együtt ellentétes szimbolikus váltást tesz lehetővé, ahol az egyik enged a másiknak, ha az a veszély fenyeget, hogy az egyik a másik fölé kerül”. (...) „A két mód váltakozása a rituális inverzió révén lehetővé teszi a státus differenciálódását, amely szükségesnek látszik a szimbolikus társadalmi dinamizmus szempontjából, ugyanakkor pedig a stabilitást egy kiegyenlítő folyamattal fenntartja. (...) Az inverzió kulturális eszközöket ad az ellenséges indulatok megfékezése miatt felgyülemlett feszültség levezetődésére.” (LeCron-Foster in Hoppál–Niedermüller, 40–41).

²⁸³ Turner in Bohannan–Glazer, 1997:708–709.

²⁸⁴ Turner a szimbólum definíciójához (mint tanulmányunk első részében már felidéztek), a Concise Oxford Dictionary-t idézi: „A symbol is a thing regarded by general content as naturally typifying or representing or recalling something by possession of analogous qualities or by association in factor thought” (Turner, 1967:19).

²⁸⁵ „az emberi kultúrákban a strukturális ellentmondásokat, aszimmetriákat és rendellenességeket mítoszok, rítusok és szimbólumok rétegeivel fedik el, amelyek kulcsfontosságú strukturális alapelvek megdönthetetlen értékeit hangsúlyozzák, pontosan azokkal a helyzetekkel kapcsolatban, ahol a legkevésbé tudnak működképesek lenni” (Turner, 2002:62).

A struktúra és *communitas* viszonyára jellemző, hogy mivel a történelmi folyamatban a struktúra *települ rá* a *communitas*ra, előbbi inkább a felsőbb,²⁸⁷ utóbbi inkább az alsó helyzetű csoportokhoz kötődik, s előbbihez inkább *status quo* fenntartó, utóbbihoz inkább az az ellen lázadó, azt kifordító (a 282. lábjegyzetben hivatkozott Lévi-Strauss szóhasználat szerint inverziót képviselő) szimbólumok kötődnek.

„A vallásban és a művészetben a paraszt, a koldus, a *harijan*, a Gandhi-féle „Isten gyermekei” és általában a lenézettek és az elesettek gyakran azt a szimbolikus funkciót töltik be, hogy az emberiség mindenféle státus és jelleg nélküli voltát jelképezzék. Ebben az esetben a legalsó szint jelképezi az emberi totalitást. (...) Például sok afrikai társadalmat hoztak létre az őslakók meghódítása útján katonailag erősebb bevándorlók. A bevándorlók tartják kézben a magas politikai hivatalokat. (...) Másrészt az őslakók, vezetőiken keresztül, gyakran abban a hírben állnak, hogy misztikus hatalmuk van a föld és összes lakói termékenysége felett. Ezek az őslakók vallási hatalommal, a ‘gyengék hatalmával’ bírnak, szemben az erősek jogi-politikai hatalmával, és az osztatlan földet magát jelképezik, szemben a politikai rendszer belső tagoltságával és hatalmi hierarchiájával.”²⁸⁸

A „*communitas*” előtérbe helyezését persze gyakran nem maguk az alsó helyzetűek, hanem felsőbb csoportoknak a *status quo*-val szembekerülő tagjai kezdeményezik:

(A) „marginálisok esetében az az érdekes, hogy gyakran eredeti csoportjukban, az úgynevezett alacsonyabbrendű csoportban keresik a *communitast*, míg a rangosabb csoport, amelyben többnyire élnek és amelyben magasabb státusra törekcsenek, strukturális vonatkozási csoportként szolgál. Néha a struktúra

²⁸⁶ „A *communitas*nak (...) egzisztenciális minősége van; az egész ember viszonyát tükrözi a többi egész emberhez. (...) A *communitas* a lehetségesség aspektusával is rendelkezik; gyakran van alárendelő módon. A maguk egészében tekintett lények közötti viszonyok szimbólumokat és metaforákat, hasonlatokat termelnek; műalkotást és vallást hoznak létre, nem jogi és politikai struktúrákat.” (Turner, id. mű, 141). A *communitas* a társadalom–egyén ellentétet úgy oldja fel, hogy társadalmasít, de nem az egyén alávetésével, elidegenedetten, hanem teljes személyiségekkel: a *communitas* az individualitást kiteljesítő közösség. (Turner in: Bohannan–Glazer, 1997:709.)

²⁸⁷ Itt illeszkedik Bourdieu (és Bernstein) tanulmányunk második részében idézett társadalomképe és a szimbolikus hatalmak működését ábrázoló leírása a Turneréhez...

²⁸⁸ Turner in: Bohannan–Glazer, 1997:678. Ez olyannyira érvényesül, hogy „Az egyszerűbb társadalmakban alighanem úgy vélik, hogy csak olyan ember alkalmas a törzsi és okkult tudás befogadására, akit ideiglenesen megfosztottak státusától, tulajdonától és rangjától. Ez a tudás lényegében az, amit a törzsi népek a kultúra, sőt, a világegyetem mély struktúrájának tekintenek.” (Turner, Id. mű, 684)

radikális kritikusaivá válnak a *communitas* szemszögéből, néha viszont megtagadják a *communitas* érzelmileg melegebb és egalitáriánusabb kötelékeit”.²⁸⁹

Ehhez illeszkedik Turner elméletének egy további, sokat hivatkozott kategóriája, a *liminalitás*. Ez a Van Gennep „rites de passage” elméletének továbbgondolásával kidolgozott kategória azért is kulcsfontosságú Turner számára, mert a liminális állapotban látja kulminálódni azokat a „drámákat”, azokat a szimbolikus aktusokat, amelyek a struktúra és *communitas* mindenkori viszonyát leképezik és alakítják. Ezért is érdemes egy kicsit bővebben szembesülni Turner saját gondolatmenetével:

„Van Gennep megmutatta, hogy az átmeneti rítusokat vagy ‘átmeneteket’ mindig három fázis jellemzi: elkülönülés, marginalitás (vagy *limen*, ami latinul ‘küszöböt’ jelent) és egyesülés. Az első fázis (az elkülönülés) olyan szimbolikus viselkedésformát tartalmaz, amely egy személy vagy egy csoport leválását jelképezi, vagy a társadalmi struktúra egy korábbi, rögzített pontjáról, vagy egy adott kulturális feltételrendszerről (egy ‘állapotról’), netán mindkettőről. A közbülső ‘liminális’ szakaszban a rituális szubjektum (az ‘utazó’) jellemzői bizonytalanok; olyan kulturális területen halad át, amely alig vagy egyáltalán nem emlékeztet a múltbéli vagy az eljövendő állapotra. A harmadik szakaszban (újraegyesülés vagy visszafogadás) az átmenet beteljesedik. A rítusban részt vevő szubjektum – egyén vagy csoport – ismét egy viszonylagos állandó állapotba kerül, és ennek köszönhetően világosan meghatározott és ‘strukturális’ típusú jogai, kötelességei vannak másokkal szemben; elvárják tőle, hogy bizonyos szokásszerű normák és etikai mércék szerint viselkedjék, amelyek kötelezőek a társadalmi pozíció elfoglalójára nézvést az ilyen pozíciók rendszerében.”²⁹⁰

„A liminalitás jelenségében a lealacsonyodásnak és szent mivoltnak, a homogenitásnak és a bajtársiasságnak a sajátos keveredése érdekes elsősorban.²⁹¹ (...) Mintha az emberi kölcsönviszonyok két fő, egymással szemben álló és váltakozó ‘modelljéről’ lenne itt szó. Az első olyan társadalom modellje, amely strukturált, differenciálódott és gyakran a politikai-jogi-gazdasági pozíciók hierarchikus

²⁸⁹ Turner, Id. mű, 677.

²⁹⁰ Turner, 2002:107-108.

²⁹¹ „*vagy* a legszélesebb közösség gondjává teszik azt, ami kívül esik az elfogadott normákon, *vagy* megsemmisítik a kivételes jelenséget. Az előbbi esetben a rendellenességet szakralizálják, szentnek tekintik”. (Turner, Id. mű, 64).

rendszere (...) A második viszont olyan társadalomé, amely a liminális szakaszban válik felismerhetővé; strukturálatlan vagy csak kezdetlegesen strukturált és viszonylag differenciálatlan *comitatus*, közösség, sőt, egyenlő individuumok együttvalósága, akik közösen alávetik magukat a rituálét vezető idősebbek általános tekintélyének és hatalmának.”²⁹²

„A liminalitás azt jelzi, hogy a fönt csak azért lehet fönt, mert van lent, és annak, aki fönt van, meg kell tapasztalnia, hogy milyen alul lenni. (...) Mindebből azt a következtetést vonom le, hogy az egyének, illetve csoportok számára a társadalmi élet egyfajta dialektikus folyamat, amely tartalmazza a fönn és lenni, a *communitas* és a struktúra, az egyneműség és a differenciálódás, az egyenlőség és az egyenlőtlenség egymást követő megtapasztalását. Az alacsonyabb státusból a magasabba történő jutás a státusnélküliség átmeneti állapotán keresztül vezet.”²⁹³ /.../ „bizonyos homológia van állapotok és helyzetek közötti diakrón átmenetek liminalitásának ‘gyengeség’-e és ‘passzivitás’-a, illetve bizonyos emberek, csoportok és társadalmi kategóriák ‘strukturális’ vagy szinkronikus alsóbbrendűsége között, már ami ez utóbbinak politikai, jogi és gazdasági rendszerekben elfoglalt helyzetét illeti. A ‘liminális’ és az ‘alsóbbrendű’ helyzeteket gyakran kapcsolják össze rituális hatalmakkal, illetve a különbség nélkülinek tekintett teljes közösséggel”.²⁹⁴

„a rituálék liminális fázisában a brit értelemben fölfogott társadalmi struktúra leegyszerűsödik, sőt megszűnik, míg a Lévi-Strauss-i értelemben vett struktúra kibővül.”²⁹⁵ A társadalmi viszonyok leegyszerűsödnek, miközben a mítosz és rituálé a maga bonyolultságában kibontakozik. Hogy ez miért van így, azt

²⁹² Turner, Id. mű, 109. S ehhez még hozzátehető: „egy olyan helyzetben, amely időben liminális és térben marginális, a neofitákat vagy ‘utasokat’ a hosszan tartó átmeneti rítusok során megfosztják státusuktól és hatalmuktól – más szóval kivonják őket a társadalmi struktúrából, amelyet végső soron a hatalom és az erő tart fenn és szankcionál –, továbbá fegyelem és próbatételek útján egy homogén társadalmi állapot szintjére hozzák őket. Lehetséges azonban, hogy a világi hatalom terén elszenvedett veszteségüket szent hatalommal tudják ellensúlyozni, a gyengék hatalmával, amit egyrészt az újra előtérbe kerülő természetből, másrészt a szent tudásból merítenek. Annak nagy része, amit a társadalmi struktúra lekötött, felszabadul, különösen a bajtársiasság és bensőségesség érzése, egyszóval a *communitas*; ugyanakkor ami eddig nagyrészt megoszlott a kultúra és társadalmi struktúra sok területe között, most az alapvető, többszölamú szimbólumok és mítoszok összetett szemantikus rendszereihez kapcsolódik és nagy kötőerőt nyer.” (Turner, in: Bohannan–Glazer, 1997:700).

²⁹³ Turner, Id. mű, 110.

²⁹⁴ Turner, Id. mű, 112-113.

²⁹⁵ „a liminalitás legfőbb jellemzője nem az implicit szintaxisra emlékeztető szabályok kialakulása (...) Inkább az, hogy a kultúra alkotóelemekre bomlik és az elemek szabadon újraszerveződnek sokféle, talán furcsa minta szerint.” (Turner in Bohannan–Glazer, 1997:696. Idézi K. Á. – K. G.)

könnyű megérteni: ha egyszer a liminalitást úgy tekintik, mint azt a helyet és időt, amikor és ahol a társadalmi cselekvés normális formáit fölfüggesztik, akkor ez egyszersmind fölfogható az adott kultúra középponti értékei és axiómái felülvizsgálata időszakaként is.”²⁹⁶

A liminalitásban kétféle rítus különíthető el: a) a státusemelkedés rítusai; b) a státusmegfordítás rítusai.²⁹⁷ „Az előbbiben a magasabb státus várományosainak agresszív viselkedését – noha gyakran jelen van – általában lecsendesítik és megzabolázzák; hiszen a jelölt szimbolikusan ‘fölemelkedik’, és a rítus végén már több előnyt és előjogot fog élvezni, mint korábban. Viszont az utóbbiban a csoport vagy kategória, amelynek megengedik, hogy úgy viselkedjék, mintha strukturálisan felsőbbrendű lenne – és ilyen minőségében sértegesse és gyalázza valóságos feletteseit –, ténylegesen folyamatosan megmarad alacsonyabb státusában. (...) A státusmegfordítás rituáléi (...) szimbolikájukban és viselkedésmintáikban láthatóvá teszik azokat a társadalmi kategóriákat és csoportformációkat, amelyeket axiomatikusnak és változatlanoknak tartanak, lényegüket tekintve és egymáshoz való viszonyukban egyaránt”.²⁹⁸

„Ha az életválság-rítusok liminalitását – talán túlságosan merészen – a tragédiához hasonlíthatjuk, mert mindkettőhöz hozzátartozik a megaláztatás, a megfosztás és a fájdalom, akkor a státusmegfordítás liminalitását viszont a komédiához, mert mindkettőnek része a strukturális szabályok és a hozzájuk való túlbuzgó ragaszkodás kigúnyolása és visszájára fordítása anélkül, hogy megszüntetnék őket”.²⁹⁹

„a liminális helyzet egyik fontos összetevője az, hogy (...) a kultúra rovására erősen hangsúlyozza a természetet. (...) Bizonyos értelemben, amikor az ember megszűnik mások ura lenni, és egyenlővé válik embertársaival, egyben megszűnik uralkodása a nem emberi lények felett is, és velük is egyenlő társsá válik. A társadalmi különbségeket a kultúra hozza létre; ugyancsak a kultúra szünteti meg ezeket a megkülönböztetéseket a liminalitásban, de miközben ezt teszi,

²⁹⁶ Turner, 2002:180-181.

²⁹⁷ Lásd: Turner, Id. mű, 181.

²⁹⁸ Turner, Id. mű, 190.

²⁹⁹ Turner, Id. mű, 216-217. Nyilván az is ennek köszönhető, hogy a struktúra alacsonyabb státusú résztvevői többnyire idegenkednek a tragédiától.

kénytelen a természet idiómáját használni, hogy fikcióit természeti tényekkel helyettesítse”.³⁰⁰

„A liminalitás, a marginalitás és a strukturális alsóbbrendűség körülményei között gyakorta jönnek létre mítoszok, szimbólumok, rituálék, filozófiai rendszerek és műalkotások. Ezek a kulturális formák olyan mintákat vagy modelleket nyújtanak az embereknek, amelyek egy adott szinten periodikusan újraosztályozzák a valóságot és az ember viszonyát a társadalomhoz, a természethez és a kultúrához. Ám többek is pusztán klasszifikációnál, mert cselekvésre és gondolkodásra ösztönzik az embert. Minden ilyen alkotás többszólamú, többjelentésű, és mindegyik képes arra, hogy egyszerre több pszichológiai-biológiai szinten is mozgásba hozza az embert.”³⁰¹

„Azok a szabályok, amelyek megszüntetik a strukturális különbségek finomságait, például a rokonsági viszonyok, a gazdasági és a politikai struktúra területén, egyszersmind fölszabadítják az ember strukturális vonzalmait, és szabad kibontakozást engednek számára a mítosz, a rituálé és a szimbólumok terepén. Most azonban nem a törzsi beavatás érdekel bennünket, hanem a vallási mozgalmak eredete, noha valószínűleg mindkettőről állítható, hogy liminális jellegűek annyiban, hogy radikális társadalmi feszültségek idején bukkannak föl, amikor maga a társadalom tűnik elmozdulni egyik rögzített állapotból egy másikba, akár azt gondolják a *terminus ad quem*-ről, hogy ezen földön, akár azt, hogy a mennyekben létezik.”³⁰²

Azért idéztük ily szokatlan hosszan Turner saját szövegeit struktúra, communitas, liminalitás és szimbólum viszonyáról, mert egyrészt úgy gondoljuk, ezekből a szemelvényekből egész gondolatrendszerének magva feltárul, másrészt a szimbolizáció általános kutatása szempontjából is rendkívül fontosnak látjuk az itt megjelenő főbb állításokat. 1) Azt, hogy a szimbólumok kulcsszerepet játszanak mind *a társadalmi struktúra felépítésében*, mind pedig az átrendeződéshez, kibővüléshez

³⁰⁰ Turner, in: Bohannon-Glazer, 1997:694-695. Ez sok mindent magyaráz, a XVIII. század forradalmas gondolkodásában a természetjog szerepét éppúgy, mint a XIX. században a Thoreau-félék kivonulási mozgalmait, később a hippik vagy a huszadik század végi „Zöld” mozgalmak természet- és természetesség kultuszát.

³⁰¹ Turner, 2002:142.

³⁰² Turner, Id. mű, 147.

szükséges *lebontásában*: mindez *alapvetően szimbólumokon keresztül történik*. 2) Azt, hogy mindegyik a (mindig holisztikus attitűddel létrehozott) szimbólum azért képes, mert – mint tanulmányunk első részében mi is hangsúlyoztuk – az ember nembeli természetét, és *a nem-elidegenedett, nem-feldarabolódott „egész embert” képviseli*, (s az ember „nembelisége” – az emberiség nézőpontja – éppen ezáltal tud időnként felülkerekedni az embereket mindig valamilyen rendszerszerűségbe szervező „társadalmiság” korlátaival). Mindeközben a szimbólum nem csak az egyén és társadalom között közvetít³⁰³, hanem *visszakapcsol a természethez is*, amellyel a társadalmi struktúrák megszerveződése szembeállítja (a természetből magát látszólag „kidolgozó”, és identitását nagy mértékben erre a nem-azonosságra építő) embert. 3) Azt, hogy a szimbólum *a világ ellentéteinek szembesítésével, összerántásával és egymásba való átmenetével építkezik* (leképezve ezzel is világ természetének egy igen lényeges vonását).³⁰⁴ 4) Azt, hogy a szimbólumban – a társadalom különböző összetevőinek „homológiájára” építve – *egymásra vonatkoztatnak ezek a különböző összetevők*, alrendszerek, működések, s ezáltal jön létre rendszerszerű működésük lehetősége.³⁰⁵ 5) Azt, hogy *a társadalmak egyik leglényegesebb jellemzője az átrendeződés*, és stabil állapotait is éppen az átrendeződésekből lehet megérteni (és nem fordítva). 6) Azt, hogy mindezek következtében a szimbolizációból (és éppen a szimbolizációból) lehet levezetni és megmagyarázni a társadalmaknak *nem csak az olyan, a „tudati szférához” sorolt jelenségeit, mint a művészetek, a vallás, a mitológia, vagy a legkülönbözőbb filozófiák, ideológiák, hanem a gazdasági, jogi, politikai szisztémák átalakulását*

³⁰³ Turner másutt az egyéni és társadalmi összekapcsolódását a szimbólumban a *szenzoros* (érzelmek, vágyak) és *ideológiai* pólus (társadalmi szabályozók) összekapcsolódásán keresztül ragadja meg. (A rítust például a társadalmilag „kötelező kíváncsiság tételéhez” vezető útként közelíti meg – lásd Turner, 1967).

³⁰⁴ Például: (a Turner által terepmunkán vizsgált kultúrák közül a számára legtöbb eredményt szolgáltató ndembuknál): „a dualitást nem hasonló, hanem ellentétes párok kettősségeként fogják föl. Egy ilyen pár egysége feszültséggel teljes egység, vagy *Gestalt*, amelynek feszültsége megszüntethetetlen erők vagy valóságok nyilvánvaló ellentétéből származik, és amelynek egységes természetét a benne egymással versengő erők alkotják és korlátozzák. Ha ezek a kölcsönösen el nem nyomható ellentétek egy emberi lényben vagy egy társadalmi csoportban tartoznak egymásnak, akkor erős egységet is alkothatnak. Még inkább így van, ha a konfliktus mindkét elvét vagy főszereplőjét tudatosan fölismerik és elfogadják. Ezek önmagukat létrehozó természetes egységek, amelyek különböznek a kívülről ismételtelen előállítható önkényes egységektől.” (Turner, 2002:96-97).

³⁰⁵ Persze ehhez azt is hozzá kell tenni, hogy a szimbólumok rendszerképző szerepét a Turner által „domináns szimbólumoknak” nevezettek látják el, amelyekből ő megkülönbözteti a csak részvalóságokra vonatkoztatott „eszköz-szimbólumokat”. (Lásd például: Turner, 1967:20). Bár nem ért egyet Junggal abban, hogy (például) a rítusok szimbolizmusában a „kollektív tudattalan” lenne a meghatározó, de ő is úgy gondolja, hogy a sűrített szimbólumok a tudattalanban gyökereznek, és tudatos és nem tudatos formákban is adnak lehetőséget az egyénre és/vagy a közösségre nehezedő érzelmi nyomások oldására. (Turner, Id. mű). Azt is megállapítja, hogy minél nagyobb egy szimbólum, annál egyszerűbb a formája. (Turner, 1967:298).

is. 7) És azt, hogy a szimbolizáció holisztikus jellege világossá teszi azt is, hogy *minden lebontás táplálja a felépülést, és minden felépülés a lebontás energiáit is* – így ezeket nem jogos kizárólag ellentétekként ábrázolni.³⁰⁶ Talán minden kulturális antropológus közül Turner tudatosítja leginkább, talán éppen ő látja és ábrázolja a legszélesebben a szimbolizációnak a *társadalom alakításában* betöltött jelentőségét.

Turner azt is látja és hangsúlyozza, hogy éppen e társadalomalakító jelentőség miatt a mindenkori *hatalom* számára nagyon fontos *a szimbólumok feletti kontroll* (amelynek tényeit oly szuggesztíven mutatta be például Bourdieu).

„az a személy vagy csoport, amely ellenőrzése alatt tartja a rájuk ruházható ‘jelentést’, egyúttal ellenőrzi a mozgósító erőt is, amivel központi kulturális helyzetük következtében hagyományosan rendelkeznek”.³⁰⁷ (Turner, in Hoppál-Niedermüller, 1983:174)

Turner alaposan elemzi a *szimbólumok természetét, szimbólum és jel viszonyát* is. Ez utóbbit a szemiotika alapjait megteremtő Peirce-étől eltérően határozza meg.

„A szimbólumot megkülönbözteti a jeltől mind jelzettjeinek */signata/* sokfélesége, mind szignifikációjának jellege. A szimbólumoknál van valamilyen hasonlóság jelölő és jelölt között, a jeleknél nincs szükség hasonlóságra”.³⁰⁸

{A szimbólumoknál} „A *hordozó* metaforikus */valamivel összehasonlításra utaló/* vagy metonimikus */valaminek a nevét felhasználó/* kapcsolatban áll *deszignátumával*, olyan viszonylatban, amelyek egy adott nyelvközösség vagy kultúra tagjai számára ismertek.” „A *jelek*, amellet, hogy egyértelműség felé tendálnak */bár olykor matematikai és logikai jelek sem mentesek a többértelműségtől, poliszemiától; például a ‘mínusz jel’ = kivonás és negatív minőség/,* a jelölőket a jelöltekhez önkényes, tetszés szerinti, megegyezésen alapuló kötelékkel kötik. Ezek nem szeszély, hanem racionális gondolkodás eredményei,

³⁰⁶ Struktúrát és komunitást éppen ezért nem lehet élesen szétválasztani: a struktúra minden szintjének és területének megfelel a communitas egy formája (Lásd Turner, in: Bohannan Glazer, 1997:695).

³⁰⁷ Turner in: Hoppál–Niedermüller, 1983:174.

³⁰⁸ Turner, Id. mű, 179. Peirce-nél tudvalevőleg a szimbólum a jelek azon fajtája, amely szerinte önkényes, nincs kapcsolata, közös eleme jelöltjével.

és az idő, az energia, a kulturális erőforrások gazdaságos hasznosításának célját szolgálják.”³⁰⁹

„A jelek csaknem mindig ‘zárt’ rendszerekbe szervezettek, és ‘jelentésüket’ a helyzeti kapcsolatoknak köszönhetik, míg a szimbólumok, különösen a domináns szimbólumok önmagukban ‘nyitottak’ szemantikailag. Ez a nyitottság kétirányú. Közös beleegyezéssel új jelöltek járulhatnak a régi jelölőkhöz. Másfelől egyének személyes jelentést adhatnak egy szimbólum köztudott jelentéséhez akár egyik vagy másik szokványos társításmódjának alkalmazásával /mondjuk szín, szerkezet, alak, megjelenési forma, stb./ vezetve be új képzeteket szemantikai terére, akár belevéve teljesen magántermészetű agyszülemények komplexumába. Az ilyen, kezdetben magán ‘konstrukció’ részévé válhat a közös hermeneutikának vagy szabványosított értelmezésnek.”³¹⁰

Ezt véleményünk szerint Turner, aki a szimbólumok pragmatikájáról sokkal alaposabb ismeretekkel rendelkezett, mint a rendszerét elsősorban logikai premisszákra építő Peirce, jóval pontosabban ábrázolja,³¹¹ s így úgy gondoljuk, a társadalomtudományok számára az ő szimbólum/jel fogalma (és a szimbólumok tanulmányozására általa ajánlott, s egyébként a Peirce-i szemléletet is szintetizálni képes megközelítésmód)³¹² nyújt igazán termékeny alapokat.

A szimbólumok egyik alapvető funkciójának sajátos (a fogalmi-logikai gondolkodástól eltérő) *megismerő (és ismeret-tömörítő, ismeret-átadó) természetüket* tartja:

„Egy *jel* analóg vagy rövidített kifejezése egy *ismert* dolognak. De egy szimbólum mindig a legjobb lehetséges kifejezése egy viszonylag *ismeretlen* ténynek, amelyet ennek ellenére létezőnek ismerik el vagy feltételeznek.”³¹³

³⁰⁹ Turner, Id. mű, 180-181.

³¹⁰ Turner, Id. mű, 183.

³¹¹ Peirce index – ikon – szimbólum hármassága sok mindent értelmez, de a határok nem olyan élesek és gyakran nem is ott vannak, ahol ő meghúzza. Turner a szimbólum lényegét abban látja, hogy valamit helyettesít. Elismeri, hogy nem *mindig* van benne hasonlóság az általa helyettesítettel, de metaforikus vagy metonimikus viszonyban van deszignátumával (Turner, Id. mű, 180), és „A szimbólumok ikonszerűsége hajlamosak, ‘ahol érzékileg felfogható hasonlóság-viszonyra törekednek vagy azt interpretálnak’. Én jobban szeretem azonban a ‘szimbólum’ szót az ‘ikonnál’.” (Turner, Id. mű, 182).

³¹² „A szimbolikus cselekvés és a szimbolikus jelenségek modern tudománya az eddig nem érintkező vagy csak gyengén érintkező diszciplínák – szociál- és kulturális antropológia, mikroszociológia à la Goffman, szociolingvisztika, folklór, irodalomtudomány (különösen ahogy Kenneth Burke gyakorolja) és szemiotika (szemiológia) – kapcsolódási felületein látszik kifejlődni.” (Turner, Id. mű, 179).

³¹³ Turner, 1967:26.

„a vizuális vagy auditív szimbólumok kulturális mnemotechnikai eszközökként működnek, vagy ahogy a távközlési szakemberek minden bizonnyal neveznék, információs ‘tárolóeszközként’ szolgálnak. Nem gyakorlati technikák, hanem kozmológiák, értékek és kulturális axiómák tárolására szolgálnak, amelyek segítségével a társadalom alapvető tudásanyaga egyik generációról a másikra hagyományozódik át.”³¹⁴

Ugyanakkor fontosnak tartja annak hangsúlyozását is, hogy a szimbólumok *nem csak* megismerő funkciókat látnak el; legalább ennyire lényegesek egyéb: érzelemkeltő, közösség-összekötő, társadalomszervező stb. funkcióik is. A rítuselemzések kapcsán írja:

„bizonyos sarkalatos szimbólumok és központi szimbolikus cselekedetek ‘szemantikusan bipoláris’-ak, és ‘kulturálisan célzatos’-ak, vagyis arra irányulnak, hogy az érzelmek nagy tömegét keltsék fel – még a tiltott érzelmekét is – pusztán abból a célból, hogy a fontos rítus egy későbbi szakaszában ezt a minden moralitást nélkülöző érzelemtömeget megengedett és legitim célokhoz rendeljék; ez a hozzárendelés a moralitás visszaállításához vezet, de ezúttal pozitív és nem negatív értelemben”.³¹⁵

Egy konkrét példával: „Az *isoma* szimbólumai és ezek kölcsönviszonyai nem csupán a ndembu univerzum elrendezésére szolgáló megismerési osztályozási készletek. Hanem, ami legalább olyan fontos, bizonyos erőteljes érzelmek – például a gyűlölet, a félelem, a vonzalom és a bánat – felkeltésére, szabályozására és megszelídítésére szolgáló eszközök. Célszerűséggel is telítettek és van egy ‘akarást’ kifejező aspektusuk. (...) Minden szimbolikus elem valamilyen empirikus, tapasztalati tényhez kapcsolódik (...) ha bizonyos tárgyakat bevonnak a megszentelt térbe, akkor ezzel bevonják oda azokat a hatalmakat és előnyös tulajdonságokat is, amelyekkel ezek a tárgyak tapasztalhatóan rendelkeznek, és ha az előírt módon bánnak velük, akkor irányíthatják és összpontosíthatják

³¹⁴ Turner, in: Bohannan–Glazer, 1997:682–683.

³¹⁵ Turner, Id. mű, 699.

ezeket az erőket, jobban mint a lézersugarat, hogy elpusztítsák a gonosz erőket.”³¹⁶

A szimbólumok általa (is) hangsúlyozott „nyitottságából” következik, hogy *poliszémiájukat* is lényegi tulajdonságukként emeli ki (ő is).³¹⁷ E poliszémia teszi, hogy a szimbólumok a legkülönbébb társadalmi helyzetekben és funkciókban felhasználhatók, és mivel a társadalom állandóan mozgásban van, a szimbólumok jelentéstartományát is állandó átalakulás jellemzi.³¹⁸

„A ndembuknak és voltaképpen bármely más kultúrának kulturálisan megszokott és sztereotipizált helyzetek meghatározott tipológiájára van szüksége, amelynek keretei között a felhasznált szimbólumokat az adott helyzet céljainak megfelelően osztályozzák. Nincs az osztályozásoknak valamifajta egyedüli, mindenféle helyzetben egyformán érvényes hierarchiája. Sokkal inkább különböző klasszifikációs síkok vannak, amelyek metszik egymást, és amelyekhez az őket alkotó bináris ellentétpárok (vagy hármasságok) csak ideiglenesen kapcsolódnak: például a vörös/fehér megkülönböztetés az egyik helyzetben a nő/férfi különbséggel azonos, a másikban a férfi/nő különbséggel, míg egy harmadikban a hús/liszt különbséggel, minden nemi vonatkozás nélkül.”³¹⁹

³¹⁶ Turner, 2002:57.

³¹⁷ Erre elemzéseiben számtalan konkrét példa található. Például: {Bizonyos meddősségi panaszok gyógyítása során a ndembuknál van pl. egy fa, amelynek nagy mágikus hatást tulajdonítanak, mert szemléletükben a fa egyes tulajdonságai többféle módon is metaforizálódnak. E fának} „Igen síkos a felülete, amelyről lecsúsznak azok, akik meg akarják mászni. (...) Ugyanígy, a beteg gyermekei hajlamosak idő előtt ‘kicsúszni’. De ennek a fának a ‘fényessége’ (...) gyógyhatást is képvisel, és jelentésének ez az oldala más rítusokban és kezeléseknél is föltűnik, mert használata arra készíti a ‘kört’ (...), hogy az csússzon le a betegről. (...) nem szokatlan a ndembuk szimbólumhasználatának összes szintjén, hogy ugyanaz a szimbólum egyszerre kedvező és kedvezőtlen állapotot is kifejez.” (Turner, 2002:41). „A homonímia különösképpen jó szolgálatot tesz olyan rituálékban, amelyekben, mint már említettem, viszonylag kevés szimbólumnak kell sokféle jelenséget kifejeznie.” (Turner, Id. mű, 78). Vagy: a ndembuk tejfája az egész társadalmi szerkezet szimbólumává válik: a helyi szakértő a rítusokkal való kapcsolatát, a tejfát használó nők az anya-gyerek kapcsolatát, vagy éppen a nőiesség szimbolikát olvassák ki belőle. (Lásd erről: Turner, 1967:25).

³¹⁸ Itt azonban csak részben jogos a szimbólumok alakulását a társadalom változásaiból *levezetni*. Turner a vulgármarxistákkal szemben érvel az alábbi módon, a társadalom – szimbólum viszonyban általuk feltételezett egyirányú determinációval szemben ismét társadalom és szimbólum viszonyának kétirányúságát emelve ki: „Nem kell hiábavalóan azon törni a fejünket, hogy egy adott társadalom rítusaiban, költészetében vagy ikonográfiájában található bizonyos szimbólumok pontosan hogyan ‘tükrözik’ vagy ‘fejezik ki’ annak társadalmi vagy politikai struktúráját. Könnyen lehetséges, hogy a szimbólumok éppen nem struktúrát, hanem ellenstruktúrát tükröznek vissza, és nemcsak visszatükrözik ezeket, hanem hozzájárulnak kialakulásukhoz.” (Turner, In: Bohannan–Glazer, 1997:710).

³¹⁹ Turner, 2002:55-56.

Ez a poliszémia, ami a szimbólumok objektív tulajdonsága, nem mindig, sőt, mondhatni viszonylag ritkán érvényesül a szubjektív olvasatokban, amelyek többnyire valamilyen (egyetlen, az adott helyzetre alkalmazható) jelentéshez próbálják kötni a szimbólumot.

„Ha az ember ezeket a szimbólumokat atomisztikusan, egymástól és a szimbolikus mező más szimbólumaitól (a bennszülöttek által adott magyarázat vagy a szimbolikus kontextus fogalmaiban) elkülönítve vizsgálja, akkor legszembe-tűnőbb vonásuk a többértelműség. Ha viszont egészében tekintjük őket, az egész rítus – amelyben előfordulnak – szemantikáját strukturáló osztályozás kifejezésében, akkor a hozzájuk társított mindegyik jelentés úgy tűnik föl, mint ugyanannak az egyedüli elvnek a példája. Mindegyik síkon a bináris ellentétpárban mindegyik szimbólum egyjelentésűvé válik.” (Turner, 2002:56).

A különböző olvasatok (az egyes résztvevők – egymástól is különböző – olvasatai, a helyi „szakértők” – egymástól is különböző – olvasatai, és a külső szemlélők olvasatai) léte sok antropológust kételyekkel töltenek el, a szimbólumok felfejtésének lehetőségét illetően. Turner keményen bírálja azt az álláspontot,³²⁰ amely szerint az antropológus csak arra a jelentésre támaszkodhat, csak azt tekintheti valóságosnak, amelyre az adatközlők, például egy rítus esetében annak résztvevői hivatkoznak. Ha a résztvevők nem számolnak az adott szimbólum valamely jelentésével, akkor az – a Turner bírálta nézetek szerint – az antropológus számára nem létezik. Turner ezt a felfogást statikusnak minősíti és nem tudja elfogadni. Hozzáteszi, hogy – és itt vegyük tekintetbe fent idézett megkülönböztetését a „szimbólum” és „jel” mibenlétére vonatkozóan – ezek az antropológusok a szimbólumokat nem szimbólumokként, csupán jelekként kezelik. Szerinte míg a résztvevők saját értékeik, helyzetük szempontjából értelmezik az egyes szimbólumokat, az antropológus egyrészt külső szemmel, előítéletek nélkül, másrészt az egész rendszerre való rálátással, tehát a résztvevőknél sokkal komplexebben közelítheti meg azokat.³²¹ Így – sokakkal ellentétben – ő nem kételkedik abban, hogy a külső elemző, az antropológus képes a

³²⁰ Lásd: Nadel (1954), Wilson (1957).

³²¹ Lásd Turner (1967).

szimbólum (legalább viszonylagosan) *objektív* megragadására.³²² E tételét nem rendíti meg az a tény sem, hogy az antropológusok olvasatai is különböznek egymástól. Mivel azt vallja, hogy a szimbólumok „nyitottak”, nem állíthatja (s nem is állítja), hogy bárkinek is sikerülhetne *valamennyi* jelentésüket előhívni. De azt feltételezi, hogy az antropológus, a különböző résztvevők eltérő véleményeire és a rendszer egészére rálátva lehetőségei szerint sokkal több olvasatot képes feltárni, és ebben (és persze csak ebben) az értelemben jóval közelebb kerül az objektivitáshoz.

Turner recepciójában az általa kulcsfogalomként használt struktúra, *communitas* és *liminalitás* emlegetése dominál, bár persze vannak, akik szemléletének más oldalait emelik ki. Például:

„Turner munkájának egyik legfontosabb meglátása az, hogy a szimbólumoknak multivokálisnak vagy többértelműnek kell lenniük, hogy szolidaritást teremtsenek: mivel az emberek különbözőek, a szimbólumoknak képeseknek kell lenniük arra, hogy különböző dolgokat jelentsenek a különböző emberek számára.”
(Eriksen, 2006:278)

Mint általában azokat, akik a konkrét *hic et nunc* vizsgálatán túl megpróbálnak a konkrétból (például archaikus kultúrák vizsgálatából) általános következtetéseket levonni, „kritikusai azzal vádolták, hogy elmos bizonyos fontos határokat az egyszerű és a bonyolult társadalmak között”.³²³ Láttuk, ezt a kritikát Mary Douglas is megkapta. (Ami Turnert illeti, ő sokszor valóban azt emeli ki, ami közös a különböző társadalmakban – és amit kiemel az igaz –, az kétségtelen viszont, hogy jelezni kell a különbségeket is. Mások viszont éppen a specifikumok, olykor partikuláris specifikumok túlhangsúlyozásának „vétkében” marasztalhatók el. Minden ilyen esetben azonban véleményünk szerint a szintézis az optimális álláspont, hiszen bármely kultúrának a másokkal közös vonásai és a specifikumai egyaránt fontosak).³²⁴

³²² Turner a résztvevők szimbólumfejtését „szövegmagyarázati jelentésként (exegetical)”, a szimbólumok megfigyelt használatát (például a rítusokban) „működési jelentésként (operational)”, a többi szimbólumhoz viszonyított, az egész rendszerre rálátni próbáló olvasatokat „helyzeti jelentésként (positional)” különíti el. S ez utóbbiakat tekinti az antropológus adekvát olvasatának, s egyben a „leglényegibb” olvasatnak. (Turner, Id. mű)

³²³ Abrahams, in Turner, 2002, 13. Geertz hasonló okokból bírálja a Turner által gyakran alkalmazott dráma-analógiát: a különböző jelenségek egyetlen ilyen analógiával való értelmezése sematizál. (Lásd Geertz, 1994:277).

³²⁴ Mint ahogy érdemes azt a nézőpont-különbséget is, ami Turner és a marxizmus között van, szintézisbe fordítani. A fejlődést, ha nem is annyira szkeptikusan szemléli, mint Douglas, Turner is

Clifford Geertz

Ahogy Turner szimbólumértelmezése is elválaszthatatlan koncepciójának alapvető kategóriáitól (mint a struktúra és *communitas*), Clifford Geertz szimbólumfelfogását is olyan, hozzá kötődő fogalmak írják körül, mint (a Gilbert Ryle-től átvett) „*sűrű leírás*”. Míg Turnert a szimbólumok elsősorban mint a társadalom viszonyait konstituáló, átrendező „drámák” foglalkoztatják, Douglas pedig főként talán az adott viszonyok megerősítőit, a határok kijelölőit és áthidalóit látja bennük, Geertz kérdésfelvetései dominánsan a szimbólumokra, mint *nyelvre, s e nyelv felfejtésének kérdéseire* irányulnak. A „sűrű leírás” a különböző emberi megnyilvánulások olyan olvasata, amely ezeket a megnyilvánulásokat nem csupán önmagukban, hanem összefüggésrendszerükkel együtt értelmezi, ezt pedig az teszi lehetővé, hogy maga a szimbólum az, amely *magába sűríti* ezeket az összefüggéseket is. Geertz a vallási szimbólumokról írja, de lényegében minden szimbólumra érvényes:

„A jelentéseket (...) csak szimbólumok ‘tárolhatják’: a kereszt, a félhold, a tollas kígyó. Azok számára, akik fogékonyak rájuk, e vallási szimbólumok – a rituális cselekményben vagy a mítosz utalásaiban megelevenítve – magukba sűrítik, ami tudható a világról, a világból eredő érzelmeket, és azt, hogy hogyan kell a benne élőknek cselekednie. A szent szimbólumok ilyenformán az ontológiát és a kozmológiát kötik össze az esztétikával és morállal: különleges erejük abból származik, hogy látszólag képesek a tényeket az értékekkel a legmélyebb szinten azonosítani, s azt, ami egyébként tiszta létező, átfogó, normatív jelentőséggel felruházni, (...) s ha elméletileg elképzelhető is, hogy egy nép képes legyen bármiféle metafizikai vonatkozástól független, autonóm értékrendszert, ontológia nélküli etikát alkotni, a gyakorlatban még nem bukkantunk ilyen népre.”³²⁵

inkább pulzálónak, a két mozgatóelv küzdelmének és hullámozásának látja, s ha meg tudja is magyarázni, azt, hogy hogyan, s közvetlenül miért változnak az egyes társadalmak, arra nem ad választ, hogy mikor miért változnak éppen ebbe vagy éppen abba az irányba. Ehhez a marxizmus egyes gondolatmenetei megalapozottabb fogódzókat nyújthatnak. Turner viszont teljesen jogosan figyelmezteti a marxistákat, hogy a *communitas*/struktúra kettősség miatt nincs (és nem is lehet) ideális társadalom, mindig számolni kell mindkettővel, és a Marxéhoz hasonló messianisztikus elképzelések életképtelenek mindaddig, amíg a *communitas*-elvek mellé – itt Turner véleménye megint párhuzamos Douglasével – ki nem dolgozzák az azokkal együttműködni képes struktúrákat is.

³²⁵ Geertz, 1994:6.

„A szakrális szimbólumoknak az a szerepük, hogy szintetizálják egy nép ethoszát – életük minőségét, jellegét és színezetét, morális és esztétikai stílusát és módját, világnézetüket –, azt a képet, amelyet a puszta valóságban létező dolgokról fenntartanak, a rendről vallott legátfogóbb elképzeléseiket. A vallásos hitben és gyakorlatban egy csoport ethosza úgy válik intellektuálisan elfogadhatóvá, hogy egy olyan életmódot képvisel, amely megfelelően alkalmazkodik a világkép által leírt dolgok tényleges helyzetéhez, egy világkép pedig úgy válik érzelmileg meggyőzővé, ha a dolgok valóságos helyzetének olyan képeként mutatják be, amely különösen jól rendezett módon illeszkedik az adott életmódhoz”.³²⁶

Geertz azok közé tartozik – s a szimbolikus antropológia vezéralakjai közül talán ő hangsúlyozza leginkább e vonatkozásokat –, akik az emberi törvények mögött *kozmikus összefüggéseket* is feltételeznek, de tanulmányozhatónak csak ezeknek az emberi tudatban való megjelenését (és az emberi tudat általi megkonstruálását illetve újrakonstruálását) tartják.

„az ethosz és a világkép, az elfogadott életstílus és a valóság feltételezett struktúrája között egy olyan egyszerűnek és alapvetőnek vélt összhang tételeződik, amelynek nyomán az egyik kiegészíti a másikat, s kölcsönösen jelentéssel ruházzák fel egymást. (...) az az elképzelés, hogy az élet akkor nyeri el igazi értelmét, amikor sikerül az emberi cselekvést a kozmikus arányokkal összehangolni, világszerte vallott gondolat.”³²⁷

„A *rasa*, mondta az egyik legárnyaltabban fogalmazó adatközlőm, azonos az étellel: mindennek, ami él, *rasája* van, s minden, aminek *rasája* van, él. Hogy ezt a mondatot pontosan fordíthassuk, kétszer kell nekirugaszkodnunk: minden,

³²⁶ Geertz, Id. mű, 65.

³²⁷ A szimbólumok poliszémiáját sűrítettségük hordja magában, a kozmikus és emberi összefüggések ember által létrehozott leképezései. Így lesznek az egyes szimbolikus elemek – mint például a kör – egyszerre térnek, időnek, különböző társadalmi tényezőknél, és viszonylatoknak (a kör esetében például a menedéknek) a jelzései. „A kör és a szabálytalan formák, a nap és a kő, a menedék és a harc fogalompárjainak ellentétes tagjai egymástól élesen elváló osztályokba sorolhatóak, s különféle esztétikai, morális és ontológiai jelentőséggel telítődnek. Az előbbi kifejtő jellegű megfogalmazás persze nem jellemző: az omlalék többsége számára a kör, akár a természetben szemlélik, akár bölénybőrre festik, vagy a naptánc során jelenítik meg, minden alkalommal *egységében felfogott*, (kiemelés: K. Á. – K. G) sugárzó szimbólum, amelynek jelentését intuitíven érzékelik, nem pedig tudatosan értelmezik. A szent kör, e morális jelentőséggel felruházott természeti forma eszméje, minduntalan új jelentéseket hoz létre, ahogyan az omlalék saját világukra alkalmazza; folytonosan összeköt egymással olyan dolgokat, amelyek máskülönben különállónak, s különállásukban érthetetlennek tűnnének. Az emberi test és fatörzs, a hold és a pajzs, a *tipi* és a sátoztábor kör formája magukat ezeket a dolgokat homályosan végiggondolt, de intenzíven átélt jelentőséggel ruházza fel.” (Geertz, Id. mű, 7.)

ami él, érez, s minden, a mi érez, él; illetve: mindennek, ami él, jelentése van, s minden, aminek jelentése van, él. (...) Minthogy 'érzés' és 'jelentés' végső soron egyek, a *szubjektíven* megélt végső vallási tapasztalat megegyezik az *objektíven* felfogott végső vallási igazsággal, ezért a belső érzékenység empirikus elemzése révén eljuthatunk a külső valóság metafizikus megértéséhez is.”³²⁸

Tanulmányunk első részében idéztük már az amerikai antropológus Weber-parafrázisát: „Max Weberrel együtt úgy vélem, hogy az ember a jelentések maga szötte hálójában függő állat. A kultúrát tekintem ennek a hálónak”.³²⁹ Mivel ez a „háló” a szimbólumokon alapszik, némely megfogalmazásában hasonló jelleget tulajdonít nekik, mint a *géneknek* a szervezet felépítésében illetve reprodukciójában.

„Az ember alkotta szimbolikus rendszerek közösek, konvencionálisak, rendezettek és valóban tanultak; egy olyan jelentésteli szerkezetet biztosítanak az emberek számára, amely eligazításul szolgál egymás, az őket körülvevő világ és önmaguk vonatkozásában. Egyszerre terméke és oka a társadalmi interakciónak; úgy viszonyul a társadalmi élet folyamatához, mint a számítógép programja a gép működéséhez, mint a génspirál a szervezet fejlődéséhez, mint a tervrajz a hídépítéshez, mint a hangszerelés a szimfónia előadásához, vagy válasszunk egy egyszerű analógiát, a recept a sütemény megsütéséhez – így a szimbólumrendszer az az információforrás, amely egy mérhető mértékig alakot, irányt, sajátosságot biztosít, miközben körülírja a tevékenység szakadatlanul zajló folyamatát”.³³⁰

„Az emberi gondolkodás lényege a szerkezeti megegyezés értékelése egy bizonyos folyamat, cselekedet, kapcsolat, lény, vagy bármi más, illetve egy másik között, amelyhez az előbbi programként szolgál, úgy, hogy a program a programozott dolog reprezentációjának, koncepciójának vagy szimbólumának tekinthető.”³³¹

„ezek az információ külsődleges formái. A 'külsődleges' alatt csupán azt értem, hogy – a génektől eltérően – az egyed szervezetének határain kívül léteznek, a közös megegyezések interszubjektív világában, amelyben minden emberi

³²⁸ Geertz, Id. mű, 14.

³²⁹ Geertz, Id. mű, 172.

³³⁰ Geertz, Id. mű, 121-122.

³³¹ Geertz, Id. mű, 70.

individuum megszületik, saját pályáját megéli, és amely fennmarad a haláluk után is. Az ‘információforrások’ alatt pedig csupán azt értem, hogy – úgy, mint a gének – olyan lenyomatot vagy sablont hordoznak, amelyek nyomán rajtuk kívül álló folyamatok meghatározott formát nyerhetnek”.³³²

Mindezzel látszólag Dawkins „mém”-fogalmához kerül közel, de Dawkinsszal ellentétben ő az analógiát tökéletlennek tartja, (talán azért, mert nem osztja Durkheim gondolatát az egyénektől független társadalmi alanyról, hiszen a hasonlat akkor lenne végigvihető, ha a szimbólumokat ezen társadalmi alany „génjeinek” tekintenénk). Geertz mindenképpen hangsúlyozza a különbségeket is.³³³ Ezek közül a legfontosabb a szimbólum *tudásközvetítő, megismerő* funkciója.

„A génektől és más nem szimbolikus információforrásoktól eltérően, amelyek csak a valóság ‘számára’ szolgáló, de nem a valóság-‘nak’ a modelljei, a kulturális minták egy alapvetően kettős aspektussal rendelkeznek: jelentést, azaz objektív elméleti formát kölcsönöznek a társadalmi és pszichológiai valóságnak úgy, hogy magukat ehhez alakítják, a valóságot pedig magukhoz.”³³⁴

„a legfontosabb tulajdonunk mindig azokból a szimbólumokból áll, melyek *eligazítanak* minket a természetben, a földön, a társadalomban és abban, amit éppen teszünk: világnézetünk és életszemléletünk szimbólumaiból”.³³⁵

Geertz azonban a szimbólumokba sűrített tartalmaknál sokkal inkább *a szimbólumok használóit* próbálja a használt szimbólumokból megismerni és megérteni. Az össz-társadalmi folyamatoknál jobban érdeklik a konkrét *helyzetek*, a konkrét szimbólum-használó egyének és közösségek *tudatának működései, attitűdjeinek kifejezései*. Hogy *ebben* milyen szerepet játszanak a szimbólumok.³³⁶ (Már csak azért is, mert

³³² Geertz, Id. mű, 68.

³³³ Lásd Geertz, Id. mű, 121 is.

³³⁴ Geertz, Id. mű, 69.

³³⁵ Geertz, Id. mű, 76.

³³⁶ A művészetek elemzésének lehetőségei kapcsán írja: „A szemiotikának, hogy használható legyen a művészet tanulmányozásában, túl kell lépnie a jeleknek, mint a kommunikáció eszközeinek, *megfejtendő kódnak* a felfogásán, s gondolkodásformáknak, *értelmezendő kifejezőmódoknak* kell felfognia őket. Nem valami új titkosírára van szükségünk, főleg ha az egy előző kódrendszert egy kevésbé érthetővel vált fel, hanem új diagnózisokra, olyan tudományra, amely meg tudja fejteni a dolgoknak az őket körülvevő élet számára felmutatott jelentését.” (Geertz, Id. mű, 267. Kiemelések: K. Á. – K. G.). Másutt ezt írja: „a legnépszerűbbé az az irányzat vált, amely a társadalmi életet szimbólumok (jelek, képek, *signifiants*, *Darstellungen*... stb. – a terminológia más és más) rendezett egységeként fogja fel, s

azokat a túlhajtottan materialista értelmezéseket, amelyek minden tudatműködést társadalmi viszonyokra és azokból következő érdekekre próbálnak visszavezetni, jogosan látja nagyon egyoldalúaknak, s ezzel a valós viszonyokat meghamisítóknak).³³⁷

„a szimbólumok, Kenneth Burke kifejezésével élve, a helyzetek megragadásának eszközei.”³³⁸

„Tökéletesen értelmetlen a vég nélküli, mert befejezhetetlen vita az antropológiában arról, hogy ‘szubjektív’ vagy ‘objektív’-e a kultúra (...). A kérdésnek arra kell vonatkoznia, hogy mit jelentenek, mit fejeznek ki előfordulásukkal és közreműködésük révén: nevetségességet vagy kihívást, iróniát vagy dühöt, sznobizmust vagy büszkeséget.”³³⁹

S már csak azért is a konkrét helyzetekre koncentrálni, mert bármely helyzet, s a helyzetekben bármely akciósor lehet mélyen szimbolikus. Kultúránként változó, hogy melyik kultúra miben, életvalóságának mely szegmensében találja meg azt a közeget, amelynek szimbolikájába belesűrítetheti a világról való tudását.

„Aprólékosan kidolgozott beavatási rítusok, mint az ausztráliai őslakosoknál, bonyolult filozófiai történetek, mint a maoriknál, drámai sámánszertartások, mint az eszkimóknál, kegyetlen emberáldozatok, mint az aztékoknál, extatikus gyógyítási szertartások, mint a navahóknál, dúsgazdag közös étkezések, mint egyes polinéziai csoportoknál – mindezek és még sok más szimbólum egy-egy nép számára a legerőteljesebb összefoglalását jelentik mindannak a tudásnak, amit az életről szereztek.”³⁴⁰

mely szerint e szimbólumok jelentését (értelmét, lényegét, *signification*ját, *Bedeutung*ját) kell először megértenünk, hogy azután az egész társadalmi szervezetet megérthessük és alapelveit megfogalmazzuk. (...) Az interpretív magyarázat – amely a magyarázat egyik válfaja, nem pusztán lázas szóértelmezés – arra fordítja figyelmét, hogy *mit jelentenek az intézmények, cselekedetek, képzetek, kijelentések, alkalmak, szokások*, azaz a társadalomtudományok szokásos vizsgálati tárgyai, *azok számára*, akikhez tartoznak ezek az intézmények, cselekedetek, szokások, stb.” (Geertz, Id. mű, 270-271. Kiemelések: K. Á. – K. G.)

³³⁷ „A társadalomnak olyan harctérként való feltüntetése, melyen elveknek álcázott érdekek ütköznek, eltereli a figyelmet az ideológiák társadalmi kategóriákat meghatározó (vagy összezavaró), a társadalmi elvárásokat stabilizáló (vagy gyengítő), a társadalmi normákat fenntartó (vagy aláásó), a társadalmi feszültségeket enyhítő (vagy erősítő) szerepéről”. (Geertz, Id. mű, 31-32).

³³⁸ Geertz, Id. mű, 20. *Kenneth Burke* egyébként a szimbolikus antropológia minden jelentős alakja számára hivatkozási alap, valamennyiükre hatott, amennyiben így vagy úgy mindannyian a *szimbolikus akciókra* koncentrálnak.

³³⁹ Geertz, Id. mű, 177.

³⁴⁰ Geertz, Id. mű, 11.

Ezért tudhatja – megtalálva az adott kultúra szimbólum-kulcsát – egy „mély játék” „sűrű leírásával” megragadni³⁴¹ például a bali kakasviadalban, annak különböző jelentés-síkjaiban a bali kultúra ebbe a rítusba sűrített lényegi jellegzetességeit.

„Pszichológiai szempontból a kakasviadal az ideális, démoni, inkább nárcisztikus férfi énné, szociológiai szempontból pedig a feszültségek komplex együttesének aiszóposzi reprezentációja. (...) A kakas az ember lelki formájának állati tükrékként helyettesítheti ugyan gazdája lelki egyéniségét, a kakasviadal azonban inkább a társadalmi mátrix szimulációja (pontosabban: annak szánják). (...) Presztízskérdés, hogy (...) a csoporttudatot megerősítsék, védjék, celebrálják, igazolják (...) s valószínűleg ez a társadalom mozgatórugója.”³⁴²

A szimbólumok *felépülésének és sajátosságainak* elemzésében ő is fontos megállapításokat tesz. Bemutatja például, hogy egy-egy szimbolikus jelenség többnyire különböző életterületek jelentésszerű mozzanatainak *eredőjében* alakul ki.

A neves művészettörténészre, Baxandallra hivatkozva fejti ki: „A különböző festők ugyan a kor érzékenységének különféle oldalaira játszottak rá, ám a vallásos prédikáció moralizálása, a társasági tánc ünnepélyessége, a kereskedelmi ‘akózás’ agyafúrtsága és a latin szónoklattal pompája együttesen hozták létre azt, ami a festő valódi médiuma: közönségének azt a képességét, hogy jelentéseket lásson festményeiben”.³⁴³

A szimbolizáció egyik már többször kiemelt fontosságú összetevőjéről, a *metaforáról* szólván egyrészt azt elemzi, hogy milyen pszichológiai okoknak köszönheti hatását:

„A metafora ereje az általa szimbolikus módon egységes konceptuális keretbe kényszerített diszharmonikus jelentések interakciójában, és abban a mértékben rejlik, ahogyan ez a kényszerítés sikeresen legyőzi azt a pszichikai ellenállást,

³⁴¹ Az antropológus lehetőségeit másutt úgy fogalmazza meg, hogy rendhagyó eseteken keresztül tud ismerős eseteket más, új kontextusba helyezni... (Geertz, Id. mű, 221). Voltaképpen tehát az ő értelmezésében az antropológusnak magának is lényegében azt kell tennie, ami a szimbolizáció folyamatában történik.

³⁴² Geertz, Id. mű, 151.

³⁴³ Geertz, Id. mű, 254-255.

amelyet ez a szemantikai feszültség mindenkiben, aki a metafora észlelésére képes, létrehoz.”³⁴⁴

Másrészt azt hangsúlyozza, hogy a metaforát alapvetően meghatározza, hogy *mely vonás* alapján metaforizálunk.³⁴⁵ (Már Turnernél láthattuk, hogy ennek milyen fontos szerepe van a mindig poliszémikus szimbólumok aktuális olvasatainak, használatmódjának létrejöttében):

„ha a medvék ama tulajdonsága, hogy mindenevők, hangsúlyosabban jellemezne őket, mint vaskos esetlenségük, akkor ha egy férfit ‘öreg medvének’ titulálunk, az nem azt jelentené, hogy faragatlan, hanem azt, hogy ízlése (taste) általános jellegű”.³⁴⁶

Geertz talán a legnagyobb hatást azzal gyakorolta a huszadik század végének antropológiájára, hogy – mint fentebb idéztük – azt keresi, mit jelentenek a különböző gyakorlatok (s az ezek lényegét magukba sűrítő szimbólumok) *azok számára*, akik használják őket. E gondolat abba (a dogmatikus szélsőségei miatt) Turner által bírált vonulatba illeszkedik, amely – s ez nem Geertzre, csak a dogmatikus szélsőségekre vonatkozik – abszolutizálja az adatközlők nézőpontját, s *csak azt* tartja autentikusnak.³⁴⁷ Geertz egyáltalán nem ezt mondja. Egyrészt felveti azt a – XX. század végén az antropológiában szintén nagy karriert befutó – agnosztikus gondolatot, hogy:

³⁴⁴ Geertz, Id. mű, 40.

³⁴⁵ A metafora mellett persze az irodalomtudomány és művészetfilozófia termékenyítő hatásaira mindig is támaszkodó Geertz a szimbolizáció számos más (stilisztikai) eszközét is felsorolja. Például: metonímia, hiperbola, miózis, szinekdoché, oximoron, perszonifikáció, stb. (Geertz, Id. mű, 42/30. lábjegyzet). Egyébként a metaforizációt nemcsak a vizsgált kultúrákban, hanem a társadalomtudományok ön-megalapozásában is észreveszi. Érdekes megállapítása, hogy míg korábban a társadalomtudományok „tudományosságát” a munka világában próbálták gyökereztetni, és ezért a fizika szemléletmódjára próbáltak támaszkodni, a hangsúly később (a fogyasztói társadalomban) a szabadidőre tevődött át, s ennek megfelelően új szemléleti támaszul olyan elméletek kínáltak, amelyek a játék-, a dráma- vagy a szöveg-elemzések analógiáit próbálták alkalmazni a társadalomkutatásban. Ezek mindegyikében leegyszerűsítést lát, ugyanakkor fontosnak tartja azt a (kognitivistá, és a nyelvfilozófia és a komputerizáció térhódításával is összefüggő) fordulatot, amely a társadalmi viszonyoknak és azok mozgatórugóinak elemzése felől a gondolkodás vizsgálata felé fordult. (Geertz, Id. mű, 268-285)

³⁴⁶ Geertz, Id. mű, 41.

³⁴⁷ Ezen az alapon cáfolják mondjuk az osztályelméletet azzal, hogy például a kapitalista társadalmakban a szociológiailag a „munkások” kategóriájába soroltak jelentős része nem tekinti magát egy osztályviszony részének. (Nem jó azt éreznie, hogy ő kizsákmányolt, s ezért nem is így határozza meg magát, s például örömet, büszkeséget keres/talál az elidegenedett munkában is). Tehát más szimbolikát alkalmaz saját helyzetére, mint a rendszerkritikus, aki az osztályviszonyt megfogalmazza. Ez azonban nem *cáfolja* a rendszerkritikus igazát, s még csak az sem mondható, hogy eltérő nézőpontjával semlegesíti, (csak módosítja, finomítja azzal a felismeréssel, hogy az osztályviszony korántsem tudatosul szükségképpen). Mindkét álláspontnak megvan az (egymáshoz illeszthető) igazsága.

„amit adatainknak nevezünk, azok valójában a mi konstrukcióink más emberekkel azzal kapcsolatos konstrukcióiról, hogy ők és honfitársaik mit terveznek, mert annak legnagyobb részét, amire az adott esemény, szertartás, szokás, eszme vagy akármi más megértéséhez szükség van, mint háttérinformációt sejtetjük, mielőtt még közvetlenül magát a dolgot vizsgálnánk.”³⁴⁸

Másrészt viszont ebből nem azt a következtetést vonja le, hogy tehát egy megfigyelt kultúra autentikus megismerése lehetetlen. Számára éppen azért fontos annak vizsgálata, hogy a használók számára mit jelentenek az egyes jelenségek (s ezeken belül a szimbólumok), mert feltételezi, hogy ez (tudniillik az, ahogyan az adatközlők látják világukat): *objektív valóság*, éppoly objektív léte van – miként sokat idézett hasonlatában írja –, mint (megannyi szubjektív előadói és hallgatói értelmezése mögött) egy Beethoven vonósnégyesnek.³⁴⁹ Ennek objektivitását nem az adja, hogy a gondolati struktúrák „mögött” társadalmi viszonyok vannak; a gondolati struktúrák a fent jelzett módon maguk objektívek, s a kutatónak erre az objektivitásra, a gondolati struktúrák objektivitására kell koncentrálnia.³⁵⁰

„A kulturális elemzés jelentések találgatása (vagy annak kellene lennie), a találgatások értékelése és magyarázó következtetések levonása a helyesebb találgatásokból. (...) Az antropológus a (...) tágabb értelmezéseket és elvontabb elemzéseket rendszerint úgy közelíti meg, hogy csip-csup ügyekkel köt egyre behatóbb ismeretséget. Ugyanazokkal a nagybetűs realitásokkal: Hatalom, Változás, Elnyomás, Munka, Szenvedély, Tekintély, Szépség, Erőszak, Szeretet, Presztízs kerül szembe, amelyekkel mások – történészek, közgazdászok, a politikai tudomány művelői és szociológusok – baljósabb formában találkoznak; csak hogy ő eléggé isten háta mögötti kontextusban kerül szembe velük (...) ahhoz, hogy a nagybetű eltűnjön belőlük.”³⁵¹

³⁴⁸ Geertz, Id. mű, 176.

³⁴⁹ Lásd Geertz, Id. mű, 179.

³⁵⁰ „mivel a gondolkodás (...) a különböző közösségekben fellelhető szimbolikus formák (nyelv, művészet, mítosz, elmélet, rituálé, technológia, jog és a pedánsak által józan észnek nevezett, irányelvekből, receptekből, előítéletekből és hihető történetekből álló halmaz) csereberéjén alapszik, e formák és közösségek elemzése a gondolkodás értelmezésének alapfeltétele kell legyen, s nem pedig másodlagos dolog. A tudás szociológiája (...) nem azt jelenti, hogy különböző tudatformákat különböző társadalmi szervezetekhez párosítunk, tetszés szerinti nyilatokat húzogatva a második halmaz pontjaitól az első felé. (...) Ehelyett magának a megismerésnek, az érzésnek, a motivációnak, az érzékelésnek, a képzeletnek, az emlékezetnek, stb. és közvetlenül a társadalmi viszonyoknak a megértéséről van szó.” (Geertz, 1994:292.)

³⁵¹ Geertz, Id. mű, 188-189.

Clifford Gertz tehát nem agnosztikus, csak óvatos; mivel nem szeretne sem a szélsőséges szubjektivizmus, sem túláltalánosítások csapdájába esni, önmagát és követőit szerényebb-konkrétabb megismerési célok kitűzésére inti.

Ha Geertz életművéről van szó, nem lehet kihagyni azt sem, hogy a *relativizmus és anti-relativizmus* vitájában is központi szerep volt az övé. Már az eddigi idézetek is mutatták, hogy az amerikai antropológust erősen foglalkoztatta a kulturális antropológia azon alapkérdése, hogy vajon a kultúrafüggőség hangsúlyozása (ami e tudomány alapja) azt jelenti-e, hogy nincs olyan emberi jelenség, ami ne lenne relatív, amelynek igazsága ne lenne „nézőpont kérdése”. E relativizmus ugyanis erős támaszt jelent minden dogmatizmus, minden monolit rendszer, minden kizárólagosságra törő ideológia és etnocentrizmus ellenében, ám – s ez az antirelativizmus fő érve – következetes érvényesítése bármiféle érték képviselőt, minőségi különbségek feltételezését is megnehezíti. Teljesen jogos a törvény kultúráját és a bűnözők kultúráját két *külön kultúraként* elemezni, (ez biztosítja, hogy a törvényt ne lehessen úgy alkalmazni, hogy az a törvény alá vetettek alapvető emberi jogait kétségbe vonja, kizárja őket az „emberi” köréből), ám ez nem védi meg törvény kultúráját követőket a bűnözőktől, (mert nem ad alapot a nem-relatív, minőségi különbségtetésre Jó és Rossz között). Geertz a maga korában a nagyobb veszélynek az etnocentrizmus, a dogmatizmus zsarnokságát ítélve, fellépett az anti-relativizmus ellen. Úgy látta, hogy a nagyobb veszélyt az antirelativisták etnocentrizmusa jelenti (ezt ő vitacikkében „provincializmus”-nak nevezte).³⁵² Hogy mindezt írásunk fő témájához kapcsoljuk: a szimbólum poliszémiája is a relativista álláspontot erősíti, hiszen a különböző olvasatok valóban relatívvá tesznek bármely szimbólum-közvetítette igazságot. Az anti-relativisták azonban joggal vetik fel, hogy ha minden relatív, akkor a relativizmus is az. A relativizmus megkérdőjelezi a „történelmi haladást” (hiszen az igazságok relativitása az időben is érvényes), s nemcsak a zsarnokságok igazát teszi viszonylagossá, hanem a zsarnokságok ellen küzdőket is, s ezzel maga is hozzájárul ahhoz, hogy az emberiség számára káros állapotokat ne lehessen *meghaladni*.³⁵³ Ha az anti-relativisták „etnocentrikusak”, Bourdieu a relativisták álláspontjáról mutatja ki, hogy az nem az etnocentrizmus ellentétét, hanem csak egy „fordított etnocentrizmust”

³⁵² Geertz, Id. mű, 309. A nyolcvanas években publikált cikke jól illeszkedett a liberalizmus éppen akkor felerősödő hullámába, így hosszú időre a kulturális antropológusok egyik hivatkozási alapjává vált.

³⁵³ Geertz például az anti-antirelativizmus pártján szól 1984-es cikkében.

képvisel,³⁵⁴ ugyanis maga az a kultúra-fogalom, amellyel az antropológia él, egy hosszú történelmi *fejlődési* folyamat eredménye, s az az „egyenjogúság”, amelyet Geertz is tulajdonít a különböző kultúráknak, csak ennek a fejlettebb nézőpontnak a talaján létezik, így visszavetítve a korábbi kultúrákra, az anti-relativista lényegében saját kora társadalmi viszonyait tulajdonítja olyan társadalmaknak, amelyekre ezek nem jellemzőek. A szimbólum vonatkozásában ez az álláspont azt fordíthatja a Geertz-i érvekkel szembe, hogy igaz, hogy a szimbólumnak sok olvasata lehetséges, de a jó szimbólum egyúttal világmegismerés is lévén, tartalmaz „abszolút” törvényeket is. (Ezért például a művészet „igazsága” és a giccs „igazsága” semmiképpen sem egyenértékesíthető, az utóbbi egészen egyszerűen *nem* lévén igazság). Úgy gondoljuk, hogy ebben az esetben is a két szélső álláspont összeegyeztetése, szintézise lehet a leggyümölcsözőbb. Ha elfogadjuk, hogy senki sincs az abszolút igazság, a tökéletesség birtokában, ebből még nem következik, hogy emberi magatartások, állítások, emberi megnyilvánulások között ne lennének érték-különbségek.³⁵⁵ Geertz maga is hangsúlyozza, hogy neki is vannak értékpreferenciái, és amit képvisel, az nem vádolható *minden érték* kikezdésével. De Geertz csak úgy tudja összeegyeztetni azt a tényt, hogy vannak meggyőződése, azzal, hogy ezek, mint bármely vélemény, relatívak, hogy az igazságot *bizonytalannak* tartja (megfogalmazásai nagy része ide konkludál). Pedig attól, hogy egy igazság (ha valóban igazság) nem a *teljes* igazság, még nem megkérdőjelezhető igazság, hanem egy magasabb igazság *része*. A dilemma feloldását a mindenkor különböző nézőpontok olyan szintézise jelentheti, amelyben sem az nem érvényesül, hogy *csak az egyik* álláspont érvei helyesek, sem az, hogy *nincsenek közös* emberi értékek, hanem annak kidolgozása, hogy miképpen lehet a különbözőket úgy szintetizálni, hogy egyiknek se kelljen feladnia (nem azt, *ahogy látja* a dolgokat, hanem) azt, *amiért az fontos* a számára. Ehhez egyébként – Habermas kommunikatív cselekvés-elméletéhez hasonló formában Geertz is eljut:

³⁵⁴ Bourdieu, 1978:179. Az anti-antirelativizmus bírálatairól lásd még pl. Levi in: Sebők, 2000:136-137.

³⁵⁵ Azt mindig meg lehet határozni, hogy valami *milyen szempontból* értékesebb, fejlettebb, stb. Azért mert egy sámán anatómiai-fiziológiai igazsága szűkebb, mint egy modern orvosé, még nem biztos, hogy kevésbé hatékonyan gyógyít (ha más dolgokban – például a lelki tényezők figyelembevételében – nagyobb igazsága van); azért mert egy társadalom civilizatorikus eszközei fejletlenebbek, a társadalom még lehet harmonikusabb, ha a civilizatorikusan fejlettebb társadalomnak gyengébbek az integrációs mechanizmusai. Tehát álláspontunk szerint igenis lehet a különböző kultúrafüggő nézőpontokat, jelenségeket egymással összehasonlítani, és közöttük mértékkülönbségeket meghatározni, (és kell is, nem megelégedve azzal a semmitmondó állítással, hogy az egyes kultúrák „mások”), de mindig szigorúan meghatározva, hogy a mértékkülönbséget *milyen szempontból* feltételezzük.

„A kulturális élet integrálását úgy lehet megoldani, hogy lehetővé tesszük a különböző világokban élő emberek számára, hogy őszinte és kölcsönös hatást gyakoroljanak egymásra. Ha igaz az, hogy mindaddig, amíg általános tudatról beszélünk, az számtalan, nem mindenben összeegyeztethető nézet rendszertelen halmazán belüli kölcsönhatást takar, akkor e tudat ereje azon múlik, hogy megteremtjük-e a kölcsönhatáshoz szükséges feltételeket.”³⁵⁶

A Geertz álláspontját érő más irányú kritikák felvetik, hogy a „sűrű leírás” túlságosan nagy teret nyit az *értelmezőnek*. (Giovanni Levi James Clifford-ot idézi, miszerint „Az értelmező hatalma ilyenformán végtelenné és összemérhetetlenné válik, és kicsúszik a cáfolhatóság alól”).³⁵⁷ E kritikákkal nem értünk egyet. Mint többször hangsúlyoztuk, a szimbólumok nyitott természetük folytán az olvasatok sokaságát engedik meg, és ezen olvasatoknak egyáltalán nem cáfolniuk kell egymást (a popperi eszmény szerint), hanem megtúrni egymás igazságát maguk mellett, mert éppen együttesükben közelíthetnek leginkább az eredeti szimbólumban rejlő „igazsághoz”.

Raymond Firth

Raymond William Firth a szimbolikus antropológia leginkább szintetizáló hajlamú képviselője. Neki köszönhetjük a szimbolikus gondolkodás kutatástörténetének legátfogóbb áttekintését.³⁵⁸ Az új-zélandi brit tudós a problémátörténet nagyon alapos, szisztematikus, józan-kiegyensúlyozott és ugyanakkor kritikus szemléletű áttekintője. (E tekintetben talán csupán az okozhat hiányérzetet, hogy néha kritikussága miatt nem integrál eléggé egyébként jogos, de az övétől eltérő szempontokat). Alapkérdése a szimbolizációval kapcsolatban egyébként ugyanaz, mint a miénk:

„What is the nature of the symbolizing process as a mode of thinking?”³⁵⁹

Szimbólum-definícióit az első részben már idéztük, ezért itt nem ismételniük meg: lényegük, hogy a szimbólum valami más helyett áll, lényege nem önmagában, hanem viszonyokban van, amelyekkel összeköti az absztraktot a konkrétal, a partikulárist az

³⁵⁶ Geertz, Id. mű, 301.

³⁵⁷ Levi, in Sebők, 2000:132.

³⁵⁸ Firth, 1973.

³⁵⁹ Firth, Id. mű, 166-167.

általánossal, a dolgot az azt meghatározó körülményekkel, s mindezt magas fokú emocionális töltéssel teszi.³⁶⁰ Ő is megkülönbözteti a szimbólumok szűkebb és tágabb értelmét.³⁶¹ Mint kulturális antropológus, elsősorban természetesen a szimbolizáció *antropológiai* kutatása iránt érdeklődik, ennek sajátos nézőpontját próbálja meghatározni.

„What came to distinguish the anthropological treatment of symbols from that in theology, art or philosophy, especially, was the cool analytical treatment of a wide range of comparative instances specifically sought for their coverage of institutionalized variation, particularly from fields of magic and religion outside ordinary Western knowledge. Then and later, major anthropological interest was in identifying objects or actions as symbolic, not literal, explaining what they meant, and looking for systematic ways in which such symbols were formed or transformed.”³⁶²

„In the anthropological field, the social dimension of symbols continued to be developed on a more systematic basis. In opposition, overt or implied, both to the romantically-oriented study of specific symbols as universal types of imagery, and to the neutralist study of symbols as abstractions, was the interest in symbolic behaviour of a more pronounced institutional kind, and with a more specific cultural definition”.³⁶³

S épp ezen az alapon jelzi a nem-antropológiai megközelítések korlátait. Peirce modelljével szemben felveti, hogy az nem dolgozza ki eléggé a szimbólum szociális vonatkozásait. (Nem ad választ arra, hogy ha Peirce feltételezése szerint a szimbólum valóban „önkéntes”, akkor hogyan jön létre a „megegyezés”, a szimbólumok közös használata?). Piaget-t is azzal bírálja, hogy modelljében nem választja el eléggé az individuálist a társadalmitól, s így a fenti kérdésre ő sem ad megnyugtató választ. Nem tartja elegendőnek, hogy ha az érdekelvén bennünket, „hogyan képezünk szimbólumokat”, ennek csak logikai, pszichológiai összetevőire figyelünk, s arra nem, hogy a szimbólumok miképpen ragadnak meg társadalmi viszonylatokat. (A szimbólum

³⁶⁰ Firth, Id. mű, 15-16, 18.

³⁶¹ Firth, Id. mű, 168-169.

³⁶² Firth, Id. mű, 92.

³⁶³ Firth, Id. mű, 108. Másutt (is) azt emeli ki, hogy az antropológiai megközelítés mindig összehasonlító, megfigyelésen alapuló, funkcionista, és viszonylag semleges. (Firth, id. mű, 25).

társadalmi összefüggéseire fordított figyelem a szimbolikus antropológiai iskola minden jeles képviselőjének közös elkötelezettsége). Ezzel függ össze az is, hogy a szimbólumnak nem csak jel-funkciójára figyel, hanem emocionális, (a közösséggel is összekötő) jelentőségére is.

Amikor Susanne K. Langer-t idézi, aki jel és szimbólum különbségét úgy definiálja, hogy a jel a *megfigyelést*, a szimbólum az *értelmezést* segíti, Firth ehhez is hozzáteszi, hogy: „ami összefonódik az érzelmivel”.³⁶⁴ Firth megpróbálja a maga (és a kulturális antropológia) számára értelmezni a Peirce-i kategóriákat is.

Index: „ahol feltételezett egy folyamatos /szekvencionális/ kapcsolat, mint az egész része, vagy az okozat előzménye, vagy mint a különös viszonya az általánoshoz”. (Firth nem veszi bele az „index” fogalom definíciójába, hogy egy jelentésű, pedig szerintünk éppen ez különböztetheti meg a szimbólumtól).

Szignál: „ahol a hangsúly a jellel kapcsolatban fellépő szükségszerű cselekvésen van, és a viszonylag egyszerű jel mint inger működik, amely ezután egy bonyolultabb reakciót vált ki. A szignál felfogható az index dinamikus formájaként. A szignatúra vagy kézjegy egyéni index, melyet kezelhetünk szignálként, ha azt további cselekvés követi.”

Ikon: „ahol érzékelhetően a hasonlósági kapcsolat kifejezése és interpretálása a szándék. Magában foglalhatja a mérték, mozgás vagy dimenzió változását, mivel egy ikon úgy áll össze, mint egy fizikai vagy elképzelő megjelenítése annak, amire vonatkozik, mégpedig az elemek összetett kombinációja által. Az ember elfogadja a zenében, mint az ikonszerű hangzás példáját, Vivaldi ‘Négy évszak’ c. művét, valamint a festészetben az ikonokat, melyek hasonlítanak egymáshoz.” (Pontosabban ahhoz, amit ábrázolnak).

³⁶⁴ Jel és szimbólum különbségének érzékeltetésére Firth a piros/vörös zászló példáját mutatja be, amely az úthiba jelzéseként: jel, de ha a barikádra viszik: szimbólum, (bár könnyen lehet, hogy mind a két esetben *ugyanazt* a zászlót használják). A felszálló füst – írja ugyanott – a főzés jele, de a rítusban egészen más jelentésű szimbólummá válik. (Firth, Id. mű, 65). Persze a kettő közt nincsen éles határ: a tengerészeti zászlójelek esetében – teszi hozzá a fentiekhez – például kérdéses, hogy azok jelek-e vagy szimbólumok? Firth Langerrel szemben egyébként azt hozza fel, hogy a filozófusnál hiányzik annak megállapítása, hogy miért éppen az általa elkülönített jelfajták emelkednek ki a lehetséges logikai viszonyokból? Az összekapcsolás eszközei közül itt említésre kerül a hasonlóság, (amikor valamely absztrakt minőség közös két dolog között); a metafora (ezt *implicit* idea-transzfernek nevezi, a metafora *helyettesíti* egyiket a másikkal); az embléma (ami az idea néhány múltbeli asszociációjára épít), a kép (megjeleníti a minőségek egy csoportját); az allegória (rögzült metafora). Mindegyikben megvan a kapcsolat jel és jelölt között. A szimbólum pedig mindezzel kapcsolatban van, de a hasonlóság, a direkt kapcsolat a többi összekapcsoláshoz képest a szimbólumban gyengébb. Az asszociációk szélesebb körűek és komplexebbek, de közvetlenebb az *akció kiváltása* az emocionális tényezőkön keresztül. (Firth, 1973:71-72).

Szimbólum (jelkép): „ahol a jelnek bonyolult asszociációsora van, gyakran érzelmi természetű, és nehéz (egyések szerint talán lehetetlen) leírni más terminusokban, mint a részleges reprezentálás. A jelentésben az egyéni és társadalmi felépítés jellege megjelölhető, s így a szemlélőnek nem tűnhet fel a jelképnek a tárgyhoz való hasonlósága és a kapcsolattulajdonítás önkényesnek tűnhet”.³⁶⁵ (Ebben az értelemben – de egyébként is³⁶⁶ – az ikon *a szimbólum olyan alesetének* látszik, amelyben a tárgyhoz való hasonlóság nem „tűnik önkényesnek”).³⁶⁷

A szimbólumot a társadalmi használat szempontjából polifunkcionálisnak tekinti.

„A szimbólumokat a kifejezés, a kommunikáció, a tudás és az ellenőrzés eszközének tekintem. (...) az, amit a szimbólumok kifejeznek, lehet elit-érték, tiltakozás-érték, érdekcsoport-érték.”³⁶⁸

„A szimbólumnak, mint a kifejezés eszközének a természete különösen világos a politikai és vallási szimbólumok esetében. A zászló, a nemzeti himnusz, a templomi festmény, a szentírási szöveg, a nemzeti viselet, vagy a fejfedő stílusa az adott csoporttal történő azonosulás erőteljes érzését válthatja ki és a csoport cselekvésének motivációjaként használható. (...) A szimbolizmus kifejező képességét a körülmények által lehet fokozni, vagy csökkenteni.”³⁶⁹

Továbbá: „A szimbólumok egyik jelentős funkciója a kommunikáció megkönnyítése”. „Ha egy szimbólum a kommunikáció hatásos eszköze kíván lenni, lényeges, hogy az érintett személyek számára ugyanazt a dolgot fejezze ki.”

Bár a szimbólum megismerő szerepét ő is kiemeli a funkciók közül,³⁷⁰ azt, hogy *mélyebb ismerethez* vezet (vagyis olyanhoz, ami a fogalmi-logikai-oksági gondolko-

³⁶⁵ Firth, in Hoppál – Niedermüller, 1983:187-188. Eredeti: Firth, 1973:74-75.

³⁶⁶ Egyet értünk Firth-szel abban, hogy Peirce szétválasztása a szimbólumok társadalmi használata esetében nem teljesen releváns. Peirce-t az foglalkoztatta, hogy az embereknek milyen különböző attitűdjei lehetnek a jelekhez, azok létrehozásakor. A dolog tartozékának tekintik-e őket (=index), valami másolatának (=ikon), vagy egy összekapcsolás eredményének (=„szimbólum”), de ezek a szimbólum társadalmi használata szempontjából nem lényegi különbségek, mert egyrészt *mindegyik* (ember általi) összekapcsolás, másrészt használatuk során *egyik sem* feltétlenül szimbolikus, hiszen a szimbólum általunk lényeginek tekintett nyitott természetével szemben az „önkényes összekapcsolással” létrehozott jelfajta is rögzíthet például egyszerű, egyszálú, egyjelentésű oksági kapcsolatot is.

³⁶⁷ A szimbólum társadalmi vonatkozásaira érzékeny elemző eleve nem tarthatja *teljesen* önkényesnek a szimbólumot, különben az nem tölthetne be *valóságmegismerő* szerepet, ami a szimbólum társadalmi használatában az egyik legalapvetőbb funkció.

³⁶⁸ Firth, in. Hoppál – Niedermüller, 1983:190.

³⁶⁹ Firth, Id. mű, 190-191.

³⁷⁰ Bár nála a legfőbb hangsúly mindig a szimbólum *érzelmileg áthatott* jellegén van: úgy fogalmaz, hogy inkább evokatív, mint analitikus, inkább emocionális, mint intellektuális.

dással nem elérhető), erős kétellyel kezeli (Eliadéval ellentétben lényegében miszticizmusnak tartja).³⁷¹

Ugyanakkor azt ő is hangsúlyozza, hogy a szimbólum *leválik a jelenről (a múlthoz, jövőhöz kapcsol)*.³⁷²

És természetesen ő is kiemeli, hogy a szimbólum *nyitott végű, nem egy jelentésű*.³⁷³ Számos olyan példát sorakoztat fel, amelyek a szimbólumok poliszémiáját a társadalmi használat különbözőségében mutatja ki. (Bemutatja például egyik terepmunkájának azt a megfigyelését, hogy az adott kultúrában a „kapa” egyszerre szimbolizálja a nők kerti kötelességeit, és a férfiak megtermékenyítő képességét – s ekképpen egyszerre férfi-, és nő-szimbólum. Az ilyen poliszémiából következik, hogy a szimbólumok sokszor *egészen mást jelentenek azok számára, akik használják őket, s azok számára, akiknek szánják*. Firth egy indiai példával illusztrálja ezt: a nagyfokú írástudatlanság következtében mindig megnő a vizuális szimbólumok szerepe, így a választási küzdelemben is nagyon fontossá válnak az egyes pártszimbólumok. Az egyik párt így használta – a párt „parasztpárt” jellegét hangsúlyozandó – a rizsköteg képét. Számos nő azonban nem ezért választotta a „rizsköteges pártot”, hanem mert a férfi/nő viszonylatban a rizs a nőkhöz kötődik: női munka, míg az alternatív párt által használt halászhajó-kép – a halászok férfiak lévén – a férfiakhoz).³⁷⁴

A szimbólumok poliszémiája lehetővé teszi, hogy a legkülönbözőbb típusú társadalmi attitűdök fejeződjenek ki általuk. Firth ebből a szempontból megkülönbözteti az *elitérdekeket*, a *protesztértékeket*, illetve különféle *csoportérdek-értékeket* (érzelemkeltően) kifejező szimbólumokat. Beszél továbbá *kommunikációs* (valamit közlő)

³⁷¹ Firth, Id. mű. 194-195. Szerinte ez csak az esztéták és filozófusok szempontja, akiknél ez a „mélyebb tudás” azt akarja jelenteni, hogy: „amit én mondom, az az igaz”. Már csak azért is így látja, mert szerinte az, hogy „mi a valóság?” nem releváns kérdés az antropológus számára (Firth, 1973:196). Minthogy a szimbolikus gondolkodást, – mint az eddigiekből már sokszorosan kiderült –, a világ-megismerés igen fontos módjának tartjuk, ezzel a gondolatával természetesen nem érthetünk egyet. Firth úgy fogalmazza ezzel kapcsolatos álláspontját, hogy az antropológia inkább a „tudó”-val foglalkozik, mint a tudás objektív valóságtartalmával, *behelyezve* azt kontextusába (Firth, 1973:83). Az antropológiát a szimbólumok *tartalmánál* jobban érdekli *szignifikációjuk*, és a *szimbolikus folyamat természete* (más tanulmányok melléktermékeiként), a *szimbólumok közti kapcsolat*, egy *szimbólum különböző formáinak kapcsolata*, stb. (Firth, 1973:128).

³⁷² Firth, Id. mű, 22. (És ebben az értelemben a mindenkori jelenre vonatkozó jelentéseknél mindenestre szélesebb érvényű).

³⁷³ Firth, Id. mű, 76. És: „The expressive value of what is called a collective symbol may lie in fact in a set of variations on a common theme rather than in any uniform conceptualization”. (Firth, 1973:79)

³⁷⁴ Lásd Firth, Id. mű, 25. Már csak ezért is fontos, hogy a szimbólum-fejtésnek több lábon kell állnia. Turnert (és annak Firth szerint strukturalista nézőpontját) idézi: egyszerre szükséges a használók általi interpretáció és a használat külső megfigyelése, valamint az egyéb szimbólumokból elvont jelentések bekapcsolása. (Firth, Id. mű, 190). Lásd erről a fentebb írottakat.

szimbólumokról.³⁷⁵ Megállapítja, hogy (bizonyos általános, közös szimbólumok mellett)³⁷⁶ a *preindusztriális* és *ipari* társadalmak szimbolikája is különbözik egymástól. Törekszik arra, hogy az egyes szimbolikus területeket is mindig poliszémiájukban mutassa be. A *testszimbolikával* kapcsolatban például megállapítja, hogy azok 1) az ember absztrakt minőségeit jelképezik (pl. a fej a tudás, gondolkodás szimbóluma, stb.); 2) lehetnek szimbolikusak a saját test egyes kifejezései (pl. térdelés, mint tiszteletadás); 3) jelképezhetnek egyes intézményeket: (pl. az egyház, mint test); 4) vannak továbbá egyes személyeket megtestesítő, jelképező testrészek (pl. Mohamed hajszája, stb.); 5) és – itt Mary Douglas-re hivatkozik – szimbolizálhatnak társadalmi viszonyokat is.³⁷⁷ Hangsúlyozza a *helyzetfüggőséget* is. (Például nagyon sok szimbólum hierarchiajelző. De gyakran helyzetfüggő, hogy éppen melyik hierarchia /szimbolikája/ írja felül a többi).³⁷⁸

Van a szimbólumok értelmezésével kapcsolatban néhány kérdés, ami Firth-t különösen foglalkoztatja. Az egyik az az alapkérdés, hogy *ki tekinti* a szimbólumot szimbólumnak? Meyer Fortes és Evans-Pritchard azt állítják, hogy például a mítoszok *nem szimbolikusak a használóik számára*; viszonyaikat reprezentálják, végső értékeket hordoznak, de nincs dekódolható jelentésük a számukra; ha dekódolnák a szimbólumokat, azok elveszítenék az erejüket. Firth ezt az álláspontot – ahogyan már Malinowski erről vallott hasonló nézetét is – ellentmondásosnak látja: hogyan lehetne szimbólumok *jelentéséről* beszélni, ha azokat a résztvevők nem látják, csak a megfigyelő?³⁷⁹ Ugyanakkor elfogadja azt a tényt, hogy a *hívő* szemével nézve valóban *nem úgy* szimbolikus a világ, mint ahogy például az antropológus megfigyelő szemével. A hívő, amikor a világban Isten megtestesülését látja, ezt nem szimbolikusán, hanem valóságosan érti.³⁸⁰ (Véleményünk szerint attól, hogy a használók nem

³⁷⁵ Itt megjegyzi, hogy a közölt szimbólumoknak egyesek átfogóbb, mások kevésbé átfogó interpretációját adják, de mindegyik egyaránt érvényesnek tekintendő. (Firth, Id. mű. 82).

³⁷⁶ Mint például a fent/lent, és jobb/bal kapcsolata a társadalmi státusszal; a hegyes és homorú tárgyak szimbolikája, a haj kapcsolata a szexualitással; a világos és sötét színekhez kapcsolódó asszociációk, a vörös szín fokozott érzelmi jelentősége, stb.

³⁷⁷ Vagy például az ehető/nem ehető ételek szimbolikájában annak, hogy valamit a „nem-ehető” kategóriába helyeznek, (tehát étkezési tabu lesz) ez következhet az adott potenciális táplálék 1. fizikai tulajdonságaiból, 2. szociális szimbolikájából, 3. spirituális funkciójából (Firth, 1973:248-249)

³⁷⁸ Megállapítja, hogy hol az *életkori*, hol a *nemi*, hol a *hivatali/hivatalos* hierarchia szimbolikája érvényesül, s ebben a *környezet* jellege is meghatározó lehet. Például – írja Firth – általában az etikett szimbolikája szerint az alattvalókat kell bemutatni a királyi család tagjainak. Viszont ha például egy királyi herceg kollégiumba jár, neki kell bemutatkoznia a kollégium igazgatójának. (Firth, 1973:310). (Ehhez hozzátehetjük: ez persze csak alkotmányos monarchiában van így).

³⁷⁹ Firth, Id. mű, pp. 163-164.

³⁸⁰ Érdekes példán vizsgálja ezt a különbséget. A kereszténység afrikai elterjedése kapcsán merült fel a kérdés: lehet-e Jézust feketének ábrázolni. A válasz nyilván attól függ, hogy történeti vagy szimbolikus

neveznek valamit szimbólumnak, attól még alkalmazhatunk olyan szimbólum-definíciót, amely például a hierofániába vetett hitet is magában foglalja. Meg lehet és kell különböztetni a szándékos szimbólumhasználatot attól, amikor a használók nincsenek tudatában annak, hogy szimbólumot használnak: számos olyan működése van az embernek, amelyről nem tudja, hogy micsoda, a tudomány azonban le tudja írni. Maga Firth azzal próbálja elvágni ezt a gordiuszi csomót, hogy azt mondja, a használók és elemzők olvasatában végül is nincs lényegi különbség). Használók és elemzők, hívők és megfigyelők különbsége azonban több helyütt is visszatér Firth gondolataiban. A durkheimi hagyománynak megfelelően erős kapcsolatot feltételez a közösség és szimbólumai között, ezért a szimbólumok működésében központi jelentőségűnek tartja azt, hogy azok jelentésében osztozzanak azok, akik a szimbólumokat használják. (Ezért is akkora probléma számára, ha például a megfigyelő és a megfigyelt szimbólumfelfogása nem esik egybe). Amikor a *modern* szimbolizmusról ír, azt azért érzi problematikusnak, mert nem tud mindenki számára közös jelentéseket mozgósítani. (A régi szimbólumokban³⁸¹ – írja – osztozott a művész meg a társadalom tagjai, mert ugyanazokban hittek. Ezzel szemben a modern szimbolizmus nem vallásos alapon keresi a valóság mögötti valóságot, és így sokkal kevésbé hatásos).³⁸²

Ezzel a problémakörrel érintkezik a Firth-t talán leginkább izgató kérdés: a *privát és nyilvános* viszonya a szimbolikában. A közös hiten alapuló közös szimbolika felbomlását – és a szimbolizmus iránti tudományos (s egyben individuális) attitűd kifejlődését – a romantikához (illetve annak meghaladásához) köti.

„Yet the developments of the Revolution, leading to some shift of interest from fixation upon nature to fixation upon man as symbol of hope, also produced some disillusion, some preoccupation with interior rather than with exterior

Jézus-képben gondolkodunk. A történeti Jézus természetesen nem volt fekete, mint a szenvedés/megváltás jelképe, viszont nagyon is lehet. A kérdés attól válik igazán drámaivá, hogy a keresztény fekete nacionalisták számára a fekete Jézus nem szimbolikus, hanem valóságos alak. „Az a kérdés, hogy vajon valamit szimbólumnak sorolunk-e be, vagy sem, nem csak akadémikus kérdés, de nagy gyakorlati jelentősége lehet”. (Firth, Id. mű, 411). A legnagyobb érzelmi töltés nem ott van, amikor valami egyértelműen szimbolikus, hanem éppen ott, ahol megoszlanak a vélemények, hogy a szimbolizált dolog szimbolikus-e vagy sem. (Uo).

³⁸¹ A vallási szimbolizmus (a keresztény szimbolika, a zsidó kabbala, stb.) a konkrétat absztrakttal, a láthatót a láthatatlannal értelmezi és levezeti a konkrétból az absztrakt megértéséhez a rejtett jelentést. (Firth, Id. mű, 55). A konkrét dolgok és cselekvések egyre absztraktabb dolgokat jelképeznek. (Firth, Id. mű, 48). A vallásról való leszakadás: a közös jelentés megszűnése.

³⁸² Firth, Id. mű, 41. Szerinte ezért is fordult el a 21. században a művészet a szimbolikus tartalmak közlésétől formai kérdések felé.

states. And towards the mid-nineteenth century, as empirical knowledge of exotic peoples accumulated, and as interest in the time process of life on earth became systematized in a plausible theory of evolution culminating in Darwin's authoritative statement (1859) the Romantic treatment of symbols declined.”³⁸³

„So the latter part of the century saw more careful consideration for the immediate ethnographic context of symbols, more interest in what the people who used the symbols might say about them, more concern for a possible range of interpretation of a particular item of symbolism. While curiosity about symbols was not necessarily abated, it was taking a more disciplined form – and it was tending to be satisfied within a broader framework of social studies, in which it assumed a subordinate place. So to Bachofen's successors, mother-right was more important as an institution than as a symbol.”³⁸⁴

A romantikusok számára a szimbólumok az anyagi és spirituális világ összekötői. A modern szemlélet a romantikának nem a szentimentális vagy egzotikus mozzanatát viszi tovább.

„It is Romantic in a more technical sense, concerned with stress and conflict in the personality, impressed by ambivalence and ambiguity, emphasizing confusions between appearance and reality, holding that problems of existence are not ultimately soluble – or at least not soluble by human effort. In such a view, symbol, if not mystery, is allied to mystery. In some interpretations, art and religion may be closely intertwined with the scientific pursuit. (...) Symbol conveys truth not otherwise accessible, a truth which intellectual approach is too rational to apprehend.”³⁸⁵

³⁸³ Firth, Id. mű, 108.

³⁸⁴ Firth, Id. mű, 109. A romantikához köthető nyelv és szimbolizmus olyan szembeállítás, amely a szimbólum átfogóbb jellegét húzza alá. Egyrészt a főszövegben említett Bachofent idézi: A nyelv szegény az élet/halál, stb. megragadásához, csak a szimbólum tudja ezt. (Firth, 1973:105). Másrészt hozzáteszi ehhez: „The symbol awakes intimations; speech can only explain. The symbol plucks all the strings of the human spirit at once; speech is compelled to take up a single thought at a time.” (Firth, 1973:105).

³⁸⁵ Firth, Id. mű, 195.

A romantikus (irodalmi) szimbolizmus kapcsán kerül előtérbe a privát és nyilvános szimbólumok egymásba való átmozgásának (egyén és közösség *szimbólum általi* kapcsolatának) kérdése.

„Any attempt to get private symbolism translated into public symbolism may involve the social body in strain; it may mean organization, mobilization of resources, reactions upon existing social and political structures.”³⁸⁶

De – mint jelen tanulmányunkban többször is érvelni próbáltunk emellett – a privát szimbólum nem lehet az igazi kiindulópont.

„The public symbol is a general idea; the private symbol is its working out.”³⁸⁷

„public symbols have been regarded as having power to regulate individual behaviour, to express personal sentiments, and to dictate forms in which private symbols present themselves”.³⁸⁸

Összefoglalva a szimbólumokról kialakított képét, Firth megállapítja, hogy a szimbolikus gondolkodás különösen nagy szerepet játszik *a kommunikáció felgyorsításában és megkönnyítésében*. Ezt a szerepet nem mindig tekinti egyértelműen pozitívnak.

„Because of the allusiveness and indefiniteness of symbols, possibly their ambiguity, they allow some greater understanding of complex entities and action with them. Symbols also allow flexibility in individual handling and interpretation. But they may also have liabilities. The ambiguity of a symbol can be made part of a defence mechanism, to support an argument about the quality of knowledge it conveys. By allowing a range of alternatives, a symbolic form of

³⁸⁶ Firth, Id. mű, 240.

³⁸⁷ Firth, Id. mű, 237. Firth kissé túlhangsúlyozza a privát és nyilvános szimbólumok kettősségét, a „privát” csak a „nyilvános” szélső esete lévén. Mindenesetre abban igaza van, hogy vannak esetek, amikor a megkülönböztetésnek jelentősége van. Edmund Leach figyelmeztet például arra, hogy a különböző társadalmakban rendkívül sok következménnyel járó különbség, hogy valamit (szimbolikusan) a magán-, vagy a közsférához kötnek, magánügynek vagy közügynek tekintenek. Az emberölés például az ipari társadalmakban közügy, az archaikusokban magánügy, a szexualitás a modern társadalmakban magánügy, a premodernekben közügy, a tisztaság megsértése mindkét társadalomtípusban közüggé válhat, (mint a társadalom veszélyeztetője), de a határok, amelyeken túl ez közüggé válik, máshol húzódnak a modern ipari és máshol a preindusztriális, premodern társadalmakban, stb. (Leach, 1996:116).

³⁸⁸ Firth, Id. mű, 212.

statement may inhibit thought about the implications of what is being said. The operation of relationships at symbolic level can lead to an avoidance of decision on a pragmatic level.”³⁸⁹

Kiemeli, hogy a szimbólumok hozzásegítenek *a tapasztalatok összeszervesítéséhez*, a világ (különösen az emberi viszonyok) megértéséhez.³⁹⁰ Kérdés, hogy a szimbolizmus sajátos és igazolható módja-e a világ (megismerő célzatú) észlelésének (ő, mint írja, nem kész ennek elfogadására), de gyakran esztétikailag kielégítő és gyakorlatilag is életképes eredményeket hoz. Az mindenképpen félrevezető, mondja, ha a szimbolikusról, mint nem-reálisról beszélünk. De nem tudja a szimbolikus világlátást egyedül reálisnak vagy a legreálisabbnak elfogadni. Különben is szerinte az antropológusnak nem feladata „végső valóságokról” beszélni. Az antropológus – az irodalmárral ellentétben – *elemzi* a szimbólum valósághoz való viszonyát. Megpróbálja megérteni a szimbólumokon keresztül kifejezett eszmerendszert, e rendszer működési rendjét és azokat a hatásokat, amelyek a szimbolikus koncepciók használatához kapcsolódnak.³⁹¹

Mi következik mindebből?

A kulturális antropológiának a szimbolizációhoz való viszonyát korántsem kimerítően áttekintve feltétlenül szükséges még egyszer összefoglalni, hogy a tudomány felsorolt klasszikusai mivel járultak hozzá a szimbolizáció fogalmának a tudomány általi használatához. Mint ahogy a jelentős antropológusok sem valamennyien kerültek be ebbe az összefoglalásba, a megemlítetteknek sem sorolhatjuk fel minden, a szimbólumokhoz kötődő gondolatukat. Tehát (a teljesség igénye nélkül):

Bachofen az egyik, aki a kulturális antropológia előfutárai közül *a szimbolikus gondolkodás létjogosultsága* mellett érvelt, erre irányította a kultúra kutatóinak

³⁸⁹ Firth, Id. mű, 427. Firth azt a példát hozza fel, hogy könnyebb (szimbolikus tiltakozó gesztusként) elégetni egy nemzeti zászlót, mint adekvát akciót gondolni ki a gesztust kiváltó problémák megoldásához.

³⁹⁰ Dorothy Lee-re hivatkozik: „Lee has argued that a symbol is part of a whole, a component of a field which also contains the so-called *thing*, as well as the process of symbolizing, and the apprehending individual. A symbol, she holds, is not a thing but rather a point in a creative process of symbolization, whereby the physical reality is transformed into the *thing*, the experienced reality. Thy symbol conveys the meaning of the situation in which it participates, and has no existence and no meaning apart from this situation. And language is an important system of symbols through which the individual transforms physical reality into experienced reality. So giving something a name gives it recognition and status in the categories of experienced reality.” (Firth, Id. mű, 172)

³⁹¹ Firth, Id. mű, 428.

figyelmét. A szimbólum egyes alaptulajdonságai (mint a *dichotóm* szerkezet) is nála bukkannak fel.

Frazer a *rendszerregészben* való gondolkodás mellett (amivel közelíteni lehet a szimbólumok alapvonásához, hogy tudniillik a szimbolizációval egy-egy rendszer bármely eleme összekapcsolható a többivel, és a rendszer egészével) hangsúlyozza a szimbolikus jelenségek *többjelentésű* természetét (és a szerkezeti dichotómia nála is fontos sajátossága ezeknek a jelenségeknek).

Spencer és Durkheim az ember *társadalmi természetének* (illetve az egyén és társadalom kölcsönös meghatározottságának) kiemelésével teremt alapot ahhoz, hogy *a szimbólumokat is az ember társadalmiságából* (az egyén és társadalom, az emberi nem és a természet eredeti egységéből) vezessük le.

Tylor egyrészt *szubjektív és objektív egymásra vonatkozásaként* beszél szimbolikus jelenségekről, másrészt kimutatja, hogy – éppen a szimbolikus szféra – miképpen játszik szerepet abban, hogy *az egyes jelenségek hogyan élnek tovább vagy öltenek új formákat*.

Maussnál jelenik meg az a gondolat, hogy a szimbólum a dolog *egyes elemeinek kiemelésével meghatározott irányt ad* a gondolkodásnak. Ugyancsak ő veti fel a „fertőzés”-elképzelést, vagyis azt, hogy egy-egy szimbolizáció eredményei végigfuthatnak a társadalm(ak)on. Fontos megállapítása az is, hogy a szimbólumok nem csak tükrözik a valóságot, hanem *nagymértékben alakíthatják*, (egészen addig, hogy életeket menthetnek vagy pusztíthatnak el).

Boasnak a szimbolizációról való gondolkodáshoz hozzájárulása elsősorban mérséklő: erősen aláhúzza azt, hogy *nem minden* szimbolikus, és vigyázni kell, hogy ne vetítsünk szimbolikus jelentéseket olyan dolgokra, amelyek nem szimbolikusak. A szimbólumok poliszémiája mellett *multikauzalitásukat* is kiemeli: egy-egy szimbólumot egymástól nagyon különböző okok hozhatnak létre. Nála merül fel igazán hangsúlyosan az is, hogy a *tudomány(ok) eredményei és jelentősége is szimbolikusak*.

Sapirnak *a nyelv kultúraalakító voltának* gondolatát köszönhetjük, amit a szimbólumok, mint nyelvi eszközök szerepének továbbgondolásában lehetett termékenyen felhasználni.

Radcliffe-Brown a durkheimi iskola vonalán a rítusok (mint szimbolikus cselekvések) *közösség-összetartó* voltát elemzi, de ő az egyik első azok közül, akik a szimbolikus gondolkodást *a természettörvények felismeréséhez vezető lehetséges útnak* tartja.

Malinowski a szimbólumnak elsősorban *kondicionáló, szocializáló* szerepet tulajdonít, illetve meghatározónak látja őket az *értékek belsővé tételében*. Nála (alapvető funkcionalizmusa folytán) a szimbólum-fogalom élesen elválik a spontán cselekvésektől (egyrészt *késleltetett, közvetett, „származtatott”* jellegüket domborítja ki, másrészt a *valóságtól elvonatkoztatott, „képzelt”* voltukat). De ő is elismeri megismerő természetüket.

Lévi-Strauss a francia antropológusok hagyományát követve a szimbólumokban felismeri a *szubjektum erejét, a tudattalan szerepét*, a nyelv kultúraalakító jelentőségében pedig Sapir vonalán halad. A szimbólumok nála elsősorban *strukturáló tényezők*: mint nyelvi természetű jelenségek igen fontosak a holisztikus egység helyreállításában, rendszerük pedig *a fizikai és társadalmi világ rendszerszerűségét* hordozza. Ő a nyelvi szemléletet a szimbólum analitikus megközelítésében is alkalmazza: a szimbólumok *belső (formai) elemeinek* súlyára fókuszál, a rendszer-elemzésben pedig *a műfaji rendszer és a társadalmi rendszer párhuzamait* keresi és mutatja ki.

Ha Radcliffe-Brownról szólván a szimbólumokban megjelenő mögöttes természet-törvények feltételezését említettük, Eliade a szimbólumokban megjelenő *transzcendenciára* érzékeny; az ő szimbólumelemzése teszi lehetővé, hogy *a vallásos szimbólumértelmezés is emancipáltan kerülhessen be* a szimbólumoknak a tudomány által elemzett olvasatai közé.

Bourdieu több vonatkozásban is kiemeli a szimbolizáció lehetőségeit, de elsődleges hozzájárulása leginkább az, ahogy kimutatja *a szimbolikus jelenségeknek a hatalmi egyenlőtlenségek fenntartásában játszott szerepét*.

A szimbolikus antropológia (tehát a szimbolizációt *az elemzendő kultúrák egyik legfontosabb vagy éppen a legfontosabb összetevőjének tekintő* irányzat) képviselői közül Douglas a *testi és a társadalmi szféra* szimbolikus összekapcsoltságára koncentrál, azon belül is elsősorban a (kategoriális) *határok* kérdésére. A társadalmiság szimbólumok általi kifejezése pedig számára elsősorban *társadalmi helyzetek (és ezek egymáshoz való viszonyának)* szimbolikus kifejezését jelenti.

Turner a szimbólumok társadalmi struktúra-kifejező és fenntartó funkcióját aláhúzó Lévi-Strauss-i, Bourdieu-i vagy Douglas-i megközelítésektől eltérően *a társadalmi struktúra dinamikájához* (a struktúraépítés, és a struktúrákat lebontó, az őseredeti egységet felelevenítő „communitas” együttesének dialektikájához) kapcsolja őket. Őt a (szimbolikus) határoknál jobban izgatják az *átmenetek*. Még másoknál is hangsúlyosabban foglalkozik a szimbólumok *poliszémiájával* (és *multivokalitásával*),³⁹² és – a többé vagy kevésbé agnoszticista álláspontokkal ellentétben – ő bízik a szimbólumok (elemző általi) felfejthetőségében.

Geertz számára a szimbólumok elsősorban *a szimbólumhasználók tudatműködésének rekonstrukcióját* teszik lehetővé, őt a szimbólum-elemzésben ez érdekli leginkább. Ehhez metodikai hozzájárulása a „*sűrű leírás*” antropológiai alkalmazásának bemutatása.

Firth finom elemzésekkel gazdagítja a szimbólumok vizsgálatát, például a poliszémiából (és a különböző jelentéstulajdonítások mögött kimutatható eltérő társadalmi helyzetből és attitűdből) adódó, (Geertz által is szívesen elemzett) *félreértések* vonatkozásában: feltárva a szimbólum-létrehozók, és az általuk megcélzott használók; a hívók és hitük külső elemzői; az egy-egy jelenséghez szimbólumként illetve nem-szimbólumként közeledők egymással összeegyeztethetetlen szimbólumértelmezéseinek különbségeit, s e különbségek/ellentétek okait. A helyzetek és attitűdök pluralitása teszi fontossá a *privát és nyilvános szimbólumok egymáshoz való viszonyának* kérdését is, amelynek vizsgálata szintén Firth nevéhez kötődik.

*

A szimbolizáció immár másfél évszázados kulturális antropológiai vizsgálatának azonban számunkra nem a problémátörténete a legfontosabb, hanem a hozadéka: mi mindent tárt fel e tudományterület ez alatt a másfélszáz év alatt *a szimbólum*, illetve a *szimbolizáció sajátosságairól*? Csak a szerintünk legfontosabbakat kiemelve:

1. A szimbólumok közvetítik az embernek *a világegész egységét*, s ezen belül az *emberi és a természeti világ eredendő egységét*, és az *emberi Nem eredendő egységét* is.

³⁹² Azaz egyszerre „több hangon” megszólaló jellegével.

2. Ennélfogva összekapcsolják az egyes emberegyéneket az emberi társadalommal; meghatározó mértékben rajtuk keresztül történik *az emberi Nem és az emberegyének közötti kétirányú visszacsatolás*.
3. Ennélfogva a „szubjektív” és az „objektív” a szimbólumokban mindig egyszerre, és egymásra vonatkoztatva van jelen. A szimbólumok egyszerre alkalmasak a világ egyes objektív törvényeinek és szubjektív viszonyulásmódoknak a magukba sűrítésére.
4. Ennélfogva gyakran erős *emocionalitással* áthatottak.
5. Egyén és emberi Nem összekapcsolóiként egyúttal az őket használó *közösségek* összekötői is.
6. A szimbólumok kiemelik a dolgok, jelenségek *egyes elemeit*, s ezek alapján hozzák összefüggésbe e dolgokat, jelenségeket a lét egyéb mozzanataival. Ily módon *kiemelnek egyes irányokat* a lehetőségek végtelenjéből.
7. A szimbólumok megformálása egy-egy sajátos (vizuális, auditív, kinetikus, nyelvi, stb.) közegben, *az adott közeg „anyagának” működési törvényein keresztül* közvetíti a világ egyes összefüggéseit.
8. Szimbólum *minden lehet*: dolgok és cselekvések, mítoszok és rítusok, tárgyi környezetek és műalkotások, stb.: szimbólumelemzésnek gyakorlatilag az emberi lét bármely mozzanata alávethető. (Ahogy a fogalmi gondolkodás számára minden fogalmilag megragadható, ugyanez a lehetőség adott a szimbolikus gondolkodás számára is).
9. A szimbólumok a jelenségeket gyakran *ellentétpárokként* ragadják meg, dichotómiákat, egymásnak feszülő szélső pólusokat érzékeltetnek, s bennük *az ellentétek egyesítve és egymásra vonatkoztatva* jelennek meg.
10. A szimbólumok *nyitott jelentésűek*, jelentésük állandóan bővül, illetve változik, átértelmeződik.
11. Ebből következően mindig *poliszémikusak* (a lényegében egyetlen jelentésű allegória a szimbólum szélső esete). Az egyes társadalmakban ugyanazt a szimbólumot nagyon sokféleképpen értelmezhetik, s a különböző csoportok és

egyének rendszerint különbözőképpen is értelmezik (= a szimbólumok multivokalitása).

12. A szimbolizáció folyamata *állandó differenciáció és integráció*: folyamatosan lebontja és/vagy nagyobb egységekben egyesíti a szemléleti egységeket.
13. A szimbólumok mindig *rendszerbe* illeszkednek, és szerepet játszanak az őket tartalmazó és/vagy használó rendszer összetartásában.
14. Fenti tulajdonságainak köszönhetően a szimbolikus gondolkodás *állandóan módosítja a körülhatároló fogalmi-logikai gondolkodás eredményeit*.
15. A módosulások során a szimbólumok *belső összefüggései is módosulnak*.
16. Az egyoldalúan racionális megközelítéseket a szimbolizáció emocionalitással, szubjektivitással dúsítja fel.
17. Mivel nem (pusztán) oksági összefüggéseket ragad meg, a szimbolizáció mindig *tartalmazhat téves tudásokat*, de (az oksági, racionális, tudományos gondolkodás számára) *még-fel-nem-tárt igazságokat* is.
18. A szimbolikus gondolkodás az egészében látott *emberi Nem megismerő folyamata*, de az *egyes emberek konkrét tapasztalatain keresztül építkezik*.
19. Ennélfogva olykor *önkéntes*, de hogy szimbólumként működhessék, *ki kell lépnie a magán-érvényűségből*: (ezért is lehet fontos kérdésfelvetés a privát és nyilvános szimbólumok egymásba való átalakulásának vizsgálata).
20. Egy-egy szimbólum létrejöttének gyakran több oka van (= a szimbólumok *multikauzálisak* is), ezeket a szimbólum magába sűríti, s ennek is szerepe van a szimbólumok említett poliszémiájában és multivokalitásában.
21. A szimbólumok jelentős része *kultúrafüggő*.
22. A szimbólumot használó kultúrában a szimbólumok *mintákat* képeznek (ezeket lehet „*kultúraszemélyiségnek*” értelmezni), és *habitusokat* alakítanak ki.
23. A kultúrafüggőség és a szimbolikus gondolkodás „*törvény-megismerő*” szerepének kettőssége, ellentéte felveti a kérdést, hogy a szimbólumokba kódolt igazságok *relatívak vagy abszolútak*.

24. A szimbólumok (rendszerbeágyazottságuk és érintkezéseik folytán) „fertőzés-szerűen” terjednek. (A szimbólum-létrehozás folyamatát ezért lehet „mém”-keletkezésnek is tekinteni).³⁹³
25. A szimbolizáció vizsgálatában alapvető kérdés: az adott szimbólum *ki/k/nek a használt szimbóluma*, és *mit jelent* (különböző) használói számára.
26. A szimbólum-elemzésekben mindig érdemes elkülöníteni a *szimbólumhasználók és a megfigyelők*, a szimbólumot *szimbólumnak tartók* és az azt *nem-szimbólumként kezelők* olvasatait.
27. A szimbólumokat gyakran használják a *hatalom* megerősítésére, *manipulációra*.
28. De gyakran éppen hogy a *fennálló struktúrák megkérdőjelezésének* eszközei.
29. Tehát a szimbólumok *rendkívüli mértékben hathatnak a társadalmakra*: fenntartják és forradalmasíthatják³⁹⁴ is őket.
30. A szimbólum *rendkívüli erővel hathat az egyénekre* (gyógyítani és ölni is képes).
31. A társadalmi *egyenlőtlenségek egyike a szimbólum-teremtési és használati lehetőségek egyenlőtlensége*, ez a társadalmi igazságosságot célul tűzők számára szükségessé teszi a törekvést a szimbolizáció demokratizációjára, a

³⁹³ Mund Katalin egy számunkra e szempontból meggyőző cikkben mutatja ki, hogy Dawkins „mém”-elmélete, és az azzal látszólag ellentétes Sperber-féle „fertőzéselmélet” egymás kiegészítőinek tekinthetők, (amennyiben a „mém”-szerű, nem tudatos terjedés inkább a népi hagyomány – Redfield kifejezésével: a „kis hagyomány” – „lentől felfelé” tartó információátadási folyamatára, a „fertőzés-szerű”, célzatosabb terjedés a hivatalosság „nagy hagyományának” célzatosabb, és „fentről lefelé” tartó információátadási folyamatára jellemző). (Lásd: Mund, 2002). Sem Dawkinsszal, sem Sperberrel nem tudunk azonban egyetérteni abban, hogy a kultúra folyamatai bármi módon is genetikai jellegű mechanizmusokra lennének visszavezethetőek, az általuk alkalmazott analógiákat csak metaforáknak tudjuk elfogadni, mert inkább azok véleményét osztjuk, akik szerint az emberi kultúra fejlődésének bár természetesen biológiai alapjai és előzményei vannak, de az emberi társadalommal olyan új minőségek, olyan új működésformák jönnek létre (például a szimbolikus gondolkodás), amelyeket éppúgy nem érdemes a genetikai fogalomrendszerre redukáltan megragadni, mint ahogy az élő szervezetek működésének leírásához sem a *pusztán kémiai* szinten való megragadás az adekvát megközelítés. A „mémek” vagy a „kulturális vírusok” fogalmai jogosan hívhatják fel a figyelmet arra, hogy a szimbolizáció folyamatában e folyamat termékeinek van, lehet önfenntartó-önreprodukáló ereje, képessége is, igazán lényegesnek, meghatározónak azonban az *emberi kultúra* vonatkozásában nem ezeket, hanem az őket létrehozó és használó *társadalmi aktorok* törekvéseit tarthatjuk.

³⁹⁴ „a mitikus elképzelések végső soron nem a valóságot igyekeznek visszaadni, (...) hiszen a mítoszban a végletes helyzeteket csak azért ‘képzelik el’, hogy kimutassák róluk: *tarthatatlanok*”. (Lévi-Strauss, In: Bohannan–Glazer, Id. mű, 648; eredeti: Lévi-Strauss, C. 1973 *Anthropologie structurale* deux, Plon, Paris).

társadalmilag hatékony szimbolizációnak, mint eszköznek mindenki lehetőségévé tételére.

32. Az olvasatok sokszínűségét, a saját olvasathoz való jogot létrehozta az individualizáció fejlődése, a szimbolizációhoz való adekvát viszony azonban nem áll meg az egymástól független olvasatok relativitásánál, hanem feltételezi, hogy az olvasatok (soha le nem zárható) együttese közelíti a szimbólum tartalmát, tehát az egyes olvasatokat (és ez érvényes az egyébként a szimbolikus mozzanatot mindig tartalmazó tudományos elméletekre is) *nem egymás alternatíváiként, hanem egymáshoz kapcsoltnak* érdemes figyelembe venni.³⁹⁵ (Ez – és nem az egyes nézőpontok egymással való kioltása – felel meg az emberi társadalom alaptermészetének, amelyben az egyes egyének tapasztalatai folyamatosan az emberi nem közkincsévé válnak, az emberi nem tudása pedig az egyén lehetőségeinek alapjává lesz).

33. Mivel az élőlények és az élőlények magasabb szervezetségét megvalósító társadalmak olyan törvények alapján működnek, amelyeket a szimbolikus gondolkodással lehet leképezni, *a társadalomtudományok számára nem elsősorban a matematika, hanem a szimbolizáció jelenthet metodikai megalapozást.*³⁹⁶

*

Mit jelent valójában az, amit tanulmányunk elején felvetettünk: az „ $A = A$ ” és egyszersmind „ $A \neq A$ ” igazsága? Azt aligha vonhatjuk kétségbe, hogy a valóság létezik. (Ezt a szélsőséges szubjektív idealista megfogalmazhatja úgy, hogy csak annyit tudhatunk, hogy *számunkra* létezik). Ez a valóság önmagával azonos. Ezt a

³⁹⁵ Persze a versenytársadalmakban minden egymással versengve működik. Ennek azonban, mint „A szellemi termelési mód” című könyvünkben kifejtettük (Kapitány – Kapitány, 2013) lehetséges alternatívája a szellemi termelésen alapuló szinergikus társadalom, amelyben a „szellem” fogalma az egyes egyén és az emberi Nem közötti ugyanazon összeköttetést jelenti, amelyet alapegységként a szimbólum is képvisel.

Egyébként a verseny uralma csak egy epizódja az emberi társadalmak történetének. Érdemes még egyszer figyelembe venni Lévi-Strauss gondolatait: „Más társadalmakban fordított, de a valódi versenyszellemmel szintén ellenkező megfigyeléseket tehetünk: például, amikor a hagyományos játékokban a mérkőzés az élőket és holtakat megtestesítő két csapat között zajlik, és tehát szükségszerűen az előbbiek győzelmével kell végződnie.” „A többségi szavazat gondolata csaknem minden ‘primitívnek’ mondott társadalomban elképzelhetetlen; mivel a társadalmi kohéziót és a közmegegyezést előbbre tartják minden innovációnál. Következésképpen csakis egyöntetű döntéseket hoznak. Előfordul az is, méghozzá a világ több térségében, hogy a döntéshozatalt tettett viadal előzi meg, amelynek során levezetik a régi viták feszültségeit. A szavazásra csak azután kerül sor, hogy a csoport, megtisztulva és megújulva, megvalósította az elengedhetetlen közmegegyezés feltételeit.” (Lévi-Strauss, 2001, II/258).

³⁹⁶ Lásd erről: Kapitány – Kapitány (1995), és Kapitány – Kapitány (2002).

valóságot, a valóság totalitását, az emberi lény, aki önmagát önmagával azonosnak érzékeli, szintén önazonosnak tudja elképzelni: a totális Valóságra érvényes az $A = A$. Az időben létező emberi lény azt is el tudja képzelni, hogy a Valóság időben létezik. Mivel azonban saját életideje véges, és a születés és halál között szakaszszerű, ezt az időbeliséget is csak szakasz-szerűen, azaz „idővonalként” képes feldolgozni. Az egymásra következést oksági összefüggésnek tekinti, és egész világmagyarázatát az ebből levezetett oksági logikával építi fel. Csakhogy a totális Valóság, amit meg próbál érteni, az egyik időpillanattól a másikba a maga totalitásával megy át (amit a véges emberi lény nem bír befogadni), s így az ember bármilyen oksági magyarázata csak egy-egy kiragadott szál az összefüggések végtelenjéből. Mindegyik igaz lehet, de egyik sem a „teljes” igazság. Van okság, de nem egyetlen, hanem végtelen. Vannak tények, de azok a különböző oksági sorokban más-más történetbe illeszkednek be. (Itt van igaz a „nagy narratívák”-kal szembeni posztmodern kételynek). És így az egyik pillanattól a másikba átforduló valóság sem egy irányba, hanem végtelen irányba tart *egyszerre*. És mihelyt meg akarjuk a magunk számára fogalmazni a „valóságot”, amit meg tudunk belőle fogalmazni, az már csak töredéke. Tehát ez az A (az ember számára való A) sosem = A. S még ha csak az időbeliséggel lenne a baj... De ha meg tudnánk állítani az időbeliséget, és ebben a megállított pillanatban próbálnánk megragadni a valóságot, még ott sem lenne a totális A „azonos” önmagával. Ugyanis az időben létezés, a mozgás nem volna lehetséges, ha nem történnének változások ebben a kimerevített időpillanatban is. (Ezek éppen azért történhetnek, mert a totalitás önmaga minden egyes elemére hatást gyakorol a két időpillanat *között* is. Ezt az életidejét lineáris szakaszként megélő ember ugyancsak nem képes érzékelni). Egyszóval az ember, *mint szemlélő* számára a Valóság a maga (teljes) valóságában megragadhatatlan. Ám nem ez a helyzet az ember, *mint létező* számára. Az ember mint létező, csak része az Egésznek, de mivel része, annak törvényei szerint mozog, és metonimikusan képes e törvényeket (tehát a Valóság totalitásának összefüggéseit) *érezni*. És itt lép be a szimbolikus gondolkodás szerepe: a szimbólumban egyrészt a dolgokat ilyen metonimikus (alapvetően: szinekdoché) jelleggel ragadjuk meg, másrészt egyúttal metaforizálunk is, vagyis *összekötjük egymással az oksági gondolkodásban képezett különböző (különböző irányokba futó) vonalak egyes pontjait*, ily módon kilépünk oksági sorainkból, és ezáltal elmozdulunk a totalitás felé. A totalitást ugyan a szimbolikus gondolkodás sem éri el, de azáltal, hogy (a metaforákkal) mintegy „átereszket” képez a különböző oksági sorok, *nota bene* a

különböző „valóságok” között, (és – a szinekdochéval, a metonímiával – részként képviseli az egészet, amelynek része) kilép a fogalmi/logikai/oksági/beazonosító gondolkodás korlátaiból, (amelyre, mint a tanulmány elején felvetettük, az embernek a maga teleologikus tevékenységéhez nélkülözhetetlen szüksége van), kinyitja, közelíti az embert a (totális) Valóság felé – (amelytől minden egyszálú fogalmi/logikai/oksági sort követve csak távolodik). A szimbólum poliszémiája sem végtelen (az ember nem képes a végtelen megragadására), de ez a gondolati szerkezet (a szimbolikus gondolkodás) *nyitott* a végtelen felé. Ha a fogalmi/logikai/oksági gondolkodást rábízunk gépeinkre (amelyek ebben sokkal gyorsabbak nálunk), és szellemi energiáinkat teljesen a szimbolikus gondolkodás felé fordítjuk, ez az emberiség fejlődésében óriási minőségi ugráshoz vezethet. Ehhez a paradigmaváltáshoz arra is szükség van, hogy egymás gondolatait ne cáfolni igyekezzünk, (ami megfelelő, de nehézkes módja annak, hogy egy-egy egyszálúsítás korlátaira figyelmeztessük az emberiséget), hanem szintetizálni, egymáshoz építeni, megerősítve ezáltal is a Valóság minden számunkra való elemének poliszémikus jellegét. Az ember számára ígéretes jövőt nem a verseny, hanem a valódi szinergia nyújtja.

Hivatkozások

- Biczó Gábor (szerk.) (2003): Antropológiai irányzatok a második világháború után, (Antropos sorozat) Csokonai Kiadó, Debrecen. Eredeti: R. Jon McGee – Richard L. Warms (eds.): Anthropological Theory, Mayfield Publ. Co., London-Toronto, 1996.
- Bohannon, Paul – Glazer, Mark (szerk., bev.) (1997): Mérföldkövek a kulturális antropológiában. Panem – McGraw-Hill, Budapest
- Dolgin, Janet L. – Kemnitzer, David S. – Schneider, David M. (eds.) (1977): Symbolic Anthropology. Columbia University Press, New York
- Douglas, Mary (1970): Natural Symbols (Explorations in Cosmology). Barrie & Rockliff the Cresset Press, London
- Douglas, Mary – Wildavsky, Aaron (1983): Risk and Culture (An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers). Univ. of California Press, Berkeley–Los Angeles–London, 1983.
- Douglas, Mary: (2003/1): Rejtett jelentések, (Antropológiai tanulmányok). Osiris, Bp. (Osiris Könyvtár). (eredeti: Douglas, M.: Implicit Meanings (Essays in Anthropology). Routledge, London-New York)

- Douglas, Mary (2003/2): Külső határok. In: Biczó Gábor (szerk.) (2003): Antropológiai irányzatok a második világháború után. (Antropos sorozat) Csokonai Kiadó, Debrecen, 239-251. eredeti: R. Jon McGee–Richard L. Warms (eds): Anthropological Theory. Mayfield Publ. Co., London-Toronto, 1996.
- Eriksen, Thomas Hylland (2006): Kis helyek – nagy témák. Bevezetés a szociálantropológiába. Gondolat, Budapest, (Társadalomtudományi Könyvtár)
- Firth, Raymond (1973): Symbols, Public and Private. Cornell University Press, Ithaca, New York (Symbol, Myth and Ritual Series) (Firth in: Hoppál–Niedermüller, 1983 is ebből fordított részlet)
- Geertz, Clifford (1994): Az értelmezés hatalma. (Antropológiai írások). Századvég, Budapest, (Századvég könyvtár)
- Hoppál Mihály – Niedermüller Péter (szerk.): Jelképek – kommunikáció – társadalmi gyakorlat. (Válogatott tanulmányok a szimbolikus antropológia köréből). Tömegkommunikációs Kutatóközpont. Budapest, 1983.
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (szerk.) (1995): „Jelbeszéd az életünk”. A szimbolizáció története és kutatásának módszerei. Osiris–Századvég, Budapest
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (szerk.) (2002): „Jelbeszéd az életünk” 2. Osiris, Budapest
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (2013): A „szellemi termelési mód”. Kossuth, Budapest
- Leach, Edmund (1996): Szociálantropológia. Osiris, Budapest
- Le Cron Foster, Mary: in Hoppál Mihály–Niedermüller Péter (szerk.): Jelképek – kommunikáció – társadalmi gyakorlat. (Válogatott tanulmányok a szimbolikus antropológia köréből). TK. Bp. 1983:19-43. Eredeti: LeCron-Foster, M.: The Growth of Symbolism in Culture. In: LeCron-Foster, M. – Brandes, St. H. (eds.): Symbol as Sense – New Approaches to the Analysis of Meaning. Academic Press, New York, 1980:371-397.
- Levi, Giovanni: A mikrotörénelemről. In: Sebők Marcell (szerk.): (2000) Történeti antropológia. Replika kör, Budapest. Eredeti: Levi, G.: Microhistory. In: Burke, P. (ed.): New Perspectives in Historical Writing. Polity Press, Cambridge, 1991:93-114.
- Lévi-Strauss, Claude (2001): Strukturális antropológia I-II. Osiris, Budapest, (Osiris Tankönyvek)
- McGee, R. Jon – Warms, Richard L: Szimbolikus és interpretív antropológia. In: Biczó Gábor (szerk.) (2003): Antropológiai irányzatok a második világháború után,

- (Antropos sorozat) Csokonai Kiadó, Debrecen, 235-238. Eredeti: Jon McGee–Richard L. Warms (eds): *Anthropological Theory*. Mayfield Publ. Co., London–Toronto, 1996.
- Mund Katalin (2002): A kulturális evolúció újabb elméletei a hagyományok tükrében, *Információs Társadalom*, II. évf. 2. szám, 60-87.
- Nadel, Siegfried F. (1954) *Nupe Religion*. London, Routledge & Kegan Paul, 108.
- Redfield, Robert (1956): *Peasant Society and Culture. An Anthropological Approach to Civilization*. The University of Chicago Press, Chicago
- Sebők Marcell (szerk.) (2000): *Történeti antropológia*. Replika könyvek, Replika, Bp.
- Turner, Victor W. (1967): *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Cornell University Press, Ithaca. NY–London
- Turner, Victor W. 1977: *Symbols in African Ritual*. In: Dolgin, J.L. – Kemnitzer, D.S. – Schneider, D. M. (eds.): *Symbolic Anthropology*. Columbia University Press, New York, 183-194.
- Turner, Victor W. 1983 *Szimbólumtanulmányok*. In: Hoppál Mihály – Niedermüller Péter (szerk.): *Jelképek – kommunikáció – társadalmi gyakorlat*. (Válogatott tanulmányok a szimbolikus antropológia köréből). Tömegkommunikációs Kutatóközpont, Bp. 1983:173-197. Eredeti: Turner V. W.: *Symbolic Studies. Annual Review of Anthropology*, 1975.
- Turner, Victor W. 1997 *Átmenetek, határok és szegénység: a communitas vallási szimbólumai*. In: Bohannan – Glazer, 1997:677. Eredeti: Turner, V. W. 1974 *Dramas, Fields and Metaphors*. Cornell University Press, Ithaca
- Turner, Victor W. (2002): *A rituális folyamat (Struktúra és antistruktúra)*. Osiris, Bp. (Osiris Könyvtár). Eredeti: Turner, V. W (1969): *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure (Foundations of Human Behavior)*. Aldine de Gruyter, Hawthorne, New York
- Wilson, Monica (1957): *Rituals of Kinship among the Nyakyusa* 1957. New York, Oxford University Press.