

A szimbólumok és a szimbolizáció kérdései a kulturális antropológiában¹

Kapitány Ágnes DSc – Kapitány Gábor DSc
(MTA TK SZI – MOME)

„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 Geertzhöz (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 jelenségkörére koncentrál: 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

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

² Firth, 1973, p. 90.

³ White, in: Bohannon-Glazer, 1997, p. 459.

⁴ Geertz, 1994, p. 172.

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 *ennek a tudományterületnek* a 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, hogy 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”, „SzoInce”, „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 fogalommal absztrahált—vizuális, auditív, taktilis, stb. képzetegyüttes).

Nyilvánvalóan különbözik e felfogástól az, amikor szimbólumnak csak azt nevezik, 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 stilsztika 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 „*másodlagos 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, hogy 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:

Firthnek, (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 (re-presenting) 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:

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, p.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.

⁶ Firth, 1973, pp 15-16

„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 olyannyira 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

⁷ Lévi-Strauss, 2001, p. II/18

⁸ Sapir (in: Bohannan—Glazer, 1997, p. 214)

⁹ Firth, id. mű, Firth, 1973, p. 361

¹⁰ Firth, id. mű, pp. 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 természetű, és nehéz /egyesek 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, R. in. Hoppál-Niedermüller, 1983, pp. 187-188). A szimbólum „önkényességének” kérdésére még visszatérünk.

„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

Geertzöt 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 egyesítése és a jelentés polarizálása*. Egyetlen szimbólum valójában egyszerre sok mindent kifejez: többjelentésű, nem pedig 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, ezekben sűrítve tulajdonságaikat, megnevezi a világ elemeit (=elsődleges szimbolizáció), másfelől e fogalmakat (illetve az immár fogalmakkal, nevekkel jelölt érzékelt jelenségeket)

¹¹ Firth, id. mű, p. 18.

¹² Turner, 1967, p. 19.

¹³ Geertz, 1994, p. 70.

¹⁴ Turner, Id. mű, p. 19.

¹⁵ Turner, 2002, pp. 67-68

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-racionálistól. A kétféle gondolkodás különbségével legtöbbször 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 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 célirányultság 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 logika¹⁷, 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 mozzanatáig) alapvető szükség van erre. Az elsődleges szimbolizációban olyan fogalmak jönnek létre, amelyek azután egyértelműsödnek¹⁸: 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*

¹⁶ Lásd: Hoppál-Niedermüller, 1983, p. 45.

¹⁷ „Az eleai Parmenidész már 460 körül *A természetéről* című tanköteményében 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, p. 265 és 266).

¹⁸ Ebben az értelemben írja az archeopszichológiai kérdésvetéseket 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, p. 198).

ellentmondásmentesebben meghatározni. Ez a gondolkodás azonban (amely nélkül sohasem jutottunk volna el nem hogy 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* a 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 rendelkezésére 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, fiziológiaiainak 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 képzete 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 kávéat annak, aki bölintott, 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 azzal, hogy a szimbolikus gondolkodás nemcsak a fogalmi-logikai-racionális gondolkodás kontrolljaként, de már a fogalmi-logikai-racionális gondolkodás első lépéseinél is jelen van, a kettő gyakorlatilag

¹⁹ Sperber, in Hoppál-Niedermüller, 1983, p. 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, p.66)

²⁰ Sperber, id. mű. p. 53.

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 ezen feltételezést támadó kritikák kétségkívül jogosak, amennyiben ezt az elsődlegességet egyúttal fejletlenebb állapotnak tartja valaki (amire az elsődlegességre utaló „primitív” kifejezésben rejlő jelentéstartalmak lehetőséget adnak²³, s ami az említett szerzők értelmezésétől sem idegen)²⁴. Az elsődlegesség ilyen felfogása gyakran egy merev-lineáris fejlődésfogalmon alapul²⁵. Ha azonban a két gondolkodást az emberi tudatműködés egyaránt nélkülözhetetlen, egymást korrigáló módjának tekintjük, egyiket sem helyezük a másik fölé, és tisztában vagyunk azzal, hogy mindegyik működésben marad akkor is, amikor a másik dominál, akkor érvényes állításokat tehetünk kialakulásuk sorrendjéről is.

A szimbolikus gondolkodás összetevői: holisztikus szemlélet

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 kötvén a nyelv keletkezését, amely az embercsoport sajátos körülményei által előállított ellentétes készletek összefonódásával jellemezhető. (E hipotézis szerint²⁶ amikor az ember olyan állatokra kezd vadászni, amelynek ő eredetileg zsákmányállata, a közelítő és távolító

²¹Lásd 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 Kritikusaik 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).

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

készítés szintetizálódik – ez az állatok többsége számára elképzelhetetlen – és ez egy olyan új, a fajspecifikus készítéseket felülíró gondolkodásmód csírája, amely – éppen a különböző észleleteket összekapcsoló jellege miatt -- a szimbolikus gondolkodás, az ellentétes készítmények fölött egy mindkettőt tartalmazó magasabb kategória létrehozása által pedig egyszersmind a fogalmi gondolkodás alapjának is tekinthető²⁷. 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) jel-elemmé válik: az emberi nyelv lényege szerint éppen az ilyen, *szabadon kombinálható* jel-elemekből felépülő rendszer²⁸. A (nyelvi) kombinációs lehetőségek növekedése az emberi gondolkodás fejlődésének egyszerre következménye, eszköze, és az a fejlődést lehetővé tévő okok egyike²⁹.

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

²⁷ „Egy-egy hívójel változhat intenzitásában, tartamában vagy az ismétléseinek számában, ami által korrelációban van a kiváltó inger erejével, s egyben információt is ad arról. Mindemellett 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 kálthat olyasmittel, 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 mondtunk, közben pedig sem a beszélő, sem a hallgató nincs tudatában az újdonságnak.” (Hockett-Ascher, 1972, pp 302-303). (kiem.: Hockett—Ascher).

²⁸ „logikailag a vegyítés, a keverés az egyetlen lehetséges módja annak, hogy egy zárt rendszer nyitottá fejlődjen. 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, hogy 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 jelenti, hogy 'se táplálék, s veszély'.” (Hockett—Ascher, 1972, p. 313) (kiem.: Hockett-Ascher) A szerzőpáros jelentős visszhangra szert tett könyvét már a maga korában többen bírálták. Például azzal, hogy a „nyitott rendszer” definiálásakor bizonyítottan veszik a bizonyítandót. (Lásd pl. Peters, 1974, p. 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 koncepciót 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, p. 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, p. 290).

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 a következménye, a fogalmi-logikai gondolkodásnak, hanem éppen fordítva, a fogalmi gondolkodás nő ki a szimbolikusból. Azok a megközelítések, amelyek a fogalmi gondolkodásból próbálják levezetni a szimbolikus, 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 valószínűbb³¹. A szimbolikus gondolkodás az egyes fogalmak körülhatároltságát 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 készítetéseket csoport-célokként érvényesítse, önmagát pedig individuumként tudatosítva kifejlődjék az egyéni érdekkövetés is; (...) az emberré válás elsődleges sajátossága az, hogy az ember ’nembeli lényé’ válik: az állatokkal szemben, amelyek persze saját nemük képviselői, annak sajátosságai szerint viselkednek, az ember ezenfelül tudatosan-szándékosan is saját

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

³¹ E sorrendet számos tény valószínűsíti. „Az azonosság elve ma uralkodó a tudományos gondolkodásban; de vannak kiterjedt képzetrendszerek, amelyek jelentős szerepet játszottak az eszmetörténetben, 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 egyek és többek, anyagszerűek és szellemiek, végtelenül tudnak osztódni, de közben nem veszítik el lényegüket; mitológiában axióma, hogy a rész az egészsel egyenlő”. (Durkheim, 2003, p. 22). A mitológiák jelentős mértékben építenek a szimbolikus gondolkodásra, 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)

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' járulnak hozzá a nagy egész tudásához és ezen keresztül túléléséhez”.³⁶ Ez mind az emberi Nem, mind az emberegyn lehetőségait 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.

Ezen 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 életpályákba, különböző tapasztalatok felhalmozására kiküldött „felderítőiként”.

³⁴ Kapitány—Kapitány, 2007, p. 161. Azokkal szemben, akik az ember „nembeli” tudatát a csoporttudatból eredeztetik, annak kitérítésaként 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, p. 162

³⁶ Kapitány—Kapitány, 2013, p. 13

„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 viselkedési alternatívára vonatkozó döntés kivitelezésének szabályozása és kihatásának tárolása – képezi a tanulás funkcionális bázisát, mellyel a viselkedésszabályozás felszabadul az ösztönkötöttségéből. 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 fonémakomplexummal, 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 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 *okszági kapcsolatokat* feltételezni, és 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 egyéni összekötő természete hiányzik belőlük.) Ezen előzményekből is úgy tűnik tehát, a döntő fordulat akkor jön létre, amikor az ember „*társadalmi lényként*” jelenik meg.

³⁷ Klix, 1985, p. 56

³⁸ Klix. Id. mű, p. 78.

³⁹ Bunak, id. mű, p, 270.

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

Ez sem történhetett egyik pillanatról a másikra. Merlin Donald a már az emberelődöknél megjelent *mimézis* szerepét emeli ki, (ami nem egészen azonos az állatoknál is néha megfigyelhető mimetikus mozzanatokkal).

„A kulcsújtás 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, amelyek számukra elérhetők. 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 mimetikusán 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

⁴¹ Donald, 2001, p. 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, pp 302-303). „A nyitott, nagyrészt hagyomány útján továbbadott vokális-auditív közlőrendszer kifejlődése azt jelenti, hogy a játékos verekedéshez, a szexuális játékhoz 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 p. 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, p. 139).

⁴³ Donald, id. mű. p.160.

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* köti⁴⁷. Szerintünk azonban a mimézis általa bemutatott jelensége 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 tekintetteknel) hangsúlyoz olyan viselkedéseket, amelyek szimbolikusnak nevezhetők, vagy legalábbis a szimbolikus gondolkodás előfázisához tartoznak.

„a páviáncsoport hímje számára, amikor a nőstény lekuporodva felkínálja anális részét, ez kopulációra való felhívást jelent. E mozdulatot veleszületetten 'megértik', és megfelelően megválaszolják. E viselkedési minta figyelembevétele kizárja az ellenségeskedést vagy rivalizálást. Így aztán azok a hímek, amelyek összeütközésbe keveredve alárendeltségüket érzik, hasonló viselkedési mintát tanúsítanak a rangban magasabban álló hímekkel 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

⁴⁴ Donald, id. mű, p. 173.

⁴⁵ Donald, id. mű, p. 174.

⁴⁶ Donald, id. mű, p. 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, p. 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 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, pp. 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. pp 88-89.

akkortól beszélhetünk, amikor (az emberi nem és az egyén kölcsönhatásában) a *társadalmi* ember jelenik meg. Ennek pedig valóban a *nyelv*használat a kulcsa.

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 cro-magnoniakkal, 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 egészről való leválasztása folyamatában fejlődik⁵⁰, 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, p. 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 viszonyt „egyre személyesebbé”. De e leválás és individualizáció közben a szimbolikus gondolkodás az eredeti integrált állapot jegyében biztosítja újra és újra „egyén 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 érzékenységben és affektív reakciókészségben áll. (...)

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, p. 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, p. 291)

⁵¹ Klux, Id. mű. p. 159.

⁵² Klix. id. mű, pp. 159-160.

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-Smith⁵⁵, egyrészt az emberi test kiterjesztését látja ilyen erőfelhasználó 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 egy-egy elemének sajátosságát követve formálja meg saját eszközeit (például a vadállatok fogának analógiájára a kést).⁵⁶ Mindkét esetben (a korábbi, holisztikus szemlélet előnyeihez 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 őstörténettől 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 *modellt* 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 igyekezzünk majd érzékeltetni ennek óriási jelentőségét az emberiség jövője szempontjából.

⁵³ Klix, id. mű, p. 161.

⁵⁴ Klix, Id. mű, p. 159.

⁵⁵ Lásd Birket-Smith, 1969.

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, p. 45)

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 alapja⁵⁷. Mindkét gondolkodásmód 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 egyoldalúságait⁵⁸. 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 komputerekre és a világhálóra alapozó) huszonegyedik század számára legismerősebb -- vonását emeli ki, hogy a társadalmat alkotó

⁵⁷ Vagy ugyanezt egy másik aspektusból megragadva: „Bruner (Lásd Bruner, J: *Actual minds, possible words*, Cambridge (Mass.) Harvard University Press, 1986) a gondolkodás két fő módját különböztette meg, a narratívot és a paradigmatiságat. A narratív képzelet hozza létre a történeteket és az események történeti leírásait. A paradigmatiság a logikai igazságot kutatja. A narratív készség korán és természetesen fejlődik ki a gyermekekben, míg a logikai-tudományos készségek, melyek a paradigmatiság gondolkodást támasztják alá, csak a szisztematikus oktatás után jelennek 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, p. 227).

⁵⁸ Korábban szó volt arról, hogy sokan a szimbolikus gondolkodás megkülönböztető sajátosságának nevezik emocionalitását is. (Lásd például: Durkheim, 1979, pp. 331-333). Ez a hangsúlyos „emocionalitás” egyrészt nem egyéb, mint az ősi holizmus megnyilvánulása: a fogalmi-logikai gondolkodás funkcionalista célirányossága amikor „kidolgozza” magát a holisztikus szemléletből, lefaragja magáról az emocionalitást is, e tekintetben tehát nem arról van szó, hogy a szimbolikus gondolkodásban az emóciók 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 valóvá válnak.

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 szerkezetben⁵⁹. Az 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 'képeességeket' 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 számítertechnikát is felhasználó fázisából hoz példákat, de amit leír, (a „külső memória” alkalmazása), az az emberi társadalom kezdetétől meglévő sajátosság, ami az írott-vizuális kultúrában, majd a komputerizációval csak *kiteljesedett*, (de éppen azért fejlődhetett és teljesebbé vált, mert az emberi nyelv és az annak alapjául szolgáló emberi társadalmiság által az emberré válás kezdetétől benne volt az emberi lényegben).

⁵⁹ Egy rokon érvelés a kulturális antropológiából: „A kultúra (...) *expresszív* jel- és jelentésrendszerként jellemezhető, amelyben a szimbólumok és rituálék számítógépes chipként működnek, amelyek mindig egy teljes információhalmazt tárolnak magukban. Kulturális formája tekintetében azonban 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, p. 159).

⁶⁰ Donald, id. mű. pp 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 kútfőiben. 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, p. 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, p. 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 tehetőek, 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, p. 329)

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. Végző 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 társadalma⁶². 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 származtatja⁶⁴. Ezekben a következtetésekből azonban már tetten érhető a durkheimi társadalom-felfogás Achilles-sarka, számos félreértésre okot adó sajátossága. Durkheim az ember nembeli sajátosságát: társadalmi meghatározottságát hol az *egyéntől független* entitásnak képzele: ezért vethető fel az egyénektől független „társadalmi tudat” fogalmával szemben, hogy az ha nem az empirikus egyénekben, 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,

⁶¹ Durkheim, Émile (1958), p. 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, p. 196)

„a hit mindenekelőtt melegség, élet, lelkesedés, a lelki tevékenység felfokozódása, az egyén önmaga fölött 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 lelkierő van, amely a sajátunkat fenntartja és megnöveli; az, amelyet másoktól kapunk.” (Durkheim, 2003, p. 385)

⁶³E 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, pp. 246-247).

⁶⁴ Durkheim, 1978.

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 levezetni⁶⁵. 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 képzelete, 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 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 nem csak 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 puszta 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 erőnek 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

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 meghasonlásokkal teli emberi társadalom történetét végigkíséri az ebbe az egységbe való visszavánszándékozás. 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 elkülönböződés, a nem-azonosság tudata. Ha Durkheim erre a tapasztalatra vezet 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, p. 393.

⁶⁷ Durkheim, 2003, p. 394.

⁶⁸ Lásd ennek részletes kifejtését Kapitány-Kapitány (2013).

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 személyllyé, 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, 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 természetesen 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 túlbujánzik 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 erőmagnövekedés 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 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 energiátöbbletet.”⁷²

⁶⁹ Durkheim, 2003, pp. 251-252

⁷⁰ Durkheim, 2003, p. 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 egységéből 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 képviselővédelme legitimálja.

Gondolatmenete egy másik pontján az államról állapítja meg Durkheim, hogy az állam kultusza elhallgattatja illetve szűkíti az emberek közötti együttérzést (Durkheim, 1992, p. 115), ami viszont nyilván abból adódik, hogy az állam a „köz” helyére lép, s minthogy külön tényezőként jelenik meg a társadalomban, általa a „köz” képviselőtének 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, p. 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.

⁷² Durkheim, 2003, pp. 199, 200

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 tudatosan 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 maradhatnak fenn.”⁷⁴. (A szimbólum alapformájának az emblémát -- például a csoporthoz tartozást jelző tetoválást – nevezi).

Itt véleményünk szerint Durkheim ismét összezsúfolja⁷⁵ 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 vezetni 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 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).

⁷³ Durkheim, id. mű, p. 215

⁷⁴ Durkheim, id. mű, p. 216

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

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 „kultúrfölény” 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 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 értéktelített dichotómiát képező) szembeállítás nem jogos⁷⁹. Mint Mary Douglas megjegyzi: „Durkheim szerint a primitív

⁷⁶ idézi Durkheim, 2003, p. 60

⁷⁷ Lásd pl. Douglas, 2003, p. 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 sívít 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, p. 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 szó szerint 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

csoporthoz a hasonlóság mentén szerveződnek; tagjaik egy közös szimbolikus életre hagyatkoznak. Mi ezzel szemben egymástól különböző individuumok vagyunk, speciális szolgáltatások cseréje egyesít bennünket. Igen érdekes és nagyon értékes ez a szembeállítás (...) de nem ez különbözteti meg a primitív és a modern embert. Mindkét kategóriában mindkét jelenség előfordul.”⁸⁰

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 egyéni és a társadalmi nem lehet mereven szembeállítani*, és az egyéni tudattól 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 részel, 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 egyénnek, 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

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, p. 126). Kimutatja, hogy sokszor a *rituális kommunikáció* jelenségeit azonosítják a vizsgált kultúra tagjainak *tudatformájával* (amelynek a rituális kommunikáció csak része).

⁸⁰ Douglas, 2003, pp. 9-10

⁸¹ Felmerül például, hogy miként lehet „társadalmi” 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).

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 -- összemossa a közösséggel, s így például az ember *társadalmiságát* gyakran *közösségi rítusokon* keresztül próbálja bizonyítani. Ezt kihasználva merül fel pl. Goldenweiser kritikája⁸², 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 kifejtteni -- 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 vallást⁸³, de mindegyik közös alapja az emberi fajnak egész világszemléletét, 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 ellentétben úgy gondolom,

⁸² Lásd: Vargyas, 2003. p. 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 természetitől, 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, p. 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, p. 28)

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

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 egyébként⁸⁶ elismeri Durkheim jelentős hozzájárulását a kulturális

⁸⁴ Radcliffe-Brown, 2004, p. 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). „Objektívnek” 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 természet i 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 eszközhasználathoz, 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 szemlélet 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.

⁸⁶ Firth, (1973)

antropológia fejlődéséhez: ennek a hozzájárulásnak a lényegét ő abban látja, hogy másokkal együtt Durkheim terelte a figyelmet a szimbólumok *társadalmi tartalma* felé⁸⁷).

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 „társadalmi”, amit mi fentebb megpróbáltunk kifejtetni, (s amin Durkheim alapgondolata is nyugszik), akkor a fogalmakat nem egy-egy társadalmi rendszer adott viszonyai határozzák meg, hanem maga „a társadalom”, s akkor ebben, 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 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 szimbólumelemzéseinek nagy része pedig (a vallási szimbolika, a jogi szimbolika, a hierarchiák vagy éppen a lélekfogalom elemzésében) mindmáig meggyőző, inspiratív, olykor revelatív.

Durkheim munkásságával a kultúrantropológia történetében így vagy úgy mindenki szembesült, iskolájának (és a szimbolizációról alkotott elképzeléseinek) továbbvitele azonban egyértelműen Marcel Mauss nevéhez fűződik.

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

⁸⁸ Bloch, 2000, p.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.

Mauss és a mágia szimbolikája

„Durkheim és én régóta tanítjuk, hogy az emberek csak szimbólumokkal, az egyszerűen csak egymásra következő egyéni mentális állapotokon kívül eső, közös, tartós jelekkel, a később már realitásnak tekintett állatcsoportok jeleivel tudnak közösséget teremteni és kommunikálni. (...) Régóta úgy gondoljuk, a társadalmi tény egyik sajátossága éppen szimbolikus jellege. A kollektív képzetek többségénél nem egyetlen dolog egyedüli képzetéről, hanem olyan, önkényesen, vagy többé-kevésbé önkényesen megválasztott képzetről van szó, melynek célja további képzetek jelölése és a gyakorlat irányítása”.⁸⁹

Mauss a szimbolikus gondolkodás kialakulását jelentős mértékben a legősibbnek tartott tudatforma, a mágikus gondolkodás elemzésén keresztül próbálta feltárni. A „manának” az ősi társadalomban játszott (Durkheim által exponált) szerepét azzal magyarázza, hogy a kialakuló emberiség a *társadalmi potenciakülönbségek tapasztalatát* szimbolizálta ezzel a képzettel⁹⁰, s lényegében ebből származik mindenféle *szentség*-elképzelés^{91,92}.

„mindenhol létezett egy olyan fogalom, amely magában rejtette a mágikus hatalom fogalmát is. Ez nem más, mint a tiszta hatékonyság fogalma, amely egyszerre anyagi és helyhez köthető, illetve szellemi szubsztancia, amely nagy távolságra, mégis közvetlen kapcsolat vagy akár érintkezés révén hat, amely mozgékony és mozgat anélkül, hogy maga mozogna, amely személytelen és személyes formákat ölt, osztható és összefüggő.”⁹³

A fentiekben amellett érveltünk, hogy a szimbolizáció alapjai az emberegyén és az emberi nem, az ember és a világ eredeti egységéből származnak, azt igyekeznek újratemteni. Ez a gondolat teljes összhangban van a Mauss által bemutatott ősi szimbolikus jelenségekkel.

⁸⁹ Mauss, 2000, p. 352

⁹⁰ Mauss, id. mű, p. 163

⁹¹ „nemcsak a mana fogalma általánosabb a szent fogalmánál, de az utóbbi bele is tartozik az előbbibe, kirajzolódik abból. Valószínűleg pontos a megfogalmazás, hogy a szent egy faj, amely a mana nemébe tartozik. Így a mágikus rítusok mélyén többre leltünk, mint a szent keresett fogalmára: lehet, hogy megtaláltuk az alapjait.” (Mauss, id. mű, pp. 161–162).

⁹² Levezetve ebből a materiális világkép két alapfogalmát, megállapítja, hogy a mana fogalmából származik a görög a görög dűnamisz [δύναμις] és fűzisz [φύσις] fogalma is. (Mauss, id. mű, p. 160). Megállapítja, hogy a mágikus erő fogalma teljes mértékig hasonlít a mechanikus erőről alkotott fogalmunkra. „Éppúgy, ahogyan erőnek nevezzük a látható mozgások kiváltó okát, a mágikus erő is a mágikus hatások – betegség és halál, boldogság és egészség stb. – kiváltó oka.” (Mauss, id. mű, p. 149). Ebben a gondolkodásban nem válik még külön a később határozottan megkülönböztetett „materialista” és „idealista” szempontok.

„A leggyermetegebb technikaként a mágia talán maga a régi technika. Valóban: a technikák történetéből tudjuk, hogy genealógiai kapcsolatban állnak a mágiával.” (Mauss, id. mű, p. 185).

Az ősi ember – ellentétben a materializmust választó modern emberrel – amikor mágiájában együtt szerepelnek anyagi és szellemi elemek (például ellenségeit megmérgezi és ráolvasással elátkozza), (lásd például Mauss, id. mű, p. 154), akkor nem a materiális, hanem a spirituális elemnek tulajdonítja a nagyobb szerepet (feltehetőleg annak köszönhetően, hogy az egész folyamat lényege a tudatában játszódik le, s eközben elsődlegesen szellemi erőit érz).

⁹³ Mauss, id. mű, p. 160.

{A szavak, gesztusok, rítusok}, „Először is a csoport jelenlétét tolmácsolják; de kifejezik a tagok ösztöneinek akcióit és reakcióit, az egyes egyének és együttesük, személyiségük, kölcsönös kapcsolataik közvetlen szükségleteit is.”⁹⁴ Példa a fentiekre: „Egy közép-ausztráliai aranda vagy arunta vízszertő rítusban a rítust végzők fájdalmas érvágásokat szenvednek el – ez az esőt szimbolizálja – miközben a kórus ezt énekli: ‘Ngai, ngai, ngai’. (...) Nem tudnánk, mit jelent ez a kiáltás, de még azt sem, hogy hangutánzás, ha Strehlow – bennszülött adatközlői nyomán nem mondaná meg, hogy a szó a sziklára hulló vízcseppek hangját utánozza. Még hozzá nemcsak a tényleges vízcseppek hangját adja vissza végül is elég jól, hanem annak a hajdani mitikus viharának az esőcseppjeit is, amelyet a víz totemisztikus nemzetségének isteni ősei szabadítottak el. A nemzetség rituális kiáltása, hangutánzás, utalás a mítoszra, szimbólum – minden benne van ebben az egy szótagban.”⁹⁵

Mauss (miként Durkheim is) a kollektív tudat „felfedezésének”, a szemléleti individualizmussal folytatott polémiának lendületében néha az egyént (méltatlanul) kizárja a szimbolizáció alanyai közül. „Nem mágikusak azok a cselekedetek sem, amelyeknek a hatékonyságában nem egy egész csoport hisz. (...) a szigorúan egyéni cselekedetek, mint például a játékosok egyéni babonás praktikái nem nevezhetők mágikusnak.”⁹⁶ -- írja. Mint erre már Durkheim kapcsán utaltunk, világos, hogy minden emberegén tudata (s a mana, a transzcendens fogalma, az ezzel való mágikus manipuláció lehetőségének képzete 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 irodalomban⁹⁷, 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.”⁹⁸

„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

⁹⁴ Mauss, id. mű. p. 357.

⁹⁵ Mauss, id. mű, p. 353.

⁹⁶ Mauss, id. mű, p. 59.

⁹⁷ A 88. lábjegyzetben utaltunk rá, hogy később Sperber lényegében ugyanerre a gondolatra építette a maga egész szimbolizáció-konceptióját.

⁹⁸ Mauss, id, mű, p.107.

kívánt hatásra korlátozzák. Egyrészt az adott pillanatban megszakítják a szimpatetikus áramlást, másrészt csak egy vagy néhány továbbítható tulajdonságot adnak át.”⁹⁹

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, újratemtése, 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 tárgyknál 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.”¹⁰⁰

„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 ellentéteség törvényének alapjául szolgál.”¹⁰¹

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

⁹⁹ Mauss, id. mű, p.108.

¹⁰⁰ Mauss, id. mű, pp. 110-111. „távolról sem arról van szó, hogy szín miatt a két dolog között képzettársítás 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 cserokík, 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, pp. 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 (újratertemti) az egységet az emberi társadalmak erkölcsi aspektusai és a világegyetem megismerni próbált törvényei között is.

¹⁰¹ Mauss, id. mű, p. 115.

mágikus gyakorlat és a mögötte álló szimbolikus gondolkodás képes *meggyógyítani* vagy éppen a *halálba hajszolni* az embereket.¹⁰²

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 „benszülött” adatközlőkre, márpedig az ő értelmezéseik csak a lehetséges szimbólum-olvasatok egyikét nyújtják.¹⁰³ 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 elemzése kapcsán erre még visszatérünk), de az elit tagjai is emberek lévén a szimbolikus (holisztikus) gondolkodás gyakorlata természetesen őket is jellemzi. Maussnak ebben a gondolatában bennerejlik, 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?

Hivatkozások:

Birket-Smith, Kaj (1969): *A kultúra ösvényei*, Gondolat, Budapest, eredeti: Birket-Smith, K.: *Kulturens Veje I-II*, Koebenhavn, Jespersen og Pio, 1941-1942, 1948.

Bloch, Marc (2000) : *Múlt és jelen a mában*, In: Fejős Zoltán (szerk.) (2000): *Idő és antropológia*, (Osiris Könyvtár), Osiris, Budapest, eredeti: Bloch, M.: (1977) *The Past in the Present and The Past*, *Man*, 12. pp 278-292)

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

Bunak, V.V. : *A gondolkodás és a nyelvi képesség fejlődési szakaszai és kutatásuk útjai* In: Papp Mária (szerk.): *A nyelv keletkezése* pp.259-283, eredeti: Bunak, V.V.: *Die Entwicklungsstadien des Denkend und das Sprechvermögens und die Wege ihre Erforschung*, *Homo*, 1968/19 pp 136-150

¹⁰² Lásd például Mauss, id. mű, pp 377-389.

¹⁰³ Mauss, 2000, p. 36.

- Donald, Merlin (2001): *Az emberi gondolkodás eredete*, Osiris, Budapest, (Osiris Tankönyvek)
- Douglas, Mary: (2003): *Rejtett jelentések, (Antropológiai tanulmányok)*, Osiris, Bp. (Osiris Könyvtár). (eredeti: Douglas, M.: *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.: *Leçons de Sociologie, physique des moeurs et du droit*, 1950, Paris, Presses Universitaires de France.
- Durkheim, Émile (1978): *A társadalmi tények magyarázatához (Válogatott tanulmányok)* KJK, Bp. 1978. Durkheim, Émile (2001): *A társadalmi munkamegosztásról*, Osiris, Bp. 2001.
- Durkheim, Émile (2003): *A vallási élet elemi formái (A totemisztikus rendszer Ausztráliában)*; l'Harmattan, Budapest, („Kultúrák keresztútján” sorozat)
- 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, (Századvég könyvtár) benne: Geertz, C. 1994, Sűrű leírás. Út a kultúra értelmező elméletéhez, pp. 170--199. eredeti: Thick Description: Toward and Interpretive Theory of Culture, In: Geertz, C.: *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, pp. 3--30), A vallás mint kulturális rendszer, pp. 63-103. eredeti: Religion as a Cultural System, In: Geertz, C.: *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, pp. 87--125).
- Hockett, Charles. F. – Ascher, Robert (1972): *Az emberi forradalom*, In: Bence György – Kis János (szerk.): (1972) *Munka és emberréválás*, Kossuth, Budapest; pp. 291-329. eredeti: Hockett, C. F.—Ascher, R.: *The Human Revolution*, *Current Anthropology*, 1964/5 pp 135-147
- Hoppál Mihály – Niedermüller Péter (szerk.) (1983): *Jelképek – kommunikáció—társadalmi gyakorlat, (Válogatott tanulmányok a szimbolikus antropológia köréből)* TK. Bp. 1983.
- 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
- Levi Strauss, Claude (2001): *Strukturális antropológia I-II.*, Osiris, Budapest
- Lévy-Bruhl, Lucien (1922): *La mentalité primitive*, Felix Alcan, Budapest
-

- Mauss, Marcel: Szociológia és antropológia, Osiris, Budapest, 2000 (Osiris könyvtár)
- Mills, C. Wright: 1959, *The Sociological Imagination*, Oxford Univ. Press, New York
- Neisser, Ulric (1967): *Cognitive Psychology*, Appleton, New York
- Peters, Charles, R. : A nyelvi képesség evolúciója. Egy régi probléma új megközelítése. In: Papp Mária (szerk.): (1974): *A nyelv keletkezése* pp.231-258, eredeti: Peters, C. R.: Evolution of the Capacity of Language: A New Start on an Old Problem, *Man*. 1972/7 pp 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: A nyelvészet mint tudomány, In: Bohannon-Glazer, 1997, p. 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, 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)
- Vargyas Gábor (2003): E. Durkheim és *A vallási élet elemi formái*, In: Durkheim, Émile (2003): *A vallási élet elemei formái*, L'Harmattan, Budapest, pp I-XXXI.
- White, Leslie A. Az energia és a kultúra evolúciója, In: Bohannon—Glazer, 1997, pp. 461--488 eredeti: White, L.A.: (1949) *The Science of Culture*, Farrar, Strans & Giroux, New York).

(Folytatás a következő számban)
