

# A szimbólumok és a szimbolizáció kérdései a kulturális antropológiában<sup>1</sup> II. (Bachofentól Sperberig)<sup>2</sup>

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)<sup>3</sup>

## *Spencer, Tylor, Bachofen, Frazer, és a szimbolizáció*

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

„Egy alkotórész mindegyikért, s minden alkotórész az egyesért dolgozik egyre hatékonyabban. Ily módon tökéletesedik annak az egésznek a működése, amit egyedi vagy társadalmi életnek nevezünk.”<sup>4</sup>

„Mialatt az egyes egyén fejlődik, vele együtt fejlődik a társadalom is”.<sup>5</sup>

Spencer nem csak ezt a kettősséget látja, de egyrészt Durkheimhez hasonlóan hajlik a *társadalmi tudat* fogalmának feltételezésére<sup>6</sup>:

„Midőn /.../ a társadalom nő és egyre magasabb szervezetet nyer, ezek az eredmények annyira megkülönböztethetőkké válnak az egyéni erőfeszítésektől, hogy bizonyos önálló jelleget nyernek”<sup>7</sup>

Másrészt – itt a „szimbolizáció” fogalom használata nélkül – megfogalmazza azt is, *ahogyan* a szimbolizáció folyamatában (amelyben egyszerre megy végbe *integráció* és *differenciáció*)<sup>8</sup> megsokszorozódnak a lehetőségek.

---

<sup>1</sup> A tanulmány a szerzők készülő „Szimbolizáció”-monográfiájának egyik fejezete.

<sup>2</sup> Tanulmányunkban az egyes szerzőket abból a szempontból mutatjuk be, hogy fogalomrendszerükben és megközelítésmódjukban hogyan vetődik fel a szimbolizáció kérdésköre.

<sup>3</sup> Firth, 1973, p. 90.

<sup>4</sup> Spencer in: Bohannon—Glazer, 1997, p. 62.

<sup>5</sup> Spencer, 1909, p. 656.

<sup>6</sup> Csak ő az isten fogalmát nem az egyéni tapasztalathoz képest transzcendens „társadalom”-ból, hanem az álból származtatott lélek-fogalom kiterjesztéséből vezeti le.

Spencer felveti azt is, hogy a vallás és a tudomány egymásból nem vezethető le, s bár nem jut el addig, hogy a természettudományok alapjául szolgáló fogalmi-logikai gondolkodás és a szimbolikus gondolkodás dichotómiáját is megfogalmazza, mi abban az irányban bővítenénk ki állítását, hogy a természettudomány módszereinél a társadalom megismerésére szánt tudomány(oka)t alkalmasabb, adekvátabb a szimbolikus gondolkodásra építeni.

<sup>7</sup> Spencer, 1909, p. 263.

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

A kulturális antropológia egy másik „ősatyjának”, *Edward Burnett Tylornak* a leghangsúlyozottabb hozzájárulása a tudomány kialakulásához, az „animizmus” felfedezése. Az animizmusban (illetve az alapjául szolgáló mágikus szemléletben) a szimbolikus gondolkodás egy további lényeges vonása ismerhető fel. Az, hogy a szimbolikus gondolkodás a fogalmi-logikai gondolkodás szempontjából kardinális fontosságú oksági kapcsolat létrehozását egy másféle összekapcsolással helyettesíti, amely nem azt vizsgálja s igyekszik bizonyítani, hogy egy okból miképpen következik okozat; hanem éppenséggel olyan összeköttetést teremt, amelynek objektív, (célszerűen változatlanul ismételtető) törvényszerűsége nem igazolható. Ez, a szimbolikus gondolkodásra jellemző összekapcsolás ad hoc és szubjektív. Viszont egyfelől az egyetlen ok és az okozat kapcsolatán alapuló fogalmi-logikai összefüggés helyett *a részjelenséget behelyezi az „egészbe”*, a totalitásba, (s ezáltal – kitágítva a vizsgált összefüggésrendszert -- olyan ok-okozati kapcsolatok feltételezését is lehetővé teszi, amelyek egy részéről az objektív valóságban nincs és feltehetőleg nem is lesz tapasztalat, másik része azonban afféle szempontok – úttörő -- bekapcsolását jelenti, amelyek feltárására a fogalmi-logikai gondolkodás még nem képes). Másfelől azáltal, hogy szubjektivitás és objektivitás nem választható benne külön, *termékeny mozgást, kölcsönhatást indukál a szubjektív és objektív között*. Mauss így ír a Tylor által az animizmus illetve a mágikus gondolkodás területén<sup>9</sup> tanulmányozni kezdett szimbolikus gondolkodásról:

„Az érintkezés, a hasonlóság és az ellentétesség törvényei a következők: az egymással kapcsolatban álló dolgok kapcsolatban maradnak egymással később is, a hasonló hasonlót szül, az ellenkező hatást gyakorol az ellenkezőre. Tylor, majd utána mások is felfigyeltek arra, hogy e törvények nem mások, mint a gondolattársítás törvényei (hozzátesszük: a felnőtteknél),

---

<sup>8</sup> „A változásnak az az organizációja, amely a gondolkodást alkotja, magába foglal bizonyos integrációt éppúgy, mint folytonos differenciációt. /.../ Hogy létrejöhesse az a rendezett tudat, amit mi intelligenciának nevezünk, ahhoz szükséges minden egyes benyomásnak az asszimilációja másokkal, amelyek a sorban előbb léptek fel” (Spencer, 1909, p. 84)

<sup>9</sup> A mágikus gondolkodás egyes sajátosságait leírta Frazer is, (például az alábbiakban): „Ha elemezzük azokat a gondolati alapokat, amelyeken a mágia felépül, akkor azt látjuk, hogy ezek két részre oszthatók; először: a hasonló hasonlót hoz létre, vagyis a következmény hasonlít az okára; másodsor: dolgok, amelyek egyszer kapcsolatban álltak egymással, továbbra is hatnak egymásra a távolból, még akkor is, ha a fizikai kapcsolat megszűnt közöttük. Az előbbi alapelvek a hasonlóság, az utóbbit a kapcsolat vagy az átvitel törvényének nevezhetjük. Az elsőből, a hasonlóság törvényéből a varázsló azt a következtetést vonja le, hogy bármely kívánt hatást elérhet pusztán a cselekmény utánzásával, a másodikból arra következtet, hogy azt a hatást, amelyet cselekedeteivel egy tárgyon előidézt, elő tudja idézni azon a személyen is, akivel ez a tárgy egyszer, -- akár mint testrésze, akár másként --- kapcsolatban állt.” (Frazer, 1965, p. 25). Mind az érintkezési, mind a hasonlósági mágia mögött világosan látszik a szimbolikus gondolkodás azon alapsajátossága, hogy a világ elemeinek összefüggését nem a logikai bizonyítás, hanem az „Egészben” (a tér vagy a folyamat egészében) való összekapcsolódás alapján próbálja megragadni. Ily módon a szimbólumképzés már az emberi társadalmak kezdetén a *hatásgyakorlás* lehetséges eszközeként is felmerül.

eltekintve attól a különbségtől, hogy itt a gondolatok szubjektív társításából a tények objektív társulására következtetnek, más szavakkal a gondolatok véletlen összekapcsolódása a dolgok okozati összekapcsolódásának felel meg. (...) A szimpátián alapuló érintkezés fogalmának legegyszerűbb formája a rész és egész azonossága. A rész egyenértékű az egészszel. A fog, a nyál, a veríték, a köröm, a haj teljes mértékben képviselik a személyt; oly módon, hogy általuk közvetlenül lehet hatni rá, akár meghódítani, akár megrontani akarják. (...) Valamennyi lángnyelvben benne van a tűz, a halott valamennyi csontjában benne van a halál, ahogyan egyetlen hajszálban is benne van egy emberi élet lényege”.<sup>10</sup>

Tylor konkrét elemzéseiben a szimbolikus gondolkodás működésének egyes fontos részletei is feltáruhnak. A „survival” és „revival” az antropológiában később oly népszerű jelenségein keresztül bemutatja például, hogy – *éppen a szimbolikus kapcsolat (és egyáltalán a szimbolikus gondolkodás) nyitott jellegének köszönhetően* – miképpen alakulnak-értelmeződnek át, s kaphatnak az új jelentésekkel új funkciót a társadalomban korábban más funkciót betöltő jelenségek:

{Az} „ősi társadalmak komoly foglalatossága a későbbi generációk sportjává süllyed, komoly hiedelmei arra vannak kárhóztatva, hogy a gyermekfolklorban éljenek tovább<sup>11</sup>, miközben a meghaladott régivilágbeli szokások új-világbeli formákká módosulhatnak jó vagy rossz hatást gyakorolva. Néha régi, már kihaltak vagy kihalófélben lévőnek vélt gondolatok és szokások meglepetésre újra felbukkannak; a 'survival' (túlélés) 'revival'-be (újjaszületés) megy át”.<sup>12</sup>

Tehát már a kulturális antropológia tudományának 19. század végi kialakulása idején felmerül, ha nem is teljesen explicit módon, a szimbolikus gondolkodás szerepe *az emberi gondolkodás rugalmasságának, dinamikájának, állandó átrendeződésének* biztosításában.

Bár – mindmáig ható módon -- éppen ebben az időben próbálta a pozitivizmus a társadalomtudományokat a természettudományok szigorú fogalmi-logikai alapjára helyezni, megfogalmazódott ezzel szemben (megintcsak implicit módon) a szimbolikus gondolkodáson alapuló ellentétes elképzelés is, felvetve, hogy *a társadalomtudománynak*

---

<sup>10</sup> Mauss, 2000, pp. 105-106.

<sup>11</sup> Ennek kifejtésére ismét Frazeret hívhatjuk segítségül: „A primitív embernek, rövid emlékezete és a röplő idő mérésére szolgáló tökéletlen eszközei miatt, egy év olyan hosszú lehetett, hogy egyáltalán nem tudta ciklus-jellegét felismerni; állandóan csodálkozva figyelte a föld meg az ég változó képét, hol örvendezve, hol nyugtalanul, hol jókedvűen, hol pedig lehangoltan, aszerint, ahogyan a fény, a hőmérséklet, a növényi élet és az állati élet változásai jó közérzetéhez hozzájárultak, vagy létét fenyegették. (...) Amikor a nap egyre alacsonyabban és alacsonyabban róttá útját az égen, bizonyos lehetett-e abban, hogy ez az égiteg egyszer vissza fog térni nyári pályájára? (...) Természetes volt tehát, hogy ilyen gondolatokkal és félelmekkel eltelve meg kellett tennie minden tőle telhetőt, hogy visszahozza az ágnak a virágzást, a télen alacsonyan szálló napot ismét feljuttassa a nyári égen elfoglalt régi helyére, és visszaállítsa a fogyó hold ezüst lámpásának kerekességét. (...) Az ismeretek növekedésével összefüggően ezeket a szertartásokat vagy egyáltalán nem végezték már el, vagy pedig a szokás ereje folytán tovább éltek ezek még akkor is, amikor már elfelejtették a célt, amelyért létrehozták őket. Magas rangjuktól megfosztva többé nem ünnepélyes rítusok ezek (...) Fokozatosan az egyszerű látványosság, némajáték és szórakozás szintjére süllyedtek, míg végül a degenerálódás végső stádiumában a felnőttek egészen felhagytak velük, és ami egykor a bölcsék legfontosabb tevékenysége volt, gyermekek haszontalan időtöltésévé vált.” (Frazer, 1965, pp. 189-190). A hajdani mágikus erő kifejtés és a gyerekjáték között a szimbolikus összekapcsolódás a közös nevező, minthogy az egyszer létrehozott szimbolikus összefüggés az, amely „nyitott” természete folytán alkalmas mágikus, tudományos, vallási, művészi vagy éppen játék jelegű értelmezésre, felhasználásra.

<sup>12</sup> Tylor, in: Bohannon—Glazer, 1997, p. 120.

talán inkább ezen az úton kellene haladnia. Bachofen például (a már akkor tért hódító specializáció és az azzal összefonódó körülírt egységekben való gondolkodás korlátaira figyelmeztetve) így fogalmaz:

„Mi, tizenkilencedik századi emberek, akik előtt a munkamegosztást minden kiváló teljesítmény előfeltételeként magasztalják, hajlamosak vagyunk arra, hogy a tudományos tökéletesség titkát kutatásaink tér- és időbeli korlátozásában lássuk, s tudásunkat megéleselméjűségünket a magunk szabta határokon belül, részletproblémákon tegyük próbára. Ilyen elszigeteltségben azonban semmit sem érthetünk meg, mivel a világon semmi sem áll és soha sem állhatott elszigetelten. Szükségszerűen elsatnyul minden, amit kiszakítanak az emberiség egyéb vonatkozásaival való összefüggésből (...) minden új gondolat születéséhez a korábbi emberiség egészének közreműködése szükséges.”<sup>13</sup>

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

„'Mind a görögöknél, mind a barbároknál azt tanítják a misztériumokban és az áldozatbemutatók alkalmával – mondja Plutarchos --, hogy két külön alapvető lénynek és egymással ellentétesen ható erőnek kell léteznie, amelyek közül az egyik jobb kéz felől, s előre vezet, a másik viszont megfordít és ismét visszaküld.' (...) Ezért ajándékozta meg Isis a fogoly Typhónt a szabadsággal. Isis tudja, hogy a két potencia állandó keveredése elengedhetetlenül fontos. Typhónt le szabad ugyan győzni, de nem szabad elpusztítani. (...) Ezzel magyarázható az egymással hol örök harcban, hol békés kapcsolatban álló testvérpárok gyakorisága, akiket többnyire ikreknek képzeltek el. Mind a ketten egyszersmind ugyanazok, két, egységbe ötvözött ellentét. Örökké ellenségesen küzdenek egymással, mint az élet és a halál, a keletkezés és az elmúlás, s ezáltal megőrzik a természet örökké fiatalos üdeségét. Egyesült erővel tehát ugyanazon cél felé törekednek, mint a Molionidák; fogatuk annak köszönheti gyors röptét, hogy a fehér és a fekete paripa egy cél felé irányítja erőfeszítését. Látszólag mily távol áll ez a felfogás attól, amely az egymást lemészároló Oidipus-fiak vérontásában tükröződik. S mégis csupán egy alapgondolat két különböző oldala jut mindegyikben kifejezésre.”<sup>14</sup>

Más összefüggésben ő is kimutatja, amit Tylornál észrevételeztünk, tudniillik, hogy (a szimbolikus gondolkodásban) miként értelmeződnek át, erősítenek fel újabb s újabb jelentéseket a társadalom *változásai*. (Vagyis, a másik oldalról fogalmazva: miként képesek a szimbólumok a társadalmi változások függvényében újabb s újabb jelentéstartalmakat magukhoz társítani).<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> Bachofen, 1978, p. 383.

<sup>14</sup> Bachofen, Id. mű, pp. 39-40.

<sup>15</sup> Például az alábbi elemzésben: „annál jelentősebb, hogy Athéna nem éppen a Delphíniont (bírószéki ítéltőszék Athénban Apollón Delphínios temploma mellett), hanem az amazonok táborhelyét, Arés dombját választja ki a

Hogy mennyire nagy jelentőségű számára (is) a szimbólum, ezt jól jelzi, hogy kutatásai fő tárgyát, a mítoszt is egy aforisztikus megjegyzésében „a szimbólum szövegmagyarázatának” nevezi.<sup>16</sup>

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

Idéztük már Frazernek a mágiáról kialakított egyes gondolatait. Akárcsak kortársát, Durkheimet, őt is különösen foglalkoztatta a szimbolikus gondolkodáson belül a mágiától a vallásig vezető út<sup>17</sup>. E kérdésben, akárcsak Durkheim, ő is egy feltételezett *pszichológiai* folyamatot ábrázolt, (s akárcsak Durkheim, ő is hajlamosan az archaikus gondolkodás *tökéletlenségének* hangsúlyozására).

„a tudatlan ember (...) azt hiszi (...) hogy a mágia művészetével önmagának minden létező jót, ellenségeinek pedig minden elképzelhető rosszat kieszközölhet. Idővel ennek a hitnek a téves volta nyilvánvalóvá válik az ember számára: rájön arra, hogy vannak dolgok, amelyeket nem tud megtenni (...) Az elérhetetlen jót, az elkerülhetetlen rosszat most már láthatatlan hatalmak tevékenységének tulajdonítja. (...) A mágiát így a vallás, a varázslót pedig a pap váltja fel.”<sup>18</sup> „Idővel a tudás lassú haladása (...) az emberiség gondolkozó részét meggyőzte arról, hogy a tél és nyár, tavasz és őszi változása nem csupán az ő mágikus szertartásainak eredménye, hanem a természet tovatűnő színeinek mögött valamilyen mélyebb ok, valamely nagyobb hatalom működik.. Most már úgy képzelte el a növényzet fejlődését és pusztulását, az élőlények születését és halálát, hogy azok olyan isteni lények, istenek és istennők növekvő vagy csökkenő erejének a következményei, akik az emberi élet mintájára születtek, és haltak meg, házasodtak, és nemzettek gyermekeket. Így az évszakok régi mágikus elméletét vallási elmélet helyettesítette, vagy inkább egészítette ki. Mert bár az emberek most már elsősorban

---

törvényszék helyéül. Ennek lábánál volt az Erinnyök szentélye, s hogy éppen itt hirdeti az anyajog alkonyát Orestés felmentése az első véstörvényszék előtt. *A régi jog helye most az újnak szolgál. (...) Így rendezte be a keresztény vallás is kivált kultuszhelyeken, sőt, magukban a pogány templomépületekben és pogány kultusztárgyakkal a maga új istentiszteletét.*” (Bachofen, 1978, p. 196). (Kiem.: K. Á. – K. G.)

<sup>16</sup> Lásd például Firth, 1973, p. 105.

<sup>17</sup> Nem mennénk bele abba a vitába, hogy a mágia a vallás körébe tartozó vagy attól különböző jelenség. Ez alapvetően attól függ, hogy miképpen definiáljuk a vallás fogalmát. Szerintünk érdemes a két fogalmat külön kezelni, a vallás fogalmát a transzcendens *az emberhez képest külső és felsőbb erőkre vetett hit, és az ezen erőkre iránti kultikus, önállórendelő hódolat* képzetköre számára fenntartani. Sem a mágia sem a vallás nem közelíthető azonban meg a szimbolikus gondolkodásra irányított figyelem nélkül. Egyrészt mind a mágiának, mind a vallásnak fontos sajátossága, hogy az ember tudatában a dolgok kilépnek önmagukból, és valami más helyett szerepelnek (a vudu mágiában átszúrt szobrocska az elpusztítani kívánt ellenséget helyettesíti-szimbolizálja, a vallási tudatban a szívárvány – vagy bármi más – Isten küldött jeleként helyettesíti-szimbolizálja magát az isteni hatalmat, stb.) Másrészt mind a mágia, mind a vallás a *holisztikus* szemlélet továbbélője, visszacsatolja az embert az elvesztett ősi egységhez, és mint korábban utaltunk erre, ez szintén nagyon lényeges jellemzője a szimbólumképzésnek.

<sup>18</sup> Frazer, 1965, p. 91.

istenségeik megfelelő változásainak tulajdonították az évszakok körforgását, még mindig hittek abban, hogy bizonyos mágikus szertartások elvégzésével segíteni tudnak az istennek, az élet princípiumának a halál ellentétes princípiumával vívott küzdelmében”.<sup>19, 20</sup> {Sőt, tehetjük hozzá, amikor kialakul az egyetlen, halhatatlan és mindenható isten képzete, bizonyos mértékben még akkor is mágiát gyakorol, aki hozzá imádkozik, az ő erejére próbál támaszkodni}.

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

„Amikor egy fát többé már nem a faszellem testének, hanem egyszerűen lakhelyének tekintenek, amelyet tetszése szerint elhagyhat, ezzel fontos lépést tettek előre a vallásos gondolkodásban – az animizmus politeizmusba (sokistenimádás) megy át. Más szavakkal: ahelyett, hogy minden egyes fát élő és tudatos lénynek tartanának, most már csupán élettelen tömeget látnak benne, amelyben hosszabb-rövidebb ideig egy természetfeletti lény lakozik. Ez a lény – mivel szabadon mehet egyik fából a másikba – a fák fölött bizonyos tulajdonjoggal vagy hatalommal rendelkezik. {A hatalom a pontosabb kifejezés}. Ezzel megszűnik falék volta, és erdei istenné válik. Amikor a fa szelleme így bizonyos fokig elkülönül az egyes fáktól, alakja is megváltozik, férfitestet ölt.”<sup>21</sup>

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

---

<sup>19</sup> Frazer, Id. mű, p. 192.

<sup>20</sup> A köztes állapotról: „amíg az emberek isteneiket magukhoz hasonló lényeknek tekintik, és nem emelik elérhetetlen magasságba maguk fölé, addig azt hiszik, hogy kiváló társaiknak módjukban áll haláluk után vagy akár életükben is elérni az isteni rangot. Az utóbbi típushoz tartozó, az emberben megtestesült istenekről azt mondhatjuk, hogy félúton helyezkednek el a mágia kora és a vallás kora között. (...) Mint a varázslótól, tőlük is elvárják, hogy megvédjék a népet az ellenséges varázslattal szemben, meggyógyítsák a betegségeket, utódokkal áldják meg az embert, az időjárás szabályozásával bőséges táplálékról gondoskodjanak, és elvégezzenek más olyan szertartásokat is, amelyeket a nép szükségesnek tart a föld termékenységének és az állatok szaporodásának biztosítására. Azok az emberek, akiknek ilyen felsőbbrendű és nagy hatósugarú erőket tulajdonítanak, természetesen a legmagasabb állást töltik be az országban, és amíg még nem túlságosan mély a szakadék a vallási és a világi érdekkör között, addig mind polgári, mint vallási ügyekben ők gyakorolják a legfelső hatalmat.” (Frazer, Id. mű, p. 92). Ez a köztes állapot az a fázis, amikor (már) egyes emberek is szimbólumokká válnak, követve a konkrét természeti jelenségek, tapasztalatok szimbolizálódását és megelőzve az absztrakt erők, absztrakt társadalmi viszonylatok, tapasztalatok szimbólumainak létrehozását.

<sup>21</sup> Frazer, Id. mű, p. 74. (Hasonló levezetésre példának lásd még: Frazer, Id. mű, p. 395)

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

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

„az ókori Itáliában a nőknek törvény tiltotta meg, hogy az országúton sétálva fonjanak, sőt, hogy orsójukat nyíltan magukkal vigyék; úgy hitték ugyanis, hogy az ilyen cselekedeteknek a termés vallaná kárát. Ez a gondolat valószínűleg abból adódott, hogy az orsó pörgésétől megcsavarodna a gabonaszár, és nem nőne egyenesen. A Szahalin-szigeti ajnuknál a terhes nőnek a szülés előtti két hónapban nem volt szabad fonnia vagy kötelet sodornia, mivel azt hitték, hogy ebben az esetben a gyermek belei a fonálhoz hasonlóan összecsvarodnának. Hasonló okból Bilaspurban, India egyik körzetében, ha egy falu vezető emberei tanácsülésre gyűlnek össze, a jelenlévők közül senki sem pörgethet orsót; azt hiszik ugyanis, ha ilyesmi előfordulna, a megbeszélés az orsóhoz hasonlóan körben mozogna, és sohasem érne véget”.<sup>22</sup>

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

„Annak a babonás félelemnek, hogy az ételmaradék által mágikus befolyást lehet gyakorolni az emberekre, megvolt a maga jótékony hatása. Arra ösztönözte ugyanis a primitív embert, hogy megsemmisítse azt a hulladékot, amely – ha hagyják megrohadni – felbomlásával a betegségnek és a halálnak nem csupán képzelt, de tényleges forrásává lehet. De nem csak egy-egy törzs egészségügyi helyzetének vált hasznára ez a babona (...) megerősítette a vendégbarátság, becsületesség és jóhiszeműség erkölcsi kötelékét a benne hívő emberek között. Bizonyos ugyanis: aki ártani akar valakinek azzal, hogy mágiát végez ételmaradékával, nem eszik maga is abból az ételből. Ha így tenne, akkor a szimpatetikus mágia elve szerint az ételmaradékot ért bármely ártalom esetén ugyanúgy szenvedne, mint ellensége. Ez az a gondolat, amely a primitív társadalomban szentté teszi az együttevésből származó kötelékét”<sup>23</sup>. {Bár az utolsó mondat megfogalmazása kissé túl kategorikus: az együttevés és az általa teremtett lélekkör szimbolikájának több más oka is lehet, -- főképpen az ősi közös étkezés összekötő, (társadalmi) egység-teremtő ereje --, de attól még a Frazer által kiemelt összefüggés is igaz; és mindenképpen *megerősítője* lehet a közösség kötelékének}.

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

---

<sup>22</sup> Frazer, Id. mű, p. 33

<sup>23</sup> Frazer, Id. mű, p. 123.

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

„eredetileg a sertés isten volt (...) ő volt Ozirisz. Egy későbbi korban, amikor Ozirisz antropomorf lényé lett, s eredeti vonatkozása a disznóhoz feledésbe merült, az állatot először megkülönböztették tőle, azután ellenségként állították szembe vele a mitológiának azok a tudósai, akik arra, hogy valamely állatot egy isten tiszteletével kapcsolatban leölnek, csak egyetlen okot tudtak elképzelni; azt, hogy az állat az isten ellensége (...) Ebben a későbbi szakaszban az a pusztítás, amelyet a vaddisznó közismerten a vetésben végez, alkalmas oknak bizonyult arra, hogy a gabonaszellem ellenségének tekintsék, bár – ha nem tévedek – eredetileg éppen az a szabadság, amellyel a vaddisznó kedvére garázdálkodott a vetésben, vezette az embereket arra, hogy azonosítsák a gabonaszellemmel, amellyel később, mint ellenségét állították szembe.”<sup>24</sup> {Akár téved konkrét következtetéseiben Frazer, akár nem, amit bemutat, a szimbólumok alakulásában gyakori jelenség, hasonlóan alakult például a kereszténység szimbólumrendszerének kialakulása során Lucifer és különböző démonok, valamint a pogány istenek sorsa is}.

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

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

---

<sup>24</sup> Frazer, Id. mű, p. 271.



Kétségtelenül minden ilyen egy tényezőre koncentráló elemzés esetében fennáll azonban a veszély, hogy a kutató csak az általa felismert jelenségre koncentrálna, s elemzésében elsikkadhatnak mindazok az összefüggések, amelyek rendszerébe az adott jelenség illeszkedik<sup>25</sup>.

*Boas, Sapir, Kroeber*

*Franz Boas* jelentőségét a kulturális antropológiában abban szokták látni, hogy fellépett a (dogmatikus) evolucionizmus ellen. Fontosnak tartotta annak hangsúlyozását, hogy *a legkülönbözőbb okok vezethetnek hasonló eredményre, s ahogy a biológia fejlődésében mérföldkövet jelentett annak felismerése, hogy a fizikai hasonlóság a rendszertani rokonságtól teljesen függetlenül is létrejöhet, e felismerés a társadalomtudományokat is segíti abban, hogy pontosabban és differenciáltabban ragadhassák meg az egyes jelenségeket. A társadalmi haladás (és a társadalmi ok/okozat felfogás) sokszor túlságosan egyszerű tizenkilencedik századi elképzelésének kritikája közben Boas gondolatai a szimbolizáció szempontjából is lényeges módosításokhoz vezetnek. A (szimbolikusan is értelmezhető) jelenségek nagy részét valóban pontosabb úgy látni, hogy *vagy szimbolikusak, vagy nem*, (Boas például ornamentika-elemzéseiben meggyőzően érvel amellett, hogy az egyes díszítőelemek létrejöhetnek realiztikus ábrázolások leegyszerűsödésével éppúgy, mint önállóan, eleve geometrikus mintaként; ez utóbbi esetben is gyakran egyszerűen az adott technikához szükséges mozdulatok térbeli leképeződései, egyéb jelentés nélkül; máskor meg eleve szimbolizálni kívánnak valamit). Óv attól, hogy miként az előző alfejezetben bemutatott kutatók tették, mindenben egy-egy általuk felismert szimbolikus összefüggés megnyilvánulását lássák, olyan jelenségekre is rávetítve ilyen szimbolikus jelentéseket, amelyek egészen más okokra mennek vissza<sup>26</sup>. Ebből az következik, hogy a kulturális*

---

<sup>25</sup> Ruth Benedict jogosan veti fel Frazer-kritikájában: „Az *Aranyághoz* hasonló kulturális vizsgálódások és a szokványos összehasonlító etnológiai kötetek egyes elemek analízisei, és figyelmen kívül hagyják a kulturális integráció minden vonatkozását. (...) {az} alapvető nehézség ugyanaz, mintha mondjuk, a pszichiátria abban merülne ki, hogy elkészíti pszichopata egyének által használatos szimbólumok katalógusát, és nem venne tudomást azokról a szimptomatikus viselkedési mintákról – a skizofrénia, a hisztéria, és a mániás-depressziós zavarok – amelyekbe beépülnek. (...) Ha a mentális folyamatok érdekelnek bennünket, csak akkor elégedhetünk meg, ha az egyes szimbólumokat az egyén teljes alakzatával hozzuk kapcsolatba.” (Fulton-Benedict, In: Bohannon-Glazer, 1997, p. 256).

<sup>26</sup> „a filozófia és teológia története bővelkedik az igen kifejtett szimbolizmus példáiban, amelynek típusa az azt kifejlesztő filozófus általános mentális attitűdjétől függ. Azok a teológusok, akik a Bibliát a vallásos szimbolizmus alapján interpretálták, semmivel sem voltak kevésbé meggyőződve nézeteik helyességéről, mint a pszichoanalisták a szexuális szimbolizmuson alapuló gondolatok és viselkedések értelmezéséről. A szimbolikus interpretáció eredménye elsősorban a kutató szubjektív beállítottságától függ, aki a jelenségeket saját alapgondolata szerint rendezi sorba. Ahhoz, hogy a pszichoanalízis szimbolizmusának használhatósága bizonyítható legyen, ki kellene mutatni, hogy a teljesen másfajta szemszögből végzett szimbolikus értelmezés nem ugyanannyira kézenfekvő, azok a magyarázatok pedig, amelyek a szimbolikus jelentőséget figyelmen kívül hagyják vagy a minimumra csökkentik, nem megfelelőek”. (Boas, In: Bohannon—Glazer, 1997, pp. 154-155). A Durkheim-iskola bírálata közben pedig hozzátesszi: „kifejlődik az a tendencia, hogy felfedezzük a magunk szokásszerű viselkedésének indítékait. Ez az oka annak, hogy a kultúra minden fokán a szokásszerű

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

„Az egyik nép azt hiszi, hogy a lélek abban a formában folytatja létét, amelyben valaki halála idejében volt, anélkül, hogy megváltozhatnék. A másik azt, hogy a lélek későbbi időpontban mint ugyanannak a családnak egyik gyermeke születik újjá. A harmadik azt, hogy a lelkek állatok testébe költöznek; ismét mások pedig azt, hogy az árnyak nyomon követik emberi foglalatosságainkat, arra várva, hogy egy távoli időpontban visszatérhessenek a mi világunkba. A felsorolt különféle elképzelésekbe belejátszó érzelmi és racionális elemek teljesen eltérőek, és megfigyelhetjük, hogy a túlvilági élet eszméjének változatos formái olyan lélektani folyamatok során jöttek létre, amelyeket egyáltalán nem lehet összehasonlítani. Az egyik esetben a gyermek és elhalt rokonai közötti hasonlóság, a másikban az elhunyt utolsó napjainak emléke, ismét másokban a szeretett gyermek vagy szülő utáni vágyakozás, vagy akár a halálfélelem – mindezek hozzájárulhattak a túlvilági élet eszméjének kialakulásához, egyikük itt, a másikuk ott”. {Vagy a totemizmusról}: „Bizonyos esetekben a nép tagjai azt hiszik, hogy annak az állatnak leszármazói, amelynek védelmét élvezik. Máskor egy állat vagy valamilyen tárgy megjelent a társadalmi csoport őseinek, és megígérte neki védelmét, majd az állat és az ős közti barátság átszállott a leszármazókra is. További esetekben a törzs egyik társadalmi csoportjáról azt hiszik, hogy hatalma van mágikus eszközökkel, könnyedén megszerezni bizonyos fajta állatot, vagy szaporítani annak számát, s ezen a módon természetfölötti kapcsolat jön létre. Fel kell ismerni, hogy az antropológiai jelenségek, amelyek külső megjelenésükre hasonlóak, itt – lélektanilag szólva – megint csak teljesen különbözőek, és ennél fogva nem lehet belőlük leszűrni valamennyiükre érvényes lélektani törvényt”.<sup>27</sup>

„Egyáltalán nem kétlem, hogy vannak olyan esetek, amelyekben a szokások többé-kevésbé tudatos okoskodás útján keletkeztek, de éppen olyan biztos vagyok benne, hogy mások anélkül jöttek létre, és hogy elméleteinknek mindkét szempontot fel kell ölelniük.”<sup>28</sup>

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

„Elképzelhető, hogy elemi esztétikai formák, mint a szimmetria és a ritmus, nem teljesen a technikai tevékenységtől függenek...(…) Az érzelmeket nemcsak a forma válthatja ki egyedül, hanem azok a szoros asszociációk is, amelyek a forma és a szép eszméi között fennállanak. Más szóval, ha a formák jelentést közvetítenek, akár mert múltbeli tapasztalatokat idéznek fel, akár

---

magatartáshoz másodlagos magyarázatokat találnak, amelyeknek semmi közük történelmi eredetükhöz, csak a nép általános tudásán alapuló feltevések.” (Boas, 1975, p.109).

<sup>27</sup> Boas, Id. mű, pp. 79-80. „Sok esetben bebizonyosodott, hogy a szertartások tartósabbak, mint magyarázataik, és hogy különböző népeknél és különböző időkben más és más eszméket jelképeznek.” (Boas, Id. mű, pp. 110-111)

<sup>28</sup> Boas, Id. mű, p.110.

mert szimbólumokként hatnak, az élvezethez új elem járul. A forma és jelentése együttesen emelik fel a szellemet a mindennapok közömbös érzelmi állapota fölé.”<sup>29</sup>

„A díszítő művészetnek minden földrészre kiterjedő széleskörű vizsgálata bizonyította be, hogy a díszítő mintának általában és könnyen adnak szimbolikus jelentőséget. Számos primitív törzsből meg tudják magyarázni a használatban levő mintákat. Egyes esetekben a szimbolikus jelentés nagyon határozatlan, máskor igen erős. (...) A modern díszítő művészetben csupán a zászlónak, a keresztnek, vagy a titkos társaságok jelvényeinek díszítés céljára való felhasználása az analógiák. Ezek gyakorisága azonban jelentéktelen, ha a primitív művészet általános szimbolikus tendenciájához hasonlítjuk.”<sup>30</sup> A modern szimbolika szerinte szegényesebb: „A primitív népeknél az esztétikai motívum vegyül a szimbolikussal, míg a modern életben az esztétikai motívum vagy teljesen független, vagy utilitárius eszmékhez kapcsolódik. A modern szimbolikus művészet azért látszik hatástalannak, mert a mi kultúránkban nincs általánosan elismert szimbolikus stílus, és az egyéni szimbolikát alkotóján kívül senki sem érti meg.”<sup>31</sup>

Ezen állításának igazságértéke attól függ, hogyan definiáljuk a „szimbolikust”. Itt úgy tűnik, Boas olyasmit nevez szimbolikusnak, amit az egész közösség (egyként) ért. Az ősi szimbólumok feltehetőleg ilyenek, (bár éppen Boas fenti figyelmeztetései jegyében feltételezhető, hogy az ősi állapotban is lehetett ugyanannak a dolognak szimbolikus és nem szimbolikus, illetve az egyes szimbólumokhoz különböző olvasatokat indukáló jelentése). Ám ha a szimbólum kritériumai közé nem vesszük fel azt a követelményt, hogy mindenki ugyanazt értse rajta (márpedig a szimbólum lényege nyitott jelentése lévén ilyen követelmény legfeljebb az allegóriával szemben támasztható), akkor természetesen a modern életet is szimbólumok tömegével áthatottnak fogjuk látni<sup>32</sup>.

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

„A művész számára a külvilág annak a szépségnek a szimbóluma, amelyet ő észlel; a buzgó vallásos elme számára a transzcendentális igazságnak a szimbóluma, amely az ő gondolatait alakítja”.<sup>33</sup>

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

„Megfigyeléseinkből lényegében azt a következtetést vontuk le, hogy ugyanakkor a formának különféle jelentéseket tulajdoníthatnak, hogy a forma állandó, az értelmezés pedig – nemcsak

---

<sup>29</sup> Boas, Id. mű, p. 133.

<sup>30</sup> Boas, Id. mű, pp. 111-112.

<sup>31</sup> Boas, Id. mű, p. 112.

<sup>32</sup> Egy másik probléma Boas fogalomhasználatában, hogy a „szimbolikust” olykor úgy tűnik, túlságosan azonosítja az „absztrakció”-val. A művészet elemzése kapcsán írja: „A primitív művészet mindkét megoldást kipróbálta, a perspektívát csakúgy, mint a lényeges részek bemutatását. Minthogy a lényeges részek a tárgy szimbólumai, ezt a módszert szimbolikusnak nevezhetjük. Ismétlem, a szimbolikus módszer azokat a vonásokat ábrázolja, amelyeket állandóknak és lényegeseknek ítélt, s a rajzoló meg sem próbál annak a reprodukálására szorítkozni, amit egy adott pillanatban a valóságban lát.” (Boas, Id. mű, pp. 162-164). Ez így semmiképpen sem pontos: a szimbólumok jelentős része valóban állandó és lényeges vonások kiemelésével jön létre, de ez korántsem érvényes minden szimbólumra (az, hogy mi a „lényeges”, amúgyis nézőpont-függő), s legfőképpen az nem igaz, hogy a valóság-rekonstruáló és a szimbolikus ábrázolás feltétlenül egymással szembeállítható, eltérő utakat jelentenek: nagyon valóság-hű ábrázolások is tele lehetnek szimbolikus tartalmakkal.

<sup>33</sup> Boas, Id. mű, pp. 102-103.

törzsenként, hanem egyénenként is – változó. Ki lehet mutatni, hogy ez a tendencia semmiképpen sem korlátozódik a művészetre, hanem megvan a mitológiában és a szertartások körében is, hogy ezekben is megmarad a külső forma, míg a hozzá járuló értelmezések nagyon különböznek.”<sup>34</sup>

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

„a primitív kultúrában a külvilág benyomásai benső kapcsolatban állanak azokkal a szubjektív benyomásokkal, amelyeket rendszerint keltenek, de amelyeket nagyrészt az egyén társadalmi környezete határoz meg. Fokozatosan felismerik, hogy ezek a kapcsolatok bizonytalanabbak, mint mások, amelyek az egész emberiség számára és mindenféle társadalmi környezetben ugyanazok maradnak; így az egyik szubjektív eszmetársítást a másik után kűszöbölik ki fokozatosan, amíg korunk tudományos módszeréig el nem jutnak. Ezt más szóval úgy is kifejezhetjük, hogy amikor figyelmünk egy bizonyos fogalomra irányul, amelyet a hozzá kapcsolódó mellékes fogalmak egész szegélye vesz körül, mi azonnal azzal a csoporttal asszociáljuk, amelyet az okság kategóriája képvisel. Amikor ugyanaz a fogalom megjelenik a primitív ember elméjében, olyan fogalmakhoz kapcsolódik, amelyekkel az érzelmi állapotok révén rokon. Ha ez igaz, akkor a primitív elme asszociációi csak a mi magunk szemszögéből heterogének, és a mieink is csak így homogének és következetesek.”<sup>35</sup>

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

„Az undorító betegségekben szenvedőket valaha azért kerülték, mert azt hitték, hogy Isten veri őket, most azonban ugyanannak az óvakodásnak az oka a fertőzéstől való félelem”.<sup>36</sup>

Bár Durkheimhez és az evolucionistákhoz képest ő sokkal óvatosabb a szimbolikus jelenségek társadalmi hátterének feltételezésében, időnként bemutatja, hogy egy-egy szimbolikus

---

<sup>34</sup> (Lásd: Boas, Id. mű, p. 206). Boas ebből azt a következtetést vonja le, hogy a mértani formák, egyes ritmusok, mesék *utólag* nyerik el (sokféle) értelmezésüket. Feltételezi, hogy eredetileg nem szimbolikus szándékkal készültek, csak később társult hozzájuk szimbolikus jelentés. Ez gyakran igaz is, de nem zárja ki, hogy az egyes formák, ritmusok, mesék, stb. eredetileg is valaminek a szimbólumai voltak. Az eredeti *jelentések utólagos feltárása* persze reménytelen vállalkozás. Boasnak igaza van, amikor – bemutatva egyes archaikus jellegű közösségek értelmezéseit az általuk használt, ma már erősen absztrakt jelekről – figyelmeztet: „A pusztán tény, hogy egy törzs bizonyos minta szerint értelmez egy formát, még nem bizonyítja, hogy az az általa most jelzett tárgy valóságos ábrázolásából fejlődött ki.” (Boas, Id. mű, p. 207). Tehát nem biztos, hogy az absztrakt forma eredetileg is annak a dolognak a szimbóluma, amely dolog szimbólumának ma tartják. Viszont a dolog másik oldalát is vegyük figyelembe: az, hogy nem tudjuk rekonstruálni, hogy volt-e a kezdetekkor szimbolikus összefüggés, nem jogosít fel arra az állításra sem, hogy ilyen összefüggés nem feltételezhető.

<sup>35</sup> Boas, Id. mű, p. 115.

<sup>36</sup> Boas, Id. mű, p. 105.

jelenség miképpen játszik szerepet társadalmi viszonyok alakulásában<sup>37</sup>. Miközben (jogosan) szkeptikus az olyan szimbólumfejtésekkel szemben, amilyenekkel pl. a vulgármarxisták éltek a tükrözésemélet alkalmazása során (tudniillik, hogy egy művészi produktumot társadalmi szerepek és viszonyok mechanikus tükörképének, egyszálú jelképének tekintettek), küszködik a szimbolizáció folyamatának és az okságnak a viszonyával: nem jut el annak megfogalmazásáig, hogy a társadalmi viszonyok, a hiedelmek, az értékrendek, a művészi formák, a szimbólumok stb. *együtt változnak* egy olyan rendszer (az éppen adott emberi társadalom) változásaival, amelynek valamennyien a részei, s a rendszer változása éppen ezen részek változásainak együttesében következik be.<sup>38</sup>

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

---

<sup>37</sup> Egy példa: „a szokás megsértése erős reakciót válthat ki. Ha a Vancouver-szigeti indiánok között rossz modorra vall, hogy egy nemesi rendű fiatal nő kitér a száját és gyorsan eszik, az ettől való eltérés mélyre hat, mert ezt az esetet illetlenségnek tekintik, amely súlyos kárt okoz a bűnös társadalmi állásának.” (Boas, Id. mű, p. 108).

<sup>38</sup> Boas például a totemizmus kapcsán keresi az ok-okozati összefüggéseket: „A legszembetűnőbb vonás a bensőséges kapcsolat a társadalomban elfoglalt hely és a művészeti formák közötti. Hasonló, bár nem ennyire bensőséges kapcsolat uralkodik a vallási tevékenységek és a művészi megnyilvánulások között. (...) Ki tudná megmondani, hogy a társadalmi állás és bizonyos állati eredetű formák használata – a társadalmi élet totemisztikus oldala – közötti társítás adta a fő lökést a művészi fejlődésnek, vagy a művészi ösztönzés fejlesztett ki gazdag totemisztikus életet? Megfigyeléseink alapján valószínűnek látszik, hogy a művészet különös szimbolikus fejlődése nem következhetett volna be a totemisztikus elképzelések nélkül, és hogy itt állati eredetű motívumok fokozatos behatolásával állunk szemben egy jól kidolgozott hagyományos művészetbe. Egészen bizonyosnak látszik másfelől, hogy a totemisztikus formák elburjánzását a művészi formáknak adott érték ösztönözte. Minden törzsnél megfigyelhető, hogy a nagy főnökök erősen specializált művészi formákat követelnek, amelyeket a totemisztikus ábrázolás háttéréként fejlesztenek ki”. (Boas, Id. mű, pp. 262--263). Úgy gondoljuk, hogy ebben az esetben is arról van szó, hogy a Boas bemutatja összefüggés nyilván az oksági, kölcsönhatási láncolatok *egyike*, de persze a totemizmus ennél sokkal több tényezőnek köszönheti kialakulását. (Hogy csak néhányat említsünk ezek közül: az emberiség eredet-keresésének bizonyosan egyik karakterisztikus vonulata – a földből, sárkányfogból, stb. teremtett ember elképzelése mellett – az állatóság feltételezése; az állatokkal való fokozott kapcsolatot sugallja, amikor egy emberközösség megélhetése dominánsan a vadászathoz kötődik; s mindenképpen szerepet kell játsszon a totemisztikus képzetek kialakításában az az őseredeti egység a természetben, amelyből az ember kiszakadt, s amely, -- mint korábban érvelni igyekeztünk emellett – minden szimbolizáció alapja.)

\*

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

„A kultúra erős változékonyságra való hajlamossága a következő tényen alapul: kivétel nélkül minden kulturális jelenség kapcsolatban áll más kulturális jelenségekkel, amelyek hasonlók hozzá, megelőzték vagy reá következnek, vagy körülötte egyidejűleg előfordulnak, és legteljesebb megértése csak ezeknek a viszonyoknak a megértésén keresztül lehetséges.”<sup>39</sup>

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

„az emberi lények, akik rendkívül magas szintű szimbolizációs készséggel, vagyis kulturális készséggel rendelkeznek, mindig kulturalizáltak. Vagyis kulturálisan meghatározottak – és igen erősen meghatározottak – addigra, mikor elérik azt a kort, hogy a kultúra lehetséges előidézőivé váljanak.”<sup>40</sup>

\*

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

„Vannak olyan jelek, amelyek bizonyos cselekmények *szimbolikus rövidítései*. Így például az ökölrázás magát a tényleges ütést helyettesíti, annak lényegében értelmetlen 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.”<sup>41</sup>

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

„a világnézet jelentős mértékben a nyelv határozza meg. Nincs két olyan nyelv, amely ugyanannak a társadalmi valóságnak a kifejezője volna. Azok a világok, amelyekben a különböző társadalmak élnek, különböző világok.”<sup>42</sup>

---

<sup>39</sup> Kroeber, In: Bohannon—Glazer, 1997, p. 181.

<sup>40</sup> Kroeber, Id. mű, p. 182.

<sup>41</sup> Sapir, In: Bohannon—Glazer, 1997, p. 214.

<sup>42</sup> Sapir, Id. mű, p. 212.

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

„a 'benzines hordók' elnevezésű raktár körül a viselkedés egy bizonyos típusú szokott lenni, azaz nagyfokú elővigyázatosság jellemzi, míg az 'üres benzines hordók' elnevezésű raktár esetében másfolyen: gondatlan, nem fogják szigorúan tiltani a dohányzást vagy a cigaretta- és cigarettacikk elhajigálását. Csak hogy az 'üres' hordók talán a veszélyesebbek, mert robbanó benzingőzt tartalmaznak. Fizikai értelemben a helyzet kockázatos, de a szabályszerű analógia szerinti nyelvi elemzés megköveteli az 'üres' szó használatát, ami viszont óhatatlanul a kockázat hiányát sugallja”.<sup>43</sup>

Ez a szemléleti fordulat témánk szempontjából azért nagyon fontos, mert a mechanikus *tükrözésméleltel szemben* segít megérteni a szimbólumok dialektikus természetét: a szimbólumok nem egyszerűen utalnak valamire -- amíg elemzőjük ilyennek látja őket, mindig hajlamos arra, amire, mint hibára, több eddig bemutatott szerző esetében rámutattunk: a szimbólum egyszálú értelmezésére --, hanem összekapcsolódásuk által maguk is alakítják a valóságot<sup>44</sup>. (A másodlagos szimbólumok módosítják az elsődlegeseket, a fogalmakat, az elsődleges szimbólumok pedig -- mint az idézett példában látható -- meghatározhatják az emberek viselkedését).<sup>45</sup>

Fontos, hogy mindkét irány igazát lássuk: A társadalmi (és természeti) körülmények természetesen szimbolizálódnak az emberi tudatműködés különböző területein (a vallásban, filozófiában, a művészetekben, tudományokban, szokásokban, stb.), de ez a szimbolizáció nem egyszálú és a meghatározottság nem egyirányú, maguk a szimbólumok is nagyon aktív alakító szerepet játszanak a társadalomban.<sup>46</sup>

---

<sup>43</sup> Whorf, In: Bohannon-Glazer, 1997, p. 222. Minden szimbolikus kifejezés ily módon meghatározza a lehetséges értelmezéseket: amit nem tartalmaz a szimbólum, az nem merül fel az értelmezésben; a szimbólumhoz kötődő összes asszociáció viszont aktivizálódhat, azok is, amelyek abban a konkrét jelentésben nem játszanának szerepet. Mint az idézett példában az „üres” = „teljesen üres”, „semmi sincs benne” jelentése, szemben azzal a jelentéssel, amely azt közli, hogy „nincs benne az eredeti tartalma”, a benzint, de nem zárja ki, hogy más, -- pl. gáznemű -- anyagok lehetnek benne.

<sup>44</sup> Sapir kifejezetten hangsúlyozza a szimbólumnak a valóságra visszaható, innovatív szerepét, azt, hogy nem a valóság tükrözője csupán: „It is always a substitute for some more closely intermediating type of behaviour, so all symbolism implies meanings which cannot be directly derived from the contexts of experience” (Lásd in: Firth, 1973, p. 155).

<sup>45</sup> Ezzel Sapirék folytatják azt, amit Boas kezdeményezett: Boas a kultúráknak a fizikai tényezőkből levezetett meghatározottságával szemben azt emelte ki, hogy a kultúra ennél erősebben hathat vissza a fizikai tényezőkre, (Boas ismert kutatásai szerint a kulturális hatások még a genetikailag determinálnak tűnő rasszjegyeket is képesek módosítani), Sapirék ehhez a gondolathoz csatlakozva mutatják ki, hogy a nyelv összetevői (illetve az emberek által az egyes kultúrákban használt szimbólumok) miként hatnak magára a kultúrára (és azon keresztül a fizikai tényezőkre is).

<sup>46</sup> Azt, hogy a társadalmi-természeti körülmények általi meghatározottság és a nyelvi-szimbolizációs hatás nem állnak ellentétben egymással, jól mutatja, hogy természetesen a nyelvi-szimbolizációs hatásokat is lehet értelmezni a materialista evolucionizmus paradigmáján belül is. Sahlinsnál például ez így fest: „A fejlettebb kulturális formák domináló hatalma annak a képességüknek a következménye, hogy az energiaforrásokat szélesebb skálán és hatásosabban tudják kiaknázni, mint a fejletlenebb formák. A fejlettebb formák továbbá viszonylag 'függetlenek a környezet kötöttségeitől', azaz a fejletlenebb formákhoz képest többféle környezethez adaptálódnak.” (Sahlins, In: Bohannon—Glazer, 1997, p. 508). Sahlins ugyanis minden emberi

## *A strukturalista-funkcionalista iskola*

A strukturalista-funkcionalista iskola figyelmének fókuszában nem a szimbólumok állnak, de természetesen ők is gyakran foglalkoznak a szimbólumok szerepével. *Alfred Reginald Radcliffe-Brown* többnyire a *csoporthoz tartozás* és az *érzelmi kötődés* kapcsolatában beszél a szimbólumok funkciójáról.

„Egy társadalmi csoport, mint például egy klán, csak akkor mutathatja fel a szolidaritás és folyamatosság jegyeit, ha ennek ismérvei tagjainak elméjében a csoporthoz tartozás érzelmeként vannak jelen. Hogy ezek az érzelmek tartósak legyenek, szükséges, hogy időnként kollektív kifejezést kapjanak. Elfogadhatjuk szabálynak – mely szerintem könnyen igazolható – hogy a társadalmi érzelmek minden ilyenfajta kollektív kifejeződése hajlamos rituális formát öltetni,<sup>47</sup> és ugye a rituáléban (...) szükség van egy többé-kevésbé konkrét objektumra, amely a csoport megjelenítőjeként funkcionál. Így a csoporthoz tartozás érzése általában bizonyos formalizált kollektív magatartásban fejeződik ki egy olyan objektumra vonatkozóan, amely magának a csoportnak a jelképe.”<sup>48</sup>

„míg az állatok társadalmában a szociális beilleszkedés az ösztönön, addig az emberi társadalmakban különféle szimbólumok hatásosságán múlik.”<sup>49</sup> A rítusok elsődleges alapja – a szabályokba foglalás így működne – a rituális érték tulajdonítása olyan tárgyaknak és eseményeknek, amelyek maguk fontos, a közösség személyeit összekötő közösségi érdekek tárgyai, vagy amelyek szimbolikus reprezentációi ilyen tárgyaknak (...) a szabályos társadalmat

---

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

<sup>47</sup> Durkheimhez hasonlóan a szimbolikus tudatformák és rítusok viszonyában Radcliffe-Brown is a rítusok elsődlegességét vallja (bár érzi, hogy az igazi megoldás a kölcsönösségi magyarázat lenne). „Amennyiben az ok és okozat terminusaiban kellene beszélnünk, inkább azt az álláspontot fogadnám el, hogy a lélek továbbélésében való hit a rítusoknak nem az oka, hanem az okozata, a hatása. Voltaképpen az ok-okozati elemzés félrevezető. Ami valójában történik, az az, hogy a rítusok és az igazoló és racionalizáló hitek együtt, egy összefüggő egész részeként fejlődnek. De ebben a fejlődésben a tevékenység, illetve a tevékenység szükséglete ellenőrzi vagy determinálja a hitet, nem pedig fordítva. A tevékenységek önmagukban érzelmek szimbolikus kifejeződései”. (Radcliffe-Brown, 2004, pp. 136-137).

<sup>48</sup> (Lásd: Radcliffe-Brown, Id. mű, pp. 111-112). Vagy: „az ember rendezett társadalmi élete a közösség tagjainak elméjében lévő bizonyos érzelmektől függ, amelyek egymással való kapcsolataikban irányítják az egyének viselkedését. A rítusok láthatóan e bizonyos érzelmeknek a szabályozott szimbolikus kifejeződései.” (Radcliffe-Brown, Id. mű, p. 138).

<sup>49</sup> Radcliffe-Brown, Id. mű, p. 132.



fenntartó mechanizmus részeként bizonyos alapvető társadalmi értékek létrehozását szolgálják.”<sup>50</sup>

„a rituális cselekedetek abban különböznek a technikai aktusoktól, hogy minden esetben valamilyen expresszív vagy szimbolikus elemmel is rendelkeznek. A rítusok tanulmányozásának második megközelítése nem céljainak, hanem jelentéseinek vizsgálatára irányul. Itt a szimbólum és jelentés szavakat azonos értelemben használom. Bármi, aminek jelentése van, szimbólum, és a jelentés, bármi legyen is, mindig szimbólummal jut kifejezésre.”<sup>51</sup>

Radcliffe-Brown, -- Durkheimhez ebben is hasonlóan --, az embert társadalmi lénynek látván, a szimbólumok szerepét is elsősorban *társadalmi* jelentéseiken keresztül igyekeznek megragadni. Gondolatmeneteiben ő is arra törekszik, hogy a jelenségeket az egyes és az Egész egymásra vonatkoztatásában lássa. Mint láttuk, ez jó kiindulás a szimbólumok lényegének megragadásához, ezt a lehetőséget azonban nem aknázza ki. Nem néz szembe azzal, hogy például amikor intézményekről beszél, azok is egy szimbolizációs folyamatban jöttek létre, s általában is, a szimbolizáció ott van a számára központi fontosságú „funkció” fogalom mélyén is<sup>52</sup>. Mint említettük, főként a rítusok összefüggésében szól a szimbólumokról, hol azt emelve ki, hogy a szimbólumok miként játszanak szerepet a rítusokban, hol szembeállítva a rítusokat (mint *cselekvéseket*) a szimbólumokkal (mint a *gondolkodás* eszközeivel)<sup>53</sup>. Viszont -- bár közvetlenül ritkán használja a „szimbólum” fogalmat, (gyakran helyette „reprezentációról”, vagy „emblémákról” beszél) --, mindenképpen fontos hozzájárulása a szimbólumokról való gondolkodáshoz, hogy érzékeny a szimbólumok azon vonására, hogy azok *a természet törvényeit is közvetítik*. (Mint Durkheimről szólván láthattuk, Radcliffe-Brown éppen ebben látja saját felfogásának a Durkheimétől való különbségét). Sajnos azonban a természettörvény olyan (mechanikus okság-fogalomra épülő) definícióját adja<sup>54</sup>, ami a huszadik századi természettudomány (például a kvantumelmélet) fényében már a természetben sem áll meg, s végülis ez válik korlátjává a társadalmi jelenségek és a szimbólumok viszonyának elemzésében is (s bizonyul

---

<sup>50</sup> (Lásd: Radcliffe-Brown, Id. mű, p. 133) agyis a szimbólumoknak az értékek létrehozásában játszott szerepét húzza alá, ezzel jelentős hatást gyakorolva a kulturális antropológia szimbólum-képére. Hoppál Mihály és Niedermüller Péter közös tanulmányukban például így fogalmaznak: „az értékek soha nem nyilvánulnak meg közvetlen módon és formában, hanem jellemző rendszerességgel a kultúra 'rejtett szintjén' maradnak, azaz csak bizonyos szimbólumok, szimbolikus cselekvések elemzése segítségével ragadhatók meg. (...) A szimbólumok jelentik tehát a világkép, az értékrendszer és az egyedi cselekvések közötti összekötő kapcsot.” (Hoppál-Niedermüller, 1983, p. 274). Ezzel a megfogalmazással Radcliffe-Brown feltétlenül egyetértett volna.

<sup>51</sup> (Lásd: Radcliffe-Brown, Id. mű, pp. 126--127). Radcliffe-Brown tehát itt a tág értelemben (az elsődleges szimbolizációra is gondolva) használja a „szimbólum”-fogalmát.

<sup>52</sup> „A fiziológiában e fogalom alapvető fontosságú, mert lehetővé teszi számunkra, hogy az organikus élet struktúrájának és folyamatának folytonos viszonyáról beszéljünk.” (Radcliffe-Brown, IUd. mű, p. 20) Nem véletlen, amire e helyt Radcliffe-Brown is utal, hogy a 'funkció' fogalmát korábban 'szimbólum' jelentéstartalommal is használták. Ugyanis éppen a szimbólum biztosítja a struktúra és folyamat itt említett összekapcsolódását, összekapcsoltságukban látásuk lehetőségét.

<sup>53</sup> Finoman megkülönböztetve egymástól az „általános emberi”, a „társadalmilag specifikus” és „egyéni” szimbólumokat.

<sup>54</sup> Lásd Radcliffe-Brown, Id. mű, p. 199.

mindenki más korlátjának is, akik a társadalom tudományát egy egyértelmű mechanikus oksági viszonyokban elképzelt természet-tudományhoz akarják igazítani).

Az iskola másik nagy alakjának, *Bronislaw Malinowski*nak a munkásságában még nagyobb a természeti (elsősorban biológiai) meghatározottságok<sup>55</sup>, s még korlátozottabb a szimbólumok szerepe. Ez nem jelenti azt, hogy ne foglalkozna a szimbólumokkal. Hol (a behaviourizmus hatását mutató) *mechanikus* definícióját adja a szimbólumnak:

A „szimbólum a kondicionált ösztönzés, melyet a válasszal a magatartásban pusztán a kondicionálás folyamata köt össze”.<sup>56</sup>

hol a kultúra egészében meghatározó szerepű tényezőként mutatja be.

„a kultúra kezdetétől fogva megjelent az a szükséglet, hogy a kultúrát szimbolikusan megfogalmazott általános elvek útján továbbadják”.<sup>57</sup>

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

„Mind a társadalomelméletben, mind a kulturális élet valóságában az egyén a kiinduló pont és a végcél.”<sup>58</sup>

„A funkcionalizmus, lényegét tekintve, az organikus, tehát egyéni szükségletek származékos kulturális szükségletekké és imperatívuszokká való átalakításának elmélete. A társadalom a kondicionáló apparátus kollektív alkalmazásával az egyént kulturális személyiséggé formálja.

---

<sup>55</sup> Mivel az ember biológiai szükségleteiből indul ki, „biologistának” is tartják, bár többször is hangsúlyozza, hogy ezekkel a szükségletekkel (a szimbólumokon keresztül) az egyén a csoporthoz igazodik, (Lásd: Malinowski, In: Bohannon—Glazer, 1997, pp. 384-386., és kiemeli azt az alapvető különbséget is, amellyel az ember kidolgozza magát a biológiai meghatározottságból. „Lényegében véve a nyelv az emberi organizmusnak az a módosulása, ami lehetővé teszi a számára, hogy a fiziológiai hajtóerőket kulturális értékekké alakítsa át” (Malinowski, In: Bohannon—Glazer, 1997, p. 395). Jó példája ennek az, amikor a *hangutánzás mágikus* szerepét elemzi. A hang ilyenkor mindig egy jelenség szimbóluma, a hang felidézésével a jelenség erejét lehet felidézni. (Lásd: Balázs-Takács, 2009, p. 202: eredeti: Malinowski, B. 1954, *Magic, Science and Religion -- and other essays*, New York). Az ember tehát fiziológiai folyamatokat használ mindinkább kulturális eszközként, hiszen a mágia már kulturális, a természeti világba átalakítóan beavatkozó tevékenység. E folyamatokban „Az emberi szervezet (...) maga is módosul, és hozzáidomul a kultúra által nyújtott szituációhoz. Ilyen értelemben véve a kultúra maga is roppant nagy kondicionáló apparátus, amely a nevelésen, a jártasságok továbbadásán, az erkölcsök tanításán és az ízlés kifejlesztésén keresztül külsődleges elemeket vegyít az emberi fiziológia és anatómia nyersanyagába, s ezáltal kiegészíti a testi adottságokat és kondicionálja a fiziológiai folyamatokat. A kultúra így egyéneket hoz létre, akiknek a viselkedését nem érthetjük meg pusztán az anatómia és fiziológia vizsgálatából; tanulmányozásához elemeznünk kell a kulturális determinizmust, azaz a kondicionálás és formálás folyamatait is.” (Malinowski, In: Bohannon—Glazer, 1997, p. 387).

<sup>56</sup> Malinowski, 1972, p. 407.

<sup>57</sup> Malinowski, Id. mű, p. 421.

<sup>58</sup> Malinowski, In: Bohannon—Glazer, 1997, p. 404.

Fiziológiai szükségleteivel és pszichikai folyamataival az egyén minden hagyomány, tevékenység és szervezett viselkedés végső forrása és célja.”<sup>59</sup>

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

„A beépítés és az átadás még egy elemet magában foglal: az érték elismerését. És itt találkozunk először a szimbolizáció mechanizmusával. Az érték elismerése azt jelenti, hogy egy vágy kielégítésének késleltetett és közvetett mechanizmusa emocionális válasz tárgyává válik. Függetlenül attól, hogy a legkorábbi emberi lények kommunikációját milyennek képzeljük – elemi hangokkal, gesztusokkal vagy arckifejezésekkel történt-e, manuális és testi cselekményekben valósult-e meg, illetve azokhoz kapcsolódott-e --, a szimbolizáció bármely és mindegyik testi szükséglet első késleltetett és közvetett kielégítésével született meg. (...) A szokások, jártasságok, értékek és szimbólumok kialakulása alapvetően abban áll, hogy az emberi organizmust olyan válaszadásra kondicionáljuk, amelyet nem a természet, hanem a kultúra határoz meg. Másrésztől, a társadalmi beágyazottság nélkülözhetetlen, mert a csoport az, amely a szimbólumrendszer elemeit fenntartja és továbbadja, s ugyancsak a csoport az, amely az egyént fölneveli, s ráneveli a technika ismeretére, a szimbólumok megértésére és az értékek megbecsülésére”.<sup>60</sup>

Korlátozott szimbólumfogalmából következően korlátozott az is, hogy mit tekint szimbolikusnak. Az ő szóhasználatában például a mítosz *nem* szimbolikus. Bár megállapítja róla, hogy (a mítosz) összekapcsolja az ősi valóságot a jelen szükségletekkel, és azt, hogy „kifejezi, megerősíti és kodifikálja a hitet, biztosítja és kikényszeríti az erkölcsöt, szavatolja a rítusok hatékonyságát és gyakorlati szabályokat ír elő az emberi magatartásra”<sup>61</sup>, (s bár számunkra eléggé egyértelműnek látszik, hogy a mítosz mindezt a *szimbólumokon* keresztül teszi), „szimbolikusnak” úgy tűnik, ő csak azt nevezi, ami *képzelt, a valóságtól elvonatkoztatott*.<sup>62</sup> Meg is fogalmazza, hogy az ember a szimbólumok segítségével „ragadja ki a valóságból” a dolgokat<sup>63</sup>.

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

„A kőeszközök készítésével, sőt, még az alkalmas kövek kiválasztásával is együtt járt egy leíró szabálytömeg, amelyet egyik személy közölt a másikkal, mégpedig vagy együttműködés vagy továbbadás során, amely a már tapasztaltak és a tapasztalatok megszerzésére kényszerülők között ment végbe. Így táblázatunk E oszlopába besorolhatjuk az általános szimbolikus elvek

<sup>59</sup> Malinowski, Id. mű, p. 402.

<sup>60</sup> Malinowski, Id. mű, pp. 395-396.

<sup>61</sup> Malinowski, 1972. p. 379.

<sup>62</sup> Lásd például: Malinowski, Id. mű, p. 378.

<sup>63</sup> Ő ebből a szempontból különböztet meg szimbólum-típusokat: 1. olyanokat, amelyek aktív viszonyban vannak azzal, amit jelölnek, 2. olyanokat, amelyek indirekt, és 3. olyanokat, amelyek misztikus kapcsolatban vannak jelöltjükkel.

szükségességét, amelyek rendszerint nem pusztán verbális állítások, hanem a technikák és az anyag, a fizikai kontextus, a hasznosság és az érték tényleges szemléltetéséhez társuló verbális állítások formáját öltik. (E oszlop, 'A tapasztalatok átadása pontos és egybehangzó elvek által'.<sup>64</sup>

A szimbólumokról kialakított, egymástól igencsak különböző álláspontjainak megfelelően (ő is hol az elsődleges, hol a másodlagos szimbolizáció értelmében beszél „szimbólumokról”), Malinowski szimbólumfelfogásának recepciói is igen különbözőek. Leach úgy látja, a lengyel-angol tudós *alábecsülte* a szimbolikus gondolkodás szerepét, Firth szerint viszont Malinowski *minden* verbális kommunikációt szimbolikusan tartott<sup>65</sup>. Firth azonban egyúttal bírálja is Malinowskit, hogy nem differenciált eléggé a szimbolikus állítások különböző fajtái, fokozatai között, s hogy gondolkodása semmiképpen sem konzekvens, hiszen miközben minden szót szimbolikusan tekint, a mítoszok nyelvére vonatkozóan (mint láttuk) elutasítja a „szimbólum” kategória használatát.<sup>66</sup>

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

„Egy organizmus élete során struktúrája állandóan megújul; és a társadalmi élet, hasonlóképpen állandóan megújítja a társadalmi struktúrát”.<sup>67</sup>

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

„Elnevezni valamit annyit tesz, mint megismerni, vagyis beilleszteni egy rendszertanilag osztályozott szisztémába. Ám a dolgok nem kiválogatva és felcímkézve jönnek elő abból, amit mi 'természetnek' nevezünk.”<sup>68</sup> „Hogyan működik a költészet? Semmiképpen sem úgy, hogy létrehozza a 'reprezentáció mechanikus kapcsolatait', hanem inkább egymásba úsztatja a dolgokat azokon a határokon keresztül, amelyek elválasztják őket a hétköznapi világban.”<sup>69</sup>

Lévi-Strauss az egész funkcionalista iskolával szemben azt a kritikát fogalmazza meg, hogy ezzel a (mindent funkciójából magyarázó) szemlélettel nem lehet érzékelni, hogy mi az, ami valójában funkcionális, és mi az, ami esetleg az *volt*, de ma már nem az.<sup>70</sup> (Ehhez hozzátehetjük: éppen a szimbolikus gondolkodás az, amelyben ez nem probléma. Míg a

<sup>64</sup> Malinowski, In: Bohannon—Glazer, 1997. pp. 397-398.

<sup>65</sup> Vannak Malinowski életművében erre utaló szövegrészek is, például amikor kijelenti, hogy nem lehet egy dolgot anélkül definiálni, hogy egyúttal egy szót is definiáljunk, vagyis (az „elsődleges szimbolizáció” jegyében) egyenlőségjelet tesz a „szimbólum” és a „szó” közé.

<sup>66</sup> Firth, '973. p. 144.

<sup>67</sup> Radcliffe-Brown, 2004, p. 166.

<sup>68</sup> Darnton In: Sebők, 2000, p. 94.

<sup>69</sup> Darnton, Id. mű, p. 91.

<sup>70</sup> Lásd: Lévi-Strauss, 2001, p. I/23.

társadalmi funkciók valóban kiürülhetnek, elveszhetnek, a szimbólumok megőrzik korábbi jelentéseiket is, s ezáltal összeköttetést teremtenek a különböző történelmi korszakok között is).

### *Lévi Strauss: strukturalizmus és nyelvelmélet*

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

„a társadalmi élet különböző aspektusai (beleértve a művészetet és a vallást is) -- amelyekről már tudjuk, hogy tanulmányozásukhoz segítséget adhatnak a nyelvészettől kölcsönzött módszerek és fogalmak --, voltaképp nem olyan jelenségek-e, amelyeknek természete magának a nyelvnek a természetére válaszol?”<sup>71</sup>

Ez lényegében a *szemiotika* programja: a kibontakozóban lévő tudomány igénybejelentése a metatudomány szerepére. A huszadik század második felében (amikor a tudományos forradalom a digitalizáció felé fordult) a „kommunikáció” vált az emberi lét egyik kulcsfogalmává.<sup>72</sup> A kommunikáció és az ebben használt jelek elemzése mind fontosabbnak mutatkozott a társadalomtudományok számára, s Lévi-Strauss is ennek jegyében jelöli ki az antropológia céljául is a szimbólumok (és egyéb jelek) vizsgálatát, egyértelművé téve, hogy a fogalmakat igen széleskörűen kell érteni:

„az antropológia számára, amely nem más, mint párbeszéd ember és ember között, szimbólum és jel minden, ami közvetítőként ékelődik két alany közé.”<sup>73</sup>

A nyelv megközelítésében Lévi Strauss azon az úton jár, amelyhez jelen tanulmány első részében mi is csatlakoztunk: az elsődleges szimbolizáció (a fogalmak keletkezése) szerinte is egy ősi érzéketi egységből származik, s a másodlagos szimbolizáció (amelynek a metaforikus kapcsolat az egyik legpregnansabb formája) nem későbbi fejlemény, hanem megelőzi a fogalmak -- vagyis a szimbolikus gondolkodás megelőzi és megalapozza a fogalmi gondolkodás -- kialakulását.

---

<sup>71</sup> Lévi-Strauss, Id. mű, p. 1/59

<sup>72</sup> Leváltva e szerepben a „munkát”, amelyet a tizenkilencedik század gyáriparának diadalútja helyezett a gazdasági és a társadalmi viszonyok középpontjába. A marxi elemzés ezen alapul, összekapcsolva ezt a kapitalista viszonyok másik kulcsfogalmává vált mozzanatával, a cserével. Lévi-Strauss nem szakad még el ettől a cserét középpontba állító szemlélettől, ezért a kommunikációt sok más korabeli szerzővel együtt ő is a cseré (áruccsere, nők cseréje) fogalomkörével állítja párhuzamba – e ponton fejtegetései kissé konfúzzussá válnak. (lásd pl. Lévi-Strauss, 2001, p. I/231), vagy Lévi Strauss, 2001, p. I/59.

<sup>73</sup> Lévi-Strauss, Id. mű, p. II/18

Ebben a gondolatmenetben Lévi-Strauss maga is előzményekre támaszkodik: Jean-Jacques Rousseau: A nyelvek eredete című írását idézve írja: „az igazi név lassan bontakozik ki a metaforából, amely minden létezőt más létezőkkel mos össze”.<sup>74</sup>

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

„A mágikus ítélet, ami a füstcsinálás felleget és esőt előidézendő cselekedetében rejlik, nem a füst és felleg közti primitív különbségtételen alapszik (...) hanem azon a tényen, hogy a gondolkodás egy mélyebb síkján füst és felleg azonosul, az egyik ugyanaz, mint a másik, legalábbis egy bizonyos viszonyban, és ez az azonosítás igazolja a későbbi társítást, nem pedig fordítva. Minden mágikus művelet egy egység helyreállításán nyugszik, amely egység nem vész el (mert soha semmi nem vész el), hanem tudattalan, vagy nem olyan teljességgel tudatos, mint maguk e műveletek. (...) a jelentő és a jelentett kategóriája egyidejűleg és egyetemlegesen, két egymást kiegészítő tömbként jött létre, viszont a megismerés, vagyis az intellektuális folyamat, ami lehetővé teszi, hogy a jelentő és a jelentett egyes vonatkozásait egymáshoz képest azonosítsuk – akár azt is mondhatnánk, hogy kiválasszuk a jelentő egészéből meg a jelentett egészéből azokat a részeket, melyek a legkielégítőbb kölcsönös megfelelési viszonyokat mutatják –, csak nagyon lassacskán indult útjára. (...) Az, amit az emberi szellem, és, mindenestre a tudományos megismerés fejlődésének nevezünk, nem állhatott és soha nem is állhat másban, mint hogy helyreigazítjuk, ami szétdarabolódott, átcsoportosításokat hajtunk végre, összetartozásokat határozunk meg, és új forrásokat fedezünk föl egy zárt és önmagával komplementer teljességen belül”.<sup>75</sup>

Nyelvelméleti elemzései közben mellesleg rámutat a szimbolikus gondolkodásnak egy nagyon lényeges, a fogalmi-rationális gondolkodástól megkülönböztető vonására is: arra, hogy a nyelv, illetve a különböző nyelvek *sajátos matériájuk* belső kapcsolatainak mozgósításával teremtenek közvetlen, nem oksági kapcsolatot az Egésszel. Jóllehet „csak” a nyelvre vonatkozóan állapítja meg, de minden szimbolizáció fontos része, hogy a nyelv fonémák játékával, kapcsolatával is építkezik, nem csak tartalmi kapcsolatokkal.<sup>76</sup>

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

„A társadalom természetéből adódik, hogy szokásaiban és intézményeiben szimbolikusan fejezi ki önmagát; a normális egyéni viselkedések viszont önmagukban sohasem szimbolikusak: ezek azok az elemek, amelyekből kiindulva fölépül egy szimbolikus rendszer, ami csak kollektív lehet. Csupán a nem normális viselkedések valósítják meg az egyén síkján egy önálló szimbolizmus illúzióját. mivel deszocializáltak és valamilyen módon önmagukra vannak hagyatva.”<sup>77</sup>

---

<sup>74</sup> Lévi-Strauss, Id. mű, p. II/39.

<sup>75</sup> Mauss, 2000, pp. 43-44.

<sup>76</sup> Lásd: Lévi-Strauss, 2001, pp. I/82-83.

<sup>77</sup> Mauss, 2000, p. 17.

Azt is felveti, hogy a szimbólumokban a társadalmi és természeti lét, a társadalmi és az egyéni, illetve az objektív és a szubjektív együtt és egymásra vonatkozásukban jelennek meg.<sup>78</sup>

„Minden kultúra szimbolikus rendszerek együttesének tekinthető, amelyek élén a nyelv, a házassági szabályok, a gazdasági kapcsolatok, a művészet, a tudomány, a vallás helyezkedik el. Mindezen rendszerek célja az, hogy kifejezzék a fizikai valóság és a társadalmi valóság egyes aspektusait, de még inkább azokat a kapcsolatokat, amelyeket e két valóságtípus egymás közt fönntart, s amelyeket maguk a szimbolikus rendszerek is fönntartanak egymással.”<sup>79</sup>

---

<sup>78</sup> Eközben eljut olyan „eretnek” következtetésekig, amelyek a „szubjektívnek” és „objektívnek” a fogalmi-logikai racionalitásban kialakult hierarchiáját megfordítják, s – éppen szubjektív és objektív holisztikus összefonódásának köszönhetően – a *szubjektum* erejét bizonyítják. Mindenesetre érdemes elgondolkozni Lévi-Strauss alábbi példáján: „Nem számít, hogy a sámán mitológiája nem felel meg az objektív valóságnak: a beteg hisz benne, és olyan közösség tagja, amely ugyancsak hisz benne. A védő- és ártó szellemek, a természetfölötti szörnyek és mágikus állatok az univerzum bennszülött felfogását megalapozó koherens rendszer részei. (...) A beteg pedig, amikor mindezt megértette, nem csupán belenyugszik: meg is gyógyul. A mi betegeinknél viszont, miután váladékokat, mikrobákat vagy vírusokat emlegetve elmagyarázták nekik rendellenességeik okait, semmi ilyesmi nem történik. Talán paradoxonnak fogják találni, ha azt válaszoljuk, azért nem, mert mikrobák vannak, szörnyek meg nincsenek. De mégis így van, mikroba és betegség kapcsolata kívül esik a páciens szellemén, ez ok-okozati viszony; míg a szörnyeteg és a betegség közti viszony ugyanezen, tudatos vagy tudattalan szellemben belül van: ez szimbólum és szimbolizált dolog közti vagy – a nyelvészek szóhasználatával élve – jelentő és jelentett közti viszony.” (Lévi-Strauss, Id. mű, p. I/158). „A szimbolikus hatékonyság valószínűleg épp ebben az 'indukáló sajátosságban' van, amellyel az élet különböző szintjein különböző természetű, de formailag homológ struktúrák: szervi folyamatok, tudattalan lelkeség, tudatos gondolkodás egymásra vonatkozóan rendelkeznek.” (Lévi-Strauss, Id. mű, p. I/161)

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

<sup>79</sup> (Lásd: Mauss, Id. mű, p. 19). T eljes mértékben egyetértünk azon gondolatával is, hogy ezek a különböző alrendszerek nem vezethetők le egyik alrendszerből (például a technikai vagy a társadalmi fejlődésből) sem, hanem *együtt alakulnak*, mindegyik a maga logikája szerint, s egy adott korszak valósága – mint erre a tanulmány első részében utaltunk – mindezek *eredőjeként* jön létre. E gondolat jegyében írja le például az alábbiakat: „Már régen rámutattak arra, hogy a neolitikus felfedezések hamarosan maguk után vonták a társadalmi differenciálódást. (...) Egészen a legutóbbi időig hajlamosak voltunk ezeket az átalakulásokat a technikai változások következményének tekinteni, és a kettő között ok-okozati viszonyt felállítani. Amennyiben értelmezésünk helyes, az oksági viszonyt (a vele járó időbeli egymásutánisággal együtt) el kell vetnünk – ahogy a modern tudomány is egyre inkább efelé mutat –, a két jelenség közötti funkcionális összefüggés javára.” (Lévi-Strauss, 2001, p. II/288).

„Nagyon is igaz tehát, hogy egyfelől minden lélektani jelenség társadalmi jelenség, hogy a mentális azonos a társadalmival. A másik irányból azonban mindez megfordul: a társadalmi bizonyítéka csak mentális lehet; másként szólva, soha nem lehetünk biztosak abban, hogy egy intézmény értelmét és funkcióját megragadtuk, ha nem vagyunk képesek átélni az egyéni tudatra gyakorolt hatását.(...) a lelki egy rajta túllépő szimbolizmus számára egyszerű jelentéselem, egyszersmind pedig egyetlen igazolási módszere is a valóságnak, melynek számtalan arculatát a lelkin kívül nem lehet szimbolikusan megragadni.”<sup>80</sup>

„Ahhoz, hogy egy társadalmi tény megfelelőképpen megértsünk, totálisan kell fölfognunk, vagyis kívülről, mint egy tárgyat, de olyan tárgyat, amely mindeközben szerves része annak a (tudatos és tudattalan) szubjektív megértésnek, amire akkor jutnánk, ha a tényt, elkerülhetetlenül magunk is emberek lévén, a bennszülöttek módján élnénk meg, nem pedig etnográfusként figyelünk.”<sup>81</sup>

A tudattalannak hasonló fontosságot tulajdonít a szimbolikus gondolkodás felépülésében<sup>82</sup>, mint annak az építkezésmódnak, amire az imént a nyelv anyagával való „játék” kapcsán utaltunk:

„Ha úgy van, ahogy gondoljuk, s a szellem tudatalatti tevékenysége abban áll, hogy formákba kényszerít egy tartalmat, s ha ezek a formák minden, ősi és modern, primitív és civilizált szellem számára alapvetően egyformák – amint ezt a beszédben kifejeződő szimbolikus funkció tanulmányozása oly látványosan bizonyítja –, akkor az egy-egy intézmény vagy szokás mélyén ott nyugvó tudatalatti struktúrát kell és elegendő elérnünk ahhoz, hogy más intézményekre és szokásokra is érvényes értelmezési alapelvre tegyünk szert, föltéve persze, hogy az elemzést elég messzire vezetjük.”<sup>83</sup>

Egy másik tanulmányban foglalkoznánk majd a *szemiotika* szimbólumfogalmával, s így Peirce nagyhatású jeleméletével is. A huszadik század egész folyamán folyt a vita, hogy a szimbólumnak valóban az-e a sajátossága, amit Peirce tulajdonít neki, tudniillik, hogy „önkéntes”. Lévi-Strauss nézetei e tekintetben is kellőképpen hajlékonyak; a szimbólumok alapjául szolgáló ősi holisztikus egységből, illetve objektivitás és szubjektivitás egységéből (a szimbólumok léttörvényeket tartalmazó, azok megismeréséhez hozzájáruló természetéből) kiindulva lényegében azt állítja, hogy a jel nem lehet *teljesen* önkéntes, s bármely önkéntes választás is kijelöli a rendszer választását<sup>84</sup>.

---

<sup>80</sup> Mauss, Id. mű, pp. 25-26.

<sup>81</sup> (Mauss, Id. mű, p. 27). Itt mellesleg a kulturális antropológia egyik alapproblémáját, az *émikus* és *étikus* megközelítés egyensúlyának kérdését is exponálja.

<sup>82</sup> Ezt a gondolatot határozottan megkülönbözteti az analitikus iskolának a „tudattalanhoz” való viszonyától: „Az etnológiai probléma (...) végső elemzésben kommunikációs probléma: e megállapítás pedig elegendő ahhoz, hogy elválasszuk a tudattalant és kollektívét azonosító Mauss útját Jung útjától, amelynek hasonló meghatározására kísértést érezhetünk. Mert nem ugyanaz, ha a tudattalant a kollektív gondolkodás egyik kategóriájaként határozzuk meg, vagy pedig a neki kölcsönzött tartalom egyéni vagy kollektív jellege szerint szektorokra bontjuk”. (Mauss, 2000, p. 30)

<sup>83</sup> Lévi-Strauss, Id. mű, p. 1/30.

<sup>84</sup> Ezt a következő példával érzékelteti: „A közlekedési szabályok is önkényesen adtak szemantikai értéket a piros és zöld lámpának. Lehetett volna fordítva is választani. A piros és zöld érzelmi hatásai és jelképes összhangzásai azonban ettől nem csak egyszerűen megfordultak volna. A mostani rendszerben a piros a veszélyt, az erőszakot, a vért idézi; a zöld pedig a reményt, a nyugalmat és egy természeti folyamat, mint a vegetáció, békés lezajlását. De mi lenne, ha a piros jelezné a szabad utat és a zöld a tilosot? A pirosat



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

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

„Az egység reprezentációjának (menny és föld, háború és béke, vörös és fehér, föld és víz, prérifarkas és vadmacska, sólyom és varjú), mely egy társadalommá kapcsol össze két csoportot, a duális oppozíció a legáltalánosabb formája<sup>85</sup>. Az alapkoncepció, akár csak Hérakleitosz filozófiájában, az ellentétek egysége. Ugyanez a kínai filozófiában alaposan kidolgozott a *Jin* és *Jang* tanában, ahol a *Jang* és a *Jin*: a férfi és a nő, a nappal és az éjszaka, a nyár és a tél, az aktivitás és a passzivitás, stb. A tan szerint a *Jang* és *Jin* együtt eredményezik az egységet vagy a harmóniát (*Tao*). akár csak a férj és feleség egybekelésében, vagy a tél és a nyár egységében, ami az évet adja.”<sup>86</sup>

Lévi-Strauss társadalmi és tudati jelenségeket sokaságát elemzi a bináris oppozíció premisszájából kiindulva<sup>87</sup>. Ezek közül kiemelkednek mítosz-analízisei, amelyek egyúttal szimbolizáció-elemzések is. A mítosz-elemzések során igyekeznek (a szimbólumok alapjául szolgáló ősi egység-szemlélethez közelítve) minden konkrétumot *rendszerbe-ágyazottságában* vizsgálni. A következő követelményeket állítja önmaga -- és bármely mítosz-, (és szimbólum) elemző – elé:

„1. A mítoszt sohasem szabad csupán egyetlen szinten elemezni<sup>88</sup>. Nem létezik kitüntetett magyarázat, mivel minden mítosz<sup>89</sup> több magyarázati szint *kapcsolatba hozásából* áll. 2. A

---

kétségkívül úgy fognánk föl, mint az emberi melegség és közlékenység tanúbizonyságát, a zöldet pedig mint jeges és kígyómérges szimbólumot. A piros tehát nem venné át egyszerűen a zöld helyét és fordítva. A jel megválasztása lehet önkényes, a jel mégis megőriz egy saját értéket, független tartalmat, amely kombinálódik a jelentő funkcióval és módosítja azt. Ha a *piros/zöld* oppozíció megfordul, szemantikai tartalma észrevehetően eltolódik, mert a piros piros marad, a zöld meg zöld, nem csupán mint saját értékkel rendelkező értékstimulus, hanem mert egyszersmind egy hagyományos szimbolika hordozói is, amelyet attól a pillanattól fogva, hogy történetileg létezik, nem lehet teljesen szabadon kezelni.” (Lévi-Strauss, Id. mű, p. 1/83)

<sup>85</sup> *Nota bene* ezt a formát követi Marx osztályelmélete is.

<sup>86</sup> Radcliffe-Brown, Id. mű, p. 104.

<sup>87</sup> Eközben különbséget állapít meg a dualizmus két fajtája között, a „koncentrikus dualizmus” fogalmában a *társadalmi integráció* egy igen lényeges mechanizmusát pillantva meg (ennek kifejtésére sajnos itt nincs elég terünk), „Diametrális és koncentrikus dualizmus között (...) mélységes különbség van: az első statikus, olyan dualizmus, amely nem képes túllépni önmagán; transzformációi semmi egyebet nem eredményeznek, mint ugyanolyan dualizmust, mint amiből kiindultunk. A koncentrikus dualizmus azonban dinamikus; magában hord egy burkolt hármasságot; vagy – pontosabban szólva – minden erőfeszítés arra, hogy az aszimmetrikus hármasságból átlépjünk a szimmetrikus dualizmusba, föltételezi a koncentrikus dualizmust, amely kétosztatú, mint az egyik, de aszimmetrikus, mint a másik.” (Lévi-Strauss, Id. mű, p. 1/124).

<sup>88</sup> „A mítoszt úgy elemeztük, hogy négy szintet különböztettünk meg: a földrajzi, a technikai-gazdasági, a szociológiai és a kozmológiai szinteket. Az első kettő híven leírja a valóságot, a negyedik kibújik alóla, a harmadik pedig egybefonja a valóságos és az elképzelt intézményeket. E különbségek ellenére az indiánok gondolkodásában nem válnak külön ezek a szintek. Inkább úgy fest, mintha mindegyik szinthez külön

mítoszt sohasem szabad magában elemezni, csakis más mítoszokkal való kapcsolatában; ezek együttese transzformációs csoportokat alkot. 3. Egy mítoszcsoporthoz sohasem szabad magában értelmezni, csakis vonatkoztatva: a) más mítoszcsoporthoz; b) azoknak a társadalmaknak az etnográfijához, ahonnan származnak. Mivel ha a mítoszok kölcsönösen átalakulnak egymásba, egy az övékére merőleges tengelyen ugyanilyen kapcsolat fűzi össze bármely társadalom életének különböző szintjeit, a gazdasági-technikai tevékenységi formáktól, a gazdasági cseretípusokon, politikai és családi struktúrákon, esztétikai kifejezési formákon, rituális tevékenységeken és vallási hiedelmeken keresztül a képzetrendszerekig<sup>90</sup>. Így viszonylag egyszerű struktúrákhoz jutunk, melyek transzformációi különböző típusú mítoszokat generálnak.”<sup>91</sup>

Lévi-Strauss számára mindig a *struktúra* a döntő; strukturalizmusának lényege az, hogy úgy látja, a világ megismerhető törvényei nem annyira a tartalmakban, mint inkább a struktúrákban megragadhatóak, s a struktúrák teremtenek összeköttetést a múlt, a jelen és a jövő között is<sup>92</sup>.

A szimbólumok *poliszémiájának* gondolata nála is alapvető. Például az alábbi fejtegetésben:

„nálunk sem zárja ki egymást a háborúnak a nemzeti függetlenség végső föllángolásaként vagy az ágyúkereskedők machinációinak eredményeként való értelmezése. A kétféle magyarázat logikailag összeegyeztethetetlen, de azt elfogadjuk, hogy az egyik éppúgy igaz lehet, mint a másik, az esettől függően; minthogy egyaránt valószínűnek látszanak, könnyedén váltunk át egyikről a másikra, alkalmától és pillanattól függően, és sokak tudatában homályosan meg is férnek egymás mellett.”<sup>93</sup>

Természetesen Lévi-Strauss felfogásának is sok bírálója van. Az egyik vele szemben gyakran hangoztatott kritika hasonló Malinowski strukturalizmusának bírálatához: néha elragadja az osztályozó-rendszerező szenvedély, s besorolásai (például bináris oppozíciói) nem mindig meggyőzőek<sup>94</sup>. Mary Douglas bírálatában rámutat arra, hogy a poliszémiát gyakran felismerő Lévi-Strauss mítosz-elemzéseiben ezt a felismerést kevésbé érvényesíti:

„a számítógépes analógia (...) kedvéért Lévi-Strauss a mítosz strukturális egységeit úgy kezeli, mintha azok egyértelműek volnának. Ez visszautal bennünket a szavak és a fonémák közötti

---

kódrendszer lenne rendelve, és ezek a rendszerek különbözőképpen – a pillanat kívánalmaitól és saját egyéni adottságaiktól függően – mind ugyanazt az üzenetet lennének hivatva közvetíteni.” (Lévi-Strauss, (2) In: Bohannan–Glazer, 1997, p. 633).

<sup>89</sup> ...és minden szimbólum...

<sup>90</sup> Lévi-Strauss lényegében Durkheim javaslatának tesz eleget: „A mitológiai témák, legendák, népi hagyományok és nyelvek összehasonlítása révén azt kellene kutatni (...) hogy a társadalmi képzetek milyen módon hívják vagy zárják ki egymást, olvadnak egymásba vagy válnak szét”. (Lévi-Strauss, 2001, p. II/28)

<sup>91</sup> Lévi-Strauss, Id. mű, p. II/60.

<sup>92</sup> Lásd pl. Lévi-Strauss, Id. mű, p. I/166

<sup>93</sup> (Lévi-Strauss, Id. mű, p. I/138). Tudniillik a valóságban ezek az értelmezések *egyaránt igazak*, mint ahogy egyenértékűek azok a különböző szimbolizációk is, amelyekre Lévi-Strauss egy másik ponton hivatkozik, bemutatva, hogy például még az olyan „objektív” adottságot is, mint egy falu képe, a különböző társadalmi csoportok tagjai másképpen konceptualizálják. (Lévi-Strauss, Id. mű, pp. I/111-112). Lényegében minden jelenség elég bonyolult ahhoz, hogy többféle olvasata lehessen.

<sup>94</sup> Például gyakran értelmez egy mítoszt a szomszédos kultúra mítoszának *megfordításaként*. Természetesen keletkezhetnek így is mítoszok, de az általa említett esetek egy részében a szomszédok szemléletének megfordításánál sokkal valószínűbbnek tűnik a mítosz belső kifejlődése.

alapvető különbséghez. A legjobb szavak kétértelműek, és minél gazdagabban kétértelműek, annál alkalmasabbak a költő vagy a mítoszcsináló számára. A jó mítoszba tehát végtelen számú jelentés olvasható bele. A költészettel foglalkozva Lévi-Strauss teljes mértékben értékeli a szavak gazdag kétértelműségét. Amikor azonban a mítosszal foglalkozik, azt mondja, hogy jelentésük világos, és objektíve felismerhető, pontosan meghatározott egységekre bonthatók fel. Részben a szemantikus felbontásnak ebben a folyamatában megy veszendőbe a mítosz jelentésének nagy része.”<sup>95</sup>

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

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

Az eddig szóba került antropológusok többsége számára a szimbólumok társadalmi meghatározottsága jelenti a kulcsot. Durkheim magát az isten fogalmát is a társadalom megszemélyesítésének, szimbólumának értelmezi. Ez azonban csak a legújabb kor álláspontja. Az emberi történelem évezredei során a szimbólumokat, mint *mögöttes erők* megnyilvánulásait éppenhogy az isteni (vagy legalábbis a *spirituális és transzcendens*) szférához kötötték, annak jeleit keresték bennük. A vallásos-misztikus gondolkodás számára az isten a szimbolizációnak nem jelölője (signifiant), hanem jelöltje (signifié)<sup>96</sup>.

Természetesen az antropológiában is van, aki lényegében ezt az irányt követi. A legnagyobb hatást e tekintetben talán *Mircea Eliade* gyakorolta. Eliade, a szemléletét meghatározó konzervativizmusnak megfelelően nem fejlődésben<sup>97</sup>, hanem hanyatlásban, hajdani,

---

<sup>95</sup> (Lásd: Douglas, 2003, pp. 198-199). Douglas abban is elmarasztalja a francia antropológust, hogy például a mítoszok formális struktúrái mögött nem keresi az azokat elmesélő emberek társadalmi és kozmologikus ambícióit (Douglas, Id. mű, p. 170), s időnként úgy beszél egyes hiedelmekről, hogy nem tárja fel az azokat fenntartó-létrehozó társadalmi struktúrákat. (Douglas, Id. mű, pp. 178-182).

<sup>96</sup> „Wensinck helyesen ismerte fel az újévi rítusok kozmikus vonatkozását. (Mindazonáltal e rituális és kozmikus felfogás eredetéről felállított elméletét csak komoly fenntartásokkal fogadhatjuk el. Szerinte ugyanis e felfogás abból ered, hogy a növényzet időszakonként eltűnik, majd újra növekedni kezd, holott az az igazság, hogy a ’primitív emberek’ szemében maga a természet hierofánia, és a ’természeti törvényekben’ is az istenség létmódja nyilvánul meg.” (Eliade, 1993. p. 92)”).

<sup>97</sup> A társadalmi fejlődés-gondolatot, sőt, egyáltalán a „történelmi szemléletet” ő a zsidó-keresztény gondolkodás specifikumának – és sok tekintetben tévedésnek, és (a szimbolizáció általi megismerés szempontjából is) korlátozottnak, – ítéli. (Ennek a szemléletnek a keletkezését például a zsidó Húsvét (Pészach)-ünnep szimbolikáján keresztül mutatja be: „A kozmikus vallásossághoz kapcsolódó rítust (tavaszi pásztorünnep) {az ünnep kialakító} egy történelmi eseményről való megemlékezésékként értelmezték. *A kozmikus típusú vallási struktúrák szent történelmi eseménnyé alakítása* jellemző a jahvista monotheizmusra, és majd a kereszténység is átveszi és folytatni fogja.” (Eliade, 1994, p. 156). „A leginkább szembetűnő különbség az archaikus vagy

elveszített aranykorban gondolkodik. A szimbolizációt ő is a *megismerés* eszközének tekinti<sup>98</sup>, s ő is a világ hajdani egyben-látásából indul ki, az ehhez való visszatérést tartja a mélyebb igazságok felismerési kulcsának. Jelentős vallásantropológiai életművének magja „az örök visszatérés mítoszának” felfedezése és középpontba állítása. E gondolat egyik alapja a mítoszoknak valóban lényeges azon tulajdonsága, hogy szimbolikájuk összeköttetést teremt a jelen idő és a történelemből kiemelt hajdanvolt mitikus idő között. Eliade – miként a világ mítoszalkotóinak nagy része – feltételezi, hogy az emberiség, létének kezdetén bensőségesebb kapcsolatban volt (a vallásos ember számára mindennek kiinduló-, és végpontjául szolgáló) istenivel, s ennek következtében olyan tudások jutottak el hozzá, amelyeket később elveszített, -- mint ahogy az egész teremtett világ az Istentől távolodó, tehát hanyatló<sup>99</sup> -- s ezért bármely mélyebb megismerés, s bármely valódi megújulás-megtisztulás csak az eredethez való visszatérés, az ősi megisméltése által lehetséges. S ez is történik, a történelem ezért „örök visszatérés”.

„Egy épület valóságát, maradandóságát tehát nem csak a profán tér transzcendenssé, (világ közepévé) alakítása teszi lehetővé, hanem a konkrét idő mitikussá változtatása is. Minden egyes rítus (...) nem csak szent helyen (amely tehát lényegileg más, mint a profán tér), de szent időben is történik: a 'hol volt, hol nem volt' (in illo tempore, ab origine) idejében, amikor az istenség, az ős vagy a hős először mutatta be a szertartást.”<sup>100</sup>

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

„a teremtésmítosz nemcsak a házasságkötés példaadó mintája, hanem minden más olyan szertartás is, amelyben valamely teljesség helyreállítása a cél; ezért szavalják el a világ teremtésének mítoszáat gyógyításkor, meddőség esetén, szüléskor, a mezőgazdasági munkák kezdetén, és így tovább.”<sup>101</sup>

---

hagyományos és az erősen zsidó és keresztény hagyománytól befolyásolt modern társadalomban élő ember között, hogy az előbbi elszakíthatatlanul kötődik a mindenséghez és annak ritmusaihoz, az utóbbi viszont csak a történelemmel való kapcsolatát hajlandó elismerni”. (Eliade, 1993, p. 9.)

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

<sup>98</sup> „a maga sajátos módján a szimbólum, a rítus és a mítosz igenis kifejez a dolgok végső valóságáról egy olyan összetett rendszert, amely egybefüggő állítások sorából áll, és amely egyfajta metafizikát is alkot.” (Eliade, Id. mű, p. 15.)

<sup>99</sup> „Minden forma szenved, pusztán létezésénél fogva, következképpen idővel veszít életerejéből, majd kimerül. Ahhoz, hogy visszanyerje életerejét, feltétlenül vissza kell térnie a formátlanba” (Eliade, Id. mű. p. 132). „Minden hagyományos intézmény összeroppanása agnoszticizmusba és pesszimizmusba, egyszersmind pedig az élvezet felmagasztalásába fordul, mely azonban nem képes elrejteni a mély reményvesztettséget.” (Eliade, 1994, p. 91).

<sup>100</sup> Eliade, 1993, p. 40.

<sup>101</sup> (Eliade, Id. mű, p. 46). Például: „A nyilakkal átlőtt medvét, oroszlánokat és más vadállatokat, vagy a Montespan barlangban talált, oroszlánokat és egy medvét ábrázoló, mély, kerek lyukaktól átfúrt

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

„A mediterrán őstörténet hajdani Hegyi Asszonya és a Vadak Úrnője igen hamar magába olvasztotta az Anyaistennők jelvényeit és tiszteletét, eközben azonban nem veszítette el legősibb és legsajátosabb vonásait: egyszerre maradt a vadászok, a vadállatok és a fiatal lányok oltalmazója<sup>102</sup>. Homérosztól kezdve alakja pontosabban kezd körvonalazódni. Artemisz kormányozza a vad élet szentségét, amely ismeri a termékenység és anyaság, ám a szerelmet és a házasságot nem. Mindörökre megőrzött egy paradox vonást, amelyet főként az ellentétes elemek (pl. szüzesség – anyaság) egymásmellettsége jelez. A görög költők, mítoszleírók és teológusok teremtő képzelete felismerte, hogy az ellentétek ilyenfajta egymásmellettsége sugallhatja az istenség misztériumainak egyikét”.<sup>103, 104, 105</sup>

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

„A klasszikus *Védantát* mintegy 1500 esztendővel megelőző Rig-Védában ragadható meg tehát a *mája* első jelentése: 'szándékos változtatás' vagyis átalakítás – alkotás vagy pusztítás --, és az 'átalakulás átalakítása'. Már most érdemes figyelni arra, hogy a *mája* filozófiai fogalmának – kozmikus káprázat, irrealitás, nemlét – eredete egyszerre gyökerezik a 'változás', a kozmikus normától való eltérés, vagyis a *mágikus vagy démoni átalakulás* eszméjében, valamint a Világegyetem rendjét a *mája* segítségével helyreállító Varuna *alkotóerejének* eszméjében.”<sup>106</sup>

---

agyagszobrokat a 'vadászmágia' bizonyítékaként értelmezték. Ez lehetséges feltételezés, ám a művek némelyikét egy ősvadászat újbóli felidézéseként is lehetne értelmezni.” (Eliade, 1994, p. 22).

<sup>102</sup> A szimbólumok poliszémiája sok esetben arra megy vissza, hogy egyazon szimbólumhoz (mint ez esetben „Artemisz istennőhöz”) különböző funkciók kötődnek. Egy másik példa, amikor a többfunkciójúság – ez esetben egy több funkciójú rítus -- poliszémiát okoz: „A körtánc rendkívül széles körben elterjedt (egész Euráziában, Kelet-Európában, Melanéziában, a kaliforniai indiánoknál, stb.). Mindenütt járják a vadászok, vagy azért, hogy kiengeszteljék a halott állat lelkét, vagy azért, hogy biztosítsák a vad sokasodását.” (Eliade, 1994, p. 27).

<sup>103</sup> Eliade, Id. mű, p. 242.

<sup>104</sup> „az iráni, a latin és a görög nyelvek erre két-két szóval rendelkeztek. avesztai *szpenta/jaozdata* (vö. még gót *hails/weih*); latin *sacer/sanctus*, görög *hierosz/hágiosz*. 'Az idézett szópárok mindegyikének tanulmányozása arra készítet, hogy egy kétcárú fogalmat tételezzünk fel az őstörténetben: az egyik oldal pozitív, <az, ami isteni jelenléttel töltött>, a másik negatív, <az, amivel az embernek tilos kapcsolatba lépnie>.'” (E. Benveniste: *La vocabulaire des institutions indo-européennes*, II. kötet 179 p. idézi Eliade, Id. mű, p. 168).

<sup>105</sup> Máskor azt mutatja be, hogy egy másfajta vallási szemléletben a szimbólum teljesen átalakul, más jelentésre tesz szert: {Babilonban} „A *ziqquratot* valóban úgy tekintették, hogy alapja a Föld köldökén, csúcса pedig az Égben van. A *ziqqurat* emeleit megmászva, a király vagy a pap *rituálisan* (tehát szimbolikusan) feljutott az Égbe. A bibliai elbeszélés megfogalmazója számára azonban ez a hiedelem, melyet szó szerint értett, egyszerre volt értelmetlen és szentségtörő: gyökeresen átértelmezték tehát, pontosabban deszakralizálták és demitizálták.” (Eliade, Id. mű, p. 150). Megmaradt szimbolikusnak, csak éppen a transzcendenciával való egyesülés (az ősi, misztikus megismerő gyakorlat) helyett egy másik vallás tükrében az emberi hübrisz (a tévúton járó, hamis istenképzettel bíró, téves megismerő gyakorlat) jelképe lett.

<sup>106</sup> Eliade, Id. mű, p. 176.

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

„A kert közepén áll az életnek és a jó meg a rossz tudásának a fája (...) Ebből a tilalomból egy másutt ismeretlen gondolat bontakozik ki: *a megismerés egzisztenciális értéke*. Más szóval, a *tudomány* gyökeresen megváltoztathatja az emberi létezés szerkezetét.”<sup>107</sup>

Abban, amit ebből az elszakadásból vezet le, (s amit több helyütt is hangsúlyoz), hogy a történelmet középpontba állító gondolkodás sokszor a történelem (e gyalázatos cselekedetekkel teli folyamat) méltatlan *apológiáját* jelenti, igaza van. (De itt idézett példája nem pontos: az Édenkert-mítoszban nem a „tudományos” tudásról, hanem „Jó és Rossz tudásáról”: az emberi Nem megszerzett – és a szimbolizáció folyamatát is átható -- *erkölcsi* képességéről van szó<sup>108</sup>).

Minden vonzalma dacára azonban maga Eliade sem valamely transzcendens hit igehirdetője, hanem elsősorban elemző társadalomtudós. S a szimbolizáció kialakulására vonatkozó egyes elemzései nem különböznek lényegien egy olyan, a történelmet materialista nézőpontból szemlélő megközelítéstől, amely a szimbólumokat társadalmi okokra vezeti vissza<sup>109</sup>.

Mint az alábbi példában: „A mezőgazdasági kultúrák fejlesztették ki azt, amit ’kozmosz vallásnak’ nevezhetünk, miután a vallási tevékenység a központi misztérium: *a Világ periodikus megújítása* köré összpontosult. (...) A kozmosz idő élménye, főként a mezőgazdasági munkák keretei között, végül létrehozta a *körkörös idő* és a *kozmosz ciklus* eszméjét. (...) Ugyancsak fontos volt a *tér* (vagyis elsősorban a hajlék és a falu) *vallásos felértékelődése*. A megtelepült élet már másképpen szervezi a ’világot’, mint a nomádoké. A földműves számára az ’igazi világ’ az a tér, amelyben él: a ház, a falu, a termőföldek. (...) A hajlék kozmologikus

---

<sup>107</sup> Eliade, Id. mű, p. 146.

<sup>108</sup> Ez persze nem illeszkedik abba a koncepcióba, amely az „erkölcsileg helyest” csak az Isten tudásmonopóliumaként tudja elképzelni. Ám persze igazságtalan volna, ha ezt Eliade egész szemléletére vonatkozóan jellemzőnek tartanánk. Eliade, mint keresztény, elfogadja Jézus egyik alapeszméjét: „Istennek országa bennetek vagyon”, sőt, ezt a gondolatot – hiszen éppen ebben mutatkozik meg az „isten” és „emberi” eredeti egysége – a kereszténységen túlterjedő, általános vallási felismerésként mutatja be. (Például a hindu vallásfilozófiában): „az a fény, amely ezen az égen túl, mindenén túl ragyog, a legfelső világokban, amelyeknél már nincsen magasabb, valójában ugyanaz a fény, mint ami az ember belsejében (*antah purusa*) ragyog.” (Eliade, Id. mű, p. 210).

<sup>109</sup> Néhány további példa Eliadétól a szimbolika társadalmi okokra való visszavezetésére: „a harcosok, a hódítók, a katonai arisztokráciák a tipikus vadász szimbolikáját és ideológiáját viszik tovább. Másrésztől, a földművelők és a pásztornépek által egyaránt gyakorolt véres áldozatok végül is csak azt ismétlik, amit a vadász tesz: a vad megölését. Ez olyan magatartás, amely egy-két millió éven át egyet jelentett az emberi (vagy legalábbis) férfi létezőmóddal, és nem egykönnyen hagyja magát eltörölni. (...) Az indoeurópaiak és a mongol-törökök hódító hadjáratainak csakugyan a szó szoros értelmében vett vadász, a ragadozó jegyében szerveződnek. (...) Az asszíroknál, irániaknál és a mongol-törököknél vadász-, és haditechnikák az összetévesztésig egyformák.” (Eliade, Id. mű, p. 38). Vagy: {A gabonamítoszok alapja az, hogy}: „A tápláléknövény *nem ’adott’ a világban*, mint az állat. Drámai ősesemény, ebben az esetben: *gyilkosság eredménye*.” (Eliade, Id. mű p. 40). Vagy: „A társadalom három osztályra – papok, harcosok, állattenyésztők-földművesek – tagozódásának háromfunkciós vallási ideológia felelt meg, a mágikus és bírói hatalom funkciója, a harci erő isteneinek funkciója valamint a termékenységistenek és a gazdasági jólét funkciója”. (Eliade, Id. mű, p. 169).

szimbolikája számos primitív társadalomból ismert. A hajlékot többé-kevésbé nyilvánvaló módon *imago mundin*ak tekintik.”<sup>110</sup>

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

„A tudattalan szakadatlanul számtalan jelképet szállít a modern embernek, s mindegyik szimbólumnak meghatározott üzenetet kell átadnia, meghatározott küldetést kell teljesítenie, aminek célja megőrizni vagy helyreállítani a lelki egyensúlyt. A szimbólum, mint láttuk, nemcsak a világot teszi ’nyitottá’, hanem az embert is eljuttatja az egyetemeshez. Segítségével az ember elhagyja privát helyzetét, s ’megnyílik’ az általános érvényű és egyetemes előtt. A szimbólumok felélesztik az individuális átélést és azt szellemi aktussá, a világ metafizikai megragadásává alakítják át. Bármely fa előtt, amelyet a világfa jelképeinek és a kozmikus élet képeinek fog fel, a premodern társadalom embere a legmagasztosabb szellemiséghez találja meg az utat, mert ha megérti a szimbólumot, képes az egyetemeset átélni.”<sup>111</sup>

Eliade koncepciójában elsősorban két ponton látunk gyengeséget. Egyrészt némileg önellentmondásos az emberi (programatikus) célkijelölés bírálata (hiszen a maga „visszatérési” eszménye is programatikus célkijelölés). Másrészt konzervativizmusa azt is jelenti, hogy a turneri értelemben vett<sup>112</sup> „struktúrát” abszolutizálja, s a korábban kialakult társadalmi „rendet” az általa idézett egyiptomi felfogáshoz hasonlóan hajlamos idealizálni<sup>113</sup>:

„A fáraó a *maat* megtestesülése, ezt a fogalmat ’igazságnak’ szokták fordítani, de általános jelentése a ’jó rend’, és következésképpen a ’jog’, az ’igazságosság’. A *maat* az eredeti Teremtéshez tartozik: az Aranykor tökéletességét tükrözi tehát.”<sup>114</sup>

### *Bourdieu és a szimbolikus hatalom*

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

„a tisztán gazdasági különbségek, melyeket javak birtoklása hoz létre, megkettőződnek a szimbolikus megkülönböztetések révén, amelyek megnyilvánulnak a javak felhasználási

<sup>110</sup> (Eliade, Id. mű, pp. 42-43). A szimbólumok keletkezésének kutatása szempontjából lényeges, hogy a(z) emberhez viszonyított tér, az irányok élményét minden szimbolikus gondolkodás egyik kiindulópontjaként mutatja be. (Lásd például Eliade, Id. mű, p. 11).

<sup>111</sup> Eliade, 1987, pp. 201-202.

<sup>112</sup> Lásd erről tanulmányunk harmadik részében...

<sup>113</sup> S miként az általa bírált „zsidó-keresztény” szemlélet a történelmet, ő a status quot hajlamos apologetizálni.

<sup>114</sup> Eliade, 1994, pp. 83-84.

módjában, vagy, ha úgy tetszik, a fogyasztásban, mely a javakat jelekké, a ténykülönbségeket jelentésekkel felruházott megkülönböztetésekké lényegíti át, vagy ahogy a nyelvészek mondják, a különbségekhez 'értéket' rendel azáltal, hogy nagyobb fontosságot tulajdonít a *módnak*, a tevékenység vagy tárgy formájának, mint funkciójának. Következésképpen a különbségek közül azoknak van a legnagyobb presztízse, amelyek a legvilágosabban szimbolizálják a társadalmi struktúrában elfoglalt helyet, amilyenek például az öltözködés, a kiejtés, a nyelvhasználat, és különösen a modor, az ízlés és kulturáltság.”<sup>115</sup>

Ezt a hatalomvédelmi szempontot látja a *tanári távolságtartás* és a *nyelvezet* szimbolikus összefüggéseiben<sup>116</sup>; a *vizsgarendszer* kettős: meritokratikus és elitista hierarchiaképzésében<sup>117</sup>, (egyáltalán a modern iskolarendszer szinte minden mozzanatában)<sup>118</sup>, a *vallás* mint szimbolikus struktúra ideologikus-politikai legitimáló funkciójában<sup>119</sup>, stb<sup>120</sup>. E szemléletében a marxizmus, Max Weber és Durkheim nézeteiben közös elemet használja fel:

„Ha nemcsak a gondolkodási, észlelési, értékelési és cselekvési sémák társadalmi eredetének durkheimi hipotézisét vesszük komolyan, hanem az osztálytagozódás tényét is, akkor szükségszerűen ahhoz a feltevéshez jutunk, hogy a társadalmi struktúrák (tehát a hatalom struktúrái) és a gondolkodási struktúrák között kell valamiféle megfelelésnek lennie, ami a szimbolikus rendszerek struktúrája, vagyis a nyelv, a vallás, a művészet stb. közbeiktatásával jön létre. Pontosabban: a vallás elősegíti, hogy (rejtett módon) a hívekre erőszakolják a világ, s kivált a társadalom észlelésének és elgondolásának strukturáló elveit – amennyiben a gyakorlatoknak és képzeteknek olyan rendszerét kényszeríti a hívekre, amelynek struktúrája objektíve ugyan a hatalom-megosztás elvére épül, ám mégis a kozmosz természeti-- természetfeletti struktúrájaként jelenik meg.”<sup>121</sup> (Míg tehát Eliade a kozmosz természeti-

---

<sup>115</sup> Bourdieu, 1978, p. 148.

<sup>116</sup> Lásd például Bourdieu, Id. mű, p. 10.

<sup>117</sup> „Az egyetemi felsőkérderek gondolkodásában mindig együtt él annak a társadalmi rendnek a *jakobinus* utópiája, amelyben mindenkit érdemei, azaz iskolai rangja szerint jutalmaznak, azzal az *arisztokratikus* igénnyel, hogy csakis annak az egyetemen intézménynek az értékeit ismerjék el, mely az ő értéküket teljesen elismeri, továbbá azzal a pedagógiai uralmi igénnyel, hogy a polgári és politikai élet minden cselekedetét az Egyetem, azaz a klerikusok kormányzatát pótló forma erkölcsi ítéletének vessék alá.” (Bourdieu, Id. mű, p. 46) (Kiem.: K.Á.-K. G.)

<sup>118</sup> Még az olyan nüanszokban is kimutatva a hatalmi szempontot, mint például annak magyarázata, hogy az iskola miért és hogyan preferálja a mechanikus tanulással szemben az önállóságot: „A 'nem iskolás' kultusza legitimálja az 'iskolás' iskolarendszert, amely azokat a kiváltságokat szolgálja, amelyeket nem az iskolának köszönhetnek az előnyökkel bírók.” (Bourdieu, Id. mű, p. 35)

<sup>119</sup> Lásd például Bourdieu, Id. mű, p. 185. És: {A vallás}, felismerhetetlen formában reprodukálja egy meghatározott társadalmi formációban érvényben lévő gazdasági és társadalmi viszonyok struktúráját”. (Bourdieu, Id. mű, p. 186).

<sup>120</sup> Még magán a „szimbólum” szónak tulajdonított jelentéseken (például a jelen tanulmány elején a leginkább leszűkítőnek minősített szimbólum-értelmezésen) keresztül is kimutatja a hatalomvédő szempontot: „A pénzértékben kifejezhető haszon félreérthetetlen mércéjén megmértve a legszentebb tevékenységek a szó negatívumára fordult értelmében minősülnek *szimbolikusnak*. Ebben az értelemben, amit a szimbolikus kifejezés olykor felvesz, a tevékenység konkrét és anyagi hatások híjával levőnek, tehát *önkéntesnek*, vagyis érdekmentesnek, de ugyanakkor haszontalannak tűnik.”. (Bourdieu, Id. mű, p. 386).

<sup>121</sup> Bourdieu, Id. mű, p. 171.



természetfeletti struktúrájából vezeti le a szimbólumot, Bourdieu e struktúra feltételezését tekinti társadalmi viszonylatok szimbólumának<sup>122</sup>).

Bourdieu-nél szinte minden a hatalom szimbóluma (és csaknem mindennek van szimbolikus jelentése<sup>123</sup>). Bemutatja például, hogy már maga az, hogy egy viszonyban ki a kezdeményező: hatalmi jel. Ha például a hatalom inkább ad, mint kap, ez a megajándékozott függővé tételének, alávetetté válásának szimbolikus jelzése. Eleve az is a hatalom birtokosának privilégiuma, (és hatalmának egyik szimbóluma), hogy aktív, s ő az, aki a viszonyok (szimbolikus) értelmezését meghatározza.

„A karizmatikus vezető, ahelyett, hogy – ahogy az a szimbolikus küzdelemben alulmaradottak esetében fennáll -- saját maga számára is az lenne, aminek a többiek tartják, eléri azt, hogy az őt vezetővé választó csoport számára is azzá váljék, aminek saját maga véli magát.”<sup>124</sup>  
Bourdieu mindezek alapján – és a „tőke”-fogalom nem egészen indokolt kiterjesztésével -- alakítja ki a „szimbolikus tőke” és „kapcsolati tőke” kategóriáit.<sup>125</sup>

Például: „a családi vagy nemzeti vagyoni nemcsak a föld és a termelőeszközök tartoznak, hanem a rokonság és a társak is, a *nasba*, a szövetségek vagy, tágabb értelemben, a kapcsolatok épségben megőrzendő és rendszeresen ápolandó hálózata, elkötelezettségek és becsületbeli adósságok örökölt szövevénye, egymást követő nemzedékek során felhalmozódott jogok és kötelességek tőkéje, támasz, amely hatékonyan mozgósítható, valahányszor rendkívüli helyzetek szakítják meg a mindennapok rutinját.”<sup>126</sup> Természetesen minden ilyen kapcsolati tőke szimbolikus alapokon nyugszik.

Ugyanígy beszél Bourdieu „vallási tőkéről” is. (Más összefüggésben a „vallási mező” fogalmát használja. „Mezőn” ő lényegében egy társadalmi csoportnak és a csoport tevékenysége tartalmának együttesét érti; a vallás esetében a „vallási mező” létrejöttét a vallási specialisták elkülönülő – hatalmi – érdekének kialakulásához köti.<sup>127</sup>)

---

<sup>122</sup> Bourdieu azt hangsúlyozza, hogy az egyházi rítusok, amelyeket a hívó a világ rendjének szavatolójaként él át, természeti erejűvé teszik a velük analógnak láttatott társadalmi viszonyokat. Ezek megdöntését a világrendet kétségbevonó szellemi „forradalmak” teszik lehetővé. (Bourdieu, 1978, p. 217)

<sup>123</sup> Hasonló Bourdieu szimbólum-fogalmához a frankfurti iskoláé is. Adorno például a következő példát hozza fel arról, hogy hogyan működik a *manipulatív* szimbolizáció: „A kempingezés, amely az egykori ifjúsági mozgalomban igen közkedvelt volt, tiltakozás volt a polgári unalom és a konvenció ellen. Az ember ki akart törni, kettős értelemben is. (...) Ezt a szükségletet az ifjúsági mozgalom elhalása után a kempingipar újra felkapta és intézményesítette. Arra ugyan nem kényszeríthette az embereket, hogy sátrakat és lakókocsikat vásároljanak számtalan segédeszközzel együtt, vagy hogy az emberekben egy erre irányuló vágyakozást teremtsen meg: de arra képes volt, hogy funkcionalizálja és az üzlet által reprodukálja az emberek szabadidő iránti vágyát, tehát amit az emberek egyébként is szeretnének, azt még egyszer rájuk erőlteti. Ezért sikerül a szabadidő integrációja ilyen zökkenőmentesen; az emberek nem veszik észre, hogy mennyire nem szabadok ott, ahol a legszabadabbnak érzik magukat”. (Kaschuba, 2004, p. 81: eredeti: Adorno, Th. W. Freizeit In: Adorno, Th. W. Stichworte, Frankfurt am Main, 1969, p. 60. l. 66).

<sup>124</sup> Bourdieu, Id. mű, p. 156.

<sup>125</sup> Itt talán a „szimbolikus vagyon”, „kapcsolati vagyon” fogalom pontosabb lenne, a „tőke”-fogalomnak a munkaérték-elmélet által kialakított, és Bourdieu szóhasználatával nem egészen kompatibilis konnotációi miatt, (bár mint metaforák e fogalmak használhatóak).

<sup>126</sup> Bourdieu, Id. mű, p. 389.

<sup>127</sup> E „mező” létrejöttével szerinte olyan lényegileg új terep keletkezett, hogy emiatt nem tartható a mágikus gondolkodást a vallással együtt tárgyaló antropológusok álláspontja. Jogosan bírálja továbbá a vallást pszichológiai tényezőkből levezetők álláspontját, figyelmeztetve arra, hogy a valláshoz való *pszichológiai* viszony csak későbbi fejlemény, s így akik ilyenekre vezetnek vissza a vallási jelenségek keletkezését, saját koruk

A szimbolizáció szempontjából e kategóriák jelentősége elsősorban abban áll, hogy kiemelik a szimbólumok rendkívül nagy társadalmi jelentőségét, amelyek *hol (hatalomvédő módon) elleplezik* a valóságos összefüggéseket<sup>128</sup>, *hol (hatalomromboló módon) kifejezik* új érdekek megjelenését és igénybejelentésüket a hatalomból való részesedésre<sup>129</sup>.

Bourdieu munkásságát sokan tekintik úttörőnek.<sup>130</sup> Az mindenesetre tény, hogy új, nagy lendületet adott a szimbolikus jelenségek vizsgálatának, különösen a *hatalmi* szimbolikát illetően. De talán ugyanez nyújt leginkább támadási felületet is bírálói számára: Bourdieu kétségkívül némileg túlfeszíti a hatalmi szempont érvényesítését. Amit ő hatalmi szimbolikaként értelmez, az az esetek nagy részében valóban az is, ám sok olyan (szimbolikus) társadalmi jelenség van, amelynek szimbolikája alapvetően *nem* hatalmi viszonylatokat jelez. (Egy-egy -- a társadalmi munkamegosztásban sajátos szerepkörű -- társadalmi csoportnak még az önérvényesítése sem feltétlenül hatalmi jellegű, s nem feltételezi mindenáron a másokkal való versengést, konfrontációt sem). Természetesen bármilyen szerep betöltése válhat hatalmi kérdéssé (de nem mindegyikből lesz hatalmi kérdés); s a szimbolikus jelenségek poliszémiája miatt a hatalmi szimbolika bármely jelenség szimbolikájának *csak az egyik* összetevője<sup>131</sup>.

Szerencsére Bourdieu is foglalkozik egyéb szimbolikus összefüggésekkel is<sup>132</sup>, és sok más antropológushoz hasonlóan azt hangsúlyozza, hogy a szimbolikus jelenségek és a

---

és társadalmuk viszonyait vetítik vissza egy bizonyosan nem ezek szerint a szempontok szerint szerveződő társadalomra.

<sup>128</sup> Például: „A vallási szakembereknek szükségképpen (még önmaguk előtt is) el kell titkolniuk, hogy harcaikban politikai érdekeik irányítják őket, mert ettől függ a szimbolikus hatékonyság, amellyel a harcokban rendelkezhetnek.” (Bourdieu, Id. mű, p. 196).

<sup>129</sup> Például: {A próféták szimbolikus harcának} „Ereje attól függ, mennyire alkalmas beszéde és gyakorlata arra, hogy – csupán a szimbolizáció és a nyílt kifejtés révén elért szentesítő hatás segítségével – mozgósítsa a laikusok meghatározott csoportjainak vagy osztályainak lappangóan eretnek vallási érdekeit, s mennyire képes elősegíteni a meglévő (vagyis szacerdotális) szimbolikus rend megdöntését és e rend megdöntésének szimbolikus renddé váló átalakítását, vagyis a szentség (azaz a 'természetiesített' önkény) megszenteltetését és a szentségtörésnek (vagyis a korlátok forradalmi ledöntésének) szentesítését”. (Bourdieu, Id. mű, pp. 202-203).

<sup>130</sup> „Bourdieu megvilágítja a 'szociális különbségtétel' minden mechanizmusát, melyek kulturális gyakorlatokként a különböző társadalmi csoportok elkülönítésére szolgálnak, és képzési stratégiákban, illetve ízléspreferenciákban fejeződnek ki. Ezzel megfejtette 'az életstílusok terének' szimbolikus nyelvtanát, amelyben a csoportthovatartozás és a társadalmi státusz a mindennapok apró szimbolikus gesztusain és kulturális mintáin keresztül határozódik meg.” (Kaschuba, 2004, p. 92) „A kulturális másság éppen olyan helyzetekben és olyan helyeken válik világossá számunkra, ahol nem tudjuk megfejtetni, tehát nem is tudjuk követni a szimbólumok és rituálék kódját: ismeretlen kulturális összefüggések között zajló köszönések, étkezések, ünnepélyes alkalmak, vallásos ceremóniák esetében”. (Kaschuba, Id. mű, p. 159.)

<sup>131</sup> Ha a szimbólum sok más jelentése is kimondatik, a Bourdieu által kifejtettek is kevésbé vádolhatók elfogultsággal, egyoldalúsággal.

<sup>132</sup> A szimbolizáció kutatása szempontjából nagyon revelatív például az a gondolata, hogy a szimbolikus gondolkodás (holisztikus természetének következtében) összeköttetést teremt tér és idő, az oppozícionális gondolkodás és az időbeli gondolkodás között, s ezáltal azokat egymásba átfordíthatóvá teszi. „Két egymást követő pillanat átfordítható egy időtlen viszony két ellentétes pólusává. Ebből következőleg, a társadalmi idő, mint zenei értelemben vett forma, azaz mint egy egymásutániség elrendezése olyan rendbe, melynek lényege,

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

\*

A kultúra építkezésének ezt a különböző alrendszerek összeadódó és egymást alakító, közös nevezőre hozó természetét több antropológus is felismerte, s különböző kategóriákban igyekeztek is ezt megragadni. Ezen alapul például a „*kultúra-személyiség*” irányzat kulcskategóriája: amit ők (metaforikusan) egy kultúra „*személyiségének*” neveznek, az pontosan az a közös nevező, amellyé a különböző alrendszerek összedolgozódnak<sup>133</sup>. *Ruth Benedict* ezt – pontosabb kategóriahasználattal: a közös nevezőt „*mintának*” (*pattern*) nevezve -- fogalmazza meg:

„Kulturális antropológusként azt is föltételeztem, hogy a viselkedés legizoláltabb részei között is van valamilyen rendszerszerű kapcsolat. Komolyan vettem azt a módot, ahogy a részletek számai mindent átfogó mintákká alakultak. (...) a gazdasági magatartás, a családi rendszerek, a vallási rítusok és a politikai célok fogaskerékszerűen egymáshoz kapcsolódnak. Egyes területeken a változások gyorsabban történnek, mint máshol, és nagy feszültséget okoznak, de maga a feszültség a konzisztencia iránti igényből ered. (...) A vallási dogmák, a gazdasági gyakorlatok és politikák nincsenek különálló, tiszta tavacskák gátjai közé szorítva, hanem túlfolynak feltételezett határaikon, és vizük szétválaszthatatlanul összekeveredik. Mivel ez mindig igaz, a kutató minél inkább megosztja vizsgálatát a gazdaság, a nemek, a vallás és a gyermeknevelés jelenségei között, annál jobban képes követni, hogy mi is történik az általa tanulmányozott társadalomban”.<sup>134</sup>

---

hogy csak az időben valósul meg, visszavezethető logikai oppozíciók időtlen rendszerére.” (Bourdieu, Id. mű, pp.330-331)

<sup>133</sup> Ugyanazt az összefüggésrendszert ragadják meg, mint Bourdieu, csak éppen a másik oldalról: Bourdieu „*habitusa*” az egyes személyekben ragadja meg a különböző összetevők (s a különböző társadalmi alrendszerek hatásainak) eredőjét, a „*kultúra-személyiség*”-iskola az egyes társadalmakban teszi, s amikor a „*személyiség*”-metaforát alkalmazza a társadalomra/kultúrára, akkor tulajdonképpen azt a „*személyiség*”-meghatározót vetíti ki a társadalomra, amit Bourdieu később „*habitusnak*” nevez.

<sup>134</sup> (Lásd: Benedict, 2006, p. 32.) Ralph Lintonnál így összegződik az alapgondolat: „Minden társadalom megszerveződése és bármelyik társadalom léte, mint olyan, a kultúrán múlik. Közösen birtokolt elgondolások, szokások és attitűdök, stb., amelyek lehetővé teszik egyének egy csoportja számára, hogy társadalomként megszerveződjenek és működjenek.” Ezt az irányzatot gyakran támadják azzal (olykor jogosan), hogy a „*kultúra-személyiség*” fogalmában (a „*nemzetkarakterológia*” fogalmához hasonlóan) elmosódnak az egyéni különbségek, túlhangsúlyozódik az adott kultúra egy-egy vonása, és ez tápot ad a nemzeti-kulturális előítéletnek. Bár Linton maga is hangsúlyozza, hogy az nem igaz, hogy az egy kultúrához tartozó minden személy hasonlóan viselkedik, a kritikusoknak igazat kell adnunk abban, hogy maga ez a metaforikus kategória nem szerencsés, mert a „*személyiség*” és a „*kultúra*” működésének törvényei az itt most általunk is

Benedict a „minták” jellegét elemezvén voltaképpen a szimbolizáció működéséről beszél, hiszen a különböző társadalmi hatások éppen azért tudnak „mintákká” összeállni, mert olyan szimbólumokat hívnak életre, amelyekben a különböző léterületek tapasztalatai (a szimbolizáció törvényeinek megfelelően) egyszerre jelennek meg részekként és Egészként, s ami e szimbólumokban az „Egész”, az maga az, amit Benedict „mintának” nevez<sup>135</sup>.

{Marcel Mauss ugyanerről beszél – csak nem a végeredményt nevezi el, hanem az összegződési folyamatra koncentrál<sup>136</sup>. A nyári és téli év-fél szimbolikus szerepének leírásakor állapítja meg, hogy ezek szimbolikája milyen módon érvényesül az eszkimó társadalom életének minden szeletében:<sup>137</sup> „Az eszkimó társadalmak (...) egy olyan fajta tapasztalat ritka példáját szolgáltatják, amit Bacon ’kulminánsnak’ nevezett volna. Náluk ugyanis pontosan akkor, amikor a csoport formája megváltozik, egy csapásra láthatjuk átalakulni a vallást, a jogrendet, az erkölcsöt is. Ez a jelenség pedig, ami olyan tiszta, olyan pontos, mintha laboratóriumban szerezniék róla tapasztalatot, minden évben, tökéletesen, változatlanul lejátszódik.” }

### *Néhány további irányzat—és a szimbolizáció*

A kulturális antropológiára is nagy hatást gyakorolt a 20. század két, a társadalomtudományokban talán legtöbbet hivatkozott elmélete, a marxizmus és a pszichoanalízis. A pszichológia és a társadalomfilozófia viszonyát a szimbolizációhoz külön

---

hangsúlyozott párhuzam, és a szimbólumok általi összeköttetés ellenére azért lényegében különbözőek. (Lásd Linton, In: Bohannan-Glazer, 1997, pp. 285 illetve 286-287.). A szimbólumok szerepével azonban Lintonnál más vonatkozásban, a társadalmi státuszok kapcsán is találkozunk. „Minden társadalomban kijelölnek bizonyos dolgokat hivatkozási pontokként, amelyek szerint a státuszok tulajdonítása történik. Az erre a célra kiválasztott dolgok mindig olyan természetűek, amelyekről már a születéskor meg lehet bizonyosodni, és így lehetővé válik elkezdni az egyént felkészíteni potenciális státuszaira és szerepeire. A legegyszerűbb és legegységesebb ilyen referenciapont az egyén neme. A kor legalább ilyen gyakran fordul elő, minthogy mindenki ugyanazt a növekedési, érési, hanyatlási ciklust járja be, és azok a státuszok, amelyek betöltését a kor határozza meg, pontosan megjósolhatók előre, és így folyhat a rájuk való felkészítés is. (...) Végül, itt van az egy bizonyos társadalmilag megállapított csoportba való beleszületés kérdése, mint amilyen az osztály vagy a kaszt. Ennek a referenciájátának a használata általános, de nem egyetemes.” (Linton, In: Bohannan-Glazer, Id. mű, p. 269). Az ilyen, különböző alapon kialakult státuszok mindegyike szimbolikus, mert 1) a státuszban mindig egy általános szabály jelenik meg, amelynek minden konkrét esetre hatnia kell; 2.) a státuszt mindig *indokolni* kell valamivel, és az indoklás és az indokolt között szimbolikus kapcsolat van is.

<sup>135</sup> Az általa a különböző kultúrákban elkülönített „minták” egyébként nem állnak távol a nemzetkarakterológiai koncepcióktól; Benedict elkötelezetten érvel az ilyen típusú szimbólumelemzések mellett. „Nem bízhatunk száz százalékig abban, amit az egyes népek mondanak saját gondolati és viselkedési szokásaikról. (...) Az egyes népek más és más lencsén keresztül szemlélik az életet. Nehéz tudatosítani azt a szemet, amin keresztül látunk. Minden nép természetesnek veszi azt, és az embereknek az adott népre jellemző életfelfogását biztosító fókuszálás és perspektíva módját Isten által elrendezett képnek tekinti. (...) Ha ismerni akarjuk a szemüvegeket, kitanítunk egy optikust, és elvárjuk tőle, hogy képes legyen leírni bármely lencsének a formáját, amelyet hozzá viszünk. Egy napon bizonyára fel fogjuk ismerni, hogy a társadalomtudósok feladata ezt megtenni a jelenkori világ nemzeteivel”. (Benedict, Id. mű, p. 33).

<sup>136</sup> Amit ő a „kulmináns tapasztalat” fogalmában próbál megragadni.

<sup>137</sup> Mauss leírása szerint az eszkimók életformája teljesen kettős: a társadalom (nyári/téli) születési csoportok szerint tagolódik; a nyár a tengeri, a tél a szárazföldi életformához kötődik; a másik évszak tárgyai az adott évszakban, illetve az adott évszakhoz kötődő szimbolikus összefüggésekben tabuk; nyáron nukleáris családban élnek erős apai hatalommal, a nemzetség gyengébb befolyásával, télen nagy családban, az apa kisebb, a nemzetség nagyobb szerepével, stb. (Lásd Mauss, Id. mű, p. 509)

tanulmányokban tervezzük elemezni. Itt csak a két elmélet egyes, a szimbolizáció kérdéseit is érintő vulgarizációról ejtenénk néhány szót. A vulgármarxisták (s itt mindenképpen hangsúlyozni kell, hogy az eredeti elmélet *vulgarizátorairól* van szó) vagy úgy fogták fel a szimbólumokat, hogy azok közvetlenül *tükröznek* társadalmi viszonyokat (a végső, „tükrözött” alapnak a munkát tekintve); vagy – gyanakvással kezelve minden szimbolizációt – -, mindent, ami szimbolikus, valamiféle mellébeszélésnek tekintettek<sup>138</sup>.

A vulgármarxizmus koncepciója szerint az ember legfőbb specifikuma az, hogy *szerszámkészítő* lény<sup>139</sup>. Mindent ebből próbáltak levezetni. Többször céloztunk azonban már arra, hogy a kulturális antropológiai tapasztalat ezt az egytényezős magyarázatot nemigen igazolja. Mivel a különböző tényezők eredőjeként létrejövő összefüggésekben való gondolkodás (amire példaként Bourdieu, Benedict vagy Linton szemlélete kapcsán utaltunk) jóval meggyőzőbb, sok antropológus inkább az összeegyeztetés útját választja.

„Mind a nyelv, mind a szerszámkészítés ugyanazokat az alapvető szimbolikus képességeket követeli meg. És a konkuráló fejlődés, a térbeli analógia, mindegyiknek a javára vált. A szerszámok a testrészek, főképpen a kéz és a fog használatát – a térbeli viszonyok, valamint az ember természettől adott cselekvőképességének kitársításával és kiaknázásával terjesztik ki”<sup>140</sup>.

A freudizmus dogmatikusai egy másik fajta leegyszerűsítés, a pánszexualizmus jegyében érvelnek. Ez is nyilvánvalóan leegyszerűsítő egyszálúsítás: a szexuális szimbolika sok mindenben jelen van, és ennek felfedezése kétségtelenül jelentős érdeme Sigmund Freudnak, de ő és követői gyakran olyasmikbe is belemagyarázzák a szexuális-genitális szimbolikát, ahol nem erről van szó<sup>141</sup>; ott is ilyen „szimbolikát” látnak, ahol nincs is

---

<sup>138</sup> Az „őstörténettel” foglalkozó Szemjonov például a mágiával foglalkozván elképesztően korlátozott okfejtésében a szimbolikus cselekedeteket *élősdinek* nevezi, mert szerinte azok a gyakorlati tevékenységek kárára, azok helyett működnek. „az ember gyakorlati tevékenységének egy meghatározott fejlődési szakaszában a tevékenység szükségszerűen kettévált a kívánt eredmény elérését szolgáló, a kívánt eredmény eléréséhez objektíve szükséges tevékenységre, s a szóban forgó eredmény elérését csak szimbolikus, formálisan szolgáló, *szükségtelen és haszontalan*, de az eredmény elérése szempontjából mégis teljességgel szükségesnek tekintett tevékenységre. A szimbolikus gyakorlati tevékenységet a reális gyakorlati tevékenység *tehetetlensége* hívta életre. A szimbolikus gyakorlati tevékenységi mód a reális gyakorlati tevékenységi mód tehetetlenségének illuzórikus gyakorlati ellenszereként jött létre. Az eleven emberi gyakorlat testén *élősdiként* jelent meg. Ez az élősdik, illuzórikus tevékenységfajta, azáltal, hogy *elrabolta* a reális tevékenységhez szükséges idő és erő egy részét, megjelenésének *legelső pillanatától károsan hatott* az eleven reális gyakorlati emberi tevékenység fejlődésére” (Szemjonov, 1973, p. 302). Jóval megengedőbb a szimbolizációval szemben egy másik szovjet őstörténész, Anyiszimov, aki a munkát elképzelhetetlennek tartja a munkafolyamat *elképzelése* nélkül, s mert az elképzelés már az elképzelt dolog szimbóluma, (ezt a fogalomképzést neveztük korábban „elsődleges szimbolizációnak”), ezért legalábbis ennek az elsődleges szimbolizációnak elismeri a jelentőségét, sőt, azt is hangsúlyozza, hogy ez köti össze az egyént az emberi társadalommal, hogy fontos szerepet játszik a társadalmasodásban (Lásd: Anyiszimov, 1981, p. 281.)

<sup>139</sup> Rokon ezzel a gondolattal azon evolucionisták érvelése, akik mindenáron fizikai-energetikai alapokra próbálnak kulturális fejleményeket visszavezetni. Mint például a korábban (a 46. lábjegyzetben) idézett Sahlins.

<sup>140</sup> LeCron-Foster, In: Hoppál—Niedermüller, 1983, p. 38.

<sup>141</sup> Gyakran egyes speciálisan európai tapasztalatokat próbálnak (némielg etnocentrikus módon) ráerőszakolni más kultúrák értelmezésére. Linton kritikája is elsősorban a szimbolika kultúrafüggőségére emlékezteti a freudista antropológusokat. Malinowski hisz ugyan a tudattalan szerepében, és a mítoszokban megjelenő, akár

szimbolikus jelentésáttétel; illetve ehhez az egyetlen magyarázathoz ragaszkodnak, amikor az adott szimbólum sokkal gazdagabb jelentéskörrel bír<sup>142</sup>. Jellemző például, hogy a táplálékhoz/táplálkozáshoz is szexuális szimbolikát társítanak, holott a táplálkozás legalább olyan elsődleges készlet, mint a szexuális. Mind a vulgármarxizmus, mind a túlszexualizált pszichoanalízis jó példája annak, hogy rossz szimbolizáció akkor jön létre, amikor a poliszémiát (lényegében egyjelentésű) allegóriává redukálják. A freudizmus egy másik, a szimbólumokhoz való viszonyukat is meghatározó téves premisszája, hogy a két nemhez tartozók *individuális* viszonyait tekinti kiindulópontnak, pedig a *nemek általános viszonya* ezt megelőzi. (Az Ödipusz-komplexust is az általános férfi/nő viszonyból és nem individuális viszonyokból lehet levezetni.). Általában is szemükre vethető az ontogenezis/filogenezis viszony eltorzítása. A filogenezis egy részét lehet hajdani ontogenetikus fejleményekből magyarázni, de az ontogenezist lehetetlen filogenezis nélkül levezetni: ez az elsődleges. Egy másik jellemző szemléleti hibájuk, hogy gyakran összekeverik az ember *társas* szükségletét a szexuális szükséglettel, és minden társas szükségletet is a szexuálisra vezetnek vissza.

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

„a legtöbb antropológus egyetért velem abban, hogy van valamilyen korreláció a gyermekkori élmények és a kultúra között, de valószínű, hogy hajlamosak az ok-okozati összefüggést az ellenkező oldalról szemlélni, és azt mondják, hogy a kulturális minta egyebek között a gyermekkori élmények típusát is meghatározza. (...) Ha egy lépéssel továbbmegyünk, és azt, amit a szülők tesznek, az ő gyermekkorukból kiindulva értelmezzük, rögtön láthatjuk, hogy ördögi körben forgunk, és ahhoz a régi problémához értünk el, hogy mi volt előbb: a tyúk vagy a tojás.”<sup>143</sup>

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

---

szexuális tartalmú szimbolikus formákban is. De a kulturális kondicionálás híveként ő is bírálja Freud univerzális receptjét. (lásd in: Firth, 1973, p. 153).

<sup>142</sup> A szimbolizációról szóló átfogó munkájában Firth is azzal bírálja a freudistákat, hogy egyrészt nem minden szimbólum megy vissza a tudattalanra, mint ők állítják, másrészt nem minden szimbólum szexuális, és ami szexuális az sem mindig a genitáliákhoz kapcsolódik, mint az ő elemzéseikben. (Firth, Id. mű, p. 151).

<sup>143</sup> Róheim, 1984, pp. 619-620.

kizárólag a gyerekkori élményekből<sup>144</sup>, hanem  *felnőttek*  – és embercsoportok, sőt: az emberiség -- viszonyaiból épül.<sup>145</sup>

### *A kognitivistáktól a feministákig*

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

„Az egyszerű 'Meleg van' kijelentés más jelentéssel bír egy szemináriumi órán, mint egy építkezésen. Még ha a megjegyzés mindkét helyen minden további kommentár nélkül hangozna is el, már az eltérő fizikai és társadalmi munkakörülmény is eltérő szemantikákra utal. A kontextus tehát speciális jelentéseket kölcsönöz, mert az elmondottakhoz a hallgatóság és a társadalmi terek adják hozzá saját értelmezésüket, vagyis a mondatot már rögtön 'értelmezve' hallják meg. Ezek az interpretációs kontextusok még ennél is bonyolultabban alakulnak, ha nem egy egyszerű mondatról, hanem a már jelentésében is komplex jelképről és rituáléről van szó. Ezért a kultúra szemiotikájának feladata ennek a komplexitásnak a megfejtése, vagyis egy jelkép-, és jelrendszer egyes elemeinek mindenkori jelentés-összefüggésben történő rekonstrukciója, így a 'kulturális nyelvten' szabályainak felfedése.”<sup>146</sup>

A kognitív antropológia számára elsődleges fontosságúak a kategóriák. A kulturális antropológia klasszikusai számos szempontból vizsgálták a kultúrák (és azok szimbólumainak) különbségeit. A kognitivisták ebben a  *kategóriahasználata különbségeire*  (s ebből következően a szimbólumok vonatkozásában elsősorban az elsődleges szimbolizációra) próbálnak koncentrálni. A kognitív antropológia szkeptikus abban, hogy különböző kultúrák, emberek ugyanazt értik-e ugyanazon a kategórián. Rögzíteni akarja, hogy mely dolgokat tartunk egy kategóriába tartozónak, melyeket egy nagyobb kategória

<sup>144</sup> Persze e gyerekkori élmények beépülnek a felnőttek tudatába és ily módon ezek is szerepet játszanak a kultúraalakításban, de mindenképpen a felnőttek társadalmi tudatán átszűrve válnak kultúraalakító tényezővé.

<sup>145</sup> Róheim egyébként egy ponton meg is hátrál: „nem szándékozom túl mereven ragaszkodni ehhez az elmélethez, mintha ez *{tudniillik a freudista magyarázat}* a csoportkarakter végleges determinációját jelentené, ami ezentúl véglegesen a gyermekkori traumák, a felnőtt szublimációk és ugyanazoknak a gyermekkori traumáknak az ismétlése körül forog, ugyanabban a körben.” (Róheim, Id. mű, p. 626).

<sup>146</sup> Kaschuba, 2004, p. 160

részének, és mik tartoznak még ahhoz a kategóriához?<sup>147</sup> Tyler például úgy határozza meg a programját, hogy a kulturális antropológiát le kell szűkíteni a mentális dolgok vizsgálatára, és ezek formai elemzésére<sup>148</sup>. A kognitivisták ebben is Lévi-Strauss strukturalizmusával mutatnak rokonságot.

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

„Amikor egy adott kontextusban egy kiegészítő inger észlelési képzete nem dolgozható fel teljes egészében a racionális megoldás számára, abban a pillanatban rendelkezésre álló források alapján, szimbolikus feldolgozás fog bekövetkezni.”<sup>149</sup>

„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.”<sup>150</sup>

„Nem racionalitást, hanem csak tudást sajátítunk el. Ez a racionális feldolgozás számára rendszerbe rendeződik, lehetővé téve ezzel az egyénnek, hogy több információt dolgozzon fel azzal a racionális megoldással, amellyel kezdetől fogva rendelkezett. Az automatikusan szimbolikus módon feldolgozott ingerek skálája ennek megfelelően csökken. Azonban nem szükséges csökkentenie a szimbolikus gondolkodás átfogó alkalmazását, mivel az más tényezőktől is függ.”<sup>151</sup>

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

„A szimbólumok lényegében objektív formák. Eredetileg ezek lehetnek ugyan az egyén saját tapasztalatán keresztül teremtett, spontán megnyilvánulások, ám általános érvényűvé válnak,

---

<sup>147</sup> Tyler, In: Biczó, 2003, p. 94.

<sup>148</sup> (Lásd, Tyler, In: Biczó, Id. mű, pp. 96-97). A „szimbólum” parttalan fogalmánál jobban kedvelik például a racionális „klasszifikáció” és „kategorizáció” kategóriákat, s ez óhatatlanul hozza magával, hogy inkább keresnek A = A típusú azonosságokat, mintsem a szimbólumok „A = A és ugyanakkor A nem = A” belső ellentmondásokat is feltételező egységét.

<sup>149</sup> Sperber, In: Hoppál—Niedermüller, 1983, p. 62.

<sup>150</sup> Sperber, In: Hoppál—Niedermüller, Id. mű, p. 66.

<sup>151</sup> (Sperber, In: Hoppál—Niedermüller, Id. mű. p. 64.) Sperbernek e tanulmány első részében említett, híressé vált (és Dawkins „mém”-elméletével rokonítható) „fertőzés-elmélete”, miszerint a kultúra egyéni innovációkból fertőzőszerűen terjed szét szintén a szimbolikus gondolkodás jelentőségét tanúsítja, hiszen ezt a szétterjedést éppen az egyénit az osztársadalmival összekötő szimbolizáció teszi lehetővé.



amikor a társadalmi egymásrahatás során mások is elfogadják őket. Ami eredetileg szubjektív és egyéni, most objektív és közösségi lesz. Olyan öntörvényű valóságot alakít ki, mely kötelezővé válik, és az egyénre kényszerít gyakorol.”<sup>152</sup>

Cohen a szimbólumok szerepét rendkívül fontosnak tartja. Megállapítja, hogy megfigyelhetünk ugyan individuumokat, de a köztük lévő kapcsolatok olyan absztrakciók, amelyeket csak szimbólumokon keresztül érthetünk meg<sup>153</sup>. Bourdieuhöz hasonlóan a szimbólumok szerepét egy politikai rendszer fenntartásában (például az elnyomók és elnyomottak közti közös szimbólumok integráló hatása által) nagyobb súlyúnak tartja, mint az erőszakot<sup>154</sup>. De akárcsak Bourdieu, ő is hangsúlyozza a másik oldalt: a szimbólumoknak a változásokban játszott szerepét. Akik ilyenkor megfelelő szimbólumokat használnak, ezek elfogadtatásával vezető szerepre tehetnek szert<sup>155</sup>.

A szimbólumok létrehozásának, a szimbolikus nyelvnek a figyelem előterébe kerülése szükségképpen teszi hangsúlyossá a *tematizáció nyújtotta hatalom* kérdését, (és a különböző hegemoniák szimbólumokon keresztül való érvényesítésnek bírálatát). Erős például a több évszázados (évezredes) férfi-hegemonia illetően kritikája. *Sally Slocum* például „A gyűjtögető asszony: férfi egyoldalúság az antropológiában<sup>156</sup>” című írásában felveti: az alapvető probléma az, hogy a hátrányos helyzetű csoportok -- *éppen a szimbolizációnak köszönhetően* -- átveszik az uralkodó csoportok uralkodó diskurzusait, kérdésfelvetéseit, (s ez történik a férfi/nő viszonylatban is); a nők mindmáig a férfi-tematizációt követik<sup>157</sup>. Cohennek és Slocumnak igaza van annak a már lassan kétszáz éves felismerésnek hangoztatásával, hogy mindig az uralkodó csoportok gondolatai az uralkodó gondolatok, (amelyet az alávetettek is átvesznek), s ez újabb oldalról emeli ki a szimbolizáció óriási jelentőségét<sup>158</sup>.

---

<sup>152</sup> (Cohen, In: Hoppál—Niedermüller Id. mű. p. 71). Edgar Morin – nyilván a racionális, fogalmi-logikai gondolkodásra fókuszálva – hiányként fogalmazza meg azt, amit éppen a szimbolikus gondolkodás képes nyújtani. „Gondolkodásunkból és kultúránkból lényege szerint hiányzik az a paradigma /.../ amely az egységet és a különbözőséget mintegy unitas multiplexként kapcsolná össze.” (Kemper-Wolf, 1998, p. 20).

<sup>153</sup> Cohen, 2002, p. 39.

<sup>154</sup> Meg is kapja ő is ugyanazt a kritikát, mint Bourdieu (tudniillik, hogy túldimenzionálja a hatalmi szempontokat).

<sup>155</sup> Cohen, Id. mű, p. 39.

<sup>156</sup> Lásd: Slocum. in Biczó, 2003, p. 194.

<sup>157</sup> Egy konkrét afrikai kultúra működésének elemzésével alátámasztja e gondolatokat *Melissa Llewelyn-Davies*: „Nők, harcosok és pátriárkák” című írása is. *Sherry B. Ortner* „Nő és férfi, avagy természet és kultúra” című tanulmánya viszont az elfogulatlanabb elemzés szükségességére figyelmeztet azáltal, hogy felhívja a figyelmet: általában *különböző* szimbolizációk vannak *egyszerre* jelen, s ezért nem könnyű megállapítani, melyik mennyire érvényes. (Kína példáját hozza fel, ahol a jin/jang-elv a férfi/nő szerepet bizonyos szempontból egyenrangúnak mutatja, a patrilineáris leszármazás férfi, Kuan Jin istennő meghatározó szerepe női dominanciát sugall). A kérdés valóban nem könnyen orvosolható.

<sup>158</sup> Ám éppen ezért nem lehet pusztán a tematizáló csoportok cseréjével megoldást találni. (Spartacustól a Fekete Párducokig számtalan példáját mutatja a történelem, hogy az elnyomottak amikor hatalmi helyzetbe kerülnek, -- tudatuknak a korábbi idők szimbolikájával való áthatottságának köszönhetően -- ugyanazokat a dominanciákat próbálják – ellenkező előjellel – érvényesíteni). Igazi megoldást mindig csak olyan új paradigma létrejötte hoz, amely egyúttal teljesen új szimbolikus alapokra is helyeződik, s a korábbi elnyomó/elnyomott viszonyok helyébe minden szereplőre érvényes, azokat új szimbolikával közös nevezőre hozó új viszonyokat állít.

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

### *Hivatkozások*

Anyiszimov, A. F. (1981): Az ősközösségi társadalom szellemi élete, Kossuth, Budapest

Bachofen, Johann Jakob (1978): A mítosz és az ősi társadalom, Gondolat, Budapest

Balázs Géza – Takács Szilvia (2009): Bevezetés az antropológiai nyelvészetbe, Pauz-Westermann—Inter—PRAE.HU, Celldömölk-Budapest

(Fulton) Benedict, Ruth: A kultúra integrációja, In: Bohannon-Glazer, 1997, eredeti: Benedict, R. 1934, Patterns of Culture, Houghton Mifflin Co., Boston)

Benedict, Ruth – Szadahiko Mori (2006): Krizantém és kard (A japán kultúra újrafelfedezése), Nyitott könyvműhely, Budapest

Biczó Gábor (szerk). (2003): Antropológiai irányzatok a második világháború után, (Anthropos sorozat) Csokonai Kiadó, Debrecen (Eredeti: R. Jon McGee—Richard L. Warmes (eds): Anthropological Theory, Mayfield Publ. Co., London-Toronto, 1996)

Boas, Franz (1975): Népek, nyelvek, kultúrák (Válogatott írások), Gondolat, Budapest

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

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

Bourdieu, Pierre (1978): A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése, Gondolat, Budapest  
Eliade, Mircea (1987): A szent és a profán. Európa, Budapest, (Mérleg könyvek)

Cohen, Abner (2002): Politikai antropológia: a hatalmi relációk szimbólumainak elemzése. *KÉK*, 2002/III. (35-48 pp)

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

- Eliade, Mircea (1993): Az örök visszatérés mítosza, Európa, Budapest
- Eliade Mircea (1994): Vallási hiedelmek és eszmék története I. Osiris-Századvég, Budapest
- Firth, Raymond (1973): Symbols, Public and Private, Cornell University Press, Ithaca, New York (Symbol, Myth and Ritual Series)
- Frazer, James George (1965): Az aranyág, Gondolat, Budapest
- Geertz, Clifford (1994): Az értelmezés hatalma. (Antropológiai írások), Századvég, Budapest,
- Hoppál Mihály-Niedermüller Péter (szerk.) (1983): Jelképek – kommunikáció—társadalmi gyakorlat, (Válogatott tanulmányok a szimbolikus antropológia köréből) TK. Budapest.
- Hubert, Henri – Mauss, Marcel: Rövid tanulmány az idő képzetéről a vallásban és a mágiában, In: Fejős Zoltán (szerk.) (2000): Idő és antropológia, (Osiris Könyvtár), Osiris, Budapest, eredeti: Hubert, H.—Mauss, M.: Études sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie, In: Mélanges d'histoire des religions, Alcan, Paris, 1909, pp 189-229)
- Kamper, Dietmar—Wolf, Christoph (1998): Antropológia az ember halála után, Józsoveg Könyvek, Budapest
- Kaschuba, Wolfgang (2004): Bevezetés az európai etnológiába, (Antropos sorozat) Csokonai, Debrecen
- Kroeber, Alfred Louis: A kultúra fogalma a tudományban. In: Bohannan-Glazer, 1997, p. 175; eredeti: Kroeber, A. L. 1952, The Nature of Culture, University of Chicago Press, Chicago Mauss, Marcel, (2000): Szociológia és antropológia, Osiris, Budapest, (Osiris könyvtár)
- Lévi-Strauss, Claude (1): A struktúrafogalom az etnológiában, in: Bohannan-Glazer, 1997, p. 580; eredeti: Lévi-Strauss, C., 1958, Anthropologie structurale, Plon, Paris
- Lévi-Strauss, Claude (2): Asdiwal története, In: Bohannan--Glazer, 1997, p. 648; eredeti: Lévi-Strauss, C., 1973, Anthropologie structurale deux, Plon, Paris)
- Lévi-Strauss, Claude (2001): Strukturális antropológia I-II. Osiris, Budapest, (Osiris Tankönyvek)
- Linton, Ralph: Kultúra és normalitás. In: Bohannan-Glazer, 1997, pp. 286-287, eredeti: Devereux, George (ed.): 1956, Culture and Mental Disorders, Charles C. Thomas, Springfield
- Linton, Ralph: Státus és szerep. In: Bohannan-Glazer, 1997, p. 269, eredeti: Linton, R.:1936, The Study of Man: An Introduction, Englewood Cliffs, New Jersey
- Malinowski, Bronislaw (1972): Baloma, Gondolat, Budapest
- Malinowski, Bronislaw: A csoport és az egyén a funkcionális elemzésben. In: Bohannan—Glazer, 1997, p. 380. eredeti: Malinowski, B.: 1939., The Group and the Individual in Functional Analysis, American Journal of Sociology XLIV
- Mauss, Marcel: Szociológia és antropológia, Osiris, Budapest, 2000 (Osiris könyvtár)

Radcliffe-Brown, Alfred Reginald (2004): *Struktúra és funkció a primitív társadalomban*. Csokonai, (Antropos), Debrecen

Róheim Géza (1984), *Primitív kultúrák pszichoanalitikus vizsgálata*, Gondolat, Budapest

Sahlins, Marshall D. : *Specifikus és általános evolúció*, in: Bohannan—Glazer, 1997, pp. 495-496; eredeti: Sahlins, M. D. (1960) *Evolution and Culture*, University of Michigan Press, Ann Arbor)

Sapir, Edward: *A nyelvészet mint tudomány*, In: Bohannan-Glazer, 1997, p. 214, eredeti: *Language* 5 (1929)

Sebők Marcell (szerk.): (2000) *Történeti antropológia*, Replika kör, Budapest.

Spencer, Herbert (1909): *Alapvető elvek*, Gill Károly Könyvkiadó vállalata, Budapest

Spencer, Herbert (1997): *A társadalom evolúciója*, In: Bohannan, P. – Glazer, M. (szerk., bev.)(1997): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*, Panem – McGraw-Hill, Budapest, eredeti in: Carneiro, Robert R. (ed): (1967): *The Principles of Sociology*, Univ. of Chicago Press, Chicago

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

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

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

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

---