

A szimbólumok és a szimbolizáció kérdései a kulturális antropológiában¹ III. (A szimbolikus antropológia és a szimbolizáció)

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

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

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 tanulmány három részében bemutatott álláspontok sokaságát tanulmányunk itt következő, utolsó részében.

Mary Douglas

McGee és Warms abban látják Mary Douglas jelentőségét a szimbólumok kutatásában, hogy míg Turner a szimbólumok kulturális funkciójára, a *társadalmat fenntartó szerkezetre*, Geertz pedig jelentésükre figyel, s arra, hogy hogyan áll össze ezekből a *világkép*, Douglas érdeklődése „a szimbolika egyetemes általánosságainak feltárására” irányul.³ Ez az „egyetemes általánosságok” azonban kissé túl általános megfogalmazás. Az igazság az, hogy Douglas számára is alapvető fontosságú a szimbólumok társadalmi/kulturális funkcióinak, s ezen belül társadalom-fenntartó szerepének vizsgálata (gondoljunk szennyezettség-értelmezéseire⁴), és ugyanilyen alapvető fontosságú a szimbólum-jelentések és az ezekből összeálló világkép elemzése is. Kétségteljesen egészében és elméleti megközelítésében is érdekli a szimbolizáció problémája, de nem a McGee és Warms által hangsúlyozottakban látnánk életműve sajátosságát.

¹ A tanulmány a szerzők készülő „Szimbolizáció”-monográfiája előmunkálatainak eredménye.

² Firth, 1973, p. 90.

³ McGee-Warms in: Biczó, 2003/2, pp. 235-236. (Mint később látni fogjuk Turner sem a társadalmat fenntartó szerkezetre, hanem arra a dinamikára koncentrál, amely valóban fenntartja a társadalmat, de éppen a szerkezet állandó építése és egyszersmind rombolása, a két alapelv folytonos egymásmellettezésének révén).

⁴ Például az alábbiakban: „A szennyezési elgondolások lényegében alkalmazkodóak és védelmezők. A kellemetlen tudástól védelmezik a társadalmi rendszert. A kihívásoktól védelmeznek valamely gondolatrendszerrel. A gondolatok osztályozásra épülnek. Ezek az elvek azonban a társadalmi tapasztalatból fakadnak, adott társadalmi mintát támasztanak alá, őket magukat viszont ez a minta élte. Ha súlyos zavar támadt ezt a vezérfonalat és megalapozást illetően, maga a tudás kerül veszélybe”. (Douglas, 2003/1, p. 285).

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

„there is a strong tendency to replicate the social situation in symbolic form by drawing richly on bodily symbols in every possible dimension.”⁵ (Douglas, 1970, p. VII)

„the ideas about the human body, its potential and its weaknesses, which are found in particular social types, correspond uncannily well with ideas current in the same social types about the potential and weaknesses of society”.⁶

„we would always expect some concordance between social and bodily expressions of control, first because each symbolic mode enhances meaning in the other, and so the ends of communication are furthered, and second because, as we said earlier, the categories in which each kind of experience is received are mutually derived and reinforcing”.⁷

„philosophical controversies about the relation of spirit to matter or mind to body be interpreted as exchanges of condensed statements about the relation of society to the individual. (...) There may be no particular reason why they become active at one point in time and not in another. But I suggest that they only become relevant as metaphors when the relation of an alienated sub-group to the social whole becomes an acute political issue. The body or the flesh in these theological controversies represents the wider society; mind and spirit represent the individual identified with the sub-group concerned. (...) To insist on the superiority of spiritual over material elements is to insist on the liberties of the individual and to imply a political programme to free him from unwelcome constraints.”⁸

Ezen a gondolati szálon vetődik fel Douglas egy másik fontos eszméje: *a határok, az átmenetek* kiemelt jelentősége a szimbolizációban. Van Gennep „rites de passage” elmélete a szimbolikus antropológiai iskola minden tagjára nagy hatást gyakorolt (a legnagyobbat talán Turnerre), de míg Turnert az átmeneti rítusokon belül elsősorban a *liminalitás*, az átmenet *állapotának* szimbolikája izgatta, Douglast sokkal inkább maga a

⁵ Douglas, 1970, p. VII.

⁶ Douglas, id. mű, pp. XIII-XIV. Bemutatja például, hogy a tisztasági szabályok szimbolikájában hogyan lesz a fizikai szennyeződéshez való viszonyból szabályteremtő és társadalom-megoszlásokat is kiváltó tényező. „A személyes tisztaság igénye a leléket arra készíti, hogy a piszkos munkát bal kézzel végezzék, s jobb kezüket tartsák fenn a nemes munkának és az evésnek. A bal kéz ennélfogva a *hamával* {=szennyező dolog} kapcsolódik össze, és sértés bármit bal kézzel kínálni. Gyermeknél büntetik a balkezűséget. A férfi és női szimbólumok szintén a bal és jobboldali szimbolizmushoz kapcsolódnak, azzal a nyelvi szokással, amely a bal oldalra mint női, a jobb oldalra mint férfi oldalra hivatkozik.” (Douglas, 2003/1, pp. 34--35).

⁷ Douglas, 1970, pp. 70-71. Mary Douglas számára a kölcsönös meghatározottság állandóan előtérbe kerülő alapgondolat. A testi és erkölcsi működések közötti – szimbólumok közvetítette -- viszonyt is mindig ilyen kölcsönhatásban ábrázolja: például amikor azokról a társadalmakról beszél, amelyek a fizikai beszennyeződés következményének tekintik a „rontást”, s egyszersmind a rontást mindig beszennyezőnek – mert a két sík egymástól elválaszthatatlan.

⁸ Douglas, 1970, p. 162. A fenti gondolatokat megfogalmazza szélesebb (már nem csak a testszimbolikára vonatkozó) érvennyel is: „A legtöbb törzsi társadalomban nyilvános tudásrendszerek alakultak ki, amelyekben a fizikai és társadalmi kategóriák egymás analógiái. Bármely jelentés, amely az osztályba sorolás egyik szintjén megjelenik, más szinteken is megvalósul. Egy társadalmi szabály megszegését egyenértékűnek tekintik a fizikai természet megkárosításával – és súlyossága szerint szankcionálják.” (Douglas, 2003/1, p. 257).

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

határ, és a határátlépés, a szabályok megtörésének szimbolikája. Ez kétségtelenül termékeny gondolat, hiszen magukat a *szabályokat*, a fogalmi osztályokat is határaikból lehet megérteni (tehát abból, hogy mi az, amire már nem érvényesek), a határok áthágásával létrejövő „törvényszegő” formákon meg jól tanulmányozható az új szimbólumok *keletkezése*.

„Mivel igaz az, hogy minden a testet szimbolizálja, (ugyanezen ok miatt) ugyanígy igaz az is, hogy a test minden mást jelképez. Tehát, ebből a szimbolikából, amely különböző belső jelentéseken keresztül az egyén testi tapasztalatához vezet vissza, a szociológus indokoltan a másik irányba próbál haladni, hogy az egyén társadalmi tapasztalatába nyerjen bepillantást.”⁹

„a test modellként bármilyen körülhatárolt rendszert jelképezhet, míg határai akármilyen veszélyeztetett vagy elbizonytalanított határvonalat képviselhetnek.”¹⁰

„minden margót, azaz a társadalmi tapasztalat elrendezésekor használt határvonalak peremeit veszélyesnek és szennyezőnek szokták tekinteni.”¹¹ (Vagy éppen kitüntetetten, szentnek kezelik – állapítja meg másutt).

„Minden határvonal veszélyes. (...) Valószínűnek kellene tartanunk, hogy a testnyílások a különösen sebezhető pontokat szimbolizálják. (...) Hiba, ha a test határait külön kezeljük a többi határvonaltól, mivel nincs okunk azt feltételezni, hogy az egyén hozzáállása testi és érzelmi élményeihez kulturális és társadalmi tapasztalataival szemben elsőbbséget élveznek. Ez magyarázza azt az egyenetlenséget, ami a világ rítusaiban a test különböző aspektusait illetően megjelenik. Például bizonyos esetekben a menstruációs 'szennyeződés' halálos veszélyt jelent, míg másokban egyáltalán nem. Néhol a halállal járó tisztátalanság mindennapos, máshol pedig nem.”¹²

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

„a szimbolikus rendszer tanulmányozását mindig azzal a társadalmi rendszerrel összefüggésben kell végezni, amelyben létrejön”¹³.

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

„A megszerzett tudás háttérében bármely időpillanatban egy halom elfojtott információ rejlik (...) ezeket nem azért fojtják el, mert önmagukban értéktelenek, s nem is azért, mert egyszerűen elfelejtik őket: aktívan takarítják el az útból, mert nehezen illeszthetők kéznél lévő

⁹ Douglas in: Biczó, 2003/2, p. 245.

¹⁰ Douglas in: Biczó, 2003/2, pp. 239-240.

¹¹ Douglas, 2003/1, p. 79

¹² Douglas, in Biczó, 2003/2. p. 244

¹³ Douglas, 2003/1, p. 152.

tudásunkhoz”.¹⁴ „Az értelmes mintát alkotó információ egyidejűleg tönkreteszi az ellentétes értelmű információt”.¹⁵

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

„anti-ritualism gives way to a new recognition of the need to ritualise, something has been lost from the original cosmic ordering of symbols”.¹⁶

Ezt azért is tartjuk igen fontos gondolatnak, (Douglas ezt már explicit módon nem fogalmazza meg), mert a jelen tanulmányunk első részében kifejtett véleményünk szerint ez *minden szimbolizáció* kiinduló alapja.¹⁷

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

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

Ezt a szabadságot azonban Douglas korlátosnak tartja, és hozzáteszi, hogy ez annak köszönhető, hogy az ember (s így szimbólumhasználata is) társadalmilag meghatározott. (Ebben igazat kell adnunk neki, az pedig nagyon fontos része pontosító fejtegetéseinek, hogy eurocentrikus, etnocentrikus gondolatként veti el

¹⁴ Douglas, 2003/1, p. 23. És: „Azok a kifejezések, amelyek nem egyértelműek, vagy eltérnek a normáktól, kevésbé hatékonyak a kommunikációban, és a beszélő a konformitást bátorító, közvetlen visszajelzést kap erről”. „Hasonló jelenségek vannak hatással a kulturális témák kezelésére. A művelődés folyamatában az egyénnek el kell rendeznie a frissen szerzett tapasztalatokat, és összhangba kell hoznia őket azokkal, amelyeket már előzőleg is ismert. Kapcsolatban áll közösségének más tagjaival is, és arra törekszik, hogy csökkentse az ellentmondást saját előfeltevéseinek struktúrája és az övék között” – hivatkozik Festingerre. (Douglas, Id. mű, p. 74, p. 75).

¹⁵ Douglas, id. mű, p. 26.

¹⁶ Douglas, 1970, p. 19.

¹⁷ A rítusokkal kapcsolatban érdekes észrevétele az is, hogy a ritualizmust Bernstein „korlátozott kód” fogalmával kapcsolja össze. Eszerint a modern kor anti-ritualizmusában azért kapnak kisebb szerepet a rítusok, mert azok egy még-kidolgozatlanabb kódra alapulnak, (amitől a felsőbb társadalmi csoportok fokozatosan eltávolódva kialakítják a maguk kidolgozottabb kódjait). (Persze míg a modern társadalmak alsóbb csoportjaiban a kódok kidolgozatlansága jelentős mértékben a különböző társadalmi megfosztottságok következménye, a rítusok kódjainak kidolgozatlanságát magyarázhatja az is, hogy egy rituális közösség tagjai annyira „összedolgozódnak”, hogy közöttük kevésbé szükséges a kommunikáció). Douglasnak az az észrevétele azonban mindenképpen egyaránt igaz mind a Bernstein ábrázolta szociális depriváltság-állapot kódhasználatára és a ritualizmusra, hogy a korlátozott kódok éppúgy mint a rítusok döntően *akciókat* minősítenek, a kidolgozott kódok *attitűdöket* is. (Douglas, Id. mű, p. 33).

azt, hogy számos antropológus ezt – az emberek szocio-kulturális meghatározottságából adódó --korlátozottságot csak az úgynevezett „primitív” társadalmakra vonatkozóan ismeri el, (bár a modern nyugati társadalmakban ugyanúgy érvényes). Douglas hangsúlyozza, hogy a társadalmi meghatározottság éppúgy minden társadalomban érvényesül, mint ahogy szimbolizációban konstruáló hatásai is (amelyek magukat a társadalmakat is állandóan /újra/ konstruálják). S éppen ennek a minden társadalmat átható konstitutív tevékenységnek köszönhető a kultúra globális sokszínűsége.

„Ha az antropológia képes lesz elismerni, hogy a gondolat a központi szervező tevékenység, hogy minden társadalmi tevékenység szimbolikus, s hogy mindenfajta viselkedés hozzájárul a valóság létrehozásához,, akkor készen áll majd a nagy elméleti forradalomra. Az ebből adódó következő következtetés az, hogy minden felfogott valóság társadalmilag konstituálódik.”¹⁸

Minden társadalom szimbolikusan szerveződik. A mieink gazdasági-politikai-hatalmi hierarchia szerint. A hinduk például másként: „A hindu társadalomnak két lényegi vonása van: először, a státust a hatalom megosztásától független elvek szabják meg; másodsor, az idióma, amelyben a magasabb vagy alacsonyabb státus kifejeződik, a tisztaság idiómája”¹⁹.

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

„Amennyiben a relativizáló filozófia kontextustól és kultúrától függővé teszi az igazságot és a valóságot, az automatikusan maga után vonja e filozófia igazságának megszűnését is.”²⁰

Szerinte azonban nincsen más megfelelő megoldás:

„Kultúránk része, hogy végsősoron elismeri kognitív bizonytalanságunkat. (...) Lemondani arról a kiváltságról, hogy a valóság egy darabja abszolút valóságos, valamely igazság igazabb, valamely szellemi folyamat érvényesebb, végre lehetővé teszi, hogy előrehaladjon a Durkheimnek oly kedves eredeti komparatív terv.”²¹

A Hume és Wittgenstein hatása alatt álló Douglas álláspontja jogos, de az objektív igazság tagadásával és az ezzel összefont kulturális relativizmussal két alapvető probléma van²². 1. Az egyik a *fejlődés* megkérdőjelezése, pedig az emberi társadalom egész léte emberi gondolatok *egymásraépülésén* alapul, és ez az egymásraépülés

¹⁸ Douglas, 2003/1, p. 153

¹⁹ Douglas, id. mű, p. 219.

²⁰ Douglas, id. mű, p. 16.

²¹ Uo. A relativitást kiterjeszti az ember megismerési technikáira is, ami számára szükségképpen a fizikai világ megismerhetősége iránti szkepszist is magával hozza. „Egyesek számára a logikai vagy matematikai tételeknek van alapvető valóságuk. Mások számára a fizikai világ a valóság, s a gondolkodás e külső realitás megismerésének folyamata – mintha valaha is beszélhetnénk róla anélkül, hogy előzetesen megállapíthatnánk határait.” (Douglas, id. mű, pp. 16-17).

²² Egyébként maga Douglas sem mindig tartja magát szigorúan kulturális relativizmusához: néha egy-egy konkrét kulturális jelenségből általános következtetéseket von le. Például amikor (a szülő nővel való szolidaritást kifejező) férfi-„gyermekágyak” egyes afrikai kultúrákban megfigyelt szokásából „*megjósolja*”, --s e jóslata be is igazolódott -- hogy ha a korábbiaknál könnyebben felbonthatóvá válnak Európában is a kapcsolatok, ez a férfiak fokozott részvételét hozza (az összetartozás bizonyítására, amely az elvesztés nagyobb lehetősége miatt fokozottabb alátámasztást igényel). (Douglas, id. mű, pp. 90-91).

fejlődés is. Persze nem szabad elfelejteni, hogy a) a fejlődés mindig csak meghatározott szempont/ok/ból fejlődés; b) a fejlettebb nem tarthatja magát magasabbrendűnek; (mert abban Douglasnak igaza van, hogy a fejletlenebb a maga szintjén éppoly ereje teljében lévő és egyszermind tökéletlen, mint a fejlettebb); c) a fejlődés nem determinált, bármely jövő-pillanatban másfelé kanyarodhat. De ettől még (mindezen megszorításokkal) *van* fejlődés. 2. Az emberi tudás a valóság *felfedezése*, tehát objektív törvényeké; bár nem szabad elfelejteni azt sem, hogy a) sosem látjuk a *teljeset*; b) a különböző korok a valóság más-más oldalát tárhatják fel; c) a kiinduló premisszák valóban mindig behatárolnak. De (a társadalom, a Nem szempontjából) a különböző (rész)igazságok összegződnek²³. S ez vonatkozik a *relativizmus versus objektivizmus*²⁴dilemmára is: ezek is *együtt igazak*. Éppen a szimbólumokban való gondolkodásnak van és lehet kulcsszerepe abban, hogy – a szimbólumokban összekötve a különböző nézőpontokat – mind több vonatkozásban érvényesüljön ez a szintetizmus²⁵.

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

„egymás szellemének gyarmatosítása az ár, amit a gondolkodásért fizetnünk kell.”²⁶

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

„a mítosz funkciója az, hogy bemutassa az ellentmondásokat a kultúra alapvető feltevéseiben. Ugyanez érvényes a mítosz és a társadalmi valóság viszonyára. A mítosz azoknak a nem kielégítő kompromisszumoknak a szemlélete, amelyek végtére is a társadalmi életet alkotják. A mítosz körmonfont kijelentéseiben az emberek közvetve felismerhetik azt is, amit nyíltan nehéz lenne elismerni, de ami nyilvánvalóan kivétel nélkül világos mindenki számára: hogy az eszmény nem elérhető.”²⁷

²³ Éppen ezért lenne fontos a tudományban is egy olyan paradigma létrejötte, mely szerint a gondolkodónak a más elméletek hibáinak felismerése mellett nem annak tagadására, hanem mindig *szintézisére* kellene törekednie.

²⁴ A relativizmus-vita néhány további érvére még később Geertz kapcsán visszatérünk.

²⁵ Még akkor is, ha tudjuk: Douglasnak abban is igaza van, hogy *téves* szimbolizációs folyamatok is működnek, vagyis nem minden szimbolizáció visz közelebb valamely objektív törvény felfedezéséhez. Mert a szimbólum polisziemiája mindig magában hordja azt a lehetőséget is, hogy egy téves összekapcsolással létrejött szimbólum egyes olvasataiban, jelentéseiben mégis valóságos összefüggések tárulnak fel.

²⁶ Douglas, id. mű, p. 19. A gondolkodás szabadságának, a relatív-szubjektív igazság jogának előtérbe helyezésével Douglas egyúttal a szemlélet felelősségét is hangsúlyozza, nagyobb súlyúnak látva ezt a társadalmak alakításában a külső kényszereknél. „senki sem kényszerítheti a fizikai természet valamely erkölcsi szemléletét olyan emberre, aki nem osztozik ugyanazokban az erkölcsi alapfeltevésekben. {Például}Ha a lele feleségek nem hinnének abban, hogy a házastársi hűség a társadalmi rend része, akkor talán szkeptikusabban fogadnának egy olyan elgondolást, amely a férjeknek nagyon is megfelel.” (Douglas, id. mű, p. 282).

²⁷ Douglas, Id. mű, p. 187

„azt a kérdést teszi fel, hogy mi a mítosz viszonya az élethez. Válasza röviden az, hogy ez a viszony 'dialektikus'. Nemcsak a valóság természete, illetve a mítosz struktúrája dialektikus, hanem az elsőnek a másodikhoz való viszonya is az. Ez azt jelentheti, hogy visszacsatolás létezik a mitikus és társadalmi beszéd világa között -- a mítosz valamely kijelentése választ vált ki, amely módosítja a társadalmi világot, amely azután újabb választ kelt a mítosz tartományában, és így tovább.”²⁸

Érdekes észrevétele, hogy amikor a társadalom *irányítóit* tartjuk felelősnek a társadalom hibáiért, ez is kultúrafüggő álláspont, a modern demokráciák jellemzője, hiszen más társadalmakban gyakran az alávetetteket vádolják ezzel²⁹. (Ebből az következik, hogy az optimális társadalmak azok, ahol a különböző nézőpontok társadalomképei össze vannak egyeztetve, és nem az egyes társadalmi szereplők felelősségére helyezik a hangsúlyt, hanem a rendszeregész rossz működésére). Ezzel kapcsolatban mindenképpen érdemes megfontolni Douglasnak azt a véleményét is, hogy *reális* társadalmi átalakítások csak úgy mehetnek végbe, ha azokba beépülnek a konzervatív nézőpontok is, sőt, figyelembe veszik azt is, hogy *minden* társadalomban vannak destruktív erők, s reális változtatások csak azok lehetnek, amelyek ezek jelenlétét is számításba tudják venni.

Áttérve Douglas életművének recepciójára, gyakran vetik a szemére, hogy sok másodlagos (tehát nem saját terepmunkán szerzett tapasztalati) anyagból dolgozik, s ez mindig magába hordja a modellalkotó doktrinerség veszélyét. A brit antropológusnő maga teszi szavá, hogy a társadalomkutatókat gyakran elkapja saját *felfedezésük mámore*, és ezen felfedezéseket olyan területekre is kiterjesztik, amelyre már nem érvényesek. Ezt azonban ő sem kerüli el egészen, olykor (például a tisztasági szabályok kapcsán) ezeknek egytényezőös magyarázatot ad, jóllehet a szimbolikus jelenségek nem csak jelentésükben poliszémikusak, hanem keletkezésük is többgyökerű. Néha például kritikusaik szerint túl erős párhuzamot von ősi és jelenbeli társadalmak között, az utóbbiak egyes hangsúlyozott sajátosságait némileg visszavetítve az előbbiekre. Van, amikor túlhangsúlyozza a társadalmi meghatározókat: a társadalmi helyzethez, egyes tevékenységformákhoz, politikai rendszerekhez kötő szimbólumértelmezései nem alaptalanok, de Douglas ezen összefüggéseket olykor a valóságosnál erősebbnek ábrázolja. Míg Turner általában a *rendszeregészre* koncentrál, ahhoz viszonyít, Douglas *helyzetük* alapján különít el társadalmi tényezőket. Ez esetenként hasonlóképpen apologetikussá válhat, mint a stratifikációt misztifikáló szociológia, amennyiben a *pillanatnyi* helyzetet *essenciálisnak* tekinti. (S ha Douglas apologetikussá nem is válik, domináns szkepszise nézeteit talán néha a reálisnál is kissé pesszimiztikusabbá teszi).

²⁸ Douglas, Id. mű, p. 192

²⁹ Ami persze a modern társadalmakban is gyakran előfordul: a társadalom vezető csoportjai olykor az alávetett helyzetűekre hárítják a felelősséget (nem dolgoznak elég intenzíven, felelőtlenül költenek, stb.), s ezt az értelmezést gyakran sikerül széles körben is elterjeszteniük.

Turner a szimbolikus antropológiának az az alakja, aki konkrét terepkutatásaiból olyan, valóban a rendszerezésre vonatkozó következtetéseket von le, amelyek nem csak a kulturális antropológia, hanem a társadalomelmélet, a társadalomfilozófia számára is fontos hozzájárulást jelentenek. (S hogy egy személyes megjegyzést is megengedjünk magunknak, saját kulturális antropológia felfogásunk leginkább az övéhez áll közel). A huszadik század társadalomtudományában igen nagy karriert futott be Ferdinand Tönnies elmélete, aki a közösségszerveződés premodern és modern formáinak szembesítésével *Gemeinschaft* és *Gesellschaft* kettősségében gondolkodott. Abban a gondolkodásban, ami e kategóriák használata nyomán kialakult, e kétféle közösségszerveződés egyúttal fejlettségi sorba rendeződik, s ez azt sugallja, hogy a modern társadalomban a közvetlen, *Gemeinschaft* típusú szerveződések – bár ezekhez kötődik több érzelem, ezek teremtenek erősebb identitást, ezekben nincs „elidegenedés” -- már korszerűtlenek: a fejlődés a *Gemeinschaft* alapú társadalmaktól a *Gesellschaft*-típusúak felé halad. Erről az elméletről azt gondoljuk, hogy egyfelől ugyan lényeges fogalmi megkülönböztetést kezdeményezett, másfelől viszont használata az esetek többségében a modern polgári társadalom önigazolásával fonódik össze, egy olyan társadalom önigazolásával, amely szereti úgy látni, hogy a történelem őhöz vezet és tőle nem indul tovább. Ha nem apológiára kívánjuk használni, akkor a két tönniesi kategória nem fejlettségi (csak kifejlődési) egymásutániságot jelent, nem két fázist, hanem két típust: a közösségszerveződés *minden* társadalomban többé vagy kevésbé³⁰ érvényesülő két formáját. És éppen ezért gondoljuk úgy, hogy Victor Turner mélyebbre hatol, amikor a maga fogalomhasználatában „*struktúráról*” és „*communitasról*” beszél. (Az előbbi a *minden társadalomban* szükséges fenntartó mechanizmusok kiépülését jelenti, a második pedig az emberek törekvését a közvetlen, őszállapotú közösségiség helyreállítására. Mint fentebb már szó volt erről, Turner hangsúlyozza, hogy mindkettő jelen van mindkét társadalomban és egyensúlyuk az optimális: amikor akár a struktúra, akár a *communitas* túlsúlyra tesz szert, az egyensúly a másik felerősödését kívánja meg, mert enélkül az egyik esetben a bemerevedés, a másikban a káosz és önkény fenyegeti a társadalmat)³¹. Ahogy Turner maga megfogalmazza:

„az emberi társadalom folyamatossága szempontjából mindkét típus elengedhetetlen, egyik sem létezhet hosszan a másik nélkül. Sőt, ha a struktúra a teljes merevségig fajul, akkor az erőszakos forradalom vagy a teljes apátia nemeziséét hívja ki maga ellen, ha azonban a *communitas* válik totálissá, akkor rövid időn belül saját torzképévé, totalitárianizmussá válik

³⁰ Hogy többé vagy kevésbé, ez valóban jellemzi az egyes történelmi korszakokat.

³¹ Hasonló gondolat felbukkan Lévi-Straussnál is. LeCron-Foster interpretációjában: „Lévi-Strauss (...) két társadalmi polarizációs típust posztulál: a *kiegészítőt* és a *szimmetrikust*. Az előbbi hierarchikusan polarizált, míg az utóbbi egyenlő státust feltételez. A két típus együtt ellenpontos szimbolikus váltást tesz lehetővé, ahol az egyik enged a másiknak, ha az a veszély fenyeget, hogy az egyik a másik fölé kerül”. (...) „A két mód váltakozása a rituális inverzió révén lehetővé teszi a státus differenciálódását, amely szükségesnek látszik a szimbolikus társadalmi dinamizmus szempontjából, ugyanakkor pedig a stabilitást egy kiegyenlítő folyamattal fenntartja. (...) Az inverzió kulturális eszközöket ad az ellenséges indulatok megfékezése miatt felgyülemlett feszültség levezetésére.” (Le Cron-Foster in Hoppál-Niedermüller, p. 40, p. 41).

abból adódóan, hogy el kell nyomnia tagjainak minden arra való hajlandóságát, hogy strukturális függetlenségeket és függőségeket hozzanak létre.”³²

Ebben a koncepcióban nagyon fontos a szimbólumok szerepe³³: a struktúra ezeken keresztül erősíti meg magát³⁴, a *communitas* pedig ezek által közvetíti az emberek ősi egységét, s az ebből mindmáig hatóan minden emberben benne lévő „nembeli”-séget³⁵.

A struktúra és *communitas* viszonyára jellemző, hogy mivel a történelmi folyamatban a struktúra *települ rá* a *communitas*ra, előbbi inkább a felsőbb³⁶, utóbbi inkább az alsó helyzetű csoportokhoz kötődik, s előbbihez inkább statusquo fenntartó, utóbbihoz inkább az ellen lázadó, azt kifordító (a 31. l. ábrájában hivatkozott Lévi-Strauss szóhasználat szerint inverziót képviselő) szimbólumok kötődnek.

„A vallásban és a művészetben a paraszt, a koldus, a *harijan*, a Gandhi-féle „Isten gyermekei” és általában a lenézettek és az elesettek gyakran azt a szimbolikus funkciót töltik be, hogy az emberiség mindenféle státus és jelleg nélküli voltát jelképezzék. Ebben az esetben a legalsó szint jelképezi az emberi totalitást. (...) Például sok afrikai társadalmat hoztak létre az őslakók meghódítása útján katonailag erősebb bevándorlók. A bevándorlók tartják kézben a magas politikai hivatalokat. (...) Másrészt az őslakók, vezetőiken keresztül, gyakran abban a hírben állnak, hogy misztikus hatalmuk van a föld és összes lakói termékenysége felett. Ezek az őslakók vallási hatalommal, a 'gyengék hatalmával' bírnak, szemben az erők jogi-politikai hatalmával, és az osztatlan földet magát jelképezik, szemben a politikai rendszer belső tagoltságával és hatalmi hierarchiájával.”³⁷

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

³² Turner in Bohannon-Glazer, 1997, pp. 708-709

³³ Turner a szimbólum definíciójához (mint tanulmányunk első részében már felidéztek), a Concise Oxford Dictionary-t idézi: „A symbol is a thing regarded by general content as naturally typifying or representing or recalling something by possession of analogous qualities or by association in factor thought”. (Turner, 1967, p. 19).

³⁴ „az emberi kultúrákban a strukturális ellentmondásokat, aszimmetriákat és rendellenességeket mítoszok, rítusok és szimbólumok rétegeivel fedik el, amelyek kulcsfontosságú strukturális alapelvek megdönthetetlen értékeit hangsúlyozzák, pontosan azokkal a helyzetekkel kapcsolatban, ahol a legkevésbé tudnak működképesek lenni.” (Turner, 2002, p. 62).

³⁵ „A *communitas*nak (...) egzisztenciális minősége van; az egész ember viszonyát tükrözi a többi egész emberhez. (...) A *communitas* a lehetőségesség aspektusával is rendelkezik; gyakran van alárendelő módban. A maguk egészében tekintett lények közötti viszonyok szimbólumokat és metaforákat, hasonlatokat termelnek; műalkotást és vallást hoznak létre, nem jogi és politikai struktúrákat.” (Turner, id. mű, p. 141). A *communitas* a társadalom—egyéni ellentétet úgy oldja fel, hogy társadalmasít, de nem az egyéni alávetésével, elidegenedetten, hanem teljes személyiségekkel: a *communitas* az individualitást kiteljesítő közösség. (Turner in: Bohannon—Glazer, 1997, p. 709.)

³⁶ Itt illeszkedik Bourdieu (és Bernstein) tanulmányunk második részében idézett társadalomképe és a szimbolikus hatalmak működését ábrázoló leírása a Turneréhez...

³⁷ Turner in: Bohannon—Glazer, 1997, p. 678. Ez olyannyira érvényesül, hogy „Az egyszerűbb társadalmakban alighanem úgy vélik, hogy csak olyan ember alkalmas a törzsi és okkult tudás befogadására, akit ideiglenesen megfosztottak státusától, tulajdonától és rangjától. Ez a tudás lényegében az, amit a törzsi népek a kultúra, sőt, a világegyetem mély struktúrájának tekintenek.” (Turner, id. mű, p. 684)

{A} „marginálisok esetében az az érdekes, hogy gyakran eredeti csoportjukban, az úgynevezett alacsonyabbrendű csoportban keresik a komunitást, míg a rangosabb csoport, amelyben többnyire élnek és amelyben magasabb státusra törekszenek, strukturális vonatkozású csoportként szolgál. Néha a struktúra radikális kritikusaivá válnak a komunitás szemszögéből, néha viszont megtagadják a komunitás érzelmileg melegebb és egalitáriánusabb kötelekeit”.³⁸

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

„Van Gennep megmutatta, hogy az átmeneti rítusokat vagy 'átmeneteket' mindig három fázis jellemzi: elkülönülés, marginalitás (vagy *limen*, ami latinul 'küszöböt' jelent) és egyesülés. Az első fázis (az elkülönülés) olyan szimbolikus viselkedésformát tartalmaz, amely egy személy vagy egy csoport leválását jelképezi, vagy a társadalmi struktúra egy korábbi, rögzített pontjáról, vagy egy adott kulturális feltételrendszerrel (egy 'állapotról'), netán mindkettőről. A közbülső 'liminális' szakaszban a rituális szubjektum (az 'utazó') jellemzői bizonytalanok; olyan kulturális területen halad át, amely alig vagy egyáltalán nem emlékeztet a múltbeli vagy az eljövendő állapotra. A harmadik szakaszban (újraegyesülés vagy visszafogadás) az átmenet beteljesedik. A rítusban részt vevő szubjektum – egyén vagy csoport – ismét egy viszonylagos állandó állapotba kerül, és ennek köszönhetően világosan meghatározott és 'strukturális' típusú jogai, kötelei vannak másokkal szemben; elvárják tőle, hogy bizonyos szokásszerű normák és etikai mércék szerint viselkedjék, amelyek kötelezőek a társadalmi pozíció elfoglalójára nézvést az ilyen pozíciók rendszerében.”³⁹

„A liminalitás jelenségében a lealacsonyodásnak és szent mivoltának, a homogenitásnak és a bajtársiasságnak a sajátos keveredése érdekes elsősorban.⁴⁰ (...) Mintha az emberi kölcsönviszonyok két fő, egymással szemben álló és váltakozó 'modelljéről' lenne itt szó. Az első olyan társadalom modellje, amely strukturált, differenciálódott és gyakran a politikai-jogi-gazdasági pozíciók hierarchikus rendszere (...) A második viszont olyan társadalomé, amely a liminális szakaszban válik felismerhetővé; strukturálatlan vagy csak kezdetlegesen strukturált és viszonylag differenciálatlan *comitatus*, közösség, sőt, egyenlő individuumok együttvalósága, akik közösen alávetik magukat a rituálét vezető idősebbek általános tekintélyének és hatalmának.”⁴¹

³⁸ Turner, Id. mű, 677.

³⁹ Turner, 2002, pp. 107-108

⁴⁰ „vagy a legszélesebb közösség gondjává teszik azt, ami kívül esik az elfogadott normákon, vagy megsemmisítik a kivételes jelenséget. Az előbbi esetben a rendellenességet szakralizálják, szentnek tekintik”. (Turner, Id. mű, p. 64).

⁴¹ Turner, Id. mű, p. 109. S ehhez még hozzátehető: „egy olyan helyzetben, amely időben liminális és térben marginális, a neofitákat vagy 'utásokat' a hosszan tartó átmeneti rítusok során megfosztják státusuktól és hatalmuktól – más szóval kivonják őket a társadalmi struktúrából, amelyet végső soron a hatalom és az erő tart fenn és szankcionál –, továbbá fegyelem és próbatételek útján egy homogén társadalmi állapot szintjére hozzák őket. Lehetséges azonban, hogy a világi hatalom terén elszenvedett veszteségüket szent hatalommal tudják ellensúlyozni, a gyengék hatalmával, amit egyrészt az újra előtérbe kerülő természetből, másrészt a szent tudásból merítenek. Annak nagy része, amit a társadalmi struktúra lekötött, felszabadul, különösen a bajtársiasság és bensőségesség érzése, egyszóval a komunitásé; ugyanakkor ami eddig nagyrészt megosztott a

„A liminalitás azt jelzi, hogy a fönt csak azért lehet fönt, mert van lent, és annak, aki fönt van, meg kell tapasztalnia, hogy milyen alul lenni. (...) Mindebből azt a következtetést vonom le, hogy az egyének, illetve csoportok számára a társadalmi élet egyfajta dialektikus folyamat, amely tartalmazza a fönn és lenni, a communitas és a struktúra, az egyneműség és a differenciálódás, az egyenlőség és az egyenlőtlenség egymást követő megtapasztalását. Az alacsonyabb státusból a magasabba történő jutás a státusnélküliség átmeneti állapotán keresztül vezet.”⁴² - „bizonyos homológia van állapotok és helyzetek közötti diakrón átmenetek liminalitásának 'gyengesség'-e és 'passzivitás'-a, illetve bizonyos emberek, csoportok és társadalmi kategóriák 'strukturális' vagy szinkronikus alsóbbrendűsége között, már ami ez utóbbinak politikai, jogi és gazdasági rendszerekben elfoglalt helyzetét illeti. A 'liminális' és az 'alsóbbrendű' helyzeteket gyakran kapcsolják össze rituális hatalmakkal, illetve a különbség nélkülinek tekintett teljes közösséggel”⁴³.

„a rituálék liminális fázisában a brit értelemben fölfogott társadalmi struktúra leegyszerűsödik, sőt megszűnik, míg a Lévi-Strauss-i értelemben vett struktúra kibővül⁴⁴. A társadalmi viszonyok leegyszerűsödnek, miközben a mítosz és rituálé a maga bonyolultságában kibontakozik. Hogy ez miért van így, azt könnyű megérteni: ha egyszer a liminalitást úgy tekintik, mint azt a helyet és időt, amikor és ahol a társadalmi cselekvés normális formáit fölfüggesztik, akkor ez egyszersmind fölfogható az adott kultúra középponti értékei és axiómái felülvizsgálata időszakaként is.”⁴⁵

A liminalitásban kétféle rítus különíthető el: a) a státusemelkedés rítusai; b) a státusmegfordítás rítusai⁴⁶. „Az előbbiben a magasabb státus várományosainak agresszív viselkedését – noha gyakran jelen van – általában lecsendesítik és megzabolazzák; hiszen a jelölt szimbolikusan 'fölemelkedik', és a rítus végén már több előnyt és előjogot fog élvezni, mint korábban. Viszont az utóbbiban a csoport vagy kategória, amelynek megengedik, hogy úgy viselkedjék, mintha strukturálisan felsőbbrendű lenne – és ilyen minőségében sértegesse és gyalázza valóságos feletteseit -, ténylegesen folyamatosan megmarad alacsonyabb státusában. (...) A státusmegfordítás rituáléi (...) szimbolikájukban és viselkedésmintáikban láthatóvá teszik azokat a társadalmi kategóriákat és csoportformációkat, amelyeket axiomatikusnak és változatlanoknak tartanak, lényegüket tekintve és egymáshoz való viszonyukban egyaránt”⁴⁷.

„Ha az életválság-rítusok liminalitását – talán túlságosan merészen – a tragédiához hasonlíthatjuk, mert mindkettőhöz hozzátartozik a megaláztatás, a megfosztás és a fájdalom, akkor a státusmegfordítás liminalitását viszont a komédiához, mert mindkettőnek része a strukturális szabályok és a hozzájuk való túlbuzgó ragaszkodás kigúnyolása és visszájára fordítása anélkül, hogy megszüntetnék őket”⁴⁸.

kultúra és társadalmi struktúra sok területe között, most az alapvető, többszólamú szimbólumok és mítoszok összetett szemantikus rendszereihez kapcsolódik és nagy kötőerőt nyer.” (Turner, in: Bohannon-Glazer, 1997, p. 700).

⁴² Turner, Id. mű, p. 110.

⁴³ Turner, Id. mű, pp. 112-113

⁴⁴ „a liminalitás legfőbb jellemzője nem az implicit szintaxisra emlékeztető szabályok kialakulása (...) Inkább az, hogy a kultúra alkotóelemekre bomlik és az elemek szabadon újraszerveződnek sokféle, talán furcsa minta szerint.” (Turner in Bohannon-Glazer, 1997, p. 696. Idézi K. Á. – K. G.)

⁴⁵ Turner, 2002, pp. 180-181

⁴⁶ Lásd: Turner, Id. mű, p. 181

⁴⁷ Turner, Id. mű, p. 190.

⁴⁸ Turner, Id. mű, pp. 216-217. Nyilván az is ennek köszönhető, hogy a struktúra alacsonyabb státusú résztvevői többnyire idegenkednek a tragédiától

„a liminális helyzet egyik fontos összetevője az, hogy (...) a kultúra rovására erősen hangsúlyozza a természetet. (...) Bizonyos értelemben, amikor az ember megszűnik mások ura lenni, és egyenlővé válik embertársaival, egyben megszűnik uralkodása a nem emberi lények felett is, és velük is egyenlő társává válik. A társadalmi különbségeket a kultúra hozza létre; ugyancsak a kultúra szünteti meg ezeket a megkülönböztetéseket a liminalitásban, de miközben ezt teszi, kénytelen a természet idiómáját használni, hogy fikcióit természeti tényekkel helyettesítse”.⁴⁹

„A liminalitás, a marginalitás és a strukturális alsóbbrendűség körülményei között gyakorta jönnek létre mítoszok, szimbólumok, rituálék, filozófiai rendszerek és műalkotások. Ezek a kulturális formák olyan mintákat vagy modelleket nyújtanak az embereknek, amelyek egy adott szinten periodikusan újraosztályozzák a valóságot és az ember viszonyát a társadalomhoz, a természethez és a kultúrához. Ám többek is pusztán klasszifikációnál, mert cselekvésre és gondolkodásra ösztönzik az embert. Minden ilyen alkotás többszólamú, többjelentésű, és mindegyik képes arra, hogy egyszerre több pszichológiai-biológiai szinten is mozgásba hozza az embert.”⁵⁰

„Azok a szabályok, amelyek megszüntetik a strukturális különbségek finomságait, például a rokonsági viszonyok, a gazdasági és a politikai struktúra területén, egyszersmind fölszabadítják az ember strukturális vonzalmait, és szabad kibontakozást engednek számára a mítosz, a rituálé és a szimbólumok terepén. Most azonban nem a törzsi beavatás érdekel bennünket, hanem a vallási mozgalmak eredete, noha valószínűleg mindkettőről állítható, hogy liminális jellegűek annyiban, hogy radikális társadalmi feszültségek idején bukkanak föl, amikor maga a társadalom tűnik elmozdulni egyik rögzített állapotból egy másikba, akár azt gondolják a *terminus ad quem*-ről, hogy ezen földön, akár azt, hogy a mennyekben létezik.”⁵¹

Azért idéztük ily szokatlan hosszán Turner saját szövegeit struktúra, *communitas*, liminalitás és szimbólum viszonyáról, mert egyrészt úgy gondoljuk, ezekből a szemelvényekből egész gondolatrendszerének magva feltárul, másrészt a szimbolizáció általános kutatása szempontjából is rendkívül fontosnak látjuk az itt megjelenő főbb állításokat. 1) Azt, hogy a szimbólumok kulcsszerepet játszanak mind *a társadalmi struktúra felépítésében*, mind pedig az átrendeződéshez, kibővüléshez szükséges *lebontásában*: mindez *alapvetően szimbólumokon keresztül történik*. 2) Azt, hogy mindegyike (mindig holisztikus attitűddel létrehozott) szimbólum azért képes, mert – mint tanulmányunk első részében mi is hangsúlyoztuk – az ember nembeli természetét, és *a nem-elidegenedett, nem-feldarabolódott „egész embert” képviseli*, (s az ember „nembelisége” – az emberiség nézőpontja -- éppen ezáltal tud időnként felülkerekedni az embereket mindig valamilyen rendszerszerűségbe szervező „társadalmiság” korlátain).

⁴⁹ Turner, in: Bohannan-Glazer, 1997, pp.694-695. Ez sok mindent magaráz, a XVIII. század forradalmas gondolkodásában a természetjog szerepét éppúgy, mint a XIX. században a Thoreau-félek kivonulási mozgalmait, később a hippik vagy a huszadik század végi „Zöld” mozgalmak természet- és természetesség kultuszát.

⁵⁰ Turner, 2002, p. 142.

⁵¹ Turner, Id. mű, p. 147.

Mindeközben a szimbólum nem csak az egyén és társadalom között közvetít⁵², hanem *visszkapcsol a természethez is*, amellyel a társadalmi struktúrák megszerveződése szembeállítja (a természetből magát látszólag „kidolgozó”, és identitását nagy mértékben erre a nem-azonosságra építő) embert. 3) Azt, hogy a szimbólum *a világ ellentéteinek szembesítésével, összerántásával és egymásba való átmenetével építkezik* (leképezve ezzel is világ természetének egy igen lényeges vonását)⁵³. 4) Azt, hogy a szimbólumban -- a társadalom különböző összetevőinek „homológiájára” építve -- *egymásra vonatkoztatnak ezek a különböző összetevők*, alrendszerek, működések, s ezáltal jön létre rendszerszerű működésük lehetősége.⁵⁴ 5) Azt, hogy *a társadalmak egyik leglényegesebb jellemzője az átrendeződés*, és stabil állapotait is éppen az átrendeződésekből lehet megérteni (és nem fordítva). 6) Azt, hogy mindezek következtében a szimbolizációból (és éppen a szimbolizációból) lehet levezetni és megmagyarázni a társadalmaknak *nem csak az olyan, a „tudati szférához” sorolt jelenségeit, mint a művészetek, a vallás, a mitológia, vagy a legkülönfélébb filozófiák, ideológiák, hanem a gazdasági, jogi, politikai szisztémák átalakulását is*. 7) És azt, hogy a szimbolizáció holisztikus jellege világossá teszi azt is, hogy *minden lebontás táplálja a felépülést, és minden felépülés a lebontás energiáit is*, (így ezeket nem jogos kizárólag ellentétekként ábrázolni)⁵⁵. Talán minden kulturális antropológus közül Turner tudatosítja leginkább, talán éppen ő látja és ábrázolja a legszélesebben a szimbolizációnak a *társadalom alakításában* betöltött jelentőségét. Turner azt is látja és hangsúlyozza, hogy éppen e társadalomalakító jelentőség miatt a mindenkori *hatalom* számára nagyon fontos *a szimbólumok feletti kontroll* (amelynek tényeit oly szuggesztíven mutatta be például Bourdieu).

⁵² Turner másutt az egyéni és társadalmi összekapcsolódását a szimbólumban a *szenzoros* (érzelmek, vágyak) és *ideológiai* pólus (társadalmi szabályozók) összekapcsolódásán keresztül ragadja meg. (A rítust például a társadalmilag „kötelező kívánatossá tételéhez” vezető útként közelíti meg – lásd Turner, 1967)

⁵³ Például: {a Turner által terepmunkán vizsgált kultúrák közül a számára legtöbb eredményt szolgáltató ndembuknál}: „a dualitást nem hasonló, hanem ellentétes párok kettősségeként fogják föl. Egy ilyen pár egysége feszültséggel teljes egység, vagy *Gestalt*, amelynek feszültsége megszüntethetetlen erők vagy valóságok nyilvánvaló ellentétéből származik, és amelynek egységes természetét a benne egymással versengő erők alkotják és korlátozzák. Ha ezek a kölcsönösen el nem nyomható ellentétek egy emberi lényben vagy egy társadalmi csoportban tartoznak egymásnak, akkor erős egységet is alkothatnak. Még inkább így van, ha a konfliktus mindkét elvét vagy főszereplőjét tudatosan fölismerik és elfogadják. Ezek önmagukat létrehozó természetes egységek, amelyek különböznek a kívülről ismételtelen előállítható önkényes egységektől.” (Turner, 2002, pp. 96-97).

⁵⁴ Persze ehhez azt is hozzá kell tenni, hogy a szimbólumok rendszerképző szerepét a Turner által „domináns szimbólumoknak” nevezettek látják el, amelyekből ő megkülönbözteti a csak rész-valóságokra vonatkoztatott „eszköz-szimbólumokat”. (Lásd például: Turner, 1967, p. 20). Bár nem ért egyet Junggal abban, hogy (például) a rítusok szimbolizmusában a „kollektív tudattalan” lenne a meghatározó, de ő is úgy gondolja, hogy a sűrített szimbólumok a tudattalanban gyökereznek, és tudatos és nem tudatos formákban is adnak lehetőséget az egyénre és/vagy a közösségre nehezedő érzelmi nyomások oldására. (Turner, Id. mű). Azt is megállapítja, hogy minél nagyobb egy szimbólum, annál egyszerűbb a formája. (Turner, 1967, p. 298).

⁵⁵ Struktúrát és komunitást éppen ezért nem lehet élesen szétválasztani: a struktúra minden szintjének és területének megfelel a komunitás egy formája (Lásd Turner, in: Bohannon Glazer, 1997, p. 695).

„az a személy vagy csoport, amely ellenőrzése alatt tartja a rájuk ruházható 'jelentést', egyúttal ellenőrzi a mozgósító erőt is, amivel központi kulturális helyzetük következtében hagyományosan rendelkeznek”⁵⁶. (Turner, in Hoppál-Niedermüller, 1983, p. 174)

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

„A szimbólumot megkülönbözteti a jeltől mind jelzettjeinek /*signata*/ sokfélesége, mind szignifikációjának jellege. A szimbólumoknál van valamilyen hasonlóság jelölő és jelölt között, a jeleknél nincs szükség hasonlóságra”⁵⁷.

{A szimbólumoknál} „A *hordozó* metaforikus /valamivel összehasonlításra utaló/ vagy metonimikus /valaminek a nevét felhasználó/ kapcsolatban áll *deszignátumával*, olyan viszonylatban, amelyek egy adott nyelvközösség vagy kultúra tagjai számára ismertek.” „A *jelek*, amellett, hogy egyértelműség felé tendálnak /bár olykor matematikai és logikai jelek sem mentesek a többértelműségtől, poliszemiától; például a 'mínusz jel' = kivonás és negatív minőség/, a jelölőket a jelöltekhez önkényes, tetszés szerinti, megegyezésen alapuló kötelékkel kötik. Ezek nem szeszély, hanem racionális gondolkodás eredményei, és az idő, az energia, a kulturális erőforrások gazdaságos hasznosításának célját szolgálják.”⁵⁸

„A jelek csaknem mindig 'zárt' rendszerekbe szervezettek, és 'jelentésüket' a helyzeti kapcsolatoknak köszönhetik, míg a szimbólumok, különösen a domináns szimbólumok önmagukban 'nyitottak' szemantikailag. Ez a nyitottság kétirányú. Közös beleegyezéssel új jelöltek járulhatnak a régi jelölőkhöz. Másfelől egyének személyes jelentést adhatnak egy szimbólum köztudott jelentéséhez akár egyik vagy másik szokványos társításmódjának alkalmazásával /mondjuk szín, szerkezet, alak, megjelenési forma, stb./ vezetve be új képzeteket szemantikai terére, akár belevéve teljesen magántermészetű agyszülemények komplexumába. Az ilyen, kezdetben magán 'konstrukció' részévé válhat a közös hermeneutikának vagy szabványosított értelmezésnek.”⁵⁹

Ezt véleményünk szerint Turner, aki a szimbólumok pragmatikájáról sokkal alaposabb ismeretekkel rendelkezett, mint a rendszerét elsősorban logikai premisszákra építő Peirce, jóval pontosabban ábrázolja⁶⁰, s így úgy gondoljuk, a társadalomtudományok számára az ő szimbólum/jel fogalma (és a szimbólumok tanulmányozására általa ajánlott, s egyébként a Peirce-i szemléletet is szintetizálni képes megközelítésmód)⁶¹ nyújt igazán termékeny alapokat.

⁵⁶ Turner in: Hoppál—Niedermüller, 1983, p. 174.

⁵⁷ Turner, Id. mű, p. 179. Peirce-nél tudvalévőleg a szimbólum a jelek azon fajtája, amely szerinte önkényes, nincs kapcsolata, közös eleme jelöltjével.

⁵⁸ Turner, Id. mű, p. 180, p. 181.

⁵⁹ Turner, Id. mű, p. 183.

⁶⁰ Peirce index -- ikon – szimbólum hármassága sok mindent értelmez, de a határok nem olyan élesek és gyakran nem is ott vannak, ahol ő meghúzza. Turner a szimbólum lényegét abban látja, hogy valamit helyettesít. Elismeri, hogy nem *mindig* van benne hasonlóság az általa helyettesítéssel, de metaforikus vagy metonimikus viszonyban van deszignátumával (Turner, Id. mű. p. 180), és „A szimbólumok ikonszerűsége hajlamosak, 'ahol érzékileg felfogható hasonlóság-viszonyra törekednek vagy azt interpretálnak'. Én jobban szeretem azonban a 'szimbólum' szót az 'ikonnál'.” (Turner, Id. mű, p. 182).

⁶¹ „A szimbolikus cselekvés és a szimbolikus jelenségek modern tudománya az eddig nem érintkező vagy csak gyengén érintkező diszciplínák – szociál- és kulturális antropológia, mikroszociológia á la Goffman,

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

„Egy *jel* analóg vagy rövidített kifejezése egy *ismert* dolognak. De egy szimbólum mindig a legjobb lehetséges kifejezése egy viszonylag *ismeretlen* ténynek, amelyet ennek ellenére létezőnek ismerik el vagy feltételeznek.”⁶²

„a vizuális vagy auditív szimbólumok kulturális mnemotechnikai eszközökként működnek, vagy ahogy a távközlési szakemberek minden bizonnyal neveznék, információs 'tárolóeszközként' szolgálnak. Nem gyakorlati technikák, hanem kozmológiák, értékek és kulturális axiómák tárolására szolgálnak, amelyek segítségével a társadalom alapvető tudásanyaga egyik generációról a másikra hagyományozódik át.”⁶³

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

„bizonyos sarkalatos szimbólumok és központi szimbolikus cselekedetek 'szemantikusan bipoláris'-ak, és 'kulturálisan célzatos'-ak, vagyis arra irányulnak, hogy az érzelmek nagy tömegét keltsék fel – még a tiltott érzelmekét is – pusztán abból a célból, hogy a fontos rítus egy későbbi szakaszában ezt a minden moralitást nélkülöző érzelmtömeget megengedett és legitim célokhoz rendeljék; ez a hozzárendelés a moralitás visszaállításához vezet, de ezúttal pozitív és nem negatív értelemben”⁶⁴.

Egy konkrét példával: „Az *isoma* szimbólumai és ezek kölcsönviszonyai nem csupán a ndembu univerzum elrendezésére szolgáló megismerési osztályozási készletek. Hanem, ami legalább olyan fontos, bizonyos erőteljes érzelmek – például a gyűlölet, a félelem, a vonzalom és a bánat – felkeltésére, szabályozására és megszelídítésére szolgáló eszközök. Célszerűséggel is telítettek és van egy 'akarást' kifejező aspektusuk. (...) Minden szimbolikus elem valamilyen empirikus, tapasztalati tényhez kapcsolódik (...) ha bizonyos tárgyakat bevonnak a megszentelt térbe, akkor ezzel bevonják oda azokat a hatalmakat és előnyös tulajdonságokat is, amelyekkel ezek a tárgyak tapasztalhatóan rendelkeznek, és ha az előírt módon bánnak velük, akkor irányíthatják és összpontosíthatják ezeket az erőket, jobban mint a lézersugarat, hogy elpusztítsák a gonosz erőket.”⁶⁵

A szimbólumok általa (is) hangsúlyozott „nyitottságából” következik, hogy *poliszémiájukat* is lényegi tulajdonságukként emeli ki (ő is)⁶⁶. E poliszémia teszi, hogy a szimbólumok a

szociolingvisztika, folklór, irodalomtudomány (különösen ahogy Kenneth Burke gyakorolja) és szemiotika (szemiológia) – kapcsolódási felületein látszik kifejlődni.” (Turner, Id. mű, p. 179).

⁶² Turner, 1967, p. 26.

⁶³ Turner, in: Bohannon—Glazer, 1997, pp. 682-683.

⁶⁴ Turner, Id. mű, p. 699.

⁶⁵ Turner, 2002, p. 57.

⁶⁶ Erre elemzéseiben számtalan konkrét példa található. Például: {Bizonyos meddőségi panaszok gyógyítása során a ndembuknál van pl. egy fa, amelynek nagy mágikus hatást tulajdonítanak, mert szemléletükben a fa egyes tulajdonságai többféle módon is metaforizálódnak. E fának} „Igen síkos a felülete, amelyről lecsúsznak azok, akik meg akarják mászni. (...) Ugyanígy, a beteg gyermekei hajlamosak idő előtt 'kicsúszni'. De ennek a fának a 'fényessége' (...) gyógyhatást is képvisel, és jelentésének ez az oldala más rítusokban és kezeléseiben is föltűnik, mert használata arra készíti a 'kórt' (...), hogy az csússzon le a betegről. (...) nem szokatlan a ndembuk szimbólumhasználatának összes szintjén, hogy ugyanaz a szimbólum egyszerre kedvező és kedvezőtlen

legkülönbözőbb társadalmi helyzetekben és funkciókban felhasználhatók, és mivel a társadalom állandóan mozgásban van, a szimbólumok jelentéstartományát is állandó átalakulás jellemzi⁶⁷.

„A ndembuknak és voltaképpen bármely más kultúrának kulturálisan megszokott és sztereotipizált helyzetek meghatározott tipológiájára van szüksége, amelynek keretei között a felhasznált szimbólumokat az adott helyzet céljainak megfelelően osztályozzák. Nincs az osztályozásoknak valamifajta egyedüli, mindenféle helyzetben egyformán érvényes hierarchiája. Sokkal inkább különböző klasszifikációs síkok vannak, amelyek metszik egymást, és amelyekhez az őket alkotó bináris ellentétpárok (vagy hármasságok) csak ideiglenesen kapcsolódnak: például a vörös/fehér megkülönböztetés az egyik helyzetben a nő/férfi különbséggel azonos, a másikban a férfi/nő különbséggel, míg egy harmadikban a hús/liszt különbséggel, minden nemi vonatkozás nélkül.⁶⁸”

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

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

A különböző olvasatok (az egyes résztvevők -- egymástól is különböző -- olvasatai, a helyi „szakértők” – egymástól is különböző – olvasatai, és a külső szemlélők olvasatai) léte sok antropológust kételyekkel töltenek el, a szimbólumok felfejtésének lehetőségét illetően. Turner keményen bírálja azt az álláspontot⁶⁹, amely szerint az antropológus csak arra a jelentésre támaszkodhat, csak azt tekintheti valóságosnak, amelyre az adatközlők, például egy rítus esetében annak résztvevői hivatkoznak. Ha a résztvevők nem számolnak az adott szimbólum valamely jelentésével, akkor az – a Turner bírálta nézetek szerint – az

állapotot is kifejez.” (Turner, 2002, p. 41). „A homonímia különösképpen jó szolgálatot tesz olyan rituálékban, amelyekben, mint már említettem, viszonylag kevés szimbólumnak kell sokféle jelenséget kifejeznie.” (Turner, Id. mű, p. 78). Vagy: a ndembuk tejfája az egész társadalmi szerkezet szimbólumává válik: a helyi szakértő a rítusokkal való kapcsolatát, a tejfát használó nők az anya-gyerek kapcsolatát, vagy éppen a nőiség szimbolikát olvassák ki belőle. (Lásd erről: Turner, 1967, p. 25).

⁶⁷ Itt azonban csak részben jogos a szimbólumok alakulását a társadalom változásaiból *levezetni*. Turner a vulgármarxistákkal szemben érvel az alábbi módon, a társadalom – szimbólum viszonyban általuk feltételezett egyirányú determinációval szemben ismét társadalom és szimbólum viszonyának kétirányúságát emelve ki: „Nem kell hiábavalóan azon törni a fejünket, hogy egy adott társadalom rítusaiban, költészetében vagy ikonográfiájában található bizonyos szimbólumok pontosan hogyan ’tükrözik’ vagy ’fejezik ki’ annak társadalmi vagy politikai struktúráját. Könnyen lehetséges, hogy a szimbólumok éppen nem struktúrát, hanem ellenstruktúrát tükröznek vissza, és nemcsak visszatükrözik ezeket, hanem hozzájárulnak kialakulásukhoz.” (Turner, In: Bohannon-Glazer, 1997, p. 710,

⁶⁸ Turner, 2002, pp. 55-56.

⁶⁹ Lásd: Nadel, (1954), Wilson (1957).

antropológus számára nem létezik. Turner ezt a felfogást statikusnak minősíti és nem tudja elfogadni. Hozzáteszi, hogy – és itt vegyük tekintetbe fent idézett megkülönböztetését a „szimbólum” és „jel” mibenlétére vonatkozóan – ezek az antropológusok a szimbólumokat nem szimbólumokként, csupán jelekként kezelik. Szerinte míg a résztvevők saját értékeik, helyzetük szempontjából értelmezik az egyes szimbólumokat, az antropológus egyrészt külső szemmel, előítéletek nélkül, másrészt az egész rendszerre való rálátással, tehát a résztvevőknél sokkal komplexebben közelítheti meg azokat.⁷⁰ Így – sokakkal ellentétben – ő nem kételkedik abban, hogy a külső elemző, az antropológus képes a szimbólum (legalább viszonylagosan) *objektív* megragadására⁷¹. E tételét nem rendíti meg az a tény sem, hogy az antropológusok olvasatai is különböznek egymástól. Mivel azt vallja, hogy a szimbólumok „nyitottak”, nem állíthatja (s nem is állítja), hogy bárkinek is sikerülhetne *valamennyi* jelentésüket előhívni. De azt feltételezi, hogy az antropológus, a különböző résztvevők eltérő véleményeire és a rendszer egészére rálátva lehetőségei szerint sokkal több olvasatot képes feltárni, és ebben (és persze csak ebben) az értelemben jóval közelebb kerül az objektivitáshoz.

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

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

Mint általában azokat, akik a konkrét *hic et nunc* vizsgálatán túl megpróbálnak a konkrétból (például archaikus kultúrák vizsgálatából) általános következtetéseket levonni, „kritikusai azzal vádolták, hogy elmos bizonyos fontos határokat az egyszerű és a bonyolult társadalmak között”⁷². Láttuk, ezt a kritikát Mary Douglas is megkapta. (Ami Turnert illeti, ő sokszor valóban azt emeli ki, ami közös a különböző társadalmakban – és amit kiemel az igaz –, az kétségtelen viszont, hogy jelezni kell a különbségeket is. Mások viszont éppen a specifikumok, olykor partikuláris specifikumok túlhangsúlyozásának „vétkében” marasztalhatók el. Minden ilyen esetben azonban véleményünk szerint a szintézis az

⁷⁰ Lásd Turner, (1967).

⁷¹ Turner a résztvevők szimbólumfejtését „szövegmagyarázati jelentésként (exegetical)”, a szimbólumok megfigyelt használatát (például a rítusokban) „működési jelentésként (operational)”, a többi szimbólumhoz viszonyított, az egész rendszerre rálátni próbáló olvasatokat „helyzeti jelentésként (positional)” különíti el. S ez utóbbiakat tekinti az antropológus adekvát olvasatának, s egyben a „leglényegibb” olvasatnak. (Turner, Id. mű)

⁷² Abrahams, in Turner, 2002, p. 13. Geertz hasonló okokból bírálja a Turner által gyakran alkalmazott dráma-analógiát: a különböző jelenségek egyetlen ilyen analógiával való értelmezése sematizál. (Lásd Geertz, 1994, p. 277).

optimális álláspont, hiszen bármely kultúrának a másokkal közös vonásai és a specifikumai egyaránt fontosak).⁷³

Clifford Geertz

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

„A jelentéseket (...) csak szimbólumok 'tárolhatják': a kereszt, a félhold, a tollas kígyó. Azok számára, akik fogékonyak rájuk, e vallási szimbólumok – a rituális cselekményben vagy a mítosz utalásaiban megelevenítve – magukba sűrítik, ami tudható a világról, a világból eredő érzelmeket, és azt, hogy hogyan kell a benne élőknek cselekednie. A szent szimbólumok ilyenformán az ontológiát és a kozmológiát kötik össze az esztétikával és morállal: különleges erejük abból származik, hogy látszólag képesek a tényeket az értékekkel a legmélyebb szinten azonosítani, s azt, ami egyébként tiszta létező, átfogó, normatív jelentőséggel felruházni, (...) s ha elméletileg elképzelhető is, hogy egy nép képes legyen bármiféle metafizikai vonatkozástól független, autonóm értékrendszerrel, ontológia nélküli etikát alkotni, a gyakorlatban még nem bukkantunk ilyen népre.”⁷⁴

„A szakrális szimbólumoknak az a szerepük, hogy szintetizálják egy nép *ethosát* – életük minőségét, jellegét és színezetét, morális és esztétikai stílusát és módját, *világnézetüket* – azt a képet, amelyet a pusztán valóságban létező dolgokról fenntartanak, a rendről vallott legátfogóbb elképzeléseiket. A vallásos hitben és gyakorlatban egy csoport *ethosza* úgy válik intellektuálisan elfogadhatóvá, hogy egy olyan életmódot képvisel, amely megfelelően alkalmazkodik a világkép által leírt dolgok tényleges helyzetéhez, egy világkép pedig úgy válik

⁷³ Mint ahogy érdemes azt a nézőpont-különbséget is, ami Turner és a marxizmus között van, szintézisbe fordítani. A fejlődést ha nem is annyira szkeptikusan szemléli, mint Douglas, Turner is inkább pulzáló, a két mozgatóelv küzdelmének és hullámszásának látja, s ha meg tudja is magyarázni, azt, hogy hogyan, s közvetlenül miért változnak az egyes társadalmak, arra nem ad választ, hogy mikor miért változnak éppen ebbe vagy éppen abba az irányba. Ehhez a marxizmus egyes gondolatmenetei megalapozottabb fogódzókat nyújthatnak. Turner viszont teljesen jogosan figyelmezteti a marxistákat, hogy a *communitas/struktúra* kettősség miatt nincs (és nem is lehet) ideális társadalom, mindig számolni kell mindkettővel, és a Marxhoz hasonló messianisztikus elképzelések életképtelenek mindaddig, amíg a *communitas*-elvek mellé – itt Turner véleménye megint párhuzamos Douglaséval -- ki nem dolgozzák az azokkal együttműködni képes struktúrákat is.

⁷⁴ Geertz, 1994, p. 6.

érzelmileg meggyőzővé, ha a dolgok valóságos helyzetének olyan képeként mutatják be, amely különösen jól rendezett módon illeszkedik az adott életmódhoz”.⁷⁵

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

„az ethosz és a világbép, az elfogadott életstílus és a valóság feltételezett struktúrája között egy olyan egyszerűnek és alapvetőnek vélt összhang tételeződik, amelynek nyomán az egyik kiegészíti a másikat, s kölcsönösen jelentéssel ruházzák fel egymást. (...) az az elképzelés, hogy az élet akkor nyeri el igazi értelmét, amikor sikerül az emberi cselekvést a kozmikus arányokkal összehangolni, világszerte vallott gondolat.”⁷⁶

„A *rasa*, mondta az egyik legárnyaltabban fogalmazó adatközlőm, azonos az étellel: mindennek, ami él, *rasája* van, s minden, aminek *rasája* van, él. Hogy ezt a mondatot pontosan fordíthassuk, kétszer kell nekirugaszkodnunk: minden, ami él, érez, s minden, a mi érez, él; illetve: mindennek, ami él, jelentése van, s minden, aminek jelentése van, él. (...) Minthogy 'érzés' és 'jelentés' végső soron egyek, a *szubjektíven* megélt végső vallási tapasztalat megegyezik az *objektíven* felfogott végső vallási igazsággal, ezért a belső érzékenység empirikus elemzése révén eljuthatunk a külső valóság metafizikus megértéséhez is.”⁷⁷

Tanulmányunk első részében idéztük már az amerikai antropológus Weber-parafrázist: „Max Weberrel együtt úgy vélem, hogy az ember a jelentések maga szötte hálójában függő állat. A kultúrát tekintem ennek a hálónak”.⁷⁸ Mivel ez a „háló” a szimbólumokon alapszik, némely megfogalmazásában hasonló jelleget tulajdonít nekik, mint a *géneknek* a szervezet felépítésében illetve reprodukciójában.

„Az ember alkotta szimbolikus rendszerek közösek, konvencionálisak, rendezettek és valóban tanultak; egy olyan jelentésteli szerkezetet biztosítanak az emberek számára, amely eligazításul szolgál egymás, az őket körülvevő világ és önmaguk vonatkozásában. Egyszerre terméke és oka a társadalmi interakciónak; úgy viszonyul a társadalmi élet folyamatához, mint a számítógép programja a gép működéséhez, mint a génspirál a szervezet fejlődéséhez, mint a tervrajz a

⁷⁵ Geertz, Id. mű, p. 65.

⁷⁶ A szimbólumok poliszemiáját sűrítettségük hordja magában, a kozmikus és emberi összefüggések ember által létrehozott leképezései. Így lesznek az egyes szimbolikus elemek – mint például a kör – egyszerre térnek, időnek, különböző társadalmi tényezőknek, és viszonylatoknak (a kör esetében például a menedéknek) a jelzései. „A kör és a szabálytalan formák, a nap és a kő, a menedék és a harc fogalompárjainak ellentétes tagjai egymástól élesen elváló osztályokba sorolhatóak, s különféle esztétikai, morális és ontológiai jelentőséggel telítődnek. Az előbbi kifejtő jellegű megfogalmazás persze nem jellemző: az oglalák többsége számára a kör, akár a természetben szemlélik, akár bőlénybőrre festik, vagy a naptánc során jelenítik meg, minden alkalommal *egységében felfogott*, {Kiem.:K.Á.-K.G} sugárzó szimbólum, amelynek jelentését intuitíven érzékelik, nem pedig tudatosan értelmezik. A szent kör, e morális jelentőséggel felruházott természeti forma eszméje minduntalan új jelentéseket hoz létre, ahogyan az oglalák saját világukra alkalmazzák; folytonosan összeköt egymással olyan dolgokat, amelyek máskülönben különállónak, s különállásukban érthetetlennek tűnnének. Az emberi test és fatörzs, a hold és a pajzs, a *tipi* és a sátortábor kör formája magukat ezeket a dolgokat homályosan végiggondolt, de intenzíven átélt jelentőséggel ruházza fel.” (Geertz, Id. mű, p. 7.)

⁷⁷ Geertz, Id. mű, p. 14.

⁷⁸ Geertz, Id. mű, p. 172.

hídépítéshez, mint a hangszerelés a szimfónia előadásához, vagy válasszunk egy egyszerű analógiát, a recept a sütemény megsütéséhez – így a szimbólumrendszer az az információforrás, amely egy mérhető mértékig alakot, irányt, sajátosságot biztosít, miközben körülírja a tevékenység szakadatlanul zajló folyamatát”.⁷⁹

„Az emberi gondolkodás lényege a szerkezeti megegyezés értékelése egy bizonyos folyamat, cselekedet, kapcsolat, lény, vagy bármi más, illetve egy másik között, amelyhez az előbbi programként szolgál, úgy, hogy a program a programozott dolog reprezentációjának, koncepciójának vagy szimbólumának tekinthető.”⁸⁰

„ezek az információ külsődleges formái. A 'külsődleges' alatt csupán azt értem, hogy – a génektől eltérően – az egyed szervezetének határain kívül léteznek, a közös megegyezések interszubjektív világában, amelyben minden emberi individuum megszületik, saját pályáját megéli, és amely fennmarad a haláluk után is. Az 'információforrások' alatt pedig csupán azt értem, hogy – úgy, mint a gének – olyan lenyomatot vagy sablont hordoznak, amelyek nyomán rajtuk kívül álló folyamatok meghatározott formát nyerhetnek”⁸¹.

Mindezzel látszólag Dawkins „mém”-fogalmához kerül közel, de Dawkinsszal ellentétben ő az analógiát tökéletlennek tartja, (talán azért, mert nem osztja Dukheim gondolatát az egyénektől független társadalmi alanyról, hiszen a hasonlat akkor lenne végigvihető, ha a szimbólumokat ezen társadalmi alany „génjeinek” tekintenénk). Geertz mindenképpen hangsúlyozza a különbségeket is.⁸² Ezek közül a legfontosabb a szimbólum *tudásközvetítő, megismerő* funkciója.

„A génektől és más nem szimbolikus információforrásoktól eltérően, amelyek csak a valóság 'számára' szolgáló, de nem a valóság-'nak' a modelljei, a kulturális minták egy alapvetően kettős aspektussal rendelkeznek: jelentést, azaz objektív elméleti formát kölcsönöznek a társadalmi és pszichológiai valóságnak úgy, hogy magukat ehhez alakítják, a valóságot pedig magukhoz.”⁸³

„a legfontosabb tulajdonunk mindig azokból a szimbólumokból áll, melyek *eligazítanak* minket a természetben, a földön, a társadalomban és abban, amit éppen teszünk: világnézetünk és életszemléletünk szimbólumaiból”⁸⁴.

Geertz azonban a szimbólumokba sűrített tartalmaknál sokkal inkább *a szimbólumok használóit* próbálja a használt szimbólumokból megismerni és megérteni. Az össztársadalmi folyamatoknál jobban érdeklik a konkrét *helyzetek*, a konkrét szimbólumhasználó egyének és közösségek *tudatának működései, attitűdjeinek kifejezései*. Hogy *ebben* milyen szerepet játszanak a szimbólumok⁸⁵. (Már csak azért is, mert azokat a túlhajtottan materialista

⁷⁹ Geertz, Id. mű, pp 121-122.

⁸⁰ Geertz, Id. mű, p. 70.

⁸¹ Geertz, Id. mű, p. 68.

⁸² Lásd Geertz, Id. mű, p. 121 is.

⁸³ Geertz, Id. mű, p. 69.

⁸⁴ Geertz, Id. mű, p. 76.

⁸⁵ A művészetek elemzésének lehetőségei kapcsán írja: „A szemiotikának, hogy használható legyen a művészet tanulmányozásában, túl kell lépnie a jeleknek, mint a kommunikáció eszközeinek, *megfejtendő kódoknak* a felfogásán, s gondolkodásformáknak, *értelmezendő kifejezőmódoknak* kell felfognia őket. Nem valami új titkosírásra van szükségünk, főleg ha az egy előző kódrendszert egy kevésbé érthetővel vált fel, hanem új

értelmezéseket, amelyek minden tudatműködést társadalmi viszonyokra és azokból következő érdekekre próbálnak visszavezetni, jogosan látja nagyon egyoldalúaknak, s ezzel a valós viszonyokat meghamisítóknak).⁸⁶

„a szimbólumok, Kenneth Burke kifejezésével élve, a helyzetek megragadásának eszközei.”⁸⁷

„Tökéletesen értelmetlen a vég nélküli, mert befejezhetetlen vita az antropológiában arról, hogy 'szubjektív' vagy 'objektív'-e a kultúra (...). A kérdésnek arra kell vonatkoznia, hogy mit jelentenek, mit fejeznek ki előfordulásukkal és közreműködésük révén: nevetségességet vagy kihívást, iróniát vagy dühöt, sznobizmust vagy büszkeséget.”⁸⁸

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

„Aprólékosan kidolgozott beavatási rítusok, mint az ausztráliai őslakosoknál, bonyolult filozófiai történetek, mint a maoriknál, drámai sámánszertartások, mint az eszkimóknál, kegyetlen emberáldozatok, mint az aztékoknál, extatikus gyógyítási szertartások, mint a navahóknál, dúsgazdag közös étkezések, mint egyes polinéziai csoportoknál – mindezek és még sok más szimbólum egy-egy nép számára a legerőteljesebb összefoglalását jelentik mindannak a tudásnak, amit az életről szereztek.”⁸⁹

Ezért tudhatja – megtalálva az adott kultúra szimbólum-kulcsát – egy „mély játék” „sűrű leírásával” megragadni⁹⁰ például a bali kakasviadalban, annak különböző jelentés-síkjaiban a bali kultúra ebbe a rítusba sűrített lényegi jellegzetességeit.

„Pszichológiai szempontból a kakasviadal az ideális, démoni, inkább nárcisztikus férfi ének, szociológiai szempontból pedig a feszültségek komplex együttesének aiszóposzi

diagnózisokra, olyan tudományra, amely meg tudja fejteni a dolgoknak az őket körülvevő élet számára felmutatott jelentését.” (Geertz, Id. mű, p. 267. Kiem.: K.Á. – K. G.). Másutt ezt írja: „a legnépszerűbbé az az irányzat vált, amely a társadalmi életet szimbólumok (jelek, képek, *signifiants*, *Darstellungen*... stb. – a terminológia más és más) rendezett egységeként fogja fel, s mely szerint e szimbólumok jelentését (értelmét, lényegét, *signification*ját, *Bedeutung*ját) kell először megértenünk, hogy azután az egész társadalmi szervezetet megérthessük és alapelveit megfogalmazzhassuk. (...) Az interpretív magyarázat – amely a magyarázat egyik válfaja, nem pusztán lázas szóértelmezés – arra fordítja figyelmét, hogy *mit jelentenek az intézmények, cselekedetek, képzetek, kijelentések, alkalmak, szokások*, azaz a társadalomtudományok szokásos vizsgálati tárgyai, *azok számára*, akikhez tartoznak ezek az intézmények, cselekedetek, szokások, stb.” (Geertz, Id. mű, pp. 270-271. Kiem.: K. Á. – K. G.)

⁸⁶ „A társadalomnak olyan harctérként való feltüntetése, melyen elveknek álcázott érdekek ütköznek, eltereli a figyelmet az ideológiák társadalmi kategóriáikat meghatározó (vagy összezavaró), a társadalmi elvárásokat stabilizáló (vagy gyengítő), a társadalmi normákat fenntartó (vagy aláásó), a társadalmi feszültségeket enyhítő (vagy erősítő) szerepéről”. (Geertz, Id. mű, pp 31-32).

⁸⁷ Geertz, Id. mű, p. 20. *Kenneth Burke* egyébként a szimbolikus antropológia minden jelentős alakja számára hivatkozási alap, valamennyiükre hatott, amennyiben így vagy úgy mindannyian a *szimbolikus akciókra* koncentrálnak.

⁸⁸ Geertz, Id. mű, p. 177.

⁸⁹ Geertz, Id. mű, p. 11.

⁹⁰ Az antropológus lehetőségeit másutt úgy fogalmazza meg, hogy rendhagyó eseteken keresztül tud ismerős eseteket más, új kontextusba helyezni... (Geertz, Id. mű, p. 221). Voltaképpen tehát az ő értelmezésében az antropológusnak magának is lényegében azt kell tennie, ami a szimbolizáció folyamatában történik.

reprezentációja. (...) A kakas az ember lelki formájának állati tükréként helyettesítheti ugyan gazdája lelki egyéniségét, a kakasviadal azonban inkább a társadalmi mátrix szimulációja (pontosabban: annak szánják). (...) Presztízskérdés, hogy (...) a csoporttudatot megerősítsék, védjék, celebrálják, igazolják (...) s valószínűleg ez a társadalom mozgatórugója.”⁹¹

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

A neves művészettörténészre, Baxandallra hivatkozva fejti ki: „A különböző festők ugyan a kor érzékenységének különféle oldalaira játszottak rá, ám a vallásos prédikáció moralizálása, a társasági tánc ünnepélyessége, a kereskedelmi 'akózás' agyafúrtsága és a latin szónoklatlan pompája együttesen hozták létre azt, ami a festő valódi médiuma: közönségének azt a képességét, hogy jelentéseket lásson festményeiben”.⁹²

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

„A metafora ereje az általa szimbolikus módon egységes konceptuális keretbe kényszerített diszharmonikus jelentések interakciójában, és abban a mértékben rejlik, ahogyan ez a kényszerítés sikeresen legyőzi azt a pszichikai ellenállást, amelyet ez a szemantikai feszültség mindenkiben, aki a metafora észlelésére képes, létrehoz.”⁹³

Másrészt azt hangsúlyozza, hogy a metaforát alapvetően meghatározza, hogy *mely vonás* alapján metaforizálunk⁹⁴. (Már Turnernél láthattuk, hogy ennek milyen fontos szerepe van a mindig poliszémikus szimbólumok aktuális olvasatainak, használatmódjának létrejöttében):

„ha a medvék ama tulajdonsága, hogy mindenevők, hangsúlyosabban jellemeznék őket, mint vaskos esetlenségük, akkor ha egy férfit 'öreg medvének' titulálunk, az nem azt jelentené, hogy faragatlan, hanem azt, hogy ízlése (taste) általános jellegű”⁹⁵.

Geertz talán a legnagyobb hatást azzal gyakorolta a huszadik század végének antropológiájára, hogy – mint a 85. lábjegyzetben idéztük – azt keresi, mit jelentenek a különböző gyakorlatok (s az ezek lényegét magukba sűrítő szimbólumok) *azok számára*, akik

⁹¹ Geertz, Id. mű, p. 151.

⁹² Geertz, Id. mű, pp. 254-255.

⁹³ Geertz, Id. mű, p. 40.

⁹⁴ A metafora mellett persze az irodalomtudomány és művészetfilozófia termékenyítő hatásaira mindig is támaszkodó Geertz a szimbolizáció számos más (stilisztikai) eszközét is felsorolja. Például: metonímia, hiperbola, miózis, szinekdoché, oximoron, perszifikáció, stb. (Geertz, Id. mű, p. 42, 30. lábjegyzet.). Egyébként a metaforizációt nemcsak a vizsgált kultúrákban, hanem a társadalomtudományok ön-megalapozásában is észreveszi. Érdekes megállapítása, hogy míg korábban a társadalomtudományok „tudományosságát” a munka világában próbálták gyökereztetni, és ezért a fizika szemléletmódjára próbáltak támaszkodni, a hangsúly később (a fogyasztói társadalomban) a szabadidőre tevődött át, s ennek megfelelően új szemléleti támaszul olyan elméletek kínáltak, amelyek a játék-, a dráma- vagy a szöveg-elemzések analógiáit próbálták alkalmazni a társadalomkutatásban. Ezek mindegyikében leegyszerűsítést lát, ugyanakkor fontosnak tartja azt a (kognitivistá, és a nyelvfilozófia és a komputerizáció térhódításával is összefüggő) fordulatot, amely a társadalmi viszonyoknak és azok mozgatórugóinak elemzése felől a gondolkodás vizsgálata felé fordult. (Geertz, Id. mű, pp. 268-285)

⁹⁵ Geertz, Id. mű, p. 41.

használják őket. E gondolat abba (a dogmatikus szélsőségei miatt) Turner által bírált vonulatba illeszkedik, amely – s ez nem Geertzre, csak a dogmatikus szélsőségekre vonatkozik – abszolutizálja az adatközlők nézőpontját, s *csak azt* tartja autentikusnak⁹⁶. Geertz egyáltalán nem ezt mondja. Egyrészt felveti azt a – XX. század végén az antropológiában szintén nagy karriert befutó -- agnosztikus gondolatot, hogy:

„amit adatainknak nevezünk, azok valójában a mi konstrukcióink más embereknek azzal kapcsolatos konstrukcióiról, hogy ők és honfitársaik mit terveznek, mert annak legnagyobb részét, amire az adott esemény, szertartás, szokás, eszme vagy akármi más megértéséhez szükség van, mint háttérinformációt sejtetjük, mielőtt még közvetlenül magát a dolgot vizsgálánánk.”⁹⁷

Másrészt viszont ebből nem azt a következtetést vonja le, hogy tehát egy megfigyelt kultúra autentikus megismerése lehetetlen. Számára éppen azért fontos annak vizsgálata, hogy a használók számára mit jelentenek az egyes jelenségek (s ezeken belül a szimbólumok), mert feltételezi, hogy ez (tudniillik az, ahogyan az adatközlők látják világukat): *objektív valóság*, éppoly objektív léte van, – miként sokat idézett hasonlatában írja – mint (megannyi szubjektív előadói és hallgatói értelmezése mögött) egy Beethoven vonósnehéyesnek.⁹⁸ Ennek objektivitását nem az adja, hogy a gondolati struktúrák „mögött” társadalmi viszonyok vannak; a gondolati struktúrák a fent jelzett módon maguk objektívek, s a kutatónak erre az objektivitásra, a gondolati struktúrák objektivitására kell koncentrálnia⁹⁹.

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

⁹⁶ Ezen az alapon cáfolják mondjuk az osztályelméletet azzal, hogy például a kapitalista társadalmakban a szociológiailag a „munkások” kategóriájába soroltak jelentős része nem tekinti magát egy osztályviszony részének. (Nem jó azt éreznie, hogy ő kizsákmányolt, s ezért nem is így határozza meg magát, s például örömet, büszkeséget keres/talál az elidegenedett munkában is). Tehát más szimbolikát alkalmaz saját helyzetére, mint a rendszerkritikus, aki az osztályviszonyt megfogalmazza. Ez azonban nem *cáfolja* a rendszerkritikus igazát, s még csak az sem mondható, hogy eltérő nézőpontjával semlegesíti, (csak módosítja, finomítja azzal a felismeréssel, hogy az osztályviszony korántsem tudatosul szükségképpen). Mindkét álláspontnak megvan az (egymáshoz illeszthető) igazsága.

⁹⁷ Geertz, Id. mű, p. 176.

⁹⁸ Lásd Geertz, Id. mű, p. 179.

⁹⁹ „mivel a gondolkodás (...) a különböző közösségekben fellelhető szimbolikus formák (nyelv, művészet, mítosz, elmélet, rituálé, technológia, jog és a pedánsak által józan észnek nevezett, irányelvekből, receptekből, előítéletekből és hihető történetekből álló halmaz) csereberéjén alapszik, e formák és közösségek elemzése a gondolkodás értelmezésének alapfeltétele kell legyen, s nem pedig másodlagos dolog. A tudás szociológiája (...) nem azt jelenti, hogy különböző tudatformákat különböző társadalmi szervezetekhez párosítunk, tetszés szerinti nyilatkozat húzogatva a második halmaz pontjaitól az első felé. (...) Ehelyett magának a megismerésnek, az érzésnek, a motivációnak, az érzékelésnek, a képzeletnek, az emlékezetnek, stb. és közvetlenül a társadalmi viszonyoknak a megértéséről van szó.” (Geertz, 1994, p. 292.)

háta mögötti kontextusban kerül szembe velük (...) ahhoz, hogy a nagybetű eltűnjön belőlük.”¹⁰⁰

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

Ha Geertz életművéről van szó, nem lehet kihagyni azt sem, hogy a *relativizmus és anti-relativizmus* vitájában is központi szerep volt az övé. Már az eddigi idézetek is mutatták, hogy az amerikai antropológust erősen foglalkoztatta a kulturális antropológia azon alapkérdése, hogy vajon a kultúrafüggőség hangsúlyozása (ami e tudomány alapja) azt jelenti-e, hogy nincs olyan emberi jelenség, ami ne lenne relatív, amelynek igazsága ne lenne „nézőpont kérdése”. E relativizmus ugyanis erős támaszt jelent minden dogmatizmus, minden monolit rendszer, minden kizárólagosságra törő ideológia és etnocentrizmus ellenében, ám – s ez az antirelativizmus fő érve – következetes érvényesítése bármiféle érték képviselését, minőségi különbségek feltételezését is megnehezíti. Teljesen jogos a törvény kultúráját és a bűnözők kultúráját két *külön kultúraként* elemezni, (ez biztosítja, hogy a törvényt ne lehessen úgy alkalmazni, hogy az a törvény alá vetettek alapvető emberi jogait kétségbe vonja, kizárja őket az „emberi” köréből), ám ez nem védi meg törvény kultúráját követőket a bűnözőktől, (mert nem ad alapot a nem-relatív, minőségi különbségtevésre Jó és Rossz között). Geertz a maga korában a nagyobb veszélynek az etnocentrizmus, a dogmatizmus zsarnokságát ítélve, fellépett az anti-relativizmus ellen. Úgy látta, hogy a nagyobb veszélyt az antirelativisták etnocentrizmusa jelenti (ezt ő vitacikkében „provincializmus”-nak nevezte)¹⁰¹. Hogy mindezt írásunk fő témájához kapcsoljuk: a szimbólum poliszémiája is a relativista álláspontot erősíti, hiszen a különböző olvasatok valóban relatívvá tesznek bármely szimbólum-közvetítette igazságot. Az anti-relativisták azonban joggal vetik fel, hogy ha minden relatív, akkor a relativizmus is az. A relativizmus megkérdőjelezi a „történelmi haladást” (hiszen az igazságok relativitása az időben is érvényes), s nemcsak a zsarnokságok igazát teszi viszonylagossá, hanem a zsarnokságok ellen küzdőket is, s ezzel maga is hozzájárul ahhoz, hogy az emberiség számára káros állapotokat ne lehessen *meghaladni*.¹⁰² Ha az anti-relativisták „etnocentrikusak”, Bourdieu a relativisták álláspontjáról mutatja ki, hogy az nem az etnocentrizmus ellentétét, hanem csak egy „fordított etnocentrizmust” képvisel¹⁰³, ugyanis maga az a kultúra-fogalom, amellyel az antropológia él, egy hosszú történelmi *fejlődési* folyamat eredménye, s az az „egyenjogság”, amelyet Geertz is tulajdonít a különböző kultúráknak csak ennek a fejlettebb nézőpontnak a talaján létezik, így visszavetítve a korábbi kultúrákra, az anti-relativista lényegében saját kora társadalmi viszonyait tulajdonítja olyan társadalmaknak, amelyekre ezek nem jellemzőek. A szimbólum vonatkozásában ez az álláspont azt fordíthatja a Geertz-i érvekkel szembe, hogy igaz, hogy a szimbólumnak sok

¹⁰⁰ Geertz, Id. mű, pp 188-189.

¹⁰¹ Geertz, Id. mű, p 309. A nyolcvanas években publikált cikke jól illeszkedett a liberalizmus éppen akkor felerősödő hullámába, így hosszú időre a kulturális antropológusok egyik hivatkozási alapjává vált.

¹⁰² Geertz például

¹⁰³ Bourdieu, 1978, p. 179. Az anti-antirelativizmus bírálatáról lásd még pl. Levi in: Sebők, 2000, pp. 136-137.

olvasata lehetséges, de a jó szimbólum egyúttal világmegismerés is lévén, tartalmaz „abszolút” törvényeket is. (Ezért például a művészet „igazsága” és a giccs „igazsága” semmiképpen sem egyenértékesíthető, az utóbbi egészen egyszerűen *nem* lévén igazság). Úgy gondoljuk, hogy ebben az esetben is a két szélső álláspont összeegyeztetése, szintézise lehet a leggyümölcsözőbb. Ha elfogadjuk, hogy senki sincs az abszolút igazság, a tökéletesség birtokában, ebből még nem következik, hogy emberi magatartások, állítások, emberi megnyilvánulások között ne lennének érték-különbségek¹⁰⁴. Geertz maga is hangsúlyozza, hogy neki is vannak értékpreferenciái, és amit képvisel, az nem vádolható *minden érték* kikezdésével. De Geertz csak úgy tudja összeegyeztetni azt a tényt, hogy vannak meggyőződései, azzal, hogy ezek, mint bármely vélemény, relatívak, hogy az igazságot *bizonytalannak* tartja (megfogalmazásai nagy része ide konkludál). Pedig attól, hogy egy igazság (ha valóban igazság) nem a *teljes* igazság, még nem megkérdőjelezhető igazság, hanem egy magasabb igazság *része*. A dilemma feloldását, a mindenkori különböző nézőpontok olyan szintézise jelentheti, amelyben sem az nem érvényesül, hogy *csak az egyik* álláspont érvei helyesek, sem az, hogy *nincsenek* közös emberi értékek, hanem annak kidolgozása, hogy miképpen lehet a különbözőket úgy szintetizálni, hogy egyiknek se kelljen feladnia (nem azt, *ahogy látja* a dolgokat, hanem) azt, *amiért az fontos* a számára. Ehhez egyébként – Habermas kommunikatív cselekvés-elméletéhez hasonló formában Geertz is eljut:

„A kulturális élet integrálását úgy lehet megoldani, hogy lehetővé tesszük a különböző világokban élő emberek számára, hogy őszinte és kölcsönös hatást gyakoroljanak egymásra. Ha igaz az, hogy mindaddig, amíg általános tudatról beszélünk, az számtalan, nem mindenben összeegyeztethető nézet rendszertelen halmazán belüli kölcsönhatást takar, akkor e tudat ereje azon múlik, hogy megteremtjük-e a kölcsönhatáshoz szükséges feltételeket.”¹⁰⁵

A Geertz álláspontját érő másirányú kritikák felvetik, hogy a „sűrű leírás” túlságosan nagy teret nyit az *értelmezőnek*. (Giovanni Levi James Clifford-ot idézi, miszerint „Az értelmező hatalma ilyenformán végtelenné és összemérhetetlenné válik, és kicsúszik a cáfolhatóság alól”).¹⁰⁶ E kritikákkal nem értünk egyet. Mint többször hangsúlyoztuk, a szimbólumok nyitott természetük folytán az olvasatok sokaságát engedik meg, és ezen olvasatoknak egyáltalán nem cáfolniuk kell egymást (a popperi eszmény szerint), hanem megtűrni egymás igazságát maguk mellett, mert éppen együttesükben közelíthetnek leginkább az eredeti szimbólumban rejlő „igazsághoz”.

¹⁰⁴ Azt mindig meg lehet határozni, hogy valami *milyen szempontból* értékesebb, fejlettebb, stb.. Azért mert egy számán anatómiai-fiziológiai igazsága szűkebb, mint egy modern orvosé, még nem biztos, hogy kevésbé hatékonyan gyógyít (ha más dolgokban – például a lelki tényezők figyelembevételében -- nagyobb igazsága van); azért mert egy társadalom civilizatorikus eszközei fejletlenebbek, a társadalom még lehet harmonikusabb, ha a civilizatorikusan fejlettebb társadalomnak gyengébbek az integrációs mechanizmusai. Tehát álláspontunk szerint igenis lehet a különböző kultúrafüggő nézőpontokat, jelenségeket egymással összehasonlítani, és közöttük mértékkülönbségeket meghatározni, (és kell is, nem megelégedve azzal a semmitmondó állítással, hogy az egyes kultúrák „mások”), de mindig szigorúan meghatározva, hogy a mértékkülönbséget *milyen szempontból* feltételezzük.

¹⁰⁵ Geertz, Id. mű, p. 301.

¹⁰⁶ Levi, in Sebők, 2000, p. 132

Raymond Firth

Raymond William Firth a szimbolikus antropológia leginkább szintetizáló hajlamú képviselője. Neki köszönhetjük a szimbolikus gondolkodás kutatástörténetének legátfogóbb áttekintését¹⁰⁷. Az új-zélandi brit tudós a problémátörténet nagyon alapos, szisztematikus, józan-kiegyensúlyozott és ugyanakkor kritikus szemléletű áttekintője. (E tekintetben talán csupán az okozhat hiányérzetet, hogy néha kritikussága miatt nem integrál eléggé egyébként jogos, de az övétől eltérő szempontokat). Alapkérdése a szimbolizációval kapcsolatban egyébként ugyanaz, mint a miénk:

„What is the nature of the symbolizing process as a mode of thinking?”¹⁰⁸

Szimbólum-definícióit az első részben már idéztük, ezért itt nem ismételnénk meg: lényegük, hogy a szimbólum valami más helyett áll, lényege nem önmagában, hanem viszonyokban van, amelyekkel összeköti az absztraktot a konkrétal, a partikulárist az általánossal, a dolgot az azt meghatározó körülményekkel, s mindezt magas fokú emocionális töltéssel teszi¹⁰⁹. Ő is megkülönbözteti a szimbólumok szűkebb és tágabb értelmét.¹¹⁰ Mint kulturális antropológus, elsősorban természetesen a szimbolizáció *antropológiai* kutatása iránt érdeklődik, ennek sajátos nézőpontját próbálja meghatározni.

„What came to distinguish the anthropological treatment of symbols from that in theology, art or philosophy, especially, was the cool analytical treatment of a wide range of comparative instances specifically sought for their coverage of institutionalized variation, particularly from fields of magic and religion outside ordinary Western knowledge. Then and later, major anthropological interest was in identifying objects or actions as symbolic, not literal, explaining what they meant, and looking for systematic ways in which such symbols were formed or transformed.”¹¹¹

„In the anthropological field, the social dimension of symbols continued to be developed on a more systematic basis. In opposition, overt or implied, both to the romantically-oriented study of specific symbols as universal types of imagery, and to the neutralist study of symbols as abstractions, was the interest in symbolic behaviour of a more pronounced institutional kind, and with a more specific cultural definition”.¹¹²

S épp ezen az alapon jelzi a nem-antropológiai megközelítések korlátait. Peirce modelljével szemben felveti, hogy az nem dolgozza ki eléggé a szimbólum szociális vonatkozásait. (Nem ad választ arra,

¹⁰⁷ Firth, 1973.

¹⁰⁸ Firth, Id. mű, pp 166-167.

¹⁰⁹ Firth, Id. mű, pp. 15-16, p. 18.

¹¹⁰ Firth, Id. mű, pp. 168-169

¹¹¹ Firth, Id. mű, p. 92.

¹¹² Firth, Id. mű, p. 108. Másutt (is) azt emeli ki, hogy az antropológiai megközelítés mindig *összehasonlító, megfigyelésen alapuló, funkcionista, és viszonylag semleges*. (Firth, Id. mű, p. 25).

hogya ha Peirce feltételezése szerint a szimbólum valóban „önkényes”, akkor hogyan jön létre a „megegyezés”, a szimbólumok közös használata?) Piaget-t is azzal bírálja, hogy modelljében nem választja el eléggé az individuálist a társadalmitól, s így a fenti kérdésre ő sem ad megnyugtató választ. Nem tartja elegendőnek, hogy ha az érdekelvén bennünket, hogy „hogyan képezünk szimbólumokat”, ennek csak logikai, pszichológiai összetevőire figyelünk, s arra nem, hogy a szimbólumok miképpen ragadnak meg társadalmi viszonylatokat. (A szimbólum *társadalmi összefüggéseire* fordított figyelem a szimbolikus antropológiai iskola minden jeles képviselőjének közös elkötelezettsége). Ezzel függ össze az is, hogy a szimbólumnak nem csak jel-funkciójára figyel, hanem emocionális, (a közösséggel is összekötő) jelentőségére is.

Amikor Susanne K. Langer-t idézi, aki jel és szimbólum különbségét úgy definiálja, hogy a jel a *megfigyelést*, a szimbólum az *értelmezést* segíti, Firth ehhez is hozzáteszi, hogy: „ami összefonódik az érzelmivel”.¹¹³ Firth megpróbálja a maga (és a kulturális antropológia) számára értelmezni a Peirce-i kategóriákat is.

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

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

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

Szimbólum (jelkép): „ahol a jelnek bonyolult asszociációsora van, gyakran érzelmi természetű, és nehéz (egyesek szerint talán lehetetlen) leírni más terminusokban, mint a részleges reprezentálás. A jelentésben az egyéni és társadalmi felépítés jellege megjelölhető, s így a szemlélőnek nem tűnhet fel a jelképnek a tárgyhoz való hasonlósága és a kapcsolattulajdonítás önkényesnek tűnhet”.¹¹⁴ (Ebben az értelemben – de egyébként is¹¹⁵ – az ikon *a szimbólum olyan alesetének* látszik, amelyben a tárgyhoz való hasonlóság nem „tűnik önkényesnek”)¹¹⁶.

¹¹³ Jel és szimbólum különbségének érzékeltetésére Firth a piros/vörös zászló példáját mutatja be, amely az úthiba jelzésként: jel, de ha a barikádra viszik: szimbólum, (bár könnyen lehet, hogy mind a két esetben *ugyanazt* a zászlót használják). A felszálló füst – írja ugyanott – a főzés jele, de a rítusban egészen más jelentésű szimbólummá válik. (Firth, *Id. mű.*, p. 65). Persze a kettő közt nincsen éles határ: a tengerészeti zászlójelek esetében – teszi hozzá a fentiekhez -- például kérdéses, hogy azok jelek-e vagy szimbólumok? Firth Langerrel szemben egyébként azt hozza fel, hogy a filozófusnál hiányzik annak megállapítása, hogy miért éppen az általa elkülönített jelfajták emelkednek ki a lehetséges logikai viszonyokból? Az összekapcsolás eszközei közül itt említésre kerül a hasonlóság, (amikor valamely absztrakt minőség közös két dolog között); a metafora (ezt *implicit* idea-transzfernek nevezi, a metafora *helyettesíti* egyiket a másikkal); az embléma (ami az idea néhány múltbeli asszociációjára épít), a kép (megjeleníti a minőségek egy csoportját); az allegória (rögzült metafora). Mindegyikben megvan a kapcsolat jel és jelölt között. A szimbólum pedig mindezzel kapcsolatban van, de a hasonlóság, a direkt kapcsolat a többi összekapcsoláshoz képest a szimbólumban gyengébb. Az asszociációk szélesebb körűek és komplexebbek, de közvetlenebb az *akció kiváltása* az emocionális tényezőknél keresztül. (Firth, 1973, pp. 71-72).

¹¹⁴ Firth, in Hoppál-Niedermüller, 1983, pp. 187-188. Eredeti: Firth, 1973, pp. 74-75.

A szimbólumot a társadalmi használat szempontjából polifunkcionálisnak tekinti.

„A szimbólumokat a kifejezés, a kommunikáció, a tudás és az ellenőrzés eszközeinek tekintem. (...) az, amit a szimbólumok kifejeznek, lehet elit-érték, tiltakozás-érték, érdekcsoport-érték.”¹¹⁷

„A szimbólumnak, mint a kifejezés eszközeinek a természete különösen világos a politikai és vallási szimbólumok esetében. A zászló, a nemzeti himnusz, a templomi festmény, a szentírási szöveg, a nemzeti viselet, vagy a fejedő stílusa az adott csoporttal történő azonosulás erőteljes érzését válthatja ki és a csoport cselekvésének motivációjaként használható. (...) A szimbolizmus kifejező képességét a körülmények által lehet fokozni, vagy csökkenteni.”¹¹⁸

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

Bár a szimbólum megismerő szerepét ő is kiemeli a funkciók közül¹¹⁹, azt, hogy *mélyebb ismerethez* vezet (vagyis olyanhoz, ami a fogalmi-logikai-oksági gondolkodással nem elérhető), erős kétellyel kezeli (Eliadéval ellentétben lényegében miszticizmusnak tartja)¹²⁰.

Ugyanakkor azt ő is hangsúlyozza, hogy a szimbólum *leválik a jelenről (a múlthoz, jövőhöz kapcsol)*¹²¹.

És természetesen ő is kiemeli, hogy a szimbólum *nyitott végű, nem egy jelentésű*.¹²² Számos olyan példát sorakoztat fel, amelyek a szimbólumok poliszemiáját a társadalmi használat

¹¹⁵ Egyet értünk Firth-szel abban, hogy Peirce szétválasztása a szimbólumok társadalmi használata esetében nem teljesen releváns. Peirce-t az foglalkoztatta, hogy az embereknek milyen különböző attitűdjei lehetnek a jelekhez, azok létrehozásakor. A dolog tartozékának tekintik-e őket (=index), valami másolatának (=ikon), vagy egy összekapcsolás eredményének (=„szimbólum”), de ezek a szimbólum társadalmi használata szempontjából nem lényegi különbségek, mert egyrészt *mindegyik* (ember általi) összekapcsolás, másrészt használatuk során *egyik sem* feltétlenül szimbolikus, hiszen a szimbólum általunk lényeginek tekintett nyitott természetével szemben az „önkéntes összekapcsolással” létrehozott jelfajta is rögzíthet például egyszerű, egyszálú, egyjelentésű oksági kapcsolatot is.

¹¹⁶ A szimbólum társadalmi vonatkozásaira érzékeny elemző eleve nem tarthatja *teljesen* önkényesnek a szimbólumot, különben az nem tölthetne be *valóságmegismerő* szerepet, ami a szimbólum társadalmi használatában az egyik legalapvetőbb funkció.

¹¹⁷ Firth, in. Hoppál-Niedermüller, 1983, p. 190.

¹¹⁸ Firth, Id. mű, pp. 190-191.

¹¹⁹ Bár nála a legfőbb hangsúly mindig a szimbólum *érzelmileg áthatott* jellegén van: úgy fogalmaz, hogy inkább evokatív, mint analitikus, inkább emocionális, mint intellektuális.

¹²⁰ Firth, Id. mű, pp. 194-195. Szerinte ez csak az esztéták és filozófusok szempontja, akiknél ez a „mélyebb tudás” azt akarja jelenteni, hogy: „amit én mondok, az az igaz”. Már csak azért is így látja, mert szerinte az, hogy „mi a valóság?” nem releváns kérdés az antropológus számára. (Firth, 1973, p. 196). Minthogy a szimbolikus gondolkodást, -- mint az eddigiekből már sokszorosán kiderült --, a világ-megismerés igen fontos módjának tartjuk, ezzel a gondolatával természetesen nem érthetünk egyet. Firth úgy fogalmazza ezzel kapcsolatos álláspontját, hogy az antropológia inkább a „tudó”-val foglalkozik, mint a tudás objektív valóságtartalmával, *behelyezve* azt kontextusába. (Firth, 1973, p. 83). Az antropológiát a szimbólumok *tartalmánál* jobban érdekli *szignifikációjuk*, és a *szimbolikus folyamat természete* (más tanulmányok melléktermékeiként), a *szimbólumok közti kapcsolat*, egy *szimbólum különböző formáinak kapcsolata*, stb. (Firth, 1973, p. 128).

¹²¹ Firth, Id. mű, p. 22. (És ebben az értelemben a mindenkori jelenre vonatkozó jelentéseknél mindenestre szélesebb érvényű).

különbözésében mutatja ki. (Bemutatja például egyik terepmunkájának azt a megfigyelését, hogy az adott kultúrában a „kapa” egyszerre szimbolizálja a nők kerti kötelességeit, és a férfiak megtermékenyítő képességét – s ekképpen egyszerre férfi-, és nő-szimbólum. Az ilyen poliszémiából következik, hogy a szimbólumok sokszor *egészen mást jelentenek azok számára, akik használják őket, s azok számára, akiknek szánják.* Firth egy indiai példával illusztrálja ezt: a nagyfokú írástudatlanság következtében mindig megnő a vizuális szimbólumok szerepe, így a választási küzdelemben is nagyon fontossá válnak az egyes párt-szimbólumok. Az egyik párt így használta – a párt „parasztpárt” jellegét hangsúlyozandó – a rizsköteg képét. Számos nő azonban nem ezért választotta a „rizsköteges pártot”, hanem mert a férfi/nő viszonylatban a rizs a nőkhöz kötődik: női munka, míg az alternatív párt által használt halászhajó-kép – a halászok férfiak lévén -- a férfiakhoz.)¹²³

A szimbólumok poliszémiája lehetővé teszi, hogy a legkülönbözőbb típusú társadalmi attitűdök fejeződjenek ki általuk. Firth ebből a szempontból megkülönbözteti az *elitérdekeket, a protesztértékeket, illetve különféle csoportértékeket (érzelemkeltően) kifejező szimbólumokat.* Beszél továbbá *kommunikációs* (valamit közlő) szimbólumokról.¹²⁴ Megállapítja, hogy (bizonyos általános, közös szimbólumok mellett¹²⁵) a *preindusztriális és ipari* társadalmak szimbolikája is különbözik egymástól. Törekszik arra, hogy az egyes szimbolikus területeket is mindig poliszémiájukban mutassa be. A *testszimbolikával* kapcsolatban például megállapítja, hogy azok 1) az ember absztrakt minőségeit jelképezik (pl. a fej a tudás, gondolkodás szimbóluma, stb.); 2) lehetnek szimbolikusak a saját test egyes kifejezései (pl. térdelés, mint tiszteletadás); 3) jelképezhetnek egyes intézményeket: (pl. az egyház, mint test); 4) vannak továbbá egyes személyeket megtestesítő, jelképező testrészek (pl. Mohamed hajszála, stb.) 5) és – itt Mary Douglasre hivatkozik – szimbolizálhatnak társadalmi viszonyokat is.¹²⁶ Hangsúlyozza a *helyzetfüggőséget* is. (Például nagyon sok szimbólum hierarchiajelző. De gyakran helyzetfüggő, hogy éppen melyik hierarchia /szimbolikája/ írja felül a többi.)¹²⁷

¹²² Firth, Id. mű, p. 76. És: „The expressive value of what is called a collective symbol may lie in fact in a set of variations on a common theme rather than in any uniform conceptualization”. (Firth, 1973, p. 79)

¹²³ Lásd Firth, Id. mű, p. 25. Már csak ezért is fontos, hogy a szimbólum-fejtésnek több lábon kell állnia. Turnert (és annak Firth szerint strukturalista nézőpontját) idézi: egyszerre szükséges a használók általi interpretáció és a használat külső megfigyelése, valamint az egyéb szimbólumokból elvont jelentések bekapcsolása. (Firth, Id. mű, p. 190). Lásd erről fentebb, a 71. lábjegyzetben írottakat.

¹²⁴ Itt megjegyzi, hogy a közölt szimbólumoknak egyesek átfogóbb, mások kevésbé átfogó interpretációját adják, de mindegyik egyaránt érvényesnek tekintendő. (Firth, Id. mű. p. 82).

¹²⁵ Mint például a fent/lent, és jobb/bal kapcsolata a társadalmi státusszal; a hegyes és homorú tárgyak szimbolikája, a haj kapcsolata a szexualitással; a világos és sötét színekhez kapcsolódó asszociációk, a vörös szín fokozott érzelmi jelentősége, stb.

¹²⁶ Vagy például az ehető/nem ehető ételek szimbolikájában annak, hogy valamit a „nem-ehető” kategóriába helyeznek, (tehát étkezési tabu lesz) ez következhet az adott potenciális táplálék 1. fizikai tulajdonságaiból, 2. szociális szimbolikájából, 3. spirituális funkciójából (Firth, 1973, pp. 248-249)

¹²⁷ Megállapítja, hogy hol az *életkori*, hol a *nemi*, hol a *hivatali/hivatalos* hierarchia szimbolikája érvényesül, s ebben a *környezet* jellege is meghatározó lehet. Például – írja Firth – általában az etikett szimbolikája szerint az alattvalókat kell bemutatni a királyi család tagjainak. Viszont ha például egy királyi herceg kollégiumba jár, neki

Van a szimbólumok értelmezésével kapcsolatban néhány kérdés, ami Firth-t különösen foglalkoztatja. Az egyik az az alapkérdés, hogy *ki tekinti* a szimbólumot szimbólumnak? Meyer Fortes és Evans-Pritchard azt állítják, hogy például a mítoszok *nem szimbolikusak* a *használók* számára; viszonyaikat reprezentálják, végső értékeket hordoznak, de nincs dekódolható jelentésük a számukra; ha dekódolnák a szimbólumokat, azok elveszítenék az erejüket. Firth ezt az álláspontot – ahogyan már Malinowski erről vallott hasonló nézetét is – ellentmondásosnak látja: hogyan lehetne szimbólumok *jelentéséről* beszélni, ha azokat a résztvevők nem látják, csak a megfigyelő?¹²⁸ Ugyanakkor elfogadja azt a tényt, hogy a *hívő* szemével nézve valóban *nem úgy* szimbolikus a világ, mint ahogy például az antropológus megfigyelő szemével. A *hívő*, amikor a világban Isten megtestesülését látja, ezt nem szimbolikusán, hanem valóságosan érti.¹²⁹ (Véleményünk szerint attól, hogy a használók nem neveznek valamit szimbólumnak, attól még alkalmazhatunk olyan szimbólum-definíciót, amely például a hierofániába vetett hitet is magában foglalja. Meg lehet és kell különböztetni a szándékos szimbólumhasználatot attól, amikor a használók nincsenek tudatában annak, hogy szimbólumot használnak: számos olyan működése van az embernek, amelyről nem tudja, hogy micsoda, a tudomány azonban le tudja írni. Maga Firth azzal próbálja elvágni ezt a gordiuszi csomót, hogy azt mondja, a használók és elemzők olvasatában végül is nincs lényegi különbség). Használók és elemzők, hívők és megfigyelők különbsége azonban több helyütt is visszatér Firth gondolataiban. A durkheimi hagyománynak megfelelően erős kapcsolatot feltételez a közösség és szimbólumai között, ezért a szimbólumok működésében központi jelentőségűnek tartja azt, hogy azok jelentésében osztozzanak azok, akik a szimbólumokat használják. (Ezért is akkora probléma számára, ha például a megfigyelő és a megfigyelt szimbólumfelfogása nem esik egybe). Amikor a *modern* szimbolizmusról ír, azt azért érzi problematikusnak, mert nem tud mindenki számára közös jelentéseket mozgósítani. (A régi szimbólumokban¹³⁰ – írja – osztozott a művész meg a társadalom tagjai, mert ugyanazokban hittek. Ezzel szemben a modern szimbolizmus nem vallásos alapon keresi a valóság mögötti valóságot, és így sokkal kevésbé hatásos).¹³¹

kell bemutatkozni a kollégium igazgatójának. (Firth, 1973, p. 310). (Ehhez hozzátehetjük: ez persze csak alkotmányos monarchiában van így).

¹²⁸ Firth, Id. mű, pp.163-164.

¹²⁹ Érdekes példán vizsgálja ezt a különbséget. A kereszténység afrikai elterjedése kapcsán merült fel a kérdés: lehet-e Jézust feketének ábrázolni. A válasz nyilván attól függ, hogy történeti vagy szimbolikus Jézus-képben gondolkodunk. A történeti Jézus természetesen nem volt fekete, mint a szenvedés/megváltás jelképe, viszont nagyonis lehet. A kérdés attól válik igazán drámaivá, hogy a keresztény fekete nacionalisták számára a fekete Jézus nem szimbolikus, hanem valóságos alak. „Az a kérdés, hogy vajon valamit szimbólumnak sorolunk-e be, vagy sem, nem csak akadémikus kérdés, de nagy gyakorlati jelentősége lehet”. (Firth, Id. mű, p. 411). A legnagyobb érzelmi töltés nem ott van, amikor valami egyértelműen szimbolikus, hanem éppen ott, ahol megoszlanak a vélemények, hogy a szimbolizált dolog szimbolikus-e vagy sem. (Uo).

¹³⁰ A vallási szimbolizmus (a keresztény szimbolika, a zsidó kabbala, stb.) a konkrétat absztrakttal, a láthatót a láthatatlannal értelmezi és levezeti a konkrétból az absztrakt megértéséhez a rejtett jelentést. (Firth, Id. mű, p. 55). A konkrét dolgok és cselekvések egyre absztraktabb dolgokat jelképeznek. (Firth, Id. mű, p. 48). A vallásról való leszakadás: a közös jelentés megszűnése.

¹³¹ Firth, Id. mű, p. 41. Szerinte ezért is fordult el a 21. században a művészet a szimbolikus tartalmak közlésétől formai kérdések felé.

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

„Yet the developments of the Revolution, leading to some shift of interest from fixation upon nature to fixation upon man as symbol of hope, also produced some disillusion, some preoccupation with interior rather than with exterior states. And towards the mid-nineteenth century, as empirical knowledge of exotic peoples accumulated, and as interest in the time process of life on earth became systematized in a plausible theory of evolution culminating in Darwin’s authoritative statement (1859) the Romantic treatment of symbols declined.”¹³²

„So the latter part of the century saw more careful consideration for the immediate ethnographic context of symbols, more interest in what the people who used the symbols might say about them, more concern for a possible range of interpretation of a particular item of symbolism. While curiosity about symbols was not necessarily abated, it was taking a more disciplined form – and it was tending to be satisfied within a broader framework of social studies, in which it assumed a subordinate place. So to Bachofen’s successors, mother-right was more important as an institution than as a symbol.”¹³³

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

„It is Romantic in a more technical sense, concerned with stress and conflict in the personality, impressed by ambivalence and ambiguity, emphasizing confusions between appearance and reality, holding that problems of existence are not ultimately soluble – or at least not soluble by human effort. In such a view, symbol, if not mystery, is allied to mystery. In some interpretations, art and religion may be closely intertwined with the scientific pursuit. (...) Symbol conveys truth not otherwise accessible, a truth which intellectual approach is too rational to apprehend.”¹³⁴

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

„Any attempt to get private symbolism translated into public symbolism may involve the social body in strain; it may mean organization, mobilization of resources, reactions upon existing social and political structures.”¹³⁵

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

¹³² Firth, Id. mű, p. 108.

¹³³ Firth, Id. mű, p. 109. A romantikához köthető nyelv és szimbolizmus olyan szembeállítás, amely a szimbólum átfogóbb jellegét húzza alá. Egyrészt a főszövegben említett Bachofent idézi: A nyelv szegény az élet/halál, stb. megragadásához, csak a szimbólum tudja ezt. (Firth, 1973, p. 105). Másrészt hozzáteszi ehhez: „The symbol awakes intimations; speech can only explain. The symbol plucks all the strings of the human spirit at once; speech is compelled to take up a single thought at a time.” (Firth, 1973, p. 105) .

¹³⁴ Firth, Id. mű, p. 195.

¹³⁵ Firth, Id. mű, p. 240.

„The public symbol is a general idea; the private symbol is its working out.”¹³⁶

„public symbols have been regarded as having power to regulate individual behaviour, to express personal sentiments, and to dictate forms in which private symbols present themselves”.¹³⁷

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

„Because of the allusiveness and indefiniteness of symbols, possibly their ambiguity, they allow some greater understanding of complex entities and action with them. Symbols also allow flexibility in individual handling and interpretation. But they may also have liabilities. The ambiguity of a symbol can be made part of a defence mechanism, to support an argument about the quality of knowledge it conveys. By allowing a range of alternatives, a symbolic form of statement may inhibit thought about the implications of what is being said. The operation of relationships at symbolic level can lead to an avoidance of decision on a pragmatic level.”¹³⁸

Kiemeli, hogy a szimbólumok hozzásegítenek *a tapasztalatok összeszervesítéséhez*, a világ (különösen az emberi viszonyok) megértéséhez.¹³⁹ Kérdés, hogy a szimbolizmus sajátos és igazolható módja-e a világ (megismerő célzatú) észlelésének (ő, mint írja, nem kész ennek elfogadására), de gyakran esztétikailag kielégítő és gyakorlatilag is életképes eredményeket hoz. Az mindenképpen félrevezető, mondja, ha a szimbolikusról, mint nem-reálisról beszélünk. De nem tudja a szimbolikus világlátást egyedül reálisnak vagy a legreálisabbnak elfogadni. Különben is szerinte az antropológusnak nem feladata „végső valóságokról” beszélni. Az antropológus – az irodalmárral ellentétben – *elemzi* a szimbólum valósághoz való viszonyát. Megpróbálja megérteni a szimbólumokon keresztül kifejezett eszmerendszert, e rendszer működési rendjét és azokat a hatásokat, amelyek a szimbolikus koncepciók használatához kapcsolódnak.¹⁴⁰

¹³⁶ Firth, Id. mű, p. 237. Firth kissé túlhangsúlyozza a privát és nyilvános szimbólumok kettősségét, a „privát” csak a „nyilvános” szélső esete lévén. Mindenesetre abban igaza van, hogy vannak esetek, amikor a megkülönböztetésnek jelentősége van. Edmund Leach figyelmeztet például arra, hogy a különböző társadalmakban rendkívül sok következménnyel járó különbség, hogy valamit (szimbolikusan) a magán-, vagy a közszférához kötnek, magánügynek vagy közügynek tekintenek. Az emberölés például az ipari társadalmakban közügy, az archaikusokban magánügy, a szexualitás a modern társadalmakban magánügy, a premodernekben közügy, a tisztaság megsértése mindkét társadalomtípusban közüggé válhat, (mint a társadalom veszélyeztetője), de a határok, amelyeken túl ez közüggé válik, máshol húzódnak a modern ipari és máshol a preindusztriális, premodern társadalmakban, stb. (Leach, 1996, p. 116).

¹³⁷ Firth, Id. mű, p. 212.

¹³⁸ Firth, Id. mű, p. 427. Firth azt a példát hozza fel, hogy könnyebb (szimbolikus tiltakozó gesztusként) elégetni egy nemzeti zászlót, mint adekvát akciót gondolni ki a gesztust kiváltó problémák megoldásához.

¹³⁹ Dorothy Lee-re hivatkozik: „Lee has argued that a symbol is part of a whole, a component of a field which also contains the so-called *thing*, as well as the process of symbolizing, and the apprehending individual. A symbol, she holds, is not a thing but rather a point in a creative process of symbolization, whereby the physical reality is transformed into the *thing*, the experienced reality. Thy symbol conveys the meaning of the situation in which it participates, and has no existence and no meaning apart from this situation. And language is an important system of symbols through which the individual transforms physical reality into experienced reality. So giving something a name gives it recognition and status in the categories of experienced reality.” (Firth, Id. mű, p. 172)

¹⁴⁰ Firth, Id. mű, p. 428.

Mi következik mindebből?

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

Bachofen az egyik, aki a kulturális antropológia előfutárai közül *a szimbolikus gondolkodás létjogosultsága* mellett érvelt, erre irányította a kultúra kutatóinak figyelmét. A szimbólum egyes alaptulajdonságai (mint a *dichotóm* szerkezet) is nála bukkannak fel.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Turner a szimbólumok társadalmi struktúra-kifejező és fenntartó funkcióját aláhúzó Lévi-Strauss-i, Bourdieu-i vagy Douglas-i megközelítésektől eltérően *a társadalmi struktúra dinamikájához* (a struktúraépítés, és a struktúrákat lebontó, az őseredeti egységet felelevenítő „communitas” együttesének dialektikájához) kapcsolja őket. Őt a (szimbolikus) határoknál jobban izgatják az *átmenetek*. Még másoknál is hangsúlyosabban foglalkozik a szimbólumok *poliszemiájával (és multivokalitásával)*¹⁴¹, és – a többé vagy kevésbé

¹⁴¹ Azaz egyszerre „több hangon” megszólaló jellegével.

agnoszticista álláspontokkal ellentétben -- ő bízik a szimbólumok (elemző általi) felfejthetőségében.

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

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

*

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

1. A szimbólumok közvetítik az embernek *a világegész egységét*, s ezen belül *az emberi és a természeti világ eredendő egységét*, és az *emberi Nem eredendő egységét* is.
2. Ennélfogva összekapcsolják az egyes emberegyéneket az emberi társadalommal; meghatározó mértékben rajtuk keresztül történik *az emberi Nem és az emberegyének közötti kétirányú visszacsatolás*.
3. Ennélfogva a „*szubjektív*” és az „*objektív*” a szimbólumokban mindig egyszerre, és egymásra vonatkoztatva van jelen. A szimbólumok egyszerre alkalmasak a világ egyes objektív törvényeinek és szubjektív viszonyulásmódoknak a magukba sűritésére.
4. Ennélfogva gyakran erős *emocionalitással* áthatottak.
5. Egyén és emberi Nem összekapcsolóiként egyúttal az őket használó *közösségek* összekötői is.
6. A szimbólumok kiemelik a dolgok, jelenségek *egyes elemeit*, s ezek alapján hozzák összefüggésbe e dolgokat, jelenségeket a lét egyéb mozzanataival. Ily módon *kiemelnek egyes irányokat* a lehetőségek végtelenjéből.
7. A szimbólumok megformálása egy-egy sajátos (vizuális, auditív, kinetikus, nyelvi, stb.) közegben, *az adott közeg „anyagának” működési törvényein keresztül* közvetíti a világ egyes összefüggéseit.

8. Szimbólum *minden lehet*: dolgok és cselekvések, mítoszok és rítusok, tárgyi környezetek és műalkotások, stb,: szimbólumelemzésnek gyakorlatilag az emberi lét bármely mozzanata alávethető. (Ahogy a fogalmi gondolkodás számára minden fogalmilag megragadható, ugyanez a lehetőség adott a szimbolikus gondolkodás számára is).
9. A szimbólumok a jelenségeket gyakran *ellentétpárokként* ragadják meg, dichotómiákat, egymásnak feszülő szélső pólusokat érzékeltetnek, s bennük *az ellentétek egyesítve és egymásra vonatkoztatva* jelennek meg.
10. A szimbólumok *nyitott jelentésűek*, jelentésük állandóan bővül, illetve változik, átértelmeződik.
11. Ebből következően mindig *poliszémikusak* (a lényegében egyetlen jelentésű allegória a szimbólum szélső esete). Az egyes társadalmakban ugyanazt a szimbólumot nagyon sokféleképpen értelmezhetik, s a különböző csoportok és egyének rendszerint különbözőképpen is értelmezik (= a szimbólumok multivokalitása).
12. A szimbolizáció folyamata *állandó differenciáció és integráció*: folyamatosan lebontja és/vagy nagyobb egységekben egyesíti a szemléleti egységeket.
13. A szimbólumok mindig *rendszerbe* illeszkednek, és szerepet játszanak az őket tartalmazó és/vagy használó rendszer összetartásában.
14. Fenti tulajdonságainak köszönhetően a szimbolikus gondolkodás állandóan *módosítja a körülhatároló fogalmi-logikai gondolkodás eredményeit*.
15. A módosulások során a szimbólumok *belső összefüggései is módosulnak*.
16. Az egyoldalúan racionális megközelítéseket a szimbolizáció emocionalitással, szubjektivitással dúsítja fel.
17. Mivel nem (pusztán) oksági összefüggéseket ragad meg, a szimbolizáció mindig *tartalmazhat téves tudásokat*, de (az oksági, racionális, tudományos gondolkodás számára) *még-fel-nem-tárt igazságokat* is.
18. A szimbolikus gondolkodás az egészében látott *emberi Nem megismerő folyamata*, de az *egyes emberek konkrét tapasztalatain keresztül építkezik*.
19. Ennélfogva olykor *önkéntes*, de hogy szimbólumként működhessék, *ki kell lépnie a magán-érvényűségéből*: (ezért is lehet fontos kérdésfelvetés a privát és nyilvános szimbólumok egymásba való átalakulásának vizsgálata).
20. Egy-egy szimbólum létrejöttének gyakran több oka van (= a szimbólumok *multikauzálisak* is), ezeket a szimbólum magába sűríti, s ennek is szerepe van a szimbólumok említett poliszémiájában és multivokalitásában.

21. A szimbólumok jelentős része *kultúrafüggő*.
22. A szimbólumot használó kultúrában a szimbólumok *mintákat* képeznek (ezeket lehet „*kultúraszemélyiségnek*” értelmezni), és *habitusokat* alakítanak ki.
23. A kultúrafüggőség és a szimbolikus gondolkodás „törvény-megismerő” szerepének kettőssége, ellentéte felveti a kérdést, hogy a szimbólumokba kódolt igazságok *relatívák vagy abszolútak*.
24. A szimbólumok (rendszerbeágyazottságuk és érintkezéseik folytán) „*fertőzés-szerűen*” terjednek. (A szimbólum-létrehozás folyamatát ezért lehet „*mém*”-keletkezésnek is tekinteni)¹⁴².
25. A szimbolizáció vizsgálatában alapvető kérdés: az adott szimbólum *ki/k/nek a használt szimbóluma*, és *mit jelent* (különböző) használói számára.
26. A szimbólum-elemzésekben mindig érdemes elkülöníteni a *szimbólumhasználók és a megfigyelők*, a szimbólumot *szimbólumnak tartók* és az azt *nem-szimbólumként kezelők* olvasatait.
27. A szimbólumokat gyakran használják a *hatalom* megerősítésére, *manipulációra*.
28. De gyakran éppenhogy a *fennálló struktúrák megkérdőjelezésének* eszközei.
29. Tehát a szimbólumok *rendkívüli mértékben hathatnak a társadalmakra*: fenntartják és forradalmasíthatják¹⁴³ is őket.
30. A szimbólum *rendkívüli erővel hathat az egyénekre* (gyógyítani és ölni is képes).
31. A társadalmi *egyenlőtlenségek egyike a szimbólum-teremtési és használati lehetőségek egyenlőtlensége*, ez a társadalmi igazságosságot célul tűzők számára

¹⁴² Mund Katalin egy számunkra e szempontból meggyőző cikkben mutatja ki, hogy Dawkins „mém”-elmélete, és az azzal látszólag ellentétes Sperber-féle „fertőzéselmélet” egymás kiegészítőinek tekinthetők, (amennyiben a „mém”-szerű, nem tudatos terjedés inkább a népi hagyomány -- Redfield kifejezésével: a „kis hagyomány” – „lentől felfelé” tartó információátadási folyamatára, a „fertőzésszerű”, célzatosabb terjedés a hivatalosság „nagy hagyományának” célzatosabb, és „fentről lefelé” tartó információátadási folyamatára jellemző). (Lásd: Mund, 2002). Sem Dawkinsszal, sem Sperberrel nem tudunk azonban egyetérteni abban, hogy a kultúra folyamatai bármi módon is genetikai jellegű mechanizmusokra lennének visszavezethetőek, az általuk alkalmazott analógiákat csak metaforáknak tudjuk elfogadni, mert inkább azok véleményét osztjuk, akik szerint az emberi kultúra fejlődésének bár természetesen biológiai alapjai és előzményei vannak, de az emberi társadalommal olyan új minőségek, olyan új működésformák jönnek létre (például a szimbolikus gondolkodás), amelyeket éppúgy nem érdemes a genetikai fogalomrendszerre redukáltan megragadni, mint ahogy az élő szervezetek működésének leírásához sem a *pusztán kémiai* szinten való megragadás az adekvát megközelítés. A „mémek” vagy a „kulturális vírusok” fogalmai jogosan hívhatják fel a figyelmet arra, hogy a szimbolizáció folyamatában e folyamat termékeinek van, lehet önfenntartó-önreprodukáló ereje, képessége is, igazán lényegesnek, meghatározónak azonban az *emberi* kultúra vonatkozásában nem ezeket, hanem az őket létrehozó és használó *társadalmi aktorok* törekvéseit tarthatjuk.

¹⁴³ „a mítikus elképzelések végsősoron nem a valóságot igyekeznek visszaadni, (...) hiszen a mítoszban a végletes helyzeteket csak azért 'képzelik el', hogy kimutassák róluk: *tarthatatlanok*”. (Lévi-Strauss, In: Bohannon--Glazer, Id. mű, p. 648; eredeti: Lévi-Strauss, C., 1973, Anthropologie structurale deux, Plon, Paris)

szükségessé teszi a törekvést a szimbolizáció demokratizációjára, *a társadalmilag hatékony szimbolizációnak, mint eszköznek mindenki lehetőségévé tételére.*

32. Az olvasatok sokszínűségét, a saját olvasathoz való jogot létrehozta az individualizáció fejlődése, a szimbolizációhoz való adekvát viszony azonban nem áll meg az egymástól független olvasatok relativitásánál, hanem feltételezi, hogy az olvasatok (soha le nem zárható) együttese közelíti a szimbólum tartalmát, tehát az egyes olvasatokat (és ez érvényes az egyébként a szimbolikus mozzanatot mindig tartalmazó tudományos elméletekre is) *nem egymás alternatíváiként, hanem egymáshoz kapcsoltnak* érdemes figyelembe venni¹⁴⁴. (Ez – és nem az egyes nézőpontok egymással való kioltása -- felel meg az emberi társadalom alaptermészetének, amelyben az egyes egyének tapasztalatai folyamatosan az emberi nem közkincsévé válnak, az emberi nem tudása pedig az egyén lehetőségeinek alapjává lesz).

33. Mivel az élőlények és az élőlények magasabb szervezethez megvalósító társadalmak olyan törvények alapján működnek, amelyeket a szimbolikus gondolkodással lehet leképezni, *a társadalomtudományok számára nem elsősorban a matematika, hanem a szimbolizáció jelenthet metodikai megalapozást.*¹⁴⁵

*

Mit jelent valójában az, amit tanulmányunk elején felvetettünk: az „A = A” és egyszersmind „A nem = A” igazsága? Azt aligha vonhatjuk kétségbe, hogy a valóság: létezik. (Ezt a szélsőséges szubjektív idealista megfogalmazhatja úgy, hogy csak annyit tudhatunk, hogy *számunkra* létezik). Ez a valóság önmagával azonos. Ezt a valóságot, a valóság totalitását, az emberi lény, aki önmagát önmagával azonosnak érzékeli, szintén önazonosnak tudja elképzelni: a totális Valóságra érvényes az A = A. Az időben létező emberi lény azt is el tudja képzelni, hogy a Valóság időben létezik. Mivel azonban saját életideje véges, és a születés és halál között szakaszos, ezt az időbeliséget is csak szakasz-szerűen, azaz „idővonalként” képes feldolgozni. Az egymásra következést oksági összefüggésnek tekinti, és egész világmagyarázatát az ebből levezetett oksági logikával építi fel. Csakhogy a totális Valóság, amit meg próbál érteni, az egyik időpillanattól a másikba a maga totalitásával megy át (amit a véges emberi lény nem bír befogadni), s így az ember bármilyen oksági magyarázata csak egy-egy

¹⁴⁴ Persze a versenytársadalmakban minden egymással versengve működik. Ennek azonban, mint „A szellemi termelési mód” című könyvünkben kifejtettük (Kapitány—Kapitány, 2013) lehetséges alternatívája a szellemi termelésen alapuló szinergikus társadalom, amelyben a „szellem” fogalma az egyes egyén és az emberi Nem közötti ugyanazon összeköttetést jelenti, amelyet alapegységként a szimbólum is képvisel.

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

¹⁴⁵ Lásd erről: Kapitány—Kapitány (1995). és Kapitány-Kapitány (2002)

kiragadott szál az összefüggések végtelenjéből. Mindegyik igaz lehet, de egyik sem a „teljes” igazság. Van okság, de nem egyetlen, hanem végtelen. Vannak tények, de azok a különböző oksági sorokban más-más történetbe illeszkednek be. (Itt van igaza a „nagy narratívák”-kal szembeni posztmodern kételynek). És így az egyik pillanatból a másikba átforduló valóság sem egy irányba, hanem végtelen irányba tart *egyszerre*. És mihelyt meg akarjuk a magunk számára fogalmazni a „valóságot”, amit meg tudunk belőle fogalmazni, az már csak töredéke. Tehát ez az A (az ember számára való A) sosem = A. S mégha csak az időbeliséggel lenne a baj... De ha meg tudnánk állítani az időbeliséget, és ebben a megállított pillanatban próbálnánk megragadni a valóságot, még ott sem lenne a totális A „azonos” önmagával. Ugyanis az időben létezés, a mozgás nem volna lehetséges, ha nem történnének változások ebben a kimerevített időpillanatban is. (Ezek éppen azért történhetnek, mert a totalitás önmaga minden egyes elemére hatást gyakorol a két időpillanat *között is*. Ezt az életidejét lineáris szakaszként megélő ember ugyancsak nem képes érzékelni). Egyszóval az ember, *mint szemlélő* számára a Valóság a maga (teljes) valóságában megragadhatatlan. Ám nem ez a helyzet az ember, *mint létező* számára. Az ember mint létező, csak része az Egésznek, de mivel része, annak törvényei szerint mozog, és metonimikusan képes e törvényeket (tehát a Valóság totalitásának összefüggéseit) *érezni*. És itt lép be a szimbolikus gondolkodás szerepe: a szimbólumban egyrészt a dolgokat ilyen metonimikus (alapvetően: szinekdoché) jelleggel ragadjuk meg, másrészt egyúttal metaforizálunk is, vagyis *összekötjük egymással az oksági gondolkodásban képezett különböző (különböző irányokba futó) vonalak egyes pontjait*, ily módon kilépünk oksági sorainkból, és ezáltal elmozdulunk a totalitás felé. A totalitást ugyan a szimbolikus gondolkodás sem éri el, de azáltal, hogy (a metaforákkal) mintegy „áteszket” képez a különböző oksági sorok, *nota bene* a különböző „valóságok” között, (és – a szinekdochéval, a metonímiával -- részként képviseli az egészet, amelynek része) kilép a fogalmi/logikai/oksági/beazonosító gondolkodás korlátaiból, (amelyre, mint a tanulmány elején felvetettük, az embernek a maga teleologikus tevékenységéhez nélkülözhetetlen szüksége van), kinyitja, közelíti az embert a (totális) Valóság felé, (amelytől minden egyszálú fogalmi/logikai/oksági sort követve csak távolodik). A szimbólum polisziemiája sem végtelen (az ember nem képes a végtelen megragadására), de ez a gondolati szerkezet (a szimbolikus gondolkodás) *nyitott* a végtelen felé. Ha a fogalmi/logikai/oksági gondolkodást rábízunk gépeinkre (amelyek ebben sokkal gyorsabbak nálunk), és szellemi energiáinkat teljesen a szimbolikus gondolkodás felé fordítjuk, ez az emberiség fejlődésében óriási minőségi ugráshoz vezethet. Ehhez a paradigmaváltáshoz arra is szükség van, hogy egymás gondolatait ne cáfolni igyekezzünk, (ami megfelelő, de nehézkes módja annak, hogy egy-egy egyszálúsítás korlátaira figyelmeztessük az emberiséget), hanem szintetizálni, egymáshoz építeni, megerősítve ezáltal is a Valóság minden számunkra való elemének polisziemikus jellegét. Az ember számára ígéretes jövőt nem a verseny, hanem a valódi szinergia nyújtja.

Hivatkozások

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

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

- Dolgin, Janet L. – Kemnitzer, David S. – Schneider, David M. (eds.) (1977), *Symbolic Anthropology*, Columbia University Press, New York
- Douglas, Mary (1970): *Natural Symbols (Explorations in Cosmology)*, Barrie & Rockliff the Cresset Press, London
- Douglas, Mary—Wildavsky, Aaron (1983): *Risk and Culture (An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers)*. Univ. of California Press, Berkeley—Los Angeles—London, 1983.
- Douglas, Mary: (2003/1): *Rejtett jelentések, (Antropológiai tanulmányok)*, Osiris, Bp. (Osiris Könyvtár). (eredeti: Douglas, M.: *Implicit Meanings (Essays in Anthropology)*, Routledge, London-New York)
- Douglas, Mary (2003/2): *Külső határok*. In: Biczó Gábor (szerk). (2003): *Antropológiai irányzatok a második világháború után, (Antropos sorozat)* Csokonai Kiadó, Debrecen, pp. 239-251. eredeti: R. Jon McGee—Richard L. Warms (eds): *Anthropological Theory*, Mayfield Publ. Co., London-Toronto, 1996
- Eriksen, Thomas Hylland (2006): *Kis helyek – nagy témák. Bevezetés a szociálintropológiába*. Gondolat, Budapest, (Társadalomtudományi Könyvtár)
- Firth, Raymond (1973): *Symbols, Public and Private*, Cornell University Press, Ithaca, New York (Symbol, Myth and Ritual Series) (Firth in: Hoppál-Niedermüller, 1983 is ebből fordított részlet)
- Geertz, Clifford (1994): *Az értelmezés hatalma. (Antropológiai írások)*, Századvég, Budapest, (Századvég könyvtár)
- Hoppál Mihály-Niedermüller Péter (szerk.): *Jelképek – kommunikáció—társadalmi gyakorlat, (Válogatott tanulmányok a szimbolikus antropológia köréből)* TK. Budapest. 1983.
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (szerk.) (1995): *„Jelbeszéd az életünk”*. A szimbolizáció története és kutatásának módszerei, Osiris—Századvég, Budapest
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (szerk.) (2002): *„Jelbeszéd az életünk” 2*. Osiris, Budapest
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (2013): *A „szellemi termelési mód”*, Kossuth, Budapest
- Leach, Edmund (1996): *Szociálintropológia*, Osiris, Budapest
- Le Cron Foster, Mary: in Hoppál Mihály-Niedermüller Péter (szerk.): *Jelképek – kommunikáció—társadalmi gyakorlat, (Válogatott tanulmányok a szimbolikus antropológia köréből)* TK. Bp. 1983. pp 19—43. Eredeti: LeCron-Foster, M. : *The Growth of Symbolism in Culture*. In: LeCron-Foster, M.—Brandes, St. H. (eds.): *Symbol as Sense – New Approaches to the Analysis of Meaning*, Academic Press, New York, 1980. pp 371-397.
-

Levi, Giovanni: A mikrotörénelemről, In: Sebők Marcell (szerk.): (2000) Történeti antropológia, Replika kör, Budapest. Eredeti: Levi, G.: Microhistory. In: Burle, p. (ed.): *New Perspectives in Historical Writing*, Polity Press, Cambridge, 1991, pp. 93-114

Lévi-Strauss, Claude (2001): *Strukturális antropológia I-II*. Osiris, Budapest, (Osiris Tankönyvek)

McGee, R. Jon – Warms, Richard L: Szimbolikus és interpretív antropológia, In: Biczó Gábor (szerk). (2003): *Antropológiai irányzatok a második világháború után*, (Antropos sorozat) Csokonai Kiadó, Debrecen pp 235-238. eredeti: Jon McGee—Richard L. Warms (eds): *Anthropological Theory*, Mayfield Publ. Co., London-Toronto, 1996)

Mund Katalin (2002): A kulturális evolúció újabb elméletei a hagyományok tükrében, *Információs Társadalom*, II. évf. 2. szám, pp. 60-87.

Nadel, Siegfried F. (1954) *Nupe Religion*, London, Routledge & Kegan Paul, p. 108,

Redfield, Robert (1956): *Peasant Society and Culture. An Anthropological Approach to Civilization*, The University of Chicago Press, Chicago

Sebők Marcell (szerk.) (2000): *Történelmi antropológia*, Replika könyvek, Replika, Bp. 2000.

Turner, Victor W. (1967): *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Cornell University Press, Ithaca. NY –London.

Turner, Victor, 1977: *Symbols in African Ritual*, in: Dolgin, J.L. – Kemnitzer, D.S. – Schneider, D. M. (eds.): *Symbolic Anthropology*, Columbia University Press, New York, pp. 183-194).

Turner Victor W. : Szimbólumtanulmányok, in: Hoppál Mihály-Niedermüller Péter (szerk.): *Jelképek – kommunikáció—társadalmi gyakorlat*, (Válogatott tanulmányok a szimbolikus antropológia köréből) TK. Bp. 1983. pp. 173-197. Eredeti: Turner V. W.: *Symbolic Studies, Annual Review of Anthropology*, 1975.

Turner, Victor W.: *Átmenetek, határok és szegénység: a communitas vallási szimbólumai*. In: Bohannan-Glazer, 1997, p. 677, eredeti: Turner, V. W. 1974, *Dramas, Fields and Metaphors*, Cornell University Press, Ithaca

Turner, Victor W. (2002): *A rituális folyamat (Struktúra és antistruktúra)*, Osiris, Bp. (Osiris Könyvtár) (eredeti: Turner, V. W (1969): *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure (Foundations of Human Behavior)*, Aldine de Gruyter, Hawthorne, New York

Wilson, Monica (1957): *Rituals of Kinship among the Nyakyusa 1957*, New York, Oxford University Press, p. 6
