

Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor  
A SZIMBOLIZÁCIÓ



Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor

# A szimbolizáció

*(Hogyan cselekszünk  
szimbólumokkal?)*

Ventus Commerce  
Budapest, 2021

Jelen könyvünk  
a MOME és a TK Szociológiai Intézetének égisze  
alatt készült. A könyvben felhasznált korábbi kutatásainkat  
ezen intézményekben, jogelődjeikben, illetve az ELTE TáTK  
Kulturális Antropológia Tanszékén folytattuk

A kiadvány a Magyar Tudományos Akadémia támogatásával készült



A borító  
Rembrandt *A meditáló filozófus*  
(1632, olaj, Louvre)  
című művének felhasználásával készült

Minden jog fenntartva

ISBN 978 615 5828 23 2

© Kapitány Ágnes és Kapitány Gábor, 2021

© Ventus Commerce, 2021

© Cultiris/Bridgemanimages, 2021

A kiadásért felel a Ventus Commerce Kft. ügyvezetője

Szerkesztő Havas Ferenc  
Korrektor Fogarasy Judit (1–266. o.)  
és Nyerges Gábor Ádám (266–504. o.)  
Tördelő Hollós János  
Borítóterv Kapitány Mihály

Nyomtatta és kötötte a Prime Rate Kft.  
Felelős vezető dr. Tomcsányi Péter

## TARTALOM

ELŐSZÓ .....	9
BEVEZETÉS .....	11
A SZIMBÓLUM FOGALMÁRÓL.....	27
1. Helyettesítő, összekapcsoló .....	27
2. Szubjektív és objektív .....	29
3. Poliszémikus .....	32
4. Sűrítő, tömörítő .....	33
A szimbólumokról való gondolkodás alakulásának néhány fontos fordulata az európai gondolkodástörténetben .....	34
1. Filozófiai és teológiai kezdetek .....	34
2. A szimbolizáció jelentősége a modern esztétika születésekor.....	36
3. A szemiotika néhány fontos, a szimbólumra vonatkozó megállapítása .....	39
<i>Kitérő: Peirce szimbólum fogalmáról</i> .....	41
4. A metaforológia hozzájárulása a szimbolizáció értelmezéséhez. A metafora mint szemléletmeghatározó .....	49
A SZIMBOLIZÁCIÓS FOLYAMAT ÖSSZETEVŐI .....	57
1. A szimbólum a kulturális antropológiában (Néhány további példa) .....	61
2. A szimbólum a pszichológiában .....	66
3. A szimbólum az esztétikában (Néhány további példa) .....	74
A SZIMBÓLUMELEMZÉS NÉHÁNY TERÜLETE.....	87
Kutatási területeink .....	88
I. Tárgyak és terek szimbolikája .....	89
1. Tárgy- és térszimbolika .....	89
2. A lakások/házak szimbolikájáról .....	94

3. A lakások néhány alapvető tárgyának szimbolikájáról .....	102
a) Székek .....	102
b) Asztalok .....	105
c) Ágyak .....	108
d) Ládák, szekrények .....	111
e) Fényforrások .....	114
f) Szerszámok .....	117
g) Könyvek .....	118
h) Képek .....	120
4. Intézmény(épület)eink szimbolikájáról .....	124
5. A környezet szimbolikájáról .....	130
II. Hatalom-, presztízs- és státuszjelek szimbolikája .....	138
1. A hierarchiaviszonyok térbeli jelzése .....	138
2. Hierarchiaviszonyok jelzése a kommunikációban .....	141
III. Értékrendszerek szimbolikája .....	150
IV. Szimbolikus elemek a társadalom modernizálódásában, urbanizálódásában és reruralizálódásában .....	170
1. A modernitás szimbolikája .....	172
2. Város és falu, urbanizáció és reruralizáció szimbolikájáról .....	180
V. Nemzeti és egyéb identitás-szimbólumok .....	194
1. A nemzeti identitás szimbolikája .....	198
a) A nemzeti identitás szimbolikájának összetevői .....	198
b) Lokális-regionális identitás .....	216
c) Kulturális minták szimbolikus elemei .....	218
2. Vallási identitások szimbolikája .....	225
3. Ideológiai identitások szimbolikája .....	241
4. Osztály/rend/kasztidentitások szimbolikája .....	244
5. Szubkulturális identitások szimbolikája .....	245
6. Foglalkozási identitások szimbolikája .....	247
7. Intézményi identitások szimbolikája .....	249
8. Életkori identitások szimbolikája .....	251
9. Nemi identitások szimbolikája .....	255
10. Egyéni identitások szimbolikája .....	261

VI. Korszakok (világkép-)szimbolikája . . . . .	266
1. Korszak és világkép . . . . .	266
2. Az „államszocializmus” világképe . . . . .	276
a) Az „ötvenes évek” . . . . .	279
b) A „hatvanas évek” . . . . .	291
c) A hetvenes–nyolcvanas évek. A bomlás. . . . .	302
3. Előképkorszakok . . . . .	313
a) A középkor . . . . .	316
b) A barokk . . . . .	320
c) Rokokó, <i>biedermeier</i> . . . . .	323
d) <i>Romantika</i> . . . . .	326
4. A filozófia egyes alapfogalmai mint szimbólumok . . . . .	331
VII. Motivációk elemzése . . . . .	338
A SZIMBOLIZÁCIÓS FOLYAMAT . . . . .	361
I. A szimbolizáció mint a lét(ezés) dialektikus természetének leképezője . . . . .	362
II. A szimbólumok poliszémikus jellegének összetevői. . . . .	367
1. A szimbólum hatóköre . . . . .	368
2. Jelentésterületek összekapcsolása . . . . .	369
3. Az értelmezés különbségei . . . . .	374
4. Szimbólumok egymásra épülése . . . . .	380
5. Kontextus, viszony, rendszer . . . . .	385
a) <i>A kontextus szerepe</i> . . . . .	385
b) <i>Szimbólumok egymásra hatása</i> . . . . .	388
c) <i>Az oppozíciók szerepe. Régi és új</i> . . . . .	390
d) <i>Rendszerré válás</i> . . . . .	393
e) <i>Szimbólumrendszerek és konfliktusok</i> . . . . .	396
f) <i>A szimbólum mint új kombináció</i> . . . . .	398
6. A szimbolikus jelentések gyengülése . . . . .	401
III. Szimbólumok elemzése . . . . .	403
SZIMBÓLUMOK HATÁSA A TÁRSADALOMRA. HOGYAN CSELEKEDHETÜNK SZIMBÓLUMOKKAL? . . . . .	419
1. A szimbólumok szerepe a társadalmi struktúrák fenntartásában és lerombolásában (Turner és Bourdieu) . . . . .	421

2. A jelen kapitalizmusa és a jövőkép szimbolikája .....	433
3. Erkölcsi eszmények szimbolikája .....	436
4. A szimbólumok igazságtartalmáról .....	445
5. A szimbolikus gondolkodás szintézisjellegéről .....	449
6. Szellemi termelési mód és szimbolizáció .....	455
ÖSSZEFOGLALVA .....	463
FELHASZNÁLT MŰVEK BIBLIOGRÁFIÁJA .....	467
MELLÉKLET .....	493
Szimbólumelemzési szempontok .....	493
I. Tárgyszimbolika .....	493
II. Térszimbolika .....	495
III. Intézményszimbolika .....	496
IV. Cselekvések szimbolikája .....	499
V. Élőlények mint szimbólumok .....	501
a) Az ember-egyén .....	501
b) Az „ember” .....	502
c) Testrészek .....	503
d) Állat-növény .....	503
VI. Természeti jelenségek szimbolikája .....	504



## ELŐSZÓ

Miért képesek az emberek halomra gyilkolni egymást – ahogy Madách mondja, egy „i” miatt (a homouszion és a homoiuszion teológiájának összecsapására utalva) –; mitől függ, hogy a közös kultúra, a közös lakóterület vagy a közös osztályhelyzet (vagy valami más) közössége határozza-e meg inkább valaki identitását; mitől függ, hogy hiszünk-e a lélekben, vagy sem; hogy kiülünk-e erkélyünkre, vagy lomokkal zsúfoljuk tele; hogy hogyan néz ki egy igazgatói iroda; hogy milyen szavakkal dicsérjük meg s miért korholjuk gyermekeinket; hogy miért okozhat nemzedékek közötti ütközést az asztali viselkedés; hogy mekkora jelentőséget tulajdonítunk a szexualitásnak; hogy mikor akarunk modernizálódni, és mikor preferáljuk a múlt értékeit; hogy egyáltalán mit látunk, mit veszünk észre a világban; hogy szolgálni, leigázni vagy védeni akarjuk a természetet; hogy mit játszunk; hogy melyik korstílus tetszik, és melyik taszít; hogy egy regény melyik hősnének kell meghalnia...? Mindezen – egymástól igencsak különböző és különböző súlyú – jelenség az emberi lét *szimbolikus* vonásainak meghatározó jelentőségét tanúsítja.

Egész életünkben szimbolikus megnyilvánulások elemzésével foglalkoztunk. Ez a könyv különböző kutatásaink összefoglalása. Azon olvasóink, akik alapvetően e kutatások eredményeire kíváncsiak, illetve akiket elsősorban az érdekel, hogy mi minden is tekinthető szimbolikusnak, kezdhetik az olvasást a harmadik, „A szimbólumelemzés néhány területe” címet viselő fejezettel. A könyv felépítésében azonban mi szükségesnek láttuk ez előtt két olyan fejezet beiktatását, amely igyekszik tisztázni a „szimbólum”, a „szimbolizáció” mibenlétét, definiálni ezeket a fogalmakat, és szembesülni a szakirodalommal a szimbólumokra, szimbolizációra vonatkozó megfogalmazásaival.

Minthogy a világ szimbolikus megközelítése az emberi gondolkodás egész történetében meghatározó, ebből következően számos tudomány foglalkozik ezzel a jelentésterülettel. E tudományok közül mi a *kulturális antropológia*, a *szemiotika*, az *esztétika*, a *pszichológia* és érintőlegesen a *filozófia* szimbólumfogalmait igyekeztünk feltérképezni, azon tudományterületek megállapításait, amely területeken a legfrekvenciáltabb e fogalmak jelenléte. Természetesen ezen a néhány, a kompetenciánkba eső tudományterületen is meglehetősen szelekcióra kényszerültünk, hiszen egy-egy tudományterületen is felmérhetetlenül óriási a téma

szakirodalma. A szakirodalmak ilyenén áttekintését e könyv előmunkálatainak tekintettük, s az egyes tudományterületek (véleményünk szerint) legfontosabb hozzájárulásait a szimbólumok vizsgálatához egy-egy összefoglaló kötetben próbáltuk interpretálni. Ezekre az előmunkálatokra épült rá a jelen kötet, amely így tehát ezen összefoglalások eredményeinek summázata is. Az olvasó kezében tartott monográfia a használt fogalmak definiálása és körüljárása után előbb különböző szimbólumterületek konkrét példáin mutatja be a szimbolizáció működését – ez a rész alkotja az egész könyv gerincét és legnagyobb részét –, majd az utolsó két nagy fejezetben jut el ahhoz, hogy (a szemiotika fogalmaiban megfogalmazva): a szimbolizáció bizonyos szintaktikai és pragmatikai összefüggéseire (a szimbólumok építkezésére, illetve alkalmazásuk társadalmi funkcióira és hasznára) is kitérjen. Meglehető kevésbé szokványos módon a kifejtés tehát előbb deduktív, aztán induktív jellegű, az általános fogalomtól halad a konkrét megjelenésformák, majd azoktól a használat általános konzekvenciái felé. Alapvető célunk megérteni és megértetni a világ szimbolikus megközelítésének sajátosságait, természetét és működését, s mivel a szimbólumhasználat mind a világ megismerésének, mind mások befolyásolásának igen hatékony eszköze, rendkívül fontosnak tartjuk, hogy minél több ember, lehetőleg mindenki képes legyen tudatosan használni ezt az eszközt, s másfelől képes legyen felismerni, amikor ezen eszköz felhasználásával mások befolyásolni próbálják. De talán a legfontosabb az, hogy a szimbolikus gondolkodás az egyik legalkalmasabb formája a különböző emberi nézőpontok szintetizálásának is, s így a versengés társadalmából a szinergia társadalmába átvezető folyamat adekvát megközelítési módja is lehet.

Ezúton is szeretnénk köszönetet mondani Mihály és Máté fiunknak a több évtizedes együttlétért és inspiratív együtt gondolkodásért, Mihály fiunknak a könyv borítójának megtervezéséért, Kocsis András Sándornak az e kötettel beteljesülő trilógiánk egészének kiadásáért, Csikós Ellának és Havas Ferencnek jelen könyvünk szövegének rendkívül alapos, kritikus, továbbfejlesztő hatású végigkövetéséért és korrigálásáért, Fülöp Józsefnek, a MOME rektorának, Illés Anikónak, a MOME Elméleti Intézet igazgatójának és Csizmady Adrienne-nek, a TK Szociológiai Intézet igazgatójának az ideális munkafeltételek biztosításáért, Düll Andreának, Balázs Géának és A. Gergely Andrásnak a könyv előmunkálatainak megjelentetéséért, a MOME Könyvtárának, az ELTE BTK Néprajzi Intézet Könyvtárának és az ELTE BTK Magyar Nyelvtudományi és Finnugor Intézet Könyvtárának a kutatás lehetőségének biztosításáért, Tiry Katalinnak egyes fontos szakirodalmi munkák beszerzéséért, valamint jelenlegi és volt hallgatóink sokaságának, akik valamennyien hozzájárultak a könyvben bemutatásra kerülő kutatások eredményeinek létrejöttéhez.

## BEVEZETÉS

„Az ember szimbólumalkotó állat” – írja a kulturális antropológus Leslie A. White. Kissé bővebben kifejtve: „Ma a kezdetén vagyunk annak, hogy felismerjük és értékeljük: minden emberi viselkedés és civilizáció alapegysége a szimbólum. (...) *Minden* emberi viselkedés szimbólumok használatából áll, vagy attól függ. Az emberi viselkedés szimbolikus viselkedés; a szimbolikus viselkedés emberi viselkedés. A szimbólumok alkotják az emberiség világegyetemét”.<sup>1</sup> Egy másik antropológus, Clifford Geertz úgy fogalmaz: „Max Weberrel együtt úgy vélem, hogy az ember a jelentések maga szötte hálójában függő állat.”<sup>2</sup> Az efféle véleményeket hosszan idézhetnénk, hiszen antropológusok és filozófusok, pszichológusok és szemiotikusok, esztéták, szociológusok és történészek sokasága szerint az ember egyik legfőbb *megkülönböztető sajátossága* az, hogy szimbólumokat használ, szimbólumalkotásra és szimbólumértelmezésre képes.

A szimbólum a kulturális antropológiában nagyon régóta kulcsfogalom. George Herbert Mead szerint *az ember megkülönböztető sajátossága* szimbólumalkotó képessége, Marshall David Sahlins a szimbólumok termelésének folyamatát tekinti *a társadalom legfontosabb belső rendszerének*, s úgy véli, a gazdaság vagy a politika elemzését is a szimbólumtermelés elemzésének kell alávetni. Robert Redfield úgy fogalmaz, hogy *nem létezhet hétköznapi valóság szimbolikus kódok nélkül*. Számos szerző hangsúlyozza, hogy a szimbólumok azért tekinthetők a társadalom- és kultúraelemzés alapjának, mert az, *hogy milyen szimbólumokat használunk, meghatározza, hogy miképpen látjuk a világot*. A kulturális antropológia egyik legjelentősebb irányzata a szimbolikus antropológiai iskola (Mary Douglas, Clifford Geertz, Victor Turner, Raymond Firth és mások), amelynek tagjai az egész kultúrát szimbolikus jelenségegyüttesként elemzik. Mindezen megközelítésekben „szimbolikusnak” természetesen nem csak a szűkebb értelemben vett olyan – tárgyi jellegű – szimbólumokat tekintik, mint a zászló (egy nemzet szimbólumaként) vagy a piros körben fehér vonal (a behajtást tiltó rendelkezés szimbólumaként), hanem mindent, aminek valami másra utaló és kulturálisan értelmezett jelentése is van, s ez kultúránk és nyelvünk elemeinek nagy részéről elmondható.

<sup>1</sup> White in Bohannon–Glazer, 1997, p. 459. Kiem.: K. Á. – K. G.

<sup>2</sup> Geertz, 1994, p. 172.

Jeleket (utaló kódokat) használnak az állatok, sőt, más módon a növények is, a jeltovábbítás az élő anyag önszabályozásának egyik leglényegesebb aspektusa. A jel, illetve az általa hordozott információ az élőlény két legalapvetőbb működésében: önfenntartásában és szaporodásában is meghatározó. Jeleken keresztül érzékeli – pontosabban jelkódokba sűrítve fogja fel – az élőlény a környezetét, jelek indítják be az élő anyag növekedését, szaporodását, jelek hangolják össze az egyedek tevékenységeit. Amit szimbólumnak nevezünk: jelfajta,<sup>3</sup> de olyan sajátos jelfajta, amelyet jelen ismereteink szerint csak az ember használ, elválaszthatatlan lévén az ember fogalmi gondolkodásától: ahhoz, hogy valamit valami szimbólumának tekinthessünk, külön *fogalmunk kell hogy legyen* arról is, *amit* a szimbólum szimbolizál (például a királyi hatalom, az egy királyságban összefogott államiság, a szakralitás), arról is, *amivel* szimbolizálunk (például a korona mint szimbólum), és magának a szimbolizációnak a tényéről is (tehát arról, hogy a királyi korona többek között a fent említettek szimbóluma). Vagyis – eltérően a DNS általi információtovábbítástól vagy a méhek táncától – a szimbolizációhoz *kulturálisan tanult képzeteink* alakulnak ki arról, hogy képek vagyunk egy olyan sajátos emberi tevékenységre, amelynek során – többnyire kommunikációs céllal – valamit valami mással reprezentálunk. (Tehát rendelkezünk e tevékenységfajta képességével, még akkor is, ha korántsem mindig tudatosul bennünk, hogy most éppen szimbolizációt hajtunk végre).

De mit is nevezünk szimbólumnak? A „szimbólum” szó definiálásának problémájára még visszatérünk, egyelőre annyit kell előre bocsátanunk, hogy már

<sup>3</sup> A szakirodalomban sokan tekintik a szimbólumot jelfajtának, sokan viszont a szimbólumot kezelik az átfogóbb kategóriaként. A fenti megfogalmazással egyértelművé tesszük, hogy mi az első véleményt (hogy tehát a szimbólum egy sajátos jelfajta) tartjuk adekvátnak, hiszen a különböző jelek (a kromoszómákba kódolt információktól, mondjuk, a méhek táncáig) nyilvánvalóan áthatják az egész élővilágot, az ember viszont csak része az élőlények sokaságának, s az, amit szimbólumnak nevezhetünk, jelen ismereteink szerint csak az ember jelhasználatának egyik sajátos módja. Az élővilág egyéb jelei az anyagi világ jelenségeiről sűrítenek és továbbítanak információkat, anélkül azonban, hogy azt kulturális kontextusba helyeznék, az adott materiális jelentésen túl további jelentéstartalmakkal ruháznák fel. Van a szakirodalomban egy harmadik felfogás is, amely szerint valóban jelnek nevezhető jelenségeket is csupán az ember használ, s az, hogy egyes állati jelhasználatokat „jelnek” értelmezzünk, antropomorfizáló interpretáció. Ezen álláspont jelfogalmának a „jel” fogalmát létrehozó emberi tudat is része, s ezzel a kiindulással véleményük teljesen jogos: az élővilág többi tagja használ jeleket, de ebből nem von el egy absztrakt „jel” fogalmat. A „jel” általunk használt fogalma azonban minden utaló kódot „jelnek” tekint (függetlenül attól, hogy használója eljut-e a folyamat tudatosításához, vagy nem). Nyilvánvaló, hogy maga a „jel” fogalom is természetesen emberi elképzelés, de amikor a világ jelenségeiről gondolkodunk, *valamilyen* fogalomba össze kell foglalnunk a természet azon jelenségeit is, amelyekben egy-egy kód további kulturális asszociációk mozgósítása nélkül, egyszerűen utal valamire, a mi használatunkban ezt jelenti a „jelnek” a szimbólumnál átfogóbb fogalma.

a „mit is nevezünk szimbólumnak” kérdés komoly nehézségeket okoz, mert a fogalom egyes használói nagyon különböző dolgokat értenek „szimbólumon”, és az egyes tudományterületeken is egymástól eltérő értelemben gyökerezett meg ez a fogalom<sup>4</sup>. Jelen monográfiával az egyik célunk éppen az, hogy elősegítsük a közös nevező lehetőségének létrejöttét a „szimbólum” és „szimbolizáció” fogalmak különböző értelmezései között.

Miért is olyan fontos ez? Mert White-nak, Webernek, Geertznek és a szimbólumok jelentőségét középpontba helyező többi társadalomtudósunk igazán van: életünk minden mozzanatát, a legapróbb viszonylatoktól a legátfogóbbakig, szimbólumok hatják át. S ha meg akarjuk érteni a társadalom legkülönfélébb jelenségeit, mindenütt a szimbolizációval találjuk magunkat szembe. Ahogy a természettudományok összefüggéseit a matematika, a számok alapjára helyezve lehet adekvát módon feltárni, a társadalomtudományok és a művészetek számára – mint ezt a továbbiakban bizonyítani igyekszünk – a szimbólum hasonlóképp alapvető és adekvát kiindulópont lehet.

Ahhoz, hogy világosan érzékeljük, miképpen is határozzák meg életünk szinte minden mozzanatát a szimbólumok, érdemes alaposan körbejárni a szimbólum fogalmát, a szimbólumok létrehozása, a szimbolizáció folyamatát, különválasztva annak összetevőit. Egy ilyen körbejárásnak már csak azért is nagy szükségét látjuk, mert úgy véljük, egy olyan paradigmaváltás küszöbére érkeztünk – lásd erről *A szellemi termelési mód* című könyvünkben kifejtetteket is<sup>5</sup> –, amelynek egyik lényeges vonása éppen a szimbolikus gondolkodás előtérbe kerülése lehet. A szimbólumok létrehozása a történelem során a *hatalomképződés* egyik meghatározó „fegyvere” is volt; a szimbolizáció folyamatának tudatosítása hozzájárulhat ahhoz, hogy a szimbólumok létrehozása ne egyesek monopóliuma, hanem bárki számára hozzáférhető és használható eszköz legyen.

\*

Közel ötvenéves kutatói pályánk egyik kulcseleme a szimbolikus jelenségek vizsgálata. Ezt tekinthetjük az értékrendszer- és motivációelemzés, a társadalom-

<sup>4</sup> Csak a bábeli nyelvzavarhoz hasonlítható megértési problémák forrása a szimbólum elemzésében, amikor az egyes tudományterületek és iskolák a maguk nézőpontját preferálva tagadják a többi egyidejű érvényességét, és saját premisszáikat – a szimbólum funkcionalista, strukturalista, marxista, kognitivisták, interpretatív értelmezését – kérik egymástól számon; jóllehet a szimbólumnak egyik lényegi tulajdonsága – ezért is lehet oly sokféleképpen felhasználni –, hogy *egyszerre* tartalmazza valamennyi lehetséges olvasatot.

<sup>5</sup> Kapitány–Kapitány (2013/2).

elméleti, szocioszemiotikai, vizuális antropológiai kutatásaink, empirikus vizsgálataink egyik legfontosabb közös elemének<sup>6</sup>. Mint már említettük, jelen szimbolizáció-monográfiánk megírásának előkészületei során feldolgoztuk a szimbolizációs mechanizmusok szempontjából kulcsfontosságú területek *szakirodalmából* az elsősorban ehhez kapcsolódó eredményeket. A szakirodalom feldolgozást eddig az alábbi művekben publikáltuk:<sup>7</sup>

- *A szimbólumok és a szimbolizáció kérdései a kulturális antropológiában*. I–III. Budapest, 2017, MAKAT – Antroport (Antroport könyvek). <https://mek.oszk.hu/21700/21748/21748.pdf>
- *Szimbolizáció és szemiotika. A jeltermelő ember*. Budapest, 2019, Inter-IKU. p. 212. (E-könyv) <http://www.e-nyelv.hu/termek/szimbolizacio-es-szemiotika-a-jeltermelo-ember/>
- *Szimbolizáció és pszichológia*. Budapest, 2020, L'Harmattan.
- *Szimbolizáció és esztétika*. Budapest, 2020, MOME – TK SZI. <http://mek.oszk.hu/20300/20322/>

Jelenlegi összegző monográfiánk keretei természetesen nem teszik lehetővé, hogy részletesebben kitérjünk a szakirodalom szerteágazó problematikájára, ezt – legalább vázlatosan – igyekeztünk megtenni fent felsorolt publikációinkban, így a továbbiakban csak utalni fogunk egyes művekre.

\*

Megelőlegezve a szimbolizációs mechanizmusok működésének néhány legfőbb alapsajátosságát, az alábbiakban megkíséreljük tézisszerűen összefoglalni azokat.

- Az ember (a hegeli iskola fogalma szerint) „nembeli lény”: lényegét alapvetően az emberi Nem (faj) sajátosságai határozzák meg: az ember lényege *nem* individualitása, hanem nembelisége felől értelmezhető.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> A továbbiakban többször fogunk hivatkozni ezen kutatások eredményeire, amelyek terjedelmi korlátok miatt nem kerülhettek bele ebbe a könyvbe, az érdeklődő olvasó azonban megtalálhatja őket hivatkozott írásainkban.

<sup>7</sup> A könyvünk végén található bibliográfiában az ezen előmunkálatok során feldolgozott művek is szerepelnek.

<sup>8</sup> Korántsem mindegy, hogy miből vezetjük le az emberi lényegét. Akik az eszközhasználatot hangsúlyozták, az ipari termelés, a gazdaság prioritásából indultak ki. Az ember nembeli természetéből való levezetés az emberi nemet és egyént összekötő szellem (és a *társadalomalakító* szellemi termelés) prioritásán nyugszik. A „nembeliségből” való kiindulás

- Az emberi Nem (faj)<sup>9</sup> legfőbb sajátossága ugyanakkor, hogy individualitásokban létezik, akik – mintegy az emberi Nem individuális sorsot megélő „felderítőiként” – egyéni, sajátos tapasztalataikat az általuk használt jelrendszerek segítségével közvetlenül vissza tudják csatolni az emberi Nemhez, az emberi Nem pedig ugyanezen jelrendszerek segítségével az egyes egyének megismerőképességét az emberi Nem közös tapasztalattárából állandóan új és új elemekkel tudja feltölteni.<sup>10</sup> (Az ember individualitása fokozatosan fejlődik ki és tudatosodik, ám az emberi Nem kezdetétől fogva jellemzi a fajnak és egyedeinek kölcsönös visszacsatolási rendszere, az egyedi tapasztalatoknak a faj tapasztalataiban való felhalmozódása, ez a sajátos faj éppen ezáltal vált képessé a rendkívüli felemelkedésre.)
- Az ember e sajátos (egyszerre individuális és közös emberi) megismerő mechanizmus segítségével az őt meghatározó feltételeket, a külső és belső természetet, bizonyos mértékig mindinkább az ember számára valóvá tudja alakítani. (Eközben persze állandóan újabb nehézségeket is termel a maga számára).
- E tevékenység során fő eszköze a *fogalmi–logikai gondolkodás*, amely többek között az azonosság törvényéből kiindulva ( $A = A, 1 = 1$ ) bármit az ember eszközévé képes változtatni, annak köszönhetően, hogy a természetben felismerni vélt oksági sorokat algoritmusokká s ezen keresztül tevékenységi sorokká tudja átfordítani. Ebben alapvető támasza lesz az  $1=1$  azonosságtörvényre épített matematika. (Valamit például az ember „villámként” azonosít. Ezt a jelenséget [A] kiemeli a vihar érzékletegyütteséből, és elnevezi „villámnak”. Ehhez szükséges az is, hogy felismerje az  $A = A$ -t, vagyis azt, hogy a mai

---

ellen gyakran felvetik (ami Durkheim „társadalmi tudat” fogalmával kapcsolatban is az egyik alapvető ellenérv volt), hogy a Nem – szemben az emberi egyénnel – nem empirikus fogalom, de ez csak annyiban igaz, hogy a konkrét emberegyénekről, embercsoportokról igen, a „Nem”-ről azonban nincs, nem lehet *közvetlen érzéki* tapasztalatunk. De hát a Föld Nap körüli forgása sem közvetlen tapasztalati tény, mióta azonban felfedezték, a tapasztalati értelmezés bizonyul tévesnek. Az individuális megismerésből levezetett-felépített szemlélet hamis, mert az individualitás a levezetett kategória. Nincs emberi individuum, amely ne a Nem által működtetett szemléleti rendszert használná, s az a fokú individuális tudat is, amit a karteziánus paradigmában kiindulási pontnak tekintettek, csak hosszú történelmi fejlődés során jött létre, míg a Nem létrejötté az emberré válás „pillanata”.

<sup>9</sup> A nem (genus) fogalmának használata során a továbbiakban kisbetűvel írjuk, amikor a logikai osztályképzés nem fogalmáról, és nagybetűvel, amikor az ember nembeliségéről van szó. (Az idézetekben természetesen ebben is és egyebekben is a forrás helyesírását követve.)

<sup>10</sup> Vagyis az emberegyének többé vagy kevésbé, de az emberi Nem *tudatos* képviselői, és ugyanakkor *tudatosan* individualitások... Az emberi Nem fejlődése során mindkettő fejlődik: az ember egyre tudatosabban individuum és egyre tudatosabban „nembeli”. A kiindulás azonban nem az individuumok, hanem a Nem öntudatra ébredése: az embernek mindenekelőtt arra kellett ráébrednie, hogy ő – a kétirányú visszacsatolást használó faj – „ember”.

villám és a tegnapi, holnapi villám, az itt és az ott megfigyelhető villám valamiben azonosítható, hogy a villám = villám. A villám képes felgyújtani egy fát, agyonsújtani egy élőlényt: ha a villám = villám, akkor erre minden villám képes. És máris létrejön egy oksági felismerés: amit villámnak nevezünk, az egy lesújtani, károkat, pusztulást előidézni képes erő. Arra a kérdésre, hogy az ember az ilyen tapasztalatok alapján ismeri-e fel a saját tevékenységében rejlő oksági összefüggéseket, például azt, hogy egy kővel lesújtva ő is képes erőhatást gyakorolni a környezetére, vagy fordítva, saját teste tapasztalataiból ismeri fel a természetben az okságot, alighanem az is-is a válasz; a legvalószínűbb, hogy magának az okság tényének a felismeréséhez szükség volt mindkét irányú összekapcsolásra).

- Azonban a természet rendszerének az ilyen oksági összefüggések mindig csak részei; az ember csak ezeknek a totalitásból való kiragadásával képes építkezni. Ez a kiragadás a valóság megismerésének minden lépésével egyúttal más összefüggések figyelmen kívül hagyását is jelenti, így a fogalmi–logikai megismerés sosem tekinthető „a” valóság megismerésének.
- Az emberiség e folyamat korrigálására, többek között, egy másik megismerő mechanizmust használ. Mi ezt nevezzük *szimbolikus gondolkodásnak* (amelynek természetesen egyéb funkciói is vannak).<sup>11</sup>
- Ha a kiinduló alap egyén és emberi Nem, ember és természeti környezet *egysége*, az emberi fogalmi–logikai gondolkodás tulajdonképpen az egyes jelenségek *körülhatárolása*, az Egészről való *leválasztása* folyamatában fejlődik, a szimbolikus gondolkodás pedig *az (eredeti) egység jegyében*, ahhoz valamiképpen visszakanyarodva *korrigálja* a fogalmi–logikai szemlélet leegyszerűsítéseit. (Amit szimbolikus gondolkodásnak nevezhetünk, tehát már nem az eredeti szemléleti egység, hanem az ahhoz való *visszkapcsolódás*

<sup>11</sup> Más oldalról: Az időben létező emberi lény az egymásra következést hajlamos oksági összefüggésnek tekinteni, és egész világmagyarázatát az ebből levezetett oksági logikával építi fel. Csakhogy a totális Valóság, amit meg próbál érteni, az egyik időpillanatból a másikba a maga totalitásával megy át (amit a véges emberi lény nem bír befogadni), s így az ember bármilyen oksági magyarázata csak egy-egy kiragadott szál az összefüggések végtelenjéből. Mindegyik igaz lehet, de egyik sem a „teljes” igazság. Van okság, de nem egyetlen, hanem végtelen. Vannak tények, de azok a különböző oksági sorokban más-más történetbe illeszkednek be. (E tekintetben igaza van az egyértelmű tényigazságokra vonatkozó „posztmodern” kételynek). És így az egyik pillanatból a másikba átforduló valóság sem egy irányba, hanem végtelen irányba tart *egyszerre*. Ezt a végtelent az emberi gondolkodás sosem képes teljesen befogadni, de a szimbolikus gondolkodás – nyitott jellege folytán – nyitva tartja az ember szemléletét a végtelen kapcsolódási lehetőségek felé *(és éppen ez az egyik legfőbb funkciója)*.



eszköze.<sup>12</sup> Az eredeti szemléleti egységben minden dolog még együtt van környezetével, saját mozgásával és annak következményeivel – az emberi tapasztalásban mindezek csak fokozatosan válnak külön egymástól –, s ezért is alkotják a nyelv egy ősi rétegét, ahogy például Zsilka János hangsúlyozza a nyelv felépüléséről szóló elméletében – nomenverbumok).<sup>13</sup>

Ha a szimbolikus gondolkodásmód eredetéről gondolkozunk, az emberi nyelv keletkezésével kell kezdenünk. Persze erről bárkinek csak hipotézisei lehetnek.

Az nyilvánvaló, hogy az ember ősei az állatvilágból emelkedtek ki, abból az állapotból, amikor az élőlény benne él a természetben, annak minden, az ő észleleteihez eljutó összetevőjét *együtt* érzékelve. Az ember azonban olyan főemlős, amely csoportban élve, a már más emlősöknél is megfigyelhető kooperációt tovább fokozva olyan sajátos fajjá kezdett válni, amelyben kialakult a főszővegünk téziseinek kiindulópontjaként hangsúlyozott kettős képesség, hogy *a faj felhasználja egyedei tapasztalatát, az egyedek pedig a faj tapasztalatait*. Ez a sajátos visszacsatolási rendszer az, amit az ember „szellemének” lehet nevezni; ennek kialakulását a nyelv, pontosabban a nyelv és a beszéd kialakulása tette lehetővé (A „szellem” fogalom általunk használt megközelítéséről lásd: Kapitány–Kapitány [2013/2.]).

Csányi Vilmos megfogalmazásában: „A csoportszelekció során azok a csoportok maradnak fenn, amelyek a csoportindividualitást, csoportszolidaritást, a csoportéletet lehetővé tevő szabályrendszerek gyors kialakulását és fenntartását szolgáló mechanizmusok biológiai alapjait, valamint a konstrukciós képességet, a különböző szinkronizációs mechanizmusokat képesek voltak tagjaik genetikai architektúrájában is rögzíteni. (...) Az emberi csoportokat az állati csoportoktól az a jellegzetes kettősség különbözteti meg, hogy az emberi csoport autonóm individuusként jelenik meg, tervekkel, célokkal, saját identitással és gondolkodással, és ettől elválaszthatatlanul mindezen tulajdonságok belső differenciálódásával, tehát a csoporttagok egyéni szerepeivel, funkcióival, kooperáló akcióival, önálló, személyes gondolkodásával. Az állati elme izolált, egyéni tapasztalatain elgondolkozhat ugyan, de minden ismerete kizárólag a saját tevékenységéből származik. Az emberi kultúra tagja a nyelv, a tárgyak, a szokások révén állandó kapcsolatban van csoportja magasabb szintű akció- és gondolkodási folyamataival, tehát generációkra visszamenőleg használhatja mások tapasztalatait is, de minden csoportgondolatot, csoportakciót saját maga is feldolgoz a maga egyéni elméjében, és a feldolgozás, az egyéni gondolkodás eredménye a kommunikáció révén visszahat a csoportelmére.” (Csányi, 2006, p. 151.) „Minden fejlettebb organizmusnak van valamiféle percepciója, vannak motoros funkciói és idegrendszere. A csoportlény esetében az egyedi komponensek, az emberek e funkciókkal alapszinten már rendelkeznek. Magasabb szint akkor alakulhat ki, ha az egyedi aktivitások szinkronizálódnak, ha kialakul az izolált elméket összekötő nyelvi kommunikáció, ami tulaj-

<sup>12</sup> Az ember apránként *elkülöníti* környezete egyes elemeit; mint egy elemet, elkülöníti önmagát is, azután – különböző szempontok szerint – *összekapcsolja* ezeket az elemeket, s így, mintegy mozgósítva az eredeti egységben létezés erőit (az ősi gondolkodásban kialakuló „mana”-képzet alapját), azokat a saját erőivé változtatja.

<sup>13</sup> Lásd például Zsilka (1975). A „nyom” nomenverbumban például egyszerre, egymástól még szétválaszthatatlanul van benne a valamire hatást gyakorló erő kifejtés (a „nyom” ige), és az erő kifejtés hatásának eredménye, a hagyott nyom (a „nyom” főnév).

donképpen a csoportlény gondolkodási folyamata, és megindul a csoport individualizációja, valamint izolációja, ami lényegében a kulturális evolúció hosszú folyamata.” (Csányi, 2006, p. 165.) „[A] globális eszmék és a globálisan vezérelt akciók folyamatosan »lokális«, egyedi, érzelmi és racionális analízis alatt állnak, amelynek eredményei folyamatosan visszatáplálódnak a globális szintre.” (Csányi, 2006, p. 166.)

Hogy melyik jött létre előbb, az egyén és a Nem közötti összeköttetést biztosító *emberi szellem* vagy a *nyelv/beszéd*, meddő kérdés. Mivel az emberi tapasztalat nem csupán a nyelven keresztül áramlik, hanem a vizualitáson, az auditivitáson, a testérzeteken stb. keresztül is, nyilvánvalóan ezek is szerepet játszottak az emberi gondolkodás (az emberi szellem tevékenysége) létrejöttében, másfelől a legalapvetőbb emberi érzékelés is (minden érzékleti területen) függ is a nyelv/beszéd által megnevezettektől, így a legvalószínűbb, hogy mindez: emberi Nem, a Nemet és egyéneit összekötő „szellem”, a nyelv/beszéd *együtt*, kedvező egybeesések által jöhetett létre.

Az állatvilágból kiemelkedő sajátos emberi gondolkodás egyrészt abba az irányba bontakozik ki, amely a mind körülírta fogalmak kialakulásához, a kezdetben holisztikusan felfogott világ *individuációjához* vezet. Ezt az utat erősíti az eszközhasználat, hiszen az eszközök készítése az eszközök *fogalmának* kialakulását feltételezi, de valószínűleg – a vulgármarxista felfogással ellentétben – az eszközhasználat nem *oka* a fogalmiság kialakulásának, csak kölcsönhatásban van vele. (Ez már csak azért is valószínű, mert az eszközök fejlődése kezdetben nagyon lassú volt; százezer éveken át a szakóca volt az egyetlen, alig változó eszköz, a gondolkodás és a nyelv/beszéd ezalatt minden valószínűség szerint gyorsabban fejlődött.) Itt nyilván megint több tényező egybeeséséről van szó. A világot tárgyiasító fogalmi gondolkodás, amelynek fejlődése a szakócától a mesterséges intelligencia létrehozásáig elképesztő utat járt be, az egész civilizációs fejlődés és a tudomány alapja, ugyanakkor mindig leegyszerűsítés is az eredeti holisztikus szemlélethez képest, s ezért szükségszerű volt annak a másik gondolkodásmódnak a kialakulása is, amely úgy korrigálja az összefüggések sokaságát szükségképpen elhanyagoló fogalmi gondolkodást, hogy a fogalmi gondolkodásban szétválasztott dolgok összekötésével visszaközelít az egységben látáshoz. Ez utóbbit neveztük szimbolikus gondolkodásnak.

A nyelv keletkezéséről szóló hipotézisek közül Hockett és Ascher figyelemre méltó elmélete egy olyan emocionálisan sűrített állapothoz köti a nyelv keletkezését, amely az embercsoport sajátos körülményei által előállított *ellentétes készletések* összefonódásával jellemezhető. (E hipotézis szerint [lásd Hockett–Ascher in Bence–Kis, 1972] amikor az ember olyan állatokra kezdett vadászni, amelynek ő eredetileg zsákmányállata, a közelítő és távolító készletés szintetizálódott – ez az állatok többsége számára elképzelhetetlen –, és ez lett egy olyan *új, a korábbi fajspecifikus készletéseket* felülíró gondolkodásmód csírája, amely – éppen *a különböző észleleteket összekapcsoló* jellege miatt – a *szimbolikus* gondolkodás, az ellentétes készletések fölött egy mindkettőt tartalmazó *magasabb kategória létrehozása* által pedig egyszersmind a *fogalmi* gondolkodás alapjának is tekinthető). Az ellentétes képzetek összekapcsolása egyúttal a használt jeleket eloldja egyértelmű jelzés voltuktól, és az első összekapcsolás olyan további alakulás előtt nyitja meg az utat, amelynek során újabb és újabb kapcsolatok válnak lehetővé: a jel konkrét jelzésből kombinálható (*önmagában* jelentés nélküli) jelelemmé válik: az emberi nyelv lényege szerint éppen az ilyen, *szabadon kombinálható* jelelemekből felépülő rendszer. Érdemes idézni a szerzőpár gondolatmenetét.

„Egy-egy hívójel változhat intenzitásban, tartamban vagy az ismétléseinek számában, ami által korrelációban van a kiváltó inger erejével, s egyben információt is ad arról. Mindamellét

valamely hívórendszer jelei kölcsönösen kizárják egymást a következő értelemben: valamely helyzetben levő állapot csak vagy az egyik, vagy a másik hívással vagy hallgatással reagálhat. Elvileg nem tud olyan jelet kibocsátani, amely az egyik és a másik hívás bizonyos jellemzőivel is rendelkezik. Ha például egyszerre pillant meg táplálékot és veszélyt, az egyik a kettő közül előtérbe kerül: vagy a táplálékjelző hívást vagy a veszélyjelző hívást kell kiadnia, nem kiálthat olyasmit, ami a kettőnek a keveréke. [...] a rendszer zárt. A nyelv ezzel éles ellentétben nyitott vagy produktív rendszer: szabadon ejthetünk ki olyan megnyilvánulásokat, amelyeket soha azelőtt nem mondtunk vagy hallottunk, és rendszerint meg is értik, amit mondunk, közben pedig sem a beszélő, sem a hallgató nincs tudatában az újdonságnak.” (Hockett–Ascher, 1972, pp. 302–303. Kiem.: Hockett–Ascher.) „[L]ogikailag a vegyítés, a keverés az egyetlen lehetséges módja annak, hogy egy zárt rendszer nyitottá fejlődjék. Jelöljük egy öröklött hívás akusztikai formáját önkényesen az ABCD betűsorról, egy másikét pedig az EFGH sorral. Ezzel a jelöléssel mindössze azt akarjuk érzékeltetni, hogy mindegyik hívásnak van két vagy több olyan hangzási tulajdonsága, amelyre a főemlős füle felfigyelhet, ez esetben teljesen érdektelen, hogy pontosan hány ilyen akusztikai tulajdonsága van egy-egy hívójelnek, és az is, hogy melyek azok. Tegyük fel, hogy az ABCD jelentése: »itt táplálék van«, EFGH jelentése pedig »veszély közeledik«. A *Homínida*, amely egyszerre pillantja meg a táplálékot és a veszélyt, segítsen magán ABGH-val. Ha ez az új hívójel meghonosodik, akkor mostantól kezdve a két régi hívójel és az új is megszűnnek felbonthatatlan egyszerű jelekként létezni, ettől fogva összetettek. Mert az ABCD-ben az AB-rész most már azt jelenti, hogy »táplálék«, a CD pedig, hogy »nincs veszély«; az EFGH-ban az EF jelentése most »nincs táplálék«, a GH-é pedig »veszély«, az ABGH viszont azt jelenti, hogy »táplálék és veszély«, mert az AB és a GH szert tettek a fent említett jelentésekre. Végül még kialakulhat az EFCD is, amely nyilvánvalóan azt jelenti, hogy »sem táplálék, sem veszély.«” (Hockett–Ascher, 1972, p. 313. Kiem.: Hockett–Ascher.)

A szerzőpáros jelentős visszhangra szert tett könyvét már a maga korában többen bírálták. Például azzal, hogy a „nyitott rendszer” definiálásakor bizonyítottan veszik a bizonyítandót. (Lásd például Peters, 1974, p. 259.) *Bizonyítani* az emberi nyelv hajdani keletkezésének mikéntjét a rendelkezésünkre álló eszközökkel aligha lehet, de a bemutatott, sok mindent logikusan magyarázó hipotézis következtetéseit szerintünk érdemes fontolóra venni. A (nyelvi) kombinációs lehetőségek növekedése az emberi gondolkodás fejlődésének egyszerre következménye, eszköze és az e fejlődést lehetővé tevő okok egyike.

Az emberi nyelvvél létrejövő kombinációs lehetőség mind a fogalmi, mind a szimbolikus gondolkodás kulcsa. Ha követjük a Hockett–Ascher-hipotézist, az ellentétes késztetések összekapcsolása kioltja az egyértelmű „benne levést” a helyzet komplexitásában, s ezzel egyszerre mind létrehozza a dolgokhoz való, a konkrét helyzettől elszakadó (az „itt”-et és „nem itt”-et, a „most”-ot és a „nem most”-ot, az „ez”-t és az „az”-t összekapcsoló, kombináló) viszonyulást, s ezáltal az absztrakció (a közös nevezőre hozás) lehetőségét. Az ember sajátos képességévé vált, hogy jelen nem lévő dolgokról is tud gondolkozni; enélkül nem formálódhatott volna ki például a konkrét kövektől független „kő” képzet. Az egyes dolgok ilyenét képzetének létrejötté, a fogalom létrejötté az *elsődleges szimbolizáció*, hiszen e fogalmat akár egy hangcsoporttal, akár egy mozdulattal vagy egyéb vizuális jellel jelöljük is, ez a hangcsoport, mozdulat, jel (mondjuk, a kő jele) az összes konkrét kő szimbólumának, azok *helyett álló* s a különböző, a köhöz fűződő mozzanatokot, asszociációkat *összekapcsoló* jelnek tekinthető. Ezért jogos az a szóhasználat is, amely a „szimbólumon” ezeket az elsődleges szimbólumokat, a fogalmak *neveit* érti.

De a kombinációs lehetőség, amely az ember gondolkodásában létrejön, az elsődleges szimbólumokra ráépítve állandóan létrehoz *másodlagos* – az egyes elsődleges szimbólumokat egymással összekapcsoló – *szimbólumokat* is (s mivel ezekről gondolkozván tudatosítottuk először a *szimbólumlétrehozás* technikáját, a köznyelvben és a tudományos elemzések egy részében is *ezeket* neveztük – a szűkebb értelemben vett – „szimbólumoknak”).

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

Vannak persze egyéb inspiratív hipotézisek is. A neuroantropológus Merlin Donald például azt emeli ki, hogy a *szándéktulajdonítás* képességének egyes főemlősöknél (és más, csapatban élő, fejlettebb állatoknál) megfigyelhető kialakulása alapja lehetett az oksági gondolkodás kifejlődésének. Hozzáteve, hogy viszont az egyedi és az általános emberi (vagyis a nembeliség) megkülönböztetésére az emberen kívül nem ismerünk más példát. Ő jelentős ugrópontnak látja azt, hogy a homo erectus már képes *események újralejátszására*, ebből pedig kifejlődnek a mimetikus képességek, és ezekből a szimbólumképzés képessége. A szimbolizációnak ez is nyilvánvalóan fontos mozzanata. Kulcspontnak ő is egy összekapcsolódást: a képi és fogalmi elemek összekapcsolódását látja. Az idézett szerzők tehát az emberi gondolkodás kialakulását összekapcsolásokhoz kötik (táplálékjel és veszélyjel, képi elemek és fogalmi elemek, jelen lévő dolgok és jelen nem lévő dolgok, stb. összekapcsolása – s ezekkel egy időben számos további összekapcsolódás is végbemehetett), s maga ez az összekapcsoló gesztus a szimbolizáció „technikájának” lényege.

- A szimbolikus gondolkodás egyfelől tehát megelőzi a fogalmi–logikai gondolkodást (amennyiben az alapját képező, a *differenciálatlan totalitásra nyitott érzékelés* – és annak kifejezése – korábbi, mint a fogalmak elkülönítése), másrészt mint gondolkodási forma (és korrekciós mechanizmus) ráépül arra.
- A szimbolikus gondolkodásnak az emberi társadalomban játszott szerepe éppen a fogalmi gondolkodással való szembeállításból érthető. A *fogalmak* – mint ahogy a nyelv keletkezésére vonatkozó hipotézisek kapcsán kifejtettük – eredetileg szintén az *összekapcsoló* szimbolikus gondolkodás termékeiként jönnek létre (= „elsődleges szimbólumok”), s így, mint minden szimbólum, látenszen ezek is tartalmazzák objektum és szubjektum, rész és egész, konkrét és absztrakt minden egymásra vonatkozását, de a *célirányos* emberi tevékenység kialakulásával szükségessé válik a mozzanatok egymástól való elválasztása, és ez hozza létre, fejleszti ki a fogalmi–logikai gondolkodást, amelyben nagyon fontos, hogy amiről szó van, *egyértelműsíthető, önmagával azonos* lehessen. (Legyen egymástól jól elkülöníthető a dolog és környezete, az objektív és a szubjektív,

a konkrét, egyedi és az absztrakt, általános, a rész és az egész, az ok és az okozat, az „ez” és az „az”). A mozgások, változások étellel teli világában azonban ettől még egyszerre igaz minden létezőre, hogy azonos is önmagával, meg nem is ( $A = A$  és ugyanakkor  $A$  nem is  $= A$ ). Ezért a fogalmi gondolkodás egyoldalúságainak korrigálásához mindvégig szükség van egy másfajta gondolkodásra is, amelyben a fogalmiság által szétválasztott elemek újra viszonyba léphetnek egymással. És éppen erre való a szimbolizáció (a „másodlagos szimbólumok” létrehozásának) processzusa<sup>14</sup>. Amikor Lévi-Strauss azt mondja, „[m]egérteni annyi, mint egy valóságtípust a másikra visszavezetni”, a társadalomtudományi gondolkodás egyik legfontosabb alapelvének egyik lehetséges megfogalmazását adva a szimbolizáció lényegéről is beszél: a jelenségeket összekapcsoló szimbolizáció állandóan tudatosítja azt, hogy a különböző valóságtípusok *egyszerre* vannak jelen a valóságban, és *kölcsönösen meghatározzák* egymást; a társadalomtudományok csak úgy tudnak érvényes megállapításokat tenni az

<sup>14</sup> A társadalmi lét tele van olyan igazságokkal, amelyekre az  $A = A$  és  $A \text{ nem} = A$  egyszerre érvényessége a jellemző. (Ezért nem lehet sosem az  $A = A$  alapján a társadalmi lét megközelítését teljesen matematizálni). Tele van objektivációkkal, amelyek *ugyanakkor* létrejöttük folyamatai is. Csoporttagokkal, akik szemben állnak csoportjukkal. „Meggisztetve megőrzéssel” és a „mennyiség minőségbe átcsapásával”. A szimbólumok viszont a nyelv és a szemlélet azon alapformái, amelyek éppen ebben az ellentmondásosságában vagy ha úgy tetszik, dialektikájában ragadják meg a létet. (A szimbólumok, szemben a matematika jelrendszerével, olyan nyelvet képeznek, amelyben az  $A = A$  és ugyanakkor  $A \text{ nem} = A$  egyidejű állítása az alapegység). Az emberi nyelv első foka ilyen szimbólumok keletkezése. Jelzéseké, amelyek egyszerre fejeznek ki állapotokat, érzéseket, szándékokat, tapasztalatokat, történeteket és azok eredményét. Fentebb már utaltunk Zsilka hipotézisére, mely szerint a (különböző viszonylatokat is kifejező) nomenverbumok keletkezése megelőzi a jelzőkét, a nomenekét és a verbumokét. A nyelv későbbi fokán jön csak létre az az analitikus, mondatépítő (és az  $A = A$ -t alapállítássá emelő) jelleg, amely azután a formállogika (és a matematika) alapjává válik (lásd erről Havas, 2018, pp. 21–23 is). Létrejön az is, hiszen az eszközkészítő ember szempontjából nélkülözhetetlen az eszközlétrehozás lépcsőfokai szerint felbontott oksági gondolkodás. Az is szükségszerű, hogy az ember társadalmát is eszközöként alakítsa, így a társadalom mindenkori értelmezése során sem nélkülözhető a formállogikai-oksági, mondatnyelvi leírás használata, esetenként a matematikai összefüggések használata sem. A társadalom azonban lényegét tekintve nem tárgyi jellegű létező, hanem szerves rendszer, s mint ilyen, csak az ősbibb szimbolikus észlelés és kezelésmód számára megragadható a maga egészében, *a maga természete szerint*. A politikus vagy a gazdasági szakember bizonyos szempontból, bizonyos célokat követve, tehát „megmunkáló” szándékkal közelít hozzá, s ebből a szempontból felértékelődnek a mérhető, egyértelműen leírható s ezáltal változtatható folyamatok. Az antropológus számára azonban, aki a társadalmat mint eleven kultúrát, mint „lényt” közelíti meg, a szimbólumok „ablakai” kínálják a legjobb megismerési lehetőséget. Amikor Lévi Strauss a leírás közben az érzések mozgósítására biztatja a kutatót, amikor Geertz a sűrű leírást szorgalmazza, voltaképpen arra buzdítanak, hogy *kiindulásunk* a minderre lehetőséget adó szimbólumok felől történjék (ahonnan persze utunk aztán továbbvezethet az oksági-tudományos gondolkodás felé).

emberek világáról, ha az azt alkotó rendszereket (például természet, gazdaság, társadalmi struktúra, kultúra, eszmék-hitek rendszere stb. – amelyek nem csupán egyetlen rendszer alárendelt alkotórészei, hanem valóban valóságtípusok, ugyanazt a valóságot más-más szempontból szervező rendszerek) *egymásra vonatkoztatják*. A szimbólum – mint bevezető mondatainkban már utaltunk erre – ezért a társadalomtudományok olyan alapelemének tekintendő, mint ahogy a szám alapeleme az egy-egy valóságtípuson belül maradó és a mérhető, önazonos egységekre építeni igyekvő természettudományi elemzésnek.

- A „másodlagos szimbólumokban” *nem* válik szét az objektivitás az ahhoz viszonyuló szubjektumoktól, a konkrét az absztrakttól, a dolog (a történések, cselekvések) a vele kapcsolatba kerülőtől, a jelen a múlttól és a jövőtől, a rész az egésztől, hanem mindez együtt, egymásra vonatkoztatva jelenik meg bennük. (A „vér” például mint elsődleges szimbólum, mint fogalom az ember és egyes állatok testfolyadékának közös neve, és a fogalmi–logikai gondolkodásban pontosan szétválasztható, hogy általában beszélünk-e róla, vagy egy konkrét *hic et nunc* összefüggésében, jelen állapotában vagy a múltat felidézve, hogy egészére fókuszálunk-e, vagy összetevőire, stb. Másodlagos szimbólumként reprezentálhatja a vitalitást, a szenvedélyt, a test sérülékenységét, pusztulását, fájdalmát, a gyilkosságot, a háborút, a forradalmat és az erőszak egyéb változatait, a származási összetartozást, a lelket, a minőséget, az áldozatot, a tisztaságot és a bűnös beszennyeződést, valamint sok mást is, mindazt, ami az emberi tapasztalatban összekapcsolódik a „vér” képzetével. A szimbolikus gondolkodásban ezeknek a különböző szimbolizált jelenségeknek egyike vagy másika aktuálisan kiemelt hangsúlyt kaphat, de a másodlagos szimbólum jelentéstartománya mindezeket *együtt* tartalmazza, s így mindezeket a képzeteket *egyszerre* képes mozgósítani, s *kapcsolatot* is teremt közöttük).
- Az egyes (másodlagos) szimbólumokban a társadalom viszonyainak sokasága sűrűsödven, minden egyes szimbólumot egy olyan ablaknak foghatunk fel, amely a társadalom-egész gömbhéján nyílik, s bár a gömb belseje a maga végtelen összetettségében *teljesen* sosem lesz leírható, minden egyes ablak (meghatározott nézőszögű) rálátást nyújt erre a végtelenségre, minden szimbólum rálátást nyújt a társadalom-egészre. Ugyanabból a szimbólumból az elemekre bontás, vagyis az elem-zés segítségével (tehát amikor a szimbolikus gondolkodással létrehozott másodlagos szimbólumot a fogalmi–logikai gondolkodás segítségével elsődleges szimbólumokra, körülírt fogalmakra bontjuk le) az adott kultúra, az adott társadalom egészére, egyes rétegeire, státuszviszonyaira, szerepkészleteire, erkölcsi helyzeteire, identitásmodelljeire, konfliktusaira és konfliktuskezelésének módjaira, tér-, idő-, társadalom- és

történelemképére stb. vonatkozó információk sokasága nyerhető. Ezért mondhatjuk, hogy a szimbólum a társadalomértelmezés alapegysége. A szimbolikus gondolkodás hozza létre a világ egészben való szemléletéhez közelítő par excellence szimbólumokat, amelyeket azután a társadalomtudomány a fogalmi–logikai gondolkodás eszközeivel elemezhet. Ami a résztvevő számára a társadalomátélés eszköze, az a megfigyelő-elemző számára – éppen e tulajdonsága miatt – az értelmezés legfontosabb kiindulópontjává válhat.

- A szimbolikus gondolkodás egyrészt tehát arra a (fogalmi–logikai gondolkodást feltehetően megelőző) érzékelési képességre támaszkodik, amely a fogalmi–logikai gondolkodás kiragadó-leegyszerűsítő eszköze nélkül képes a környezetet és önmagát egyaránt magába foglaló „Egész” közvetlen befogadására; másrészt a fogalmi–logikai gondolkodás által szétválasztottakat megpróbálja összekapcsolni, ezáltal közelítve vissza az „Egész” egységéhez. A szimbolizáció nem képezi le az „Egész”-et, de azáltal, hogy feloldja a fogalmi–logikai gondolkodás egyértelműségeit, és különböző valóságokat egymással összekapcsol, megnyitja az emberi gondolkodást az eredeti, egészes érzékelés felé. Ez a gondolkodásmód (amit a „termékeny differenciálatlanság” álláspontjának is nevezhetünk) korrekciója is a fogalmi–logikai gondolkodásnak, és attól független gondolkodásmód is. A „szimbólum”, „szimbolikus” fogalmak túlterheltsége, sokféle használata ellenére azért ragaszkodunk e kategória használatához (a kategóriának általunk tulajdonított értelemben), mert fogalmában egyrészt etimológiailag is lényeges az *összekapcsoló* jellegre való utalás,<sup>15</sup> másrészt a fogalom köznyelvi használatának és *a különböző „szimbólum”-fogalmaknak is közös nevezője a közvetlen fogalmi jelentéstől és a fogalmi–logikai gondolkodástól való különbség* (márpedig a szimbolikus gondolkodásnak éppen ezt a két vonását: az összekapcsoló jelleget és a fogalmi–logikai gondolkodástól való különbözést tartjuk e gondolkodásmód lényegének).
- A „szimbolizáció” jelenségét középpontba állító ezen monográfiánktól többek között azt reméljük, hogy a fogalom körüljárásával olyan szimbólummegköze-

<sup>15</sup> Ez az „összekapcsolás” a fogalmi–logikai gondolkodás kialakulása előtti, „preracionális” állapot, de – mint korábban, a nyelv keletkezésére vonatkozó hipotézisek kapcsán már szóba került – erre épül maga a fogalmi–logikai gondolkodás is. Osztjuk Durkheim álláspontját, aki így ír ezekről a preracionális szemléleti sajátosságokról: „Egyes vélemények szerint a mitológiák által posztulált összetartozások megsértik az ellentmondás elvét, s ezáltal szemben állnak a tudományos magyarázatokból következő összetartozásokkal. Ha azt állítjuk, hogy az ember kenguru, hogy a nap madár, azzal – nemde bár – azonosítjuk őket. De mi sem gondolkodunk másképpen, amikor azt mondjuk, hogy a meleg tulajdonképpen mozgás, hogy a fény az éter rezgése, stb. [...] maga az eljárás, amellyel a szellem kapcsolatba hozza őket, lényegében ugyanaz.” (Durkheim, 2003, pp. 222–223.)

lítést alakíthatunk ki, amellyel a különböző tudás- és szakterületek különböző szimbólumfogalom használatából következő értelmezési problémák leküzdhetőek. Egyelőre csak annyit, hogy „szimbolikus gondolkodásnak” a fogalmi–logikai gondolkodással szembeállítható, az abban szétválasztottakat-körülhatároltakat (újra)egyesítő, egységben látó, illetve egymással összekapcsoló gondolkodásmódot, „szimbólumnak” az e gondolkodásmóddal létrehozott produktumokat, „szimbolizációnak” pedig e produktumok létrehozásának folyamatát értjük, s próbáljuk majd elemezni. (A „produktum” kifejezést egyértelműen szellemi értelemben használva, mert ugyan számos szimbólum tárgyi jellegű, de szimbolikusságuk ezeknek is csak szellemi működés folyamatában jön létre).

- A szimbolikus gondolkodás kiindulópontja az, hogy az „ $A = A$ ” és „ $A \text{ nem} = A$ ” egyszerűen érvényes. Ez egyrészt arra vonatkozik, hogy bármi, amit különválasztunk az Egészből, egyszerre külön is választható, meg nem is. Bármely individualitást azonosítunk önmagával, ez igaz is lesz, hiszen van olyan szempont, ami ezt az elkülönítést indokolja, de nem is lesz igaz, amennyiben más szempontokból az Egészből való kiragadás indokolatlan. Itt nem csupán arról van szó, hogy a szubjektum *nézőpontja* lehet ilyen is, olyan is (különválasztó vagy egységben látó), hanem hogy – mint a dialektikus gondolkodás évszázadok óta hangsúlyozza – a valóságban is egyszerűen (időben is, és logikailag is egyszerűen) tény bármely létező önmagával való azonossága és nem azonossága. (A mozgó test fogalmában például feltételezzük, hogy valami önmagával azonos dolog mozog, de minthogy a mozgás térben és időben való elmozdulást, nem azonosságot jelent, bármely dolgot csak ezzel a nem azonosságával együtt tekinthetünk önmagával azonosnak).<sup>16</sup>
- A szimbolikus gondolkodás terméke, eszköze, a szimbólum: *nyitott jelentésű*, azaz jelentése<sup>17</sup> és jelentéstartománya nemcsak állandóan változik, hanem

<sup>16</sup> Minthogy az egész általunk ismert létezés: mozgás, s azonosság csak a változatlanság (nem létező) pillanatában állhat fenn, ezért az  $A = A$ -ra alapozott gondolkodás kezdettől fogva problémákba ütközik. Az egyik ilyen Zénón klasszikus paradoxona, amely azt a kérdést veti fel, hogy ha megállítjuk az időt (s az idő megállítása itt azt a gondolati aktust képviseli, amit a fogalmi gondolkodás tesz bármely dolog önmagával való azonosítása által), tehát ha megállítjuk az időt, akkor ebben a kimerevített-megszüntetett időben a kilótt nyíl hol tartózkodik. (Pusztán az  $A = A$ -ból kiindulva ez a kérdés nem válaszolható meg.) Ezt a paradoxont a mi megközelítésünk szerint úgy lehet feloldani, ha feltételezzük, hogy mozgás *valamilyen módon a megállított időben is létezik*. (S így az  $A = A$  a hipotetikus időtlenségben sem fedi le a valóságot.) A szimbolikus gondolkodásban mindez nem probléma, hiszen ez a gondolkodás eleve az  $A = A$  és  $A \text{ nem} = A$  egyidejű érvényességét feltételezi. („Mozgás”-hipotézisünkről lásd: Kapitány–Kapitány, 1995/2., és rövid ismertetésére könyvünk végén is visszatérünk.)

<sup>17</sup> Gottlob Frege teljesen jogosan figyelmeztet arra, hogy meg kell különböztetni a *jelentés* (*jelöllet*, *Bedeutung*) és az *értelem* (Sinn) fogalmát. Ezeket a fogalmakat gyakran egymást



a fogalmi–logikai gondolkodás megkívánta egyértelmű definiálhatóság kritériumának egyetlen adott pillanatban sem tesz eleget (s nem is kíván eleget tenni).

- Mivel a fogalmi–logikai gondolkodás elemei, a fogalmak is eredetileg a világ egészben való érzékelésén nyugvó szimbolikus gondolkodás alapjából szakadnak ki (ezt úgy is megfogalmazhatjuk, hogy az első lépésben nem a szimbólum a plusz jelentéssel felruházott fogalom, hanem a fogalom a körülírt, bezárt jelentésű szimbólum<sup>18</sup>), ezért – mint fentebb már hangsúlyoztuk – a fogalmakat is jogos szimbólumoknak nevezni („elsődleges szimbólumként” megkülönböztetve a már létező fogalmakat a szimbolikus gondolkodás által jelentésüket [újra] kinyitó „másodlagos szimbólumoktól”).<sup>19</sup> Az egyébként mind a fogalmi–logikai gondolkodás „elsődleges szimbólumára”, mind a szimbolikus gondolkodás „másodlagos szimbólumára” igaz, hogy az *egyedi* és az *általános* nincs benne szétválasztva, ebben az értelemben tekinthető mindkettő „szimbólumnak”. A továbbiakban azonban „szimbólumon” – ahol nem jelezzük az „elsődleges” jelzővel, hogy e szónak a „fogalommal” szinonim értelmét használjuk – mindig a „másodlagos szimbólumokat” értjük.
- A szimbolikus gondolkodás eredményeként (a szimbolikus gondolkodásnak a fogalmi–logikai gondolkodásra való visszahatásaként) az elsődleges szimbó-

---

felcserélve vagy éppen egymás szinonimáiként használják. Mi elfogadjuk Frege azon megkülönböztetését, mely szerint egyfelől minden jelnek van „értelme”: az, amit értünk rajta. A „jelentés” viszont ebben a megkülönböztetésben arra vonatkozik, ami az adott értelem valóságreferenciája. (Carnapnál – aki új kategóriák bevezetésével próbálta elkerülni az „értelme” és „jelentés” szavak többféle használatából fakadó zavarokat – Frege fogalmi közül az „értelmenek” az „intenzió”, a „jelentésnek” az „extenzió” felel meg). „Értelme” és „jelentés” általa alkalmazott megkülönböztetését Frege az alábbi példával világítja meg: „A következő kifejezésnek: »a Földtől legtávolabb levő égitest« van értelme, viszont nagyon kétséges, hogy van-e jelentése is”. (Frege in Horányi–Szépe, 1975, p. 139.) A szimbólum azonban, véleményünk szerint, éppen arra épít, hogy az általa alkalmazott jel minden értelmét egyúttal jelentésesnek – tudniillik *az emberiség számára* használhatónak, s ekként valóságosan létezőnek – feltételezi. Ezért az alábbiakban a szimbólumra vonatkoztatva a két fogalom között nem teszünk megkülönböztetést.

<sup>18</sup> Tehát az  $A = A$  nem a kiinduló alapigazság, hanem csak az összetett valóság egy speciális alelete.

Lásd még ehhez: „Egyiptomban [...] megjelenik az egymást kizáró dolgok egységének, az »igen« és »nem« együttlétének az eszméje. [...] Weizsäcker [...] azt föltételezi, hogy a komplementerlogikát kellene az igazi logikának tekinteni, amelynek az arisztotelészi logika csupán határesete, igaz, sok mindenben kielégítő határesete. [...] ez az ötlet annak lehetőségét is magában rejt, hogy esetleg a nem kizárólagosságon alapuló »logika« lenne a mi *eredendő, természetes* (azaz »valódi«) gondolkodásunk alapja. S ezt a kvantumfilozófia csupán újra fölfedezte a megismerés és ezen keresztül a kultúra számára.” (Farkas, 2003, pp. 41–42.)

<sup>19</sup> A pszichológiai szakirodalomban néhol nem magát a fogalmat, hanem az alapjául szolgáló „*belső képet*” nevezik elsődleges vagy eredeti szimbólumnak. (Lásd például Bagdy, 2013, p. 50.)

lumok, a fogalmak jelentése is állandóan bővül, gazdagodik, pontosabbá válik (vagyis mind differenciáltabban képesek ábrázolni az egyes jelenségeket), a másodlagos szimbólumoktól viszont e tekintetben az különbözteti meg őket, hogy bővülő definíciójuk *egy-egy adott pillanatban* körülírt, nem nyitott jelentésű.

A fogalmak és szimbólumok (az elsődleges és másodlagos szimbólumok) ilyenképpen állandóan átmehetnek egymásba. A fogalmi–logikai és a szimbolikus gondolkodás együttesében jön létre egyén és társadalom egyidejű azonossága és nem azonossága is, ami a fogalmi–logikai gondolkodással megfogalmazható,<sup>20</sup> de átéléssel megérthetővé éppen a szimbolikus gondolkodás által válik.

Sok zavart okoz a „szimbólum” fogalom használatában, hogy egyes szerzők „szimbólumról” szólván kifejezetten az elsődleges szimbólumokat, a fogalmakat értik alatta, míg mások (és a köznyelv) inkább a másodlagos szimbólumokat. De e zavar azért alakulhatott ki, mert az említett közös nevező, az egyéni és általános, az itt és ott, a most és máskor, az ez és az összekapcsolása miatt van relevanciája annak, hogy mindkét kategóriára ugyanazt az elnevezést alkalmazzuk (még akkor is, ha tudjuk, hogy az „elsődleges” szimbólumokkal a cél valaminek a mind pontosabb körülírása, beazonosítása, a „másodlagos” szimbólumokkal pedig éppen a jelentés nyitottságának, a más dolgokkal való összekapcsolásnak a biztosítása). Mivel a kétféle szimbolizáció ugyanarra az eredeti holisztikus szemléletre épül – „holisztikusan” itt és a továbbiakban az ezoterikus irodalom által ráakasztott misztifikáló asszociációk nélkül, egyszerűen az *egészben való látást* értve –, az emberi lét kezdetein feltehetőleg nem is volt szétválasztható; de amennyiben a tyúk-tojás dilemmát mégis fel szeretnénk oldani, vagyis meghatározni, hogy mégis melyik a nélkülözhetetlenebb előfeltétele a másiknak (ahogy a tojáséjt a tyúknak), akkor a világot holisztikusan érzékelő szimbolikus gondolkodás az elsődleges, hiszen – mint utaltunk rá – a racionális fogalmi–logikai gondolkodás alapjául szolgáló fogalmak is eredetileg a szimbolizáció „technikájával”, az „ez” és a „nem ez” helyettesítő összekapcsolásával jönnek létre. A két gondolkodásmód egyenértékű. És bár a „szimbólum” szó kettős értelméből nagyon sok félreértés és vita származik, a közös eredet, az összekapcsoló-behelyettesítő szimbolizáció folytán, mindkét fajta szimbólumot jogos szimbólumnak nevezni. A zavar elkerülése érdekében viszont szükséges a „szimbólum” két fajtájának (mondjuk az „elsődleges” és „másodlagos” jelzők általi) megkülönböztetése is.

\*

Ezek után kíséreljük meg, hogy a különböző társadalomtudományok (és szimbólumfelfogások) eltéréseit figyelembe vevő közös nevezőt kínálva, az eddigieket tovább pontosítva leírjuk, körüljárjuk a szimbolizáció, illetve a szimbólum jelenségkörét.

<sup>20</sup> A dialektikus gondolatok mindig ilyen megfogalmazási kísérletek.

# A SZIMBÓLUM FOGALMÁRÓL

## 1. Helyettesítő, összekapcsoló

A szimbólum: *helyettesít* valamit.<sup>21</sup> Ahelyett használjuk, aminek a „szimbóluma”. A szerzők sokasága szerint<sup>22</sup> jellemző, hogy a konkrét helyettesíti az absztraktot,<sup>23</sup> a partikuláris az általánost.<sup>24</sup> Ez többnyire így van, de nem mindig: két konkrét<sup>25</sup> vagy két absztrakt<sup>26</sup>, két partikuláris vagy két általános dolog is lehet egymás szimbóluma.

*A jelen nem lévőre való utalás* képessége (amire az állatvilágban csak kevés példát találunk) az emberi kommunikációnak – mint erről már szó volt – az egész emberi fejlődést meghatározó sajátossága.<sup>27</sup> Nem csak arra alkalmas, hogy

<sup>21</sup> Ez a helyettesítés az, ami az „elsődleges” és „másodlagos” szimbolizációban közös vonás, hiszen amikor a (fogalmi–logikai gondolkodás alapjául szolgáló) fogalomalkotás során a dolgot névvel látjuk el, ott is az történik, hogy egyrészt megkülönböztetünk két elemet: a dolgot és a nevét, de azután egymásra vonatkoztatva őket lehetővé tesszük, hogy egyikkel helyettesítsük a másikat. A másodlagos (par excellence) szimbolizációban az egyik létező (és neve) helyettesíti a másik/többi létezőt (és nevét/neveit). Ebben az értelemben a dolog és neve viszonyában is benne van az „A = A és A nem = A”, de a fogalmi–logikai gondolkodás ettől igyekszik eltekinteni (és a helyettesítést egyszerű azonosítással: A /a dolog/ = B /a neve/ megoldani), míg a szimbolikus gondolkodás által használt (másodlagos) szimbólumok úgy helyettesítenek, úgy kapcsolnak össze valamit mással, hogy az összekapcsolásban megőrződjék a világ természetének megfelelő „A = A és egyszersmind A nem = A” sugallata.

<sup>22</sup> Lásd például: Firth (1973).

<sup>23</sup> A hasonlatban „ismeretlent vetünk össze ismerttel, absztraktot konkrétal, és így az összehasonlítás révén derítjük fel az ismeretlen vagy bonyolult tárgyat.” (Freud, 1982, p. 225.) A szimbolikus gondolkodásban többek között éppen ez történik.

<sup>24</sup> Az elhulló virág az életerő elapadását, Petőfi Sándor az ifjúság forradalmiságát vagy a magyar nép szabadságvágyát. (És még sok minden egyebet.)

<sup>25</sup> Például Churchill szivarja szimbolizálhatja magát Churchillt.

<sup>26</sup> Például a „Lengyel nép mint a népek Krisztusa” toposzban a lengyel nép mint a mártírium szimbóluma.

<sup>27</sup> „Minden igazi szimbólumhasználat – így a nyelv használata is – azon a feltétel alapul, hogy a viselkedés le tud válni a mindenkori aktuális helyzet kontextusáról, mert éppenséggel a szimbólum lényegéhez tartozik, hogy valami olyasmire utal, ami nincsen adva, és amit ebből a kontextusból nem lehet kikövetkeztetni.” (Gehlen, 1976, p. 38.) „[A]z ember valósággal kiszabadul a tulajdon élményvilágából, és képessé válik arra, hogy a többiek élményvilágának alapján cselekedjék.” (Gehlen, 1976, p. 68.)

a „közvetlenül hozzáférhetetlenről” is legyenek képzeink; sokszor akkor is helyettesítést alkalmazunk, amikor a helyettesítetthez is hozzá lehetne férni. Ilyenkor mire jó a helyettesítés? Például arra, hogy egy (a fogalmi–logikai gondolkodás által támogatott) lineáris cselekvéssort elágazóvá változtassunk, vagyis a különben determinált cselekvést megnyissuk a többféle lehetőség (és az azok közötti *szabad* választás) felé. Sapir említi azt a példát, hogy a szimbolikus helyettesítés olykor egy lerövidített s ily módon önmaga jelévé változtatott cselekvés, mint például az ökölrázás (az ökölrel való ütés helyett). Az ilyen jelzések (ezeket egyébként már az állatok alkalmazzák) *gazdaságosak*: az említett példában mind az alkalmazónak, mind a jel címzettjének megtakaríthatja a tényleges küzdelmet, és a címzettnek lehetőséget ad arra, hogy válasszon az (ütés jelét a tényleges ütéssel azonosító:  $A = A$ ) küzdelem nélküli menekülés, vagy a jel alkalmazója által szándékolt jelentést figyelmen kívül hagyó ( $A \neq A$ ) harc között. Az ember és állat között, az ehhez hasonló állati jelek és az emberi szimbólum között ebben a tekintetben az a különbség, hogy a jelet felfogó állat számára az ökölrázás éppolyan egyjelentésű (= agressziószignál), mint az ökölcsapás, amit helyettesít; az ember viszont az ökölcsapást helyettesítő ökölrázásnak számos jelentést tud tulajdonítani (vagyis a jel nyitott jelentésű *szimbólumként* jelenik meg a számára).

Később még többször lesz szó arról, hogy a szimbólumalkotás összekapcsoló természete többféle – a stilisztikában megkülönböztetett – módon is érvényesülhet, igénybe veheti a metafora, a metonímia vagy a szinekdoché eszközt is. Az említett példa részben *metonimikus*<sup>28</sup> (vagy a peirce-i kategóriákkal: index) jellegű, amikor valaminek a része helyettesíti az egészet. De ugyanakkor *metaforikus* is: a helyettesítés hasonlóság alapján is történik. Akár a *hasonlóság*, akár a *tartalmazás*, akár az *érintkezés* mozzanata dominál az értelmezésben, a szimbolizáció minden esetben valamilyen *összefüggést* hangsúlyoz a lét különböző elemei között. A helyettesítés mindegyik esetben azt is jelenti, hogy helyettesített

<sup>28</sup> Amikor egy rész helyettesíti az egészet (vagy fordítva), az a *szinekdoché* [voltaképpen: szünekdokhé – συνεκδοχή] (ezt sokan a metonímia alfajának tekintik). Ha azonban a metonímiát a leggyakoribb szótári definíciója szerint „névátvitelnek” tekintjük, annak minden más esetében is arról van szó, hogy egy dolog nevét (fogalmát) kiterjesztjük valamely (térbeli, időbeli, anyagbeli, oksági stb.) tulajdonságára, összetevőjére is, vagyis – a metaforával ellentétben, amikor egy *másik* dologgal való *hasonlósága* az összekapcsolás alapja – a metonimikus jellegű szimbolizációban azzal játszik a szimbólumalkotás, hogy *egyazon* dolog különböző tulajdonságai, összetevői révén különböző halmazok része, s az összekapcsolás a dolgot e halmazok valamelyikének egészével köti össze. (Petőfi ekképp metonimikusan lehet a lelkes ifjúság: „ifjú petőfik lepték el az utcákat”; a forradalmiság: „lobogónk Petőfi”; a magyarság és/vagy a plebs: „Petőfi népe”; stb. szimbóluma.)

és helyettesítő között *kapcsolat* jön létre: pontosan az a tézisekben említett kapcsolat, amelyben *a két dolog azonos is egymással valamiben* (tudniillik abban a közös elemben, ami alapján a helyettesítő alkalmas a helyettesítésre), *meg nem is azonos* (hiszen éppen ezt jelenti az, hogy *csak helyettesíti* a másik dolgot).

A szimbolikus gondolkodás ekképpen *összeköti: összeköti, egymásra vetíti* a pillanatnyit, a jelenlévőt és egyéb tapasztalatainkat, s az egymásra vetítés – mint az egymásra helyezett fóliák – mindennél pontosabban mutathatja ki az azonosságokat és különbözőségeket.

## 2. Szubjektív és objektív

A szimbolikus gondolkodás működésében nagyon fontos, hogy a *hic et nunc* tapasztalatok mindig egy *szubjektum* tapasztalatai, szubjektív gesztus maga az összekapcsolás, a helyettesítés is, ám az a „jelen nem lévő”, amivel összekapcsol, egy megfogalmazható (fogalomként megragadható) *képzet*, ami az *emberi Nem* nyelvkincsében tárolódik, onnan hívható elő. A konkrét tapasztalat mögötti absztrakt fogalom, például az „asztal” fogalma az emberi Nem fogalomkészletének része, az egyes ember, amikor egy konkrét asztalt „asztalként” azonosít, ezt ebből a közös, tőle függetlenül is létező fogalomkészletből<sup>29</sup> hívja le. Az általa szubjektíve tapasztalt valamihez képest ezért az asztal *fogalmát* objektívnek lehet nevezni. Az egyes ember már érzékelni is csak azért tudja asztalként az általa szubjektíve tapasztalt valamit, mert az emberi Nem tagjaként<sup>30</sup> a nyelvet megtanulván<sup>31</sup> rendelkezik az asztal *objektív* (a jelen lévő asztalra és az összes jelen nem lévő asztalra egyaránt érvényes) fogalmával. „Objektívnek” nem is nevezhetünk mást, csak az *emberi Nem egésze számára közös* fogalmat, ami – a jelen nem lévőket is tartalmazva – független az egyes ember szubjektív

<sup>29</sup> A visszacsatolások révén léteznek az emberiségnek ez a közös fogalomkincse, annak ellenére, hogy egyetlen egyén, sőt egyetlen kultúra sem rendelkezik ennek a fogalomkincsnek az *egészével*. (Nem rendelkezik, de meg tudja tanulni, és meg tudja érteni, a kulturális különbözőségek dacára. Ezt valahogy úgy kell elképzelni, ahogy a kínai írást elsajátítva a különböző nyelvű népek meg tudják érteni egymást, annak ellenére, hogy ugyanazt a jelet mindegyikük másképp ejti, és – a maga nyelvéből vett – egészen más szóval dekódolja).

<sup>30</sup> Az „ember” fogalma kezdettől fogva egyszerre és szétválaszthatatlanul tartalmazza az egyes embert és az emberi Nemet. Szétválaszthatatlanul, mert az emberi Nem lényege éppen individualitásokban való létezése, az egyes ember ember volta (és önmagáról mint „emberről” való tudata) pedig csak az emberi Nem mibenlétéből levezethető.

<sup>31</sup> A nyelv megtanulásával tanuljuk meg azt is, hogy „emberek”, az emberi Nem tagjai vagyunk.

tapasztalatától, noha az egyes ember persze ezt az objektív fogalmat is csak szubjektíve, a maga sajátos tapasztalása szerint tudja értelmezni. A szubjektív és objektív dialektikája, az egyes ember tudatában való egymást átható jelenléte (tehát az a tény, hogy például az asztal esetében egyszerre igaz, hogy minden ember asztal fogalma egy kicsit más, és az, hogy pontosan értjük egymást, amikor asztalról beszélünk) megint csak annak a folyamán, hogy az ember lényege szerint nembeli, alapvetően az (egyénektől függetlenül, objektíve is létező) emberi Nem részét alkotó lény, amely emberi Nemnek viszont az a lényege, hogy (szubjektív) individualitásokban létezik.

Az emberi gondolkodás alapcsapdája, hogy a létből indulunk ki, de a tudatunkkal értjük meg. Ennek törvényeit is kontrollálnunk kell, tehát az objektív világ megértésének programjába be kell vonnunk saját tudatunk vizsgálatát is. Ez az emberi gondolkodásnak már korai szakaszában felmerül, és ez az önreflexió, az emberi gondolkodás teleologikus természetének megértése hozza magával az *ante rem* ideák gondolatát, vagyis az idealizmust. Lét és tudat vizsgálatához ugyanis *közös nevezőt* kell találni (ezt az idealizmus úgy oldja meg, hogy a tudat felismert természetét a természeti létre is rávetíti). Ugyanakkor tudnunk kell azt is, hogy minden, amit a lét kategorizálására használunk, a mi (tudati) termékünk, tehát például az „idea” mint kategória, *minket* ír le, nem „objektív” létező (ez az idealizmus csapdája); viszont létünk is csak tudatunkon keresztül észlelhető (ez a materializmus csapdája). A közös nevező az, hogy emberi az objektivitás is, meg a szubjektivitás is. A kettő viszonyát egyén és Nem viszonyából lehet megérteni, mert ez hordozza az ember és természet viszonyát is. Tehát az emberi Nem (és annak nézőpontja) az egyén szubjektivitásához képest maga az objektivitás (miként az emberi Nemhez képest objektívnek a természet tekinthető, amelynek a része). Ám az emberi Nem is legfeljebb szubjektív objektivitásnak tekinthető, hiszen maga is aktív alanyként, szubjektumként lép fel a természethez, mint rajta kívül álló objektivitáshoz képest. Viszont ezt a végső (?) objektivitást, a „Természet” objektivitását nem tudjuk másként megközelíteni, csak az emberi Nem nézőpontjából. Mert ha a „természet” az emberi Nemhez hasonló *szubjektív objektivitás* az emberi Nemhez képest, akkor ennek szubjektivitását mint „végső mozgatót” (legyen az Isten, anyag, „világszellem” stb.) az emberi Nem éppúgy nem érzékelheti (nem alkothat képet róla), mint ahogy az egyes egyén nem foghatja fel a Nem szubjektivitását, amely az egyes egyének működésének *összeredménye*. (És amelynek analógiájára gyártja egyébként az ilyen különböző „végső mozgató” képzeteket.) A szimbólumban mindig együtt és egymásra vonatkoztatva van jelen a szubjektivitás és az objektivitás.

A szimbolikus gondolkodásnak igen lényeges sajátossága, hogy *a szubjektív és (a fenti értelemben) objektív között is összeköttetést teremt*, pontosabban ezt az összeköttetést állandóan ébren tartja. (Amit az elhatároló, körülíró fogalmi-logikai gondolkodásnak szükségképpen ideiglenesen zárójelbe kell tennie, már csak azért is, hogy különválaszthassa a szubjektívet az objektívtól. Minthogy az ember objektum-létrehozó lény, ezért nagyon fontos, hogy felismerje az „objek-

tív”, saját szubjektivitásától függetlenül is érvényesülő törvényeket. Az emberi tudás fejlődése a fogalmi–logikai gondolkodásban ezen objektív törvények mind tökéletesebb megismerésére, a szubjektivitás lehetőség szerint mind teljesebb redukciójára irányul).

A szimbolikus gondolkodásnak a szubjektívét és objektívét összekapcsoló természetéből következik, hogy *a szimbolizációba viszont mindig bekerül a szimbólum létrehozójának szubjektivitásából is valami* (amit aztán a dekódoló az objektív hatásként befogadott szimbolikus üzenetnek a saját szubjektivitására való rávetítésével ismét meg). Ezért emelhetik ki sokan a szimbólum sajátosságainak definiálása közben a szimbólum *érzelmeikkel áthatott*<sup>32</sup> jellegét (és *képiségét* is, minthogy a szubjektív tapasztalatok mindig konkrét érzéket-komplexumok, amelyekben a vizualitás és a térérzékelés, tehát a világ képekben való befogadása dominál).<sup>33</sup>

Azt, ahogyan a szimbólum összeköti az egyént és a rajta kívüli világot, a különböző (a szimbolizációt nem a Nem, hanem az egyén szempontjából vizsgáló) szimbolizációkutatók különféleképpen igyekeznek megragadni. Cassirer (sokakkal egyetemben) egyrészt azt hangsúlyozza, hogy a szimbólum az, aminek segítségével az ember megismeri a rajta kívül álló világot, és kifejezi a maga belső világát; másrészt azt, hogy a szimbólum gyakorlat meghatározta és a gyakorlatot meghatározó, érzékelés meghatározta és az érzékelést-meghatározó. A kulturalista definíciók szerint kultúra meghatározta és a kultúrát meghatározó, az interakcionista szerint interakciók meghatározta és az interakciókat meghatározó, Foucault iskolája szerint diskurzus meghatározta és diskurzusmeghatározó... Vagyis egyén és világ viszonyában, bármely oldalról is közelítsünk ehhez a viszonyhoz, mindig oda jutunk, hogy a szimbólum két irányból épül: egyfelől a „világ” a külső valóság hatásain keresztül, másfelől a szimbólum létrehozója, legyen az egyén vagy csoport, a szimbólummal alakítja is ezt a valóságot. Ám az értelmező iskolák sokasága egyrészt azt jelzi, hogy ezek a meghatározások a szimbólum lényegének csak egy-egy oldalát ragadják meg (hol a szimbólum megismerő oldalát: a szimbólumot egyfajta modellnek tekintve, vagy egy mögöttes kulturális elméletet feltételezve, mint Evans-Pritchard; hol az akcióból vezetik le a szimbólumot, mint Schütz vagy a rítusok vonatkozásában Turner; hol azt hangsúlyozzák – mint nagyon sokan –, hogy a szimbólum a csoportok, illetve kultúrák összekötője, vagy éppenséggel az embert a világegésszel vagy az istenivel összekapcsoló eszköz,

<sup>32</sup> Susanne K. Langer ezek miatt a (szubjektív) érzelmi asszociációkkal áthatott jellegük miatt tartja a szimbólumokat *teljes pontossággal* le nem fordíthatóknak. (Langer, 1954.)

<sup>33</sup> Amikor Arany az „édes álmot” pillangóval szimbolizálja-metaforizálja, ez egy szubjektív asszociáció (amelybe bárki behelyettesítheti a maga lepkékkel kapcsolatos szubjektív tapasztalatait, és megvizsgálhatja, hogy talál-e valami hasonlóságot a lepkék virágra szállása és az álom ránk ereszkedése között). A pillangó említésével egyúttal megjelenik a pillangó képe is (amiről a legkülönfélébb asszociációkat felkeltő különféle tapasztalataink lehetnek), s ezek egyúttal a hozzájuk kötődő érzelmeket is mozgósítják, amelyeket megint csak egybe lehet vetni az álomhoz fűződő érzelmeinkkel.

mint a transzcendentalista szimbólumfelfogásokban). Másrészt mindezek a meghatározások nem specifikálják a szimbólum funkcióit, hiszen az ember nem csak szimbólumokkal ismeri meg a világot, nem csak szimbólumokkal fejezi ki a maga belső világát, nem csak szimbólumok által lép egymással akcióba, és nem csak szimbólumokkal identifikálódik. A funkciók tekintetében talán éppen az a szimbólum lényege, hogy *mindezeket is együtt* képviseli, és az emberi fogalmi megismerés számára szükséges ellentétpárokat (külső/belső, szubjektív/objektív, általános/konkrét stb.) mindenütt egymásra vonatkoztatásukban és egységükben képes hordozni; olyan alapegységül szolgál tehát mind a gondolkodás, mind a cselekvés számára, amely az antropomorfizáló fogalmi gondolkodás egyoldalúságait korrigálva a világot a maga természete szerint tudja megragadni; míg tehát a fogalmi gondolkodás (és egyáltalán a célirányos cselekvés) segítségével az ember újra meg újra a maga számára valóvá próbálja formálni a világot, a szimbolizáció olyan eszközüül szolgál az ember számára, amellyel az ember (mind a gondolkodásban, mind a cselekvésben, mind a kapcsolódásban, mind az önidentifikációban) újra meg újra fel tudja nyitni saját zárt konstrukcióit, és hozzá tud igazodni a világ törvényeihez.

### 3. Poliszémikus

Mind a kódoló, mind a dekódoló oldalán a szimbólum mindig *poliszémikus* (több jelentésű<sup>34</sup>). Ez következik egyrészt abból, hogy a helyettesítés, a jelen lévő és a jelen nem lévő összekapcsolása mindig magában hordja az  $A = A$  és  $A \text{ nem} = A$  kétértelműségét, másrészt abból az imént említett tényből, hogy a szubjektivitás, a *hic et nunc* tapasztalatok bekerülésével az egymástól eltérő olvasatok lehetősége is megjelenik, hiszen minden *hic et nunc* más és más.

S az is szerepet játszik a szimbólum poliszémikus természetében, hogy mindig komplex érzéketeket használ fel, a világ *egészben* való érzékeléséhez csatol vissza,<sup>35</sup> ezért *plurivokális*, egyszerre több csatornán át ható is (amikor valamit a Nappal szimbolizálunk, akkor azzal a Nap képét, melegét, erejét, vakító fényét, simogatását, méretét, életadó és ártó sugárzását stb. is felidézzük), s ezzel

<sup>34</sup> Mind a (mindent a gazdaságra mint „alapra” visszavezető) vulgármarxizmus, mind a túlszexualizált pszichoanalízis jó példája annak, hogy *rossz* szimbolizáció akkor jön létre, amikor a poliszémiát (lényegében egyjelentésű) *allegóriává* redukálják.

<sup>35</sup> A pillangó képének imént említett felidézésekor például a pillangóval együtt tulajdonképpen megjelenik az egész világ (tapasztalataink és elképzeléseink egész világa), amelynek a pillangók részei. (A világ legnagyobb része persze ilyenkor nem idéződik fel közvetlenül a tudatunkban, de a szimbólum szimbolizáló elemének „világszerűsége” azt jelenti, hogy potenciális háttérként ott van az egész, s ez lehetővé teszi, hogy az ebben a világban a pillangó létezését meghatározó törvények, összefüggések, kapcsolatok bármelyikét „lehívjuk” ebből a háttérből, s rávetítsük a szimbolizált elemre – példánkban: az álomra – is.)



megint a Nappal szimbolizált jelenség, fogalom (hatalom, tudás, teremtő stb.) sokféle olvasatát tesszük lehetővé.<sup>36</sup>

#### 4. Sűrítő, tömörítő

A poliszémia, a plurivokalitás, a különböző dolgok összekapcsolása, szubjektivitás és objektivitás egyszerre mozgósítása nyilvánvalóvá teszi a szimbólum *sűrítő, tömörítő* természetét. (Ezt szintén sokan hangsúlyozzák.<sup>37</sup>) A szimbólumba (amely a fogalmi–logikai gondolkodás körülhatároló, analizáló természetével ellentétben összekapcsoló, szintetizáló jellegű) az eredeti, az állatvilágból magunkkal hozott holisztikus érzékelésünk „világszerűsége” sűrűsödik bele, ami azt jelenti, hogy például a Nap szimbólumhoz hozzáértendő mindaz az asszociáció, amit a valóságos Nap (és mindaz, ami a Nappal kapcsolatba kerülhet) kiválthat belőlünk. És mivel az ilyen asszociációk köre állandóan bővíthet,

<sup>36</sup> Itt csak jelezni próbáltuk, hogy a szimbólum poliszémikus természete több okra megy vissza, de nem soroltuk fel valamennyi okát. A poliszémiát okozó tényezők kérdésére később még visszatérünk.

<sup>37</sup> Például Freud (2016/1.), Turner (1967, 2002), Bahtyin (1976), Panofsky (1984), Geertz (1994). Vagy Cassirer megfogalmazásában: „the symbol demonstrated a power which we can find in it always and everywhere, in the most diverse provinces, from myth to language and theoretical knowledge: the power of condensation. The creation of a new symbol seems to transmute an immense intellectual energy from a relatively diffuse form into a concentrated form.” (Cassirer, 1965, p. III/401.) Geertz ugyanerről: „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.” (Geertz, 1994, p. 6.) Amikor Geertz a „sűrű leírás” fogalmát használja, ezzel arra buzdítja az elemzőt, hogy értelmezésében bontsa ki a szimbólumba belesűrített *valamennyi* jelentést és attitűdöt. Bár ezt az álláspontját bírálva többen felvetik, hogy a „sűrű leírás” túlságosan nagy teret nyit az *értelmezőknek*. Giovanni Levi például James Cliffordot idézi, miszerint: „Az értelmező hatalma ilyenformán végtelenné és összemérhetetlenné válik, és kicsúszik a cáfolhatóság alól.” (Lásd Levi, in Sebők, 2000, p. 132.) E kritikákkal azonban 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”.

a szimbólum abban az értelemben is nyitott jelentésű, hogy tartalmazza mind-azt, amivel valaha kapcsolatba került, kerül és kerülni fog, sőt azt is, amivel nem fog kapcsolatba kerülni, de kerülhetne. (A Nap asszociációkörében benne van Hórusz és Széth viszonya, Apolló és Hélios, Héraklész és Szúrja, Uitzlipotzli és Virakocsa, Samas és Sámson, Moloch és Mitrász, Hórusz madárvolta és Héliosz szekere, Phaeton, és Ikarosz sorsa, Szűz Mária mint a „Napba Öltözött Asszony”, és a kínai I vadász, aki lelövi az égről a felesleges napok sokaságát, Józsué, aki még a napot is meg tudja állítani, a Felkelő Nap Országa és a Felkelő Nap Háza, a „mindenkire egyaránt sütő Nap és a Felvilágosodás Napja, a „szellem napvilága”; XIV. Lajos és József Attila „Indiában, hol éjjel a vadak” című költeményének állva elszáradó nagyravágyó fededlme, a Nap éltető sugarai, a hedonisztikus napozásélvezet és az ózonlyukkal gyilkossá vált UV sugárzás, és így tovább.)

## A SZIMBÓLUMOKRÓL VALÓ GONDOLKODÁS ALAKULÁSÁNAK NÉHÁNY FONTOS FORDULATA AZ EURÓPAI GONDOLKODÁSTÖRTÉNETBEN

### 1. Filozófiai és teológiai kezdetek

Arisztotelész, aki az európai fogalmi–logikai gondolkodás kialakításának meghatározó alakja, a fogalmi–logikai gondolkodás alapját képező azonosság-törvény, az  $A = A$  szempontjából három alapvető problémába ütközött. A „lehetőség”, az „ellentét” és a „végtelen” fogalmába. (Amelyek mindenképpen a fogalmi–logikai gondolkodás korlátait jelentik, s egyúttal jelzik azt, hogy a fogalmi–logikai gondolkodás milyen vonatkozásokban nem nélkülözheti a szimbolikus gondolkodás segítségét.) A szimbólumok nyitott jelentése éppen azt teszi lehetővé (ami a fogalmi–logikai gondolkodás számára problémát okoz), hogy egy végességében megragadott dolog is nyitva legyen a *végtelen* felé, hogy (miként a sosem egypólusú valóságban) tartalmazza önmaga *ellentétét* is, és a mindig csak egyféleképpen létező valóság mellett tartalmazza a benne rejlő *többi lehetőséget*, a „párhuzamos valóságokat” is.<sup>38</sup> Éppen ezért is határozhatja

<sup>38</sup> A kísérletező tudomány a mai napig arra helyezi a hangsúlyt, hogy egyértelműen meghatározza, hogy egy jelenség számos lehetséges ok közül melyiknek a következménye, *kizárva*

meg esztéták sokasága úgy a (szimbolikus gondolkodáson alapuló) művészetet, hogy az nem (csak) azt mutatja meg, ami van, hanem azt is, ami *lehet*.

A keresztény világszemlélet megszületésével a szimbolikus gondolkodás azért is kap nagyobb szerepet, mert egyrészt a monoteizmus isteni mindenhatóságának végtelenje és az emberi megismerőképesség végeessége között olyan távolság keletkezik, amelyet csak a fogalmi–logikai gondolkodás analitikus racionalitásától a szintetizáló spiritualitás felé való elmozdulással lehet áthidalni. Másrészt, mivel a keresztény világképben minden az *istenre, a hit misztériumaira, az üdvtörténetre utaló jellé* változik, ez szükségessé teszi a („másodlagos”, par excellence) szimbólumok mindent átfogó használatát és állandó értelmezését. (Ennek is köszönhető, hogy már az egyházatyák a szimbolikus gondolkodás számos sajátosságát ismerik fel.<sup>39</sup> Ágoston például azt hangsúlyozza, hogy a jelhasználatban a jelölt *magasabb eszmei értéke átértelmezi a jelölő jelentéseit is*, s ez egyrészt felhívja a figyelmet a szimbólum mindig *kétirányú természetére*, vagyis arra, hogy nemcsak az „jelenti” a szimbolizáltat, amivel szimbolizáljuk, helyettesítjük, hanem a szimbolizált is visszahat erre a helyettesítőre<sup>40</sup> [ennek a helyettesítőnek a jelentéstartalmára]; másrészt arra is utal, hogy a szimbolikus gondolkodás által mélyebb megértéshez, a jelenségek mögötti [eszmei] „lényeg” átéléséhez lehet „felemelkedni”). A középkor keresztény gondolkodásában a szimbolikus megközelítés két fő értelmezésben vezetett a mélyebb megismeréshez. Egyfelől a platóni abszolútumfelfogás és a plotinoszi emanációelmélet nyomán kialakult az a keresztény emanációtan, amely az Istentől az alacsonyabb fokú létezőkig vezető hierarchikus lánc szemein (vagy inkább a középponttól mind távolabbi gömbhéjakon) át feltételezte az igazság le (szét) sugárzását,<sup>41</sup> s ebből az is következik, hogy a szimbolikus „mögöttesek” keresésével az út (legalábbis egy darabig) visszafelé is megtehető (az igazság mind mélyebb, mind magasabb rendű felismerése felé). Másfelől ott volt – ha az eretnesség veszélyével övezve is –

---

a kapcsolatot az adott jelenség és a lehetséges *többi* ok között. A szimbolikus gondolkodás azonban éppen azon alapszik, hogy *nem* választja külön az egyes összefüggéseket, hanem az *egészet* használja szimbólumként, s ezáltal a jel alkalmazásakor a többi kapcsolatot is mozgósítja a tudatban.

<sup>39</sup> Ezért szerepelhet például a jelhasználat törvényeiről is gondolkodó Ágoston figyelemre méltó elődként a szemiotika forrásait kereső szakirodalomban.

<sup>40</sup> Nem zárhatjuk ki például azt, hogy a hatalomnak a Nappal való szimbolizálása és a szimbolizáltak a szimbolizálóra való visszahatása (a Nap uralkodóként – vagy a keresztény szemléletben a fénynek az isteni hatalom kisugárzásaként – való felfogása) *is* szerepet játszhatott a heliocentrikus világkép fokozatos kialakulásában (abban legalábbis, hogy a bolygók a Nap irányításának alárendelt viszonyát felismerjék).

<sup>41</sup> Ez a képzet, mellelleg, megint a Nap szimbólumban rejlt egyik asszociációs lehetőség...

az unio mystica, az istenivel való *közvetlen* egyesülés lehetősége. Ez utóbbit alapvetően az elragadtatás, a kegyelem kiáradása hozhatta létre, de a szimbolikus gondolkodás leghatékonyabb formája, a művészet magában hordta az ilyen állapot elérését éppúgy, mint azt, hogy a műalkotás az említett emanációs sor láncszemeként legyen a mélyebb megértés felé emelkedés eszköze.<sup>42</sup>

A középkori keresztény szemlélet és az újkor határán álló Cusanus misztikája már nemcsak az isteni igazságokhoz vezető (vertikális) utat látja a szimbolikus gondolkodásban, hanem azt is kiemeli, hogy „bármi benne van bármi másban”; s ez a szimbolikus gondolkodásban rejlő holizmusnak egy újabb oldalát (a *mindennek mindennel* való összekapcsolási lehetőségét) helyezi a figyelem előterébe.

Az újkori szekularizációs és individualizációs folyamatban a szimbolikus gondolkodás fő terepévé a vallási élmény helyett az önértékűvé váló (az ember egyént mintegy a teremtő szerepébe helyező, s ezáltal jelentőségét rendkívüli mértékben felnövelő) művészi alkotás és befogadás vált; *maga a művészet* lett a lényegi igazság(ok) tartalmazója és ábrázolója, a „megemelő” és megvilágosító.<sup>43</sup> Így ettől fogva az egyik olyan területet, ahol jelentősen előre tudott haladni a szimbolikus gondolkodás vizsgálata, a művészetek elemzése jelentette.

## 2. A szimbolizáció jelentősége a modern esztétika születésekor

Már a tizennyolcadik századi esztétikában felmerültek olyan szempontok, mint a műalkotás – de nyugodtan kiterjeszthetjük: bármely szimbolikus reprezentáció – *koherens világszerűségének* követelménye.<sup>44</sup> Ez a világszerűség<sup>45</sup> biztosítja azt is, hogy az egyedi általános igazságokat hordhasson magában.<sup>46</sup> Schiller

<sup>42</sup> Így aztán, például a bizánci szemléletben – hiába hadakoztak ez ellen a különböző korok ikonoklasztái –, a művészi leképezés az unio mystica egyik fő eszközévé és a legszentebb jelentések hordozójává változott. De hasonló szerepre jutott a nyugati kereszténységben is.

<sup>43</sup> Lessing (1982), Diderot (1951, 2013) stb.

<sup>44</sup> Például Moritznál: „magában a műben leljünk föl olyan *nézőpontot*, amelyen keresztül minden egyedi az egészhez való szükségszerű viszonyában mutatkozik meg, s amelyen keresztül világossá válik, hogy a műben semmi sem felesleges, és semmi sem hiányzik.” (Lásd Moritz in *Janus* IV/1., pp. 72–73.), ami a huszadik században Lukács Györgynél mint az „egynemű közeg” kritériuma fogalmazódik meg. (Lásd Lukács, 1957, 1965, 1975), de felbukkan Moritzon kívül például Lessingnél (Lessing, 1968) és másoknál is.

<sup>45</sup> A „világszerűség” értelmezéséről lásd az Arany János pillangó metaforájáról szóló korábbi lábjegyzeteket is.

<sup>46</sup> Mint Goethe mondja: „Nagy különbség, hogy a költő az általánoshoz keresi-e a különöst, vagy a különösben szemléli az általánost. Előbbi az allegória forrása, ahol a különös csak

felismeri, hogy a művészet (és az alapjául szolgáló szimbolizáció) az egyén és a Nem összekötője,<sup>47</sup> és az esztétikai megismerés nagyon lényeges elemét ragadja meg abban is, hogy a műalkotásnak *mindig* meg is kell *újítania* azt az anyagot, amivel dolgozik.<sup>48</sup> A megújító potenciált minden szimbolikus képződmény magában hordja.<sup>49</sup> (A szimbólum – s ez annak mind szubjektív, mind objektív összetevőire vonatkozik – minden új tapasztalat által új jelentéssel gazdagodhat). Goethe úgy fogalmaz, hogy „[h]a jól szemléljük, minden új tárgy új szervünket tárja fel”.<sup>50</sup> (A szimbolikus gondolkodás egyik „technikája” éppen az, amikor a szavakban, jelenségekben rejlő többértelműséget a különböző értelmek közötti összefüggés, vagyis egy addig rejtett és az egymásra vonatkoztatás által feltárt új összefüggés „felfedezésére” használjuk.<sup>51</sup>) Az addig rejtett összefüggések feltárásának egy másik, hasonló technikája az *egyidejűségnek* tulajdonított jelentőség kihasználása. Jó példa erre a szimbolikus gondolkodás egyik klasszikus terepe, a *mitoszok* képződése. A mitikus tudatban felfüggesztődik a fogalmi–logikai gondolkodásban oly alapvető oksági linearitás alapja: az időfolyamat. A mitikus idő előrehaladó is, meg nem is; a mitikus tudatnak éppen az a lényege, hogy egyszerre élük meg a régmúltra emlékezést és annak ismétlődését a jelenben.<sup>52</sup>

---

az általános példája, szemléltetője; utóbbi viszont tulajdonképpen a poézis természete, ki-mond valami különöst, és közben nem gondol, nem utal az általánosra. Mármost, aki ezt a különöst elevenen ragadja meg, egyszersmind az általánost is elmondja, bár ez nem tudatosul benne, legföljebb később.” (Goethe, 1981, p. 785.) Hegel ugyanerről: „az alkotó fantázia a természeti képből *kiindulva* azt általános jelentéssé tágítja.” (Hegel, 2004, p. 181.)

<sup>47</sup> „Csakis a szépet élvezzük egyszerre mint egyén és mint nem, azaz mint a nem *reprezentánsai*” (Schiller, 2005, p. 258. [Levelek az ember esztétikai neveléséről]). Ez az állítás is kiterjeszthető minden szimbolizációra.

<sup>48</sup> Ahogy aztán a huszadik században Heidegger ismétli: „A műben felnyíló igazságot az addigi sohasem támasztja alá, és az belőle sohasem vezethető le. A mű megdönti az eddigi kizárólagos valóságát.” (Heidegger, 1988, p. 114.) „Mindig amikor művészet történik – azaz ha jelen van a kezdet –, lökés támad a történelemben, a történelem először vagy éppen újra-kezdődik.” (Heidegger, 1988, p. 117.)

<sup>49</sup> Mint később Bahtyin állapítja meg a karnevál szimbolikus funkcióiról értekezvén: „a karneváli groteszk forma [...] szentesíti a gondolat szabadságát, összekapcsolja a különne-mű dolgokat, közelebb hozza a távolit, felszabadít az uralkodó világfelfogás nyomása alól, megszabadít minden kötöttségtől, bevett igazságtól, a mindenki által elfogadottól és megszokottól, másként tekint a világra, érzékelteti a létező viszonylagosságát, egy teljesen más világrend lehetőségét.” (Bahtyin, 1976, p. 333.) Minthogy a szimbolikus képződményben múlt, jelen, jövő egymásba építetten van jelen, „világossá válik, hogy minden valóban lényeges előrelépést a *kezdethez*, az eredeti nézőponthoz való visszatérés, pontosabban szólva a *kezdet föltámasztása* kísér.” (Bahtyin, 1976, p. 361.)

<sup>50</sup> Goethe, 1981, p. 652. (Jelentős serkentés egyetlen okos szóval, 1823.)

<sup>51</sup> „A szimbolikus vonatkoztatás az emberi tapasztalás interpretatív eleme.” (Whitehead, 2001, p. 206.)

<sup>52</sup> Eliade, 1993.

A mítoszban ezáltal az okság helyére vagy legalábbis mellé lép az egyidejűség: ami együtt van, egyidejűleg van, aközött kapcsolat feltételezhető. (Ha belegondolunk: a többértelműségnél is lényegében arról van szó, hogy különböző dolgok – a különböző olvasatok – egyidejűleg, együtt kerülnek szemléletünk fókuszába, egyszerűen azért, mert *ugyanannak* az olvasatai. Ami a fogalmi–logikai gondolkodás számára véletlen egybeesés, az a szimbolikus gondolkodásban egy feltárható összefüggés lehetősége.) Az egyidejűségben az egyoldalú okság helyett a dolgok *kölcsönhatása* tárul fel, és világossá válik, hogy minden jelenségegyüttes eleve poliszémikus, a résztvevő szubjektivitások szemszögéből különféleképpen olvasható. (Umberto Eco szellemes példája, hogy a feltételes reflex klasszikus pavlovi szituációja a kutya szemszögéből úgy néz ki, hogy az ő nyáladzása váltja ki a tudós reakcióját, hogy enni adjon neki.<sup>53</sup>)

<sup>53</sup> Eco, 1979, p. 20. A szimbólumok értelmezésének nézőpontfüggőségéből is következik, hogy a különböző társadalomtudományok szimbólumértelmezői körében általánosan elterjedt a relativizmus. Roy D'Andrade: *The Development of Cognitive Anthropology* (Cambridge – New York – Melbourne, 1995, Cambridge Univ. Press) című tudománytörténeti összefoglalásában (a szimbolikus rendszereket a használók értelmezési szempontjainak figyelembevétele nélkül elemző Lévi-Strauss-féle strukturális hibaínak felismeréséből és tagadásából) vezeti le azt az episztemológiai relativizmust, amelyet a szimbolikus vagy interpretatív iskola egyik szemléleti lényegének tart. Ha egy kultúra alapegységeit szimbólumai alkotják, s másfelől, mint Geertz, Turner vagy David Schneider definiálják: minden kulturális gyakorlat egy szimbolikus rendszer része, s ha a Sapir–Whorf-elméletnek megfelelően a kultúra meghatározza a gondolkodást (és Schütz szavaival: a fogalmak megszabják számunkra a világ tapasztalásának formáját), akkor az egyes kultúrák, az egyes (egymástól különböző fogalmi rendszerekre épülő) nyelvek *szükségképpen* különböző gondolkodási modelljei szükségképpen eltérő szimbólumhasználatot és igen különböző szimbólumértelmezéseket implikálnak. Ebből pedig az következik – amit a hermeneutikának a szimbolikus antropológiával párhuzamos előtérbe kerülése is aláhúz –, hogy *csak jelentések és olvasatok* vannak. Egyébként már Morris szemiotikájának szimbólumfogalma is ekvivalens – de legalábbis kompatibilis – ezzel a szimbólumot jelentéseiből levezető, relativista megközelítéssel: Morrisnál a szimbólum egyik fő sajátossága más jelképekkel szemben, hogy *befogadója* hozza létre. Michael Herzfeld nem a befogadó, hanem a *kontextus* vonatkozásában hangsúlyozza a relativizmust: nála a szimbólumok nem rögzített jelentéseknek felelnek meg, hanem a kontextus függvényében értelmezhető analógiáknak. Jürgen Habermas: *A kommunikatív cselekvés elméletében* az interpretatív antropológiához nagyon hasonló eredményre jut: „egy szimbolikus megnyilvánulás megértése mindenekelőtt a megértés folyamatában való részvételt követeli meg. A jelentések, akár cselekvésekben, intézményekben, termelési produktumokban, szavakban, együttműködésekben vagy dokumentumokban testesülnek meg, csak belülről tárhatók fel.” (Habermas, 1985, pp. I/165.)

A szimbolikus vagy interpretatív antropológia és általában az ezerkilencszáznyolcvanas-kielencvenes évek szimbólumokról való gondolkodása a szimbólumokra elsősorban egyfelől a kultúrák kifejeződésének, másfelől a kultúrák megismerésének eszközeként tekint, s ebből adódik állandó dilemmája az interpretációk hitelessége, a külső és belső megértés kettőssége körül. Ha azonban nem a kultúrát, hanem magát a szimbólumot helyezük figyelmünk fókuszába, mindez kissé másképpen fest. Ebből a nézőpontból a *különböző olvasatok közös*

### 3. A szemiotika néhány fontos, a szimbólumra vonatkozó megállapítása

Az esztétikai megközelítés – erre még számos példát fogunk látni – sok mindent feltár a szimbolikus gondolkodás lényegi sajátosságaiból. Természetesen hasonlóan termékeny a *szemiotika* megközelítése is. Ha fentebb az ember azon sajátosságát hangsúlyoztuk, hogy nembelisége és individualitása egyszerre a meghatározója, a nembeliség és individualitás viszonyának ismeretelméleti tanulmányozásához alapvető fontosságú Saussure hozzájárulása a *langue* és *parole* viszonyának felvetésével. Hiszen az emberek számára közös nyelv és az individuális beszéd kettőssége az, amelyen keresztül az egyéni tapasztalatok és az emberi nem tudása visszacsatolódnak egymáshoz. Saussure fogalompárja lényegében az emberi Nem és az egyének közötti kétirányú visszacsatolási rendszer két oldalát jelöli: a beszéd az, amivel az egyedek aktualizálják az emberiség közös tudásában, „szellemében” felhalmozottakat, a nyelv pedig az, amelyben a faj (azaz az emberi Nem) felhalmozza az egyének szellemi tapasztalatait. Másként kifejezve, a saussure-i *langue/parole* kettősségben a nyelvnek az a sajátossága fejeződik ki, hogy minden egyén *a közös nyelvi bázisra alapítva képes egyedi helyzetekben beszédcselekvéseket végrehajtani, amelyek viszont visszahatnak erre a közös bázisra, és folyton módosítani, bővíteni képesek annak állományát.*

Saussure azt is hangsúlyozza, hogy egy-egy nyelvi elemnek mindig számos szétágazása, variánsa van, ugyanazt a nyelvi elemet pedig számos különböző forrás hozza létre. Ez az általános törvény is érvényes a szimbólumok vonatkozásában is.

Itt talán ismét érdemes figyelmeztetnünk arra, hogy az „elsődleges szimbólumok”, vagyis fogalmaink is eredetileg a szimbolikus gondolkodásnak azon módján keletkeznek, amelyeket a mindenkori jelenben a „másodlagos” (a szűkebb értelmű) szimbolizáció létrejöttének folyamatában tanulmányozhatunk. A nyelv kialakulásakor a másodlagos szimbolizáció hozza létre az elsődleges (a dolgot

---

*nevezője* emelkedik ki; az a fogalomként, képzetként és az ezt övező asszociációs mezőként leírható képződmény, amelynek lényege poliszémikus és plurivokális természete, s az, ami az interpretativisták számára relativizmusként jelentkezik, az ebben az összefüggésben a szimbólum nyitott, új s új jelentéssel felruházható jellegeként írható le. Paul Ricoeur megfogalmazásában (*A hermeneutika elmélete*. Szeged, 1987) a szimbólum „olyan jeleket feltételez, amelyeknek már van elsődleges, szó szerinti, kézzel fogható értelmük, s amelyek ezen értelem által egy másik értelemre utalnak. Tehát szándékosan olyan kettős vagy több értelmű kifejezésekre tartom fent a szimbólum fogalmát, melyek szemantikai textúrája korrelatív a második vagy a többszörös értelem kifejezésére irányuló interpretációs tevékenységgel.” (Ricoeur, 1987, p. 189.) Bennünket éppen ez a (poliszémikus) textúra érdekel.

saját fogalmával, nevével összekapcsoló, fogalomképző) szimbolizációt, a másodlagos (a dolgot, fogalmat valami más dologgal, fogalommal összekapcsoló, szóképképző) szimbolizáció pedig elsődleges szimbólumok összekapcsolásán alapul. (Mint más összefüggésben már hangsúlyoztuk, ezért is hívjuk mindkettőt – egyfelől magát a Napról alkotott legkülönfélébb tapasztalatainkat magába sűrítő Nap fogalmat [azaz egy elsődleges szimbólumot], másfelől a hatalmat, életerőt, tudást stb. szimbolizáló Nap képzetkört [azaz egy másodlagos szimbólumot] egyaránt – szimbólumnak).<sup>54</sup>

A „szimbólum” fogalmával Saussure közvetlenül nem foglalkozik, ez a fogalom a szemiotika másik atyjának, Peirce-nek óriási utóéletű kategóriarendszerében kerül előtérbe. De éppen ez a hatalmas utóélet indokolja, hogy kissé részletesebben foglalkozzunk a Peirce kategóriaahasználatát ért kritikákkal is.

A szemiotika klasszikusai – a fogalmi–logikai gondolkodás jegyében – igyekeztek mindinkább *lebontani* és altípusokban megjeleníteni a szemiózist<sup>55</sup> (hol olyan elemekre figyelve – mint Peirce –, hogy a jelölőt milyen alapon kapcsolják a jelölthöz: része, érintkezik vele, vagy egyik sem; hol a szemióziszfolyamatban különböztetve meg – mint Morris – a jelentéssel ellátás [szemantika], a jelölő eszköz strukturálása [szintaktika] és a mindennapi jelhasználat [pragmatika] területét). Ezekkel – mint minden elemzéssel, elemekre bontással – egyre több összetevője tárulhat fel a jelenségegyüttesnek (és a szemiotikatörténet ebben az értelemben valóban egyre gazdagabbá, differenciáltabbá tette a jelhasználatról való tudásunkat), de magát a szimbolizációt sokkal inkább azokban a sajátosságokban ragadhatjuk meg, ami mindezekben *közös*. Ezért sem szerencsés azonban Peirce szimbólum kategóriája, ami (az „index” és „ikon” típusú szimbólumokkal szembeállítva) ugyanazzal a szóval jelöli a szimbólum *egyik fajtáját*, amellyel más tudományok és a sok évszázados fogalomhasználat az átfogóbb kategóriát nevezik meg (amely az index és ikon típusú jeleket is tartalmazza). Mi ehhez az átfogóbb kategóriához tartjuk magunkat. (Ezt nem lehet a – még átfogóbb – „jel”-lel azonosítani, mert a szimbólumok nagyon lényeges tulajdonsága, hogy *több jelentésűek*, míg a jeleknek vannak olyan fajtái, például a szignál – ha valóban csak

<sup>54</sup> Az olvasónak könyvünk több helyén feltűnhet, hogy egyszer már megfogalmazott állítások ismételtten visszatérnek. Ezt az indokolhatja, hogy egy-egy összefüggést mindig egy más kontextusból szeretnénk megvilágítani.

<sup>55</sup> A tizenkilencedik század végi pozitivisták megközelítés a korabeli természettudományok mintájára azt tekintette a tudományos eljárásnak, hogy keressük meg, különítsük el a vizsgált jelenség *elemeit*, és azokból építsük fel a jelenségeket. De a lét logikája ezzel ellentétes irányú. Az egészből lehet levezetni, és amennyiben az egész elemekre diverzifikálódik, abban is arra kell figyelni, ahogy minden egyes petesejtben benne van az egész programja.



szignálként használják<sup>56</sup> –, vagy bizonyos mértékig a Peirce-féle szóhasználatban a szimbólumokhoz sorolt allegória is, amelyek egyjelentésűek, s ezért nem osztoznak a – hagyományos értelemben vett – szimbólum egyik leglényegesebb tulajdonságában, jelentése nyitottságában, ami ugyanakkor az ikonban – de gyakran még az indexben vagy a szimptomában is<sup>57</sup> – benne lehet.<sup>58</sup> Ugyancsak ezért kérdéses, hogy a szemantika és pragmatika szétválasztása mennyiben visz közelebb a lényeghez, hiszen a pragmatikától elválaszthatatlan a szimbólumok többjelentésűsége. Egyébként: „a pragmatika, amint erre Morris is, de főként későbbi kommentálói rámutattak, eleve feltételezi a másik két szemiotikai résztudomány létét.”<sup>59</sup>)

### *Kitérő: Peirce szimbólum fogalmáról*

Peirce kiindulópontja: jel, tárgy és interpretáló hármassága. Ez a karteziánus kiindulás: *én + dolog + jel* eleve magában hordja a lényeg megragadásának elmulasztását,<sup>60</sup> mert ontológiailag érvényesen kiindulni csak a világ eredeti egységéből lehet, amely az *én*-t is,

<sup>56</sup> Természetesen a szignál is társadalmi, amennyiben: természetes jel, amelyet azonban az ember választ ki, és mesterséges jelként használ. (Voigt, 1977, p. 159.) (Ebből is látszik, hogy minden jelfajta *fogalma* „önkéntes”, mert az ember dönti el, hogy jel legyen-e, és ha igen, mit jelent; és jelentése kultúrafüggő). Mint Voigt kifejti: „Nem csupán a szimbólum, hanem minden jel megállapodás szerint *konvencionális*, s a mesterséges jelek, mivel tetszőlegesek, *arbitrálisak* is. A kulturális és társadalmi meghatározottság is mindenféle jelre vonatkozik.” (Voigt, 1977, p. 171.) De – hangsúlyozzuk még egyszer – a szimbólum sajátlagossága éppen ezért nem ebben, nem a konvencionálisban és arbitrális jellegben, hanem *nyitott jelentésű* természetében van. (A szignálnál azért hangsúlyoztuk, hogy „ha szignálként használják”, mert egyébként ez is magában hordja az eredet holisztikusságát, s ezért szimbólumként is működhet. Mint a pszichológus Wallon megjegyzi: „A »jelzés« [szignál] önmagában nem diszkurzív aktus és nem is egy ingernek meg egy reakciónak az egyszerű összekapcsolása. Éppen ellenkezőleg: a hatékonyságát az adja, hogy *eredetileg egységet alkotott a helyzettel*, amelynek része.” (Wallon in Horányi–Szépe, 1975, p. 176. [Kiem.: K. Á. – K. G.]).

<sup>57</sup> Még az (orvosi értelemben vett) szimptomák „szemiotikai rendszere is kultúrához kötött: másképp értelmezi ugyanazt a helyzetet vagy betegséget egy tűszúrásos módszerrel gyógyító kínai orvos vagy antibiotikumokat használó európai kollégája, avagy egy falusi javasasszony.” (Voigt, 1977, p. 158.)

<sup>58</sup> Az allegóriához hasonlóan egyjelentésűek és/vagy egyirányúak a *sztereotípiák* és *sémák* is, amelyek a szimbólumok kialakulása közben, azok teljes értékű szimbólummá válása előtt vagy éppen a szimbólumok kiüresedésével, azok megmerevülő formáiként jönnek létre.

<sup>59</sup> Voigt, 1977, p. 71.

<sup>60</sup> A hagyományos nyelvelmélet és szemantika „alapja az az elképzelés, hogy a jel és a tárgy, a jel és a jelentés között valamilyen egyszerű és rögzített viszony áll fenn, a jel valamilyen szilárd entitással áll szemben, s így többek közt a jelentés is szigorúan körülhatárolt logikai vagy pszichológiai típusú entitásnak, mentális tárgynak fogható fel. Hogy csak néhány példát említsünk: *Frege*, *Peirce*, *Saussure* vagy a fiatal *Wittgenstein* elképzelései ebben a tekintetben semmiben sem különböznek egymástól. [...] Az így jellemzett hagyományos nyelvelmélet és szemantika feloldhatatlan paradoxonokhoz vezet...” (Kelemen in Gráfik–Voigt, 1981, p. 291.)

a dolgot is (s ezeken keresztül a jelet is) felépíti. Peirce így egyáltalán nem a vizsgált dolgokat meghatározó *immanens* törvényekre alapozza a tárgyát képező összefüggésrendszer kategóriáit (mint például a menylejevi rendszer), hanem önkényesen, mesterségesen jelöli ki őket (talán ebből is adódik, hogy a leglényegesebb kategóriát, a szimbólumot is *önkéntesnek* véli). Kategóriái annyiban szervek és jól használható elemzési eszközök, hogy az „index” és/vagy az „ikon” a szimbolizáció metonimikus, az „ikon” és/vagy a „szimbólum” a szimbolizáció metaforikus *összetevőire* vonatkoztatható, és a szimbolizáció e két összetevőjének elkülönítése fontos; az azonban semmiképpen sem szerencsés, hogy nem a szimbolizációs megismerő folyamat egészére koncentrálnak (s ebben szerepet játszik, hogy saját „szimbólum” fogalma megalkotásánál nem számol e fogalom előzményeivel, amelyek pedig óhatatlanul benne vannak a „szimbólum” szó tartalmában). A Peirce kategóriarendszerét (pontosabban az e kategóriarendszeren belül az „ikon”, „index” és „szimbólum” fogalmaknak kultúrtörténeti előzményeikből határos triáddá emelt hármasát) ért főbb kritikákat a következőkben foglalhatjuk össze:

- Az ikon és a szimbólum egymástól való elválasztása problematikus. Ha ugyanis a hasonlóságot tesszük az „ikon” *differentia specificájává*, feltételezzük, hogy a „szimbólum” nem hasonlít ahhoz, aminek a jele, ez pedig számos szimbólum esetében nem igaz, hiszen ezekben az esetekben a szimbólum éppen azért lesz alkalmassá arra, hogy valami mást helyettesítsen, mert *valamit* hasonlónak találunk benne.<sup>61</sup> Másfelől – húzza alá például Umberto Eco – az „ikon” által képviselt „hasonlóság” éppolyan kulturálisan meghatározott, éppúgy egy kulturálisan tartalom jelenik meg benne, mint Peirce „szimbólum”-ában,<sup>62</sup> és nem maga a tárgy.<sup>63</sup>

---

„Valamilyen független, eleve adott entitás értelmében [...] nincs a jeleknek referenciájuk, hiszen maga az a tény, hogy mit tekintünk önálló fizikai tárgynak, társadalmi-kulturális kérdés. Nem a jeleket rendeljük a társadalmi-gyakorlati beavatkozástól függetlenül eleve adott tárgyakhoz, hanem fordítva: a tárgyakat *mint* tárgyakat a jelek társadalmi használata során konstituáljuk. Ami természetesen nem azt az idealista tételt foglalja magában, hogy magát az objektív valóságot konstituáljuk, hanem csupán azt, hogy a valóság általunk végrehajtott fenomenális artikulálásának összefüggéseiben tekintünk valamit önálló tárgynak.” (Kelemen in Gráfik–Voigt, 1981, p. 292.)

<sup>61</sup> Mivel *teljesen, minden ízében* szinte egy ikon sem hasonló a leképezetthez, az sem igazán segít ikon és szimbólum különbségének meghatározásában, ha azt mondjuk, hogy az egyik csak néhány vonatkozásban hasonlít tárgyához, a másik meg sokkal inkább...

<sup>62</sup> Hiszen (ha csak az ikon fogalmát a legközvetlenebbül hordozó dologra, a képmásra gondolunk) az is csupán egy kultúra egyetértése, hogy a sík felületre kent festék rögzített foltjait egy háromdimenziós, állandóan mozgó-változó lény képének, reprezentálójának tekintjük. Egyes fejlett állatok esetleg felismerik egy fotórealista képen az ábrázolni kívántat, más állatok bizonyítottan nem, és egyes emberi kultúrákban is előbb meg kell tanulni az ábrázolás konvencióit egy mégoly realista, de egy más kultúra látásmódja szerint készült kép beazonosításához, a nemrealista leképezés pedig (amely azonban még mindig ikon) a mi kultúránkon belül is sok ember számára értelmezhetetlen.

<sup>63</sup> És – teszi hozzá – ráadásul az ikonokat sem lehet egyféleképpen tekinteni: egy ikon lehet tárgyához hasonló, analóg, tárgya által motivált vagy teljesen önkényes. (Eco, 1979, pp. 191–213.)

Jakobson utal arra, hogy maga „a szerző hivatkozik olyan »ikonokra, amelyekben a hasonlóságot konvencionális szabályok erősítik«”.<sup>64</sup>

- Az „index” típusú jelek, szignálok az embertől függetlenül is létezhetnek. Mihelyt azonban *emberi* használatú jelekként (emberi objektívációként és emberi értelemadás által dekódoltakként) tekintünk rájuk, éppúgy nem válnak el a „szimbólum”-októl, mint ahogy az „ikon” sem.<sup>65</sup> (A gépkocsi kanyarodásjelzője egy olyan szerkezet, amely egy gépi mechanizmus működése, de az *ember számára való* jelentése ennek is kulturálisan meghatározott és *szimbolikus*; ez világosan kiütözközik akkor, ha arra gondolunk, hogy ugyanez a villogás egy olyan emberi közegben, ahol a gépkocsiról és a gépkocsiforgalomról nincsenek képzetek, esetleg egy démoni szörnyeteg valamely életfunkciójának jelzésévé minősül át.) Ily módon minden „ikon” magában hordja a „szimbólumként” értelmezés lehetőségét, és az emberek számára az „indexek” is azzá vál(hat)nak.<sup>66</sup> Jakobson is a peirce-i kategóriák közötti határhúzás nehézségét hangsúlyozza: „Másképp nehéz egy olyan kétségtelen indexet felhozni, amely ne tartalmazna valamilyen szimbolikus és/vagy ikonikus alkotóelemet. [...] Még az egy tárgyra való rámutatás gesztusának is különböző szimbolikus jelentésárnyalatai lehetnek a kulturális hátértől függően.”<sup>67</sup>
- Tehát Peirce mindhárom jeltípusa értelmezhető szimbólumként; ugyanakkor egyik (az általa definiált „szimbólum”) sem feltétlenül rendelkezik a szimbólum sajátosságaival – a szimbolizáció korábban tárgyalt értelmében, amennyiben a szimbolikus gondolkodás *holisztikus, poliszémikus, tárgya lényegét megragadó, érzéki és*

<sup>64</sup> Jakobson, 1972, p. 118.

<sup>65</sup> Jakobson is emlékeztet arra, hogy Peirce, miután szétválasztja kategóriáit, szembesül azzal a nehézséggel, hogy a valóságban korántsem válnak el egymástól. „Peirce azt állítja, hogy »nehéz volna vagy éppen lehetetlen egy abszolút tiszta indexre hivatkozni, vagy egy olyan jelet találni, amelyből teljesen hiányzik az index minősége.«” És (idézve magát Peirce-t): „a legtökéletesebb jelek azok, amelyekben az ikonikus, indexeszerű és szimbolikus jellemvonások »oly egyenlő mértékben keverednek, amennyire csak lehetséges«.” (Jakobson, 1972, p. 119.) Jakobson – *Látható és hallható jelek* című rövid írásában (eredeti: On Visual and Auditory Signs. *Phonetica*, XI. 1964, pp. 216–220.) – úgy próbálja megőrizni Peirce rendszerét, hogy „[a] három jelvéleség fő különbsége sokkal inkább sajátosságaik hierarchiájában, mint magukban e sajátosságokban rejlik.” (Jakobson, 1972, p. 16.) Ugyanezt mondja Rulon S. Wells is: Peirce osztályozása „[n]em az, ami szándékozik lenni: vagyis nem a jelek osztályozása, hanem a jelek aspektusainak osztályozása. Ennek a három részre történő felosztásnak a hasznossága nagymértékben megnő, ha a jelet nem úgy fogjuk fel, mint amely ikon, index vagy szimbólum, hanem úgy, hogy van neki ikonikus, indexeszerű és szimbolikus aspektusa. Így ugyanis egy jelnek egynél több aspektusa lehet, s fokozati különbségeket is fedezhetünk föl.” (Wells in Horányi–Szépe, 1975. p. 340. Kiem.: K. Á. – K. G.)

<sup>66</sup> Azokon az „általános eszméken” keresztül, amelyekkel Peirce a szimbólumot specifikálja. Mint Raymond Firth írja: „Yet even with an index such as a footprint or a proper name, one may argue that for these to be meaningful there must be some general ideas – that animals leave prints, the some kinds of verbal noises can refer to persons.” (Firth, 1973, p. 62.)

<sup>67</sup> Jakobson, 1972, p. 99.

emóciókkal is áthatott stb. szimbólumokat képez –, Peirce mindhárom jeltípusa esetében (tehát „szimbólumai” esetében is) lehet olyan példákat találni, amikor a jelek egyszerű oksági kapcsolatot rögzítenek.

- Firth a fő problémát mindezzel kapcsolatban abban gyökerezteti, hogy Peirce nem dolgozza ki eléggé a jelhasználat szociális (pontosabban *szociokulturális*) vonatkozásait. A jelből, de nem a jelhasználó emberből indul ki. Peirce egyik definíciós kísérlete ezt a problémát áthidalni látszik: „A szimbólum olyan jel, amelyet pusztán vagy főleg az a tény tesz jellé, hogy jelként használják és értik meg, függetlenül attól, hogy természetes-e vagy konvencionális az a szokás; tekintet nélkül azokra az indítóokokra, melyek eredetileg szabályozták a kiválasztását.<sup>68</sup> De éppen ez az, ami *minden* emberi jelet jellemez.<sup>69</sup>”
- Peirce egyébként, amikor a maga szimbólum fogalmát kialakítja, a szimbólum esetében annak éppen hogy konvencionális, „*megegyezésses*” jellegét hangsúlyozza. Firth e tekintetben is bírálatot gyakorol: Peirce-től nem kapunk megnyugtató választ arra, hogy miképpen is jön létre ez a „megegyezés”. Gadamer pedig határozottan kijelenti (s ez Peirce szimbólumdefinícióját is érinti): „a megegyezés, melyről Arisztotelész a nyelvvel kapcsolatban beszél, a nyelv létmódját jellemzi, és semmit sem mond a keletkezéséről<sup>70</sup>, mert: „a valóságos nyelvközösségben nincs szükség arra, hogy előbb megegyezzünk, mert mindig már eleve egyezésben vagyunk, ahogy ezt Arisztotelész kimutatta.”<sup>71</sup>
- „szimbólum” peirce-i fogalmához – az „ikon”-nal és az „index”-szel szemben (a „megegyezés” elképzeléssel karöltve) – az *önkényesség* fogalma is tapad. Ezzel kapcsolatban is jogosan jegyzi meg Jakobson: „Ebben a jelben a *signans* »minden tényleges kapcsolatra való tekintet nélkül« függ össze *signatumával*. [...] olyan átmeneti változatokat figyelhetünk meg, mint szimbolikus ikonok, ikonikus szimbólumok stb. Minden olyan törekvés, amely a nyelvi jeleknek pusztán konvencionális, »önkényes« szimbólumokként való kezelésére irányul, félrevezető, túlzott leegyszerűsítésnek bizonyul.”<sup>72</sup> Eco pedig úgy pontosít, hogy a konvenció (ami a szimbólumok tartalmát meghatározza) nem önkényes, hanem kulturális.<sup>73</sup>

<sup>68</sup> Horányi–Szépe, 1975, p. 41.

<sup>69</sup> És azt a problémát ebben a definícióban sem kezeli, hogy a jelek (és szimbólumok) használatát nemcsak az egyén, hanem a *társadalom* megismerő tevékenységének összefüggésében kellene értelmezni. Ő – (jel)„használatról” szólván – mindvégig az individuális szubjektumoknak a világot leképező tevékenységéből indul ki (emiatt jön létre rendszerében az ikon–index–szimbólum sorrend is).

<sup>70</sup> Gadamer, 1984, p. 301.

<sup>71</sup> Gadamer, 1984, p. 310.

<sup>72</sup> Jakobson, 1972, pp. 98–99.

<sup>73</sup> Eco, 1979, p. 191. Lévi-Strauss ugyanezt a következő példával érzékelteti: „A közlekedési szabályok is önkényesen adtak szemantikai értéket a piros és zöld lámpának. Lehetett volna fordítva is választani. A piros és zöld érzelmi hatásai és jelképes összhangzásai azonban

Peirce tehát – a közgondolkodásban és a más társadalomtudományokban használtakhoz képest – önkényesen leszűkíti a szimbólum fogalmát. (Míg az „index”-et és az „ikon”-t egy-egy létösszefüggés alapján definiálja, szimbólum fogalmát mintegy a „maradékely” alapján: ami sem ez, sem az.) Erre a redukcióra „hármasságai” miatt van szüksége.<sup>74</sup> Ehhez természetesen joga van: kellő körülírással bárki új, sajátos értelmet adhat bármely fogalomnak. Kevésbé lett volna azonban problematikus, ha a „szimbólum” általa használt fogalmát *valami más* elnevezéssel írta volna le.

Mindezen problematikus vonásai dacára a peirce-i rendszert a szemiotika történetében mindmáig gyümölcsözően használják, s e használat során sokan tovább is gondolták. A szimbólum fogalom definiálása, sajátosságainak meghatározása szempontjából jelentős például az, ahogy Roman Jakobson közelített a peirce-i hagyományhoz: Jakobson értelmezésében a hangsúly Peirce hármasságáról néha eltolódik a *metafora* és *metonímia* hagyományos kettőssége felé (Peirce „index”-ében lényegében a metonímia, „ikon”-jában [és „szimbólum”-ában] a metafora vonásait ismerve fel).

„A jelek indexekre, ikonokra és szimbólumokra való felosztása, amelyet először Peirce indítványozott 1867-ben megjelent híres tanulmányában, s amelyet aztán egész életében formált és alakított, voltaképpen két lényeges megkülönböztetésen alapul. Ezek egyike az *érintkezés* és *hasonlóság* közötti különbség.”<sup>75</sup>

Jakobson a „szimbólum” fontos sajátosságaként emeli ki Peirce koncepciójából azt is, hogy míg az „index” és „ikon” általában egyedi dolgok jele, a „szimbólum”

---

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

<sup>74</sup> Egyéb hármasságai is sokszor spekulatívak: *nem egynemű* kategóriákat állít szembe egymással (például: minőség – absztrakt létezés – törvényszerű összefüggés).

<sup>75</sup> Jakobson, 1972, p. 97. Kiem.: K. Á. – K. G.)

lum”-ban mindig valami *általános, közös, az egyedül túlmutató* jelenik meg. (És ez az általunk használt, szélesebb értelemben vett szimbólumnak is jellemzője).

Mivel minden „érintkezés” és „hasonlóság” *összekapcsolást* jelent, a szimbolizáció lényegét Jakobson (is) abban fedezi fel, hogy az összekapcsolás által azonosság és különbözőség kettősségét teremti meg. Ezt nála „párhuzamosság” és „ellentétesség” kategóriái hordozzák. A művészet egyik legfőbb sajátosságaként ragadja meg egyfelől az ismétlődés (párhuzam), másfelől a bináris oppozíció (ellentét) hangsúlyozott jelenlétét. Az összekapcsolás ugyanis egyrészt bizonyos elemek azonosságára, másrészt más elemek különbözősére és az ebből adódó feszültségre hívja fel a figyelmet (s az eredmény ez esetben is  $A = A$  és  $A \text{ nem} = A$  egyszerre érvényességének érzékelése).<sup>76</sup> A két pólus egymásra vonatkoztatásával mindig létrehozható a szimbolikus (többjelentésű) világszerűség, már csak azért is, mert a bináris oppozíció a valóság szerveződésének is lényeges eleme.

Végül Jakobson reflektál arra a jelenségre is, hogy az összekapcsolás, ha egyszer megtörténik, attól fogva része az emberi Nem „közkincsének”. Ennek viszont az is a következménye, hogy a kapcsolat állandósulhat, s ennek következtében „közhelyesedhet”, elvesztheti az azonosság-különözőség feszültségét, a szimbolikus többjelentésűséget. (Ezzel is összefügg az a minden művészeti ágban megfigyelhető, fent említett „törvényszerűség” is, hogy aki új művészi értéket akar létrehozni, annak *új szimbolizációt* kell alkotnia, a korábban már valaki által életre hívott összefüggést csak akkor ismételhetheti meg, ha egyúttal *új aspektusokat* társít hozzá.)

Figyelembe kell vennünk azt is, hogy miként bármely kommunikációs forma létrehozója sem közleménye valamennyi elemét szánja jelentésessé, a dekódoló is saját körülményei meghatározottja, s számára is csak azok az elemek lesznek/lehetnek jelentésesek, amelyeket *az ő körülményei* tesznek jelentésessé. A lényeg végül is az, hogy *a szimbolikus tartalmakba belesűrűsödnek az egyén olyan tapasztalatai, amelyekből azután az egész emberi Nem „gazdálkodik”,* s annak minden tagja a maga kora, a maga körülményei, a maga tapasztalatai függvényében veheti észre, használhatja fel a szimbólumba kódolt tartalmak-

<sup>76</sup> A jeles ukrán nyelvésznek, „Potyebnyának a szláv folklórból vett példáiban a fűzfa, amely alatt elmegy egy leány, egyszersmind a lány képe is; a fa és a leány együtt jelennek meg a fűzfa nyelvi képében.” (Jakobson, 1972, p. 262.) Ezáltal az összekapcsolás által – ami ez esetben nem hasonlósági és nem tartalmazási (nem metaforikus és nem szinekdochikus), hanem érintkezési (metonimikus) kapcsolat – a lány fűzfa-vonásai és a fűzfa lány-vonásai a lányt szimbolizáló fűzfa képzetében egyfelől helyreállítják a dolgok egységben érzékelését (és egyértelművé és átélhetővé teszik az új „dolog”: a fűzfa-lány, illetve lány-fűzfa önmagával való azonosságát); másfelől, mivel a lány és a fűzfa egymással viszonyba lép –, „a lány elmegy a fűzfa alatt” –, nyilvánvaló és átélhető nem azonosságuk is.

nak ezt vagy azt az összetevőjét. (Ez természetesen változó. Mint Lotman írja: „a szövegen kívüli rendszer változása – egy olyan, tudatunkban szüntelenül zajló folyamat, melyben részt vesznek mind az individuális-szubjektív, mind az objektív-történelmi fejlődés tényezői – oda vezet, hogy a művészi egész bonyolult komplexumában az olvasó számára folyton változik az egyes elemek strukturális aktivitásának foka.”<sup>77</sup>)

Jurij Lotman – szintén főleg a művészetben tanulmányozván a szimbolikus gondolkodás sajátosságait – erős hangsúllyal emeli ki az emberi *szubjektum* szerepét, ami miatt, mint írja: két gép között is lehet ugyan jelátvitel, kommunikáció, de gépek esetében a vevő, a dekódoló számára a jel csak *neve* (és *nem szimbóluma*) a dolognak.<sup>78</sup> Ezzel szemben az emberi szubjektumnak az „objektivitás”-sal való szembesülésében a szimbolikus gondolkodás a világ egészben, „termékeny differenciátlanságban” való érzékelését úgy állítja helyre, hogy a maga szubjektív, egyedi tapasztalatait „világgá” *tágítja, világmodellként állítja elő*. Ez egy sajátos *megismerésmódja* a világnak:

„A műalkotások [...] képesek az általuk hordozott információk mennyiségét tovább növelni. Ez az egyedülálló tulajdonság a műalkotásokat a biológiai rendszerekhez teszi hasonlatossá, és egészen kivételes helyet biztosít nekik az emberiség által létrehozott értékek sorában.”<sup>79</sup>

Ricoeur a művészetekben (és az alapjukul szolgáló szimbolikus gondolkodásban) rejlt ezen tulajdonságot az összekapcsolás által lehetővé tett *kombinációs* potenciálból vezeti le. A szimbólumot megalapozó metaforizáló (és – tehetjük hozzá – metonimizáló) gesztusnak éppen az a lényege, hogy az elsődleges szimbólumot a valóság egyéb elemeivel<sup>80</sup> kombinálva, összekapcsolva – úgy is

<sup>77</sup> Lotman, 1973, pp. 154–155.

<sup>78</sup> Lotman, 1973, p. 16.

<sup>79</sup> Lotman, 1973, p. 263. Kiem.: K. Á. – K. G.

<sup>80</sup> A másodlagos szimbólumban mindig benne van az Egész s ezen belül a szubjektum, a szubjektivitás mozzanata is, amit a fogalmi–logikai gondolkodás csak úgy tud figyelembe venni, hogy *külön* hangsúlyozza a tudások szubjektivitását és objektivitását, de nem tudja őket *egyszerre* megragadni. A szimbolikus (metaforikus és metonimikus) gondolkodásban a „világ” és az „alany” nem válik külön, hanem egymásra vonatkoztatódik, miként ugyanez történik a körülírt „dolgok” és a „világ többi része” között is. Mint Greimas hangsúlyozza, a szimbolikus gondolkodás ősi, mítoszképző formájának szimbólumai mindig tartalmazták az aktivitás mozzanatát is. (S mivel a világot a szimbolikus gondolkodás egységében látták, ebben az aktivitásban – az ősi mágikus-mitikus világkép lényegi mozzanataként – összefonódott a világegyetem kozmikus aktivitása és a kollektív emberi szubjektum aktivitása. Például Prométheusz Zeus ellen lázadó gesztusában, a tűznek az emberiséggel való meg-

fogalmazhatunk, hogy a valóságszeletek között mintegy átereszeket képezve – oldja fel a fogalmiság egyoldalúságát.

Tzvetan Todorov az elsődleges szimbólumot, a fogalmi–logikai gondolkodás alapegységét képező „fogalmat” a következőképpen választja el a másodlagos szimbólumtól:

„A »láng« jelentő és a »láng« jelentett közötti viszonyt hívjuk jelentésnek, és a »láng« jelentett és a »szerelem« jelentett közöttit szimbolizációnak.<sup>81</sup> [...] A szimbolikus viszony két olyan természetű entitás állandó társulása, mely egymástól függetlenül is létezhet. Sok, általában a jeleknek tulajdonított sajátosság a szimbólumoké kell hogy legyen. Például azt mondják, hogy a jelentett a maga részéről jelentővé válik, és így egy láncszerű folyamatot indít el. Nos, egyedül a szimbolizálás hosszabbodhatik meg ezen a módon végtelen láncokat alkotva. A jelentés a jelentő és jelentett egységére korlátozódik.”<sup>82</sup>

Míg sok szerző – mint láthattuk is – a szimbólum metaforikus (vagy metaforikus s egyszersmind metonimikus) természetét hangsúlyozza, Todorov a *szinekdochét* tekinti a szimbólumképzés alapegységének (a másik két trópust is erre vezetve vissza).<sup>83</sup> Bármelyik módon is történik azonban összekapcsolás,

---

osztásában egyszerre van benne az, ahogy a Természet az embernek a tüzet felkínálta, s az, ahogy az ember megszerezte azt.)

<sup>81</sup> Vagyis, amit „elsődleges szimbólumnak” nevezünk, az nála a „jelentés”, s amit másodlagosnak, az a „szimbólum”. Ez a szóhasználat kiküszöböli a zavart, amelyet mindkét fogalom „szimbólumnak” nevezése okoz, s azt az állításunkat, hogy az elsődleges szimbólum a másodlagosból keletkezik, azzal helyettesíti, hogy *minden jelentés szimbolizáció által jön létre*. (Mi azért ragaszkodunk mégis saját kategóriáinkhoz, mert úgy látjuk, a kétféle szimbolizáció egymásból keletkezése, illetve a köztük lévő határ elmosódottságának érzékeltetése ez úton jobban biztosítható.)

<sup>82</sup> Todorov in Horányi–Szépe, 1975, p. 441. „Saussure [...] a jel önkényességét állítja [...] Benveniste [...] visszafordítja: a jel nem önkényes, hanem *szükségszerű*... [...] A kérdés mármost nem ugyanúgy vetődik fel, ha a jelről vagy a szimbólumról van szó. A jelentő és jelentett közötti viszony feltétlenül nem motivált: elgondolhatatlan, hogy egy grafikus vagy hangzó sor valamilyen értelelhez hasonlítson (vagy összefüggjön vele stb.). Ugyanakkor ez a viszony *szükségszerű*, ebben az értelelben, hogy a jelentett nem létezhet a jelentő nélkül, és fordítva. A szimbólumnál ellenben a szimbolizáló és a szimbolizált közötti viszony *nem szükségszerű* (vagy »önkényes«), mert a szimbolizáló, akárcsak a szimbolizált, létezhet e viszonyon kívül. Ugyanennél az oknál fogva a viszony csak *motivált* lehet, mert másképp semmi sem ösztönözne felállítására.” Todorov in Horányi–Szépe, 1975, p. 442. Mi ezt úgy mondanánk, hogy a másodlagos szimbólumban (az elsődlegessel ellentétben) mindig különválaszthatatlanul jelen van a *szubjektív* mozzanat is.

<sup>83</sup> „A metafora ekkor nem más, mint kettős szinekdoché. A metaforában minden úgy történik, mintha egy közvetítő értelelben a két szóban forgó értelel azonos része úgy működne, mint az egyik és a másik szinekdochéja. [...] Például a »hajlékony« a »nyírfa« és a »leány« szinekdochéja, ami lehetővé teszi, hogy a »nyírfának« a »leány« szóéhoz közeli metaforikus értelelmet adjunk. A metonímia ugyancsak kettős szinekdoché, de ellentétes értelelben:



egymásra vonatkoztatás, az eredmény, a szimbolikus gondolkodás eredménye véleményünk szerint mindig az eredeti, holisztikus világszemlélet aktivizálása.<sup>84</sup> (S ebben a holisztikus megjelenítésben a metaforikus, metonimikus, szinekdochikus kapcsolatok *mindegyike* szerepet játszik, a létrejövő szimbólumok is metaforikusak, metonimikusak, szinekdochikusak egyszerre. Ezért oly használható a szimbolikus gondolkodás vizsgálatában az önálló tudományággá kifejlődött *metaforológia*: megállapításainak jelentős része a szimbolizációra általánosan érvényes.

#### 4. A metaforológia hozzájárulása a szimbolizáció értelmezéséhez.

##### A metafora mint szemléletmeghatározó

A metaforológia kialakítóiként Lakoff és Johnson a legnagyobb hatást azzal gyakorolták, hogy kimutatták: a metafora nem pusztán egy stilisztikai eszköz, nem is csupán annak bizonyítéka, hogy az emberi elme rugalmasan képes a legkülönbélebb dolgok összekapcsolására; a metaforaképzéssel sokkal több történik. Az ember egész világhoz való viszonyát meghatározhatja, életkereteit is megszabhatja az, hogy *milyen* metaforákat (s tágítsuk ki: milyen szimbólumokat)

---

szimmetrikus a metaforával, és annak fordítottja. Itt mindkét értelem úgy működik, mint egy öket átfogó harmadik értelem szinekdochéja. [...] A két értelem közötti egyenértékűség létesítése ezért válik lehetségessé, mert mindkettő ugyanahhoz az együtteshez tartozik.” (Todorov in Horányi–Szépe, 1975, p. 440.) Mi egy korábbi lábjegyzetben, a Potyebnya által elemzett nyírfa–lány összekapcsolás kapcsán ugyanennek a képnek a metonimikus oldalát emeltük ki. Ez azért nincs ellentmondásban azzal, hogy Todorov itt metaforáról beszél, mert a szimbólum az esetek nagy részében (világszerűségének, holisztikusságának köszönhetően) éppen hogy egyszerre metafora is, metonímia (és persze szinekdoché) is.

<sup>84</sup> Azt a véleményt, hogy a szimbolikus gondolkodás az ősi, holisztikus egységhez való visszatérés, régóta sokan képviselik a kulturális antropológiában. Például Lévi-Strauss (aki a szimbolikus gondolkodás érvényesítését várja el – a tudománytól is): „Az, amit az emberi szellem, és mindenestre a tudományos megismerés fejlődésének nevezünk, nem állhatott és soha nem is állhat másban, mint hogy helyreigazítjuk, ami szétdarabolódott, átcsoportosításokat hajtunk végre, összetartozásokat határozzunk meg, és új forrásokat fedezünk föl egy zárt és önmagával komplementer teljességen belül.” (Lásd in Mauss, 2000, pp. 43–44.) Jung ugyanezt a (hagyományos) tudományos szemlélettel *szemben* hangoztatja: „mindent intellektuálisan akarunk megragadni. Ez azt a titkos célt szolgálja, hogy az ember kivonja magát az archetipusos hatás és ezáltal az igazi tapasztalás alól, valamilyen látszólag biztosabb, mesterséges, de csupán kétdimenziós fogalomvilág javára, amely úgynevezett tisztázott fogalmakkal kívánja eltakarni az élet valóságát. Az eltolódás a fogalmiba megfosztja szubsztanciájától a tapasztalást, és behelyettesíti a pusztta névvel, ezután már ez lép a valóság helyére.” (Jung, 1987, p. 182.)

használ.<sup>85</sup> Ahogy a szerzők felvetik: képzeljünk el egy olyan kultúrát, amelyben a vita, az érvelés nem *harc*,<sup>86</sup> hanem például a *tánc* formáját ölti. (Mert nem a harc, hanem a tánc metaforáját alkalmazzák rá.) Vagy vegyünk egy másik példát: Fontos, hogy amiről beszélünk, azt úgy látjuk, mint *térbeli bennfoglalást* (például: „Bajban vagyok”), vagy úgy, hogy *birtokoljuk*, hozzánk kapcsolódik („Bajom van”).<sup>87</sup> Ez két különböző szemlélet kifejeződése.

A metafora erősen tereli a gondolkodást. Amennyiben működik, amennyiben „forrástartomány” alkalmasnak bizonyul a „céltartományhoz” való viszony<sup>88</sup> kialakítására (és ezáltal segítségnek bizonyul a környezethez való adaptációban<sup>89</sup>), ezzel egyúttal a „céltartomány” azon sajátosságait emeli az ember figyelmének centrumába, amelyek közesek a „cél-”, és a „forrás”-tartomány között.<sup>90</sup>

<sup>85</sup> Max Weber klasszikus munkájában csak a protestantizmus alap gondolatairól mutatta ki, mily módon metaforái ezek a kapitalista viszonyoknak, s ennek következtében az, hogy a reformáció ezeket a metaforákat állította erkölcsi rendszerének középpontjába, miképpen határozta meg a kapitalizmus világát kialakító és abban élő ember mindennapi életét, s tette lehetővé éppen ezáltal e viszonyok működését. (Weber munkájáról ezzel kapcsolatban azt szokták hangsúlyozni, hogy a vulgármarxistákkal szemben bebizonyította, hogy a társadalom uralkodó – gazdasági, társadalmi – viszonyai nem „első mozgatóként” meghatározói a nekik megfelelő tudati formáknak; kapcsolatuk legalábbis kétirányú, kölcsönös meghatározottság.)

<sup>86</sup> Goatly szerint a „harc” metafora itt a középkori lovagságból származik, ahol a vitás kérdéseket ténylegesen harcban döntötték el. (Goatly, 2007, p. 79.) De vannak kultúrák, ahol a viták egyáltalán nem győzelemre/vereségre, hanem a *közösség egyensúlyának helyreállítására* futnak ki.

<sup>87</sup> Lásd Lakoff in Ortony, 1993, p. 225. Az más kérdés, hogy sokszor ezek mögött a különböző szemléletet hordozó változatok mögött is ott van egy olyan jelentés, amely a különböző metaforák közös tartományát – az említett példában az „együtt elhelyezkedést”, illetve annak két módját – képviseli. Ebben az esetben ez a közös nevező, a térbeli „benne levés” és a birtoklás közös nevezője arra az ősi – a magántulajdon kialakulása előtti – tapasztalatra mehet vissza, hogy valamit azért birtoklok, mert a *része* vagyok, és azáltal birtokolom, hogy a *része* vagyok... (Megint más kérdés, hogy az egész birtoklás fogalom alapja talán a ráirányulás képze, de ezt figyelembe véve sem mindegy, hogy valamit rám irányulónak vagy engem tartalmazónak fogok fel, e két felfogás közös nevezője is az, hogy *része* vagyok egy egésznek, ami a részeit tartalmazza is, meg irányul is rájuk.)

<sup>88</sup> Az itt általuk használt két kategória („forrástartomány” és „céltartomány”) lényegében azt fedti le, amiből a „jelentő”, illetve a „jelentett” táplálkozik. A létrejövő kapcsolatot, a két tartomány egyes elemeinek megegyezését ők „*mapping*”-nek nevezik.

<sup>89</sup> „Although we have no direct knowledge of this world, we develop those metaphorical models and categories which are positively adaptive to our environment, both physical, and, hopefully, social, too.”. (Goatly, 2007, p. 33.)

<sup>90</sup> Ha Jakobson a szimbolikus kapcsolat fő forrásainak az „érintkezést” és a „hasonlóságot” tartja (s e gondolatot nagyon sokan hangoztatják a szemiotika történetében), Lakoff és Johnson a metaforákat osztják a tapasztalati együtt előfordulás és a tapasztalati hasonlóság két alaptípusára. (Lásd: Lakoff–Johnson, 2003, pp. 155–156.)

A metafora (és persze a szimbólum) azáltal, hogy többnyire konkrétabbal világítja meg az absztraktabbat, az embert *viszsa*irányítja eleven tapasztalatai érzékletes közegébe.

Az embernek éppúgy, mint bármely élőlénynek, tapasztalati világa alapvetően a teste köré szerveződik.<sup>91</sup> Ezért „forrástartományként” először is a teste (illetve a külvilág, mint a *testéhez viszonyított*) szolgál.<sup>92</sup> A testhez való viszonyítás gyakran

<sup>91</sup> Ha pontosak akarunk lenni, akkor azt mondhatjuk, hogy az emberi közösség léte köré szerveződik, hiszen a gondolkodásunkat és beszédünket meghatározó alapvető alany az Emberiség. Ám azt sem felejthetjük el, hogy az Emberiség fajspecifikus sajátossága, hogy (az egyének és a Nem közötti kölcsönös visszacsatoló mechanizmusokon keresztül) egyéneinek tapasztalataiból építkezik, ezért az emberiség-tapasztalatok egyszersmind egyéni tapasztalatok, és azok szemléleti kiindulópontjaiból nyernek fogalmi és nyelvi megfogalmazást. A „háttul” fogalma az egyén számára a saját háta érzetéből táplálkozik, de a fogalmat használva senki sem csupán a saját háta éppen aktuális irányára gondol, hanem képes arra, hogy felfogja bármely másik ember „háttul” fogalmát, s ez azt mutatja, hogy szemléletünkben az efféle fogalmak egy absztrakt emberhez (az Emberiség alanyiségéhez) viszonyítódnak, amely éppen azért alkalmazható a mi személyünkre éppúgy, mint másokra, mert valamennyien ennek az emberiség-alannak a képviselői és ezáltal megtestesítői vagyunk. (Lát szöveg ellentmond ennek, hogy az ilyen viszonyításokat nem csak emberekre alkalmazzuk – hiszen más lényekhez és tárgyakhoz képest is meghatározzuk a „háttul” –, ehhez viszont azt vegyük figyelembe, hogy az ősi animisztikus gondolkodásban „tigris-emberről”, „szél-emberről” stb. beszélnek, vagyis a létezők az emberiség-alannál szélesebb körének alanyiségét az ember először az emberiség-alany kiterjesztésével tudja csak elképzelni, ettől elszakadó absztrakciói csak később jönnek létre.)

A testi tapasztalathoz való kiindulás azonban mindenképpen meghatározó. „Grady showed, that complex metaphors arise from *primary metaphors* that are directly grounded in the everyday experience that links our sensory-motor experience to the domain of our subjective judgements. For example, we have the primary conceptual metaphor AFFECTION IS WARMTH because our earliest experiences with affection correspond to the physical experience of the warmth of being held closely.” (Lakoff–Johnson, 2003, p. 256.) „There are hundreds of such primary conceptual metaphors, most of them learned unconsciously and automatically in childhood simply by functioning in the everyday world with a human body and brain.” (Lakoff–Johnson, 2003, pp. 257–258.) Az embernél a megismerés testi tapasztalatokra való gyakori (és a különböző kultúrákban természetesen nem egyformán zajló) visszavezetése és e tapasztalati képzeteknek az absztraktabbakkal való kapcsolata szerkezetileg is megfelel a (tapasztaló) egyének és a Nem, az absztrakt Ember közötti kölcsönös visszacsatolás folyamatának.

<sup>92</sup> Hasonló, amikor az irányokat nem az emberi testhez mérik, hanem olyan alapgökhöz kapcsolják, mint az ég, föld. (Lásd Cassirer, 1965, p. I/207.) Vagy: „A magasos lefokozása, lealacsonyítása a groteszk realizmusban egyáltalán nem formális és nem viszonylagos. A »fent« és a »lent« itt *abszolút* más szigorú *topográfiai* jelentést hord. A fent nem más, mint az ég; a lent – a föld; a föld viszont az elnyelő elv (sír, has) és a születő, újjászülető elv (anyaöl) is. Kozmikus aspektusban ez a fent és a lent topográfiai jelentése. Voltaképpen a *testi* aspektusban, amely sehol sem határolódik el élesen a kozmiktól, a fent az arc (fej), a lent a szaporodás szervei, a has és a fenék. A fent és a lent eme abszolút topográfiai jelentésével él a groteszk realizmus, köztük a középkori paródia is. A lefokozás itt földiesítés, a földhöz, az elnyelő és *ugyanakkor* az újjászülető elvhez való viszonyítás; lefokozva eltemet,

*irányok* jelzését jelenti.<sup>93</sup> A téri metaforák közül az egyik legmeghatározóbb a „fent/lent” dimenzió. Ezzel metaforizálunk a társadalom hatalmi hierarchijától az egyén lelkiállapotáig sok mindent.<sup>94</sup> De például a számrendszer kialakításában is a testszimbolika (a két testfél, az ujjak stb.) a kiindulás.

A hétköznapi használatban a metaforák gyakran egyirányúak, amennyiben azonban a metaforaképzésben is megnyilvánuló szimbolikus gondolkodás

---

és ugyanakkor elveti a magot, meghal, hogy jobbat és nagyobbat szülhessen. A lefokozás jelenti továbbá, hogy az élethez tartoznak a test alsó részei, a has élete, a szaporodást szolgáló szervek, vagyis az olyan aktusok, mint a közösülés, fogamzás, terhesség, születés, zabálás, ürítés. A lefokozás új születést fakaszt a testi sírból. Nem csupán kicsinyítő, tagadó, hanem pozitív, újjáalakító jelentése is van: *ambivalens* módon tagad és erősít egyidejűleg. Nem csupán letaszít a nemlétebe, az abszolút megsemmisülésbe – nem, átteszi a dolgokat a szaporodás szintjére, arra az alantas szintre, ahol a fogamzás és a születés történik, ahonnan minden bőséggel ömlik; a groteszk realizmus nem ismeri a lenti szint más jelentését, a lent nem más, mint a szülőföld és az anyaöl, a lent mindig *termékeny*.” (Bahtyin, 1976, pp. 320–321.) Persze abban, hogy az ég és a föld a fent/lent megjelenítője, az ember szemlélete szintén önmagához, önmaga térbeli helyzetéhez viszonyít.

<sup>93</sup> Lakoffék ehhez hozzáteszik azt is, hogy mindig a hozzánk közelebbiből, illetve fentről lefelé indítunk. A testből kiinduló metaforizálást sokan mások is észrevételezték. Például Cassirer: „As first local distinctions are closely linked with special material distinctions – and it is eminently the differentiation of the parts of his own body that serves man as a basis for all other spatial specifications. Once he has formed a distinct representation of his own body, once he has apprehended it as a self-enclosed and intrinsically articulated organism, it becomes, as it were, a model according to which he constructs the world as a whole. In this perception of his body, he possesses an original set of coordinates to which in the course of development he continually returns and refers – and from which accordingly he draws the terms which serve to designate this development”. (Cassirer, 1965, pp. I/206–207.)

Bourdieu: „[A] lét minden területén nyilvántartott számtalan ellentét tulajdonképpen néhány alapvetőnek tetsző ellentétpárra vezethető vissza. (...) Majdnem mindnek az ember testmozgása vagy testi állapota – például a felmenetel és lejövetel (vagy előremenetel és hátramenetel), jobbra menetel és balra menetel, bemenetel és kijövetel (vagy megtöltés és kiürítés), lefekvés és felállás stb. – szolgál alapul.” (Bourdieu, 2009, p. 273.) Panofsky: „[A]z arányelmélet hallatlan tekintélyre tett szert a reneszánszban. Az emberi test arányait a zenei harmónia látható megvalósulásaként dicsérték; általános aritmetikai vagy geometriai elvekre vezették vissza (kivált az »aranymetszésre«, aminek a Platón-imádat e korszakában mértéktelenül eltúlzott jelentőséget tulajdonítottak); a klasszikus istenekkel hozták összefüggésbe őket, úgyhogy az arányok egyszerre nyertek régészeti és történeti, valamint mitológiai és asztrológiai jelentőséget. S újra megkísérelték – Vitruvius egy megjegyzésével kapcsolatban – az emberi arányokat azonosítani az épületek és az épületrészek arányaival, hogy így demonstrálják az emberi test architektonikus »szimmetriáját«, s ugyanakkor az építészet antropomorf életességét.” (Panofsky, 1976, p. 45.)

<sup>94</sup> Lakoffék felsorolnak számos céltartományt a fent/lent dimenzióhoz (ezen a tengelyen észlelhető a jó, a boldogság, a tudatosság, az egészség, a kontroll, az erő, a mennyiség, az előre látható jövő, a magas státusz, az erkölcsiség, a racionalitás... – s a sor folytatható: a civilizációs fejlettség, a föld pólusaihoz képest elfoglalt helyzet stb.) Persze ez a lista mindig nyitott marad, hiszen a metafora új s új területekre is kiterjeszhető.

„világot teremt”, mint ez már több ízben szóba került, ez többnyire a teljes összefüggésrendszert mozgósítja.<sup>95</sup>

Lakoff és Johnson arra is felhívják a figyelmet, hogy a nyelvről s így a metaforákról való gondolkodásunk maga is metaforikus. A kategóriákat „tartályoknak”, a következtetéseket lineáris sornak fogjuk fel; az ő elméletük is terek „térképezésén” alapszik.<sup>96</sup> Hogy milyen metaforát alkalmazunk, az egész világról alkotott képet meghatározza (s ez meghatározó társadalomalakító tényező; a metafora megválasztása azt is magával hozza, hogy a fennálló viszonyokhoz igenlően vagy kritikusan viszonyulunk). Lakoffék módszerét alkalmazva Goatly különféle tudományos elméletekről mutatja ki, hogy azok metaforaalapjai miként válhatnak az adott társadalmi viszonyok apologetikájává.<sup>97</sup> S még egyszer hangsúlyozzuk,

<sup>95</sup> A költői (vagy más, kreatív) szövegekben a metaforák alkalmazása azt is eredményezheti, hogy a céltartomány részeit is a forrástartomány szerkezete szerint kezdik értelmezni. A szerzők azt a példát említik, hogy míg a „hegy lába” kifejezés mögött egy olyan metaforikus állítás van, miszerint a HEGY = SZEMÉLY: antropomorf személy, amelynek lába van; addig nem szoktak a hegy válláról, fejről, törzséről, karjairól beszélni. (Lakoff–Johnson, 2003, p. 55.) A költői nyelvben azonban mindez lehetséges, s onnan aztán ezek a metaforák a köznapi diskurzusba is beszivárognak, a „hegy gyomra” például eléggé általánosan használt kifejezés, abban azonban a szerzőknek igazuk van, hogy ezekben az esetekben még sokáig inkább érezzük a kifejezést költői hasonlatnak, míg a „hegy lába” esetében ez már talán kevésbé jut eszünkbe. Mindenesetre a kreatív metaforaképzés állandó mozgásban tartja a világról alkotott fogalmainkat, átértelmezve a már egyszer rögzült jelentéseket.

<sup>96</sup> A mi szimbolizáció-elképzelésünkben egyfelől a téri környezetben és a lineáris időben való egyidejű *felolvadás* metaforája a meghatározó, másfelől a világnak a megismerő egyén érzéletein keresztül az egyénbe való *beáradása*.

<sup>97</sup> Így pillantható meg a szociáldarwinizmus hatása annak a szemléletnek az erősödésében, amely szerint nincs éles határ az ember és az állat között, hogy az ember, akár csak az állat, önző, versengő, agresszív (amit az „önző gén”-elmélet még genetikai szintre is emel). Goatly ezt a szemléleti „divatot” – talán kissé túl direkt módon – párhuzamba hozza a thatcherizmus-reaganizmus egyidejű térhódításával. (Goatly, 2007, p. 131.) A játékelmélettel kapcsolatban pedig azt emeli ki, hogy ez a szemlélet is redukcionista, alapmetaforájával matematikára egyszerűsíti a társadalmi összefüggéseket; a gondolkodást alapmetaforájával kalkulációvá, az érzéseket és viszonyokat pénznyereséggé, anyagi jólétté redukálva. A memóriaelméletet abból a szempontból tartja veszélyesnek, hogy a „fertőzés” metaforát alkalmazza, az ellenfelek betegségekkel való összekapcsolása pedig a durva politikai denunciació hagyományos eszközeként forgatható. Goatlynak a metaforák átpolitizáltságát bemutató egyes levezetéseit magukat is lehet leegyszerűsítésnek tartani – bár inkább a sugallt jelentések megfoghatatlanságáról van szó –, de abban feltétlenül igaza van, hogy amikor társadalmi jelenségről van szó, annak biologizálása – vagy éppen matematikai viszonyokra való leegyszerűsítése – redukció, és az ember egyik legfőbb sajátosságát, a felelősség mozzanatát tünteti el. A metafora egyébként még olyan területeken is fontos szerephez jut, mint az orvoslás. Goatly felveti, hogy például az a metafora, amely a betegséget egy *ellenség támadásaként* ábrázolja, mennyire meghatározta a gyógymódokat is, ám amikor az orvostudomány szembesült azzal, hogy az autoimmun betegséget nem lehet *külső* támadásnak felfogni, ez új metaforát szül, a „háború” metafora ez esetben polgárháborúvá értelmeződne

mivel a metafora a szimbólum alkotóeleme, s a metaforaképzés a szimbolizáció egyik módja, mindazt, ami a metaforizációról elmondható, kiterjeszthetjük a szimbolizációra is.

\*

Összefoglalva a szimbolizáció definiálására tett különböző kísérletek eredményeit, a szimbólum/szimbolizáció lényegeként kiemelt sajátosságokat:

- A szimbólum *helyettesít* valamit, s egyúttal valamely közös elem alapján a helyettesítőt összeköti a helyettesítettel.
- A helyettesítő és a helyettesített közötti közös elem közös voltát okozhatja *hasonlóság, érintkezés, tartalmazás*, ezek közös lényege, hogy a szemléletben *egyidejűnek, együtt jelenlévőnek* tekintjük őket, s az együtt jelenlétben a véletlennél *szervesebb összefüggést* tételezünk fel közöttük.
- Az összeköttetésben egymásra vetítjük őket, s ez kiemeli hasonlóságukat és különbségeiket, s szemléletünkben ide-oda mozgást indukálva a két összekapcsolt között, *eltérő tulajdonságaikat is kölcsönösen beengedjük a másik tulajdonságai közé*.
- A szimbolizációban a helyettesítő (a szimbolizáló) *világszerű*, ezért *érzéki-képi természetű*, és érzelmekkel, egyéni asszociációkkal, *szubjektivitással áthatott*. A világszerűség azt is jelenti, hogy feleleveníti a világ holisztikus, egészben való érzékelését, mindennek minden mással való összekapcsolási lehetőségét, ezért *sűrítetten, tömörítetten* képes érzékeltetni a *végtelent a végesben*, az *ellentétek egységét* és a valósággal *párhuzamos lehetőségeket*, a valóságosban rejlő lehetőséget.
- A szimbólumok összeköttetést teremtenek a különböző idők között is, így egyrészt tartalmazzák a mindenkori *kezdet* állapotát éppúgy, mint a jövőben megjelenőt.
- Mindezek miatt is a szimbólum mindig *poliszémikus és nyitott jelentésű*; a szimbolizáció folyamata ezáltal *mindig új* tudások, szempontok, össze-

---

át, de ennél alkalmasabbnak bizonyul a *kommunikáció általi reguláció*, az önszervező hálózat metaforája, és ez egészen más gyógyítási eljárásokat helyez előtérbe. (Goatly, 2007, pp. 49–51.) Az, hogy a gyógyítók ily módon új metaforával közelítik meg a jelenséget, részben a szemléletváltást kezdeményező egyének személyes invenciója, de többnyire elválaszthatatlan attól, hogy – az élet egyes területeinek az emberi adaptáció szempontjából sikeres előtérbe kerülése következtében – az egész korszak fordul egy-egy új, metaforának alkalmas terület felé.

függések felismeréséhez s így mélyebb megértéshez, a jelenségek mögötti „lényegekhez” való emelkedéshez is vezethet.

- A szimbólumok nyitott jelentése azt is jelenti, hogy nyitottak újabb s újabb kapcsolódásokra, ezért az egyes szimbólumok általában *sok forrásra visszavezethetőek*, azok szintéziseként, integrálójaként jönnek létre, s ugyanakkor *nyitottak a leágazásokra* is: többjelentésű természetük folytán több, különböző irányba épülhetnek tovább.
- Az egyes szimbólumok ugyanakkor részei szimbólumrendszereknek is, értelmezésükben tartalmi jelentéseiken kívül rendszerbeli helyüket és *történetüket* is figyelembe kell venni.
- A szimbólumok értelmezése meghatározza az emberek cselekedeteit, a világhoz való egész viszonyát. Ezért állítható, hogy *az emberi kultúra(ka)t a szimbólumok építik*.
- A szimbólumok *egyén és társadalom* világhoz való viszonyának összekapcsolói.

A szimbolikus gondolkodás, a szimbolizáció, a szimbólumok ezen tulajdonságai képezik azt a közös nevezőt, amelyek a különböző társadalomtudományok szimbólumfogalmait összeköthetik. Az ennél szűkebb szimbólumdefiníciók csak a szimbólum egyes alfajait vagy a szimbolizáció egyes vonatkozásait jellemezhetik.

Persze az általános definíció mellett az is elkerülhetetlen, hogy szemügyre vegyük a szimbólumok egyes összetevőit, létrehozásuk részösszefüggéseit is, és a különböző társadalomtudományokban erről (is) rengeteg észrevétel halmozódott fel.





## A SZIMBOLIZÁCIÓS FOLYAMAT ÖSSZETEVŐI

Az előző fejezetben többször is előtérbe kerültek a stilisztika olyan kategóriái, mint a metafora, a metonímia, a szinekdoché. Még egyszer hangsúlyoznunk kell: a szimbólumban ezek *együttesével* találkozunk. A szimbolikus gondolkodás lényege a világ egészben szemlélése lévén ugyanis amikor két dolgot – akár érintkezés, akár hasonlóság alapján – összekapcsolunk, ezzel *együttal* bekapcsoljuk a szemléletbe mindazt, ami őket tartalmazza, illetve mindazt, amit ők tartalmaznak.<sup>98</sup> (Amikor Geszler Henrik [Hermann Gessler] saját kormányzói kalapját magas karóra tűzve kötelező tisztelet tárgyává teszi a Habsburg uralom alá vetett svájci kantonokban, ez *érintkezés* alapján képezett összekapcsolás: a vele érintkezett tárgy *metonimikusan* lesz a kormányzót reprezentáló szimbólum. De a fejfedő ősidők óta hatalmi jelkép, mégpedig *metaforikusan*: a fejfedőjével megmagasított ember hasonló a magas, azaz „nagy” emberhez, s így lesz a fejfedő, különösen a monopolizált, nem akárki által viselhető fejfedő a hatalom szimbóluma. S minthogy Geszler a német-római császári hatalom képviselője, ő is, és kalapja is *szinekdochikusan* ezt a császári hatalmat is megtestesíti. A szimbólum világszerűsége révén azonban a szimbólum nyitottá válik, s mivel Geszler kalapja nem az űrben lebeg, *további, a létrehozó által nem szándékolt* képzetek is társulhatnak hozzá. A póznán, amelyre azért teszik fel, hogy a hatalom felsőbbségét és az alattvalók általi érinthetlenségét is kifejezzék, a kalap élettelen tárgyként elszakad gazdájától, asszociációkörébe belekerül az elidegenedettségek is, továbbá lázadó indulatokat indukál az, hogy eleven embereknek egy élettelen tárgy előtt kell hajbókolniuk. Az íjászversenyek egyes célpontjaihoz hasonlóan karóra tűzött tárgy ráadásul szinte hívogatja az íjász Tellt, hogy lője le onnét, az érinthetlenség asszociációival pedig éppen ellentétes képzeteket kelt, s a lázadó erőszak érzelmeit és indulatait táplálhatja, szabadíthatja fel maga a karó, amely felidézheti a karóba húzásnak a test mélyére hatoló, végtelenül erőszakos, megalázó és megsemmisítő gyakorlatát is.)

<sup>98</sup> A szimbólumot éppen az különbözteti meg a metaforától, metonímiától, szinekdochétól, hogy míg azok egy meghatározott szempontból (hasonlóság, érintkezés vagy tartalmazás) képeznek kapcsolatot, a szimbólum mindezen lehetőségeket kihasználja, s ezzel leképezi azt, ahogy a dolgok a lét egészlegességében összefüggenek.

Ez a példa – a szimbólum életre kelésén, poliszémiáján és az alapvető trópusokból összeálló szintetikus természetén kívül – a szimbólum még egy (korábban más vonatkozásban említett) sajátosságára felhívja a figyelmet. Míg a fogalmi–logikai gondolkodás igyekszik minden ellentmondást kiküszöbölni, a dolgokat egyértelműsíteni (valami vagy nagy, vagy kicsi; vagy magas, vagy mély; vagy hideg, vagy meleg), a szimbolikus gondolkodásban *az ellentétek egységben vannak* (hiszen a különböző tulajdonságok oppozícióját csak az analitikus emberi szemlélet számára hozta létre az emberi gondolkodás). Az ellentétek a szimbolikus gondolkodásban (akárcsak az általuk megragadni kívánt „objektív” létben) éppoly összefonódtak és egymást tartalmazók, ahogy azt a kínai jin-jang jel ábrázolja (sőt még inkább, mert még annyira sem különülnek el, mint e jel feketéje és fehérje). Ezzel a szimbolikus gondolkodás megint csak az ősi holisztikus szemlélethez tér vissza.<sup>99</sup> A sikeres szimbolizációban mindig kimutatható az *ambivalencia*.<sup>100</sup> (A transzcendens erők megközelítését tiltó tabukban mindig egyszerre van benne tiszteletük és a tőlük való félelem: jótékony erejük és veszélyességük. A tragédia hősei által kiváltott érzés, mint ezt már Arisztotelész felismerte, egyszerre iszony és részvét. Az olyan szimbólumok, mint a kereszt, egyszerre idézik fel a világegyetem legfőbb erőit – napszimbólum, égtájak stb.– és a megalázó-meggyalázó kivégzésmódot; a forradalmak vörös zászlajának vöröse a vitalitást, az életet és a vérontást, a halált; és így

<sup>99</sup> Freud az „ősén”-ről (Es) írja: „Az ősenben lejátszódó folyamatokra nem érvényesek a logika törvényei, elsősorban nem ismeri az ellentmondást. Ellentétes rezdületek jól megférnek egymás mellett anélkül, hogy megsemmisítenék egymást, legfeljebb, hogy az uralkodó és az ösztön levezetésére irányuló ökonómiai kényszernek eleget tegyenek, kompromisszumképződmények alkotására képesek. Az ősenben nem találjuk meg a tagadás megfelelőjét, sőt, meglepetéssel vesszük észre, hogy az idő és tér sem szükségszerű formái lelki aktuáinak. Az ősenben nem találjuk meg az időképzet megfelelőjét, sem az időben való lefolyás elismerését, s ami leginkább figyelemre méltó, és méltatását a filozófiai gondolkodástól várja, az idők folyása az ősenben nem változtatja meg a lelki folyamatokat. Azok a vágyrezdületek, melyek sohasem lépték át az ősen küszöbét, de azok a benyomások is, melyeket az elfojtás süllyesztett az ősenbe, virtuálisan halhatatlanok, és évtizedek múltával is úgy viselkednek, mintha éppen most történtek volna meg.” (Freud, 1943, pp. 88–89.) Vagy a fiatal, még hegeliánus Lukácsnál: „[A]z értelem és az értelmetlenség értékellentéte is át kell hogy adja a helyét a kettő egymás mellé rendelésének, mely oly erős és átfogó, s annyira áthatja mindkettőjüket, hogy az egykor igenelt dolog e vonatkozás nélkül sápadtnak, szegényesnek és szűkösnek látszana, ami pedig korábban tagadás tárgya volt, ami félelmet vagy szorongást keltett, most belső szükségszerűség és tökéletesség dicsfényében ragyog. [...] az értelem, a lét és az értelmetlenség minden egyes elemében azonos erővel egyesül, harcol és tart egyensúlyt.” (Lukács, 1975, p. 134.)

<sup>100</sup> Ezért is gyakori a különböző szimbolikus képződményekben (mítoszokban, mesékben, művészi alkotásokban) a később Lévi-Strauss által hangsúlyozott bipoláris szerkezet (amelyre Bachofenhez hasonlóan Frazer is felhívja a figyelmet).

tovább). Az ambivalencia miatt olykor egy szimbólum domináns értelmezése is az ellentétébe csaphat át.<sup>101</sup> (A szimbolikus gondolkodás az ellentétek összekapcsolásának, együtt megjelenítésének és egymásra vonatkoztatásának több fajtáját is mozgósítja. Például: 1. *komplementer párokat* képez – mint a tenger és a part, a hajó és a kikötő –; 2. *belső (egy dolgon belüli) pólusokat* hangsúlyoz – az élet mint keletkező és elmúló, a sivatag nappali forrósága és éjszakai hidege –; 3. a jelenség *eleve ambivalens* jellegét emeli ki – héjanász [a társát maró szerelem], sírva vigadás –; 4. a jelenséget *a – hozzá képest külső – végletek között* helyezi el: például amikor Petőfi úgy határozza meg magát, hogy „nem ismerek magamnál sem nagyobbat, sem kisebbet”; stb.)

A szimbólumok ambivalenciája mögött a tapasztalatok ambivalenciája, emögött pedig az ugyanazzal kapcsolatos tapasztalatok olykor ellentétes, olykor csak különböző jellege áll. (Az ellentétes pólusok elkülönítése csak egyike a dolgok különböző összetevőit regisztráló analitikus gondolkodásnak: a szimbólumban nemcsak az ellentétek vannak egységben megragadva, hanem e *különböző összetevők* is). Ugyanaz a dolog (cselekvés, személy, tulajdonság stb.), amivel vagy akivel szimbolizálni akarunk valamit, létezése során a *legkülönbözőbb élethelyzetekbe* kerülhet, tapasztalatainkban ez a dolog más-más összetevőinek előtérbe kerülésével jár, s e különböző helyzetek és különböző összetevők együttese, ami a szimbólumban annak *világszerűsége folytán* megjelenik, igen különböző képzeteket támaszthat bennünk. Ezt láthattuk az iménti Geszler-példában is, vagy ahogy például Frazer az „orsó” szimbolikáját elemezve bemutatja:

„[A]z ókori Itáliában a nőknek törvény tiltotta meg, hogy az országúton sétálva fonjanak, sőt, hogy orsójukat nyíltan magukkal vigyék; úgy hitték ugyanis, hogy az ilyen cselekedeteknek a termés vellaná kárát. Ez a gondolat valószí-

<sup>101</sup> Például: „eredetileg a sertés isten volt [...] ő volt Ozirisz. Egy későbbi korban, amikor Ozirisz antropomorf lényé lett, s eredeti vonatkozása a disznóhoz feledésbe merült, az állatot először megkülönböztették tőle, azután ellenségként állították szembe vele a mitológiának azok a tudósai, akik arra, hogy valamely állatot egy isten tiszteletével kapcsolatban leölnek, csak egyetlen okot tudtak elképzelni; azt, hogy az állat az isten ellensége [...] Ebben a későbbi szakaszban az a pusztítás, amelyet a vaddisznó közismerten a vetésben végez, alkalmas oknak bizonyult arra, hogy a gabonaszellem ellenségének tekintsék, bár – ha nem tévedek – eredetileg éppen az a szabadság, amellyel a vaddisznó kedvére garázdálkodott a vetésben, vezette az embereket arra, hogy azonosítsák a gabonaszellemmel, amellyel később, mint ellenségét állították szembe.” (Akár téved konkrét következtetéseiben Frazer, akár nem, amit bemutat, a szimbólumok változásai során gyakori jelenség, hasonlóan alakult például a kereszténység szimbólumrendszerének kialakulása során a fényhozó Lucifer főangyal, valamint az ördöggé, démonná leminősített antik istenségek – például Pluto, Pán és a szatírok stb. – sorsa is).

núleg abból adódott, hogy az orsó pörgésétől megcsavarodna a gabonaszár, és nem nőne egyenesen. A Szahalin-szigeti ajnuknál a terhes nőnek a szülés előtti két hónapban nem volt szabad fonnia vagy kötelet sodornia, mivel azt hitték, hogy ebben az esetben a gyermek belei a fonálhoz hasonlóan összecsavarodnának. Hasonló okból Bilaspurban, India egyik körzetében, ha egy falu vezető emberei tanácsülésre gyűlnek össze, a jelenlévők közül senki sem pörgethet orsót; azt hiszik ugyanis, ha ilyesmi előfordulna, a megbeszélés az orsóhoz hasonlóan körben mozogna, és sohasem érne véget.<sup>102</sup>

E példákból láthatjuk, hogy ugyanannak a tárgynak egyetlen tulajdonsága is miképpen szimbolizálódik *különböző összefüggésekben* (gabonatermesztés, szülés, tanácskozás); illetve hogy miképpen használhatók fel egyazon tárgy *különböző tulajdonságai* (csavarodó fonál, körkörös mozgás) szintén *különböző összefüggésekben*, állandóan gazdagítva a szimbólum poliszémiáját.

Egy másik példa ugyanerre:

„A nap útjára és az oziriszi alapeszmére [...] többféle elképzelés épült, s ezek számos természeti és kulturális jelenség szimbólumává, összegző eszméjévé váltak. Így mind a nappálya, mind pedig az oziriszi regeneráció egyaránt értelmező szempontjává és alapsémájává lett a nemzésnek és a születésnek, a halott testi feltámadásának, a növényzet regenerációjának, a kozmikus periódusoknak és az idő körforgásának, egyáltalán minden ciklikus körforgásként értelmezhető folyamatnak, természeti és társadalmi jelenségeknek egyaránt. E jelenségek, illetve azok alanyai és tárgyai így lassacskán egymás oda-vissza forgatható metaforájává váltak. Így például: napnyugta = világvége = halál = elalvás = öröklét; elvetett mag = embrió = múmia = alvó; föld mélye = sír = anyaöl = az ég sötét és láthatatlan belseje; napkelte = születés = mag kicsírázása = a holttest feltámadása = teremtés = az idő megújulása. Ennél fogva ezek az igen komplex mondanivalóval bíró alkotások több, ám egymástól nem különválasztható jelentéssíkon is értelmezhetők, s a teleológiai jelentéssík mellett beszélhetünk még kozmológiai, ontológiai, embriológiai, tanatológiai, valamint az idővel és örökkévalósággal kapcsolatos jelentéssíkokról is. [Ezek] egymás szimbólumai, illetve metaforái.<sup>103</sup>”

<sup>102</sup> Frazer, i. m. p. 33.

<sup>103</sup> Farkas, 2003, pp. 67–68.

Azáltal – amire az előző fejezetben szintén utaltunk –, hogy a szimbolizációban a konkrét gyakran az absztrakttal kapcsolódik össze (és a szimbolizált absztrakt visszahat a szimbolizáló konkrétúra), az egyes szimbólumoknak *több absztrakciós síkja* alakulhat ki (lehetővé téve a közöttük való mozgást is).

## 1. A szimbólum a kulturális antropológiában (Néhány további példa)

A kulturális antropológia számtalan elemzése értelmezi ily módon a különböző szimbolikus jelenségeket.

Például:

[A megsemmisítő rítus/mágia jelentéssíkjai esetében] „az egyetemestől a személyes felé mutató, egyre kisebb köröket leíró sorrendiséggel találjuk szembe magunkat.” [Absztrakt síkon] „1. [...] a rítus a Nap mindennapos felkelését és az idő folyamatosságát, *normális menetét* volt hivatva szolgálni. 2. Megvédeni az államot, illetve ennek megszemélyesítőjét, a fáraót, annak minden ellenségétől. 3. Megsemmisíteni a privát ellenségeket. [...] A konkrét ellenségek kiiktatása viszont csak úgy sikerülhet, ha az általánoshoz, az egyetemeshez kapcsolódik. [...] azon alapul, annak sablonját használja, azzal azonosul.<sup>104</sup>” A szemléletnek ezt a mozgását az „egyetemes” és a konkrét között minden szimbólum lehetővé teheti.

Ugyanakkor az egyes kultúrák és azok egyes korszakai olyan szemléleti egységet alkotnak, amelyekben az adott kultúra képviselői a szimbólumok *különböző jelentéseit* gyakran igyekeznek *egyetlen rendszerbe összerendezni*,<sup>105</sup> kiemelve és rendszerszervezővé téve például a jelentések valamelyikét. (Az anyajogú/apajogú társadalmakban a dolgok/jelenségek sokasága kap a *nemek közötti viszonyt kifejező* jelentést, az animizmusban a dolgok/jelenségek sokasága értelmeződik a *testeket mozgató lélek* megnyilvánulásaként, a Frazer elemezte Aranyág-

<sup>104</sup> Farkas, 2003, p. 101.

<sup>105</sup> Ez a rendszerszerűség egyfelől biztosítja az adott kultúra, illetve korszak koherenciáját, de – mint Kroeber rámutat – ugyanez az alapja változékonyságának is. „A kultúra erős változékonyságra való hajlamossága a következő tényen alapul: kivétel nélkül minden kulturális jelenség kapcsolatban áll más kulturális jelenségekkel, amelyek hasonlóak hozzá, megelőzték, vagy reá következnek, vagy körülötte egyidejűleg előfordulnak”. (Kroeber in Bohannan–Glazer, 1997, p. 181.)

mítoszokban és -rítusokban a legkülönfélébb dolgok és viszonylatok kapcsolódnak *a közösség fenntartandó életerejének* képzetköréhez, stb., vagyis a legkülönfélébb dolgok-jelenségek az adott kulturális mezőben *egyetlen* szemléleti rendszerben – az anyajog/apajog, az animizmus, a közösség életerejét megtestesítő királyság stb. rendszerében – egyesülnek. Ezt a rendszerré szerveződést segítheti az, hogy a szimbolikus gondolkodás eleve az Egész érzékelésére, a világ mint egész befogadására, leképezésére és megértésére irányul, de a törekvés a lehetőleg minél egységesebb, az adott kor társadalmi rendjét „ideologikusan” alátámasztó szemlélet kialakítására egyszersmind maga is segíti azt, hogy a szimbolikus gondolkodás közelebb kerüljön a világ holisztikus érzékeléséhez.)

Ahogy Geertz írja:

„Az ember alkotta szimbolikus rendszerek [...] egy olyan jelentésteli szerkezetet biztosítanak az emberek számára, amely eligazításul szolgál egymás, az őket körülvevő világ és önmaguk vonatkozásában. Egyszerre terméke és oka a társadalmi interakciónak; úgy viszonyul a társadalmi élet folyamatához, mint a számítógép programja a gép működéséhez, mint a génspirál a szervezet fejlődéséhez, mint a tervrajz a hídépítéshez, mint a hangszerelés a szimfónia előadásához, vagy válasszunk egy egyszerű analógiát, a recept a sütemény megsütéséhez – így a szimbólumrendszer az az információforrás, amely egy mérhető mértékig alakot, irányt, sajátosságot biztosít, miközben körülírja a tevékenység szakadatlanul zajló folyamatát.”<sup>106</sup>

Mindebből következően a szimbólumoknak általában meghatározható az adott kultúrára, illetve korszakra jellemző „Leitmotív”-ja (vezérmotívuma) is.<sup>107</sup>

<sup>106</sup> Geertz, 1994, pp. 121–122. Geertz itt látszólag Dawkins „mém” fogalmához kerül közel (Dawkins, 2011), de Dawkinsszal ellentétben ő a gén~mém analógiát tökéletlennek tartja (talán azért, mert nem osztja Durkheim gondolatát az egyénektől független társadalmi alanyról, hiszen a hasonlat akkor lenne végigvihető, ha a szimbólumokat ezen társadalmi alany „génjeinek” tekintenénk). Geertz mindenképpen hangsúlyozza a különbségeket (a szimbólumnak nemcsak valóságalkító, hanem *leképező természetét*) is: „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.” (Geertz, i. m. p. 69.)

<sup>107</sup> S ezzel összefüggésben *a társadalmi lét azon fő területe* is kirajzolódhat, amelyen (az adott kultúrában és adott korszakban) a szimbolizáció történik, s amelynek szimbolikájába az adott kultúra a világról való tudását belesűrítetheti. „Aprólékosan kidolgozott beavatási rítusok, mint az ausztráliai őslakosoknál, bonyolult filozófiai történetek, mint a maoriknál, drámai sámánszertartások, mint az eszkimóknál, kegyetlen emberáldozatok, mint az azté-

Mary Douglas kiemelten foglalkozik a tisztaság/szennyeződés szimbolikájával, és meggyőző példák sokaságán keresztül mutatja be, hogy egyrészt a fizikai beszennyeződés és a társadalmi „beszennyeződés”, egy közösség vagy intézmény kulturális normák által kijelölt határainak áthágása miként alkot *egyetlen szimbolikus szemléleti rendszert*<sup>108</sup>, másrészt, hogy magának a tisztátalanságnak a fogalma hogyan függ össze az ember *kategóriaképző* gondolkodásával (tisztátalannak ugyanis éppen azokat a jelenségeket szokták bélyegezni, amelyek nehezen helyezhetők el „tisztá” kategóriák rendszerében).

A fizikai és erkölcsi-társadalmi szempontok ezen egymásra vonatkoztatásáról állítja Victor Turner, hogy a

„szimbólumok egyesítik a szerves, illetve a társadalmi-erkölcsi rendet, újra és újra megerősítik ezek végső vallásos egységét, amikor közöttük, illetve azokon belül konfliktus támad<sup>109</sup>”

de – minthogy ő többek között éppen a szabályozott *határátlépések*, átmenetek rítusait vizsgálja – ezenközben magának a szimbolikus szemléleti rendszerképzésnek a dialektikáját fedezi fel, s írja le egy olyan dinamikus mechanizmusként, amely egyfelől állandó struktúrák létrehozására tör (ezt építő szimbólumokat képezve), másfelől e struktúrák lebontására, az ősi, differenciálatlan egység (a társadalom, a közösség ősi egysége, a „*communitas*”) jegyében.

Voltaképpen a társadalom *bármely* jelenségét vizsgálja az antropológus, abból feltárulhat az adott társadalom szemléletének rendszerszerűségét biztosító szimbolika működése: az is, hogy egy-egy szimbólum (az említett Douglas-példában a szennyeződés szimbólum) mely sajátossága hoz létre szemléleti analógiákat a társadalmi lét különböző területein, egységesítve így a szemléleti rendszert, s az is, hogy egy-egy szimbólum miképpen lesz így alkalmas *a legkülönfélébb jelentések* hordozására.

---

koknál, 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”. (Geertz, i. m. p. 11.)

<sup>108</sup> „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” – írja módszeréről, amellyel a fent jelzett összefüggést megállapítja. (Douglas in Biczó, 2003/2. p. 245.)

<sup>109</sup> Turner, 2002, pp. 68.

Geertz például a bali kakasviadal leírásában érzékelteti, hogy annak szimbolikája hogyan működik – az európai dramatikusan művészetekhez hasonlóan – olyan komplex rendszerként, amely egyszerre jelenít meg *hierarchiákat* és azok változásait, *csoporthatóságokat*, *nemi szerepeket*, *konfliktusokat*, különböző *játszmákat*: pusztán kakasok összecsapásán és a rájuk való fogadás bonyolult szabályrendszerén keresztül.

Bourdieu a különböző viselkedésformákban, szimbolikus emberi gyakorlatokban mutatja ki, hogy azok miképpen szolgálnak a struktúrák megerősítésére, méghozzá abban a mértékben, amilyen mértékben alkalmasak e struktúrák szimbolizálására.

„[A] tisztán gazdasági különbségek, melyeket javak birtoklása hoz létre, megkettőződnek a szimbolikus megkülönböztetések révén, amelyek megnyilvánulnak a javak felhasználási módjában, vagy ha úgy tetszik, a fogyasztásban, mely a javakat jelekké, a ténykülönbségeket jelentésekkel felruházott megkülönböztetéseké lényegíti át... A különbségek közül azoknak van a legnagyobb presztízse, amelyek a legvilágosabban szimbolizálják a társadalmi struktúrában elfoglalt helyet, amilyenek például az öltözködés, a kiejtés, a nyelvhasználat, és különösen a modor, az ízlés és kulturáltság.<sup>110</sup>” „Ha nemcsak a gondolkodási, észlelési, értékelési és cselekvési sémák társadalmi eredetének durkheimi hipotézisét vesszük komolyan, hanem az osztálytagozódás tényét is, akkor szükségszerűen ahhoz a feltevéshez jutunk, hogy a társadalmi struktúrák (tehát a hatalom struktúrái) és a gondolkodási struktúrák között kell valamiféle megfelelésnek lennie, ami a szimbolikus rendszerek struktúrája, vagyis a nyelv, a vallás, a művészet stb. közbeiktatásával jön létre.<sup>111</sup>”

Ruth Benedict a japán társadalom becsület (vagy talán pontosabban: „társadalmi adósság”) felfogását mutatja be az élet szinte minden területét-viszonylatát átfogó szimbolikus rendszerként...

„Kulturális antropológusként azt is föltételeztem, hogy a viselkedés legizoláltabb részei között is van valamilyen rendszerszerű kapcsolat. Komolyan vettem azt a módot, ahogy a részletek százai mindent átfogó mintákká alakultak. [...] a gazdasági magatartás, a családi rendszerek, a vallási rítusok és a politikai célok fogaskerékszerűen egymáshoz kapcsolódnak. Egyes területeken a változások

<sup>110</sup> Bourdieu, 1978, p. 148.

<sup>111</sup> Bourdieu, i. m. p. 171.



gyorsabban történnek, mint máshol, és nagy feszültséget okoznak, de maga a feszültség a konzisztencia iránti igényből ered.<sup>112</sup>”

S a példák még hosszan sorolhatók.

Kiemelve a kulturális antropológia által a szimbolizációról hangsúlyozottakat:

- A társadalmak *bármit* kezelhetnek szimbólumként.
- A szimbólumok kiemelik a dolgok, jelenségek *egyes elemeit*, s ezek alapján hozzák összefüggésbe a dolgokat, jelenségeket a lét egyéb mozzanataival. Ily módon *kiemelnek egyes irányokat* a lehetőségek végtelenjéből.
- A szimbólumokban a *különböző léterületeken* szerzett tapasztalatok összekapcsolódnak egymással, és *koherens szemléleti rendszerré* állnak össze.
- A szimbólumoknak és a szimbólumokra épülő *rítusoknak, mítoszoknak, vallási képzeteknek* meghatározó szerepük van az emberi együttélés szabályozásában.
- E szemléleti rendszerek – mivel a valóság is így épül fel – az *ellentéteket egységben* ragadják meg.
- A szimbólumokban *konkrét és absztrakt* jelenségek egymásra vonatkoztatva jelennek meg, a konkrét gyakran az absztraktot szimbolizálja, de az absztrakt is visszahat a konkrét jelentésére.
- A „*szubjektív*” és az „*objektív*” a szimbólumokban mindig egyszerre és egymásra vonatkoztatva van jelen. A szimbólumok egyszerre alkalmasak a világ egyes objektív törvényeinek és szubjektív viszonyulásmódoknak a magukba sűrítésére.
- A szimbolikus rendszerek nem csak tükrözik, de *konstituálják* is a valóságot.
- A szimbólum *rendkívüli erővel hathat az egyénekre* (gyógyítani és ölni is képes).
- A szimbólumok *poliszémiája* lehetővé teszi, hogy egyetlen szimbolikus *jelenség számos társadalmi jelentést* hordozzon magában (egyszerre).
- A szimbólumok meghatározó szerepet játszanak a *kommunikációban* és a *csoportképződésben*, s több antropológus szerint<sup>113</sup> a *kozmosz valóság mélyebb megismerésében* is.

<sup>112</sup> Benedict, 2006, p. 32. Néhány meghatározó jelentőségű kulturális antropológusnak a szimbolizáció jelentőségét kiemelő gondolataihoz az utolsó, „Szimbólumok hatása a társadalomra. Hogyan cselekedhetünk szimbólumokkal?” című fejezetben még visszatérünk.

<sup>113</sup> Például Eliade, Radcliffe-Brown...

- A szimbolizáció vizsgálatában alapvető kérdés: az adott szimbólum *ki(k)nek a használt szimbóluma*, és *mit jelent* (különböző) használói számára. A szimbólumelemzésekben mindig érdemes elkülöníteni a *szimbólumhasználók és a megfigyelők*, a szimbólumot *szimbólumnak tartók* és az azt *nem szimbólumként kezelők* olvasatait.

## 2. A szimbólum a pszichológiában

Nemcsak a kulturális antropológiának, a pszichológiának is sok mondanivalója van a szimbolizáció folyamatáról, már csak azért is, mert a szimbólumban nemcsak a szimbolizált közlendő, hanem a közlő egyén *személyisége is kommunikálódik*. A szimbólumok pszichológiai megközelítése egyúttal annak leírásához is közelebb visz, hogy milyen szerepet játszanak a szimbólumok az *egyén* pszichéjében.

Freud egész pszichológiája arra épül, hogy a megfigyelhető jelenségek mögött *rejtett jelentések* vannak, hogy a leghétköznapibb pszichológiai megnyilvánulások valami másról is közölnek valamit, valamit „szimbolizálnak”, s éppen e felismerése miatt hasonlították már kortársai közül is sokan a reneszánsz kopernikuszaihoz, akik a fizikai világban látták meg a látszatok mögötti valóságos összefüggéseket. Amikor Freud *asszociációkról* beszél, megállapítja, hogy a *társítás* a legkülönbélebb alapokon létrejöhet (például hangzás alapján, együtt előfordulás miatt stb.), márpedig mindaz, ami asszociációs kapcsolatot képez, a szimbólumképzésben is szerepet játszik (ha a szimbólum fontos sajátosságának tartjuk, hogy két, egyébként össze nem tartozó dolog, jelenség között létesít jelentéskapcsolatot); amihez valamit hozzátársítunk, az sokszor annak szimbólumává is válik.

Freud, tudvalévő, igen nagy jelentőséget tulajdonított az *elfojtásoknak*, elvétéseknek is.<sup>114</sup> Amikor kimutatja, hogy az elfojtások az esetek nagy részében elvétésekben, tévcselekvésekben lepleződnek le, ezzel voltaképpen azt is állítja, hogy ily módon az elvétések és egyéb tévcselekvések magát az elfojtást szimbolizálják (ha a szimbólum fontos sajátosságának tartjuk, hogy valami más helyett áll, arra utal, arról árulkodik, az értő értelmezőben azt idézi föl). Freud azzal, hogy az egyes jelenségeknek önmagukon túli, más jelentéseket tulajdonít, maga

<sup>114</sup> Az elfojtásoknak tulajdonított kiemelt jelentőség kiváltja Jung kritikáját: „A zürichi iskola felfogásában a szimbólum nem csupán valami elfojtott vagy elnyomott dolog jele, hanem egyúttal kísérlet is az egyes ember *további lelki kibontakozásának* megértésére és felmutatására. A szimbólumok múltbeli értékéhez tehát mi hozzátesszük a *jövőbeli* jelentést is. („Collected Papers on Analytical Psychology” [1916] in Jung, 2006, p. 298. Kiem.: K. Á. – K. G.)

is állandóan szimbolizál. Szimbolikusként nevezhetné Freud mindazt is, amit ő „fedőemlékek”-ként definiál, azokat a mellékes (vagy annak tűnő) emlékeket, amelyek elfojtott fontos emlékek *helyett* állnak (vagyis a pszichés folyamatokban azokat *szimbolizálják*). Az álmokban gyakran megfigyelhető *kontaminációk* is sok esetben a szimbolizált és a szimbolizáló összekapcsolásából, egymásba olvadásából jöhetnek létre. A szimbólumok nagy része – szintén az álmokhoz hasonlóan – éppen a képi érzékletességet veszi igénybe, és érzelmekkel is erősen áthatott.

*Jung* a szimbólumokat a *kollektív tudattalanhoz* köti. A Freud által túlhangsúlyozott szexualitással és individuálpaszichológiai megközelítéssel szemben ő a pszichikai jelenségek mögött az *emberiség múltjának* alaplényeit keresi. A szimbolikus gondolkodásnak a holisztikus világérzékeléshez való visszatérésében elsősorban a gondolkodásmód nem racionális természetét hangsúlyozza.<sup>115</sup> Nála az „*archetípusok*” szimbolikája kerül a középpontba; s ezeken az archetípusokon keresztül azt emeli ki a szimbólumképzésből, hogy ezek által a szimbólumok által (többek között) egy-egy alapvető (a különböző korszakokban közös) emberi *viszonyulásmód* fogalmazódik meg.<sup>116</sup>

A szimbolizáció pszichológiai összetevői természetesen nem csak az analitikus iskolák szemléletével ragadhatók meg. Az *alaklélektan* (Gestalt-pszichológia) helyezte a figyelem előterébe a holisztikus szemléletet, az Egészben gondolkodást.<sup>117</sup> Nem véletlen, hogy Lakoff és Johnson éppen a Gestalt-pszichológiára támaszkodva dolgozták ki metaforológiájuk alapjait.

Ugyancsak jelentős a szimbolizáció pszichológiai vizsgálatában a *játék- és szerepelemző* szociálpaszichológusok hozzájárulása. Erving Goffman például kiemelten foglalkozik az emberi szerepvitelkedés egyik eminens területével, a *játékkal*, amely eleve azt a célt szolgálja, hogy egyes, emberi viszonylatokhoz

<sup>115</sup> „Tudattalanunk – megértésünket ma még messze meghaladó módon – hasonlóképpen hangolódik össze környezetünkkel: társainkkal, a társadalommal általában és mindezek fölött a tér-idő folytonossággal, továbbá az egész természettel”. (Jung, 1993/2., p. 204.)

<sup>116</sup> Az archetípusokról szólván ő is utal a szimbólum már említett ambivalens természetére: Mint egyik jelentős tanítványa írja: „[A]z archetípusok alkotó vagy romboló erőként is működhetnek lelkünkben: alkotó erőként új eszmékre inspirálnak, romboló erőként ugyanezek az eszmék tudatos előítéletekké merevednek, és megakadályozzák a további felismeréseket.” (von Franz in Jung, 1993/2., p. 319.)

<sup>117</sup> Például így: „A valódi átélés megkülönböztethető »részei« vagy oldalai sosem izolálhatók egymástól oly módon, mint egy testi szubsztancia darabjai, molekulái vagy atomjai. Mindig minden, amit ott (összehasonlítva) megkülönböztethetünk, többszörösen átnyúlik egymásba és egymáson keresztül. És mindannyiszor – kivétel nélkül – beágyazódik a teljes egészbe, mely áthatja, és többé-kevésbé egységesen átfogja. Ennek a teljes *egésznek az élménymínősége – az érzelem.*” (Krueger in Kardos, 1974, p. 166.)

tartozó cselekvéssorokat *csak* szimbolikusan futtassanak végig.<sup>118</sup> (Emlékezzünk a Sapir által említett ökölrázás példára: a játék az ilyen típusú helyettesítésen alapszik.) A szimbolikus viselkedések nagy része ugyanakkor nagyon is komoly: társadalmi helyzetek többé-kevésbé determinált kifejeződése. (A „többé-kevésbé” itt arra utal, hogy egyfelől ezek a szimbolikus viselkedések egy-egy társadalmi helyzet *meghatározott jelzései*, másfelől viszont a „szerep” fogalmában az is benne van, hogy annak eljátszásáról vagy el nem játszásáról az ember szabadon dönthet.) Egyébként *szerepeinket* is a szimbolikus gondolkodás *holisztikus érzékelésmódján* sajátítjuk el, a társadalmi viszonylatok egészéből választjuk külön.

„Egyszerre nem egyfajta magatartást sajátítunk el, hanem magatartások egész készletét, s már előzetesen megtanulhatunk »lovakként« viselkedni, mikor még csak mint kocsit húznak bennünket. A szerep tehát a szocializáció alap-egysége. A feladatokat szerepeken keresztül osztja ki a társadalom, s szerepeken keresztül gondoskodik arról is, hogy teljesüljenek a feladatok.”<sup>119</sup>

<sup>118</sup> „A) A játékos cselekvést úgy hajtjuk végre, hogy szokásos funkcióját nem társítjuk hozzá. Az erősebb, kompetensebb résztvevő eléggé visszatartja magát ahhoz, hogy megfeleljen a gyengébb, kevésbé versenyképes félnek. B) Bizonyos cselekvések kiterjedése eltúlzott. C) A tevékenységeknek azt az egymásutánját, amely mintául szolgál, nem követjük sem hűségesen, sem tökéletes pontossággal, nem hajtjuk végre egészében, hanem újrakezdés és megállás, újbóli kivitelezés, rövid időszakra történő megszakítás vagy más rutincselekvésekből vett szekvenciákkal történő összevegyítés útján módosítjuk. D) Nagy fokú az ismétlődés tendenciája. E) Amikor egynél több résztvevője van a játéknak, ezek mindegyikének szabad akaratából hajlandónak kell lennie a játékra, s mindenkinek rendelkeznie kell azazal a képességgel, hogy visszautasíthasson játékra való meghívást vagy (amennyiben már résztvevő) a megkezdett játékot lezárja. F) A játék során gyakran cserélődnek a szerepek, melynek eredménye az, hogy a játékosok között »szó szerinti« értelmű tevékenységek során tapasztalt dominancia-rangsor összezavarodik. G) A játék – úgy tűnik – független a résztvevők minden külső szükségletétől, s gyakran hosszabb ideig folytatódik, mint az a tényleges viselkedés, amely a mintájául szolgál. H) Noha a játékosságot magányos egyén is fenntarthatja valamilyen tárggyal szemben, amikor egy erre igénybe vehető másik személy felbukkan, a magányos játékosság át fogja adni helyét a társas játékosságnak (a másik fél sokszor másik faj egyede is lehet). I) Feltehető, hogy vannak olyan jelzések, amelyekkel a játékosság időszakának kezdetét és befejeztét tudtul adjuk.” (Goffman, 1981, pp. 616–619.) E jellemzésből érdemes kiemelni azt a mozzanatot, hogy a játék – mint szimbolikus cselekvés, mint társadalmi viszonylatok szimbóluma – éppenséggel társadalmi viszonylatok korrekciójára, felfüggesztésére, módosítására is szolgálhat. (Erre az ad lehetőséget, hogy a játék a valóság olyan [szimbolikus] modellje, amely ugyanakkor különbözik is a modellálttól, az összekapcsolás révén azonban e különbségek a modellált valóságra is visszavetíthetőek, s azt átértelmezhetik.)

<sup>119</sup> Goffman, 1981, p. 12.

Másfelől e szimbolikus interakciók olyan jelrendszerré állnak össze, amelynek elsajátításával az egyes ember igen bonyolult viszonylatok kifejezésére – és „olvasására” – válik képessé.<sup>120</sup>

„[A] különféle viselkedési környezeteknek és én-megjelenítési konvencióknak a szavatolt tiszteletben tartása folytán [...] képesek leszünk ezeknek az idegen embereknek a szociális azonosságáról (életkoráról, neméről, fajáról, társadalmi osztályhoz tartozásáról stb.), a közöttük fennálló személyes viszonyokról, hangulatokról és pillanatnyi változásaikról bizonyos adatokat kikövetkeztetni.<sup>121</sup>”

A játék tanulmányozásával az ember ontogenezisét *kognitív szempontból vizsgáló* pszichológia is már az ember *szocializációjának első lépései között* jelöli ki a szimbolikus gondolkodás helyét. Mint Piaget megállapítja: az egyén ezen keresztül tanulja meg *ön maga (saját elméje)* alá rendelni az általa megtanultakat. A szimbolizáció végső soron a percepció során az emberben létrejövő belső szemléleti képen alapul: az ember tudatában úgy jelennek meg objektumok és cselekvések, *mintha ott lennének*, miközben tudni lehet, hogy valóságosan nincsenek ott. Márpedig ha ily módon lehet reprezentálni bármit, akkor 1. bármely dolgot reprezentálhat nemcsak a képzete, hanem a képzetből (illetve több képzet egybevágo sajátosságaiból elvont) fogalma is (elsődleges szimbólum); 2. olyasmit is lehet reprezentálni, ami valóságosan nincsen; 3. az egyik dolog képzete, illetve fogalma reprezentálhat bármely másik dolgot (képzetet, fogalmat), ha van valamely egybevágo, kapcsolódó sajátosságuk (másodlagos szimbolizáció).<sup>122</sup>

<sup>120</sup> Ebben sok minden segítheti is az embert. Goffman észrevétele az is, hogy például a színjátékhoz hozzátartozik *keretezése*, azaz annak jelzése is, hogy most nem közvetlen, hanem áttételes valósággal, játékkal van dolgunk. (Sok esetben a szimbólum is csak ilyen keretetéssel működik szimbólumként, annak egyértelművé tételével, hogy a szóban forgó dolgot most szimbolikusan és nem elsődleges értelmében kell dekódolni.)

<sup>121</sup> Goffman, 1981, p. 609.

<sup>122</sup> „A gyermeki egocentrizmus lényege [...] a differenciálódás hiánya: a gyerek összekeveri a saját nézőpontját a másik nézőpontjával, illetve a dolgoknak és más személyeknek a cselekvését a saját tevékenységével. Ebben az értelemben az egocentrizmus éppen úgy szuggesztibilitás és az én öntudatlan feloldódása a csoportban [...] mint a más személyek nézőpontjának nem tudása és a csoport öntudatlan feloldása az énben.” (Piaget, 1978, pp. 150–151.) Ebből a megfogalmazásból egyetlen fogalom pontosításával igen lényeges implicit állításokhoz jutunk (amely talán a Piagetnél alapvető „egocentrikus gondolkodás” fogalmat is pontosabbá tehetné volna). Ha az „összekeveri” helyett azt mondjuk, hogy „még nem választja külön”, véleményünk szerint közelebb járunk az igazsághoz. Mert az „én öntudatlan feloldása a csoportban” és a „csoport öntudatlan feloldása az énben” a szimbolikus gondolkodás egyik leglényegesebb velejárója (ha hozzátesszük, hogy ez a kétirányú feloldódás nem csak konk-

A pszichológusok a szimbolikus gondolkodást a terápia tapasztalatában maguk is átélik, és sokszor saját élményeiken keresztül értik meg.<sup>123</sup> De a terápia során ugyanezt igyekeznek kifejleszteni pácienseikben is.

„[A]z ilyen típusú tanulás során a kliens fokozatosan *megtanulja, hogyan szimbolizálja szervezetének teljes és egységes állapotát*, az élményeinek, érzéseinek és tudásának egységét.<sup>124</sup>”

A szimbolikus gondolkodás, az észlelt és tudatosított (tehát az egyén tudatát aktuálisan irányító szempontok szerint megszürt) benyomásokkal szemben, visszakapcsol az érzékleti teljességhez. Az individuális *torzításokat* úgy korrigálja, hogy 1. az egyes emberben *általános emberi* képességeket és tudásokat aktivál (a művészetek [is] éppen azáltal képesek a befogadó és az alkotó világa közötti kapcsolat megteremtésére, hogy az egyéni tapasztalatokat a közös emberi tapasztalatok nyelvén, a már közkinccsé vált tapasztalatokkal összekötve mutatják be); 2. az egyéni tapasztalatokból kiszűrjük az esetlegest, hogy megtalálják az egyéni tapasztalat *sűrített lényegét* (ez a „lényeg” a jelenségekben benne rejlő *törvény*).

\*

---

rét csoportokra, hanem az emberi nemre és bizonyos értelemben az anyagi világegészre is vonatkozik).

<sup>123</sup> Például a „*flow*” jelenségében is egy, a szimbolikus gondolkodásnak kedvező állapotot ragadott meg Csíkszentmihályi Mihály. Hasonló élményről számol be a *humanisztikus iskola* egyik alapítója, Rogers is: „[K]épes vagyok ugyanilyen szabadsággal átélni a kliens érzésvilágának megértését, úgy, hogy nincsenek azzal kapcsolatban hideg, »okos« gondolataim, nincs semmiféle ellenérzésem, és nem érzek aggodalmat azzal kapcsolatban, hogy mindez vajon hová vezet. Ki tudom zárni a diagnózist és az elemző gondolkodást, és el tudok hátrítani minden gondolati vagy érzelmi akadályt a teljes megértésem elől. Amikor ez a teljes egység – ez az »egy«-ség –, az élmény teljessége előáll a kapcsolatban, akkor az valamiféle »nem evilági« minőséget nyer. Ezt sok terapeuta észlelte már, és valamiféle *transzállapot-hoz* szokás hasonlítani. Ha ezt az állapotot mind a kliens, mind én magam elérjük a terápiás óra végére, akkor úgy érezzük, mintha egy mély kútból vagy alagútból bújnánk elő a napfényre. Ezekben a pillanatokban létrejön az az állapot, amit Buber úgy nevez, hogy »az-ÉN-aki-TE-vagyok.«” (Rogers, 2014, p. 260.) Vagy ugyanerről a humanisztikus iskola másik mestere, Maslow az általa úgynevezett „B-megismerésnek nevezett állapotban”: „Mivel az egész lét észlelése történik, ugyanazok a törvények uralkodnak, mint ha az egész világegyetemet egyszerre fel lehetne fogni. [...] A B-megismerést nevezhetjük nem összehasonlító megismerésnek vagy nem megítélő megismerésnek.” (Maslow, 2003, p. 150.) „Az arisztoteliánus logikában A = A és minden más = nem A, és a kettő soha nem találkozik. De az önmegvalósító emberek szemében A és nem A egymásba hatol, és egyik, bármelyik ember egyszerre jó és rossz, férfi és nő, felnőtt és gyerek.” (Maslow, 2003, p. 108.)

<sup>124</sup> Rogers, 2014, p. 263.

Összefoglalva a szimbolizáció pszichológiai megközelítésének legfőbb – a korábban bemutatott szemiotikai megközelítésekkel sok ponton egyező – megállapításait: célszerű az egyes iskolák (akár már említett, akár eddig még nem hangsúlyozott) igazságait ez esetben sem egymással szembenállóként, alternatívákként felfogni, hanem eredményeiket egymáshoz illesztve szemlélni.

A pszichológia nézőpontjából:

- A szimbolizáció *asszociációs kapcsolatokon* nyugszik.
- Két különböző dolog – *téri kapcsolaton vagy hasonlóságon alapuló* – összekapcsolásával *új minőség*, új alak (Gestalt) keletkezik. Az új alak lehet összetevőinek a szimbóluma, helyettesítője, reprezentálója (mint ahogy azok is az övé).
- Ami a szimbolikus viselkedésben, az álmokban, az ébrenléti imaginációban stb. megjelenik, az gyakran valami *más helyett áll*, azt leplezi, arra utal, azt „teszi át” egy másik jel nyelvére.
- A szimbólumok lehetnek tudatos átfordítások, de gyakran az egyéni és/vagy a kollektív *tudattalan* valamely összetevőjét szimbolizálják, ezért szimbolikus olvasataik lehetnek a legkülönfélébb, az egyén által nem tudatosan produkált magatartáselemeknek és magatartás-együtteseknek is.
- A szimbolizáció során a szimbólumba mindig bekerülnek az egyén *személyiségének* egyes sajátosságai, szubjektumának jellemzői is.
- Az egyén pszichikumának *több összetevője*, *belső „szereplője”* van, ezek hatóerejének eredőjében jönnek létre a szimbólumok.
- Az egyén a szimbólumokon keresztül sajátítja el mindazt, amivel találkozik.
- A szimbólumok *többjelentésűek*. Vannak általánosan alkalmazható és egyéni olvasataik is. Mindig maradnak feltáratlan jelentések is.
- A szimbólumokban az alternatívák, sőt az ellentétek is *együtt* jelentkeznek; olvasatuk lehet egymás mellé rendelt, egyaránt érvényes jelentések sora, és a jelentések egybeolvasztása, szintézise is. (A szimbolizáció az ellentétes jelentéstartalmakat is vagy *feloldva-szintetizálva*, vagy éppen *ellentmondáosságukat tudatosítva* közvetíti).
- A szimbólumokban az absztrakciók is érzékleti, jelentős részben *képies* megjelenítést kapnak. (Akkor is, ha ez az érzékletesség verbális formában ölt alakot.) A szimbolikus gondolkodás mindig (holisztikus) *átélés* is.
- A szimbolikus gondolkodásban mindig jelen vannak *emocionális, affektív* mozzanatok is.
- A szimbolikus gondolkodás nem pusztán mentális tevékenység: létrehozója, működtetője *az emberi cselekvések teljes rendszere*.

- A szimbolikus gondolkodás, mint *sajátos megismerésmód*, eltér a fogalmi–logikai gondolkodástól, annak alkalmazkodási hibáit korrigálja, elhatárolásait feloldja. (Ennek során feloldja a dolgok téri és idői meghatározottságát is.)
- Az ember közösségi lény lévén, a szimbolizációt is áthatja az ember közösségi meghatározottsága: ennek köszönhetően képes az egyén kapcsolatot teremteni, azonosságot feltételezni a másikkal (s ezáltal jönnek létre a szimbólumokra jellemző összekapcsolódások is); s ezért is lehet, hogy ugyanaz a szimbolikus megnyilvánulás képes különböző egyénekből (és közösségekből) is ugyanazt a reakciót kiváltani. A szimbolikus gondolkodás *önnön társadalmiságát közvetíti az egyén felé*.
- A szimbolikus gondolkodás az egyént összekapcsolja a társadalmi és a kozmikus *Egésszel*. (S ezen keresztül kapcsolatot létesít a kozmikus-természeti és az erkölcsi törvények között is.)
- A lét bármely szintjén az Egész meghatározóbb, mint a részei, a szimbólumok is mindig meghaladják a szimbolizáltak érvényességi körét.
- A szimbolizációban gyakran a *filogenetikailag ősi, archaikus élmények* jelennek meg. (A közös ősi viszonyulásmódok az ember természeti-kozmosz környezetéhez, a legalapvetőbb szerepek stb.)
- Ugyancsak forrásai lehetnek a szimbolizációnak az *egyéni ontogenezis korai élményei*.
- Az ember fejlődésének korai, érzékleti-mozgásos szakasza megelőzi a fogalmi gondolkodás kialakulását. A szimbolikus gondolkodás nagymértékben épít erre a korai szakaszra.
- A szimbolikus gondolkodásnak megalapozó szerepe van a fogalmi gondolkodás kialakulásában; maguk a fogalmak is szimbólumokként jönnek létre (az egyéni tudatban is).
- A szimbolizációnak meghatározó szerepe van a *szocializációban*. (Ennek egyik jellegzetes – szimbolikus – terepe a játék.)
- Ugyancsak nagy szerepe van a szimbolikus gondolkodásnak az *egyes társadalmi szerepek* elsajátításában.
- A szimbólumhasználatot érdemes *kommunikációs eseményként* is elemezni, külön figyelmet fordítva a szimbólum létrehozóinak, továbbadóinak, befogadóinak-értelmezőinek viselkedésére, szimbólumolvasataikra.
- Szimbólumok játszanak szerepet a *csoportképződésben*, csoportalakulásban éppúgy, mint az egyén *társadalmi helyének* kialakításában, változtatásában.
- A szimbolizáció gyakran elfojtott vagy leplezni kívánt tartalmakat – például szexuális jelentéseket, hatalmi törekvéseket – jelenít meg.



- A szimbolikus gondolkodás *új lehetőségeket* hoz létre nemcsak az emberi társadalom, hanem az egyén jövője számára is.
- A szimbolikus gondolkodás (egyik) legadekvátabb megjelenése a művészi *alkotás, a kreativitás*. A pszichés problémák, tartalmak (mind az egyéni, mind a kollektív, illetve összemeri tartalmak, problémák) is megjelennek a legkülönfélébb műalkotásokban.
- A szimbolikus gondolkodásra épít a vallás, a mitológia is. A szimbolikus viselkedések gyakran ritualizálódnak. De a racionális gondolkodás is a szimbolizáció mechanizmusain alapszik.
- Szimbólumain keresztül az egyén *pszichés problémái kezelhetők*, működése mintegy átprogramozható.
- A szimbolikus gondolkodás, szimbolizáció a pszichológia mindegyik területén elemezhető. Felhasználható a tudattalan folyamatok tudatosításában, a kommunikáció, a szocializáció, a csoportképződés, a társadalmi szerepek, konfliktusok és játszmák, a legkülönfélébb emberi viselkedések elemzésében, a kognitív folyamatok kialakulásának és alakulásának értelmezésében, a személyiség sajátosságainak megértésében, a kultúrák működését befolyásoló pszichológiai törvényszerűségek feltárásában, a pszichés zavarok, megbetegedések gyógyításában. Megközelíthető a pszichoanalízis módszereivel éppúgy, mint az ember viselkedéseire, kognitív működéseire, a személyiség egészére koncentráló attitűddel; individuálpszichológiai vagy szociálpszichológiai kiindulással egyaránt.
- S a pszichológiának élnie is kell *mindezekkel* az eszközökkel és megközelítésmódokkal ahhoz, hogy az ember működésének *egészét* legyen képes megérteni. A szimbólum, szimbolizáció, szimbolikus gondolkodás kategóriái azért is fontosak, mert az egyes ember egész életét átható tudatfolyamatok és nem tudatos cselekvések megértéséhez *közös nevezőt* tudnak kínálni.

\*

Míg a pszichológia a szimbolizációnak az egyén számára való jelentőségét segít megvilágítani, az *esztétika* a szimbolikus gondolkodás legsűrítettebb, s ha úgy tetszik, legadekvátabb formájának, a művészetnek az elemzésével a szimbolikus jelenség *felépülésének* sajátosságait helyezi a fókuszba.

### 3. A szimbólum az esztétikában (Néhány további példa)

Már hivatkoztunk Lukács György „*egynemű közeg*” fogalmára mint a művészet egyik alapvető kritériumára.<sup>125</sup> De a szimbolizációra általánosan is érvényes, hogy egy meghatározott nézőpontot visz bele az érzékelt valóság totalitásába, s ezzel egyfelől koncentráltan kiemeli ebből a totalitásból mindazt, ami azzal a nézőponttal kapcsolatba hozható, másfelől egy *világmodellt* hoz létre, ami ugyan nem azonos a valóságos világgal, de *világszerűen koherens*, s ezért rajta keresztül a világ törvényei tanulmányozhatók. Don Juan például, mint a minden égi és földi törvényt felülírni próbáló hímsovinizmus és hódítás szimbóluma, egyrészt kiemeli a világ történései közül mindazt, ami a nemek közötti viszonyra vonatkozik (azzal a sok egyébvel szemben, amiből az ember élete vagy az anyagi világ léte áll, ez a szimbólum nem érinti például a munkát, a háborút, a gyermekeket érő élményeket, a betegségek problémáját, s folytathatnánk e sort vég nélkül). Viszont mivel a szimbólum világszerű<sup>126</sup> – hiszen Don Juan, ez a szimbolikus alak éppoly teljes valósággal van körülvéve, mint bármelyikünk –, így rajta és világán mint modellen keresztül a valóság legkülönfélébb törvényeihez juthatunk el, a szenvedély erejétől a lázadás tragikumáig, a női gyengeségtől a lebírhatatlan női kitartásig, a férfi vakmerőségtől a férfi sebezhetőségig, az egyensúlyok kizökkenésétől a visszazökentő kiegyenlítődésegig,

<sup>125</sup> A fiatal Lukács ezt így fogalmazza meg: a „valóság egy »nézőpontból«, és egymással egymemű, egy középpontra irányuló vonatkozásokból legyen megszervezve [...] Minden »nézőpontnak«, amelyet az élményvalósággal kapcsolatban érvényesítenek, az az első következménye, hogy az élményvalóság elemei most már nem anarchikusan sorakoznak egymás mellett vagy követik egymást, hanem részint összhangban, részint ellentmondásban állnak a »nézőponttal«, s ennek következtében egymással is, részint pedig egyáltalán nem hozható kapcsolatba a »nézőponttal« és a rá vonatkoztatott dolgokkal. A »nézőpont« ilyen egyszerű tételezése két fontos változást idéz elő az élményvalóság szerkezetében: egyrészt az élményvalóság elveszíti empirikus, folytonos és áttekinthetetlen bőségét, hiszen a »nézőpont« létezésével mindaz érthetlenné és számára nem létezővé vált, ami nem vonatkozatható rá, másrészt fellép az a tény, hogy bizonyos elemek összhangban vannak egymással és a »nézőponttal«, mások viszont nem, ami a mindennapi élményvalóságban egyáltalán nem volt megfigyelhető.” (Lukács, 1975, p. 89.)

<sup>126</sup> „[A]z allegória és a szimbólum valódi és döntő különbsége az, hogy az allegória valamely hozzá képest transzcendens valóságot jelent, vagy arra utal; a szimbólum azonban maga valóság, és jelentése immanens marad megjelenési formái és a bennük foglalt tartalmak számára. Szimbólumként kezelni valamit annyit jelent tehát, hogy valamely, e célra egyművé tett anyagban minden implicit módon benne foglalt jelentéslehetőséget az átélésnek az egyműsítés folyamatát véghez vivő szerveire vonatkoztatunk, és ezek vonatkozásában – egészen a tiszta átélhetőség – felszínére hozunk, teljesen explicitté teszünk.” (Lukács, 1975, pp. 93–94.)

a minden megmérhetőségétől a mértéktelenségig, a halandóság paradoxonától az örök értékek paradoxonáig, és így tovább. S mivel a szimbólum világszerű, újabb és újabb olvasataiban a világra vonatkozó újabb s újabb összefüggések is megjelenhetnek a társadalmi egyenlőtlenségektől a természet pusztításán át az emberi tudás hübriszéig (új feldolgozásokban kapcsolata tárulhat fel éppen a munka világával, a háborúval, a gyermekek élményeivel vagy a betegséggel is), és persze tartalmazza a vallásfilozófiai olvasat lehetőségét is. Ugyanez *minden* jól megválasztott szimbólumról elmondható.

A „jól megválasztott szimbólum” létrehozásában az a „technika” játszik meghatározó szerepet, *amit tömörítésként, sűrítésként vagy tipizálásként* is szoktak jellemezni. Ennek az a lényege, hogy úgy teszünk valamit szimbolikussá,<sup>127</sup> hogy *sok jelenség közös vonásait* emeljük ki (ehhez minél több konkrét, egyedi tapasztalatot felhasználva), és elhagyva a választott nézőpont szempontjából mellékes mozzanatokot, mindezt belesűrítjük egyetlen (ily módon szimbolikussá növelt) jelenségbe, képbe vagy figurába (mint Don Juan említett példájában).<sup>128</sup>

Egy másik, a műalkotásokban az esztétika által elemzett (s már szintén említett) sajátossága a szimbolizációnak, hogy benne *megőrződik a szubjektivitás eleme*. Ez azt jelenti, hogy a szimbólum létrehozója úgy alkotja meg a szimbólumot, hogy abba valamely valóságos személyes élményét viszi bele (a szimbólum befogadói, dekódolói aztán – mint erre korábban már utaltunk – ebbe helyettesíthetik be a maguk szubjektív élményeit).<sup>129</sup> Egy irodalmi kísérlet során<sup>130</sup>

<sup>127</sup> Schiller a tipizáló sűrítés és a világszerűség megteremtésének kettős követelményét egyaránt teljesítő szimbolizációs technikát két irányból is bemutatja: „Az ösztönös szellemnek ugyan csak egyedekkel, a spekulatív szellemnek pedig csak fajtákkal van dolga. Ha azonban az intuitív lángeszű, és a tapasztalatban megkeresi a szükségszerűséget, akkor mindig egyedeket fog ugyan létrehozni, de fajtajelleggel. Ha viszont az elmélkedő szellem genialis, és nem téveszti szem elől a tapasztalatot, miközben fölé emelkedik, ha csupán fajtákat hoz is létre, azok egyéni életet élhetnek, és megalapozott vonatkozásaik vannak létező tárgyakhoz.” (Schiller in Deák, 1984, p. 40.)

<sup>128</sup> E „technika” lényegét már Diderot leírta: „Billard a postafőtiszt tartuffe, Grizel abbé tartuffe, de egyikük sem a Tartuffe. Toinard, a főadóbérlő fősvény volt, de nem a Fősvény. A Fősvényt és Tartuffe-öt Molière a világ összes Toinard-jai és Grizeljei mintájára alkotta, nem egyik vagy másik hasonmására, hanem valamennyiök legáltalánosabb és legjellemzőbb vonásait egy alakban egyesítve; ezért is nem ismerhet senki ez alakokban önmagára. [...] Egy tartuffe-ről gúnyiratot írnak, a Tartuffe-ről komédiát. A gúnyirat a vétkest veszi célba, a komédia a vétket. Ha mindössze egy-két kényeskedő akadt volna, Molière legfeljebb gúnyiratot írt volna róluk, nem komédiát.” (Diderot, 1966, p. 49.)

<sup>129</sup> Lukács a Hamlet kapcsán írja: „[A]rra készíti a befogadót, hogy élje át és a Hamlet értelmeként lássa meg saját vagy népe, kora nem cselekvésének végső motívumait. Hamletet mindig »mélynek« élték át; e mélység értelme azonban mindig különböző volt.” (Lukács, 1975, pp. 217–218.)

<sup>130</sup> Lásd erről Kapitány–Kapitány, 1980.

a kísérlet egyik résztvevője egy 1956-os élményét fogalmazta meg. „Létrát hoztak, hogy a pártház tetejéről leverjék a csillagot. És én akkor kisgyerekként nagyon elcsodálkoztam, hogy hogyan tudnak akkora létrát szerezni, ami felér az égig.” Az egyéni emlék itt szimbolikussá vált, a mérhetetlen magasságban uralkodó hatalom, a megközelíthetetlen eszmény, a végtelenbe merészkedő emberi törekvések és még ki tudja mi minden szimbólumává, de hogy épp ilyen legyen a szimbólum, ahhoz be kellett kerülnie a szimbolikus képbe egy egészen konkrét gyermeki nézőpont, egy átélt valóságélmény szubjektivitásának is. (Hiszen ennek köszönhető, hogy a csillag két értelme, az égi csillag és a pártházdísz egyesül, és ez az egyesülés teszi lehetővé az említett asszociációs lehetőségeket.)<sup>131</sup> A fent említett tipizáláshoz tehát mindenképpen olyan egyedi élménymozzanatoknak is társulniuk kell, amelyekből a közös vonás nem válik pusztá absztrakcióvá (mint a fogalmi–logikai gondolkodásban).<sup>132</sup>

Mivel azonban minden konkrét jelen *tapasztalat* múlttá válik, csak az a szimbólum maradhat eleven, amely egyszerre szól múlttól, jelenről és jövőről. Vagyis, a mitikus időhöz hasonlóan időtlen. Ezt például úgy érhetjük el, hogy amikor megragadunk egy élményt (ami élmény voltában az átélés pillanatának jelenéhez tartozik), akkor azt úgy fogalmazzuk meg, hogy *beleilljék az emberiség múltjának tapasztalatai közé is*.<sup>133</sup> (Paradox módon éppen jelen és múlt ilyen összekapcsolása

<sup>131</sup> „[...] a szubjektumnak aktívan részt kell vennie a leképezett világ tartalmának és formájának éppigylétében. Ha az egyedi alkotói szubjektum az egyes megalkotandó művekkel szemben el merészel vállalni ilyen demiurgoszi szerepet, akkor semmiképp sem saját énjét fújja fel indokolatlanul, hanem az emberi nem útjának belső, lerövidített és koncentrált reprodukálását hajtja végre”. (Lukács, 1965, p. I/595.) A művészet mindig az érzékelhetőség, a szemlélet szférájában hat. De „olyan érzékelhetővé tételről van szó, amelyben történelmi hic et nuncjától elválaszthatatlanul, ezt megszüntethetetlenül lerögzítve az fejeződik ki, ami által éppen ez a jelenség behatol az emberiség *fejlődésébe*, mint lényeges mozzanat, amelyet a művészet bekebelezhet az emberiség emlékezetébe.” (Lukács, 1965, p. I/476.) Ám mindez a *szimbolizáció* s nem csupán a művészet sajátossága. Bárki bármikor eljuthat hozzá. Főszövegbeli példánk sem egy műalkotásból vett idézet; egy látássérült üzemi telefonkezelő fogalmazta meg.

<sup>132</sup> Király Jenő éppen a szocreál „tipikusság” eszményének *kritikájaként*, a „tipikus” fogalom pontosságaként állítja: „A »szíven ütő« nem a mulandó lény ama vonásainak megragadásában áll, melyekben azonosítható másokkal. Megértése nem az átlagosra való visszavezetés. Az azonosíthatatlan és a visszavezethetetlen a megrendítő.” (Király, 2010, I/2. p. 26.)

<sup>133</sup> A múlt tapasztalatai közé való beillesztést megkönnyíti, hogy ezt a múltat az emberiség tapasztalatrendszerébe hozza magával. „Minden ember elsősorban önmagának és saját nemzedékének kortársa, de kortársa egyszersmind annak az eszellemitársadalomnak is, amelybe tartozik. S még inkább a művész, hiszen ez az összes ő és barát számára nem emlék, hanem jelenlét. Éppoly elevenen állnak előtte, mint valaha”. (Focillon, 1982, p. 79.) A szimbólum, amennyiben beleillik a múltba, ráépül korábbi képzetekre, s éppen ezért van, hogy a szimbólumban „through all the metamorphoses of its meaning (...) a word carries a certain trace of every meaning it has ever had, like an overtone, and every association it has acquired, like an aura”. (Langer, 1954, p. 229.)

biztosítja, hogy a szimbolikussá tett élmény nyitva legyen a jövő felé is). Az esztétikák ezt a sajátosságot is gyakran hangsúlyozzák a művészi alkotásokról szólván, de megint csak általánosabb, minden szimbolizációra érvényes tulajdonságról van szó. Ezt az időtlenséget vagy úgy lehet elérni, hogy eleve olyan szimbólumot alkalmazunk, amely *független a történelmi időtől*,<sup>134</sup> vagy úgy, ha a szimbólum korhoz kötött elemei és más korokhoz köthető elemek között teremtünk az *összekapcsolás* által feszültséget. (Amikor például Petőfi az örömet a bánat óceánjának mélyén kagylóban rejtező gyöngyhöz hasonlítja, azzal szimbolizálja, egyfelől számíthat arra, hogy az óceánról és a gyöngykagylóról a legkülönbélebb korszakok embereinek lehetnek képzetei, tehát időtlen szimbólummal dolgozik; másfelől viszont metaforája a romantika szentimentalizmusának eszközkészletét használja, s ez elavulhatna – miként számos romantikus toposz, korhoz kötöttsége folytán, el is avult –, de mivel úgy fogalmazza meg öröm és bánat viszonyát, hogy abban a jin-jang ősi szemlélete – az, hogy a dolgok önmaguk ellentétét hordják magukban – is megszólal, ez kiemeli a szimbólumot a korhoz kötöttségből, és az „örök emberi” szintjére helyezi.<sup>135</sup>)

A szimbólumot szokták *megjelenítőként*, *reprezentálóként* és *modellálóként* is jellemezni. Ezeknek megint csak együttese a lényeg. A szimbólumnak *reprezentálnia* kell, amit szimbolizál, vagyis alkalmasnak kell lennie arra, hogy elfogadhassuk a szimbolizált dolgot képviselő helyettesítőnek. S ahogy egy politikai képviselő is lehet valódi képviselője választói érdekeinek, de el is szakadhat azoktól, a szimbolizációban is fontos, hogy ne szakadjon el attól, amit képviselnie kellene. Amikor Roland Barthes az autót katedrálisra hasonlítja, s ezzel felajánlja a katedrális szimbólumául, ez működik addig, amíg a katedrális és az autót is övező kultikus tisztelettről vagy a mindkét térre jellemző antropomorf jellegről van szó, s nyilván felsorolhatunk még néhány közös tulajdonságot (ahogy például Hankiss Elemér is teszi).<sup>136</sup> De eljutunk olyan pontokig, ahol az

<sup>134</sup> Ez a technika például az irodalmi műben úgy működik, ahogy Ingarden kifejti: „[A]z a körülmény, hogy egy és ugyanazon irodalmi műnek tetszés szerint sok konkretizációja lehet, melyek sokszor jelentős mértékben eltérnek magától a műtől, és tartalmilag egymástól is nagyon különböznek, többek közt épp azon alapul, hogy az irodalmi mű tárgyi rétegének olyan felépítése van, amely megengedi a meghatározatlan helyeket.” (Ingarden, 1977, p. 259.) Ez a szimbólumok esetében is így van. Egyfelől tehát „világszerűek”, de ez azzal is együtt jár, hogy mindig vannak benne *meghatározatlan helyek*, amelyeket azután különböző olvasatokkal lehet kitölteni. (Mint ahogy maga a „világ” is ilyen.)

<sup>135</sup> Goethe Shakespeare szimbólumképzéséről fejti ki az alábbiakat: „Senki sem vetette meg a materiális jelmezt annyira, mint ő; ismeri ő annál jobban az emberek belső viselkedését, és ott mindenki egyforma. Mondják, remekül ábrázolta a rómaiakat, holott hát azok is mind tősgyökeres angolok nála, én ezért rómaiaknak aligha látom őket, mégis embernek látom mindet, s mert ennyire alapjaikban emberek, illik nekik a római tóga.” (Goethe, 1985, p. 112.)

<sup>136</sup> Lásd Hankiss, 2006.

analógia nem működik, amelyek tekintetében az autó nem reprezentálhatja a katedrálisat.<sup>137</sup> A tartós, jó szimbólumok<sup>138</sup> esetében ez azért nem következhet be, mert nem pusztán analógia köti össze a szimbolizálót és a szimbolizáltat, hanem valamilyen szempontból a szimbolizáló *része is* a szimbolizáltnak, s ezért annak tulajdonságai rá is érvényesek lesznek. (Ilyen reprezentáló szimbóluma például Oblomov a tizenkilencedik századi orosz világ „felesleges ember”-ének, vagy Warhol Coca-Colája a fogyasztói társadalomnak.) A másik, hogy a szimbolizálónak valamilyen szinten *meg is kell jelenítenie* a szimbolizáltat, vagyis nem csak képviseli, hanem ikonszerűen is leképezi azt, ahogy például a János vitézben a „Ha látsz száraz kórót szélvészről kergetve” meg is jeleníti a „bujdosó szerető” sorsát, vagy ahogy Leonardo a *Szent Anna harmadmagával* című képén a nemzedékek viszonyát jeleníti meg azzal, ahogy Mária is, Jézus is édesanyja ölében ül. És végül *modellnek is kell lennie*, vagyis – mint erről már fentebb szó volt – olyan másik világot kell képeznie a szimbolizálttal szemben, amelynek belső törvényei modellálják a szimbolizált belső törvényeit. Például amikor a kommunisták a marxizmus-leninizmust a vallás pozíciójába akarták helyezni, átvették a templomi vallásosság olyan elemeit, mint a szentképek (az ortodox területen: az ikonosztáz), az Istenből szétsugárzó fény ábrázolása, a szószéki igehirdetés, a gyónás stb., a szentképeket behelyettesítve a vezetők képeivel (az ortodox területen ezekből a képekből ikonosztázszerű kollázst is képezve), a fényt az ötágú csillagból szétsugaraztatva, a gyónás helyébe a nyilvános önbírálatot, az igehirdetés helyébe a párttitkári szónoklatot helyezve; a lényeg annak feltételezése volt, hogy a kommunista hit is a vallásos hit módján, annak rendszerszerűsége szerint tud működni. (Ez a rendszer hívői esetében működő szimbolikus modellnek tűnhetett;<sup>139</sup> az más kérdés, hogy a szimbólum annyiban semmiképpen sem volt adekvát, hogy egyrészt a „hithű” kommunisták elkötelezettsége is csak

<sup>137</sup> Ahogy Susanne K. Langer figyelmeztet: *Bárminek* nem nevezhetek valamit – például elefántot cicának vagy szórmóknak –, és ez a szimbolikus összekapcsolásokra is érvényes. Egy cica nem lehet az elefánt szimbóluma, mert nemigen vannak olyan tulajdonságai, ami összekötné őket. De azért azt nem mondhatjuk, hogy *soha* nem lehet: egy óriás méretű macskával bizonyos összefüggésben szimbolizálhatjuk az elefántot is.

<sup>138</sup> Nemcsak annak vannak korlátai, hogy mivel nem szimbolizálhatunk valamit, azt is figyelembe kell vennünk, hogy nem lehet minden *bárminek* a szimbóluma. Például a madár is, a csiga is sok minden szimbóluma lehet, sőt még egymással is összekapcsolhatók, ha egy röpképtelen madár vánszorgását a csigához, egy elhajított csigát pedig a levegőt szelő madárhoz hasonlítunk, azonban szimbolikájuk nem felcserélhető, a csiga nem lehet a szabad szárnyalás, a madár nem lehet a lassú, araszolgató csúszás-mászás megtestesítője.

<sup>139</sup> Eisenstein a *Bezsín réjtjében* ennek jegyében ábrázolhatta a templomot a „szovjetizálás” során birtokukba vevő szegényparasztokat különböző zsidó-keresztény szimbólumok (gyereket szoptató Madonna, Sámson stb.) alkalmazásával.

kvázi vallásosság, nem rendelkezik a vallás rendszerének minden összetevőjével, másrészt az emberek többségét nem sikerült „hívóvé” tenni, s így ez a szimbolika, ez a fajta modellálás elég hamar hamisnak, üresnek bizonyult.)

Az esztétikai elemzések, amikor a szimbólumok poliszémiájára fókuszálnak, vagy azt mutatják be (mint Lukácsnak az „egynemű közeg” és a szimbólum és allegória különbsége kapcsán kifejtett, korábban hivatkozott szövegeiben), hogy a szimbólum nyitott jelentése folytán új s új olvasatokat kaphat; vagy *jelentéssíkokat* regisztrálnak (például: az *emberi Nemre* vonatkozó jelentés, a konkrét *társadalomra* vonatkozó jelentés, a *természet* világára, annak törvényeire vonatkozó jelentés, a konkrét, *egyéni helyzetre* vonatkozó jelentés, az *absztrakt fogalmi* jelentés síkjait), megállapítva, hogy az igazán jó szimbólum ezen jelentéssíkok *mindegyikén* közöl valamit. (Amikor azt emelik ki, hogy a szimbólum többnyire egy meghatározható *csoport* összekötője, az adott csoport számára való szimbólum, akkor ezzel egy újabb jelentéssíkot, az adott csoportnak, az adott csoportról szóló jelentéssíkot társítanak a fentiekhez.<sup>140</sup>)

A jelentéssíkok között szerepelhet a *transzcendenciára* való vonatkozás is. A transzcendens (és mesés, misztikus, fantasztikus) elemek mindig gazdagítják a szimbolikát, és jelentős szerepük van abban, hogy azt az Egész megragadása, a holisztikus látásmód felé közelítsék. Minthogy az emberiség tudattörténetében, tudásfelhalmozásában a mitikus és a vallási gondolkodás jelentős szerepet játszott, a világ képének *egészéhez* ezek a viszonyulásmódok is hozzátartoznak, és a szimbolikának legalábbis kompatibilisnek kell lennie ezekkel is.

Már Lessing esztétikájában felmerül,<sup>141</sup> hogy az esztétikum *különböző területei*, a különböző művészeti ágak, műfajok eltérő módon alkalmazhatják a szimbolikus gondolkodás „technikáit”. A művészet akármely formájáról is van szó, mindegyik

<sup>140</sup> A szimbolizáció sajátosságai közé tartozik az is, hogy embercsoportok összekötője. Geertz értelmezésében a kultúra a „szimbólumokban megtestesülő jelentések történetileg közvetített mintáit jelöli, a szimbolikus formákban kifejezett örökölt koncepciók azon rendszerét, amelynek segítségével az emberek kommunikálnak egymással, állandósítják és fejlesztik az étellel kapcsolatos tudásukat és attitűdjeiket”. (Geertz, 1994, p. 65.) Buda Bélánál a szimbólum sajátos közösségi utalás; a jó szimbólum maximálisan konszenzuális; a dekódolás képessége a (közösségi) szocializáció folyamatában alakul ki; s másfelől minden közösségi változás szimbólumon keresztül történik. Abner Cohen azt emeli ki, hogy a szubjektív (is) a szimbólummá váláson keresztül lesz mások által is elfogadhatóvá. A szimbólum tehát kulcsszerepet játszik egyén és csoport, egyén és társadalom össze-űkapcsolásában, s ha az identitás – mint Pataki Ferenc írja (Pataki, 1982) – „a személyiségnek nevezett konstrukció és a társadalmi struktúra közé elhelyezhető közvetítő kategória, mely az egyén-társadalom viszonyt reflexív módon és szimbolikus formákban építi fel”, akkor a szimbólum az identitások szempontjából is olyan kulcskategória, amely alkalmas ezen identitások szerkezetének leképezésére.

<sup>141</sup> Lásd Lessing, 1982.

valamilyen „anyaggal” dolgozik, annak tulajdonságait felhasználva szimbolizál, sőt, magát ezt az anyagot és a szimbolizáció formáját is szimbólummá teszi.

A *nyelvi* művészetek (és egyáltalán, a nyelv szimbólumképző erői) felhasználják a nyelv minden szintjének asszociációkörét, a hangszimbolikától („mély” és „magas”, kerekítő és szétnyíló, zöngés és zöngétlen, kemény hangok, az ajakhangok, az ajak felpattintásával képzett, illetve a fogakba ütköző zárhangok, a száj belsejében képzett hangok, palatális vagyis tetőhangok, pörgetett hangok, a torokból felszakadó hangok stb.) a szövegegészek „világának” szimbolikájáig. A szimbolikus összekapcsolás a nyelv esetében (is) alapulhat hasonlóságon, mint egyes hangutánzó szavak esetében; egybecsendülésen, mint két, egymással rímelő vagy alliteráló szó esetében, véletlen vagy etimológiailag indokolható egybeesésen, mint a homonímiáknál, párhuzamon, ami azonos nyelvtani alakokat köt össze, s különbözőeket állít szembe egymással (mint például a nyelvtani nemek esetében), a különböző szó- és szövegtartalmak között közös vonást találó szubjektív képzettársításon, és így tovább. A szimbolikus kapcsolatok teremtése az alapja a fogalmi–logikai gondolkodásnak is, de a szimbolikus gondolkodás folyamatosan „küzd” a fogalmi–logikai szinten már kialakult nyelvvel, és a már kialakult, rögzült összefüggéseket is állandóan átértelmezi, átformálja.

„Ahhoz tehát, hogy egy költői ábrázolás szabad legyen, a költőnek »művészte nagysága révén meg kell haladnia a nyelvnek az általános felé irányuló tendenciáját, és az anyagot (a szavakat, valamint ragozásuk és összekapcsolásuk törvényeit) le kell győznie a forma (nevezetesen azok alkalmazása) által.«<sup>142</sup>”

„Annak a megfeszített küzdelemnek, amelyet a költő a nyelvvel vív, mindig a nyelv legyőzése a célja, ugyanis az esztétikai objektum a szavak szélső határain, a nyelvnek mint olyannak a mezsgyéin születik; de az anyag legyőzése teljesen immanensen megy végbe: a művész nem úgy szabadul meg a nyelv-

<sup>142</sup> Schiller 2005, p. 69. A művészet (és az alapjául szolgáló szimbolikus gondolkodás) a *formaképzés* folyamatában fellazítja a fogalmi–logikai gondolkodás egyértelműségét szolgáló szabályokat (és ezzel közelíti a szemléletet a világ holisztikus befogadásához). A formaképzés a dinamikus változás erejét felszabadítja, s egyszersmind megfékezi. Mint Schiller megfogalmazza: „A szépség az önmaga által megfékezett erő, erőből való korlátozás. [...] De hová lenne az egésznek a harmóniája, ha minden [rész]csak magával törődne? E harmónia éppen abból jön létre, hogy belső szabadságból minden egyes pontosan azt a korlátozást írja elő magának, amelyre a másoknak szüksége van ahhoz, hogy a *maga* szabadságát kinyilvánítsa.” (*Kallias, avagy a szépségről* in Schiller, 2005, p. 57. ). Az a formaképzés, ami a művészi alkotásban valóban így megy végbe, a „világszerű” szimbólum létrejöttében is jellemző.



szeti meghatározottságában vett nyelvtől, hogy azt tagadja, hanem úgy, hogy immanens úton tökéletesíti: a művész tehát *a nyelv saját fegyvereivel* gyűri maga alá a nyelvet, rákényszeríti, hogy nyelvészeti kvalitásainak tökéletessé finomítása révén túllendüljön önmagán.<sup>143</sup>

A nyelvi közegben a szimbolizáció folyamán minden egyes nyelvi elem így vagy úgy szembesül tőle különbözőekkel, viszonyba lép velük, hasonul és elkülönböződik, ütközik és egyesül.

„A tárgyat keresztül-kasul átjárják, átszövik a rá vonatkozó idegen gondolatok, nézőpontok, értékelések, hangsúlyok. A szó ezért, midőn tárgya felé tör, minden esetben a tőle idegen szavak, értékelések és hangsúlyok általa fölkapart üledékének sűrű, dialogikus közegébe hatol be, maga is belefonódik a bonyolult kölcsönkapcsolatok szövedékébe; lesznek, amelyekkel együtt fut tovább, lesznek, amelyeket elutasít, lesznek, amelyeknek keresztezi az útját, és mindez lényegesen alakíthatja a szót, nyomot hagyhat összes jelentésrétegén, árnyaltabbá teheti kifejezőerejét, befolyásolhatja egész stiláris arcukat.<sup>144</sup> S megint csak elmondhatjuk, hogy mindez részt vehet nemcsak a műalkotások, hanem bármely szimbólum „világának” kialakulásában is.

A nyelv alkalmas arra, hogy *képeket* jelenítsen meg, beszéljen el (képzeteket, kvázi képeket idézve fel szavak, mondatok segítségével). De szimbolizáció nem csak a szó szoros értelmében vett nyelvben hozható létre. Az emberiség kezdettől fogva dolgozik vizuális (állóképi és mozgóképi<sup>145</sup>) szimbolikával is.

Láttuk, hogy a képekben megragadás, a „láttatás” a nyelvi szimbolizációnak is alapvető feltétele: nélkülözhetetlen a „világszerűséghez”. A *közvetlenül* képi, a vizualitás „nyelvén” szóló szimbolizáció, mint erre már Lessing rámutatott, az *egyidejűséggel* kapcsolja össze a dolgokat. A vizuális kép eleve holisztikus, világszerű.

„A kép a lineáris végiggondolás helyett inkább bokorszerűen, az összes társult jelentéstartalommal együtt, a maga szövevényességében fejezi ki az adott gondolatot. [...] a képpel való leírás kvázi egyidejűleg, *a maguk komplexitásában*

<sup>143</sup> *A szó esztétikájához* (1924) in Bahtyin, 1976, p. 27.

<sup>144</sup> *A szó a költészetben és a prózában* (1934/35 – első megjelenés 1972) in Bahtyin, 1976, pp. 189–190.

<sup>145</sup> Amíg nem találta föl a filmet, addig a teste állt rendelkezésre a mozgóképi megjelenítéshez (mimika, pantomimika, tánc).

képes éreztetni, láttatni (a szó átvitt és konkrét értelmében egyaránt) még az olykor egészen bonyolult elmekonstrukciókat is.<sup>146</sup>

Épp ezért is:

„Egy képi leírás mindenkor többjelentésű, nem lehetséges egyértelmű értelmezése még akkor sem, ha van egy szándékolt, explicit jelentéstartalma.<sup>147</sup>”

„Míg a tudomány a közvetítések halmozásával keresi a valóságot, a művészet a régivel közvetíti az újat, a közvetlenebbel a közvetettet, a képpel a fogalmat, s az új kifejezés-tartalom rendszerek tartalmait a régi kifejezés-tartalom rendszerek kifejezéseivel közvetíti, a fogalmak jelentését képekkel bizonytalanítva és oldva fel, hogy így készítse a rest birtokosi értelmet dialektikus ésszé válni, azaz az állandó ön-újra-teremtés útjára vezetni.” „A képnelv tehát azért teszi bonyolultabbá a tárgyi viszonyt, hogy egyszerűsítse, tisztítsa. Valójában a kultúra által túlbonyolított, az élet, az együttélés, az átélés számára túl bonyolult tárgyi viszonyt azért bonyolítja tovább, hogy keresse a visszautat az elveszett naiv viszonyhoz.<sup>148</sup>”

A nyelvi és a képi ábrázolás kezdetben együtt hozta létre a (hieroglifa típusú) *írást*, amely mint sajátos közeg, maga is új összekapcsolások – és ezzel szimbólumképzések – forrásává válhatott.<sup>149</sup> A *zenében* – amely alapvetően nem képi,

<sup>146</sup> Farkas, 2003, p. 204.

<sup>147</sup> Farkas, 2003, p. 206.

<sup>148</sup> Király, 2010, I/2. p. 86.

<sup>149</sup> Egyiptomban „bizonyos jelek egyszerre lehetnek fonogramok is, és ideogramok is, vagy ideogramok és determinatívumok, de van olyan jel is, amely mindhárom funkciót ellátja. Ilyen például a pr jele, amely ideogramként házat jelent, s a rajz, az ikon maga is a lakóépület sematikus, leegyszerűsített képe. E jel használatos determinatívumként minden házzal, épülettel, sőt hellyel kapcsolatos szó értelmező jeleként. Emellett fonogramként használatos minden olyan szó leírásában, amelyben a „pr” biliterális hangzó szótagként szerepel. [...] Minden írásjel, legyen az bármelyik a háromféle közül, a jelzett hangalak, a hordozott jelentéstartalom vagy a hieroglif jel, automatikusan társul valamely más jelhez. Így egy ily módon leírt szó voltaképpen egy asszociatív komplexum.” (Farkas, 2003, p. 140.) Vagyis szimbolikus kapcsolat nemcsak hasonlóság révén jöhet létre, hanem pusztán a nyelvi jel elemei között is. „[B]izonyos hieroglifák nem a szemantikai, hanem a fonetikai hasonlóság alapján visznek át jelentést más jelekre. [...] a fonetikus metaforák voltaképpen egyfajta rébuszoknak, illetve rébuszokba burkolt korlátozott szójátékoknak is tekinthetők”. (Farkas, 2003, p. 215.) Itt leírja példaként, hogy a kacsa jele hogy ment át a fonetikailag azonos „fiú” szóra, lett annak jele, úgy, hogy az eredeti „kacsa” jelentés közben elhalványult. Hasonló jelentésátsugárzás figyelhető meg a kínai írásjelek többjelentésűsége esetében is.

hanem auditív (és kinetikus) hatásokra és testérzetekre épít – a hangok hossza, a tempó, a hangmagasság, az emelkedés-ereszkedés, a hangszín, az egyes hangszerek karaktere, a hangnem, a tonalitás, az összhangzat mind szerepet játszhat a zenei szimbolika alakulásában, a zene „világszerűségének” megteremtésében.<sup>150</sup>

A művészetek a szimbolizációt részben egyes elemeik szimbolikussá tételével, alapvetően azonban *kompozíciójuk egészével* szolgálják: egy-egy filmnek, zeneműnek, regénynek, festménynek, drámának vagy épületnek alapvetően az egésze lesz szimbolikussá, az alkotóelemek szimbolikája részt vesz az egész művilágszerűségének létrehozásában, a műegész szimbolikája összetettségének ki-munkálásában, az egész pedig visszahat a részekre, és önmaga rendszervoltának szimbolikájával értelmezi át, gazdagítja az egyes alkotóelemek szimbolikáját. A hétköznapi (nem művészi) szimbolizációnak ilyen műegész alkotására nincs módja, viszont annak alapesztusa, a *helyettesítő összekapcsolás* a legegyszerűbb szimbólumképzésben is megtörténik. A művészet bonyolult szimbolizmusát is ennek az alapesztusnak a (felsorolt) sajátosságaiból lehet levezetni. Azért illusztráltuk viszont e sajátosságokat nagy arányban művészi alkotásokból vett példák-kal, mert a szimbolizáció lehetőségeit a művészetek bontják ki leggazdagabban, és ezért általuk lehet megpillantani azokat a lehetőségeket, amelyek az egyszerű szimbolizációban potencialitásként vannak jelen. (Az elcsépelet metaforával: a „majom anatómiáját” az „ember anatómiájából” értelmezve.)

Hozzákapcsolva a pszichológiának a szimbolizációval kapcsolatos fentebb felsorolt főbb megállapításaihoz az esztétika felismeréseit, a szimbólumok létrehozását az alábbiakkal is jellemezhetjük:

- A szimbólum „világszerű”. Ennek egyik biztosítója, hogy „egynemű közeget” képez.
- Egy másik fontos feltétel, hogy benne *megőrződik a konkrét szubjektív élmény*.
- A szimbólumba sok tapasztalat sűrűsödik bele, ezek közös mozzanatát megszabadítva az esetlegességektől, *tipikust* kell formálni belőle, de úgy, hogy (az előző feltétellel összhangban) az eredményül kapott szimbólumban az egyedi nem az általánosból, a közösből, a tipikusból levezetve, annak konkretizálásaként jelenik meg, hanem fordítva, a *konkrétból, egyediből emelkedik ki az általános*.

<sup>150</sup> Lásd erről például Újfalussy (1962). Függetlenül attól, hogy a zenei szimbolika melyik síkjára összpontosítunk, és ennek megfelelően a zenét lelki folyamatok, testi érzéskomplexumok vagy társadalmi állapotok szimbolizálójának tekintjük elsősorban. (Lásd Schlegel–Schlegel, 1980; Nietzsche, 2013; Adorno, 1970 is.)

- A szimbólum „*időtlen*”; vagy (ha túlságosan kötődne valamely konkrét kor jelenéhez) a jelenre jellemző mozzanatokot ki kell egyensúlyozni a múlt (illetve a potenciális jövő) elemeivel.
- A szimbólum egyszerre *megjelenítő, reprezentáló és modelláló*.
- Lehetőleg *minél több jelentéssíkon* „értvényes”.
- A jelentéssíkok között lehetőleg jelen van *a transzcendencia (illetve a fantasztikum) síkja* is.
- A szimbolizáció szimbolizált és szimbolizáló között egyszerre teremt kapcsolatot a *metafora, a metonímia és a szinekdoché* eszközeivel.
- A szimbolizációnak nagyon lényeges összetevője az *az anyag*, amelyet a kommunikációban felhasznál. Mivel az anyag (bármely anyag) az objektív valósághoz tartozik, ezért benne olyan objektív törvények is hatnak, amelyeket az emberiség még nem ismert fel. Amikor azonban felhasználjuk az anyagot – például egy műalkotás világszerű „másvilágának” megteremtéséhez – az anyaggal, egy „egynemű közeg” anyagával való „játék” során *az anyag új s új összefüggéseket tárhat fel* a gondolkodás számára (ahogy két szó egybecsenéséből új értelem tárulhat elő, vagy ahogy Michelangelo vésője nyomán „kibomlik a kőből a benne rejlő alak”, az alakból pedig a benne rejlő érzelmek, az anyag törvényei és még ezek közös nevezője, összefüggése is).
- Akármilyen „anyag” jelrendszerén keresztül történik a kommunikáció, *külön szimbolikája van az adott anyag egyes elemi összetevőinek* (mint például a nyelv hangjai, a zenei hangok, a kép színei stb.) *és a nagyobb egységeknek*, fel egészen az „egész” szimbolikájáig.
- *Az egész szimbolikája meghatározóan visszahat a részekére*.
- A művészetek a szimbolizáció legkoncentráltabb formái, leggazdagabban bontják ki a szimbolizáció lehetőségeit.

Mint hogy a szimbolizáció az emberi lét minden elemét áthatja, az emberi világ működése elsősorban szimbolikus vonatkozások értelmezésével érthető meg. A fentiekben vázlatosan áttekintvén a szimbolizáció szociokulturális szerepét, az egyéni psziché szempontjából vett jelentőségét és létrehozásának egyes (az esztétikum létrehozási gyakorlatban kialakult) „technikai” sajátosságait, a következő részekben ezért azokat az eredményeket szeretnénk bemutatni, amelyek életpályánk során a szimbólumelemzés különböző területein és különböző technikáival végzett vizsgálataink keretében születtek.

\*

Szimbólumelemzéseink során többféle módon közelítettünk a szimbólumokhoz; hol a bennük megragadható *társadalomtüköröző*, reflektáló természetre, hol *társadalmi folyamatokat konstituáló* szerepükre, hol a *különböző olvasatok* elkülönítésére, hol a *szimbolikus jelek strukturális rendszerére* koncentrálva, de többnyire arra törekedvén, hogy minél többet használjunk a lehetséges megközelítésmódok közül.

Az kezdettől világos volt számunkra, hogy ha maga a szimbolizációs folyamat foglalkoztat bennünket, akkor semmiképpen sem tekinthetjük kiindulópontnak a szimbólumok kötött, kialakult jelentését (amilyeneket például a szimbólumszótárak tartalmaznak), hanem a szimbólumokat *létrejövésükben*, az adott pillanatban az adott kultúra minden tagja által másként gyakorolt használatukban kell megfigyelnünk, s a kialakult, relatíve rögzült jelentésekre is úgy kell tekintenünk, mint ennek az állandó szimbolizációs, kultúraalkotó *folyamatnak* a termékeire.

Érdeemes elemezni, hogy a két (vagy több) dolgot (jelenséget, fogalmat) összekötő egyszerű, asszociatív kapcsolat hogyan gazdagul szimbólummá. Miként veszi fel magába a szimbólum eddig összegyűjtött tulajdonságait? Erre a „mikéntre” a különböző szimbolikus területek konkrét elemzésével (a különböző területek elemzéséhez kialakított különböző elemzési módszerek alkalmazásával) lehet válaszolni.



## A SZIMBÓLUMELEMZÉS NÉHÁNY TERÜLETE

A szimbólumelemzés mindig többlépcsős folyamat. Az első lépés a szimbólum regisztrálása; ez feltételezi azt a felismerést, hogy a világnak szinte bármely jelenségét *szimbolikusan (is) lehet értelmezni*. Ennek vagy annak a háznak kerítése van: ez nem szimbólum, ez egy tény. Észlelni lehet azonban, hogy ebben benne van a szimbolikus értelmezés lehetősége. A térjellemzők (lent-fent, kívül-belül, nyitott-zárt stb.) *viszony*jellegük folytán eleve emberi-társadalmi viszonylatok szimbolizálásának lehetőségét is magukban hordják, s a kerítés jelenség egyik észlelhető, konkrét eleme (az általa körülzárt térség – udvar, kert, park stb. – elkerítése, védelme) így módon szimbolikus olvasatok kiindulópontjává válhat. A szimbolikus jelleg észlelésével megindul a szimbólum értelmezése, amelynek azonban, mint az imént utaltunk rá, tovább is kell lépnie – a szimbólumban rejlő *többi* elem felé. A szimbólum világszerűsége által e példa esetében is sor kerülhet a mögötte álló társadalom, a mögötte álló lét viszonyainak feltárulására. A kerítés szimbólumban kifejezést nyer a privát és nyilvános közötti határképzés, a tulajdon, a biztonság értéke az adott társadalomban, az adott társadalmi csoportban vagy az adott egyén kultúrájában; kifejezést nyer a szabadság és a szabadság korlátozottsága, a külvilággal való kommunikáció vagy éppen az agresszió igénye, illetve ennek hiánya, a státusz (a kerítés formájában, stílusában), az ízlés, az életérzés, a kulturális identitás típusa, és gyakran számos egyéni vonás is, egészen az olyan, az adott kultúrában eleven közös (olykor archetipikus) asszociációkig, mint mondjuk (a kerítés védte kert esetében) az exkluzív édenkert szimbolikája. A szimbólumelemző mindezeket a képzeteket észelve a kerítés (szimbolikája) mögött, az értelmezési fázisban úgy veszi sorra a kerítés szimbolika ezen mozzanatait (melyek sora persze még tovább is folytatható), hogy azokat közben annak tekinti, amik: az adott társadalom, az adott kultúra fontos alkotórészeinek; a konkrét szimbólum ezáltal és így módon a társadalomegész fontos viszonyainak megjelenítőjeként, értelmezési kulcsaként lesz a világ megismerésének eszközévé.

## KUTATÁSI TERÜLETEINK

Több évtizedes kutatómunkánk során az alábbi főbb területeken elemeztük a szimbolizációs folyamat megnyilvánulásait:

1. Tárgy-, és térszimbolika
2. Értékrendszerek
3. Hatalmi-, presztízs-, státuszsimbolika
4. A modernizáció, az urbanizáció és a ruralizáció szimbolikája
5. Nemzeti és egyéb identitás-szimbólumok
6. Korszakok szimbolikája (világképek, fogalmak szimbolikája)
7. Motivációk szimbolikája, szimbolizálódása

Ha a *tárgy- és térszimbolikát*, illetve a *fogalmak* szimbolikáját kiegészítjük az *élőlények*, az *intézmények* és az *emberi cselekvések* szimbolikájával, ez körülbelül lefedi azt a kört, hogy *mivel* szimbolizálunk (ezek tehát a „szimbolizáló” szempontjából végzett elemzések),<sup>151</sup> a többi pedig a „*mit* szimbolizálunk” kérdésre válaszol (tehát a szimbolizáltak, a szimbólumokban megjelenő „mögöttes”, helyettesített tartalmak főbb területeire vonatkozik).

Jelen monográfiánknak fő célja a szimbolizáció mibenlétének körüljárása, s ennek megfelelően csupán nagy vonalakban igyekszünk áttekinteni a szimbolizáció kutatásaink során érintett témákat, az érdeklődő olvasó az egyes témák részletesebb kifejtését megtalálja hivatkozott írásainkban.

<sup>151</sup> Hozzátevé, hogy természetesen mindezek: a tárgyak, az élőlények és cselekvéseik, az intézmények és fogalmak bármelyike megjelenhet nemcsak a szimbolizáló, hanem a szimbolizált szerepében is. Itt jegyeznénk meg, hogy az utóbbi évtizedekben rengeteg szimbólumszótár, -enciklopédia, -gyűjtemény keletkezett. Lásd például Hoppál–Jankovics–Nagy–Szemadám (1990), Pál-Újvári (1997), Cirlot (1958), Chevalier-Gheerbrant (1973/74), Liungman (1991), Tresidder (1997), de Vries (2004) stb. Ezek többnyire az egyes szimbólumok kanonizált jelentéseit emelik ki a szimbólumtörténetből. Mi figyelembe véve a kanonizált jelentéseket is, e könyvünkben (ahogy a korábbiakban is) elsősorban létrejöttüket, *a szimbólumok létrejöttében szerepet játszó összefüggéseket* próbáljuk megragadni.



# I. TÁRGYAK ÉS TEREK SZIMBOLIKÁJA

Kezdjük a tárgyak és terek szimbolikájával.

A tárgyak szimbolikája – különösen azóta, hogy az ipari társadalmak tárgyak özönével árasztják el az emberi világot, s a „fogyasztói társadalom” létrejöttével e tárgyi környezetet az „objektív valóságnak” szinte az emberen is uralkodó szférájává tették – a szimbólumalkotás, -használat és -értelmezés egyik legelevenebb területe; a *társadalom* elemzésének is egyik legkedveltebb formájává vált (gondoljunk például a francia iskola – Roland Barthes, Abraham Moles, Jean Baudrillard –, aztán Csíkszentmihályi Mihály vagy nálunk Hankiss Elemér, korábban Losonczi Ágnes, Hernádi Miklós ilyen jellegű elemzéseire). A tárgyak (*objects*) szimbolikája és az e szimbolika értelmezésére kifejlesztett módszerek a modern tárgyhasználó ember számára az egész objektív valóság kezelésére alkalmasnak tűnnek; az ember hajlamos a világ valamennyi jelenségét kvázi tárgyként kezelni (ezért is jelentett szemléleti nehézségeket a huszadik században olyan fizikai jelenségek felfedezése, mint a kvantummechanika, amelyeket már nem lehetett a *tárgyak* kezelésében megszokott szemlélettel értelmezni), s ha az alábbiakban „a tárgyak szimbolikájáról” beszélünk, ezt kiterjeszthetjük azokra a szimbólumhasználatokra is, amikor a világ bármely jelenségét úgy tekintjük szimbólumoknak, mintha azok (az ember által használt vagy használható) tárgyak lennének. A tárgyszimbolikát érintő szakirodalomban visszatérő téma például az *emberi test* eltárgyasítása, tárgyként való felfogása (például az érzelmektől megfosztott szexualitásban vagy a testdíszítésben), mások (például Baudrillard) arra hívják fel a figyelmet, hogy miként válik például a háziállat is kvázi tárggyá a modern lakáshasználatban.

## 1. Tárgy- és térszimbolika

A tárgyak társadalmi funkciója állandóan változó, összetett és differenciált.<sup>152</sup> De a legösszetettebb módon használt tárgy szimbolikája is végső soron azokból az első mozdulatokból vezethető le, amelyekkel az ősi ember – illetve főemlős elődje – a természet egyes elemeit (köveket, fákat, csontokat, más élőlények karmait, fogait stb.) teste kiegészítésévé (és lelke-akarata eszközévé) változtatta, s ennek előfeltételeként valóban *elemnek*, a környezetből kiszakítható s más összefüggésekbe helyezhető, különálló, különválasztható létezőnek kezdte tekinteni. A tárgyasítás ezen első aktusai a tárgyként használt elemeket azonnal a szimbólumok sajátosságaival is felruhazzák. A tárgyasítás ugyanis rögtön az

<sup>152</sup> Bár a mindennapi szóhasználatban megkülönböztetünk használati és (ebből következően) nem használati tárgyakat, ez voltaképpen tautológia: tárgynak eleve az anyagi világ *ember által valamire használt* elemeit nevezzük (s ha az objektív valóság nem ember alkotta elemeit is tárgyként kezeljük, ebben is éppen az fejeződik ki, hogy az ember az egész világot, annak minden elemét potenciális tárgyának, vagyis használatába vehetőnek tekinti).

önmagával való egyidejű azonosság és nem azonosság helyzetébe hozza a tárgyat: valami, ami az ember számára előbb egy természeti működést jelentett (ellenséges állat veszélyes testrészét, a lány testet felsértő követ, az állat – viselőjét a hideg ellen védő – bőrét stb.), továbbra is megőrzi eredeti tulajdonságait és ezekhez kapcsolódó jelentését, de ugyanakkor el is szakad eredeti önmagától, és *az ember eszközévé* válván, jelentésébe integrálja az emberi célt is, és ezzel az eredeti önmagával való nem azonosság mozzanatát is. *Ez az A = A és A nem = A* ráadásul ily módon azonnal a szimbólumok másik alapsajátosságát, a külső-objektív (= valami tőlem függetlenül létező) és a belső-szubjektív (= valami számomra való, az én céljaimhoz, törekvéseimhez kapcsolódó) aspektus egyszerre jelenlétét is megvalósítja. A tárgy első lépésként annak a tulajdonságnak a szimbólumává válik, amelyet a használat *funkcióként* realizál: a marokba fogott lecsapó tigrisfog ettől fogva (és igazából csak ettől fogva) alkalmas arra, hogy a tigrisnek és erejének (ne csak része, de) *szimbóluma* is legyen, s szimbóluma ugyanakkor annak az *emberi* cselekvésnek is, amely a maga céljára használja.

Az első funkciók így az egyes tárgyak szimbolikájának megalapozói, s azután, ahogy egyre több mindenre használják ezeket a tárgyi létezőket, szimbolikájuk is újabb és újabb összetevőkkel bővül, az első jelentésekre ráépülnek a később felfedezett funkciókból adódó jelentések. Mivel az ősi embert, mai szemmel nézve, igen kevés tárgy vette körül, ezek a tárgyak hamar polifunkcionálisak lettek, s ebből fakadóan szimbolikájuk is általában igen összetett. Másfelől a többfunkciójú tárgyak több funkciója (és a hozzájuk kapcsolódó több jelentés) nyomban magában hordta a diszjunkció lehetőségét is: egyrészt a különböző funkciók tudatában az ember arra is elkezd törekedni, hogy az *egyes funkciókhoz specializált tárgyakat* hozzon létre (amelyek azután szimbolikájukban is külön-külön kapcsolódnak egy-egy funkcióhoz: így válik le az éles kő, a sokat emlegetett ősi szakóca szimbolikájából – az egyes tárgyak formai széthasonulásával együtt – a kés, a kalapács, az ék stb. szimbolikája); másrészt a használat specifikálódásával a szimbólumok a *használók csoportjai* szerint is differenciálódnak: ugyanaz a tárgy is egészen más jelentéssel ruházódik fel, ha férfi vagy nő, gyerek vagy öreg, földműves vagy vadász használja; az embercsoport különböző alcsoportokra bomlásával a szimbólumok *csoportszimbólumokká* is válnak.<sup>153</sup> Azáltal pedig, hogy a társadalomban hierarchiakülönbségek jön-

<sup>153</sup> Ebben az értelemben tehát a tárgyak azáltal válnak csoportszimbólumokká, hogy a csoportok *funkcionális* különbségeit rögzítik, azokat a sajátosságokat (például a tárgyban is megjelenő sajátos célokat), amelyekkel a munkamegosztás vagy a csoport újratermelésének egyéb teendői ruháznak fel egy-egy csoportot (így lesznek egyes tárgyak vadász-, pásztor-, férfi- vagy éppen anyaszimbólumok).

nek létre az egyes egyének és csoportok között, az egyes személyekhez vagy csoportokhoz kapcsolható tárgyak egyúttal egy-egy *hierarchiafok*, *a presztízs*, *a státusz* szimbólumaivá is lehetnek. Ez utóbbi szerep betöltésére különösen alkalmasak először is az olyan tárgyak, amelyek *monopolizálhatók*, egy-egy tárgy kizárólagos birtoklása maga is alkalmas arra, hogy a hierarchiában magasabb helyet biztosítson; az olyan tárgyak, mint a kard vagy az őrlőkő, funkciójukban és funkcionálásukban hordják birtokosaik előnyeit azokkal szemben, akik nem rendelkeznek e tárgyakkal; a tárgyak hatalmának e felismerése következtében a történelem során mind több olyan tárgy jelenik meg, amely már elsődlegesen éppen a hatalmi különbség biztosítására és kifejezésére szolgál.<sup>154</sup>

De nem csak a valóságos és vélt hasznosság tehet hatalmi szimbólummá egy tárgyat. Mihelyt a munkavégzés alávetett tevékenységgé lesz, azonnal megkülönböztetik a munka tárgyaitól azokat a tárgyakat, amelyek hangsúlyozottan nem a munkavégzéshez kapcsolódnak, s ez utóbbiakat éppen e tulajdonságuk teszi presztízstárggyá. A „hasznos”-tól elválik az „érdek nélkül tetsző”, s a *díszítő*, a nem közvetlenül hasznot hajtó önmagában vett értéké válik. Így kialakul a tárgyaknak és formáknak egy olyan köre, amelyeknek éppen az a (szimbolikus) funkciójuk, hogy a hétköznapi értelemben nem funkcionálisak.<sup>155</sup>

<sup>154</sup> Vannak tárgyak, amelyek azért lesznek ilyenek, mert a használt-hasznos tárgyak analógiájára erő *tulajdonítanak* nekik: az ilyen (például a varázserejűnek tekintett tárgyakhoz társuló) tulajdonított erő semmiben sem különbözik bármely egyéb használati tárgy hasznosságától, hiszen használatához ugyanúgy valamilyen sikeres eredmény kapcsolódik. A kovács szerszáma, a harcos fegyvere és a sámán varázsszere egyaránt azért lehetnek egyúttal hatalmi jelképek is, mert használatuk során eredményeseknek, tehát *hatalmasoknak* bizonyulnak, ugyanakkor az, hogy csupán egyes emberek birtokában vannak, privilégiummá avatja őket, és a többiek, a nem használók számára a titokzatosság léggörét társítja hozzájuk, ez pedig a használatukat át nem látók szemében tovább növeli erejük képzetét. Természetes, hogy a ritka tárgyak birtokosai a történelem során rendre hatalmi jelképpé igyekeztek változtatni monopolizált tárgyaikat (ha e tárgyaknak a közösségre gyakorolt áldásos hatása nem volt magától értetődő, legalább tulajdonított erővel ruházva fel őket), és fordítva: monopolizálni törekedtek azokat a tárgyakat, amelyek hatalmi jelképek lehettek. Ez a mai napig így működik; az persze állandóan változik, hogy mi jelent hatalmi szimbólumot, és az is, hogy melyik csoportnak sikerül elismertetnie a maga szimbolikus tárgyait hatalmi szimbólumként: ha nem sikerül, ez egyúttal a csoport hatalmi helyzetének csökkenését is jelenti.

<sup>155</sup> Persze eredetileg minden díszítésnek van valamilyen funkcionális jelentése, s ahhoz, hogy maga a díszítő funkció megjelenjen, szükség van a szakrális és a profán elválására is, arra, hogy egyes tárgyakat vagy tárgyi formákat valamilyen funkcionális okból megkülönböztetőnek, presztízshordozónak kezdjenek tekinteni; s hogy az ilyen tárgyak és formák összekapcsolódjanak a szintén a profán mindennapi valóság fölé helyezett szakrális szférával (amelynek másik sajátossága, hogy – az ember szellemi működésének, szellemi erejének absztrahálásából következően – egy második, spirituális, nem a mindennapi hasznosság törvényei szerint működő világot alkot, amelynek tehát olyan tárgyi szimbolika felel meg, amely *szembelilyezhető* a mindennapi tárgyhasználat világával).

Az emberiség történetében kultúrák, etnikumok, népek sokasága különül el és olvad össze, *vallások, ideológiák, értékrendek és ízlések* hoznak létre különböző identitáscsoportokat, s mindahhoz, ami az emberek egyes ilyen csoportjait megkülönbözteti egymástól, tárgyak is kötődnek, s ennél fogva e tárgyak magukba szívnek vallási, ideológiai, nemzeti stb. szimbolikát is.

A tárgyak szimbolikájában a történetiség többféle elmozdulást is okoz: a különböző jelentéseket hordozó tárgyak szaporodását, a jelentések egymásra épülését, a jelentések visszahatását a tárgyak szaporodására és az eredeti jelentések módosulását is, amikor az új használatok és az ebből fakadó szimbolikus tartalmak elhalványítják, kiszorítják, legalábbis átalakítják a korábbi jelentéseket. Ebből viszont az is következik, hogy *maga a történet* is részévé válik a tárgyak szimbolikájának; *a funkció* mellett talán éppen a történet a másik legmeghatározóbb e szimbolika alakulásában. Az egyes tárgyakhoz *egy adott időben kötődő* (használatmód és) jelentés s különösen az adott tárgyak keletkezésének, megjelenésének korszaka is hozzákapcsolódik a tárgyhoz; a tárgyak *korszakszimbólumok* szerepét is betölthetik.<sup>156</sup>

Vannak azután olyan tárgyak, amelyeket már eleve azzal a céllal hoznak létre, hogy utaljanak valamire, mint a *jelzőtárgyak*; hogy modelláljanak valamit, mint a *játéktárgyak*; illetve hogy érzelmeket váltsanak ki, mint az *emléktárgyak*, a *vágytárgyak*, és akkor a *képzelt* tárgyról még nem is beszéltünk. (Itt most csak – a teljesség igénye nélkül – jelezni próbáljuk a tárgyak szimbolikájának sokféleségét, e tárgykör némileg részletesebb kifejtését *Tárgyak szimbolikája*<sup>157</sup> című könyvünkben találhatja meg az olvasó).

A tárgyak, a tárgyi létezők *a térben* helyezkednek el, s kiterjedésük révén maguk is tér jellegűek. A tárgyszimbolikától elválaszthatatlan a tér szimbolikája. A tárgyakra, tárgyként látott dolgokra *kívülről* (a tárgy világán kívül lévő demiurgoszként) hat az ember (ez az egyik alapja a világ *felett* létező

<sup>156</sup> Azt nemigen lehet megjósolni, hogy egy kor jellegzetes tárgyai közül melyek lesznek leginkább *korszimbólumok*, de amelyek azok lesznek, azok azután jelentős szerepet játszanak abban, hogy az utókor szemléletében mik minősülnek az adott kor fő jellemzőinek. (Nyilván a legfelső társadalmi kasztnak a társadalom többi részétől való elszakadása és az ezzel szemben a felvilágosodás idején vezéreszmévé vált természeteszmény segített például abban, hogy a későbarokk-rokokó kor szimbólumaivá a viselet olyan *hangsúlyozottan meszterkelt* darabjai váltak, mint az abroncsszoknya vagy a tornyos paróka, de az, hogy éppen ezeket tekintjük a kor szimbólumainak, erősen visszahat a korszakról alkotott képünkre is, arra, hogy milyennek látjuk a tizenharmadik századot, sajátosságai közül melyeket emeljük ki (homályban hagyva mindazt, ami nem *ezt* a szimbolikát erősíti).

<sup>157</sup> Kapitány–Kapitány, 2005. Lásd továbbá Kapitány–Kapitány, 2000; Kapitány–Kapitány, 2013/1; és Kapitány–Kapitány, 2014 is. (Utóbbiban a „Tárgyak szimbolikája” és „A tárgyformálás, mint kommunikáció” című fejezetek.)

Teremtő képzetének), a világtérben azonban e téren *belül* helyezkedünk el. A tér szimbolikája ezért mindig a „tartalmazó” szimbolikája (amikor belső tereinkről beszélünk, azokat is mindig a bennük lévő, általuk tartalmazott elemek viszonylatában tekintjük térnek). Ha a tárgy egyrészt azáltal lesz szimbolikus, azáltal tesz szert az  $A = A$  és  $A \neq A$  kettősségére, hogy hasonlítjuk valamihez, amivel így azonos és nem azonos vonásai is lesznek, másrészt azáltal, hogy egy objektív létezőhöz hozzárendeljük saját szubjektív viszonyulásunkat is, ugyanez történik a terek szimbolizációjában is. Itt is hasonlítunk egy teret valami más, térként felfogott létformához (például egy völgy terét egy medencéhez vagy egy tálhoz, és nyitottságát vagy zártságát, körszerűségét vagy hosszúságát hangsúlyozzuk), és itt is belevisszük a szubjektív elemét (magunkhoz viszonyítjuk, a saját szubjektív térélményünket vetítjük rá; hiszen az adott térség csak a mi szempontunkból, illetve csak a benne lévő létformák nézőpontjából lehet nyitott vagy zárt, barátságos vagy ellenséges stb.). A művészettörténészek régóta tudatosították a térszemlélet nézőpontfüggőségét (például a térbeli dolgok ábrázolásának különböző – keleti-archaikus, reneszánsz, barokk, kubista stb. – perspektívakanonjait). Mivel a társadalmak diverzifikálódása e tekintetben is érvényes, a szimbolikát itt is meghatározzák *kulturális sajátosságok* (a különböző kultúrák, népek térszemléletében kimutatható eltérések). S mivel a térhez való viszony korszakról korszakra is változhat, egy-egy térfelfogás is szimbólumává válhat az adott *korszaknak* is. (Éppen ezért beszélhetünk „reneszánsz” vagy „barokk” térlátásról.) Mivel a tér tartalmazza az embert, a terek különösen olyan entitások szimbólumaivá válnak, amelyek szintén tartalmazzák az embert. (Mint maga a társadalom. A térbeli „fentnek” és „lentnek” a társadalmi hierarchiák leképezésére alkalmas voltáról a tárgyak kapcsán már említést tettünk, de ugyanígy válik a társadalmi idő, az *időbeli* történeti előrehaladás szimbólumává is a *térbeli* „elő” és „hátsó”, s vetülnek a térre olyan társadalmi tapasztalatok, mint a szabadság és rabság, amelynek ember által létrehozott térformáit – a börtönök vagy a hangsúlyozottan kinyíló terek – szintén a természeti tér zártságának/nyíltságának tapasztalatai alapján alakította az ember. A természeti tér és a társadalom szimbolikus összekötése is tehát mindkét irányból működik.) A terek vonatkozásában is érvényes az, hogy az ember mind többféle funkcióval ruházza fel őket, s ha a tárgyak szimbolikájában elkülönбöződnek egymástól például a munka-, reprezentatív, jelző-, játék-, érzelemkiváltó, csoportidentitást kifejező funkciójú (illetve fiktív) tárgyak, hasonló differenciálódás végbemegy a terek szimbolikájában is.

## 2. A lakások/házak szimbolikájáról

Az egyik olyan közeg, amelyben tárgyainkat felhalmozzuk, és amelyet a térből kiszakítva saját terünké változtatunk: a *lakás*, a *lakóház*. Az ember lakóhelye a térből kimetszett térdarab, maga is tárgyi (építőanyagokból összeállított) létező, amelynek belső terei is vannak, s mindezekből: környezetéből, a belső terekből, önmaga tárgyi-anyagi burkából és a benne tartalmazott tárgyaktól újabb szimbolikus jelentések születnek; a lakás tárgyai és terei külön-külön is rendelkeznek szimbolikus jelentésekkel, de együttesükben ezekhez további, a *ház*, a *lakás egésze* által hordozott szimbolika társul.

A letelepedéssel, sőt már az ideiglenes hajlék, szálláshely kialakításával is az ember saját, magához rendelt világot hoz létre, és ezzel azonnal létrehozza a belső és külső (az „otthon” és a „külvilág”) közötti szimbolikus viszonyt is.<sup>158</sup> Külső és belső kettősségéből következik, hogy a ház kezdetől fogva egyrészt *világszimbólumként* is működik (leképezve azt, ahogy az emberek képzeletében a bennünket tartalmazó „világ” egésze megjelenik: az égtájak, a fent és lent, a kint és bent, az elöl és hátul jelentőségével), másrészt – mintegy az ember külső burkaként – *emberszimbólum* is (megvan a „feje”, „láb[azat]a”, „homlok[zat]a”, „háta”, „szemei” stb.).<sup>159</sup>

A történelem folyamán ez a világnép-leképező szimbolika a világnép egyre apróbb részleteinek szimbolizálására is alkalmassá válik, természetesen ezen belül a társadalomról alkotott világnép módosulásait is megjelenítve. Magától értetődően jelennek meg a házak-lakások szimbolikájában is a *hierarchia-viszonyok*: Egyrészt az egyes házak-lakások viszonyában (minél kidolgozottabb egy társadalom hierarchizálódása, annál finomabb jelzésekkel: a szélsőségesen rétegzett társadalmakban igen nagy az eltérés a különböző társadalmi rétegek, kasztok házaiban, lakásmódjában is, a demokráciák pedig a házméretek kiegyenlítésére törekszenek; de például Anglia viszonylag demokratikusnak tartott társadalmában is „leolvasható” egy-egy lakóhárról, hogy lakói nagy

<sup>158</sup> Ezt a lépést alaposan elemzi Hankiss Elemér (Hankiss, 2006). Itt csak azt emelnék ki, hogy a külső és belső tér elkülönítése meghatározza a lakásba bevezető kapuk/ajtók szimbolikáját is, amelybe belép a védett, saját világ és az idegen világ érintkezésének, a „*másik világba*” (s ezáltal a transzcendens világba) való *átjutásnak* a képzetköre is. A nyílásokhoz-nyílászárókhoz kapcsolódik a nap, a fény hatalmának behatolása a lakótérbe, de másfelől az is az ajtók-ablakok kiemelt jelentőségét jelzi, hogy az ősi hiedelmekben a házba való behatolásnak ezeket a határpontjait mágikus erők, szellemek ereje védi (például a küszöb alatt lakó őrszellemek, házikígyók, házimanók formájában – ezért, a védelmező erők megsértésének elkerülése érdekében kell hagyományosan a küszöbön átemelni a házba hozott új asszonyt is).

<sup>159</sup> Lásd Jankovics is (in Hoppál–Jankovics–Nagy–Szemadám, 1990, p. 92.)

valószínűséggel melyik „kasztba” tartoznak). Másrészt az egyes házakon belül is kimutathatók hierarchiák: földszint és emelet, szuterén és padlástér; illetve első front és hátsó front státuszkülönbségében, s különböző státuszúak a lakás egyes (különböző funkciójú) helyiségei is.<sup>160</sup> (S természetesen az egyes tárgyak is részt vesznek – anyagkülönbségeik, megmunkáltságuk, elhelyezésük, használatmódjuk stb. révén – a hierarchiák leképezésében). Az építészeti megoldások és a berendezések szimbolikájának – mint említettük – jelentős szerepe a *változások* tükrözésében és kiváltásában is: például az *urbanizáció* egyik kifejezője a földszintességgel szemben tért hódító emeletes építkezés; az *individualizáció*é olyan helyiségek és berendezések megjelenése a lakásokban, amelyek deklaráltan az individuális elkülönülést, a „*privacy*”-t szolgálják, illetve az individuumok személyes igényeihez igazodnak, azokat hangsúlyozzák<sup>161</sup> (az államszocializmusban pedig, mint ezt már sokan megírták, a lakások egyenmérete, a konyhák méretének minimalizálása szolgálta az egalitáriánus ideológiát, illetve a magánszféra helyett a közszolgáltatások s ezzel az *államiság* preferenciáját). Amikor a világképben elkezdi előtérbe kerülni a „*zöld*” alternatíva, a ház is gyakran alternatív életstratégiák hordozójaként mutatkozik be (önfenntartó házak, modern vályog- és szalmabála házak, mobil otthonok stb.). De a lakás világképtükröző szerepe fejeződik ki abban is, ahogy a világtársadalomban fókuszba kerülő egyes *kultúrák* szimbolikus jelei megjelennek más kultúrák lakásaiban (ahogy például Magyarországon is megjelentek az észak-amerikai, a kelet-ázsiai, az alpesi, a mediterrán, a skandináv stb. – a tőlük átvett elemekkel ezeket a kultúrákat is szimbolizáló – lakberendezési elemek és szokások; erre később még visszatérünk). Hasonló a *történelmi* mintakövetés is: egy-egy történelmi stíluskorszak elemeinek feltámadása, tárgyainak (vagy az azokra utaló, hasonló új tárgyainak) divatja olyan korokban, amelyek valamilyen szempontból rokonságot éreznek az ily módon „feltámasztott” korábbi korszakkal. Vagy amikor egy-egy társadalmi osztály, csoport lesz hasonlóképpen követett mintává más társadalmi csoportok számára, átvéve az utánzott csoport „nemesi”, „polgári”, „értelmiségi” vagy éppen „paraszti” (jelentős részben szintén jellegzetes tárgyakkal megtestesített) modelljét.

<sup>160</sup> A klasszikus polgári lakásban például az udvari front (és az általában ott található konyha, kamra, cselédszoba és az egyéb mellékhelyiségek köre) alacsonyabb státuszú; de már maga a „*mellékhelyiség*” kifejezés is jelzi a helyiségek közti hierarchiakülönbség tényét. (Az más kérdés, hogy az egyes helyiségek státusza is változhat, és például az eredetileg a mellékhelyiségek közé tartozó fürdőszoba is alakulhat pazar luxustérséggé).

<sup>161</sup> Nemcsak tükrözve, hanem az emberekben erősítve is az individualisztikus vagy az urbánus szemléletet...

Amikor a társadalmi csoportok tárgykultúrájának sajátosságait említjük, ez nemcsak a már említett kaszthierarchia-különbségeket jelenti: az egyes csoportok sajátos életformájának megannyi jele „kiolvasható” a lakás tárgyaiból, azok használatmódjából. (A *nemesi* jellegű lakásokban a családfák, az ősök portréi, a fegyverek, a vadászatra utaló tárgyak, a hajdani hadizsákmányokat idéző keleti szőnyegek, az almáriumok-tálalószekrények, a pipatóriumok, a középkor vagy legalábbis a barokk kor atmoszféráját „lehelő” tárgyak. A *polgári* lakásokban a meghitt családi megállapodottságot és jólétet sugárzó biedermeier vagy koloniál enteriőrök, vitrinek, a zongorák, a falí- vagy állóórák, a szőnyegek, a hangulatvilágítások. Hasonlóképp lehetnek az egész életforma szimbólumai a *paraszi* lakások családi ágyai, felhalmozott ke-lengyéi, tisztaszobái, gondolkodószékei, konyhaeszközei és mezőgazdasági szerszámai; az *értelmiségi* lakások könyvsorai, képzőművészeti alkotásai és ideologikus tárgyai... Mivel azonban a társadalmi hierarchiában a feljebb lévő csoportok utánzott mintát is jelentenek, egyrészt: számos tárgyi sajátosság közösen jellemez két vagy több csoportot [a polgári gyűj-temények főúri gyűjteményeket, a polgári portrék nemesi arcképcsarnokokat utánóznak, a kártyaasztalok is megvannak mindkét csoportnál, s csak a további finomelemzés tudja megállapítani az azonosnak tűnő tárgyakban, tárgyhasználatokban mégiscsak kimutatható szimbolikus különbségeket]; másrészt: a „fentebbi” szintek utánzása az is, amikor szerényebb megvalósításban vesznek át mintákat, ilyenkor az anyagok, a kivitelezés szintje stb. már eleve utalnak utánzott és utánzó különbségére. De az említett gondolkodószék: paraszi „trónus”, a népművészet mintái is sok esetben például a reneszánsz kor nemesi tárgyairól „sugároztak szét”, jelentek meg „hétköznapiabb” anyagú tárgyakon, és szimbolikus funkciójuk sok esetben éppen az, hogy a „fenti” reprezentativitását képviseljék a „lentebbi” környezetben. Az „urakra” utaló tárgyak alkalmazása egyrészt az azok világával való érintkezést, azok értékeinek közvetítését is jelentheti, másrészt e tárgyakon keresztül juttathatja kifejezésre a családfő azt, hogy ő a család „királya”, a legtekintélyesebb gazdák, hogy a falu parasztságán belül ők a „nemesség”.)

Említettük az urbanizációt: a *városiasság-falusiasság* értéke is változik a világ-képben; vannak korszakok, amikor az urbanizáció, máskor a városokból való „kirajzás” fokozódik. Mindkét esetben leírhatók azok a szimbolikus változások, szimbolikus tárgyak és terek, tárgy- és térhasználatok, amelyek az adott társadalmi csoportok számára az urbanizációt vagy éppen a ruralitást jelképezik.<sup>162</sup> (Ezekre egy későbbi alfejezetben még majd külön is kitérünk).

A ház, a lakás *értékek és értékrendszerek* kifejezője is. Számos jel utalhat arra, hogy mekkora értékkel bír egy-egy ház, lakás lakói számára a természet, a hagyomány, a technika, a műveltség, a kényelem, a higiéné... vagy bármi, ami az embernek fontos lehet. Azok az átfogó értékrendszerek pedig, amelyek egy-egy nagyobb történelmi korszak – egy-egy olyan társadalmi

<sup>162</sup> Lásd minderről (a világekép kifejeződéséről a lakásmódban) részletesen: Kapitány–Kapitány, 2000; Kapitány–Kapitány, 2005; Kapitány–Kapitány, 2013/1.



formáció, mint a feudalizmus vagy a kapitalizmus – uralkodó értékei köré szerveződnek, az egész életforma rendszerében szimbolizálódnak. Így képviseli a prekapitalista-tradicionalista társadalmak szokásokhoz és hagyományokhoz igazodó közösségi értékrendszerét az, hogy az ezen értékrendszert követő emberek lakásai saját társadalmi csoportjuk sztenderdjeihez igazodnak, attól igyekeznek sem felfelé, sem lefelé eltérni; hogy a lakásokban társadalmi szerepük, munkájuk tárgyai dominálnak, hogy a lakás tárgyait a szakrális terek és profán terek oppozíciója szervezi, hogy a lakásmódban a családon belüli hierarchiák is leképeződnek. A polgári társadalom individualisztikus értékrendjében minden másképpen van. Itt fontossá válik a másokhoz igazodással szemben az egyéni kialakítás, a szakrális-profán oppozíciót – a középkori városi polgárok lakásmódjából, a földszinti műhely/bolt és az emeleti intim terek szétválásából származó – nyilvános-privát oppozíció váltja fel; az individuuum megbecsülése intim terek kialakításában, a kényelmi szempontok felerősödésében, a test „kényeztetésére” kialakított helyiségekben és tárgyi megoldásokban, az egyén ízlését, sajátos céljait kifejező gyűjteményekben, az egyéni érzelmekhez igazított emléktárgyak szaporodásában stb. is megnyilvánul.

Jellegzetes szimbolikus változás például a polgári lakásmód létrejöttékor a hálószoba, a fürdőszoba és a gyerekszoba megjelenése. Ezek minden társadalomban akkor terjednek el, amikor a hagyományos értékrendszer helyébe elkezdi benyomulni a polgári-individualisztikus értékrendszer. Az individualizáció szimbolikus jele az intim elkülönülés igénye: ez hozza létre a szülők hálószobáját (az individualisztikus értékrendszer megjelenése előtt nemcsak a gyerekek aludtak sokszor egy szobában szüleikkel, hanem például a főúri palotákban a csatlólok is; a házasság elhálását jelen lévő tanúk igazolták stb.). A gyerekszoba megjelenése is az individualizációval jár együtt, annak szimbolikus megnyilvánulása: a külön tér biztosítása mindig a megbecsültség jele, s a gyerek megbecsültsége, természetesen, nő egy olyan társadalomban, ahol alapvetően már nem a születés határozza meg a státuszt, hanem az egyéni képességek; a gyerek felértékelődik, mert bármi lehet belőle. A fürdőszoba (és a test kényeztetésére szolgáló egyéb helyiségek) megjelenését és jelentőségének fokozódását szintén az individuuum központba kerülése, fokozott megbecsülése indokolja: a közösségi társadalmak az egyén kényelmének középpontba állítását általában elmarasztalják, az erkölcsi tartást gyengítő elpuhultságnak minősítik. Mind a fürdőszobák, mind a gyerekszobák megjelenésénél megfigyelhető a „két lépcsős” váltás törvénye: amikor a polgári-individualisztikus értékrendszer terjedni kezd, az értékrendszerváltás első lépéseként átveszik az ilyen helyiségek

kialakításának szükségét (mint szimbólumot), de még nem használják ezeket funkcionálisan.<sup>163</sup>

A huszadik század végén egy újabb értékrendszerváltást jelző fordulat volt megfigyelhető: a „kívülről irányított ember” értékrendjének megjelenését a lakást a külső megítélők nézőpontjához is hozzáigazító *látványlakás*-szemlélet terjedése, illetve a lakótereknek a „nyilvános” irányába mozduló *egybenyitása* is kíséri.<sup>164</sup>

A lakások, házak természetesen minden értékrendszerben *identitás*-kifejezők is. Megjelennek bennük a *vallási* hovatartozás szimbólumai,<sup>165</sup> a *nemzeti* elkötelezettség jelképei, a *foglalkozást* reprezentáló tárgyak. A különböző *ideológiák* szimbólumai is megjelennek minden korszakban. (Az ötvenes években a kádeerek magánlakásaiban is szokás volt a marxizmus-leninizmus szimbólumainak elhelyezése; a hatvanas évek kamaszszobáit a „beatkorszak” életforma-lázadást megtestesítő rekvizitumai díszítették, és így tovább). Minél jobban elkülönülnek a társadalmi szemléletben az egyes *nemek*, annál erősebb a nemek szerinti különbségek megjelenítése a lakásokban is; annál több a hangsúlyozottan „női” és „férfi” tárgy, annál kizárólagosabban kötődnek az egyes nemek általi használatához a jellegzetes „női” és „férfi” terek. (Egyfelől például a konyha vagy a budoár, másfelől a „férfi dolgozószoba” vagy a garázs, műhely az emancipáció előtti korszakokban.) De az is a nemek szimbolikájához kötődhet, ha a nemi munkamegosztás azt jelenti (mint ez gyakorta megfigyelhető), hogy a férfi alakítja a lakás „hardver”-jét, a nő pedig a „szoftvert”, a férfi tartja fenn a lakás technikai rendszerét, s a nő hozza létre az otthonosságát. (Ezek a nemi sztereotípiák a nemek egyenjogúságának növekedésével magától értetődően veszítenek szimbolikus, határképző jelentőségükből.)

Az egyes *életkorok* lenyomata is megjelenik a lakás szimbolikájában. Egyrészt abban, ahogy a tárgyaktól leolvasható beszerzésük ideje (az idősök lakásai rend-

<sup>163</sup> Magyarországon a huszadik század hatvanas éveiben például sok helyütt meg lehetett figyelni, hogy a fürdőszobát már kialakították, de mosókonyhának vagy tárolóhelyiségnek használták, a gyerekszobát pedig afféle tisztaszobaként fogták fel, s csak érettségi után adták oda a „gyerekeknek”; s csak a következő nemzedék tagjai vették ezeket a helyiségeket funkciójuk szerinti használatba, akik már nemcsak átvették a polgári-individualisztikus értékrendszer – formai – szimbolikáját, de valóban *azonosulni is tudtak* az értékrendszer szemléletével.

<sup>164</sup> Az értékrendszerekről lásd: Kapitány–Kapitány, 1983; Kapitány–Kapitány, 1995/1.; Kapitány–Kapitány, 2013/1.

<sup>165</sup> A polgári-individualisztikus értékrendszerű lakásokban vallási vonatkozású tárgyak nem csak a saját vallási identifikáció kifejezőiként lehetnek jelen; a különböző vallások tárgyai ilyenkor egyes *kultúrák* reprezentálóiaként az e tárgyakat személyes gyűjteményébe helyező egyén *individuális érdeklődését* jelenítik meg, ezt és a *kulturális nyitottságot* szimbolizálják.

szerint fiatakkoruk vagy „fénykoruk” lenyomatai), másrészt a lakás használatmódja, karbantartottsága is utalhat a lakók életkorára, vitális energiáira. A lakások rendszerint a generációk családbeli státuszát is megjelenítik. (A falusi házakban hagyományosan az ereje teljében lévő generációé volt a lakás centruma, a hanyatló, idős nemzedék a perifériára – kis házba, nyári konyhába, kemencesutra – költözött át, a középkorú családfőnek még alávetett fiatalok olykor a kamrát, szénapadlást kapták meg, a presztízsrangsor legalján lévő gyerekeknek pedig egyáltalán nem volt saját terük. Ám ma is megfigyelhető, hogy ahol több generáció él egy fedél alatt, a „nagyamaszobák” – kifejezve a nagymamák gyakran „kisegítő személyként” való jelenlétét – sokszor a lakás alacsonyabb státuszú helyiségei közé tartoznak.)

A lakás, ház magától értetődően *személyiségjegyeket* is szimbolizál: egészen másképpen áll rendbe az olyan lakás, amely gazdájának elsődleges törekvése, *motivációja* a számára kellemes életmód kialakítása, mint az, ahol az ismeretek (s ezzel együtt a tárgyak) szisztematikus rendszerezése, vagy ahol a megbecsültség, a tekintély az elsődleges szempont. Az is leolvasható egy lakásról, hogy kialakítói *milyen szinten urai saját sorsuknak*: a világ aktív formálóinak tekintik-e magukat, vagy a mások által teremtett feltételek között, ahhoz alkalmazkodva próbálják „kis világuk” biztonságát létrehozni, vagy esetleg már e biztonság megteremtésére sincsenek eszközeik (amiről a lakás rendjének széthullása is árulkodhat). És a lakást lakó *személyek közötti viszonyok* is szimbolizálódnak: a személyes tárgyaknak a lakás különböző tereire való kiterjeszkedése gyakran dominanciaharc, térfoglalás kifejeződése; egy házaspár tagjai közötti viszonyra is utalhat az egyes helyiségek inkább női vagy inkább férfijellege; a gyerek családon belüli súlyát jelezheti a számára biztosított térrészek aránya, függetlensége. (Míg a hagyományos családban a gyerek csak engedéllyel vagy anélkül sem léphetett be a nagy tekintélyű apa dolgozószobájába, a mai családmodellben gyakran az ellenkezője valósul meg: a gyerek-, s főleg a kamaszszoba zárul be a felnőttek előtt.) A kapcsolatok átalakulásai is jól nyomon követhetőek: a házaspár külön ágyba vagy külön szobába költözése, a személyes tárgyak saját térrészekbe való „visszavonultatása” árulkodik erről; sőt, ha az így különvonaló házaspár egyik vagy másika valamelyik gyerekkel költözik egy szobába, ez arra is utalhat, hogy a megváltozott családszerkezetben kivel próbálják a férjet-feleséget lelkileg „pótolni”.

Persze jogosan merül fel, hogy a lakás sokszor nem az éppen benne lakók tükre, hiszen nem ritkán berendezéssel együtt más által kialakított lakásba költöznek a családok. De az esetek nagy részében ilyenkor is megindul a lakás önmagunkhoz formálása. (Ha nem, ez vagy azért alakul így, mert a vevőt már

a lakás kiválasztásában is az vezette, hogy saját világképének, értékrendjének, identitásának, személyiségének adekvát kifejeződését [is] látta benne; vagy azért, mert az új lakónak gyenge az önkifejezési késztetése, és ezért nem is nagyon törekszik a környezet személyesebbé tételére. Az átrendezés azonban az esetek nagy részében megtörténik, s ebben egyáltalán nem csupán az anyagi lehetőségek döntenek.) Az átrendezések ugyanazon lakásban maradvá is gyakran követik a társadalmi helyzetbeli, a családon belüli, életkori és egyéb viszonyok változásait, de az egyén életalakítási rugalmassága maga is szimbolizálódik bennük, hiszen évtizedek alatt ugyancsak változhat egy család életében, hogy melyik tér milyen funkcióra alkalmas, mely tárgyak válnak fontossá, s melyek feleslegessé (és nem mindegy, hogy a lakás a rugalmas alkalmazkodóképességről tanúskodik-e, vagy éppen a változtatásképtelenségről).

Mindvégig házak, lakások szimbolikus „üzeneteiről” beszéltünk, de mindez természetesen az egész lakókörnyezetre, tehát például a házak *kertjeire, udvaraira* is vonatkozik. Ott is megjelennek a kulturális minták (francia-, angol- vagy éppen japánkertek), az ezek által hordozott világképek, a társadalmi csoportok szimbólumai vagy az egyén személyiségvonásai.

És minden lakóegység a *kontextusával együtt* válik szimbolikussá. Egy ház „jelentésére” hat mindaz, ami a szomszédságában található. Egy soklakásos épület egy-egy lakását az épület egészének szimbolikus sugallata is meghatározza.

A környezethez való viszonyítás szempontjából lényeges szempont, hogy az adott lakás más lakóegységekhez képest *fent van-e, vagy lent* a térben, illetve a társadalmi hierarchiában. Ugyanaz az épület egy nála magasabb státuszú szomszédságban egészen mást jelent, mint nála szegényebb környezetben vagy éppen a hozzá hasonlók között. A térbeli „fent”, a magaslati elhelyezkedés sokszor eleve magasabb státuszt biztosít (a kedvezőbb térbeli helyzetnek: a rálátásnak, a nehezebb támadhatóságnak köszönhetően – ezért is épülnek a várak, kastélyok, templomok és városok sokszor magaslatokra), ám ez nem mindig van így. Van, amikor a magaslati elhelyezésnek inkább a hátrányai dominálnak: a nehezebb megközelíthetőség, a centrumoktól való távolság.

De nem csak a vertikális különbségeknek lehet egyszer kedvező, másszor kedvezőtlen jelentősége. Koronként, különböző tényezők hatására változhat az egyes térbeli helyek státusza, s ez hol centripetális, hol centrifugális tendenciákat indít be: hol a centrumok, hol a zöldövezeti külterületek vonzóereje értékelődik fel. Az elhelyezkedés szimbolikus jelentősége mindig magával hozza az éppen preferált helyek előnyeinek megideologizálását is. (Amikor a térbeli „fentnek” van magasabb státusza, akkor általában a panorámát, amikor a zöldövezetnek, akkor a tiszta levegőt, a természetközelséget hangsúlyozzák; amikor a „lentnek”

vagy a centrumnak, akkor például a könnyebb megközelíthetőséget, az elérhető lehetőségek számosabb voltát.)

Hasonlóképp relativizálja egy lakás szimbolikáját a többemeletes, soklakásos épületen *belüli* elhelyezkedés. Itt is a vertikális és a kényelem a szimbolika két fő alakítója. Az emelet általában reprezentatívabb, mint a földszint, s főleg, mint a szuterén, de – ahogy ez a polgári bérpalotákon is látható – az egyre fentebbi szinteknek egyre alacsonyabb a státusza (mint ahogy a lépcsőzés és egyéb kényelmetlenségek miatt a főúri kastélyokban is a manzárdszint már a cselédség szintje volt). Persze ez a fajta vertikális státuszszimbolika sem állandó. A várostromok idején a tornyok státusza emelkedett, mint ahogy a városok felső szintjeit, a városi házak felső emeleteit is felértékelheti (főleg megbízható liftközlekedés esetén) az alacsonyabb szinteket elérő légszennyezés. Sőt, olykor még a föld alatti szint egyes terei is felértékelődhetnek, szubjektíve vonzóvá válhatnak, ha exkluzív jellegre tesznek szert (így történt ez például a nagyvárosi lázadó szubkultúrák esetében, amelyek sokszor a házak pinceszintjein alakítottak ki a társadalmi szerepüket is szimbolizáló – underground – klubokat, élettereket).

Figyelembe kell venni a lakókörnyezet *kultúrafüggőségét* is. Egészen más a szimbolikája a térméretnek a zsúfolt távol-keleti nagyvárosokban, mint az Egyesült Államok jobb módú kertvárosi övezeteiben; az épületek egymáshoz való közelségének-távolságának az Alföldön, mint egy hegyi faluban; ugyanaz a tárgy reprezentatív presztízstárgy lehet egy olyan kultúrában, ahol kevés van belőle, és a közönséges mindennapiság megtettesítője, ahol túl sok. Egy vallást vagy nemzetet jelképező tárgy az egyik kultúrában erős érzelmi azonosulás, a másikban ellenséges érzületek tárgya. Egy kényelmi eszköz emitt privilégium, amott az elpuhultság jelképe. De a tárgyakhoz fűződő asszociációk minden kultúrában az adott viszonyokat szimbolizálják. (Egy kutatásunk tanúsága szerint,<sup>166</sup> amikor az „öreges tárgyakhoz” fűződő asszociációkra kérdeztünk rá – vagyis arra, hogy egyes tárgyak miképpen szimbolizálják az öregkort –, a magyarországi válaszadóknál elsősorban a lepusztultság, a bomlás taszító képzeletével körülvett tárgyak, az ausztriaiaknál a nyugalommal, az öregkor letisztult bölcsességével kapcsolatba hozott tárgyak kerültek előtérbe – nyilván az időskorúaknak a két ország társadalmában elfoglalt eltérő helyzete függvényében.)

<sup>166</sup> Lásd Kapitány–Kapitány, 2005.

### 3. A lakások néhány alapvető tárgyának szimbolikájáról

Érdekes külön is sorra venni a lakás *egyres tárgyainak* szimbolikáját. A tárgyakhoz fűződő képzetek az egyén sajátos asszociációiból és kollektív tapasztalatokból állnak össze: az előbbieket állandóan gazdagítják, bővítik az egyes tárgyak szimbolikáját, utóbbiakban pedig az adott tárgyakhoz és használatukhoz fűződő társadalmi viszonylatok rögzülnek. Tárgyaink köre óriási, s állandóan új s új tárgyak születnek, így az alábbiakban csak néhány, a lakberendezésben alapvető tárgy példáján mutatnánk be a tárgyszimbolika gazdagságát.

#### a) Székek

A *szék* egy fontos mozzanat, a pihentető ülőhelyzet eszközeként jött létre, az erre alkalmas természeti elemek (lapos sziklák, fatönkök) lényegi tulajdonságának, a stabilan alátámasztott sík felületnek absztrahálásával. Szimbolikájában is a *pihentető funkció* az egyik meghatározó elem. Ez fokozódott a történelem során kialakított mind kényelmesebb ülőalkalmatosságok által, akár a testet kényeztető puhaság irányában<sup>167</sup> (süppedő fotelek, kanapék, babzsákok), akár a gerincoszlop egészséges tartásához igazodó székformáknak a tudományosság képzetkörével is összekapcsolt létrehozásában<sup>168</sup> (például a huszadik század ergonómiai kísérleteiben), vagy a kényelmet a játékos munkátlansággal összekapcsolva (hintaszék). A szék (a kényelem más tárgyi eszközeivel együtt) viszonylag hamar *privilegiummá* is vált; úgy is, hogy ha egy közösségben kevesebb volt az ülőbútor, mint az ember, a hatalommal, presztízzsel bíró személyek monopolizálták,<sup>169</sup> úgy is, hogy a hatalmasok magát a leülést tiltották meg másoknak az ő jelenlétükben;<sup>170</sup>

<sup>167</sup> A kényelmesítés már a kar alátámasztásával (karosszék) megkezdődött, s a hatalmi privilegiumok között lábzsámolyok is felbukkantak.

<sup>168</sup> Lásd például a Bauhaus bútortervezését vagy későbbi korszakoknak a tervezés tudományosságára nagy hangsúlyt helyező ülőbútorait. De tudomány, egészség, sport összekapcsolásával jött létre például a lényegében speciális székként használt *ülőlabda* is.

<sup>169</sup> Ezt a szimbolikát viszik tovább az udvariasság illemszabályai: az időseknek, a gyermekes szülőknél, a terhes anyáknak és a nőknek biztosított leülési elsőbbség azt jelzi, hogy az ilyen személyek fontosabb, fokozottabban kímélendő tagjai a közösségnek. (A nők esetében ez – más udvariassági szokásokkal egyetemben – persze az évezredek patriarchális uralom kompenzálása, illetve a lovagkorban előállt azon helyzetekből alakult ki a társadalom felsőbb, majd középrétegeiben, amelyekben a viszonylag magas státuszú férfiak még magasabb státuszú nők hűbéreseiként, trubadúrjaiként megalapozták azt a spirituális – a két nem szexuális alapviszonyától részben függetlenített – nőkultuszt, a „titokzatos hatalommal bíró” nő előtti hódolatot, amely azután – a középkori városokban kibontakozott Szűz Mária-kultusz közvetítésével – a tizenkilencedik századi romantika „szűzies nő” eszményében csúcsonyult ki.)

<sup>170</sup> Az uralkodó jelenlétében engedélyezett leülés maga is privilegiummá vált.

a szék közönségessé válásával pedig egyes, különösen díszített és hatalmi szimbólumokkal ellátott székek jelezték a megkülönböztetett helyzetet (trónszék, stallumok).<sup>171</sup> A széken ülés, vagyis a nagymozgások felfüggesztése által *megnövekedett gondolkodási lehetőség* is megjelenik a székek szimbolikájában (a korábban említett „parasztrónust” is ezért hívják „gondolkodószéknek”, de megvan ez a motívum a bírói, kormányzói székek – „ítélőszék”, „székhely” s ezekhez kapcsolhatóan az erdélyi „székek” stb. – eredetileg persze alapvetően a törvénykezés *megemelt helyszínére* utaló képzetkörében is), s alapja lehet annak a toposznak, amely többször is felbukkan az irodalomban a beleülő személyt igazmondásra késztető *varázsszék* formájában, vagy a szintén varázserejű, a rejtett valóságot feltáró Luca-szék hiedelmében.<sup>172</sup> A szék hangsúlyozottan rögzített helyzetű tárgy, a helyváltoztatás és egy helyben ülés ellentéte azonban felvetette azt az igényt is, hogy a két helyzet előnyeit egyesítsék.<sup>173</sup> Ez szélsőségesen privilegizált székhasználathoz, *mások erejének szolgálatként való kihasználásához* vezetett a *hordszék* esetében (s ez éppúgy bevitte a szék képzetkörébe a „magatehetetlenként viselkedő élősködés” asszociációit is, mint ahogy a székek felpuhítása az elpuhultságot). A magatehetetlenség másfajta szimbolikája, az ember alapképességektől megfosztott kiszolgáltatottsága jelenik meg a *tolószékek*, *kerekesszékek* alkalmazásakor, maga a szék pedig a rászorulókról való gondoskodás eszköze ezekben az esetekben (csakúgy, mint a kisbabák *etetőszékei*, az ülő helyzetű *gyerekkocsik* vagy az autók *gyerekülései* esetében). A közlekedési eszközökön alkalmazott üléseken kezdettől elválik az utasülés a kocsisok munkaülésétől, a baktól, később a vonatokon, buszokon, repülőkön az ülések kényelmessége differenciál a különböző utas-„osztályok” között. *A modernitás alkalmazkodóképessége* jelenik meg a görgős, úgynevezett pilóta-

<sup>171</sup> A *méret*, a *nagyság*, mint majdnem mindenben, itt is hierarchiajelző, a magas támlájú székek méltóságjeltségétől a gyereksámlig. Hogy a szék magassága miként játszhat szerepet a hierarchiajelzésben, arra három példát említünk. Az egyik Chaplin *Diktátorának* az a jelenete, amikor a Hitlert és Mussolinin jelképező két figura a borbélyszék egyre feljebb (a mennyezetig) tekerésével próbál a másiknál (szimbolikusan is) magasabb helyzetbe kerülni. A másik egy anekdota: II. János Pál pápa havannai látogatásakor állítólag a protokollstábok közötti vita tárgya volt, hogy a tömegrendezvényen a pápa széke magasabban helyezkedjék-e el, mint Castróé. A kubaik álláspontja érvényesült: a székek egyforma magasságba kerültek (ami a természetes Castrónak kedvezett, aki ülve jóval magasabb volt, mint az egyházfő). A harmadik a híres pszichológiai kísérlet, az Óriásszoba, amelyben felnőttek élhették át, milyen gyerekek lenni, s az óriásira növelt bútorok közt éppen a szék volt talán a legfrusztrálóbb, amelyre igen nehéz volt felkapaszkodni.

<sup>172</sup> Ehhez a képzetkörhöz sorolhatjuk a *gyóntatószéket* is.

<sup>173</sup> Ennek az igénynek a kielégítésére már a történelem korai szakaszaiban megjelentek egyébként a hordozható, összecuszkható székek is.

székeken, amelyek először vezetők, menedzserek szobáiba kerültek, s kifejezést adtak a *dinamikus vezetés mobilitásának* is. A székek egyes személyekhez kötődve a *személy* jelképévé is válhatnak. Egyes festményeken felborult székek jelzik gazdáik helyzetének labilitását, a rend felbomlását; Van Gogh székábrázolásai voltaképpen portrék, de Chirico képein, Vilt Tibor és Schaár Erzsébet szobrain<sup>174</sup> vagy Ionesco drámájában is emberek helyett állnak,<sup>175</sup> azokat, illetve az ember elidegenedtségét jelképezik, Kienholznak a *fogyasztói társadalmat bíráló* pop art kompozíciójában egy bár székeinek elfoglalóiként tűzik ki a zászlót az ismert Iwo Jima-i fénykép szereplői.<sup>176</sup> Egyes speciális, korhoz köthető széktípusok *létrehozásuk korát és/vagy alkalmazásuk társadalmi közegét* is képesek reprezentálni (tonettszékek, Wassily-szék, a hatvanas évek Pille széke vagy kagylófotelje stb.). A különböző korok (szék)stílusai alkalmat adnak arra is, hogy egy korábbi korszakot (reneszánsz, rokokó, biedermeier, Bauhaus stb.) felidézve annak szellemiségét is fel lehessen szimbolikusan idézni, de arra is, hogy a stílusok keverésével éppen a szedett-vedettséget, a lepusztultságot, periférikusságot hangsúlyozzuk (mint a romkocsmák atmoszférájának kialakításakor). Az ülőhelyzet különösen alkalmas a *kommunikációra* (ezt a székek elhelyezése, egymás felé fordítása már eleve hangsúlyozhatja), és a *megfigyelésre* (amit például színházak, mozik, stadionok nézőtéri üléseinek egy irányba rendezése képvisel). E két funkció (és jelképesség) egyesül a falusi *kispad* esetében. Végül figyelembe kell venni azt is, hogy minden szimbólumban benne rejlik önmaga ellentéte, sötét, „jin”-oldala is. A szék kényelmi és presztízsjellegének ellentétbe fordulása figyelhető meg az embert

<sup>174</sup> A székszobrok emberhelyettesítő szimbolikáját mutatja az is, hogy a budapesti Bábszínház a szobrász házaspár életét feldolgozó hajdani előadásában is székekkel játszották el az élet fordulatait.

<sup>175</sup> Az utóbbi években sok helyütt szokássá vált, hogy egyes munkahelyek a gyász jeleivel felszerelt székeken elhelyezett portréjukkal, az „üresen maradt szék” szimbólumával búcsúznak elhunyt munkatársaiktól.

<sup>176</sup> Itt említendő meg, hogy a diverzifikálódással, a különböző típusú székek kialakulásával együtt a speciális funkciójú székek alkalmazásuk *közegének* jelképeivé is válnak. (Fogorvosi székek, bárszékek, konyhai hokedlik, kerti székek stb.) Speciális székek tekinthető a *hinta* is, amely egyrészt a kisgyerekkorhoz kötődik, másrészt az olyan társadalmi rétegekhez, akik felnőttként is megengedhetik maguknak az önfelédtt szórakozás játékosságát. A *trapéz* szimbolikája az ellentétességen nyugszik: ez is egyfajta hintaülés, amit azonban elsődlegesen nem ülésre használnak, hanem éppen az ülés biztonságával élesen ellentétes, a veszélyt hangsúlyozó mozdulatokra. (A cirkusz szimbolikus dramaturgiájában a levegőakrobatika arra alapozza hatását, hogy az élet biztonságának állandó aláaknázottságára figyelmeztet.) Speciális „szék” az *árnyékszék* (annak sok formája a fejlett antik civilizációk illatosított márványüléses közcéceitől a középkori árnyékszékpolcok és budik ülésein át a modern vízöblítéses vécéig és bidékig – az ezekben közös negatív asszociációk mellett a vécé e különböző megjelenésformáinak a szimbolikája sem teljesen azonos).



*megalázó és megsemmisítő* kínzások és kivégzések székeinél (a vasszűz ötletétől a villamosszékiig). (De korlátozás, negatív képzetkör figyelhető meg a régi kínai vizsgarendszerben alkalmazott zárt székek esetében is.<sup>177</sup>)

### b) Asztalok

Az *asztal* hasonló természeti alapokra mehet vissza, mint a szék: az asztal is lapos felületeket utánoz. Míg azonban a szék az emberi test elhelyezésére, az asztal az ember tárgyainak kéz alá emelésére szolgál. Ma az asztalnak nagyrészt az *étkezéshez* kötődik a szimbolikája. Ez természetes, hiszen kezdettől fogva ez az asztal egyik alapfunkciója. Mivel az asztalon a legkülönbözőbb ételek jelennek meg, az ősi képzetekben a kínálat gazdagsága is magához az asztalhoz asszociálódik (ezt jelképezi a népmesék „terülj, terülj asztalkám” motívuma).<sup>178</sup> Az asztal körülülhető, s ezért a *közös étkezés* s ezen keresztül a közösség szimbóluma is. A közös evés-ivás, az életadó táplálék együttes elfogyasztása az archaikus gondolkodásban – mint minden, ami a testek között kapcsolatot teremt<sup>179</sup> – mágikus kapcsolatot is létrehoz a résztvevők között. A közös étkezés-italozás<sup>180</sup> *lélekkört* alkot, ami (mint minden kör) varázserejű: a közösség közös erejét éppen ilyen lélekkörök létrejöttének tulajdonítják. (Ezért is lehet súlyos sértés mindmáig a kínálás visszautasítása – mert ez a lélekközösség visszautasítását is jelenti, s ez az archaikus jelentés a kollektív tudattalanban ma is örökítődik.) Az ősi asztalközösség élt tovább a zsidók azon rituális szokásában is, hogy az ünnepi asztalt legalább tíz férfinak kell körülülnie, de ezt vitte tovább az utolsó vacsora szimbolikájával gazdagítva aztán a keresztény agapé is. Az asztal körülülésébe, a lélekkörteremtésbe és az asztal mágikus erejének feltételezésébe a *tűz köré*

<sup>177</sup> Enyhébb formában – a diákok összecsavazott, mozdíthatatlan padosorokba ültetésével – hasonló korlátozás jelen volt a régi magyar iskolákban is, aztán a demokrácia növekedése, az individualizálódás itt is szimbolikus változásokat hozott: előbb a padokat választották el egymástól, majd az egybekapcsolt ülés és asztallap vált külön asztall és székekké; a folyamat végpontján minden diák széke külön egyszemélyes asztal előtt áll. Ebben az „individualizálódási” folyamatban a berendezés kialakítóinak szemléletváltozása is tükröződött, de legalább annyira hangsúlyozandó az is, hogy a tárgyi környezet szimbolikája mindig jelentős hatást gyakorolhat a használókra is: ebben az esetben a gyerekeket a korábbiaknál individualisztikusabb, a katonás fegyelemnek kisebb hangsúlyt adó világkép kialakítására is szocializálva.

<sup>178</sup> Ahogy ennek finn megfelelője, a szampó, a malom „mindent őrlő” varázserejét fogalmazza jelképbe, vagy ahogy a bőségszaru antik képzete a kecsketartás (az ökörszarvforma bőségszaruk esetében a tehéntartás) jóléletteremtő tapasztalataiból származik.

<sup>179</sup> A vérszerződéshez vagy a szexuális egyesüléshez hasonlóan...

<sup>180</sup> A szeszes ital közös fogyasztásának külön hangsúlya van; minthogy módosult tudatállapot létrehozó hatásainak köszönhetően a szeszes italt a legtöbb nyelvben más tápanyagoknál erősebben kapcsolják a *spiritualitáshoz*.

*gyűlés* igen ősi, erős érzelmeltő hatású képzetkör is belejátszik, hiszen a tűz domesztikálását az ember a táplálék fogyaszthatóbbá tételére is használta, első közös étkezései a tűz „asztaláról” történtek. Mindennek köszönhetően az asztal a közösség szimbóluma (akár családközösségre, akár egymással barátságos viszonyra törekvő idegenek közösségére gondolunk). S mivel a „társadalom” első formája a közvetlen közösség, a közös asztal a társadalom (és a társadalom számára való világ) leképezésére is szolgál. Az asztal körüli helyfoglalásban, a helyek kiosztásában megjelennek a *hierarchiakülönbségek*. Először is, hogy egyáltalán ki ülhet az asztalhoz. A státuszkülönbségek kialakulása azonnal magával hozta, hogy a „szolgarendűek” nem ülhetek egy asztalhoz az „urakkal”. A vendég e tekintetben mindig „úrnak”, a kéregető vándor pedig szolgának számított.<sup>181</sup> De a leültetettek körében is érvényesült a hierarchia, a „társadalmi rend”. A házigazda jobbján ülhetett a (rajta kívüli) legrangosabb jelenlévő, balján a második; a magas rangú díszvendéget az asztalfőre ültették; és így tovább. A nőknek vagy nem volt helyük a férfiak asztalánál, vagy ha leülhettek, alárendelt helyzetük továbbra is kifejeződött abban, hogy ők szolgálták ki a férfiakat, s ezért folytonosan fel kellett ugraniuk az asztaltól. Az asztali ülésrend a mai napig hangsúlyos része a protokollnak. Az „asztali viselkedés” éppen az asztal státuszszimbolikájának megfelelően olyan fontos része az illemszabályok rendszerének. Ugyanakkor az eredeti lélekkör-szimbólika tovább élésével az egyenrangúságot is jelképezhette – különösen a kerek asztal (tehát amelynek nincs „asztalfője”), mint ezt az Artúr-mondakör oly hangsúlyozottan megfogalmazza. Az asztal egy további funkciója, hogy a *munkát könnyíti*, munkaeszközöket emel az emberek keze ügyébe. Ennek megfelelően az asztalokhoz a munkavégzés képzetei is társulhatnak. (Íróasztal, munkaasztal, tervezőasztal stb.) Idesorolható a műtőasztal is, amelyen az ember hever munkadarab pozícióban. (Ez utóbbi a fekvő helyzet folytán egyúttal ágynak is tekinthető, miként e két bútor szimbolikája vegyül – a szimbólumok állandó egymásra épülését is jelezve – a ravatal vagy a szülőágy esetében is.<sup>182</sup>) Az állatáldozatok korában munkaasztalok voltak az *áldozóoltárok* is; az oltár mindmáig egyfajta áldozóasztal, mint ahogy az eucharisztia is magában őrzi az étel és ital magunkhoz vételének misztériumát, életerő-közvetítő transzcendens erejét is. A munkaasztalok között lehet említeni a *tárgyalóasztalokat* is, amelyek nemzetközi tárgyalásokon a két fél közötti

<sup>181</sup> Lásd a szegény Lázár történetét vagy Odüsszeusz koldusálruhában elfoglalt helyzetét a kérések között.

<sup>182</sup> A műtőasztal és a szülőágy „munkába vett” eleven teste a konyhaasztalon végzett transzcírozás képzeteivel is érintkeznek; azok a szörnyű mitológiai történetek, amelyekben gyermekei húsát tálalják fel valakinek, messzemenőkig kihasználják ezt az érintkezést.

egyenlő viszonyt és a szembenálló szempontokat, de a megegyezés szándékát is megjelenítik azáltal, ahogy a tárgyaló felek küldöttségei egymással szemben sorakoznak fel. Az étkezőasztalok is diverzifikálódnak: *tálalóasztalok*, a gyerekek számára „*macskaasztalok*” jelennek meg, az étkező együttlét egyes elemeihez külön, eltérő méretű asztalkák (*kávészóasztalok*, *dohányzóasztalok*) készülnek. A munkaasztalokból pedig leágaznak a különböző *játékasztalok* (kártyaasztal, biliárdasztal, rulettasztal, sakkasztal; és itt említhetők a terepasztalok, amelyek ólomkatonákkal vívott játékközetek színterei voltak, abból váltak a diorámák játékvilágának „tájaivá”). A munkaasztal sajátos változata a *pult*, amelyen a kereskedelem tárgyai kerülnek „tálalásra”, és a múzeumi kiállítóasztalok: a *tárlók* és a(z) asztalt az oszloppal kombináló *posztamensek*. Láttuk, hogy az asztal funkciói is az ellentétükbe fordulhatnak (és ez is részévé válik az asztal szimbolikájának), nemcsak a műtőasztal, hanem a „*kínpad*” és a *ravatal* is: az utóbbi esetében az ember az életerő magához vételének porondján – legalábbis ahhoz hasonló bútoron – tétetik halottként közszemlére (ennek szimbolikájában nemcsak a kannibalizmus halvány emléke érhető tetten, hanem ami annak tartalmát adta: a közösség elé való „kiterítettetés”, az eltávozott felolvadása a közösségben). Az asztal szimbolikájának van még egy távolabbra nyúló eleme is. Ha egymás mellé helyezünk két mítoszt, Barbarossa Frigyesét és Artúr királyét, érdekes párhuzamot találhatunk. Az évszázadokig alvó Barbarossa szakállá átnő a kőasztalon: ez az időmúlás hatalmát érzékelteti. Maga a kőasztal azonban a természetnek s különösen a kőnek az ember időléptékét messze meghaladó tartósságát jelképezi (értsd: „mekkora lehet az az idő, amely még a kőasztal követ is áttöri?”). Artúr király kardját is kőből, egyfajta kőasztalból (más változatokban a munkaasztal egyik változatából, kovácsüllőből) kell kirántani: az „asztal” e mítoszban is az időtlen szilárdság jelképe. De itt a szimbólum poliszémiája visszavezet az erőadó csodaasztal képzetéhez. (Ha a kardot az üllő adja, ez egyértelmű képzet: a kard a kovács által megmunkált vasérc, amelyből, mint más mítoszokban is, „elő lehet húzni”. De akár kő, akár vas – vagy Attila kardja esetében a sztyeppe földje<sup>183</sup> – a kard lelőhelye, ércét mindig a hegyek anyaga, a *tág értelemben vett kő* rejti. A kő-<sup>184</sup> [és vas-] asztalok a természetben rejlő, az ember léptékét meghaladó erőpotenciákat képviselik).

<sup>183</sup> A sztyeppén nincsenek vasbányák, de a mítosz itt is realista: az „égből hullott kard” anyagát földre fúródott meteoritok vasércéből is ki lehet nyerni.

<sup>184</sup> Nagy sziklafelületeket több országban is Óriások Asztalának, Trollok asztalának stb. neveznek.

### c) Ágyak

Az asztal és az ágy hibridjeit már említettük, de ez a két bútortípus abban a tekintetben is egymás mellett említhető, hogy a házasfelek két legfontosabb összekötőjeként, páros közösségük két alapelemeként tartatik számon.<sup>185</sup> aki elszakad a párjától, az „megválnak ágytól-asztaltól”. Az *ágy* is többfunkciós bútor, s így szimbolikája is összetett. A székhez és asztalhoz hasonlóan ez is sík felület, de ellentétben azokkal, az ágy esetében fontos – a kényelmetlenségre szándékosan törő esetek (asztkézis, büntetés) kivételével –, hogy ne legyen túlságosan kemény. (Még aki – például gerincbántalmak miatt – szeret is kemény felületen aludni, annak sem a kő az ideális erre.) A *pihentető funkció* nagyon lényeges, hiszen az életidő jelentős részét a(z ágyban) fekvő helyzetű pihenés teszi ki. A kényelmes pihenés biztosítására a kemény felületre az esetek nagy részében lágyító anyagok (bőrök, széna, szalma, majd textíliák, dunyhák, matracok, párnák) kerülnek;<sup>186</sup> az ágy képzetköréhez ezek is hozzátársulnak.<sup>187</sup> A pihenő-fekvő helyzet egyrészt kellemes, a test életenergiáinak megújítója, és az anyaméh, anyaöl képze- teit is magába fogadja,<sup>188</sup> másrészt viszont mindig *kiszolgáltatottabb* helyzet is, s ezért az ágyban fekvéshez eleve a gyengeség, megtámadhatóság asszociációi is kapcsolódnak. Ezt csak fokozza, hogy a *betegség* idején is, egyfelől, többnyire ágyban fekszik a legyengült ember (mint ahogy lefekszik a beteg állat is), másfelől, a tartós fekvés gyengít, s így az ágy magának a betegségnek,<sup>189</sup> sőt a halálnak-haldoklásnak is szimbóluma lehet.<sup>190</sup> (A betegség, sérülés egyértelmű jelképe és

<sup>185</sup> „Sül a hús, enyhítse étvágyad, ahol én fekszem, az az ágyad.” (József Attila)

<sup>186</sup> A technika fejlődése ezt a lehetőséget is állandóan növeli (az állítható dőlésszögű fekhelytől a vízágyon át a masszírozó és horkolást megszüntető „intelligens ágyig”).

<sup>187</sup> Maguk ezek a „lágyító” eszközök viszont az elpuhultság, kényesség jelképei (amit erősen kiemel a *Borsószem királykisasszony* meséje), s egyszersmind a nőiesség is: a sok kispárnás fekvőhelyek feminin jellegűek, s a hagyományos parasztházak sok dunnával felvetett kelenyemegjelenítő ágycsónakjai is a család nőtagjainak jelképei (és persze jóléti jelképek is) voltak.

<sup>188</sup> Ezt fokozza az ágy *melege*, amelyet általában az ágy velejárójának tekintünk: a hideg ágy a rideg, nem otthonos állapot jelképe. A meleget az ágyneműk mellett speciális eszközök (ágymelegítők) alkalmazása vagy a fűtés közeli elhelyezés biztosíthatja (a fokozott melegigényű, lelassult vérkeringésű idősek fekhelye ezért is került a hagyományos paraszti életmódban a kemencesutba).

<sup>189</sup> Az elhanyagolt ember kiszolgáltatottságának szimbólumaként társulhat az ágyhoz a betegség, a pállott, nehéz levegő és a szalmazsákban, ágykorcokban megtelepedő bogarak, atkák, bolhák, poloskák, tetvek megjelenése.

<sup>190</sup> A temetkezés legtöbb formája *fekhelyek* kialakítását feltételezi (akár emelvényre temetkeznek – mint a holttesteket a madaraknak felkínáló formákban –, akár máglyán égetik el a halottat; s természetesen a csónakon vízre bocsátott tetemek esetében a csónak is az ágy szerepét tölti be). (Persze vannak olyan kultúrák is, amelyek nem fekvő pózban temetik el a halottaikat).

felidézője a hordágy.) A túl sok fekvés, a magát elhagyó test a *lustaság* negatívan megítélt jellemvonását is képviselheti.<sup>191</sup> Az ambivalencia talán az ágy szimbolikájában a legerősebb, hiszen mindeközben a *szexuális életnek* (az „ágyjelenet” kifejezést például szinte csak erre lehet érteni) és a *születésnek* („gyermekágy”) is leggyakoribb helyszíne és szimbóluma. Ekképpen az életet az ágy – és annak speciális változatai: a bölcső és koporsó – keretezik. Mivel végigkíséri az életet (sőt, korábban nemzedékeken át is öröklődött), ezért a *stabilitás, a rögzített állapot* is az asszociációköréhez tartozik, a népszokásokban elmozdítására csak speciális, külön jelentőséget kapó szituációkban került sor.<sup>192</sup> (Említett sajátos változata, a bölcső esetében persze a nyugtató ringatás, az altatás „mozgó ágyat” eredményez, mint ahogy – persze egészen másképpen – kimozdítják az ágyat stabil jellegéből a kórházi ágyak görgői is: a mobil, tologatható kórházi ágyak egyébként az ágy „normál” stabil állapotával oppozícióba is kerülnek, és – a hordágyhoz hasonlóan – a kizökkent, mások kezébe került élet, a mások által ide-oda mozgatható, munkadarabként kezelhető test érzését erősíthetik fel.) A stabilitás képzetköre a *családi élet stabilitásával* is összefonódott. Az ágy a kereszténységben (a szexualitás, az utódnemzés és a stabilitás együtteseként) a házasság szentségének, a családalapításnak és -fenntartásnak jelképévé is tette a „családi ágyat” (a vallási jelentéstartalmat a hagyományos paraszti lakásokban a családi ágy fölé elhelyezett szentkép megszentelő hatása biztosította). Az ágy jelentőségét, azt, hogy önmagában is egy *külön világot* képvisel, kiemelte a középkori főúri kastélyok (eredetileg persze pragmatikus célokat is szolgáló) baldachinos megoldása, „függönnyel körülvett színpaddá” változtatása (a baldachinos ágyra utaló mai megoldásokban a „főúri jelleg” mintája, a *státuszszimbolika* dominál).<sup>193</sup> A családi ágy stabil, rögzített hagyományát kikezdte az individualizmus (különálló, legfeljebb összetolt egyszemélyes ágyak a családi ágy, francia ágy helyett) és a modernizmus állandó innovációs készítése (ami a lakás gyakori átrendezését, a fekvőhelyek mozgatását, változatos használatát is eredményezi). A fekvőhelynek számos típusa alakult ki (ágy, pamlag, rekamié, dívány, sezlón, kerevet, kanapé, szófa, nyugágy, sőt még a vízre „ágyazott” gumimatrac is): ezek

<sup>191</sup> Mivel azonban a fekvés *regeneráló, energiateljesítő* is, a differenciált tapasztalatok felhalmozásán alapuló népköltészetben a „lustálkodó”, heverésző hősök gyakran meglepő és hatékony aktivitásba válnak át. (Ludas Matyi, Ilja Muromec).

<sup>192</sup> Ma ez kevésbé van így. A modern ezotériában hangsúlyt kapott fengsuj szemlélet alkalmazása sokakat arra készítet, hogy a káros földsugárzások, vizek miatt fekvőhelyüket áthelyezzék, és a „földön fekvés”, a futonok divatja is terjeszti a bárhol leteríthető, mobil fekhelyek kedvelését.

<sup>193</sup> Speciális változata figyelhető meg tengerparti strandokon, ahol az ilyen körbefüggönyözhető ágyak a státuszszimbolikán kívül a hedonizmus hangsúlyozott jelenlétét sugallják.

egy része átmenetet képez a szék és az ágy között, ülő vagy ülve heverő bútor, de közelebb az ágy képzetköréhez (annak ernyedtebb testtartást kiváltó jellegéhez és erotikájához is). Az *ágyneműtartós* megoldások viszont a láda képzetkörét vonják be az ágy szimbolikájába is. A *kihúzzható, szétnyitható, falról leereszthető* ágyak egyrészt a technikai praktikusság képviselőinek tekinthetők, másrészt az életidő és az adott nap bipolaritását, a „nappali” és „éjszakai” létezés különbségét emelik ki, azáltal, hogy a lefekvéshez készülődés egyúttal a szoba terének átrendezését is magával hozza. (Ami egyébként már magának az ágyazásnak a gesztusában is kifejeződik.) Az ágyhoz számos *kiegészítő tárgy* kapcsolódik, illetve épül be az ágyat képező tárgyegyüttesbe. (Így lesz a már Egyiptomban alkalmazott nyaktámaszból fejpárna, így könnyítik az ágyban fekvő életformát az ágyhoz kapcsolódó világítás, az „olvasólámpa” különböző megoldásai, így kerül az ágy mellé éjjeliszekrény<sup>194</sup> – illetve asztalka –, amely által a legkülönbébb tárgyak válhatnak „kézre esővé”.<sup>195</sup>) Az ágy erősen kötődik a *személyhez* (a kórházi, katonai, börtön-<sup>196</sup> és árvaházbeli egyenfekhelyek ezért is árasztják oly erősen a rideg személytelenség hangulatát.) Az emeletes ágy személyessége is csökkentett, ezt az alul, illetve felül levés előnyeinek/hátrányainak különbségteremtő (olykor hierarchiaképző) hatása helyettesítheti,<sup>197</sup> ugyanakkor gyermekszobákban kiképezhető úgy az emeletes ágy, hogy különböző (romantikus) fantáziavilágokat képviselve (vár, hajó stb.) vonzereje jelentősen megemelkedik.<sup>198</sup> Amióta külön *hálósobák* vannak, ezeknek központi tárgya természetesen az ágy. A hozzá fűződő szimbolika, pontosabban az, hogy e szimbolika mely elemeit érzik dominálonak, az egész szoba atmoszféráját meghatározhatja. Egy empirikus kutatásunk során<sup>199</sup> számos ilyen hálósobatípust tudtunk elkülöníteni<sup>200</sup> a hagyományos, a házasság szentségét megtestesítő családi ágyas, szimmetrikus hálósobától

<sup>194</sup> Ezt egyes ágyaknál az ágy fejrésznél kialakított szélesebb párkány is pótolhatja.

<sup>195</sup> Különösen fontossá válva a kórházakban, ahol az állandó fekvés miatt a betegnek teljes napi igényeit ki kell elégítenie, és otthonát, háztartását képviselnie.

<sup>196</sup> A *priccs* a ridegségnek az ágyhoz kötődő szimbolika jelentős részét nélkülöző jelképe, a *deres* pedig, a kínpadhoz vagy a fakír *szögágyához* hasonlóan, az „ellentétébe fordult” ágy.

<sup>197</sup> A „fent” és „lent” különbsége intenzív érzelmi tényező lehet. Ismerünk egy olyan beszámólót, melyben a család ifjabb fiának életre szóló sérelme volt, hogy – mivel a család szegénysége miatt csak egy ágy volt a szobában – bátyjának az asztalon, neki viszont az asztal alatt kellett aludnia. Börtönpszichológusok leírása szerint a börtönökben többnyire az alsó ágy-nak van magasabb státusza (főleg ha az különálló ágy), de olykor ez változhat. (Fiáth, 2012.)

<sup>198</sup> Hasonló hatású lehet az ágyak galérián való elhelyezése.

<sup>199</sup> Lásd Kapitány–Kapitány, 2000.

<sup>200</sup> Találkoztunk egészen extrém, egyéni megoldásokkal is a hatalmas, kör alakú ágy uralta szobától addig a futurisztikusan automatizált szobáig, amelyben a házigazda szélsőséges kényelemigényét kiszolgáló, egy kerekéből, sínekből, karokból álló mechanizmus for-

a pasztellszínekkel és puha anyagokkal telített „lányszobán”, a hippinemedék szabadságvágya által divatba hozott és a távol-keleti hálószobákat is felidéző matracon, földön alváson vagy a tetőtérben elhelyezkedő, otthonosan szétszórt tárgyakkal övezett, gyakran vetetlen fekhelyű, „Montmartre”-jellegű hálószobán át a „bordélyház” asszociációkat keltő, szexualitásra koncentrált hálószobáig.<sup>201</sup> Mint a baldachinos ágy példáján láthattuk, az ágy jellege is utalhat meghatározott korszakokra. Ugyanakkor az is korszakfüggő, hogy milyen *tevékenységek* asszociálódhatnak az ágyban fekvéshez. Azokban az évszázadokban, amikor a haldoklás jelentős részben otthon történt, ehhez gyakran kapcsolódott a végrendelkezés rítusa.<sup>202</sup> Az antikvitásban az ágyat közösségi alkalmak, lakomák, eszmecserék (olykor homoerotikus légkörű) közegében is használták (szümpozion), de a házastársi harmónia és a halál képzetének összekapcsolására is, például az etruszk síremlékeken (értsd: a házastársi összetartozás felül tud emelkedni a halálon). A mai *filmekben* az ágy döntően két szimbolikus összefüggésben bukkan fel: a haldokló beteghez kapcsolódóan,<sup>203</sup> illetve a szexuális aktusra felszólító környezeti ingerként. (Ehhez még hozzávehetjük az álmából felsejkenő, illetve álmatlanul forgoló ember képét, ahol az ágy, mint a nyugalom jelképe, az emberi élet sodrásának háttérében, ellenpontként szerepel.) Az ágy, megágyazás gazdag képzetköre folytán számos természeti metaforának is alapja az ágy: a szántással a magnak is mintegy „megágyaznak”, a vetemény ágyásokba kerül, a folyónak is „ágya” van. (De például a fognak is, ami jelzi, hogy ez nem „örök” helye ennek a testrésznek, hanem csak olyan időleges nyugvóhelye, ahonnan éppúgy kikerülhet, mint az ágyából kiugasztott ember.)

#### d) Láda, szekrények

A *láda* szintén alapbútor, a később külön bútorfajtaként a helyére lépő *szekrény* ősfarmája. A minden oldalról körülzárt üregű láda szimbolikus lényege a *tartalmazás*. (A szekrény csak annyiban különbözik tőle, hogy praktikusabb, kézre állóbb azáltal, hogy előlről nyitható, s hogy benne a ruhák fellógathatók, illetve hogy a legkülönfélébb tárgyakat asztalként, polcként elének tálaló, előhúzható

---

gatta be egy tálalópolcon az ágyban ébredező lakó fölé az ébresztőóra által bekapcsolt rendszerben előzőleg megmelegített reggelit.

<sup>201</sup> Például az ágy fölé, a mennyezetre szerelt tükörrel, párdúc- vagy zebramintás szőnyegekkel-takarókkal, pornóképekkel, az ágy mellé helyezett – az ismert erotikus film nyomán elterjedt – rattán Emmanuelle-székkal.

<sup>202</sup> Ezen alapulnak a *Volponéban* vagy a *Gianni Schicchiben* alkalmazott „trükkök”.

<sup>203</sup> Az „ágyban, párnák közt” haldoklás a *kisszerű, privát* élet jelképe is lehet, mint például Petőfinél a hősi, „közéleti” étellel-halállal szembeállítva.

fiókokkal lehet belső terét optimálisan kihasználni.) A kisebb tárgyak tartalmazása egyrészt megőrzésüket is jelenti, a láda (szekrény) szimbolikájának egyik meghatározó eleme az *értékkörzés*. A másik lényeges mozzanatot az adja, hogy a ládába helyezés egyúttal *elrejtés* is. Ez pedig a *titokzatosság* asszociációit is hozzátársítja ehhez a tárgytipushoz. A korábban említett koporsó nem csak fekhely, hanem láda is, amelyben egy élet maradványait őrzik (a szintén misztikummal övezett feltámadáshoz), mellesleg elrejtve a halál birodalmába távozottakat az élők elől. A kísértettörténetekben azonban felnyílnak a koporsók, s ez a titokzatos ládák tartalmának potenciális *veszélyességét* is jelzi, ami Pandora „szelencéjének” mítoszában bomlik ki. (Természetesen a láda kicsiny formái: ládika, szelence, doboz, skatulya is ennek a szimbolikájának a részesei.) Itt kell megemlítenünk, hogy a láda szimbolikájában ugyan lényeges kemény, szilárd zártsága (leggyakoribb anyaga a fa, de sokszor kő [szarkofág],<sup>204</sup> vagy gondoljunk Attila legendabeli hármas – arany, ezüst, vas – koporsójára), ám említett szimbolikus tartalmai nagy részében rokona más anyagokból készült és más formájú olyan tárolótárgyaknak is, mint a textíliaalapú zsák (erszény, zacskó)<sup>205</sup> vagy az agyagból égetett korsók<sup>206</sup> és egyéb tárolóedények.<sup>207</sup> Maga a láda egyébként lehet a lakás sosem elmozdított tárgya, „kincses barlangja”,<sup>208</sup> de mint szállítóeszköz, éppen utazásokhoz is kapcsolódhat (számos mesealak repülő ládákban, korsókban utazik, s végső soron ilyen láda minden zárt szállítójármű is az autótól<sup>209</sup> a hajón<sup>210</sup> át a repülőgépig), maguk

<sup>204</sup> A szarkofág esetében a legidőtállóbb ládaanyag egyúttal a régiség-időtlenség képzetkörét is mozgósítja.

<sup>205</sup> Ezeket felfoghatjuk úgy, hogy a ládák-ládikák könnyebb, anyagukban az ember helyváltóztatásához jobban alkalmazkodó változatai. De szimbolikájuk sokszor nagyon hasonló (Pandora szelencéje és Aiolosz szeleinek zsákja igen hasonlóan „működik”; az orvul megöltek is hol ládába, hol zsákba kerülnek). Láda, zsák, edény ilyen rokonságáról lásd Jankovics is (in Hoppál–Jankovics–Nagy–Szemadám, 1990, pp. 55–56.).

<sup>206</sup> A fából készülő hordó még inkább „láda”, csak éppen főleg folyékony anyagok tárolására szolgáló láda.

<sup>207</sup> Az üveg tárolóedények szimbolikája átlátszóságuknak köszönhetően már jelentősen más, bár a bezártság (az elrejtettség és az értékkörzés és a titokzatosság) azok képzetéhez is hozzátartozhat (például az üveggolyókba, üveggömbökbe zárt látványok esetében). A varázslatos bezártság szimbolikája olykor még olyan igencsak különböző tárgyakat is meglepő módon a láda rokonává avat, mint Aladdin (néha üvegnek ábrázolt, de eredendően alighanem fém) csodalámpája.

<sup>208</sup> A barlang mint az emberiség igen ősi tapasztalatforrása a sok mindent befogadni képes üreges tárgyakhoz általában hozzáasszociálható.

<sup>209</sup> Ha maga az autó embereket szállító láda, az emberek tárgyait rejtő láda – láda a ládában – az autó csomagtartója. (Nem véletlen, hogy a hullák elrejtésének említett toposza a modern legendákban az autók csomagtartójához asszociálódik.)

<sup>210</sup> Ne feledjük, hogy Noé bárkája is kifejezetten *láda*.



a nehezen cipelt hajdani ládák pedig a modern utazásokban a viszonylag könnyen mobilizálható *bőrönd* formáját öltötték.<sup>211</sup> A láda legközvetlenebb leszármazottja azonban a *szekrény*. A szekrény nem csak a titokzatosságot örökölte meg a ládától, hanem a *másik világba való átlépés* szimbolikáját is. Ezt erősítheti a koporsó és az alvilág vagy a feltámadás kapcsolata, de az is, hogy az üreges, sötét, meleg szekrény az anyaméh képzetét is felidézi. Tipikusnak mondható kisgyerekeknek a szekrénybe bújása, amelyben ez az asszociációs kapcsolat feltehetőleg szerepet játszik, az anyaméhbe való visszakuporodás s onnan a fény világára való újraszületés pedig mindenképpen a világok közötti utazás archetipikus formája. Számos mese használja ki a világok közötti misztikus átjárásnak ezt az útját. (Itt talán elég, ha Kästner *Május 35-jére* vagy a *Narnia krónikáira* utalunk. Ebben a vonatkozásban szekrényváltozat a telefonfülke is, lásd a *Mátrix*-trilógiát vagy más olyan történeteket, amelyekben a telefonfülkékből rejtélyes kapcsolatok létesíthetők.) De a ládának, szekrénynek erre az „átjáró” misztikumára építenek évszázadok óta a bűvészek-illuzionisták feldarabolós, átdöfős, lefejezős, illetve eltüntetős-elvárásolós trükkjei is. A láda, a beléretett mágikus erők folytán, isteni hatalmat magába sűrítő (tabusított) szimbólum is lehet, mint a Frigyláda (vagy Szövetség Szekrénye), de belesűrűsödhet közösségek nemzedékeket összekötő hagyománya (mint például a céhláda esetében). Kincsőrző jellegének létrejönnek a kincseket *közszemlére tévő* (vitrin, tárló<sup>212</sup>), és *elrejtésüket hangsúlyozó* (páncélszekrény, széf) változatai is. A ládába rejtett titokzatos erők asszociációköre jelenik meg akkor is, amikor ez zene formáját ölti. Ezzel a hatással élt a verkli („sípláda”), a Wurlitzer („zeneszekrény”), a különböző harangjátékok, zenedobozok, de tulajdonképpen azok a zenélő szerkezetek is, amelyeknek hangadó berendezései ládaszerűen (hangszekrényben) vannak elhelyezve (zongora, tekerőlant stb.).<sup>213</sup> A ládák-szekrények arról is tanúskodnak, hogy *mely korban milyen tárgyakat* kívántak elrejtteni illetéktelen szemek elől. A polgári-individualisztikus értékrendszer előretörésével jellemzővé vált intimitásfelfogásban semmilyen olyan tárgyat nem illendő közszemlére tenni, ami a házigazdák testi szükségleteihez kapcsolódik. Többek között ez is indokolja az ágyneműk ágyneműtartóba,<sup>214</sup> az evőeszközök konyhaszekrénybe, konyhaasztal fiókjába rejtését.

<sup>211</sup> A zsákok meg a hátizsák formájában találták meg mozgatusuk legpraktikusabb formáját.

<sup>212</sup> A vitrint, tárlót az asztalnál is említettük, hiszen ezek a bútorok (is) az asztal és láda kombinációi. A szekrények polcai tulajdonképpen (tároló) asztalfelületeket építenek be a „ládába”. Itt megint tetten érhető a különböző szimbólumok egymásra épülése.

<sup>213</sup> Voltaképpen ilyen láda Kempelen „beszélő gépe” is.

<sup>214</sup> Az intim levelezések, titkos szerelmi emlékek is gyakran ide, az ágynemű közé kerültek elrejtésre.

Láthatjuk, hogy alapvető bútoraink jelentős részben *az emberi test mozgástípusaihoz* (fekvés, ülés, kezek tevékenykedése, evés-ivás) kapcsolódnak, az emberi test – számára minél kellemesebb – térbeli elhelyezésének<sup>215</sup> (majd létrehozott kisebb tárgyai elhelyezésének) igényeit szolgálják. Ugyanakkor *a természeti környezet* adottságait utánozzák-helyettesítik (mint ahogy például a láda és barlang – vagy a szék és asztal kő és fatönk alapjai – kapcsolatáról szólván utaltunk erre). Ezáltal a szimbolikus gondolkodás e tárgyakban *egyesíti, egymásra vonatkoztatja az ember testi lényének és a természet erőinek működését* (szubjektív, a világot önmagához viszonyító nézőpontját egyesíti a megfigyelt világ objektív sajátosságaival), s éppen e szimbolikus kapcsolódások segítségével *találja meg* azokat a megoldásokat, hogy miként lehet saját testi erőinek mozgósításával mozgásba hozni, a maga számára valóvá változtatni a természet egyes működéseit. A természeti jelenséghez *hasonlót* létrehozni.

#### e) Fényforrások

A *világítóeszközök* már egyértelműen ebbe a kategóriába tartoznak. A földi lét meghatározó sajátossága sötétség és fény váltakozása (a bolygó forgásának köszönhetően). Minthogy azonban az okokkal az emberiség sokáig nem lehetett tisztában, a fény és sötétség váltakozása két szupererő küzdelmének tűnt, s mindkettőhöz nagyon mély emocionális-indulati tartalmak kötődtek. A *sötétség* alapvetően szorongást keltő, az ember számára alapvető érzékszervi működést, a látást súlyosan korlátozó, ezért vészterhes. (Ugyan kapcsolódnak hozzá pozitív vonatkozások is: pihenés, szexualitás és persze az anyaméh és a védett föld alatti üregek, barlangok biztonsága; de azért erősebbek a negatív konnotációk. A kozmikus jelentőségűvé növelt küzdelmek negatív szereplői általában mint a sötétség erői, a Sötét Oldal képviselői jelennek meg.) A fény a természetben főként két forráshoz: az *égitestekhez* és egyéb égi-légi jelenségekhez (villám, sarki fény), illetve az *égéshez* (tűz, láva, „lidércfény”) kötődik, vagy ezek közvetett származéka (biolumineszcens élőlények által termelt fény, sarki fény, szivárvány, délibáb, egyéb visszfények, tükröződések). Alapvetően pozitív (hiszen a fény az élet elsődleges táplálója), de ennek is vannak negatív mozzanatait (égető, túlforró-

<sup>215</sup> Ebbe a körbe tartoznak a *ruhaneműk* is, amelyek egyúttal a természeti környezet egyes lények tulajdonságait adaptálják az ember testéhez (a vastagabb bőr vagy a pata), előnyeivel gazdagítva azt. S persze, mint majdnem minden tárgy, szimbolikájukba aztán beemelik a társadalmi hierarchia kifejezését, a nemekre, az életkorokra, a foglalkozásokra, identitásokra, csoporthoz tartozásra való utalást, alkalmassá válnak korszakok felidőzésére is.

sító, vakító, pusztító hatások).<sup>216</sup> Az éves ciklusban a napfényes órák számának csökkenéséhez is negatív,<sup>217</sup> növekedéséhez pozitív asszociációk kötődnek.<sup>218</sup> A mesterséges fényforrások egészen az elektromos áram felfedezéséig a tűz „házasított”, kontroll alatt tartott formái, az egyes világítóeszközök szimbolikáját nagymértékben meghatározza, hogy mennyire fékezettek (a pislákoló gyertyáktól, mécsesektől a lobogó fáklyákon át a pásztortűzek, máglyák magasra csapó lángnyelveiig). Ugyanakkor a világítóeszközök mindazokat a szimbolikus tartalmakat hordozhatják, amelyek a fény különböző természeti megjelenési formáihoz kötődnek. A körülült tűz otthonosságáról, közösség-összefogó erejéről már volt szó. Ezt az otthonosságot a családközösség „melegéhez” köti a házitűzhely, amelynek – a lakáson belüli, *látható* tűzforrásnak – aztán számos formája alakul ki (kandalló, tűzálló üveg ajtajú cserépkályha, American Heating kályha stb.). Különbözik az állandó, táplált égésével *a családi lét biztonságát, az élet állandóságát* jelképező házi (vagy templomi) tűz (vagy ugyanezt az érzést *a part, a révbe érés* formájában ígérő fároszok, világítótoronyok tüze) a pillanatnyi, felvillanó fényforrásoktól, amelyek inkább a *játékosság, ötletszerűség* asszociációit hordozzák (csillagszórók, tűzijáték-röppentyűk), és inkább a tűz szikraesőjét, mint magukat a lángokat imitálják. A játékosságot, vidámságot a színesség fokozza. (A meleg színek – sárga, arany, vörös – szimbolikájába különben is belekerülnek a naphoz és a tűzhez, ezek fényéhez és melegéhez kötődő pozitív képzetek: öröm, derű, a hatalom érzése, a ráébredés „világossága” stb.) A fény és a szem közötti szoros összefüggés a „megvilágítás”-t az emberi megértéssel összekötve teszi a *racionalitás*, az ember által uralt világ jelképévé, amely – mint erről korábban már volt szó – ezt a világosságot vagy a mintegy központi égitestként felfogott Isten szétsugárzásának,<sup>219</sup> vagy éppen az emberi

<sup>216</sup> Egyes fények (főleg a sötétséget eloszlatni nem képes, gyengébb, „hideg” fények, mint a hold fénye vagy a „lidércfény”) gyakran a negatív (kísérteties, a túlvilág fenyegető oldalát képviselő) erőkhez sorolódnak (a hold titokzatosnak érzett hatásai, az árapálllyal, a menstruációval való összefüggése, s főleg a holdkórosság jelensége, a kutyákra gyakorolt „zaklató” vonzerő ezeket a képzeteket erősíti). A „hideg” fényeket az ember mesterséges fényei közül leginkább az ívfények képviselik.

<sup>217</sup> A napot szörnyek (Fenrir, sárkányok, az Alvilág képviselői) elrabolják, felfalják, gonosz erők megdermesztik a természetet.

<sup>218</sup> Az ősi hiedelmek szerint a kedvező fordulatot hasonlósági mágiával: fények-tűzek gyűjtásával lehet előidézni, illetve megtámogatni.

<sup>219</sup> A *Bibliában* a teremtő Isten *első* akciója a fény teremtése. De a fény mindenhez hozzátársulhat, ami az istenivel érintkezik: a mennyország a fény birodalma, ahová a halál után „fényalagúton” át lépnek a lelkek, a szenteket dicsfény veszi körül, Szűz Mária a Napba Öltözött Asszonyként jelenik meg, a Krisztus színeváltozása jelenetében Jézus, Mózes és Illés alakját fényragyogás veszi körül, stb.

*haladásnak* köszönheti (ez utóbbit a tizennyolcadik századtól a tudatlanság „sötétjét” folyamatosan oszlató, előrehaladó sugárnyalábnak felfogva). A tudásgyarapítás és a fény kapcsolata az olvasás gesztusában éppúgy benne van,<sup>220</sup> mint a televízió nézés vagy a számítógép-monitor világító háttérében. A fény, életadó természetének köszönhetően, kezdettől fogva *lélekjelkép* is. Az *otthonossággal* való összefüggését kezdettől fogva használják *hangulatvilágítások* kialakításához. Ezt a kínai lampionoktól kezdve a fényforrás borítóanyaga is befolyásolja: a rizspapír bevonat biztosította derengés különösen alkalmas a pislákoló lélekképzet felkeltésére, s ez még fokozódik az ég felé föleresztett kívánságlámpások esetében.<sup>221</sup> A megvilágítás ugyanakkor kiemelő szerepet is betölthet, a fény mindenek feletti fontossága *a megvilágítottak fontosságát* is emeli (mint a díszvilágításoknál), illetve jelezheti az ember „meghódította” terület határait: a kert fényekkel, kerti megvilágítással való „belakása” azt hangsúlyozhatja az éjszakában is, hogy itt nem vad természeti környezetről, dzsungelről, hanem *az ember által uralt, biztonságos, barátságos* természetdarabról van szó.<sup>222</sup> A fény esetében is vannak azonban negatív képzetek. Volt már szó a fényhozó anyag főgonosszá válásáról, s ezzel rokon a földet fenyegető és/vagy baljós előjelnek tekintett, fénycsóvát húzó üstökösök képzete is. A nap heve is pusztít az aszályban (s ma már ultraibolya sugárzását is elsődlegesen veszélyforrásnak tekintjük): a Nap-asszociációk gazdag sokrétűségéről (és ennek negatív mozzanatairól is) fentebb szintén megemlékeztünk. A tűz is a legellenségesebb erők egyike lehet az ember szemében (tűzvészek, vulkánkitörések, erdőtüzek), nem csoda, hogy a pokol legfőbb kínzóeszközének számít (ugyanakkor az üdvözülő lelkek „tisztára

<sup>220</sup> Ezért is fontos megkülönböztető jegy, hogy egy fényforrás centrális, „mindenkihez szóló” jellegű-e, vagy az egyes személyek igényeihez igazított: a polgári-individualisztikus értékrendszer térhódításával lett fontossá, hogy a fényforrás – asztali lámpák, olvasólámpák, majd LED-lámpák – formájában személyre szóló, célra irányítható legyen. (Persze ez más irányból is alakult: a bányalámpák, elemlámpák, orvosi fejlámpák a *munka* célszerűségéhez igazították a fénysugár emberi irányítását.)

<sup>221</sup> Hasonlóképp fokozódik a lélekgyertyák meghittsége a karácsonyfagyertyák modern utódaiban, a színes lámpáscákbán, és a mind nagyobb felületeket elborító, a közttereket és a házak nyilvánosság felé nyitott homlokzatát is ezáltal bensőségessé tevő fényfüzerekben. (A gyenge, pislákoló fény képes negatív asszociációk keltésére is: ilyen hatása lehet a például az anyagok hiánya miatt alulvilágított helyiségeknek, az elromlott fénycsövek villogásának, lepusztult fényreklámoknak.)

<sup>222</sup> A városi létben fokozottan megnő a fény jelentősége: a megvilágítások, fényreklámok – újabban a fényfestések – stb. a fényt a *városias, civilizált lét* jelképévé teszik (Párizs = a Fény Városa), és a világ ember által meghódítását a Föld világról szemlélt képén is jelzik a lakott területek fényfoltjai. A természet meghódításának ambícióját a természettel való harmóniára törekvéssel felváltó „zöld” szemléletben viszont a fényesség túlfutása is negatív konnotációt kap, mint „*fényszennyezés*”.

égetője” is a purgatóriumban). A háborúk és más erőszakos cselekmények is számos fényjelenséget ruháznak fel negatív asszociációkkal. Gondoljunk az eget szorongással pásztázó légelhárító fénycsóvákra, a bombarobbanások fényeire, az eretnek- és könyvégetések máglyáira, az ősi ösztönök felkeltését célzó náci fáklyásmenetekre, a Ku-Klux-Klan rítusaira, a koncentrációs táborok krematóriumaira, Hérosztratosz vagy Néroról ült tűzáldozatára, a Reichstag vagy az ikertornyok felgyújtására, vagy akár csak a vattalámpák vakító alkalmazására.<sup>223</sup> Ide sorolhatók a börtönök, lágerek és hajtóvadászatok reflektorai, amelyek a (nem kívánt) szemmel tartottság, illetve az üldözöttség érzetét fokozzák fel.<sup>224</sup> A fény negatív asszociációi a lakásokban kevésbé aktivizálódnak. Legfeljebb a kellemetlenül erős fények emlékeztethetnek a „vattalámpákra”, s persze a lámpák felrobbanásának, a tűzhelyek „elszabadulásának” esélye itt is magában hordja a tűzvészttől való ősi félelmek aktivizálódásának lehetőségét is.

#### f) Szerszámok

A szimbolikus tartalmaik vizsgálatához eddig felidézett tárgyak oly módon kapcsolódtak össze az emberi testtel és az emberen kívüli, tapasztalati világ működés-törvényeivel, hogy utóbbiakat mindinkább az előbbi szolgálatába állíthatják. Ugyanezt a célt szolgálják, de ellenkező irányba (az embertől környezete felé) irányulnak az ember *szerszámjai*. A szerszámok az emberi test – és különösen az emberi izomzat – különböző képességeinek meghosszabbítói, az emberi erők felerősítői. Egyesek a kéz és a kar (és egyéb testrészek) fogó-markoló, mások a húzó-emelő-cipelő, ismét mások a toló-dobó mozdulatok erejét fokozzák fel és szimbolizálják (a toló-dobó mozdulatok körébe tartoznak a koncentrált szűrő és ütő, illetve – az ezeket kombináló – vágó mozdulatok is); vannak még szerszámok a dörzsölő-csiszoló-simító és a forgató-csavaró mozgásokhoz, és természetesen a lábak alapvető munkáját segítő-felfokozó előrehaladáshoz is. A szerszámok alkalmazása, előállítás és fejlesztése természetesen óriási lépése az emberré válásnak. Újabb ugrás akkor következik be, amikor már *magát a mozgásba hozó erőt is szerszámok helyettesítik*, pontosabban ezek a szerszámok – a gépek – már valóban helyettesítik (s nem csak felerősítik) az ember izommunkáját. S újabb ugrás, amikor már a mozgásokat irányító *szellemi tevékenységet is* gépek végzik el. Nem csoda, hogy míg az egyszerű szerszámok a gazdájának engedelmességet rabszolga (a „beszélő szerszám”) fogalmával kerültek kölcsönviszonyba,

<sup>223</sup> A(z erős) rivaldafénynek is ambivalens a képzetköre: egyfelől persze a fontos dolgokat megtisztelő kiemelés is a funkciója, de ugyanakkor ki is szolgáltatja azt, akire irányul. (Ezen alapszik például a *Mephisto* film hatásos zárójelenete.)

<sup>224</sup> A *Mephisto* – a *Hannibál tanár úr* hasonló jelenetével együtt – ezt a hatást is felhasználja.

a gépekre alapozott ipar pedig a gépek alkatrészeihez hasonlóan összehangolt embertömegek képzetével, a digitális forradalom teremtményének, a „mesterséges intelligenciának” létrejötte az emberi létforma feleslegessé válásának és a komputerek általi kiiktatásának rémálmát idézi fel. (Sokan, a lineárisan előre és felfelé tartónak látott technikai haladás bűvöletében, ezt nem is rémálomként élik meg, hanem mint „tökéletesedést” üdvözlnek.<sup>225</sup>)

### g) Könyvek

A komputer az ember szellemi erőinek megtestesítői, de ennek voltak korábbi formái is. Ezek közül lakásaink tárgykínálatából a *könyveket* emelhetjük ki. A könyv (az írás), mint az absztrakció absztrakciója, igen nagy hatalmat-erőt sűrít magába. Az írástudás sokáig volt hatalmi monopólium is. Ennek köszönhetően az írás szimbolikájába bekerült a *mágikus, majd isteni* erő (az Istentől származó Szent Írás) jelentése; az *írással való teremtés és megsemmisítés* lehetősége. (Ezért is hoztak létre írásos – „ércnél maradandóbb” – feliratokat, „örökössé” téve ily módon egyes életek emlékét, másokat pedig – mint a palimpszeszteken – írott emlékezetük kitörlésével semmisítve meg.) Az *írás* = *ember* szimbolika igen sok változatban jelent meg, a zsidók könyveltemetésétől a könyvautodafélig, a „beírják az Élet Könyvébe” képzettől Bradbury *Fahrenheit 451*-ének azon – a könyv emlékezetörző szimbolikáját a másik irányba mozgósító – motívumáig, hogy egy-egy ember egy-egy általa megjegyzett „könyvvé válik”. A könyv, természetesen, a *szellemi tevékenységet végzők* szimbóluma (az egyházi írás-

<sup>225</sup> Véleményünk szerint ez a reakció egyfelől a pozitív lehetőségeik végére ért társadalmi formációk (jelen esetben a kapitalizmus) jellegzetes pszichózisa: saját elkerülhetetlen hanyatlásuk kivetítése különböző „világvége”-forgatókönyvekbe. (Ilyenekből elég sok született az utóbbi évtizedekben a perspektívájukat veszített centrumtársadalmakban a klímakatasztrófától az üstökös-, kisbolygó-, óriásmereorit-katasztrófákon át az óriásvulkán-kitörés vagy a Szibériában felszabaduló metán fenyegetéséig, és természetesen az atomháborús vagy egyéb, az emberiség önfelszámolását jósló képzetekig.) Másfelől a „mesterséges intelligenciához” kapcsolódó képzetek a szellemi termelést (a szellemi termelők társadalmi-gazdasági szerepének óriási megnövekedését) is jelképezik. Csakhogy míg ez a tőkés rendszer szempontjából fenyegetés – mert alternatívát is hordoz a haszonelvű társadalommal szemben, s ezért az MI, mint szimbólum, ebből a nézőpontból az „emberiség” (értsd: a jelenlegi világrénd) végét vetíti előre (minthogy a tőkés forma is, más tartósan fennálló társadalmi formákhoz hasonlóan, önmagát kezdetétől azonosítja az „emberivel”, azt állítván, hogy a haszonelv az ember természetes, legalapvetőbb mozgatója) –, addig a szellemi termelő nézőpontjából az MI nem az ember leváltója, csak újabb eszköz ahhoz, hogy az emberi szellem teljesen felszabaduljon önfenntartásának terhei, a termelés kényszerei alól, s az ezzel kapcsolatos teendőknél most már egészét gépeire-szerszámaira bízva energiáit teljesen azon képességei kibontakoztatására fordíthassa, amelyek nem gépiesíthetők, nem matematizálhatók (vagyis például éppen a szimbolikus gondolkodásban rejlő lehetőségek fejlesztésére).

monopólium idején a papságé, az értelmiségi réteg kialakulásával az értelmiségié). Ennek köszönhetően eleve *státuszsimbólum* az írástudatlanokkal szemben, s ez a státuszsimbólum jelleg csak fokozódik azokban a korokban, amikor az értelmiség státusza felértékelődik. (Ilyenkor megfigyelhető magának a könyvnek a felértékelődése: a hatvanas-hetvenes évek Magyarországon az értelmiségnél szélesebb körben lett szokás könyveket, könyvesfalakat, sőt könyvtárszobákat kialakítani. Amikor – az államszocializmus bukásával – az értelmiség szerepe csökkent a pénz hatalmához képest, az ellenkezőjét lehetett látni: a könyvektől való megszabadulás, illetve a lakás alacsonyabb státuszú helyiségeibe kerülés tendenciáját. Mint minden szimbolikus, nem tudatos változásnál, itt is megjelentek a változást megindokló „ideológiák”: „a könyv porfogó, miért tartsuk otthon, ha könyvtárban is hozzá lehet férni” stb. ugyanazoknál, akik néhány évtizeddel korábban gyűjteni kezdték az akkor presztízstárgynak is tekintett könyveket.) A könyvek tartalmuk révén *kulturális mintákat és ideológiákat* is közvetítenek, így ezeknek is szimbólumai: az e mintákhoz és ideológiákhoz való viszony az egyes könyvekhez való viszonyt, megbecsülésüket vagy lenézésüket, értéküket is meghatározza. Mivel a könyvek egyik alapfunkciója az időben való fennmaradás, a könyvek azon tárgyak körébe tartoznak, amelyeknél a „régiség” önmagában is jelentős értékelő. A könyv – mintaközvetítő szerepe által pedig – a szocializációnak is fontos eszköze, sok ember meghatározónak tekintti élete alakulásában egy-egy könyv hatását. Ennélfogva a könyv az *önki-fejezés* eszköze is, s nem véletlen, hogy a polgári–individualisztikus értékrend előretörése hozta meg a könyvhasználat tömegessé válásának lehetőségét is. A könyv a tudások *egybegyűjtésének* jelképe is (szövegek, képek, matematikai képletek sokasága kerülhet egy könyvbe), ezért a könyv és főleg a könyvtár a világot leképező „teljességet” is jelentheti (ilyen képzetek fűződtek az alexandriai könyvtárhoz, ilyen tudástár létrehozásának vágya vezette az enciklopédistákat; egyes vallásoknak – főleg a „Könyv Vallásainak” – hívei szemében vallásuk szent könyve egymagában tartalmazza a kellő tudások összességét, és gondolhatunk Borges *Bábeli könyvtára*ra is). A digitális forradalom nem szünteti meg a könyv lényegének, az írásnak kiemelt szerepét, csak átveszi a nyomtatott papírtól a tudáshordozó médium szerepét<sup>226</sup> (ezt annak hangsúlyozása is jelképezi, hogy egyes könyvtárak teljes anyaga „belesűríthető egy mikrochipbe”).

<sup>226</sup> Talán nem is sokkal nagyobb változás ez, mint amikor a kő- vagy agyagtábláról tértek át a papiruszra, pergamenre, majd papírra. A benne rejlő pozitív lehetőség pedig az, hogy a „betűvetés” szerepét minden korábbinál nagyobbra növelheti igen széles tömegek minden napjaiban.

#### h) Képek

A digitalizációt ugyanakkor egy olyan változás is kíséri, amit a vizualitás felé fordulásnak (*pictorial turn, visual turn*) szoktak nevezni: a képi gondolkodás felerősödése. Persze a képek, mint a kommunikáció eszközei, kezdettől kísérik az emberi gondolkodás fejlődését. A verbalitáshoz (és annak írásos rögzítéséhez) képest a képi ábrázolás kevésbé absztrakt, és közvetlenebbül kapcsolódik a holisztikus szimbolikus gondolkodáshoz. Ugyanakkor a képek is hordozzák az emberi gondolkodás kettősségét: miközben a fogalmi–logikai gondolkodás törvényei szerint kimetszenek egy elemet a látványok végtelenjéből, „világszerűségük” kinyitja a szemléletet az Egész irányában. A lakások képi díszítései mindig ábrázolnak s ezáltal reprezentálnak valamit. (Embereket, tájakat, tárgyegyütteseket, érzelmi állapotokat, fény-, forma-, színösszefüggéseket, gondolatokat, gesztusokat, emlékeket stb.) Az ábrázolt és reprezentált valóság többnyire többsíkú, a képek szimbolikája poliszémikus.<sup>227</sup> Igen fontosak a *közvetett sugallatok* (például az, ahogy a holland interiőrképek a polgári intimitást, a jóléti biztonságot dicsőítik, vagy ahogy a huszadik századi művészet izmusokra szakadása sugallja a „minden Egész széttörött” élményét). A magánlakások képei egyrészt *műalkotások*, illetve annak szánt művek (a lakások többségében nem a művészet legelső vonalából), másrészt első vonalbeli művek *reprodukciói*. (Bár mindkét esetben a művészettisztelet megnyilvánulásáról van szó, a két képtípus szimbolikája eltérő: míg a reprodukciók a lakók kimagasló művészeti *élményeinek emlékét* rögzítik, a világnak a magas művészet által számukra megvilágított *törvényeit* képviselik, *személyes ízlésük fő irányait* fejezik ki, vagy egyszerűen csak *műveltségüket* kívánják jelezni; az eredeti festmények-grafikák-kollázsok-fotográfiák láttatása a megtetszett *egyszeri látványok jelenlétének tartósítása* mellett a *polgári életforma* műgyűjtő-műpártoló attitűdjét, a polgári léthez tartozás igényét is kifejezésre juttatja.<sup>228</sup>) Külön típusát képezik a lakásban található képeknek a *fényképek*.

<sup>227</sup> Magas vizuális kultúrájú társadalmakban szokás, hogy az iskolásokat úgy tanítják meg a képolvasásra (s végeredményképpen a képek poliszémiájának érzékelésére), hogy az évenkénti múzeumlátogatásokon ugyanazoknak a képeknek *minden évben más olvasatára* hívják fel a figyelmet: milyen valóságseleket látunk; ha emberek szerepelnek: mi történik velük, milyen viszony lehet közöttük; milyen érzelmeket közvetít a kép; mit emel ki a kompozíció; milyen szerepet játszanak a fények/árnyékok, a színek, a formák; mit sugallnak az arányok; milyen nézőpontból készült a kép; mi utal a keletkezés korára, annak stílusjellemzői miképpen fejezik ki a kor szemléletét; a maga idején milyen új szempontokkal gazdagította a vizuális kultúrát; mivel lehetne jellemezni a kép készítőjének egyéni látásmódját?

<sup>228</sup> A lakásban látható *gyerek munkák* – rajzok, festmények, plasztikák stb. – a család gyermekeinek szüleik számára való fontosságát jelzik, növekedésük fázisait rögzítik, és elsődlegesen érzelmi jelentőségük (és személyiségajátosságokat is kifejező jelentésük) van (akárcsak a felnőttek egymásnak ajándékkul készített hasonló alkotásainak). Korábban már



A magukat a lakókat vagy családtagjaikat ábrázoló (akár önmaguk, akár mások által készített) képek az élet (halálon túli) meghosszabbításának ősi igényét kielégíteni próbáló portréfestészet (és szobrászat) örökösei és/vagy érzelmekkel övezett emlékek rögzítői a lakás tulajdonosai számára. Az élethelyzeteket és környezeteket ábrázoló fényképek is *érzelmekkel áthatott emlékek rögzítői*, de bennük gyakran *ambíciók és vágyak* is kifejeződnek. Egyáltalán nem mindegy, hogy mi kerül be a képbe. A híres épületek és természeti látványok megörökítésével az egyén azt is jelzi, hogy szimbolikusan ennek a magasra értékelt látványnak ő is a birtokosa lett. A luxusautó vagy egyéb luxusháttér előtti fényképezkedés a lefényképezett személy *presztízsét* is igyekszik növelni. Ugyanezt a célt szolgálja a híres emberek társaságában lebonyolított szelfizés stb. A fénykép sokszor egy *korszak szemléletéről* is árulkodik: a vasfüggöny idején külföldön jártak gyakran a nagy választékú zöldségesstandokat, szupermarketeket fotózták, ezzel jelképesen magukat is áthelyezve a hiánytársadalomból a jólétibe (legalább a szemtanú magasabb státuszát teremtve meg azokkal szemben, akik nem részesülhettek hasonló látványokból). A művészet magas presztízse, mintaadó szerepe is kifejeződik azokban a tréfás képekben, amikor egyesek műalkotásokra utaló jelmezekben fényképeztetik magukat, de itt is tetten érhető az a szimbolikus törekvés, hogy a szerepjátszással a személy az ábrázoltak presztízsének fényét önmagára is rávetítse. A fényképek jellegéből kiolvasható alkalmazójának *értékrendszere* is. A szokáskövető–hagyományőrző, a tradíciók alapján álló értékrendszerben a portréknak nem az egyedi sajátosságok megörökítése a céljuk, hanem az, hogy az egyént az életút jellegzetes (az átmeneti rítusok által kiemelt) *szerepfordulóin* (például elszállóként-konfirmálóként, érettségizőként, katonaként, vőlegényként-menyasszonyként, családanyaként-családapaként, esetleg idős patriarchaként-matrónaként) az adott szereptípus ideális (a közösség az adott életkori szereppel szemben támasztott normáinak optimálisan megfelelő) képviselőjeként ábrázolják. Ezzel ellentétben a polgári–individualisztikus értékrendszer éppen hogy az *egyéni vonásokra* helyezi a hangsúlyt (és az életkori szerepek ideáljához igazított fényképeket merevnek, hamisnak érzi), és megörökítésre méltónak is azokat a *spontán pillanatok* itéli, amelyekhez az egyénnek személyes emlékei fűződnek. (Hiszen fő célja éppen az individualitásában szemlélt egyén megbecsülése mindannak kiemelésével, ami neki mint individuumnak fontos.<sup>229</sup>)

---

említettük az erotikus képeket: ezek szexuális ingert keltő hatásuk mellett olykor (például a khadzsuráhói szobrokról készült képek vagy más művészileg értékes erotikus ábrázolások reprodukciói) műveltségjelzőkként, kultúrtörténeti utalásokként is szerepelhetnek.

<sup>229</sup> Ennek az értékrendszernek a jegyében született meg a családi fényképalbum műfaja is, mintegy életrajzi vagy családregegyként kísérvé végig hőseit az életúton.

Az értékrendszerek jelentőségéről még lesz szó, itt most csak annyit jegyeznék meg, hogy a tárgyaknak mind típusai, mind elhelyezése lehet értékrendszer-jelző. Ilyen szimbolikus jelentőséget (az adott értékrendszerben hangsúlyozott értéket és persze presztízstörekvést) jelezhet minden *kiemelt* tárgy, s különösen szembetűnő lehet a közvetlen használati funkcióval szemben a szimbolikus jelentés jelentősége akkor, amikor egy tárgy (a közvetlen használati funkció szempontjából) *diszfunkcionálisnak* látszik. (Például egy időben nagy divat volt – főleg az alsó középrétegekben – kiürült italosüvegek, cigarettadobozok díszítőelemként szekrénytetőre helyezése: egyértelmű jeleként annak, hogy ezek a tárgyak itt státuszszimbólumként – Nyugat-szimbólumokként – szerepelnek.)

\*

Természetesen hosszan folytathatnánk még a lakás tárgyi szimbolikájának elemzését, monográfiánk korlátai azonban határt szabnak ennek. De röviden érdemes még szót ejteni a lakások *tereiről* is. Fentebb írtunk arról, hogy a lakás, a ház mindig sűrített-kicsinyített világmodell is. A világképet jelezheti a ház beosztása (fontos változás, amikor a középoszlop mint „világfa” köré szervezett lakótér – a sátor öröksége – egy tagolódó társadalom térképzetének megfelelő, hálózatos elrendezésű helyiségnek adja át a helyét). Említettük, hogy míg a tradicionális közösségi társadalmak lakóterei hasonlóképp a szakrális/profán oppozícióba rendeződnek, mint ahogy társadalmakban is megfigyelhető a parasztok és az adóik által fenntartott, a termelést szervező privilegizált elitek hierarchikus szembenállása, világképükben a tabusított transzcendens hatalmak különválasztása a mindennapi élettől; a polgári társadalmak individualizmusában a lakótereket a nyilvános/privát oppozíció szervezi, hasonlóképpen ahhoz, ahogy ebben a versenyre alapozott világban a társadalmi lét is az egyén és a tőle független világ szembenállásaként értelmeződik. Azt is bemutattuk, miként következik az egyes helyiségtípusok (például a fürdőszoba, gyerekszoba, hálószoba) iránti szükséglet megjelenése az értékrendszer változásából.

Az ember számára az emberi Nem tere lévén, a „tér” *elsődlegesen az emberi közösség tere*. A *térfoglalás* eredetileg mágikus gesztus: az elfoglalás által az adott térdarab a foglalók birtokába kerül. Ez eredendően mindig a közösség birtoka. Az ember csak mint e közösség tagja bír saját (családi, egyéni) térrel (s az ezt kialakító mágikus hatalommal), s ezért az egyéni lakótér birtoklásával az egyén szimbolikusán a közösség hatalmát használja (mintegy azt „privatizálja”). A tér eredetileg minden irányban nyitott, s bár a birtoklással mindig le kell zárni, körül kell keríteni valahol, a rajta kívüli tér tudata fenntartja állandó

növelésének vágyát. Ez viszont azt eredményezi, hogy a *tér mérete* fontos értékévé válik. Minél nagyobb egy tér, annál reprezentatívabb lehet, ebből következően a lakásoknak is általában a reprezentációra (is) szánt terei a legnagyobbak. A térnövelés a lakások, házak presztízst is növeli, az egyes helyiségek *menyisége* is státuszszimbólummá válhat.<sup>230</sup> Van persze egy mindezzel ellentétes tendencia is. A külső világ veszélyei fontos értékévé emelték az ember szemében a védett állapotot, a barlang, a meghitt kuckók *körülzárttságát*.<sup>231</sup> Ezért a lakások nagyra értékelt részei lehetnek az ilyen kisebb, de otthonos helyiségek, „kuckók” is, amelyek a titkos „kincsőrzés” atmoszféráját is sugározhatják. Korszak- és kultúrafüggő lehet (s persze az adott lélettér lehetőségeitől is függ), hogy a méret és a meghittség milyen arányban válnak értékévé a lakások térhasználatában, s természetesen igen nagy mértékben függ a lakók személyiségétől is. A lakások körülkerítettségéből adódóan nagy a jelentősége annak is, hogy milyen a *természeti környezettel* való kapcsolatuk. Megint csak kor-, kultúra- és személyiségfüggő, hogy az épületek belső terei és a környező természeti terek milyen módon kapcsolódnak egymáshoz, egymásba hatolásuk és elhatárolásuk milyen módjait tartják kívánatosnak.

Az ember azonban nem csak lakótereket szakít ki a természetből. Éppen mert alapvetően közösségek a terek birtoklói, a közösség közös szükségletei is létrehozhatnak mesterséges tereket. A következőkben röviden az *intézmények* tárgyszimbolikájára térnék át.<sup>232</sup>

<sup>230</sup> Az individualisztikus értékrendszer jelenlegi, már az individualizmus túlfuttatásának jeleit mutató szakaszában például a *fürdőszobák* (és egyéb, a test ápolását szolgáló helyiségek) *számának* növekedése lényeges státuszszimbólum.

<sup>231</sup> A barlang az ember számára a biztonságos, „otthonos” állapot egyik „archetípusa”, ha az általa (például eső, fagy, vadállatok, ellenségek ellen) biztosított védettség kerül előtérbe, de persze asszociációkörének vannak negatív elemei is: az otthonosságérzetet meglehetősen csökkentheti a barlang mélysége – befelé nyitottsága –, hiszen ez újabb veszélyforrásokat is magában rejt (a barlangok börtönként való használatáról s a fény mindenképpen negatív érzelmeket keltő hiányáról nem is beszélve). Ez utóbbiak a lakás sötét „kuckóinak” szimbolikáját is ambivalenssé tehetik.

<sup>232</sup> Lásd erről bővebben: Kapitány–Kapitány, 1989/2.; Kapitány–Kapitány, 2006/1. A nyolcvanas években folytatott (és a kétezres években kisebb mintán megismételt) intézménykutatásunk során két megye *valamennyi* településén összesen mintegy 3000 intézmény látványait elemeztük.

#### 4. Intézmény(épület)eink szimbolikájáról

Az intézményekben sok minden hasonlóan működik, mint a lakásokban, azzal a lényeges különbséggel, hogy nem az egyén alapvető életfunkcióinak mindennapi kielégítése a céljuk, és elsősorban nem is az egyénhez igazodnak, nem tartozik *alapvető* szimbolikus funkcióik közé a személyiség sajátosságainak kifejezése. Ehelyett valamely közfunkció ellátására jönnek létre, és jelképességük is ahhoz kötődik.

Az egyik ilyen közfunkció a *kultusz*. A spirituális és a világi hatalom megtestesítése. A kultuszintézményekben mindig igen hangsúlyos a *hierarchiajelzés* és a *profán, a vulgáris* éles (belépési, érintési, viselkedési) tabukkal és kiemelő díszítésekkel is alátámasztott elkülönítése a szűk értelemben – vagy a világi hatalom kultusza esetében képletes értelemben – vett *szakrális* szférától. A vallási rítusokhoz és a politikai hatalomhoz közvetlenül kötődő intézményeken kívül a társadalmakban kialakulnak olyan intézmények is, amelyek az adott társadalmi formát hangsúlyozottan képviselik, annak mintegy szimbólumaivá is válnak, s ilyen értelemben ezek is részesülhetnek a kultikus tiszteletből. (Ilyenek voltak az antikvitásban a bíróságok, színházak, az olimpia stadionjai, a modern polgári társadalomban csatlakoztak ezekhez a bankok, tőzsdék, kaszinók, operaházak, akadémiák, fesztiválszínhelyek és múzeumok is, lévén, hogy e társadalomban a pénz hatalma dominál, és a tudomány és művészet testesíti meg a „bővített újratermelés”, az állandó innováció és az individualitás kiemelt szerepét.

Most nem mélyedünk el a modern társadalom igen sokféle intézménytípusának,<sup>233</sup> illetve az egyes intézményeknek speciális szimbolikájában,<sup>234</sup> nem foglalkozunk részletesen a hozzájuk kapcsolódó tárgyakkal. Minthogy azonban az intézmények között és az intézményeken belül is erősen érvényesül és kifejezést kap a hierarchia, ennek kifejezési lehetőségeire talán érdemes egy kicsit részlete-

<sup>233</sup> Ezek közül sok persze nem a modernitás szülötte: vendégfogadók és szórakozóhelyek, gyártó és szolgáltató vállalkozások, boltok, műhelyek és bordélyházak, kórházak és börtönök ősi időktől fogva léteznek.

<sup>234</sup> Az intézmények a bennük folyó tevékenységek társadalmi-kulturális jelentéseitől, illetve magának az intézménynek a társadalomban elfoglalt helyétől, sajátos szerepétől kapják szimbolikájukat. Az *építkezéshez* így kapcsolódhat a növekedés, fejlesztés, a *gyárhoz-üzemhez* a gépi (tömeg)termelés és a mechanikusság monotonája, a *börtönhöz, lágerhez* a szélsőséges korlátozottság, a *piachoz, bolthoz, áruházhoz* a kereskedés, a „minden eladó” és a „minden kapható” képzetköre, a *hivatalokhoz* az elidegenedett ügyintézés, az *iskolához* a szocializáció, a *kórházakhoz* a betegség és ápolás; s válnak azután ezek az intézmények e képzetkörök alapján sokkal szélesebb körre is érvényes metaforák alapjává. (A társadalmi rendszer „építése”, az elgépiesedés, a „piaci szemlélet”, „haldokló kultúrák”, „a társadalom gyógyítása” stb.)

sebben is kitérni. Az intézményépület *mérete*, az *elhelyezkedés* és a *díszítettség*<sup>235</sup> jelezheti egy intézménynek a többi intézményhez viszonyított presztízsét.

Az intézmények nagy részén *belül* viszont, többek között, a *vezetők számára biztosított helyiségek* tárgyai és terei hivatottak arra, hogy ezt a kiemelést biztosítsák. (Minthogy az intézmények vezetői egyben megtestesítői is az intézménynek, így a vezetői szobák státuszszimbolikája egyszerre jelképezheti a vezető személyes hatalmát és az intézmény presztízsét.) A méret ebben az esetben is döntő. A vezetői szobák gyakran még a jóval több dolgozó munkahelyeül szolgáló helyiségeknél is nagyobbak, az egy főre jutó tér mennyiségét tekintve pedig szinte kivétel nélkül. (Ismert hatalomjelzés, hogy ha a helyiségbe belépőnek nagy téren kell átvágnia, illetve igen magas a beltér, akkor e térben eltörpülőnek érzi magát, és ez megalapozhatja az őt fogadóhoz való viszonyát is, szimbolikusan rendkívüli mértékben felnövelve annak súlyát.) Egy következő sajátosság, hogy a vezetők terei *általában több, különböző funkciójú teret* foglalnak magukba: egy mai vezetői szobában többnyire van egy dolgozó-ítélkező tér (íróasztallal és a hozzá tartozó székekkel), van tárgyalótér (hosszú asztal két oldalán széksorokkal) és egy reprezentatív tér (dohányzóasztallal, fotelokkal, kanapéval). A három különböző tér egyetlen ember szobájában (pragmatikus funkcióin túl) azt is sugallhatja, hogy a szoba lakója legalább három ember életét éli párhuzamosan, jelentősége másokhoz képest legalább háromszoros.<sup>236</sup> De presztízs-képző szerepe lehet az *egyres bútoroknak* is. Itt két szélső típus figyelhető meg (eltérő, de egyaránt presztízs-emelő szimbolikával). A vezetői *íróasztal* általában szembe-tűnően *nagy*,<sup>237</sup> és a szoba más bútoraival együtt vagy *régiséget* sugalló

<sup>235</sup> A díszítettség igen sokféle lehet: van, amikor pusztán a nem hétköznapi *anyagok* használata tesz valamit az átlagosnál díszesebbé. Díszítő hatású minden cizellálás, olyan kiképzés, amelynek értékét a láthatóan beléfkettett munka adja, gyakran azt is jelezve, hogy a kiképzést nem a funkcionalitás határozta meg. (Funkcionalista korok az ilyen „barokkos”, „rokokós”, „szecessziós” díszítéseket el is ítélik.) A díszesség fontos eleme lehet a fény: a fényes, tükröző felületek mintegy a nap hatalmának „befogását”, sőt megsokszorozását hajtják végre, a kiemelő megvilágítás pedig napszállta után is biztosítja, hogy az épület a hatalom fényében ragyogjon ki környezetéből. S idesorolhatjuk egyes, a hatalomhoz köthető színek alkalmazását is. Kultúránként változó, hogy mi számít „hatalmi” színnek (például az iszlámban a zöld), de a legtöbb esetben – szintén a fény hatalmi szimbolikájához kapcsolódva – világos színek (sőt: elsősorban a nap színei): az arany, a vörös és a sárga töltik be ezt a szerepet. (Hatalmi szín lehet a hold, a csillagok ezüstje is.)

<sup>236</sup> A magas szintű (területek, ágazatok sorsáról döntő) vezetőknél ezek a különböző funkciók különböző helyiségekre oszthatnak szét, ilyenkor több helyiség áll értelemszerűen ugyanannak a vezetőnek a rendelkezésére (s ez még fokozottabban jelezheti a kezében koncentrált hatalmat).

<sup>237</sup> Fontos, hogy az íróasztal előlről lehetőleg zárt legyen, mert a láb látványa (a testszimbolikában a láb alantasabb besorolásának köszönhetően) csökkentheti a tekintélyt. (Már az ókor

(stílbútor, történelmi múltú, régi tárgy vagy annak legalább utánpótlása), vagy a *legújabb divat* szerint való. (A lényeg az, hogy az átlagostól stílusában is eltérő.) Az első típus a történelemben való beágyazottságot sugallja, s ezzel a régi vezetők tekintélyét is rásugároztatja arra a jelenlegi személyre, aki esetleg éppen ugyanannál az asztalnál ül, mint híres, nagyra becsült elődei. A második típus, ellenkezőleg, azt kommunikálhatja gazdájáról, hogy az a „ma, sőt a holnap embere”, az éppen adott *mainstream*, sőt a jövő képviselője. (Ez magyarázza azt a jelenséget is, hogy az új vezetők gyakran lecserélik szobájuk bútorzatát – ez jóval gyakoribb annál, mint amennyit az egyes vezetők ízléskülönbségei vagy személyes szeszélyei indokolhatnának.) Az íróasztal hatalmi szimbolikájához tartozik az is, hogy *mi található az asztal felületén*. Itt is két, az átlagtól eltérő végletnek lehet ilyen jelentéstartalma. Az egyik esetben az asztal *el van árasztva* iratokkal. Ez azt érezteti, hogy nagyon fontos, elfoglalt emberről van szó, aki sok ember helyett dolgozik. (Amikor a szimbolika azt sugallja, hogy egy ember valamilyen szempontból több ember együttesével egyenlő – ilyen példákat még említünk a következő fejezetben –, ez mindig azt is jelenti, hogy egy egész közösség erejét, hatalmát, birtokát egyesíti magában, és ez természetesen felnöveli a jelentőségét.) A másik véglet *a teljesen üres asztal*. Ennek viszont az az üzenete, hogy az adott vezető remek szervező, tökéletesen kézben tartja a dolgokat, nincsenek előtte elintézetlen ügyek. Fontos az *íróasztal mögötti szék* is. Ezek is vagy régi, tekintélyes bútorok (trónszerű, magas háttámlás és karosszékek), vagy modern, mobil bútorok (intézménykutatásunk idején ilyenek voltak a szintén magas háttámlás, görgős „pilótaszékek”). A vezetői szobák többi bútorára, berendezésére az jellemző, hogy egyrészt az intézmény más helyiségeinek berendezésénél, a beosztottak számára adottaknál *több kényelemmel* vannak ellátva (a vezetői szobákban több a szőnyeg, a süppedős bútor, a vastag függöny, a személyes megvilágítás), másrészt vannak olyan tárgyak, amelyeket a vezető *monopolizál*. (A rendszerváltás előtt sok helyütt csak a vezetői szobában voltak fotelek, konyhasarkok, hűtőszekrények, s a televízió, az előfizetett újságok is itt, a vezetői privilégium részeként tárolódtak.<sup>238</sup> A rendszerváltással ez sokban változott: megjelentek a beosztott dolgozók tereiben is kényelmes ülések, folyóiratok,

---

fáraóinál megfigyelhető, hogy fejdíszükön és ékszereiken kívül gyakran csak egyetlen ruhadarabot viseltek, de az egészen bokáig beburkolta a lábukat. Vagy gondoljunk a televízióra: a mellszoborszerűen láttatott szereplőket egyes felmérések szerint sokkal tekintélyesebbnek – és testméretükben is nagyobbak – látták nézőik, és például az államszocializmus bukásakor megfigyelhető volt, hogy a demokratizálódás kifejezésére – éppen e hatást csökkentendő – elkezdtek a szereplőket teljes alakjukban mutatni.)

<sup>238</sup> Még akkor is, ha azokat az *intézmény* fizette elő (elvben valamennyi dolgozója számára).

konyhasarkok – de valamilyen jelzését minden korszakban<sup>239</sup> megtaláljuk a vezető kiváltságosságának.) A kiváltság: exkluzivitás, kizárja mindazokat, akik nem rendelkeznek vele. Az *exkluzív jelleg*<sup>240</sup> fontos része a privilegizált vezetői létnek: ezt számos, szimbolikussá váló módon biztosítják. A legfontosabb, hogy *megszűrik, ki léphet be a vezetőhöz*. (Erre szolgálnak az intézmények titkárságai, sokszor több „szilipkamra”-fokozattal: van, ahol már a titkárságra való bejutásra is várakozni kell a folyosón, vagy a titkárság és a vezetői szoba között létesítenek egy további kis várakozóhelyiséget. A vezetékes telefon korában alakult ki az is, hogy a telefonhívásokat is csak titkársági közvetítéssel kapcsolták be a „főnökhöz”. Persze mindez igen ősi: a várakoztatás és az érkezők többlépcsős megszűrése, mint az alá/fölrendeltség szimbolikus érzékeltetése, mindig is jellemző volt a hatalom intézményeiben; s ma is találkozhatunk ennek formáival, például az afrikai törzsi társadalmak világában is.) Az exkluzivitás biztosításának egy másik módja a *zajszűrés*: a falak, ajtók párnázása; hangok se zavarják a vezető fontos tevékenységét. (Az exkluzivitás egy szélsőséges példájával találkoztunk egy olyan intézményben, amelynek igazgatói szintjén csak úgy állt meg a lift, ha erre az igazgatói irodából adtak utasítást, a lift fülkéjéből annak az emeletnek a gombja hiányzott.)

A vezetői szobák egyik leglényegesebb sajátossága, hogy mi található *a vezető háta mögötti falfelületen*. Ez ugyanis többnyire szimbolikus, és a szó szoros értelmében azt jelzi, hogy ki/mi áll a vezető „háta mögött”. Az államszocializmus idején az uralkodó ideológia jelképeit (a marxizmus „alapító atyáinak” képeit, az éppen aktuális vezetők portréit)<sup>241</sup> lehetett itt találni; általában itt vannak az álla-

<sup>239</sup> A vezetői szobákat gyakran díszítik reprezentatív *szobanövények* (hogy pontosan milyenek, ez koronként változik, hiszen egy-egy növényfajta általános elterjedésével csökken megkülönböztető jellegük, ezért újabb, ritkább fajtákkal kell lecserélni őket, hogy státuszszimbolikájuk megmaradjon).

<sup>240</sup> A másokat kívül rekesztő körülzárás ősi hatalomjelzés. A mágikus birtokbavétel szimbóluma a *kör*; a körülkerítés. (Romulus azért öli meg ikertestvérét, mert az átgorja Róma épülő – körkörös – falait, s ezzel a város hatalmának szimbolikus keretét sebz meg. Hogy mai példára is utaljunk: a Harry Potter-mitológiában a világ feletti hatalmat dönti el, hogy sikerül-e a Roxfortot körbevevő mágikus védőpajzsot áttörni; de a társadalmi valóságban is az utóbbi évtizedekben újra előtérbe került a határok védelmének – a huszadik század Maginot- és Siegfried-vonalával, a vasfüggönnyel és sok más hasonló jelenséggel rokon, de közben a határok spiritualizálódásának eszményével elhalványodónak tűnt – szimbolikája.)

<sup>241</sup> Rákosi „személyi kultuszának” bukása után Kádár, saját puritanizmusát hangsúlyozandó, nem pártolta arcképeinek elhelyezését a közintézményekben (ellentétben a Szovjetunióval, Romániával vagy Jugoszláviával, ahol még az intézmények mellékhelyiségeit is az aktuális vezetők képei díszítették), ennek ellenére a nyolcvanas években végzett intézménykutatásunk során több helyütt is találtunk a vezetők széke mögötti falon Kádár-képet (méghozzá

mi jelképek (a címerkép, a nemzeti, szövetségi<sup>242</sup> és helyi zászlók). Itt találhatóak olyan oklevelek, serlegek és egyéb dicsőségjelképek, amelyek az intézmény és/vagy a vezető dicsőségét hirdetik, térképek, amelyek az intézmény és/vagy a vezető (széles) hatáskörét jelzik, olyan férfiaságjelképek (sporttárgyak, vadászatra utaló eszközök, trófeák), amelyek egy patriarchális társadalomban egyúttal mindig hatalomjelek is.<sup>243</sup> Megerősítheti a vezetői tekintélyt itt is a történelem jelenléte (például nagy tekintélyű történelmi szereplők képei) vagy a kultúra, a „kulturális hatalom” mozgósítása (művészek, tudósok képei, könyvsorozatok, értékes festmények).<sup>244</sup> A vezető presztízisébe mindez belesugározhat.

Korábban esett már röviden szó az épületek *első és hátsó frontjának különbségéről*. Intézmények és lakások-házak esetében is gyakori jellemző, hogy a homlokzat (az, amit az épület kifelé, a nyilvánosság felé mutat) díszesebb, jobb állapotú, mint az épület félreesőbb, hátsó részei. (A nyilvánosabb térrészek jobb karbantartottsága épületeken belül is érvényes lehet. A vezetői szobán kívül a legtöbb presztízisjel az intézmények ünnepi tereit – színpadtereit, auláit, gyűléstereit stb. – „emeli”, hiszen az ünnepnek, illetve az annak helyet adó intézménynek szimbolikusan mindig a szakralitás – vagy legalábbis valamiféle kvázi szakralitás – világával való érintkezést kell biztosítani az intézmény „közönsége” számára.) A kifelé mutatott és a nem látszó részek kontrasztja különösen erős hangsúlyozottan hierarchikus társadalmakban.<sup>245</sup> Ennek ellentéte, amikor az épü-

---

olyat, ahol a párt főtitkára lefelé néz, és mosolyog, mintegy azt üzenvén, hogy „ez az ember itt, a képem alatt, az én emberem, és én kedvelem őt”).

<sup>242</sup> A Fehér Ház elnöki irodájának képe az egyik mintája a két oldalt elhelyezett zászlóknak. Az EU országaiiban a nemzeti és helyi zászlók mellett az EU-zászló tölti be a szövetségi lobogó helyét.

<sup>243</sup> Az eszköz adott a férfiaknak dominanciát (miként korábban említettük, a kovács, a molnár így lett különös, fontos személy – a „Kovács”, „Molnár” sok európai nyelvben a leggyakoribb vezetéknevek közé tartozik), a nők kevésbé kötődtek eszközökhöz, inkább a társas kapcsolatokhoz – állítja Csikszentmihályi és Halton. Ezt véleményünk szerint abban a formában állíthatjuk, hogy a férfidominanciájú társadalmakban csökkent a női eszközök szimbolikus-hatalmi szerepe. De hogy a patriarchális kor előtt volt ilyen, ezt például a moirák szimbolikája bizonyítja. A fonás tárgyai éppen olyan hatalmi szimbolikával bírhattak a mágikus gondolkodásban, mint a kovács (Thor, Héphaisztosz, Ilmarinen) kalapácsa-üllője. Ezeket a női hatalmi szimbólumokat a férfitársadalom démonizálta, lásd például Csipkerózsika történetét: a nő ne kapcsolódjon a hatalomhoz, a női hatalom rossz, a „boszorkány” hatalma; a nő legyen alávetve a férfinak, csak az lehelhet belé lelket... Abban viszont kétségkívül igazuk lehet Csikszentmihályiéknak, hogy: „A női emancipáció olyan tárgyakkal áll kapcsolatban, amelyek kiváltották a női munkát (mosógép stb.).” (Csikszentmihályi–Halton, 2011, p. 144.)

<sup>244</sup> Ezek az adott vezető műveltségét és ízléspreferenciáit is jelezhetik.

<sup>245</sup> S mint Kleineisel János kimutatta: a katolikus kultúrájú társadalmakban inkább, mint a protestánsokban (Kleineisel, 1981).



let belül barátságosabb, mint külseje alapján várható lenne. Míg az első esetben a presztízs olyan dolog, amit a társadalom „rendi” vagy kaszttagolódása oszt ki, s ezért mintegy kívülről vetül rá az egyes intézmények épületeire, és kifelé is kell látszania, addig a második esetben inkább az exkluzivitás, a zártklub-jelleg, a hatalom háttérben maradása szimbolizálódik.

Persze az intézményeket sem csak hatalomjelzések, státuszszimbólumok jellemzik. Éppen hivatalos, az otthontól különböző jellegük miatt gyakran bürokratikus, elidegenedett (a személyességet, a meghittséget, a kellemességet nemcsak nélkülöző, de néha kifejezetten elutasító) légkört árasztanak. Amennyiben az intézmény dolgozói rosszul érzik magukat e térben, ha a belső rend engedi, igyekeznek ezt a ridegséget enyhíteni, személyes tárgyak, fényképek bevitelével, a „hivatalos” bútorokon lakásjellegű díszek alkalmazásával, kreatív ötletekkel az intézményt otthonosabbá tenni. A *hivatalosságot hangsúlyozó személytelen* és a személyes, *otthonosságnövelő* tárgyak aránya jelképezheti egy intézmény karakterét. (Említett kutatásunk idején elég jelentősnek mutatkozott például az iskolák és óvodák közötti otthonosságkülönbség az óvodák javára. Ez egyfelől természetesnek látszik, hiszen az óvoda minden szempontból közvetlenebb kapcsolatban van a gyermek otthoni életével, s ezt az életkori sajátosságok is indokolják, de ha figyelembe vesszük, hogy egy nagycsoportos óvoda és egy általános iskolát kezdő gyerek éppen egyidős is lehet, akkor ez a különbség, a két intézmény közötti váltás már a két intézmény általános otthonosságkülönbségéről, a két intézmény *szellemisége* közötti eltérésről is szólhat.) Ugyancsak meghatározóak lehetnek, és kifejezésre juttatják az intézmény szellemiségét az intézményben alkalmazott *ideologikus jelképek és feliratok*, valamint mindazok a *kulturális minták*, amelyek megjelennek az intézményben (a népi tárgyaktól, mondjuk, a világcentrumok szellemét reprezentáló tárgyakig, képekig). A civilizációs fejlettségnek és az intézményt használó emberek figyelembevételének szintjéről, az egyén megbecsültségéről szokott tanúskodni a *mellékhelyiségek* állapota; ez is hozzátartozik az intézmények szimbolikájához. Az *előtér* abból a szempontból fontos, hogy ez az intézmény látogatóit elsőként fogadó tér, és sokat elárulhat az intézményről, hogy mennyire barátságosan, mennyire invitálóan fogadja vendégeit, illetve mennyire tud aktív közösségi térként, köztérként, agoraként működni. (Ezek különösen fontosak a kulturális intézményekben, de bármely közintézmény vonzerejét növelhetik.<sup>246</sup>) A térhasználat szimbolikájában

<sup>246</sup> Budapesten például a Katona József Színház átalakításakor tették a színház előterét oly módon vonzóbbá, hogy több funkciót: könyvesboltot, emléktárgyboltot, kávézót telepítettek a térbe, kinyitották a külső érdeklődők számára, s mindezzel megnövelték a teret használók

szerepet játszik az is, hogy mennyire ad módot az *öntevékenységre*: ez megint csak az individuum megbecsültségének jelzője is lehet. (Egyáltalán nem mindegy, hogy egy üzlet vagy szolgáltatás működésében az igénybe vevőnek egy hivatalos személytől kell kérnie valamit – a diktatúrákban még az egyszerű tejbolt is úgy működik, hogy a vásárló azt érezheti: alá van vetve az eladónak, mint hivatalos személynek –, vagy önmaga szolgálhatja ki magát.<sup>247</sup> Az sem mindegy, hogy az intézménybe érkezőknek információért oda kell járulniuk az intézményt képviselő személyekhez, vagy előzékenyen azok jelzik nekik segítőkészségüket. Persze a hatás e tekintetben sem csak a térszervezésen, hanem az emberi magatartásokon múlik: a pult mögött trónoló információnyújtó is áraszthat magából kedvességet, és az elvben a látogatók kiszolgálására alkalmazott, elébük siető útbaigazító is egy pillanat alatt a hivatal rendre utasító hatalmát, fensőbbiségét érzékeltetheti.) Visszatérve a téri megoldásokhoz: a *portásfülkéknek* lehet az a funkciójuk, hogy információkkal lássák el a látogatókat, de mindenképpen azt is jelzik, hogy az intézmény fontosnak tartja a belépők *ellenőrzését*; s ennek a barátságatlanságát fokozhatja, ha afülke alacsony ablakához a látogatónak le kell hajolnia. (Kafka korának „kastélyai”, hivatalos intézményei jellemzően éppen ilyen hivatali fogadóablakokkal készültek.)

De itt már ismét a *térszimbolika* területén járunk. Érdeemes röviden szólni a *természeti környezet* szimbolikus jelentéseiről is.

## 5. A környezet szimbolikájáról<sup>248</sup>

A „környezet” fogalma alapvetően viszonylagos. Az ember számára környezetet jelent az őt közvetlenül körülvevő tárgyi világ éppúgy, mint embertársai, az ember által létrehozottak éppúgy, mint a természet, amely a végtelenbe nyúlóan minden oldalról körülveszi. A tapasztalati tér az embert gömbszerűen veszi

---

mennyiségét, a tér kihasználtságának idejét, és főképpen hasonlóbba tették az agora ősfarmájához, a piactérhez.

<sup>247</sup> Az önkiszolgáló boltok megnyitása fontos szimbolikus állomás volt a szocialista diktatúra „puhításának” folyamatában is. Minden ilyen változásnak van valamilyen szimbolikus jelentése (amikor például áttértek az autóbuszokon az ülőkalauz-rendszerre, ez a munkáját végző kalauz nagyobb megbecsülését, amikor pedig a kalauzrendszert megszüntették, és helyette ellenőröket alkalmaztak, az utasok iránti nagyobb bizalmat is kifejezhetette-jelképezhetette, amellet, hogy ezek a változások is persze alapvetően egészen praktikus okokra mentek vissza).

<sup>248</sup> A környezet jelentéstartalmaival kapcsolatban nagyon sok fontos adalékot szolgáltatnak Düll Andrea és kutatócsoportja vizsgálatai. (Például Düll, 2004, 2009, 2017.)

körül, s noha persze dolgozunk olyan fogalmakkal, mint a „görbült tér”, „alternatív terek” vagy magának a végtelennek a fogalma, alapjában ez a gömb modell határozza meg képzeiteinket.

Szó volt már a tér méretének és körülzárásának jelentőségéről, a térszimbolikában azonban további szempontok is szerepet játszanak. A körülzárás, mint az ember számára valóvá változtatás, magával hozza a társadalom, *a civilizáció meghódította és a természeti, „vad” terek szembeállítását.* (Amikor Kolumbuszék nekivágtak az óceánnak a túlpartra vonatkozó bármilyen ismeret nélkül, vagy a kilépés a világűrbe egyfelől, a váratlan, az emberi világra rászakadó természeti katasztrófák másfelől, jól jelzik a kétféle tér szembesülésének élményét és szimbolikáját.) Ezt a szimbolikát viszik át a civilizációk társadalomképükbe, amikor más társadalmakat, kultúrákat magukhoz képest vadnak, barbárnak, „természeti népek” nyilvánítanak. (Ami még a város és vidék viszonyában is kimutatható.) Ez az oppozíció azonban „hármassággá” is lesz, azáltal, hogy az ember által épített és az „érintetlen” természeti között harmadikként megjelenik az emberhez igazított, módosított természet, a *kultivált táj* is.<sup>249</sup>

Az első fejezetben szó volt már arról is, hogy az ember, más élőlényekhez hasonlóan, tájékozódása során a természet erőforrás (táplálék)- és veszélyjelzéseit használja, de azoktól eltérően képes ezeket együtt, *ambivalenciájukban felfogni*, s ezért nem pusztán jelekként, hanem szimbólumokként tekint rájuk, s ez határozza meg a tér szimbolikájához és az őt körülvevő „természeti tér” elemeinek szimbolikájához való viszonyát is. (Minthogy a szimbólumok a holisztikus egészhez való visszakapcsolást és szubjektív és objektív egymásba hatolását is jelentik, ebben a szimbolikában állandó ide-oda mozgás lehet a különböző jelentések között: a környezetet képező tér egyes részeit, a természet elemeit: a „szelet” vagy a tüzet, a vizet éppúgy lehet élettelen, kémiai vagy atomfizikai fogalmakkal körülírt „objektív” természeti komponenseknek tekinteni, mint élőlények szubjektív tulajdonságaival felruházni.<sup>250</sup>)

<sup>249</sup> A természeti környezethez való viszony is, természetesen, kultúrafüggő. Nyilvánvalóan nagy szerepet játszik ebben a viszonyban (és a környezetek szimbolikájában), hogy az adott kultúra elsősorban *mire használja* az illető természeti tájat. Egészen mást értékel a tájban a gyűjtögető, a halász, a vadász; az állattenyésztő; a földművelő; az érc- vagy fűtőanyag ki-termelője; a tengerész; a csúcsokra törő alpinista; a festő; az, aki vallásos hódolat attitűdjével, az, aki valamely tudományterület megismerő ambícióival, az, aki a területbirtoklás szándékával, vagy az, aki kikapcsolódás céljából, turistaként, élvező szemlélőként vagy éppen természetvédőként közelít egy tájhoz. A saját domináns értékek alapján azután egy-egy, azon értékeknek optimálisan megfelelő táj kiemelt jelentőségre (akár kvázi szakrális jellegre) tehet szert egy-egy kultúra számára, mint „tejjel-mézzel folyó Kánaán...”.

<sup>250</sup> Láthattuk, hogy ilyen megszemélyesítésekkel él aztán az ember a maga alkotta tárgyak vonatkozásában is.

A természet minden eleme (is) az *emberhez viszonyítva* kap szimbolikus jelentést: az emberi érzéletekben jelentőségre szert tevő különbségek alapján hozunk létre olyan megkülönböztetéseket, mint a szilárd/cseppfolyós/légnemű,<sup>251</sup> a kemény/puha, a hideg/meleg, a kiemelkedő/behorpadó/sima, a fényes/sötét,<sup>252</sup> a hangos-fülsértő/halk-lágy hangzású, a jó illatú/büdös, az édes/sós/keserű/savanyú, a nagy/kicsi (és ennek alesetei: a magas/alacsony, a széles/keskeny, a hosszú/rövid, a mély/sekély), az előremozgó/forgó/gomolygó-szétáradó, stb.<sup>253</sup> Ezek a

<sup>251</sup> A vízhez általában pozitív képzetek társulnak, ám szimbolikájában nem elhanyagolhatók a veszélyességéből adódó képzetek sem (például a viharos tenger, áradó folyók látványa). A halmazállapotok kombinációi tovább bonyolítják a szimbolikát (a föld vagy a növények szárazsága vagy nedvessége; vagy a víz és [szilárd] föld kombinációjával létrejövő sajátos, veszélyessége miatt negatív szimbolikájú tájelem: a mocsár stb.). Az eltérő halmazállapotú nagyobb tájegységek találkozása is fontos szimbólumképző tényező: önálló fogalmi egységek használatához, fogalmi elkülönüléséhez vezet. (Például: víz a szárazföld közepén: „tó”; szárazföld a víz közepén: „sziget”; szárazföld és víz határa: „part” stb.) A kombináció gyakran egészen új (az elemektől emocionálisan is különböző) jelentéstartalmat hoz létre (például a víz és föld pozitív vagy semleges asszociációit a két anyag egyesüléséből létrejövő „sár”-ral kapcsolatban többnyire negatív érzelmi viszonyulás váltja fel). A levegő, mint az élet alapfeltétele, a vízhez hasonlóan alapvetően pozitív szimbolikájú. (De a mérgező gázok, gőzök, kipárolgások is légnemű halmazállapotúak – ráadásul az oxigéndús levegőtől vizuálisan többnyire megkülönböztethetetlenek –, s így a veszélyesség a levegő szimbolikájában is jelen van, a légmozgások veszélyessé fokozódásáról nem is beszélve.) A tér vonatkozásában a meghatározó a levegő mennyisége: a nyílt, nagy tér: „levegős”. A másik meghatározó, hogy az ember természetes állapotában szilárd talajon jár, ezért az ember által meghódított tér is többnyire *szilárd talajt* feltételez (más halmazállapotok – víz, láva – betörése elveszi az ember terét).

<sup>252</sup> Itt érdemes még megkülönböztetni a „ködös”-t is, ami másfajta negatív asszociációkat hordoz, mint a sötét. A köd is látáskorlátozó, sok részletet elfed, és hamis képzeteket is eredményez (főleg a termélységet illetően); s mert olyan világ jelenlétére utal, amely (még világosban is) „az ember által átláthatatlan, rejtett”, a térélményt a misztika (a valóságos világ tereire ráereszkedő „másvilág” képzetének) irányába viheti el.

<sup>253</sup> A természeti környezet szimbolikájának alapvető dimenziói között vehetjük számba a *színeket* is. A föld barnája, a füvek-fák zöldje, az ég kékje (illetve éjszakai feketéje), a nap arany (narancsvörös), a hold ezüst (fehér, sárga) színe, a virágok pirosa (sárgája, kékje, fehéré), a gyümölcsök színe, a vizek kékje-zöldje-szürkéje, a hó és jég fehéré, a homok sárgája, a sziklák változatos színei, a tüzek vörössárgája stb. egyrészt eleve ezekre a tájelemekre utalnak, már magával a színnel is jelezve jelenlétüket; másrészt megannyi emocionálisan színezett képpel telítődnek (az arany értéke is összefügg a színnek a naphoz kötődésével, a barna és a kék viszonyában – lásd például Leonardo festészetében – gyakran a földi és égi, a materiális és transzcendens viszonya is leképeződik). (A színekhez kötődő emóciókat azok pszichofiziológiai sajátosságai is befolyásolják: a „meleg” és „hideg” színek a meleghez és hideghez, illetve az izgalmi állapothoz/nyugalomhoz kötődő képzeteket is mozgósítanak.) A perspektivikus hatások következtében a szín (kék) még egy szemiotikai szerepkört is betölthet: távolságjelző (illetve a levegő sűrűségének, páratartalmának jelzője) is lehet. A föld azon régióiban, ahol az évszakok változása jellemző, a színek utalnak az éppen aktuális évszakra (például az őszi színei); egy-egy terület geológiájának és flórájának színvilága magá-

különbségtételek válnak azután a természeti tapasztalatok szimbolikájának alapjaivá (akárcsak az ember alkotta tárgyak szimbolikájában).<sup>254</sup>

Már azt is, hogy egyáltalán *mit emelünk ki, mire fókuszálunk* a környező térből, az emberi szubjektivitás határozza meg, ám mihelyt ezek a kiemelések megtörténnek, meghatározókká válnak a térhez való viszonyunkban: az ily módon kiemelt „*tereptárgyak*” alapján tájékozódunk,<sup>255</sup> s ezek által tagoljuk a bennünket minden irányban végtelenül körülölelő teret „terekre”.

Az emberi szubjektivitás másik nagyon lényeges megnyilvánulása a térszemléletben, hogy a teret saját mozgásával méri, ezért mintegy ezzel a haladással hozza létre, s így térszimbolikájában is meghatározó az *utak* jelentősége. Az út egyszerre tereptárgy- és háttérszerű. Háttér, környezet a rajta haladók számára és azokhoz viszonyítva; de környezetéből kiemelkedő önálló tájélem is,<sup>256</sup> irányt jelöl, és a mentális térképen összeköti a par excellence tereptárgyakat. Ha „tájnak” a *horizont által határolt* észlelhető, illetve az e határon túl is elképzelhető környezetet tekintjük, az út azon komponense a mentális térképnek, amely egyrészt összeköttetést teremt az érzékelhető környezet tereptárgyai között, másrészt a közvetlen észlelhetőn túli célpontok felé mutatva fontos alkotórésze lehet a horizonton túlra kiterjesztett mentális térképnek is.<sup>257</sup>

A (természeti) környezet szimbolikájában a szubjektív, emberi nézőpont teszi kiemeltté az *égtájak* szerepét is,<sup>258</sup> s ez ad jelentőséget a *fent/lent* dimenzióknak

---

nak az adott területnek a jelölője is lehet. (Ismert példák az eszkimók fogalomrendszerében a „fehér”, a dzsungellakókéban a „zöld” számos árnyalatának megkülönböztetése.) A színek hatalmi szimbolikájáról egy korábbi lábjegyzetben szóltunk.

<sup>254</sup> A két szimbolika között állandó a kölcsönhatás: a magunk alkotta tárgyakat a természetben szerzett tapasztalataink alapján, a természeti működések szimbolikájára alapozva hozzuk létre, ugyanakkor saját tárgyalkotó tevékenységünk állandóan finomítja érzékelésüket, s ennél fogva a természeti működések szimbolikája is folyamatosan új s új felismerésekkel bővíülhet.

<sup>255</sup> A vertikális dimenzió – némileg paradox módon – az észlelt táj *mélységét* is meghatározza: a nyílt síkok nagyobb mélységbe engednek bepillantást. (A táj mélysége persze függ az adott tájnak a pólusoktól való távolságától és a horizont ebből adódó méretéből is.)

<sup>256</sup> A Gestalt-pszichológia alapján megállapítható, hogy például a fű *véletlen*, ösvényszerű kikapását vagy a kövek hosszú vonalban kanyargó sorát is útnak értelmezzük.

<sup>257</sup> Ha az út meghosszabbításához nem képzelünk végpontot, az út a „végtelen” képzetét is megerősíti tájszemléletünkben: az út mint vonal ebben az esetben a „végtelenbe vezet”; tájszemléletünkben a végtelen képzetét a végtelenbe táguló gömbhéj mellett éppen a végtelen út elképzelése segít létrehozni.

<sup>258</sup> Az égtájak jelrendszere szorosan összefonódik a testképzet jelrendszerével, az elől-hátul-jobbra-balra érzékelésével, amelynek szubjektív viszonyítási bázisához az emberi tudás fejlődése hozzákapcsolta a földről érzékelt nappálya és a mágneses pólusok megszabta irányok objektív viszonyítási bázisát. Erre épülnek azután rá a szimbolikában további, az irányokhoz természettudományi (időjárás-övezetek, növényzet, állatvilág), sőt társadalomtudományi

is: a lentről szemlélt magaslatok a „nálunk nagyobb”, fölének tornyosuló hatalom képzetét keltik (akárcsak a fölének boruló ég), a térben való mozgásunkat pedig akadályként korlátozzák; ha viszont magaslatról nézünk alá a síkra, ez a számunkra *megnyíló lehetőségek* pozitív képzetkörét hordozhatja.<sup>259</sup>

A természeti terek<sup>260</sup> élménye egyrészt rávetül az ember épített környezetének tereire is, másrészt az emberi települések, falvak, városok tereit a bennük zajló élet újabb jelentésekkel is gazdagítja. E jelentések döntően a kommunikációval függenek össze, minthogy az ember által meghódított terekben az egyes emberek – azonkívül, hogy léteznek e térben, hogy jelenlétükkel belakják azt – egymással találkoznak, kommunikálnak, és kooperálnak:<sup>261</sup> egy csoportos létforma mindennapjait élik. A lakásokon kívüli terek: közterek. Elsődlegesen áthaladóterek, de egyúttal találkozóterek is. A találkozásokra ráépülően: piac/vásárterek, gyűlésterek és kulturális terek. Nagymértékben az minősíti őket az ember szempontjából rideggé vagy barátságossá, hogy ezeket a funkciókat mennyire és miképpen aktivizálják. A piactér elevensége általában vonzó, de túldinamizálódásával zshivaja, nyüzsgése már nyomasztóvá is válhat. A (politikai jellegű) véleménynyilvánítás lehetősége, a tér agoraként, fórumként használata a szabadság öntudatának erősítője, de a politikai gyűléseken felgyűlő tömeg fullasztóvá is sűrűsödhet, fenyegetővé is vadulhat, a köztér harcok színtereként azután éppen alapfunkcióját veszíti el. Az ember számára optimális tér<sup>262</sup> *kommunikációval telített*, amelynek például Európában a mediterrán országok emberléptékű, boltokkal és vendéglátóhelyek teraszaival teli közterei. Az államszocializmusok, a közéletet felszámolandó, megfosztották az élet nagy részétől ezeket a tereket (amelyek így, regredálva

---

képzeteket (északi/déli mentalitás, keleti/nyugati világgép) társító jelzések. Az égtájakhoz olyan érzelmi asszociációk is kapcsolódnak, amelyeknek biofiziológiai, pszichofiziológiai alapjai vannak: az északi félgömbön a dél melege az emberek nagy része számára vonzóbb, mint az észak hidege (hogy melyik égtájhoz fűződik a meleg, s melyikhez a hideg képzet, ez természetesen a déli féltekén fordítva van); a napkeltéhez, mint a fény „keletkezéséhez” mindenütt általában pozitívabb képzetek társulnak, mint a napnyugtához (ez utóbbi esetben a pozitív érzéseket is az elmúlás melankolikus képzetköre övezi).

<sup>259</sup> Bartók kítűnő zenei aláfestését adja *A kékszakállú herceg várában* annak, amit a *kinyíló* táj érzete kelt: „Lásd ez az én birodalmam...”; hasonló érzéseket tulajdonít a honfoglalásmondakör a Vereckei-szorosból a Kárpát-medence „ígéret-földjére” (képletesen) letekintő magyaroknak, s így van ez sok más nép honfoglalásképzeteivel is.

<sup>260</sup> A természeti terek jelrendszeréről lásd részletesebben Kapitány–Kapitány, 2015/1.

<sup>261</sup> Kooperációs és kommunikációs formának tekintve itt az egymással szembeni agresszió megnyilvánulásait (és a pusztá „megmutatkozást”) is.

<sup>262</sup> Városi, falusi „tér”-en mindvégig az épületek közötti térdarabok összességét értjük, tehát nemcsak a szűk értelemben vett tereket, hanem az utcákat, parkokat és egyéb be nem épített területeket (bár a két „tér” szó azonos alakúsága nem véletlen: a tér [*space*] funkcióinak leginkább a tágas terek [*place*] tudnak megfelelni).

első funkciójukhoz, rideg áthaladótérre csupaszkodtak; az olyan városokban, mint Moszkva, eleve nagyon kevés vendéglátóhely volt, de ezek is épületek belsejébe rejtve; kerthelyiségek, kiülőhelyek egyáltalán nem voltak, s erősen csökkent ezek száma a kor Budapestjén is). A rendszerváltás idején a társadalom demokratiszálásának egyik legszembetűnőbb mutatója volt a közterek egy részének újra közösségi térré válása, benépesülése.<sup>263</sup>

Az említett *emberléptékűség* nagyon lényeges: az utak-utcák esetében például a tágasság-levegősség fontos tényezője a jó közérzetnek, de az utak és terek szélességének túlságos megnövelése – egyes kiemelt utak, terek ilyen kiszélesítése a hatalmi épületek méretnövelésével együtt szintén a diktatúrák kedvelt megoldásai közé tartozik – az egyes embert eltörpítő, a kommunikációs funkciókat eleve csökkentő hatásai miatt szintén nyomasztó lehet. Az ellentétes véglet (például az utcák sikátorrá szűkítése) – bár a történelmi múlt felruházhatja a romantika hangulatával – szintén nyomasztó, a sarokba szorítottság, átlátatlanság biztonságiányos érzeteinek köszönhetően.

Hasonlóképp fontos, hogy a települések tereiben *mennyire van jelen a természet*. Itt ismét fontosak az arányok. Az emberi települések a természetből kerítődnek el, de a természettől való teljes elszakadás az emberi lét alapjaitól is elszakít. Amikor a városok beton- és kőrengeteggé válnak, ez nem az ember, hanem az ember alkotta tárgyak eluralkodását, az emberi lét eltárgyasítását jelenti. S ez éppúgy nyomasztó, mint ahogy az is nyomasztóvá tud lenni, amikor az ember alkotta környezetet veri fel a fű, a gyom, feszítik szét az indák: vagyis amikor a ráfordított energiák elhanyagolásával az emberi környezet „megadja magát”. A települések élhetőségének említett feltételeit úgy foglalhatjuk össze, hogy az ember kialakította közterek akkor keltik az otthonosság érzetét, ha az is érződik rajtuk: a település (közösségei, irányítói) fontosnak tartják ezen otthonosság megteremtését, az odafigyelést a lakók szükségleteire.

A városokban a terek nemcsak horizontálisan tagolódnak, hanem vertikálisan is. Létrejönnek föld alatti (aluljárók, épületek föld alatti szintjei) és föld feletti terek (például tetőteraszok) is. Ezek egyrészt hordozzák a fent/lent viszonyítás általános jellegzetességeit, másrészt a „fent” a magasba törő városokban az ég felé nyitottságával fokozott szabadságérzetet kelthet, a „lent” rejtett „másvilá-

<sup>263</sup> Ennek része volt az is, hogy a zöldövezetekben újra ápolni kezdték az előkerteket, hogy a házak kapuin-falain, a kertekben az ünnepekkor kifelé szoló jelzéseként jelentek meg az ünnepi díszek (adventi koszorúk, húsvéti tojások, karácsonyfaéggök), hogy az utcafronti erkélyeket – amelyek a diktatórikus időkben a lakók visszahúzódása folytán használatlan tereké, lomtárakká váltak – sok helyütt újra kezdték belakni, használatba venni. Vagyis hogy a magánlakások (újra) kommunikálni kezdték a közterek nyilvánosságával.

gaival” az alvilág-asszociációkon kívül a titkos „kincsek” felfedezésének izgalmát is magában hordhatja.

A közterek szimbolikájának számos egyéb összetevője is van. Az „utca” éppúgy lehet a hajléktalanság, sehová sem tartozás szinonimája („utcára kerül”), mint a közönséges prostitúcióé („utcalány”), vagy éppen a plebejus közvéleményé („az utca hangja”). Szimbolikájának alakulásában részt vesznek az épületek és a rajtuk-köztük elhelyezett jelek látványai, az áthaladó járművek és természetesen a jelen lévő emberek. A zajok, a szagok, a fények. A köztereken a legkülönfélébb státuszok jelei kerülnek egymás mellé, a legkülönfélébb stílusok szimbolikája hoz létre eklektikus hatásokat, a legkülönfélébb viselkedések épülnek be a település életébe.<sup>264</sup>

S ahogy a természeti térben más-más képzetköre és szimbolikája van hegynek és dombnak, erdőnek és mezőnek, pataknak és folyónak (részben fizikai-objektív, részben az ember számára való sajátosságaik alapján), az ember létrehozta tereknek is ez a kettősség – *a tér általános sajátosságai* és *az emberi társadalomban betöltött szerepe* – jelenik meg a szimbolikájában.

\*

A tág értelemben vett (azaz a természeti „tárgyakra” is érvényes) tárgyszimbolikában a tárgyak jelentését tehát meghatározzák saját tulajdonságaik, de rájuk sugárzik azoknak a tereknek (illetve azon intézményeknek és lakótereknek) a szimbolikája, amelyek e tárgyak közvetlen környezetét alkotják, és azoké a cselekvéseké, amelyeket velük végeznek. Kötődhetnek személyekhez, lehetnek azok szimbolikus helyettesítői (családtagok, ismerősök tárgyai szűk körben, híres embereké akár globális érvénnyel is), képviselhetnek egy márkát, reprezentálhatnak szubkultúrákat, népeket-nemzeteket, magukba sűrítetik használatuk korszakát. Egy-egy tárgy szimbolikájában helyettesítheti mindazokat, akik használják, akikkel kapcsolatba kerül; mindazt a materiális és társadalmi viszonyrendszert,<sup>265</sup> aminek a része; és mindazt, amihez az emberek valamilyen szempontból hasonlóknak találják. Egyes tárgyak kultikus jelentőségre emelked-

<sup>264</sup> Részletesebben erről lásd: Kapitány–Kapitány, 2014. („Az utca beszéde és viszonya a legitimitáshoz.”)

<sup>265</sup> Mindazt, amit egyfelől a tárgy (illetve a tárgynak felfogható létegenség) anyagi tulajdonságaként, másfelől emberi viszonyulásmódként szoktunk jellemezni. Mivel az ember a tárgyak megformálása és használata közben különböző társadalmi viszonyok, világképek, értékrendszerek, hiedelmek, motivációk, adaptációs stratégiák hatása alatt cselekszik, mindezek rajta hagyhatják nyomukat tárgyain, s ezért azok szimbolikája mindezt tartalmazhatja.



hetnek. Már elnevezésük is formálhatja így szimbolikájukat,<sup>266</sup> de (kultikus) tárggyá lehet a *valamiből első*, a *fellelhető utolsó*. Szimbolikus jelentőségre emelhet egy tárgyat, ha szerepel valamilyen *műalkotásban*.

Sokféle tényező határozhatja meg, hogy miképpen lesz egy tárgy szimbolikus.<sup>267</sup> Ezek között kiemelten fontos, hogy egyrészt egy tárgy szimbolikájában benne van *mindazon* jelentés, ami valaha hozzátársult, és új tárgyszimbólumot alkotva tudatosan fel is erősíthetjük ezen jelentések valamelyikét. Másrészt a szimbolizáció *két (vagy több) különböző világ közötti kapcsolat* létesítése, új tárgyszimbólumot tehát vagy úgy alkothatunk, ha olyan tárgyat hozunk létre, amely saját funkciójaként egy egészen új funkciót hangsúlyoz<sup>268</sup> (egy funkciót „áthoz” a nemlét „másvilágából” a valóságba), vagy ha úgy formálunk meg egy tárgyat, hogy utaljon valami más, felidézhető világra is saját világán kívül.<sup>269</sup> (Ez a két „törvény” a térszimbolika létrejöttére is érvényes.)

A tárgyszimbolika *elemzésének* egy lehetséges szempontrendszerét a „Melléklet”-ben mutatjuk be. Most viszont a szimbolikusan értelmezhető jelenségek egy olyan körére térnénk ki, amelyre bőségesen idéztünk példákat a fenti fejezetben is, de amely nem csak a tárgyak és terek szimbolikájának területén nyilvánul meg, s ezért szeretnénk sorra venni néhány, a tárgyak és terek szimbolikáján kívül eső (bár azoktól persze egészen el nem választható) megjelenésformáját. Mi minden alapján lehet bármi a *hatalom*, a *presztízs*, a *státusz* szimbolikus kifejezése?

<sup>266</sup> A Koh-i-noor gyémánt minőségének képzetét igyekezett magához társítani a Koh-i-noor ceruza, a jaguár erejét-gyorsaságát a hasonnevű gépkocsi, a puma lépteinek puha ruganyosságát a sportcipő.

<sup>267</sup> Az elég gyakori, hogy két tárgyat szembeállítanak, *bináris oppozíciót* képeznek belőlük, s ez lesz szimbolikus jelentésük alapja. A kora barokk korban így nyert egymással ellentétes jelentést az „erotikus” lant és gordonka a „szűzies” virginállal szemben (például a holland táblakép-szimbolikában). De a jelentések nem örökkévalók. Mai képzeteink alapján például Tiziano *Égi és földi szerelem* című képén hajlamosak lennénk a meztelen nőalakot tekinteni a „földi” és a felöltözöttet az „égi” szerelem képviselőjének. Tiziano korának szimbolikájában ez éppen fordítva volt, hiszen évszázadokon át elsősorban istennőket ábrázoltak ruhátlanul.

<sup>268</sup> Mint például a futó Oscar Pistorius futurisztikus mülába.

<sup>269</sup> Mint például Starck *Juicy Salifja*.

## II. HATALOM-, PRESZTÍZS- ÉS STÁTUSZJELEK SZIMBOLIKÁJA

### 1. A hierarchiaviszonyok térbeli jelzése

A természetben annak az alapja, ami az emberi társadalomban a hierarchiák bonyolult rendszerévé válik, a *méret- és erőssorrend*. Mind a különböző fajok küzdelmeiben, mind az egy fajon belüli domináns szerepre jutásban az egyed mérete, ereje és vitálkapacitása<sup>270</sup> meghatározó. Sokszor még csak küzdelemre sincs szükség, az elsőbbség „ránézésre” eldönthető. Így hát – amint ez már többször is szóba került – a méret az ember számára is hatalomszimbólum. (Bár – éppen az emberi társadalom egyik sajátosságaként – a társadalmi lét a hatalom megszerzésének, a dominancia megteremtésének más útjait is lehetővé teszi – szellemi képességek mozgósítása, széles kapcsolatrendszer, privilégiumok öröklése stb. –, s így testileg nem kiemelkedő személyek is szert tehetnek vezető szerepre,<sup>271</sup> a *méretjelölő* fogalmak képletessé válásával nevezük e személyeket is „nagyak”, „hatalmasnak”.<sup>272</sup>) A méret szimbolikájának köszönhető, hogy a kiemelni kívánt személyek testmagasságát gyakran meg is növelik. Például fejfedőkkel (a korona, a tiara és egyéb hatalmi jelképpé vált fejfedők éppen ezt szolgálják)<sup>273</sup> vagy testtartással (innen ered a „magasan hordja az orrát” kifejezés). Az alacsonyabb rangúak éppen ellenkezőleg, tiszteletüknek, alárendeltségüknek testméretük csökkentésével adnak kifejezést. (Már az állatvilágban a „lekushadás”, lelapulás a megadás, önálárendelés jele, az embernél pedig a testméretcsökkentés fokával kifejezhető az önálávetés foka is, a kalapemeléstől a főhajtáson, a meghajlason, pukedlin, térdelésen át az arcra borulásig.) A méret és hatalom összefüggését mutatja,<sup>274</sup> hogy számos pszichológiai vizsgálat tanúsága szerint a nagyobb tekintélyű

<sup>270</sup> Jó genetikai adottságai, tartós egészsége, termékenysége, szexuális aktivitása stb.

<sup>271</sup> Mint például a 148 centiméteres Nagy Sándor, aki a maga korában sem számított magasnak (de említhetnénk a történelem sok más „nagy emberét” is).

<sup>272</sup> Sőt, maga az, amit megszerz az kiemelkedő egyén: a „hatalom” fogalma egyszerre sűríti magába a nagy méret és a fokozott hatóképesség mozzanatait. (De szinte minden olyan jelző, ami magasabb presztízssre utal, mérettel fejeztetik ki: „kiemelkedő”, „kimagasló”, „kiugró”, „nagyserű”, s implicit módon még az olyan kifejezésekben is, ahol közvetlenül csak a többségtől való különbözőség kap hangsúlyt, mint a „kitűnő”, „kiváló” kifejezésekben.)

<sup>273</sup> De segítheti ezt a magas sarkú cipő is, mint a Napkirály esetében.

<sup>274</sup> A hatalom és a méret összefüggését jelzik a koncentrált hatalmak gigantomán építkezései (s egyáltalán a hatalmi épületek kiemelkedése a környező épületek közül); vagy a fokozott, totalizált hatalom birtokosainak az emberléptéket messze meghaladóvá növelt szobrai, képei.

személyek testmagasságát szignifikánsan nagyobbra becsüljük, mint a kevésbé tekintélyesekét.

Ha pusztán térbeli elhelyezkedésük alapján próbáljuk meghatározni, hogy egy csoportban ki lehet a domináns személy, a hatalom-, státusz-, presztízsjelzés több más típusára is felfigyelhetünk. Az egyik ilyen a *magasabb térbeli elhelyezkedés*. (A fent/lent jelentőségét a tárgyi környezet, illetve épületek esetében már hangsúlyoztuk, de ehhez hozzájárulnak az emberi viszonylatok is.) A térben magasabb elhelyezkedés egyrészt – az előző bekezdésben említetteknek megfelelően – a méret (relatív) megnövelése. A vezető személyek ezért is állnak gyakran magaslatokon, pulpitusokon (szobraik talapzatokon), ezért ülnek lovon gyalogos embereik között. Ugyanakkor a térbeli kiemelkedés kommunikációs előny is (a vezetéshez szükség van arra, hogy a vezető látható-hallható legyen a vezetettek számára, a vezető pedig belássa a környezetét és azokat, akiket irányít). És a magaslati elhelyezés biztonsági előny is lehet (utalhatunk a tárgyszimbolikában a várak elhelyezéséről mondottakra): fentről előnyösebb támadni-védekezni, mint lentről felfelé. Ennek a hierarchiajelzésnek köszönhetően használunk olyan kifejezéseket, hogy valaki „magas pozícióban van”, „feljebbvaló” (s ellentéte: az „alattvaló”), „fent helyezkedik el a társadalmi hierarchiában”, sőt, mivel a fej a test legmagasabban fekvő része, ezért a tekintélyszemély a közösség „feje” (és persze innen jön a „főnök” kifejezés is).

Hasonló kiemeltséget biztosít a *centrális helyzet*. A középpontban levés, a magaslatéhoz hasonlóan, egyben védettebb helyzetet is jelent (itt is elmondható, hogy már az állatvilágban a nyájban élő állatok körbeveszik azt, akit védeni akarnak). És ebben az esetben is fontos a kommunikációs előny: a középén lévő középről könnyebben elérheti a csoport bármely másik tagját, és a figyelem ráirányulása szempontjából is ez az optimális „felállás”. A nyelvi kifejezések ez esetben is a személy kiemelt pozícióját jelzik: „ő van a középpontban”, „minden ökörlötte forog” stb., mint ahogy a városok, országok viszonylatában is mindig a „centrumok” testesítik meg a magasabb státuszt a perifériákkal szemben. (A decentralizált struktúrákban gondolkodók is gyakran több*centrumú* szerkezetről, hálózati csomópontokról beszélnek.)

A kiemelt helyzetű emberekről szólván már eddig is több ízben „vezetőket” emlegettünk. Ez a kifejezés, több társával együtt (például: „előljáró” és „élenjáró”, „vezér”, „primus [*inter pares*]”, „előkelő” stb.) arra utal, hogy akinek a legmagasabb a presztízse, a legnagyobb a hatalma, az után mennek, *azt követik* a többiek. Ez is így van már az állatvilágban is: a vándorló, cserkésző falkákat, csapatokat a vezérállatok (apa- vagy anyaállatok) vezetik, ők adnak a többieknek irányt (természetesen az „irányító”, „irányadó” is a „hatalommal bíró” szinonimája). Miként

az ismert anekdota is arról szól, hogy az a parancsnok, aki „Utánam!”-mal indul rohamra, nagyobb személyes tekintélyre tesz szert, mint az, aki a többieket küldi „Előre!” kiáltással harcba.

(Ennek ellenére, mivel a harcban az „első vonal” a legveszélyesebb, a kiemelt fontosságúnak tartott vezetők fokozott kímélése is hamar kialakul, s így azok gyakran hátulról irányítják csapataikat.) Az élenjárás presztízsjelző szerepe következtében alakult ki az az illemszabály is, hogy az előreengedés: tiszteletadás.<sup>275</sup> (A vezetők biztonságos hátravonása alakította viszont ki azt a másik szokást, hogy gyakran a legmagasabb státuszú személy érkezik – mintegy a fokozás tetőpontjaként – utoljára.<sup>276</sup> Az irányító pozíció ezen típusára utal a „háttérből mozgatja a szálakat” és a vezetői szobák kapcsán említett „ki van, ki áll a háta mögött?”)

Kiemelt pozíciót biztosíthat a többiekkel való *szembefordulás* is. (Például a szónok, az előadó pozíciójában vagy díszszemlén a sokaság tisztelgését fogadva.)<sup>277</sup> Ebben az esetben az a korábban röviden szóba került Gestalt-pszichológiai törvényszerűség érvényesül, hogy az észlelésben egyensúlyra törekszünk (például magát az oppozíciót is két egyenlő súlyú pólus szembenállásaként fogva fel), s ebből következően abban a helyzetben, amikor az egyik oldalon sokan vannak, a másik oldalon kevesen (vagy valaki egymaga), és ezt a kisebbséget (vagy magányos szembenállót) a többség (legalábbis egyelőre) nem nyomja, nem söpri el, ez – mint a vízszintben lévő karos mérleg – a szembenálló súlyát a többségével egyenlőnek láttatja, felnöveli. Amíg a hatalom birtokosának megvan a legitimitása, ezt a „tömegnyi” súlyt magához társíthatja, mert szimbolikusan azonosítják a közösség egészével. (A nagy adóbirodalmak „istenkirályai” azért gyakorolhatták hatalmukat, mert az *egész közösség* megtestesítőinek tekintették őket, sorsukat a közösség sorsával, potenciájukat a közösség potenciájával azonosították. Ezért *is* emelte – az esetek nagy részében szabad – emberek sokasága az emberléptéket messze meghaladó építményeket és képmásokat, mert a *közösség* megjelenítésének tartották azokat. Az más kérdés, hogy amikor a hatalom elveszíti legitimitását,

<sup>275</sup> Miként a jobb kéz preferálása miatt illik a megbecsültebb személyt a jobb oldalunkra engedni.

<sup>276</sup> Például díszelnökségek bevonulásakor a tiszteletadás mindhárom esetére van példa: van, hogy a legtekintélyesebb személy jön először, van, hogy utoljára – mint a tánckar után a díva –, s van, hogy középen (hogy a közönséggel való szembefordulásakor ő legyen a centrumban).

<sup>277</sup> Ez a legkülönfélébb, státuszkülönbségen alapuló situációban (bíróság, tanárok és diákok, papok és hívők, tisztek és közkatonák közötti viszony stb.) előfordul.

akkor nyomban felmerül a „milliók egy miatt” igazságtalansága és aránytalansága.<sup>278)</sup>

Mindezek a kiemelt térbeli helyzetek, az említett okokból, alkalmasak a magasabb státusz, magasabb presztízs, a hierarchiában betöltött magasabb hely kifejezésére, s ezért lesznek a tárgyak, épületek, természeti elemek szimbolikájában is *ugyanezek a térbeli pozíciók* státuszszimbólumokká, hierarchiajelzőkké.

## 2. Hierarchiaviszonyok jelzése a kommunikációban

Mindezek az alapvető viszonzyszimbólumok (a magasabb státusz, presztízs és hierarchiabeli hely kifejeződései)<sup>279</sup> valamennyi emberi jelrendszerben (beszéd, vizuális ábrázolás, tárgy- és térszimbolika, testnyelv, auditív jelzések stb.) érvényesülnek, s rájuk további kifejezésmódok épülnek.

A „fent/lent” hierarchia-kifejező szerepe például a testnyelvben nemcsak a magasságot növelő vagy csökkentő gesztusokban nyilvánul meg, hanem a „ráhelyezés” gesztusában is. A simogatás az állatvilágban is megfigyelhető kooperációs gesztus, a kézrátétel ebben a gesztusban a másik védelemmel való erősítését is jelenti. De a másik testére *felülről* ráhelyezett kéz az alávetés mozzanatát is tartalmazhatja. (Akkor is, ha nem az ütés vagy a mozgásban korlátozó megmarkolás agresszív formáját ölti. Hiszen egyébként a pozitív, gyógyító gesztusban is benne van az, hogy aki ily módon segít a másikon, az az övénél nagyobb *hatalmát* gyakorolja.) Ezért gyakran megfigyelhető, hogy az emberek közötti (politikai vagy interperszonális) hatalmi játszmákban egyes résztvevők éppen ezzel a barátságosnak tűnő mozdulattal igyekeznek saját dominanciájukat

<sup>278</sup> A Sztálin-szobor darabokra vágásában, megbukott egyeduralmok felbőszült tömeg általi „széttépetésében”, hatalmi épületeik lerombolásában úgy jelenik meg ez a szimbolika, hogy a közösség ilyenkor azt juttatja kifejezésre, hogy az egyeduralomra jutott egyént nem ismeri el (többé) közössége megtestesítőjének, s ezért a közösséget a hatalom képviselőin keresztül reprezentálni szándékozó jelképekből – akárcsak a feloszlott tézesek „közöséből” – ki-ki szimbolikusan hazaviszi a maga részét.

<sup>279</sup> Ez a három fogalom egymásra épül. Az alap a személy karizmatikus tekintélye. (Ezért presztízs lehet annak is, akinek státusza nincsen.) A tekintély intézményesülésével szakad el a presztízs és a státusz (ezt jól fejezi ki annak a mérlegelése, hogy „akinek az isten hivatalt adott”, adott-e mellé megfelelő képességet is). Elvben a státuszok presztízsen alapulnak, de sok esetben hiába van meg a státusz, ha valós presztízs nem támasztja alá. (A presztízs tartalmi tekintélynek, a státusz formai tekintélynek fogható fel, a presztízs nélküli státusz pedig formális tekintélynek.) A státuszok aztán hierarchia-sorrendbe szerveződnek, rangokká válnak. (A hierarchia-sorrendek rögzülése pedig kasztoikat, rendeket, osztályokat képez.) Ami mindebben a közös: az emberek alá/főlé rendelt kategóriákba sorolása, magasabbra/ alacsonyabbra értékelése.

jelezni. (Mindenesetre figyelemre méltó, hogy sokkal gyakoribb, hogy a magasabb státuszú személy helyezi ily módon alárendeltje, beosztottja vállára, karjára a kezét, mint fordítva. Az valahogy „nem illik”.<sup>280</sup>) A fent/lent viszony fejeződhet ki a kézfogásban is: ki nyújtja fentebbről a kezét. A kéz ráhelyezése valamire vagy valakire ősidők óta a *birtokbavétel* mozdulata (már az állatvilágban is). S az emberi test vertikálisan hierarchikus szemlélete még hangsúlyosabbá teszi ezt, ha nem a kéz, hanem a láb alá kerül a másik. (Itt megint igen sok fokozata van az ön alárendelés kifejezésének is, a fentről nyújtott kéz dominanciájának elfogadásától a kéz lehajló megcsókolásán át a szélsőségesen hierarchikus kultúrákban szokásos lábcsókig vagy addig, hogy az alárendelt a tekintélyszemély lábát saját fejére helyezi.<sup>281</sup>)

A „fentről lefelé” irány és az „elől levés” az emberi viselkedésben olyan általánosított formákban is megnyilvánul, mint a *kezdeményezés joga*. A hierarchiában magasabban lévőt mindig több kezdeményezés illeti meg, mint az alacsonyabb helyzetűeket, hiszen ő az, aki „irányít”, „vezet”, „parancsol”, és az élen járás is mindig: kezdeményezés. A kéznyújtásnál is a dominánsabb személy nyújtja a kezét a másiknak, ő kezdeményez (az ellenkezője súlyos illemszabály- sőt tabusértés lehet). De érvényes ez a kezdeményezés minden formájára. A kezdeményezés privilégiuma a verbális kommunikációban is a magasabb státuszú személyt illeti. Olyan embercsoportokban is, ahol nincs státuszkülönbség, a dominánsabb és/vagy karizmatikusabb személyek sokkal gyakrabban kezdeményeznek beszélgetést, indítanak el témákat magabizonytalanabb, kevésbé domináns társaiknál. A hierarchikusan szabályozott közösségekben pedig általában tisztázott, hogy kié az első megszólalás joga (és olykor még a további hozzászólások sorrendje is).<sup>282</sup> Az alacsonyabb státuszú személyeknek nem illik közbevágni sem, ha a magasabb státuszú beszél. (A hagyományos tekintélyelvű családokban általános szabály volt „a gyerek neve »hallgass«”). A kezdeményezés joga mindenképpen a magasabb státusz egyik szimbolikus kifejezése.

<sup>280</sup> Illetve ha előfordul, az a „főnök” demokratikusságát, közvetlenségét jelzi.

<sup>281</sup> Dürrenmatt *Angyal szállt le Babilonba* című drámájában az egymást a hatalomban változó királyok hatalomcseréjét az fejezi ki, hogy egyikük mindig a hatalomban lévő másik „lábzsámolya”.

<sup>282</sup> A körülmények függvényében ez módosulhat: az „első megszólalás” súlya átmehet a „legkedvezőbb időben való megszólalás” formájába is. Konferenciákon, tanácskozáson az első megszólalás néha kedvezőtlen (túl korán van, a hallgatóság figyelme még nem elég éles, későn jövök zavarhatják stb.). Az ebédszünet előtti utolsó felszólalás sem igazán kedvező helyzet. Ezért a legtekintélyesebb résztvevők vagy (az első megszólalás jogára támaszkodva) nyitóelőadást tartanak, vagy ha a szervezők az említett hátrányokra is tekintettel vannak, kicsit később – de lehetőleg nem is közvetlenül a szünet előtt – kapnak szót.

Összefügg a kezdeményezés jogával három további hatalomjelzés is. Az egyik a *minősítés*, a másik a *tematizálás*, a harmadik az *idő feletti rendelkezés* joga.

A minősítés egyrészt maga is kezdeményezés, másrészt azonban az is kifejeződik benne, hogy ki van inkább az *ítélkező* hatalom helyzetében. Ez mind a másik bírálatát, mind „megdicsérését” magában foglalja. Erős hierarchiákban az alárendelt nem bírálhatja a feljebbvalóját, de nem is dicsérheti (a dicséretet ilyenkor az alárendeltség jelzéseivel együtt lehet megfogalmazni, amelyek által hízelgessé változik). Az államszocializmusban a vezetők hozzászórtak, hogy a minősítés joga teljesen az ő kezükben van, ezért a velük készült interjúk során is az volt a szokásos „felállás”; hogy beszélgetés közben ők használtak minősítéseket, például így reagálva a riporter kérdésre, véleményére: „Önnek igaza van abban, hogy... de...”. A riporter viszont sosem minősítette a vezető kijelentéseit. A magyar médiában a rendszerváltás előszeleként a nyolcvanas évek második felében bukkantak fel először olyan riporterok (megalapozva ezzel későbbi karrierjüket), akik elkezdtek ilyen minősítéseket alkalmazni, s ez annyira sokkolta az erre készületlen állampárti vezetőket, hogy nem is nagyon tudtak reagálni rá.<sup>283</sup> Hasonlóképpen működtek mindig is a kamaszok „lázadásai”; a tekintélyelvű nevelésben a gyerek nem minősíti a szüleit, a kamasz viszont felmondja ezt a hallgatólagos törvényt, s azzal lepi meg a szülőket, hogy egyszer csak kritikus is mer lenni velük szemben (jelezve ezáltal, hogy részt kér a felnőttiség „hatalmából”). Általánosan elmondható, hogy minden minősítő megjegyzés (kritika, vita, tromf: idesorolva a helyeslő, de a más által mondottakat bővítő megjegyzéseket is) –, a minősítés joga hatalmi privilégium s ezáltal hatalmi szimbólum is lévén – a másik fölé emelheti a megszólaló pozícióját, és (tudatosan vagy öntudatlanul) általában ez is a célja.

A *tematizálás* közben tartása az egész kommunikáció irányításának szimbolikus hatalmával ruházhatja fel azt, aki rendelkezik ezzel a lehetőséggel. Ahogy a minősítés, úgy a tematizáció joga is nagyobb mértékben illeti meg a magasabb státuszúakat, de a hatalomért folytatott személyes és politikai küzdelmekben is ez az egyik legfontosabb tényező. A téma meghatározója kiemelheti a számára előnyös, és megjeleníttelenül hagyhatja a számára hátrányos jelenségeket. Saját világképe és értékrendje szerint helyezheti fókuszba ezen értékrend és világkép pilléreit, másokat is ezek felé az értékek és világképépítő gondolatok, eszmék felé terelve. A szülő (és az egész, a gyermeket nevelő társadalom), mint a következő fejezetben látni fogjuk, ilyen tematizációk segítségével szocializálja a

<sup>283</sup> A demokratikus médiában állandó presztízs-„harc” folyik interjúkészítők és interjúalanyok között: rendszeresen kölcsönösen minősítik egymást.

következő nemzedék tagjait. Ezért is annyira fontos a sajtó, a média és a tudományos és művészeti élet kézben tartása minden hatalom számára. Luther a búcsúcédulákkal folytatott üzletelés és a „bálványimádás” tematizációjával, Goethe Werthere a morális érzelmek hatalma felé forduló figyelemmel, a Beatles a szabadság, egyenlőség és testvériség eszményének egy hedonista nemzedék életérzéseiként való zenei megfogalmazásával azért tudott akkora (pro és kontra) hatást kiváltani, mert olyasmit tematizált, ami meg tudta kérdőjelezni a fennálló viszonyok létjogosultságát, s ezáltal a hatalom átrendezésének lehetőségét is magában hordozta. A tematizáció az egész szimbolikus gondolkodásnak is kulcskérdése: egy szimbolizáció annál sikeresebb, minél több ember számára reveláló, és minél revelálóbb témán keresztül tudja megjeleníteni a világ összefüggéseit.

Az *idő feletti rendelkezés* azt jelenti, hogy a magasabb státuszú személy nemcsak kezdeményezi a diskurzust, de tőle függ az is, hogy az meddig marad fenn. Ezek a személyek általában többet, hosszabban beszélhetnek, mint a többiek. A valóságos, karizmatikus tekintély esetében ezt a többiek természetesnek is tartják, és sokkal hosszabb megszólalásokat fogadnak el tőlük, mint másoktól (a tekintéllyel nem bírók hasonló hosszúságú hozzászólásait türelmetlen elutasítás kíséri, amiben az fejeződik ki, hogy a többiek véleménye szerint ők méltatlanul bitorolják a tekintélyesebbeknek járó időkereteket). A diktatúrákban pedig erővel biztosítják a „fent lévők” időkeretét: közismert, hogy Ceaușescu, Castro vagy Mao sokórás beszédek is tartott, vagyis esetükben azt jutatták kifejezésre, hogy nekik korlátlan időkeret „jár”. De demokratikus konferenciákon, eszmecseréken is megfigyelhető, hogy még ahol megszabott felszólalási időtartamok vannak – az idő feletti rendelkezés is hierarchiajelző szimbólum lévén –, ott is gyakran sokkal inkább tolerálják a tekintélyszemély időtúllépését, mint a tekintéllyel kevésbé rendelkezőkét, nem (vagy legalábbis kevésbé) csengetnek rá, nem (vagy kevésbé) szakítják meg. A hatalommal bírók idő feletti rendelkezése a négyszemközti beszélgetésekben is érvényesül. Ennek testnyelvi kifejeződése például, hogy a vezetők ilyen beszélgetések során gyakran az órájukra pillantanak,<sup>284</sup> jelezve, hogy nekik fontosabb teendőik is vannak, mint az illető, alacsonyabb státuszú személlyel való beszélgetés; azt azonban megint csak igen ritka esetté teszik a hallgatóságos illemszabályok, hogy az alárendelt nézegesse az óráját. Az idő feletti rendelkezés a hatalmi viszonyokat leképező s szimbolikájára különösen érzékeny protokollnak is lényeges része.

<sup>284</sup> Az óra a kapitalista társadalomban vált *hatalmi* szimbólummá, mivel ebben a társadalomban közvetlen tapasztalattá vált, hogy az idő (önmaga és mások ideje) feletti rendelkezés: hatalom. Ez „az idő pénz” szállóigében közvetlenül is megfogalmazást nyer.



A tárgyalásokon a szereplők súlyának megfelelően szabályozzák az időkereteket. (Az alacsonyabb státuszúaknak általában kevesebb időt bocsátanak rendelkezésre, mint a magasabb státuszúaknak.<sup>285</sup>)

Az „idő feletti uralomhoz” hasonló a *tér feletti uralom*. Ez nem csak a terek konkrét, az előző alfejezetben említett birtoklását jelenti. Igen fontos státuszjelzés lehet a *hangerő*, minthogy az is a térfoglalás egyik formája, hogy hangunk mekkora teret képes bejárni. Itt is érvényes, hogy a magasabb státuszú-presztízsű személyek többnyire ebben is magabiztosabbak, jogosultabbnak érzik magukat a tér (hanggal való) betöltésére, s az is, hogy az alacsonyabb státuszúaknak e jogát kevésbé szokták elismerni.<sup>286</sup> (Ilyenkor „túl harsányként”, „túl hangosként”, „tolakodóként” ítélik el őket.) Ugyanakkor itt is érvényes, hogy olykor ellentétes pólusok képesek ugyanazt (ebben az esetben a magasabb státuszt) kiemelni. A magas státuszú ember gyakran (szándékosan) *halkabban* beszél: míg a hangerő növelése a nagyobb térhez való jogot hivatott kifejezni, a hangerő csökkentése rákényszeríti a hallgatóságot, hogy fokozottan figyeljen a beszélőre (és ez is lehet a társadalmi súly, a fontosság kifejezője).<sup>287</sup>

Ugyancsak lényeges szimbolikus hatalomjelzés lehet a *szem által bejárható tér* is. Nem csak abban az értelemben, amiről már esett szó, hogy a tágabb látótér,

<sup>285</sup> Ezt két anekdotikus eseményen keresztül lehet jól érzékeltetni. Állítólag egy a pápánál járt magyar küldöttséggel esett meg, hogy a számukra előírt időt jóval meghaladóan fogadta őket a pápa, s bár utóbb kiderült, hogy ennek egyszerűen a pápa futballrajongása volt az oka, és a beszélgetést az Aranycsapat iránti nosztalgia nyújtotta meg, míg erre nem derült fény, a sajtóban, a politikai elemzők körében állítólag heves találgatás indult, hogy vajon mi növelhette meg Magyarország külpolitikai súlyát a Vatikán szemében? A másik eset Hruscsovhoz, a Szovjetunió egyetlen leváltott legfőbb vezetőjéhez köthető. A leváltás felsorolt több tucatnyi indoka („Hruscsov hibái és bűnei”) között szerepelt az is, hogy egy nemzetközi útja során túl sokáig várakoztatta a svéd uralkodó az „előszobájában”, olyan hosszan, amely „méltatlan egy Szovjetunió-súlyú nagyhatalom vezetőjéhez”; Hruscsov ezzel „lejáratta a házját”. Lényegtelen, hogy e történetekben (és más hasonló anekdotákban) mennyi a városi legenda és mennyi a pontos valóságtartalom, az ilyen történetek azt mutatják, hogy az idő szimbolikus (politikai) hatalmával a társadalmak tisztában vannak.

<sup>286</sup> Itt persze a kultúrák közötti különbségek félreértések forrásai is lehetnek. Az egyes kultúrák között jelentős különbségek vannak abban, hogy átlagosan mekkora távolságot tartanak egymástól az egyes emberek (vagy az épületek), és ez vonatkozik az abban a kultúrában átlagosnak, sztenderdnek tekintett hangerőre is (Lásd Hall, 1975.) Ezért ami az egyik kultúrában átlagos, a másikban agresszív térfoglalásnak, hatalmi ambíciónak tűnhet. Amikor a hatvanas években keletnémet turisták jelentek meg Magyarországon, sokak rosszallóan érezték őket túl hangosnak (ahogy azt is szóvá tették, hogy a strandokon túl nagy területet foglalnak maguknak), pedig az esetek jelentős részében itt csak arról volt szó, hogy az egy főnek szánt terület vagy a hangerő vonatkozásában eltértek a két kultúra normái.

<sup>287</sup> Hitler például erősen épített mindkettőre: beszédeit gyakran egészen halkán kezdte, a későbbi részeken pedig *fortissimó*ba csapott át.

a belátható széles panoráma, a „fentről való rálátás” is része lehet a magasabb státusszal járó körülményeknek. A hatalmi kiváltságok a *tabusított* terekbe való behatolás „engedélyét” is tartalmazhatják. A belépés a titkos terekbe, a templomok szentélyeibe, a kincseskamrákba stb. a legkiemeltebb privilégiumok közé tartoznak. De vonatkozik ez olyasmire is, mint például a szexuális tabuk: tudományos vizsgálatok igazolják, hogy a hatalmi pozíciók (férfi) birtokosainak szemmozgása sokkal gyakrabban téved(het) le az általában megengedett területről, az arcról, a nők mellére vagy testük egyéb tájékaira is.

Ha már a titkos tereknél tartunk: maga a *titkosság* is hatalmi jelzés. Szó volt a főnöki terek exkluzivitását biztosító változatos megoldásokról, s ez sem csak térbeli elkülönülést jelent. Az *információk privilegizált birtoklása* igen jelentős hatalomforrás. Minden hatalomnak vannak olyan „titkai”, amelyeket nem bocsátanak „bárki” rendelkezésére, s ezért a hatalommal bírót „kívülről” is (zártkörű) „titokbirtokosoknak” feltételezik. (Ez az egyik alapja a legkülönfélébb összeesküvés-elméleteknek is.)

A főnöki szobák kapcsán hangsúlyoztuk a „*ki/mi van a háta mögött?*” jelentőségét. Ez azonban szintén nem csak a vizuálisan megnyilvánuló reprezentáció sajátossága.<sup>288</sup> Ezt a hatalom birtokosának minden kommunikációs csatornán érdemes érzékeltetnie, hiszen e mögötte álló „felsőbb hatalmaknak” az ő személyére sugározatásával, a velük való közvetlen kapcsolata érzékeltetésével az ő súlya is növelhető. A „*ki/mi van a háta mögött?*” verbális érzékeltetése igen változatos formákban történhet. Mind a politikai-katonai, mind a gazdasági, mind a kulturális hatalom a maga – a többiekétől különböző módján – használ ilyen jelzéseket. Mindegyik alkalmazza azt a megoldást, hogy úgy hivatkozik az adott hatalmi terület legfőbb tekintélyszemélyeinek valamelyikére, mint akihez közvetlen kapcsolat fűzi. Az „Antall József (sőt: Józsi) egyszer azt mondta nekem”, a „Krupp-pal való tárgyalásom során” vagy a „szegény Attila (sőt: Atilka) ha élne...” (József Attiláról szólván) mind ilyen, szimbolikusan a saját jelentőséget érzékeltető utalás.<sup>289</sup> A testületek, intézmények nevében használt *többes szám* (amelyből a „királyi többes” is származik) az egyén súlyát a testület, intézmény méretére növeli. Hasonló hatású az egyén hatalmi kiterjedésének megemléltése

<sup>288</sup> Amelynek egyébként vannak olyan kifejezésformái is, mint az állami (vagyis az absztrakt államhatalom birtokában lévő) reprezentatív gépkocsik (repülők, magánvonatok, nyaralók) igénybevétele; a különböző (katonai, egyházi stb.) hatalmi testületek egyenruháinak (és rangjelzéseinek) viselése vagy más, a mögöttes hatalomra utaló szimbólumok, rekvizitumok használata.

<sup>289</sup> A becézéssel a bensőséges viszony érzékeltetésén kívül azt is jelezve, hogy ő maga, ha lehet, még feljebb van, mint a híres, hivatkozott személy, hiszen a becézés a vállveregetéshez, a fesztelen, barátságos, atyai átöleléshez hasonló gesztus.

is: hány vállalata, gépe, beosztottja van, hány országgal van kapcsolata – különös tekintettel a nagyobb nemzetközi súlyú országokra –, mekkora a tőkéje, hányan szavaztak rá, mekkora az olvasótábora, a közönsége, stb.<sup>290</sup> A rendelkezésére álló dolgok, a birtokában lévő pénz vagy eredményei, sikerei *mennyiségének* említése éppolyan szimbolikus hatalmi jelzés, mint ahogy a mennyiség a tárgyak vagy az épített környezet „nyelvén” is az. (Mindegyik hatalmi területen, de legjellemzőbben a gazdasági hatalom területén.) Ám hatalmi jelzés, státuszjelzés a rendelkezésére álló dolgok, személyek, ismerethalmazok (átlag fölötti, kiváló, rendkívüli) *minőségének* hangoztatása is. („Nekem vannak a legjobb számítógépes szakembereim”; „A garázsomban egy Rolls-Royce is áll”; „Az én pilótám olyan ügyesen használta ki, hogy elfelejtették lezárni a légteret...”; stb.<sup>291</sup>) Itt persze a „jobb minőség” azt jelenti, hogy másokénál (bizonyíthatóan, sőt, lehetőség szerint: mérhetően) jobb. (Vagyis ebben a szemléletben a „minőség” is *mennyiségi* felhalmozódást jelent: a tudás, a beléftett munka, értékes anyagok felhalmozódását.) Amikor az egyén a háta mögött álló „mögöttes hatalomra” hivatkozik, ez lehet egy kultúra évezredes múltja is,<sup>292</sup> lehet támogató szervezetek ereje is, de lehet maga a közvélemény, a „nép”. (Azokban a – demokratikus – társadalmakban, amelyekben a közvélemény nyilvánossága jelentős közvetlen hatalom, a vezetői íróasztalok és székek mögött gyakran az *utcára néző ablak* áll, a vezető mintegy arra hivatkozik ezzel, hogy ő a legitimitását a „köztől” kapja.<sup>293</sup>) A verbalitásban ennek megfelelője a *közérdekre hivatkozás*. Nem csak a politikus hivatkozik minduntalan a közjóra. A vállalkozó is azzal igyekszik indokolni a maga átlag feletti vagyonát, jövedelmét, hogy a köz javára fordítja, s így interpretálja már azt is, hogy más munkaerejéből él: „ennyi és ennyi embernek *adok*

<sup>290</sup> Már önmagában is alkalmas az egyén kiemelésére, ha jelezni tudja, hogy neki *beosztott* áll a rendelkezésére.

<sup>291</sup> A hatalomkifejező verbalitás eszközei szinte korlátlanok. Az idézett mondatokban is továbbfokozza a státuszjelzést például a lazán beszúrt „is”, ami az adott kontextusban azt jelenti, hogy ráadásul több autóm is van; vagy a másik mondatban a birtokos személyrag: ő olyan ember, akinek saját pilótája van, nem beszélve arról, hogy azáltal, hogy a pilóta kikaput talált a légiközlekedés szabályrendszerében, azt is érzékelteti, hogy „gazdájának” hatalma legalább akkora, mint az államé, amely az ország légtere fölött rendelkezik.

<sup>292</sup> A *kulturális* hatalom jelzései között nagyon lényeges a *műveltségelemek* beszövése a szövegbe (az egyén felértékeléséhez a legalkalmasabbak egyrészt a kevéssé közismert, másrészt az éppen divattossá váló kulturális ismeretek. Ezekkel lehet a leghatásosabban érzékeltetni a többiekkel vagy azt, hogy a beszélőnek „van valamije”, ami a hallgatónak nincs, vagy azt, hogy a beszélő is rendelkezik azokkal a „belépési kódokkal”, amely az adott jelenben kurrens kulturális „tőkéhez” való hozzáférést tanúsítja).

<sup>293</sup> Az ezredforduló után megismételt intézményvizsgálatunkban (Kapitány–Kapitány, 2006/1.) feltűnt, hogy a rendszerváltást követően milyen sok főnöki asztal került ilyen pozícióba (a korábbi „falnak vetett hátú” elhelyezkedéshez képest).

*munkát*”. Mivel az emberiség eredeti, ősi állapotában nincsenek jelentős hatalmi, gazdasági, kulturális különbségek, ezért amióta csak e különbségek kialakultak, mindig jelen van ezek igazságtalanná nyilvánítása, kritikai szemlélete is, és az emberiség teljesen egy pillanatig sem mondott le arról a vágyról és reményről, hogy az egyenlőtlenségek nélküli világ visszatérhet (akár a földön, akár a túlvilágon). Ezért a privilegizáltak – ha éppen nem próbálkoznak a privilégiumok egyéb módon való indoklásával<sup>294</sup> – kénytelenek saját cselekedeteiket szimbolikusan a közjó szolgálataként (s előnyeiket az ezért járó jogos jutalomként) is bemutatni. Ennek egy változata, amikor hatalmi pozíciójuk, gazdagságuk megszerzésében saját *erőfeszítéseiket, áldozataikat és rátermettségüket* (a köz által értékelt, értékelhető, mert a köz szolgálatában kifejtett tevékenységüket) hangsúlyozzák:<sup>295</sup> „keményen megdolgoztam érte”. (A közítelet egalitarizmusa csak az olyan előnyöket tudja igazán méltányosnak tartani, amelyekről úgy érezheti: egyensúlyban vannak a befektetett energiákkal.<sup>296</sup>) Az interperszonális kapcsolatokban is gyakran használt érv (a magasabb presztízs, státusz megszerzéséhez), hogy ki-ki a maga áldozataira, munkájára, leterheltségére hivatkozik.

<sup>294</sup> Például – mint ez sokáig és sokszor előfordult a történelemben – azt hirdetve, hogy ők Isten küldöttei, vagy egyenesen isteni származásúak...

<sup>295</sup> A közérdekre hivatkozás akkor is érvényesül, amikor mindegyik hatalomtípus a *maga* fontosságát a másik kettő fölé próbálja helyezni: a gazdasági hatalom embere azzal, hogy mind a politikusnak, mind a kultúra emberének az a dolga, hogy a gazdaság működése számára megteremtse a feltételeket; a politikus azzal, hogy az általa biztosított hatalom nélkül a másik kettő sem tudna a társadalom számára hasznos hatásokat kifejteni; a kulturális hatalom képviselője pedig – kimutatva a gazdasági és a politikai hatalom képviselőinek kulturális gyengeségeit – azt hangsúlyozza, hogy csak a kulturális hatalom birtokában lehet kellő felkészültséggel irányítani a politikát s a gazdaságot is. Persze minthogy mindegyik tisztában van a másik két hatalomtípus fontosságával is, a saját terület elsődlegességének kiemelése mellett többnyire mindannyian töreksznek a másik két fajta hatalom megszerzésére is. (A politikus igyekszik gazdasági hatalmat is felhalmozni, a gazdaságban sikeres embernek is gyakran támadnak politikai ambíciói, mindketten sok esetben próbálják hangsúlyozni saját műveltségüket, olvasottságukat is – vagyis jelzik, hogy rendelkeznek kulturális hatalommal is –, s a kultúrában tekintélyre szert tevők között is sokan vannak, akik e tekintélyt politikai vagy gazdasági pozíciókra konvertálják.) A küzdelem a *valóságos* hatalmat biztosító pozíciókért így nagyrészt a *szimbólumok* közegében zajlik.

<sup>296</sup> Ezért olyan fontos mindegyik hatalmi terület szimbolikájában a „self-made man”-mítosz, az „amerikai álom”. (Ez is szerepet játszik abban, hogy igen gazdag emberek gyermekei óriási örökségeik ellenére sokszor viszonylag szűkös lakáskörülmények között, alacsonyabb fokú munkákkal kezdik felnőtt életüket, hogy aztán életútjuk egy későbbi szakaszán elmondhassák: „én is alulról kezdtem”, „végigjártam a számléltárt a matróztól az admirálisig” stb. Ami egyúttal azt is jelenti, hogy többet érnek – mert többet tudnak – a ranglétra bármely fokán lévő embertársaiknál, mert ők valamennyi lépcsőfokon megszerezték az ahhoz szükséges ismereteket.)

A hatalmi jelek kutatása nagyon régóta folyik. Kiváló tanulmányok sokasága foglalkozik annak leírásával, hogy a társadalmak miként tartják fenn a kiváltságok rendszerét, s hogy ez miként jelenik meg az *egyes intézmények szimbolikájában*, ahogy ezt például Foucault az igazságszolgáltatás, Foucault és Bourdieu az iskolarendszer, Foucault, Goffman és például Losonczy Ágnes az egészségügy vonatkozásában kimutatta. (Goffman az orvosi vizit rituáléjának bemutatásával például igen érzékletes elemzését adva annak a hatalmi szimbolikának, ami az egészségügy belső hierarchiájában és az orvos/beteg viszonylatban is érvényesül.)

Ha a tárgyszimbolikában a hatalmi jelzések között hangsúlyoztuk a *díszítettség* szerepét, ennek is megvan a megfelelője egyéb jelrendszerekben is. A zenében is kimutatható az ilyen díszítettség több formája is a cizellálástól, a kifinomultság jelzéseitől a fenségesség érzékeltetéséig vagy a bombasztikusságig. De a testnyelvben és a beszédben is találhatunk párhuzamokat. A beszédben a „fentebb stíl”, a választékosság, a nyelv finom *kidolgozottsága* ilyen, ahogy azt az angol nyelvészociológiai iskola (Bernstein, Lawton) kimutatta, de idesorolhatjuk a *szaknyelvek* használatát, a politikusi, hivatali, jogi zsargont, az egészségügy nyelvét stb., sőt az egyes kultúrákban az előkelőség jelzéseként alkalmazott idegen nyelvet (rendszerint egy kulturálisan magasabbra értékelt társadalom nyelvét. Az antik Hellaszban az egyiptomi, Rómában a görög, a középkori Európában a latin, a Monarchia országaiban a német, Kelet-Európában a francia számított ilyen nyelvnek, ma pedig közismert módon – egyelőre – az angol tölti be ezt a szerepet). A testnyelvben pedig ugyanennek a választékos, elegáns mozdulatok felelnek meg. (Ez koronként változó, de mindig jelentősége van a testtartásnak, az asztali és a kommunikációs viselkedésnek.<sup>297</sup>)

Egy kutatásunkban, amelyben azt vizsgáltuk, hogy a más kultúrákba utazó milyen alapon minősíti a másik kultúrát a sajátjához képest magasabb vagy alacsonyabb státuszúnak, azt találtuk, hogy ennek eléggé jól meghatározható (és fokozatokkal jellemezhető) szimbolikus dimenziói vannak. Később *ugyanezeket* a dimenziókat regisztráltuk a gasztroszemiótikában (az ételek értékelésében), a nyelvi jelek besorolásában s más területeken is.<sup>298</sup> Ezek a dimenziók tehát, úgy tűnik, eléggé általános hierarchiajeleknek tekinthetők (nagy részük már eddig is említésre került). A dimenziók a következők:

1. Tisztaság / mocskok, szennyezettség
2. Rendezettség / rendetlenség, káosz

<sup>297</sup> Elias, 1987.

<sup>298</sup> Az összefoglalást lásd Kapitány–Kapitány, 2015/2.

3. Bőség (mennyiség) / hiány
4. Magas minőség / alacsony minőség
5. Díszesség, pompa, cizelláltság / dísztelenség, leromlottság, durva kidolgozatlanosság
6. Csillogás, fény / sötétség, homály
7. Kényelem / kényelmetlenség
8. Biztonság / biztonsághiány
9. Exkluzivitás / tömeglét

Ha ezeket kiegészítjük az emberi viselkedésből általánosítható

10. Kezdeményezés, dinamika / passzivitás, bizonytalanság, önállótlanosság
11. (Másokhoz viszonyított) emelkedés / süllyedés

dimenzióival, akkor e dimenziók többé-kevésbé lefedik a hierarchia kifejezés szimbolikus eszköztárát.

### III. ÉRTÉKRENDSZEREK SZIMBOLIKÁJA

A lakások kapcsán már volt szó egy másik, a tárgyak szimbolikájában megmutatózó, a tárgyak, a tárgyi környezet megjelenésformáit és használatmódját meghatározó mögöttes hatáseggyüttesről, az *értékrendszerekről*. Legalábbis az emberiség történelmében eddig uralkodónak tekinthető két fő értékrendszeréről, amelyet *szokáskövető–hagyományörző* és *polgári–individualista* értékrendszernek neveztünk.<sup>299</sup> (Bár a két értékrendszer időben egymást fel nem cserélhető sorrendben követi, – a polgári–individualisztikus értékrendszer első csírái kevesebb, mint egy évezreddel ezelőtt jelentek meg, körülbelül ötszáz évvel ezelőtt kezdtek érvényre jutni, és a fejlett centrumtársadalmakban is csak kétszáz-kétszázötven éve kerültek domináns pozícióba<sup>300</sup> –, a két értékrendszer között nincs *minőségi különbség*: mindkettő „jó valamire”, mindkettőnek jelentős előnyei és hátrányai vannak. Különbségük abban áll, hogy másfajta társadalmi viszonyok között adekvátak: a neki megfelelő, őt kialakító társadalmi viszonyok

<sup>299</sup> Erről lásd Kapitány–Kapitány, 1983; Kapitány–Kapitány, 1995/1; Kapitány–Kapitány, 2012/2.

<sup>300</sup> A világ nagy részén pedig a tömeges értékrendszerváltás vagy csak a huszadik század második felében zajlott le, vagy még jelenleg is zajlik.

uralma idején mindkettő megfelelő eligazítást ad az egyénnek a létviszonyaihoz való alkalmazkodáshoz.<sup>301</sup>)

A két értékrendszernek a lakások kialakítását meghatározó sajátosságairól már volt szó, de ugyanezek a szimbolikus jelzések kimutathatók az élet más területein is. Ebben az alfejezetben ilyen példákat szeretnénk bemutatni. Arról, hogy végül is miképpen határozzák meg az értékrendszerek a szimbolizációt, röviden azt mondhatjuk, hogy mindkét értékrendszernek megvan az a *központi „parancsa”,* ami azután az élet legkülönbébb vonatkozásaiban olyan szimbolikus cselekvésekben nyilvánul meg, amelyek világosan jelzik a két értékrendszer eltérő szemléletét. A szokáskövető–hagyományörző értékrendszer esetében ez az egyértelmű „parancs” a saját közösséghez való, önálló igazodás, a polgári–individualisztikus értékrendszerben pedig az egyén önérvényesítése egy versenytársadalomban.<sup>302</sup> *Mindabból lehet értékrendszer-szimbólum (mindabból értékrendszer-szimbólum lehet), ami ezt a dichotómiát – közösség-dominancia versus individualitás-centrizmus – jeleníti meg.*

### *Másolás vagy egyediség*

A két értékrendszer különbségének, szembekerülésének egyik legpregnansabb szimbolikus példája a művészeti szemléletben lezajlott paradigmaváltás a reneszánsz hajnalán, Európa tizennegyedik századában. A középkori szemléletben – mint ezt a szimbólumfelfogások történetén bemutattuk – az emanációfelfogás szabja meg a művészet helyét, s mivel az ikonokban Isten földi visszfényének tükröződéseit látták, ezek kanonizált mintaképekké is váltak: a festőt akkor tekintették jó festőnek, ha minél hűebben utánozta a legszentebbnek tartott ikonok mintáit. A másolás, az áthagyományozott tudások és megoldások szentté nyilvánítása folytán minden művészeti területen éppoly meghatározó volt, mint ahogy az egész élet a szokások és hagyományok követéséhez igazodott,

<sup>301</sup> David Riesman *A magányos tömeg* című nagy hatású művében (Riesman, 1968) felveti a „kívülről irányított ember” értékrendszerének megjelenését a huszadik század közepén, jelenleg azonban még nem dönthető el egyértelműen, hogy ez mennyiben jelzi egy harmadik, újabb értékrendszer megjelenését, illetve mennyiben csak kései, sajátos változata a polgári–individualisztikus értékrendszernek. Mi magunk hajlunk arra, hogy inkább az utóbbit lássuk benne, de mivel a szimbolikában ennek a modellnek is vannak megkülönböztető jelei, érintőlegesen ezekre is ki fogunk térni: a korábban már említett „látványlakások” ennek a megnyilvánulásai.

<sup>302</sup> Elégge magától értetődő, hogy a prekapitalista világ kaszt- és rendi társadalmában a saját közösségnek való önálló élet minden társadalmi csoportban alapvető feltétele az életben maradásnak, a haszonelvű kapitalizmus „*struggle for life*”-jában azonban ez már nem elegendő: a piaci haszonszerzés versenye megkívánja az egyéni sajátosságok, lehetőségek, képességek legmesszebbmenő kihasználását, az ezekre való támaszkodást.

mint ahogy mindenben a szokásokat, hagyományokat tekintették perdöntőnek. Giotto di Bondone életműve azonban éppen azért tekintetik évszázadok óta mérföldkőnek a művészetek történetében, mert *egyénivé* válik,<sup>303</sup> ahogy az egyén öntudatával – és az egyéni sorsok tragikumának<sup>304</sup> fókuszba helyezésével – képez korszakhatárt a költő kortárs, Dante is. (Ugyanez történik a tudományban is: a szokáskövető–hagyományörző értékrendszerben a tudomány is a kanonizált tekintélyekre való hivatkozáson nyugszik, a polgári–individualisztikus értékrendszerben a legfőbb érték az egyén hozzájárulása: a *felfedezés*.) A két értékrendszer ellentétben áll egymással: a reneszánsz óta a másolást legfeljebb a képzés eszközeként tekintik, s az önálló alkotás legfőbb kritériumává a felismerhető *egyediség* válik, míg az önálló alkotás igényével fellépő másolás „plágiumként”, vagyis mintegy bűncselekményként kerül elítélésre. Amikor ilyen szélsőségesen ütköző, ellentétes felfogásokkal találkozunk, ezekben többnyire értékrendszerek szimbolikus megjelenésformáit fedezhetjük fel. A reneszánsztól kezdődően ez az értékrendszer-ütközés – és az individualizmus előretörése – egyre több életterületre terjed ki, a szemlélet változása a filozófiától (és a vallási reformációtól) a jogfelfogáson<sup>305</sup> át a politikai küzdelmekig mindenben megmutatkozik.<sup>306</sup>

Az új először még igen ambivalens; ameddig az individualisztikus értékrendszer nem terjedt ki az élet minden területére, s ezért nem rendelkezett koherens etikával, addig – a hagyományos értékrendszer nézőpontjából – negatív vonásai is hangsúlyt kaptak. (Shakespeare-nél az „új”, önérvényesítő értékrendszer-

<sup>303</sup> Amit az is jelez, hogy az idő tájt – például Giotto mestere: Cimabue vagy Cavallini esetében – kezdik fontosnak tartani a képzőművészek *nevének* megemlítését (vagyis az egyéniség szerepét).

<sup>304</sup> Azok a tragikus történetek, amelyekben a szokásokon és hagyományokon alapuló világrend elpusztítja a kereteiből „kilógó” hősokeket, a reneszánszban terjednek el, s nem csak Shakespeare *Rómeó és Júliája* az eminens példája ennek a szemléleti fordulatnak, de például a *népköltészetben* a Kádár Kata-típusú balladák megjelenése is.

<sup>305</sup> A természetjog a mindenkiben egyformán meglévő „természeti alap” hangsúlyozásával oldja fel azt az ellentmondást, ami az ősi közösségi társadalom egyenjogúságából származó igazságosság-felfogás és az egyéni önérvényesítés között áll fenn: a polgári–individualisztikus világképben a mindenkiben meglévő, közös természeti alap „biztosítja” azt, hogy az egyén önérvényesítésében a természet „akarata” érvényesül. Ezzel a jogi gondolkodás ugyanúgy egy az egyes embernél nagyobb, „közösségi” erővel legitimálja az individuális érdekvérvényesítést, mint ahogy a kálvinista hitben az egyén sikere közvetett „bizonyítéka” az eleve elrendelésnek, vagyis Isten akaratának.

<sup>306</sup> Még a természettudományokban is: a descartesi-newtoni-leibnizi paradigma a fizikai (majd kémiai) felfogásban is érvényesíti a szemléleti individualizmust. (A leibnizi „monász”-felfogástól a szeparált testek viszonyára felépített fizikán, az elemekre épített kémián át az újkori atom [majd részecske]-elméletig.) Vagyis: természetesen a természettudományok elméletei is lehetnek értékrendszerek szimbolikus kifejeződései, ezek is szimbolizálhatnak (kifejezésre juttathatnak, reprezentálhatnak, modellálhatnak) a társadalomban zajló változásokat.



követésnek nemcsak a szerencsétlen, a szokások áldozatául eső szerelmesek a képviselői, hanem az olyan figurák is, mint Jágó, III. Richárd és Shylock – ahogy a polgár és az individualisztikus értékrendszer első megjelenési formái gyakran az uzsorás vagy a gátlástalan kalandor voltak az „életben” is.) Csak a tizennyolcadik században jelenik meg (az irodalomban is) az új, kidolgozott etikai eszmény öntudatával rendelkező (a korábbi erkölcsfelfogással saját erkölcsi rendszert szembeállító) polgár (Defoe-tól és Rousseau-tól Goetheig és Schillerig).

### *Kötelesség vagy haszon*

Az értékrendszerváltás megmutatkozik nemcsak a tárgyi környezethez való viszony korábban bemutatott különbségeiben, hanem az élet minden területén, például a szocializáció, a munka vagy az emberi kapcsolatok területén is. A *munka* a természetet (és a társadalmi hatalmat) kiszolgáló *kötelességből* (egyfajta) ráció irányította, *haszontermelő* tevékenységgé változik az új értékrendszerben (a „haszon” fogalmába sorolva az egyén „önmegvalósítását” is). Mindkét értékrendszerben fontos, de a polgár „racionalizmusa” igazából *csak az olyan munkát és munkaszorgalmat becsüli, amely „gyümölcsöző”*.<sup>307</sup> A munkát mindkét értékrendszer követői magasra értékelhetik, de nagyon különbözően értik, és az értelmezés különbségének igen nagy a szimbolikus jelentősége.<sup>308</sup>

### *Hagyomány és újdonság*

A két értékrendszer egészen más *társadalmi eszményt* is követ. Mindkettő a közérdekre hivatkozva fogalmazza meg az ideális társadalom képét is, de ez sem ugyanazt jelenti a számukra. Az egyik az értékeit a múltban, a tradíciókban, a másik a jelenben gyökerezteti. Az egyik számára az ideális társadalom a korábbi állapotok megőrzése, a másik számára az alkalmazkodó változtatás (amit haladásnak minősít). Az egyikben a legfőbb erény az önálvető, a másokhoz alkalmazkodó hűség (mert a „hűség” – akár Istenhez, akár a néphez, akár egy eszméhez, akár egy másik emberhez, mindig azt jelenti, hogy az egyén számára önös érdekeinél is fontosabb egy közösség vállalása), a másikban az egyén szabadsága, függetlensége.

<sup>307</sup> Az áldozathozatal, a puritán, önkorlátozó magatartás, a szívós kitartás – amelyet a szokás-követő–hagyományőrző értékrendszer önmagáért értékel – a polgári–individualisztikus értékrendszerben is érték, de csak akkor, ha az egyént végül sikerhez, győzelemhez juttatja.

<sup>308</sup> Max Weber *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* című alapművében rendkívül alaposan mutatja ki ezt a szemléleti fordulatot, Bourdieu pedig egy kortárs (de még nem a polgári–individualisztikus értékrendszer uralma alatt álló) társadalom elemzésében szembebesíti igen meggyőzően és plasztikusan a két értékrendszer munkafelfogásának ütközését. (Lásd Weber, 1982 és Bourdieu, 2009, különösen pp. 306–310 és p. 314.)

### *Az embereszmény eltérései*

Az *eszményi, a társadalom alapértékeit megtestesítő ember* az egyik értékrendszerben a „szent”, aki – akár egyházatyáról, akár mártírról, akár remetéről, akár tiszta szűzről van szó – azzal tűnik ki, hogy szélsőséges odaadással szolgálja a közösséget (az Isten szolgálata mindig a közösség szolgálata, mert az Isten a közösség istene, a közösség pedig istenhívók közössége), s olyan erényekkel rendelkezik, amelyek egyébként is a legfőbb értékek a közösség szemében. A másik értékrendszerben az eszményi ember a „zseni”, aki éppen individualitásában (individuális képességei alapján) újat teremtve válik emberfelettivé.<sup>309</sup> A „zseni” egy olyan társadalom szimbolikus mintaembere, amely az individualitást tartja a legfontosabbnak (mutatkozzék meg az individuális tehetség a tudományban, a művészetben, a politikában vagy a hadvezetésben, a filozófiában vagy az „élni tudás zsenialitásában”).

### *Családképek eltérései*

A *családfelfogás* is eltérő. A szokáskövető–hagyományörző értékrendszerben a család olyan közösség, amelybe mindenképpen *beleszületik* az ember, a polgári–individualisztikus értékrendszerben *választja*. (A párválasztást, család-alapítást ezért a szokáskövető–hagyományörző értékrendszerben a született közösséghez kell igazítani – társadalmilag hozzá „illő” párt választva –; a polgári–individualisztikus értékrendszer ezzel szemben a beleszületettséget alárendeli az egyénnek, az egyén szuverén döntésének; az elsőben a közösség határozza meg a párválasztást is, a másodikban az egyén dönti el, hogy elfogadja-e, vagy sem azt a közösséget, amelybe beleszületett.<sup>310</sup>)

A *családi szerepek* is igen különbözőek. Utaltunk már arra, hogy a szokáskövető–hagyományörző értékrendszerben a szerepek kötöttek, az élet szimbolikus fordulói határozzák meg, hogy milyennek kell lenniük, s hogy ebben a szereprendszerben az ereje teljében lévő családfő a legfontosabb személy (s utána az idősek: a hagyományok, szokások tudói és őrzői). A polgári–individuális értékrendszerben, annak változásra orientált jellege folytán az ifúságnak van igen magas értéke. (Ezért az első értékrendszerben igyekeznek minél hamarabb tekintélyesnek, idősebbnek, a másodikban mindig fiatalnak tűnni.) Szó volt arról

<sup>309</sup> A „szent” esetében egyáltalán nem az egyéni képesség, hanem az Isten általi ihletettség (és ezáltal a közösség szellemével eltelt állapot) emeli ki az egyént a többiek közül.

<sup>310</sup> Mindez akkor is így van, amikor a látszat ennek ellentmond: amikor az első értékrendszer követője látszólag szabadon választ, akkor is a közösség normáihoz kell igazodnia, s amikor pedig a másik értékrendszer követője hűséges a családjához, az ő számára ebben sem az igazodás, hanem a szuverén döntés a döntő elem.

is, hogy a szokáskövető–hagyományőrző értékrendszerben a gyerek a legalacsonyabbra értékelt személy, a polgári–individualista értékrendszerben viszont már úgy látják: érdemes a gyerekebe „beruházni”. (Az éhínség szélsőséges kihívásai esetén ezért a szokáskövető–hagyományőrző értékrendszerben a családfő életben tartását preferálják, mint ahogy „békeidőben” is övé az első falat;<sup>311</sup> a polgári–individualisztikus értékrendszer a gyereket helyezi az első helyre.) Ezzel függ össze az a szimbolikus különbség is, hogy míg a szokáskövető–hagyományőrző értékrendszerben a gyerekkort nem is nagyon tartják külön figyelemre érdemes korszaknak, a gyereket már egészen kis kortól „kicsiny felnőttként” vonják be a munkába és az élet egyéb történéseibe, a polgári–individualisztikus értékrendszer kidolgozza a maga „fejlődéslelektanát”, és az életkori állapot szerint „építi föl” a gyermek személyiségét. A nemek közötti viszony is igen különbözőképpen alakulhat a két értékrendszerben. A pár kiválasztását már említettük. Maga a házasság a szokáskövető–hagyományőrző értékrendszerben alapvetően *kötélék*, a hűbéri viszonyhoz hasonló, azzal a különbséggel, hogy (bár a két fél egyenlőtlenségében is fennáll a hasonlóság) a házasságban hangsúlyosabb, hogy a kötelék mindkét felet kötelezi (ahogy egyébként elvben a hűbérviszony is). A polgári–individualisztikus értékrendszerben a házasság (magántulajdonosok) *vagyoni szerződése*, amely az érdekek alakulásának függvényében felbontható; két individualitás *kompromisszuma*. A szexualitás mindkét értékrendszerben korlátozás alá eshet, a szüzesség erénynek számíthat. De korántsem egyféleképpen. Míg a szokáskövető–hagyományőrző értékrendszerben a szüzesség az Istennek tetsző, önfeláldozó, az élvezeteket elutasító élet mindkét nem számára felrajzolt ideálja, a polgári–individualisztikus értékrendszerben elsősorban a nők „érintetlen” férjhezmenetelének kívánalmát jelenti. A (házastársi) szexuális *hűség* azonban csak a szokáskövető–hagyományőrző értékrendszerben alapvető érték (a polgári művészetek egész története a „házasságtöréseket” mutatja be az ember természetes – bár nem feltétlenül helyeselt – állapotaként). Míg a klaszrikus polgári felfogásban az a döntő, hogy a lány szűzen menjen férjhez (mert az embert élettörténete egészében, folyamatos individualitásában ítélik meg,

<sup>311</sup> Hogy nem mindig a gyereket tartották a legbecsebb családtagnak, ez az individualisztikus értékrendszerben felnőtt nemzedékek számára már nehezen elképzelhető. (Szokás a fiókák-nak már az állatvilágban is megfigyelhető kiemelt védelmére hivatkozni, ám az állatvilág is szolgált példákot fiókák feláldozására is: az alapvető ösztön a faj fenntartásának ösztöne, s ezt különböző körülmények között más-más viselkedések szolgálják optimálisan. Egyébként a szokáskövető–hagyományőrző értékrendszerben is számos példa van arra, hogy a szülők a gyermekeikért áldozzák fel magukat, mint ahogy a polgári–individualisztikus értékrendszerű ember is – éppen individualizmusa jegyében – olykor magát menti, és nem a gyermekét.)

s mert a házasság szempontjából döntőnek létrejött pillanatát tekintik);<sup>312</sup> a szokáskövető–hagyományörző értékrendszerben ezt nem is mindig követelték meg (az egyházi elvárások dacára sok helyütt volt szokás a „leányvásár” és a házasság előtti szexuális élet), mert itt az életkori szerepváltásokkal szinte más emberként tekintenek mindenkire<sup>313</sup> – egy dolog, hogy lányként mi történt vele, de az a lényeg, hogy asszonyként hűséges legyen (többek között azért is, hogy az örökös esetében bizonyos legyen az apaság, a leszármazási közösség folyamatossága).

### *Szimbolikus különbségek a gyereknevelési instrukciókban*

A gyerekkori szocializáció, természetesen, szintén igen eltérő módon történik. A szokáskövető–hagyományörző értékrendszerben minden nevelési ráhatás arra irányul, hogy a gyermeket a közösségnek való önalárendelésre szoktassák. Ezért mindenben azt sugallják, hogy az embernek a *normákhoz* – és az ezeket képviselő *közvéleményhez* – kell igazodnia. Közmondások és hasonló szabályok foglalják össze a viselkedés (az értékrendszer központi parancsát szimbolizáló) kötelező elvárásait. Az egyik legfőbb fenyegetés a közvélemény negatív ítélete: „Mit fognak különben gondolni rólad?” (Sőt: mivel a szokáskövető–hagyományörző értékrendszerben mindenki egyénként is elsősorban közössége tagjának számít: „Mit fognak így gondolni *rólunk?*”) Az egyénnek számolnia kell azzal, hogy normaszegése az egész családját, szűkebb közösségét sújtja, leértékeli. Egészen kicsi kortól a közösség elvárásainak alávetve kell létezni, minél gyorsabban belsővé téve azokat (megtanulva magától is meglátni a munkateendőket, szimbolikus gesztusokból is megérteni az azok által sugallt értékeket). A gyerek legpozitívabban értékelt tulajdonságai azok, amelyek a jó szokáskövető ideáljának viselkedésjelképei: *a szorgalmas, a szófogadó* („Mindig azt tedd, amit a felnőttek mondanak”), *a szerény, illedelmes*. („Nem »akarom«, hanem »szeretném«”). S visszanyesendő minden olyan tulajdonság, amellyel az egyén *kiválna* a csoportjából. („Ne feltűnősködj!”, „Ne csak magadra gondold!”, „Azt képzeled, okosabb vagy mindenkinél?”, „Ne akarj mindig te lenni a középpont!”) Mivel az egyénnek egy ideális csoportnormához kell alkalmazkodnia, senki sem lehet tökéletes, ezért nevelődéséhez hozzátartozik az *állandó korrekció* (szembedicsérni ebben az értékrendszerben már csak ezért is helytelen). Az értékrendszer központi ér-

<sup>312</sup> A hepienddel végződő polgári regények nagy része ezért is ér véget a házasságkötés „révbe érésével”.

<sup>313</sup> Ezt olyan szimbolikus átalakításokkal is kifejezik, mint a férjhez menő lányok felkontyolása, fejük kendővel való bekötése; a szülőkor befejeztével megkívánt újabb fordulatot pedig a ruhák színeinek sötétülése, „elfeketedése” szimbolizálja.

tékeit szimbolizáló és ezáltal az egyénekhez közvetítő „nevelő” mondatok az élet minden területén erősen hangsúlyozzák a közösségtől való függőséget, illetve a gyerekeknek szüleitől való függőségét („Amíg én etetlek...”, „Amíg én adok fedelet a fejed fölé...”, „Feleséget százat is kaphatsz, de anya csak egy van”). Az egyén *önmagában jelentéktelen*, és családja korlátai öelé is korlátokat állítanak („Ne féltsd azt a tyúkszaros életedet”, „Túl kicsik vagyunk mi ehhez”), és ezért ne is nézzen túl magasra („Mi nem engedhetjük ezt meg magunknak”, „Mit képzelsz, ki vagy?” „Sokat akar a szarka, de nem bírja a farka”). Ezzel is összefügg, hogy nagy fontosságot tulajdonítanak a *tiszteletadás* formáinak, a közösségen belül is („Állj egyenesen!”, „Mindig nézz a szemébe annak, akivel beszélsz!”), illetve annak, hogy az egyén *engedelmesen* hajtsa végre feladatait („Nem akarásnak nyögés a vége”, „Egy szót se halljak többet!”). Minthogy az egyént mindig közössége minősíti, *meghatározza minden olyan csoport, amelybe tartozik*, s mindig annak normáihoz kell igazodnia.<sup>314</sup> Ezért olyan erősek a *nemi sztereotípiák* is, ezeket kezdettől táplálják a gyerekekben („A kisfiúk nem babáznak”, „Miért sírsz, nem vagy kislány!”, „Lány létedre verekszel?”, „Férfinak semmi keresnivalója a konyhában.”). De ugyanilyen *merev kategóriahatárokkal választanak el minden csoportot*: egy-két tulajdonsággal határozva meg, hogy „milyenek” egy-egy nép tagjai, egy-egy foglalkozás űzői, s ebből következik az is, hogy az egyént sem személyes tulajdonságai, hanem e sztereotípiák alapján ítélik meg<sup>315</sup> („rendes családból való”, „már az apja is ilyen volt”, „az alvégiek már csak ilyenek”, „kutyából nem lesz szalonna”, „vér nem válik vízzé”, „nem esik messze az alma a fájától” stb.). A csoportba sorolás táplálja azt is, hogy „ránézésre”, *külső jegyek alapján minősítenek* („a szeme sem áll jól”, „a vörös hajú hamis, mint a róka”, „jó kiállítású, magyar ember”), és hogy az egyén viselkedését is az egyszer már ráütött pecsét alapján értékelik („Már kicsi korodban ilyen voltál”, „Ne hazudj, ahogy szoktál”, „Ki más is tehetne volna, mint te”, s persze vannak pozitív „pecsétetek” is: „Kérdeztétek X-et, ő mindig tudja a választ”). A csoport fontossága miatt az egyik legfőbb szimbolikusan ható „nevelő” erő *a szégyen, a bocsánatkérés és a bűnbánat* („Szégyelld magad!”, „Hogy nézzünk ezentúl a szomszédok szemébe?”, „Én a helyedben elsüllyednék”, „M megbántad már?”). S bár az egyén közösséghez igazítása folytán a fegyelmező, bíráló ráhatások – mint említettük –

<sup>314</sup> Még amikor az alapvető sztereotípiák ellenében fogalmaznak meg véleményt, azt is a kategória totalizálásával teszik. (Például a „gyenge nő” klisével szemben: „egy nő mindent kibír”, „a férfiak mind gyámoltalanok”).

<sup>315</sup> Így az egyént tartalmazó közösség pozitív megítélése, tekintélye az egyénnek eleve előnyöket, negatív besorolása viszont az egyén személyiségétől, képességeitől és cselekedeteitől független hendikepet jelenthet.

sokkal gyakoribbak, mint a dicsérő megjegyzések, még egyszer hangsúlyoznunk kell, hogy amikor megerősítésekkel élnek, ezek is elsősorban az egyén *közösségi* tulajdonságait, képességeit jutalmazták, s amikor egyes egyéneket kiválónak, jónak, bölcsnek minősítettek, ezzel mindig olyanokat emelnek példaképpé, akik a *közösség szempontjából* bizonyulnak az átlagnál hasznosabbnak.

A polgári–individualisztikus értékrendszer nevelő mondatai egészen mások. Ebben az értékrendszerben már kis gyermekkortól az *individualitás* hangsúlyozását tartják a legfontosabbnak. A gyerekekkel tudatosítják *sajátos képességeit*, megkérdezik *véleményét*, ítéletét.

Értékesként őrzi meg „alkotásait”, gondolkodásának, tevékenységének apró eredményeit is „*tehetségként*” értelmezik („Nincs a világon még egy ilyen okos gyerek”, „Fantasztikus, hogy már háromévesen megkomponáltad a rajzaidat”), vagyis megerősítik abban, hogy ő rendkívüli. Az ellenpéldák is ugyanezt az értékrendszert képviselik („Sajnos ez a gyerek átlagos képességű”).<sup>316</sup> Az említett példamondatok mindegyike (direkt vagy indirekt megfogalmazásban) a kiemelkedést preferálja, s mindkét típus az individuum fontosságának szimbolikus megjelenítőjeként értelmezhető. A gyerek véleményének kikérése is, természetesen, saját fontossága tudatát erősíti („Mit szeretnél ma enni?”, „Mit kérsz a születésnapodra?”, „Melyik óvónénit szereted jobban?”).<sup>317</sup> A nevelő megjegyzések ebben is ellentétesek a szokáskövető–hagyományőrző értékrendével („Ne törődj azzal, hogy más hogyan csinálja”, „Mutasd meg, hogy ki vagy!”). A fontosságtudat szimbolikus eszközökkel való növelése az is, hogy *hangulataira*

<sup>316</sup> Az egyéniség annyira lényeges ebben az értékrendszerben, hogy sokszor a reinitens gyereket többre becsülik, izgalmasabbnak tartják; a „jó gyerek” unalmas, érdektelen. (Mint ahogy a diszharmóniát is általában többre értékelik, mint a „túlságosan sima” harmóniát.) Érettebb életkorban maga a dicséret is olykor ellenhatást vált ki (ellentétben a szokáskövető–hagyományőrző értékrendszerrel, ahol a dicséretet/elmarasztalást – mivel azokban a közösség értékrendje érvényesül – általában mindenki megkérdőjelezés nélkül fogadja el).

<sup>317</sup> Szélső esetben még a büntetést is az egyén választására bízzák: „A sarokba állsz, vagy lemondasz a vacsorádról?” A szokáskövető–hagyományőrző értékrendszerben nem tesznek fel a gyerekeknek olyan kérdéseket, hogy „milyen a tanítónéni?” (mert az a természetes, hogy a tanító, akár csak a szülő, normát közvetít, tehát csak „jó” lehet, míg a polgári–individualisztikus értékrendszer már kiskorban is a kritika lehetőségét kínálja fel a gyerekeknek), s azt sem kérdezik, hogy „ki a barátod?”, mert a közösséghez tartozás a lehetséges barátok körét is kijelöli; a polgári–individualisztikus értékrendszerben viszont sűrűn tesznek fel ilyen, a gyermeket önálló választásra, döntésre, ítélezésre készítő, a gyerek szuverén ízlését szondázó és magával a kérdéssel is megerősítő, fejlesztő (szimbolikus értékkel is bíró) kérdéseket. (Sőt még olyat is, hogy „ki *most* a barátod?” – vagyis még azt is feltételezve, hogy az egyén döntései változnak, s ebben az egyént meg is kívánják erősíteni, amit a szokáskövető–hagyományőrző értékrendszerben már csak azért sem nagyon pártolnak, mert magát a változást tartják a bevált értékeket veszélyeztetőnek.)

is visszajelzéseket adnak, jelzik, hogy azok számukra, a felnőttek számára is fontosak („Miért vagy szomorú?”, „Most mire gondolsz?”, „Minek örültél a legjobban?”, „Mit álmottál?”).<sup>318</sup> A szülőnek ebben az értékrendszerben igen fontos, hogy gyermekét *győztesnek* lássa: szembeszáll például azzal, ha a nevelési intézmények a gyereket valamiben elmarasztalják, gyengébbre minősítik. A gyereket pedig arra nevelik, hogy ne hagyja, hogy mások fölé kerekedhessenek, ő maga pedig *törjön egyre magasabbra* („Üss vissza!”, sőt: „Te üsd a nagyobbat!”, „Ne hagyj magad!”, „Ne engedj elvenni, ami a tiéd!”, „Ne légy nyuszi!”, „Állj ki az igazad mellett!”, „Így semmire sem fogod vinni”). A gyerek öntudatát erősítik azzal is, hogy *olyan ismeretekkel látják el, amelyeket előnyként tud használni* másokkal szemben. A testvéreket egymással is *versenyre* nevelik: („Ki az ügyesebb?”, „Ki csinálja meg elsőként?” „A testvérednek jobb az ízlése”, „Hajts rá, különben le fogsz maradni!”, „Te lehetnél az első, ha...” „X egyelőre előbbre tart ebben, mint te”) – az ilyen versenyztetések persze a nagyobb gyerekközösségekben is hasonló hatásúak. De a verseny (az individualista értékrendszer egyik legfőbb szimbóluma) még a szülő-gyerek viszonyban is fontos szerepet kaphat („Anyád a te kedvedért biztosan megteszi, bezzeg, ha én kérem...”, „A lányom ma már teljesen leöltözik engem”, „A férjem meg a fiam között szabályos szarvasbögés volt”, „A múltkor azt hitték rólam meg a nagylányomról, hogy testvérek vagyunk”). Az individuumbudatot táplálja az is, ha mindenkinek – az individuum fontosságának jelképeként – *saját* szobája, evőeszköze, mosdókagylója, könyvespolca stb. van („Ne itt látatlankodj, megvan a saját szobád!”, „Mindenki tartsa rendben azt, ami az övé!”). Az individualisztikus értékrendszerben a legkívánatosabb tulajdonságok az önérvényesítés képességei: *eredetiség, különlegesség, dominanciaképesség, önállóság*. S a dominanciaképesség fontos részeként fejlesztik a gyermekben a *kritikus alapállást*: azt, hogy mindenben lássa meg a hiányosságot, a felülüthetőt. (Ez persze minden előrehaladásnak és minden innovatív, kreatív gondolatnak is feltétele – az individualisztikus értékrendszer terjedése ezért is jár együtt mind a haladáseszmény felkarolásával, mind pedig a kreativitás preferálásával.<sup>319</sup>) A szokáskövető–hagyományőrző értékrendszer tekintélyelvűségével szemben a polgári–individualisztikus gondolkodás gyakran

<sup>318</sup> Míg a szokáskövető–hagyományőrző értékrendszerben a hangulatok az egyén figyelembe nem veendő szeszélyei, itt az is az individualisztikus értékrendszer felé terelő hatás, hogy a felnőttek – mintegy mintát adva – *maguk is beszámolnak érzelmeikről, hangulataikról*. („Ma jól felidegesítettek”, „Képzeld, mit álmottam”, „Fáj a fejem”).

<sup>319</sup> A kreativitás, sőt az előrehaladás is pozitív értékkel bírhat a szokáskövető–hagyományőrző társadalmakban is, de sosem önmagáért, hanem csak akkor, ha a közösség szolgálatában áll, s ha nem kerül az alapvető szokásokkal és hagyományokkal ellentétbe.

a *relativizmust* hangsúlyozza („A maga szempontjából igaza van”, „Minden csak nézőpont kérdése” stb.), s ez ugyan olykor mérsékelheti az egyén fölényét-előnyt másokkal szemben, de alapjában véve őt, az egyént védi attól, hogy az „abszolút igazságok” nevében álláspontját elnyomhassák. (Ennek aztán negatív következménye lehet az örök emberi értékek érvényesíthetőségének meggyengülése, emberellenes nézőpontok túlságos tolerálása, relatív „jogosságuk” elismerése is.)

Mindennek – a két értékrendszer szimbolikus megfogalmazásokon keresztül vívott küzdelmének – semmi köze sincs a meleg és rideg nevelés ellentétéhez. A szokáskövető–hagyományőrző értékrendszer családja is lehet nagyon meleg, az egyénnek védeltséget nyújtó, csak éppen nem emeli ki az egóját; a polgári–individualisztikus értékrendszer családja is lehet rideg, de minden tagjától elvárja, hogy eredményes önérvényesítővé fejlődjék.

#### *Az asztali viselkedés különbségei*

Az alapvető különbség abban van, hogy az *egyén döntéseit* vagy a *közösség elvárásait* preferálják-e. A „nevelő” mondatok ennek függvényében válnak vagy a közösségelv vagy az individualizmus szimbólumaivá. Ezzel függ össze az is, hogy a szokáskövető–hagyományőrző értékrendszerben az ételben-italban való válogatás súlyos hiba („Eszi, nem eszi, nem kap mást”, „Amit eléd tesznek, meg kell enni”),<sup>320</sup> mert aki az ételt az ember elé kínálja, maga is a közösség normáihoz igazodik, tehát az ételt legjobb tudása szerint úgy készíti el, amilyennek „annak lennie kell”. Az étel megsózása például a háziasszony megsértése, mert azt jelzi, hogy a vendég véleménye szerint az ő főztje nem a norma szerint való. A polgári–individualisztikus értékrendszerben természetesnek tekintik, hogy az egyének ízlése különböző<sup>321</sup> (ezt jelzi a polgári vendéglőkben a fűszerek kihelyezése az

<sup>320</sup> Ami egyébként nemcsak az étkezésre vonatkozik, hanem az értékrendszernek azt az általános törvényét sugározza, hogy az egyének a saját akaratát, ízlését, vágyait alá kell rendelnie az adottnak (jelentsse ez az „adott” akár az objektív körülmények kényszerét, akár a szintén a megmászhatatlan körülmények közé sorolt szokásokat). Hasonló törvényátadó mondás a „vagy megszokik, vagy megszökik” is. Az efféle mondatok – mint ahogy az egyes értékrendszerek többi „nevelő” mondata – sem pusztán azt jelentik, ami a pragmatikus funkciójuk. Magatartásformákat, viszonyokat meghatározó, *valóságalkító* szimbolikus jelentőségük a konkrét helyzeteken való túlterjedésükben is megnyilvánul, ezért is rögzülnek olyan erősen, ezért hathatnak még évtizedek múltán is.

<sup>321</sup> Kisgyerekkortól figyelembe véve ízlését, ezzel is individualitása fontosságát hangsúlyozzák, értékrendje individualizmusát fejlesztik. A polgári–individualisztikus értékrendszer terjedése hozta magával azt is, hogy az egyén olyan sajátosságai is figyelembe veendőek, mint a vegetarizmus, a cukor-, liszt-, tej- stb. érzékenység, a „paleolit” vagy egyéb speciális diéta. A közösség általános étkezési normáitól való eltérést a szokáskövető–hagyományőrző értékrendszer csak olyan esetekben tolerálja, amikor azt nem egyéni sajátosság, hanem közösségi hagyomány szentesíti (mint például a vallási megalapozottságú önkéntes böjt esetében).



asztalra és az olyan étkezési formák kialakítása, amelyek során mindenki maga fejezheti be ételle elkészítését a maga ízlése szerint, mint a raclette, a fondue vagy a megtöltetlen és töltelékek választékával kínált palacsinta esetében, nem beszélve a svédasztalról, ahol mindenki teljesen olyan menüt állít össze magának, amilyet akar).

### *Eltérő közösségfelfogás*

Természetesen mindkét értékrendszerben fontos lehet az egyén is, a közösség is. Míg azonban – mint fentebb hangsúlyoztuk – a szokáskövető–hagyományőrző értékrendszerben az egyén is *mint egy közösségi szerep betöltője* kap kiemelést, a polgári–individualisztikus értékrendszerben az adekvát szimbolikus közösség *az egyén által szabadon választott referenciacsoporthoz*, a „társaság”. Ez az értékrendszer-különbség nyilvánul meg többek között abban is, hogy az első értékrendszerben az öltözködés is többnyire a saját (nemzeti, „rendi”, foglalkozási, települési, életkori, nemi) csoport (többnyire áthagyományozott) normáit követi, a másodikban a csoporthoz igazodást is a változás határozza meg: a *divat* is igazodás, de a divat esetében egyrészt magát az öltözködési mintát sem a hagyomány dominálja (sőt, éppen azon van a hangsúly, hogy új), másrészt a csoportot, amihez az egyén igazodik, szintén maga választja (maga dönti el, hogy akar-e, s ha akar, melyik divathoz akar igazodni). S paradox módon, bár a divat is mintakövetés, mégis alapvetően azt ígéri az egyénnek, hogy e mintát követve lehet „igazi egyéniség”.

A szokáskövető–hagyományőrző értékrendszer közösséghez igazodásának egyik lényeges következménye a „közép”-eszmény érvényesülése. A nevelési elvek között említettük, hogy az egyén ne lógjon ki a közösségből. Láthattuk, hogy ez nem csak az egyértelműen negatívan megítélt viselkedések elutasítását jelenti; nem igazán kívánatos a „felfelé” való kilógás sem.<sup>322</sup> A közép-eszmény jegyében a szokáskövető–hagyományőrző ember minden területen képes felmérni saját közössége normáit, s elkerülni mind a devianciákat, mind pedig azt, hogy a közösség „kivagyí”-ként, hivalkodóként marasztalja el. (Ezért amikor például új luxusjavak vagy csak az adott közösségben nem szokásos tárgyak jelennek meg, a közösség tagjai mindaddig tartózkodnak ezek beszerzésétől, amíg a közösség néhány hangadója, tekintélyszemélye ezt el nem kezdi, azután viszont

<sup>322</sup> Egy apának a fiát az alábbi tanáccsal útra bocsátó némileg vulgáris, de az értékrendszer e vonásának lényegét plasztikusan érzékeltető megfogalmazásában: „Ne állj soha előre, mert aki elől áll, azt pofán csapják, de hátra sem, mert a leghátsót meg seggbe rúgják...”

egyöntetűen követik őket).<sup>323</sup> Ezen eszmény végső alapja az ember eleve közösségi lényként való megjelenése. De a középre igazodás az olyan társadalmakban erősödött fel, amelyek egymástól elváló kasztokra vagy rendekre tagolódnak; ezekben az eredeti közösségeszmény sok tekintetben a saját, szűkebb közösségre szűkül: a felsőbb és alsóbb „kasztok” szokásai lehetnek mások, de a saját közösségnek éppen az jelöli ki a helyét, létjogosultságát, ami megkülönbözteti, ami a hozzá képest „túlságos fent” és „túlságos lent” között van. (Ha e társadalmakban valaki csoportot vált, teljesen új normákhoz kell igazodnia.<sup>324</sup>)

Nemcsak a szocializáció elvei különbözőek: egészen más utakon is lép be az egyén a társadalomba. A szokáskövető–hagyományörző embert elsődlegesen saját közössége avatja „emberre”, s egész életét a közösséggel együtt éli, a polgári–individualisztikus társadalomban a családban megtett első lépések után erre elsősorban olyan *intézmények* szolgálnak, amelyek nem annyira az egyes közösségek, hanem az absztrakt „társadalom” intézményei: a „társadalom” ilyen absztrakciója együtt jön létre az individualizmussal. Egyrészt e társadalmak is individuummokként (nemzet-individuumokként) szerveződnek meg, másrészt absztrakciójuknak, a modern „államnak” az a lényege, hogy benne a polgároknak elvben jogegyenlőségük van,<sup>325</sup> mert valamennyiüket *egyéenként* ítélik meg. (Tehát a modern jogrendszer is az individualisztikus értékrendszert szimbolizálja.) A társadalom intézményeit úgy szervezik meg, hogy bár a társadalmi

<sup>323</sup> A szokáskövető–hagyományörző falvakban, amíg csak, mondjuk, az orvosnak volt autója, mások akkor sem vásároltak gépkocsit, ha anyagi lehetőségeik megvoltak hozzá, mert az orvos ebből a szempontból nem számít a közösség „belső” tagjának. Mihelyt azonban már tekintélyesebb gazdálkodók is csatlakoztak, ez ugyanúgy „divattá” válhatott a településen, mint ahogy hasonló módon terjedt az emeletes házak építése, vagy bizonyos tárgyak megvásárlása is (színes tévé, videó, hifiberendezés stb.). Amíg az új még nem „tört át”, meg is ideologizálják, hogy miért nincs rá szükségük (például a mosogatógéppel kapcsolatban sokan mondták azt, amit korábban a mosógépről is, hogy „nem tud olyan tisztára mosni, mint ahogy kézzel tesszük”), amint a „jég megtörik”, ezek az érvek is elfelejtődnek. A „középhez” igazodás teszi egymáshoz oly hasonlóvá a szokáskövető–hagyományörző emberek életkörülményeit.

<sup>324</sup> Amikor például a molnárlegény Kinizsi Pál főúr lett, élete szinte minden vonatkozásában egyik napról a másikra teljesen új szabályokhoz kellett igazodnia, hiszen e szabályok különbségei szimbolizálták a társadalmi csoportok különbségeit. De nem kell ekkora váltásokra gondolni. Még a huszadik század második felében is megfigyelhető volt szokáskövető–hagyományörző értékrendszerű parasztcsaládokban, hogy ha gyermekük magasabb iskolákba került (vagyis átlépett egy másik társadalmi kasztba), hazalátogatásakor (helyzetváltozásának szimbólumaként) a tisztaszobában ágyaztak neki (ami egyébként a magasabb státuszú vendéget illeti meg).

<sup>325</sup> A valóságos jogegyenlőség a polgári államok megszületése után évszázadokkal jöhetett csak létre (és *minden* tekintetben ma sincs adva), de az a folyamat, ami a mai állapotokhoz vezetett, „kódolva volt” a polgárság kezdetétől individualisztikus alapelveiben.

egyenlőtlenségek következtében az egyének korántsem tudják képességeiket egyenlően érvényesíteni és szükségleteiket egyenlően kielégíteni, az intézmények mégis elvi egyenlőségük tudatában „nevelik” őket, és annak tudatát közvetítik feléjük, hogy a társadalom alapvetően független egyénekből áll össze (amelyek mindegyikéből elvben „bármi” lehet). (A közvetlen, az egyén beágyazottságán alapuló közösségeknek és a modern absztrakt társadalom intézményeinek különbségét ragadja meg Tönnies az oly népszerűvé vált *Gemeinschaft/Gesellschaft* fogalompárral.<sup>326</sup>)

A szokáskövető–hagyományörző társadalomban ünnepei is a *közösségnek* vannak. (A közösségi lét minden lényeges mozzanatához kapcsolódnak ünnepek.) Az egyén is döntően a *közös ünnepeken* keresztül ünnepelheti magát: a névnapon is elsődlegesen a védőszent tiszteletben részesítése történik, s ez a nap mindazok *közös* ünnepe, akiket az illető szent védelme alá helyeztek. A polgári–individualisztikus értékrendszer embere viszont kifejezetten önmagát, a maga individualitását ünnepli a *születése* napjáról való megemlékezéssel.

Minden társadalomban vannak formái a *szórakozásnak*. De a szokáskövető–hagyományörző ember számára a szórakozás nem öncél, mindig valamely közösség együttes élménye, s vagy az ünnepekhez, vagy a munkához kötődik; a polgári–individualisztikus értékrendszerben azonban egyre fontosabbá válik, élesen elkülönül a munkától, és az egyén megérdemelt „aktív pihenésének” tekintik. A polgári–individualisztikus társadalom fejlődésében ebben igen jelentős változások mentek végbe: míg a korai polgár puritanizmusa a haszontalan, vagyis hasznot nem hozó szórakozást kifejezetten elítélte,<sup>327</sup> a szabadságeszmény a szabadidő növeléséhez vezetett, mígnem a fogyasztói társadalomban bekövetkezett az élet egyén általi élvezetének középpontba állítása, és ezzel a szórakozás – az individualizmus túlfutásának egyik jeleként – belépett a legfőbb élettevékenységek közé. (Itt is arról van szó, hogy egy tevékenységforma elfogadottsága vagy elutasítása nagy mértékben attól függ, hogy szimbolikusan értelmezve megfelel az adott társadalom központi értékrendszeri parancsának, vagy nem.)

### *Különbségek a művészetek alkotásaiban*

A *művészetfelfogás* különbségeiről részben már volt szó. A különbségek minden művészeti ágban szembeötlőek. Nagyon különbözőek például már a két értékrendszer *történetei* is. A szokáskövető–hagyományörző értékrendszer

<sup>326</sup> Tönnies, 2004.

<sup>327</sup> Magában a magyar szóban is benne van, hogy a csupán szórakozó ember „szétszórja” magát, haszontalan dolgot művel.

történeteiben – akár folklóralkotásról, akár „magas művészeti” produktumról van szó – a főszereplők *reprezentatív* és a *közösség tipikus szerepeiben* ábrázolt *hősök*, a polgári–individualisztikus művészetben az egyén, mint hangsúlyozottan individuális személy, elsősorban *rezonőrként* jelenik meg (már Danténál),<sup>328</sup> s fontosakká válnak a karakteres mellékszereplők is. De nyilvánvalóan nemcsak az irodalmi alkotásokban jellemző ez a különbség. A képzőművészetnek is a reprezentativitás és a közösség számára fontos tipikus mozzanatok kiemelése, a kanonizált hagyomány közvetítése a lényege a szokáskövető–hagyományörző társadalmakban, míg a polgári–individualisztikus társadalmak művészetében az egyén, az egyén érzelmei, az őt mint egyént körülvevő és jellemző környezet, és az egyén e környezetre adott reflexiói állnak az ábrázolás középpontjában. Ugyanez kimutatható a zenében is, ahol a szokáskövető–hagyományörző társadalmak mindig közösségi jellegű zenéi (legyen az spirituális, tánc- vagy munkazene), a polgári–individualisztikus értékrendszer térhódításával fokról fokra válnak egyéni érzelmeket és viszonyokat s ezek között az egyén és közösség bonyolult viszonyát is megjelenítővé.

Mint több ízben hangsúlyoztuk, a két értékrendszer különbsége szimbolikusan az élet legkülönbélebb mozzanataiban megjelenik, ezért az élet szinte minden mozzanata szimbolikus értékrendszerjelzővé válhat. Ennélfogva *még ugyanaz a szó sem* feltétlenül ugyanazt jelenti a két értékrendszerben: az eltérő alapokra épülő szimbolizáció eltérő jelentést adhat nekik. (Csak egy példa: a „markáns” szó a szokáskövető–hagyományörző értékrendszer emberei számára inkább a „csúnya” eufemisztikus szinonimája, a polgári–individualisztikus értékrendszerben pozitív jelző, s férfiak esetében voltaképpen a „jóképű” egy változata. Az ellentétes jelentéstartalom ez esetben is az értékrendszerek ellentétének köszönhető. Mivel a szokáskövető–hagyományörző értékrendszerben az eszmény a *tipikus*, a *közös*, az attól eltérő egyedi vonások, az arc erősen karakteres jegyei nem ideálisak. A polgári–individualisztikus értékrendszer viszont éppen az ilyen vonásokat értékeli a „jellegtelenséggel” szemben.)

\*

Persze minden poláris szembeállítás leegyszerűsítés. Mind a két bemutatott értékrendszernek rengeteg formaváltozata jött létre a történelem során; az

<sup>328</sup> Alapvetően (egyedi hangú) rezonőr a főszereplő is, meg a „szerző hangja” is: a *vélekedés*, mint azt Habermas oly meggyőzően kifejti (Habermas, 1971), s mint azt a gyermek „véleménynyilvánítóvá” nevelésének példái is mutatták, a polgári individualitás megnyilvánításának egyik legadekvátább formája.

értékrendszerek maguk is változtak, módosultak. A mindennek individualitását hangsúlyozó értékrendszer követői hajlamosak ebben is a különbségeket, az egyes formaváltozatok másságát hangsúlyozni, de nem kevésbé jogos a közös vonásokra emlékeztető szemlélet sem. A kérdés az, hogy a formaváltozatok között mikor jelennek meg olyanok, amelyek már a lényeg megváltozását, egy új paradigma születését jelentik. Egy ilyen folyamatra már utaltunk, éppen a polgári–individualisztikus értékrendszer kialakulásáról, a szokáskövető–hagyományörző értékrendszertől való elkülönülő folyamatáról szólván. Ugyancsak fontos, hogy a két értékrendszer egymás mellett élése és sokszor családokon belül is konfliktusokat gerjesztő (egymás értékrendszereinek egy-egy szimbolikus mozzanatát szenvedélyesen elutasító s például a gyereknevelés elvei körüli) összeütközése során rengeteg *értékrendszer-keveredés* is létrejött.

#### *A polgári–individualisztikus értékrendszer válságtüneteiről*

Riesman, említett könyvében, a „tradíciótól irányított” (lényegében a szokáskövető–hagyományörző) emberrel, társadalommal a „belülről irányított” és „kívülről irányított” ember társadalmait állítja szembe, ő tehát úgy gondolja, hogy a polgári társadalom eddigi története két különböző paradigma egymástól is élesen eltérő sajátosságaival jellemezhető. Kérdés azonban, mint ezt fentebb már jeleztük, hogy itt valóban teljesen új paradigmáról vagy a polgári–individualisztikus értékrendszer két formaváltozatáról van-e szó. Maga a fogyasztói társadalom is élesen ellentétes a klasszikus polgári eszmények puritanizmusával, mégsem állítható, hogy lényegien újat képviselve kilépne a (polgári–individualisztikus értékrendszer alapjául szolgáló) kapitalizmus keretei közül, hiszen a társadalom továbbra is a profitszerzés versenyén alapul. Úgy gondoljuk, ugyanez vonatkozik a „kívülről irányított” ember korszakára is, amely ugyan néhány vonásában szembemegy az individualizmus megszokott szimbolikus megnyilvánulásaival (például a privát és nyilvános éles szembeállításával, az intimitáskeresővel), de lényege szerint nem jelent szakítást az individuumentrikus értékrendszer szemléletével.

Hogy a polgári–individualisztikus értékrendszer az őt preferáló társadalmi forma egészével együtt a bomlás jeleit mutatja – éppen a szimbolikus jelenségeket szemügyre véve –, nehezen tagadható. A szokáskövető–hagyományörző értékrendszer akkor kezdte átadni helyét a polgári–individualisztikus értékrendszernek és szimbólumainak, amikor az emberek elkezdtek korlátozónak érezni, s ez az érzés egyre kínzóbbá vált, az egyre öntudatosabb individuumok egyre fontosabbnak érezték az individualitás jogait középpontba helyező szabadság-eszményt, s ennek jegyében a szokáskövető–hagyományörző értékrendszer

mindinkább Prokrusztész-ágygá, zsarnoksággá vált a szemükben. Úgy érezték, a közösségcentrikus gondolkodás „túlfutott”, már inkább rombolja, mint védi az egyént, negatív vonásai uralkodtak el, amelyek elől az egyénnek „menekülnie” kell. A városokba áramlásban, a „városi levegő szabaddá tesz” gondolatában (a jobbágyi terhektől való szabadulás mellett) ez is kifejeződött. (Persze mint minden átmenet, ez is a régi kereteken belül zajlott: az individualitás kifejlődésének a városi *közösségek* biztosítottak teret, tehát a közösségi értékek még jó ideig a polgárok világában is domináltak).

Ma viszont a polgári–individualisztikus értékrendszer túlfutásának jelei tapasztalhatók. Az individualisztikus gondolkodás, amely az elmúlt évszázadokban egyre hangsúlyosabb lett, szélsőségesen egoisztikus magatartások kialakulásához vezetett; a családok és egyéb közösségek lebomlása a nukleáris család után eljutott a „szingli”-nek nevezett életforma tömeges terjedéséig, az egyének elmagányosodásáig. (A lakásmódban számos jel a családokon belül is az individualizálódás [túl]fokozódását mutatja: a családtagok külön szobába – külön monitorok elé – zárkózása, a házaspárok külön lakásban élése, a minden gyereknek külön biztosított gyerekszoba között az elidegenedett testvérek közötti találkozás lehetőségét mégiscsak megteremtő „gyermeknappali”, a közvetlen érintkezés online kapcsolattartásra váltása, a fülhallgatójukra kapcsolt, mobiltelefonjukat nyomogató emberek szaporodása mind erre utal). Szimbolikusként tekinthető az „autizmus” fókuszba kerülése; a „korbetegségek” (s különösen a pszichikum zavarai) gyakorta éppen azoknak a sajátosságoknak a szélsőséges, egészségesnek már nem nevezhető képét mutatják, amelyek a kor emberei között tipikussá válnak.

Az individualizmus túlfutása legerősebben talán éppen magának az individualitásnak a szétesésében, integritásának felbomlásában mutatkozik meg. A polgári–individualisztikus értékrendszer, miután az egyént progresszíven felszabadította a közösségnek való alárendeltségből, a közösséget rendelte az egyén alá: mint ezt több ízben hangsúlyoztuk, közösségei létrehozását az egyén szabad választására bízta. Ez valóban felszabadító, *emancipatorikus* hatású. Minden olyan közösség (a leértékelt, alávetett rasszoktól és kultúráktól a nőknél és a gyerekeken át a diszpreferált életkori csoportokig), amely tagjainak a „közösség”-centrikus gondolkodásban *éppen (egy elutasított) közösséghez tartozása folytán* hátrányokat kellett elszenvedni, kivívhatta/kivívhatja egyenjogúságát egy olyan társadalomban, amely az egyént helyezve az értékrendszer középpontjába, éppen *egyén voltukon keresztül* adja meg mindenkinek a jogot a más egyénnel való egyenlőségre. A technikai–tudományos fejlődés mellett ez a polgári–individualisztikus társadalom legértékesebb hozzájárulása az emberiség történetéhez

(s kiteljesedése egyébként annak az eszménynek, amit a „minden emberben ott van Isten országa” jézusi gondolata hordott magában). A túlfutás azáltal következett be, hogy a közösségnek az egyén *alá* rendelésével most meg az ember nembeli természetének másik oldala gyengült meg. Ez viszont az erkölcsi imperativusok meggyengülését is jelentette (hiszen az „erkölcs” az emberi Nem egészének nézőpontját, az ember közösségi oldalának nézőpontját jelenti, ha erkölcsön nem a mások elnyomására használt szabályokat, hanem az embert „belülről vezérlő” humanitás parancsolatait értjük. Az ember kettős természetéből: nembeliségéből és a Nem individualitásokban létezéséből következik, hogy optimális esetben individualitásnak és közösségiségnek *egyensúlyban* kell lennie,<sup>329</sup> egyiket sem rendelve a másik *alá*). Az erkölcsi devianciákkal szembeni elbizonytalanodás, azoknak az „egyén sajátosságaiként” való elfogadása még mindig csak az egyik jele a túlfutásnak. De a közösségeknek az egyén alá rendelése azzal is járt, hogy az egyén választott közösségei és az egyén sajátosságai összemosódtak, az egyén elkezdett feloldódni választott szerepeiben (ennek például egyik adekvát szimbolikus kifejezése a virtuális valóságokbeli karakterválasztás és egyáltalán az, ahogy az egyén a legkülönbélebb „személyiségekkel” jelenhet meg az online térben), és ez a személyiség az individuum széteséséhez vezethet. Paradox módon tehát az individualizmus túlfutása magát az individualitást számolja fel, de legalábbis veszélyezteti.

Végső soron mindegyik értékrendszer ugyanazokra az emberi alapértékekre megy vissza, csak másképpen merítene belőlük. Cassirer levezetése szerint például a mitikus gondolkodásban a fény/sötétség szembeállítás az egyik első szimbolikus oppozíciókijelölés, ebből jön a szent/profán (illetve a Kelet/Nyugat és Észak/Dél szembeállítás is); a szent/profán oppozíció (az elkülönített és el nem különített szembenállása) segít a köz-, és magántulajdon elkülönítésében, kifejlődik a külső és belső (a köztük lévő küszöb és átmenet) szimbolikája, és így tovább (Cassirer, 1965). Ha elfogadjuk ezt az érvelést (azzal pontosítva, hogy e kifejlés nem lineáris oksági sor, hanem minden ponton kölcsönhatás), ebből az is következik, hogy mind a szokáskövető–hagyományörző, mind a polgári–individualisztikus értékrendszer egy-egy (belső ellentmondásai folytán) egyoldalúvá vált s végül túlfutott társadalmi berendezkedési mód sajátosságainak megjelenése az embereket irányító értékrendszeri szférában. Ha a „fény”, a történelmi változatoktól függetlenül, mindenképpen a „jó”, amivel az ember identifikálódik, az e mellett a „jó” melletti elköteleződés egyfelől alapja annak, hogy az ember (a jó oldalán álló) saját közösségben, „ingroup”-ban gondolkodik, hogy „mi”-tudata van, és erre épül rá azután

<sup>329</sup> Ezt fejezi ki Jézus kettős szeretetparancsa is. A „szeresd felebarátodat” az ember individualitásával – minden ember individualitásával – való azonosulás, az Isten szeretetének parancsa viszont arra figyelmeztet, hogy az egyes embernek tisztában kell lennie azzal is, hogy léte nem öncél, hogy csak része, kiküldöttje egy nagy Egésznek, egy nála hatalmasabb „tervnek”.

a szokáskövető–hagyományörző értékrendszer és az azzal adekvát közösségi termelés. De ha a közösség a „fény” közössége, ebből az is következik, hogy a közösség tagjaként minden egyes ember a „fény gyermeke”, alanyi jogon, és ez az alapja az individualitás tudatának és a ráépülő individualisztikus értékrendszernek. Mindkét értékrendszer azonban eltorzul: a szokáskövető–hagyományörző akkor, amikor elnyomja egyéni alanyi jogát, a polgári–individualisztikus pedig, amikor elfelejtkezik arról, hogy az alanyi jog csak azért illeti meg, mert a közösség mint alany tagja.

A polgári–individualisztikus értékrendszerből való kilépést, tehát egy valóban új értékrendet csak úgy lehet elképzelni, ha ez egyúttal a szokáskövető–hagyományörző értékrendszerrel különböző, újfajta közösséget is képvisel, tehát visszaközelít individualitás és közösség egyensúlyához. Hogy ez mit jelenthet, ezt előre megjósolni természetesen nem lehet. Ami ehelyett egyelőre látható, a „kívülről irányított” ember értékrendjének terjedése nem szakít az emberek atomizációjával, az individualitásukra való fókuszálásával, hanem a polgári társadalomban mindvégig jelen volt minta, a „divat” hatásmechanizmusait totalizálva az individuumok tömeges (de őket individualitásukban megcélzó) manipulálását végzi, akár a politika, akár a gazdaság hatalombirtokosainak érdekei szerint.

Ennek felel meg az *intimitás* eszményének kikezdése, hiszen ebben az eszményben egyrészt még hangsúlyos egy közösség (a család), és bármely bezárulni képes közösség akadály a manipuláció, az egyén kívülről való irányítottsága előtt; másrészt az intimitás, a *privacy* eszményében külön hangsúly is esik a nyilvánossággal való szembenállásra, tehát az egyén védelmére a külső hatások ellen. Minden közösség az emberi Nem közvetítője az egyénhez, annyiban is, hogy – akárcsak az egyénnek – céljai, aktivitási irányai vannak, és fontosságot is adhat az egyénnek, erősítheti azáltal, ha személyiségére szabott feladatokkal látja el, és személyiségéért becsüli. A világháló viszont nem közösség, hanem mechanikusan összekapcsolt individualitások sokasága, rajta keresztül nem egy emberi közösség, hanem személytelen hatalmak akarata fut le a (mind személytelenebb) individuumokig. És ugyanez történik a nyilvánosság egyéb csatornáin is. A „kívülről irányított” ember olyan túlfutott individuum, aki – akárcsak Peer Gynt – „mag nélküli hagymává” vált, amire *minden kívülről* rakódik rá. A polgári–individualisztikus értékrendszer emberének mindig is fontos volt, hogy megmutatkozzék, hogy individualitása pozitív visszajelzést kapva fogadtassék el. A „kívülről irányított” ember korábban a megmutatkozás még a korábnál is nagyobb hangsúlyt kap, nemcsak abban, hogy lakását „kifelé szóló” látványlakássá teszi, nemcsak abban, hogy az interneten vagy a mobilkészülökön keresztül szinte folyamatosan közöl valamit, de abban is, ahogy az egyén dokumentálni igyekszik élete minden pillanatát. Az ellentmondás abban van, hogy mit is örökít meg ma-



gából. A „kívülről irányított” ember talán legjellemzőbb szimbolikus cselekvése, amikor azokkal a látványosságokkal fényképezi, fényképezteti magát, amelyek „kötelező látnivalók”, amikor olyan cselekvésekben örökítődik meg, amelyekben mintákat másol: vagyis amikor meg akarja mutatni a *személyiségét*, akkor azt mutatja meg, amit egy séma, egy klisé ír elő neki.<sup>330</sup>

\*

Ebben a fejezetben megpróbáltunk röviden kitérni arra, hogy az értékrendszerek különbségei milyen (egymástól eltérő) szimbolikus megnyilvánulásokat hoznak létre például a művészeti kánonokban, a társadalomról alkotott képben, az emberfelfogásban, a családfelfogásban, a gyermeknevelési elvekben, az egyénnek a közösséghez való viszonyában stb. , kitérve eközben arra is, hogy az értékrendszerek változása milyen szociokulturális hatásokkal járhat. Minden értékrendszer olyan értékeket preferál, amelyeket követve az éppen adott társadalmi viszonyok között eredményesen lehet létezni. Ha tehát az értékrendszerek különböző megnyilvánulásai (a tárgyi környezet kialakítása, a nevelési utasítások, a művészi alkotások, a jellegzetes magatartások) egy-egy központi értéket szimbolizálnak, ez a központi érték – a két bemutatott nagy értékrendszer esetében a *saját közösséghez igazodás*, illetve az *individuális önértékesítés* – a társadalom alapviszonyait jelképezi.

Ugyanakkor az alkalmazott *szimbolikus mechanizmusok legalább annyira alakítják is* ezeket az alapviszonyokat. Az emberek közvetlenül (szimbolikus) környezetekkel, nevelő célzatú hatásokkal, művészi alkotásokkal, más emberek cselekvéseivel találkoznak, s ezek hatása az, ami kikezdi vagy megerősíti a társadalom viszonyait. (Ha ellentmondásban van egyes viszonyokkal, kikezdi, ha más viszonyok meg visszaigazolják, megerősíti ezeket a viszonyokat.) Az értékrendszerek ezen szimbolikus megnyilvánulások hatásainak halmozódásával alakulnak egységes rendszerré. Erre is érvényes tehát, hogy a szimbólumok nemcsak tükrözik, hanem nagy mértékben generálják is a társadalom működésének alapvető hatóerőit.

<sup>330</sup> A kívülről irányítotttság az individualisztikus értékrendszer szimbolikájának túlfutását plasztikusan jelenítette meg a 2020/2021-es koronavírus-világpánikban: az emberek egymástól való elszigetelése, a köztük való távolság növelése, a másik ember mint veszélyforrás iránt növekvő bizalmatlanság még a szolidaritásgesztusok, az emberek közösségi szükségleteinek kifejeződése ellenére is a központilag irányított, végletesen elkülönülő, számítógépeikre csatolt egyének falanszter változatát mutatta az egyének „érdekeit szolgáló”, „legracionálisabb” megoldásnak... Míg a középkor járványai idején alapvetően a közösségek elkülönülésére törekedtek, most az egyének közötti távolságtartás, az egyének izolációja kapott hangsúlyt.

A polgári társadalomban – mint láthattuk, az individualisztikus értékrendszer hatására is – előtérbe került a *modernizáció*, a szokáskövető–hagyományőrző értékrendszer konzervativizmusával szemben. De persze nem csak értékrendszeri hatásról van szó. A haladás, a változtatás eszménye talán még az individualizmusnál is erősebben következik magának a haszonelvnek az előtérbe kerüléséből, hiszen a haszon egyik alapja éppen az innováció lehet. Láttuk azt is, hogy az *urbanizáció* is összefügg az individualisztikus értékrendszer terjedésével, hiszen a prekapitalista társadalmakban éppen a városok voltak azok, amelyek kedvező talajt biztosíthattak az individualisztikus értékrendszer kialakításának. De az sem állítható, hogy az urbanizáció alapvetően a születő individualizmus terméke lenne, ebben is sok más tényező is szerepet játszott, amelyek közül nem is az individualizáció volt a legfontosabb, a városok eredeti kialakulásában pedig nem is játszott különösebb szerepet. A két folyamat közül tehát egyiket sem lehet alapvetően az értékrendszer-változásnak tulajdonítani. Ebből az is következik, hogy mind a modernizációnak, mind az urbanizációnak vannak olyan sajátosságai, amelyek nem vezethetők le az értékrendszerek szimbolikájából. Mind a modernizálódásnak, mind az urbanizációnak (s egyáltalán a falu/város viszonyoknak) megvan a *maga* szimbolikája, s érdemes röviden ezeket a szimbólumokat is áttekinteni.

#### IV. SZIMBOLIKUS ELEMELK A TÁRSADALOM MODERNIZÁLÓDÁSÁBAN, URBANIZÁLÓDÁSÁBAN ÉS A RERURALIZÁLÓDÁSBAN

Ahogy a két értékrendszerrel kapcsolatban is láthattuk: végső soron minden emberi jelenség az ember kétarcú nembeliségében gyökerezik. Azok a jelenségek, amelyek szimbolizálódván egymással ellentétes törekvésekként jelennek meg, egy-egy oldalát emelik ki s végül hangsúlyozzák túl annak az eredetileg szétválaszthatatlan egységnek, ami az ember lényege: hogy minden egyedét az emberi Nem céljai mozgatják, az emberi Nemnek meg az a sajátossága, hogy egyedi variációkban valósítja meg magát. A *szimbolikus gondolkodásban* ezért az egyoldalú végletek is együtt, egymásra vonatkoztatva mutatkoznak meg: míg a fogalmi–logikai gondolkodás számára szükséges, hogy például elkülönítse

egymástól a szokáskövető–hagyományőrző és a polgári–individualisztikus értékrendszert, megkülönböztesse preferenciáikat, s olykor még az is, hogy valamelyik mellett elkötelezze magát, a szimbolikus gondolkodás a szokáskövető–hagyományőrző értékrendszerben is észleli az individualisztikus, az individualisztikus értékrendszerben is a szokáskövető–hagyományőrző aspektusokat. Ezért aztán a (jó) művészet sosem valamelyik szélsőség, egyoldalúság oldaláról ábrázolja a világot.

Mindez elmondható a *haladáseszmény* vonatkozásában is. Először is: bár mint említettük, a haladáseszmény erősebb kapcsolatot mutat az individualizmussal, hiszen minden egyén megjelenésével valami új kerül a világba, míg a szokásokra-hagyományokra fókuszálás inkább a változatlanság védelmét, a konzerválást helyezi előtérbe, mégis, mind a haladás, mind a konzerválás mindkét értékrendszerben nagyon fontos. (Ezért is mondhatjuk, hogy itt más megosztó szempontról van szó, mint az értékrendszerek esetében.) Az emberi Nemnek az egyik legfőbb sajátossága – éppen azon keresztül, hogy individualitásokban létezik –, hogy állandóan változik, és hozzáigazodik a változásokhoz. Míg az élővilág többi faja eddigi tudomásunk szerint évezredek-milliókon át ugyanazokat a faji viselkedéseket produkálja (az evolúció változtathat faji tulajdonságokat, mint ahogy például a méhek változtak át hideg vérűből meleg vérűvé, s a sajátos körülményekhez való alkalmazkodás létrehozhat speciális magatartásváltozatokat, de csak az embernél biztosítja a visszacsatolás azt, hogy *minden egyes emberi tapasztalat* módosíthatja a „nembeli” viselkedést, aminek következtében azután minden új egyed máshonnan indulhat, mint elődei). Tehát az embernél a haladás, a „fejlődés” nembelisége lényegéhez tartozik. (Most egyelőre tegyük zárójelbe azt, hogy minden módosulás fejlődés-e, egyértelmű gazdagodás, bővülés-e – nyilvánvalóan nem –, s abba a vitába se bonyolódjunk, hogy az emberiség története nevezhető-e egyáltalán fejlődésnek – bizonyos szempontokból feltétlenül, más szempontokból kevésbé –, s a „fejlődés” vitatott fogalma helyett maradjunk a „haladásnál”, mert az vitathatatlan, hogy az emberiség és az egyes ember minden pillanatban halad valami felé; *előre*halad, akkor is, ha útja zsákutcába visz, vagy visszakanyarodik oda, ahonnan elindult.) Amit ma „modernitás”-eszménynek nevezünk, lényegében az ember volt ezen örök sajátosságát teszi központi értéké. Ám ugyanilyen általános emberi szükséglet a *megtartás* is: az emberek nem csak a szokáskövető–hagyományőrző értékrendszerben követnek szokásokat és hagyományokat. Az ember alapképessége az egyszer már megszerzett ismeretek megtartása is. (Ez önmagában nem annyira sajátos képesség: a megtanultakat az élővilág más egyedei is megtartják, s az evolúció nemcsak a fejlődés példáit mutatja fel, hanem arról is tanúskodik,

hogy a faji emlékezet más fajoknál is rögzít alapvető tapasztalatokat. Az ember sajátossága megint csak az, hogy – nyelve és egyéb jelrendszerei közvetítésével – minden egyes egyén tapasztalataként őrződhetnek meg más egyének tapasztalatai is. Már maga a nyelv is ilyen megőrzés: nemcsak arra van szükség, hogy egy-egy új szó szülessék, illetve az egyes szavak új s új jelentéssel gazdagodjanak, hanem arra is, hogy a szavaknak legyenek közérthető jelentésmagjai, s az egyszer volt jelentések megőrződjenek, közkincsként őrződjenek meg.

A „modernizálódás” és a konzerválás tehát egymástól elválaszthatatlanul alapfeltételei az emberi létezésnek (is). Amikor azonban külön eszményekké – modernizmussá és konzervativizmussá – válnak, akkor megint az történik, hogy a valóság egyik oldalát kezdik kiemelni, s hajtják addig, amíg „túlfut”, így előbb-utóbb kiváltja az ellenirányú törekvéseket is. Az alábbiakban tehát a „modernizmus”, az ideologikus haladás*eszmény* szimbolikáját próbáljuk szemügyre venni. (Itt és minden további részben is arról van szó, hogy a társadalmi lét különböző jelenségeit nem választjuk szét azok szimbolikussá válásától – mert a valóságban sem válik külön: minden jelenség s különösen minden változás azonnal szimbolikus jelentést is kaphat.)

## 1. A modernitás szimbolikája

Az emberi történelem kezdetén már ott láthatjuk a *haladáseszményt*. Az ember „kidolgozza magát” az állatvilágból, és bár egyfelől – mint a totemizmus, animizmus is bizonyítja – sokáig nem húz éles határt az ember és a természet többi része között, másfelől kezdettől tudatában van bizonyos sajátosságainak. Hogy pontosan mik is a sajátosságai, ezt nem is olyan könnyű meghatározni (ezt mutatják a „kétlábú tollatlan állat”-féle öndefiníciós kísérletek), hiszen igaz, az emberen kívül más lények nem hordanak ruhát, de például a remeterák „beöltözik” más lények testének maradékába; más lények nem készítenek ugyan szerszámokat, de használnak eszközöket; más lény nem épít magának házat... s akkor a hód, a hangya, a méh, a darázs és valamennyi fészeképítő madár vajon mit csinál? Ennek ellenére az ember mind határozottabban leválasztja magát a természetről, s ehhez szimbolikus határképzéseket is végrehajt. Igen, az öltözködésben is: még a mezítelenül járó törzsek is elkezdenek fejdíszeket, ékszereket, péniszkupakokat, ágyékkötőket hordani, és testüket tetovált vagy festett jelekkel ékesíteni. (A természet „leigázása” nem azzal kezdődik, hogy természetellenes körülményeket hozunk létre, hanem azzal, hogy saját céljaink kontextusába áthelyezve kezdjük használni az elemeit, s még amikor – totemiz-

musunkkal, animizmusunkkal – hódolunk is ereje előtt, védelmező állat vagy növénymintákat festve magunkra, a lényeg abban is az aktivitás gesztusa: *mi vagyunk azok*, akik akaratunkkal ezt a védelmet a magunk számára létrehozuk.) S igen, határképzés az eszközhasználat is, hiszen a mágikus szemléletben minden emberi eszköz varázserejű, a természet feletti uralom eszköze. S igen, az épített, megmunkált környezet – a dzsungelben vagy a szavannán körülkerített falu, az irtásföld – is hangsúlyozottan emberi. És ez az elhatárolás a modernizációs szemlélet, haladásszemlélet első lépése. Az ember a maga elkülönülését magasabb értékűnek, előrehaladottnak tartja a környezeténél, hiszen erőfeszítéssel, célja felé *haladva* hozta létre. S ez a szemlélet jelenik meg aztán az emberi társadalom tagolódásában, az egyes embercsoportok elkülönülésében is. A „kulturált” és a „kulturálatlan”, a „civilizált” és a „civilizálatlan”, a „megformált” és a „vad”, a „barbár”, a „szervezett” és a „szervezetlen”, a „beszélő” és a „néma”, az „emberi” és az „állati” lesz az *ingroupok* és *outgroupok* megkülönböztetője. Vagyis az előrehaladás (a természetből „kifelé”, illetve a természet „főle”<sup>331</sup> vezető úton). Ezzel az öntudattal néz a faluban élő a nomád gyűjtögetőre, a városba szerveződött a falusíra, a több eszközzel rendelkező a hozzá képest ebben „elmaradottra”, a felöltözött a mezítelenre, a képzett a képzetlenre. S ha nem fogalmazzák is meg feltétlenül, a „mesterséges” lesz a haladás fogalom egyik lényeges összetevője (a természet adtával szemben), hiszen minden emberi előrehaladást „mesterség” hoz létre, ami tudást jelent, változtatóképességet, eszközök, anyagok elmélyült ismeretét.

De a haladás fogalmat, paradox módon, sokáig nem feltétlenül vetítik rá az emberek történelmére. Bár azt minden kultúra mitológiája rögzíti, hogy a múltban nagy előrehaladások történtek, de ezeket nem az emberi fejlődés folyamatának, hanem istenek és istenszerű kultúrhéroszok egyszeri hozzájárulásának tekintik (ráadásul a mitikus időszemléletben a múlt és a mindenkori jelen nem is válnak élesen külön, így az időbeli lineáris előremozgás sem kap nagy hangsúlyt). Egy idő múlva azonban mégiscsak tudatosul, hogy nem minden van adva a „teremtés első pillanata óta”, s az egyes időegységek hozzájárulását, az egymásra épülő múltakat elkezdik „történelemként” rögzíteni. De a történelmi tudat kialakulása sem jár automatikusan azzal, hogy a történelmi folyamatot lineáris haladásként értelmezzék: a ciklikus vagy körkörös szemlélet, sőt olykor az „aranykorhoz képesti” hanyatlás feltételezése legalább annyira erős marad.

<sup>331</sup> A haladásképzethez társuló „fejlődés”-képzetben az előremozgás mellett a *növekedés*, az emelkedés is benne van. A „fejlettebb” úgy viszonyul a fejletlenebbhez (és az ember a természethez), mint a felnőtt a gyermekhez. Fontosnak tarthatja azt, hogy védelmezze, ápolja, de a lényeg, hogy felette áll, irányítja, neveli, hatalma van fölötte.

Döntő fordulatot hoznak azonban ebben a *vallási-világképi reformok*. A vallásoknak éppen az a lényegük, hogy a világot isteni akaratok megkérdőjelezhetetlen állandóságában, mindenre kiterjedő érvénnyel ragadják meg. Az ezt megkérdőjelező reformok közül az általunk ismert legrégebbi, Ekhnaton reformja elbukott, de Buddha fellépése a hinduizmussal, Mózesé majd Mohammedé a kortársak politeizmusával szemben s a kereszténység megszületése – mindezek olyan szemléleti fordulatok, amelyek (Pál szavaival) megkívánják, hogy „levetkezzétek ama régi élet szerint való ó embert”, s hogy az „ó” szövetség helyett új szövetség köttessék. Ezekben a fordulatokban már nemcsak az igazhitűnek és a pogánynak a civilizált-vad ellentétéhez hasonló szembenállásáról van szó, hanem az „ó idők” és az „új idők” elválasztásáról, s a kettő közötti átmenetben történelmi fejlődés – és főleg az egyes emberen belül is végbemenő fejlődés – feltételezéséről. Az egyes ember és az emberiség fejlődését, „megigazulását” lehet Isten eleve adott tervének tekinteni, de a hangsúly az említett fordulatok esetében egyrészt az előrehaladó folyamaton van, másrészt az egyes ember előtti választási lehetőségén, aki az új választásával felemelkedik (képiesen is kifejezve: a „mennyekebe”), ellentétben az elmaradók, az új mellé nem állók „elkárkozásával”. (Ugyanez a „felemelkedés” a buddhizmusban minden isteni akarat nélkül, egyszerűen az ember önmagán végzett lelki munkájával elérhető, egyértelmű „fejlődés”.) A haladáseszmény második fontos szimbolikus eleme a „mesterséges” mellett a „megigazulás”, a „magasabb emberi minőségre jutás” a szabad választással felvehető hitvallások hozadéka.

Ám ezen etikai megalapozású vallások is amint megszülettek, az örökérvényűség igényével lépnek fel. A *történelem* egyértelmű *előrehaladásának* feltételezését, a változások fejlődési sorba rendezését a polgári társadalom hozza magával, s ebben a társadalomban jelenik meg az eszmény új megfogalmazása: a (*permanens*) „modernizálódás” eszménye. A „modernség”-hez a szó felbukkanásakor semleges jelentés után később negatív képzetek is társulnak;<sup>332</sup> nemcsak a *mesterségesesség*, hanem az eszményihez képest hanyatlást jelentő *mesterkélttség* képzetei;<sup>333</sup> párhuzamosan azzal, ahogy kezdetben maga a polgárság is tökéletlenebbnek érzi önmagát az arisztokráciához, saját újításait a korábbi társadalmak eszményivé kidolgozott formáihoz képest (jellemző, hogy a polgári szemlélet első hatalomra jutása, a reneszánsz egy *korábbi* kor újrafelfedezéseként, nem tisztán újként,

<sup>332</sup> A szó használatának történetéről lásd Nádasdy (1998).

<sup>333</sup> A „modern” ambivalens – egyszerre igenlő s ugyanakkor valamiben gyengébbnek is látó – értékelése (a szó használata nélkül is) már benne van Schiller naiv-szентimentális ellentétpárjában, s még inkább a hegeli klasszikus-romantikus dichotómiában, miközben mindkettőben a történelem előrehaladását üdvözlük benne.



ben radikális ugrásokkal kell előrevinni a „fejlődést”, de azután konszolidálni kell a viszonyokat, és a radikális ugrások helyett a fontolva haladást részesíteni előnyben.)

A huszadik század modernitásezsményének centrumát a *technika* és a *tudomány* alkotja. Elsősorban e területek „forradalmait” preferálják, hiszen a fent említett mérhető, egyértelmű előrehaladás elsősorban ezekhez a területekhez kötődik. (A létrehozott változásokhoz való igazodás más területeken is indukál „forradalmakat”,<sup>336</sup> de ezek eredményeit kevésbé lehet egyértelműen mérni). Így a modernitásezsményhez kapcsolható lényeges, szimbolikus erejűvé váló mozzanat a tudományosság és a technikai-ipari jelleg térhódítása is.

A modernitásezsménynek azonban ellenzéke is születik, s nemcsak a „forradalmait” által detronizált, visszaszorított viszonyok képviselői között. A modernitásezsmény területén is bekövetkezik a túlfutás, s egy idő után a változások negatív vonásai is előtérbe kerülnek. Nem csak arról van szó, hogy a túl gyors haladásban sérülnek a szükséges megtartás, megőrzés, konzerválás mechanizmusai, bár ez sem elhanyagolható kár: hiszen éppen abból indultunk ki, hogy az emberiség számára ez legalább olyan fontos, mint a megújulás. Bizonyos korokban, a modernizáció túlfutása idején ezért valójában a konzervatív gesztus, az értékőrzés a „haladó”. (Az más kérdés, hogy amikor az értékőrzés konzervatívizmussá válik, éppen ezt a haladó mozzanatát veszti el, s bemerevülve az „új” mindenáron való elkerülésébe, maga is romboló – tudniillik az új lehetőségeket romboló – erőként léphet fel.) De nemcsak új és régi ellentéte fordulhat a modernizmus ellen. Minden új, minden előrehaladás magában hordoz pozitív és negatív potenciákat is. És ezért amikor az új átveszi a régi helyét, az „előrehaladás” lehet valóban fejlődés-gazdagodás, de lehet rombolás-szegényedés is, s ez mindig életre hív jogos antimodern tendenciákat (s a modernitást negatív szimbólumokhoz kötő felfogásokat) is.

És itt érkeztünk el ahhoz, hogy sorra vegyük a modernitás (és antimodernitás) néhány konkrét szimbolikus megnyilvánulásmódját, példáinkat különösen az utóbbi száz év történetéből választva, amelyben – miközben persze a modernizáció folyamatosan zajlott – a modernista és antimodern korszakok ciklikusan váltogatták egymást.

Említettük, hogy a modernitás–haladás eszményéhez köthető egyik első oppozíció a *természetes-mesterséges* ellentét. A modernista korok az ember természetátalakító hatalmát, az antimodernnek a természettel való megbékélést

<sup>336</sup> Új életformák, új művészeti irányzatok, új jogegyenlőségek-emancipációk, új gazdaságmodellek, új filozófiai paradigmák stb.



preferálják. Ennek jegyében modernitásszimbólumok az emberiség (legújabb) *eszközei* és a hozzájuk kapcsolódó ideológiák, amelyek a természet ember általi átalakítását, a mesterséges környezet kiépítését preferálják. Ennek megnyilvánulása volt például a huszadik század elejének futurista *gépkultusza*, beleértve a kultúra és a művészet gépesítését (a fotó, a film, a lemezjátszó, a rádió, majd a televízió térhódítását), illetve a haladás összekapcsolását a *sebességnövelés* (autók, szupervonatok, repülőgépek) kultuszával. Egy következő modernista hullám pedig a kommunikáció általános gépesítését (számítógép, mobiltelefon stb.) emelte a haladáseszmény piedesztáljára. A mesterséges környezet teremtése egyúttal a (mesterséges környezetet létrehozó) *tudomány* kultusza is. A tudósok a modernitás legfőbb hősei közé tartoznak (a gépek működtetőivel: pilótákkal, űrhajósokkal, autóversenyzőkkel együtt).<sup>337</sup> A mesterségesség a *mesterségesen létrehozott anyagokat* is a pozitív szimbólumok közé emelte. A modernista időszakokban a „műanyag” is haladásszimbólum; a hagyományos anyagokból készült tárgyakat műanyagokkal cserélik le (a második világháború után például egy nejlonharisnya több selyemharisnyával volt egyenértékű, a ruháknak növelte értékét, hogy hány százalék bennük a műszál, s még a táplálkozásban is azt a jövőképet vázolták fel – igenlő hangsúllyal –, hogy a hagyományos ételeket is laboratóriumokban előállított „pirulák” fogják kiváltani). Az anti-modern korszakokban a szimbolikus oppozíció ellentétes oldalát preferálják. (Ekkor a selyemharisnya ér többet a szintetikusnál, a száz százalék gyapjúnak van vonzásértéke a műszálással szemben, a bútorok között a fa, a növényi anyagok az iparilag előállítottakkal, az építőanyagokban is a téglá, fa, szalma stb. a fémmel és betonnal szemben, és mindenben – nemcsak az ételekben, de még a gyógyszerekben is – a természetes anyagok jelenlétét hangsúlyozzák. Ez az antimodern hullám a huszadik század nyolcvanas-kilencvenes éveiben „post-modern” néven hódított. Az ezredforduló után az inga megindult visszafelé, és a modernitásszimbólumok fokozatosan<sup>338</sup> újra divatba jöttek, a műanyagoktól a hatvanas évek kagylófoteljéig.)

A kagylófotelhez hasonló modernitásjelképek a modernitásszimbólumok újabb két jellemzőjével rendelkeznek. Mert modernitásszimbólum a *funkcionalitás* hangsúlyozása, amit a tudományos-ergonómiai tervezés támaszt alá: más vonatkozásban már említettük, hogy a modernista korszakok ódzkodnak

<sup>337</sup> A szocializmus is modernista ideológia, s ennek része a munkásosztály kultusza is: a munkásmozgalmak (tizenkilencedik század végi, huszadik századi) fénykorában a munkás mint az „új idők embere” értékelődik fel; öntudatát erre igyekeznek alapozni.

<sup>338</sup> Érdekesek az átmeneti keveredések is: az inga visszaindulását az jelezte, hogy például a faanyagokat elkezdték fémmel, műanyaggal *kombinálni*.

minden felesleges díszítéstől, üres cikornyának érezve például a szecesszió vagy a barokk stílusát, amellyel (a természetes [növényi] formák vonalvezetésével) egyébként azok éppen a természetiséget hangsúlyozzák a mesterséges-séggel szemben. A másik lényeges jellemző a hangsúlyozottan *geometrikus* formák (négyzet, kör, háromszög, ovális, kocka, hasáb, forgástestek) kedvelése (konstruktivizmus, geometrikus absztrakt, op-art stb.). Ebben többek között az fejeződik ki, hogy a tárgyi világot az azt egyfelől megértő–birtokbavevő, másfelől megtervező tudomány nézőpontjából érdemes megközelíteni. Ez egyúttal – mint erre még nemsokára visszatérünk – urbanitásszimbólum is, hiszen a falvakhoz képest a városok eleve geometrikusabbak, négyzethálósabbak, és ez fejlődésük során egyre fokozódik, s maguk a városi épületek is egyre hangsúlyozottabban öltenek kubusos formákat. A modernség és városiaság szimbolikája kezdettől összefonódik (hiszen a legtöbb új a történelem kezdeti óta a városokból sugárzik szét a falvak világába). A modern és antimodern tendenciák szimbolikájának küzdelme olykor még ugyanazon az épületen is megfigyelhető, amennyiben tulajdonosai a különböző hullámok idején mindig az éppen divatoshoz igazítják épületük külalakját.<sup>339</sup> Hasonló oda-vissza mozgásra a lakások belső berendezésében még több az idézhető példa: a hatvanas-hetvenes években sokan fillérekkért „szabadultak meg” stílbútoraiktól, régi zongoráiktól, s vásároltak a helyükre „modern” polcrendszereket és bútorgarnitúrákat, falhoz simuló pianínókat, hogy azután a kilencvenes években újra felértékelődő „polgári” bútorokkal rendezkedjenek be,<sup>340</sup> a szobák mértani, négyzethálós vonalait amorf, aszimmetrikus formákkal lazítsák fel.<sup>341</sup>

Az antimodern tendenciák ugyanúgy nem csak a tárgykultúrában jelentkeznek, mint ahogy a modernnek sem. Ha a modern a felgyorsulást hangsúlyozza és igenli, az antimodern korszakok szimbólumai a *lassulás, elmélyülés* fontosságát próbálják népszerűsíteni.<sup>342</sup> A modernista korszakok a technika iránti lelkesedésükben

<sup>339</sup> Jó példát láthattunk erre egy budai villán, amely a két világháború közötti neobarokk jegyében barokkos díszekkel és kis toronnyal épült, a hatvanas években a tornyot lebontották, és az épületet kocka formájúvá „modernizálták”, majd a posztmodernben két oldalára újra két, középkori várat idéző tornyocskát húztak fel.

<sup>340</sup> Míg a hatvanas években sokan még maguk fizettek azért, hogy a régi zongorákat egyáltalán elszállítsák, a kilencvenes években sokan felhangolhatatlan, fatökés zongorákat is vásároltak drága pénzért – a posztmodern kor státuszszimbólumaként.

<sup>341</sup> Ebben az időben „mindenki” boltíveket alakított ki – még lakótelepi lakásokban is.

<sup>342</sup> Ennek jegyében lesz a posztmodern eszményévé a „*flaneur*”, ennek jegyében válik divatos-sá a „*slow food*” a gyorséttermek ellenében, ennek jegyében válik divattá a kerékpározás az autózással szemben (míg a modernista korok fiataljai életkockázatos gyorsasági versenyeket rendeznek az autópályákon).

az életet hajlamosak alárendelni a technikának, s ez teret nyit az életszervezés elgépítésének és elbürokratizálásának is (míg például a posztmodern szemlélet jegyében született *Mátrix* trilógia a gépuralom elleni lázadásra buzdít, a jelenleg hódító neomodern szellemi irányzat a mesterséges intelligencia poszthumán korának eljövételét vizionálja és igenli). Az antimodern irányzatok a szerves fejlődésért, a természet védelméért, a természetes-közvetlen emberi kapcsolatokért szállnak síkra, és kritikájuk egyik legfőbb célpontja az elidegenedés; a modernista korok hajlamosak olyan utópiákat gyártani, amelyekben az ember teljes élete, minden életkörülménye „racionálisan” megtervezett. A modernista a *jövőre* függeszti tekintetét, és a múltat és jelent e jövőhöz vezető úton helyezi el,<sup>343</sup> az antimodern számára a követendő példák a múltban vannak, és kreativitását nem a sosem volt újdonságok létrehozásában, hanem a *múlt* (persze megváltozott formákban való) *újraélésében* látja.<sup>344</sup> A modernista absztrahál, és minél átfogóbb (tudományos) törvényeket keres, az antimodern viszolyog minden általánosítástól, és az egyedit, a megismételhetetlent preferálja. Ennek megfelelően a modernista hajlamos arra, hogy (növekvő) mennyiségekben, az antimodern, hogy minőségekben gondolkozzék.

Persze nem feledkezhetünk meg arról, hogy miként az antimodern gondolkodásnak is vannak egymással is sokban ellentétes, feudalisztikusan konzervatív–elitista, „zöld”, egalitárius „gépromboló”, avantgárd értelmiségi és egyéb változatai, a „modernitás” sem egyféle.<sup>345</sup> Mert a modernitás elkötelezettjei lehetnek liberálisok és más prokapitalista irányzatok éppúgy, mint szociáldemokraták vagy kommunisták: a haladás mindezek számára igen fontos, ideológiájuk alapjaihoz tartozó érték. De éppen a posztmodern korszak tette világosan láthatóvá, hogy gyakran az élesen antimodernnek látszó irányzatok is születhetnek voltaképpen a modernizáció jegyében. Hiszen maga az a váltakozás, ami modern és antimodern korszakok között kimutatható, nemcsak azt jelzi, hogy a túlfutott előrehaladás megköveteli, hogy az emberiség visszaforduljon, lefélékezzen, megőrizzen, újraélesszen a gyors haladás közben méltatlanul félrevetett értékeket, hanem azt is, hogy ilyenkor *éppen ez az előrehaladás*. (Ha a modernen azt értjük, hogy „korszerű”, a posztmodern korban a posztmodern a „korszerű”, tehát „modern”.)

<sup>343</sup> A modernista korokban elszaporodnak a futurologiai elméletek és spekulációk, a pozitív utópiák (míg az antimodern korokban inkább a történelmi és áltörténelmi kutatások és negatív utópiák, disztópiák és apokalipszisek virágoznak).

<sup>344</sup> A modernista pszichológia abban hisz, hogy a múlt meghatározza ugyan az embert, de arra ráépítve hozhatunk létre egy egészségesebb lelkiállapotú jövőt, a posztmodern pszichológia a múlt átírásával, *új múlt* teremtésével építkezik.

<sup>345</sup> Lásd erről: Appadurai, 1996; Niedermüller et als., 2008.

Itt figyelembe kell venni azt is, hogy ugyanaz a „haladás” mást jelent a világ különböző régióiban. A centrumok haladása gyakran a perifériák lemaradását, sőt akár visszafejlődését is magával hozza. Következésképpen ha a perifériák „haladni” akarnak, ezt gyakran a centrumok haladásától különböző, azzal akár ellentétes irányokban tehetik meg. Így jutott számos elemző például arra az eredményre, hogy még a különböző antimodern vallási fundamentalizmusok mögött is gyakran egyes perifériás-félperifériás társadalmak felcsatlakozási, *modernizálási* törekvései állnak. (Mint ahogy például a sztálinista modernizáció is prekapitalista despotizmusok módszereinek alkalmazásával ment végbe.)

A modernizmusnak mindenesetre hangsúlyosan szüksége van a *mindenkori ifjúság* támogatására. Minthogy az ifjúkor minden korszakban az új generáció társadalomba lépését, a társadalom aktív szereplőjévé válását jelenti, a modernizmus szimbolikájának lényeges részét képezik a fiatalságra, s ezzel a világ megújulására utaló jelképek. A modernisták világa mindig „új”, a régit félresöpörő, leváltó fiatal világ.

## 2. Város és falu, urbanizáció és reruralizáció szimbolikájáról

A modernitással összefonódott „*urbanizáció*”-eszményt külön érdemes szemügyre vennünk, hiszen a városok kialakulása ugyan mindig „új” megjelenése, és további létük is gyakran városfejlődés, de szimbolikájuk lényegét mégsem egyszerűen a „haladás” képezi (most nem beszélve arról, hogy városok akár évszázadokon át is stagnálhatnak, sőt a haladás bőszen ellenfeleivé is válhatnak, anélkül hogy városiasságukat elveszítenék). A város szimbolikája ugyanis alapvetően nem a haladás/megőrzés metszetben, hanem a *centrum/periféria* metszetben (város és vidéke) értelmezhető.

A városi életforma a „neolit (mezőgazdasági) forradalom”<sup>346</sup> terméke és a falvak keletkezésének egyenes folytatása. Nyilvánvaló, hogy mihelyt a földművelés az ember számára felhalmozható tartalékokat hoz létre, ez a letelepedést, a települések növekedését és a kooperatív gazdálkodás kiterjedését eredményezi. Előbb létrejönnek a falvak, majd a falvak kapcsolatrendszere, és ez szükségképpen vezet e rendszerek csomópontjainak létrejöttéhez. A központi falvak városokká válnak, vagyis az válik a lényegükké, hogy nem akármilyen települések, hanem centrumok, és ez a hierarchiajelzés korábban tárgyalt törvényei

<sup>346</sup> Childe, 1958, 1962.

szerint megkívánja a szimbolikus megkülönböztetést az ilyen települések és a hatókörükbe tartozó többiek, város és vidék, város és falu között.<sup>347</sup> (Miatán a városállamok még koncentráltabb államformáknak adják át helyüket, ez a folyamat folytatódik „főváros” és vidék szembenállásában, ahol a többi város is a „vidék” oldalára sorolódik, és sok szempontból közbülső erőcentrum lesz a főváros és a falvak között.<sup>348</sup>)

De város és falu különbsége, a közöttük kialakult szimbolikus szembenállás nem írható le csak centrum-periféria viszonyként. A másik nagyon lényeges különbség, hogy a *mezőgazdasági termelés* vidéken folyik, a „természetbe ágyazott” falvakhoz, tanyákhoz kötődik, míg a *kézművesség-ipar, a kereskedelem és a társadalomirányító intézmények* jellemzően városiak (s a városokban a természettel szemben az épített környezet dominál).

Egy következő különbség a városok (katonai) *védettsége*. A magyar elnevezés közvetlenül is utal erre, a „város” = „vár-as”, de a város fogalmához általában mindenütt a fallal körülkerítettség<sup>349</sup> is társul: a város az a jobban védelmezhető hely, ahova ellenséges támadás esetén a vidék lakói is bemenekülhetnek. (A város ezen körbezárt védettségének is a – megerősített – falu az előformája, amikor a falvakba települt földműves és a nomád vadász-gyűjtögető és állattenyésztő kultúrák ütköznek egymással.)

<sup>347</sup> Hasonlóképp képeződik le a centrum-periféria viszony a falvak és tanyavidékük (városok és tanyavidékük) között is.

<sup>348</sup> A főváros-vidék szembenállásban az általános város-falu viszonyon kívül a társadalmakban ható centripetális és centrifugális tendenciák ütközése, a kormányzati főhatalom és az alattvalók, valamint – mivel a nemzetközi kapcsolatok általában elsősorban a fővárosokon keresztül zajlanak – a kozmopolitizmus és a nemzeti identitás szembenállása is megjelenik. (A fővárosok szinte mindenütt a leg-„kozmpolitábbak”, és mindig a mezőgazdálkodó „vidék” számít az adott társadalom legautentikusabban „nemzeti” részének. Ez még olyan társadalmakban is így van, mint az Egyesült Államok, ahol ugyan nem az adminisztratív főváros, hanem a legnagyobb város, New York áll szemben a „vidékkel”, amelyet elsősorban a középnnyugat farmervilága képvisel.) A főváros-vidék szembenállás olykor egészen élessé válik, melynek során mindkét fél erősen pejoratív előítéletekkel illeti egymást. Mindez különösen olyan társadalmakban jellemző, ahol a főváros „vízfejje” dagadt (mint Budapest, Párizs, London esetében), s mind az adminisztratív, mind a gazdasági, mind a kulturális hatalom koncentráliódik és centralizálódik benne, ellentétben az olyan társadalmakkal, ahol viszonylag egyenrangú városokban, jobban elosztva jelennek meg ezek az erők (például úgy, hogy a legjobb egyetemek, színházak, a legnagyobb cégek központjai vagy az államhatalom egyes központi intézményei nem a fővárosban találhatók).

<sup>349</sup> A körülkerítettség első formája a még falak nélküli körbeszántás, hiszen – mint erről más vonatkozásban már volt szó – a mágikus szemléletben a kör maga is védettséget biztosít.

### *Az életforma különbségei*

A városok létrejötteinek több típusa van.<sup>350</sup> Az egyik típus az elosztási rendszerek csomópontjain *adminisztratív intézmények* körül kialakuló város. (Ennek egy altípusa az uralkodói, kormányzói vagy földesúri hatalmat ellátó, *szolgáltató* „várnépeket” egyesítő városoké.) Egy másik típus, amikor a város *kultuszközpontok* körül alakul ki, és ezért szakrális képzeteket is magához társít. Mindkét típusban jellemző az írástudók – egymástól is különböző (udvaronc, írnok – pap, klerikus) – csoportjainak koncentrálódása. Egy harmadik nagy típus a *kereskedelmi útvonalak csomópontjain* (útkereszteződésnél, vízpartokon) létrejövő város. Ezekben is a kézműves és persze a kereskedelemmel foglalkozó csoportok koncentrálódnak. Mindezek a várostípusok hozzájárulnak a város szimbolikájának kialakulásához. A polgári–individualisztikus értékrendszer kialakulásakor érintettük már a „városi levegő szabaddá tesz” toposz kialakulását: a városhoz kezdettől hozzátartozott egyrészt az adminisztratív hatalmaknak és kultuszközpontoknak beszolgáltatót feleslegek, adók felhalmozódása („kincses városok”), másrészt az, hogy a városba költözéssel ki lehetett szakadni az alávetettségben termelő paraszt helyzetéből. (Amíg maguk a földművesek is a városokban laktak, mint az antik poliszokban, ez is szabad polgári státuszt jelentett, miként később az alföldi mezővárosok cívisai esetében is.) A város nemcsak a szó szoros értelmében, de szimbolikusan is védte polgárait (az antikvitásban a város istene emelkedett magasra a mitológiában,<sup>351</sup> a középkori városokban a védőszent és különösen az egyház védőerejét is megtestesítő „köpenyes Madonna” jelképezte ezt a védőerőt). A városokba tömörült „értelmiség” és az új s új „csodákat” termelő mesterek a várost a műveltség, a tudás képzeteivel is körülvették.

A városok a tömegességnek, a *személyiség eltűnésének* is szimbólumai. Nemcsak azért, mert sok ember gyűlik fel bennük, hanem – talán elsősorban – annak köszönhetően, hogy a városi letelepedés (lásd már a szolóni s főleg a kleiszt-henészi törvényeket) magával hozza a származási összetartozás felváltását a szomszédsági viszonyokkal, a városnegyedek szerinti számontartással. (Bár a kasztársadalmakban egy-egy városnegyedben az adott kaszt származásuk által is összekötött egyedei laknak, a betelepülések ezt lazítják, s a modern korra ebből legfeljebb annyi marad, hogy az egyes városnegyedek *szociális státuszában* [s olykor etnikai, de nem nemzeti összetartozásában] vannak kimutatható különbségek. Az egyén a nemzeti összetartozást ily módon elhalványító

<sup>350</sup> Mumford, 1985.

<sup>351</sup> Ahogy Egyiptomban Théba istenei vagy Athén felemelkedésével az egész görög mitológia egyik kulcsfigurájává váló Pallasz Athéné.

városokban könnyen „eltűnik” a tömegben: a lakosságban mind nagyobb arányú a „metoikoszok”, „habiruk” jelenléte. (A tömegben eltűnés lehetősége egyfelől azt is jelenti, hogy az egyén kiszabadul a közösség minden eltérést lefaragni próbáló kötelékei közül, másfelől viszont az „eltűnés”, „elmerülés” lehetősége nyomasztó is, és az is a városi lét sötétebb oldalai közé tartozik, hogy nagyobb lehetőséget teremt mindenféle deviancia, bűnözés számára is. Azok a szabályok, amelyek zárt közösségekben meghatározott keretek között tartják az egyének moralitását, felbomlanak, és nem a közösségre, a közvetlen kapcsolatokra, hanem a tömegre, a tömeges szükségletekre orientált magatartásokat hoznak létre; idesorolhatjuk alapvetően városi jelenségként a „legősibb mesterségnek” aposztrofált prostitúciót is, ami azután a városhoz kapcsolja a „Nagy Parázna” asszociációkörét is.) Mindez a (kifelé otthonos védelmet jelentő) városokat „befelé” gyakran az idegenség és a veszélyesség helyeivé is avatja: a városi ember függetlenebb, mint a falusi,<sup>352</sup> de ugyanakkor egymástól idegenebb is. (Ez is kedvez a városokban az individualizmus kialakulásának.) A lakosok egymástól való idegensége gyakran különböző kultúrából jöttek egymás mellett élését is jelenti, egyfajta multikulturalitást (a bábeli nyelvzavar legendájában több más jelentéstartalom mellett a városoknak ez a sajátossága is megjelenik).

Mivel az iparosság és a szellemi tevékenység a városokba koncentrálódik, s mivel itt mind több ember ellátásáról kell gondoskodni (s persze kiemelten a hatalom birtokosainak kényelméről), a *civilizációs fejlődés* is a városokban zajlik elsősorban (közterek kiépítése, fűtőrendszerek, csatornázás, közvilágítás, különböző szolgáltató vállalkozások, a szórakoztatás intézményei); maga a „civilizáció” fogalma is a város, a *civitas* fogalmához kapcsolódik. A városkép meghatározó elemeivé válnak a boltok, amelyek az emberi érintkezés különböző formái közül kiemelik az *árucserét*: ha a városok keletkezésének egyik alapformája az utak kereszteződésében kialakuló vásárhely, az ilyen, először még csak ideiglenes találkozóhelyekből piacterek lesznek, majd a „piac” lassan szétterjed a városban, s a sokasodó boltok a városok uralkodó látványává (s ezáltal szimbolikájuk lényeges részévé) teszik az árukínálatot; a kirakatok a járókelőket vizuális ingerekkel bombázó árusokaságukkal a városi élet legjellemzőbb környezeti tényezői közé emelkedhetnek. Az árucserében, a különböző áruk kínálatában sokszor különböző világok szimbólumai találkoznak (a kereskedők közvetítésével akár

<sup>352</sup> A „falusi” jelzőhöz a kölcsönös előítélet-rendszer kialakulása során leminősítő asszociációk is tapadtak. Természetesen ennek a jelzőnek számunkra egyáltalán nincs ilyen konnotációja. Meg kell jegyezni azt is, hogy a „falusi” besorolás itt az életforma és mentalitás alapformájára vonatkozik, természetesen tudatában annak, hogy még a hagyományos falu világában is sokan élhetnek más – például az itt „városiként” jellemzett – minták szerint.

igen távoli világok is), s ez egyrészt a városok hétköznapi tapasztalatává teheti a *pluralizmust*, másrészt állandó *összemérésre* ad alkalmat, ami szükségképpen az ilyen összemérő (tehát szükségképpen mennyiségi) és *közös nevezőre hozó (absztraháló)* gondolkodás fejlődésének is kedvez.

A városok körülkerítettége behatárolja a horizontális terjeszkedést. Ez egyrészt az *épített környezet egyre nagyobb arányát hozza* magával a természeti elemek kárára (a házakat egymáshoz sűrítve), másrészt kikényszeríti az *emeletes építkezést* (amely azután, mint korábban láthattuk, a nyilvános és privát hangsúlyos elválasztását teszi lehetővé). Mindez – az itt megjelenő paloták és kultuszközpontok hierarchiajelző<sup>353</sup> méretei köré rakódóan – a városokhoz kezdettől hozzátársítja az *eltörpítő nagyság* azon érzését, ami a városok túlfutó terjeszkedésével a mai felhőkarcoló-rengetegben foghatja el az odaérkezőt. (És a túlfutásnak, mint hübrisznek, ez a motívuma is jelen volt már a Babel-legendában is.)

A falusi benne él a természetben, a városi számára a természeti elemek már csak – díszítő, pihentető, de alapvetően *külső* – környezetet jelentenek, és persze azt a hátteret, amely *táplálja*. A természet szimbolikája is más lesz így a számára (hol inkább negatív, hol inkább pozitív hangsúlyokkal: a bibliai „külső hidegbe vettetés”-től a „kirándulás” kultuszáig, a mezőgazdasági munkáktól való elidegenedéstől a közvetlen természetbe ágyazottság iránti nosztalgiáig).

A város – mind hatalmi és/vagy szellemi központ voltából, mind kereskedőiből következően – sokkal közvetlenebb *kapcsolatban van a „nagyvilággal”,* mint a falu. Egyrészt minden ide áramlik be, és innen terjed szét (tárgyak, szokások, gondolatok<sup>354</sup>), másrészt kicsiben maga a város is egyfajta „nagyvilág” lesz, s ahogy az utazó fedezi fel az idegen világot, növekedésükkel a városok is mind több felfedezendő titkot rejtenek magukba (felkészítve ezzel a városlakót a világtúljárára, távolabbi világok felfedezésére is). További jellegzetes (szimbólummá

<sup>353</sup> Persze az „égre törés” nem csak hierarchiajelzés: a mezopotámiai és latin-amerikai zikkuratok, az egyiptomi piramisok „égbe nyúlását” a csillagászati-matematikai összefüggésekkel létrehozott világmodell voltuk (és nemcsak az uralkodóknak az egész népet, hanem a papi tudásnak a világegyetem rendjét megtestesítő volta) is indokolta, s nemcsak gögből, hanem ellenkezőleg is, vagyis éppen azért is nyúltak éppen az ég felé, hogy (mint alárendeltek uralkodójukhoz) kapcsolódhassanak azokhoz az (égi) erőkhöz, amelyeket mindenk fölött uralkodónak láttak.

<sup>354</sup> Fokozottan érezhető ez a gyarmatok és félgymatok fővárosaiban, amelyek (felduzzadó lélekszámukkal és fejlettségükkel) igen nagy mértékben kiemelkedhetnek környezetükből azáltal, hogy az országnak a gyarmattartóra való rákapcsolódása következtében csak rajtuk keresztül közvetíthetnek mind a gyarmattartó kultúrája felől érkező hatalmi, a függőséget erősítő, mind pedig az attól független külső hatások. (Ez Budapest tizenkilencedik század végi fejlődésére is jellemzőnek volt mondható.)



váló) városi jelenség a *sűrű forgalom* és egyáltalán a történések sűrűsége, ami az életritmus sebességének felgyorsulásában és a városi embernek a *változásokhoz alkalmazkodó fokozott figyelmében* is érezteti hatását.

Az emberek összesűrűsödése nem csak elidegenítő következményeket rejt magában. A tömeg össze is áll: az élet alapviszonyaival átfont, egymással rokoni, szomszédsági és munkakapcsolatokban álló falusi közösségekkel szemben a városiak *aktuális érdekérvényesítésre egyesülnek*,<sup>355</sup> ezek az érdekérvényesítések viszont a viszonyok hosszabb távú átalakítására is készíthetnek: a *(közügyekkel foglalkozó) politika* a városokban, a poliszokban születik meg. A tömeg, a démosz, a plebs erejeként ezért a városokban általában mindig erősebbek a demokrácia bázisai. A politika is magán hordja ugyanakkor azt az elidegenedettséget, *közvetettséget*, amit a tömeglét – az egymással nem összeforrt közösségi kapcsolatban álló egyének létformája – jelent. Ez az áttételes kommunikációs formákat, a közvetlen dialógussal szemben az *üzeneteket* és azok különböző formáit (passzillusok, tacepaók, graffitik, transzparenszek) teszi jellemzővé. (A tömegnek a hatalmat megszólító üzenete maga a tüntetés is.) Mindezek a jellegzetesen városi jelenségek részei lesznek a város szimbolikájának is.

Az áttételesség a mindennapi érintkezést és a dolgokhoz való viszonyulást is áthatja: a konkrét kapcsolódások és konfliktusok gyakran *absztrakciók, elvek, eszmények, „ügyek”* formájában, illetve *szabályokként, törvényekként* fogalmazódnak meg. A városi lét ezen sajátosságai a városiak mindennapi életét a falusi életformától erősen különbözővé teszik, ennek következtében azután a városiak és falusiak érintkezésében nagyon sok a félreértés: a két kommunikációs rendszer egészen különböző módon működik, egymástól eltérő szimbolikus elemekből építkezik, s ez egymás megértését is akadályozza.

### *Szemléleti különbségek*

Eltér a *térkezelés, az idő kezelése*. A felgyorsult városi létben az idő sürgeti az embert. A falusi életben az éves körforgás, a hónapok, a hetek, a napok rendje annyira igazodik a természethez, hogy ebben nem maga az idő a meghatározó, hanem a teendők szükségszerűsége; a városi ember azonban, akinek nemcsak teendőit, de teljesítményeit is a ráfordított idő méri meg, közvetlenül magának az időnek a nyomását-kényszerét érzi. A falusi nézőpontjából az „óra által kormányzott városi” elidegenedett, lelketlenné vált, a városi szemében a falusi megbízható pontosságra képtelen. De a térszemléletben is jelentős különbségek

<sup>355</sup> A városi közösség *kötöttségektől független* voltára utal a „civil” kifejezés is (= városiak, aki nem tagja testületnek, kötelességek irányította közösségnek).

vannak. Igen jellemző például az útbaigazítás stratégiájának különbsége (ami persze szintén az életformák különbségén alapszik). A falusi szemlélet az ismerős tereptárgyak alapján igazít útba („látja azt a nagy jegenyét, ott kell befordulni, a kocsmánál aztán balra, egészen a paplakig”), a városi általában inkább térkép-szerűen, a város úthálózata szerint tájékoztat („Megy két sarkot, aztán balra, a harmadik utcánál jobbra, aztán megint jobbra, és már ott is van”). Egészen különböző a *tárgyalási* stratégia is. Adásvételi megbeszélés esetén a falusinak általában fontos közös ismerősök vagy legalább közös élmények találása (mivel a falu kötött kapcsolatrendszerében minden az ismeretségeken, személyes kapcsolódásokon keresztül történik, ezek ismerőssége a megbízhatóság garanciája). A tárgyalást tehát ilyen diskurzusoknak kell felvezetnie. A városi életforma szemszögéből ezek felesleges időpocsékolások, ezért a városi igyekszik minél gyorsabban célirányos mederbe terelni a beszélgetést (ami a falusi nézőpontból persze megint túlságosan elidegenedett, túlságosan anyagias viselkedés).<sup>356</sup>

Szembetűnően eltérő a két életforma *beszédstílusa* is. Míg a falusi lét állandósága inkább a *tapasztalatokat sűrítő, átörökített törvények elismétlését*, az aktuális helyzetre alkalmazását teszi a beszéd jellemzőjévé, a közösségi jelleg pedig *érzelmekekkel* itatja át; a városi, azonkívül, hogy sokkal több *absztrakcióval* dolgozik, a város politikai jellegének (és individualisztikusabb értékrendjének) megfelelően általában *kritikus* is: véleményalkotó, ítélkező; s míg a falusi jellemzően *ugratással* figyelmeztet másokat a normák erejére, a városi az *iróniával* önmagát is reflektáltan, kritikusan helyezi el a diskurzusban.

### *Kölcsönös előítéletek*

Város és falu, város és vidéke különbségei, szimbólumviláguk eltérései kezdettől fogva *kölcsönös előítéletek* forrásai és táplálói – miként kölcsönös előítéletekben

<sup>356</sup> A falusi és városi mentalitás ütközésének szélsőséges példáját jegyezte le Gaál Károly (a huszadik század második felében). Egy eredetileg egyébként falusi nő a fővárosban töltött évtizedek után falura költözött – és szembekerült a falu értékrendjével. Olyannyira, hogy boszorkány híret költötték, és végül öngyilkosságba kergették. Mindezt az eltérő szokások értelmezése okozta. Vendégeit nem a konyhába invitálta, mint ez szokás volt, hanem a nappaliba. („Miért? Milyen titkos dolgokat főzhet a konyhájában?”) Ezt alátámasztani látszottak azok az itt ismeretlen növények, amelyeket cserepekben nevelt; egyébként is szokatlan étel-ekkel, italokkal kínálta a vendégeket. Később kelt és később feküdt le, mint szokás. („Miért? Mit csinálhat az éjszakában?”) Hajnalonta kijárt a mezőre – nem dolgozni, csak sétálni. („Miért? Bizonyára harmatot gyűjt a szoknyájára, ami közismerten boszorkányszokás.”) És így tovább. A történet persze alapvetően archaikus tudatformák tovább éléséről szól, de itt arra példa, hogy pusztán az életforma apró különbségei – szimbolikus jelentésük eltérő értelmezési lehetőségei folytán – milyen módon és milyen mértékben ütköztethetik az eltérő életformákban szocializált különböző csoportok tagjait. (Gaál, 1988.)

is szimbolizálódik a társadalmi lét minden megosztottsága: vezetők és vezetettek, szokáskövető–hagyományörzők és polgári individualisták, haladáspártiak és konzervatívok között is –, s a két életforma különbségeinek fokozódásával (a mezőgazdasági munkának a városi életformából való eltűnésével) a város és falu közötti előítéletek csak erősödtek. Ezen előítéletek egy része a centrum-periféria viszonyból következik. Ennek jegyében kapcsolódik a városhoz a hatalmaskodó, pökhendi hatalmasok, a faluhoz a mozdíthatatlan, változásra képtelen alattvalók képzete. Ezek a kölcsönös ellenérzések a mai napig hatnak. (A „felmegyek Pestre” – ez az akár a Mátrában is elhangozható mondat – azért lehet irritáló a vidéki ember szemében, mert eleve magában hordja azt a képzetet, hogy a főváros nemcsak a hierarchiában, de még értéke szerint is valahol „fent” kívánja látni magát, vagyis hogy a fővárosi a magasabbrendűség igényével lép fel.<sup>357</sup>)

Az *előítéletek* azonban nemcsak ebből, hanem a két létforma fent bemutatott sajátosságainak szinte minden eltéréséből következhetnek. A falusiak (és a falusias életformát értékelők) ítéletében a város rafinált, romlott, természetellenes, értelmetlen furcsaságokkal és veszélyekkel teli, elembertelenedett, ideges, gyökértelen, élősködő, elpuhult, felszínes, cinikus, áttekinthetetlen labirintus, szemben a falu egyenességével, természetességével, józanságával, egyszerű áttekinthetőségével, személyességével, nyugalomával, biztonságával, egészségességével, munkamoráljával, keménységével, a lényegét meglátó tekintetével és tiszta hitével. A városiak (és a városi életformához vonzódók) ítéletében pedig a falu maradi, rugalmatlan, lomha, szűk látókörű, babonás, durva, kegyetlen, primitív, barbár és unalmas világ, hol a sivár szegénység, hol a zsíros-részeg eszem-izsom világa, szemben a város korszerűségével, talpraesett rugalmasságával, az új iránti nyitottságával, közvetlenségével, felvilágosultságával, humanizmusával, kifinomultságával és

<sup>357</sup> Korábban említettük, hogy város és vidék viszonyára egy újabb ellentét, a főváros és a vidék ellentéte is ráépül. Ebben a viszonyításban a többi város is: vidék. A kisvárosok szimbolikájába ezért – miközben a faluval szemben a felsorolt városi jellegzetességek a kisvárost is megkülönböztetik a falutól – bekerülnek olyan képzetek is, amelyek egyrészt a fővárostól való különbségek negatívumait (kisebb önálló cselekvési hatáskör, provincializmus, kevesebb munka- és szórakozási, kulturálódási lehetőség, a korlátok fokozottabb kényszerítő ereje), másrészt előnyeiket („emberléptékűség”, közvetlenebb emberi kapcsolatok, a természettel még inkább megőrzött együttélés) emelik ki, illetve a két mentalitás olyan hibridjeit, amelyek a kisváros közvetítő jellegéből következnek, például a (kormányzati) hatalom idegenségének és a helyi, közösségi jelleg közvetlenségének azt a keverékét, ami a magyar irodalom egyik alapvető toposza (Eötvös és Jókai vármegyei provincializmus-ábrázolásaitól Mikszáthon, Móriczon, Kosztolányi regényein át Krasznahorkai ilyen tárgyú műveiig).

információgazdagságával. S mindkettő a saját jártasságait, saját szempontjait látja fontosnak, s a másikat annak fényében *ügyefogyottnak*<sup>358</sup> és *önzőnek*.<sup>359</sup>

### *Az egymásra gyakorolt hatás szimbolikája*

A város szimbólumai a falvak világában

A két életforma azonban nemcsak szemben áll egymással, hanem *egymásba is hatol*, megtermékenyíti egymást. A város, kultúráközvetítő szerepe folytán, olyan mintákat állít a falu elé, amelyet az átvesz: sok minden, amit ma a faluhoz tartozónak tartunk, eredetileg a városokból származott oda. Nemcsak a folklór legkülönfélébb területein mutathatók ki a városi kultúrából származás jelei, nemcsak a népviseletek egy része származik bizonyíthatóan városi mintákból, de az olyan falun ma már közönségesnek számító virágok is, mint a rózsza, tulipán, muskátli, vagy a ma már jellegzetesen „falusi ételek” egy része is. Másfelől a városok, minden elidegenedésük ellenére, a szomszédsági és egyéb interperszonális viszonyokban megpróbálnak legalább egyes elemeket újratementeni a falu megtartó közösségi erejéből, hagyományozott falusi tudásokkal erősíteni konyhai tudományukat, vagy kiegészíteni a hivatalos gyógyászat eljárásait, a városi művészeteknek a folklórtól való időnkénti megtermékenyüléséről nem is beszélve.

A kétirányú hatás nem egyforma súlyú: évszázadok óta domináló tendenciának a falvak városiasodása, *urbanizálódása* látszik. (Nem bizonyos azonban, hogy ez „örök törvény”. Míg az antikvitás története is egyre fokozódó urbanizálódásként jellemezhető, ezt később jelentős ruralizálódás követte, s voltak hasonló fordulatok más korszakokban is a történelemben.)

Mindenesetre választott témánk szempontjából érdemes sorra vennünk azokat a szimbolikus jelenségeket, amelyek mai falvainkban *urbanizációs szimbólumoknak* tekinthetők.

Az épületek kialakításában az egyik leginkább magától értetődő urbanizációs szimbólum az *emeletesség*. (Ez persze nemcsak urbanizációs, de hatalmi szimbólum is, hiszen a várak, kastélyok, paloták is többemeletesek, a nagyobb kúriák is egyemeletesek voltak.) Mindazonáltal az emeletes jelleg a falusi, paraszti

<sup>358</sup> „Még ezt sem tudja” – neveti ki a falusi a városiak tabusértéseit, kaszálni, fejni, az állatokkal bánni nem tudását vagy a falusi életforma egyéb elemeiben való járatlanságát, a városi pedig a falusiak városban való elveszettségét, a hivatalokban, üzletekben kellő viselkedés vagy egyes civilizációs eszközök nem ismeretét, műveltséghiányait.

<sup>359</sup> A városiak szemében a falusiak a saját szűkebb közösségükön túl nem szolidárisak, a paraszti földéhség felhalmozó önzése, kaparisa vezet őköt; a falusiak a városiak élvezkedő hedonizmusát, a nemzeti kérdések iránti érzéketlenségét, kozmopolitizmusát marasztalják el individualizmusként, önzésként.

építkezésben nem annyira az anyagi javak tekintetében való emelkedéshez kapcsolódott (a meggazdagodott parasztok hagyományosan épületeik *horizontális* kiterjesztésével fejezték ki státuszemelkedésüket). Az emeletes építkezés a magyar faluban, az urbánus életforma egyéb elemeinek<sup>360</sup> átvételével együtt, kifejezetten a falu urbanizálódásához kapcsolódva indult meg, s kezdett terjedni a huszadik század utolsó harmadában.<sup>361</sup> (Akkor, amikor már nemcsak egyes elemek épültek be a döntően falusiasnak maradó életformába, hanem – elválaszthatatlanul az individualizálódás korábban említett tendenciájától is – maga az életforma is városiasodni kezdett.<sup>362</sup>) Az emeletességben kifejeződő legerősebb szimbolikus jelentés (a vertikális presztízsjelző szerepén kívül) a *városok mintájának követése*. (Ehhez a szimbolikához tartozik a *lépcsők* alkalmazása is, amelyek sok földszintes falusi házon ugyanebben az időszakban jelentek meg. Ugyan a szimbolikus változásoknak többnyire van pragmatikus értelmezése is, ez esetben például az, hogy a hagyományos, az udvarral szintbe épített falusi házakkal szemben a megemelt szint akadályt jelent a víz behatolása, a sár behurcolása előtt, ezek a veszélyek fennálltak akkor is, amikor nem építettek a házakhoz lépcsőket.<sup>363</sup>)

Egy következő urbanizációs szimbólum a házak *kubusos* kialakítása. A sokat kárhóztatott „kockaház” elterjedésében nyilván szerepe van annak is, amit hangsúlyozni szoktak, hogy a korabeli állam ilyen típusú házak építését tette lehetővé. A szimbolikába azonban itt is belejátszik, hogy a városi lakások a többemeletes házakon belül maguk is „kockák”, s a modernista, csupaszon funkcionalista építkezés az épületek (lakótelepi blokkok, toronyházak) egészét is egy-egy hatalmas kubussá formálja (s így a „kockához” a városiasság asszociációi kapcsolódnak).

<sup>360</sup> Például a már említett fürdőszoba-, gyerekszoba-terjedéssel s alapvetően a nyilvános és intim szféra elválasztásának polgári, individualisztikus értékrendszerű, de egyszersmind városi mintájával együtt.

<sup>361</sup> Ekkor több folyamat együttes hatása gyorsította fel az urbanizációt. A parasztság földtől való erőszakos megfosztása a téjesztés során, amely százezreket „lökött ki” a falusi életformából, az a világtendencia, amely az általános modernizáció jegyében a huszadik században mindenütt óriási városba áramlást eredményezett, és persze a könnyebb élet, a választható munka, a determinált sorsból való kitörés reménye, amely mindig is motiválta ezt. Ugyanakkor az információáramlás felgyorsulásával az új médiumok a korábbinál sokkal gyorsabban és intenzívebben sugározták szét a városi életforma és mentalitás modelljét a falvakba, amelyek élete amúgy is mind erősebben alárendelődött az ipari társadalmak gazdaságának.

<sup>362</sup> E nagy városiasodási hullám előtt a kisebb városok nagy része maga is falusias volt, emeletes épületekkel csak a városok centrumában. A nagyközségek és a mezővárosok között leginkább e centrumok egyes városiasabb *intézményei* jelezték a különbséget.

<sup>363</sup> Sokszor maguknak a különböző „veszélyeknek” tudatosítása is mentalitásváltozás következménye. Ebben az esetben is benne van a pragmatikus megfontolásban is a városi *szemlélet* átvétele.

A *geometrikus formák* térhódítását a modernista korok velejárójaként említettük. Az urbanizáció e tekintetben a modernitástól is elválaszthatatlan. A falun az urbanizációval jelennek meg ezek a geometrikus formák, s modernitásuk is elsősorban mint urbanizációs szimbólum játszik szerepet. A falvakban alapvetően a városi mintákat terjesztő intézményekben, az eszpresszókban és a kultúrházakban vált jellemzővé (nálunk a hatvanas évektől) a geometrikus absztrakt díszítés (körökkel, négyzetekkel, háromszögekkel); kifejezetten mint urbanizációs szimbólum. A magánházaknál ugyanezt a tendenciát szolgálta például (az egyébként nagyon ősi eredetű, a kapubálványok örökségét továbbvivő) kerítésoszlopok díszítése (csúcsukra állított kockákkal, gúlákkal stb.).

De az urbanizáció szimbolikája behatolt a *szokásokba* is. Az egyik terület, ahol a mintakövetés jól tetten érhető, a *kertek átalakítása*. A nyilvánosság felé forduló előkerteken kívül a falusi házakban korábban főleg haszonkertek (gyümölcsösök, veteményágyások) és udvarok voltak. A huszadik század utolsó harmadában az urbanizáció egyéb jeleivel együtt kezdtek el terjedni a nyírott gyeppelel jellemezhető *pihenőkertek*. (Ebből a pihenés létjogosultságának elismerése az individualisztikus értékrendszer, a gyep nyírása, „lakószobaszerűvé” tétele viszont döntően az urbánus életforma kifejeződése – és persze az önellátásra épült életforma visszaszorulásának jele is.)

Kapcsolódhat ehhez a *kutyatartás* átalakulása is. A falusi kutya haszonállat: terelő, vadász, de elsősorban házőrző. (A városi és falusi értékek ütközésének egyik jelképes terepe a kutyatartás különbsége: falusi nézőpontból a városiak lelki elferdülésének jele a kutya szolgáló helyett „családtagként” kezelése; városi nézőpontból a falusiak szívtelenségének, kegyetlenségének megnyilvánulása a kutya láncon tartása.) A kertek átalakulásával nagyjából egy időben falun is megjelent az a városi modell, amelynek megfelelően a kutya (az intim szféra nélküli középkori együttlakás után: újra) bekerülhet a lakótérbe.<sup>364</sup>

Említettük, hogy urbanizációs – a „*leisure time*”-hoz kötődő – szimbólum az *eszpresszó* is. Itt már maga az életforma jelent egy a falu életében új mintát.<sup>365</sup>

<sup>364</sup> Néha egy olyan átmeneti megoldással, hogy két kutyát tartanak, egy „bentit” meg egy továbbra is a szabadban tartott házőrzőt.

<sup>365</sup> A televízió előtti időkben hasonló városszimbólum intézmény volt a falvakban a *mozi*. (És persze ahol voltak, az ipari létesítmények is.) Amikor a város vonzerejének lényegét kell meghatározni, a sokirányú – és a falusi munkánál könnyebbnek tartott – munkalehetőségek mellett a legtöbben a *kulturálódási* és *szórakozási* lehetőségeket hangsúlyozzák. A legerősebb urbanizációs hatást aztán természetesen a *televízió* gyakorolta, hiszen maga a televíziózás alapvetően átforgalmazta a szokásokat, a televízióban bemutatottak pedig minden korábbiánál sokkal gyorsabban és tömegével terjesztették az urbanizáció megannyi szimbolikus elemét.

Bizonyos enni- és innivalók (fogyasztásuk szokásával együtt) maguk is ilyen urbanizációs szimbólumok: egyértelműen ilyen képzetkörrel terjedt el a feketekávé, a kóla, a chipsek, egyes sütemények, csokoládék és persze a más kultúrákból származó ételek (a spagettitől a különböző egzotikus konyhák kínálatáig).

A (magán) vendéglátás is egy olyan terep, ahol a falusi és városi világ „félreérti” egymást. A városi sokszor azért látogat falura, hogy falusi ízeket élvezhessen. A falusi viszont gyakran úgy gondolja, hogy városi vendégét „városi módon” kell vendégül látnia.<sup>366</sup> (S ezért kólával, bolti süteménnyel kínálja a házi málnaszörp és saját készítésű ételek helyett.)

Ez a példa már nemcsak a város, hanem a falu szimbolikájáról – az eltérő értelmezések ütközéséről – is szól, s jelzi azt is, hogy a városok mintaadó szerepe mellett jelen van az ellenirányú tendencia: a falusi életforma (városiak általi) értékelése is. Egyrészt – mint említettük – nemcsak városi minták jelennek meg a falvakban, de a városokba is eljutnak a falusi minták.

A falu szimbólumai a városok világában

A városlakók életében *rurális szimbólumok* elsősorban az élet olyan szeleteiben vernek gyökeret, amely életszeletek érintkeznek a falu világgal. Ennek elsődleges színtere a lakásokban a konyha-kamra, illetve a nyaraló. A konyha és kamra (ahol van: pince) a lakás *élelmiszer-szolgáltató* (-felhalmozó) részlege, s mint ilyen, az élelmiszer-termelő falut-vidéket képviseli a lakáson belül. Nem véletlen, hogy az olyan faluszimbólumoknak, mint a népművészet tárgyai (vagy a falusi léthez kapcsolódó szerszámok, egyéb tárgyak), a lakások jelentős részében éppen ezekben a helyiségekben tartják a jelenlétét adekvátnak.<sup>367</sup> (A másik ilyen közeg a nyaraló, amely többnyire eleve falusi környezetben van, a városlakónak ideiglenesen biztosítva a falusi élet egyes elemeit.)

<sup>366</sup> Hasonló „egymás mellett elhaladás” a beszélgetésben is létrejöhet, amikor például a városi megpróbál az alkalmazkodás céljából „falusiasan” beszélni, ami azután nagyon mesterkélten, hamisan hangozhat.

A kölcsönös értetlenséget és az alapjául szolgáló attitűdkülönbséget jól jelképezheti az az eset, amikor egy faluban népi műemlékké nyilvánítottak egy szép, nádfedeles házat (az absztraháló, elvekre építő városi szemlélet jegyében a hagyományok nemzeti kincsként való megőrzésének eszméjétől vezetve). Ám az épületet gazdája még aznap éjjel nekiállt lebontani (mondván, hogy az ő házát ne „államosítsák” ezen a módon, megakadályozva, hogy azt tegyen vele, amit akar; és főképpen azért, mert ez a ház őt korábbi szegénységére emlékeztette, az ő szemében *azt* szimbolizálta, nem látott benne semmiféle „szépséget”).

<sup>367</sup> Más lakóhelyiségekben (nappali, hálószoba) általában csak olyan családoknál jelennek meg „népi” tárgyak, akik népi gyökereiket, elkötelezettségüket és/vagy nemzeti identitásukat fejezik ki ezekkel.

A városba költözött falusiak faluszimbólumként őrizhetnek meg *szokásokat*, kiskerteket létesítve, gondozva még lakótelepeken is, falusi kispadot állítva a tömbház elé.

A falu azonban, mint említettük, nemcsak hajdani lakója szemében képviselhet nosztalgikus értéket. A városi, tömeges életforma sok városi számára is frusztráló. Ez az érzés felerősödhet antimodern korszakokban, s ilyenkor megjelenik a „*reruralizálódás*” is: sok városi áramlik falura (a városok agglomerizációs övezetébe, nyaralóhelyekre, de olyan elnéptelenedett falvakba is, amelyek egyik említett kategóriába sem sorolhatók). Ilyenkor a cél a falusi életforma előnyeiből – egészségességéből, közösségiségéből, természetességéből – való részesülés. (Van, aki ehhez hozzáteszi: annak hátrányai nélkül; mások viszont ezeket a hátrányokat sem gondolják annyira hátrányosnak). A falu szimbólumai ebből a nézőpontból a tiszta levegő, a csend, a vegyszerezetlen táplálék – miközben a faluban ez utóbbi már nagyrészt illúzió –, az „egyenes” emberi kapcsolatok, a beágyazottság az ősi tapasztalatok hagyományrendszerébe, az egészséges (és megedző) fizikai munka.

Ezek a képzetek a falvak évszázadokon át épült szimbolikáján alapulnak. A falu képzetköre már a letelepedés kezdetétől, az első falvak kialakulásától összefonódik a családideállal, azzal a családképpel, amely a szoros egységben, teljes munka- és életközösségben élő párokból, gyermekeikből, unokáikból áll. Ez a családideál (amelynek a magyar irodalomban oly pregnáns megjelenésformája Arany *Családi köre*)<sup>368</sup> jelenti az alapját a bensőséges családeshmény kialakulásának. Nem véletlen, hogy a falvakba kirajzók között nagy arányban találunk olyanokat, akik számára a falusi lét az önfenntartó, mindenkitől független, teljes életével egymás felé forduló, összehangolt *családba zárkózás* lehetőségét is jelenti.

A hagyományos falusi család életének lényegéhez tartozott a természet erőinek kiszolgáltatott *kemény paraszti munka* is. A falvakba költözők többnyire nem csak számolnak ezzel, hanem az ilyen munkával való megmérettetés (s az, hogy ennek a fajta munkának az eredményei közvetlenül igazolják vissza az ember erőfeszítéseit) még vonzerőt is jelent a számukra. Vannak, akiknek a paraszti lét szűkössége is voltaképpen része annak az ideálnak, amely a puritanizmus elveit követve utasítja el a városi lét esztelen és elpuhító hedonizmusát.<sup>369</sup>

<sup>368</sup> Ami persze már nem holmi „eredeti” családmódel; magán viseli a polgárosodás intimitáshményének szétsugárzó hatását is.

<sup>369</sup> Az állattenyésztés is a kemény falusi munkák közé tartozik, és sokan, akik ma belevágnak, ennek tudatában vállalják. Mindazonáltal a „pásztori” léthez (különösen a juhászathoz) már az antikvitás óta idilli képzetek társultak (ami még a *János vitéz* nyitóképében – „Faluvégen



Míg a város felpörgetett élete – fénykavalkádja és zaja – megterheli az idegrendszert, a falu hagyományos életritmusa kimért és egyenletes, és *a csend, a madárdal és a természet egyéb hangjai* kötődnek hozzá. Ezek által a falu vonzerejét a legtöbb városi számára a *nyugalom* adja. (Sokan olyan kétlaki életformát alakítanak ki, amelyben városi munkájuk fáradozásai után falun töltődnek fel, ott gyűjtenek erőt, ihletet, e feltöltődés jegyében, a szellemi munka kiegyensúlyozásaképpen végezve a falusi ház körüli teendőket is.)

A falvak szimbolikájába kapcsolódik a *mesés* jelleg is. A varázsmesék/tündérmesék nagy részét a falusi életforma, a falusi ember vágyai alakították, s ez a meséken felnőtt városi ember számára is belejátszik a falu szimbolikájába. (Jellegzetes, hagyományos falusi házakat ezért is aposztrofálnak sokan „meseházikónak”, „mézeskalács háznak”). A falu a nosztalgikus képzetekben a gyermek mesevilágához való visszatérést is ígéri. Ezzel függ össze az a kép is, amelyben a falu a *romlatlanság, az őszinte, tiszta gondolkodás és érzések* világát jelenti.

A falu mindezen képzetek összessége által válik egyes korszakokban a városokból való kirajzás „célállomásává”.<sup>370</sup>

Bizonyos ruralizálódást, a faluideál hatásainak érvényesítését a „kirajzáson” kívül *kertvárosi negyedek* (és városi kertek) is lehetővé tesznek: itt a kertekben „kicsiben” és nagyrészt szimbolikusan végezhet „falusi” munkát az ember, a szomszédsággal együttműködést, a falusi közösséghez hasonló referenciacsoportot alakíthat ki; s az ilyen együttműködések városokon is elvezethetnek lokális ünnepek, helyi hagyományok kialakulásához.

A falu szimbolikájából a városiak nosztalgikus viszonyulásmódjában az *egészség, a természetközelség és közösségiség* emelkedik ki: ezekhez kapcsolódhat a „zöld” ideológia alapvetően urbánus, de a városi lét túlfutásai ellen tiltakozó mozgalma is.

A vidék, a falu egy további, említett vonása a *nemzeti identitással* való kapcsolata. Az urbanizált társadalmak „alulról” való megújításának, megtermékenyítésének vágya és a vidéki, falusi gyökereket vállaló felemelkedési modell találkozása fejeződhet ki többek között az olyan időről időre megjelenő moz-

---

nyája míg szerte legelész, / Ő addig subáján a fűben heverész” – is érezhető), s köztudott, hogy a pásztori falu „bukolikus” képe milyen hamis formát öltött a rokokó udvarokban. Ez annak is köszönhető, hogy ilyenkor kiragadnak egyes elemeket – például a természetbe ágyazottságot – az életforma egészéből (kiiktatva a képből, ez esetben a pásztorokodás szimbolikájából a kellemetlen, nehéz mozzanatok). Ezért mindig meg kell különböztetni a falusi életet egészében, azt ismerve felvállalók attitűdjét azoktól, akik idealizálják ezt az életformát. (Mindezt persze el lehet mondani a városi életformát választókról is.)

<sup>370</sup> Lásd erről például Csurgó Bernadett és Megyesi Boldizsár kutatásait. (Például: Csurgó–Megyesi, 2016).

galmakban, mint a népi íróké a két világháború között vagy a táncházaké az ezerkilencszázhatvanas évektől kezdődően.

Mindezek a „*revival*”-ek azonban már nem teljesen az eredeti faluszimbolikához igazodnak. Egyrészt követőik idealizálják a falusi életformát, s gyakran, amikor szembesülni kénytelenek annak nehézségeivel, csalódásoknak vannak kitéve; másrészt – erre is utaltunk azzal, hogy sokan a falusi életformát annak hátrányai nélkül próbálják választani – az esetek nagy részében a két életforma elegye (jó esetben szintézise) jön létre, s ez átértelmezi a falu szimbolikáját is.

A falunosztalgia legutóbbi hullámaiban például megfigyelhető volt, hogy a falu hagyományos *paraszti* szimbólumai (és szimbolikus életformaelemei) egyrészt *nemesi* szimbólumokkal kezdtek keveredni (megfelelően annak is, ahogy a falvakba települő városiak egy része a hajdani nemességhez hasonló mintaadó és irányító szerepet is megpróbált betölteni; a nemzeti szimbolikában pedig a nemesség szimbólumai eleve legalább akkora szerepet játszottak, mint a parasztsághoz köthetők); másrészt *értelmiségi* szimbólumokkal (hiszen jelentős részben a rurálisizálódást elvi alapon választó értelmiségiekről volt szó); harmadrészt pedig éppenséggel *városszimbólumokkal*, illetve a polgári–individualisztikus értékrendszer városokhoz kötődő elemeivel is (főleg ha a lakásmód kialakításában nem az elvi alapú aszketizmus vezette őket, hanem fontosnak tartották a civilizatorikus-kényelmi szempontok érvényre juttatását is).

A város és a falu szimbolikájáról is elmondható, hogy mindaz, ami különbséget hoz létre az emberi lehetőségek között, szimbolikus kifejezést is ad ezeknek a különbségeknek (e különbségek valamennyi összetevőjének), s az emberek e szimbólumokhoz viszonyulnak (igenlően, elutasítóan vagy semlegesén), ezek építik fel identitásukat éppúgy, mint más identitásoktól való elhatárolódásukat.

## V. NEMZETI ÉS EGYÉB IDENTITÁSSZIMBÓLUMOK

Az egyén identitásainak kifejezése a szimbolizáció egyik legalapvetőbb és legszembetűnőbb területe. Ha a modernizációról, urbanizációról, az egyes értékrendszerek terjedéséről beszélünk, mindezek *társadalmi* folyamatok. De az egyén szempontjából ezekben a folyamatokban *választásokról, döntésekről* van szó, akár a szabad akarat jegyében hozzuk meg e döntéseket, akár készen kapott, születési körülményeink által meghatározott modellekhez igazodva (hiszen még ezek esetében is adva van számunkra a szabad akarat, amellyel választhatunk e modellek különösebb mérlegelés nélküli követése és a velük való szembefor-

dulás között).<sup>371</sup> Az egyén úgy lép be a társadalomba, hogy azonosul egyesekkel a társadalomban jelen lévő minták közül, másokat elutasít, s amelyekkel azonosul, azok önazonosságának is részévé válnak. Az identitásszimbólumok így a társadalom és az egyén egymásra vonatkozásában meghatározó szerepűek; ezen szimbólumokon keresztül jelenik meg az ember társadalmisága, annak ilyen vagy olyan formái. S ezeknek a szimbólumoknak azért is van olyan nagy jelentőségük, mert – mint a szimbólumok általában – nemcsak kifejezik, hanem teremtik is a különböző identitásokat. A társadalomban elfoglalt hely, az értékrendszer, modernizmus vagy konzervativizmus, városi vagy falusi jelleg az egyén számára mindezek identitását meghatározó tényezők,<sup>372</sup> és mindezeknek kialakul a szimbolikus reprezentációja is.

Részletes kifejtésben itt nyilván nem tudjuk megjeleníteni az egyes embert meghatározó identitások és az identitásszimbolika sokféleségét (hiszen az egyes identitásfajtáknak is könyvtárnyi irodalma van); de néhány példát fel tudunk sorakoztatni a legfőbb identitásterületek szimbolikájából (amelyek között vannak felületibb, könnyebben szembevetendő szimbólumok – mint a nemzeti színek,

<sup>371</sup> Ennek következtében az is jellemzővé válhat, hogy milyen mértékben határoznak meg egy-egy egyént azok az identitáislehetőségek, amelyekbe beleszületik (neme, nemzetisége, vallási közössége stb.). A „farkas-gyermekek” extrém esetei azt mutatják, hogy a szabad akarat alapja a nyelvi (és szimbólumokon keresztüli) szocializáció; ha ez elmarad, az emberré válás marad el (és ezzel a szabad identitásválasztás lehetősége is).

<sup>372</sup> Umberto Eco az identitástudat kialakulását egy metaforával, az egyes embert egy magányos kővel helyettesítve írja le. „Most azonban képzeljük el, hogy valaki felszedi, és beépíti ezt a követ egy fal kövei közé. Mármost mindeddig azáltal vett ez a kő tudomást önnön belső viszonyairól, hogy érezte, miként feszülnek megannyi méhsejt gyanánt egymásnak és egymás közé az atomjai, olyasformán, ahogy egy templomi boltozat kövei érezhetik magukat, miközben egymást is nyomják, s együttesen is nyomulnak a zárókő felé, a zárókőhöz közeli kövek pedig egyúttal fentről le és kifelé szorítják a többi. Csakhogy hozzászokván hatások és ellenhatások játékához, egymást szorító kövei láthatatlan mozgásának közepette előbb-utóbb az egész boltív boltívnek kell hogy érezze magát; amiképp úgyszintén észlelnie kell, ha valaki le akarja rombolni, s nemkülönben felfogja nyilván, hogy attól a pillanattól fogva, melyben az őt tartó fal, gyámpillérestül, leomlik, az ő boltív mivoltának is vége. A szorosban más kövek közé ékelődő s e szorításban már-már meghasadó kő tehát [...] nyilván megérzi ezt, ezt a korábban még sohasem észlelt kényszert, ezt a belső mozgására így vagy úgy, de mindenképpen ható szorítást. Háttha ez az a pillanat, melyben a kő felfogja valami önmagán kívül állónak a létezését?” (Eco, 2002, p. 440–441.) Eco ezután az embert a kővel szembeállítva a szabad akarat kérdését feszegeti, és kétségbe vonja az emberre vonatkoztatva is; ebben nem tudjuk követni. Utolsó idézett mondata a meadi „származtatott én” gondolathoz vezet, és a „boltív” metaforában megragadja egyrészt a Nembeli Alany létét és (minden egyénben való újra) létrejöttét, másrészt azt a mozgásformát, amit a Rész és Egész közötti állandó elmozdulás jelent. A szabad akarat viszont úgy jön ide – és van! –, hogy az emberi egyed Nembeli *meghatározottságához* hozzátartozik a szabad akarat képessége. (Lásd erről az előző és a következő lábjegyzetet is!)

egyes foglalkozások tárgyai, az öltözékek –, és vannak nehezebben megfogható, de legalább olyan erővel ható identitásjelzések – mint egyes intézmények szellemisége vagy az olyan finom magatartásbeli, nyelvi jelek, amilyeneket az értékrendszerekről vagy a falusi/városi mentalitás különbségeiről szólván már bemutattunk).

Az egyes ember identitását meghatározza, hogy földlakó, hogy élőlény, hogy ember; ezen belül, hogy valamely nyelv- és kultúráközösség tagja, hogy valamely vallás (vagy nem vallási eszme-, gondolat- és hiedelemrendszer) követője,<sup>373</sup> hogy valamely osztályhoz/rendhez/kaszthoz tartozik, hogy meghatározott sajátosságokkal rendelkező kisebb csoportok tagja, hogy valamely foglalkozás űzője, valamely intézményhez kötődik, hogy milyen nemű, milyen életkorú, és végül, hogy amikor önmagára gondol, e meghatározottságai mellett még milyen egyedi sajátosságokat tekint személyisége fontos, a személy azonosítására alkalmas elemeinek. (Amikor a társadalom fordul egyéneihez, szintén ezekkel a „kemény változókkal” sorolja be őket; az egyedi sajátosságoknál főleg fizikai jegyeket – testmagasság, testsúly, bőr-, haj- és szemszín, vércsoport, ujjlenyomat és íriszrajzolat – és egyes pszichikai jellemzőket véve figyelembe).

Az identitásvállalásnak<sup>374</sup> két alapvető összetevője van. Az egyik *az egyén azonosulása egy-egy tágabb csoporttal*, amelynek tagja (az önmagával való azonosulás, az Én-tudat is felfogható egy – egyszemélyes – csoporttal való azonosulásnak, amennyiben az Én-tudat is olyan vonásokból áll össze, mint amilyenekkel a csoportok is körülírják magukat). Ehhez tudatában kell lennie a csoporthoz tartozás néhány kritériumának: az megint egyénfüggő, hogy hány ilyen kritériumot tud felsorolni, illetve tart fontosnak (itt a skála az „egy”-től a „nagyon sok”-ig terjedhet). A másik összetevő a *csoporton kívüliektől való elhatárolás*, az *ingroup* és *outgroup* megkülönböztetése (ez azonban *nem minden esetben feltétlenül része az identitás kialakulásának*).<sup>375</sup>

<sup>373</sup> A különböző identitások keresztbe-kasul átmetszik egymást: azonos vallású emberek lehetnek különböző nemzetek tagjai, de egy nemzetben belül is lehetnek különböző vallásúak; és ugyanez elmondható a többi megoszlásról is. Az már megint egyéni választás kérdése is, hogy ki melyik identitását tekinti az elsődlegesnek. Abban, hogy „földlakók” vagyunk, egyelőre nincs választásunk, s döntésünk élőlény voltunk tekintetében is csak annyi, hogy ezt az identitást (önmagunkkal együtt) megszüntethetjük, de az összes többi identitás többé-kevésbé szabad választás kérdése (még az ember volté is, különben nem beszélhetnénk „elállatiasodásról”, alapvető emberi normák felrúgásáról).

<sup>374</sup> Az identitással itt a szimbolizáció szempontjából foglalkozunk, s így nem térhetünk ki az identitás egyéb vonatkozásairól szóló rendkívül széles körű szakirodalomra.

<sup>375</sup> Egyes embercsoportok létezhetnek anélkül, hogy tudomásuk lett volna más emberek létéről, bár persze ezek is meghatároztak *outgroup*okat (például más élőlényekkel szemben határozva meg önmagukat).

Mindezt az egyénben a társadalom alakítja ki; egyrészt közvetlenül azáltal, hogy tagja egy csoportnak, és a csoport mintáihoz szocializálódik, másrészt közvetve: tapasztalja a társadalom diverzitását, és megtanulja a különbségeket. (Korábban idéztük Goffmant, hogy a gyerek megtanulja a „ló” viselkedését, amikor még csak „kocsiként” húzzák, vagyis a szerepviszonyok egészét tanuljuk meg, nem csak a saját aktuális csoportunkét.) Ezért is állapíthatja meg Bertrand Russell: „Az autoriter nevelés éppúgy elvezethet a rabszolga típusához, mint a zsarnokéhoz, mivel azt az érzést kelti, hogy két együttműködő emberi lény között csak olyan kapcsolat lehetséges, hogy az egyik parancsokat ad, a másik pedig engedelmeskedik.”<sup>376</sup> Vagyis az identitással nemcsak meghatározott szerepeket sajátítunk el, hanem az identitáscsoportok közötti viszonyok szerkezetét s ezek működés módjait is. De az „Egész” megtanulásából és a szabad akaratból következően a Russell említette két identitásvállaló típus mellett még az autoriter nevelés is magában hordja egy harmadik típus lehetőségét: az autoritás elleni *lázadóét* is. Vagyis általánosítva: az identitásválasztás közben új identitáslehetőségek is létrejönnek, a meglévő identitások jellege is állandóan átalakul. (Nemcsak a társadalom kínálja fel az egyénnek a különböző identitáslehetőségeket, hanem az egyén is létrehozhat ilyeneket: vagy úgy, hogy az adott lehetőségek közül magát kivonva a világgal szembenálló egyénként határozza meg magát, – aztán követői támadhatnak, s ezzel új identitáscsoport születik –;<sup>377</sup> vagy úgy, hogy az egyéni eltérések valamiféle eredőjében, az egyéni sajátosságok szintetizálódásával kerül be egy új, választható minta az identitáskínálatba.<sup>378</sup>) Mindez szimbólumokon keresztül történik.<sup>379</sup>

Bár minden csoportidentitás állandóan változik (részben, mert állandóan átalakul a csoporttagság, mindig más személyiségek alkotják az identitáscsoportot; de változik ettől függetlenül is, hiszen a külső és belső körülmények, a viszonyok módosulása is állandó), mindazonáltal az identitásválasztás minden pillanatban feltételez egy (aktuálisan érvényesnek tekintett) mintát, amelyhez az egyén igazodni, amellyel azonosulni (vagy szembeszegülni) tud. Érdemes tehát sorra venni – természetesen megint csak egyes példák kiragadásával –, hogy melyik identitásterületen milyen szimbólumok (és hogyan) kínálják fel az egyénnek az adott identitás választását és annak kifejezési mintáit.

<sup>376</sup> Russell, 2004, p. 13.

<sup>377</sup> Ez történik a legtöbb vallásalapító, ideológiaalkotó esetében.

<sup>378</sup> Erre példa lehet az LMBTQ identitás létrejötte, vagy mondjuk a beatnemzedék identitásának kialakulása.

<sup>379</sup> Identitás és szimbolizáció kapcsolatáról lásd Erős (in Kapitány–Kapitány, 995/3.) is.

## 1. A nemzeti identitás szimbolikája<sup>380</sup>

### a) A nemzeti identitás szimbolikájának összetevői

A „nemzet” modern fogalma ugyan valóban csak a tizennyolc-tizenkilencedik században jött létre,<sup>381</sup> de azok az *érzelmi alapok*, amelyek ma is elevenné tehetik a „nemzeti érzést” – a közös nyelv, közös kultúra és az otthonérzet kötése – már évezredek óta léteznek. A mélyén (ennek is) az ember nembelisége van; az, hogy az egyén azért tud emberként gondolni magára, mert az emberi Nem tagjaként születik, s valamennyi emberi érzelmét ezen keresztül éli meg; az emberi Nemet pedig *közvetlen közössége* jeleníti meg, mindent, ami emberi, közvetlen közössége(i) közvetíti(k) a számára.<sup>382</sup> Az emberré válás kezdetén az emberiség egésze egy ilyen kis közvetlen közösség lehetett. Ez az eredeti kis közvetlen közösség (mint *ingroup*) növekedett azután az emberiség diverzifikálódása során az egy nyelvet beszélők, közös hagyományokkal, emlékekkel rendelkezők, egy területi egységben élők, egymással bizonyos mértékig szolidáris, közös identitású emberek olyan nagy csoportjává, amit egy nép, egy etnikum, egy kultúra, egy nemzet jelenthet.<sup>383</sup> (Megkülönböztetve azután magukat a más nyelvet beszélők, más hagyományokkal, emlékekkel rendelkezők, más területi egységben élők *outgroup*pá vált csoportjaitól.) Az egy-egy népet, kultúrát összefogó közös identitásnak (amely minden nép, kultúra esetében ugyanarra az eredeti „ember”-identitásra, a közös „ősállapotra” támaszkodik) szinte minden elemét szimbólumok közvetítik.

Erre a minden néppen, kultúrában kialakuló (és a többi néptől, kultúrától paradox módon elhatárolt)<sup>384</sup> közösségérzésre és otthonérzésre épül rá azután

<sup>380</sup> A nemzeti identitással kapcsolatban végzett kutatásunk eredményeiről bővebben lásd *Magyarság szimbólumok* című könyvünket (Kapitány–Kapitány, 2002/1.). A nemzeti identitás változásairól a kilencvenes és kétezres években több nemzetközi kutatásban is részt vettünk (Changes of National Identities in Connection with the EU-enlargement és Cultural Patterns of EU-enlargement). 2021-ben Bali János, Nádás Zsófia és Pál Enikő együttműködésével megkezdtük a nemzeti identitás szimbólumainak új elemekkel bővített kutatását – e kutatás eredményei 2022-re várhatók.

<sup>381</sup> Anderson, 1992; Hobsbawm, 1997.

<sup>382</sup> Az emberi Nem sajátosságát, egyén és Nem egymás által létezését az emberi nyelv testesíti meg, ennek megtanulásával lesz minden egyes ember Emberré, ezért ember voltunkat az *emberi* nyelv közvetíti, amely kinek-kinek a saját anyanyelvén szól; az Ember-közösségnek pedig ezért szimbóluma a *család* (közös származás) mellett a közös *nyelv*.

<sup>383</sup> Lásd erről Anthony D. Smith definícióját (Smith, 1991).

<sup>384</sup> Paradox módon, hiszen az alapja a *közös* emberi volt, amit a diverzifikáció elhalványít az egyes csoportok érdekütközéseinek, a nyelvek és hagyományok elkülönülésének folyama-

a *modern nemzettudat* is, amelyet már tudatosan, ideologikusan alakítanak is a modern nemzetállamok érdekében, oly módon, hogy ezeket az államnemzeteket a kultúr nemzet fent említett sajátosságaival ruházzák fel. A „*kultúr nemzetnek*” az „*államnemzettől*” való *elkülönítése* éppen emiatt az összemosás miatt fontos – hiszen fontos annak tudatosítása is, hogy amikor a modern államnemzeti nacionalizmusok a nemzeti érzéseket más nemzetekkel szembeni indulatok szítására használják, valójában gazdasági-társadalmi érdekeket, osztályérdekeket próbálnak ezekkel az érzésekkel legitimálni –; ám az már nem jogosult, hogy mások viszont – egy másik végletbe esve<sup>385</sup> – a „*kultúr nemzet*” nemzet tudatot – lényegében a tönniesi *Gemeinschaft versus Gesellschaft* modellnek megfelelően – fejletlenebbnek, meghaladandónak minősítik egy pusztán adminisztratív, „*állampolgári*” összetartozást feltételező államnemzet-felfogással szemben, hiszen a („*kultúr nemzet*”) nemzeti identitástudat esetében is olyan érzésekről van szó, amelyek bármely csoporthoz tartozás természetes velejárói.<sup>386</sup> Benedict Anderson híres definíciója is csak így fogadható el igaznak: a nemzet ezen a módon – és *csakis a modern államnemzet nézőpontjából* – „*képzelt*” (helyesebben: szimbolizált) közösség: egyfelől annyiban „*önkéntes*”, hogy modern formájában valóban meghatározott érdekeket képviselő emberek „*képzelik* el”, és hozzák létre szimbolikus jelentőségét, s halványítják el, ha arra kerül a sor;<sup>387</sup> másfelől a kultúr nemzetnek ugyanúgy van objektív tartalma, mint a biológiai nemnek vagy a születési időnek, mint bármely (az egyik jelenséget a másiktól megkülönböztető) ténynek. Egy szimbólum nem „*működik*”, ha *semmilyen* objektív alapja sincs, a szimbólum feltételezi, hogy része az objektivitás *is*.

---

tában. Ezt az ellentmondást, amikor először észlelik, úgy próbálják feloldani, hogy a körülhatárolódó *ingroupon* kívülieket (kölcsonösen) „*nem-embernek*” minősítik.

<sup>385</sup> A (modern) nacionalizmus (a nemzeti érzés ideológiai túlfokozása), az ezt a más népek fölé kerekedésre használó sovinizmus és a más népeket atavisztikusan lényegében a „*nem-ember*” kategóriába szorító rasszizmus a nemzeti érzés eltorzításának fokozatai, és mind-egyik mögött valóban leplezett hatalmi érdekek húzódnak. De a nemzeti érzések tagadására épített „*kozmpolitizmus*” és „*internacionalizmus*” elvei mögött is többnyire ilyen leplezett érdekeket találunk. A valódi kozmpolitizmus, a mindenütt otthon levés éppúgy nem zárja ki azt, hogy az ember bensőségebb szinten találja otthonának pátriáját, mint a bolygó egészét, mint ahogy a valódi internacionalizmus sem a nemzetek tagadását, hanem harmonikus és egyenrangú, egymást kölcsönösen tisztelő együttműködését jelentené. A gyakorlatban azonban a „*szovjet internacionalizmust*” az orosz szupremácia érvényesítésére használták, a kozmpolita globalizáció pedig hasonlóképpen annak a fügefalevele, ahogy a legerősebb gazdasági és katonai hatalmak igyekeznek az egész bolygót saját uralmuk alá hajtani.

<sup>386</sup> Löfgren, 1991; Herzfeld, 1997; Kapitány–Kapitány, 2002/1.

<sup>387</sup> Lásd erről Anderson, 1991; Gellner, 1983, 1996; Hobsbawm, 1997.

Mindennek fényében, amikor a nemzeti identitás szimbólumairól gondolkodunk, feltétlenül külön kell választanunk azt a szimbolizációt, amely a *közös múlton és jelenen alapuló* nemzeti érzések kifejeződése, és azt, amellyel ezeket az érzéseket *ideológiai-politikai megfontolásokból* igyekeznek befolyásolni. Mindkét fajta szimbolizációhoz hozzátartozik a szimbólumok állandó változása is: a történelem folyamán változó mindennapi tapasztalatok is átalakítják a nemzeti identitás szimbolikáját (egészen más lehet az felemelkedés és hanyatlás, függetlenedés és leverettetés, különböző gazdasági ágak felfutása vagy különböző művészetek virágzása idején, de befolyásolják domborzati, éghajlati és egyéb változások is); s az ideológiai-politikai beavatkozások is más-más hangsúlyokkal történnek a különböző korszakokban. (Mindehhez még hozzájönnek a nemzeten belüli csoportok közötti különbségek: a különböző osztályok, társadalmi rétegek tagjai, a különböző tájegységek lakói, a különböző nemzedékek, a különböző foglalkozások képviselői, a különböző végzettségű emberek, városiak és falusiak, konzervatívok, liberálisok és szocialisták, felnőttek és gyerekek, férfiak és nők számára mást-mást jelent a nemzet, és ennek következtében a nemzeti identitást kifejező szimbólumaik is különbözőek.<sup>388</sup>)

És persze figyelembe kell venni azt is, hogy egy nemzethez (néphez, kultúrához, etnikumhoz) nemcsak saját, „belső” szimbólumai kötődnek: a *külső megítélők* szemében is kiemelkednek és szimbolizálódnak egyes sajátosságaik (ezek többnyire részben egybeesnek önmegítélésükkel, részben különböznek attól). A külső nézőpontból látott sajátosságok egyfelől alapvetően befolyásolják azt, hogy az adott nemzet, nép, kultúra milyen hatást gyakorol(hat) a többiekre, másfelől bizonyos mértékig visszahatnak az önképre is.<sup>389</sup>

Az állandó változások alatt minden nép magával hozza eredetének – persze szinte mindig átalakuló – lenyomatait. Bár olykor szinte lehetetlen különválasztani, hogy például az adott nép tudatába beépült *eredetmondák* mennyiben (és mennyire) utólag konstruáltak, a nemzeti identitás szimbolikájában általában mindenképp jelentős szerepük van. (Már csak azért is, mert bennük azért

<sup>388</sup> Részletesen erről: Kapitány–Kapitány, 2002/1.

<sup>389</sup> Közismert például, hogy a magyar „puszta” nemzeti identitásjelképpé válásában Petőfiék „belső”, kultúraépítő erőfeszítései mellett (és arra is hatva) milyen szerepet játszott a német romantika „külső” hatása. Ha a francia és angol gyarmatbirodalomban Afrika homokszavatai váltak az embert elveszejtő végtelen és a szabadság dialektikus szimbolikájának fontos elemévé, a német ajkú utazók és művészek számára (de persze angolok és franciák számára is) a magyar Hortobágy nyújtott hasonló egzotikus élményeket, s az ebben a kívülről tartott tükörben megjelenő kép része lett a magyar önképnek is.



többnyire valóban igen ősi – például mágikus, totemisztikus,<sup>390</sup> animisztikus – képzetek képezik az alapokat, mint például a magyar csodaszarvas- és turulmondában vagy Lehel kürtjének legendájában). Még meghatározóbb lehet az, hogy az adott nép az „ősidőkben” *inkább földművelő vagy inkább pásztorkultúra* volt: a két életforma különbségei jelentős mentalitáskülönbségeket alakítanak ki (s ez például sokak szerint egyértelműen szerepet játszik a germán és szláv népek *kollektivizmusának* és a különböző pásztorkultúrák – egymástól is különböző jellegű – *individualizmusának*” kiformálódásában).<sup>391</sup>

Meghatározó a *történelem alakulása*. Egészen más nemzeti szimbolika alakulhat ki hódító és meghódított, gyarapodó és zsugorodó, etnocentrikusan bezárkózó és nyitott kultúrákban. A magyar történelem első szakaszára vonatkozóan a hódító, magának hazát foglaló, szétrajárással kalandozó, majd (az Anjouk korára már) birodalomépítő nép áll az önkép fókuszában. Ugyanakkor már kezdetektől ott vannak a kijózanító és a századok alatt tragikus történelmi összképbe torkolló vereségek (a Lech-mezőtől Muhin, Mohácson, Világoson át Trianonig és 1956-ig). Mindez beépül a nemzeti identitásképpbe, az események történelmi sorrendjének következtében a „Régi dicsőségünk, hol késsel az éji homályban?” toposzával, a fellendülő időszakok azonban mindig visszahozzák az összképbe a „Magyarország nem volt, hanem lesz” optimizmusát és dinamizmusát is. Az Európához való viszony is ebben az ambivalens formában lép be a nemzeti szimbolikába. Szent Istvántól kezdődően az Európához tartozás egyértelmű vállalása határozza meg ezt a szimbolikát,<sup>392</sup> ami aztán a külső támadások idején az „Európa védőbástyája” motívummal is gazdagszik; ugyanakkor a magára hagyatás, Európának a magyar felcsatlakozási kísérletek iránti érdektelenségét bizonyító tapasztalatok is rárakódnak az augsburgi visszaveretés emlékére.<sup>393</sup> Ezen egymásnak is ellentmondó mozzanatok összeegyeztetésére

<sup>390</sup> Az orosz kultúrában a nyírfa vagy a medve szerepe mutat ilyen totemisztikus vonásokat, a görögöknél többek között a kecske, a magyarság törzsei számára – a nyelvből, a mondákból és ősi eredetű mesékből kikövetkeztethetően – totemállat lehetett a (névtabuval is körülvett) szarvas és farkas, a vezértörzs totemállata, a turul és a vaddisznó (Emese), valamint a ló (Fehérlófia) és a magyar tarka szarvasmarha (Vörös Tehén).

<sup>391</sup> A legeltető gazdálkodás állandó ütközéseket indukál az egyes nyájgazdák között is, míg a földművelésben sokkal nagyobb az együttműködés kényszere.

<sup>392</sup> Mint Sinkó Katalin kimutatja, a (Nyugathoz) igazodó korszakokban inkább (a keresztény) Szent István, az ellenállóknak inkább a pogány Árpád kultusza dominál. (Sinkó, 1989.)

<sup>393</sup> A magyar polgárosodási-kapitalizálódási kísérletek minden eddigi hullámát ilyen csatlakozások zárták le. (Az első ilyen kísérlet a hajdúkereskedelemnek a felvidéki bányavárosok fellendülésével megtámogatott konjunktúrája volt, ez Bocskai és Bethlen sikerei után Rákóczi vereségével, a független magyar állam és gazdaság megteremtési reményeinek bukásával zárult. A következő a hétéves és a napóleoni háborúk mezőgazdasági konjunktúráján

is születnek olyan szimbólumok, amelyek vagy ezt az ellentmondó helyzetet: a csatlakozás és visszautasíttatás ingamozgását ragadják meg, s azt, hogy így Magyarország sem a Nyugathoz, sem a Kelethez nem tartozik (mint például Ady a „kompország” szimbólummal); vagy megpróbálják ezt a hendikepes helyzetet erénnyé alakítani az összekötő „híd szerep” hangsúlyozásával (ami egyébként szinte valamennyi közép-európai ország szimbolikus önképében megjelenik), és az összképben is a vereségek, kudarcok tapasztalatát a mindent túlélő, újra és újra felálló *életképesség* öntudatával felülírni (erőt merítve a fénykoroknak: a Hunyadiak korának s a reformkornak szimbolikájából).

A nemzeti (és minden *ingroup*) szimbolika kialakításában általában jelentős szerepet játszik a *viszonyítás*. Más népekhez, különösen a szomszédokhoz képest hangsúlyozva a saját kultúra megkülönböztető sajátosságait. (A csizmaviseelő magyar a „cipellős” osztrákokkal, „bocskoros” románokkal szemben; a lázongó, rebellis hajlamú magyar a „sosem robbanó” románnal szemben; a fűszeres, leveses magyar konyha a puliszkával, knédlivel, sztrapacskával, krumplis ételekkel szemben.) A nemzeti szimbolikában sokáig kiemelt szerepet játszott a hódító, lovas „úr”-nép képe a meghódított (nagyreszt szláv) földművelő kultúrákkal szembeállítva (az államszocializmus időszakában ezt a képet, a *nemesi* rendek magyarságképpé kitágított önképét a magyarság többségének *paraszi* jellegét hangsúlyozva próbálták gyöngíteni), az EU-hoz csatlakozás folyamatában viszont a *kultúraépítő*, békés, az európai értékeket képviselő népmázs erősödött fel.

---

megegyesült, polgárosodni kész nemesség kísérlete volt a reformkorban, ez köztudottan szintén bukással végződött; a harmadik hullámot, amely a kertgazdaságra alapozva próbált volna modern, dán típusú parasztpolgárosodást létrehozni (a két világháború között), a második világháború és Magyarország szovjet blokkba kerülése temette el. A negyedik kísérlet (1989 óta) még folyamatban van... A történelmi tapasztalatok összesítve e téren azt a tanulságot vitték be a nemzettudatba, hogy a fejlett centrumországok nem túlságosan érdekeltek (időnként kifejezetten ellenérdekeltek) Magyarország (és a kelet-közép-európai régió) felcsatlakozási-utolérési törekvéseiben. (Ha Marx a 48-as forradalmi hullámot „proletárnépek” felkeléseként értékelte, akkor ebben a képletben a fejlett nyugati centrumországok játsszák az „elnyomó burzsoá” szerepét, akik nézőpontjából ez a régió nem az egyenrangú partner, hanem a haszonszerzési terep formájában fontos, s ahonnan nézve a magyarságképet sokak szemében még több mint ezer év után is a kalandozások korának – a magyarok tatárképzetéhez hasonló – emlékezete alapozza meg.) A csalódásokat, kudarcokat Magyarország szimbolikus imázsában sokak szemében az áldozat, a mártír glóriája próbálja legalább erkölcsi fölényre változtatni.

A más népektől való megkülönböztetés szimbólumai a *zászlók színei* is.<sup>394</sup> (Persze a történelem folyamán a színek szimbolikája is változhat,<sup>395</sup> köztudott, hogy a ma oly sok nemzeti zászlóra jellemző trikolor a francia forradalom modern nemzettudat kifejezését célzó mintájához igazodik.) A nemzeti imázs részévé és alakítójává válnak a *nemzeti himnuszok* is: a mi himnuszunk – sok más országban különösnek talált – átszellemülten ünnepélyes és tragikumra is utaló zenéje és szövege is nem csupán kifejezi a fent említett, számos kudarc tapasztalatával is terhelt nemzettudatot, hanem hatott és hat is annak megformálódására, jellegének alakulására az egyes emberek tudatában és érzelmeiben.

De talán ezeknél a szűkebb értelemben vett nemzeti szimbólumoknál is fontosabbak a *mindennapi tapasztalatvilág* szimbolizálódó elemei, amelyeket a más népekhez való viszonyítás mellett a *gyakoriság*, a *tipikussá válás* emelhet szimbolikussá. (Ebben is állandóak a változások, minden korszakban érdemes újra megvizsgálni, hogy az akkori jelenben mely elemeket érzik az emberek a magyarságra leginkább jellemzőnek, mely elemek válnak ily módon a nemzeti szimbolika részévé.<sup>396</sup>)

Mindenekelőtt ilyen, a mindennapi tapasztalatokat meghatározó körülmény a *táj*, amelyben az adott nemzet élete zajlik. Bár a történelmi Magyarország területéhez tartozott a Kárpátok nagy része, a honfoglalás célpontja a Kárpát-medence volt, s ez – főleg az erdők sokaságának mezőgazdasági területté változtatása után<sup>397</sup> – egyre inkább az *alföldi jelleget* társította a nemzetképhez.<sup>398</sup> Ezt azután

<sup>394</sup> Ezek olykor egyszersmind más népekkel való *összetartozásra* is utalhatnak, mint a szláv népek jelentős részének zászlóit jellemző piros-kék-fehér színkombináció vagy a sok muszlim nép zászlóján jelen lévő zöld.

<sup>395</sup> Bár jól tudjuk, hogy a magyar zászlók történetében a piros és fehér szín megelőzi a zöldet, az államszocializmus időszakában mindenütt lengő vörös zászló, az ünnepi dekorációkat uraló (forradalmi és internacionalista) vörös szín gyöngítette a piros nemzeti kötöttségét, s a rendszerváltás után egy ideig inkább a (szocializmus idején diszpreferált szubkultúrákhoz kötődő) zöld kezdte betölteni a „legnemzetibb szín” szerepét (az ünnepi dekorációban is olykor a piros helyébe lépve).

<sup>396</sup> Arra vonatkozóan, hogy milyen közvetítő csatornák alakítják azt, hogy valaki *miért* is érez valamit magyarságszimbólumnak, interjúkat is készítettünk; ezek eredményeit a Magyarságszimbólumok 3. kiadásában (2002/1.) közöltük.

<sup>397</sup> A legtöbb nép ősi történeteinek színhelye az erdő, de miután a föld jelentős részén mezőgazdaság került az erdős síkságok helyére, egyes népek erdei, mások mezei (és/vagy sztyeppei, szavannai, sivatagi) népként tekintenek elsősorban magukra, s vannak/voltak persze az elsődlegesen a tengerből élő, a tengeren „otthon levő” népek is.

<sup>398</sup> Már csak az alpesi Ausztriával képezett bináris oppozícióból adódóan is, amit nemcsak a több évszázados szembenállás táplált, hanem a komplementer együttműködés is, miután Magyarország a Habsburg-monarchiában az ipari részekkel szemben elsősorban az (alföldi) éléstár szerepét töltötte be.

felelősítette Petőfi és Arany költészetének súlya, Móricz, Tömörkény, Móra és sok népi író munkássága, majd a második világháború utáni filmművészet nagy arányban alföldi tájakon forgatott alkotásai.<sup>399</sup> (Persze hozzájárult Trianon is, mert például az erdélyi önképben természetszerűen a hegyek sokkal nagyobb szerepet játszanak, s így a zömmel a magas hegységek nélküli részére zsugorított anyaországhoz viszonyítva Nagy-Magyarország hegyei magának az elszakítottágnak a jelképévé is válhattak.) A táj lényeges részei a felszíni *vizek*: a Duna ugyan sok nemzetet összekötő folyó, mégis fontos részévé vált a magyar nemzeti szimbolikának,<sup>400</sup> akárcsak a (vele ellentétben szinte teljes hosszában a mai országhatárokon belül maradó és szintén igen sok műalkotásban megjelenelt) „szőke” Tisza; a Balaton, a „magyar tenger” nemzeti jellege (nemzeti kincs volta) pedig (Kisfaludy Sándor, Eötvös Károly, Herman Ottó, Jókai vagy Illyés Gyula művei – és Fürednek a reformkort idéző atmoszférája mellett) nagy mértékben akkor emelkedett a köztudatba s ezen keresztül a nemzeti szimbolikába is, amikor a tó partjain tömegessé vált a turizmus. A jellegzetes „nemzeti táj” képzetkörének kialakításában nem elhanyagolható a *flóra és fauna* szerepe sem. Az említett empirikus vizsgálat szerint a ma „jellemzően magyarnak tartott” fák közül kiemelkedik az *akác*, a virágok között a *rózsa*, a *muskátli* – vagyis két dísznövény – és a *búzavirág*, valamint a *pipacs* – vagyis két mezei növény – osztozik az első helyeken. (Amikor ilyen viszonylag egyenletes megoszlásokkal találkozunk, az rendszerint azt jelzi, hogy az egyes tételeket más-más csoportok választják.<sup>401</sup>) A haszonnövények között a *paprika*, a *búza* és a *hagyma* – vagyis a magyar konyha két karakteradó haszonnövénye és az alaptáplálékot jelentő és a mezei tájban is gyakran domináló búza – kapja a legtöbb említést. Az állatok közül a *ló*, a *magyar szürke- és magyar tarka szarvasmarha*, valamint a *puli*. A huszadik század végének Magyarországn a természeti környezet ezen elemeit kapcsolja leginkább az emberek többsége a nemzeti önképhez. Figyelembe kell

<sup>399</sup> Mindazonáltal a fent említett, a tág értelemben vett magyarságszimbólumokkal foglalkozó, 1997-es országos reprezentatív vizsgálatunk adatai szerint (Kapitány–Kapitány, 2002/1.) a mai magyar társadalom nemzeti tájszimbolikájában előkelő helyet foglal el a Tokaj-hegylajai borvidék, és elég sokan említik a Dunakanyart és a Badacsonyt is.

<sup>400</sup> Az említett kutatásban a válaszolók legnagyobb része a Dunát tartja a „legmagyarabb” folyónak, nyilván attól sem függetlenül, ahogy József Attilánál a magyar történelem tükreként, Adynál (az Olttal szembeállítva) mint a magyarságot jelképező folyó szerepel.

<sup>401</sup> Paradoxnak tűnő módon a mezei virágokat elsősorban városiak, a kerti dísznövényeket elsősorban falusiak választják, ami nem is olyan paradox, ha feltételezzük, hogy a városiak számára a vidéki, „mezei” élet a „magyar nemzetre” legjellemzőbb, a falusiak számára pedig a „nemzet” a kis közösségen túli, állami szférát jelenti, reprezentatív fogalom, amihez mindenképpen reprezentatív funkciójú növényeket illik társítani.

vennünk ugyanakkor azt is, hogy bár az empirikus vizsgálat megmutatja, hogy az adott történelmi pillanatban az emberek valójában milyen tényezőket éreznek leginkább a nemzethez asszociálhatónak, az így kapott eredmények nem azonosíthatók teljesen a nemzeti szimbolikával. (A *tulipán* például viszonylag kevés említést kapott, a folklórbrázolásokban és általában a vizuális szimbolikában azonban igencsak kiemelkedő a jelentősége, s kifejezetten mint a magyarságra jellemző motívumnak.)

Az épített környezetből a nemzet szimbólumaivá válhatnak *egyes épületek* (mint a franciáknál a Notre-Dame, a Diadalív, az Eiffel-torony; Amerikában a Capitolium, a Fehér Ház, a Szabadság-szobor; az oroszoknál a Kreml, a Vörös-tér a Vaszilij Blazsennij-székesegyházzal, vagy Péterváron a Téli Palota; nálunk a Parlament, a budai Vár és a Hősök tere – de az egri várat és a pannonhalmi apátságot is sokan említik); *korstilusok*, amelyek az adott országban különösen jellemzőek, sok épületen jelennek meg (mint Magyarországon – a többnyire sárgára festett – templomok barokkjá, a klasszicista nemesi kúriák, és ma már Budapest sajátosságának számít – igaz, inkább a külföldi turisták szemében – a tizenkilencedik század végi belvárosi bérpaloták eklekticizmusa is). Más országok falvaitól különböző karakterrel bírnak a nád- és zsúpfedeles fehér falú parasztházak, illetve az ámbitusos parasztkorok épületek, az Alföld gémeskútjai. (Az említett felmérésben a válaszadók a nád/zsúpfedeles parasztházat emelték ki, emellett jelentős szerepet kapott még „az erdélyi faépítészet”, a Makovecz–Csete-féle „szerves építészet” és az ámbitusos parasztkorok háztípus.)

A „mit érzünk hangsúlyosan magyarosnak” kérdésre adott válaszok sok, különböző oknak köszönhetőek. (A „gulyást” általában egyértelműen a magyar konyha szimbólumának tartják, jóllehet, mint például Kisbán Eszter kimutatja,<sup>402</sup> csak 1800 körül kezdett erre a jelentőségre szert tenni; előtte a „káposztás hús” számított a nemzeti ételnek. A töltött káposztát – bár sokan nevezik meg magyaros ételként – ma a gulyásnál és a halászlénél kevesebben érzik a magyarságra legjellemzőbbnek. Ám amikor a „kedvenc ételre” vonatkozik a kérdés, itt már a töltött káposzta kerül az első helyre, vagyis a mai valóságos magyarság többsége a „gyomrával” erre, a gulyásnál sokkal hagyományosabban „nemzeti ételre” szavaz. *Tapasztalatilag* tehát ez a „magyarságra legjellemzőbb”, nemcsak a régmúltban, hanem ma is. Mindebből az következik, hogy egy adott közösség – ebben az esetben a nemzet – szimbólumává mégsem mindig az válik, ami az adott közösség életében a legtipikusabb.)

<sup>402</sup> Kisbán, 1989.

Ezért a nemzeti szimbolika elemzésekor két szempontot mindenképp érdekes a figyelem előterébe helyezni: egyrészt a szimbolika már említett (folyamatosan) *átalakuló* természetét, másrészt az *ideológia* szerepét ezekben az átalakulásokban.

Ha egy nemzeti szimbolika létrejöttében meghatározó szerepe van a természeti adottságoknak és a sajátos társadalmi-történelmi történéseknek, *átalakulása* is egyrészt annak a következménye, ha ezekben az adottságokban változás áll be. Így kerülhetett a „nemzeti fa” szerepébe a (tizennyolcadik századtól) betelepített akác, miután tömegesen elterjedt az országban, vagy a szintén viszonylag későn érkezett paprika, miután a nemzeti konyha meghatározó elemévé változott. A társadalmi változások értelemszerűen szintén változtatják a nemzetképet. Nyilvánvaló, hogy az ország éppen adott *méretei* például meghatározóak lehetnek abból a szempontból, hogy a nemzettudatban „kis”, „közepes” vagy „nagy” népként jelenik meg a magyarság, de még ennél is lényegesebb a nemzeti szimbolika alakulásában, hogy a köztudat éppen vereséget él-e meg, mint például 1849 után, vagy a felemelkedés érzetét. S nagyon lényeges a *nemzeten belüli viszonyok* alakulása is. Petőfiék, a népi írók és az államszocializmus korszakában a korábban uralkodó nemesi magyarságkép helyén – a parasztság felemelkedését célzó polgárosodás, majd a szegényparasztságot a munkássághoz közelíteni szándékozó „osztályharc” jegyében – *paraszti* jelképek kerültek előtérbe (a hódító, „kacagányos” nemesi Magyarországot pedig azzal fosztották meg a magyarság megtestesítőjének szerepétől, hogy energiavesztettnek, hanyatlónak ábrázolták, mint Petőfi *A magyar nemesben*, Pató Pál úrbán,<sup>403</sup> Móricz *a Rokonokban*, Úri muriban). A szocializmus utolsó évtizedében azonban – mint más vonatkozásban már említettük – már megfigyelhető volt az a tendencia, hogy a hangsú-

<sup>403</sup> Nagyon érdekes mozzanata ennek a szimbolikus fordulatnak, ahogy Arany a „nemzeti hősnék”, a magyarság szimbolikus képviselőjének választott nemes Toldit *parasztként* ábrázolja, így indítja el útján, vagy ahogy Petőfi ugyancsak magyarságszimbólumnak szánt János vitéze parasztfiúként jár be egy jellegzetesen nemesi életutat, kardjával vívva ki a felemelkedést (egészen a királyi trónig). A népi íróknál aztán már az osztályharc szemlélete a *kizsákmányolt, megnyomorított* parasztságot emeli a nemzeti önkép fókuszába (s ebben nyilván az is benne van, hogy Trianon után maga a nemzet is ilyesfajta helyzetbe került). Speciális Ady magyarságképe, akit a parasztságban mint felemelendő és a magyarságot is felemelő erőben reménykedő Petőfiékkel ellentétben a maga lesüllyedő nemesi léte vezet el a paraszti (és proletár) Magyarország vállalásához, s lesz „Ond vezér unokájából” „népért síró, bús, bocskoros nemes”. Ezeket a példákat csak azért ragadtuk ki a magyar önképet nagymértékben alakító irodalmunk történetéből, hogy érzékeltesük azt a nagyon sokirányú, soktényezős folyamatot, hogy egyes szimbolikus mozzanatok változásán – s e változásoknak a művészetekben való megfogalmazásán – keresztül az egész nemzeti szimbolika is állandóan változik.

lyozottan nemzeti elkötelezettségű emberek a paraszti magyarságszimbólumok helyett (ismét) egyre inkább a nemesieket kezdték alkalmazni. (A parasztház helyett a kúria,<sup>404</sup> a paraszti szerszámok helyett a családfa, ősök képei, régi fegyverek, egyéb nemesi bútorok, tárgyak: a családi íróasztal, a 12–16 személyes nagy étkezőasztalok, almáriumok, jó minőségű étkezészetek, régi térképek, pipatóriumok stb.<sup>405</sup> És persze viselkedési, életviteli minták is.<sup>406</sup>) Ez nyilván összefüggött azzal is, ahogy a paraszti életforma visszaszorulván már a paraszti származású értelmiség sem saját társadalmi gyökereire koncentrált, hanem arra a lehetséges szerepre, amit a falu életében a nemesség helyére lépve betölthet, s fokozatosan szembekerülve az államszocializmussal,<sup>407</sup> szakítva annak „osztályharcos” szemléletével, a szocializmusban hivatalosan tagadott magyarságkép szimbolikáját kezdte felvállalni. E változások mögött tehát egyrészt a társadalmi szerkezet változásai is kimutathatók. Másrészt a „társadalmi változások” sosem csupán társadalmi rétegek, osztályok nagymozgásai, hiszen ezeket is – mint az említett

<sup>404</sup> Akár régi kúriák renoválásával, akár új – kúria jellegű – házak építésével.

<sup>405</sup> Persze különösen alkalmassá tesz a szimbolikussá válásra, a nemzeti identitáshoz kötődő képzetek kiváltására például egy-egy tárgyat, ha mind a nemesség, mind a parasztság körében használatos (mint például a fokos), mint ahogy az említett ámbitusos háztípust is egyaránt használta a kisenemesség és a jobb módú parasztság.

<sup>406</sup> Ide kapcsolható a ló és a lovaskultúra újra előtérbe kerülése is (a természetben való lovaglás, az „úrlovas” attitűdje, amelyben a ló elsődlegesen nem munkavégzéssel áll kapcsolatban). A nemesi modell hatása érvényesül olyan írók népszerűségében, akik a nemesi életformát ábrázolják, olyan televíziós műsorok bemutatásában, amelyek a történelmi uralkodó osztályok szerepét hangsúlyozzák, olyan filmek készítésében, amelyek a hajdani nemesség, arisztokrácia közegében játszódnak; és abban is, ahogy a „társasági életben” újra szerepet kezd játszani a dresszkód vagy az asztali etikett hagyományos szabályai. (Bővebben minderről lásd Kapitány–Kapitány, 2012.)

<sup>407</sup> Az államszocializmus – minthogy Magyarország a szovjet rendszer részeként létezett – a nemzeti szimbolikát alárendelte az orosz érdekeknek, s helyette a nemzeti szempontokat másodlagossá nyilvánító „internacionalizmust” preferálta – ez eleve sosem volt elfogadható a nemzeti elkötelezettségű emberek szemében. Az más kérdés, hogy a szocialista hatalom álláspontja sem volt állandó. Az ötvenes években például a „Lobogónk: Petőfi” jelszó jegyében előtérben volt a nemzeti szimbolika, hiszen az emberek nagy részét mélyen átható érzést tekintve alapnak, ezt próbálták áthangolni úgy, hogy az „osztályharc” szemléletéhez vezessen (kiemelve a történelemből a „forradalmi hagyományt”); a hatvanas évektől pedig a kádári politika a magyar „különütasság” alátámasztására adott némi teret a nemzeti szimbolikának (ha nem is olyan mértékben, mint például Románia). A késő Kádár-kor magyarságszimbolikájában azonban már nem az „osztályharcos” kép dominált, hanem a kiegyezés kori polgárosodásé (összhangban azzal, ahogy az úgynevezett reformközgazdászok, a kiegyezés korhoz hasonlóan, a fejlett Nyugatra való függő jellegű és elsősorban finansziális rácsatlakozástól várták az ország gazdasági fölemelkedését). Ugyanez az irányzat – az önálló koncepciónak megfelelően ugyanakkor hangsúlyozottan kozmopolita is volt – a szocialista internacionalizmus mellett így egy másik oldalról is kikezdve a nemzeti szimbolika jelentőségét.

irodalmi példák is mutatják – egyes emberek egyéni nézőpontjai képviselik, s épp azért lesz a nemzeti szimbolika is oly összetett és változó, mert az egyes egyének is rajta hagyják nyomukat; a *művészetek* pedig – mint a szimbolika teremtésében kiemelt szerepű társadalmi tényezők – különösen. De komoly jelentősége van ebben a társadalomtudományoknak, a médiának és az oktatás intézményeinek is, hiszen például a történettudomány a maga fókuszváltásaival állandóan átírja a történelmet, s ennek következtében az iskolarendszer is időről időre módosuló történelem- (s ezáltal is változó nemzeti ön)képpel szocializálja az újabb nemzedékeket. A *családokban* örökített érzelmi modellek, az *iskolai* történelem- és művészetoktatás során szerzett ismeretek, a *média* legkülönfélébb műsorai, a *filmek*, *olvasmányok*, *vizuális hatások*, a *politikai üzenetek*, a *más népekkel* való találkozásokból származó visszajelzések – mindennek összhatása alakítja az egyes emberek nemzeti identitáshoz való viszonyát és a nemzeti szimbolikát. A mindezekben ható *ideológiai* tendenciákra még visszatérünk. Az azonban kétségtelen, hogy az utóbbi száz évben olyan jelentős *társadalmi* változások zajlottak le, amelyek az ideológiáktól független szociológiai tényekként is befolyásolják a szimbolika alakulását. A mezőgazdasági és falusi Magyarország-kép például fokozatosan egy városiasabb országimáznak adta át a helyét, a mezőgazdaság mint húzóágazat helyett inkább a *tudás*, a *kultúra* került ebbe a szerepbe (miután a köztes időszak uniformizált, mindenütt egyforma „ipari ország” képe nem volt alkalmas nemzeti szimbolika alakítására, és az iparosított Magyarország különben sem jutott a gazdasági felemelkedésnek arra a szintjére, amitől egyes nemzetek számára az ipar is nemzetszimbólummá válhat).<sup>408</sup>

Jól tükrözik az efféle változásokat a (*nemzeti*) *múzeumok*, amelyeknek történelembemutató kiállításain más-más hangsúllyal – a nemzetet más-más elemekkel szimbolizálva – kerülhet előtérbe a nemzet történelme; vagy az *idegenforgalmi propagandakiadványok*, amelyekről szintén mindig jól leolvasható, hogy akár a külföld, akár saját országjáróik számára *mikor mit* látnak szükségesnek nemzeti sajátosságként kiemelni (legalábbis a hivatalosan ezzel foglalkozók).<sup>409</sup> (Ilyenkor

<sup>408</sup> Ettől persze még egyes ipari termékek világsiker esetén a nemzeti büszkeség s ezáltal a nemzeti szimbolika részévé válhatnak/válhattak.

<sup>409</sup> Lásd erről bővebben: „Múzeumi katalógusok – a közelmúlt arcai” és „Magyarságszimbólumok idegenforgalmi kiadványok tükrében” című írásainkat (In Kapitány– Kapitány, 2014) vagy Bali János szintén múzeumelemző írását (In Bali–Fiáth–Nikitscher–Szász, 2008, pp. 109–127.), amelyben a szerző remekül érzékelteti, hogy egy múzeum képei és szövegei miképpen szimbolizálják a nemzetképet, a megfogalmazások apró különbségei hogyan hordoznak más-más szimbolikus nemzetfelfogást, a történelem szereplői közül kinek a gondolatait, cselekedeteit mutatják be mint egyéni álláspontot, s kiket mutatnak be a „nemzet” szimbolikus képviselőiként, hogyan jelennek meg a megfogalmazásokban – a megfogal-



persze nemcsak a nemzet, hanem egy-egy *korszak* szimbólummá válásáról is szó van.)

Több ízben utaltunk az *ideológia* szerepére a nemzeti szimbolika változásában. Természetesen szinte minden változást valamilyen ideológiai nézőpont kísér, részben tükrözve a változást, részben pedig annak fontos alakítójaként.<sup>410</sup> Ilyen hatással bírnak a nemzeti szempontokat kisebbíteni törekvő ideológiák is. Kiemelt jelentőséget kell viszont tulajdonítanunk azoknak az ideológiai hatásoknak, amelyek éppen a *nemzeti szempontok képviselőjét* hangsúlyozzák (az ezzel ellentétes érdekekkel szemben). A nemzeti szempontok ideológiai hangsúlyozásának „veszélyességét”, nacionalizmussá, sovinizmussá, rasszizmussá torzulásának példáit hangoztató véleményeknek azonban csak részben van igaza. Ez a veszély mindig fennáll, de – mint ezt már korábban hangsúlyoztuk – a nemzeti szempont elsorvasztása ugyanúgy szegényíti az emberiséget (és az emberiség optimális diverzifikációját), mint bármely más identitásé, és ezért mindenképpen jogos az egyes nemzeti kultúrák *védelme* – még akkor is, ha tudjuk, hogy a *jogait védő* „*kisnemzeti*” nacionalizmus is átcsaphat *mások jogait sértő* „*nagynemzeti*” nacionalizmusba. A határvonalat az képezi, hogy a saját kultúra jogos védelme együtt jár-e azzal, hogy más kultúrák védelmét ugyanilyen jogosnak ismerjük el. Mihelyt a „másikat” nem magával egyenrangúnak, hanem versenytársnak, majd ellenfélnek kezdi tekinteni, ezzel egy nemzet, legyen bármily kicsi, a kirekesztő „nagynemzeti” nacionalizmus útjára lép. A „háborúk” pedig mindig eszkalálódnak, s elkezdik az adott nemzetet *belül is ingroup-outgroup* szembenállásban látni, a saját nemzet egyes csoportjait is mind szélesebben „leszalámizni”, „ellenségé” nyilvánítani. Ez utóbbi folyamatban többek között éppen a szimbolika állandóságának/változásának dialektikája vezetheti a nemzeti kultúrát védő ideológiákat

---

mazók nézőpontjából szimbolizálva – a nemzet Európához viszonyított sajátosságai vagy felelőssége stb.

<sup>410</sup> Az „ideológia” kategóriát lehet értékmentesen is, értéktelítetten is használni. Az első esetben egyszerűen azt értjük rajta, hogy minden kijelentésnek, így a szimbólumok értelmezésének is, természetesen *iránya* van. Mindent valamilyen nézőpont, elkötelezettség, valamilyen célrendszer jegyében állítunk, s mivel a szimbólumnak a lényege éppen sokjelentésűsége, ezért nincs olyan szimbólumolvasat, ami ne lehetne jogos, csak tudni kell róla, hogy milyen elkötelezettség áll mögötte. (Ez természetesen az általunk idézett példákra is vonatkozik, minden egy meghatározott nézőpont szimbólumértelmezése, ugyanannak a jelenségnek is sok, másfajta szimbólumolvasata is lehetséges.) Ha értéktelítetten használjuk az „ideológia” kategóriáját (a szó negatív értelmében: „megideologizál”, „ideologikus torzítás”), akkor viszont arra utalunk, amikor egy olvasat megpróbálja elfedni a többit, s bizony nagyon sok ilyen szimbólumhasználattal találkozhatunk ma is. Ez a manipuláció jelenségkörébe tartozik, s minden korban feltétlenül fontos feladata lehet a szimbólumelemzésnek annak felfejtése, hogy az ilyen értelemben ideologikus, manipulatív szimbólumhasználat mit is rejt valójában.

mind ingoványosabb területre: A nemzeti kultúra ideológiai védelmének fontos része a nemzeti identitás-szimbólumok *életben tartása*. Ilyen esetben a „nemzeti” képviselő szimbólumok minél egyértelműbb jellegére szoktak törekedni. Azonban az identitás-szimbólumok esetében is érvényes az, amit a státusz-szimbólumok esetében megfigyelhettünk: amikor egy szimbólum *viszonykifejező, elkülönítő* funkciót tölt be, akkor a határok elmosódása inflálódási folyamatot indít el. S ahogy a vezetői szobáknál láthattuk: azok a tárgyak, növények stb., amelyek a vezetők megkülönböztetett státuszát voltak hivatottak kifejezni, elterjedvén nem vezetők körében is, a vezetői szobákban olyan tárgyaknak, növényeknek stb. adják át helyüket, amelyek ezt a megkülönböztetettséget továbbra is képesek kifejezésre juttatni; hasonló történhet a nemzeti szimbólumokkal is. Itt azonban abban is történhet változás, hogy az identitásvállalás kiktől való elhatárolódást jelent. Gyakran a más nemzeti identitású emberektől. De mihelyt ideológia irányul a nemzeti identitás ébrentartására, ez megkívánja az ideológiával való *azonosulást* is – s az ideológia minél inkább „harcba keveredik”, annál inkább –; ez új elhatárolódást teremthet a nemzethez tartozók csoportján *belül* is: az ideológiával teljesen azonosuló „igazi hazafiak” és az e csoporton kívüliek, a „túl passzív”, „túl közömbös” többiek között.<sup>411</sup> Ha ez utóbbiak is használják a nemzeti identitás szimbólumait, ez az ideologikus nemzettudat elkötelezettjei szemében inflálja ezeket a szimbólumokat, és ezért újabb megkülönböztető jegyek kerülhetnek előtérbe. Ez jól megfigyelhető volt a rendszerváltás előtti időkben a *kokárdahasználat* példáján. Mivel március 15-én a pártállam hivatalos képviselői is elkezdtek hordani a kokárdát, ami korábban – legalábbis a felnőttek körében – a nemzeti identitás pártállammal szembeni megnyilvánításának szimbóluma volt,<sup>412</sup> az ideológiai elkötelezettek *nagyobb* kokárdával igyekeztek

<sup>411</sup> Akiket az ideológiai elkötelezettek olykor emiatt, az érzelmi elkötelezettség eltérő foka miatt „idegenszívűeknek” bélyegeznek. S létrejöhet ennek az elhatárolódásnak még szélsőségebb foka is, ha – függetlenül attól, hogy mennyire fogadják el a nemzeti identitás szimbolikáját, mennyire képesek azzal azonosulni – pusztán *származásuk* különbözősége miatt minősítenek valakit „kevésbé magyarnak”, „hígmagyarnak” a szenvedélyes azonosulás olyan eseteiben is, mint Radnótié vagy – *nota bene* – Petőfié.

<sup>412</sup> Hasonló jelenséget karikíroz Tímár Péter az *Egészséges erotika* című filmszatírájában, ahol a pártállam képviselője a szintén a rendszerrel szemben vállalt nemzeti identitás szimbólumává vált rockopera, az *István, a király* himnikus záródalát éneklő: a késő Kádár-kor mimikritörekvéseinek megfelelően e rockopera a valóságban is részévé vált a hivatalos ünnepegeknek. Mint többen kimutatták, ebben a korban a rendszer minden, eredetileg ellenzéki jelenség integrálásával próbálta a társadalomtól való elszakadtságát feledtetni, s ezt tette a popkultúrával is, amelyből csak a punk radikális szélsőjobboldali irányzatait volt képtelen integrálni. (Az *István, a király* integrálásával azért sem volt nehéz dolga, mert a darab eredeti szövege olvasható a Kádár-rendszer apológiájaként is, csak a zene nemzeti jellege,

magukat megkülönböztetni – s a pártállam képviselőinek az új mintához igazodása következtében egy ideig tovább folyt ez a növekedés –, de aztán olyan újabb identitás-szimbólumokat is találtak, amelyekben nem lehetett ilyen mimikrire számítani. Ilyen szimbólumként került előtérbe például az árpádsávós lobogók használata, amely a hivatalos antifaszizmus szemében összekapcsolódott az ezt a szimbólumot szintén felhasznált nyilaskeresztes mozgalommal, vagy a turulmadárnak ugyancsak a Horthy-korszakhoz kapcsolt szimbóluma, illetve a Nagy-Magyarország térkép, amely a szocializmus fennállása alatt a „testvéri” szövetséges szocialista országokkal szembeni elfogadhatatlan támadásnak számított.<sup>413</sup> Egyes esetekben a pártállami mimikritől – és az ideológia iránti elkötelezettséget kevésbé vállalóktól – való elhatárolódást a hangsúlyozottan *privát jelleg* fejezte ki: a lakásablakba kitett (a rendszerváltás után a kertés házakban zászlórúdra is húzott) nemzeti zászlók – hétköznapiokon is –, az autók antennájára, az utazók bőröndjére kötözött nemzetiszín szalagok stb. Minden olyan szimbólum a hangsúlyozott, ideologikus identitásvállalás eszközévé válhatott, amely alkalmas volt a megkülönböztetés jelzésére „hazafiság” és annak hiánya között: ilyenek voltak a magyarok származására vonatkozó finnugor elmélettel szemben fellépő alternatív koncepciók, a hivatalosság által kétségbe vont eredetiségű rovásírás<sup>414</sup> revitalizálása, a magyarság pogány vallásának előtérbe helyezése és újrakonstruálása az „internacionalista” katolicizmussal szemben vagy a kereszténység olyan átértelmezése, amelyben Jézus és Mária júdeai bégyazottságuk helyett magyar, párthus, hun eredetet kapnak.<sup>415</sup> A zenei anyanyelv

---

a lázadó „pogányok” oldalára helyezett rokonszenv és a bemutatás helyzete tette a nemzeti ellenzékiesség szimbolikus megnyilvánulásává.)

<sup>413</sup> Az első világháborús emlékműveknek is a pártállami hatalom általi diszpreferálásuk adott ilyen fokozott nemzeti jelentést. (A pártállam értékrendjében természetesen mind az őket állító korszak, mind maga a háború negatív megítélés alá esett.)

<sup>414</sup> Mivel a pártállamban a Magyar Tudományos Akadémia is összekapcsolódott a hivatalossággal, az ideologikus magyarságszimbolikában szinte minden „akadémiai” álláspont megkérdőjeleződhetett.

<sup>415</sup> A szimbólumok keletkezése éppúgy épülhet fantáziaszüleményekre, mint tényekre. De igazán szerencsés szimbólumválasztásnak nem nevezhetők azok, amelyek ellentmondanak akár a tudomány, akár más életterület felhalmozott tapasztalatainak, már csak azért sem, mert ez szűkíti a szimbólum alkalmazhatóságának érvényét, csökkenti poliszémikus természetét, megismerőértékét. Voigt Vilmos hívja fel a figyelmet arra, hogy a nemzeti szimbolikán belül mindig érdemes megkülönböztetni a *külsődleges-felszíni* szimbólumokat. (Voigt in Kapitány–Kapitány, 1995/3., pp. 395–407.). Ez utóbbiak felszínessége, olykor hamissága ugyan nem teszi őket alkalmatlanná a szimbolizálásra, de szűkíti szimbolikus használatuk lehetséges hatókörét. A külsődlegessé válás egyik lényeges tényezője a turisztikai ipar kialakulása. Bácskai Gabriella elemzésben mutatja be, hogy ennek hatására hogy alakul át például a zenei szimbolika, hogyan változik elemeinek fontossága, míg végül az egész szimbolika

alapja, a *népdal*, a paraszti Magyarország-imázs két világháború közötti előretörésével együtt, Bartók és Kodály munkássága alapján lett nemzeti szimbólum. Mivel azonban a Kodály-módszert az államszocializmus is beépítette oktatási rendszerébe, a népdal megkülönböztető szerepe csökkent, s ez az ideologikus identitásvállalók körében először az archaikus népzene előtérbe kerüléséhez, majd az elcsatolt területek magyar népzeneje felé forduláshoz vezetett; most már az erdélyi, székely, csángó népzene és néptánc lett az „igazi” identitásvállalás szimbóluma.<sup>416</sup> (Ugyanígy csatlakozott a nemzeti *Himnusz* mellé az ideologikus nemzettudat felvállalóit megkülönböztetendő a *Székely himnusz*, bizonyos helyzetekben a *Boldogasszony Anyánk*.) Az „igazi” identitás ideologikus megkülönböztetése a „nem igazító” akkor válik igazán problematikusá, ha akár formális, akár informális *hatalmi* helyzetbe kerül (a közvélemény nyomása például ilyen informális hatalmi helyzet), és a „nem igazi”-nak minősített identitásformákat megbélyegzi, hatalmi erejével hátrányos helyzetbe hozza. S éppen ez az, ami a más népekhez való viszonyban is károssá válhat: ha a saját identitásvállalás nemcsak megkülönböztetett azonosulás valamivel, hanem mások ettől eltérő azonosulásmintáinak elutasítása, alacsonyabb rendűvé minősítése is.

A hatalmi helyzetbe jutott ideologikus identitásvállalás ugyanakkor *nem szükségképpen* megkülönböztető-kirekesztő, hatalmi helyzete kifejeződhet például egyszerűen abban is, ha a nemzeti szimbólumok összekapcsolódnak a *reprezentativitással*. Ez történik például az emlékműveken, a különböző ünnepek nemzeti dekorációin (például az aratási koszorúkon, a nemzetiszínű tűzijátékokon, tortákon, virágkompozíciókon). Ezek a szimbolikus gesztusok azt jelzik, hogy világunkat olyan csoportidentitással vesszük birtokba, amelyre büszkék vagyunk, de ennek a büszkeségnek nem kell azt jelentenie, hogy „különbek” is vagyunk.<sup>417</sup>

---

átformálódik. (Nem feltétlenül lesz értéktelen vagy hamis, de mindenképp veszít eredeti tartalmaiból.) (Bácskai in Bali–Fiáth–Nikitscher–Szász, 2008, pp. 279–285.)

<sup>416</sup> Miközben a nemzeti érzések jogosultságát is megkérdőjelező szélsőségesek magát a „népdalt” is a náci „*Völkisch*” kultúra megnyilvánulásaként utasították el, a nemzeti identitás-szimbolika egyéb megnyilvánulásaival együtt.

<sup>417</sup> Persze amikor ugyanabban a térben egyszerre több *különböző* identitás jelenik meg, és kap reprezentativitást, ez megint csak versengés, ütközések forrása lehet. A csíkszeredai kulturális antropológiai műhely tagjaiként Bíró A. Zoltán és Oláh Sándor például kiváló elemzésben mutatta be, hogy egy ilyen reprezentációs vetélkedés hogyan szimbolizálódik térfoglalási akciókban (például: szobor-, illetve emlékműállítási „verseny” egy erdélyi kisvárosi térben a magyar és a román közösség között), és aztán arra is felhívják a figyelmet, hogy *az (ideológiaalkotó) elit* és a közösség nemzetszimbolikája korántsem esik feltétlenül egybe. (Bíró–Oláh in Kapitány–Kapitány, 1995/3., pp. 453–473.)

A „győzelem”, a *gloire* nemzeti dicsőséget hirdető szimbolikájának sem kell feltétlenül együtt járnia mások leminősítésével (például annak hangsúlyozásával, hogy a győzelemmel kinek/kiknek kerekedett fölébe a nemzet). Ilyen lehetőséget kínálhatnak például a sportgyőzelmek, amelyek beépülhetnek a nemzeti identitástudatba, anélkül hogy érdekes lenne, hogy egy nemzet sportolói mely más nemzetek fiait, lányait előzték meg.<sup>418</sup> A sportgyőzelmekhez hasonlóan épülhet és épül be a nemzeti szimbolikába minden más területen (tudományban, művészetben, gazdaságban, tanulásban) aratott nemzetközi siker is.

Sikerük s főleg a nemzet emelkedéséhez való hozzájárulásuk tehet egyes *történelmi személyeket* is a nemzeti identitás szempontjából szimbolikus jelentőségű alakokká. A korszakok változása persze az ilyen nemzeti hősök szerepében is jelentős módosulásokat hoz. Az Árpád- vagy Szent István-kérdést már említettük. De például Szent István és Szent László (a hagyomány és az egyház által is kiemelt két Árpád-házi uralkodó) közül is hol az egyik, hol a másik kerül a fókuszba (László inkább a harcok, István az országépítés dicsőségének szimbólumaként). Hasonlóképp helyeződik a hangsúly a „legnagyobb magyarként” hol Széchenyire, hol Kossuthra, előbbire inkább a reformszemlélet és a fontolva haladás,<sup>419</sup> utóbbira a radikális, forradalmi lendület és a populizmus időszakában. (A mindent megújító fiatalság középpontba kerülésekor Petőfi is középpontba kerülhet.) Hasonlóan (és ugyancsak az adott kor preferenciái szerint) változik az is, hogy mikor mely tulajdonságokat, *mentalitássajátosságokat* tartanak a nemzetre jellemzőnek. A bölcs tűrőképességet vagy a rebellis szellemet, a naiv becsületességet vagy az élelmes talpraesettséget.<sup>420</sup>

És bár ezen tulajdonságok közül egyesek teljesen ellentétben lehetnek másokkal (mint ahogy a nemzeti hősök is olykor egymás ellenében válnak történelmi példaképekké), a nemzeti identitástudatban mindezek *együtt* vannak jelen, összességükben alakítják ki a (legtöbb nemzet esetében igen bonyolult) identitásszimbolikát. (Természetesen beemelve ebbe az összképbe azokat az egyértelműen pozitív „sajátosságokat” is, amelyeket a legtöbb nemzet szintén önmaga jellemzői közé sorol, mint a vendégszeretet, a barátságosság, a szorgalom vagy a kitartás, a tisztesség vagy a nagylelkűség.)

<sup>418</sup> Elnyomott helyzetben persze nagyon is jelentőségteljes lehet egy ilyen győzelem. (Az államszocializmus időszakában a szovjet sportolókkal való összecsapásoknak lehetett „szabadságharc”-szimbolikája, mint ahogy a hidegháborúban is minden Kelet–Nyugat sportküzdelmet a két vilárendszer küzdelmévé lehetett feltranszformálni.)

<sup>419</sup> Széchenyit – Deákkal együtt – a realista *kompromisszumkötést* hangsúlyozó korszakok is a magyarság legadekvátabb reprezentánsaként tisztelik.

<sup>420</sup> „Mögötted megy be a forgóajtóba, és előtted jön ki belőle.”

Korábban arra hivatkoztunk, hogy a környezet egyes összetevőinek tekintetében megoszlik a magyar lakosság véleménye abban, hogy például melyik növény, melyik állat is a legjellemzőbb a magyarságra, s e megoszlások mögött eltérő társadalmi helyzetek is lehetnek. Ugyanakkor az is fontos tény, hogy a magyarságkép szintetikus egészében *mindezek* a szimbolika részévé válnak, függetlenül attól, hogy egyes társadalmi csoportok körében igen sok, mások között jóval kevesebb „szavazatot” kapnak. Ezért aztán a legjellemzőbb szimbólumok kiemelkedése sem pusztán mennyiségi kérdés: van, amiben az egyik csoport körében népszerű identitás-szimbólumok lesznek az összességében legnépszerűbbek, van, amiben egy másik csoportéi, s van olyan eset is, amikor egy szimbólum azért emelkedik föl, mert *nem megozstó* – ugyan egyik csoport sem ezt tartja a *legszimbolikusabbnak*, de egyik sem utasítja el.<sup>421</sup>

A nemzeti identitás szimbolikájában kiemelhet egyes elemeket a több rétegű *egymásra épülés* is. A ló például a nomád pusztai népek alapvető állataként került be a szimbolikába, erre ráépült a nemesi lovas hadviselés szimbolikája, a nemesember „lovas emberként” való megkülönböztetése a gyalogjárókkal szemben, majd a huszárság mint magyar fegyvernem kialakulása – s mára a ló annyira hozzátartozik a magyarság identitás-szimbolikájához, hogy nemcsak a lovassportokat (különösen az öttusa, fogathajtás) tekintik „magyar sportágnak”, hanem ez rásugárzik még a tornasportra is, amelyben a jelentésátvitellel „lónak” nevezett bak is „magyar szer”-ként<sup>422</sup> került be a sporthagyományba.<sup>423</sup> (De egymásra rétegződés az is – persze másfajta –, amikor például egy népi tárgy dekorációként átkerül a modern mindennapi használatba, és így új tapasztalati anyag részeként is a magyarság életére jellemzőnek látható,<sup>424</sup> vagy például amikor az erősíti fel jelkép voltát, hogy nemcsak a valamikori valóságban, de képeken, filmekben megjelenve is hangsúlyt kap a nemzetre jellemzőnek gondolt miliőben.<sup>425</sup>)

<sup>421</sup> Ilyennek mutatkozott például az említett 1997-es országos vizsgálatban az állatok közül a *gólya*.

<sup>422</sup> Az persze véletlennek is tekinthető, hogy a magyar tornászok elsősorban éppen ezen a színen érték el sikereket, de az már nem véletlen, ahogy e sikerek értelmezése ráépült „a magyar lóra termett” toposzra.

<sup>423</sup> Érdekesen mutatja be egyetlen nemzeti szimbólumon keresztül Szász Antónia, *hogyan sugárzik szét* egy nemzeti szimbólum *az élet különböző területeire*. (In Szász–Kirzsa, 2013, pp. 78–88.)

<sup>424</sup> Ez is oka lehet például a nemzeti szimbolikát hordozó tárgyak között a népi szöttesek, népi kerámiák magas említési arányának.

<sup>425</sup> Mint például a bűbos kemence.

A változások mellett vannak a nemzeti szimbolikának *viszonylag stabil* elemei is. (Érdekes kutatási terepe a nemzeti szimbolikának annak emigrációban, etnikai szórványokban való vizsgálata.<sup>426</sup> Ezekben az élethelyzetekben egyrészt rögzülhet egy olyan nemzetkép, amely az elszakadás pillanatában határozta meg az elszakadók gondolkodását és érzéseit, tehát amelyet annak az adott korszaknak a szocializációs mechanizmusai alakítottak ki; másrészt viszont ilyen helyzetekben határozható meg az is, hogy melyek lehetnek egy nemzeti szimbolika legállandóbb elemei.) Még az anyanyelvnél is tovább élhetnek a *nemzeti konyha* sajátosságai, az *énekek, táncok, a viseletek* egyes szimbolikusnak, az adott nemzetre jellemzőnek gondolt sajátosságai.<sup>427</sup> (Ez is több mindentől függhet azonban: ha például a zárványban élők számára a lényegi asszimilációnak nincs vonzóereje, akkor éppen a nyelv maradhat meg az asszimilációval szembeni végső mentsvárként, még akkor is, ha a zenei vagy a gasztronómiai sajátosságok tekintetében átveszik a környezet mintáit.)

\*

Mindezt összevetve, a nemzeti szimbolika alakulásában is érvényes a szimbolikus gondolkodás alaptörvénye, hogy a világ holisztikus érzékelése folytán ellentétek dialektikus egységében ragadja meg a világot. S ez nemcsak abban érvényesül, hogy egyes, a nemzetre jellemzőnek gondolt tulajdonságok képeznek ellentétpárokat (mint pesszimizmus és örök reménykedés, nemzeti szolidaritás és viszálykodó hajlam, passzivitás és a lázadás robbanása, tolerancia és intolerancia, stb.), hanem a szimbolikában együtt van az identitás szenvedélyes vállalása és a szenvedélyesen kritikus önszemlélet, az identitás-szimbólumok egyértelműsége és az ellentétek egyértelműség-elutasító szintézise is. (Az más kérdés, hogy ami a szimbolikában együtt van, az a gyakorlatban sokszor az egyes szimbólumhasználók egymástól különböző, egymással ellentétes álláspontjaiba „szétosztottan” jelenik meg.)

<sup>426</sup> Lásd Hoppál in Kapitány–Kapitány, 1995/3., pp. 408–422.; Fejős, 1993.

<sup>427</sup> A magyar férfiföltözeten például a huszárviselet által nemzetközileg is elterjesztett zsinóros felsőruha. Ez annyira egyértelműen magyarságszimbólum, hogy nemcsak az emigrációban élő magyarok kreált „népviseleteiben”, de az anyaországban is ez a magyarság egyik ruházati jelképe, még olyan korokban is, amikor az emberek ezt a ruhadarabot már nem hordják, amikor a nemzeti öltözékeket már nemzetközi viseletekre cserélték. Ráadásul a nemzetközi viselettel szembeállított jelképként a vitézkötéses, sujtásos felsőnek újra megjelennek (némileg modernizált) változatai a férfiruházatban (ahogy az a rendszerváltás után megfigyelhető volt). (E szimbólum erejében is szerepet játszhat a többszörös egymásra rétegződés: nemesi viselet, huszármente, reprezentatív díszmagyar.)

### b) Lokális-regionális identitás

Több oldalról is szóba került már, hogy a nemzeti identitás szimbolikája mást-mást jelenthet a társadalom különböző csoportjai számára. A nemzeti identitásszimbolikát megosztó tényezők közül egyesek a *lokális-regionális különbségekhez* köthetők; a lokalitás egyben egy szűkebb körű identitás a nemzeti identitáson belül, amely azonban általában csak diszpreferált, illetve szeparatista törekvésű kisebbségi csoportok esetében kerül *szembe* a nemzeti identitással, az esetek többségében azzal összhangban van, és annak részét alkotja. A nemzeti identitástól függetlenül, illetve azon belül olykor felerősödhetnek a lokális identitások is, mozgások indulhatnak be a mikroidentitások felé. A magyarságon belül például egyes csoportok hangsúlyozottan külön identitással rendelkeznek (székelyek, kunok), miközben ez egyúttal részét képezi magyaridentitásuknak (tehát nem kettős identitásúak, mint az országon belüli nemzetiségek). Mint Szűcs Jenő is kimutatta,<sup>428</sup> a *Duna-vonal* (a római limes vonala) is *regionális identitáshatár* (Pannónia és „Hunnia”). A nagyjából<sup>429</sup> a két nagyrégió között mutatkozó különbségek nyilvánvalóan több tényezőre mennek vissza, a földrajzi sajátosságok következményeitől és a két területen talált eltérő kulturális hagyományoktól a török hódítás határvonalán keresztül a modern gazdaságfejlődés által létrehozott különbségekig.

A nagyrégiókon belül kisebb egységeknek is kialakul külön identitástudata is. Ezeket olykor sajátos történelmi fejlemények erősítik meg, mint például a hajdúság vagy a csángók esetében, máskor a tájegység földrajzi elkülönülése társul a helyi szokások bizonyos sajátosságaival. De a helyi identitás keresése erős, és bár Buda, Pest és Óbuda már másfél százada egyesült, a budai és pesti identitástudat különbsége azóta is fennáll (kapcsolódva persze az Alföld–Dunántúl oppozícióhoz, de azzal nem azonosíthatóan).<sup>430</sup> Ám a lokális identitás szükséglete még ezeken az egységeken belül is további megoszlásokat hoz létre. Budán és Pesten belül is az egyes kerületeknek is kialakulhat saját identitástudata (már csak azért is, mert sok kerület eleve egy-egy korábbi település Budapesthez csatolásával jött létre – a már említett Óbudától Újpesten, Kispesten, Csepelen, Rákospalotán, Kőbányán keresztül Budafokig, Soroksárig). S eltérő jellegük,

<sup>428</sup> Szűcs, 1983.

<sup>429</sup> A Dél-Dunántúl egy része (elsősorban Somogy) több vonatkozásban mutat (talán hajdani Hódoltságához tartozása vagy még régebbi, Koppányhoz kötődő történelme okán?) inkább a „pogány” Alföldre jellemző tulajdonságokat.

<sup>430</sup> Az Alföld-Dunántúl oppozícióban a Dunántúl az iparosodottabb, nyugatiasabb régió, a fővároson belül viszont az „alföldi” Pest. A magasabb presztízs viszont (domborzati előnyeinek és az ettől nem független történelmi szerepének köszönhetően – királyi-kormányzói-elnöki székhely, magas presztízsű csoportok lakhelye) Budához kötődik.



lakossági összetételük következtében az egyes kerületeken belül is elhatárolódnak a kisebb egységek, dűlők; ezeket az elhatárolódásokat a rendszerváltás óta az utcablák is jelzik. (A budai második kerületben például így válik külön Rózsadomb, Törökvész, Vérhalom, Pasarét, Hidegkút, Máriaremete vagy Adyliget – a kisebb körzetek ilyenén megjelölése ma már városszerte általános.<sup>431</sup>) Az egyes mikrorégiókban lehetnek a lakosság szociális összetételéből, gazdálkodásából, a helyi intézmények arculatából, történelmi emlékeiből adódó megkülönböztető sajátosságok, kialakulhatnak saját hagyományok, ünnepek, s mindez egyes szimbolikus elemek kiemelésével erősítheti a lokális identitástudatot. Az ilyen „feldarabolódás” természetesen nemcsak nagyvárosokban hoz létre különböző arculatú negyedeket, hanem a vidék földrajzi régióiban is további mikrorégiókat képez. A tájegységeken belül az egyes megyéknek is kialakult ilyen arculata, de a megyéken belül is érvényesülnek az egymással vetélkedő városok, a földrajzi egységek különbségei. (Vas megyén belül például önálló arculata van Kőszeghegyljának, azon belül is erős – viszonylagos endogámiával is megerősített – öt falu összetartozása, amelyek azután egymással is vetélkednek, s mivel üdülterületről van szó, az egyes falvakon belül is elkülönülnek – életformájuk és értékrendszerük szerint is – az óslakosok és az üdülők csoportjai.) *Mindezekhez a mikroidentitásokhoz társul szimbolika.* (Hallgatónk terepmunkája során az említett „Ötfaluban” például találtak egy olyan hiedelmet, miszerint a falvak egyikében gyakori a belterjes rokonházasság. Ez, mint a tények mutatták, nem volt igaz: a hiedelmet/rágalmat a falvak közötti vetélkedés hozta létre, és az illető község más lokális sajátosságai<sup>432</sup> szimbolizálódtak benne.)

A nemzeti szimbolikát nem csak a mikroidentitások árnyalják. A nemzetnél nagyobb egységeknek is vannak – földrajzi és történelmi okokban gyökerező – identitásképző hatásai.<sup>433</sup> Bár a nemzeti identitást nem felülíróan, de létezik

<sup>431</sup> S még az Adyligeten áthaladó, völgyben futó országút is kettéosztja egyesek lokalitástudatában a kertvárost „Adyliget Budára” és „Adyliget Pestre”. Ez egyúttal a szimbolikus identitások oppozíciós hajlamát is kifejezi: a Buda-Pest presztízsszembenálláshoz hasonló *in-group-outgroup* szembeállítások bárhol kialakulhatnak.

<sup>432</sup> Hogy pontosan mi, arra nem lehet választ adni, de több tényező is szóba jöhet, akár az, hogy a település a többihez viszonyítva jobb módúnak mondható (s lakóit a többiek e jómódot belterjesen őrzőnek láthatják), akár az, hogy bár mindegyik községben élnek nemzetiségi eredetű emberek, a nemzetiségi nyelvű dűlőnevek abban a községben maradtak fenn leginkább. A lényeg az, hogy ez a megkülönböztető hiedelem az adott község valamilyen (a többiek által nem szívelt) *sajátosságát* szimbolizálja. A példa arra is rámutat, hogy egy-egy szimbólumnál nem elég a közvetlen jelentésekre támaszkodni, hanem mindig kutatni kell azt is, hogy mit (mi mindent) szimbolizálhat.

<sup>433</sup> Az „otthon” típusú identitásokat nem lehet pusztán koncentrikus körökkel ábrázolni, hiszen a különböző típusú egységek határai átmetszhetik egymást. Az Őrvidék például nem

*európai* identitás is, főleg a gazdasági (és kulturális) versenyben Amerikával vagy Ázsiával szembeállítva (de a történelmi, kulturális különbségek és a hódító/meghódított viszony tekintetében Afrikával vagy az arab világgal is szemben állóan). Európán belül is erős (és sok szimbólumra támaszkodik) a Kelet-Nyugat és az Észak-Dél oppozíció (előbbire ráépülve az államszocialista rendszerek több évtizedes külön útja is). Külön (makro)identitáshatár húzódik a germán, szláv, latin és egyéb népek között, a döntően katolikus és protestáns országok között. A La Manche markánsan külön identitással ruházza fel a brit szigetek lakóit, ahol viszont a germán és kelta népek között van oppozíció. Külön identitás fűzi össze a skandináv régió lakóit vagy a „balti államokat” (s bár a közös identitásnál eleddig erősebbnek bizonyultak az egymás közötti ellentétek, a többi európai szemében a Balkán is egy identitás egység), s mindezekhez a régiókhoz markáns szimbolika is társul. Egyes *városok* pedig (Velence és London, Róma és Párizs, a Hanza-városok stb.) nemcsak saját nemzetükön belül bírnak sajátos arculattal, hanem – minthogy a közös európai történelemben is meghatározó szerepet játszottak – az *európai identitás* részeiként is.

*c) Kulturális minták szimbolikus elemei*<sup>434</sup>

A nemzetekhez, régiókhoz kötődő szimbolika nem csak a saját identitás kialakításában játszhat nagy szerepet. Egyrészt – mint említettük – minden nép, kultúra megjelenik a vele kapcsolatba kerülők tükrében is (visszahatva az önképre). Másrészt viszont ezáltal valamilyen mértékig *be is lépnek* a többi nép, kultúra életébe, és hatást gyakorolnak arra. E hatás fokát nagy mértékben meghatározza a hatást gyakorlók súlya, szerepe a világban. Ebből a szempontból három alapvető típusa van a hatásgyakorlásnak. 1. Amikor egy ország, kultúra igen *nagy gazdasági, politikai, katonai súlyra* tesz szert. Ekkor a népek közötti viszonyban hasonló megy végbe, mint bármely hatalom és alávetettjei, bármely magasabb és alacsonyabb státuszú csoport között, a kölcsönhatásban felerősödik a minták „fentről lefelé” áramlása, a mintakövetés. (Ez a hatás annál erősebb, minél több lábön áll egy ország, kultúra hegemoniája: ha csak katonai erőn alapszik, hatása kisebb, mintha ehhez gazdasági dominancia és még kulturális dominancia is társul.) Ilyen volt például a poszthellenisztikus korban Róma hatása. 2. Másféle hatás, amikor egy ország, kultúra nem centrumhelyzetű ugyan, de benne olyan szimbólumrendszerek jönnek létre, amelyek *termékenyítően hathatnak*

---

csak Vas és Zala megye között oszlik meg, de Trianon következtében Ausztriába is beletyúlik.

<sup>434</sup> Ezekről a *Látható és láthatatlan világok az ezredfordulón – és utána* című könyvünk „Modellek a térben” című fejezetében írtunk (Kapitány–Kapitány, 2013/1.).

más társadalmakra. Ez történt például a kereszténység születésekor (amikor egyébként több periférikus helyzetű kultúrából érkeztek ilyen hatások, de ezek közül a júdeai bizonyult a legadekvátabbnak a korabeli társadalmak viszonyainak szimbolikus megragadásához és átalakításához). 3. Vannak végül olyan helyzetek, amikor egy-egy nép, kultúra sajátosságai „színezőelemként”, *egzotikumként hatnak*; kiegészítve a saját kultúra rendszerét abból hiányzó mozzanatokkal.

Akármelyik típusról legyen is szó, ezek a hatások mindig szimbolikusak: az átadó kultúrát (is) szimbolizáló elemek épülnek be az átvevő kultúra világába. A második és harmadik típusú kulturális hatás általában valóban *beépül*, *szervesen integrálódik* az átvevő kultúra szimbólumrendszerébe (és életvilágába), ami ugyan megtörténhet az első típusú hatások esetében is, de az egyenlőtlen hatalmi helyzet következtében a domináns kultúra hatásai gyakran akkulturációhoz, az átvevő kultúra egységének megbomlásához, szellemi „gyarmatosításához” is vezethetnek.

Az első típusú hatásgyakorlásra az utóbbi évtizedekben az Amerikai Egyesült Államoknak volt a legnagyobb lehetősége. Félreértés ne essék, bár ilyenkor a domináns kultúra közvetlen<sup>435</sup> és közvetett<sup>436</sup> hatalmi eszközökkel is terjeszti a maga kultúráját, a kultúraátvétel nagy része *önkéntes*, és alapvetően azon alapszik, hogy a domináns kultúrát magasabb státuszúnak ismerik el.

Az amerikai és európai kultúra viszonyában sokáig az volt a jellemző, hogy az amerikai az európai kultúrához képest *kevésbé kifinomultnak* számított. Ez így volt még akkor is, amikor az amerikai irodalom, film, építészet már világszínvonalú teljesítményekkel büszkélkedhetett. Európa, lemaradván a gazdasági versenyben (sőt, mind gazdaságilag, mind katonailag kényszerűen átengedvén az USA-nak a vezető szerepet), legalább a maga „kulturáltabb”, „elegánsabb” voltába kapaszkodott, az „amerikai” imázst a neveletlen, műveletlen, lábát az asztalra rakó, rágógumizó újjgazdag figurájával jelképezve. (Ezt a fölényérzetet megtépázta, hogy Európa számos nemzetét a második világháború végén az Egyesült Államok szabadította, majd „táplálta fel”). A második világháború után aztán az amerikai szupremácia már olyan erős volt, hogy a művészet hagyományosan párizsi központja is részben áttolódott az óceánon túlra, és az amerikai

<sup>435</sup> *Közvetlen* hatalmi eszköz, amikor támaszpontokat, megszálló csapat egységeket hoz létre más országok területén, illetve amikor a maga szimbólumait erővel elhelyezi a másik kultúra közegében (ahogy a római sasokat elvitték Alexandriába és Jeruzsálembe, Antiokheiába és Lugdunumba), ahogy az európai gyarmatosítók „koloniál”-negyedeket építettek a legkülönbözőbb kultúrák gyarmatosított fővárosaiban.

<sup>436</sup> *Közvetett* hatalmi eszköz például az áruk dömpingje, a saját pénz és a saját nyelv hegemóniájának biztosítása (ez utóbbi által saját anyanyelvű népességét jelentős előnyhöz juttatva a nemzetközi térben, s ezzel saját nyelve felvételére ösztönözve a „többieket [*the Others*]”).

életforma a tánczenén és a közönségfilmen keresztül a fiatal nemzedékek számára lényegében pozitív mintává emelkedett; s azon vonások nagy része is, amelyek addig kulturális hátrányoknak számítottak, a nemzedéki „forradalmakban” értéként került előtérbe. A rágógumi, a Coca-Cola divat és civilizációs jelkép lett, a cowboy, a farmer, a vad, durva vadnyugati férfi és a beleváló vadnyugati nő keménysége a rock and roll nemzedék életformáján, zenéjén, táncán és (az európai történelmi kalandfilmeket is részben kiszorító, részben a maga arculatához igazító) vadnyugati (és egyéb amerikai) témájú filmekben keresztül vált mintaadóvá. Ez folytatódott a következő nemzedékekben is: a farmernadrág (a *blue jeans*), az amerikai étteremláncok, a hot dog, a hamburger, az amerikai fánk és palacsinta lassanként meghódította szinte egész Európát, mint ahogy olyan életformadivatok is, mint a hobóké, majd a hippiké már Amerikából jöttek át Európába. Nemcsak az amerikai üzletek, de az amerikai üzleti kultúra is eluralkodott Európában is, miként a popkultúrán és filmekben keresztül az egész Amerikához kötött attitűd- és értékegyüttes: az *individualizmus*, a *pragmatizmus*, a *jelenorientáltság*.<sup>437</sup> Terjedni kezdtek Európában az amerikai *sportok*, az amerikai *ünnepek* – hiszen mindez egy olyan kultúrát szimbolizált, amely a világ országainak státuszhierarchiájában a csúcsra ért. Különösen erős volt ez a vonzerő a szocialista országokban, ahol ugyan a hivatalos propaganda nem teljesen hatástalanul küzdött a hidegháborúban az ellenoldalt megtestesítő amerikai modell ellen, kiemelve annak olyan taszító vonásait, mint a *rasszizmus*, az *erőszakkultusz*, az *embertelenségbe torkolló* anyagiasság, de e propaganda hatásai is meggyengültek, amikor a nemzetközi katonai-gazdasági versenyben az USA egyértelműen győztesnek bizonyult a szovjet szövetségi rendszerrel szemben; és eleve gyengék voltak azok szemében, akik a kelet-európai „osztály”-diktatúrát elutasítva, azok korlátozásaitól szenvedve Amerikában a „szabad világot” látták. Magyarországra is látványos erővel törtek be már a rendszerváltás előtt az amerikai hatások, szimbólumok, a rendszerváltás után pedig sok területen abszolút dominanciára jutottak: a magyar mozikban játszott filmek, a játékboltokban árusított játékok között nagyobb az amerikai dominancia, mint amilyen az ötvenes években ugyanezekben a területeken az egyébként szintén igen agresszív szovjet dominancia volt. Amerikai hatásra a rendszerváltás körüli időkben a futball hagyományosan egyeduralgoló szerepét megtörte a kosárlabda és jégkorong (és ezen belül is az észak-amerikai NBA és NHL) kultusza; ha a baseball

<sup>437</sup> Ez utóbbi például a történelemoktatás – és egyáltalán a történelemben, történelmi összefüggésekben való gondolkodás – jelentőségének határozott visszaszorulását is eredményezte a korábbiakhoz képest.

nem is hódított széles körben, de a baseballsapka, baseballütő emblematisz jelekké váltak. Az óvodákból-iskolákból (és a családi ünnepléskultúrából is) nagyrészt kiszorította a hagyományos magyar köszöntőket a „*Happy birthday*”; a mindenszentek és a halottak napja ünneplésének keretei között megjelentek az amerikai halloween – az itteni hagyományoktól amúgy idegen – jelképei. A fiatalabb nemzedékek nyelvét kezdték elárasztani az angol szavak és nyelvtani szerkezetek. A mind több Amerikában töltött év – akár családi kint tartózkodáson, akár ösztöndíjon alapult is ez –, illetve a nálunk is elterjedt amerikai cégekben végzett munka az újabb és újabb nemzedékekben a mindennapokban használt szimbolikus elemeik hatásain keresztül mind elterjedtebbé tette az amerikai gondolkodásmód, világkép és értékrendszer lényeges vonásait. (Természetesen „amerikai gondolkodásmód”, „nemzeti mentalitás” nincsen abban az értelemben, hogy egy-egy nemzet valamennyi tagját jellemezné; amikor egy nemzethez ilyenféle szimbólumok kötődnek, ezek az adott kultúrát más kultúráktól megkülönböztető, *tendenciálisan* érvényesülő és belsőleg differenciált sajátosságokat jelentenek.)

A fent bemutatott minden átvett mozzanat *szimbolikus hatás*: az átvett elemek Amerikát, az amerikai életformát jelképezték, azon keresztül pedig a modernizációt, a magasabb státuszt,<sup>438</sup> ami mindig vonzerővel bír, hiszen az átvétel az emelkedés lehetőségét ígéri, vagy legalábbis annak illúzióját kelti.<sup>439</sup>

Egy másik fajta, a huszadik század végén ugyancsak világszerte elterjedt minta a *Távol-Kelet* (elsősorban szellemi) mintája. Ennek a mintának a befolyása megjósolhatóan radikálisan növekedni fog, mihelyt a Távol-Kelet országai átveszik (mint ahogy néhány területen már át is vették) az Egyesült Államoktól a világ feletti gazdasági, politikai, katonai dominanciát. De már megjelenésük a nagyhatalmak között – Kína, Japán, a „kis tigrisek” és India látványos növekedési pályája – felerősítette az irántuk való érdeklődést. Ezen országok (s elsősorban a kínai birodalom) persze korábban is többször az európaiak (majd amerikaiak) érdeklődésének fókuszába kerültek. Az első találkozások idején azért, mert

<sup>438</sup> Magyarországon a hosszú osztrák uralom az *osztrák* szimbólumokat is ilyen mintaadó státuszszimbolikával ruházta fel. Ezért is terjedhetett el s válhatott tömegesen követett modellté (amellett, hogy az „elegáns közegben” való üdülés szimbolikája kapcsolódott hozzá) a hatvanas-hetvenes években például az „alpesi” ház – alföldi településeken is.

<sup>439</sup> Ez annyira erős hatás, hogy még az olyan, minden külső kulturális behatás ellen a válás tiltó erejével védekező kultúrában is, mint az antik zsidó kultúra, érvényesülni tudott, előbb hellenisztikussá, majd római jellegűvé téve Júdea városait is (amfiteátrumokkal, lóversenypályákkal, oszlopcsarnokokkal), s az egyik utolsó király, Heródes maga is amfiteátrumépítésben jeleskedett, *ezzel* igyekezett rendkívül nagy ambíciói jegyében növelni *nemzetközi presztízsét*.

– ha ezt az utazók nem feltétlenül ismerték is fel – fejlettebbek és feltétlenül hatalmasak és civilizáltak voltak. (A tizenhetedik századi európai barokk-rokokó kastélyokban a „kínai szoba” – és a kínai porcelán, a kínai bútorok – státuszsimbólum volt.) A tizenkilencedik század végén az érdeklődést egyrészt Japán gyors modernizációja kelthette fel újra (az európai művészet számára is inspirálóvá téve, például, a japán fametszetet).<sup>440</sup> A huszadik században azután a Távol-Kelet kultúráinak magára találása és erősödése immár folyamatos, tartós figyelmet keltett. Egzotikumuk vonzereje egy ideig még keveredett a lenézéssel (a fanatikus japán katona, a kézi erővel „modernizálódó” kínai, az iszonyatos nyomorban élő indiai iránt), de ugyanakkor már jelezte az euro-amerikai kultúra perspektívavesztését is, s a „keleti” szemlélet egyszer csak (ismét) presztízshelyzetből közelített a „Nyugat”-hoz; a mindinkább kiüresedettnek látott nyugati kultúrával szemben *szellemi alternatívát* képviselve. A huszadik század közepén még csak különös önfegyelmi technikákként, később már szemléletmegújító spirituális mintaként kerültek be a „nyugati” kultúrkörbe a jóga, egyes küzdősportok és a buddhizmus egyes elemei. A század második felében azután Gandhi, Nehru és Mao, majd Teng politikai sikerei, a japán gazdaságnak a másolt „gagyitól” a csúcstechnológiáig ívelő felfutása, a „kis tigrisek” csodálatosnak tűnő felcsatlakozása a világ gazdasági elitjéhez, India szerepvállalása a világ szoftverpiacán s végül, de nem utolsósorban a zömében nyomorúságos falvakból álló Kína hihetetlenül gyors modernizációja, urbanizációja és világhatalmi pozícióba kerülése mindenképpen felértékelte a Távol-Keletet. S a hatás ebből a régióból is szétáradt a földön, már csak azért is, mert a felfutás ezekben a társadalmakban olyan kulturális eredményeket is hozott, amelyek következtében a japán – majd később a koreai és kínai – film (és irodalom) is a globalizálódó világ centrumába érkezett.

A távol-keleti behatolást nem lehetett nem észrevenni a *sportban* – egyrészt a távol-keleti versenyzők éppúgy kezdtek „átvenni” és uralni egyes „nyugati” sportágakat, mint korábban az amerikaiak,<sup>441</sup> másrészt egyre több távol-keleti sportág (cselgáncs, karate, kungfu, taekwondo, dzsúdzsucu, thai box, kick-box, tajcsi stb.) vívott ki magának egyenrangú helyet a sportok olimpiai és egyéb kínálatában, s ami még beszédesebb, vált tömeges divattá a Nyugat országaiban. Az amerikai

<sup>440</sup> A tizenkilencedik században (India kultúrájának rombolása, Kína hanyatlása folytán) a Távol-Kelet nem számított presztízsmintának a Nyugat uralta világban; hatásai inkább az egzotikum, a különőség erejére épültek. (A „kínai” ennek a korszaknak a sztereotipikus, leegyszerűsítő világképében vagy a kábítószerberlangok légkörével asszociált igen dekadens szimbólum volt, vagy az amerikai vasútépítések szorgalmas, de igénytelen és elmaradottnak tekintett munkása jutott e népről a kor emberének eszébe.)

<sup>441</sup> Hasonlóképp, mint ahogy ez például a zenei előadóművészetek területén történt.

játékok mellett egyre több *keleti játék* is megjelent<sup>442</sup> (ez összekapcsolódott a japán mangák és animék térhódításával is). A *lakberendezésben* talán még látványosabb a keleti elemek térhódítása. Ha az eltolható falak, a futonok alkalmazása még csak szűkebb körben tartozik is a státuszszimbolikához, s ugyancsak szűkebb körben hat – de hat – a zen kertek, a klasszikus japánkertek, a kínai ívelt hidak és pavilonok mintája, előbb az utcai standokat, majd a lakásokat is elárasztották viszont Magyarországon is a távol-keleti *dísz tárgyak*: a füstölők, harangok, szellemfogók, jádeszobrocskák, lampionok és faragványok; a női öltözetben népszerűvé váltak a Bahia típusú boltok batikolt ruhái, a távol-keleti ékszerek, a hennafestés (és még a tetoválás státuszemelkedésében sem zárhatjuk ki a „művészi színvonalú” kelet-ázsiai tetoválások befolyását). A zenében elsősorban az indiai zene talált egyre több követőt (és hívet) az euro-amerikai kultúrában is.

A távol-keleti hatások azonban mindenekelőtt *szellemi* hatások. (A Keletet elsősorban – titokzatosnak, misztikusnak tartott – szellemisége szimbolizálja.) A lakberendezési divattal a fengsuj szemlélete is megjelent. A keleti sportok terjedése mögött ott van a keleti meditáció, a buddhizmus, taoizmus szellemi erejének felismerése is. Bár ez a felismerés a kezdetektől fogva jelen volt az euro-amerikai gondolkodásban, de csak nagyon kevesekre jellemzően; e spirituális hatások viszonylag tömeges elterjedése szintén a huszadik század végén vált jellemzővé. (Részben ugyanazokon a csatornákon keresztül, amelyek az amerikai hatásokat is továbbították, gondoljunk arra, hogy e modell terjedésében is egyebek mellett a hippy- és beatmozgalom játszott mintaadó szerepet, vagy arra, hogy egyes „keleti” mozgalmak, vallási szekták – bár indiai vagy koreai spirituális vezetők által kezdeményezve, de – már az Egyesült Államokban *jöttek létre*.) A szellemi hatás az esetek nagy részében még csak felszínesnek mondható, ugyanakkor egyre több ember életében lép például a buddhizmus, a lelki egyensúlyt biztosítandó, a keresztény szellemi befolyás helyére vagy – a szintén divatos szinkretikus<sup>443</sup> megoldással – mellé. A lelki egészség keleti útja összefonódik a testi egészség biztosításával is. A keleti befolyás egyik leglátványosabb területe éppen a *gyógyászat*. A hagyományos európai gyógyászat mellett rohamosan terjednek az eltérő szemléletű (a szervek, anatómiai egységek helyett az energiaáramlásra koncentráló) keleti gyógyászati eljárások, az ajurvédikus gyógyítástól az akupunktúrán, akupresszúrán, íriszdiagnosztikán, reikin át a thai masszázsig, a csikunggolyók alkalmazásáig és megint csak a tajcsiig.

<sup>442</sup> A sakk és a bridzs mellett polgárjogot kezdett nyerni a go és a madzsong is.

<sup>443</sup> Maga a vallásokhoz való *szinkretikus* viszony is keleti szellemi jelenség.

S mindezek hozzáadódnak a hatásátadó országok – Kína, Japán, Korea, India vagy éppen Thaiföld – nemzeti szimbolikájának külső képéhez.

Az ma még nem látható, hogy ha a kétezer évvel ezelőtt született kereszténységhez hasonló, a következő korszakot meghatározó szellemi mozgalom születik, ez hol fog létrejönni, mely kultúra jellegzetességeit teszi közkinccsé. A globalizált világ multikulturalizmusában azonban a harmadik hatástípus, az „egzotikus” *színező hatás* számos példájával találkozhatunk.

A „délteni” szigetvilág (számunkra a mediterráneum), vagyis a *gondtalan nyaralás* képzetei is vonzó mintát jelenthetnek, s ezért az ilyen arculattal rendelkező országok ezekhez a képzetekhez köthető szimbólumai megjelennek olyan társadalmakban is, amelyek nem rendelkeznek hasonló feltételekkel: Magyarországra, Norvégiába vagy Kanadába csempészve „egy kis Jamaicát, Hawaii, Guamot, Görögországot vagy Kanári-szigeteket”. Az egzotikus környezetek képein, jellegzetes növényein kívül ezért jelennek meg ilyen minták az „északi” lakások éppen olyan részein, mint a fürdőszoba vagy a bár (vagyis amelyek a lakások felfrissüléshez, szórakozáshoz kapcsolódó helyiségei), a kertekben vagy a nyaralókban. (De például ez a szimbolika érvényesül abban is, hogy Magyarországon a fürdőszoba szanitereinek és csempéinek kínálatában az olasz és spanyol áruk a legnépszerűbbek.) Van, hogy az egész házat úgy alakítják, hogy felidézhesse a déli nyaralókörnyezetek hangulatát. Így lett népszerű az ezredforduló környéki Magyarországon az emeletesvilla-építkezés alternatívájaként a meleg színekre festett földszintes „mediterrán” ház,<sup>444</sup> ennek jegyében jelentek meg a házakban átriumok és patiók, a kertekben olyan növények, mint a leander, a jukka, a datura, néhol a bougainvillea, a fagyálló pálma, a füge – s ha cserépből is: a narancs, citrom, banán. Egyszerre mediterrán és amerikai hatás a kerti medencék terjedése.

Bizonyos egzotikus *színező* hatása az afrikai kultúrának is megfigyelhető. Az említett standokon és üzletekben afrikai faragványok és maszkok is megjelentek. Afrika egzotikuma a „gyarmatárúkkal” együtt már a huszadik század eleje óta hat Európában és Amerikában, elsősorban *az ösztönvilág felszabaduló életerejét* képviselve, s inspirálva a nyugati művészetet is. (A zenében-táncban lényegében az egész modern popzene ihletőjeként.) Fekete-Afrikához ma is elsősorban ez a szimbolika kötődik, dobzenekaraik, táncgyűtteseik járják a világot, s a kontinens felé forduló figyelem elsősorban a megsegítésre váró szegénységet, az egész emberiségre veszélyes kaotikus állapotokat, a borzalmas betegségeket, kegyetlenül pusztító polgárháborúkat s a mindezek következtében menekülő

<sup>444</sup> Balatonfüreden például egész „görög falut” hoztak létre.



tömegeket helyezi előtérbe az Afrikához kapcsolódó képzetekben, ezek válnak Afrika szimbólumaivá. Bár a fókuszba kerüléssel olyan események is Afrikába kerültek, mint a labdarúgó-világbajnokság vagy más világrendezvények, ezeknek sem sikerült megváltoztatniuk azt az imázst, hogy Afrika a világ favellája, szegénynegyede.

Egy-egy nép, kultúra szimbolikus megjelenése más kultúrák látóterében nagymértékben annak függvénye, hogy *milyen ismeretekkel rendelkezünk* arról a kultúráról. A világ közel kétszáz országából (s ennél jóval több sajátos kultúrájából) az emberek többsége a kisebb részt ismeri, kultúrák sokaságáról semmilyen képzetrel nem rendelkezik. Földrajzból esetleg megtanuljuk helyüket a földgolyón, esetleg még fővárosukat, néhány domborzati és egyéb sajátosságukat. De ennél alaposabb ismereteink – és így szimbolikus képzeteink is – csak a közelebbi vagy a világ életében hangsúlyos szerepre szert tevő nemzetekről vannak. Hogy mi magunk milyen súllyal tudunk hatást gyakorolni más kultúrákra, éppúgy függ attól, hogy mennyire ismernek bennünket, mit ismernek belőlünk, mi szimbolizálja számukra az országunkat,<sup>445</sup> mint szimbólumaink virulenciájától: mennyire hatnak e szimbólumok csupán saját közösségünkben, illetve mennyire képesek megtermékenyítően hatni más kultúrákra.

## 2. Vallási identitások szimbolikája

A nemzeti identitással kapcsolatban is megállapítható: a különböző egyének és csoportok számára ez az identifikáció igen különböző mélységű lehet. Még nyilvánvalóbb ez a *vallások* esetében, amelyeknek már korai, politeista formái is különböző „*beavatási fokokkal*” számolnak, s ennek megfelelően egymástól különböző „exoterikus” és „ezoterikus” szimbolikát alakítanak ki a vallást, a transzcendenciát különböző szinten befogadó híveik számára. (Ez egyébként így van a transzcendens istenhit nélküli buddhizmusban is.)

A nemzeti és vallási identitás bonyolult kapcsolatából, egymástól való elkülönülődésemből érdemes kiindulni. Mert a kiindulóponton ezek nyilván nem válnak el egymástól: a transzcendens erőkhöz kötődő hiedelmek egy-egy adott

<sup>445</sup> A hatásgyakorlás lehetősége szempontjából ezért is van nagy szerepe például a *politikai* körülményeknek. Nemcsak a politikai nagyhatalmak képesek hatást gyakorolni, hanem bármilyen aktív szerep fókuszba emelhet – az események súlyával – egy-egy nemzeti kultúrát (mint a magyar 1956, cseh 1968, lengyel 1980 idején, mint egy-egy gyarmat felszabadulása-kor). Ilyenkor a nemzeti szimbolika is nagyobb esélyt kap arra, hogy egyes elemeit (az adott kultúra szimbólumaiként) szélesebb körbe kisugároztassa.

közösséghez kötődnek. Amikor a közvetlen közösségek „néppé” bővülnek, akkor a néphez. A törzseknek *őseik* jelentik a világ titokzatos erőivel való kapcsolatot, s egyben ők testesítik meg a törzs tagjainak közösségét. A városállamok közösségei számára az ilyen „patronáló” ősök helyét átvevő, illetve föléjük emelkedő<sup>446</sup> (*helyi*) istenek. A kialakuló népek esetében már a *nép* közös istenei. (Az ekhnaton-i vallásreform-kísérletben és a zsidóknál a nép *egyetlen* istene.) Sokáig tehát a néphez tartozás és az istenek világa, a nemzeti és vallási identitás egybeesik. A sándori hódítás nyomán létrejött vagy a Rómához hasonló nagy birodalmak azonban már minden „olvasztótégely”-hatás ellenére óhatatlanul multikulturálissá válnak, ez viszont megnyitja az utat azelőtt, hogy a birodalomban ható vallások különböző népek számára is *választhatókká* lesznek (s ha már így van, akkor oda-vissza: nemcsak nem rómaiak válhatnak Iuppiter, Mars vagy Venus kultuszának követőivé, hanem a rómaiak is választhatják az egyiptomi isteneket, vagy Mithrast... vagy a zsidók vagy a keresztények istenét).<sup>447</sup> Az univerzalista vallások (kereszténység, iszlám, buddhizmus) kialakulásával azután vallási és nemzeti identitás szükségszerű egybeesése végképp megszűnik: a vallás a legkülönbözőbb népekre ki akarja terjeszteni szellemi hatalmát. Mindez nem jelenti azt, hogy a két identitás egybeesésére való törekvés megszűnt volna. Amikor egy vallás „nemzeti vallás” lesz, ezzel gyakran az a törekvés is együtt jár, hogy a nép vallásilag homogén legyen (jó példa erre az „hugenották” üldözése a katolikus Franciaországban vagy az „óhitűeké” az Orosz Birodalomban, s számos távol-keleti példa is felhozható). Ennek aztán még olyan extrém következménye is lehet, hogy a *vallási szakadás* magát a *népet is* kettészakítja, a vallási identitás új nemzeti identitást hoz létre. (Európában valami hasonló történt a katolikus horvátok és görögkeleti szerbek szétválásával vagy a hollandok és flamandok közötti országhatár meghúzásával, s bár Észak-Írországból *e tekintetben* nincs szilárd határvonal, de sok protestáns észak-ír számára is az Egyesült Királysághoz, de legalább is az Ulsterhez tartozás és ezzel együtt a protestáns identitás felülírja az ír identitást).

<sup>446</sup> Az őstisztelet, a házioltár megmarad például a politeista Rómában is, ezen ősök, házi istenek fölé emelkednek a városistenek, majd az egész nép által tisztelt olümposzi istenek latin megfelelői (mint ahogy Hellászban is fokozatosan jön létre ez az istenpantheon a helyi kultuszokból, a különböző törzsek, majd városállamok „hellén” néppé, kultúrává egyesülését kísérve).

<sup>447</sup> Ezért is értik meg aztán olyan nehezen a toleránsan politeista birodalmi polgárok a keresztény (és a zsidó) Isten kizárólagosságparancsát.

Az emberiség történetét végigkísérik a vallásháborúk, amelyekben vagy egy-egy (a nemzetnél szélesebb) vallási közösség<sup>448</sup> ütközött egy másikkal (mint például a kereszténység és az iszlám háborúiban), vagy legalább egybeestek a vallási és a nemzeti érdekek (mint például a harmincéves háború svédjei vagy lengyelei, osztrákjai szemében).

A vallási identitás, mindennél fogva, részben hasonlít a nemzeti identitáshoz, részben azonban különbözik is tőle. Különbözik mindenekelőtt abban, hogy a közösséghez tartozás itt nem maga a cél, hanem csak következménye annak, hogy a hívő elkötelezi magát az adott hit istene(i) és/vagy dogmái mellett, s ezzel a hozzá hasonló utat választók közösségébe kerül. Ez a különbség azonban csak a friss vallásválasztók esetében van így. Amikor valaki már beleszületik egy vallási közösségbe, ezt éppolyan eleve adott identitásként lehet megélni, mint egy adott népbe-nemzetbe születést.<sup>449</sup> Ez a fajta – pusztán a beleszületés által kialakított – (*formálisnak* nevezhető) vallási identitás (ami igen sok ember valláshoz való viszonyát jellemzi) nevezhető talán a vallási identitás alapszintjének. A vallásalapítók ennél általában mélyebb azonosulásra tartanak igényt.

A formális azonosulás általában a vallások rítusaihoz kötődik, sok alapszimbólumot használnak, ám többnyire nem valódi poliszémikus szimbólumként, hanem csupán (azonosító) *jelként*. Ezek a jelek általában két dolgot jelentenek: szignálként jelzik magát az identitást, és egyúttal elhatárolnak más közösségek tagjaitól. Van, aki számára egy egész mise teljes rituáléja alapvetően annyit jelent, hogy „keresztény vagyok”: „Keresztény vagyok, *tehát* ezeket kell cselekednem, s akkor jó keresztény vagyok.” Nem feltétlenül része ennek az azonosulásjelzésnek a másik elem: „Keresztény vagyok, vagyis nem pogány, nem ateista, nem más vallású...”, de ez is része lehet. E második jelentéselemet gyakran a külső környezet válthatja ki: amikor a környezet ellenséges a vallás gyakorlóival szemben, mint az államszocializmus időszakának nagy részében, ez olyanok gyakorlatában is felruházhatja egy egyszerű, mindennapos szertartás rituáléját a dacos hitvalló ellenállás elemével, akikben enélkül ez az aktív hitvalló mozzanat különben nem jelenne meg. Természetesen (s ez már a vallási identitás nem formális foka) ez az *aktív, hitvalló attitűd* – ami egyébként bármely más identitásválasztó elköteleződés esetében is jellemző lehet – minden külső nyomás nélkül is kialakulhat. A születéssel adott, formális vallási identitás és a hitvalló vallási iden-

<sup>448</sup> Hiszen amikor a vallási küzdelem egy nemzetben *belüli* polgárháború formáját öltötte (mint például Magyarországon az ellenreformáció idején), akkor is arról volt szó, hogy mindkét fél egy a nemzetnél sokkal szélesebb (vallási) közösség nevében fogott fegyvert.

<sup>449</sup> És megfordítva, ahogy valaki szubjektív döntéssel vallást választ, a nemzethez tartozás is választható (ami nap mint nap sok emberrel meg is történik).

titás mellett egy következő típusa/szintje a vallási identitásnak a *transzcendens élmény* átélése. És nem kihagyható azon gondolkodók köre sem, akik a vallási szimbolika mélyebb, *ezoterikusabb jelentéseire érzékenyek*. (A Szentháromság – az egyszerre három- és egylényegűség – keresztény fogalma például olyan gondolati konstrukció, amely igazából csak ezen a negyedik szinten értelmezhető.) Mielőtt azonban e két mélyebb identitásszint szimbólumhasználatáról beszélünk, érdemes röviden azokról az alapszimbólumokról szólni, amelyet minden hívő jelként használ. (Persze hogy e jelfunkcióra miért éppen az adott vallás gyakorlatában kanonizált jelek az alkalmasak, ezt a negyedik hívőtípusba sorolt gondolkodók teológiája dönti el, alakítja ki.<sup>450</sup>)

Ma már evidensnek tartjuk például, hogy a kereszténység alapszimbóluma a kereszt, ez a jelek egyik legősibbike, amely éppúgy *napszimbólum* (minden irányba mutató sugaraival), mint *világegyetem-szimbólum* (a négy égtáj), *végtelesség/öröklétszimbólum* vagy *emberszimbólum* (kiterjesztett karú ember) stb. Sokan úgy gondolják, hogy maga a keresztény kifejezés is a keresztből származik (jóllehet a világ legtöbb nyelvében Krisztus van a szótőben: keresztény = Krisztus-hívő, és éppen fordítva, a kereszt [szlávból átvett] magyar neve ered a „Krisztus”-ból), a „keresztelésnek” (a keresztények közösségébe való befogadásnak) pedig eredetileg semmi köze a kereszthez, hiszen lemerítést, víz által való újjászületést (baptizációt) jelent. Az is közismert, hogy a keresztjel csak a Krisztus utáni negyedik században lett a kereszténység alapszimbóluma, előtte a legáltalánosabb jel a „hal” volt. Ezt legtöbbször azzal magyarázzák, hogy a hal görög neve a „Jézus Krisztus, Istennek fia, Megváltó” szavak kezdőbetűiből összeálló betűszó/mozaikszó. Ám azt is érdemes figyelembe venni, hogy a kor emberének szimbolikus gondolkodását igencsak meghatározta az asztrológia, s a kereszténység születésével éppen egy időben „fordult át” az északi félteke égboltján a „tavaszpont” a „Kosból” a „Halak” csillagképébe, s kezdődött meg a „Halak” uralma.<sup>451</sup> (Az sem véletlen, hogy az első századokban Krisztus egyik leggyakoribb ábrázolása – a kos felett uralkodó – „Jó pásztor” volt.) A kereszt alapjellé válásával azután a hal szimbólum – amely a keresztényüldözések idején még titkos összetartozásjelként szolgált – lassan elhalványodott.<sup>452</sup> A helyébe emelkedett kereszt jel igazodott a keresztény identitások későbbi diverzifiká-

<sup>450</sup> Lehet, hogy egy-egy ilyen jel, szimbólum spontán jött létre, de arról mindig az adott vallás szellemi specialistái döntenek, hogy az illető jel, szimbólum kanonizálható-e, vagy éppen „eretnekséget” képvisel.

<sup>451</sup> Lásd például Jankovics (in Hoppál–Jankovics–Nagy–Szemadám, 1990, p. 85.)

<sup>452</sup> Annak ellenére, hogy a kereszténység tele van hal szimbolikával (az apostolok: halászok, csodálatos halfogás, csodálatos halszaporítás stb.).

ciójához, és különböző megkülönböztető szimbolikus mozzanatokot fogadott magába. Maga a (szimbolikus jelet a saját testére rajzoló) keresztvetés a mágikus bajelhárítás és megtisztítás gesztusából a tiszteletadás formájává (kifelé rajzolva pedig – szintén mágikus – áldó, megszentelő mozdulattá) alakult. Az első nagy skizma megkülönböztető jelentéssel ruházta fel a keresztvetés irányát (a római katolikus liturgiában a mellen balról jobbra, a görögkeletiben jobbról balra), majd a különböző teológiai irányzatok közötti vitában lett jelentősége annak, hogy a keresztvetés hány ujjal történik (a monofiziták egyujjas keresztvetésével szemben alakult ki a Szentháromság hitének vallói között a háromujjas forma, de van ötujjas – Krisztus öt sebe – és az örmény egyházban kétujjas keresztvetés is. A protestánsok saját identitásukat ebben a keresztvetés elhagyásával juttatják kifejezésre). Az egyházszakadás a kereszt formáját is megkülönböztető jellé tette (kettős- és latin kereszt). S a megkülönböztetés végül még magában a (keresztény) önelnevezésben is létrejöhet: Magyarországon a „keresztény” jelzővel szemben külön identitásuk kifejezésére a protestánsok a „keresztényen” alakot választották.

Ezek az apró különbségek – mivel eltérő világképek s ezekhez kapcsolódóan eltérő közösségek vállalása szimbolizálódik bennük – szenvedélyes ellentéteket képesek felkorbácsolni (vannak/voltak a történelemben olyan helyzetek, amikor egy egyszerű „ártatlan” identitásjel alkalmazása az ember életébe kerülhet/ett).

A vallások ilyen szembenállása nem szükségszerű. Említettük az antikvitás „toleráns” politeizmusát (ami egyébként korántsem volt annyira toleráns például a monoteizmusok terjedése iránt), s vannak olyan vallások (mint például bizonyos mértékig a sintoizmus vagy az éppen ebből a célból, a vallási ellentétek feloldása céljából létrejött bahái), amelyek lehetővé teszik híveiknek a különböző vallások szinkretikus befogadását. Ám a vallások nagy része mégiscsak azon alapszik, hogy az „igaz hitet” hirdeti, s ez egyrészt a világmagyarázat egy meghatározott rendszerét jelenti, ami ellentétbe kerül a világmagyarázat más, ezzel ellentétes rendszereivel,<sup>453</sup> másrészt meghatározott transzcendens hatalmak feltételez,<sup>454</sup> azoknak kötelezi el magát, ez pedig a más transzcendens hatalmak melletti elköteleződés követelésével kerül ellentétbe. (Ha most eltekintünk is

<sup>453</sup> Ezt a vallás kezelheti meglehetősen intoleranciával – ahogyan például a katolikus egyház kezelte századokon át a dogmáival ellentétes elméletek felbukkanását –, de még amikor megpróbálja toleránsan kezelni, mint ugyanez az egyház a „kettős igazság” gondolatával, megengedve a tudományos világkép jogosultságát is, akkor is meg kell követelnie híveitől a „hitigazság” melletti kiállást, vagyis azt, hogy – az illetékességi körök szétválasztásával – mindenképpen az adott vallás világmagyarázatát fogadja el „legfőbb” igazságként.

<sup>454</sup> Ilyen hatalmakkal – például a karmával – még az istenség nélküli buddhizmus is számol...

attól, hogy a legtöbb vallás egyházakon keresztül tartja fenn magát, azok pedig előbb-utóbb politikai-hatalmi érdekekkel rendelkező szervezetekké válnak, s megmaradunk csupán a vallási identitás talaján, akkor is tény, hogy egyetlen vallás sem fedí le az emberiség egészét, másként fogalmazva: az emberiség nem alkot egyetlen vallási közösséget, s ebből mindenképpen következik, hogy egy vallás híveinek *ingroupja* eleve más vallások hívőinek, illetve a hitetleneknek, „pogányoknak”, ateistáknak *outgroupjaitól* eltérőként, esetenként ellentétesként határozza meg magát. A térítő vallások eleve azt sugallják az embereknek, hogy választaniuk kell a velük való azonosulás és szembenállás között, azok a vallások pedig, amelyek beleszületettséget feltételeznek,<sup>455</sup> eleve határt képeznek a „helyes vallásban élők”, az adott isten(ek) népe és az ebben a szerencsében nem részesültek között.

Ezért aztán a vallási szimbolika igen nagy részben *elhatároló* szimbolika, s ez az *ingroup-outgroup* viszony azok érzelmi azonosulását is különösen erőssé teheti, akik csak a formális vallásosság vagy legfeljebb az egyszerű hitvalló vallásosság módján kötődnek saját vallásukhoz. A „mitől határoljuk el magunkat” nagyobb hangsúlyt kaphat, mint a vallás azonosulásra felkínált sajátos tartalmi. Sokan vannak, akik számára a „keresztény” annyit jelent, hogy: nem zsidó, nem pogány, nem ateista (s még olyanok is vannak, akik számára nagyjából a „fehér európai”-val azonos, jóllehet az utóbbiak valójában ma már a világ kereszténységének többségét sem alkotják, és nem színesbőrűnek lenni egyáltalán nem tartozik a kritériumai közé). Amikor egy-egy vallás egy másikból szakad ki, az elhatárolás szimbolikája különösen fontossá válik. A protestantizmus például egy sor tagadással indul: a (vásárolható) bűnbocsánat, a pápai csalhatatlanság és főhatalom, az elkülönült papi rend, a szentkultusz, a latin szertartásnyelv, az ikontisztelet stb. elutasításával, a „protestánst” szimbolikusan az jellemzi a korabeli semleges megítélő szemében (ha lehetett ilyen egyáltalán), hogy mindezekkel a katolikus sajátosságokkal nem rendelkezik. Maga a kereszténység ugyan születésekor nem hangsúlyozta a zsidó vallástól való különbözősét („ne gondoljátok, hogy jöttem a törvénynek vagy a prófétáknak eltörlésére. Nem jöttem, hogy eltöröljem, hanem inkább, hogy betöltsem” [Mt 5: 17] , mondja Jézus), de amikor kijelenti, hogy „nem az ember van a szombatért, hanem a szombat az emberért”, ez mégiscsak a mózesi alaptörvények egyikének megkérdőjelezését jelenti, mint ahogy az elhatárolásra esik a hangsúly akkor is, amikor az új

<sup>455</sup> Európai Krisna hívők (a modern alapítású Krisna-tudatú egyház követői) szembesültek az indiai útjukon, hogy kívülről hódolhattak ugyan Krisna istennek, de nem engedték be őket a Krisna-templomba, ahová csak született hinduk léphettek be.

bor új tömlőkbe töltésének szükségességéről esik szó. Az „új tömlők” említése e metaforában az új egyházak alakításának, új rítusok, szimbólumok létrehozásának elkerülhetetlenségére figyelmeztet.<sup>456</sup> (Ez az „új” mindig csak *a másikhöz képest* új: a protestantizmus például azzal is elhatárolja magát szimbolikusan a katolicizmustól, hogy – újra – felerősíti éppen az Ótestamentum jelentőségét.) Az elhatárolás szimbolikája különösen fontos különböző vallások *egy más mellett* élésének körülményei között. A csadorviselet az iszlám törvényrendszerének része, egyike sajátosságainak: a női szemérem, az idegen férfiak tekintetétől való érinthetlenség jelképe. Igazi, magát a *vallást is megtestesítő* szimbolikus jelentőségre azonban az e szokást a nők jogait sértőnek ítéelő keresztény és liberális környezetben tesz szert. (S váltja ki a hívőkből a dacos, hitvalló vállalást, a környezetből pedig az ugyanolyan szenvedélyes elutasítást.) Ugyancsak a vallási rítus egyszerű eszközei a kereszténység harangjai<sup>457</sup> vagy az iszlám műezzinek éneke; amikor azonban *egyazon város* hangkulisszáit alkotják, ez óhatatlanul a két vallás vetélkedésének ad auditív kifejeződést, s válnak ezáltal maguknak e vallásoknak hangsúlyos szimbólumaivá. A más vallásoktól való különbözőségi jelei tehát – olykor szándékosan, olykor egyszerűen csak a különbözőségi jelek, a feltűnő sajátosságok következtében<sup>458</sup> – az adott vallás szimbolikus reprezentánsai lesznek, és sokak számára alapvetően ezek szimbolizálják vallásukat. Az egyéni identitás beolvad a közösségi identitásba, és ez a vallásos elkötelezettség fontos részévé teszi – megint csak a nemzeti identitáshoz hasonlóan – *a hívőtársakkal való szoli-*

<sup>456</sup> Egészen odáig, amikor kimondatik, hogy Jézus megváltó eljövetele egy új (a mózesitől különböző) *szövetség* kötését jelenti.

<sup>457</sup> A harangnak, harangozásnak önmagában is gazdag szimbolikája van, s mert fontos része a keresztény liturgiának, s erős a transzcendenciával való kapcsolata is, így nem csak „vallásközi” viszonylatban, hanem önmagában, a keresztény kultúrán belül is egyik jelképe a keresztény identitásnak.

<sup>458</sup> Az ortodox zsidók számára identitásmeghatározó parancs a táplálkozásra, öltözködésre, viselkedésre stb. vonatkozó mózesi szabályok betartása, de mivel ezek a követelmények annyira eltérnek, mondjuk, egy európai keresztény környezet szokásaitól, a környezet számára maguk ezek e külsőségek válnak a zsidó vallás szimbólumaivá. Hasonlóképp az iszlám esetében: Mohammed viszonylag kevés szokást ír elő hívei számára, de azok – a rituális mosakodás, a napi ötszöri (bárhol) leboruló ima – eléggé szembetűnőek a más vallású környezetben, amely ez esetben sem e szokások lelki tartalmát, hanem külsőségeit fogja elsősorban a muszlimok jelképeinek tartani. (Ebben is van persze mozgás, hangsúlyeltolódás. Néhány évszázaddal ezelőtt az imádkozók leborulása nem feltétlenül tért el nagyon hitbuzgó keresztények viselkedésétől, a cipő levétele viszont feltűnő sajátosság volt, s ezért szimbolikus hangsúlyt kapott a keresztény nézőpontból – „ha mecsetbe megyek, leveszem a cipőmet”–; ma, amikor igen sok európai lakásban is szokássá vált a cipő levétele, ez talán kevésbé markáns szimbólum, a modern életformától olyannyira elütő leboruló imádkozás a nagyvárosi környezetben annál inkább.)

*daritást*, s ez a közösségérzés a vallási identitás fontos tényezője. A vallásalapítók azonban – bár általában ők maguk hangsúlyozzák az „igaz hit” melletti elköteleződés vízvonalát – még ezzel a típusú azonosulással sem lennének elégedettek.

A vallások lényegét ugyanis nem ezek a formai különbségek jelentik, hanem *az egyén bevonódása a spiritualitásba*. Akár hangsúlyt kap a „megváltás” fogalma, akár nem, minden vallás lényegében megváltódást ígér; a hiten keresztül egy tökéletesebb állapotba kerülést (legyen ez a „tökéletesebb” állapot az üdvözülés, a magasabb életszintre emelkedés vagy éppen a nirvána). Ezt a megváltódást a vallások az egyének (erkölcsi) viselkedéséhez kötik, s így sok ember számára vallási identitását *erkölcsi szabályok, magatartásnormák* jelképezik. Ennek is több síkja van. A szabályok betartása egyfajta stabil életrendet visz az ember életébe (s minél régebbi hagyományokon alapulnak, annál nagyobb lehet az életrend követésének a biztonsága). A vallásalapítók gondolataiban általában nagyon sok kifejezetten életvezetési tanács, a lelki egyensúly megteremtését segítő pszichológiai gondolat is van, de maga a *rituális ismétlődés* is jelentős tényező lehet a *lelki stabilitás* megőrzésében. Ugyanakkor az erkölcsi parancsok betartása időnként katartikus hatású lehet; az ember annak következtében, hogy meghatározott helyzetekben vallása erkölcsi elvárásai szerint működik, *megemelkedőnek, megigazulónak* érezheti magát a hétköznapi életben is, megelőlegezve ezáltal az életen túli üdvözülésnek legalább a reményét. Vannak azután a legtöbb vallás gyakorlatának olyan elemei is, amelyek bizonyos mértékig *módosult tudatállapotokat* hozhatnak létre. Ne csak a pünkösdista egyházak látványos „nyelveken beszélésére”, más vallásokban is időnként létrejövő extázisokra gondoljunk. A gyülekezetek, az embertömegek egymásra hatása, egyes rítusok monotóniája, a templomi fényviszonyok, hangeffektusok, a füstölők és gyertyák illatanyagai stb. speciális lelkiállapotokat hozhatnak létre, mint ahogy létrejöhetnek ilyen lelkiállapotok magányos meditációk, elmélyülések során is. Van, hogy mindez csupán egy emelkedettebb hangulatot jelent, de sokan eljutnak az olyan élményekhez is, amelyeket a transzcendenciával, Istennel (Jézussal, Szűz Máriával) való *találkozásként*, a transzcendencia általi megérintettségként élnek meg. A vallási identitásnak ez a legmélyebb síkja és az egyént a legerősebben érintő hatása, és aki ilyen pillanatokat él át, ezek egész valláshoz való viszonyát szimbolizálják. (Speciális esetei ennek az úgynevezett halálközeli élményeket megélt emberek víziói – angyalokkal, fénylagúttal –, de a találkozást más esetekben is erős fényjelenségek, energiakisugárzások, különös hanghatások kísérik és jelképezik, vagyis a tapasztalati világ olyan jelenségei, amelyek lényege az *anyag nélküliség*.) Azokban a vallásokban, amelyek nem ódzkodnak a transzcendens szféra ábrázolásától (mint a görögkeleti vagy a római



katolikus kereszténység, a hinduizmus, sőt a buddhizmus), az emberábrázolás maga is megkönnyítheti a hívők számára a(z antropomorf) kapcsolatfelvételt az isteni erőkkkel, s nem ritka, hogy ezért a spirituális átélést éppen egy szent vagy Jézus képének, szobrának szemlélése indítja el. Ilyenkor *aktivizálódik a szentképek szimbolikája* (hiszen az emanációfelfogás szerint Jézusban az Isten, Jézus képében Jézus, a szentek képeiben a rajtuk ábrázoltak életét átható szentség inkarnálódik és szimbolizálódik), és a hívő átéli ezt a szimbolikus összefüggést, a kép által megjelenik számára az, amit ábrázol. Ugyanezt a célt szolgálja a keresztény *áldozás* is, amely a Jézus megfogalmazta eucharisztia misztériumát segít testi ingereken keresztül átélni. Végül – az említett aktuális átéléseken kívül – a hívő életét áthatja *Isten létének állandó tudata*, amit sok hívő szemében egy szeretetteljes és/vagy szigorú, az embert oltalmazó szülő képzele szimbolizál. (A keresztény hitben ez kiegészül a gyermek Jézus – szintén oltalmazó és megtisztító – erejével, amely viszont a minden ember lelke mélyén meglévő – gyermeki – tisztaságot és abszolút potencialitást jelképezi.)

A vallás ugyanakkor *világmagyarázat* is. Lényegéhez tartozik, hogy a végső kérdéseket tekintve nem materialista világmagyarázat. Mivel a fogalmi–logikai gondolkodásra építő tudományos szemlélettel szemben a vallás a szimbolikus gondolkodásból építkezik, világmagyarázatában szintetizálódik az anyagi világ keletkezésének és működésének, az emberi társadalom és az egyes ember szerepének értelmezése: közös nevezőként, „végső mozgatóként” a transzcendens erők *mindezeknek közös törvényt adó* hatalmát feltételezve.<sup>459</sup> A vallások történetét végigkísérő *dogmatikai vitáknak* az ad jelentőséget, hogy a vallási tanítások értelmezésének egyik síkja mindig a *társadalmi rendre* vonatkozik, azt szimbolizálja, s ezért korántsem mindegy, hogy hogyan: amikor például az a kérdés merült fel, hogy a Szentlélek csak az Atyától származik-e, vagy a Fiútól is, ez vízváltástónak bizonyult a keleti és nyugati kereszténység között. E szakadást jól értelmezi az a társadalm szerkezeti különbség, amely a korabeli Bizáncot és

<sup>459</sup> Az a korábban idézett durkheimi gondolat, hogy az „Isten” fogalmában a társadalom egésze, az ember nembelisége szimbolizálódik, éppen azért jogos, mert az emberi Nemben magában jön létre egyén és társadalom, ember és Természet, szubjektivitás és objektivitás olyan egymásra vonatkoztatása, ami az emberi Nem „szubjektív objektivitásában” összegződik (az egyénhez viszonyítva objektiv, a Természethez viszonyítva szubjektív jellegében), s ez az egyén feletti szubjektivitás, a Nem hatalma (és a Természetet, Társadalmat és Egyént egymásra vonatkoztató nézőpontja) az a „transzcendens” erő, amit az ember az „istenfogalomba” – a hinduizmus a „dharma” fogalmába – kivetít. Az előző mondatot az ateista úgy értelmezheti, hogy az istenképzetet az ember az emberi Nem egészéhez való viszonyából extrapolálja, a hívő pedig úgy, hogy az Isten mindenhatóságát, emberfelettségét az ember az emberi Nem egészéhez való viszonyán keresztül tudja elképzelni.

a Nyugatot egymástól oly eltérővé tette. Nyugaton lassan kialakult a hűbériség azon finom rendszere, amelyben a hűbérúr és a hűbéres közötti kötés határozta meg a tulajdonviszonyokat, szemben a bizánci rendszerrel, amely az egyeduralkodó (cezaropapista) hatalmán alapult. A dogmatikai vita alapját képező szimbolikus kérdésben eléggé nyilvánvaló, hogy a csak az Atyától való származás elmélete felel meg inkább egy olyan rendszernek, amelynek hatalmi szerkezete despotikus, s ahol az uralkodó egyúttal az Egyház feje, ahol viszont az alattvalók – később rendekké szerveződve – egyúttal hatalmi ellensúlyt is képeznek, ott a Fiú is meghatározó. A „Szentlélek”<sup>460</sup> szimbólumát, akár az egyház párhuzamát látjuk benne, akár az Atya és a Fiú – az uralkodó és hűbérese – közötti megszentelt Viszony megfelelőjét, Nyugaton szükségképpen látják a Szentháromság mindkét másik személye által meghatározottnak, Keleten pedig csak a főhatalmat jelentő Atyától függőnek. Egy-egy ilyen dogma, gondolat akkor tud megfelelő támogatottságra szert tenni a társadalomban, ha – szimbólumnak tekintve – a *társadalom viszonyaihoz illeszthetőnek, azokkal egy irányba mutatónak, azokban visszaigazolódónak* bizonyul. (S megfordítva, a társadalmi viszonyok konstituálásában alapvető, az emberek tömegeit meghatározott irányba mozdító szerepe van a különböző gondolati konstrukcióknak.) Ezért nem voltak közömbösek – nem lehettek közömbösek – az uralkodók és a társadalmak egyéb meghatározó erői az efféle teológiai kérdések iránt, és sosem tekinthető véletlennek, hogy egy társadalomban mely gondolatokat kanonizálnak, s melyeket nyilvánítanak eretnekségnek olyan elgondolások közül, amelyeknek látszólag és közvetlenül semmi köze társadalmi viszonyokhoz.

A vallási szimbolikában – mivel a vallás totális világmagyarázatot kínál – az összefüggések keresztül-kasul áthatják egymást. Korábban röviden utaltunk már arra, hogy például a középkori keresztény szemléletben minden Istenre, az üdvtörténetre, Jézus Krisztusra utaló jelként értelmezhető. E szimbolika egyes elemei egymást magyarázzák. Egyes ótestamentumi próféták szenvedései, kíntatásai éppúgy Krisztus előképei, mint Illés mennybemenetele vagy az oroszlán képében a Gonosz erőit szétszaggató Sámson. Jézus a példabeszéd műfajával eleve szimbolikus történeteken keresztül érzékeltet erkölcsi *választási helyzeteket* (például a hét balga és hét okos szűz történetében), *szociálpszichológiai törvényeket* (például a magvető példázatában), ad *politológiai* (adógaras), a „*human relations*”-re vonatkozó (a tékozló fiú, az irgalmas szamaritánus) és *erkölcsi* (a házasságtörő asszony) tanácsokat, s mindezek a történetek úgy vannak kimunkálva, hogy számos további vallási jelentéssel is felruházhatók. A kereszténység kétezer éves történetében vallási szimbolikával töltődtek fel különböző virágok, állatok

<sup>460</sup> A „lélek” fogalom szimbolikus jelentőségére később még külön is visszatérünk.

(a szarvastól a pelikánon át a „cethalig”) és képzelt lények (főnix, egyszarvú), erények és bűnök megtestesítőiként jelenhettek meg különböző tárgyak, üdvözülés és elkárhozás tanmeséjévé álltak össze egyes élettörténetek. (De bőven éltek a példabeszéd, a szimbolikus utalás eszközével Buddha és a különböző buddhista tanítómesterek vagy a szúfi gondolkodók és költők is.)

Vallási szimbolikával sok esetben utólag töltenek fel egyes szövegeket, képeket, ha azok valami oknál fogva bekerülnek a vallási összefüggésrendszerbe. Az *Énekek éneke* például egyértelműen erotikus költemény, de mint ilyen, nem lenne helye egy – ráadásul kanonizált – vallási szöveggyűjteményben. Profán jelentése mellé így szükségképpen társul vallási olvasat. (Az ilyen kettős jelentés persze úgy is létrejöhet, hogy egy eredetileg misztikus-vallási élményt transzformálnak a szerelmi vallomás formájába, mint ahogy számos egyházi költő teszi Avilai Szent Teréztől Keresztes Szent Jánosig.) A konkrét és eszmei jelentés kettőssége más okokból is létrejöhet. Amikor például úgy kerül be valami a kanonizált szövegek közé (például a *Bibliába*), hogy annak jelentése s főleg a valláshoz való viszonya nem világos, az utólagos értelmezésekkel a vallási tartalom akkor is megteremthető. A túlságosan profán jelleg s a nem világos értelem mellett ősi, vallás előtti szöveg- és egyéb hagyományrétegek is zavaróak lehetnek a vallási identitás szempontjából: utólag ezeket az elemeket is ellátják szimbolikus, a vallásnak megfelelő értelemmel. (Az Ótestamentum elején még többes számban szerepelnek istenek, s történeteik tele vannak indokolatlan mészárlásokkal – mindezt összhangba kellett hozni a vallás tanításaival, és ezt többnyire úgy oldották meg, hogy az inkriminált részeknek szimbolikus-allegorikus vallási-erkölcsi jelentést adtak.)

A vallásokban egyébként igen sok az eredetileg *mágikus-totemisztikus* elem. A politeista vallások gyakran még közvetlenül is viselik a totemizmus szemléletében élő elődeik örökségének nyomait (lásd az egyiptomi istenpantheon állatfejú tagjait, Indiában Ganésát, Hanumánt, Dzsatájuszt, a görög-római mitológia állatalakokban megjelenő isteneit.) A már említett Sámson – mint neve is jelzi – egy politeizmus napistenéből fokozódik le a *Bibliában*, s ebben Héraklész közeli „rokonaként” mellesleg olyan attribútumokkal rendelkezik (oroszlánbőr, szamarállkapocs), amelyek kozmogóniai szimbolikájuk mellett szintén a totemizmusra mutatnak vissza. Mózes mágikus erők birtokosa is (lásd varázsbotját); Jézus napszületése<sup>461</sup> csakúgy nagyon ősi hitrétegre utal, mint az a sokak által kimutatott hagyomány, amellyel a kereszténység magába emeli a különböző feltámadó antik

<sup>461</sup> Jézus (apokrif, de a Credóban is említett) pokolra szállásában pedig ugyanúgy a sámánutazás motívum jelenik meg, mint ahogy Mohammed egy éjszaka alatt bejárt 1200 kilométeres útján.

istenekhez fűződő képzeteket (vagy ahogy Szűz Mária alakjába beolvad ősi pogány istennők – Boldogasszony, Kisasszony, Magna Mater, Babba Mária – kultuszának hagyománya), s ahogy az iszlámba beemeltetik a Kába kő ősi imádata.

A vallások – fennmaradásuk érdekében – többnyire *egyházzá* szerveződnek.<sup>462</sup> Az egyházzá szerveződés folyamán a szimbólumok – legalábbis egy részük – kanonizálódnak, az egyház pedig általában konzervatív lesz: lehetnek egy vallásnak dinamikus, jövőorientált tanai, lehet egy egyház rugalmas, alkalmazkodóképes, maga a vallási jelleg teszi konzervatívvá, hiszen megszületése pillanatától a legújabb vallás is hagyományörzővé válik. Az olyan gondolat- és érzelmrendszer, amely az abszolút világmagyarázat igényével lép fel, nem lehet relativista; ha változik is, kell lennie olyan szemléleti alapjának, amelyet *örök* törvényként mutat fel. Márpedig egy törvény csak akkor lehet „örök”, ha minden későbbi kor is hivatkozhat rá, kinyilatkoztatásához mint hagyományhoz nyúlhat vissza.

A vallások jelentős részében szerepet játszik az *ősök tisztelete*. Nem csoda: az ősök szellemei már a vallás előtti időszak képzeteiben jelentős szerepet játszottak. A később kialakult politeizmusban – mint erre már többször utaltunk – nem egy isten eredetileg valamely törzs őse volt. Az Ótestamentum jelentős része a zsidók, pontosabban a sémi népek vagy még tágabban: a kaukázusi népek őseinek emlékét őrzi. (Az egész vallás igen hangsúlyos eleme az emlékézés.) Sőt, voltaképpen a monoteizmus istene, az első ember teremtője maga is a mindenség ősének tekinthető (korántsem véletlenül nevezik Atyának). Az Isten tisztelete a legfőbb atya tisztelete (korántsem véletlenül képzelik szinte mindig öreg, de legalábbis meglett korú férfinak). Beszélhetünk róla, mint emberként nem ábrázolható, absztrakt lényről, ám az ezt hangoztató monoteista vallások hívei éppúgy interperszonálisan társalognak atyai személyével, mint ahogy a politeista istenek is kvázi emberként járnak-kelnek a világban. Az atyaisten tehát ős/apaszimbólum. (Sok vallásban anyaszimbólum is társul mellé: Ízisz, Héra, Szűz Mária.)

Az imádság egyfelől *megkérlelő rítus* (a totemizmusból ismeretes az elejtett és rituálisan elfogyasztott totemállat megengesztelése); a tételes vallásokban ebből a tabuszegés, a „bűnelkövetés” lelkifurdalása és a bűnelkövető, „gyarló” ember bocsánatkérése él tovább.<sup>463</sup> Másfelől *mágikus* – vagyis e szempontból

<sup>462</sup> Az egyházzá szerveződés a hívők közösségét a társadalom viszonyainak egészébe bekapcsoló szervezet kiépítését, a szervezeten belüli hatalmi hierarchia létrejöttét, anyagi erőforrások felhalmozását, a hivatalos és az „eretnek” nézetek elkülönülését és a vallási szimbólumok szervezett terjesztését is jelenti. A legtöbb vallásnak templomai és egyéb kultuszhelyei épülnek, s ezek az épületek (illetve belső kialakításuk, berendezésük) maguk is az adott vallás világgépének szimbolikus megjelenítőivé válnak.

<sup>463</sup> Jézus történetében még az ős kollektív feláldozása és az emiatt érzett kollektív büntudat is szerepet játszik.

is a vallásoknál régebbi eredetű – aktus az imádság: annak feltételezése, hogy bizonyos rítusok végrehajtásával,<sup>464</sup> bizonyos szövegek felmondásával a sors az imádkozó számára kedvező irányban befolyásolható. (Bár a tételes vallások mindig fellépnek a mágia ellen, gyakorlatukba mélyen beágyazódik.) Legyen az ima címzettje az Atya vagy Jézus, Szűz Mária vagy a szentek, Krisna vagy Jupiter, Ozirisz vagy a jakobinusok Legfőbb Lénye, a párbeszéd mindig egy szülőfigurával folyik, a Gyerek–Szülő játszma modelljében, amelyben a gyerek bevall és megbán, bocsánatot s ha lehet, végül jutalmat kér, oltalmat, segítséget, tanácsot, ajándékot. S ezért ajándékot, áldozatot ad is: az *áldozás* (a nekünk kedves valami átengedése a felsőbb hatalomnak) szintén ősi, az istenhit előtti hagyomány. A sok vallásgyakorlatban felbukkanó *aszkézis* (amit végül Buddha is, Jézus is elvet) szintén áldozás; annak bizonygatása, mennyi áldozatra képes a „jó gyermek” a „szülők” tetszésének elnyerésére.

A Szülő-Gyermek játszma része a katolikus vallásgyakorlatban a *gyónás*, hiszen a Szülő-Gyermek viszonynak a *büntetés és a megbocsátás* is fontos része. A gyónásnak (és feloldozásnak) komoly feszültségevezető funkciója van; külső nézőpontból azonban túlságosan is konzerválja a felelőtlen gyermekállapotot; a feloldozás – és a bűnvallás – szinte napi rutinná válása mintegy hallgatólagos engedély bűnök további elkövetésére. De a gyónás egyúttal a katolikus attitűd egyik szimbóluma is: a *megértő s egyúttal megbocsátó szülői attitűdé* (ráépülve a házasságtörő asszony történetének tanulságára) s azé a bizalomé és őszinteségé, amellyel a hívőnek közelítenie kell istenéhez (illetve annak szimbolikus képviselőjéhez).

A vallások különböző *szertartásai* általában is szimbolizálják az adott vallás alapattitűdjeit – a homokmandala az emberi céltörekvések illuzórikusságát és a mulandóságot, a zen buddhizmus abszurd gesztusai és csattanói a lét abszurditását, a világ dialektikus természetét és a kontemplációnak a cselekvéssel szembeni fölényét; a muszlimok tömeges leboruló imádságai az isten előtti egyenlőséget, az individuum tagadását; a keresztény templomi énekek és orgonafugák éppen ellenkezőleg, az individuum (persze azért itt is: a közösségben feloldódó individuum) „ég felé” emelkedését.

A mindennapos keresztény istentisztelet a vallás tanításait „fentről” közelíti az egyénhez: az *igehirdetésen, prédikáción* keresztül a vallásnak az Ó- és Új-testamentumban foglalt tanításait *összekapcsolja az aktualitással*, vagyis naponta megerősíti a vallás és az egyház kapcsolatát a hozzá kötődő egyénnel,

<sup>464</sup> A különböző vallások különböző ilyen mágikus rítusokat alakítottak az imamalmok pörgetésétől a rózsafüzér-végigimádkozásig, meghatározott mantrák, kötött imaformák ismétlésétől a térdelésig, sőt bizonyos távolság térden megtételéig, a szentelt víz alkalmazásától a tisztító füstölésig, a parázson járástól a saját testen ejtett sebekig.

és jelzi, hogy a vallás tanításai (különösen az erkölcsi útmutatások) miképpen igazolódhatnak, gyakorlódhatnak az emberek mindennapjaiban. (A hétköznapi gyakorlattal való illetén összekapcsolás, ha más módon is, de megtörténik a legtöbb vallás papjainak tevékenységében.)

Minden vallásban nagy jelentőséggel bírnak az *ünnepek* is. Az ünnepek hagyományos rítusai egyrészt ősi gyakorlatokat rögzítenek, ismételnék évről évre, másrészt vagy megerősítik az adott hit valamely kulcselemét, megjelenítik és/vagy újra elmesélik a hozzá fűződő legendárium valamelyik meghatározó eseményét, vagy közszemlére teszik a vallás valamely alapszimbólumát, harmadrészt s nem utolsósorban – azáltal, hogy az adott jelenben ily módon felidézik a vallás valamely misztériumát – *a hívők tömegeit a szimbólumokon keresztül bekapcsolják a mitikus időbe*, részeseivé, mintegy tanúivá teszik őket a mitikus eseményeknek (legyen szó a keresztény húsvétról, karácsonyról, a ramadánról, a zsidó húsvétról, az eleusziszi misztériumokról, a szaturnáliákról vagy a hindu szekérünnepről [Ratha Játrá]).<sup>465</sup>

Az adott vallás alapsajátosságai jó esetben beépülnek a hívők életébe, alapattitűdjeibe; bizonyos magatartások felismerhetővé tehetik, hogy az illető mely vallás követője. A kálvinizmus *predestináció*tana például megjelenik az embert fenyegető veszélyekhez való bizonyos mértékig fatalisztikus hozzáállásban, *igazságparanccsa* mint az ártatlanság következetes véelme,<sup>466</sup> *a közösség előtti nyíltság* követelménye megnyilvánulhat olyanokban, mint a lakások utca felőli teljes átláthatóságának biztosítása, a *puritanizmus* elve az egész életgyakorlatot áthathatja, minden pazarlástól mentesítheti. Ezekben az esetekben az egyes hívők magatartása maga is az adott vallás szimbólumaként működik.

Minden vallásnak vannak olyan alapsajátosságai, amelyek mint legfőbb sajátosságok magát az egész vallást jelképezik. Bár a szeretet, a segítségnyújtás, az erőszakmentesség követelménye más vallásokban is jelen van, mégis a kereszténység tekinthető „szeretetvallásnak”, a szeretet és megváltás vallásának (amik egyúttal a Jézus személyéhez kötődő szimbolikának is középpontjában állnak. Jézus legfőbb epithetonja a mindenek feletti szeretet képessége). Persze a „szeretet” szimbólum is egészen mást jelent a különböző korok emberei számára. A vallás keletkezésének idején ez egyrészt egy erkölcsi „élcsapat” másokat megdöbbentő sajátossága volt, másrészt egy új attitűdöt: „*a lelkében minden ember*

<sup>465</sup> Bővebben erről lásd Assmann, 1999.

<sup>466</sup> Még a szeptember 11-i merényletek előtti időben az angol Parlamentben elég volt aláírni egy nyilatkozatot arról, hogy az embernél nincs fegyver. (Feltételezve, hogy egy „tisztességes ember” nem mond mást, mint ami az igazság). Vagy: egy régóta Angliában élő ismerősünk számolt be arról, hogy az első időben folyvást éhezett, mert ha az első kínálást „udvariasan” visszautasította, nem kínálták többet: „egy felelős ember azt mondja, amit gondol”.

*egyenlő, testvér*” attitűdjét jelentette, ami például a rabszolgák számára rendkívül felszabadító üzenet volt. (Új volt a „megváltás”, az Isten által magára vett bűn gondolata is; magát a „megváltás” fogalmát pedig a kor emberei a rabszolga-felszabadítás képzetköréhez kapcsolhatták.) De miért fogadták el éppen ezt a vallást a népvándorláskor pogány nagyurai és a késő római társadalom felemelkedő csoportjai is? A „szeretet” szimbólum abban a társadalmi közegben egészen más konnotációkat tudott mozgósítani. Az új társadalmi viszonyokban, amelyekben szabad emberek között jöttek létre függőségek, a „szeretet” elsősorban *e függőségek kötését, a kölcsönös „hűséget”* szimbolizálta. Megint mást jelentett a szereteteszmény az elembertelenedett kereszténységből a jézusi tanokhoz visszatérni kívánó Szent Ferenc számára: ő totalizálta (*az egész teremtett világra kiterjesztette*) a személyes szeretet eszményét, hogy kifejezésre juttassa: *ez a parancs abszolút, nincsenek alóla felmentő kivételek*. A tizennyolc-tizenkilencedik században a szereteteszmény, a polgári szentimentalizmus hatására, kezdett *puszta érületi-hangulati tényezővé*, kiüresedett gesztuskészletté, az általános hipokrizis részévé válni. A szereteteszmény ma megint más arcot ölt: a modern individualizmus világában az individuumok szabadon választott *antiegoizmusának* kinyilvánítása lesz belőle. Mindez nemcsak a szimbólumok poliszémiájáról szól, hanem arról is, hogy egy tartós fennmaradásra aspiráló vallás alapszimbolikájának a legkülönbözőbb élethelyzetekben érvényesíthetőnek kell lennie.

Az iszlámnak nem ilyen alapszimbóluma a dzsihad. De természetesen a *dzsihad* is szimbólum: szimbóluma egy militánsan térítő vallásnak. Mohammed eredeti *Korán*beli szövege csak az őt eláruló honfitársai elleni küzdelemre hív fel, de mára a fogalom az iszlám egyik legkarakteresebb üzenetévé változott. (Dzsihadja egyébként nem csak az iszlámnak van: a kereszties háborúkat éppenséggel keresztények indították, mint ahogy dzsihad volt az indián Amerika meghódítása is.) Az iszlám dzsihadja esetében (is) arról van szó, hogy a vallás egy fontos szimbolikus elemét középpontba állítják, amikor területi hódításokat kívánnak elérni. Itt tehát az aktuális körülményekre alkalmazás azt jelenti, hogy kiragadnak a vallás tanításaiból, szimbólumai közül egy, az adott politikai helyzetben az iszlám képviselői számára alkalmasnak tűnő elemet, és úgy tesznek, mintha ez lenne a vallás legfőbb követelménye.<sup>467</sup>

Minden vallás valamilyen mértékig antiindividualista. Az egyes ember személyisége nem állhat a középpontban, ha a világ Isten(ek) kormányzása alatt áll. A vallások szimbolikájának fontos általános mozzanata az *önalárendelés*.

<sup>467</sup> Mint ahogy a kereszties háborúk idején úgy tettek, mintha a Szentföld visszahódításának parancsa lenne a legfőbb (mellesleg a szeretetparancsot is felülíró) parancs.

(A buddhizmusban, ahol az ember nem rendelődik alá isteni erőnek, a személyiség megsemmisítése szintén cél: a vallások, éppen azért, mert vallások, spirituális tanítások, a véges létű anyagához kötött emberi személyiséget nem tekinthetik önmaga megoldásának. Mivel csak véges létű személyiségekkel állnak szemben, s ezekkel kell elfogadtatniuk világmagyarázati rendszerüket, az ellentmondást úgy oldják fel, hogy különböző módokon – feltámadás, túlvilági élet, lélekvándorlás, nirvána – megígérik nekik a személyiségük – materiális – kötöttségeiből való kiszabadulást, a belépést a nem véges létezésbe, vagyis a transzcendentálódást. Ez a különböző vallási identitások közös lényege.)

A vallási identitásszimbólumokkal kapcsolatban még egy lényeges szempont merül fel. Nemcsak arról van szó, hogy e szimbólumok – mint bármely szimbólum – poliszémikusak és különböző helyzetekben különféleképpen értelmezhetők, hanem arról is, hogy időnként elveszthetik eredeti jelentésüket. A keresztről, amikor lemészárolt indiánok holttesthalmai fölé diadaljelvényként tűzik, vagy amikor a Ku-Klux-Klan lángoló keresztekkel állítva lincsel, felmutatói hiába hiszik azt, hogy e jelkép hordozóiként ők most a kereszténységet terjesztik, azt reprezentálják, a szimbólum (a szeretetvallás szimbóluma) valójában önnön ellentétébe fordul. A Dávid-csillag lehet a zsidó identitás vállalásának jelképe, de ez is ellentétébe fordul, amikor megbélyegzőként kényszerítik ki a viselését. A megfeszítés Jézus megváltástörténetének szimbóluma. Vajon amikor túlbuzgó dél-amerikai vagy Fülöp-szigeteki hívek rajongásból felfeszítették magukat, ez keresztényként dicsőségükre válik (mint Szent Ferenc vagy Pio atya stigmái), vagy blaszfémia? (Péter egyértelműen blaszfémiának érezte, hogy ugyanúgy feszítsék meg, mint Jézust, ezért fordították fejjel lefelé.) Tehát a vallások legfőbb szimbólumai sem *mindig* jelentik azt, amit a lényegüknek tartunk.

Másfelől, a vallási szimbólumok ki is léphetnek a vallás köréből. A karácsony, az advent világszerte olyan ünnep lett, amely rendkívüli vonzerejével (és sok tekintetben a kereszténységénél régebbi, annak határain túlterjedő szimbolikájával) ünnepé válhatott nem keresztények (ateisták, más vallásúak) körében is. S így a hozzá kötődő szimbólumok ma csak annak függvényében tekinthetők vallási szimbólumoknak, ha valaki eleve vallási szimbólumként tekint rájuk. (Ugyanez vonatkozik például a buddhizmusból származó népszerű gyakorlatokra: lehet ezeket egy buddhista világszemlélet által irányítottan gyakorolni, de lehet anélkül is.)

Vallásos és nem vallásos tömegek együttélése<sup>468</sup> végül olyan keveredéseket is létrehoz, amelyekben az sem egyértelmű, hogy valaki vallási vagy nem

<sup>468</sup> Az ilyen együttélés egyébként a hívőket gyakran olyan kifelé szoló demonstrációkra készíti, amelyekkel ugyanúgy „vallják meg” hitüket, mint ahogy a nemzeti identitásnak az „utca-



vallási identitással használ egy szimbólumot. A rendszerváltás után például – mint erre már tettünk utalást – jelentős követői táborra tettek szert bizonyos „újpogány” kezdeményezések, amelyek a honfoglaló magyarság hitét próbálták újrakonstruálni, azonban sokkal inkább a nemzeti, mintsem a vallási identitás jegyében (a „vallási” attitűdben pedig keverve a konstruált „ősi magyar vallást” keresztény elemekkel).<sup>469</sup> A globalizáció különben is kedvez a keveredéseknek. Nem kevesen vannak, akik „örökölt” kereszténységük mellé beengedik a buddhizmus hatásait,<sup>470</sup> és talán még többen, akiknél a vallásosság és az ateizmus keveredik: hol hívőnek érzik magukat, hol kételkednek; illetve életük egyik szeletében hitetlenként, máskor hívőként viselkednek, sem egyértelműen állítani, sem egyértelműen tagadni nem tudják Isten létezését. A vallások hatása azonban még a vallástalanokra is igen erős. Számos világi ideológia van – fentebb már erre is utaltunk –, amely híveit kvázi vallásos követővé próbálja tenni (a nemzeti ideológiát gyakran „valláspótléknak” szokták tekinteni), de láthattuk, hogy még egy olyan hangsúlyozottan ateista ideológia is, mint a szocializmus ideológiája, számos formát közvetlenül a vallások eszköztárából vesz át.

### 3. Ideológiai identitások szimbolikája

A szekularizált világban különböző (politikai célú) ideológiák igyekeznek minél szélesebb tömegeket magukhoz vonni, s ezen az úton kielégíteni az emberek identitásszükségletét. A nemzeti ideológiát már érintettük, példaként röviden említenénk még az egyik legfiatalabb ideológiát, a „zöldekét”, de érdemes lenne részletesen foglalkozni a kommunista vagy a liberális ideológiával is, amelyek az utóbbi évtizedekben szintén jelentős hatást gyakoroltak a világ társadalmaira.

---

hoz szóló” jelei kapcsán említettük. A nyakban hordott kereszt vagy Dávid-csillag, a kézben morzsolt olvasó sokszor ezt a célt is szolgálja, ahogy az ajtóra-kapura kitett adventi koszorú is; vagy ilyen – egyszerre nemzeti és vallásos identitást demonstráló – tiltakozás volt az 1956-os szabadságharc leverése után a halottak napja rítusának megfelelő gyertyaégetés házak sokaságának az ablakaiban.

<sup>469</sup> Povedák–Szilárdi, 2014; Hubbes–Povedák, 2015.

<sup>470</sup> Nem véletlenül kapott lábra korunkban az a hiedelem, hogy Jézus járt Keleten, és hatott rá a buddhizmus – aminek egyébként semmi nyoma nincsen (miközben maga Buddha említést tesz arról, hogy van tudomása a korabeli görög kultúráról, tehát a Kelet és Nyugat közötti szellemi áramlás az antikvitásban ténynek tekinthető).

Az úgynevezett *zöld* ideológiát az „egyik legfiatalabbnak” neveztük, bár persze számos eleme hangsúlyozottan ősi: a „*Kelet*” társadalmainak és az úgynevezett *természeti népek* kultúráinak szemléletével érintkezik. Éppen az ideológia alap gondolata: a *természettel való harmónia* eszménye ilyen. A „zöld” ideológia a posztmodern kor szülötte, bizonyos mértékben antimodernizációs és antikapitalista s még jelentősebb mértékben antiindustrialista ideológia ez. Nem fejlődésellenes, hiszen „fenntartható fejlődésben” gondolkodik, s maga is fejlődési célokat tűz ki, de ellenzi az öncélúvá váló modernizációt; látja a kapitalizmus, a profitorientáció pusztító hatásait, de nem feltétlenül kezdi ki a rendszer alapjait; leginkább az életet veszélyeztető iparokat támadja (a szénalapú energiatermelést, a duzzasztógátákat, a vegyipart és az atomenergiát), ezekkel szemben a szél, földhő, nap és egyéb megújuló energiaforrások felhasználását javasolva. Az ideológia lényege, hogy a természet meghódításával szemben *a természethez való alkalmazkodást*, a természet tiszteletét és védelmét preferálja. Összefonódik az egészségkultusszal és a pacifizmussal, valamint a biodiverzitás védelmével. Szimbolikájának is középpontjában áll a „zöld”: az egészséges növényvilág „zöldje”, valamint az „élő”, a „bio” – a természetes anyagok, a természetes életformák naturalizmusa. A lég-, víz- és általános környezetszennyezés, a szénhidrogének, a műanyagok, a természet rovására terjeszkedő ipar állnak támadásaik keresztútjében. A „zöld” szimbolika főleg két alapvető emberi érzésre épít: a betegség- és halálfélelemre, illetve az elidegenedéssel szembeni ellenérzésekre. A zöld identitás: egészségesen élni, a természetben, a természetet védve élni, és természetesen élni; pozitív utópiájában voltaképpen a paradicsom iránti örök nosztalgia mozgósul: ideologikus eszményállapota lényegében az édenkertben élő emberé.

Szimbolikus megnyilvánulásai számos területen kimutathatók. A vegyszer- és GMO-mentesség, az ideológiai alapon választott vegetarizmus a táplálkozás területén jeleníti meg a természettel harmóniában élő ember eszményét. A természetes anyagok használata az építkezésben és az öltözködésben. A megújuló energiák használata az áram- és hőszolgáltatásban. A veszélyeztetett fajok védelme, a természetet tiszteletben tartó turizmus az élő környezet vonatkozásában. A természetgyógyászat különböző formái a vegyszerező, a szervezetbe erőszakkal beavatkozó eljárásokkal szembeállítva. De a zöld ideológiát reprezentálja, annak szimbolikus megnyilvánulása lehet a vidékre költözés, az önellátó gazdálkodási formák revitalizálása is.

Ez az ideológia kap szimbolikus reprezentációt a természetben élő hőstörteket pozitív példaként bemutató (vagy egyes állatokat, fákat mintegy pozitív hőstörtekként szerepeltető) regényekben és filmekben és az olyan alkotásokban,

amelyekben a természet pusztítása elhárítandó negatívumként jelenik meg. Egész popkulturális mitológia is épül az ilyen témák köré, a zöld ideológiának megfelelően átértelmezve korábbi változataikat.<sup>471</sup>

Természetesen az említettek mellett további (politikai) ideológiák is hatnak: konzervativizmus, fasizmus, anarchizmus stb. Az, hogy egy ideológia milyen mértékben válik az egyén identitását meghatározóvá, sok mindentől függ. Természetesen sok esetben egyszerűen az köt valakit egy ideológiához, hogy a felvetett gondolatok megtetszenek neki, azokat tapasztalataival, saját gondolataival kompatibilisnek látja, vagy ezek által tudja magát egy csoport tagjának érezni. De sokszor az ideológiákkal való azonosulást vagy elutasítást több nemzedéki beidegződések, a társadalom tartós törésvonalai alapozzák meg. (A magyar társadalomban például ilyen töréseket képeztek a huszadik században gyakran bekövetkezett rendszerváltások, amelyek hol ennek, hol annak a társadalmi csoportnak az életében voltak okai személyes és családi tragédiáknak. Nyilván más ideológia iránt érez rokon- vagy ellenszenvet, akinek életét a háború előtti világ, mint az, akiét a „kommunizmus” nyomorította meg. Ugyancsak jelentős törésvonal az, amit a modernizáció kapcsán már említettünk: a felzárkózás nemzeti – belső erőforrásokra építő – és kozmopolita – a centrumok követésére építő, azok „húzóerejében” bízó – modellje közötti különbség és ellentét. Ez az ellentét – Magyarországon és Kelet-Európa nagy részén – kapcsolódik egy harmadik törésvonalhoz: az Erdei Ferenc által leírt „kettős társadalom” háború előtti hagyományához, amelyben szinte két társadalomként élt két osztályviszony: a tőkés-munkás ellentétben alapuló ipari társadalom, és a földesúr-paraszttság ellentétben alapuló agrártársadalom. Ebben a modellben mindkét osztályviszony tagjai élesen szemben állnak egymással, de ugyanakkor szemléletük egyes vonásaiban közösen, együtt érzik idegennek a másik osztályviszony tagjait. Mindezekre a nagyon régi ellentétekre ráépülnek a mindenkori jelen konkrét nézeteltérései, és nehezen kibékíthető ütközéseket hoznak létre az ezeket az ellentéteket „korszerűsítve” tovább vivő ideológiák hívei között.)

<sup>471</sup> Ilyen a King Kong- vagy a Tarzan-téma: az utóbbi egyik huszadik század végi filmváltozatában (*Greystoke – Tarzan, a majmok ura*, 1984) a főhős mint majomenber emelkedik erkölcsileg az ipari-fogyasztói társadalom emberei fölé (míg a korábbi változatokban inkább az kapott hangsúlyt, hogy a fehér úriember miként válik a dzsungel urává). De nemzedékeket neveltek a zöld ideológia iránti szimpátiára az olyan filmek is, mint a *Szabadítsátok ki Willyt*, a *Pocahontas*, az *Avatar*, a *Krokodil Dundee* vagy éppen a *Shrek*. (Szélsőséges szimbolikus megjelenése a zöld ideológiának *A farkas* című film. A vérfarkassá válás a közép-kori hiedelemvilágban és a hagyományos popkultúrában mindig valami borzalom; *A farkas* című filmben azonban a természetbe való visszakerülés megdicsőülés: a hepiend az, hogy vérfarkassá válva nemcsak a főhős, hanem szerelmese is beolvadhat a természetbe.)

Az ilyen mély ideológiai-politikai ellentétek bármiben szimbolizálódhatnak – és szimbolizálódnak is –, amit szélsőségesen ellentétes (és az említett törésvonalakhoz illeszthető) nézőpontból lehet megítélni.

#### 4. Osztály/rend/kasztidentitások szimbolikája

A politikai érdekképviseletek mögött minden korban társadalmi alapviszonyok is húzódnak: a társadalmak osztályokra, rendekre, kasztokra tagolódnak, s mindez identitásképző lehet. A politikai-ideológiai identitás lehet nemzedékeken át örökített, de azért a politika mégiscsak a viszonylagos változások világa. Pártok születnek, felemelkednek, széthullanak, eltűnnek. Változhat az emberek társadalmi helyzete, szociális beágyazottsága is, de ez azért a társadalmak – főleg a hagyományos társadalmak – nagy részében lassú folyamat. Minél inkább különböznek egymástól az egyes társadalmi nagy csoportok életforma-sajátosságai, annál erősebb, az egyén életét annál meghatározóbb lehet (bár nem mindig teljesen tudatos) az egyénnek a maga nagy csoportjához fűződő identitása. Korábban több vonatkozásban is volt már szó a *paraszti*, *polgári* vagy *nemesi* identitás szimbólumairól. Ezek a szimbólumok nem csak státusz-, illetve hierarchiajelzők (bár persze azok is, hiszen az egyes társadalmi nagy csoportok között hierarchia-viszonyok is vannak), hanem a szó szoros értelmében identitásjelzők is: arról is tanúskodnak, hogy az egyén – szándékosan és/vagy kényszerűen – mennyire és miben azonosul azzal az osztállyal, renddel vagy kaszttal, amelyhez tartozik. Azok a sajátosságok, amelyek leginkább meghatározzák az adott nagy csoporthoz tartozók identitását – mint a nemesség származástudata és szolgáló-irányító társadalmi szerepe, a polgárság életformaelemei és anyagi javai, a parasztságnak a földhöz és a faluközösséghez fűződő viszonyai, az értelmiség tudástermelése és közvetítő szerepe stb. –, egyben a nagy csoporthoz tartozás szimbólumainak is tekinthetők.<sup>472</sup>

Az identitás a társadalmi nagy csoportok vonatkozásában egyrészt olyan meghatározottságot jelent, amelyet az egyén vagy elfogad „helyeként”, vagy megpróbál kitörni keretei közül, de amíg ezek között a keretek között él, életformáját többé-kevésbé ennek jegyében kell alakítania (legalábbis környezete efelé szorítja). Másrészt viszont minden ilyen nagycsoport-identitás bizonyos viszonylagos öntudattal is felruházza az egyént, ugyanis azt sugallja neki, hogy csoportja sajátosságai sajátos tudások, erények, amelyekből éppen azáltal része-

<sup>472</sup> Lásd erről bővebben Kapitány–Kapitány, 2012.

sül, hogy ennek a nagy csoportnak a tagja, s amelyek ily módon (viszonylagosan) más csoportok tagjai fölé emelhetik.

A nagy csoportok társadalmi sajátosságaihoz kötött tárgyak és szokások ebben az esetben is olyan szimbólumokká válnak, amelyek egyszerre kifejezik és konstituálják az identitást, és szimbolikus mintákat kínálnak az adott nagy csoportot követni, utánozni szándékozók számára is.

## 5. Szubkulturális<sup>473</sup> identitások szimbolikája

A nagy csoportokon belül, illetve közöttük a modern társadalmakban számos kisebb csoport (és csoportidentitás) jön létre. A modern társadalmak (különösen a városi társadalmak) tömegesen hozzák létre az ilyen csoportokat, amelyek többnyire már egyáltalán nem beleszületéssel, hanem az *egyén választásával* jönnek létre, az egyén *ízlésének, értékrendjének, érdeklődésének, kulturális sajátosságainak* függvényében. A világ globalizálódásával mindinkább lehetővé vált, hogy a korábban jobbra csak a személyek közvetlen környezetében megszerveződhető választott identitáscsoportok helyett az egyén *bárhol a világon* megtalálja elv- vagy gyakorlattársait. Persze valamilyen mértékig ez már korábban is adott lehetőség volt, gondoljunk az olyan szerveződésekre, mint maga a katolikus világegyház (majd annak szerzetesrendjei), a reneszánsz humanistáinak levelezőhálózata (egyáltalán: a tudományok képviselőinek kapcsolattartása), a kereskedőházak rendszere, aztán a titkos szövetségek, a munkásmozgalmi internacionálék s a különböző hobbiösszetartások az eszperantistáktól a filatelistákon át a rádióamatőrökig (mely utóbbiak először valósították meg a világ bármely pontjával való azonnali és közvetlen összeköttetés lehetőségét). Az internet azután kiteljesítette ezeket a lehetőségeket.

A kiscsoport-kultúrák terjedése szempontjából ugrópont volt a *popkultúra* (angolszász centrumú) globalizálódása az 1950-es, 1960-as években. Ez az ugrás voltaképpen a *fogyasztói társadalom* kialakulásához köthető: a fogyasztói társadalomban válik kardinális kérdéssé a célcsoportos kínálat; a piac rááll arra, hogy a legkülönbélebb fogyasztói csoportok igényét kielégítse, de eközben egyre inkább *termelik is* ezeket az igényeket, újabb és újabb szubkultúrákat teremtve, s helyezve a médiumok figyelmének fókuszába. A nemzedékek természetes egy-

<sup>473</sup> A „szubkultúra” kifejezést két értelemben szokták használni. Egyrészt „kultúra alatti”, deviáns vagy legalábbis underground csoportokat érve a „szubkultúrán”, másrészt „részkultúra”, speciális „alcsoporthoz” értelemben. Mi az alábbiakban egyértelműen ezzel a második jelentéssel használjuk a kifejezést.

másutánja szinte kínálja azt, hogy minden nemzedékben új, megkülönböztető divat terjedjen el, az egyes nemzedékeken belül pedig állandó választási (s egyúttal identitási) lehetőségeket lehet felkínálni (Beatles vagy Rolling Stones, Lee vagy Levi's farmer, Coca-Cola vagy Pepsi, Superman- vagy Batman-rajongók, FTC vagy Újpest, diszkó vagy kemény rock). Az egyes kialakuló szubkultúrák, hippik, punkok, szkinhedek élesen elkülönülnek egymástól.

Az elkülönülést identitásszimbólumok segítik. Mivel a cél az egyívásúak egyértelmű felismerhetősége, e szimbólumok jelentős része *kifelé is jól látható*: öltözeti elem vagy a külső megjelenés kialakításának sajátos módja (hajviselet, smink, kiegészítők). Maga a külső megjelenés az identitás kinyilvánítása:<sup>474</sup> olyan jelzés, mint *A dzsungel könyvében* az „Egy vérből valók vagyunk, te meg én” mesterszava. A „hasonszőrűekben” eleve rokonszenvet kelt, szolidaritásra készítet. Bár az egyes jelek kiválasztása sokszor véletlenszerű, a hozzájuk fűződő asszociációkörök a szimbolizáció törvényei szerint aktivizálódnak. (Így a szkinhedek borotvált feje előhívhatja mindazt, ami a kultúrtörténetben a mesterséges kopaszsághoz hozzátársult, a papi tisztaság jelképétől a rabszolgákon át a bűnözőkig és a profi ökölvívókig. A hippik hosszú haja és viselete a romantikát, a gótikát és a barokk életélvező korszakát is idézi, s külsőségekben is tagadása a militáris „macsó” férfimodellnek. A punkok színes irokézfrizurája a vadság és természetesség képzetét hívja elő és szegezi szembe a „wasp”-civilizációval, a piercingként viselt biztosítótű pedig egyszerre testesíti meg a funkcionalizmus tagadását és az önpusztítás, a saját test ellen elkövetett agresszió lázadását a szülők „széltől is óvó” hipokrizise ellen. S ez így lesz a jövőben is: minden új szubkultúra megtalálja a maga elkülönítő identitásszimbólumait.)

A külső jelek alapján beinduló összetartozás-érzés nem csak generációkon belül érvényesül. Működik egyes alkoholfüggők között, akiket egyébként maga a helyzet (például az egyazon kocsmában italozás) is „cimbórává” tehet. A vizsgálatra várakozó betegeket, a hosszabb úton együtt utazókat is a helyzet azonossága készíteti barátságos beszélgetésre. A dohányosok között már a tűzkérés és -adás is lehet szolidaritási jel. A muzikusok közös zeneszeretete egymás számára ismeretlenek között is összehangolt „örömmzenélést” teremthet.

A csoportnyelv, illetve a csoport közös érdeklődési tárgyaira való utalások olykor még a külső jeleknél is erősebben beindítják az „egy vérből valók vagyunk” reflexeit.

<sup>474</sup> A különböző popzenei irányzatok rajongóinak megkülönböztető ruhaviseletéről lásd Szapu, 2002; a börtönökbeli szubkultúrajelzésekről lásd Fiáth in Bali–Fiáth–Nikitscher–Szász, 2008 és Fiáth, 2012; a szubkultúrához tartozás egyes elemeinek kiválasztási mechanizmusát pedig nagyon plasztikusan mutatja be Antos in Bali–Fiáth–Nikitscher–Szász, 2008.

Míg a szubkultúrák összetartozásában a közös értékek, a közös ízlés, a közös érdeklődés, a közös tudások a meghatározók, a fogyasztói társadalom az összetartozást igyekszik mindinkább eladható termékek, tárgyak köré szervezni, kialakítva a *márkahűség* jelenségekörét. Ez talán legmarkánsabban a gépkocsi-tulajdonosok világában figyelhető meg. Egyrészt az autókval kapcsolatokban is működnek a nemzeti sztereotípiák: vannak elkötelezettjei a német, az angol, a japán, a francia, az olasz márkáknak, s ki-ki e sztereotípiákra hivatkozva érvel a maga elkötelezettsége mellett. (A német autó megbízható, az olasz mozgékony, játékos, a sztereotípiáknak megfelelően a japán autónak a high-tech, a franciának a dizájn, az esztétikum az erőssége.) De ezen túl is, egyes márkákkal kapcsolatban is erős lehet az elköteleződés, legyen a márka magas státuszt sugalló, mint a Mercedes, a BMW, a Red Ferrari, vagy karakteres jellege teszi ikonikussá, mint a VW „bogarát”, a Citroen „kacsát”, a „kis Fiat”-ot vagy a „Trabi”-t. Az egyes márkák a márkafanatikusok számára mindenképpen csoportszimbólumok is, s a „bogarasok” vagy az „opelek” nagyobb valószínűséggel állnak meg, ha egy márkatársuknak segítségre van szüksége. Ez is a szimbólumok nagy (összekötő) erejéről tanúskodik.

## 6. Foglalkozási identitások szimbolikája

A szubkulturális identitás egyik szervezőereje a közös érdeklődés. Ez elvben az azonos foglalkozásúak, azonos hivatásúak közt eleve adott, azonban a különbségek, a személyes vonzalmak és ellenszenvok jóval lényegesebbek tudnak lenni (mint ahogy az adott foglalkozás iránti elkötelezettség foka is igen eltérő lehet), s így a közös foglalkozás alapján nem mindig lehet identitásközösségről beszélni. Ha azonban valakiben erős *a foglalkozásával való azonosulás*, ennek az identitásnak is karakteres szimbolikája jellemezheti.

Egyes foglalkozásokhoz (még ha azok nem kaszt jellegű foglalkozások is) társulhatnak oly erős (olykor külsőleg is látható), az adott hivatás szimbólumaiként működő identitásjelek, amelyek esetében a szimbólum nemcsak leképezője, hanem alakítója is az identitásnak. (Az orvoshoz például olyan attribútumok kapcsolódnak/kapcsolódtak, mint az orvosi táskák, fehér köpeny, sztetoszkóp, s ezek annyira egyértelmű hívőjelek, hogy szélhámosságok visszaélhetnek ezekkel: elég, ha ezeket a jeleket alkalmazzák, és az emberek azt hiszik, hogy orvosról van szó.) Amíg el nem terjedt szélesebb körben is, ilyen jel volt menedzserek kezében a mobiltelefon,<sup>475</sup>

<sup>475</sup> Ismert, hogy amikor a mobiltelefon még státuszsimbólum volt, *hamisították*; mobiltelefonra emlékeztető üres dobozokat lehetett kapni, s azt az „üzletember” látszatát keltve

ilyen a jogászok talárja, kalapja, ilyen az anyakönyvvezető öltözéke (akin a nemzetiszín szalag jelzi, hogy a hivatalosság, az állam képviselőjét látja el). Ilyen minden egyenruha. Ilyen a festőállvány, a festőmappa és a paletta; ilyen a zenészek hangszertokja,<sup>476</sup> ilyen a karmesterpálca, és így tovább. A gyerekek, amikor foglalkozás-álmokat kezdenek szövögetni, többnyire még csak az ilyen tárgyi szimbólumokon keresztül tudják átélni az identifikációt. Így lesz az egyszerű faág karmesterpálca, a szék támlája autóvolán, ezért vesz a „fociapuka” híres labdarúgó nevét viselő mezt a gyermekének, s a gyerek, amikor sztetoszkópot kap ajándékba egy orvostól, ezért jár vele büszkén – szinte már a hivatás birtokában! – fel és alá.

A szimbolikus foglalkozás-tárgyak emblémaszerűen helyettesíthetik a foglalkozás képviselőit: így lett a sarló és kalapács a munkás-paraszt „hatalom” jelképévé, s olyan országok tárgyszimbolikájában, ahol például a gyári munkásság hiányzott, így került a kalapács helyett a címerbe a hadsereget jelképező gépfegyver vagy éppen a halászokat képviselő evezőlapát, az erdei munkások fűrészje, az értelmiséget szimbolizáló könyv.<sup>477</sup> (Csíkszentmihályi Mihály hívja fel a figyelmet arra,<sup>478</sup> hogy a mai – információs – társadalomban egyébként már nem a termelési eszközök, hanem a fogyasztóiak a fontosak, ezek kötődnek inkább az identitáshoz; nem a „kéz”, hanem a „szem” tárgyai.)

A foglalkozási identitást sem csak tárgyak szimbolizálják azonban. Sok foglalkozás alakított ki saját *nyelvezetet* (az orvosok az újabb, a betegek számára érthető megfogalmazásokat előíró szabályozásig gyakran latinul tárgyalták a diagnózisokat, s mind a fizikai, mind a szellemi foglalkozások nagy részének megvan a maguk csoportnyelve).<sup>479</sup> De *magatartások* is válhatnak a foglalkozási identitás szimbólumaivá. Ugyancsak az orvosok körében alakult ki az a betegek szemszögéből gyakran fensőbbesnek tűnő viselkedés, amellyel megteremtik a gyógyító erejükbe vetett hitet növelő és a betegek inkompetens beavatkozási próbálkozásait elhárító „apai” tekintélyt, és védik magukat a túlzott involváltság pszichológiai terheitől. Ez a magatartásforma csakúgy az orvosok szimbólumává válhat, mint a tanároknál a szakmájuk „foglalkozási ártalmaként” kialakulhat

---

mások számára jól láthatóan hordozni. A városi legenda szerint egy ilyen „álvállalkozó” úgy lepleződött le, hogy a jelenlétében rosszul lett valaki, s megkérték, hogy a „mobilján” gyorsan értesítse a mentőket. Egyébként az, hogy egy tárgyjal egy foglalkozás látszatát lehet kelteni, eleve az ilyen identitásszimbólumok életképességét, hatóerejét bizonyítja.

<sup>476</sup> Elterjedt toposz, hogy ez az attribútum is lehet félvezető, és a hangszertok valójában gyilkos fegyvert is rejtethet.

<sup>477</sup> A sarlót pedig az ottani mező- és erdőgazdaság tárgyai, a kapa, a balta, a machete helyettesítik (lásd a világ különböző országainak címereit).

<sup>478</sup> Csíkszentmihályi–Halton, 2011.

<sup>479</sup> A „subler”-től, „pajszér”-től és „molnárkocsi”-től a „joghézag”-ig és a „narratívák”-ig.



didaktikai és irányítási hajlam vagy előadói rutinok, a színészeknél az alkalmazkodó mintakövetés, a magánéletben is felbukkanó szerepjátszás vagy a gondosan artikulált beszéd.

## 7. Intézményi identitások szimbolikája

A hivatás iránti elkötelezettség ahhoz az *intézményhez* is hozzákötheti az egyént, amelyben hivatását gyakorolja. A két identitás azonban nem azonos, az egyik esetben a foglalkozási szerep sajátosságairól, a másik esetben magával az intézménnyel való azonosulásról van szó. Ilyen azonosulást válthatnak ki még a foglalkozásválasztás előtt az emberből az *oktatási intézmények*, amelyekben nevelkedik, valamint az ember alapközössége, amelybe beleszületik: a család, ahol (jó esetben) erős személyközi érzelmi megerősítésekkel és ismeretek tömegének átadásával szocializálják, teszik az emberi társadalom tagjává. Amióta azonban a szocializáció jelentős részét az államok (az egyházak és egyéb szervezetek) vállalják magukra, az oktatási rendszer – sokszor magát „második otthonnak” nevezve – próbálja a család szocializáló hatásait kiegészíteni azokkal az oktatási és nevelési hatásokkal, amelyek a mindenkori államok (egyházak és egyéb szervezetek) értékrendjének, világvégének és ismeretrendszerének megfelelő irányokba alakíthatják a felnövekvő egyéneket. Természetesen a család hatásai sokkal érzelmeteltebbek, átfogóbbak és erősebbek lehetnek – bár létrejöhetnek olyan esetek, amikor valaki egy-egy pedagógustól inkább megkapja ezeket az impulzusokat, mint attól a családtól, amelybe születik –, ezért az iskola többnyire nem is lép az otthon helyébe, hivatalos intézmény marad, az egyén és az állam közötti összekötő, az egyén állampolgárrá szocializálója. Viszont mint ilyen, a falai között eltöltött hosszú évek életélményeivel feltöltve, az ember egy-egy fontos felnőtt szerepéhez indíttatást adva jó esetben mégis kiválthat olyan odatartozás-érzést, ami kvázi családiasságnak is tekinthető.

Az intézményi identitást számos külső jelzés is erősítheti. Különböző testületek már évezredek óta egyenruhákkal fejezik ki azt, hogy az egyén lényegének az adott intézményhez tartozását tekintik. (Egyenruhát viselnek katonák – azon belül is megkülönböztető uniformist a különböző egységek tagjai –, rendőrök, tűzoltók, papok – a jogászokat, egészségügyi dolgozókat más vonatkozásban már említettük –, stewardessek, kéményseprők, postások, áruházi, bolti eladók, hotelek, vendéglők alkalmazottai, de lehet egyenruhája köztisztasági dolgozóknak is.) Az iskolák is gyakran iskolai egyenruhával, köpennyel, diáksapkával

próbálják az intézményi identitást erősíteni.<sup>480</sup> De az intézményi identitást erősíthetik az iskolák diákjaik aktivitásával működtetett olyan médiumai, mint az iskolaújságok, iskolarádiók, az önképző-, színjátszó- és egyéb szakkörök, az iskolán belüli tanulmányi versenyek, az iskola fesztiváljai, gólyabáli és ballagási műsorai. Beépülnek az iskola imázsába, szimbólumrendszerébe egyes legendás tanárok, az iskola híressé vált korábbi diákjai, s mindez kialakítja az „*alma mater*” identitást, amely az iskola volt diákjait akár egy életen át végigkíséri, és erős csoportösszetartozás-tudatot alkothat, amelyet a volt diákok találkozási, közös, szinte rituális emlékezései is segítenek ébren tartani. Az egyes iskolákhoz, gimnáziumokhoz több évtizedes sikereik, „jó hírük” révén a külső szemlélő szemében is erős pozitív asszociációk kötődhetnek,<sup>481</sup> s ez aztán olyan vonzeróként működik, hogy már azelőtt kialakíthatja az identitás érzetét (vagy legalábbis az odatartozás vágyát), hogy az ember felvételt nyerne az intézménybe. (Mindez természetesen a jó nevű felsőoktatási intézményekkel kapcsolatban is hasonlóképp történik.<sup>482</sup> Esetenként ezek is próbálkoznak egyébként azzal, hogy az összetartozás szemmel látható szimbólumait is létrehozzák.<sup>483</sup>)

Az egyetemek, kollégiumok, akadémiák már a középkor óta azok közé az intézmények közé tartoznak, amelyek különösen erős identitást alakítanak (amit

<sup>480</sup> Rendszerváltozások táján ezeket az iskolai egyenruhákat – mint a korábbi rendszerhez tartozó szimbólumokat, vagy mint az egyéni szabadság korlátozóit – gyakran eltörlik, de az egyes intézményekben időről időre újra felmerül az exkluzív egyenruha iránti igény.

<sup>481</sup> Budapesten ilyen a Nobel-díjasokat is adó Fasori Evangélikus Gimnázium és más egyházi gimnáziumok: a Piarista, a Lónyay a Baár-Madas; a gimnáziumok rangsorát évtizedekig vezetett Fazekas s az ELTE többi gyakorlógimnáziuma: a Radnóti, a Cukor (Apáczai), a Trefort; tartós sikerekre építette hírnevét az Eötvös, a Berzsenyi, a Toldy, Budán szomszédvárként vetélkedett egymással sokáig a Rákóczi és a Móricz, aztán felemelkedett a Városmajori Gimnázium is, s a sor még folytatható (nyilván mindenki ezek közé sorolhatja a maga alma materét is). Országos méretekben gyakorol hasonló vonzerót a Pannonhalmi Bencés Gimnázium, a Sárospataki Református Kollégium Gimnáziuma, s még hosszan sorolhatnánk azokat a vidéki gimnáziumokat, amelyek rendre az ország legsikeresebb középiskolái között szerepelnek.

<sup>482</sup> A legerősebb identitásképző hatással természetesen egyfelől az elitképzés olyan színhelyei bírnak, mint Oxford, Cambridge, Eton és St. Andrews; a Harvard, a Yale, a Stanford vagy az MIT; a Sorbonne; az École normale supérieure; és olykor az egyes egyetemeken belül is létrehozhatnak olyan intézményeket, amelyeket különleges képzettséget adó műhelyeknek tekintenek (mint az ELTE Eötvös Kollégiuma). Erős identitásadó hatása van a budapesti egyetemek közül a BME-nek, a Corvinusnak, a SOTE-nak és a művészeti egyetemeknek is. Másfelől jelentős identitástudatot alakíthatnak ki az olyan nagy múltú felsőfokú intézmények, amelyek több évszázados hagyományok ápolására támaszkodhatnak, mint a selmecbányai Bányászati és Erdészeti Akadémia, amelynek örökségét és öntudatát egyrészt a Soproni Egyetem erdőmérnöki és faipari képzése, másrészt a Miskolci Egyetem Műszaki Földtudományi Kara viszi tovább.

<sup>483</sup> A budapesti MOME például ezüsthengertűzöt létesített oktatói és diákjai számára.

különböző kivívott privilégiumaik, autonómiájuk is táplál). Más intézmények is igyekeznek azonban hasonló kötődést kiváltani. Ismeretes, hogy például Japánban az egyes *cégek* a hűségnek az ország kultúrájában oly erős hagyományos kultuszára építve egész életre magukhoz tudják kötni dolgozóikat, s e modell hatékonyságától is ihletve számos nyugati cégnél is mind hangsúlyozottabb a céghez való kötődés erősítése. Az utóbbi évtizedben általánossá váltak a „csapatépítő tréningek”, a „röghöz kötő” szerződések és az elköteleződést biztosító egyéb kezdeményezések (bár az elbocsátások ellen mindez kevésbé nyújt garanciát, mint Japánban, és így általában az intézményi identitástudat sem tud annyira erős lenni. Leginkább talán a banki szférában és a nagy, komoly tradícióval, branddel rendelkező cégeknél van meg, ahol svájci, angol vagy amerikai banktisztviselőnek – illetve az adott cég tagjának – lenni egyfajta kiváltságos kaszttudattal is jár).

Az intézményi identitás szimbólumai többnyire egyben foglalkozásszimbólumok (mint az erdészöltözetek vagy a jogászok már említett, a tizennyolcadik századra utaló talár-, kalap- s olykor parókaviselete, de ez utóbbi egyben archaizál is, ami a jogászok esetében annak kifejezésére is szolgál, hogy a jelen joggyakorlata évszázados, stabil, nemzedékek jóváhagyta alapokon nyugszik). Jelentős szerepe van a *színszimbolikának* is. A keresztény egyházi intézmények képviselőinek puritán és a temetkezési intézmények dolgozóinak gyászfeketeje, az egészségügyi dolgozók higiénikus-steril fehérje (majd az újabb időkben „nyugtató” zöldje, kékje), az imént említett erdészek öltözékének keki és zöld „terepszínei”, a tengerészöltözetek hagyományos kékje, a közterületeken dolgozók „láthatósági” sárgája ilyen vagy olyan módon az adott intézmény jellegére is utal. (A legerősebb intézményi identitásokat azonban nem annyira a külsőségek alapozzák meg, hanem az, ha az intézménynek meghatározható „szelleme” van.)

## 8. Életkori identitások szimbolikája

A színeknek egyébként – mint korábban említettük – jelentős szerepe van az életkori identitások jelzésében is. (Fiatalok: színesség, az életkor előrehaladtával egyre színtelenebb, sötétebb öltözék.) Ez az erős, meleg színek szexuális felhívó erejével,<sup>484</sup> illetve vidámságképzeteivel függ össze; az időskort hagyományosan úgy fogták fel, amelyhez mindezek már nem illenek. (Hasonló szimbolikus

<sup>484</sup> A kibontott, hosszú női haj ugyanebből a megfontolásból kapcsolódott a fiatalsághoz, s volt nemkívánatos idősebbek esetében.

jelentősége volt nőknél a nadrágviseletnek, bizonyos korokban a rövid szoknyának vagy a „férfias”, emancipált viselkedés olyan jeleinek, mint a dohányzás.<sup>485</sup> Amikor ezeket a tabutöréseket fiataloknak már megengedték, mintegy a „fiatalág bolondság” jegyében, az idősebbektől továbbra is megkövetelték az ilyesmitől való tartózkodást.) Ma már a modern társadalmakban ezek az életkori megkülönböztetések nem nagyon jellemzőek. Az életkorváltásokat kifejező „rite du passage” szimbólumok azért is halványultak el, mert maguk az emberek kevésbé fogadják el az életkorukkal való identifikációt. Míg a fiatalok nemzedéki öntudata egyre erősebb lett, a modern társadalmakban az ebből az öntudatos ifjúkorból való kilépés mind kevésbé lett kívánatos. (Elkezdett hátrányokkal is járni: sok munkahelyen a fiatal munkaerő jóval keresettebb az idősnél.) Míg a tekintélyelvű régebbi korokban a tekintély megszerzéséhez az időmúlás, az időződés is segítette az embert, az újabb időkben a tapasztalatok, felhalmozott tudások, hagyományok szerepe csökkent a gyors reagálóképességhez, friss kreativitáshoz, naprakész tudáshoz és készségekhez képest, és ez egyrészt az öregkor leértékelődéséhez, másrészt – ezzel is összefüggésben – a fiatalág mind további fenntartására irányuló törekvéshez vezetett.

Korábbi társadalmakban igen jelentős volt a *férfikorba való átlépés szimbolikája* is. Ezt az is kifejezte, hogy a nagykorúság mellett használták a „teljes korú” kifejezést is. Egy férfit abban a korban, amikor a legmagasabb presztízsű az „ereje teljében lévő férfi” pozíciója volt, valójában akkor tekintettek teljes értékű férfinak, amikor – a katonaság próbára tevő abszolválása után – „*családfenntartóvá*” és „*családalapítóvá*” vált. Attól fogva azonban – s nem csak a szokáskövető–hagyományörző értékrendű családokban – abszolút tekintélyszemélynek számított. Ezt olyan szimbolikus elemek is kifejezték, mint a polgári lakásmódban a számára zavartalannak biztosított dolgozószoba, a paraszti életformában az asztalfő és az abszolút munkairányító szerep; a beszédmódban a szigorú-távolságtartó és/vagy megfellebbezhetetlenül ítélező beszédstílus, a kimért testmozgás és sok egyéb apró jelzés is. Mára a férfiak többsége a családalapítással nem kerül ilyen helyzetbe. Egyrészt azért, mert a patriarchális családmodellt nagyrészt leváltotta az egyenlőségelvű; másrészt a felelős, felnőtt munkába állás sem hoz magával ilyen éles szerepváltást, már csak azért sem, mert a nők munkavállalásával megszűnt a férfiak egyedüli „*családfenntartó*” szerepe. Mindezek következtében a fiatalkor és a férfikor

<sup>485</sup> A tizenkilencedik század olyan lázadó női, mint George Sand vagy Szendrey Júlia, éppen ezekben (nadrágviselet, szivarozás, esetenként a haj rövidre vágása) voltak az emancipáció „úttörői”.

között nincs a korábbihoz hasonlítható éles, szimbolikus átlépéssel is kiemelt identitásváltás.

A tárgykultúra kapcsán utaltunk arra a kutatásra, amely jelentős különbségeket mutatott ki az életkorokhoz (különösen az időskorhoz) kötődő tárgyi szimbolika tekintetében magyar és osztrák megkérdezettek között. Vagyis az *életkori identitás nagyon is kultúrafüggő*.<sup>486</sup> Ahol az öregkorhoz csupa negatív, hanyatló asszociáció kötődik, ott nyilván kevésbé is lehet vele identifikálódni, mint egyes jóléti társadalmakban, ahol az élet kiérdemelt, pihenő élvezetéhez kapcsolódik az időskor képzetköre. Bármennyire elmosódjanak is az életkorok identitáshatárai, s tolódjanak is ki az egyes életkorok, azért az emberek – a kulturális és életfeltételbeli különbségektől meghatározottan, de – valamilyenre mindegyik életkorukkal azonosulnak, magukat gyerekként, tinédzserként, fiatakként, fiatal felnőttként, középkorúként vagy időskorúként meghatározza. Bár arcvonásain, testén is sokat változtathat, kozmetikázhat az ember, azért az életkor *fiziológiai meghatározói* többé-kevésbé jelzik az adott egyének életkorát (mint ahogy pszichológiai meghatározói is). S legalább annyira a *mentalitás* beidegződései. Egyrészt mindenkire hat addigi élettörténete: a fiatalságában (az ő nemzedékében) kialakított szokásokat, tárgyakat hajlamos később is magával vinni, másrészt az egyes életkorokhoz is fűződnek mentalitássajátosságok, ezeket – tehát például hogy hogyan viselkedik egy negyvenéves nő vagy egy hatvanéves férfi – az ember részben az előző nemzedékektől „tanulja” meg, részben „hozzáérik” az életkori szerephez. Persze a „mindenáron fiatalnak maradni” törekvés vezethet ahhoz, hogy az idősebb ember igyekszik az éppen aktuális fiatalok nyelvét, ízlését, szokásait a magáévá tenni, s elhagyni a saját nemzedékére jellemzőeket, de az is gyakori, hogy valaki saját ifjúsága emlékeivel akar „fiatal” maradni, és így akaratlanul is idős korát szimbolizálja.<sup>487</sup> Az időskor sokak szerint *a cselekvés élvezetétől a kontempláció felé való elmozdulással jár*,<sup>488</sup> a halál közeledő fenyegetése pedig a *pesszimizmus* növekedését, a *panaszok* szaporodását, az *elégedetlenséget* teheti – jóllehet nem szükségképpen teszi – életkori jellemzővé (s az öregség szimbólumává). Fiatalok és idősek összehasonlításakor

<sup>486</sup> Az imént említett „férfivá válás” jelentőségének csökkenése is kultúrafüggő, hiszen ma is vannak olyan kultúrák, amelyekben még a „rég” patriarchális modell uralkodik.

<sup>487</sup> Például amikor a rock and roll vagy a beat nemzedéke időskorában is ifjúkora fiatalságot kifejező vad, gyors táncait ropja, egyrészt teste figyelmeztetheti arra, hogy adott életkorát kevesebb életerő jellemzi, kevesebbet bír; másrészt maguk ezek a táncok is az időskorú nemzedéket szimbolizálják azon fiatalabbak számára, akik egyébként nem élnek ezekkel a táncokkal.

<sup>488</sup> Lásd például Csíkszentmihályi–Halton, 2011. Ha ez igaz, akkor (ebből a szempontból is) sokak szerint egész európai kultúránk előregedőnek látható.

mind a külső csoport ítéletét, mind az önreflexiót számos sztereotípiára befolyásolja, és az egyes életkorok asszociációkörét persze meghatározza az, hogy az adott életkort általában a *vitalitás milyen foka* jellemzi, de ennek ellenére igen sokféle lehet az „ifjúságról” és az „öregokről” alkotott kép is. A „fiatal” lehet „hebehurgya”, „éretlen”, „szertelen” vagy „dinamikus”, „lelkes”, lehet „tapasztalatlan” vagy „tisztá”, lehet „még semmihez sem értő” vagy éppen „még omnipotens”, lehet „könnyen félrevezethető” vagy „elszánt lázadó”. Az „öreg” lehet „szenilis”, „gyerekes” vagy „bölc”,<sup>489</sup> lehet „rozoga”, „beteg” vagy „szívós”, lehet „vesztes”, „savanyú”, „irigy”, „álszent” vagy „aki már fölül van mindenen”, lehet „aki nevetésgesen hadakozik a kora ellen”, és lehet „fiatalabb szellemű a fiataloknál”, lehet „maradi”, „rugalmatlan” és „gazdag tapasztalatú”, lehet „taszító”, „gusztustalan” és „megszépülő”, „átszellemülő-éteriesedő”.

Az életkori identitás azonban nem csak fiatalok és idősök között képezhet különbségeket. A *gyerekkor és a fiatalok között* is jelentős különbségek vannak. Amikor „felfedezték” e két életkor közötti „köztes mezőt”, a kamaszkort és a tinédzseridentitást, ezzel elkezdődött a *határelmosódás* is, amely azóta tovább folytatódott – mindkét irányban. Egyrészt a (fiatal) felnőttidentitás kezdete bizonyos szempontból mind lejjebb tolódott: a számítástechnikán felnőtt nemzedékek mind korábbi életkorban tesznek szert olyan készségekre, amelyekkel „verik” a felnőtteket; mind fiatalabbak képesek önálló vállalkozás indítására; s lejjebb tolódtak a nemi identitás (és sajnos a függőségek) kialakulásának határai is.<sup>490</sup> Másrészt viszont a gyerekidentitás öntudata megerősödve,<sup>491</sup> sokak számára egyre később is ér véget ez a korszak: polgárjogot nyer (mind idősebb korban is) az öncélú játék mint fő időtöltés, egyre későbbre tolódik ki az önálló családalapítás, gyerekvállalás, munkába állás kora. (Ugyanakkor – az öregkor nemkívánatos voltától eltérően – a gyerekből fiatallá válást inkább pszichológiai okok – a felelősségvállalástól való félelmek – nehezítik, szimbolikusan ez a váltás nem diszpreferált, hiszen az ifjúkornak is magas a presztízse.) Az életkori határ

<sup>489</sup> Természetesen a kultúrafüggőség ebben is érvényes: nyilván erősebb a „bölc öreg”-képzet azokban a társadalmakban, ahol az öregkort eleve tisztelet övezi, ahol „Vének Tanácsa” vezeti a közösséget, stb.

<sup>490</sup> S az olyan, a gyerekek önállóodásához kötött szokások is, mint az „ott alvós bulik”.

<sup>491</sup> A gyerekidentitást nagyon megerősítette, amikor a tizenhét-tizenkilencedik században felfedezték, hogy a gyerek nem „kicsi felnőtt”, hanem életkorának sajátosságai, sajátos szükségletei, lehetőségei és szokásai vannak, s a gyerekkort az elmúlt századokban mind több óvó intézkedés párnázta körül a gyermekmunka eltörlésétől a gyermekjogok védelméig, a gyerekbántalmazás tiltásáig és büntetéséig és a gyerekek számára külön „világok” megteremtéséig. E körülpárnázottság viszont szükségképpen meg is nehezíti a gyerekkorból a következő életkori szakaszokba való átlépést.

meghúzásának, szimbólumokkal való alátámasztásának itt is inkább korábban volt jelentősége.<sup>492</sup>

Jelentősen változott ugyanakkor a *nemzedékváltás* fogalma. Míg régen huszonöt-harminc év volt egy nemzedéki ciklus (vagyis körülbelül az az időszak, amíg egy újszülött családalapítónak vált), ez mára felgyorsult, és egyrészt a számítógépes kultúra fejlődésének ugrásaihoz, másrészt a legfeljebb *évtizednyire rövidült világekfordulatokhoz* kötődik. (Lásd a ma oly népszerű teóriákat az „X”, „Y”, „Z”, „α” generációkról.) Ezeket a generációváltásokat – illetve az egyes generációk összetartozás-tudatát – erősítik a popzenei és életformadivatok is. Nem véletlen, hogy a nemzedéktudat felerősödése, a korábbi nemzedékekkel való éles szembefordulás először az ötvenes-hatvanas évek rocker és beatnemzedékében volt megfigyelhető; ezek jelentkezése ugyanis egybeesett a fogyasztói társadalom születésével, s mint említettük, a fogyasztói társadalom szempontjából igen előnyös a nemzedékek szembenállása, és egyáltalán a hangsúlyozott nemzedéki identitás, mert így minden egyes generáció létrejött/létrehozott sajátos nemzedéki szükségleteit úgy lehet kielégíteni, hogy eközben kifejezetten lelkes fogyasztóvá teszi őket éppen a nemzedéki tudat (az, hogy olyan dolgokat fogyasztanak, amelyek legsajátosabb, másoktól őket megkülönböztető nemzedéki identitásukat testesítik meg).

## 9. Nemi identitások szimbolikája

Az ember egyik legősibb identitása (emberidentitása mellett) a *nemek* egyikéhez való tartozása. A fiziológiai különbségek tudatára – mint oly sokan tárgyalták már – az évezredek folyamán társadalmi szerepkészletek épültek rá, létrehozva a (gender fogalmával jelzett) „társadalmi” nemeket.<sup>493</sup> Nem érdemes azon vitatkozni, hogy a férfi és nő közötti fiziológiai különbségek-e a meghatározóak, vagy a társadalom által a nemekre kényszerített nemi szerepek. Ezek elválaszthatat-

<sup>492</sup> Itt gondolhatunk a dohányzás, alkoholfogyasztás „engedélyezésére”, mint a gyerekből fiatal felnőtté válás jelképére, az önálló lakhatás biztosítására, a szexuális élet elkezdésére – de olyan apróságokra is, mint a „rövidnadrágos” kisfiúkorból a hosszú nadrágos fiatalkorba való átlépés. (Az más kérdés, hogy mint minden ilyen szimbolikának, ennek is vannak helyzetfüggő módosulásai; tinédzsereknél lehetett éppen „férfiasságpróba” vagyis éppen a gyerekidentitással való szakítás is, hogy fiúgyerekek a keményebb, hidegebb időben is „csak azért is” rövidnadrágban mentek iskolába.)

<sup>493</sup> A témának óriási irodalma van, elég, ha csak az utóbbi évtizedek magyar publikációiból Háber–H.Sas, 1980; Neményi, 2000; Takács, 2004, 2017; Hadas, 1994, 2003; és Adamik Mária vagy Susan Zimmermann írásaira utalunk.

lanok egymástól. Az viszont, hogy ezekre a szerepekre rákényszerítik azt is, aki ezeket a szerepeket nem kívánja eljátszani: társadalmi elnyomás.<sup>494</sup> Hogy valamelyik nem funkcióját kizárólag vagy döntően e fiziológiai-szexuális szerepek betöltésére korlátozzák: társadalmi elnyomás. Hogy valamelyik nem megkülönböztető sajátosságait kizárólag vagy döntően ezekből a fiziológiai-szexuális szerepekből vezetik le: társadalmi torzulás-torzítás. A történelem nagy részében a férfitársadalmak igyekeztek fiziológiai-szexuális szerepük betöltésére korlátozni a nőket, s a „női identitást” e szerepek sajátosságaira szűkíteni.<sup>495</sup> Ősi matriarchális társadalmakban és negatív utópiákban ez fordítva is megtörténhetett/megtörténhet. Mindez elég nyilvánvaló, de lehetetlen, és nem is érdemes meghúzni azokat a határokat, amelyek az egyes nemek fiziológiai-szexuális szerepük meghatározta sajátosságait és társadalmi szerepei között húzódnak.

A nők például a hagyományos sztereotípiákban vagy az *anyaság* vagy a *szűziesség*<sup>496</sup> (oltalmazandó) *törekenység*, illetve a *szépség* képviselői – és ez utóbbi „veszélyes” oldalaként olykor a *kísértő* – szerepében jelennek meg. Ezek nagyrészt fiziológiai-szexuális sajátosságok, amelyekre ugyanakkor ráépülnek további – társadalmi – aspektusok, például az anyaságra a női gondoskodóképesség, otthonteremtő-képesség, empátia stb. vonásai. Ezek már *társadalmi* aspektusok, mint ahogy eleve azok – tehát nem fiziológiai-szexuális eredetűek – a „szűziesség”, „törekenység” nőkhöz kapcsolt képzetek. (A nő törekenynek általában kisebb izomzata és valamivel alacsonyabb termete ellenére sem nevezhető; tudjuk, hogy a gyermekágyi halandóság leküzdése óta a nők várható életkora magasabb, vitalitása szívósabb a férfiakénál, s bár a patriarchális társadalmakban a nehéz fizikai munkákat a férfiak végzik, vannak olyan kultúrák, ahol ez sem így van.) A „szűziesség”, „törekenység” hangsúlyozása a férfiaknak való alávetetés természetességét, a nők nem teljes értékű felnőttek (a férfiakhoz képest *gyermeki*) voltát sugallja. A „kísértő”, a „vamp” figurája pedig magát a női szexualitást tünteti fel veszélyesnek, ez tehát egy fiziológiai meghatározottság nagyon is társadalomfüggő *értelmezése*.<sup>497</sup>

<sup>494</sup> Számos olyan társadalom ismeretes, amelyek elismerik a kivételeket: a férfiként élő balkáni nőktől a „kétszellelűnek” nevezett indiánokig.

<sup>495</sup> Beauvoir, 1969; Utrio, 1990.

<sup>496</sup> Szűz Mária eszményi alakjában a két fő ideáltípus együtt jelenik meg.

<sup>497</sup> Ennek a „veszélyességnek” a konstrukciója összetett. A férfiuralomhoz egyrészt szükséges volt elfojtani a nők szexualitását, azt önmagában „veszélyesnek” nyilvánítva. Ugyanakkor a nők elnyomása abban is kifejeződött, hogy egy részüket szexuális szolgálatra használták, de úgy, hogy egyszersmind egyre inkább társadalomra veszélyes elemeknek minősítették őket. A harmadik s talán a legrégebbi összetevő a menstruáció „szennyeződésnek” (s ezen keresztül a nők „szennyezőnek”) bélyegzése. (Douglas, 1966.) Mindezekben a nőknek a



A férfikkal kapcsolatos sztereotípiák nagy része is társadalmi konstrukció. A férfi ezen előítéletek szerint: erős, küzdő-harcoló, győzelmes, tűrőképes,<sup>498</sup> s míg a nő „érzelmes”, a férfi „szemérmesen rejtí el érzelmeit”. A nő az emberi kapcsolatokra, a férfi a technikára koncentráll. (A nő a természethez áll közelebb, a férfi a kultúrához).<sup>499</sup> Mindezek az előítéletek az első munkamegosztásra mennek vissza, amikor a vadászatot (és a harcot) a férfitársaságok magukra vállalták és monopolizálták, s éppen erre alapozva szereztek meg a hatalmat a nők és gyermekek fölött.<sup>500</sup> (Az érzelmeik rejtése azért volt fontos, hogy a „férfi” váljék el a „nőtől”, ne legyen „nőies”). Mivel a férfiak monopolizálták a társadalom működtetését, a történelemben kiemelkedő alakok túlnyomó része férfi volt, s így mind a társadalomirányítás, a politika, a hadakozás, az igazságszolgáltatás, a tudomány, a művészetek, az oktatás, a spirituális élet, a legkülönbébb mesterségek (esetenként még az olyan „női” mesterségek is, mint a főzés, a szövés) férfiakhoz kötődtek: a férfiak a legkülönbébb hozzáértéseket *férfiak* hozzáértésekként fogadtatták el. Míg a nőktől szigorúan megkövetelték a hűséget, a férfikkal szemben általában ezt a követelményt sem érvényesítették hasonló szigorral, ennek következtében a poligámia is férfisajátoságként, sőt a férfiaság mércéjeként jelent meg (nemcsak a mindenkori „harcos”, de Don Juan is az „eszményi férfi” megtestesítője, akinek mítoszában elkárhozása sokkal kevésbé hangsúlyos, mint – akárcsak a harcoss esetében – hódításainak sikeressége).<sup>501</sup> A férfi–nő szimbolika sztereotípiáit a férj–feleség szimbolikája csak erősíti. Az alapsztereotípiának ellentmondó szimbolikus alakok: a „papucsférj” és a „házsártos” feleség komikus figuraként való

---

*fiziológiai-szexuális meghatározottságok általi leminősítése* történt. A veszélyesség negyedik összetevője azonban már a nők társadalmi önvédelmi kísérletére, a női tudások továbbadásán alapuló „női társaságok” megszerveződésére reagál, s azokat a legsúlyosabb devianciaként: boszorkányságként üldözi. (Itt említhető, hogy a „mátság” megítélésének három fő típusa van: a hozzánk képest „fent” lévő „más”, az egzotikus „más” és a veszélyes „más” – ez utóbbi többnyire a hozzánk képest „lent” levő „mással” azonos. Lásd erről Kapitány–Kapitány, 2014, pp. 565–591.)

<sup>498</sup> A férfias tűrőképességhez tartozik az is, hogy bírja az alkoholt – a patriatrchális társadalmak tolerálják a férfi italozását, míg a nőket elutasítják, de az „igazi férfi” úgy iszik (minél többet), hogy nem lesz tőle részeg, nem veszti el kontrollját önmaga fölött. (Lásd Kapitány–Fövény, 2019.)

<sup>499</sup> Ez utóbbi előítéletet Sherry B. Ortner igyekszik cáfolni (Ortner in Biczó, 2003, pp. 195–212.)

<sup>500</sup> Sally Slocum szenvedélyesen érvel amellett, hogy mind a vadászat előtérbe helyezése, mind a férfiak technikai fejlődésben játszott szerepének egyoldalú kiemelése torzítás és eszköze a férfidominancia fenntartásának. (Lásd Slocum in Reiter, 1975.)

<sup>501</sup> E modellek évezredek uralma nemcsak a férfiak, hanem a nők körében is általánossá tette azt az elképzelést, hogy az eszményi (az igazán vonzó) férfit a harcosok és a donjuanok, a magabiztos hódítók között keressék.

elutasítása nagy erővel távolítja – legalábbis igyekszik távolítani – az embereket e „nem a nemükhöz méltó” modellek követésétől.

A férfiuralom, a férfi fölénye csak az anyaság tekintetében nem tudott teljes mértékben érvényesülni, hiszen az minden korban egyértelmű volt, hogy a férfiakat is nők hozzák a világra. A patriarchális társadalom ugyan ezen a területen is „átvette a hatalmat” azzal, hogy a korábbi matrilineárisan nyilvántartott leszármazás helyett elkezdtek a leszármazást férfiágon nyilvántartani (ettől kezdve a gyerek a nevét is az apjától kapta, és apai családjához tartozott), a matrilineáris leszármazás fő érvét, hogy „csak az anya biztos” pedig azzal próbálták felülírni, hogy tűzzel-vassal biztosítani igyekeztek a férj kizárólagos jogait. Mindezt figyelembe véve is, az anyaságban a nők megőrizhettek némi presztízst. Erősen patriarchális társadalmakban is megmaradt az anyáknak – a nők alávetését is kompenzálni igyekvő – tisztelete (lásd a római matrónák vagy a zsidó „ősanyák” kultuszát).<sup>502</sup> Ezenkívül a nők főleg két esetben tehettek szert a patriarchális társadalomban kivételes, szimbolikus jelentőségű megbecsülésre. Az egyik a férfielvárások, például a hűség, illetve a szüzességvédelem eminens betartóit illette (mint Pénélopé, Lucretia, Dobozi hitvese stb.), a másik, amikor a nők férfierényeket mutatva, a férfiak bajtársaiként léptek fel (mint Atalanta),<sup>503</sup> ez utóbbit különösen akkor ismerték el, amikor a nők „besegítettek” a férfitársadalom önvédelmébe<sup>504</sup> (mint a római Camilla, a bibliai Judit és Eszter, Jeanne d’Arc,

<sup>502</sup> Ennek modern formáját képviseli az „anyak napját” körülvevő érzelmesség (olykor érzélgősség).

<sup>503</sup> Az egyház női szentjei is főképpen e két területen emelkedtek ki, tettek szert kivételes megbecsülésre. Ez bizonyos mértékig az antik politeizmus istennőinek nagy részére is érvényes: a szűzies Artemisz, a házi tűzhelyet őrző szűz Hesztia, Héra, Démétér, Perszephoné többékevésbé megfelelnek a sztereotípiáknak. A férfiúi partenogenezissel született és „fiúsított” Pallasz Athéné a *férfi* világrend harcosa. Az olümposzi istenek közül Aphrodité/Venus lóg ki némileg a patriarchális társadalom ideális nőképéből, ő – mint a női szépség és a természet női termékenységének megtestesítője – a nők „veszélyes” önállóságát, szexuális szabadságát is megtestesíti, de egyrészt őt is – és védencét, Helenát is – a hetérák megítélésével kapcsolatos ambivalencia jellemzi; másrészt a mitológiában – akárcsak a többi istennő – ő is alá van vetve a domináns férfiistenek hatalmának. A matriarchátusból maradt istennők pedig – a moirák, Erisz vagy az Erünniszek – mintegy az istenpantheonon kívülre száműzetnek (bár a moirák – az ősi indoeurópai sorsszemléletnek megfelelően – még a domináns isteneket is érintő hatalommal rendelkeznek, de ez is „csak” az anyák élet és halál feletti hatalma. Egyébként egyik eredetmítosza szerint Aphrodité is Zeusz előtti, preolümposzi és a matriarchátust képviselő istennő, a patriarchális görög társadalom mitológiájában azonban ugyanúgy a zeuszi rendnek alárendelt – s másik eredetmítoszában Zeusztól is származtatott – istennő, mint az efezoszi Artemisz, aki eredeti „Nagy Anya” alakjában ugyancsak a matriarchátus nőképét képviselte.)

<sup>504</sup> Ez utóbbi persze csak ideiglenes „nadrágszerep” lehetett (mint Bányai Júlia vagy Lebstück Mária esetében), hiszen nem ez volt a nők „természetes” tere. (S például Jeanne d’Arc férfi-

az egri nők, Zrínyi Ilona, a gyermekeiket a hazáért feláldozni kész matrónák, és tulajdonképpen idesorolható a „nagy királynők” – Hatsepszut, Szemiramisz, Bereniké, I. Erzsébet, Mária Terézia, Nagy Katalin stb. – tisztelete is).<sup>505</sup>

A huszadik század második felében ezek a sztereotípiák kezdtek veszíteni erejükből, gyakran apró, szimbolikus változásokon keresztül. *Mind a női, mind a férfiszerepkészlet kezdett megváltozni.*<sup>506</sup> A nők nadrágviselése, dohányzása s legfőképp munkavállalása azért voltak fontos szimbólumok az emancipáció útján, mert messze túlmutattak konkrét jelentőségükön: nemcsak egyes férfi-privilegiumok megtörését jelentették, hanem magukat a nemi sztereotípiákat – s ezzel a nemek közötti hierarchiát – kérdőjelezték meg.<sup>507</sup> Az emancipáció szimbolikájában először az uniszex, nemileg egyenrangú jelleg kapott hangsúlyt (a húszas évek bubifrizurájától a negyvenes évek férfias női kosztümkabátjain és nadrágjain át a hatvanas évek egyformán nőies hippiviseletéig, párhuzamosan azzal, ahogy a nők minden olyan tevékenységben kezdtek részt vállalni,

---

szerepét saját társadalmának egy része is elutasította, hiszen elítéltetésében nemcsak az angol ellenség, hanem a francia klérus is részt vett.)

<sup>505</sup> És még ezen esetek egy részében is úgy biztosították a sztereotípiák érvényesülését, hogy a „férfiasan” viselkedő királynőket (okkal vagy ok nélkül) „férfiasan” poligám szexuális élettel vádolták, s ezzel megítélésüket ugyanazzal az ambivalenciával vették körül (egyfelől tiszteletre, másfelől nőiségében megvetésre méltó), mint az Aszpaszia-szerű hetérákat.

<sup>506</sup> Lásd erről az „Identitások és határelmosódások” című fejezetet (In Kapitány–Kapitány, 2013/1.).

<sup>507</sup> Ez összefügg a kapitalista társadalom belső fejlődésével. Egyrészt a polgári demokrácia „szabadság, egyenlőség, testvériség”-elve *minden* ember szabadságát, egyenlőségét és testvériségét magában hordja, s így előbb-utóbb el kellett jutni a választójog korlátainak feloldásához. (Marx találó gondolatmenetében [lásd Marx 1962, pp. 67–68.] a nemek közötti viszony a másik emberhez, az emberi Nemhez való viszony jelzése – s bizonyos értelemben az osztályviszony megfelelője –, s ha az általános választójogot kiterjesztették a munkásosztályra, ki kellett terjeszteni a nőkre is.) A másik, hogy a piac térhódítása feltételezi mind több ember bekapcsolását úgy a termelésbe, mint a fogyasztásba, s ezért a kapitalista társadalomnak inkább érdeke a nők felszabadítása, mint alávetettségben tartása. Bár a nők tömeges munkába állása és a piacon való megjelenése csak a huszadik században történt meg, szimbolikus felszabadításuk folyamata már a gótikától – a lovagi nőtisztelettől és a városokban kibontakozott Mária-kultusztól – nyomon követhető (a kereszténység születésekor átmenetileg élvezett elvi egyenrangúságuk a közben eltelt évezredben nemigen érvényesülhetett, de a középkor végén az öntudatra ébredő városok a feudális férfivilággal szemben maguk is „nőneműként” határozták meg magukat), és nagy ugrást ér el a nők felszabadítása a tizenhetedik-tizennyolcadik században, amikor a női psziché értéként kezd megjelenni az irodalomban, s szimbolikus jelentősége van annak is, hogy ennek autentikus megjelenítőiként a férfiakkal egyenrangú szerzőnek – s nem csak egyszeri kivételnek – ismertetnek el már a tizenkilencedik század elején olyan nőírók, mint Jane Austen, a Brontë nővérek, Mary Shelley vagy (a férfiakkal való egyenrangúságot paradox módon nevének „fűsítésével” is jelző) George Eliot vagy George Sand.

amelyet korábban csak férfiak végeztek),<sup>508</sup> majd megjelent a „női” tulajdonságok *dominanciájának*, a női hatalom megteremtésének igénye is.<sup>509</sup> (Mindkét törekvés végül is a patriarchális társadalom tükre, mindkettőben az fejeződik ki, hogy „nekünk is jár, ami nektek”, csak az egyik a hatalom egyenlő *megosztását*, a másik a hatalom *átvételét* célozza.) Fontos lépése a nemi szerepidentitás változásának, amikor a férfiak is kezdenek fellépni a hagyományos sztereotípiák ellen, és részt kérnek maguknak a családgondozásban, a háztartásban – és az érzelmi életben. A jelent általában azzal szokták jellemezni, hogy mindkét nem kimozdult hagyományos szerepkészletéből, de egyiknek sem szilárdult még meg új alapokra épülő nemi identifikációja; azt a liminális állapotokban, illetve a válsághelyzetekben szokásos, az egyének pszichikumát sokszor megterhelő, etikai iránytűjüket elbizonytalanító *ambivalenciák* jellemzik.

A nemek közötti határelmosódásnak<sup>510</sup> számos kísérőjelensége van. Ilyen a nemek közötti határhelyzetek (homoszexualitás, transzneműség stb.) megjelenítésének szaporodása és e határhelyzetek felértékelése; a nemileg ambivalens formák gyakorisága (a „férfiasan” agresszív és izmos<sup>511</sup> nők és az „anyaszívű” férfiak típusának terjedésétől<sup>512</sup> egészen a valóban androgün jelenségekig).

<sup>508</sup> Először csak a gyári betanított munkában, majd az alárendelt irodai szerepkörökben és az otthoni gondoskodás feladatait kiterjesztő pedagógusi és ápolói hivatásokban; később már olyan „férfi”-területeken is, mint az orvoslás, a jog, az alkotóművészet, a tudomány, a gazdasági vállalkozás, végül a „legférfiasabb”, a hatalommal legközvetlenebbül összefüggő tevékenységekben (katonaság, államirányítás) is.

<sup>509</sup> Bármely emancipáció általános törvényének tekinthető, hogy a negatív előítéletekkel övezett, hátrányos helyzetű csoportok reprezentációja különböző fokozatokon megy át, a szélsőségesen előítéletes ábrázolástól a már elfogadó, de még komikus megjelenítésen, majd az ártatlan áldozatszerepen és a túlkompenzáló felértékelésen keresztül addig, amikor a különbségeknek már nincs jelentősége. (Lásd erről Kapitány–Kapitány, 2014, pp. 565–591.)

<sup>510</sup> Határelmosódások olyankor szoktak bekövetkezni, amikor a közeledés (két polárisan szembehelyezett kategória képviselői között) kétirányúvá válik. A határelmosódás fokozatosan következik be: a sztereotípiák egymás után kérdőjeleződnek meg. (A tizenkilencedik században – az említett úttörőket leszámítva – még nem tartották a „női természethez” tartozónak, megfelelőképpen nőiesnek a „magasabb” szellemi tevékenységet, mára ez már nem nevezhető uralkodó véleménynek; a legutóbbi időkig nem beszéltek „apai ösztönökről”, ma kezdik felfedezni ezeket; nem lehet megjósolni, hogy az új nemi identitások mennyit fognak szintetizálni az ehhez hasonló változásokból, mennyit a hagyományos szerepkészletből, s milyen, ma még nem látható elemeket építenek még magukba.)

<sup>511</sup> Béres-Deák Rita érdekes elemzésben mutatja ki, hogy az „izmos férfi” kapitalizmus szülte (a gyáripar és a self-made-man ideológiájához kötött) ideálja hogyan kerül át a nők és homoszexuálisok testépítésébe is, kikezdve a „macsó”-ideológia korábban egyértelmű szimbolikáját. (Béres-Deák in Bali–Fiáth–Nikitscher–Szász, 2008, pp. 47–53.)

<sup>512</sup> Mindkét típus nagymértékben előtérbe került például az ezredforduló filmjeiben, megerősítve azt, hogy ezek a jelenkornak megfelelő nemi modellek.

A nemekhez – éppen azért, mert a nemhez tartozás az ember egyik legősibb identitása – mindig számtalan szimbólum kötődött (részben a munkamegosztásban az *adott nemhez kapcsolódó tárgyak* [eszközök és termékek] és *cselekvések* válhattak nemi szimbólummá [beleértve viseletüket és a testükről való gondoskodás eszközeit]; részben a *nemi szervek szimbolikus helyettesítésére* alkalmas formák – Freud a maga szimbólumfejtésében az erotikus folklór és „magas művészet” ilyen típusú szimbolizációjára támaszkodhatott –; részben pedig *a férfiak uralmához s a nők alávetettségéhez asszociálható dolgok és cselekvésformák*). Mivel mindezek köre a történelem folyamán állandóan változott, igen nagy választék jött létre a nemhez tartozás kifejezésére. (Mint a lakás szimbolikájánál említettük, egyes tárgyak, egyes színösszeállítások, sőt egyes helyiségek is hozzákapcsolhatók a két nemhez, de még az is, hogy milyen módon fejlődik egy ház: kiterjed, vagy otthonossága növekszik; „hardver”-je vagy „szoftver”-je dominál. Ugyanígy a nemekhez rendelhetők gépkocsitípusok, ezek színei és formái; a nemi alapon szerveződő csoportok gyülekezésének színhelyei és jellegzetes közös tevékenységeik; és sok minden más is.) Ahogy a nemi sztereotípiák átalakulnak, a szimbolika is veszít karakterességéből, s olyan identitásjelképeknek adja át helyét, amelyek már az új, a nemek új szerepeit elfogadó világlépet tudják reprezentálni. (Ilyen a határozott, önérvényesítő, karrierépítő, de nemi szerepe bizonytalanságával is megküzdeni kénytelen, frusztrált modern nő vagy a célját nehezen találó, jóindulatú, de szintén frusztrált modern férfi típusa, mint a jelen jellegzetes nemi típusai, mint „a nő” és „a férfi” mai szimbólumai.)

## 10. Egyéni identitások szimbolikája

Az identitástudatnak és az identitás szimbolikus megjelenésének végül van még egy formája: az *egyéni identitás*, az önidentitás. Az ember önidentitása egyrészt önreflexión alapszik: mindenki megfigyelheti, másokéval összevetheti saját, jellemző tulajdonságait. („Ez vagyok, ilyen vagyok én.”) Másrészt azonban az önidentitás mindig táplálkozik abból a képből is, amit az emberről környezete kialakít, amit visszajelez neki. Mivel a gondolkodást és a nyelvet mindenki környezetétől sajátítja el, így maga az önreflexió is elválaszthatatlan a környezet adta jelzésektől. Lehet különbséget tenni aközött, hogy „milyennek látszom”, és hogy „milyen vagyok”, de amikor kialakítjuk az önkép egyéni szimbolikáját, ebben ezek elválaszthatatlanul vannak jelen.

Az önidentitás egyfelől csak akkor lehet harmonikus, ha nem mond ellent az egyén világról alkotott képe egészének. Amikor Petőfi azt mondja, hogy „nem

ismerek magamnál sem kisebbet, sem nagyobbat”, ez nemcsak önmeghatározás, de egyben *demokratikus világgképének* is a kifejeződése, eleve nem lévén hajlandó elfogadni azt a hierarchikus gondolkodást, amelynek alapján egyesek mások fölé emelhetők, vagy mások alá vethetők. Amikor arról beszél, hogy életét is hajlandó feláldozni a szabadságért, ezzel saját érzéseit jellemzi, de feloldhatatlan ellentmondásba kerülne identitástudatával, ha élni akarását nem rendelné alá valóban annak a szabadságharcos szerepnek, amely világgképében a „jó oldal” képviselőjét jelenti; s mivel elesik a segesvári csatatéren, nem kerül ilyen ellentmondásba. S így nem kerül ellentmondásba a kifelé látszó képpel, a környezet általi megítéléssel sem. Az identitástudat ilyen önmagával és egyúttal a külső megítéléssel is fennálló harmóniája azonban nem mindig adatik meg, sőt, az esetek nagy részében inkább hiányzik. Vagy azért, mert az egyén nem tud saját önképével és világgképével teljes összhangban élni, cselekedni, vagy azért, mert a külső megítéléssel nem tudja összhangba hozni önképét és/vagy cselekedeteit. (Ilyen módon lesz kudarcos az olyan életút, amelyben a „tehetség” nem gyümölcsozódik sikerességet, de az is, amikor a sikeresség mögött nincs igazi tartalom.) Abban, hogy az egyén *minek* a szimbólumává válik, igen fontos szerepe van tehát annak, hogy mennyire tudja kitölteni az önmaga és mások által neki tulajdonított szerepet. (Érdekes például, ahogy a Beatles nem tudta pontosan behatárolni azt, hogy – mind csoportként, mind egyénekként – mi is az ő szerepük a korszak életében. Még a legtudatosabb Lennon is menekült a szerep elől: hol túlzó kijelentésekkel elfogadni látszott a félisten szerepet – „nagyobb hatásunk van, mint Jézusnak” –, hol pedig, s ez a jellemzőbb, azt hangsúlyozta, hogy ő nem szól más nevében, csak a maga nevében, hogy ő nem akar mást, mint békét, stb.<sup>513</sup> Időnkénti „forradalmi” gesztusai ellenére nem tudta felvállalni a forradalmári „hivatást” sem. Nyilvánvalóan nem érezte magát ő sem annak a rendkívüli „félisteni” lénynek, ami felé a környezet elvárásai a zenekar tagjait nyomták. S az az új, amit hoztak, szintén elég nyilvánvalóan nem bírt akkora megváltó erővel, mint amit a rajongónemzedék tulajdonított neki, s amiben időnként persze ők is szerettek volna hinni.) S ha már – a helyzet abszurditását kifejezendő – Jézushoz hasonlította magukat, látni kell, hogy magánál Jézusnál viszont sosem jött létre ellentmondás az identitásban és annak szimbolikájában. Egyrészt ő is azt mondta – emberként –, hogy ugyanolyan, mint mások – „Emberfia” –; s ezzel elutasította azt a gyakorlatot, hogy embereket istenítsenek. Ugyanakkor

<sup>513</sup> Helyenként egészen nyárspolgári megfogalmazásokkal próbálta elhárítani magától a számára nyilván nyomasztóan felnövesztett „történelmi” szerepet (pedig alapvetően nem volt nyárspolgár).

viszont, mivel a tömegfogadtatás, a hívek rajongó hite megistenítette, elfogadta ezt is, és úgy fogalmazott, hogy ha a többiek Isten fiának látják, akkor az. „Te mondad.” Ennek a kettősségnek a felvállalásával tökéletesen betöltötte a szerepét, ugyanis az *Ember szimbólumává váló ember valóban emberfelettivé válik*; de azzal, hogy a két igazságot összekapcsolta, egyben azt is sugallja, és ez az egyik legfontosabb etikai tanítása, hogy az Istennek országában levés *bármely* emberfia számára adott lehetőség, tehát hogy az ő isteni oldala – szimbólum volta – is bárki által belsővé tehető – ez az eucharisztia szimbolikája –, s bárki-vel megosztható (mint ahogy a valóságban minden szimbólum ily módon meg is osztatik minden emberrel).

Természetesen a legtöbb szimbólummá váló ember nem „az Ember”, csak *egy-egy emberi szerepek* szimbóluma.<sup>514</sup> A modern kor individualizmusa a reneszánsztól kezdve<sup>515</sup> példának állította s szimbólumokként kezelte a művészet, a tudomány vagy a politika „óriásait”, mint olyan embereket, akik a saját személyiségüket alkotásaik által meg tudták örökíteni. Ezt a mintát követve egyre több ember akarta önmagát „megvalósítani”, ami valami olyasmit jelent, hogy az ember kibontsa a (mások visszajelzéseiből és saját maga megfigyeléséből felépített) önképében rejlő lehetőségeket. Az önidentitás azonban igen bizonytalan dolog. A kamaszkor keresései világosan jelzik, hogy sokkal többféle lehetőség van minden emberben, mint amennyi a végül eldöntött irányokat követve az élet során ténylegesen megvalósul. Hogy az életet ennek ellenére „kereknek” lehessen látni, mondhatjuk, hogy az vagyunk, annyi vagyunk, amennyit életünk során létre tudtunk hozni, legyen az objektivációk sora, a környezetünkre gyakorolt személyes hatásaink vagy azok a gondolatok, amelyekhez életünk tapasztalatai végül eljuttatnak bennünket. Mindez rendkívül sokféle lehet, hiszen mindannyian mások vagyunk; az ember személyisége számtalan különböző eredetű mozzanat szintézise, s egyrészt mindenki más-más „alapanyagokból” építkezik, másrészt még a többé-kevésbé azonos hatások is kinél-kinél más-más

<sup>514</sup> A középkor a szentek alakjában ilyen szimbolikussá vált önmegvalósítókat állított példaképül az emberek elé. Természetesen ma már nem rekonstruálható, hogy például Szent István vagy Szent László királyunk *önképében* mennyiben játszott szerepet (az uralkodó ideáltípusáról alkotott képük mellett) az, ami miatt a kereszténység szentjei közé sorolta őket az utókor. Vagyis hogy ők maguk mennyire tartották magukat „szent” királyoknak, mennyiben tekintették ezt saját szimbolikus szerepük lényeges részének. De ha nem lett volna része önképüknek (is) legalább az, hogy ők a „kereszténység bajnokai”, hitvallói, akkor „szentségük” szimbolikája is nehezebben jött volna létre.

<sup>515</sup> Nem tudjuk rekonstruálni, hogy régi korok emberei pontosan hogyan gondolkodtak individuális identitásukról, bár az bizonyos, hogy az éni-entitás megragadására irányuló reflexió nagyon is létezett már az ókorban is, elég, ha (a késő ókorban élt) Szent Ágoston vallomá-saira gondolunk.

módon szintetizálódnak.<sup>516</sup> Így aztán az is nagyon különböző, hogy ki-ki mivel (mi mindennel) szimbolizálja azt, amit önmagának tart. (Alkotók elsősorban művekkel, bár ezekbe sem tud teljesen „áttevédni” az ember személyisége; sokan abban a képben „szimbolizálódnak”, ami utódaikban, barátaikban belőlük fennmarad; s amióta képrögzés van, az emberek ennek különböző formái által is megpróbálják magukat legalább viszonylagosan meg„örökíteni” – miként ezt teszik naplókkel, levelekkel, emlékiratokkal is.) De azt, hogy az ember „szimbólummá” válhassék, éppen az korlátozza, hogy a (mindig nagyon összetett) ember nem azonosítható *egészen* semmivel azok közül, aminek a „szimbóluma” lehetne. Ez így van még a fiktív, eleve szimbólumképzés szándékával létrehozott (például irodalmi) alakokkal is.<sup>517</sup>

Talán paradoxon, de Petőfi említett példája is azt bizonyítja, hogy az éni-entitást éppen az teheti karakteresebbé, harmonikusabbá és kielégíthetőbbé, ha az ember személyiségét és életútját valamely *tágabb* identitásának, valamilyen (az egyéni élet léptékét meghaladó) „ügynek” tudja alárendelni. Olyan korokban különösen nehéz ilyen „ügyeket” találni, amelyek perspektívesztettek, amelyekben az egyén élete nem tűnik valamely „jobb jövőt” szolgáló folyamatnak. Ehelyett a legújabb kor a „sikert”, a tömegből való kiemelkedést próbálja az „önmegvalósítás” mércéjévé, az éni-entitás visszaigazolójává tenni. Míg a reneszánsz a kor néhány tucat – de mindösszesen is legfeljebb néhány száz – személyiségét tette az éni-entitás szimbolizációjának mintájává, a legújabb kor szinte ipari módon és mértékben kezdte kitermelni az ezekkel egy szintre emelt

<sup>516</sup> S még ugyanannak az embernek az öni-entitása is *változik az életút során*. Tolsztoj például úgy tűnik, fiatalkorában a világot, környezetét figyelő, kiváltságos származású, de külső adottságaival elégedetlen katonatisztként, később avatott íróként, még később a világ berendezkedése és az önmagára is érvényes emberi gyarlóság miatt keserű prófétaként identifikálta magát.

<sup>517</sup> Mint Újvári Edit írja: „Valójában minden, műalkotásban szereplő alak – legyen az mitológiai figura, keresztény szent vagy irodalmi hős – többet jelent önmagánál, hiszen eszmék, emberi típusok, jellegzetes magatartásformák hordozója. [...] Viszont a szimbólumok absztrakt, általánosítható jellegének – melyet a tág értelmezhetőségként, a jelentések rétegzettségeként, tehát a szimbolikus tartalom lényegeként figyelhettünk meg – ellentmond az a konkretizálódás, melyet egy jelentés, általában egy eszme, elvont tulajdonság antropomorfizációja okozhat.” (Újvári in Kapitány–Kapitány, 1995, p. 237.) A szentek esetében még tovább szűkíti az egyén „szimbólummá” válásának lehetőségét: „[K]onkrét személyekről, emberekről van szó, de alakjuk szintén elnagyolt, általánosított, hiszen csodás történeteik a fontosak, melyek a keresztény hit erejének példázatai. Így ők többnyire nem, hanem csak legendáik tekinthetők jelképesnek. [...] szimbolikus értelemben, több jelentésben csak néhányuk jelenik meg. Témáiknál fogva az ember – elsősorban Isten iránti – érzelmeinek, a lelki élet jelképes kifejezésének lehetőségét rejtik magukban.” (Újvári in Kapitány–Kapitány, 1995, pp. 237–238.)



– és szimbólumnak szánt – „sztárjait”<sup>518</sup> (A „csillag”, a „legenda”, a „halhatatlan” stb. kifejezések inflációjával segítve azt, hogy az emberek ezeket a „sztárokat” a reneszánsz „félisteneihez” hasonló szimbólumoknak tekintsék.) Míg azonban a reneszánsz „személyiségek” életműve azt szimbolizálta, ahogy egy sokoldalú személyiségnek éppen a sokoldalúsága, „az ember *nagysága*” objektíválódik, a jelen személyiségeknek *csak egy-egy vonása* lesz az adott személyiség szimbólumává, a „szimbólumképzés” szempontja ezekben az esetekben eluralkodik a személyiség „kibontásának” szükséglete felett.<sup>519</sup> A brandépítés, az imázsalkítás igen fontos tevékenységgé vált a sztárnak szánt egyének körül, s hogy az így kreált minták kiemelkedhessenek a sztárjelöltek egyre nagyobb tömegéből, szükségesnek látszik az „imázt” egyre inkább *egy-két megkülönböztető tulajdonságra szűkíteni* (aminek aztán a „sztár” a szimbóluma lehet). Tovább könnyítendő a szimbolizáció folyamatát, olykor egy-egy *attribútumként* szolgáló tárgyat vagy gesztust is kiemelnek, ami aztán előhívhatja a „szimbólumot”. (Lennon szemüvege, Elvis fehér fellépőruhája, Michael Jackson vagy Chuck Berry egy-egy mozdulatsora, Dalí bajusza és nagyzolása, Woody Allen önleszoló nyavalygásai, Hawking mozgássérültsége stb.). Persze minél leegyszerűsítettebb a szimbolikus összefüggés, az egyén szimbólumként létezése annál efemerebb, s a „szimbolikus” egyének ilyenét inflációja – mint ezt más szempontból már felvetettük – akár az egész individualisztikus szemlélet végét is jelezheti.

\*

<sup>518</sup> „Az anyagi termelés új rendszere teljes mértékben az adatok, eszmék, szimbólumok és szimbólumrendszerek azonnali közlésén és terjesztésén alapul [...], „az új gazdaságot minden túlzás nélkül szuperszimbolikus gazdaságnak nevezhetjük.” (Toffler, 1993, p. 43.)

<sup>519</sup> Persze ennek is megvannak az előzményei. Amikor például a folklór mesehősei között egynek-egynek az a „*sajátossága*”, hogy gyors lábú, hogy roppant erős, hogy rendkívül éles a hallása/látása, vagy hogy nagyon sokat tud egyszerre inni, ebben voltaképpen az tükröződik, ahogy a közvetlen közösség identitást „oszt”, amennyire például egy falu közössége megengedi az individualitást, az egyik embert „mókamesternek”, a másikat „nótafának”, a harmadikat „feneketlen bendőnek”, a negyediket a „munkában élenjárónak” minősítve (s az egyes embert *pars pro toto* módon végső soron a kezével, a lábával, a gyomrával, az agyával vagy éppen a szívével azonosítva). Ezt a leegyszerűsítő minősítést gyakran maga az egyén is elfogadja, önidentitása magjává teszi, önmagát ezzel szimbolizálja. (De működik a dolog az ellenkező irányban is: ha valaki következetesen sulykolja egy-egy sajátosnak beállított tulajdonságát, a környezet is hajlamos ezt az illető szimbólumának tekinteni. Sokszor nem azért tart egy-egy embert a környezete szeretetre méltónak, jónak, szerénynek, mert valóban az, hanem azért, mert ezt a képet sugározza magáról; aminek az is része, hogy higgyen is benne: szeresse magát, stb.)

Szinte minden identitásfajta esetében elmondható, amit legutóbb az énidentitással kapcsolatban is érzékeltetnünk kellett: *az adott korszaktól is függ*, hogy az identitásnak milyen lehetőségei vannak. Az emberek túlnyomó része egyébként a maga korával, annak „szellemével”, világgépével is identifikálódik (bizonyos értelemben még azok is, akik szembeszállnak a kor „*mainstreamjével*”, hiszen azok is arra reflektálnak). A szimbolika alakulásában pedig különösen meghatározó tud lenni *egy-egy korszak világgépe*. A következő fejezetben a szimbolizációnak ezt a metszetét szeretnénk röviden körüljárni.

(A „világgép” fogalom definíciós vitáiba most nem kívánunk belebocsátkozni: világgépen mi az alábbiakban az egymáshoz kapcsolódó fogalmak, kulcskategóriák, képzetek, elvek, értékek olyan rendszerét értjük, amelynek segítségével az emberek megpróbálják maguknak *értelmezni a világot, világukat*, s magyarázzák működésének okait is. *A világgép tehát a világról egy meghatározott nézőpontból alkotott kép; az egyes benyomások, élmények, illetve az ezekről alkotott magyarázatok összeállása valamiféle rendszerré*; amilyen az ősi ember mágikus, a vallásos ember Isten-központú vagy a materialista mindent anyagi okokra visszavezető világgépe. A végső magyarázatok tekintetében lényegében néhány világgépforma van csupán (idealista–materialista; objektivista–szubjektivista; empirista–szenzualista; individualista–társadalomelvű; stb.; és ezek kombinációi); ám ha a finom különbségekre figyelünk, *különböző világgépeket különíthetünk el a különböző korszakokban, a különböző kultúrákban, a különböző politikai filozófiák hatása alatt, a különböző társadalmi csoportoknál, a különböző generációk esetében, sőt, beszélhetünk akár jellegzetesen férfi- vagy női világgépekről is*. Az alábbiakban ezek közül a világgépek közül a *korszakok világgépéről*, ezek szimbolikus megjelenésformáiról lesz szó.)

## VI. KORSZAKOK (VILÁGKÉP-)SZIMBOLIKÁJA

### 1. Korszak és világgép

Mi tekinthető egy korszaknak? Ez is nézőpont kérdése, és alapvetően attól is függ, hogy a történelem melyik szakaszát vizsgáljuk. Úgy tűnik, az emberiség történelme exponenciálisan gyorsul: a millió éveken át lényegében alig változó emberi világ előbb évezredek, majd évszázados léptékre vált, s a huszadik században már szinte minden évtizednek más az arculata. Meddig érzünk érvé-

nyesnek egy korszakot, s mitől kezdve feltételezünk korszakváltást? A politikai változások (dinasztiaváltások, forradalmak, háborúk stb.) eléggé egyértelműek, de kimutathatók viszonylag éles korszakhatárok új gazdálkodási formák vagy éppen új vallások megjelenéséhez köthetően, s ugyanígy uralkodó művészeti stílusok, tudományos paradigmák között is. (Persze a határok ritkán élesek, hiszen például egy új művészeti stílus kibontakozása idején még virágozhat az előző stílus is, egy új gazdálkodási forma bevezetése vagy egy új vallás megszületése sem zárja ki a korábbiak továbbélését<sup>520</sup> stb.) Az emberi társadalomban azonban nem külön él a politika, a gazdaság, a művészet, a vallás, a tudomány: a társadalom mindezek *együttesét* magában foglalja. S így „új korszaknak” az nevezhető, amikor ebben a hatásegüttesben történik lényegi változás.<sup>521</sup> A különböző léterületek egyrészt egymásra is hatnak, s így az egyik területen elinduló változások más területekre is *szétsugároznak*, másrészt az emberi szellem igyekszik egységben látni a világot, vagyis keresi a különböző léterületek *közös törvényeit*, igyekszik e léterületeket

<sup>520</sup> A reformáció megjelenésével nem ér véget a katolicizmus kora; annak története tovább folytatódik; az más kérdés, hogy mégis joggal beszélhetünk új korszakról, mert 1517 után a katolicizmus önfejlődésében sem mellőzhető a protestantizmus új szemléletének szempontjai, jelenlétének hatásai. De ezenkívül mindenképpen az is elmondható, hogy a mindenkor jelen uralkodó világgépével egyidőben mindig jelen vannak korábbi korszakok világgépei is, azoknak az embereknek a szemléletében, akik *ezekhez a korábbi korszakokhoz kötődnek*, s nem engedik magukhoz az éppen uralkodó „korszellem”-et. (Mint ahogy egy teljesen új gazdálkodási rendszerben is kimutathatók a korábbiak továbbélésének különböző formái is, s nem tűnnek el végképp a „divatból éppen kiment” művészeti irányzatok sem.) S az egyes korszakok világgépén *belül is* mindig egyszerre tanulmányozható az *új születése, valamely régi visszatérése, a felszín alatt parázsló folyamatok fellobbanása, a lassú tendenciák kiteljesedése* (mintegy figyelmeztetésül, hogy a történelem minden mocnása mindez *együtt*; mikor úgy hisszük, hogy egy történelmi változás csak ezek egyike – *csak* megtisztító megújulás vagy *csak* a sötétség térnyerése –, akkor óhatatlanul veszélyes illúziók kelepccéjébe kerülünk).

<sup>521</sup> A modern európai társadalom történetében így elhatárolhatjuk például a reneszánsz, a barokk, a felvilágosodás, a klasszicizmus, a romantika stb. világgépességét, de számos ezeket átmetező világgépességet is: világgépformálók (és előtérbe kerülésükkel korszakhatárokat is képezhetnek) az olyan (politikameghatározó) attitűdök is, mint a konzervativizmus, a liberalizmus, a sovinizmus-fasizmus, az anarchizmus vagy a bolsevizmus. A világgépek összetartó magja lehet valamilyen *transzcendens-vallási-filozófiai sajátosság, politikai viszonyulásmód; művészeti szemléletváltás* vagy éppen *tudományos paradigma* (hiszen ilyen alapon beszélünk például ptolemaioszi és kopernikuszi, newtoni vagy einsteini világgépről); *korszakvilággép* azonban attól lesz az egyes területeken végbemenő változásokból, hogy az új (vallási-filozófiai, tudományos, művészi, politikai vagy egyéb) elv *irradiál, és módosítja a dolgokhoz való viszonyt* az élet legkülönfélébb területein. Egyidejűleg több területről is kiindulhat – egymástól némileg eltérő hangsúlyú – paradigmaváltás: a nagy korszakok egészében azonban ezek összefonódnak, s így az utókor a magáról látásából ezeket összefüggő, egymást erősítő folyamatoknak tekintheti, és meghúzhatja a korszakhatárokat, annak ellenére, hogy az adott korszakon *belül* újként is mindig több alternatíva merül fel, és sosem eleve eldöntött, hogy melyik új mozzanat terjed szét és szerveződik világgéppé.

egymással kompatibilissé tenni. Így aztán (ahogy az értékrendszerekkel kapcsolatban hangsúlyoztuk, azok éppen attól válnak *rendszerre*, hogy kialakul egy szemléleti magjuk; hasonlóképpen) a korszakok világképe is olyan rendszerre válik, amelyben a különböző léterületek között van valamilyen *közös nevező*.<sup>522</sup> Az ilyen közös nevező kialakítását szorgalmazhatják, felgyorsíthatják kifejezetten erre irányuló emberi erőfeszítések, de alapvetően a különböző hatások (mint vektorok) eredőjeként jön létre. Egy új korszak fellépését részben abból lehet érzékelni, hogy nagyon hasonló (vagy legalábbis *egymással kompatibilis*) *hatások jelennek meg különböző életterületeken*,<sup>523</sup> illetve hogy *egy-egy konkrét jelenség túlterjed önmagán*, olyan heves azonosulásokat és ellenérzéseket vált ki, amelyek pusztán az adott jelenségből nem értelmezhetők, ilyenkor gyanítani lehet, hogy az egész korábbi világképet kikezdő, s így más területekre is ható (szimbolikus) jelenségről van szó.

*Mi mindenben nyilvánul meg egy korszakvilágkép?* Említettük, hogy közös sajátosságok jelennek meg, terjednek szét a legkülönfélébb területeken: a vallási-filozófiai, politikai, művészeti, tudományos életben és a mindennapi gondolko-

<sup>522</sup> Az alábbiakban a világképnek arról a fajtájáról lesz tehát szó, amit a századelőn „korszelleme- nek” neveztek, arról a szemléleti rendszerről, amelynek alapján az egyes korszakok szellemi termékeit felismerjük, beazonosítjuk. Ennek alapján emlegetjük a középkor, a reneszánsz, a barokk vagy a romantika világképét; a századforduló, a húszas évek vagy az államszo- cializmus korának világképét, jól tudván, hogy e korszakok korántsem voltak egységesek: egészen másként látta bennük a világot a nagytőkés és a szegényparaszt, az öreg és a fiatal; mégis minden korszaknak megvannak azok a jellemzői, amelyek valamilyen módon raj- ta hagyják nyomukat a nagytőkés szemléletén éppúgy, mint a szegényparasztén... Vulgá- ris osztályszemlélettel vagy a politikát abszolutizáló nézőpontból felvethető, hogy az ilyen világkép-fogalom elfedi a lényeket, például azt is, hogy az egyes korszakokon belül igencsak eltérő a hatalom, az ellenzék, illetve a „közvélemény” világképe. Ez igaz ugyan, s kétségkívül vizsgálni kell a különbségeket, a különböző felfogások egymáshoz való viszonyát is. De az is kétségtelen, hogy *valamennyien a kor kulcskérdéseire* (a sajátos, korra jellemző ideálok, esz- mények, kategóriák, frazeológia, érzésvilág, a jellemző magatartásformák, stílus stb. együt- tesére) *reflektálnak*, ezekhez viszonyulnak, s ez közös – a korra jellemző – elemeket visz a világképükbe.

<sup>523</sup> A változások – noha gyakran egy-egy jól körülírható területről sugároznak szét –, rend- szerint egyszerre több területen gyökereznek. Az *értelmiség termelésben játszott szerepé- nek* növekedése és *sajátos szemléleti vonásainak* térnyerése az ideológiában párhuzamosan jellemzi, például, az ezerkilencszázhatvanas éveket. Egy-egy terület, például az ideológia önfejlődése, tézisek, antitézisek és szintézisek megfogalmazódása önmagában is elvezethet oda, ahova ugyanakkor az osztályszociális folyamatok is elvezetnek. Az összefüggés nem olyan egyvonalú, ahogy a vulgármarxisták gondolták („a lét meghatározza a tudatot”), ha- nem sokkal bonyolultabb: a társadalmi létkörülmények változásai természetesen kedveznek velük adekvát tudati formáknak, de nem ritka az sem, hogy a „tudat szférájában” zajló válto- zások erősítik fel, teszik a kor uralkodó tendenciájává a társadalmi lét addig észre sem vett folyamatait (illetve új elemeket is bekapcsolnak ebbe a létbe).

dásban.<sup>524</sup> Megjelennek és terjedni kezdenek először is új *ideálok, eszmények*. Ideállá, eszményi s egyben követendő típusú válik egy-egy ember. Szent Ferenc, Napóleon vagy éppen Che Guevara. (Gyakran a művészet által teremtett olyan típusok töltik be ezt a szerepet, mint Werther, Childe Harold, Miskin herceg vagy az egyes filmsztárok, Greta Garbo, Marilyn Monroe, James Dean, Jean-Paul Belmondo imázsából kiépített ideálok, személyiség-szimbólumok.) Ezek az ideálok mindig a világhoz való viszony több új vagy újraértelmezett mozzanatát képviselik, sűrítik magukba.

A személyekben megtestesülő vagy irodalmi művek, filozófiai értekezések stb. által megfogalmazott eszményeken kívül a világkép-formálódás fontos tényezője az *érzésvilág átalakulása*. Vegyük például a romantikát, amelyben a klasszikus kimértséggel szemben a belső nyugtalanság, szenvedélyesség; a józan mértékesség szemben a végtelen utáni sóvárgás; az antik ideálokkal szemben a középkor és általában a nemzeti múlt; a szabályokhoz igazodó alkotással szemben az önnön géniuszára támaszkodó, teremtő egyéniség alkotóereje; a harmóniával szemben egyfelől a viharzó szenvedélyek, másfelől a spleen, a melankólia stb. válik a kor jellemző (a kort is szimbolizáló) érzésmódjává, természetesen nem csak a művészetekben, hanem a mindennapi ember által követett, normaként elfogadott érzések világában is.<sup>525</sup>

Átformálódnak a *kulcskategóriák, a korra jellemző problematika és frazeológia* is. A romantikánál maradvá például a szabadság–zsarnokság, a nemes–nemtelen, az anyagi–démoni, a palota és a kunyhó, a lelki és testi szerelem ellentéte, a zsenialitás, a téboly, a halál tragikumuma, a pénz hatalma, az „árnyékmás” (Doppelgänger) misztikumuma, a haragvó, megbolyduló természet (világrend) elementáris viharai stb. köré szerveződik a világkép.<sup>526</sup>

Mindez összefügg az élet több területén megjelenő, *jellemzőnek tartott magatartásformákkal* is. A romantika idején a művészetben felszaporodnak és (ennek egyszerre okaként és következményeként) az életben is a figyelem előterébe kerülnek a lázadó hősök és az elbukók; az érzelmi lázadás, a szenvedély joga és általában az érzelmek áradása és felfokozottsága; a kötött formák béklyóinak

<sup>524</sup> A korra jellemző ünneplési formákban, sportokban, gyermekjátékokban, az egészség-/betegségfelfogásban, a korra jellemző félelmekben és reményekben, a családképekben és a lakásmódokban stb.

<sup>525</sup> Ha reneszánsz, barokk, romantikus stb. világképekről beszélhetünk, éppoly joggal szólhatunk „reneszánsz”, „barokk” vagy „romantikus” (világképű) *személyiségről* is.

<sup>526</sup> Ezen jelenségek nagy része természetesen elsődlegesen és megformáltan a kor szellemi elitjének közegeiben jelentkezett (ez más korokban is jellemző), de ahogy ezt számos kultúrtörténeti elemzés bizonyítja, az ilyen korjellemező szimbolikus jelenségek egy része – ha nem is ugyanazokban a formákban – széles körben is hatást gyakorol.

széttörése, a kísérletezés; a fantázia felértékelése, a képzelőerő, az ihlet fontossága; az egyéniség kultusza, a felfokozott életigény és az élet teljességére való áhítozás, a kalandok, a változatosság, a különlegesség s másfelől az intim béke, a meghitt személyesség keresése; az eredetiség kultusza (s ezzel összefüggésben a nemzeti eredetiségé is); stb.<sup>527</sup>

Az eszmények és az érzésvilág, a kategóriák és a magatartásformák átalakulása *meghatározott stílust* is hoz magával minden kifejezésformában: az irodalomban, a képző- és építőművészetben, a környezet kialakításában, a zenében és a mindennapi viselkedésben. Ezért gyakran főként a stílusok váltását érzékelik a világgépváltozásból. A stílusváltás azonban csak egyik összetevője, egyik eleme, megnyilvánulása a világgépváltásnak, hiszen az új eszmények, fogalmak, érzések, magatartásformák és stílusok átrendezik a világ addigi képét: új csomópontokat, új kereteket, határokat, pólusokat jelölnek ki; a korábbtól eltérő cselekvéseket, viszonyulásmódokat, látásmódokat helyeznek előtérbe; újfajta közösségeket, intézményeket formálnak, illetve átalakítják a régié arcukat – s persze maguk is alakítva a gazdaság, a politika, az erkölcs változásaitól, nagymértékben befolyásolják, alakítják a gazdaságot, a politikát, az erkölcsöt is.

Mint már hangsúlyoztuk, egy-egy korszak világgépének mindezen jegyei a társadalmi tudatformák legkülönfélébb elemeiben kimutathatók, azok együtteseként, azok közös vonásaiból alakulnak ki. Így, ha egy kor világgépét (eszményein, jellemző érzésvilágán, frazeológiáján, tipikus magatartásformáin, stílusán stb. keresztül) elemezni akarjuk – hiszen mindezek: egyes személyek, érzéstípusok, a korra jellemző témák, problémák, a sajátos intézmények, magatartásformák és stílusok a korszak szimbólumaivá válhatnak –, elemzésünknek ki kell terjednie a világgép megnyilvánulásának legkülönfélébb területeire.<sup>528</sup>

A mi saját korszakelemzéseink jórészt a vizsgált és összehasonlított időszakok *irodalmi, filmművészeti alkotásainak, társadalomtudományi publikációinak, vitáinak, publicisztikájának, hivatalos határozatainak és állásfoglalásainak, tankönyveinek, popkultúrájának, meghatározó kulcsfiguráinak (illetve ezek pályáivének), a mindennapok divatjainak, a városi folklórnak, a tömegkommu-*

<sup>527</sup> A romantika persze csak egyetlen stílusorszak; itt példaként ennek világgép-sajátosságaira utaltunk, de ugyanígy felsorolhatnánk a reneszánsz, a barokk, a felvilágosodás stb. stílusorszakainak világgépjegeit is.

<sup>528</sup> Különösen jól alkalmas a világgép kifejezésére a tömegkommunikáció (a tömegkommunikáció kedvelt témái, nyelve, kulcskategóriái, képvilága, kulcsfigurái, jellegzetes műfajai, a műfajok változásai, a tömegkommunikáció botrányai stb.). Már másodszer említjük a *botrányokat*, ezekre külön figyelmet érdemes fordítani, hiszen ezek (lásd például az Hernani csatáját, az impresszionisták bemutatkozását, az első beatzenekarok fellépését stb.) mindig a régi és új legfőbb ütközéspontjait jelzik. (E példákra később még visszatérünk.)

*nikációnak, a kor közvélekedésének, botrányainak* elemzéséből származnak. A világeképek sajátosságainak megállapításához e területeken értelmeznünk kell a korra jellemző *témákat*, az egyes megnyilvánulások (például egy művészi alkotás vagy egy korra jellemző emberi gesztus) „*üzenetét*”, *fő mondanivalóját*; a jellemző *stílust*, a jellemző *formai sajátosságokat* is.

Mindezekben vizsgálhatók a *kor alapértékei, alapkategóriái, legmeghatározóbb viszonyai*; az, hogy mit tartanak a régeből elsősorban *lecserélendőnek, megváltoztatandónak*, mit tartanak a *történelem mozgatóerőinek*, milyen *okokkal* magyarázzák, s milyen *célokhoz* kapcsolják a világ történéseit; hogyan látják *egyén és társadalom viszonyát*, az *egyén cselekvésének szabadságfokát*; milyen *alapszerkezetekbe* rendezik a világ viszonyait, milyen *szimbolikus modelleket* alkalmaznak ezek megjelenítésére, mely *alrendszeret* (mely társadalmi rétegeket, illetve mely intézményeket) tartanak legfontosabbnak a társadalomban; milyen *technikai újítások*, mely *tudományágak* alakítják leginkább a kor szellemiségét, milyen módon *általánosítják az egyedi jelenségeket*; milyen *elődökre* hivatkoznak; milyen az *ellenségképük*; hol látnak meghatározó *konfliktusokat* a világban és *mi a viszonyuk a konfliktusokhoz*; milyen a *jövőképük*, milyen a *múlt*, a *jelen és a jövő viszonya* szemléletükben, milyen a viszonyuk a *fejlődés* elvéhez; van-e valamilyen sajátossága szemléletüknek az *anyag/lélek/szellem*, a *mennyiség/minőség*, a *végesség/végtelenség*, a *törvényszerű/véletlen*, az *elv/gyakorlat*, az *egység/megosztottság*, a *közélet/magánélet*, az *optimizmus/pesszimizmus* stb. dimenziókban; s végül, de nem utolsósorban: *hogyan viszonyul az egyes alkorszakok világeképe* a közös nevezőjükül szolgáló korszakos világekép alapelveihez. (Mindezt figyelembe kell vennünk, tudván, hogy az egyes korszakok világeképében *minden összefügg mindennel*, a *világeképet alkotó elemek egységes rendszert alkotnak*, amely lehet irracionális, de nagyon is megvan a maga logikája.)

Minden korszakban megállapítható, hogy az *élet egyes területei* a korábbi (s mint majd utóbb kiderül, a későbbi) korszakokhoz képest *látványosan előtérbe kerülnek*; *új tárgyak, jelenségek jelennek meg* (vagy kapnak egészen új funkciót, új jelentést). Minthogy korszaktudatunk éppen ezeknek a változásoknak az érzékelésén alapul, e változások jogosan tekinthetők a korszakváltás szimbolikus jeleinek, az előtérbe kerülő, illetve újonnan keletkezett, új arcot öltő tárgyak, jelenségek egy új korszak szimbólumainak.

Korjellemezőnek nyilván az tekinthető, ami az adott korszakban nem elszórtan, hanem kellő mennyiségben, a korábbiakhoz képest *szembeszökően megnövekedett mértékben* ismétlődik. A jelenség előfordulási mértékének megnövekedése egyrészt más jelenségekhez képest lehet feltűnő, másrészt ugyanilyen fontosak lehetnek az *arányeltolódások* az egyes dolgok értékelésében. Amikor valami

önmagán túlmutató súlyra tesz szert, amikor megszerzéséért az emberek nagy erőfeszítéseket tesznek, nagyobb anyagi áldozatokat is vállalnak, akkor rendszerint – az adott korra jellemző – szimbolikus felértékelődést regisztrálhatunk. (Az emberi cselekvések nagy része valamilyen hétköznapi racionalitás megnyilvánulásaként is leírható, az emberek maguk többnyire e – különböző – racionalitások alapján meg is indokolják döntéseiket, cselekedeteiket. Az azonban, hogy mikor melyik racionalitás alapján döntenek, melyik nyom súlyosabban a latban, az már nagyon sokszor a kor jellemzője, a kor értékrendjében bekövetkezett elmozdulás kifejeződése. Az arányeltolódások, a sokszor erőn felüli törekvések valami elérésére éppen azt jelzik, hogy ilyen korjellemezőről, valamilyen, a korra jellemző szimbolikus érték vonzerejéről van szó.) Amikor például az ötvenes években a nők jelentős áldozatokat is vállaltak a nylonharisnya (lásd a modernizációról mondottakat), vagy a hatvanas évek fiataljai a farmernadrág (lásd Amerika-mítosz, szabadságszimbolika, természetességeszmény) megszerzésére, vagy amikor a kilencvenes évek emberei szétveretik lakásuk falait, hogy „amerikai konyhájuk” legyen; amikor a kilencvenes évek első felében ezrek vetik rá magukat a mobiltelefonra (amely ekkor a „fontos emberek”, a vállalkozás, a high tech-civilizáció, a mozgékony életforma, az üzleti gyorsaság szimbóluma), akkor a személyes ízlés mellett és mögött a korszak értékrendje, szimbólumvilága is egyértelműen kimutatható.

Korszakváltásra utal, amikor a *korábbi normákhoz képest eltérések* jelennek meg – először „forradalmian újként” –, de már maga az, hogy valamit így értékelnek, hogy botránykővé válik, jól jelzi azt, hogy jelentősége túlmutat önmagán, nem pusztán egyéni extremitásról, devianciáról, hanem valóban egy korszakváltás szimbolikus előjeléről van szó.<sup>529</sup> (Ezért is érdemes odafigyelni a közvéleményt megosztó botrányokra, sajtóvitákra, mert ezekben sokszor éppen az ilyen korszakváltások érhetők tetten. Hadd emlékeztessünk a meggyماغos ember [a hetvenes-nyolcvanas évek világképéről szóló alfejezetben kifejtendő] esetére, amikor az eset megítélése körül kibontakozott sajtópolémiában voltaképpen a vállalkozói-piaci szemlélet [újra] megjelenése – és attól fogva mind erőteljesebb jelenléte – jelezte a korszakváltást a dogmatikus szocializmus korábbi korszakához képest; vagy a „fridsiderszocializmus”-vitára, ami a fogyasztói társadalom

<sup>529</sup> A Beatles zenéje éppúgy a „normális zenére” vonatkozó elvárásokkal szembeni kihívás volt, mint ahogy nyilatkozataik is sok ponton ütköztek az uralkodó normákkal, vagy ahogyan hajuk hossza került ellentétbe a férfiak és nők hajhosszára vonatkozó, korábbi normákkal. Az együttes tömeghatása és nem utolsósorban az uralkodó média általi elfogadtatása egyértelművé tette, hogy itt nem extrém devianciáról, hanem (szemléleti, életformabeli stb.) korszakváltásról, egy új korszak szimbolikus képviseléről van szó.



felé való elmozdulás előszele volt. Azt, hogy korjellemzőről van szó, minden ilyen esetben a csatlakozás mértéke – vagyis megint a mennyiség – jelzi.)<sup>530</sup>

Korszakváltás (és az új korszak sajátosságainak) szimbolikus kifejeződése lehet egyes *szerepkörök megváltozása* (ahogy például a női szerepek között megjelent és tért hódított az „üzletasszony”); egyes *fogalmak, kategóriák átértékelése* (ahogy például a „karrier” fogalma tíz-tizenöt éven belül a negatív „karrierista” képzettől áttolódott a „karrierépítés”, „karrier-tanácsadás” pozitív asszociációkkal övezett fogalmába), illetve *kiterjedése* olyan területekre is, amelyeken korábban nem volt jelen. (Ahogyan például a „tőke” fogalma – szocializmusbeli negatív megítéléséből pozitívba átfordulván – kiterjedt olyan fogalomterületekre is, amelyeken korábban nem volt használatos: kapcsolati tőke, szellemi tőke stb.)

Az egyes korok mindig oppozícióba kerülnek az előző korszakokkal (éppen akkor érzékelünk korszakváltást, amikor valamilyen oppozíció nyilvánvalóvá válik). A kérdés csak az (mint erről korábban már szintén volt szó), hogy az új korszak éppen *mit* opponál, az oppozíciók *éppen milyen területen* merülnek fel, éleződnek ki. A szembenállások, ütközések tárgya, résztvevői, körülményei, területei mind a kor és a korszakváltás szimbólumaivá lehetnek.

Ha a kulturális antropológia alapvetően a jelenre koncentrálja is figyelmét, ez nem jelenti azt, hogy ne beszélhetne az egyes jelenségekről mint egész korszakok jellemzőiről. A történeti folyamat ugyanis úgy is tekinthető, mint ami *az egyes kultúráknak, szubkultúráknak a mindenkori jelenben adott különbségeit, feszültségeit és ütközéseit az időbe vetíti* (a korszakváltások során mindig meg is határozható, hogy a társadalom, illetve a kultúra mely részelemei emelkednek ki, tesznek szert időleges dominanciára másokkal szemben). A korszakaiban szemlélt kultúrának a szimbólum már csak azért is adekvát alapegysége, mert a „korszak”-fogalom maga is azonosság és nem-azonosság egyidejűségén alapszik. (Abban az értelemben is, hogy a „korszakot”, az állandóan változó mozzanatok folyamatát, az elejétől a végéig tartó egységnek, önmagával azonosnak is látjuk; s abban az értelemben is, hogy a jelen szembenállásai, különbségei, nem-azonosságai számára a „korszak” ugyanakkor összekötő, egyesítő közös nevezőt, minden résztvevő szemléletét meghatározó, közös mozzanatot jelent.) Egy-egy korszak elemzésében a struktúrák és változások így egymásra vetítve jelenhetnek meg. Ha Durkheim azt hangsúlyozza, hogy „minden társadalmi

<sup>530</sup> Korábban említettük a lakóházakon megjelenő tornyocskák kilencvenes évekbeli divatját (ez a kilencvenes években korjellemzőnek mondható), de például a hetvenes években a magányosan lovagvárat építő ember nem váltott ki a fenti vitákhoz hasonló indulatokat, a hetvenes évek társadalmában a várépítés még nem korjellemző, csupán lemosolygott kuriózum lehetett.

folyamat kiváltó okát a belső társadalmi közeg szerkezetében kell keresnünk,<sup>531</sup> ez az összefüggés egyik oldalát (a mindenkori jelen struktúrák időbeli kivetítését) jelenti; ehhez hozzá kell tennünk másfelől azt, hogy a „belső társadalmi közeg szerkezete” viszont csak az időbeli folyamatokból érthető (és persze azt is, hogy ugyanakkor az időbeli elmozdulás sosem *kizárólag* a belső szerkezetből adódik, hiszen minden rendszernek van környezete, amelynek külső hatásai is részt vesznek az elmozdulásban).

Ez utóbbi szempont figyelembevétele már csak azért is fontos, mert maguk a korszakok sem szemlélhetők steril körülírtságukban. Ha a jelen struktúrája meghatározóan hat az időbeli változásra, ez azt is jelenti, hogy a jelen egyes sajátosságai kimutathatók lesznek a (részben belőlük épített) jövőben (a múlt a jelenben). Minden kor az előzőek számos mozzanatát tartalmazza (már csak ezért is nélkülözhetetlen bármely jelenbeli jelenségleírás során a történet ismerete), sőt a jelen számos pontján maga a múlt van jelen.<sup>532</sup> De ha a jövő a jelenből, a jelen a múltból építkezik (márpedig ez triviális evidencia), ez azt is jelenti, hogy bizonyos mértékben és értelemben már a jelen is tartalmazza a jövőt (a múlt a jelent). A többi korok ezáltal egyértelműen részt vesznek a jelen struktúráiban, a jelen kor pedig belép a többi korszak struktúrájába; a „korszak” ebben is olyan, mint alapegysége és kifejezője, a szimbólum: magában hordja önnön létrejöttének és lehetséges kifizetésének folyamatát. Ennek viszont az is a következménye, *hogy a történelmi korszakok maguk is szimbólumokká válnak*: s mint erre korábban utaltunk, minden kornak megvannak azok az előképei, amelyekben mint szimbólumokban magára ismer. (Így „fedezte fel” a nyolcvanas évek embere a szecessziót mint olyan korszakot, amelynek számos sajátosságát a magáéval rokonnak érezte; a kilencvenes évek, mint ezt később részletesebben is kifejtjük, így veszi elő újra a barokkot, s fordul sok vonatkozásban a [persze az ezredvég világán átszűrte, módosított] romantika és a középkor felé.) Minden korszaknak igen lényeges jellemzője tehát éppen az, hogy *az egyes általa felhasznált szimbólumoknak a történelem során kialakult jelentésrétegei közül mit (miket) emel ki elsősorban*. (Ha például az emberi test – és általában az anyagi világ egységeinek – szimbolikus értelmezéséhez a középkorban hozzátársult a mikrokozmosz és makrokozmosz azonosításának szemlélete, a megismerés határainak kereséséhez a „credo quia absurdum” hitvallása, a magánbirtokosság

<sup>531</sup> Durkheim, 1978.

<sup>532</sup> A *nyolcvanas* évek elején folytatott intézményvizsgálatunk során számos olyan (akkor még helyileg igencsak virulens) szimbolikus jelenséggel találkoztunk), amely egyértelműen az *ötvenes* évek korszakának kifejeződése és jelképe volt, miközben a kor uralkodó szemlélete már sok vonatkozásban elmozgott az ötvenes évek szemléletétől.

megszilárdulásához, a „feudális anarchia” kialakulásához „az én házam az én váram” öntudata, akkor az ezredvég – a tudomány uralkodó paradigmájának eredményeivel mind elégedetlenebb, szuverenitási igényeiben pedig megizmosodott – embere, akinek szemében újra felértékelődik a mikrokozmosz és makrokozmosz összefüggésének gondolata, az irracionalizmus és a középkor számos más szemléleti mozzanata, szükségképpen nyúl a középkor szimbólumaihoz, felelevenítve és persze új tartalmakkal módosítva azokat.)

Az egyes korszakok világképének elemzésekor egyrészt mindig érdemes végigkövetni a világkép *születésétől kiterjedésén át a felbomlásáig, eltűnéséig vezető folyamatot*. (Az adott pillanat világképének számos sajátossága abból értelmezhető, hogy e folyamat hol tart éppen.) Másrészt, amikor a világkép összetartó magjára, a közös nevezőre gondolunk, azt is célszerű *ellentétek egységében* látni, hiszen ahogy a fizikai világ jelenségei mögött is igen nagy arányban pillanthatjuk meg ellentétes erők, pólusok jelenlétét, egymásnak feszülését, így van ez minden társadalmi és szellemi jelenséggel is.

A reneszánsz például egyfelől az embert állította a középpontba, megfogalmazta a humanizmus eszményét – ugyanakkor az embert egy matematizált, absztrakt világképbe helyezte. Emberközpontúsága és individualizmusa is kezdetben absztrakt maradt, mert – mint az értékrendszerekről szólván már említettük – még nem volt polgári etika, és nem volt az individualizmust kiteljesítő polgári társadalom, s a gazdaság sem tudott még az új (kapitalista) logika szerint működni (annak csak alapjai jelentek meg a pénzgazdálkodás fellendülésével jellemezhető városokban). A pénzgazdálkodás és az urbanizáció kikezdte ugyan a korábbi társadalom, hierarchikus szerkezetét, de hogy az új viszonyok át tudják hatni a társadalom egészét, s hogy például be tudjanak nyomulni a városokat életben tartó mezőgazdaságba is, ez már a barokk korszakára várt.

A barokk is csupa ellentmondásra épül. Egyfelől a városi életformánál egyre nagyobb hangsúlyt ad a rurálisnak, az egyoldalúan racionalista gondolkodástól „vissza”-fordul a valláshoz és az emocionalizmushoz – másfelől viszont a falu felé fordulás egyúttal a mezőgazdaság bekapcsolása a piactudományba, az emocionalizmus és a vallás előtérbe kerülése pedig éppen azt a háttérteret teremti meg, amelyen – mint Max Weber oly kidolgozottan bemutatja – kifejlődnek az új társadalmi forma etikai és pszichikai alapjai. A barokk egyfelől erősen hierarchizált (képzőművészetében ezt képviseli például az egységes, vezérmotívumos kompozíció); ugyanakkor hangsúlyozottan individualista (nemcsak az *egyéni érzelmek* felfedezése által – s itt Caravaggiótól, Tintorettótól, Grecótól Rembrandton át Vivaldiig és Bachig számtalan példára hivatkozhatunk –, hanem például a *szubjektív szemlélő* nézőpontjának megteremtése által is).

Vannak olyan elemek, amelyek a polgári-kapitalista társadalom *mindegyik* korszakában lényegesek (hiszen e társadalom alapvető értékeit jelentik). Ilyen a *szabadságeszmény, az individualizmus*. De mindegyik korszak *más szempontból* helyezi ezeket az értékeket fókuszba, s bár az adott társadalom elválaszthatatlanul összetartozó alapelemei, mindig *más-más kombinációba állnak* össze: ezek a különböző kombinációk, eltérő értékhangsúlyok jellemzik az egyes alkorszakok világképét.

A világképváltozások végül is szimbólumok, szimbolikus jelentőségre szertevő jelenségek születését, korábbi szimbólumok újakkal való leváltását jelentik, és belőlük jól kiolvashatók azok a korszaksajátosságok, amelyek e szimbólumokat létrehozzák, s amelyek kibontakozását e szimbólumok szemléletformáló hatása elősegíti.

A következőkben egy konkrét társadalmi korszak – az „(állam)szocializmus” – világképén keresztül próbáljuk érzékeltetni egy világkép-korszak alakulását megszületésétől felbomlásáig, alapvetően arra koncentrálva, hogy *mi is az*, ami a kor különböző jelenségeiben szimbolizálódik (s bemutatva azt is, hogy egy világkép mag *mi mindenben* is képes szimbolizálódni). Ez a korszak szinte kínálja magát az ilyen elemzésre, hiszen története történelmileg viszonylag rövid időben játszódott le, s minthogy a közelmúlthoz kötődik, közvetlen tanúként, résztvevőként lehetett megfigyelni, elemezni és értelmezni.<sup>533</sup>

## 2. Az „államszocializmus” világképe<sup>534</sup>

A Kelet- és Közép-Európában a második világháború után létező rendszerek egyfajta „*államszocialistának*” nevezhető világképpel jellemezhetőek, amely – a rendszer monolit jellege következtében – nemcsak politikai filozófia volt, hanem az új politikai paradigma által meghatározottan *a politika szférájából irradiált, és a társadalom legkülönbébb területeire kiterjedő világképet alkotott*.<sup>535</sup>

<sup>533</sup> Ráadásul teljes egészében. A kapitalizmus még nem tekinthető teljesen lezárult korszaknak, a prekapitalista társadalmi formák pedig a maguk tiszta formájában ma már sehol sem tanulmányozhatók, korábbi korszakaikról pedig csak nagyon hiányos és közvetett ismereteink lehetnek.

<sup>534</sup> Az itt következő rész *Rejtjelek 2.* című könyvünk egy fejezetének bővített, módosított változata. (Lásd Kapitány–Kapitány, 1995/1.)

<sup>535</sup> Az „ötvenes”, „hatvanas” stb. évtizedek természetesen az *egész világra* jellemző világkép-korszakokként is elemezhetőek. A „hatvanas” évek egyik meghatározó vonása például az, hogy ez a „beatkorszak” (meghatározó évtizede). Ez az államszocializmus országaiban ugyanúgy érvényesült, mint másutt, s ilyen értelemben az azonosság meghatározóbb, mint

(A 89/90-es fordulat utáni változások ezt a világgépet kezdték leváltani, helyette olyan világgépet [világképeket] formálva, amely[ek]nek egyes részei – korábbi gyökerekből táplálkozván – eddig lefojtva lappangtak a felszín alatt, másokat a nyugati társadalmak kínálnak mintaként, ismét mások pedig a változott körülményekre adott válaszkísérletek.) Ehhez az összképhez azonban azonnal két megjegyzés kívánkozik.

Egyrészt már többször hangsúlyoztuk, hogy egy világgép „uralma” nem jelenti azt, hogy más, rivális világképek ne lennének jelen a társadalomban: az úgynevezett „szocialista” rendszerekben is természetesen mindvégig jelen voltak a rendszerváltás után aztán szabadon feléledt világképek. A világgép „uralma” azt jelenti, hogy *annak a korábbiaktól és a későbbiektől eltérő jegyei a társadalmi tudat legkülönfélébb elemeiben kimutathatók*. A világgép a műfaji sajátosságoknak megfelelően, de közös jegyként jelenik meg a filmművészet, az irodalom, a publicisztika, a városi folklór termékeiben, a kor legjelentősebb vitáiban, a közgondolkodás által használt legfőbb kategóriákban stb., s ezek a közös jegyek azok, amelyek az egyes megnyilvánulások elemzésével a „világgép síkján” kimutathatók. S mivel a világ sajátos szerveződése a mindennapi tapasztalatok számos pontján elválaszthatatlan az adott világgéptől, így *az uralkodó világgép az emberek mindennapi gondolkodását is jellemezni fogja, abból is ki-elemezhető, még akkor is, ha – mint erre korábban utaltunk – ezek az emberek az uralkodó viszonyokkal nem értenek egyet*.

Másrészt a bizonyos szempontból egységes korszak a benne lezajló változások következtében más szempontból korántsem egységes; jól elkülöníthető szakaszokra oszlik; s így *az államszocialista világgép alakulásának is megvannak a maga jól különválasztható alkorszakai*. Egy-egy világgép kibontakozása és elmúlása nem is volna érthető ezen belső mozgásai, átalakulásai nélkül.

---

a különbségek. (S a „korszellem” ugyanígy meghatározó a többi évtizedben is.) Az államszocializmus ugyanakkor olyan markáns megkülönböztető jegyekkel választotta le magát (és világgépét is) a világ többi részéről, hogy az elemzésnek e sajátosságokat sem szabad mellőznie. Mi most ezt az elemzési metszetet – egy *politikai* paradigma által meghatározott világgép alakulásának, korszakainak elemzését – választottuk, de ha több terünk lenne a „világgép”-elemzés bemutatására, akkor mi is mindenképpen az egyes történelmi korszakok uralkodó (az egész világban uralkodó) világgépeit elemeznénk, s ezek *alváltozataiként* mutatnánk be – például az ötvenes vagy a hatvanas évekre jellemző – világgép „államszocialista”, „centrumkapitalista” vagy a „harmadik világnak” nevezett régióra jellemző változatait. S akkor például az ötvenes éveket elemezvén sem csupán a sztálinizmus Kelet-Európát uraló világgép-sajátosságait vennénk sorra, hanem azt is, hogy ez a korszak (Nyugaton) az egzisztencializmus, több országban a „gazdasági csoda”, a kialakuló fogyasztói társadalom (és persze a sztálinizmus tükörcsképeként a mccarthyizmus) kora is.

Az államszocializmus világképének végigkövetése annak bemutatására is alkalmas, hogy a különböző (al)korszakok hogyan adják át egymásnak a helyüket: *miképpen változnak egy-egy világkép elemei, elvezetve végül egy teljesen más világkép kialakulásához*. Hiszen az „ötvenes” évek, a „hatvanas” évek és a hetvenes-nyolcvanas évek világképe egymástól igen jól elkülöníthető (s ha az egész negyvenöt éves időszakot tartjuk szem előtt, példáján az is jól végigkövethető, hogy egy nagyobb időszak világképe hogyan jut el első megjelenésétől széteséséig).<sup>536</sup>

Egy-egy világkép legfőbb sajátosságai az új világtelmezés *felléptekor* figyelhetőek meg leginkább. Ilyenkor *az új a korábbi világkép alapjait kérdőjelezi meg: új magyarázatot kínál*. Ebben egyrészt az fejeződik ki, hogy a világban különböző alternatívák jelennek meg, s ezek a leglátványosabban eltérő érdekű csoportok küzdelmében konfrontálódnak egymással: az új a régivel a világ más, szerinte hatékonyabb értelmezéséért s ezen keresztül végső soron más, hatékonyabb elrendezéséért csap össze. Nem válnék azonban ez a törekvés új világkép forrásává, ha a régi világkép uralmát nem kezdenék ki a mindennapi tapasztalatok: ha az emberek nem éreznék úgy, hogy a régi világkép az élet mind kevesebb területén tesz lehetővé adekvát magatartást. (A világképek és az értékrendszerek „leváltása” e tekintetben hasonlóképpen megy végbe.) Az új mindig lehetőséget jelent a megoldásra: ezért kezd szétterjedni. Azzal kecsegtet, hogy ha a keletkezési területén alkalmas volt a régi helyettesítésére, az lesz talán más területeken is.

Ha nem szerves úton, nem a szétterjedés ereje folytán kerül uralmi helyzetbe egy világkép, hanem azáltal, hogy képviselői megszerzik a társadalom feletti hatalmat – ez történt az államszocializmus esetében is –, akkor az új világképet, annak szimbolikus megjelenítésein keresztül, megpróbálhatják *erővel*, a hatalmi intézményeknek az új világkép szerinti átformálásával is terjesztetni (hiszen a hatalmi intézmények működése is az emberek mindennapi tapasztalatai közé tartozik, s míg ezek működnek, azt sugározzák, hogy a világban reálisan jelen vannak az általuk terjeszteni kívánt világkép vonásai); ilyen esetben – azaz a világképnek a hatalommal való összefonódása esetén – azonban a hatalom megrendülése az emberek nagy része számára azonos a világkép használhatatlanságának jelzésével. Ilyenkor a világképszükséglet vagy még újabb világképek

<sup>536</sup> Magyarország különösen kedvező terep ezen átalakulások vizsgálatára, hiszen, mint köztudott, sok minden, ami Európa keleti részén csak a rendszerváltással mehetett végbe, Magyarországon apró lépésekben lejátszódott már a korábbi évtizedekben. Érvényes ez a gazdaságban zajló folyamatokra éppúgy, mint a politikai-hatalmi stílus változásaira, de ami legalább annyira meghatározó a történelemben, mint a gazdaság vagy a politika: a világkép alakulásában is jól megkülönböztethető egymástól legalább három periódus.

felé mozdítja az embereket, vagy felerősíti a hatalom által – úgy tűnik: megalapozatlanul – kikezdett régi, korábbi világgép(ek) továbbvitelének, felélesztésének tendenciáit. (Az államszocializmus összeomlásán kívül némileg hasonló folyamatok gyakran lejátszódtak a történelemben – egymástól egyébként igen különböző – más rendszerváltások alkalmával is; például az olasz reneszánsz alkonyán, a Bourbon-restauráció idején stb.)

Ugyanakkor, ha valamiből valóban világgép lesz, az *ritkán tűnik el teljesen*: vagy az történik, hogy az élet egyes területein (avagy egyes társadalmi csoportok számára) megőrzi érvényességét (ez teszi lehetővé a világgépek említett egymás mellett élését, makacs fennmaradását az egyének megnyilvánulásaiban); vagy oly módon épül be az őt leváltó világgépbe, hogy azt megtermékenyíti, voltaképpen szintézisévé formálja. (Ha a leváltásra ajánlkozó világgép erre nem képes, akkor a „leváltott” a hamu alatt új erőt merít, és később életképesebb, kiteljesedettebb, illetve az ő [véggépp leváltottnak vélt] értékeit is magába szintetizáló formában visszatér.)

Mindezek alapján az „államszocializmus” (Magyarországon) 45 évét legalább három, egymástól (a világgép-sajátosságok szerint is) jól elváló alkorszakra lehet osztani: a „*hosszú ötvenes évek*” (1945–1962/63); a „*hosszú hatvanas évek*”(1953–1971/72) és a *hetvenes-nyolcvanas évek* (1968–1989/90) szakaszára. (Az egymásba csúszó korszakhatárok is jelzik, hogy bár az egyes korszakok jól elváltnak, de a világgép-alakulás igen ritkán köthető *pillanatszerű* változásokhoz, s így az újabb világgép sajátosságai már markáns vonásait mutathatják a régi uralma idején is.)

#### a) Az „ötvenes évek”

Az „ötvenes évek” világgépét az (akkori) rendszerváltás ideológiája hatja át: a világgép lényege az új világnak: a „szocializmusnak” és a „réginek”: a kapitalizmusnak, illetve a megelőző magyar közelmúlt feudalizmusának (esetként az ezekkel egy oldalra helyezett fasizmusnak) éles, *poláris szembeállítás*a. (A szembeállítás a korszak elején a *forradalom*, majd mindinkább a [hideg] *háború* kategóriáinak igénybevételével történik.)<sup>537</sup>

<sup>537</sup> Az ilyen poláris, „fekete/fehér” szembeállítás a világgép alapjaként minden rendszerváltó időszakban jellemzőnek tekinthető. Hogy mikor mit állítanak szembe (ez esetben a „fekete” kapitalizmust és a „fehér” szocializmust), persze nyilvánvalóan az adott kor sajátossága. Maga a polarizáció mint szemléleti jellegzetesség mindig a világgép többi elemével összefüggésben nyeri el a tartalmát, az egyes világgépelemek a többivel együtt alkotott rendszerből értelmezhetők, pontos mibenlétük a korra jellemző világgéprendszer egészéből vezethető le.

Az „ó” és az „új” szembeállításából következik is (de ugyanakkor e szembeállítás adott formáját is meghatározza az a hegelianus megalapozottságú marxizmusból származó, sajátos szemléleti mozzanat), hogy a *fejlődés* kiemelt szerepet kap ebben a világképben: a „haladás”, a „fejlődés”, a „történelmi változás”, a „sorsforduló” a kor kulcskategóriái; méghozzá egy *lineáris* fejlődésfelfogás jegyében (az ősközösségtől a kommunizmusig).

A másik szemléleti alapelem a *küzdelem, a harc* (mint a fejlődés szubjektív oldala). Mindenért küzdeni, sőt csatázni kell, minden eredmény: „győzelem”. (A hídépítés = hídcsata, a burgonyabegyűjtés = „krumplicsata”, a gyűlés = seregszemle; harcolni, *küzdeni* kell a nép jólétéért, az ipar eredményességéért, a terméseredményekért, a tanítók az oktatás frontján *harcolnak*, és így tovább; s mindenek alapjaként: [osztály]harc az osztályellenség ellen, „a múlt visszahúzó erői ellen”, a végső győzelemig.)<sup>538</sup>

Ebből következően a világkép fontos eleme az *ellenség*. Az imperializmus ügynökei, a nép ellenségei, a gaz árulók, a(z ellenség által) megvásárolható oportunisták, a reakció aknamunkája, a (zsíros, harácsoló) kulákok, a (fellazító) burzsoá eszmék: mindenütt és mindenben (a tegnapot, illetve a vasfüggönyön túli, „múltba ragadt” világot képviselő) ellenség keze<sup>539</sup> – egészen a krumplibogárig. (Jelszó az ötvenes évekből: „Irtsd a kolorádóbogarat, az imperializmus ügynökét!”)

<sup>538</sup> Az alap itt is a kor ideológiai alapjául szolgáló társadalomfilozófia (az osztályharcelmélet), ezt erősíti fel az a sajátos szervezet, a kommunista párt mint politikai tényező, amely egy erősen militarizált társadalomszervezetet épít fel, amelynek militarizáltságát éppen ez az osztályharc szemlélet legitimálja.

<sup>539</sup> „Kedves tanulók, kedves elvtársak! [...] Azok a tanulók, akik itt az iskolagyűlésen mint vádlottak szerepeltek, nem akarták magukévá tenni az iskola feladatait, az iskola fegyelmét, ami azt jelenti, hogy ellenségesen viselkedtek az iskola tagságával szemben, ezen keresztül a tanárokkal és nem utolsósorban népi demokráciánkkal, pártunkkal és a béketábor harcával. Azok a bűnös cselekedetek, háborús uszítás, fegyelemmegbontás, a tanulás elleni magatartás, nem az iskolába valók, de még a magánéletbe sem. Épen [sic!] ezért, mint azt számos hozzászólás is bizonyítja, büntetést érdemelnek. Vajjon [sic!] az a »hadijelentés«, amit Györk Győző írt nem-e [sic!] azt jelenti, hogy a békéért folytatott harcot lebecsüli, kigúnyolja, vagy ez a hadijelentés nem-e azt igazolja, hogy ez az Amerika-barát Györk azt szeretné, ha már a koreai népet régen leigázták volna, vajjon nem-e azt jelenti, hogy nem ért egyet a koreai nép igazságos harcával... [...] Volt mersze ennek a háborús uszítónak kétségbe vonni azt, hogy az amerikaiak bombázzák korea [sic!] békés lakosságát, akkor, amikor ezt írta: »Az amerikaiak folytatják légi támadásukat, a lakosságból sokan megsérültek és az egyik ház kéményét bomba érte és ezáltal a kéményseprő beesett a lifthofba [sic!] és kitorpte a hüvelykujját.« Vajjon mit jelent ez nem-e azt jelenti, hogy a koreai népnek azokat a borzalmait, amiket végig kell élni a bombatámadások következtében, lebecsüli és szinte örül annak, hogy az amerikaiak ezt teszik... [...] A hozzászólások és a kivizsgált adatok szerint, amelyek azt bizonyítják, hogy itt az ellenség tudatos munkájáról van szó, arra a következtetésre kell jutnunk, hogy ezeknek nincs helyük a mi soraink között.” (Az „Ügyész” beszéde a Szabó József Geológiai Technikum iskolagyűlésén, 1950. szeptember 30-án, az elvtársi bíróság elé)



A szembenállás folytán a világ *fekete-fehér*, minden és mindenki vagy egyik, vagy másik oldalra kerül. (Jó vagy rossz, haladó vagy reakciós, burzsoá vagy proletár. Ami egyik csoportba sem sorolható, az a kettő között *ingadozik*. Mindennek be kell sorolódnia: a háborúk is kétfélek lesznek – igazságosak és igazságtalanok –; a diktatúrák fehérek vagy vörösek, a tudomány haladó és reakciós áltudomány, a művészet forradalmi vagy dekadens, és így tovább.) Az osztályharcnak pedig „éleződnie” kell, hogy a polaritás újratermelődjék.

*A változások* – ezért is – *ugrásszerűek* ebben a világképben: ha valami vagy kapitalista, vagy szocialista, akkor a kapitalizmusból csak „egy lépéssel kilépve”, kiugorva, kiszakadva lehet új világot építeni.

Mivel minden besorolódik vagy „ide”, vagy „oda”, így igen nagy szerepet kapnak az *általánosítások*. Az egyes jelenségeket valamilyen átfogó kategória közös nevezője fölé rendezik, „osztálytartalmuk” lesz, a „haladás szempontjából” meghatározható értékük; az egyes egyéni viselkedéseket politikai általánosításnak alávetve „trockista”, „buharinista”, „szektás”, „revizionista” elhajlásoknak, „fasiszta” provokációknak vagy – a pozitívan megítéltek esetében –: a „proletáröntudat” megnyilvánulásainak stb. nyilvánítják.<sup>540</sup>

A jelenségek általános kategóriákba sorolása azt is eredményezi, hogy az „*elviség, eszmeiség*” az egyéni megnyilvánulások fontos minősítője lesz. Alapkövetelmény az „elvszerű” magatartás, az elvi szilárdság, elvhűség; minden megméretik eszmei tartalma, eszmei mondanivalója szerint; a gyakorlati döntéseknél is meghatározóbbakká válnak az elvi állásfoglalások, az elvi kérdésekben folytatott eszmei harcok.

A polarizált világban folytatott elvi harcokat a „*forradalmiság*” eszménye fogja össze,<sup>541</sup> a „*forradalmár*” az ideális embertípus,<sup>542</sup> s a „*forradalmiság*”-eszmény arra készíti az átideologizált szemléletet, hogy a világ minden viszonylatában a forradalmi mozzanatot keresse. Így minduntalan forradalmi változásokról, a forradalmi helyzet feltételeiről, forradalmi lendületről, a társadalom, a technika,

---

állított vádlottak ellen. In Jávör–Kardos–Kenedi–Kováts–Pető–Vági: *„Hol zsarnokság van, ott zsarnokság van”*. Budapest, 1989, Héttorony, pp. 48–49.)

<sup>540</sup> Ezt a sajátosságot, a folytonosan minősítő besorolásnak s különösen az ellenfél démonizáló *megbélyegzésének* jelenségét a tudomány a mindenkori *dogmatizmus* jegyeként írja le, de összefügg (kölcönhatásban van) ez a *bürokratizációval* is: a társadalom bürokratikus megszerzése, egyéneinek ellenőrző számontartása kedvez a „fiókoknak”, a „skatulyáknak”, a „pecséteteknek” és „bélyegeknak”.

<sup>541</sup> Ennek okáról fentebb már esett szó.

<sup>542</sup> Láttuk, hogy ez az ideál élesen elválk a valóságtól, hiszen a hatalom bürokratikus rendjének kiépülése után semmiféle forradalmiság nem érvényesülhet, minden változást csak felülről jövő beavatkozás, adminisztratív intézkedés hozhat létre.

a tudomány, a kultúra, a mezőgazdaság, az ipar, a gondolkodás forradalmasításáról, az ember életének forradalmi átalakításáról beszélnek.

A forradalmi szemlélet magától értetődően *jövőorientált*. A jelen minden konfliktusát a jövő hivatott feloldani, amely feltétlenül boldog, sőt idillikus. A „kommunizmus” („amelyben gyermekeink élni fognak”) az ideológia szerint minden elképzelhető területen az élet kiteljesítésével és a harmóniával egyenlő. A jelen minden nehézsége nem egyéb, mint „az új ember kovácsa”. A gyermek – a jövő szimbólumaként – „legfőbb kincsünké” válik, a „felszabadult ifjúság” = a „holnap letéteményese”.

A jövőorientáltságból természetesen következik az is, hogy ezt a világgépet *a lelkesedés*,<sup>543</sup> *az optimizmus* hatja át. Mindent mozgásában, előrehaladásában, forradalmi változásában érzékelnek, s ez csak megerősíti a fentiekkel összefüggésben elvi követelménnyé is váló optimizmust. Mindenütt „bámulatosan gyors eredményekkel”, az „ember csodálatos teljesítményeivel”, „impozáns erővel”, „lenyűgöző lendülettel”, „az élet szépségével” találkozunk. Az élet árnyékos oldalainak megemlítése, sőt már érzékelése is káros dekadenciának minősül.<sup>544</sup>

A hurráoptimizmus *tökéletességben való gondolkodást* kívánt. A fejlődés lehetőségeit korlátlanoknak, a hirdetett elveket örökérvényűeknek ábrázolták; a művészi alkotások azzal zárultak, hogy a hősök előtt végtelenbe nyíló út tárul fel: a befejezés mindig elindulás. A „határ a csillagos ég”; „nem ismerünk lehetlent”; „nem állunk meg félúton”; „megforgatjuk az egész világot”; a „múltat végképp eltörölni”; „semmik vagyunk, minden leszünk” – a jelszavak nemcsak a forradalmi elszánnásban és a pólusok ütköztetésében, hanem az abszolútum-felfogásban is a *romantika* feltámasztását jelzik. Ez nem csak a tökéletesség ideáljában, hanem a *kizárólagosság* követelményében is megnyilvánul. (Ez az *első* igazságos társadalom; a kapitalizmus az *utolsó* [osztály]társadalmi forma; népünk, ügyünk, a béke stb. „legyőzhetetlen”; a mieink – a rokeachi „zárt gondolkodás” sémái szerint – zseniálisak, az ellenfelek aljasak, és így tovább.)

A lineáris fejlődéselv és az abszolútumeszmény olyan történelemképpé s ezen keresztül a világ olyan leírásává áll össze, amelyben a *szükségyszerűség determinista* felfogása érvényesül: e felfogásban a világot alapvetően a (társadalmi,

<sup>543</sup> A stílus szintjén: a pátoasz.

<sup>544</sup> E világgép tökéletes félreértéséről tanúskodnak így a sztálinista társadalom azon ábrázolásai, amelyek e társadalmakat a köztereken zord-keserű arccal vánszorgó tömegek bemutatásával próbálják érzékeltetni: az egyes emberek nagyon keserűek lehettek, de a szorongások, félelmek felett a *nyilvános viselkedést* nagyon gyakran – a „hurráoptimizmus” jegyében mesterségesen is felcsigázott (egyeseknél valódi lelkesedésből, másoknál alkalmazkodásból, ismét másoknál a vitalitás, az ifjúság rendszerfüggetlen energiáiból táplálkozó) – derű, dal-tánc, tréfálgatás hangulata hatotta át.

gazdasági, politikai, anyagi) szükségszerűségek kormányozzák, az egyén cselekvési szabadsága a „szükségszerűség felismerésében” merül ki.

Ebből következően az egyén szerepe alapvetően a *végrehajtás*: a „szükségszerűség” hatalmának szolgálata. Eszményképpé emeltetik a jó végrehajtó, a hibák forrásaként a *végrehajtás* hibáit ostorozzák, a legfőbb erény a hű szolgálat (ebben az összefüggésben kedvelté válnak a *feudális* viszonyok kifejezései, kategóriái – „hűséges szolgája”, „hű fia” –, csak a hűbérúr helyére e kifejezésekben a „nép”, az „eszme”, a „haza”, a „munkásosztály”, a „párt”, a „jövő” kerül).

A szolgálat jelentősége folytán is nagyon megnő a *felelősség* hangsúlya ebben a világképben. (Elsősorban a „felelősségre vonás” vonatkozásában). A végrehajtó egyént állandóan hibalehetőségeire figyelmeztetik,<sup>545</sup> s bár ő „csak egyetlen csavar a gépezetben”, „tégla a falban”, mulasztását katasztrofálisnak, végzetesnek tüntetik fel, hiszen az abszolútumeszménnyel átszótt osztályharcfelfogásban az emberekre „történelmi felelősség”, „a munkásosztály történelmi küldetésének felelőssége” nehezedik.

Az egyén tehát készséges végrehajtó, a haza hűséges fia, az ügy jó *katonája*, felismeri a kor szavát, legyőzi önmagát, feláldozza életét: sosem mint egyén fontos, hanem mint egy hasonló viselkedésre buzdított *tömeg* egy darabja. Ez a *vezetőkre is érvényes*, hiszen az ügy jó katonája<sup>546</sup> alkalomadtán „élére áll a harcnak”, a tömegembar a tömegből kiválva „vezeti a tömegeket”, de ezt éppen azért teheti meg, mert tömegembar marad. Ennek nem mond ellent az sem, hogy *szerepe emberfeletti tulajdonságokkal ruházza fel*; az említésekben kiváló lesz, zseniális, óriás, „nagy vezérünk, tanítónk” stb.; de ezeket a gigantikus méreteket éppen azért társítja hozzá a világkép, mert – az ókori birodalmak közösségszimbolizáló császáraihoz hasonlóan<sup>547</sup> – a tömeg szimbólumaként – mint erre korábban utaltunk – a tömeg méreteit és energiáit egyesíti magába.

<sup>545</sup> A büntudat fenntartása gyakran figyelhető meg az olyan vallásos világképben, ahol az Isten abszolút tökéletességével az ember gyarlósága áll szemben, s ezt az egyént nevelő erők – az egyházak, a család stb. – az egyénnel folytonosan tudatosítani akarják, hogy az egyén önmagát az Isten hatalmának alárendelje. Az ötvenes évek világképe ebből a szempontból (csak) annyiban sajátos, hogy itt az abszolút tökéletességet és a Hatalmat, amelynek az egyén önként alá kell rendelje magát, az absztrakt Párt képviseli.

<sup>546</sup> Itt jegyzendő meg, hogy ez a „katona” a forradalmi időszak elmúltával, a hatalmi konszolidációval az eszme bátor *partizánjából* (a partizán kezdeményezőkézségével már nem rendelkező, fentről érkező parancsok által a helyére állított) *őr* lesz, a béke, az eszme, az ügy őrzője.

<sup>547</sup> Az államszocializmusok a korábbi történelmi formációk közül leginkább ezekre a nagy adóbirodalmakra hasonlítottak.

A vezető mesterséges szimbolikus karizmájának kifejeződése a világgép azon mozzanata, mely a társadalmat *nagy családként*, a szövetséges népeket, pártokat testvérekként, a vezetőket a népek atyjaiként-anyjaiként igyekszik bemutatni.<sup>548</sup> A családkép azt a közösségi összetartozást igyekszik sugallni, amely az említett birodalmak esetében eredete szerint valóságos vérségi közösség tudatán és érzelmein alapult, itt azonban személytelen tömegeket próbál összekötni.

Ennek jegyében is igen fontos eszmény ebben a világgépben az *egység*. Ez egyrészt az eszmei harc jegyében mozgósítottaknak az eszme zászlaja alatti – harci – felsorakoztatására vonatkozik (a párt egysége, „világ proletárjai egyesüljetek”, nemzetközi összefogás stb.); másrészt a társadalomegésznek az eszmét képviselő kisebbség általi meghódítása mint cél fogalmazódik meg benne. Mivel az adott társadalom az „új világ” képviselői szempontjából a valóságban semmiképpen sem jelent egységes közösséget, az „egység” (mesterséges) megteremtése tulajdonképpen *a hatalom kézbentartásának* jelképe.<sup>549</sup> (Egységes akarat, munkás-paraszt egység, a vezetők és a nép egysége, ösztönei egység stb.)

Ha az egység megteremtését – mint ebben az esetben – „felülről” kísérik meg létrehozni a társadalomban, illetve ha megteremtését egy avantgárd kisebbség tűzi ki céljául, ez óhatatlanul *felvilágosító, népnevelő* attitűdöt von maga után. A fentiekkel is összhangban a *gyermeknek* tekintett tömegeket a szülőnek tekintett vezetők nevelik, illetve az élcsapat párt – mintegy kézen fogva, kézen ragadva – vezeti őket az igazság felé. Ez egyrészt azt jelenti, hogy a tömegeket alkotó egyének nem lehetnek önállóak, hiszen kiskorúnak tekintendők, akiket a felnőttbeknek kell irányítani; másrészt azt, hogy „nevelőiknek” fő teendőjük a nevelés,<sup>550</sup> és éppen a nevelés: ha még nem megy minden tökéletesen, ennek fő akadálya, hogy az emberek még nem ismerték fel, még nem tanulták meg a helyes utat.

A nevelők – akik más oldalról maguk is csak a tömeg részei, tehát „a nevelőket is nevelni kell”: senki sem bízhatja el magát! – igazságot oszthatnak és

<sup>548</sup> Emlékezzünk, Elena Ceaușescu még kivégzése előtt is arra hivatkozott az őt elhurcoló katonáknak – s ez, meglehetősen önmaga világgépében is így jelent meg –, hogy: „anyátok voltam”.

<sup>549</sup> Itt térhetünk ki a világgépek sok más elemét is meghatározó sajátosságra, hogy az egyes *elvek, eszmények* gyakran *ideologikusak*; valami egészen más – rejtett, leplezett – cél szimbolikus jelzései. Az elemzésnek ilyenkor abból a szempontból is többretekinteni kell lenni, hogy külön ki kell mutatnia az egyes elvek/eszmények helyét a világgép öntörvényű rendszerében, és azt, hogy ezek az elvek/eszmények *valójában* milyen törekvések, jelenségek eufemisztikus – vagy más módon áttételes – megjelenítői.

<sup>550</sup> Nem véletlen, hogy az államszocializmus (művészi) ábrázolására nagyon gyakran választottak modellül valamilyen nevelési szituációt; iskolát, „átnevelő tábort”: Makarenko tevékenysége is éppen modellként való alkalmazhatósága miatt kapott olyan nagy hangsúlyt.

*igazságot osztanak*,<sup>551</sup> ki-ki a maga súlya, beosztása szerint – lefelé. Folyton meg kell határozni, hogy mi a helyes álláspont, mi a történelmi érdem, és mi a súlyos vétek; miben van X nagy tévedése és Y helyes felismerése, Z hibája és Q dicséretes teljesítménye. S mint a hatalomjeleknél láttuk, nem csak az elmarasztalásnak, a feddésnek, de a dicséretnek is az a célja, hogy megerősítse a *kompetenciahierarchiát*: mindenki teljesítményét valaki – aki fölötte áll – hivatott megítélni, semmiképpen sem ő maga. A felsőbb ítéletek azután megfellebbezhetetlen abszolútumként vannak megerősítve, például mint a „nép” ítéletei vagy a „párt” véleménye, amelyet viszont az egyénekénél kétségbevonhatatlanul bölcsőbbnek nyilvánítanak.

A felvilágosító attitűdnek megfelelően a *fény* külön kiemelt szerepre tesz szert ebben a világképben. A fény – amellett, hogy a ráció, a tudás jelképe – hagyományosan a hatalom szimbolikájához is tartozik, s a homályt megvilágító, sötétségoszlató szerepe különösen olyan társadalmak jelképeiben kerül előtérbe, ahol az emelkedés a *hatalomból való részesedés*, a hatalomba való bevonás által történik. „Ha elfogadod az általam kínált eszme fényét, emanáció útján részesedsz belőle, megvilágosodsz, és fénybe borul az egész életed”. A kor képeit, filmjeit a fény (a kelő Nap) áradása, ragyogása tölti be, s ahogy a Lenin-kantátában énekelik: „az ember a napfénybe néz”.

Felülről a fény (a tudás, az eszme, a kultúra, a jövő fénye) szolgálja a felemelkedést, alulról a *munka*. (= A vezetés teendői [apparátus-]értelmiségi, tervezői, szervezői, felvilágosító-agitatori feladatok, de a sztálinista társadalmi formáció „munkáshatalomként”, a „munka világaként” legitimálja magát.) A társadalom példaképeiül a „munka hőseit” állítják; a legfőbb küzdelem a „munka frontján” folyik; a kitüntetések között kiemelkednek a „munka érdemrendjei”. Úgy tüntetik fel, mintha alapvetően a munka lenne a felemelkedés alapja („a szocializmusban a munka szerinti elosztás érvényesül”) és a társadalom belső egyensúlyát biztosító mechanizmusok alapja egyaránt; alapja erkölcsnek és ambíciónak: „a munka becsület és dicsőség dolga”. És: „aki nem dolgozik, ne is egyék”; viszont: „aki dolgozik, boldogul”.

A – fizikai – munka ilyen (ideologikus) szerepe gyakran hoz magával erős *materialista*, még hozzá mechanikus materialista tendenciákat; nemcsak az anyagtól függetlenedő lélek tagadását, de a lelki jelenségek, a szubjektivitás jelentőségének antidialektikus leértékelését is. Ez az (államszocialista) materializmus azonban – a piac tagadásával együtt – *tagadja az anyagi érdekelttség szerepét*, és

<sup>551</sup> Az igazság mindig fentről jön, és előbb-utóbb mindig igazság tétetik: a jövőbe vetett hit csak azon alapulhat, hogy a dolgok előbb-utóbb „mindig jó irányban” mozdulnak el.

– az egyén szerepének lefokozásával összefüggésben – hangsúlyozottan *aszexuális*. (A kornak a művészetek által megjelenített hősei nagydarab, testük hangsúlyozásával jellemzett emberek [nagy erejű, egészségtől duzzadó munkások, parasztok: külsejükben és társadalmi szerepük szerint egyformásított férfiak és nők], de szinte minden „testiség” nélkül: fizikumuk ugyanis nem „individuális használatra”, hanem a közösséget szolgáló munkavégzés erőfeszítéseire való.)

Összefügg ezzel a korszakban uralkodó *mennyiségi szemlélet* is. Minthogy a társadalom szinte minden erőtartalmát az iparosítás erőltetett végrehajtására mozgósították – ráadásul a tömegtermelő nehézipar azon fordí–taylori modelljét célozva meg, amely (a húszas-harmincas években) a nyugati társadalmakban is az individualitás időleges visszaszorulásával, az automatává degradált „tömegember” megjelenésével járt –; ez a modell természetszerűen azt hozta magával, hogy a legfőbb értékmérő a mennyiségi növekedés lett<sup>552</sup> (amelyről a lineáris haladáselvnek megfelelően feltételezték, hogy „automatikusan átcsap minőségbe”). A mennyiségi szemléletet tükrözik a munkaversenyek, a szinte kizárólag a mennyiségi növekedést szolgáló, tervutasításos gazdaság. (Az egyoldalú nagyipari orientáción kívül a mennyiségi szemléletet hozta magával az is, hogy a gazdaság – ebben is az ókori adóbirodalmakhoz hasonló – redisztribúciós modellt alkalmazott, amelynek alapját az egyes termelőegységek által a központ számára teljesítendő mennyiségi beszolgáltatás képezte.)

A mennyiségi szemléletből olyan célképzetek következnek, amelyek az eredményeket *termékenységben* fejezik ki: az ipari orientációjú (bár, persze, paraszti gyökerű és évszázados paraszti éhségektől gyötört) „szocialista” társadalmak ebben az időszakban a maguk jövőutópiáját és idillizált jelenképét a virágzó mezők, dús terméstől roskadozó fák, gazdag búzatáblák és szőlőtőkék, terített asztalok, bőségszaruk képeivel, szimbolikájával ábrázolják; a társadalom „virágzásáról”, a célok, küzdelmek „beéréséről” beszélnek; s az ipari termékeket is mint *termést* teszik le a társadalom asztalára.<sup>553</sup>

<sup>552</sup> Korábban a mennyiségi szemléletet tipikus polgári, kapitalista vonásként jellemeztük, ennek – és a munkásság korabeli kizsákmányolásának – megfelelően sokan az államszocializmusokat voltaképpen állam*kapitalista* rendszerekként értelmezik.

<sup>553</sup> Ez összefügg e társadalmak paraszti gyökereivel is, de azzal is, hogy e világgép uralmát éppen a mezőgazdaság szétzúzása s az ebből következő nélkülözés kísérte, s az így keletkezett hiányt a virágzó jövő ígéretével próbálták elfogadtatni.

A világgép sok eleme épül egyébként erre a paraszti múltra, pontosabban kísérlet a marxista filozófia leegyszerűsítésének és a hagyományos paraszti világgépnek valamiféle összekapcsolására. Sokan kimutatták már az ötvenes évek világgépének a *középkori vallásosság* és a konzervatív mozgalmak tekintélyelvűségével való rokonságát. Kétségtelen, hogy a fekete-fehér kétpólusúságtól az engedelmesség már említett értékén keresztül az egyedül üdvözítő igazság és a jövőbeli megváltás feltételezéséig számos rokon vonás kimutatható.

Az eredményesség másik jellegzetes képe az *épület*. Az egész társadalmi forma lényegét – a harcon és a nevelésen kívül – mint „építkezést” ábrázolják leggyakrabban. (A szocializmus, illetve a kommunizmus az „új világ” építése.) Ez összhangban van mind a folytonos tökéletesedést, épülést szolgáló lineáris fejlődés elvével; mind a hangsúlyozottan materialista és (követ köre halmazó) mennyiségi szemlélettel vagy a munkaeszmennyel; de a jövőorientált, a gyermekek érdekeit előtérbe helyező felfogással s ugyanakkor az egyén szolgáló alávetésével is (hiszen ez az építkezésszimbólum egyszerre tartalmazza a házépítés és a piramisépítés asszociációit).

Az ötvenes évek világképét, a korabeli hatalom által diktált világképet (és az annak kifejezésére használt szimbolikát), mindent összevetve, végül is az alábbi fő elemek határozzák meg: *a történelem lineáris felfogása*;<sup>554</sup> *a hatalom monopolizálása és centralizálása*, annak feltételezése, hogy a haladás letéteményese a hatalmat gyakorló párt s annak hierarchikusan szervezett rendjén belül is mindig a felsőbb szintek; valamint *a hidegháború, illetve az osztályharc a fenti két tételből is következő, kétpólusú rendje*: egyik oldalon vannak a „Jó” – és egyúttal a Jövő – képviselői, vagyis a munkásosztály, a kizsákmányoltak és vezetőjük, a kommunista párt(ok); a másik oldalon a „Gonosz”, a tőkésék, az imperialista világhatalmak, a Múlt emberei. Az, hogy ezek az elemek világkép-meghatározók, azt jelenti, hogy mindent áthatnak: nemcsak a politikában, de a tudományban, a művészetben, a mindennapi életben is az „állandó fejlődés”, az „osztályharc” és a megkérdőjelezhetetlen felsőbb hatalom szempontjai kezdik értelmezni a világot.<sup>555</sup>

---

Az ötvenes évek világképe azonban újként próbált megjelenni a történelemben: egyrészt átvette a vallás és az egyházak számos sajátosságát: tudatosan is építeni próbált ezekre, úgy gondolván, hogy a „tömegek” tudatában ezek az ismerős világméretű szerkezetek könnyebben megfogannak, de mint új „vallás”, magától is hajlott e szerkezeti sajátosságok alkalmazására; ugyanakkor mivel mintegy új vallásként és új tekintélyként próbált fellépni, legfőbb ellenségeinek éppen a hagyományos egyházakat és a hagyományos tekintélyuralmak más képviselőit tekintette, ezek híveit tehát nem nyerhette meg.

<sup>554</sup> A lineáris fejlődéselvől következik például *a Múlt totális elutasítása, a jövőorientáltság, a szükségszerűségekre való hivatkozás, a lelkesedés mint a világhoz való alapviszony megkövetelése, az állandó mennyiségi gyarapodás mint alapvető érték, a társadalom építkezésként való felfogása, a társadalmi tervezés mint a gazdaság meghatározója s az állandó növekedés hitével összefüggésben a végtelenség, az abszolútum, a tökéletesség...*

<sup>555</sup> Az alábbiakban álljon itt néhány szövegrészlet, amelyek igen sok elemet sűrítenek magukba az ötvenes évek felsorolt sajátosságai közül:

„Így volt hajdan: a gazdagság azé volt, ki gazdag, // A gazdagok minden földi jóban dúskálhattak. // Övék volt a fű a réten, szántókon az asztag. // Gazdagé volt az országnak minden vaja, méze, // Árpakenyér, savanyútej volt a szegény része. [...] Ám egyszer Lenin vezér kiállt a porondra, // Szultán-cárnak, gazdagnak a szemébe mondta: // »Szegény vagyok, testvérem

Mindezek a szemléleti sajátosságok megjelennek azoknak az embereknek a megnyilvánulásaiban, akiknek e világkép többé vagy kevésbé *beépült a szemléletébe*. Az egyes ember megnyilvánulásaiban ez főként olyan stíláriis jegyekben ragadható meg, mint a *harci-forradalmi fogalmakra* építő és e „küzdelem” szempontjai szerint *megbélyegzően minősítő* nyelvezet, a hajlam a dolgok *túláltalánosítására*, absztrakt kategóriákba gyömöszölésére, az „*elvi*” szempontoknak más szempontok elé helyezésére, a determinisztikusan felfogott „*történelmi szükségszerűség*” emlegetése, a teendők „*kell*”-ekben megfogalmazása, a kritikátlan *vezető kultusz*, a „*dolgozó népre*”, a „*tömegekre*” mint legfőbb és megfellebbezhetetlen igazságú legitimáló erőre való hivatkozás, a *mennyiségi értékek* kiemelt tisztelete, a *pátosz*; s ezek a szemléleti jegyek még évtizedekkel az ötvenes évek után is megfigyelhetők voltak. Ha meg akarjuk érteni egy ilyen világkép irányította ember szemléletét, vagy ha meg akarjuk érteni maguknak az ötvenes éveknek számos, mára szinte átélhetetlenné

---

minden szegény, árva // Gyertek, áll a küzdelem, életre, halálra!» (Lenin vezér. Örmény mese [részlet].)

„...még zavarba sem jöhettek a mi küldötteink, Lenin máris nyájas szóval köszöntötte, maga köré, asztala mellé hívta őket. Úgy telepedtek köréje, mint sólyomfiókák a sólyom köré a fészekben.” (A nehéz években. Orosz mese [részlet].)

„...Mikor az emberiséget nagy szerencsétlenség érte – mikor meghalt Lenin – a gonosz emberek megörültek. Azt gondolták, hogy a nap ezentúl nem ragyog a népek. De a gonosz emberek öröme nem sokáig tartott, mert a nép napját egy másik vitéz őrizte tovább, Lenin legközelebbi barátja és elvtársa – Sztálin. E hős erejével nem mérhető össze senki. Szeme mindent lát, ami a földön történik; fülébe minden eljut, amit a népek beszélnek; minden az eszében van, amit az emberek gondolnak; szíve befogadja minden ember örömét és bánatát; gondolatai mélyek, akár a feneketlen óceán; hangját mindenki hallja, aki a földön él. Ő a földön a leghatalmasabb. S íme, Lenin kezéből átvette a napot és magasra, igen magasra emelte. Azóta nem alszik ki a földön a boldogság, mert nem alhat ki az égen a nap sem.” (A nép napja. Nanáj mese [részlet].)

„...A Metróban soha sincs éjszaka, éjjel-nappal ragyog ott a fény. Beszálltak a kocsiba, kiszálltak belőle, fel akarnak menni a lépcsőn – lépniük se kell, a lépcső magától jár alattuk. Felrepítette őket az utcára. Megköszönték a lépcső szívességét. // Marija elővette az orsót, megfogta a cérna végét, ledobta a földre az orsót. Gurult, gurult az orsó, begurult egy nagy kertbe. A kertben zene szólt, gyönyörű virágok nyíltak, csodálatos madarak énekeltek. Moszkvában szólaltak meg, de az Onyega partjára is elhallik a hangjuk – elviszi a rádió. Egyszerre hallja az egész ország... [...] Akkor kitérült a kapu és maga Sztálin elvtárs lépett eléjük. Bevezette őket a szobájába és sok mindent kérdezett tőlük. Ők meg szép sorjában feleltek mindenre. Aztán ők kérdeztek sok mindent Sztálintól. Először azt kérdezték, hogyan élhetnének még jobban és gazdagabban. Sztálin mindenre válaszolt. Marija akkor így szólt: – Hogy mi a legdrágább, a legjobb ezen a világon? Hát az életünk. De soha se lett volna ilyen, ha nem mondták volna meg a mi bölcs vezetőink, hogyan éljünk. Ezért a legbölcsőbb és a legdrágább – Sztálin elvtárs szava, amelyet tőle hallottunk.” (A legdrágább. Orosz mese [részlet].)

(Szovjet népmesék Leninről és Sztálinról. Kormos [szerk.], Budapest, 1953, Ifjúsági.)



vált vonását, a kor alkotásait, a korszak embereinek akkori magatartását stb., akkor azt az „ötvenes évek” világgképének a fentiekhez hasonló elemzésével tehetjük.

Persze még egyszer hangsúlyozzuk: akkor beszélhetünk az ötvenes évek világgképének jeleiről valaki megnyilvánulásaiban, ha ezekben az itt röviden bemutatott világgkép pilléreit és sajátosan összeálló *rendszerét* fedezzük fel. Hiszen, mint az több ponton is kiderült, ez a világgkép maga is számos forrásból táplálkozik. Gondoljunk a felvilágosodás aufklérizmusára, a romantika vagy éppen a középkori vallásosság polarizáló attitűdjére, a vallásos szemlélet totalizáló hajlamára, az adóbirodalmak istencsászárkultuszára és gigantizmusára vagy éppen a munka ideologikus kultuszának – például a fasiszmissal is közös – jelentőségére stb. Így az sem meglepő, hogy az „ötvenes évek” megnyilvánulásai hol a romantikával mutatnak rokonságot („forradalmi romantika”), hol a fasiszta építő- vagy képzőművészettel (mennysiségi szemlélet, aszexuális, „munkás” testábrázolás), hol a felvilágosodás klasszicizmusának jegyeit hordozzák, hol a – szintén a tömegtermelésben gyökerező – amerikai felhőkarcolókat utánozzák, stb. Különkülön az egyes elemek éppúgy lehetnének az államszocializmus ötvenes éveinek világgképjellemzői, mint a máskor és másutt is megjelenő romantikáé, a máskor és másutt is megjelenő birodalmi mentalitásé, a máskor és másutt is megjelenő vallásos alapállásé vagy a máskor és másutt is megjelenő dogmatikus attitűdé. Mindez attól lesz az „ötvenes évek” szemlélete, hogy összeáll, s hogy éppen ezekből az elemekből áll össze egy sajátos kombinációvá (amelynek sajátosságát viszont az adja, hogy a marxizmus osztályharcalapú történetfilozófiájában gyökerezik, arra építi rá, ahhoz integrálja ezt a sokféle, más korszakok szemléletével közös világgképelemet, egy militárisan szervezett, bürokratikus adóbirodalmi sajátosságokat mutató világgrendszernek a kiinduló történetfilozófiát is a maga gyakorlati-uralmi szempontjaihoz igazító érdekei szerint).

\*

Az „ötvenes” évek világgképe – mint minden paradigmaváltás utáni, „újként” fellépő világgkép – különös jelentőségű a továbbiak vonatkozásában is, hiszen a későbbi korszakok nagymértékben *ehhez viszonyítva* alakították ki a maguk szemléletét.

(Az „ötvenes évek” világgképének a fentiekben természetesen nem érinthettük valamennyi sajátosságát, és ebben a rövid leírási kísérletben arra sem vállalkozhatunk, hogy minden mozzanatát tekintve végigelemezzük, melyik világgkép-sajátosság a rendszer milyen *társadalomszerkezeti* sajátosságából következik, illetve mint ideológia, milyen fajta hatalmi törekvések *lepléül* szolgál. Mint

láttuk, e vilásképsajátosságok egy része az osztályharc, más részük az erőltetett iparosítás, megint más részük a hatalom centralizációjának következménye és tükrözője, de maga az a tény, hogy az éles osztályharc, az erőltetett iparosítás és a centralizált hatalom megoldásait alkalmazták, részben következménye, velejárója, fejleménye is ennek a vilásképnek. A vilásképelemek egy része, például az „eszmei tisztaság” elvi követelménye nagyon is gyakorlati cselekedetkévé válik a forradalmi „vörös”-, majd az állami terrorban<sup>556</sup> (= tisztogatás, „soraink megtisztítása”, az ellenséges erők „kisöprése, elsöprése”); az „egység”-elv a monolitikus hatalomgyakorlással lesz azonos; és így tovább, ekképpen szinte a kezdetektől fogva ellentmondás és belső hasadás jön létre az elvekben: ugyanazok a tartalmak egyszerre lehetnek lelkesítő ideák egyesek és szörnyűségeket eufemizáló ideológiák mások számára.)

A felsorolt és egyéb vilásképelemek és értékek egy része a szovjet minta mechanikus adaptációjaként került a magyar társadalomba,<sup>557</sup> más részük a kommunista hatalmi politika általánosan érvényesülő vonásainak kifejezője volt;<sup>558</sup> harmadik csoportjuk viszont a magyar társadalom akkor adott sajátosságaiból is következett (hiszen ez a félig még feudális társadalom a kommunista messianizmustól függetlenül is kedvezett például a fekete-fehér szemléletnek, a karizmatikus vezetők kultuszának, az egységelvnek, a felvilágosító értelmiségi attitűd érvényesülésének).

Az ellentmondások azonban erősebbeknek bizonyultak, mihelyt nyilvánvalóvá vált, hogy a „klasszikus” sztálini modell Magyarországon<sup>559</sup> általános

<sup>556</sup> A mindenkori terrorszemlélet (legyen a terror fehér-, vörös-, barna- vagy fekete) szívesen használja a „tisztaság”-szimbolikát, ellenfeleit eltakarítandó szennyeződéssnek minősítve.

<sup>557</sup> Az „ötvenes évek” mint vilásképkorszak Magyarországon lényegében 1945-től kezdődik (ekkor válik egy kis csoport vilásképeiből hatalmi helyzetűvé, uralkodó világgéppé), de mivel lényegében a sztálini Szovjetunióban uralkodó világgép átvételéről van szó, végül is e világgép „története” nem 1945-ben és nem Magyarországon veszi kezdetét.

<sup>558</sup> Már maga az is fontos sajátossága az ötvenes évek világgépének, hogy – a totalitárius rendszerekre jellemző módon – szinte kizárólagosan a hatalom elvárásai alakították ki, szinte kizárólag felülről építkezett. Ugyanakkor e világgép számos jellemzője (fekete-fehér szemlélet, ellenségkép, a társadalom mint nevelendő, stb.), miként ezt már több ízben kiemeltük, hatott azokra, s beépült azok szemléletébe is, akik – politikailag, világnézetileg – idegenkedtek tőle, s bár a 89/90-es rendszerváltás utáni politikai gondolkodás és világgép számos más forrásból táplálkozik, nem lehet lebecsülni azt a hatást sem, amit az ötvenes évek háborús világgépe gyakorolt az akkor szocializált nemzedék tagjaira – azokra is, akik egyébként mindig is antikommunisták voltak.

<sup>559</sup> Jóllehet mindvégig elsősorban a magyar tapasztalatokra hivatkozunk az államszocialista világgép jellemzésekor, annak vonásai természetesen mindenütt jelen voltak, ahol a sztálini modell kialakult. A korszakhatárok persze nagyon is eltértek egymástól, attól függően, hogy melyik országban meddig maradt fenn – viszonylag változatlanul – ez a modell.

gazdasági-társadalmi válsághoz vezet, mert 1. a felhalmozás tartalékai a háborútól is legyengített országokban viszonylag gyorsan kimerülnek; 2. hátrányai különösen katasztrofálisak egy elsősorban agráralapú gazdaságban; 3. az önfeláldozás energiáival kevésbé lehet visszaélni egy viszonylag individualizáltabb kultúrájú társadalomban; 4. a modell képtelen alkalmazkodni a vezető ipari országokban a második világháború után lezajlott (informatikai) paradigmaváltáshoz, s ez minden „szocialista” országban válságot eredményez. Sztálin halála pedig lehetővé tette az egyszemélyi hatalommal szimbolizált szerkezet felülvizsgálatát, sőt kifejezetten kedvezett egy ilyen kísérletnek. A politikai reformok pedig a világkép (részleges) átformálódásához is vezettek.

S ha az eddigiekben azt láttuk, hogy egy világkép néhány alaptétel mentén miként válik átfogó „korszellemmé”, miként határozza meg egy korszak stílusát; a továbbiak – nagyon vázlatosan – a világképváltozás folyamatát próbálják bemutatni.

#### *b) A „hatvanas évek”*

A „hatvanas évek” világképében egyes elemek átörökítődnek az „ötvenes évek”-ből (és végigkísérik az államszocializmus egész történetét), de igen sok ponton ekkor éppen hogy azok antitézisei is megfogalmazódnak. (A világképfordulat kezdetei '53-tól eredeztethetők, Magyarországon ekkor jelennek meg a „reformerek”, akiknek az útja egy ideig a hruscsovi politika kísérője, Hruscsov bukása után pedig a sajátos „magyar út”, a „kádárizmus” fő vonalát jelenti.<sup>560</sup> [1956 ebből a szempontból csak annyiban tekinthető határpontnak, hogy 1. nyíltan demonstrálja a sztálinizmussal való szakítást, a sztálinizmus népi támogatásának egyértelmű és végleges megvonását; 2. többek között éppen azáltal is, hogy a világkép egyes kulcselemeit önmaga ellen fordítja – a felkelők sok vonatkozásban éppen az őket szocializáló forradalmi romantika, sőt néhol éppen a bolsevik frazeológia elemeit használva kíséreltek meg egy debolsevizáló fordulatot –; 3. a későbbiekben lehetőséget, hivatkozási alapot ad az '56-ban el nem vérző reformereknek arra, hogy „a politikai status quo védelmében” – kisebb, de kétségkívül új világképformát eredményező – paradigmaváltást hajtsanak végre.]

<sup>560</sup> Az új világképváltoztatba való átmenet időszaka kb. 1962/63-ig húzódik: a kádári rendszer megtorlások utáni konszolidációjával nyilvánvalóvá vált, hogy ami ezek után Magyarországon történik, az – az államszocialista világkép keretein belül igen, de – az ötvenes évek sajátos világképével már nem értelmezhető. Mindvégig voltak ugyan olyan csoportok, amelyek megmaradtak a korábbi világkép talaján, ám egyre nyilvánvalóbb lett e világkép atavisztikus jellege.

A „hosszú hatvanas évek” világképében megmarad a harc, a poláris szembenállás eleme, de többé nem ez a szervező elv, a világkép magja, a legmeghatározóbb követelmény, hanem a *rendszer – és a rendszerrel azonosított ország – életképességének biztosítása*. A romantika helyett a „realizmus” (a tények, a realitások, az adottságok, a történelmi körülmények, feltételek hangsúlyozása) lesz az eszmény. (A művészetben például a „szocialista realizmus” eszménye változatlanul fennmarad, de a hangsúly a valójában a romantika jegyeit mutató „szocialistától” lassan a realizmus felé tolódik el.)

A töretlen egyenes vonalú fejlődés elvét (ami a voluntarista felhalmozáshoz kapcsolódott) felváltja a *szerves evolúció* eszménye: ez is fejlődéselvű, de lassabb, megfontolt, kanyarokkal is számoló felfogást jelent, amelyben a fejlesztő akarattal legalábbis egyenlő mértékben játszik szerepet az adottságok, a hagyományok viszonylagos figyelembevétele, a fejlődés közbeni értékörzés, sőt beépül a szemléletbe egyfajta konzerváló magatartás jogosultsága is (a szervetlen-erőszakos beavatkozásokkal szemben).

Megfogalmazódik a „*kérd számon a történelemtől az embert*”<sup>561</sup> követelménye, hangsúlyt kezd kapni a *humánus* eszmény. (Megjelenik a kategóriák között az emberarcú szocializmus; a szocialista humanizmus [a forradalmi kérlelhetlenség helyett]; az „emberi tényező” szerepe.) Megnö az *erkölcsi mérlegelés*<sup>562</sup> jelentősége (az ideológia kedvelt témájává lesz a szocialista erkölcs; „felfedezik” Marx elidegenedésmélettét stb).

A (politikai) realizmusban feloldódik a fekete-fehér polarizálás is. Az ellenségkeresés csökken: megfogalmazódik, hogy a sajáttól eltérő nem feltétlenül a túlparton van (az „aki nincs velünk, az ellenünk van” helyett az „aki nincs ellenünk, az velünk van” ismert, az Újtestamentumra utaló kádári fordulata; a kultúrpolitikában a „támogatott” és a „tiltott” közé a „tűrt” kategóriájának beemelése, a történelemben a nagy, lelkes ütközőkkel szemben a „*kompromisszumok* józan hőseinek” felfedezése). Követelménnyé válik a differenciálás: az osztályharc éles frontvonalával szemben a társadalmat mindinkább különböző *rétegek*<sup>563</sup> együtteseként ábrázolják, amelyekhez különböző módon kell viszo-

<sup>561</sup> Csoóri-Kósa-Sára: „*Feldobott kő*”. 1969.

<sup>562</sup> A korábbi korszakban erkölcsi – pontosabban morális – *követelmények, parancsok* vannak. Az erkölcsi *mérlegelésnek* nem lehet helye olyan viszonyok között, ahol az egyén csak vakon engedelmeskedő végrehajtó lehet. A hatvanas évek világképében viszont, mint ezt több más jelenség is mutatja, az egyén cselekvési tere nagyobb, mint az ötvenes években, s ezzel megnövekednek a többféle igazságot megengedő erkölcsi mérlegelés lehetőségei is.

<sup>563</sup> E szemlélet jegyében megindulnak a társadalmirétegződés- és mobilitásvizsgálatok: az évtized végére a mobilitásról nyert ismeretek megkérdőjelezzik azt a dogmát, hogy az ország-

nyulni, s amelyeket viszont így egyenként meg is lehet nyerni. A kiegyezés, a *konszenzus* fontosságának felfedezése végül is azt eredményezi, hogy lassú folyamat indul meg, amely azt célozza, hogy a diktatúra a monopólium megőrzésével (a kataklizmák lehetőségét inkább kizáró) hegemoniába nőjön át. Sűrűn hangoztatott fogalmakká válnak a bizalom; a társadalmi együttélés; (a közakarát helyett) a közmegegyezés; az osztályharc helyett az osztályok lassú eltűnése és szövetsége; a szövetségi politika; (a munkás-paraszt egység helyett) a „munkás-paraszt szövetség”.<sup>564</sup> Még egyszer hangsúlyozzuk: ez nem azt jelenti, hogy a valóságot a bizalom és a valódi szövetségekötés (a kor szocializmusát a humánus vagy az erkölcs) jellemezte volna: a világképben, a szimbolikában következett be e szempontokból hangsúlyeltolódás (annak viszont azért voltak konzekvenciái a valóságban, a hatalmon lévők gyakorlatában, módszereiben is).

A szélsőségek, a „forradalmiságban” való versengés helyett a (józan) *közép-elv* lesz az eszmény és a hatalmi megfelelés alapja. A reálpolitika a „*kétfrontos harc*” követelményében fogalmazódik meg,

A totalizáló törvények kéréllhetetlenségét mindinkább *szabályok* váltják fel, kifejezve azt, hogy a hatalom a társadalom (direktív) mozgatójából a dolgokat *eligazgató* bürokráciává kezd átváltozni. (A „szabály” a törvénnyel szemben egyrészt némi mozgásteret ad – az értelmezésben – az alávetett egyénnek; másrészt a „szabályszerű” a „törvényszerű”-vel szemben elismeri a tőle eltérő jelenségek létjogosultságát is; hiszen míg a *törvényalkotás* valami újat kíván életre hívni, a „*szabályozás*” mindig kiindulópontnak, eleve – a szabályozó fellépését is megelőzően – adottnak tekinti azt, amit szabályozni akar.)

A realizmus követelményének jegyében az eszmék tiszteletét – legalábbis elvben – mindinkább a *tények* tisztelete váltja fel (a tudományokban is az időszak végére egyfajta pozitívizmus veszi át a kezdeményező szerepet). (A kor kedvelt fordulatái: „a tények ismerete”; „a tények alapos elemzése”; a „tényszerű beszámoló”; a történelmi hitelesség követelménye; a korábbi ideologikus torzításokkal szemben a „valós adatok”, az igazság hangsúlyozása.) Ez egyrészt kísérlet arra, hogy a nyilvánvalóvá vált hazugságok ellenére fenntartsák a rendszer hitelességét (= jelezve, hogy van „igazmondó” – értsd: „viszonylag igazabb” – változata is: ezt a szembeállítást testesíti meg a kor azon jelszava, hogy a „sztálinizmustól”

---

ban minden a munkásosztály érdekei szerint történik, a rétegződésvizsgálatok következtében pedig megkérdőjeleződik az „osztály”-fogalom használhatósága is.

<sup>564</sup> A társadalom strukturáltságának elismerése érdeklődés tárgyává avatja magát a *szervezetet*: (a strukturalizmus világdívatjához is kapcsolódóan) a sztálinista konzervatívok nagy ellenállásába ütközve, de kutatások indulnak, elemzések születnek a gazdaság, a társadalom, az intézmények szerkezetének megismerésére.

vissza kell térni a „lenini” vagy „marxi” gyökerekhez);<sup>565</sup> másrészt a tényekre fordított, fokozott figyelem a meghirdetett reálpolitikai kormányzás feltétele is, aminek jegyében a társadalomtudományokban is jelentős eltolódás figyelhető meg az ideologikusabb tudományágak és módszerek (dialektikus materialista filozófia, munkásmozgalmi mitológia, politikai gazdaságtan) felől az elsősorban az adatokra építő tudományágak és módszerek (szociológia, statisztika, leíró történelemtudomány, alkalmazott közgazdaságtan stb.) felé; miként a művészetekben is tért nyernek a propagandaművészetrel szemben a „valóságfeltáró” alkotások.<sup>566</sup> Mindez a káderek látványos – ha persze nem is teljes – cseréjével is együtt jár, a politikai kipróbáltság, megbízhatóság kritériuma ugyan megmarad, de elsődlegességét elveszti; mind nagyobb szerepet kezd játszani az (igazgatási) szakértelem és az (igazgatott közeg általi) elfogadottság.

Mindezek közös nevezőjeként a „forradalmiságot” ebben a világképben szinte teljesen kiszorítja a *reformeszmeny*. Ennek a reformeszmenynek kettős jelentése van: egyrészt az előző korszaknak és világképének megváltoztatását, annak megreformálását jelenti; másrészt azt is, hogy míg az előző, „forradalmi” világkép éles szakítást jelent minden előzménnyel, hagyománnyal, addig a „reformgondolkodás” egyúttal bizonyos korlátozott nyitást is jelent a nem szocialista hagyományok és a nyugati polgári társadalom irányában (hiszen ha nem forradalmi, csak reformattitűddel viszonyulunk a világhoz, ez a – *bárhonnan* – kapottak beépítésének, szintetizálásának igényét és lehetőségét is magával hozza. Ennek jegyében adnak ki ebben az időszakban olyan háború előtti, polgári szellemű vagy a nyugati polgári irodalomból lefordított műveket, mutatnak be olyan nyugati filmeket, amelyek nem nyíltan ellenségesek a szocializmussal szemben). A „reformer”-eszmennyel a politika ugyanakkor kétféle elhatárolódást is hangsúlyoz: egyrészt a megfontoltabbak elhatárolódását a korábbi korszak kártékonynak bizonyult, radikális „vörös forradalmáraitól”; másrészt a fontolva

<sup>565</sup> Érdekes az is, hogy míg a rendszerhez kapcsolódó értelmiségiek számára inkább a „vissza Marxhoz”, vagyis a hatalmpolitika által még kevésbé érintett *ideológiai alapokhoz* való visszanyúlás jelszava és gyakorlata a kedveltebb ebben az időben, addig a politikacsináló réteg számára inkább a „vissza a lenini alapokhoz”, a *bolsevik hatalomgyakorlásnak* az egy fokkal kevésbé totalizált változatához való „megtérés” fejezi ki jobban a „hatvanas évek” szellemének megfelelő fordulatot.

<sup>566</sup> Be- (illetve újra-)indul a „Magyarország felfedezése” sorozat; a kor reprezentatív folyóiratává válik a *Valóság*. (Egy adott időszak folyóiratcímei nem feltétlenül „beszélő nevek”, de talán nem véletlen – vagyis bizonyos mértékig jelképesnek tekinthető –, hogy e korszakban a *Valóság* mellett meghatározó folyóiratok – a *Kortárs*, a *Nagyvilág* és az *Élet és Irodalom* [majd a *Kritika*] – címei a realitás felé fordulást, a korszerűséget és nyitottságot hirdetik. A szimbolika mindenképpen erről szól, az más kérdés, hogy a korabeli *bon mot* szerint az *Élet és Irodalom*ból éppen az élet és az irodalom hiányzott, ezért is becézték *ÉS*-nek, és a *Kritika* sem képviselte a *rendszer* kritikáját.)

haladó taktikusabbak elhatárolódását '56 vereséget szenvedett forradalmáraitól is. A kádári politika által is sugallt világkép azt igyekezett elfogadtatni, hogy az '56-ban a barikád két oldalán álló *mindkét* irányzat céljait ez a „reálpolitika” fogja – eredményesen – megvalósítani.

E „reálpolitika” által uralt világképben a hangsúlyok a jövőorientációtól szűk-ségképpen a *jelenorientáció* irányába tolódnak el. A művészetek a jövőt előlegező idillek helyett egyre nagyobb mértékben a jelen problémáival foglalkoznak; az alkotások záróakkordjai a jövőbe indulás helyett mindinkább a „még” megoldandó feladatok felé fordulnak (a fejlődéselvnek megfelelő optimizmus annyiban marad követelmény, hogy e feladatokat – a rendszeren belül – megoldhatónak ábrázolják). A lelkes, ifjú hősöket a már tragédiákat is megélt, mérlegelő középkorúak váltják fel (szimbolizálva mintegy a *rendszer* „életkorváltását” is). És a korszak vége felé megjelennek a lázadó kamaszok is: lázongásukkal kifejezve, de egyúttal kiskorúsítva is(!) a rendszernek a reálpolitika által elismert, belső feszültségeit (mivel a kamasz még nem felnőtt, még belül van szülei családján, nem feszíti szíjjel azt: az ő problémái is a szülők – a középkorú realisták – problémavilágához tartoznak, annak részeként kapnak megjelenítést).

A hurráoptimizmus a nagy történelmi megrázkódtatásokkal hiteltelenné vált, a „megújulás”, „megtisztulás” meghirdetésével elnyerhető erkölcsi hitelkereteket azonban még fel lehetett használni. A művészi ábrázolásban újra felfedezik a *tragédiák* és a bennük kifejezett *katarzis* jelentőségét. Elismerik a „tragikus vétség” jelentőségét s azt, hogy a „szocializmus” története maga is tragikus kollíziókon, diszharmoniaikon keresztül, ellentmondások harcaként ábrázolható. Ez minden művészi műfajban megfigyelhető, de jellemzővé válik például a történelemszemléletben és történelemábrázolásban is.

A tökéletességeszményt sem lehet már a régi formában fenntartani: az egyén-ábrázolásban a felmutatandó ideális hősök mindinkább hibázó-szenvedő, *gyarló* és megtisztuló, hangsúlyozottan „emberi” alakok lesznek; a társadalomábrázolásban pedig lassan polgárjogot nyer a deviancia, az önsorsrontás, a tragikus pusztulás, bukás, a nem egyértelműen elítélhető bűnök és egyéb tragédiák, konfliktusok bemutatása is.

Ez összefügg azzal is, hogy a determinisztikus történelem- és társadalomfelfogással szemben a „kérd számon a történelemtől az embert” jegyében hangsúlyozottá válik a *véletlenszerű, az egyedi, a jelenség* felmutatása, méghozzá nem kivételként, hanem a szerint a felfogás szerint, hogy a törvényszerű, a folyamat, a történelem nem más, mint ezen esetlegességek együttese; hogy az egyén nem egyszerűen a társadalmi törvények megjelenése, akcidienciája, hanem fordítva, a „társadalmi” az egyének teremtménye. (E szemléletváltás fejeződik ki az e világ-

kép egyik kulcskategóriájának tekinthető „különösség”-fogalomban, amely az egyéni és általános elválaszthatatlanságát, egymásba átlépését hangsúlyozza.)<sup>567</sup>

A hőrosozokkal szemben a kor hőségé a „kisember” válik, a „nagy” (vagy a nagy feladatok sodrában nagyvá váló, nagy tettekre képes) ember helyett a közepes; a nagy sorsfordulókról a figyelem (az irodalomban, a filmművészetben, a publicisztikában, a dokumentumműfajokban stb.) mindinkább eltolódik a mindennapi élet, a hétköznapok felé, a filozófusok fogalmai között jelentős szerepet kap a nembeliség és a partikularitás viszonya stb.

A kisember előtérbe kerülése, megértése, sőt megbecsülése két dolgot is jelent: egyrészt azt, hogy a pusztá végrehajtás, a vakhitű szolgálat elvárása helyett oda lehet, oda kell figyelni a mindennapok gondjaira, a kisemberek vágyaira, törekvéseire is (hiszen ezek az emberek nem csak egy gépezet csavarjai, hanem teljes értékű emberek); s ez azzal is jár, hogy – mint már utaltunk erre – az egyén jóval nagyobb fokú – bár, persze, még mindig sok tekintetben korlátozott – önállóságát ismerik el, mint korábban.

A kisember megbecsülésével másrészt megnő a *privát* lét szerepe, értéke is: az előző világképben abszolút módon uralkodó politikai jelleg visszaszorul, és a magánélet, az egyéni boldogulás, a magánéleti, családi konfliktusok (amelyek ábrázolása az előző időszakban dekadenciának számított) a figyelem előtérbe kerülnek. (A világképváltást látványos ideológiai összecsapás kíséri a „kispolgárosodás” kérdései<sup>568</sup> körül kibontakozott vitában, mely a korszakra általánosan jellemző, kompromisszumos jelleggel zárul: a „kispolgári” nem tekintendő ideálisnak, de létjogosultsága megerősítődik, s ennek igen jelentős következményei vannak – a gazdaság területén a [korlátozott] magánszektor legalizálását jelenti ez a mezőgazdaságban [s még korlátozottabban a kisiparban és kiskereskedelemben], s a „második gazdaság” kialakulását a szolgáltatások szinte minden területén.)<sup>569</sup>

A lelkes, patetikus, állandóan agitáló stílus a filmhíradókban, a televízióban, a művészi alkotásokban mindinkább a természetes *leíró*, olykor *polgáriasan csevegő*, *ironikusabb* stílusnak adja át a helyét.

<sup>567</sup> A fogalmat Lukács György dolgozta ki, pontosabban dolgozta át a szocialista világkép számára. (Lukács, 1957, 1965.)

<sup>568</sup> „Kicsi vagy kocsi”, „fridzsiderszocializmus” stb.

<sup>569</sup> Az efféle ideológiai összecsapások, viták tanulmányozása éppen emiatt fontos: mivel a szennvedélyek ilyenkor mindig a két korszak (két világkép) képviselőinek összecsapásában szikráznak fel, az új szempontok megjelenéséből eredményesen lehet következtetni az új világkép jellegére, sajátos vonásaira. (Ebben az esetben arra, hogy a „kispolgári” értékek szerepet kapnak az új világképben.)



A tömegmozgósítás feladásával a nagy társadalmi egységek, az „osztályok” helyén mindinkább a *kisebb közösségek* szerepét emelik ki, a „szocialista” társadalom „közösségi jellegét” mindinkább ezekhez kötve próbálják érvényesíteni. (Ehhez kapcsolódóan válnak közhellyé a közösségi munka, a közösségi szellem, a közösségi élet, a közösségből kiszakadás fogalmai; erre igyekszik támaszkodni a brigádmozgalom, az amatőrművészeti mozgalmak, az ifjúsági mozgalom.)<sup>570</sup>

A „nagy család” képe átadja helyét a valóságos kis családokénak, s a családiasságot most már nem az igazságosztó atya figurájával, hanem a valóságos családok számára legmeghatározóbb értékkel, az elnyert *biztonsággal* jelképezik. A vezető számára megőrzött atyaképben a megnyugtató, higgadt, nyugodt vonásokat emelik ki, s általában is a nyugalom és biztonság (= a nyugodt építőmunka, társadalmi nyugalom, nyugodt életkörülmények; békés, nyugodt öregség; a megfontolt lépések, a „népünk nyugalma érdekében hozott döntések”; a békés egymás mellett élés) jelentőségét hangsúlyozzák.

Az egységeszmény – mint említettük – beengedi magába a *társadalmi különbségek* tényének elismerését. Egyfelől azzal, hogy az egyenlőtlenségek megfigyelés és elemzés tárgyává válnak, a korábbi, kizárólagosan felülről hozott intézkedésekkel szemben egyes értelmiségiek számára lehetőség (bár a hatalom tilalomfái által persze nagyon is behatárolt lehetőség) nyílik a hátrányos helyzetűek érdekében való, önkéntes fellépésre; másfelől az egyenlőtlenségek elismerése végső soron legalizálásukhoz is vezet.

Az öntevékeny energiák mozgósítása azt is jelenti, hogy a korábbi (központilag irányított) felvilágosító tevékenységgel szemben a társadalmi folyamatok szabályozásában növekedni kezd a – korábban lényegében tiltott (most már csak egyes, érinthetetlen tabuk által behatárolt) – (*társadalom*)kritika aránya, ami viszont egyszersmind az értelmiség mind szélesebb csoportjainak viszonylagos szellemi felszabadulását, az ideológiától való „szekularizálódását”, az agitátor-szerepből a „vélekedő értelmiségi” szerepébe való átkerülését is feltételezi (ez természetesen jobban illik az „értelmiségi” létforma lényegéhez).<sup>571</sup>

Mindez összhangban van az általános – a tervutasításos gazdaság mechanizmusait is megreformáló – *decentralizációval*. Az egyenlőtlenségek, a rétegek, a részérdekek elismerése szükségessé teszi ezt, hiszen ha mindenütt alkalmazkodni kell a helyi, konkrét körülményekhez, ennek formáit nem lehet többé egyetlen

<sup>570</sup> A társadalomtudományban közösségkutatások indulnak.

<sup>571</sup> A szakértelmiségi az ötvenes évek világképében vagy a Múlt talpnyalójának ábrázoltatott, vagy jószándékú, de ingadozó, irányítandó, életidegen figura volt. A hatvanas években az ideális értelmiségi a szakmájára orientált s ezzel a szocializmus építését elősegítő – és, persze, nem ellenzéki – szakember.

központban meghatározni. A decentralizáció nemcsak a hatáskörök lebontásával jár, hanem azzal is, hogy a kezdeményezések mind nagyobb arányban születnek „lent” (legalábbis a korábbinál egy fokkal lejjebb), s magának a világnak számos meghatározó eleme sem a központban formálódik ki, hanem például a „vélekedő értelmiségiek”, a tudósok, művészek (olykor kifejezetten kritikainak szánt) műveiből terjed szét, s válik gyakran a hivatalosság által is elfogadottá.

Mindezen változások szükségességének felismerése elválaszthatatlan a kádárizmus azon jellemzőjétől, hogy alapélménye '56 volt, s alaptörekvése egy újabb '56 elkerülése. Mivel úgy ítélték meg, hogy az '56-os felkelésben meghatározó szerepet játszott az életszínvonallal való elégedetlenség, s a Nyugat „fellazító hatása” is elsősorban annak magasabb életszínvonalán alapszik; közismerten fő céljá (majd a rendszer legitimációs alapjává) tették *az életszínvonal lehetőleg folytonos emelését*. Az életszínvonal-emelés viszont feltételezi azt is, hogy differenciált igényekhez alkalmazkodjék (különben a társadalom jelentős rétegei nem fogják érzékelni); az elosztás decentralizációja viszont megvalósíthatatlan a termelés decentralizációja nélkül. Mindez egybecsengett a közgazdász-reformerek '53 óta képviselt véleményével, amely a felhalmozás tartalékainak kimerülésére, a termelés intenzifikációjának szükségességére, a merev tervutasítás korlátaira és – Magyarország speciális adottságainak megfelelően – különösen a mezőgazdasági termelés sajátos igényeire hivatkozva hangoztatta a termelés decentralizációjának szükségességét. (Az életszínvonal, a termelés intenzitása, a decentralizáció – mindez látszólag csupán gazdasági kérdés. A szocializmus világnépkorszakainak részletekbe menő elemzésével azonban éppen azt szeretnénk érzékeltetni, hogy mindennek *szimbolikus* jelentősége is lehet, s ha egy-egy változás – legyen az gazdasági, politikai vagy kulturális jellegű változás – kiemelt hangsúlyt kap a társadalomban, ezáltal bekövetkező, szimbolikus előtérbe kerülése a kor embereinek világnépképében az, ami az igazán jelentős hatást gyakorolja a társadalom viszonyaira.)

Fokozatosan átalakult egyébként termelés és elosztás viszonya is. Éppen a fentiek miatt az *elosztás* lett a hangsúlyosabb. (A kor világnépkép-meghatározó fogalmai közé emelkedett a jövedelem, a bér, a jólét; a figyelem előtérbe kerültek olyan tudományos munkák, amelyek a redisztribúció sajátosságait kezdték vizsgálni.) Növekvő figyelem fordult a *szabadidő* felé. (Az ideológia, a társadalomtudományok az életmód, az életminőség kérdéseire vetették magukat; meghatározó témává vált a szórakozás, a pihenés, az ünnepek, a „szabadidő kulturált eltöltése”.)

A világnépkép „anyagelvű” maradt, sőt „anyagiassá” vált (az anyagi tényezők meghatározó szerepe ebben a korszakban kezdte igazán áthatni a közgondolkodást); de a korábbi tagadással szemben most egyre inkább felismerik a *tudat, az erkölcsi mozzanatok, sőt az emberi lélek, a pszichikum* szerepét is. (Az ideológiában egy-

re többet foglalkoznak tudati problémákkal, a „szocialista tudat” mibenlétével, a tudat elmaradottságának jelentőségével, a kispolgári tudattal; hangsúlyozzák a társadalmi tudatosság, a tudatos tervezés stb. fontosságát; a pszichológia lassan kilép a reflexológia merev determinizmusából; a művészetek mind több olyan konfliktust ábrázolnak, amely lélektani és erkölcsi problémákban gyökerezik stb.) Az egyén szerepének megnövekedésével együtt tör be a korábbi, aszexuális prudéria világába a szerelem és a szexualitás „felfedezése” a kor művészetében éppúgy, mint a „rock-and-roll”- és a „beat-nemzedék” életforma-„forradalmában”.

Az egyén rehabilitálásától is, az életszínvonal-centrizmustól is elválaszthatatlan az, hogy a „mennyeség”-eszményt egyértelműen kezdi visszaszorítani a „minőség” eszménye.

Ennek megfelelően az erőfeszítések értelmét visszaigazoló eredményesség modellje sem a termékeny mező többé, hanem a *kirakat*: a kádárizmus korszakának világképét a *piacgazdaság* fokozatos elismerése és még határozottabb érvényesülésének követelése hatja át, s ennek megfelelően a „hatvanas évek” társadalmában<sup>572</sup> mindinkább a *pénz, a vagyon, helyesebben az ennek birtokában élhető életmód* válik értékmérővé; az eredményesség szimbólumává pedig az ipari (fogyasztói) társadalmak tárgy- és áruvilága.

E kor világképének jellegzetes kifejeződése a reformközgazdászok által megteremtett gazdaságirányítási hibrid éppúgy, mint Jancsó Miklós, Kósa Ferenc, Sára Sándor, Szabó István hatvanas években készült filmjei vagy Lukács Györgynek és tanítványainak korabeli munkássága. De hasonlóképp e világkép kifejezői és formálói az írók-költők: Illyés Gyula, Déry Tibor, Juhász Ferenc, Nagy László, Váci Mihály, Sarkadi Imre, Fejes Endre, Sánta Ferenc a maguk idején igen nagy hatású, szemléletformáló művei; az „emberarcú” szocializmus ideológiai alapműveként Gyurkó László Lenin-életrajza és Elektra-drámája éppúgy, mint a Szörényi–Bródy-szerzőpárosnak (és néhány más popsztárnak) a „tűrt és tiltott” kategória között egyensúlyozó dalai vagy a politika és a kisember találkozását kritikus kormánypártisággal ábrázoló kabaréhumor.<sup>573</sup>

<sup>572</sup> A korszak világképét ebben a vonatkozásban a „társadalom” közvélekedése határozza meg, a hatalom hivatalos álláspontjának e kérdésben csak annyiban van aktív szerepe, hogy a „tűrés” keretében jóváhagyja a társadalom ezen „anyagiasságát”. A hatalom maga semmiképpen sem *hirdette* ezeket az eszményeket; hogy depolitizálás céljából milyen mértékben terelte ezek felé a társadalmat, illetve hogy milyen mértékben igazodott a társadalom önmozgásához, ez éppen azért szétválaszthatatlan, mert a hatvanas évekre éppen a *kezdeményező alany* szerepének (persze erősen korlátozott) megoszlása a jellemző.

<sup>573</sup> A művészetben a tragikum említett előtérbe kerülése egyrészt összefonódott a hatalom (óvatos) kritikájával (illetve a hatalom és az eszme viszonyának *morálszempon*tú vizsgálatával), másrészt a művészeti *formák megújításának* az avantgárdot is fokozatosan rehabilitáló mozgalmaival.

A „hatvanas évek” vilásképe persze a felsorolt különbségeken kívül sok mindent tovább is vitt az „ötvenes évek” viláképéből<sup>574</sup> (módosult, de megmaradt a fejlődéselv, megmaradt a szocializmus és kapitalizmus poláris szembeállítás, a minőségelv mellett tovább élt a mennyiségi növekedés ideálja is, továbbra is szerepet játszott, bár mindinkább kiüresedett az eszme melletti hitvallás vagy a kommunizmus mint idealizált jövőkép stb.); az ötvenes évek viláképének más elemei pedig a hatvanas évek uralkodó vilásképe mellett, azzal hadakozva éltek tovább: a kádárizmus sajátossága az is, hogy magában a hatalomban is igyekezett egyensúlyozni a régi vilákép védelmezői és a reformok képviselői között (az előbbieket azért fokozatosan visszaszorítva). A hatvanas évek vilásképe, minden változás ellenére, a „szocializmus” mint „a leghaladóbb társadalom” vilásképe igyekszik lenni (sőt, a kádárista változat, ha nem is nyíltan hangoztatva, de lényegében a „legesleghaladóbb”-nak tekinthette magát, hiszen a többi szocialista országban Hruscsov bukása után az általa már meghaladott, elavultnak minősített, „ötvenes évekbeli” szocializmus-, és viláképváltozat uralkodott, legfeljebb kisebb-nagyobb módosulásokkal. Kivétel ebben a dubčeki Csehszlovákia,<sup>575</sup> ám a kádárizmus ezt is túlélte, s míg más országokban a reformvilágképek visszaszorultak, Magyarországon az ismertetett modell továbbfejlődött és kiteljesedhetett, és a viláképváltást végrehajtó értelmiség mindezt abban a tudatban élhette át, hogy a fejlődés lehetőségét – mert ekkor még fennmaradt a szükségszerű fejlődés hite is – csak ez a modell adja, s csak ez vagy valami ehhez hasonló jelenthetne fejlődést a többi „szocialista” országban is.)

A változások mindenesetre a szocializmusmodellen *belül* jelentek meg. Ez egyfelől azt jelenti, hogy – bár a sztálinizmus és ’56 következtében jelentős csoportok elfordultak a szocializmus eszméitől, s nagyon sokan voltak olyanok is, akik nem őszinte hittel, hanem pragmatikus alkalmazkodásból vállalták ezek képviselőit, mégis – ekkor még mindig viszonylag sokan azonosultak ezekkel az eszmékkel, sőt más csoportokból az azonosulók tábora még növekedhetett is. Másfelől a folytonosság abban is megmutatkozott, hogy a hirdetett eszmék egy része továbbra is csak a gyakorlat fügefaleveléül szolgált, és esetenként elmentmondásba került a gyakorlattal; illetve csak jól körülrajzolt határok között érvényesült. (A megnövekedett önállóságnak nagyon is kemény korlátai voltak;

<sup>574</sup> A viláképváltozás érzékeltetésére itt a különbségeket hangsúlyoztuk, de a pártirányítás, a politikai rendszer alapvető változatlansága azért a hatvanas években is meghatározta a viszonyokat. Ezért a rendszer radikális elutasítói szemében a bemutatott változások legfeljebb apró, nüansznyi különbségeket jelentenek/jelentettek.

<sup>575</sup> Eltekintve a jugoszláv modelltől; de a szocialista vilákép(ek) alakulását a kezdetektől sajátos utat bejárt Jugoszláviában most nem követjük nyomon.

az egyén szerepét elismerték ugyan, de pozitívnak még csak akkor fogadták el, ha valamiképpen a „haladást”, a „történelmi szükségszerűséget”, vagyis a felülről kívánatosnak tartott eszméket és gyakorlatot képviselte; a „törvényszerű” helyett előtérbe került a „szabályszerű”, de azért bizonyos tabuk a törvények kérlelhetetlenségével voltak áthághatatlanok<sup>576</sup> stb.)

Mindazonáltal, mint láthattuk, a világgép érzékelhető módon átalakult; s – mivel a világgép összefüggő rendszer – nem csak egyes elemei változtak meg, hanem az egész épült a korábitól eltérő alapokra. Ez pedig azzal jár, hogy a világgép minden lényeges összetevője kicserélődik, új tartalmat kap, vagy éppen ellentétébe fordul.

Mint említettük, változás következett be abban is, hogy míg az ötvenes évek világgépét döntően felülről tervezték meg, a hatvanas évek világgépének kialakításában már részben önálló, bizonyos vonatkozásokban kezdeményező szerepet kapott a magát többé-kevésbé függetlennek tekintő értelmiség, vagy – hosszú küzdelemben legalizált életforma „forradalma” által – egy idő múlva a beat-nemzedék is. Bizonyos eszményeket ekképpen már „alulról” fogalmaztak meg, s *ha ezek összeegyeztethetőek voltak a hatalom által vallott elvekkel* („támogatottként” vagy „túrtként”) beépültek a korszak (illetve a következő évtizedek) világgépébe. Bekerülhettek akkor is, ha lázadó formában, a hatalom ellenében fogalmazódtak meg: ekkor ugyan a hatalom nem legitimálta őket, de a közgondolkodás berendezte őket a kor „középre húzó” világgépébe. (Ahogy ugyanis a hatalom „kétfrontos” harcot folytatott, ahogy a hatalom igyekezett szintézist teremteni a „szocializmus” és „az emberek” között; akként a közgondolkodás is szintetizált: egyszerre fogadta el a gyeplőt lazító hatalmat és az ellene lázadó „önpusztítókat.”) *Szerkezetileg* a hatalom és a közgondolkodás világgépe tehát hasonló volt, legfeljebb a toleranciahatárok nem estek egybe. A kor *világgépének* formálásába pedig ekképpen már beleszólhattak a Latinovits Zoltánok és Liska Tiborok; Kondor Bélák és Huszárik Zoltánok; az amatőr színjátszók, beatzenészek és a lassan megjelenő, „maszek” vállalkozók is.

A prágai tavasz leverése megrendítette ezt a – szocializmus reformján nyugvó – világgépet, az mégis lényegében domináns maradhatott kb. 1971/72-ig, vagyis addig, amíg a világgazdasági válság végképp meg nem állította a magyar reform előrehaladását.

<sup>576</sup> A rendszer jogosultságának, illetve valóban szocialista jellegének, a Szovjetunióval és a „népi demokráciákkal” való „barátság” megkérdőjelezése, a párt „bölcességének” kétségbevonása, a polgári szabadságjogok számonkérése, '56 nem ellenforradalomként való emlegetése stb.

Ha megpróbáljuk összefoglalni, hogy mi a „hatvanas évek” világgépének az emberek magatartásába beivódott lényege, egyrészt megállapíthatjuk, hogy a hatvanas évek *elsősorban reflexív* természetű korszak; azon korok típusát testesíti meg, amelyek egy radikális újteremtés kísérlete, illetve e kísérlet kudarcai nyomán megpróbálják *mérsékelni*, módosítani vagy akár fel is számolni az előző kor immár túlzottnak vagy éppen hibásnak, tévesnek, bűnösnek látott elemeit. Az ilyen, az előző korszakra reflektáló korok nem teremtenek teljesen új világgépet, hanem az előző világgép elfogadhatatlanná vált elemeinek tagadásával, azok ellentéteiként hoznak létre egy új variációt. S mivel a felszámolandó hibák között tartják számon a túlzott radikalizmust, a túlzott újteremtést, ezért eleve olyan tulajdonságokat, többnyire olyan világgépelemeket rehabilitálnak, amelyek nem korhoz kötöttek (józsanság, stabilitás, hagyományok stb).

Ha mégis meg akarjuk határozni a „hatvanas évek”-nek a mai kor embereinek magatartásában is továbbélő világgépét, akkor ennek pilléreit a *kompromisszumkultusz*,<sup>577</sup> a *biztonság* szintén minden másnál erősebbnek tekintett értéke, az életszínvonal-emelkedés eszményé tétele s ehhez kapcsolódóan a társadalmi piramis közepén élő, munkálkodó és fogyasztó „*átlagember*”-t a társadalom és a politika tartóoszlopának tekintő felfogás, a *kisközösségek* idealizálása, a polgári tradíciók és a Nyugat felé történő óvatos nyitás, valamint az egyes embert a történelem tragikus, vétlen vagy részben vétlen áldozataként felmutató *drámai történelemszemlélet* alkotják. A korszak fontos sajátossága az is, hogy benne a *társadalomtudományi és művészértelmiség* (a rendszer állította korlátok között, de) a világgépet is jelentősen meghatározó, aktív szerepet játszik (voltaképpen más középosztályi jellegű rétegek szerepét is betöltve), így olyan társadalmi súlyra téve szert, mint ritkán a történelemben. Ezen értelmiségi csoportoknak az 1989/90-es rendszerváltás után vállalt politikai szerepe is nagymértékben azon a fontosságtudaton alapult, amelyet ezekben a csoportokban éppen a hatvanas évek időszaka alakított ki.

### c) A hetvenes–nyolcvanas évek. A bomlás.

A „forradalmi” világgép azon a hiten alapszik, hogy a forradalom (céljai, lendülete stb.) örökkévaló; a „reform”-világgép feltételezi, hogy a fejlődés újabb és

<sup>577</sup> A kifejezéssel itt azt próbáljuk jelezni, hogy a kompromisszumok ekkor nem egyszerűen szükséges megoldásokként jelentek meg, hanem kialakult egy, a kompromisszumkötő magatartást szinte minden másnál értékesebbnek tekintő felfogás.

újabb reformok folyamata: ami ma rossz, téves, ellentmondásos, azt egy újabb reform eltüntetheti. A különböző világképek önmaguk meghaladását is csak saját logikájuk szerint tudják elképzelni.

A valóságban azonban nem ez történik. A hatvanas évek világképe a „szocializmusnak” nevezett kelet- és közép-európai rendszerek *világképének egészével együtt válságba került*, mihelyt e társadalmak fejlődése leállt (s ezzel a Nyugat utolérésének ígérete elvesztette realitását és mozgósító erejét); s mihelyt az e társadalmakban élő emberek s különösképpen a világképformálásban meghatározó értelmiség lemondott e rendszerek továbbreformálhatóságának reményéről. Ebben 1968 jelentős szerepet játszott, de még meghatározóbb volt az, hogy az „emberarcú szocializmus” kudarcra egybeesett az első olyan nemzedék felnőtt sorba lépésével, amely születésétől fogva a „szocializmusban” élt, ám annak nem „célkitűző” szakasza szocializálta (mint például a húszas évek Szovjetuniójában születetteket), hanem a háború utáni fellendülés (a határtalan lehetőségek ígérete) s legfőképpen az a mindennapi tapasztalat, hogy ezek az ígéretes és ellentmondásos társadalmak az adott társadalom realitásaival. Az előző lelkes nemzedékeket a sztálinizmus (vagy áldozatként, vagy morálisan) „elfogyasztotta”; a reformnemzedék pedig olyan alternatíva elé került, hogy vagy beletörődik a brezsnyevi visszarendeződés ázsiai stagnálásába, vagy a gazdasági racionalitást követve a piacgazdaság, majd annak logikáját követve végső soron a kapitalizmus, a polgári társadalom kiépítését vállalja fel. Harmadik útra pedig nem volt precedens, talán Prága sem lett volna az, de hát nem is kapott lehetőséget a bizonyításra. Mire a háború utáni nemzedék felnövekedett, a fel-nem-oldott ellentmondások oly nyilvánvalóak lettek, hogy (az erre az időszakra törmeléknívű fogyó és marginalizálódó „hívőkön” kívül) a hetvenes-nyolcvanas években szinte már csak cinikusok terjeszthettek olyan világképet, amely ezekről az ellentmondásokról nem vett tudomást. (A hatalom utánpótlása ekkor már mind nagyobb százalékban ilyen pragmatikus cinikusokból is tevődött össze.) Az 1971/72-vel Magyarországon is beköszöntő stagnálás az addigi sikermozzanatnak, az életszínvonalbeli és individuális lehetőségnövekedésnek is lassanként véget vetett, s véget vetett ezzel az addig uralkodó világkép hitelének is: mindenki számára közvetlenül átélhetővé vált, hogy a világképben feloldhatatlan ellentmondások vannak. Nem az addig uralkodó világkép, hanem *az (abszurd) ellentmondások élménye* tűnt mindinkább a valóság hű tükrözésének. (Mivel a korábbi fellendülés során a rendszer eléggé sok anyagi, politikai, és tudásbeli tartalékot halmozott fel, s mert a nyolcvanas évek közepéig még elég katonai-rendőri háttérrel

rendelkezett a status quo védelmére, az 1971/72-ben kezdődött folyamat csak 1985 és 1988 között érett általános válsággá.)<sup>578</sup>

E kor *világképét* mindenesetre *már nem a hatalom*, hanem ellenzéke határozza meg, amelynek szemlélete, értékítéletei fokozatosan még a hatalom berkeibe is behatolnak.

A hetvenes-nyolcvanas évek válságvilágképét egyfelől a *perspektívatlanság* keserősége uralja; másfelől a (mindinkább a polgári társadalom és a kapitalizmus felé forduló reformerek tevékenységét is tükrözve) a hatvanas években megjelent új mozzanatok közül tovább módosulnak azok, amelyek életképesnek bizonyultak s amelyeknek többsége mellesleg az ötvenes és hatvanas évek közös, „szocialista” metavilágképéből való kilépést teszi lehetővé.

Két évtizedes stagnálás viszonyai közepette a „fejlődés”-fogalom már az „evolúció” változatban sem hiteles. A világképben (a világban ez idő tájt lezajló, konzervatív fordulattal összhangban) a fejlődésszéményt egyrészt *a történelem körkörös vagy ciklikus* (sőt, olykor hanyatlásként való) felfogása; másrészt – ennek megfelelően – a (jelennél jobbnak, nemesebbnek érzett) *hagyományok* felé fordulás váltja fel. (Fontossá válik a múlt megismerése, felértékelődnek a tradicionális közösségek, a hagyományos módszerek, újra felfedezik a vallási és népi hagyományokat.)

Egyre erősebb értéké válik a „*nemzeti*”; s újrafogalmazódik, a kor válságjelenségeinek hatására, a nemzethalál félelme is. A nemzeti függetlenség eszménye jegyében – az orosz birodalommal szemben – felértékelődik a (kelet-közép-európai) *régió* is.<sup>579</sup>

A jövőre, majd jelenre orientált szemléletnél hangsúlyosabb lesz a *múltorientáció*. A tudományokban, a művészetekben, a mindennapi életalakításban mind többször vetik fel a múlt megismerésének, a múlt feltárásának, a múlttal való szembenézésnek, a történelem fehér foltjai feltárásának fontosságát, a múlt meghatározó szerepét; azt, hogy a letagadott múlt feltámad. Igen nagy mértékben megnő a történelmi dokumentumok és visszaemlékezések iránti érdeklődés; a családtörténet-kutatás; nosztalgiadivatok terjednek, s árasztják el a művészetet és a tömegkommunikációt is – különösen a századforduló és a harmincas évek

<sup>578</sup> Az itt – a hanyatlás jegyében – egyetlen egységnek tekintett időszakot ketté is lehetne bontani, nagyjából az évtizedhatárok mentén: az 1980/81-ig (lengyel válság) terjedő szakasz a stagnálás, a nyolcvanas évek a szétesés kora.

<sup>579</sup> Ez azonban főként a tudományos-művészeti közéletben van így; a közgondolkodásban sokaknál a relatív előnyök inkább egyfajta „kultúrfőlény”-tudatot alakítanak ki a régió többi népeivel szemben.



szellemiségét idézve –; megnő az érdeklődés az ötvenes évek iránt, s mindinkább ráközelít az utolsó történelmi sorsfordulóra, (a szőnyeg alá söpört) 1956-ra is.

A másik fő tendencia, hogy a hatvanas évek „humánus”-eszménye, amely a korábbihoz képest némileg nagyobb teret enged az egyéni szempontok érvényesülésének, most tovább módosul: az *egyén*, az egyéni (az ideológiában lejárátódott „közösségi”-vel szemben) önmagáért való, hangsúlyozott értékke kezd válni. (A korszak kulcsszavai közé kerül a személyiség, az egyediség, az egyéni különbségek, egyéni képességek, az egyén jogai, szabadsága s végül, de nem utolsósorban, az egyéni vállalkozás.)

Az engedelmes végrehajtó és az önálló végrehajtó eszménye helyébe a *szuverenitás, a szabadság, az autonómia*, a függetlenség eszménye kerül,<sup>580</sup> (kedvezően ezzel egyfajta polgári forradalom<sup>581</sup> szellemi előkészítésének, de a nemzeti identitásérzés említett fokozódásának, a nemzeti függetlenség újra megerősödő követelésének is).

Az egyén, az egyediség szerepének növekedésével a *specializáció* eszményének ideje jön el (ez egyébként e korszakban világtendencia). Mivel a korábban törvényszerűnek tartott összefüggések sorra kérdésessé válnak, a hozzáértés csak a részterületeken marad elfogadható. A rendszeralkotó tudósok helyett egyes szakterületek művelői, egyes részkérdések felfedezői válnak a korszak tudományos szaktekintélyeivé. A művészetben a legkiválóbbak<sup>582</sup> is egyes (stiláris vagy

<sup>580</sup> Az ideológiai-politikai irányítású társadalom felsőbb hatalmaitól való függetlenedés első lépéseinek egyikeként a korszak elején sokan önmaguk hangsúlyozott *politikamentességével* jelzik szuverenitásukat.

<sup>581</sup> E szabadságeszmény egyik bázisa a korszak folyamán mind erősebbé váló vállalkozóréteg (= szabadpiaci eszmények); jóval szélesebb azonban a tulajdonképpen egyfajta anarchizmus szellemiségéhez közelítő társadalomfelfogás bázisa, amely az egyén *mindentől való függetlenségének* eszménye iránt vonzódik. A nyugat-európai társadalmak fejlődésétől eltérően itt ugyanis egy mindenható állammal szemben fogalmazódnak meg az emberek szabadságtörekvései, akik elsősorban nem gazdasági individuumok, hanem egy állam függőségükből szabadulni kívánó *alkalmazottai*, akiknek függése mindenirányú, így szabadságigényük maga is totális, a tekintélyelvű függőség tagadása. (Ez természetesen nem jelenti a politikai vagy elméleti anarchizmus elfogadását, még értékrendi anarchizmust sem, csupán egy olyan anarchikusnak nevezhető, a tekintélyelvvel élesen szembenálló *szabadságfelfogást*, melynek megértése nélkül nem lehet eredményesen viszonyulni Kelet- és Közép-Európa későbbi változásaihoz sem.)

<sup>582</sup> Talán a hatvanas évek alkotói látványosabb nemzetközi sikereket arattak, ám semmiképpen sem kisebb értékű a hetvenes-nyolcvanas évek egészen más világlképét, életérzését kifejező nemzedék teljesítménye: a filmművészetben Bódy, Jeles, Gothár, András (és, más oldalról, a Dárday-féle „budapesti iskola”), az irodalomban Esterházy, Nádas, Petri, Konrád (a két művészeti ág határán Bereményi), a színpadon Csurka, Schwajda, Spiró művei fémjelzik (egy mástól, persze, nagyon is különböző módon) talán legmarkánsabban e korszak világlképét.

tematikus) ötletekkel, illetve egyes speciális (gyakran hangsúlyozottan egyedi) élményterület felmutatásával tesznek szert elismertségre.

A társadalomkép differenciálódásával az osztályok, majd rétegek után a társadalomképben is mind nagyobb szerepet kapnak a sajátos, *különleges, egyedi helyzetek*.<sup>583</sup> Az osztály- és rétegerdekek után az *egyéni érdek*(eltség).<sup>584</sup> A „törvényszerű” és „szabályszerű” után az *esetleges*. A törvények és szabályszerűségek leírása után az esetleírások a tudományban is. Terjed a kétely, hogy lehet-e egyáltalán a különböző dolgokra, jelenségekre közösen érvényes törvényeket találni. Az elvek után a tények kultuszát is kikezdi a válság: tömeges felismeréssé válik, hogy maguk a tények is viszonylagosak, általánossá lesz a *relativizmus*. (A szóhasználatban is szétterjed a „relatív” jelző használata: relatív igazság, relatív fogalom, relatív létjogosultság); a történelemszemléletet is áthatja a relativizmus, az egyes események nézőponthoz kötött értékének hangsúlyozása.<sup>585</sup> A dolgok, az értékek, az állítások mintegy idézőjelbe kerülnek (s összefüggésben azzal is, hogy az optimizmus, lelkesedés teljes mértékben korszerűtlenné vált), tért hódít a *groteszk, az irónia, az abszurd*.<sup>586</sup> S a művészi alkotásokban a tipikust és a közérdekűvé váló egyedit (a „különöst”) ettől függetlenül is felváltja a *különleges, a furcsa, a csak önmagát jelentő. A spontaneitás* kultusza kezd kialakulni az életvitelben is, mindinkább általános lesz a felismerés, hogy az ember magára van utalva, tömegessé válnak az egyén megélhetését-gyarapodását szolgáló „ügyes” megoldások, s a kiskapuk lassan az egész épületet elborítják.

De az „egyéni” felé közeledés nem csak szétesést jelent, hanem új szerveződési eszmények megjelenését is. A mindent átpolitizáló ötvenes és az egyént a politikától magánlétébe távolító hatvanas évek után fokozatosan kialakul az egyének érdekei köre szerveződő *civil társadalom*, mint a hivatalos politikai társadalom ellensúlyának mítosza. Kulcsfogalommá válik a *nyilvánosság*. Esz-

<sup>583</sup> A korszak első felében, amikor „felfedezik” az egyéni életek és az egyéni különbségek jelentőségét, e „felfedezés” élménye fejeződik ki az életmód- és értékutatásokban is; ezek azonban még általánosabb tendenciákat keresnek: később egyre inkább a sémába nem szorítható egyediség értéke kap hangsúlyt.

<sup>584</sup> Még a munkáskutatások is a *munkásmagatartások* felé fordulnak, és az egyes munkásmagatartásokban megnyilvánuló érdekérvényesítési stratégiákat elemzik.

<sup>585</sup> A tények relativizmusának felismerésével párhuzamos a jelek szerepének tudatosítása: ugyanaz a tény sok mindent jelenthet, ugyanannak a jelnek számos olvasata lehet. A szemiotika, majd a hermeneutika világdivatjának hatásai is a bomlásnak indult szocialista világképen belül ennek az általános – a posztmodern divattal korjellemzővé váló – szemléleti relativizálódásnak a folyamatába illeszkednek be.

<sup>586</sup> Az előző időszakban – Karinthy és Rejtő reneszánszával összhangban – feltűnt Örkény e korszak „atyja” lesz, s a hatvanas évek tragikus heroizmusa helyett a művészetekben a stílus példát a groteszk prágai iskola (Menzel, Forman és Hrabal) kezdi jelenteni.

ménnyé emelkedik az alulról szerveződés, megkülönböztetett figyelmet kapnak a helyi társadalmak, a lokalitás és általában a civil szféra (a korszak végére az önszerveződés, önkormányzat, az öngazgatás).

Fontos kategóriaként jelenik meg a *legitimáció*. Ez egyrészt arra utal, hogy a civil társadalom eszményével összhangban a jogállamiság eszméje is tért hódít, másrészt jelzi már azt is, hogy a rendszer egészének elfogadása is megkérdőjelezhető, nem tekinthető öröktől és örökre adott szükségszerűségnek.

A monolit rendszer azon kísérlete, hogy elismerje az övétől különböző törekvéseket (hogy aztán kompromisszumot köthessen velük, megőrizve hegemoniáját), a rendszer szempontjából a szellem palackból való kiengedésének bizonyult.<sup>587</sup> A rendszer hátrálását jelzi a *tolerancia*elv térhódítása, mind gyakoribb hangsúlyozása (a toleráns magatartás, toleráns vita, a vallási tolerancia, a mások álláspontjával szembeni türelem fontosságának hangoztatása; illetve a „párbeszéd”-fogalom karrierje). Ez azután fokozatosan átnő a *pluralizmus* elvének elfogadásába: először a gazdaságban (a szektorok egyenrangúságának elismerésében, a „második”, a „spontán” gazdaság mind pozitívabb megítélésében); majd a kultúrában, az értékrendszerek területén; azután a társadalomban („plurális társadalomban élünk”); a gondolkodásmódban (nézetek pluralizmusa, a „másként gondolkodás”<sup>588</sup> jogosultsága); végül a politikában is (az „ellenzékiesség” fokozatos tudomásulvételével,<sup>589</sup> egészen a többpártrendszer követeléséig). Bár a rendszer elnyomó (az „ellenzéki” megnyilvánulásokat elfojtó, megtorló) mechanizmusai mindvégig működtek, ez a tény nem fedheti el, hogy közben a rendszer erodálódott is, és utolsó éveiben már egyre kevésbé volt képes az önfenntartásra (s képviselői is egyre kevésbé erre törekedtek, inkább saját, rendszerváltás utáni pozícióikat próbálták megalapozni).

A korszak végére a „másként gondolkodó” lesz a politizáló közvélemény pozitív hőse; a korszak egészére azonban még nem az ebben is kifejeződő rendszerváltás, hanem a *rendszerválság*, a málladozó stagnálás az alapvetően jellemző, ez határozza meg a közérzetet. Ha a fekete-fehér szemlélet antitézise (a hatvanas években) a közép-elv lehetett, ettől a középtől most egyrészt újfajta pólusok

<sup>587</sup> Még a politikai pluralizmus kialakulása előtt megjelentek a művészetben, a tudományban azok a fiatalabb nemzedékek, amelyek jelezték, hogy tagjaik nem tartják magukra érvényesnek az előző generációk által kötött kompromisszumokat: ők az *alapokra* kérdeznek rá.

<sup>588</sup> Ez a kissé kacifántos kategória a világkép-átalakulás átmeneti szakaszának terméke, jelzi, hogy a pluralizmus hogyan nő ki egy monolitikus felfogásból: a szabad véleményformálás még ehhez a monolit hatalmi képlethez képest, ehhez viszonyítva jelenik meg „más”-ként.

<sup>589</sup> Hiszen – szintén a kor szellemének megnyilvánulásaként – fokozatosan gyökeret vertek a társadalomban a samizdatok, a repülőegyetemek, az alternatív díjak, a nem hivatalos március tizenötödikék.

felé leng ki az inga: egyik oldalon *a hivatalosság mindinkább mint egyértelműen rossz*, a másikon (a korszak áldozataként) a szerencsétlen egyén; másfelől viszont ez nem jelenti (még) az ötvenes évekbeli fekete-fehér szemlélet egyszerű visszajára fordítását (ez majd a rendszerváltással következik be): a körülmények kisserűsége és a lehetséges cselekvők kényszerű passzivitása nem teszi lehetővé, hogy bárkit is „fehérnek” lehessen tekinteni.<sup>590</sup>

Ha a hatvanas évek „hőse” a nagyember helyett a kisember lett, a hetvenes-nyolcvanas éveké a „marginális”, a perifériára került ember, hiszen mindinkább ő testesíti meg a társadalom alapélményét, az előrehaladásból való kiesettség általános, szubjektív élményét s a társadalom valóságos, objektív csúszását a világ perifériái felé.<sup>591</sup>

A társadalmi különbségek elismerése tudatosította, hogy vannak *devianciák* is: a hetvenes-nyolcvanas években már az is világossá válik, hogy ezek nem egyes esetek, hanem tendenciák, amelyek rendszerszerűek, s a rendszer zavaraira mennek vissza. Ezt felismeri az ellenzék, amely egyfelől a nyilvánosságban központi témává teszi a nemzetet pusztító tendenciák kérdését, másfelől kezdeményezéseket tesz a társadalom perifériáira csúszó csoportok támogatására.<sup>592</sup> De jelentőségét a hatalom is érzékeli, ezért is lesz ebben az időszakban a társadalomtudományi kutatások egyik fő irányává a „társadalmi beilleszkedési zavarok” vizsgálata.

Magának a *válságnak* a tudata fokozatosan lopakodik be a közgondolkodásba: a hivatalosság oldalán úgy jelenik meg, hogy azt hajtogatják, „nincs válság, csak nehézségek”; a nyilvánosságban azonban mind több szó esik az erkölcsi válságról, értékválságról, a családok válságáról, szerkezeti válságról, majd, a korszak végén, már általános gazdasági, társadalmi, kulturális válságról is.<sup>593</sup> Némi túlzással azt mondhatjuk, hogy magának a válságnak a fogalma lép a világot mozgató erőkről alkotott képben a „forradalom” és a „reform” helyére.

<sup>590</sup> Jellemző erre a korszakra, hogy míg a hatvanas évek műalkotásaiban az „ötvenes éveket” „ellentmondások”-nak ábrázolták, most egyértelműen (túlélten) *nevetségesnek*, és/vagy *szörnyűnek* mutatják.

<sup>591</sup> Jellemzőnek tekinthető, hogy a korszak mértékadó színházának, a Katona József Színháznak szinte minden, a kort érzékeltetni kívánó színdarabja – legyen az kortárs szerző, Shakespeare, Molière vagy görög klasszikus műve – málladozó pincét idéző díszletben kerül bemutatásra, s hasonló hangulatot sugároz a kor igen sok filmje is.

<sup>592</sup> A figyelem centrumába kerül a mind válságosabb lakásügy, a szociálpolitika, a „beteg” egészségügy stb.

<sup>593</sup> A tudományok elemzései – gondoljunk Kornai, Bauer vagy Hankiss ez idő tájt írt munkáira – (szigorúan tudományos adatolással) ekkor már a rendszer alapjaiban felismert irracionális-musokat támadják.

Ha az ötvenes években a társadalmat „nagy családként” próbálták ábrázolni, s a hatvanas években e „családnak” a családi biztonság melegét ígérték, a hetvenes-nyolcvanas évekre a családok válsága, mely tömeges, mindennapi él-ménnyé vált, e szimbólumot is átértelmezi: a *család válsága*, ez a lépten-nyomon szóba kerülő téma – a *betegséggel* együtt – így maga is társadalommodellé, korszimbólummá lehet.

A felvilágosító attitűd végképp talaját veszti, a kritika már nem elég: a *kiábrándultság* (a csalódottság, a mindenben való kétely, az eltávolodás, az elfordulás, a visszavonulás, a kivonulás, a bezárkózás, az illúzióvesztettség, a közöny vagy az elutasítás) uralja a társadalomhoz való viszonyt, s ennek észlelése folytán mindezen kategóriák felszaporodása is regisztrálható a nyilvánosság minden közegében.<sup>594</sup>

A *stagnálás* fogalmai terjednek: a változatlanság, a tehetetlenség, a pangás, az állóvíz; a hivatalosság, a fennálló helyzetet apologetizálандó, mind gyakrabban hivatkozik az „egyensúly”, a „status quo” fenntartásának fontosságára, az „eredmények megőrzésére”; az „elveszett nemzedékké” váló ifjúság életérzését viszont olyan slágerszövegek érzékeltetik, mint: a korszak elején a gúnyosan sóhajtó: „felépült végre a házunk, na jó...”; az „Európa csendes, újra csendes, elzúgtak forradalmi” című, keserű Petőfi-adaptáció; a társadalomról rejtjelezetten „szemétdomb”-ként beszélő sláger; a korszak végén a „le kell menni kutyába” és az olyan – már kétségbeesett – new wave-dalok, mint a „Köpní kell” vagy az az életből való kiesettség alapélményét nagy erővel kifejező Cseh–Bereményi-sanzon, amely „Valóság nagybácsiról” mint külföldre emigrált rokonról beszél.

Ha az ötvenes években a „világot megforgató” történelmi mozgások, a hatvanas években a mindennapi élet ereje, a hetvenes-nyolcvanas években a *halál*, a *pusztulás* témája kezd érzületmeghatározó szerepet játszani. A művészetek is mind gyakrabban foglalkoznak ezzel, de a mindennapi gondolkodásban is gyökeret ver a háborútól, majd a betegségek-től való félelem: az emberek – minél inkább elfogyasztja energiataartalékaikat a hosszú stagnálás, annál inkább – mind megtámadottabbnak, kiszolgáltatottabbnak érzik magukat, miközben egyre terjednek (s tovább növelik a megtámadottság közérzetét) a különböző önpusztító mechanizmusok. (Az alkoholizmus, az öngyilkosság, az infarktusba, rákba torkolló életvezetések és a környezet – kormányzati és privát – rombolása.)

<sup>594</sup> Az egyik jellegzetes világgépűtközési pont volt e tekintetben a középiskolai irodalom-tankönyvek botránya, amelyek szemléletét az előző korszak világgépének képviselői dekadens, dezorientáló szelleműnek ítélték, ekként utasították el.

A társadalom decentralizációja, amely elért az egyénig, túl is futott rajta: a magára hagyott egyén *identitásválságtól* szenved. Míg korábban a tömeg arc-talan darabjának tekintették, majd a kisközösségekben vélték megtalálni helyét, most, hogy önmagáért való lett, egyúttal magányos is: keresni kezdi hát beágyazódásának lehetőségeit. Az „identitás”-probléma (identifikáció, identitás-tudat, identitáskeresés) is bevonul a kor kulcskategóriái közé (mind az egyéni identitáskeresés, mind például a nemzeti-etnikai tudat reneszánsza értelmében).

De – mint az autonómiaeszmény előtérbe kerülésével kapcsolatban utaltunk már rá – a válságkorszakban, a cserepekre hullás korszakában, építkezés is folyik, új vilásképelemek megszilárdulása. (A spontaneitáselv persze magát az „építkezés”-modell is ellehetetleníti. A szocializmus építése helyett mindinkább a piac spontán folyamatainak *felszabadításáról* beszélnek.) A *piacot* – a kapitalista társadalom szimbólumát – előbb megpróbálják integrálni a vilásképebe („szocialista piacgazdaság”); azután kiderül, hogy a piac integrál magába mindent: a piacgazdaság következetes érvényesülése útjából lépésről-lépésre eltávolított akadályok lebontása magának a „szocialista” rendszernek lebontását eredményezi (míg végül csak annyi marad belőle, hogy a korszerű piacgazdaságról olykor mint „szociális” – azaz szociális szempontokat is toleráló – piacgazdaságról beszélnek).<sup>595</sup>

A piaci szemléletnek az „*érdek*” kategóriája töri az utat. (Érdekkülönbségek, érdekegyeztetés, érdekvédelem, érdektagolt társadalom, érdekek ütköztetése.) Láttuk, hogy a hatvanas években az elosztás hangsúlyosabb lett a termelésnél. Az egyén szerepének növekedésével azonban az államtól kapott, az egyént passzív szerepre kárhóztató juttatások rendszere már nem azonosítható az érdekek kielégítésével: kikristályosodik az a vélemény, hogy az egyénnek magának kell kezébe vennie a sorsát (hiszen a hatalom úgyis magára hagyja). Felszínre kerül, és vizsgálódás tárgya lesz a *második gazdaság*<sup>596</sup> és a „*második társadalom*”. Közkeletűvé lesz a *paternalizmus kritikája*<sup>597</sup> és vele szemben az (egyéni) *vállalkozás* – s az előnyeit kifejező rugalmas, kreatív alkalmazkodóképesség – felértékelése. (A publicisztikában, a közvélekedésben, de például a kor példa-

<sup>595</sup> A piacelv teljes győzelméért folytatott küzdelem egyik jelképes terepe volt az „*áru-e a kultúra?*”-vita, amelyben megint csak a vilásképváltás feszültségét lehet tetten érni.

<sup>596</sup> A „*második*” kifejezés már maga is az elfogadás jele. (Nem „*fekete*”, „*illegális*”, hanem csak a hivatalos „*ifjabb testvére*”.)

<sup>597</sup> E fogalomban összevontan, együtt bírálható mindaz, ami közös az ötvenes évek zord és a hatvanas évek joviálisabb atyamodelt sugárzó korszakaiban: az államszocializmus, a párt-állami hatalom.

embereinek<sup>598</sup> felmutatásában is.) Ezzel együtt lesz kulcsfogalom és varázsszó a *verseny*. A végrehajtó társadalomban ez csak a „munkaverseny” formájában ismertetett el pozitív értéknek, most, mint a válságtól megváltó kapitalizmus hajtóerejétől, az egész, stagnálásba süppedt társadalom dinamizálását várják, s pozitívnak kezdik tekinteni azokat az oldalait is, amelyek egyenlőtlenségeket, hátrányos helyzeteket hoznak létre. De magának a *tőkének* a fogalmát is mind pozitívabb tartalommal használják, és a gazdagodás megítélése is – lassanként hivatalosan is – pozitívba fordul.<sup>599</sup>

Ha a hatvanas években a merev materializmustól elmozdulás történt a tudat, a pszichikum irányába, ez most az *ösztönök* irányába folytatódik. A spontaneitás kultusza azt is jelenti, hogy értéké válik az ösztönös. Felértékelődik az ösztön-Én, az érzékek világa. A devianciák és a különös előtérbe nyomulása azonban e tekintetben kedvez még a pornográfia és a horror szélsőségeinek is.

A „tudatos”, „tervezett”, „racionális” hitelvesztésével a *misztikus*, az irracionális, a felfoghatatlan iránti vonzalom tendenciái is terjednek, egyfelől beszűkítve a gondolkodás lehetőségeit, másfelől azonban talán éppen egy olyan, gazdagabb gondolkodás feltételeként, amelyet nem kötnek béklyóba a túlracionalizálás egyoldalúságai sem.

(Persze ezek közül a folyamatok közül jó néhány nem a magyar, sőt nem is az államszocialista társadalmak sajátja, hanem világtendencia, az uralkodó szellemi áramlatok változása. De ezek az elemek a konzervatív hullámtól a misztikus divatokon, a posztmodern idézőjeleken és szubjektivizálódáson át a helyi társadalmak és egyáltalán, a civil társadalom felértékelődéséig Magyarországon – és általában Kelet- és Közép-Európában – a *rendszerválság* alapélményébe épültek be, annak szétfeszítő energiáit táplálták. A szimbólumok, a világképet meghatározó elemek szintjén sokkal hamarabb lezajlott a paradigmaváltás, mint a rendszer politikai kereteinek szintjén. Ebben a szimbolikus dimenzióban már

<sup>598</sup> A váltást jelző világkép-összecsapási pont ebben a vonatkozásban a „meggyagos”-vita. (Arról az esetről van szó, amikor egy vállalkozó, felismervén, hogy a konzervgyárak kidobják a meggy – még szaporítóképes – magjait, ezeket „fillérékért” felvásárolta, elszállította, aztán eladta szaporítóanyagként. Feljelentették „jogtalan haszonszerzés”, illetve üzérkedés címén, és elítélték, de a kor sajtójában heves vita kezdődött, amelyben a vállalkozói szemlélet és a piaci szocializmus ellenfelei csaptak össze, és új időket jelzett, hogy a véleményformáló értelmiségiek jelentős része a vállalkozó oldalán foglalt állást, kijelentve, hogy „az ilyen embereket kellene szaporítani.”)

<sup>599</sup> A társadalomkutatók felfedezik az *elit* témáját is, a *polgárosodás* pedig a múlt példakorszakainak üzeneteként is, a jelen eszményeként is piedesztálra kerül. Az egyenlőtlenség jelenségeire a csökkenő életszínvonal függvényében növekvő ingerültséggel reagáló alsóbb rétegek álláspontját viszont mind inkább mint a káros egalitarianizmus korszerűtlen szemléletét utasítják el.

a hetvenes-nyolcvanas évek egy felbomló világ képét mutatták, s az, hogy a hatalom birtokosai végülis oly könnyen lemondtak saját politikai rendszerükről, nem független attól, ahogyan e szimbólumok az ő világképüket is alakították. Újabb bizonyítékául a szimbólumok valóságkonstituáló szerepének.)

Ha a hatvanas évek világképe döntően reflexív volt, még inkább elmondható ez a hetvenes-nyolcvanas évek világképéről, amely egy társadalmi berendezkedés részletes csődjelentése. De a hosszú stagnálás két évtizedes tapasztalata egyúttal olyan általános világképformáló tényező is, amelynek köszönhetően az e korszak által szocializált emberek szemléletében és kommunikációs megnyilvánulásaiban igen gyakori a *perspektívanélküliség*, a *pusztulástól való félelem* állandósulása, a mindenre kiterjedő *szekepszis*, az *ironikus-önironikus-cinikus* stílus, az *egyén magára utaltságának* hangsúlyozása.

\*

De miként az ötvenes és hatvanas évek világképe között kimutatható a folytonosság, létezett persze folytonosság a hatvanas és a hetvenes–nyolcvanas évek világképalkotó elemei között is. Folytonosan növekedett a piac fogalomkörének értéke. Az egyén szerepe. Az élet eredményességének anyagi javakban mérése. Mind gyakrabban vetődött fel az állam kivonulásának szükségessége a társadalmi lét mind több szférájából. (Ezek a szemléleti elemek azok gondolkodását is befolyásolták és mindinkább meghatározták, akik a rendszer fenntartását tekintették feladatuknak.) Mindennek következtében az egész „szocialista időszak” nagy része a sztálinizmustól a kapitalizmus és a polgári társadalom kiépüléséig, az individualitás rehabilitációjáig vezető folyamatként is felfogható. (Sőt, egyes szerzők arról beszélnek, hogy az egész szocialista kísérlet olyan társadalmak útja a kapitalizmushoz, a polgári–individualista társadalmakhoz, amelyek elmaradottságából éppen így lehetett csak a modernizációs pályára rálépni. Bár véleményünk szerint itt sokkal bonyolultabb dologról van szó – erről másutt már részletesebben is írtunk<sup>600</sup> –, de az állításból annyi mindenképpen igaz, hogy a polgári–individualisztikus értékek – egy részének – elfogadása – legalábbis a magyar társadalomban – olyan széles tömegekre terjedt ki a hatvanas évektől kezdve, amely mértékében egyértelműen meghaladta a korábbi polgárosodást.)

Ha a folytonosságot mindhárom bemutatott korszak között keressük, akkor viszont közös elemként azt a „szocialistának” nevezett állammonopolista politikai berendezkedést találjuk, amelynek e három világkép 1. kialakulását,

<sup>600</sup> Például: Kapitány–Kapitány, 2013/2.



2. fönnyaradása érdeében történt megnyílását, 3. dekadenciáját és pusztulását tükrözi. Ha a rendszer a hatvanas évek után további megújulásra lett volna képes, mindez másképp is alakulhatott volna, mivel azonban ez nem következett be, a hetvenes–nyolcvanas évek világképe már nem torkolthatott másba, mint a benne foglalt, egyes szemléleti elemek által is előkészített rendszerváltásba.

Az egész államszocialista kísérlet (a benne létrejött gazdasági fejlődés és mobilitás, több társadalmi csoportot érintő emancipáció és viszonylagos szociális biztonság ellenére) eleve bukásra ítélt modellnek tekinthető, mert pusztán politikai-ideológiai alapon (tehát hatalmi erőszakkal és absztrakt doktrinákkal) próbált megteremteni egy társadalmi alternatívát, amelyhez sem gazdasági, sem társadalomszerkezeti alapjai nem voltak, és szimbolikus elvei is csak absztrakta lehettek, mivel (más, megalapozatlan történelmi kísérletekhez hasonlóan) ennek a társadalomnak sem volt egy kapitalizmust meghaladni képes modellel adekvát erkölcsi, antropológiai rendszere.

\*

A korszakvilágkép e példájának bemutatása után arról ejtenénk néhány szót, hogy az egyes korszakok világképei az adott kor szimbólumaivá válván e szimbolikájukat a történelmi tudatban *későbbi korok számára* is megőrzik, s így mint minták, példák (legalábbis egyes szimbólumaikon keresztül, egyes elemeikben) *későbbi korok számára* is felhasználhatók lesznek. (A szimbolizáció működésének ez is az egyik fontos megnyilvánulási formája.)

### 3. Előképkorszakok<sup>601</sup>

*Minden korszak – s minél bizonytalanabb, annál inkább – (meg)keresi ugyanis a maga történelmi előképeit, azokat az időszakokat, amelyekben a saját céljaival, törekvéseivel, világhoz való viszonyával valamilyen rokonságot vél felfedezni. (Hasonlóképpen ahhoz, ahogy egy kultúra más kultúrák szimbolikus elemeit átveszi, miként ezt az amerikai, távol-keleti stb. minták beépítésével kapcsolatban láttuk. Amiket ilyenkor átvesznek, azok egy másik kor, illetve egy másik kulturális közeg szimbólumai, azt a másik korszakot, azt a másik*

<sup>601</sup> Az itt következő rész a *Látható és láthatatlan világok az ezredfordulón – és utána* című könyvünk Modellek az időben fejezetének átdolgozott változata. (Lásd Kapitány–Kapitány, 2013/1.)

kulturális közeget képviselik a jelenben, a saját kultúrában. De hogy egy-egy időpillanatban *mit* tartunk átvételre érdemesnek, az ennek az időpillanatnak is jellemzőjévé, s ezáltal szimbólumává válik. A romantika például a középkor felé fordulva, annak szimbólumait használja, de ez a középkorélesztés aztán a romantikus „korszellemnek” is szimbóluma lehet.) Egy-egy korszaknak, persze, többféle értelmezése is lehetséges, s ekképpen válhatott történelmi előképpé, kulturális modellé például az antikvitás, a görög–római kultúra a *Karolingok*, aztán a *reneszánsz*, majd a *klasszicizmus*, a *jakobinus* forradalmiság („Rómában Cassius valék”) és a napóleoni *császárkultusz* számára egyaránt (természetesen némiképpen más-más sajátosságait emelve ki ugyanannak a kulturális mintának. Ebben is hasonlóan a nem más időszak távolából, hanem a földrajzi tér távolából átvett hatásokhoz: fentebb felsoroltuk, mennyire másképpen érvényesült a távol-keleti hatás a különböző történelmi korszakokban, s ebben a vonatkozásban is elmondható, hogy például a japán fametszetek hatása a szecesszió korában elsősorban Kelet-szimbólumként lépett fel, de később beépült magának a szecesszió korszakának szimbólumai közé is. A jelen *preferált előkép korszakai* is, ekként, *a jelen irányválasztásait* szimbolizálják).<sup>602</sup>

Rendszerint a jelen világának több területén is jelentkezik az egy-egy korábbi kor felé forduló érdeklődés: az *életforma* egyes szimbolikus mozzanatainak alakulásában, az *építkezésmód*, a *lakásbelső*k egyes elemeiben, a filmek, irodalmi *alkotások témáiban és stílusában*, az elődkorszak *elfelejtett tudásainak* újrafelfedezésében. (Ilyenkor még a tudományokban is az a jellemző, hogy az érdeklődés több területen is a mintaképpnek tekintett kor felé fordul.) Olykor az illető korszak *zenéje* iránt is megnő az érdeklődés, az *öltözködésmódban* azt a korszakot idéző elemek jelennek meg stb. Ilyen „előképkort” rendszerint egyszerre többet is felfedeznek: a saját kor színeit részben ezek sajátosságaiból „keverik ki”. (Sok esetben azért fordulnak egy-egy ilyen korábbi éra szelleméhez, hogy a közbülső idők s különösen a közelmúlt, a tegnap világát, eszményeit tagadva, azoktól elfordulva, azokkal szemben, a Múlt kevésbé értékelt, kiaknázatlan mozzanataiból nyerjenek támogatást, onnan merítve újra figyelembe vehető, tehát megint újak ható szempontokat, megújító energiákat.) A modernista/

<sup>602</sup> Korábban már említettük, hogy a kulturális mintakép nyelve miképpen válik mintegy a felsőbb létszintet szimbolizáló, „elegáns” nyelvvé a tisztelő kultúrák közegeiben, de nem csak a nyelvről van szó. Platón azért fordul mintaképként a papi kaszt irányította Egyiptom hagyományaihoz, mert saját görög társadalmát is a meritokrácia irányába szeretne volna elmozdítani. (A középkortól ugyanez az Egyiptom az ezoterikus misztika őshonaként szerepel, a felvilágosodásban – lásd a Varázsfuvulát – a Nap- és fénykultusz, a „Világosság” megtestesítője.)

antimodernista korok váltakozása kapcsán már utaltunk arra, ahogy az előző kor téziseire a következő korszak antitézissel válaszol: az antitézis antitézise gyakran nem véletlenül lesz hasonló ahhoz, ami eredetileg „tézisként” jelentkezett. (Ha a modernizmus maníros formalizmusként vetette el például a szecesszió stílusát és szemléletét, nem lepődhetünk meg azon, hogy a hetvenes-nyolcvanas évek korszaka lelkesen fedezi fel a szecessziót – és a vele érintkező szimbolizmust és expresszionizmust, Gauguin és Csontváryt, a húszas évek filmjeit.)

A kilencvenes évek esetében, a korszak világgépének elemzése közben, így emelhattuk ki<sup>603</sup> az ebben a (posztmodernista) évtizedben, előképként, újralfelfedezett „középkort”, a barokk, a rokokó és a biedermeier, a romantika és a nomád kultúrák történelem előtti korát. (Természetesen nagyon sok más történelmi korszak szimbólumai is jelen voltak a kilencvenes évek világában – az ezredvégre ebből a szempontból [is] a legjellemzőbbnek éppen a választék pluralizmusa és az egymás mellé kerülő korszakdarabkák *eklekticismusa* tekinthető. Másfelől az itt említett „előkép”-korszakok sem jelentettek *mindenki* számára vonzó mintát. Mindenesetre a kilencvenes években mindezek valóban eléggé szembetűnően előtérbe kerültek az élet különböző területein, s előtérbe kerülésük annál is szembetűnőbb volt, mivel az előző korszakokban *nem* voltak reflektorfényben. Ötven-hatvan évig nem tervezett házat senki [neo]barokk stílusban; a középkori tudásokat és hiedelmeket pedig évtizedeken, sőt évszázadokon át „sötét babona”-ként, az elmaradottság elutasító kategóriájával jellemezték stb. A kilencvenes évek azonban – *önmaga* kifejezésére, reprezentálására – felhasználja e korábbi korok szimbólumait is.)

Érdeemes talán részletesebben is bemutatni, hogy a huszadik század kilencvenes éve miként szimbolizálják ezen hangsúlyozottan antimodern (és már eredeti formájukban is egymásra is építő)<sup>604</sup> előképekkel a maguk *posztmodern* világát, hiszen ezzel egyúttal egy konkrét példán keresztül érzékeltethetjük az előkép-szimbolika működését.

<sup>603</sup> Kapitány–Kapitány, 2013/1.

<sup>604</sup> A romantika (Walter Scott-tól Kleisten át Victor Hugóig) különös lelkesedéssel fordult a középkor világa felé. De például Dumas „Három testőr”-könyvei a barokk fénykorában, más művei Marie Antoinette rokokó udvara körül játszódnak; a romantika keresi mindazokat az előképkorszakokat, amelyeket szembeszegezhet a klasszicizmus racionalizmusával. Az antiracionalista korok egymás iránti rokonérzése megteremtí a kapcsolatot (s ezt a szálát veszi fel újra az ezerkilencszázkilencvenes évek posztmodernje): a kilencvenes évek visszanyúl a romantikához, és más, nem-racionalista korszakokhoz, azokhoz, amelyek nagy részét a romantika maga is előképkorszakként kezeli.

### a) A középkor

Míthogy a '90-es évek a felvilágosodás egyoldalúan racionalista tradíciójától való elfordulás, az attól való eltávolodás kora, eléggé magától értetődő, hogy érdeklődése lelkesen fordul a felvilágosodás által „sötétnek” minősített és ezért a történelmi tudatban meglehetősen elnagyoltan és többé-kevésbé homogénként kezelt középkor felé. Az igazsághoz tartozik azonban, hogy a kilencvenes évek nem csak az „ellenfelem ellenfele a barátom” szemlélet jegyében érez rokon-szenvet a középkor iránt. Sorra véve, hogy milyen szimbolikus jelek kísérik ezt az odafordulást, talán az is összeáll, hogy vajon mitől is érzi közel magához a második évezred végének embere éppen a középkor világát?

- A művészetek, mint minden másban, ebben is érzékenyen jelzik a tendenciát: a filmekben, az irodalomban sokasodnak (és népszerűek) ekkor *a középkorról szóló, középkorban játszódó történetek* (Eco: *A rózsza neve*,<sup>605</sup> az Arthur király és a Kerekasztal lovagjainak történetét feldolgozó filmek, az Ivanhoe – és a mindenkori népszerűségükhöz képest is feltűnően elszaporodott – Robin Hood-változatok, a középkorhoz vagy annak fantáziabeli másához forduló filmek és fantasy-könyvek áradata, a virtuális középkor egész, Tolkien teremtette műfaja, a középkorra koncentráló időutazások és a középkorból eredeztetett halhatatlanok [Hegylakó, a különböző Sátán- és boszorkányreinkarnációk a misztikus horrorokban stb.]).
- De közvetlenül is felélednek *a középkor képzetei*, pontosabban nem eredeti alakjukban élednek föl, hanem mintegy valamiféle nagy, felnöttek által játszott szerepjáték elemeiként: egyfelől
- kultúrtörténeti és gyakorlati érdeklődés fordul a középkor fonákja, „üldözött”, fekete oldala (*fekete mágia, boszorkányság, sátánizmus, pogányság*) felé;
- ehhez kapcsolódóan Boszorkányszövetség (sőt, több boszorkányszövetség is) alakul Magyarországon is (állítólag tízezres taglétszámmal); ennek képviselői a „boszorkányságot”, mint segítő-gyógyító tevékenységet, rehabilitálni igyekeznek a több évszázados boszorkányüldözés által meghatározott, negatív megítélés alól;
- mind a fekete, mind a fehér *mágia* iránt nagy mértékben megnő az érdeklődés (lásd Szepes Mária könyveit, az Édesvíz Kiadó sok példányban elfogyó kiadványait);

<sup>605</sup> Maga Eco, mint kultúrtörténész (Habermashoz hasonlóan), már a hetvenes években (1979) észleli és regisztrálja „Az új középkor” eljövételét, de az általa leírt jelenségek akkor még elsősorban *strukturálisan* idézték a középkort; a kilencvenes évekbe viszont a *tényleges* középkor reneszánsza is elkövetkezett.

- a mágia szemlélete behatol a művészi ábrázolásba (lásd például: *Az eastwicki boszorkányok*, 1987; *A bűvös vadász*, 1994; *Hagyjállógva Vászka*, 1995; stb.).

Másfelől:

- a középkor hivatalos eszményei is újra az érdeklődés középpontjába kerülnek: feltámad az ezen időszak *szentjei* iránti érdeklődés, divattéma lesz a *Grál* és egyéb ereklyék, tudományos vizsgálat tárgya a *Torinói Lepel*, a *Szent Vér* stb.;
- általában is felível a misztika iránti kereslet (*keresztény misztika*, *Kabbala*, *rózsakeresztesség* stb.);
- „lovagrendek” alakulnak (újra);
- többet hivatkoznak *Nostradamus* és mások jóslataira (különös tekintettel az ezredfordulóra) stb.;
- újra elfogadottá válik a *mikrokozmosz és makrokozmosz* azonosításán, illetve összefüggésükön, egymásra hatásukon alapuló világkép;
- számos olyan, a középkorban megfogalmazott vagy akkor elfogadott állításról, amelyet a későbbi korszakok hamisnak, tudománytalannak vagy legfeljebb szimbolikus jelentőségűnek nyilvánítottak, elkezdik hangsúlyozni, hogy azok igenis szó szerint értendők;
- hangsúlyozott tudományos érdeklődés fordul a középkori *szimbolika* felé;
- felértékelődnek a (középkori) *titkos tudások* (druidák, templomosok stb.) és az „elsüllyedt” korszakok (kelták, vikingek, Merovingok stb.).
- De nemcsak a középkor egyes *képzetei* kelnek új életre: általános kíváncsiság övezi a *középkor életformájának* legkülönbözőbb oldalait:
- divat lesz a középkor *zeneje*, eredeti középkori hangszereket, hangzásmódokat fedeznek fel újra;
- feltámadnak egyes, a középkorban használt, *népi gyógymódok* (ezek közül érdemes külön is kiemelni a középkornak a makrokozmoszt és mikrokozmoszt összekapcsoló, egymásra vonatkoztató szemléletétől ihletett homeopátiás gyógyászatot);
- középkori *ételek*, *fűszerek*, *főzési módok* (sőt, éttermek nyílnak, amelyekben maga az étkezés is „középkori” módon történik);
- ebbe a sorba illeszkedik a *várak* korhű restaurálása és bennük középkori *várjátékok* szervezése (Sümegegy, Nagyvázsony, Kőszeg, Visegrád stb.);<sup>606</sup> középkori *viseletek* bemutatása;

<sup>606</sup> Nem kapcsolható kizárólag a középkorhoz, de érintkezik az új keletű középkorkultusszal a történelmi nemesség iránti érdeklődés (és a nemesi származású családok más vonatkozásban már említett megnövekedett öntudata) is.

- a középkori magyarság életformájának felélesztése (lovaglás, íjászat és íjkészítés, solymászat stb.);
- Egyes esetekben a középkor bizonyos elemei úgy épülnek be a jelen életformájába (különösen a lakásmódba), hogy alkalmazói nem feltétlenül tudatosítják, hogy – ha megváltozott formákban, megváltozott funkciókkal is, de felismerhetően – középkori mintákat használnak;
- Az antimodern korszakok említésekor szó volt például arról, miként kerülnek be a kilencvenes évek jellegzetes lakóházaiba lovagvárak, középkori kastélyok elemei: *tornyok, rondellák, donjonok, kőfalak (még felvonóhidat is látni)*;
- lakásbelsőbe a *baldachinos ágyak* (ezt a divatot tömegesíti s keresztezi az egzotikus-trópusi képzeteket idéző szúnyoghálóval az – IKEA-üzletekben is kapható például – egyetlen felfüggesztési pontból széthúzható ágyfüggöny);
- *az állatokkal való együttlakás* (együttalvás kutyával, macskával stb.) mint természetes dolog válik szélesebb körben elfogadottá – akárcsak a középkorban;
- de ezt a tendenciát általánosabb érvénnyel is megfogalmazhatjuk, hiszen a középkori lakásmódhoz kanyarodik vissza az „*egy térben alvás*” tendenciája, az intim terek összenyitása, a teremszerű helyiségek újabb keletű kedvelése is;
- a *vályogházak* iránti megnövekedett érdeklődés: a modernizáció által az elmaradottság jelképének tekintett vályogból való építkezést a kilencvenes években mint egészséges bioépítkezést propagálják;
- hasonló kezdeményezés a házak *földbe építése* (felső világítással) mint a hőszigetelés egyik természetes módja – itt is a középkor „bölcességének” felismerése (illetve a középkori falu „gödörházainak” hagyománya) az alap.

Ha egy korszak iránt ennyi területen is kimutatható az érdeklődés, az már nem lehet véletlen. De mi minden húzódnak meg e tendencia mögött?

- Döntően, persze, az újkor eszményeitől való elfordulás, egy több évszázados paradigma lezárultának érzékelése s ebből következően:
- az európai típusú polgárosodásban való elbizonytalanodás; ennek *modernizációkultuszától visszafordulás a kezdetekhez*,<sup>607</sup> a közvetlen *előzményekhez*;
- a modernizáció *ideológiai* ellentétének, az e korszakban újra erőre kapó *konzervativizmusnak számos eszményeleme* szintén a középkorban gyökerezik;

<sup>607</sup> Mint korábban már hangsúlyoztuk, minden válságban az első reakció ez a „kezdetek elé” tekintés, az Elvesztett Paradicsom keresése.

- ugyanakkor az egyoldalú s egyoldalúsága korlátait mindinkább kimutató racionalitással szemben a *fejlődés* alapvető feltételének tűnik az is, hogy a *racionalizmus által visszaszorított, egyéb szemléleti formák is ismét bekapcsolódjanak* az emberi gondolkodás építkezésébe. A „sötét középkor” gondolat jegyében lerombolt, elutasított, elfojtott, babonaságnak minősített szemléleti és életformák elemeiből az ezredvég embere igyekszik kiválogatni azokat, amelyek – rációfalva a racionalista purizmus vádjaira – használhatóknak, sőt megtermékenyítőknak bizonyulhatnak;
- de szerepet játszik az ezredvég középkor felé fordulásában *az ember és a természet szervezesebb kapcsolatára való igény* is (amely igény kielégítését a középkort tagadó, modern ipari társadalom szintén nagy mértékben megnehezítette);
- Hozzá kell azonban tenni, hogy a középkor bizonyos eszményei *mindvégig* jelen voltak a polgári társadalom újkori világában is, a *romantika* pedig (amely maga is a ‘90-es évek egyik előképkorszaka), ahogy utaltunk erre, már a tizenkilencedik században a modern individualizmus világgépébe is beépítette a középkor egyes elemeit, s azokat *mintegy a modern ember „mélytudatának” mozzanataiként* szembeesíti a racionalista pénzvilág felszíni jelenével;<sup>608</sup>
- A középkor eszményei alkalmasak az erkölcsi cinizmustól való eltávolodásra is, hiszen egyszerre hordoznak általános tisztaságideálokat és vallási képzeteket, így *mind a valláserkölcsei, mind a „világi” megújulásnak vonzó előképei* lehetnek;
- Mivel az érdeklődés a középkor *egésze* felé fordul, olyan *új szemléleti változatok* jöhetnek létre, amelyek a középkorban egymást kizáró irányzatokat *szintetizálják*, ezzel is gyarapítva az emberiség lehetőségét;
- A középkor hierarchikus társadalmának szimbolikája felhasználható előképeket nyújthat a jelenben kialakuló, *újfajta hierarchiák jelképrendszeréhez*;<sup>609</sup>

<sup>608</sup> Idetartozik az a szerep is, amit a középkor a romantika közvetítésével a modern kor *kis-kamaszainak* képzetvilágában játszik (hiszen nem nehéz párhuzamot találni a középkor lovagvilága és a lelkesült és „verekedős” fiúkamaszkor között): a középkor mai reneszánszának is nyilván egyik tényezője az, hogy a tömegműfajok mindig szívesen (és eredményesen) építenek az emberi gondolkodás kamaszrétegére, s különösen szívesen (és eredményesen) teszik ezt akkor, amikor egy társadalom addig uralkodott eszményei fáradni látszanak.

<sup>609</sup> A mai „vérépítő” a középkori várúr hatalmát és (relatív) szuverenitását igyekeznek átélni, ugyanakkor, persze, helyzetük lényegesen különböző. Egyrészt „tömeges” megjelenésük éppen egy individualisztikus *demokrácia* létét bizonyítja, amelyben „bárki” várúr lehet; másrészt a huszadik század vég emberének szuverenitása is nagyobb a középkori hűbérúrénál, ha annak rendi, a királlyal és az egyházzal szembeni függésére gondolunk (bár, persze, kisebb, ha a modern ember számára behatárolt játékkeret biztosító, újkori társadalom összetettségét és elidegenedtségét szembeesítjük a középkori társadalomával).

- Ugyanakkor a jelen hierarchiáival szemben egy korábbi, másfajta (archaikus) *egység, közösség összetartó jelképrendszerét* is kínálja;
- A multikulturalizálódó világban a „harmadik világ” megértése is mind halaszthatatlanabb feladatnak tűnik: a középkor mint modell e világ megértéséhez, például a Kelet szemléletének értőbb befogadásához is kulcsként kínálkozik: a „misztikus” Kelet és a „misztikus” középkor hatásai egymást erősíthetik.<sup>610</sup>

#### b) A barokk

A másik olyan korszak, amelyhez, úgy tetszik, szívesen fordul a kilencvenes évek: a *barokk* korszaka (amely a reneszánszsal szemben maga is egyfajta visszafordulás – a várostól a falu, a világiasságtól a vallásos hit s ezeken keresztül – a középkor felé). A felvilágosodással kezdődő korszak ezredvégi lezárásakor a barokk előtérbe kerülése is logikus fejlemény, hiszen a barokk éppen a felvilágosodás közvetlen előzménye, az egyik első kísérlet a racionalizmus győzelme előtti kor, a (mint láttuk, most újra izgalmassá lett) „középkor” és a polgári újkor szemléletének szintetizálására. De, persze, mindenekfelett *a koncentrált hatalom és gazdagság kora*, és az ezredforduló környéki feleledésében a hozzá fűződő szimbolikus asszociációk közül ezek a legerősebbek. Milyen (szimbolikus) jelei vannak az ezredvégi neo-neobarokknak?<sup>611</sup>

- A lakásmódban, építkezési stílusban az úgynevezett „*barokk*” *villák* (újonnan épített, kívül barokkos oszlopokkal, balusztrádokkal, erkélyekkel, ajtó- és

<sup>610</sup> Az ezredforduló után még folytatódik – ekkor válik igazán „tömegkulturálissá” – a középkorkultusz; újabb, nagy hatású, a középkordivatot széles tömegekhez eljuttató forrásának tekinthetjük az 1997-ben újtárra indított (de előbb könyv-, majd filmsorozat formában a kétezres évtizedet végigkísérő), a „boszorkányság” rehabilitálásához is hozzájáruló s rengeteg középkori szimbólummal (varázslók, boszorkányok, mágia, varázsfőzetek, varázsgömb-szerű „látó” eszközök; egyszarvúak, sárkányok, griffek, fönix stb.) felékesített *Harry Potter*-sorozatot, amely eszményképéhez, a Tolkien-féle, tiszta „pszeudo-középkorhoz” képest viszont már mindezt igen sok modern elemmel vegyíti (s ez a „kiegyezés” modern és anti-modern között már az ezredforduló utáni, a kilencvenes évekből módosító stíluseszmény jellemzője). A fantasy műfaja (a Trónok harca vagy a Tolkien műveihez hasonlóan eredetileg a negyvenes évek antimodern hullámából származó Narnia krónikái stb.) azonban a Tolkien-féle pszeudoközépkort is továbbélteti.

<sup>611</sup> A közvetlen előképek között ott van a „szimpla” neobarokk is, a két világháború közötti Magyarország uralkodó csoportjainak kedvelt stílusa: akkor a barokkhoz való visszanyúlás a nemesi származású (illetve a dzsentri-nemesi réteghez idomuló), adminisztratív és katonai bürokrácia őskeresése volt, s nem véletlenül fordult mintáért egy olyan korszakhoz, amelyet a nemességnek a *mezőgazdaságon* alapuló prosperálása, a *birodalmi* (tehát nem forradalmi, hanem államigazgatási) attitűd és a *nemzetiségek feletti uralom* (tehát a császári szárnyak alatti Nagy-Magyarország) tudata (és, ezáltal, implicite, Trianon tagadása) jellemezte.



ablakívekkel, rácsos kapukkal, belül sok – nagy – tükörrel, csillárokkal, intarziás padlóval, barokk bútorokkal stb. díszített épületek) terjedése;

- régi, pusztuló, *barokk kastélyok megvásárlása és helyrehozatala* magánszemélyek által;
- a régiségkereskedelemben az ezekhez illő, nagy méretű, *monumentálisukkal ható bútorok*, képek, egyéb díszítmények iránti, fokozott kereslet;
- az aukciókon és kiállításokon a *barokk kor festményeire és szobraira irányuló érdeklődés* (a hatvanas évek modernizmusa undorral fordult el a barokk pompájától, monumentalitásától, amit a modernizáció eszményei jegyében tökéletesen idegennek és elutasítandónak tartott; a '90-es – és részben már a '80-as – évek viszont szépséget, vonzerőt fedezett fel a barokk antifunkcionalizmusában, terjengős részletkedelésében, pompájában);
- a kilencvenes években az *irodalomban* is korjellemzővé válnak a barokkosan indázó – akár fejezethosszúságú – mondatok; a cselekményhez képest felerősödik a (műveltségi utalásokkal telezsúfolt) nyelvi megformáltság, a dekorativitás szerepe;
- a *filmek* látványvilágában a barokkot idéző képvilág, látomásosság (gondoljunk például Greenaway munkásságára,<sup>612</sup> vagy a tematikájában is a barokk kor felé forduló, *Orlando* [rendezte Sally Potter] és *Farinelli* [rendezte Gerard Corbiau],<sup>613</sup> a XIV. és XVI. Lajos közötti idők Franciaországában vagy a 17.–18. század Angliájában játszódó, a kilencvenes években bemutatott filmek sokaságára);
- a zenében a *barokk zene újrafelfedezése*, a barokk opera rég elfeledett vagy Magyarországon be sem mutatott műveinek színpadra vitele (lásd a Budapesti Kamara Opera egész tevékenységét, Monteverdi, Gluck stb. operáinak bemutatóit);
- az *orgonazene* divatja;
- a *kontratenor*-éneklés (a nemek közötti határok elmosódásával is összefüggésbe hozható) reneszánsza;
- a barokk *felvonulások, ünnepségek* tematikájának előtérbe kerülése a kultúratörténeti munkákban;

<sup>612</sup> Gondoljunk különösen a '90-es években készült *Prospero könyvére* (1991) vagy *A maconi gyermeke* (1993), bár már az 1982-es *A rajzoló szerződése* és a *Számokba fojtva* (1987) tárgyi-képi világára is ez a jellemző. (A rajzoló szerződésében pedig már a cselekmény kora is – a szintén angol Jarman 1986-os *Caravaggiójával* együtt – a barokk felé fordulás megnyilvánulása). Greenaway a kétezres években is hú marad a maga barokkjához. (Lásd például az *Éjjeli őrvárátot* [2006].)

<sup>613</sup> Aki, akárcsak Greenaway, művei nagy részét a barokk vonzáskörében alkotja.

- s általában is az *illúziók, látszatok* felé forduló figyelem szinte minden művészeti ágban; de a művészeteken túl is;
- az egyházak rehabilitációjával a *dekoratív vallásosság* újramegjelenése;
- s a barokk iránti érdeklődés témaköréhez sorolható az *arisztokráciát* övező, megélenkült érdeklődés is (különböző magazinok „exkluzív” interjúi, arisztokrata esküvők, bálók mint a széles közvéleményt foglalkoztató események).<sup>614</sup>

Mit jeleznek ezek a szimbolikus változások? Például:

- a klasszikus *polgári értékek megrendülését* (s ebből következően – a középkor iránt megnőtt érdeklődéshez hasonlóan – visszafordulást az *előzményekhez*);
- de ez egyúttal „előre” lépés is: a modernitás puritánabb értékvilágával szemben a stílusban is váltás történik: a monumentalitás, a díszítettség, az aranyozás stb. mint *másfajta, izgalmasabb, fantáziadúsabb ízlésvilág* tagadja a modernizmus megkopott, avítottnak érzett, egyszerűségében unalmassá vált szépségideálját és egyéb értékeit;
- a racionalizmusban való csalódás felerősíti az *érzületi* gondolkodás szerepét, ami iránt a barokkban fejlődött ki az európai ember érzékenysége;
- a barokk mindig a „*fent lévők*” *stílusa*: a hirtelen keletkezett vagyonok „történelmi nagyságot” akarnak vásárolni maguk köré, a hatalomkifejezés legegységelműbb modelljei éppen a barokk külsőségek (amelyek egyébként mindig a fejlett *adminisztratív* háttérrel rendelkező hatalom kifejezései, és ez jellemző volt az ezredvégi Magyarországon is);<sup>615</sup>
- a barokk a *penz hatalmának kora* is volt (az arany kultuszával és a történelem első nagy spekulációs lavinájával); s nem tekinthetjük teljesen véletlennek, hogy világa rokonszenvre talál egy olyan korban, amelyben – mint az ezredforduló korában is – ugyancsak nagy szerepet játszanak (többek között) a spekulációs tőkemozgások is;

<sup>614</sup> A Habsburg család népszerűsége is idesorolható, hiszen az elsősorban „ellenzékiése” miatt kedvelt Erzsébet és Rudolf, valamint József nádor kultuszán kívül utoljára Mária Teréziának volt magyarjai között olyan népszerűsége, mint amelyet Habsburg Ottó a kilencvenes években kivívott magának – legalábbis a médiában.

<sup>615</sup> Eltérően például a középkor hatalmi szimbolikájától, amelyben a hatalom közvetlenebb, széttagoltabb és anarchisztikusabb. Nem állítjuk, hogy aki ma barokkos kastélyt épített magának, annak szorosabb kapcsolata van valamiféle adminisztratív hatalommal, míg a tornyos várat építők inkább a rablólovagok vagy a szabadságukra büszke bárók utódai, de bizonyos, hogy a két ízléstípus különbsége eltérő szimbolikus háttérre, eltérő attitűdre enged következtetni.

- korélmény, hogy a dolgok lényegét a *háttérből* mozgatják (a *gépezetben* Isten van, és *isten* van a gépezetben), ami közvetlenül látható, az illúzió, színház, álom;
- a jelenkor – a barokkhoz hasonlóan – a *hierarchizáltság és az individualizmus* együttes fokozódásának kora;
- az iparral és az urbanizmussal szemben a kilencvenes években is előtérbe került a *mezőgazdasági termelés, a természeti háttér szerepe*, akárcsak a barokkban.

### c) Rokokó, *biedermeier*

A barokk felé forduló érdeklődés szerves folytatásaként jelen van a kisebb, a polgári világba jobban beilleszthető formák, stílus, életszemlélet iránti vonzódás is: a barokkból sem elsősorban a monumentalitás, inkább a pompa és a zsúfoltság, a fény és árnyék kontrasztja, a színpadiasság, a dús, meleg színek kedvelése az, ami a huszadik század végén újra hódít: a pompa és a színpadiasság pedig a rokokóra, a zsúfoltság, sok apró tárgy formájában, a *biedermeier*re is jellemző.

A kilencvenes évek, amely egyébként is a különböző stílusok eklektikus egymás mellett élésének kora, nem tartja egymást kizárónak a barokk említett feltámasztását és a kicsiny, kecses formákat előtérbe helyező rokokó vagy a józan polgári idillt árasztó *biedermeier* kedvelését. Ez utóbbiaknak is számos megnyilvánulásával találkozhatunk.<sup>616</sup>

- a lakberendezésben a *rokokó, az empire és a biedermeier ízlésvilághoz tartozó tárgyak* (gyertyatartók, porcelánfigurák, cizellált, finoman megmunkált ötvösmunkák, lámpatestek, csillárok, tintatartós írókészletek, rézdíszítésű látcsövek, barométerek, hajómodellek, illatszeres üvegcsék, árnyképek, kályhák és, természetesen, bútorok – kanapék, kecses székek, pici asztalkák, porcelán kézmosók, pipereasztalok, spanyolfalak stb.) iránti, fokozott kereslet jelzi az ezen korstílusokhoz való vonzódás erősödését. (Ismét az ízlésváltás a beszédes, korábban ezeket a tárgyakat – legalábbis ezek egy részét – finomkodónak, sőt giccsesnek minősítette az akkor uralkodó ízlésvilág.);
- itt említhető a *miniatürizálás iránti vonzalom* (pici képek; grafikákon az aprólékosan kidolgozott részletek preferálása) is;
- a rokokót idéző (*pasztell*) *színkombinációk* terjedése ház- és lakásbelső festésmódjában (halványkék, halvány rózsaszín, halványsárga – ismét elmondható, hogy korábban ezek édeskésnek minősített színek voltak);

<sup>616</sup> E két, igazán különböző korszakot azért említjük itt együtt, mert a kilencvenes évek is egyazon gesztussal, a két korszak sajátosságait mintegy elegyítve fordult feléjük.

- ha korábban a barokk színpadiasságról beszéltünk, ennél a kilencvenes években még meghatározóbb előkép a *rokokókori ember álarcok mögé rejtőző attitűdje*, a rokokó „*maszkabál*”; nem véletlen, hogy a fénykorát akkortájt, a rokokó korban élt velencei karnevál a huszadik század végén lesz ismét „világszám”;
- a korábbi korszakok által „nyárspolgárinak” tekintett, *nyugodt, kis történe-sekből felépülő, polgári életforma* (és a mélyén rejlő „titkok”) izgalmasságának felfedezése viszont a biedermeierért éleszti; nem véletlen az évtized elején a nagy, reprezentatív, bécsi biedermeier-kiállítás (és hangos sikere), s ha a kilencvenes évek „barokk” filmjeiről beszéltünk, számos olyat is találhatunk, amely a rokokó<sup>617</sup> vagy a biedermeier<sup>618</sup> világát idézi fel;
- a tizenkilencedik századi idill világdivatján belül, a kilencvenes években, a magyar múltkeresés egyik vonulataként is jellemzőnek mondható *a tizenkilencedik század eleji (polgárosuló), magyar nemesi világ felélesztése*: például az ország számos pontján ebből az időszakból származó kúriák, falusi porták más szempontból már említett helyreállítása – oda leköltöző értelmiségiek által, lehetőleg autentikus formában (lásd az Örség, a Káli-medence, a Balatonfelvidék stb. épületeit, ahol a paraszti múlt mellett a másik kedvelt modell a többnyire bortermelő s ezáltal polgárosuló – a klasszicizmustól a biedermeier felé tartó –, nemes<sup>619</sup> tizenkilencedik századi életformája).

A rokokó és biedermeier új népszerűségének okai, az eddigiekhez hasonlóan, a modernitásból való kiábrándulásban keresendők, de a múlt felé fordulás más fajta válaszát jelentik, mint a középkor vagy a barokk rehabilitációja. A rokokó

<sup>617</sup> Nem tekinthető véletlennek, hogy – Forman 1984-es *Amadeus*-át követően – a '80-as évek végén két nagynevű rendező is filmet készít a *Veszedelemes viszonyokból* (*Veszedelemes viszonyok*, 1988 [Frears]; *Valmont*, 1989 [Forman]), Gilliam a *Münchhausen báró kalandjait* veszi újra elő (1989), Alain Delon a *Casanova visszatér* főszerepét játssza (1992).

<sup>618</sup> A tizenkilencedik századi polgári idill (vagy éppen a mögötte rejlő hazugságok és gaztettek) hangulatát is számos korabeli sikerfilm választja témájául (például az *Impromptu* [1991], az *Értelem és érzelem* [1995], vagy a Mary Shelley életét feldolgozó filmek sora: *Gothic* [1986], *Haunted Summer* [1988], *Az örök Frankenstein* [1990]). Azt sem felejthetjük el, hogy az említett *Orlandóban* a barokk csak az egyik felhasznált stílusvonulat; a szerelmi idill viszont éppen a biedermeier korhoz, a viktoriánus békeidők korához kapcsolódik. De olyan művek is ebbe a típusba sorolhatók, amelyek esetleg későbbi korszakban játszódnak, eszményük azonban éppen a polgári idill (akkorra már letűnt) kora. Ilyen például a *Howard's End* (1992), vagy *A napok hordaléka* (1993); és az sem tekinthető véletlennek, hogy a biedermeier korszak egyik legkedveltebb szimbolikus tárgya, a *zongora* egy egész – idealizált – életforma mitikus jelképévé emelkedik a hasonló című filmben (1993).

<sup>619</sup> E típust talán Kisfaludy Sándor alakjával lehet leginkább felidézni (de egyfelől Berzsenyitől, másfelől a Kazinczy-kör számos alakjától sem idegen... Berzsenyinek szintén a kilencvenes években indul új kultusza, elsősorban szűkebb hazájában, a pannon vidéken).

divatja elsősorban a művészetben figyelhető meg, és a társadalom *elitcsoport-jainál* jellemző (végtére is az eredeti rokokó is egy talajvesztett udvari kultúra<sup>620</sup> életérzését jellemezte elsősorban). A biedermeier viszont azok számára eszmény, akik – akár van jövője a modernizációnak, akár nincs – megindultak a polgárosodás felé (a rendszerváltás is elsősorban ezt jelentette a számukra), és a körülményektől függetlenül ezt az utat most, a számukra adott életidőben szeretnék bejárni. (Elsősorban olyan értelmiségi, közép- és alsóközép-csoportokat érint meg ez az eszmény, akik számára a polgárosodás nem nagy vagyonok gyors felhalmozását, nem a pénz hatalmát jelenti, hanem *az életviszonyok konszolidációját*, s ennek megfelelően a magánéletet, az abba való bezárkózást jobban hangsúlyozó minták felé fordulnak – mint amilyen az említett biedermeier is.)

A magánéletet (a családi életet) és a biedermeier ehhez kapcsolódó eszményeit egyébként a kilencvenes években felértékeli:

- *a harmonikus családi élet ritkább* volta;
- a Kelet-Európában újrakezdődő, s így a tizenkilencedik századhoz hasonlóan „*korai*” szakaszát élő polgárosodás;
- a „közsférában” zajló cselekvésekből való *általános kiábrándulás*;
- a gazdaságban az egyéni-családi vállalkozási forma, az úgynevezett kisvállalkozás (mennyiségi) túlsúlyra jutása, amely *a privát szférát mint a gazdasági tevékenység alapját* erősíti meg (újra);
- *a konzervatív erkölcs* felélédeése;
- az „*őskeresés*”: az erőszakosan megszakított *magyar polgárosodás* történetében a mai családok elődöket keresnek: az ilyen ősökkel rendelkező családok saját felmenőikben igyekeznek a mintaadó elődöket megtalálni, mások a tizenkilencedik századi polgárosodást kísérő életformák felelevenítése, örökségként való vállalása által;
- a „*békeidők*”, a huszadik századhoz képest *problémátlanak és tisztának érzett tizenkilencedik század* eszményítése.

Érdekes, hogy e két korszak, a formai kifinomultságra törekvő rokokó és a felhalmozó biedermeier együtt támad föl – ez megfelel annak a kettősségnek is,

<sup>620</sup> A „*rokokó*” életérzéshez, annak szimbolikájához mindenképpen hozzátartozik, hogy a kor emberei a harmóniát – ha időlegesen beáll is valamiféle harmónia – labilisan érzékelik, s az uralkodó kultúra képviselői tisztában vannak saját kultúrájuk dekadenciájával; azzal, hogy mindaz, amin világuk alapszik, bármikor összeomolhat. A virtuális valóság kora ebből a szempontból a parókás-maszkos tizennyolcadik század rokonának is érezheti magát.

ahogy a ma virágzásnak induló (felhalmozó) újrapolgárosodás (Kelet-Európában) egy túlrejtett-kifáradó kultúra (a „Nyugat”) világának befogadására irányul.

#### d) *Romantika*

*A hetvenes, de még a nyolcvanas évektől is bizonyos szempontból meglehetősen idegen volt a romantika világa.* Az úgynevezett „nagy generáció” (s a közvetlenül előtte és utána élt nemzedékek) tagjai ízlésvilágukban, érzelmeikben egyaránt távol állónak érezték maguktól a romantikus pátoszt, a szélsőséges jellemeket, az egyértelműen jókra és rosszakra osztható világ képét.<sup>621</sup> A ‘90-es évek világába azonban szinte észrevétlenül beszívárgott a romantika teljes életérzése; előbb még csak szemérmes, rejtőzködő, nem ritkán iróniával kísért formában, de azért felismerhetően. (S nem felejtendő el az sem, hogy az említett biedermeier sem lehet igazán leválasztani a romantika évszázados történetéről, inkább a romantikus nagykorozak egyik alváltozatának, a romantikus életérzés konszolidált polgári változatának tekinthető.)<sup>622</sup>

De melyek a romantika ezredvégi ébredésének jelei?

- *Romantikus műveknek* a jelenkor szelleméhez igazított, szaporodó adaptációi (Victor Hugo *A nevető ember* című művének Jeles András-féle adaptációja a Katona József Színházban, *A nyomorultak* musicalváltozatának nagy sikerű bemutatói – szerte a világon –; Kleist műveinek felfedezése, bemutatása, újrakiadása, Büchner és Schiller reneszánsza stb.);
- a romantika alakjainak *felértékelése*, például a korábban inkább „kismes-terként” számon tartott E. T. A. Hoffmann nagy, klasszikus szerzőként való újrafelfedezése;

<sup>621</sup> Persze, a felszín alatt, mindvégig jelen volt a romantika „fertőzése”, hiszen a beatnemzedék szocializációjában és magára találásában is fontos elem volt a forradalmi romantika, a tiszta eszmények számonkérése (vagyis az ezekben való hit), bizonyos mértékig a fekete-fehér világkép is; jellemző volt a magánélet és a „forradalmiság” összekapcsolása, sokszor összemosása: ezek mind romantikus jellemzők, ahogy a beatzenekarok öltözködésében is megjelent a romantikus kor számos kelléke. De a hatvanas-hetvenes években mindez egyrészt erősen összefonódott a modernista attitűddel, a *romantikus érzelmek* megmosolygásával; másrészt többnyire hiányzott belőle a romantika „fekete oldala” is (bár ez sem teljesen, mert például a Rolling Stones és néhány más együttes éppen ennek későbbi divatját vetítette előre).

<sup>622</sup> Hiszen például E. T. A. Hoffmann, Andersen vagy mások jellegzetesen biedermeier életformájú embereket ábrázolnak – a romantika eszközeivel. Így azok a kilencvenes évekbeli sikerfilmek is, amelyeket a biedermeier életérzés példáiként említettünk, egyszersmind a neoromantikus hullám megnyilvánulásaiként is értékelhetők.

- *szélsőséges érzelmek, hatalmas szenvedélyek*, az embert elragadó, magával sodró érzelmi vihar (filmekben és színházi produkciókban egyaránt – lásd például a *Macbeth* értelmezését a Vígszínház kilencvenes évekbeli előadásában, a *Trisztán és Izolda* színházi feldolgozását Alföldi Róbert rendezésében (de Alföldi kilencvenes évekbeli rendezéseire ez általában is érvényes, s ő mindenképpen az évtized egyik meghatározó rendezőjének volt tekinthető<sup>623</sup> stb.);
- nemcsak az úgynevezett „magas művészetekben” figyelhető meg ez a tendencia, a bestsellerek, a *hatalmas példányszámban elkelő, romantikus, szerelmes történetek sikere* is ugyanerre utal (Tiffany-könyvek stb.);
- ez utóbbiakhoz kapcsolható, hogy ebben a korszakban a mindennapi életben is megfigyelhető a *romantikus udvarlás bizonyos külsőségeinek* (látványos, nagy csokrok, emlékezetes gesztusok) felélédeése; a „jegyeség” újra szokássá válása, az eljegyzés megünneplése stb.;
- a „csoda” megjelenése – a korábbi időszakok egyértelmű racionalizmusa kizárta (legfeljebb ironikus idézőjelek között szerepeltette) a csodát, a kilencvenes években viszont újra azzal a természetességgel jelenik meg a csoda ábrázolása, mint utoljára a klasszikus romantika korában; a lehetetlen, a képtelen, a mese elemek megint csak a legkülönbözőbb művészeti ágakban felbukkannak (Enyedi Ildikó *A bűvös vadász*ában – a vászonról lelépő Mária-kép és a vele részben azonos, az anyja felé tartó pisztolygolyót a levegőben elkapó gyermek vagy ugyanott a nyúl, aki viszont a kutyák elől menekültében festménnyé változik; a Vígszínház *Heilbronni Katica*-előadásán a szemünk előtt átalakuló boszorkány; ugyanott, a *Macbeth*-előadáson a nézők feje fölött, a levegőben repülnek a boszorkányok, valódi tűz és víz látható a színpadon, Banquo szelleme megsokszorozódik a kádban stb.);
- a csoda nemcsak a színházban hódít: a korszak egyik szupersztárja, a David Copperfield művésznevet viselő David Seth Kotkin, a „vigyázat, csalok”-Rodolfójával éppen ellentétben, arra alapozza sikerét, hogy bár nyilvánvaló, hogy az ő esetében is trükkökről, illuzionizmusról van szó, elhiteti (vagy legalább *szinte* elhiteti) nézőivel, hogy *valóságos csodát* látnak;<sup>624</sup>

<sup>623</sup> Mint ahogy az sem véletlen, hogy Eszenyi Enikő is egy Büchner- és egy Kleist-mű színpadra állításával alapozta meg helyét a kilencvenes évek meghatározó magyar színházi *rendezői* között.

<sup>624</sup> A budapesti előadás, a helyszíni részvétel éppen azért volt csalódás sokak számára, mert azt a csodaszerűséget nem tudták átélni, amit a televíziós műsorok alapján elképzelték.

- a nemzetközi *filmgyártás* is szívesen fordul a klasszikus romantikus témák (*Monte Christo, A párizsi Notre Dame, Dr. Jekyll és Mr. Hyde* stb.) újrafeldolgozásához;
- a neoromantika sajátos formájának tekinthető az amerikai (és európai) kultuszfilmek új hullámának az a sajátossága is, hogy *a vad, durva, elaljasodott világot bemutató elemeket* – amelyek eluralkodása már a nyolcvanas években megfigyelhető volt – a kilencvenes évek ezen filmjeiben *tiszta, szép, romlatlan érzelmi szálak, szeretet, önfeláldozás szövik át*, a széttüzlő élet, a szélsőséges bűn, a brutalitás és/vagy az ordenaré vulgaritás háttere előtt váratlanul erkölcsi hitvallások, a szerelem, a nemeslelkűség, a keresztény hit, remény és szeretet eszményei jelennek meg. A brutalitás, persze, furcsa háttér, egy kicsit megkérdőjelezi ezeket az eszményeket, de legalább annyira hat a kapcsolat a másik irányban is: a tisztaság motívuma felkelti a reményt, hogy még a szélsőséges brutalitás mögött is jelen lehetnek az ember igazabb vonásai. Végülis itt is a Szép és a Rossz viszonya kerül mérlegre, mint a klasszikus romantikában, és a korszak kultuszfilmjeiben az utolsó szó általában nem a Rosszé (*Ponyvaregény, Veszett a világ,*<sup>625</sup> *Leon, a profi, Nikita* stb.);
- az irodalom nyelvezetében a világhoz való viszonyulás korábban döntően *ironikus* stílusa mellett szintén *megjelenik a szemérmes érzelem, de akár a nyílt érzelmesség* is<sup>626</sup> (Kornis: *Napkönyv*, Esterházy: *Egy nő*, Háy János: *Dzsigerdílen* – amely utóbbi egyúttal példa a középkor felé fordulásra és a tiszta, romantikus szerelemre is –, Görgey Gábor *Vadászszőnyeg* című műve stb.);
- a romantika másik, „fekete” oldalát hordozza *az emberben lakozó szörny* topozsa (egész szériák sorolhatók fel azokból a filmekből, amelyekben vagy átvitt értelemben, vagy a szó szoros értelmében is valamilyen borzalmas szörnyeteg tör elő az ember belsejéből);
- az érzelem és az emberben lakó szörny motívumának keveréke *az elsöprő, esztelen szenvedély*, amely szintén a kor számos művének vezérmotívuma;<sup>627</sup>

<sup>625</sup> A *Ponyvaregény* (1994) két *bérgyilkos* főhőse közül az egyik romantikus szerelmet él át, a másik a jó és a rossz viszonyáról elmélkedik nagymonológjában egyfajta vallási jó keresése jegyében; a *Veszett a világ* (1990) főhőse pedig egy brutális cselekményekben gazdag road movie végén egy autó tetején énekl el Elvis Presley nagyon-nagyon érzelmes *Love me tenderét* (amelyről előzőleg kifejtette, hogy csak a tökéletes szerelem állapotában fogja el-énekelni).

<sup>626</sup> Irónia és érzelmesség együttese tipikusan romantikus recept...

<sup>627</sup> Például: *A gyönyör rabjai* (1990), *Elemi ösztön* (1992), a *Zaklatás* (1994) stb. De a szenvedély divatja sem csak a művészetben érvényesül: ennek megnyilvánulása (sok más összetevője mellett) például a Clinton–Lewinsky-botrány is. Amerikai elnöknek volt már a hatalommal való visszaélési ügye, volt titkos szerelmi ügye, de olyan jellegű botrány, amelynek az lett



- de a romantikára utaló vonás a gondolkodásban *a Jó és Rossz egyensúlyát* érzékelő, „*manicheus*” jelleg előtérbe kerülése is;
- jellegzetes romantikus vonás *a vallás és a ráció találkozása*, de általában is: a határátlépés, a végső kérdések feszegetése és megoldásként a végletek paradox egyesítése: ezek a romantika szemléleti kísérőjelenségei;
- s mindez működik a mindennapi véleményalkotásban is: a kilencvenes években *az összeegyeztethetetlennek tartott dolgok együttes elfogadása* is korjellemzőnek mondható (lásd például a kor egyik jellemző sztárjaként, mondjuk, Grandpierre Attila figuráját, aki egyszerre nemzetközi hírnő csillagász és a sámán-transzt idéző stílusú Vágtázó Halottkémek együttes vezetője: a '80-as években az ilyesmi sokkoló extremitás, a '90-esekben elfogadott, természetes dolog; a racionalitás és a misztika együttese ebben a korban kedvelt elegy; egyre több olyan személy kerül a reflektorfénybe, akiben efféle ellentétek egyesülnek; magasan kvalifikált természettudós, aki horoszkópokat készít; vezető kórházi főorvos, aki az intenzív osztály ágyai alatt meghúzódnó, káros sugárzásokat mérési be stb.).

A neoromantika előretörésének megint csak több oka van:

- a romantika már a maga korában is *az egyoldalú racionalitással szemben mozgósította az ember egyéb lelki mechanizmusait*, s így a '90-es években, a racionalizmus megrendülése idején is joggal kínálkozik előképül;
- az eddigi előképekkel ellentétben azonban a romantika a polgári társadalom fénykorának, a tizenkilencedik századnak az egyik uralkodó irányzata is, így nemcsak tagadást, hanem szintézist is kínál azok számára, akik *az ezredvég antiracionalizmusát a polgári kor eszményei iránti nosztalgiával összekapcsolva* próbálják átélni;
- mint a biedermeier kapcsán már említettük, a tizenkilencedik századi szellem élesztésének *motiválója a család, szerelem, barátság, a közvetlen, primér emberi kapcsolatok iránt megnövekvő igény* is;
- a romantikus minták iránti vonzalmat mindenképpen áthatja a racionalizmus évtizedei-évszázadai alatt fokozatosan visszaszorított, és az elmúlt évtizedekben különösen elfojtott *érzelmek előkívánczása*;

---

volna a lényege, hogy az elnök nem tudott úrrá lenni a racionális megfontolásoknak ellentmondó szenvedélyén, „elemi ösztönén”, még nem volt. Így, akarva-akaratlan, az amerikai elnök is a kilencvenes évek neoromantikus hullámának szereplője, szimbolikus figurája lett.

- és az *emberben* rejlő (izgalmas) lehetőségek felé fordulás – a külső, *anyag-erőforrásokkal szemben* (minthogy a klasszikus, tizenkilencedik századi romantika érdeklődése is ebbe az irányba fordult);
- az ezredvég törekvése az individuum, az egyén megrendült erejének helyreállítása is, és a romantikára az is jellemző, hogy *a világot az egyén életérzése, érzelmi drámája köré rendezi*;
- szintén a romantika irányában hat az, hogy a kilencvenes években az egyértelmű eszmények hiánya, a világ ellentmondásaiban való érzékelése erős *eszménykeresést és szemléleti végtelenséget* hoz magával (amelyet az eszményekben való hit igénye és a kozmikus méretűvé növesztett, tragikus életérzés romantikus kettőssége jellemez);
- ezt úgy is megfogalmazhatjuk, hogy a romantikus tudatban a világ *rossz oldalainak egyértelmű elutasítása konkrét, változtató programok híján* – ennél fogva csak *absztrakt módon* – van jelen, s ez az „evilági” problémákat a csodák, mesék, szimbólumok síkjára transzcendálja;
- A klasszikus romantikus életérzést nem annyira a forradalmi romantika, sokkal nagyobb arányban éppen a forradalmak eltorzulása és bukása által okozott „ressentiment” hatja át. A hatvanas évek nemzedéke hasonló tapasztalatokon ment át – többen közülük meglett emberként részt is vettek a kilencvenes évek neoromantikus megnyilvánulásainak létrehozásában –; az utánuk következő nemzedékeket pedig hasonló korélmény viszi a romantikához, s annak elsősorban magánéleti oldalához, mint annakidején „a Waterloo-ról lekésztettek”.

\*

A kilencvenes évek – a generációváltások szokásos visszatekintésén, átértékelésén kívül (amelyben ekkor a hatvanas évek voltak soron) – előképeit végül is két nagy tendencia jegyében keresi, választja.

- Egyrészt, mint a többszörös paradigmaváltás kora, lezárja a *huszadik századot*, a felvilágosodással kezdődő ipari *modernitás*, a reneszánszsal kezdődő *individualizmus* s talán a kereszténységgel sajátos arculatot nyert „*európaiság*” korszakát is, s mint minden ilyen, a korábbiak lezárulását érzékelő korszak, visszanyúl a kezdetek elé: a huszadik század elé, a racionalizmus elé, a modernitás elé stb.; s azokhoz a korokhoz fordul, amelyekben még nem ezek az alapértékek uralkodtak;
- Az előképek centrumában a *romantika* áll: ez az a szemléleti forma, amely az összes többi elemeit tartalmazza. Bár a kilencvenes évek „romantikája”

más, mint az „eredeti” romantika; az azóta kifejlődött formákkal keveredve (a nyolcvanas évek elkeseredett cinizmusával, értékvesztettségével és hideg, kívülről elemző mentalitásával szemben) mégis döntően a romantika eszményei, filozófiája-életérzése, világképe nevezhető a kilencvenes évek igazi előképének.

Az ezredforduló után lassú változás indult meg; e változás egyik kulcsmozzanatának azt tekinthetjük, hogy a racionalista modernitás posztmodern tagadásának korszaka tapogatózó szintéziskeresésbe torkollott: *újra megjelentek – először ellentétükkel keveredve – a modernitást reprezentáló (szimbolikus) elemek is.*<sup>628</sup>

\*

A korszakok világképe még egy igen fontos vonatkozásban vesz részt a szimbolizációban. Vannak az emberi gondolkodásnak olyan *alapfogalmai*, amelyek gyakorlatilag végigkísérik az emberiség történetét (a filozófia alapkérdései is ezek körül forognak). Ezek az alapfogalmak azért *alapfogalmak*, mert a világszemlélet pilléreit alkotják. Egyszerre szólnak az emberképről, a világrend képeről, társadalmi viszonylatokról, minthogy mindezek részt vesznek e fogalmak értelmezésének alakulásában. A különböző korszakok – éppen azért, mert változik bennük maga az ember, az ember társadalmi viszonylatai s ezekkel együtt a világrend értelmezése is – *más-más módon értelmezik ezeket az alapfogalmakat* (s ezzel megint csak saját viszonyaik sajátosságait is szimbolizálják). S e fogalmak eközben – közvetlen, racionális, egyértelmű jelentésük mellett – olykor más jelenségek szimbólumaivá is válnak. Az alábbiakban néhány ilyen alapfogalomra utalnánk, amelyek értelmezése ily módon az egyes korszakokat (azok világképét) is jellemzi.

#### 4. A filozófia egyes alapfogalmai mint szimbólumok

Az emberi gondolkodás egyik legősbibb fogalmi eszköze *test és lélek* dualizmusa. A testtel szembeállított „lélek” fogalom annak feltételezésén alapszik, hogy az ember testének (és egyáltalán, bármilyen testnek) van valamilyen – nem anyagi természetű – *mozgatója*. Hogy pontosan mit is tekinthetünk e mozgatónak, ezt e fogalom használói sem tudják egyértelműsíteni; az agy nyilván jelentős szerepet játszik ebben, de az agy tartalma, működése a „lélek” fogalommal nem

<sup>628</sup> Az ezredfordulót követő változásokról részletesen lásd: Kapitány–Kapitány, 2013/1.

azonosítható, mert amit hagyományosan az ember lelkének neveznek, abban az agyon kívül szerepe van az immunrendszernek, a gének örökítőanyagának és a szervezet minden kis részében jelen lévő – szintén eléggé megfoghatatlan „életerőnek” is. A test (az anyag) és a lélek dualizmusa az alapja *materialista* és *idealista* szemlélet szétválásának is (attól függően, hogy a két összetevő közül melyiket tekintjük dominánsnak).<sup>629</sup>

A test–lélek probléma nemcsak attól válik izgalmassá, hogy az ember minden ilyen dualizmus esetében azt is firtatni kezdi, hogy melyik a domináns mozzanat, és nemcsak attól, hogy (az animizmus esetében) elkezd *minden* testi létezőnek lelket is tulajdonítani, hanem attól is, hogy ez az ellentétpár meghatározó szimbólumnak is bizonyul, vagyis különösen alkalmasnak tűnik arra, hogy közvetlen jelentésén kívül mást is kifejezzen.

Bár látszólag a két dolognak semmi köze egymáshoz, a *lélek* fogalom általában feltűnő párhuzamot, szimbolikus kapcsolatot mutat a *tulajdon* fogalmával. Ez hogyan lehetséges? Feltételezhető, hogy mindkét fogalom alakulásában szerepet játszott a másik analógiája. A „tulajdon” meglehetősen absztrakt kategória. Bár az állatvilágban is van területvédelem, és a szexuális partnert, illetve az utódokat több állatfaj is úgy védelmezi, mint ami az „övé”, az emberi „tulajdon” fogalom ennél bonyolultabb: egyrészt bizonytalanok az egyén és a közösség tulajdona közötti határok (s a közös tulajdon nem az egyéni tulajdonok összeadásából jön létre, hanem fordítva, az egyén tulajdona válik le lassan a közösség tulajdonáról); másrészt az emberi „tulajdon” fogalom (is) tartalmazza a „mozgató” képzetét. (Nyilván ezért is tekinthető analógnak a lélek fogalommal). Arra gondolhatunk, hogy a test és lélek viszonyáról alkotott elképzelések mintájára kezdtek az emberek a tulajdonviszonyról is gondolkodni, de legalább annyira feltételezhető az ellenkező irányú építkezés is: a tulajdonviszonyokról szerzett tapasztalatok felhasználása a test és lélek viszonyának értelmezésében. Mivel kezdettől fogva azt hangsúlyozzuk, hogy a szimbolizáció, a szimbolikus gondolkodás szimbolizáló és szimbolizált *kölcsönös egymásra hatását* jelenti, ebben az esetben is az a legvalószínűbb, hogy létrejött a két fogalom között a szimbolikus kapcsolat, s a későbbiek során a társadalom tulajdonviszonyairól szerzett tapasztalatok éppúgy szimbolizálódhattak a test és lélek viszonyának értelmezésében, mint ahogy a test–lélek viszony működéséről szerzett tapasztalatok is alakíthatták a tulajdonról való gondolkodást.

<sup>629</sup> Ugyanígy (a külvilágot forrásnak tekintő) *empirizmus* és a *szenzualizmus* is abban válik el, hogy a testileg *tapasztalható jelenségekre* vagy az ezeket befogadó *lelki apparátus működésére* koncentrálnak inkább.

A két fogalom, a lélek és a tulajdon fogalmának alakulása, mindenesetre, sok esetben párhuzamot mutat. (Feltűnő például a „kettős lélek” fogalom és a „kettős – közösségi és személyi – tulajdon” együttes jelenléte egyes ősi társadalmakban;<sup>630</sup> a lélek halhatatlanságának és a magántulajdon örökíthetőségének összefüggése;<sup>631</sup> a nem örökölt, hanem, például, a hivatalviseléssel átruházott tulajdon és a lélekvándorlás-képzet párhuzama;<sup>632</sup> a tulajdonát vesztett, de rangját megőrzött nemesség és az élőkön elősködő vámpírelkek képzete; az új tulajdonosok birtokába került kastélyok „hazajáró kísértet-lelkei” stb.) Amikor pedig a marxizmus a magántulajdon tagadásának igényével lép fel, s annak helyére a közösségi tulajdont kívánja állítani, ehhez nagyon is adekvátnak mutatkozik a hagyományos, individuális lélek fogalommal szemben (azt tagadva) a „nem-beliség” fogalmának (a lélek fogalmat használók számára lefordítva: mintegy a „kollektív léleknek”) előtérbe helyezése. Ismételten hangsúlyozzuk, nem fel-

<sup>630</sup> Ráadásul ebben a szemléletben az egyik lélek a halállal ugyanúgy elenyészik, mint a személyi tulajdon, a másik pedig, mint a közösségi tulajdon, az utódok közelében marad.

<sup>631</sup> Aligha véletlen, hogy a *minden* embernek halhatatlan lelket tulajdonító kereszténység egy olyan társadalom megalapozójaként terjedt el, amelyben – minden korábbi társadalommal ellentétben – *mindenki* (de legalábbis az alapvető társadalmi viszonyok minden résztvevője, vagyis, bizonyos mértékig, a jobbágy is) magántulajdonos. Aquinói Tamásnál már úgy bukkan fel a lélek, mint aminek az a lényege, hogy minden létezővel összekapcsolható (lásd erről például: Heidegger, 1989, pp. 103–104.) – mint ahogy a kor társadalmában *minden tulajdon tárgyává* válhat. A *Clarában* a „lélek” elvesztésének lehetőségét Schelling rögtön az elején összekapcsolja egy *örökölt tulajdon* elvesztésének fenyegetésével! Ezután a test, a lélek és a szellem viszonyát értelmezi. (Ha a lélek a tulajdon, a „szellem” az ember nem-beliségének megtestesítője.) Schelling az ember vétkének nevezi, hogy a természet a szellemi létbe emelkedne vele, de az ember – az *anyagias, testi* ember – visszafordult a természeti létbe. (Lásd Schelling, 2012, pp. 26–27.) Pedig e felemelés lenne az ember feladata (Schelling Hegelhez hasonlóan az ember tudatosan „nem-beli” emberré válását szorgalmazza). A lélek Schelling modelljében a test és a szellem összekapcsolója; bizonyos szempontból a három mozzanat közül a „legemberibb” (leginkább az individuumhoz kötődő), ugyanakkor a szelleminél alacsonyabb rendű. (Schelling, 2012, pp. 37–40.) A fentiek jegyében ezt értelmezhetjük úgy, hogy Schelling világképében a tulajdon a közvetítő láncszem az anyagi és a szellemi teremtés, a dolgok és az ember mindent meghatározó nem-belisége között. „Nem azt kellett volna mondanunk, hogy a lélek a halál után szellemi lesz, mintha már előzőleg nem lett volna az, hanem a szellem, ami már benne van, és amiről úgy tűnik, hogy inkább hozzá fűződik, felszabadult lesz és hatalma lesz a másik rész felett, ami által közelebb lesz a testihez, és amely ebben az életben uralkodó? Így [nem] azt kellett volna mondanunk, hogy a test abban a magasabb rendű életben szellemi lesz, mintha nem az lett volna kezdettől fogva, hanem, hogy a test szellemi oldala, amely itt az elrejtett és alárendelt volt, ott a nyilvánvaló és az uralkodó lesz.” (Schelling, 2012, p. 45.) Ez a gondolat éppen az ellenkezője a jelen „mesterséges intelligencia”-kultuszának, amely a szellemit a testi-anyaginak: a technika teremtette létformának rendeli *alá*.

<sup>632</sup> A karmán mint a világrendmozgató törvényen keresztül érzékeltetve a kasztok felemelkedésének és lesüllyedésének lehetőségeit is.

tétlenül arról van szó, hogy a lélekképzetek közvetlenül „tükrözik” a tulajdonról szerzett élményeket, inkább arról, hogy a két jelenség-, illetve képzetcsoporthat egymásra, szimbolikusan összekapcsolódik.<sup>633</sup>

Test, anyag és anyagtalan lélek viszonyának eltérő felfogásán alapulnak, mint említettük, az *idealizmus versus materializmus* vagy a *nominalizmus versus realizmus* ősi vitái is. (Egy korábbi jegyzetben már érintettük ezt a kérdést, itt most egy kicsit részletesebben térünk vissza rá.) Nem mindegy, hogy az anyagból, a dologból vezetjük-e le a fogalmakat, vagy megfordítva. Egy materialista számára egyszerű a képlet: minden létező anyagi, mi magunk is; a képzetek és a fogalmak a mi agyunkban keletkeznek, ami anyagi, tehát a meghatározó az anyag. Ez kétségtelenül így is van. Ez a materialisták és a nominalisták igazsága. De nemcsak az anyag tapasztalati valóság, hanem a tudat is. Mindenesetre van valami, amiben leképeződik a világ, s mi, emberek, csak ezen a valamin keresztül tudunk bármit is megállapítani a világról. (A „lélek” fogalom feltételezi, hogy a létezőkben van egy, az anyaggal nem azonosítható szubsztancia, amely az anyagot mozgatja, és a tudat működésének voltaképpeni alanya is.) A tudatnak pusztán az anyagból való levezetése problematikus, mert már magának az anyagnak vagy a dolognak (res) a fogalma is ebben a tudatban jön létre. Tehát mielőtt bármilyen tapasztalatunk van az anyagról, ahhoz, hogy ezt az *anyagról* szerzett tapasztalatnak nevezhessük, előbb rendelkezünk kell az anyag *fogalmával*, *ideájával*. Mi, emberek, bármilyen dolgot ráadásul csak úgy hozhatunk létre, hogy előtte már fogalmunk van róla. Ebből – egy idealista számára – az következik, hogy a dolog a fogalmából lesz; ahhoz, hogy egy részecske külön részecskeként létrejöjjön, valahol valakiben (Istenben?) elkülönülése lehetőségének és/vagy az elkülönítésére irányuló törekvésnek már jelen kell lennie. Ez tehát az objektív idealisták, s azon belül az úgynevezett realisták igaza. Ha erre valaki azt válaszolja, hogy abból, hogy a mi gondolatainkban hogyan történnek a dolgok, nem következtethetünk arra, hogy a lét egésze is így működik, ezért a lét egészére vonatkozóan nem állíthatjuk, hogy vannak a dolgokat megelőző ideák vagy a dolgokat elképzelő és létrehozó lények, ezt a gondolatot a szubjektív idealisták úgy viszik tovább, hogy ez így van, de akkor arra sem következtethetünk, hogy az általunk észlelt dolgok egyáltalán léteznek; csak azt tudhatjuk, hogy van valami, amit a tudatunknak nevezünk, és abban vannak valamiféle képzetek. Ez a szubjektív idealisták igazsága. A mérsékelt realisták úgy próbálják összeegyeztetni a materialisták igazát a fogalmak, az ideák létezéséből

<sup>633</sup> Adorno is úgy fogalmaz, hogy „Az, amit léleknek nevezünk, s amit az egyén minden esetben úgy védelmez a polgári társadalom nyomása ellenében, mintha tulajdon lenne...” (Adorno, 1970, p. 462. [Zene és társadalom közvetítettsége].)

kiinduló idealistákéval, hogy feltételezzük: a fogalom valamiképpen *benne* van magában a dologban is. (Minthogy a szubjektív idealisták fejében keletkező képzetek és fogalmak egyrészt tapasztalatilag kontrollálhatók, másrészt feltételeznek egy olyan előttük is, utánuk is, tehát tőlük függetlenül létező nyelvet, amelyen keresztül szubjektív világaik egymással szembesíthetők, ez valószínűsíti, hogy tőlünk függetlenül is léteznek dolgok. Akkor viszont a fogalmakat nem jogos pusztán a mi önkényes elképzeléseinknek tekinteni.) Erre ugyan mondhatjuk azt, hogy semmilyen fogalom nincs „benne” a dologban, hiszen amit mi fogalomnak nevezünk, azt mégis csak mi emberek alkotjuk, de ezt sem lehet ilyen egyszerűen elintézni, mert amennyiben a fogalmat, amit egy dologról alkotunk, nem pusztán önkényes névnek tekintjük, hanem tartalmaz valamilyen tapasztalati törvényszerűséget is (például a „fa” fogalma azt a felismerést, hogy a legkülönfélébb egyedi fákban *van* valami közös), akkor ebben az értelemben a fogalomból legalább valami valóban „benne van” a dologban. (Ez a mérsékelt realisták igazsága.) Tehát valamilyen mértékben mindegyik álláspont igaz. Mindezeket az igazságokat nem szükségszerű egymással ellentmondásban látni. Megfogalmazhatunk olyan állítást, amely valamennyiük igazságát együtt tartalmazza.

Például úgy, hogy: az (anyagi) világ létezik. Ennek a világnak a részeként mi is anyagként létezzük. De ebben az anyagban keletkeznek olyan működések, amelyeket tudatnak, fogalmaknak stb. nevezhetünk. Ezek közvetlenül egyes emberek szubjektív képzei, amelyeken keresztül csak korlátozottan ismerhetjük meg a világ valóságát, azonban az emberi gondolkodás nem pusztán – sőt, nem is elsősorban – egyének gondolkodása: az emberegyén gondolkodása a nyelven (és más jelrendszereken) keresztül az emberiség tapasztalataiból származik. A fogalmakat az *ember(iség)* alkotja, de azok nem teljesen szubjektívek, mert egyrészt állandó, interszubjektív kontroll, másrészt a tapasztalás kontrollja alatt állnak,<sup>634</sup> így bennük az objektív lét törvényei is megjelennek. Az objektív lét anyagi, de nem csak az: az anyagnak működése van, s e működés nem pusztán anyagi természetű. Egyrészt a működés eredményeként is létrejönnek nem anyagi dolgok (mint amilyenek a gondolatok), másrészt, és ez a fontosabb, maga a „működés” (a létrejövést is beleértve) feltételez olyan okokat, mozgatókat, amelyeket nem szoríthatunk az „anyag” fogalmába, ha egyszer az anyagot a világ (tapasztalható, ha úgy tetszik, „megfogható”) létezési formájaként definiáltuk. A fogalmak, ideák az *ember* fogalmai, ideái, de a világ *valóságos* működésének leképezését – és működtetését – szolgálják. Arra, hogy a világ leképezésének (egy Nemként létező lény

<sup>634</sup> Számos tapasztalatunk van arról, hogy van emberen kívüli valóság, jóllehet az ember számára ez a valóság ugyanakkor kétségkívül csak az emberiség tudatán keresztül létezik.

tudatában) és a működésébe való beavatkozásnak mi az *értelme*, tehát hogy pusztán arról van-e szó, hogy az anyag egyre bonyolultabb önszerveződése egyre tökéletesebb alkalmazkodást, önfenntartást tesz lehetővé, vagy hogy van-e olyan, az emberen kívüli, ember feletti erő, amely ebbe az irányba hat, ezt már nem lehet az Ember nézőpontjából eldönteni, már csak azért sem, mert az emberiség nem más, mint egyfelől az anyagi lét alkalmazkodása, másrészt maga is egy ilyen (az egyes) ember feletti, az anyagi valóságot termelni is képes erő.

A különböző igazságok tehát végső soron szintetizálhatók. De a filozófia története arról szól, hogy bizonyos körülmények között mégis az egyik, más körülmények között a másik iskolának, hol ennek, hol annak a filozófiának<sup>635</sup> a hangja erősödik fel, és ez arra utal, hogy annak, hogy mindebben éppen hová helyezük a hangsúlyt, *egy-egy korszak domináns viszonyai* által meghatározott, szimbolikus jelentősége van. A probléma, az örök vita forrása éppen az, hogy *kettéválasztják* egyrészt az objektivitást és a szubjektivitást, másrészt a dolgot és az ideáját, és ebből már következik az a feltételezés, mintha az egyiknek nagyobb, meghatározóbb (de legalábbis külön) realitása lenne. A szimbolizáció folyamatát csak akkor értjük, ha látjuk, hogy valójában ezek *nem különválaszthatók* (Arisztotelész éppen ezt hangsúlyozza),<sup>636</sup> és a szimbólumban mindig együtt is maradnak (akárcsak a múlt, jelen és jövő, akárcsak az időbeliség és időtlenség, időn kívüliség, akárcsak az azonosság és nem-azonosság). Az ember számára (az egyén és a társadalom számára) nincs más valóság, mint az emberiség számára adott (az emberiség tudatát és tudatának tárgyát egyaránt magában foglaló) valóság. De ennek – s ezért térünk ki e kérdésre éppen a korszakok világképe kapcsán – a történelemben hol egyik, hol másik oldala válik számára fontossá. Amikor a társadalom működtetésében felerősödik az *összeszerveződés* formáinak jelentősége, ezt a „végső mozgatókra” vonatkozó, objektív, idealista gondolatok szimbolizálják. Amikor az *anyagi javak termelési* módjának változtatásában érződik a fejlődés lehetősége, ez kedvezhet a materializmus térhódításának, amikor az *individualitás* növekedése van napirenden, ez erősítheti a szubjektív idealizmus ismeretelméleti szkepszisét, amikor pedig a *szellem törvényfeltáró munkája* kap hangsúlyt, ez kedvező talajt biztosíthat a mérsékelt realistának nevezett (lényegében arisztoteléliánus) álláspont számára. Ha egyfelől azt állítjuk

<sup>635</sup> Pontosabban: mely filozófiáké, hiszen sokszor több filozófus, elméletalkotó, több iskola eltérő nézetei ütköznek egymással, ki is fejezve, és indukálva is az adott, korban adott alternatív lehetőségeket, biztosítva azok szembesülését és akár szintetizálódásukat is.

<sup>636</sup> És magát a lelket is a testtől különválaszthatatlannak ábrázolja (ami, ha végigvisszük a „lélek ~ tulajdon és test ~ fizikai munka” párhuzamot, azt a korabeli felismerést tartalmazza, hogy a tulajdont a munka hozza létre, de nincsen munka tulajdonos nélkül).



tehát, hogy a különböző filozófiai megoldások (is) voltaképpen a társadalom irányválasztásainak szimbolikus kivetülései, másfelől pedig azt, hogy a szimbolikus gondolkodás a világ mélyebb megismerésének technikája,<sup>637</sup> ebből az is következik, hogy az emberiség úgy mélyed el a világ megismerésében, törvényei feltárásában, hogy fogalmi–logikai úton egyoldalúságokat hoz létre,<sup>638</sup> kiemel egy-egy nézőpontot, hogy megvizsgálja, annak egyoldalúságán keresztül miképpen ragadható meg az Egész.

Mindebből az is következik, hogy a társadalomtudományokat nem elég csupán „objektívebb” alapokra helyezni (amire az elmúlt másfél évszázad során művelői újra és újra erőfeszítéseket tettek), hanem arra érdemes törekedni, hogy minél tudatosabban alkalmazzuk az ember számára felfogható jelenségeket, és azok fogalmak általi leképezését *együttesükben* megragadni (s ezzel a fogalmi–logikai gondolkodás hibáit korrigálni) képes, *szimbolikus gondolkodást* is.

Az ily módon megszerzett tudás (s különösen az intuitív tudás) az emberiség születése óta nagy szerepet játszik az emberi életben. Ezt kezdetben úgy fejezték ki, hogy minden jelentős (és lényeginek tűnő) tudásnak *varázserőt* tulajdonítottak, a tudás mértékét a tudás birtokosának *csodatételeiként* ábrázolták. (Ez végül is azt is jelentheti, hogy nem a fogalmi–logikai gondolkodás tudásáról, hanem azt meghaladó, másfajta tudásról van szó.)<sup>639</sup>

<sup>637</sup> Itt is hangsúlyoznunk kell, hogy amikor a szimbolizáció *ismeretelméleti* szerepére koncentrálnunk, ezt is *társadalomontológiai* jelentőségének részeként fogjuk fel.

<sup>638</sup> A kategóriák (vagy, ha úgy tetszik, az ideák) alkalmazása az emberiség szubjektivitásának megnyilvánulása (ami az egyes ember köré viszont egy relatíve objektív világot teremt). A kategóriák képzése, a valóság elemekre bontása, azaz a fogalmi gondolkodás jelenti ezt a relatív objektivitást. Ahogy e gondolkodásmód kezdeteiről Farkas Attila Márton írja: „A betűben is testet öltő atomista szemlélet (...) nyilván elősegítette a fölbontó-elemző gondolkodás fejlődését. Emellett – vagy talán éppen ezzel összefüggésben – az atomista látásmód a részletes kifejtésnek, az explicit leírásnak is kedvezett” (Farkas, 2003, p. 312.). „Az atomizmus eszméje és az érzékszervi tapasztalás által megjelenő valóság megkérdőjelezése édestestvérek” (Farkas, 2003, p. 315.). Vagyis a beinduló emberi gondolkodás, ami ezt a relatív objektivitást kínálja az egyes emberek számára, absztrakciói folytán, egyúttal szembe is kerül a tapasztalati valósággal, s ez egyaránt vezet a valóság mögöttes (nem-tapasztalati) törvényeinek kereséséhez (ahogy például később felfedezik a heliocentrikus világméretet) és a valóság megkérdőjelezéséhez. A szimbolikus gondolkodás többek között éppen arra is való, hogy a fogalmi gondolkodásban ekként mindig benne rejlő bizonytalanság kontrolljaként szolgáljon, s kezdettől fogva használják is erre. „Ha ugyanis az egyiptomiak képekkel, képi szimbólumokkal való machinációit nézzük (...) igen nehéz megkülönböztetni, egymástól elkülöníteni a játékot és a fölismerő, problémamegoldó gondolkodást. Ezért viszont fölvetődik a kérdés, hogy talán e kettő egy és ugyanaz volna, azaz a szimbólumokkal való játék *maga* a tudás, illetve fölismerés. Főként egy archaikus kultúrában” (Farkas, 2003, p. 228.).

<sup>639</sup> Ennek a fajta tudásnak nagyon lényeges vonása a transzcendenciához való felemelkedés, ami nem egyéb, mint az emberiséget megosztó nézőpontoktól megtisztított *nembeliség át-*

## VII. MOTIVÁCIÓK ELEMZÉSE

Az egyes történelmi nagykorzakokhoz nem csak *alapfogalmak* (az új viszonyokkal kompatibilis) átértelmezése köthető. A különböző korzakokban uralkodó, egymástól eltérő társadalmi viszonyok más-más irányokba vonzzák az embereket, másfajta *vágyakat* ébresztenek bennük, másfajta *célokat* tűznek ki eléjük, és másfajta *készségeket* preferálnak. Amikor egy teljes korzakon át ily módon meghatározott értékek dominálnak, ezek az értékek beépülnek, beivódnak az egyes emberek személyiségébe: *személyiségtényezőkké válnak*. Ily módon a „személyiség” fogalma sem stabil: mást-mást jelent a különböző korzakokban (a feudalizmus más személyiségsajátosságokat preferál, mint például a kapitalizmus). Ez azonban csak az adott kor népességének összességében érvényes. Az egyes egyénekben *minden kor* domináns személyiségsajátosságai, domináns motivációi és készségei jelen vannak, éppen ezek alkotják minden személyiség *elemeit*; ezek az elemek viszont már az *egyévre jellemzően kombinálódnak*. S az egyes egyének személyiségében egészen más lehet az egyes személyiségsajátosságok, motivációk, készségek aránya, súlya, rendszerré szerveződése, mint ami ebben a vonatkozásban az adott korzakra jellemző. Úgyis fogalmazhatunk, hogy *preferenciáikkal, értékhierarchiáikkal az egyes korzakok szimbolikus elemeket termelnek az egyének felépüléséhez, amelyek aztán minden egyes embernél más-más kombinációba rendeződnek össze (s ezeket a kombinációkat látjuk aztán sajátos személyiségnek*. Ekként a szimbólumok meghatározó szerepet játszanak az emberi személyiség felépítésében is).

Itt tehát a szimbolizációnak megint más fajtájával találkozunk. A korzakok bizonyos sajátosságokat, motivációkat, készségeket preferálnak. Ezek a sajátosságok szimbolikus kifejezésformákat kapnak, az egyes egyének a nyelv elsajátítása, a gondolkodás kifejlődése során ezeket a szimbolikus kifejezésformákat is „megtanulják” (szocializációjuk során elsajátítják a valaha volt korzakok által kidolgozott kifejezésformák *mindegyikét*), s ezek válnak önkifejezésük *elemeivé*. (Így épül az egyén a társadalomból, nemcsak a Nem felhalmozott *ismereteit*

---

*élése*. Ilyen átélést biztosító, jellegzetes (sokaknak ismerős) élmény például az a fajta ének, amit templomi kórusok „felfelé szálló”, „éter” hangzatai biztosítanak. A transzcendenciához való, ilyen emelkedés, ami a holisztikus érzékelésen keresztül egyúttal az embernek a természettel való harmónia, a világegyetemben való feloldás tapasztalatát is adja, az ezt átélő egyéneket voltaképpen mindig *az emberi Nemmel* való azonosulás élményében részesíti. Egyébként a különböző „mennybe ragadtatás” legendák is éppen ezt az érzést, ezt a fajta tapasztalatot próbálják kifejezni.

tanulva meg, hanem *önmagát, saját személyiségét is* a Nem tapasztalataiból építve össze megismételhetetlenül egyedi kombinációvá.)

Pontosan úgy történik ez, ahogy azt Alvin Toffler is megfogalmazza:

„A társadalom mindig jutalmazza bizonyos jellemvonások meglétét az emberekben és ezáltal kiváltja, illetve erősíti egyes vonások fejlődését, míg másokét bünteti, ami a közösségekben *a jellegzetes tulajdonságok evolúciós jellegű változásához vezet*”.<sup>640</sup>

S ezek az evolúciós változások csapódnak le azután abban, amit az egyes ember személyes sajátosságainak érzünk. Ahogy Arnold Gehlen írja:

„Ha »tudományos« előítéletek nélkül, vagyis az egyszerű szemléletben tekintünk egy embert, úgy nem másutt fogjuk megismerni a személyiségét, »én«-jét, mint meghatározott tevékenységek iránti igényében, mint *a benne élő s az általa üzőtt érdeklődések uralkodási rendjében*,<sup>641</sup> de semmiképpen nem valamifajta »tulajdonságokban«. Az eddigi pszichológia gondolkodási módszere gyakorta abban áll, hogy elválasztja a cselekvéstől és a »belső világba« tolja az ember karakterét, míg valójában a karaktert az ember »megnyilvánulásairól«, tetteiről, sikereiről, kudarcairól, szokásairól és érdeklődéseiről lehet leolvasni. Ámde ezek mind állásfoglalásokon keresztül realizálódnak: egyrészt az egyén önmagával szembeni maradandó állásfoglalásain, másrészt azokon az állásfoglalásokon, melyeket a környezet érvényesít vele szemben, a legkorábbi fiatalságától nevelve és befolyásolva őt. (...) Az emberi szférában a környezet fogalma csupán »kulturális környezetet« jelenthet, s mi más volna a »kulturális környezet«, mint *hosszú ideig fennálló társadalmak cselekvéseiből származó lecsapódások* fölöttébb bonyolult és teljességgel történeti tere?»<sup>642</sup>

Amikor a huszadik század hetvenes éveiben kidolgoztuk motivációelméletünket (és motivációelemzési módszerünket), ez azon a hármas felismerésen alapult, hogy 1) a személyiség egyes elemei meghatározható kifejezésformákban szimbolizálódnak, projektálódnak; 2) ezek az elemek eredetileg *egy-korszakok érték-*

<sup>640</sup> Toffler, 2001, p. 412. (Kiemelés: K. Á. – K. G.)

<sup>641</sup> Vagyis motivációinak hierarchiájában. Ezt viszont Max Scheler fogalmazza meg pontosan: „A szellemi aktuscentrum, az ember személye nem szubsztancia, hanem csak aktusok monarchikus elrendezettsége, melyek közül mindig *egyé* az a vezető szerep, amely arra az értékre és eszmére irányul, amellyel az ember éppen »azonosítja« magát” (Scheler, 1995, p. 78.).

<sup>642</sup> Gehlen, 1976, p. 488. (Kiemelés: K. Á. – K. G.)

*preferenciáinak szimbolizációjával* jöttek létre; 3) ezek az elemek mindenkiben megvannak, de az egyes személyiségekben különböző mértékben, s egymással bonyolult, hierarchizált rendszert alkotva vannak jelen: ez *a rendszer az egyénre jellemző, egyedi kombináció*.

Hogy miről is van szó valójában, annak megértéséhez először röviden<sup>643</sup> ismertetnünk kell itt is motivációelméletünk vázát, majd néhány példán keresztül mutatnánk be a motivációs szimbolika elemzésének menetét.

Számos pszichológiai módszer alapul a projekción: azon a felismerésen, hogy bizonyos asszociációink, választásaink voltaképpen valamilyen bennünk ható pszichológiai mechanizmus szimbolikus kifejezései. Aki találkozott már Rorschach-, TAT-, Szondi-teszttel, családrajz- vagy kézírás-elemzéssel, mindegyik esetében azt tapasztalhatja, hogy a pszichológus egy-egy megnyilvánulásunkból valamely pszichológiai sajátosságunkra következtet. Vannak olyan tesztek, amelyek tudatos kijelentéseinket értelmezik (mint az MMPI-, CPI-típusú tesztek), és vannak olyanok, amelyek megpróbálják megragadni azokat a késztetéseinket is, amelyeknek nem vagyunk tudatában, vagy éppenséggel tudatosan leplezni, tagadni próbáljuk őket, de mert projektálódnak, ezért ezek is elemezhetők, feltárhatók. A bennünket irányító törekvések ugyanis öntudatlanul áthatják egész személyiségünket, megjelennek tekintetünkben, testünk mozgásainak és beszédünknek dinamikájában.<sup>644</sup>

Módszerünk magát a beszédet<sup>645</sup> használja „tesztként”, abból kiindulva, hogy *a beszéd módjában* (tehát nem közvetlenül a mondottak tartalmában, hanem a *megformálás* sajátosságaiban) akaratlanul is megjelennek, kivetülnek a beszélő motivációi.<sup>646</sup>

<sup>643</sup> Részletesen lásd Kapitány–Kapitány, 1993; és Kapitány et al., 2001.

<sup>644</sup> Másképpen mozgósulunk, ha a *kapcsolatteremtés*, másképpen, ha a *szabadság* vágya, s megint másképpen, ha a *dominancia* vágya uralkodik éppen bennünk. (Az eltérő motivációk még észlelésünket is különbözővé teszik: belépvén egy szobába, mást vesz észre az, aki elsősorban a kellemes életmód jeleit keresi, mást az, akinek figyelmét a mohó kíváncsiság ugárlatja körbe, míg nem lehorgonyoz egy-egy érdekesnek talált tárgynál, s megint másként az, aki az emberi kapcsolatokra kiélezett figyelemmel a házigazda személyes jelenlétének megnyilvánulásait kutatja.)

<sup>645</sup> Persze az embert hajtó motivációk *nem csak* a beszédbe vetülnek ki, hanem az egyén minden megnyilvánulásába, ezért elemezhetők például az ember *képi önkifejezéseiben* (lásd Kapitány et al., 2001) vagy *testbeszédében* és egyéb „nyelveiben”, önkifejezés-formáiban is.

<sup>646</sup> Az elemzési módszert – amelynek validálásában közreműködött annak idején Pléh Csaba, Oláh Attila és Zétényi Tamás is – négy évtizede használjuk igen eredményesen a motivációk erősségének, személyre jellemző kombinációjának, motivációs problémáknak a feltárására. Minden szimbolikus kifejezésforma poliszémikus: így ha azt állítjuk, hogy egy beszédmód, beszédszerkesztési eljárás valamely motiváció jele, (szimbolikus) kivetülése, ez nem jelenti azt, hogy az adott beszédmód, beszédszerkesztési forma ne jelenthetne egyúttal

Nagyon sok minden motiválhatja az embert, de úgy találtuk, hogy ezek a különböző motivációk (a jelen körülmények között) tizenegy olyan, alapvető motivációs területre koncentrálódnak,<sup>647</sup> amelyek *minden ember* szükségleteiben jelen vannak – igen különböző, az egyénre jellemző mértékben.<sup>648</sup> A motivációk egyenértékűek (tehát az nem képez az emberek között értékhierarchiát, hogy kinek a személyiségében melyik motiváció dominál, ennek pusztán személyiség-jellemző jelentősége van).

Úgy találtuk továbbá, hogy az egyes motivációs területekhez az egyes ember többféleképpen is viszonyul: minden motivációs területhez háromféleképpen. Egyrészt általános vágyak, sóvárgások alakulnak ki az emberben az adott motivációs területen (ezt a motivációfajtát „*belső készlettségnek*” neveztük),<sup>649</sup>

---

valami *mást is* (csak azt, hogy lehetséges *jelentései közül az egyik* mindenképpen egy motiváció jelenlétére utal).

<sup>647</sup> Fontos az is, hogy itt kifejezetten humánspecifikus motivációkról van szó. Az éhség-szomjúság, a szexuális vagy agressziós késztetések nem tartoznak ezek körébe. Az embernek éppen az az egyik sajátossága, hogy ezeket az alapvető késztetéseket, „ösztönöket” is humanizálja, azaz összekapcsolja sajátosan emberi, a társadalmi létben kifejlődött motívumokkal. Az a közhellyé koptatott tény, hogy „az ember éhsége emberi éhség” azt jelenti, hogy az ember, éppen azért, mert „nembeli lény”, társadalmi lény, mindent társadalmiságán keresztül él meg, társadalmi (a társadalom változásaitól függően más és más) jelentéssel ruház fel. Az alapvető késztetések is így a különböző korszakokban más-más (humánspecifikus) motivációnak alárendelten „hajtják” az embert. Ezért azt, hogy egyáltalán milyen humánspecifikus motivációs területek fejlődnek/fejlődtek ki a társadalomban, és miért éppen azok, a társadalom történetéből lehet levezetni. (Erről lásd Kapitány–Kapitány, 1989/1.)

<sup>648</sup> Ez a tizenegy, *minden ember* számára fontos motivációterület: 1) A *kapcsolatteremtés*: a közvetlen személyes (érzelmi) kontaktus igénye; 2) a *környezeti hatások befogadása*: kíváncsiság, nyitottság, ingerkeresés; 3) az *ismeretek rendszerezése*: a világ szisztematikus átlátásának, a dolgok csoportosításának fontossága; 4) a *mintakövetés*: minták, példák, referenciák, tekintélyek követése (legyen a követett minta egy ember, egy embercsoport, egy testület vagy egy eszme); 5) a *feladatvégzés*: az aktív önellátás és/vagy -ellátatás igénye és az ebből adódó tevékenység-szükséglet; 6) az *erkölcs*: tetteink, döntéseink megindoklásának, legitímálásának igénye; 7) a *birtoklás*: magunkénak, kifejezetten hozzánk tartozónak tudni valamit, valakit; 8) a *dominancia*: a mások általi értékeltség, megbecsültség, siker, kiemelkedés igénye; 9) a *szabadság*: autonómia, valamire és valamitől való szabadság szükséglete; 10) az *életmód*: a személyre szabott, egyéni, az egyén számára „kellemes”, kielégítő életvitel igénye; 11) az *életcél*: az egész életet összefogó, annak magasabb értelmet adó, tartós cél igénye. Úgy találtuk, hogy ezen a tizenegy motivációs területen minden, a társadalomban kifejlődött emberi késztetés elhelyezhető.

<sup>649</sup> A „belső készlettség” tehát az a hajtóerő, amely *konkrét célt még nem találó* szükségletként, alakatlan, körvonalazatlan vágyakozásként, valamely, még meg nem határozott dologra irányuló, belső indítatásként, hiányérzetként, olykor feszítő nyugtalanságként árad ki belőlünk, tárgyakat és kielégülésüket kereső, erős belső energiáink megtestesüléseként.

másrészt *konkrét*, elérendő *célok* („kell-ések”) vetődnek fel;<sup>650</sup> harmadrészt minden motivációs területen a társadalmi környezetnek is megvannak az elvárásai, és az egyénben egy olyan motivációfajta (annak szükséglete) is kifejlődik, hogy megfeleljen ezeknek az elvárásoknak. (Ezt a motivációfajta nevezük *megfeleléskészségnek*.)<sup>651</sup>

Bármire törekedünk is, akkor van bennünk viszonylagos harmónia (motivációs szempontból) egy-egy területen, ha a három motivációfajta egyensúlyban, nagyjából egyenlő arányban van jelen személyiségünkben. Ennek az egyensúlynak a hiánya pszichológiai problémáink egy részének lényeges forrása.<sup>652</sup>

Harminchárom motivációfajtánk van tehát, és *ezek mindegyikének megfelel egy-egy beszédszerkesztési mód*. Úgy is mondhatjuk, hogy mindegyik motivációfajta egy-egy beszédszerkesztési mód szimbolizálja. (Ez, természetesen, nemcsak a motivációkra igaz. Minden pszichológiai sajátosságunk projektálódik, és különböző „nyelveinkből” kiolvasható. Ez annyiban tekinthető *szimbolizációnak*, amennyiben a nyelvi megnyilvánulás: 1. felidézheti a megnyilvánulás szemlélőjében és alkalmazójában is azt, aminek a megnyilvánulása, 2. tudatosan alkalmazható is annak a kifejezésére, mert 3. az összefüggésük kulturálisan kialakult – s ezért is nem csupán szimptomáról van szó.) Ha egy motiváció jelen van, mozgat bennünket, ez a világhoz való viszonyulás egy sajátos – az adott motivációfajtának megfelelő – módját hozza magával, ez a viszonyulásmód pedig egy meghatározott beszédstílusban (vagy az önkifejezés más módjainak

<sup>650</sup> A célmotiváció itt azt a motivációtípust jelöli, amely már körvonalazott, megtalált célokra irányul, ezek felé von: ennek a motivációtípusnak a lényege az, hogy *tudjuk, mi felé kell vagy legalábbis kellene törekednünk* (függetlenül attól, hogy ehhez van-e vagy nincs belső késztettségünk, igazán belső hajtóerőnk).

<sup>651</sup> A „megfeleléskészség” azért *motiváció*, mert *magunknak is szükségünk van* arra, hogy a külső elvárásokat figyelembe vegyük. Ezek belsővé tételével tudunk ezen elvárásoknak megfelelni (elsajátítván az adott motivációs területen célravezető célelérési technikákat). A „megfeleléskészség” annak jelzése, hogy az adott területen „kész vagyunk” az elvárásoknak megfelelően törekedni a célelérésre, s egyszersmind maga az elvárásoknak megfelelő viselkedés is.

<sup>652</sup> A belső késztettség hiányában törekvéseink erőtlenekek, kelleltenek lesznek, a célmotiváció hiányában természetesen céltalanok, bizonytalanok; megfeleléskészség hiányában pedig kudarcosak. Akiben például erős belső késztettség van a kapcsolatteremtésre, az nagyon vágyik más emberek társaságára, de ha nem elég erős benne a kapcsolatteremtési cél is, akkor nem tudja, hogy kihez/kikhez *is kellene* kapcsolódnia. Ha a célmotivációja is erős, tehát konkrét célja(i) is van(nak) kapcsolódási törekvésének, de hiányzik a megfeleléskészség, akkor kapcsolatteremtési próbálkozásait ismétlődő kudarcok, visszautasítások fogják jellemezni. Ha viszont egyaránt megvan benne a célmotiváció és a megfeleléskészség is, de gyenge a belső késztettség, akkor tudni is fogja, hogy ki(k)hez kell kapcsolódnia, és ez sikerül is neki, elnyeri a rokonszenvet, csak éppen – kellő belső késztettség hiányban – mindez *terhes* lesz a számára.

meghatározott stílusában) nyilvánul meg, szimbolizálódik. Ha jelen van egy motiváció, jelen van a beszédbeli jele is.<sup>653</sup> Amikor egyszerre több (mondjuk: öt-hat) motiváció hajt bennünket, akkor a beszédszerkesztési módok közül is egyszerre több (a jelenlévő motivációknak megfelelő öt-hat) szervezi a szöveget. Ha hiányzik egy motiváció, akkor a beszédbeli jelei is hiányozni fognak.<sup>654</sup> Ha az egyik motiváció dominál, akkor a beszédszerkesztési módok közül is a neki megfelelő fog dominálni. Így végül is figyelmünket a *beszédszerkesztés sajátosságaira* irányítva jelenlétükből, jelenlétük mértékéből, kapcsolódásaikból következtethetünk arra – motivációelemzési módszerünk végül is ezt jelenti – hogy a beszélőt milyen motivációk, milyen hajtóerők mozgatják, melyik mennyire erős, az egyes motivációk egymással milyen alá-, fölérendeltségi viszonyban vannak (és melyek dominálnak közülük), mely motivációs területe(ke)n nincsenek egymással egyensúlyban az egyes motivációfajták (illetve, ami szintén számos pszichológiai probléma forrása lehet: mely motivációk nem tudnak az illető személynél soha egymáshoz kapcsolódni, vagyis mely motivációit nem tudja egymással együtt működtetni – és miért nem).<sup>655</sup> Mindebből kirajzolódik az az egyedi – a 33féle motivációból mint „atomokból”, „molekulákból” felépített – motivációs képlet, ami arra és csak arra az egy emberre jellemző.<sup>656</sup>

<sup>653</sup> Bizonyos sajátosságainkat rejtani igyekszünk, mert szégyelljük, vagy mert ezt vagy azt a tulajdonságot a társadalom alacsonyabbra értékeli. Bizonyos helyzetekben rejtani próbáljuk például, hogy nem vagyunk elég bátrak vagy műveltek vagy altruisták stb. Az emberek sok mindent ezért nem mondanak ki, más dolgokban meg mást mondanak, mint az igazság. (Azokat a megnyilvánulásokat igyekeznek elleplezni, amelyek a kevésbé értékelt tulajdonságokról árulkodnának, azokat szimbolizálnak). A motivációk azonban *egyenértékűek*, egyik vagy másik motiváció erőssége vagy gyengesége önmagában nem tesz senkit értékesebbé vagy értéktelenebbé, ezért a motivációkat nincs értelme rejtani. Egyetlen motiváció erőssége sem szégyellendő, gyengeségük pedig csak magának az egyénnek okozhat problémát, belső egyensúlytalanságot (amin viszont lehet segíteni).

<sup>654</sup> Ez fordítva is igaz, ezért ha egy motiváció gyengébb, úgy fejleszhető, hogy felerősítjük a neki megfelelő szemlélet és az annak megfelelő beszédszerkesztési mód használatát.

<sup>655</sup> Mivel a beszédbeli jelek mindig megjelennek, amikor a nekik megfelelő motiváció, ezért arra is következtethetünk, hogy az éppen szóba kerülő, konkrét témák (például a munka, családi élet, szórakozás vagy az éppen szóba kerülő személyek) a beszélő milyen motivációját/motivációit mozgósítják (mert, ha a munkáról beszél, akkor a munkához fűződő, amikor a családról, akkor a családhoz fűződő motivációi aktivizálódnak és projektálódnak); ha egy korábbi állapota kerül szóba, következtethetünk arra, hogy felidézett életkorában milyen motiváció jellemezte (mert a felidézés aktiválja az *akkori* motivációkat) stb.

<sup>656</sup> Már a 33 elem kombinációs lehetőségeinek száma is meghaladja az emberiség létszámát, s ha még azt is figyelembe vesszük, hogy az is különbözik, hogy melyik konkrét *téma* kiben milyen motivációkat mozgósít, teljesen nyilvánvaló, hogy minden esetben az adott egyénre jellemző motivációs szerkezetet tudunk meghatározni. S ezt az elemzést végül is az teszi lehetővé, hogy a beszédszerkesztési módokban (s más önkifejezéseinkben is) az egyes motivációk szimbolizálódnak.

Lássunk *néhány példát* arra, miként jelez/szimbolizál egy-egy beszédszerkesztési mód egy meghatározott motivációt.

A *kapcsolatteremtésre* irányuló *belső késztettség* azokban a feszítő energiákban nyilvánul meg, amelyek a magányosságtól való szabadulásra készítetnek, amelyek mások felé vonzanak, még akkor is, ha nem tudjuk pontosan, hogy kihez is kapcsolódjunk. Ez a motiváció az egyik első, ami megjelenik bennünk,<sup>657</sup> általánosan felerősödik a kamaszkorban, és felerősödhet minden olyan helyzetben, amikor egyedüllétérzésünket fel akarjuk oldani. Egyes emberekben mindig is erős, ők állandóan keresik a kapcsolatokat; másokban csak meghatározott helyzetekben, meghatározott személyek társaságában indul be ez a késztetés (őket csak ezekben a helyzetekben, ezekkel a meghatározott személyekkel kapcsolatban motiválja a kapcsolatteremtés szükséglete); és vannak olyan emberek is, akikben ez a motiváció nem különösebben aktív, ők azok, akiket környezetük magánakvalónak, zárkózottnak lát.

Ez a motiváció voltaképpen önmagunk „odakínálása” a másoknak/másoknak, s így, amikor beindul bennünk, ez mintegy „kinyit” bennünket. A barátságos mosoly, a beszédessé váló tekintet és a testbeszéd több más jele is tanúskodik e motiváció aktivizáló hatásáról; a beszédben ez a megnyílás úgy nyilvánul meg, hogy *elkezdünk magunkról, érzéseinkről beszélni*, akkor is, ha a közvetlen téma egészen más. (Jól ismert helyzet, amikor a szerelem születésekor a friss szerelmesekből előáradnak addigi élményeik, érzéseik, vagy amikor a vasúton vagy az orvosi várószobában kezd el egy társunk hasonlóképpen magáról beszélni; ezek a kapcsolatteremtési belső késztettség, az erős társszükséglet megnyilvánulásai, de ugyanerről van szó akkor is, amikor valaki úgy beszél folyton magáról, hogy az már kellemetlen vagy nevetséges a többiek szemében. Ez utóbbi eset akkor áll elő, amikor az erős kapcsolatteremtés belső késztettsége mellett gyenge a kapcsolatteremtési megfelelés készsége, annak ugyanis éppen az a lényege, hogy az ember képes a többiek szemével látni, kontrollálni és rokonszenvenné tenni magát.) Hogy ez a magunkról, belső érzéseinkről beszélés valóban a kapcsolatteremtésre irányuló belső késztettségünket reprezentálja, szimbolizálja, jól látható abból is, amikor ezt visszafogjuk: amikor például egy párkapcsolatban feszültség keletkezik, a sértődöttség egyik általános jele, hogy – mivel ekkor éppen hogy nem a kapcsolatteremtés vágya mozgat bennünket – *nem* osztjuk meg a másikkal az érzéseinket (még akkor sem, ha ezt érzékelve elkezd bennünket faggatni, hogy „most mire gondolsz?”, kikényszerítendő, hogy

<sup>657</sup> A kisgyerek már a beszédtanulás korai szakaszában – a dolgok nevei és egyes cselekvéseket jelző szavak megtanulása mellett – elkezd *saját érzéseiről* is beszámolni.



igenis beszéljünk az érzéseinkről, vagyis: legyen bennünk belső késztetettség a kapcsolódásra).<sup>658</sup> Akiben pedig alapvetően nem erős a belső késztetettség a kapcsolatteremtésre, az még akkor sem fog az *érzéseiről* beszélni, ha éppen az a téma, hogy „beszélj magadról”.

A kapcsolatteremtésre irányuló, erős belső késztetettséggel rendelkező emberből viszont, bármely témáról legyen is szó, az érzéseiről való beszámolás árad elő.

Egy olyan kérdésre például, hogy „milyen a vallásos ember?” sokan a „vallásos ember” tulajdonságait kezdik sorolni, mások a vallásosságot definiálják, van, aki példákat hoz fel, de a kapcsolatteremtés erős belső késztetettséggel bíró ember például így válaszol:

„Milyen a vallásos ember? *Én* például gyerekkoromtól kezdve vallásos voltam, számomra *Isten érzelemadó, felszabadító élményt jelentett. Gyerekkoromban, amikor beléptem a templomba, elbűvölt az a varázslatos szelidség, ami ott mindenkiből áradt. A pap beszéde felemelt, elfogódottá és hálássá tett. Szeretek templomba járni. Ma is sokszor egyszerűen megőrülök annak, hogy milyen jó, hogy van nekem ez a lehetőség, odamenni, ha valami fáj.*” (Az idézett szövegrészben – interjúrészletben – természetesen más motivációk stiláris szimbólumai is megjelennek, azokat a részeket kurziváltuk, amelyek az érzéseiről való beszámoláson, annak gyakoriságán keresztül, a kapcsolatteremtés belső késztettségének erős jelenlétét jelzik. Ez először is azt jelenti, hogy számára a *vallásgyakorláshoz* a kapcsolatteremtési vágy kapcsolódik, azt váltja ki belőle, azt erősíti fel benne – hiszen *erről a témáról* szólván jelentek meg beszédében a kapcsolatteremtési belső késztetettség említett, szimbolikus jelei –; ha pedig az a sajátosság, hogy hangsúlyosan beszél az érzéseiről, az adott személyt más témák esetén is jellemzi, abból arra következtethetünk, hogy ez a motiváció *általában is* erős, hangsúlyos a személyiségében.)

Jászai Mari, akinek erős volt a kapcsolatteremtésre irányuló belső késztettsége, egy levelében így számol be egy légiteljesítővel: „A repülőversenyen voltam. Felséges gyermekjáték ez még most. Nagy, nagy lelkű gyermekeké, akikért az ember *szíve remeg*, amikor követi őket a levegőbe, és *megkönnyebbülve lélegzik föl*, midőn megint földet ér! Tegnapelőtt Efmoffért, tegnap Illnerért és ma Charezért *reszkettünk.*” (Leírhatná magukat az eseményeket, beszélhetne tovább a repülés jelentőségéről, de az érzéseiről való beszámolás hangsúlyos

<sup>658</sup> Ezért aztán, amikor valaki azt mondja, hogy „utállak”, „idegesítesz” vagy más negatív érzésmét közli velünk, ez ugyan negatív érzéseinek kifejezése, de még korántsem jelenti a kapcsolatteremtésre irányuló belső késztetettség megszűnését, teljes, végleges megvonását (hiszen ezzel is saját érzéseit jeleníti meg).

jelenlétével az említett motiváció, a kapcsolatteremtésre irányuló belső késztettség kap szimbolikus kifejezést.)

Egy másik motivációs terület a *mintakövetés*. Ha valakiben erős a mintakövetés belső késztettsége, az azt jelenti, hogy nagy szüksége van követhető mintákra (még akkor is, ha nem tudja pontosan, hogy kit/mit kövessen, vagyis akkor is, ha a mintakövetés célmotivációja nem erős benne). Akárcsak a többi motiváció, ez is olyan, ami mindannyiunkban megvan: egész emberi létünket minták átvételével sajátítjuk el, és nincs ember, akinek ne lenne szüksége mintákhoz igazodásra. (A minden tekintély ellen lázadó embernek maga a lázadás vagy egyes lázadó példaképek jelentik a követett mintát.)

A mintakövetés belső igénye arra készítet bennünket, hogy elkezdjünk *igazodni*, vagyis saját megnyilvánulásainkat egy külső szemponthoz igazítani. Ebben maga az igazodás gesztusa a döntő, ez belülről jön (nem attól függ, hogy mások igazából mit várnak el tőlünk). Akiben erős a mintakövetés belső szükséglete, annál ez a minták minél pontosabb, minél precízebb átvételére való törekvést, és a beszédben is: *állandó pontosítást* hoz magával, s ez a pontosítás lesz a mintakövetés belső késztettségének szimbolikus megjelenése.<sup>659</sup> (A tekintélyelvű társadalmak igencsak preferálják ezt a motivációt, hiszen e társadalmak szempontjából ideális, ha a mintakövetés az emberek belső szükséglete. Ezért, például, a hagyományos iskolák igen nagy súlyt fektetnek arra, hogy a gyerekeket minél pontosabb, szabatosabb fogalmazásra szoktassák, vagyis: erősítsék bennük a mintakövetésre irányuló belső késztettséget.)<sup>660</sup>

Egy példa ennek a belső késztettségnek a jelenlétére. „Mit mondhatnék tudós és politikus viszonyáról? Hát a bátyám, az minisztertanácsos, én meg, mondjuk, tudós, *de hát én nem vagyok tudós, csak ebbe a kategóriába tudnám magam besorolni*, tehát mondjuk, tudós... Én például felnézek rá, *nem azért, mert a bátyám, hanem mert őtöle – legalábbis a mindennapi gyakorlat tekintetében – sokkal több függ – mármint olyan, ami összérdeket képvisel – mint tőlem.*” A pontosítások, közbeszúrások jelzik, hogy a beszélő állandóan igazítja

<sup>659</sup> Ennek a belső késztettségnek is megvan a testnyelvi kifejeződése is. Amikor, például, egy számunkra tekintélyt jelentő személy vagy intézmény felkeresése előtt a hajunkat vagy a ruhánkat igazgatjuk, „pontosítjuk”, ugyanerről van szó.

<sup>660</sup> Hasonló a hadseregekben az állandó elégedetlenség a katonák testtartásával, öltözködéssel, szabatosságával, az „ágyrenddel”: ez (vagyis a mintakövetés belső késztettségét szimbolizáló pontosítás fokozott kikényszerítése) azt jelenti, hogy a mintakövetés belső késztettségének a meglévőnél magasabb fokát várják el, szeretnék kiváltani a katonákból.

a szöveget egy elképzelt, ideálisan pontos mintához. A szöveg tartalmából itt kiderül, hogy ebben az esetben megvan a mintakövetés konkrét célja, a báty, mint tekintélyszemély is, de a kurzivált részek nem erről, hanem csak a mintakövetés *belső késztettségének* (tehát a követhető minták *keresésére* irányuló *belső* mozgatóerő jelenlétének) beszédbeli, szimbolikus megnyilvánulásáról, a folytonos pontosításról tanúskodnak.

Harmadik példánk egy újabb motivációterület, a *dominanciára* irányuló *belső késztettség* szimbolikus megnyilvánulásairól szól. A *dominanciára* irányuló *belső késztettség* azt az igényt, szükségletet, vágyat jelenti, hogy elismerésre tegyünk szert, hogy azt érezhessük, valamiben jók, elismerésre méltók vagyunk, jobbak, mint mások. (Akiben nagyon erős ez a motiváció, az többféleképpen is megnyilvánulhat: van, aki mindenki fölött uralkodni, dominálni, irányítani akar; van, akinél ez nem jelent mások alávetésére, csak megbecsültségre, kiemelkedésre való törekvést; s van, aki nem is általánosan, csak egyes embertársaitól, csak élete egyes viszonyaiban akarja megkapni az elismerést. Van, aki mindenben a „legjobb” akar lenni, van, aki csak egyes területeken: az egyik a tudásával, a másik az erejével, a harmadik a külsejével, a negyedik az emberi tartásával, és így tovább. Mindezek közös nevezője a dominancia-motiváció.) A hierarchiajeleknél, a presztízsszimbolikánál láthattuk, hogy a „kiemelkedés” – mint ahogy maga a kifejezés is jelzi – vertikális szemléletben, a „fent/lent” ellentétben szimbolizálódik. A dominancia vágya *felemelkedést* jelent, s mert kiemelkedni mások közül lehet, tartalmazza a verseny motívumát is. (Miként a fent/lent, ez is szembeállítás: egyfelől „én” – másfelől „ők”.) Mint ahogy szembeállítást tartalmaz a felemelkedés „folyamat”-jellege is: „*itt* vagyok – *oda* akarok elérni”. „*Most* ez van, de a *jövőben* az lehet”... A dominancia erős *belső késztettségével* rendelkező ember mindezért állandóan *szembeállításokban*, *ellentétpárokban* gondolkodik, és ez jelzi, szimbolizálja e motiváció jelenlétét a beszédben is. A *szembeállítás*, az *ellenpontozás*, a *polarizálás*. Akár kimondva, akár nem, de a dolgok az erős dominancia *belső késztettségével* bíró ember beszédében mindig „*egyfelől*”-re és „*másfelől*”-re, „*egyrészt*”-re és „*másrészt*”-re oszlanak.<sup>661</sup>

<sup>661</sup> Az „*egyrészt*”/„*másrészt*” csak akkor példája ennek, ha két *pólusról*, az *egyfelől*/*másfelől* szinonimájáról van szó. Ha azonban csak egy kéttagú *felsorolás*, ami elvben „*harmadrészt*”-tel, „*negyedrész*”-tel folytatható, akkor ez már nem ennek a motivációnak a jele.

„Te elfáradsz, míg őseidnek / Végig tekintesz névsorán, / Én jóformán azt sem tudom, hogy / Ki és mi volt a nagyapám. / Te fényes, csiláros teremben / Bárson pólyában születél, / Én szalmazsákon születtem egy / Kis mécs borongó fényinél. / Téged sétára cifra hintón / Négy, öt szép drága ló ragad, / Én az apostolok postáján / Viszem sétára magamat. / Bősége van mindennek nálad, / A mit kíván a száj s a szem, / Nekem ma még csak van mit enni, / Holnap talán már éhezem.” (Petőfi Sándor: *Gróf Teleky Sándorhoz.*)

Petőfiben általában is erős volt a dominanciára irányuló belső késztetettség (a becsvágy), s egész életművét áthatja a polarizáló szemlélet. Itt közvetlenül is a „fent” és a „lent”, az arisztokrata és a „népfi” lehetőségeinek szembeállítására adja a szöveg tartalmát, de a dominancia belső késztetettségét a polarizáló *forma* képviseli, szimbolizálja (ami az idézett rész végén már nemcsak az alaptémát – a gróf és önmaga szembeállítását –, hanem a „ma” és a „holnap” viszonyát is az „egyfelől–másfelől” szerkezetbe helyezi).

A „magunkról, érzéseinkről beszélés”, a „pontosítás” vagy a „polarizálás” tehát olyan beszédépítkezési sajátosságok – s ilyen beszédépítkezési sajátosságból különítünk el harminchármat –, amelyek egy-egy motiváció jelenlétére utalnak. Ha valakiben nagyon erős egy motiváció, akkor (az adott motiváció szimbolikus jeleinek az átlagosnál jóval sűrűbb, hangsúlyosabb előfordulásának köszönhetően) a megfigyelőnek fel fog tűnni, hogy ez az ember folyton „magáról beszél”, állandóan „pontosítgatja magát” vagy mindent „szembeállít egymással”. Aki megtanulja a motivációk szimbolikáját, az ezt úgy értelmezi, hogy ebben az emberben az átlagosnál erősebb a kapcsolatteremtés vágya, a mintakövetés szükséglete vagy a dominancia igénye.

Idáig egy-egy motiváció jeleire hoztunk példákat. Érdekes azonban talán néhány példát arra is sorra vennünk, amikor egy-egy motivációs területről több motivációfajta is jelen van egyszerre.

A *környezeti hatások befogadására* irányuló belső késztetettség lényege az az igény, az az önmagában konkrét cél nélküli ingeréhség, hogy minél több, gazdagabb, változatosabb ingerhez, információhoz, élményhez jussunk.<sup>662</sup> A kíváncsiság, a nyitottság, az ingerkeresés, az explorációs motiváció és más, a köznyelvben és a pszichológiában használt fogalmak lényegében ezt a szükségletet, az ember új élmények iránti vágyát jellemzik. (Ez is olyan motiváció, amely minden

<sup>662</sup> Az analom ennek a szükségletnek a kielégítetlensége.

emberben megvan,<sup>663</sup> de persze nagyon különböző mértékben.) A *célmotiváció* ugyanezen a területen konkrét megismerendők, befogadandók kijelölését jelenti: „ez az, amire figyelünk, amit megismernünk *kell*”. (Ez is nagyon különbözik egyénenként: ki a tudományos ismeretekben, ki a kirakatok kínálatában, ki a zenében, ki a többi ember megismerésében találja meg figyelme elsődleges célját, s persze sok ilyen motivációjú ember egyszerre több dologban is.)

E területen a belső késztetettség, az ingerek iránti nyitottság azt igényli, hogy figyelmünk minél szabadabban pásztázza környezetünket, egyik tárgyról, egyik benyomásról a másikra ugorják. A beszédben is az ilyen csapongás a környezeti hatások befogadására irányuló belső késztetettség szimbolikus jele: *az asszociatív ugrások, a váratlan váltások, az „erről jut eszembe”* típusú beszédépítkezés: az érzékelhető átugrás egy másik témára, egy másik „világba”. A célmotiváció azonban éppen ellentétes beszédszerkesztési módot kíván: amikor megvan, hogy mi az, amire figyelmünknek irányulnia kell(ene), ez a figyelem lehorgonyzását, *a tárgyához való visszatérést* teszi szükségessé. Akiben csak a belső késztetettség erős, az össze-vissza fog csapongani, központi mag nélkül; akiben csak a célmotiváció erős, az folyton ugyanazt ismétli, új szempontok bekapcsolása nélkül; akiben azonban mindkét motiváció kifejtett, annak mind az ismétlés, mind az asszociatív építkezés jellemezni fogja a szövegét (az ismétlés a konkrét környezeti hatások befogadására irányuló célmotivációnak, az asszociativitás pedig a környezeti hatások iránti, általános belső igénynek, a belső késztetettségnek szimbólumaként).

<sup>663</sup> A kapcsolatteremtés-motivációval együtt ez az a motiváció, amely kezdettől, a születéstől már jelen van az emberben, ez a két motiváció bizonyos értelemben az összes többi megalapozója. De – bár mindkettő alapjait az állatvilágból hozzuk – mindkettő humánspecifikus motiváció, mert – szemben az állatok ösztönszerű működésével – *mindenhez hozzákapszolható*. Kapcsolatteremtés-motivációnk nemcsak fajtársainkhoz fűződhet, hanem a legkülönbélebb állatokhoz, növényekhez, rég meghalt személyekhez, sőt eszmékhez is (és nem csupán fizikai vonzódást jelent, mint az állatoknál, hanem igen gazdag, összetett, intellektuális, kulturális tartalmakkal is telített felé-fordulást); a környezeti hatások befogadására irányuló motivációkkal is nemcsak fizikai ingereket tudunk befogadni, hanem bonyolult gondolatokat, csak a fantáziában létező képződményeket, múltbeli eseményeket és jövőbeli lehetőségeket is. Ahogy Arnold Gehlen írja (voltaképpen erről a két alapmotivációnkról): „A »nyitottság« pedig nagyon tipikusan emberi jelenség. Az állat be van zárva. Soha nem szabadul a körülmények nyomása alól, s minden jelenvaló szituációba magával cipeli szükségleteinek és ösztöneinek egész terhét. Az ember ezzel szemben túltengő ingereknek van kitéve, nyitva áll az ingervilág felé. (...) Minden lelki rezdülésnek az önfeltárkozás vagy nyitottá válás az alapja. (...) A szabadon rendelkezésre álló képzetek élete alkotja a belső nyitottság jelenségeinek egyik nagy csoportját, a másikat impulzuséletünk egészen egyedülálló, világra nyitott struktúrája” (Gehlen, 1976, p. 274).

„Mikor *neveljem* azt a *gyereket*?<sup>664</sup> >< Ugyanez lesz majd, ha *iskolába* jár. Hazamegy az ember öt órákor, a *gyereknek* nyolcra ágyban kell lenni, mikor *neveljem*? Megkérdezem, mi volt az *iskolában*, mert nincs *nevelve* a *gyerek*. >< A feleségem úgy érzi, hogy ha ő otthon maradna, ő igenis nagyon fontos tagja lenne a társadalomnak, mert akkor a *gyereknevelést* mint egy nagyon alapvető problémát oldaná meg, >< és pillanatnyilag, hogy a fiatalság olyan, amilyen, én úgy látom, nem megfelelő, s én ezt annak tulajdonítom, hogy nincsenek *nevelve*. >< Mert az, hogy *szombat-vasárnap* vannak *nevelve*, az *vikendnevelés*. Az egy olyan, hogy akkor *verjem meg* minden *szombat-vasárnap*? Akkor *elverem*, és akkor öt napig le van a gond róla. Ez a *nevelés*?” A beszélőnek nagyon erős a környezethatás-célmotivációja, állandóan visszatér a figyelmé középpontjába helyezett témákhoz (gyerek, nevelés), de ugyanígy egy-egy közben felmerülő résztéma (iskola, verés, szombat-vasárnap) is kiváltja belőle ezt a motivációt. (És ennek megfelelően mindegyik említett témaelem *ismételten* visszatér a szövegében.) De jellemző rá a környezeti hatások befogadására irányuló belső késztettség is, hiszen sűrű közben a témaváltás, az asszociatív ugrás is. Vagyis olyan emberről van szó, akinek belülről is fontos a benyomások iránti nyitottság (ezért is tud többféle szempontot is bekapcsolni), de, amikor megtalál egy témát, amikor úgy érzi, figyelnie kell valamire, akkor erre a lehorgonyzásra is képes.

Másik példánkban egy egészen más stílusú szöveggel találkozunk, ugyanis a két szöveg szerkezetében ható, egyéb motivációk nagyon különbözőek. Ami azonban azonos, az éppen a két, említett környezethatás-motiváció erős volta:

„Én úgy érzem egy kicsit a *zenével* magamat, mint ahogy >< ha a *szélnek* kiteszem magamat, hogy fújjon körül, >< köröszkül, >< vagy az esőnek, hogy áztasson meg, >< és úgy a levegőbe szimatolok, és azt mondom, hogy jaj, de jó! Elandalít, elbűvöl vagy fölizgat vagy valami. >< De éppen azért, mert egy kicsit olyan, mint a *szél*, így a dallamot fel is kapja, el is sodorja, úgy, hogy kószál egy kicsit, >< és olyan *húrokat is megpönget*, amik talán nem is illőek ahhoz a *zenehallgatáshoz*. >< Mert egy igazi értő, az markában tartja az egész *zenét*. Az egész, szép konstrukcióját a műnek. >< Engem pedig ide-oda libegtet ez a *szél*. És, mondjuk, olyan *húrokat pönget meg*, amik más képzeteket, érzéseket bukkantanak föl bennem. Mondjuk olyant, hogy >< mozgás, érzelem, táj, ilyesmi.”

<sup>664</sup> Az asszociációs ugrást a „><” jellel jelöljük. (Az ismétléseket kurziválással emeltük ki.)

Ebben a Kovács Margittal készült interjúban erősebb a csapongás, kevesebb az ismétlés, mint az előző idézetben. Vagyis a környezeti hatások befogadására irányuló belső késztettség a keramikusnőnek nagyon, szembetűnően erős volt. (Viszont azért nem gyöngö a célmotivációja, a meghatározott megismerési célra irányuló törekvése sem, hiszen minden elkanyarodás ellenére rendre visszatér a „zenéhez”, és a közben felmerült képzetekhez, a „szél” és a „megpöngtetett húrok” témájához is.) Itt tehát megint beszédszerkesztési módok hordozzák, szimbolizálják a különböző motivációkat.

A *birtoklás*motiváció (annak igénye, hogy valamit vagy valakit a magunkénak, hozzánk tartozónak tudhassunk) szintén mindannyiunkban jelen van, természetesen különböző mértékben. (Akkor is ez mozgat bennünket, amikor tárgyakat, vagyont gyűjtünk, akkor is, amikor embereket akarunk megszerezni, hogy aztán a *mi* barátainknak, a *mi* tanítványainknak, a *mi* mesterünknek, a *mi* párunknak nevezhessük őket; akkor is, amikor fontosnak tartjuk megőrizni gyermekeink hozzánk kapcsoltságát, de akkor is, amikor egyes ismereteinkre, gondolatainkra vagyunk féltékenyen büszkék: ezt vagy azt mi tudjuk, mi tapasztaltuk, mi említettük először, hozzánk kötődik.) A birtoklás belső késztettsége, mint minden belső késztettség, hiányból indul ki, abból az állapotból, hogy – a tőle elválasztó távolságon mintegy átnyúlva – szeretnénk megszerezni valamit magunknak. Amikor még az sem biztos, hogy mi is az, amire vágyunk, akkor is bizonyos a *sóvárgás*; a birtoklásra irányuló belső késztettség által uralt szemlélet lényege a *távolságnak*, az áthidalni kívánt távolságnak az érzése, s ezért beszédbeli jele, szimbóluma is az, hogy még a közelünkben lévőt is távolinak látjuk. (Így sóvárog az éhes ember a kirakat előtt, hiszen ha nincs pénze, a tőle fél méterre lévő csemege is elérhetetlenül távoli; így érez a bátortalan szerelmes, aki úgy érzi, nem szólíthatja meg szerelme jelen lévő tárgyát, mert valami láthatatlan fal választja el tőle; így ácsingózik az iskola „másvilága” után az ablakon beleskelve, hallgatózva a tudásszomjas kisgyerek Móra elbeszélésében.)<sup>665</sup> A birtoklás belső késztettsége jegyében *térben vagy időben távoliként* beszélünk a dolgokról. (Jellegzetes formája ennek az óhajtó mód, a „bárcsak...”, amikor is az óhajtás az

<sup>665</sup> S ahogy a vágy tárgya távolinak tűnik, amikor *meg akarunk tartani* valamit, akkor éppen az eltávolodásától rettegünk; a vágy megfelelője a már megszerzettek megtartását célzó féltékenység, illetve a kapzsiság, s ahogy a konkrét birtoklási cél nélküli birtoklás belső késztettség *tárgyitalan sóvárgás*, a bármi általunk birtokolt dolog – tárgy, társ, élet, egészség – elvesztésétől, távolba enyészésétől való (konkrét fenyegetettség nélküli) félelem a *szorongás*.

adottból valami jelen nem lévő felé nyúlik ki.)<sup>666</sup> A birtoklás-célmotiváció esetében, amikor tudjuk, mi az, amit birtokolnunk kellene, akkor azt *rendkívülinek*, különlegesnek, vagyis megszerzésre, megtartásra a közönséges dolgoknál érdemesebbnek látjuk és láttatjuk (a birtoklás-célmotiváció jelenlétét a beszédben a rendkívüliséget kifejező jelzők, fogalmak használata szimbolizálja).<sup>667</sup>

A honvágy jellegzetesen olyan érzés, amelyben mindkettő megvan. (Az elvesztett, jelen nem lévő haza iránt bennünk van a sóvárgás is, s ezért elérhetetlenül távolinak s – mivel teljesen világos, hogy mi is az, amit birtokolni szeretnénk – rendkívülinek is látjuk.)

Az alábbi idézetekben egyszerre van meg a távoliság és a rendkívüliség érzékeltetése (a birtoklás belső késztetettsége és a konkrét birtoklási célmotiváció):

„De szeretnék gazdag lenni, / Egyszer libasültet enni, / Jó ruhába járni kelni, / S öt forintér kuglert venni. / Mig a cukrot szopogatnám, / Uj ruhámat mutogatnám, / Dicsekednél fűnek fának, / Mi jó dolga van Attilának. (József Attila: *Kedves Jecó!*)

„Olyan fantasztikus kiskosztümöt láttam tegnap...” (A „fantasztikus” jelző egyszerre fejez ki rendkívüliséget és azt, hogy az evilági, hétköznapi dolgokkal szemben a vágyott tárgy mintegy a fantázia „másvilágából” való.)

„Új cigányok voltak. Fiatalférfiak és nők, akik csak a saját nyelvükön beszéltek, olajos bőrű és finom kezű, szép emberpéldányok, akiknek tánca és zenéje szilaj jókedvet árasztott szerte az utcákon, s voltak tarka papagájai, melyek olasz románcokat adtak elő, egy tyúkjuk, amely dobpergés mellett száz aranytojást tojt, és egy idomított gondolatolvasó majmuk és egy mindentudó gépük, amely egy időben gombot varrt fel és lázat csillapított, és egy rossz emlékeket feledtető készülékük, meg valami flastromuk, amitől elmúlik az idő.” (Gabriel

<sup>666</sup> „Ott túl a rácson egy más világ van”; „Túl az Óperencián gazdagok leszünk” – Az operett erősen épít a birtoklás belső késztettségének motivációjára, s számos hasonló szövege mutatja, hogy indukálni is kívánja ezt a motivációt. De természetesen nem csak az operett módján lehet a távoliságot érzékeltetni. „Oh szabadság, hadd nézzünk szemedbe! / *Oly sokáig vártunk rád epedve, / Annyi éjen által, mint kísértet / Bolygott lelkünk a világban érted. / Kerestünk mi égen-földön téged...* (Petőfi Sándor: *A szabadsághoz*) (Kurziválva a birtoklásra irányuló belső késztettség jelei.)

<sup>667</sup> „Eszembe jutottál, / Kicsiny kis leányka, / Te a nagy világnak / *Legnagyobb gyémántja!*” (Petőfi Sándor: *Reszket a bokor, mert...*); „Operába mentünk. Egyikünk sem volt annyira zenerajongó, hogy nekünk éppen oda kellett volna menni, de az *olyan nagy dolognak tűnt, olyan elegánsnak*. Ha színházba mentünk, akkor nekem már *az egész nap készülődés volt, ünnep volt a színházba menetel*. Nem az előadás miatt, vagy mert szépen énekeltek, hanem maga az, hogy én most *milyen rangos helyen lehetek*.” (Kurziválva a rendkívüliséget érzékeltető kifejezések.)



García Márquez: *Száz év magány*) A csoda egyszerre rendkívüli és távoli (nem evilági), és Márquez itt ugyanúgy a birtoklási motivációkat érzékelteti általa, ahogy a népmesék is – fantasztikus, távoli másvilágokba tett utazásokkal és rendkívüli jelenségekkel és eseményekkel – alapvetően a nép birtoklás-vágyainak (a hiányból adódó sóvárgásnak és a konkrét birtoklási céloknak: az anyagi javak, hatalom, ideális pár, egészség, örök élet birtoklására irányuló vágyaknak) adnak (a nyelvi szerkezetek szimbolikáját felhasználó) kifejezést.

Utolsó példánk a *szabadság*motiváció területére vezet. A szabadságra irányuló *belső késztettség* esetén erős bennünk a korlátok, a kötetmek, a tilalmak levetésének vágya, de nem feltétlenül tudjuk, hogy milyen szabadságot is szeretnénk magunknak. A korlátozottság érzése oly módon fokozza fel a szubjektum szembenállását környezetével, hogy minden drámai ütközésnek, olykor szinte tragédiának tűnik: a szabadság erős belső késztettségével jellemezhető embert környezete úgy látja, hogy „mindent túldramatizál”. Az ilyen ember beszédében a viszonyok (érzések, cselekvések, viszonyulások, minősítések) *drámai, olykor túlzó* megjelenítést kapnak („imádom, meghalok érte”, „szárnyakat adott nekem a gondolat”, „iszonyú volt, ahogy rám nézett” – ezekben a példákban jelen van a kapcsolatteremtés belső késztettségének jele, az érzéseiről beszélés is; nyilván azért, mert akiktől e szövegtörödékeket idézzük, kapcsolatteremtésre irányuló motivációikat *is* kinyilvánítják, de a drámai felfokozottságot a szabadság belső késztettsége viszi bele, s számos olyan példát is sorolhatunk, amelyben csak ez a drámai felfokozás van, saját érzésekről beszélés nélkül: „ez az ember a pokolba kívánt, gyűlölt mindenkit”, „fehér lett a félelemtől”, „szinte felrobbant a világ”)

Jó példája a szabadság belső késztettség típusú motivációnak Nagy László közismert *Ki viszi át a Szerelmet?* című költeményének szinte egésze:

„Létem ha *végleg lemerült*, / ki *imád* tücsök-hegedűt? / *Lángot ki lehel* deres ágra? / ki *feszül föl* a szívárványra? / Lány hantú mezővé a szikla- / csípőket ki *öleli sírva*? / Ki becéz falban megeredt / hajakat, verőereket?<sup>668</sup> / *S dúlt* hiteknek kicsoda állít / *káromkodásból katedrális*? / Létem ha *végleg lemerült*, / ki *rettenti a keselyűt*! / *S ki viszi át fogában tartva* / *a Szerelmet a túlsó partra!*<sup>669</sup>

<sup>668</sup> Éppen eléggé drámai ez az elevenen befalazásra utaló mondat is...

<sup>669</sup> Még néhány magyar irodalmi példa a szabadság belső késztettsége megnyilvánulásaiából: „Az elnyomás csapatban *károg*, / *élő szívre, mint dögre száll* – / *s a földgolyón nyomor szivárog*, / *mint hülyék orcáján a nyál.*” ((József Attila: *Ős patkány terjeszt kört*. Első, 1938-as megjelenésekor a vers *A költő hasztalan vonít* címet viselte: ennek már címében is jelen van egy, a szabadság belső késztettséget kifejező dramatizáló ige), vagy: „nekem már a tavasz

A szabadság-célmotiváció meglepte esetén határozottan érezzük, pontosan mi az, amitől meg kellene szabadulnunk, s mi lenne az, ami szabadabbá tehet. Ez is a dolgok felnövelésével jár, csak míg a belső késztetettség *drámaivá, drámai cselekvésekkel, történésekkel telítetté* növeszti a viszonylatokat, a szabadság-célmotiváció annak arányát növeli meg, *totalizálja*, amivel azonosulnunk kell, illetve amitől el kell távolodnunk. Itt nem a drámaiság a döntő, hanem a totalizálás (a „minden” és a „semmi”).

„Én akkor azt hittem, amikor a Nyugatiban kiszálltam a vonatból, hogy *egy villamos van a hatosból, egy darab, ha az elmegy*, akkor itt állok ebben a nagy, vidéki városban, és akkor *nincs semmi*, amivel el tudok menni. Ha elmegy a hatos, akkor *kész* (...). Ha otthon kiléptem a kapunkon, *elláttam Szegvárig. Itt meg nem látok.*” (Interjú Öze Lajossal.)

„*Mindenedet* visszaadom, apám. A ruháid, a vagyoned. A neved is. *Nincsenek többé* apák. *Nincsenek többé* fiúk... *Mindazok*, akik elhagyják házukat, családjukat vagy földjüket menyei Atyánkért, *százszorosan többet kapnak* az élettől.” (Zeffirelli: *Napfivér, Holdnővér* [Szent Ferenc búcsúja apjától].)

Mindkét szabadságmotiváció jelen van Bergman *Jelenetek egy házasságból* című filmjének alábbi szövegében, mikor is a férfi főszereplő kilép az abban a pillanatban számára szabadságkorlátozónak tűnő házasságból:

„A jó hétszentségit, ha erre vagy kíváncsi, ülj fel, mert *mindent* elmondok, bár *semmi közöd* hozzá. (...) *Semmire sem tartok igényt. Minden* a tietek lehet. (...) *Eltűnök innen*, érted? Szép csendesen *felszívódom*.<sup>670</sup> Egyébként pedig *mindent megteszek*, hogy *ne lássatok hiányt*. Nekem nincs szükségem *sem mire*. *Egy a fontos*, hogy kilépjek ebből! Tudod, hogy mi az, ami leginkább *az agyamra ment*.<sup>671</sup> A sok *istenverte fecsegés*<sup>672</sup> arról, hogy mit csináljunk, mit kell csinálnunk, kire kell tekintettel lennünk”.

A szabadság-megfeleléskészség azt jelenti, hogy az ember valóban szabad tud lenni, kész megfelelni azoknak a társadalmi kritériumoknak, amitől valaki

---

is *ellenség!* / Csak te *borulsz rám*, asszonyi jóság, / mint a *letört karóra* a rózsák, / rémült szemem csókkal eltakarni... / Óh jaj, meg kell halni, meg kell halni!” (Babits Mihály: *Ősz és tavasz között*); „*Szívemet égeti* a föld. / *Sisteregnek* füsttel a torzsák: / Füst-ország, Füst-ország, Füst-ország. / *Hörög Jézus* az útszéli keresztfán. (...) *S görnyedve*, mint a *fára-szögelt isten* / *erjedő lába alatt* az asszony-ágyékú anya: / *falu fuldoklik a füstben.*” (Juhász Ferenc: *Füst-ország*)

<sup>670</sup> Belső késztetettség (elmenetelének némileg dramatizáló kifejezése).

<sup>671</sup> Ez is az.

<sup>672</sup> Ez is az.

szabad emberré válhat. Ennek feltétele, hogy függetlenítse magát a túlzott függést jelentő azonosulástól és a túlzott ütközés, szembenállás kiszolgáltatottságától is. A szabadság-megfeleléskészség jelenlétének szimbolikus jele egy olyan *nézőpontváltás*, amellyel némiképp *eltávolítjuk magunkat attól, akivel azonosulunk, és megpróbáljuk belülről megérteni azt, akit egyébként ellenségünknek, korlátozóknak érzünk.*

Petőfi például a választóitól való lelki függést számolja fel, amikor a választók kötelezőnek tekintett körüludvarlása helyett így beszél:

„Hanem azt korán se várjátok, hogy én titeket magasztaljalak, mert akkor szemtelenül hazudnám. Becsületemre mondom, ti nem vagytok remek emberek. Március 15-kéig az egész Magyarország nagyon szolgálalkú, kutyaalázatosságú ország volt, és ti ebben a virtusban közelebb álltatok az elsőkhöz, mint az utolsókhoz.” Itt nem csak a választóktól határolja el magát, hanem azonosulása egyik legfőbb tárgyától, Magyarországtól is. De hogy az ostorozó próféta szerepköre se zárja magába, az egyoldalú szembenállásnak se legyen kiszolgáltatva, újabb nézőpontváltás következik, s most azonosul az imént szinte ellenségesnek tartott közönségével: „Azonban ez az idő lejárt, és remélem, hogy lejárt mindörökre. Fölemeltétek fejeteket, s fölteszem rólatok, hogy soha többé meg nem hajoltok semmiféle ember előtt a kerek világon”. (A szövegben a másik két szabadságmotiváció is jelen van – hiszen ezek Petőfi eléggé alapvető hajtóerői: a „szolgálalkú, kutyaalázatosságú” drámaisága, a „mindörökre”, a „soha többé”, a „semmiféle ember” totalizálása. A szabadság-megfeleléskészség még erősebb lenne, ha a nézőpontváltás nem csak a megszólítottak „megjavulásába” vetett reményt jelenítené meg, hanem, például, annak megértése is kifejtésre kerülne, hogy miért is kellett a népnek olyan „szolgálalkúen” viselkednie.)

Az idáig felsorakoztatott, sok példából talán nem csak az látszik, hogy melyik motiváció milyen beszédszerkesztési formában szimbolizálódik, hanem az is érzékelhető, hogy minden szövegben egyszerre több motiváció jelei is megjelennek (ha egyszerre több motiváció mozgatja a beszélőt).<sup>673</sup> Ez azt is jelenti, hogy a konkrét helyzetekben megjelenő vágyaink, céljaink, készségeink, a dolgokkal kapcsolatos viszonyaink összetettek. A felsorolt, minden emberben meglévő

<sup>673</sup> S minthogy egy-egy motiváció egy-egy stiláris sajátosságban szimbolizálódik, a stilárisan gazdag, színes beszéd arról árulkodik, hogy a beszélő erősen (és sok motivációs területen) motivált.

motivációk a dolgokhoz való viszonyulásunk<sup>674</sup> *alapelemei*, amelyeket az elemzésben éppen ezért érdemes szétválasztani, hogy aztán pontosan jellemezhessek azt a komplikált motivációs szerkezetet, ami *összeáll* belőlük.

Ezek az elemek, mint ahogy fentebb már utaltunk erre, az emberiség történelméből származnak. Lehetőségként már jelen vannak az emberiség születésekor, s kisebb-nagyobb mértékben minden emberben már attól fogva megjelennek, de az egyes történelmi nagyorszakok bizonyos motivációkat mindig preferálnak, s ilyenkor a nekik megfelelő beszédszerkesztési módok is előtérbe kerülnek (ezek alkotják a kor uralkodó stílusát). Mindez felerősítheti az adott korban a preferált motivációk súlyát: több ember számára válnak fontossá; de mivel minden egyes emberben a motivációk sajátos kombinációja jön létre, a korszak által preferált motivációk legfeljebb „mainstream”-et alkothatnak. Mint említettük, minden korban számtalan olyan ember van, akinek motivációs szerkezetében egészen másutt vannak a hangsúlyok.

De hogy is preferál egy korszak egy motivációt? A dominanciamotivációt például felerősítette az európai (feudális) középkor, amelynek egész világméretű áthatotta az ellentétek harca; akár az Egyház által sugárzott, transzcendens világméretűre gondolunk, menny és pokol, üdvözülés és elkárhozás, erények és bűnök, hit és hitetlenség/tévhit polarizált rendszerére; akár a társadalmi lét mindennapjaira, amelyekben egyrészt a dominanciáért (és a vele járó hatalomért, földek és privilégiumok birtoklásáért) folytatott küzdelem, másrészt az alá- és fölérendeltségeknek – „fentek” és „lentek” szembenállásának – bonyolult rendszere jelölte ki mindennek a helyét. (Ez a mindenben megjelenő, kétpólusú jelleg szimbolizálta azt, hogy a világot mindinkább a dominanciaküzdelmek mozgatják, az embereket mindinkább a dominanciavágy motiválja.) Ez a polarizált világméretű aztán nagyon jellemző volt a tizenkilencedik századi romantikában is, ott azonban ehhez a közben kifejlődött, individualista társadalom preferált motivációja, a szabadságmotiváció is hozzátársult, így a romantika világmérete már nemcsak kétpólusú, hanem erősen feltranszformált, felkorlátozott érzélemvilágú is: szélsőségesen dramatizált és totalizált. (Itt most csak a legerősebb korjellemzőket emeljük ki, az egyes korszakok – akár csak az egyének – motivációs szempontból is sokkal összetettebbek.)

<sup>674</sup> Persze a „dolgokhoz való viszonyulásunknak” is ez csak az egyik oldala. Egy másik munkánkban, a *Túlélési stratégiákban*, a dolgokhoz való viszonyulásunk egy másik oldalát, az egyén rendelkezésére álló *adaptációs mechanizmusokat* próbáltuk körüljárni. (Kapitány–Kapitány, 2007.) A két rendszer – a motivációs és az adaptációs rendszer – kiegészíti egymást; az pedig közös vonásuk, hogy az egyén számára mindkettőt (mindkettőnek az „építőköveit”) a társadalom története „termeli”.

A szimbolikus gondolkodást mindvégig az ember nembeli természetéből vettük le. Az ember nembelisége a motivációk szimbolikájában is meghatározó. Maguk a motivációk is „nembeliek”, hiszen az egyes ember számára is éppen azok a fontos mozgatóerők, amelyek a társadalom egésze, az emberi nem számára; s az egyes motivációk kifejezésére szolgáló beszédépítkezési formákat (és a más jelrendszerekben használt megfelelőiket) is úgy tanulja meg az egyén, hogy ehhez egyes történelmi korszakok kidolgozott stílusai, nyelvszerkesztési eljárásai (tehát az emberi Nem tapasztalatában felgyűlő, különböző szerkezeti modellek) adják az „alanyanyagot”.

Ami a társadalomban kifejlődik, az bekerül az egyénbe, és leképeződik az interperszonális viszonyokban. Például a társadalomban kialakult és azt mindinkább átható hierarchiák az egyénben dominanciatörekvéssé, az egyének között dominanciaküzdelmekké válnak. Az individualitáson alapuló piaci verseny az egyénben szabadságtörekvést, az egyének között pedig olyan viszonyokat eredményez, amelyben a másik ember a szabadságkorlátozás versus felszabadítás dimenziójában értelmeztetik.

Először – az emberré válás filogenetikai és az emberegyén életének ontogenetikai kezdetén – maga a társadalmiság, önmaga „ember”-volta épül be az egyes emberekbe, majd, azon keresztül, minden korszak hozzáteszi a magáét, az éppen adott társadalom szerkezeti sajátosságait (a különböző, szimbolikus megnyilvánulási formákon keresztül) az egyének építőköveivé téve. Minthogy ezekből az építőkövekből eltérő genetikai öröksége, az őt érő, eltérő hatások és szabad választásai következtében mindenki más „építményt” hoz létre, az eredmény az egyének olyan bonyolult szerkezete, amely azután a társadalomhoz való, egyedi adaptációt tesz lehetővé. (A társadalom szempontjából ez nagyon előnyös, mert így az Ember számára megnyíló lehetőségeknek igen széles és egyre szélesedő kínálata jön létre.)

Társadalom és egyén egymásra utaltsága kölcsönös. Nem csak a társadalom szolgáltat elemeket az egyén felépüléséhez, hanem a társadalmi viszonyokat is az egyes egyének és azok interperszonális kapcsolatai alakítják. (Nemcsak a feudális viszonyok „termelik” a dominanciamotivációt, hanem magukat a feudális viszonyokat is a korabeli egyének dominanciamotivációi és az interperszonális viszonyok dominanciaküzdelmek hozták létre.) Tehát, ami társadalmi viszonyvá válik, az is az egyének lehetőségeiből, potenciáiból jön, de *azáltal lesz általános, mindenkiben kifejlődő emberi képességgé, hogy társadalmivá válik.* (Hiszen magát a beszédet is annak társadalmisult formájából, a nyelvből sajátítjuk el.) S ahogy a társadalom alakulása állandóan újabb s újabb emberi lehetőségekkel

tölti fel az egyes egyéneket, az egyes egyének sajátos képességei, tapasztalatai is társadalmisodnak, új társadalmi viszonyokká összegződnek, általánosodnak.

Az egyének szerepe azért is nagyon fontos, mert amikor valami általánosodik, társadalmivá válik, az magában hordja a túlfutás/megszaladás lehetőségét. Az egyén – főleg, ha egyéni sajátosságai nem harmonizálnak a „*mainstream*”-mel – sokszor szembekerül társadalmá ilyen egyoldalúan eluralkodott, „túlfutott” viszonyai-val. Ilyenkor harcolni kezd valami ellen, amiről (jogosan) azt gondolja, hogy amivel szembekerült, az az őt körülvevő világ; de könnyen zsákutcába kerül, ha ellenségeit *más emberekben* véli megtalálni. Valójában ugyanis mindig valami olyasmi ellen kell küzdenie, ami önmagában is benne van, lévén ő is része a világnak. Ha az ember nem akar szembekerülni saját nembeliségével, észre kell vennie, hogy ellensége alapvetően nem a másik ember, hanem azok a(z) emberi-ség szempontjából vett) negatívumok, amelyek másokban is, önmagunkban is, mindig valaminek a túlfutása/megszaladása következtében jönnek létre. S minden társadalmi szempontból új úgy jön létre, hogy az egyes emberek fellépése e túlfutások/megszaladások ellen összeadódik, új irányná válik. Így a motivációról is elmondható, hogy nemcsak alakítottjai a társadalmi formációknak, hanem létrehozói is, mert egyes motivációk társadalmi méretűvé növekedése (az egyéni törekvések egymást erősítő, egy irányba tartó hatása) hozza létre az új formációt.

Itt azonban van egy paradoxon. A fennálló viszonyok ellen erkölcsi megfontolásból küzdő egyének valami újat hoznak létre, de ha ők maguk, sőt az őket hajtó mozgatóerők is a fennállóból épülnek fel, hogyan jöhet létre ebből valami új? Kant kategorikus imperatívusza ezért módosításra szorul. Nem elég azt általánossá tenni, ami nekem – adott állapotomban – megfelelő; hanem olyasmiért kell küzdenem, ami az engem mozgató erőket (azok lehetőségeit) is *bővítheti*. Nem az (adottnak tekintett) egyénit teszem általánossá,<sup>675</sup> hanem azt a korlátot feszegetem, ami az egyénit korlátozza (nemcsak a társadalom, hanem az egyén szükségképpen egyoldalúsága, túlfutása/megszaladása által is), vagyis a társadalom, a Nem számára megnyíló, *új lehetőségeket építem be* magamba is. Általános törvénné egy, az individualizmus túlfutását meghaladni kívánó

<sup>675</sup> Kant megoldása egy kialakulóban lévő, individualista társadalomba próbálja bevinni a nembeliség szempontját is, ami elvben az individualizmus megszaladását is fékezheti; de ezt, kora gyermekeként, individualista premisszával teszi. (A kategorikus imperatívusz fogalmával Kant ugyan közvetlenül nem célt, eszményt határoz meg, hanem általános definícióját akarja adni az erkölcsi rendszereknek, de minden ilyen definíció – azáltal, hogy bizonyos sajátosságokat kora és személyisége preferenciáinak megfelelően kiemel – egyúttal egy bizonyos nézőpontból megfogalmazott céljelölés is, s akként is megítélhető.)

társadalomban csak az emelhető, ami mind az egyén, mind a Nem számára lehetőségbővüléssel jár. Egy kapitalizmuson túli etika nem lehet sem az egyéni, sem a társadalmi mozzanat korlátozó alárendelése.

\*

A *motivációk* szimbolizálódásának nyomon követéséből adódik egy, a szimbolizáció *általános természetére* vonatkozó tanulság is. Valami valamiért fontos lesz a számunkra, elérésére törekszünk. A különböző dolgok, amelyeknek elérésére törekszünk, különbözőek, ezért mindegyikhez meghatározott gondolkodási szerkezet társul. Ez azonban nemcsak a motivációk esetében van így, hanem *minden* szimbolikában: amivel szimbolizálunk, azért lehet alkalmas arra, hogy szimbolizáljunk vele, mert *szerkezete* leképezi – *nem feltétlenül a szimbolizálandó szerkezetét*, hanem – *annak a gondolkodási modellnek a szerkezetét*, amellyel az ember a szimbolizálandóhoz viszonyul. Az „érzéseimről beszélés” nem a kapcsolatteremtés szerkezetét képezi le, hanem a *kapcsolatteremtéshez* (pozitívan) *viszonyuló*, a kapcsolatteremtés számára megnyíló, emberi gondolkodás szerkezetét. Hasonlót láthattunk a szimbolizáció más területein, például a hierarchiakifejező szimbolikában is. Az ember a hierarchiát, a presztízst, a státuszt fent/lent viszonyként, többek között az alsóra nehezedő felső, az alacsonyok közül kiemelkedő magas térbeli tapasztalatainak analógiájára fogja fel, s ez kap szimbolikus kifejezést: a társadalmi „fentet” térbeli „fenttel” fejezzük ki. A nemzeti szimbolikában a saját nemzethez fűződő egyik alapvető viszony az „ismerős otthonosság”, ezért a lét egyes elemei közül azok lesznek nemzet-szimbólumok, amelyek más, hasonló dolgoknál valamilyen szempontból „otthonosabbak”, hangsúlyosabban kötődnek az adott nemzet életvilágához. És így tovább. A szimbolizálthoz fűződő gondolati szerkezet és az ezt leképezni alkalmas szimbólumok közötti összefüggések minden szimbolizáció során a társadalmi tudatban rögzülnek, és onnan válnak az egyén szimbólumkészletének elemeivé.





## A SZIMBOLIZÁCIÓS FOLYAMAT

Összefogva azt, amiről idáig szóltunk, a szimbolikus gondolkodás folyamata a mindenkori jelenben (és a legkülönfélébb szimbolizációk esetében) úgy alakul, hogy az emberben felmerül valami, ami lehet egy még *körvonalazatlan érzéskomplexum*, de lehet – korábbi szimbolizációk eredményeként létrejött – *körvonalazott fogalom* is. Ennek jobb megértése és/vagy másokkal való megértetése érdekében (ha a már körvonalazott fogalom jobb megértése a cél, ez, mint már fejtegetéseink elején megfogalmaztuk, azt jelenti, hogy a fogalmi körülírás egyoldalúságait, leegyszerűsítéseit kell feloldanunk, ezért ez esetben is, egyébként pedig eleve) mozgósítódik az a körvonalazatlan érzéskomplexum, amelyből annak idején a fogalom kivált. Az érzéskomplexum szimbolizálása minden esetben úgy történik, hogy egy olyan konkrét *élményt* társítunk hozzá, amely elvben más emberi lényeknek is élménye lehet<sup>676</sup> (hiszen mi magunk *emberi* élményként éltük át), s amelyről azt érezzük, hogy *szerkezete* leképezi azt az érzéskomplexumot, amit meg akarunk ragadni. (Ha ezt a leképezést más emberek is érzéskomplexumaik leképezésének érzik, akkor közös szimbólumot hoztunk létre. Ez nem feltétlenül jelenti azt, hogy a szimbólumban kifejezett érzéskomplexumaink *azonosak* az ő érzéskomplexumaikkal, azt viszont jelenti, hogy a szimbólummal valamilyen – további kommunikációra alkalmas – értelmező összeköttetést hoztunk létre saját agyunk és mások agyának érzéskomplexumai között.) A szimbolizáció, a mozgósított élmény komplex jellege folytán, visszakapcsol az eredeti, holisztikus világérzékeléshez (nem győzzük eléggé hangsúlyozni, hogy „holisztikusan” nem az ezredvég homályos, ezoterikus kategóriáját, hanem csupán az egészben való érzékelést értve), fogalmainkat pedig kinyitja a velük összefüggésbe hozható s ezért velük összefüggésben *levő* dolgok *végtelenje* felé.

Az alábbiakban több szempontból igyekszünk körüljárni a szimbolizációs folyamatot.

1. A szimbólum sajátos jeltermészete – az „ $A = A$  és *ugyanakkor*  $A \neq A$ ” – szempontjából.

2. A szimbólumok *poliszémikus* jellege szempontjából.

<sup>676</sup> S ekképpen már nemcsak konkrét, hanem általános élmény is...

3. A szimbólumok *egymásra épülési folyamata* szempontjából.
4. A szimbólumok környezetükhöz való viszonyának, a *kontextusnak* szempontjából.
5. A szimbólumok *keletkezésének és terjedésének* szempontjából.
6. A szimbólumok kiüresedésének, elhalásának szempontjából.
7. A szimbólumok *elemzésének* szempontjából.

## I. A SZIMBOLIZÁCIÓ MINT A LÉT(EZÉS) DIALEKTIKUS TERMÉSZETÉNEK LEKÉPEZŐJE

Részben a korábban írtakra is visszautalva: a szimbolikus jelenséget egyszerre jellemzi

- a) *a (szimbólumként alkalmazott) dolog azonossága önmagával;*
- b) *a dolog azonossága valami mással (a szimbolizálendővel);*
- c) *az ellentétek egysége a dologban;*
- d) *az elmozdulás, a dolog változó, átalakuló természete.*

A szimbólumelemzés során az elemző (akárcsak a szimbólum létrehozása során a szimbólum alkotója) a szimbólum természetének mindezen oldalait kihasználja: ezekre és éppen ezekre kell építenie.

- a.) *Az önazonosság.* *Panta rhei.* A világ minden pillanatban más és más, nincs két teljesen egyforma mozzanat, mégis az ember, a tudatos létező, aki önmagát önmagával azonosnak tudja, egyszerűsít – a saját gyakorlatát jellemző ismétlések hatása által is megerősítve –: megfigyelt környezetéből is elkezd kiemelni egyes egymáshoz hasonló, illetve huzamosan fennálló elemeket, s az ezekben is jelenlévő változásokat, különbségeket (legalább átmenetileg) elhanyagolja: a különböző időpillanatokban és különböző körülményektől módosítottan létező dolgokat önmagukkal azonosnak tekinti, nem a különbségeket, hanem ezt az azonosságot tekinti lényegesnek. Ez leegyszerűsítés, redukció, de olyan redukció, amely nélkül az alanyiség, a létező aktivitása is lehetetlen. Az emberi fejlődés egy viszonylag korai szakaszától kezdve azonosnak tekintjük tehát magunkat magunkkal, az általunk észlelt dolgokat önmagukkal: maga az, hogy dolgokról beszélünk, maga az, hogy az atomok táncát, a kozmosz káoszát úgy érzékeljük, mint különböző, *különválasztott*

*létezők* létét és viszonyait, ennek a típusú leegyszerűsítésnek tekinthető. S ebből következik az első szimbólumok, a dolgokat leképező szavak, képek, mozdulatok létrejötte: a nyelv, a fogalmak (és majd a fogalmi–logikai gondolkodást sűrítve modelláló matematika) létrejötte is. (Az, hogy a világot leegyszerűsítve a dolgokat azonosnak kezdjük tekinteni önmagukkal, a gondolkodás fontos részévé teszi az azonosságok feltételezését, amit aztán ki lehet terjeszteni a dolognak és fogalmának, a dolognak és bármely jelének az azonosítására is.)

A szimbólumok keletkezésében ez a leegyszerűsítő folyamat újra és újra végbemegy. A dolgok önmagukkal való (látszólagos) azonosságának észlelése szemléletünkben *ismétlődésként* jelentkezik.<sup>677</sup> A szimbólumok (és általában az absztraktumok, a fogalmak) eleve feltételezik az ismétlődést: a fa fogalmának létrejötte azon alapszik, hogy felismerve egy sereg konkrét (szil, fenyő, tölgy stb.) fában (illetve az egyes fafajták különböző egyedeiben) valami *közös* jelenlétét – azt, hogy amit „fának” nevezünk, ismétlődik, és a szemlélő a különbségek helyett erre az ismétlődő elemre, az azonosságra helyezi a hangsúlyt. Ha ismétlődőnek látunk valamit, ez egyúttal azt is jelenti, hogy egy fogalom – a különböző, de valamilyen szempontból egy ismétlődés elemeinek tekintett egyedek közös nevezőjét képező fogalom – lehetőségét is létrehozzuk (vagy új fogalomét, vagy egy már létező fogalom nyer megerősítést ezen a módon). A szimbólumok (a másodlagos szimbólumok is) *ebből a szempontból* ugyanúgy viselkednek, mint más fogalmak: *az önazonosság, az ismétlődés észrevétele ezért a szimbólumelemzésnek is alaplépése.*<sup>678</sup>

<sup>677</sup> „Bármely gyakran ismétlődő cselekvés mintába szerveződik, amelyet azután erő-megtakarítással lehet felidézni, s amely eleve úgy érzékelődik végrehajtója számára, mint az a bizonyos minta. (...) Tartós háttérrel is ad, melyben az emberi tevékenység a döntéskényszer minimumával folyhat, illetve energiát szabadít fel a bizonyos alkalmakkor szükséges döntésekhez. Más szavakkal a megszokottá vált tevékenység-háttér felszabadítja az előteret a meggondolás és az újítás számára.” (Schütz–Luckmann in Hernádi, 1984, pp. 332–333.)

<sup>678</sup> A másodlagos szimbólum mindig valami helyettesítésére jön létre. Amiben valami más helyettesítőjének tartjuk, abban olyasféle azonosságot feltételezünk, mint ahogy a különböző fák esetén: a „fa” fogalma és a „fa” név vonatkozhat az egyes fafajtákra, a szilre, fenyőre, tölgyre, vagy ahogy a tölgy fogalma és a „tölgy” név vonatkozhat minden egyes tölgyfára, s így minden egyes tölgyben a tölgy fogalma ismétlődik, minden egyes fában a fa fogalma, hasonlóképpen, a másodlagos szimbolizációban a szabad lélek és a börtönéből szabaduló sas között jön létre közös nevező, és a börtönéből szabadult sas éppúgy, mint a „Ha én rózsza volnék...” dalban a kifeszített zászló (és sok más egyéb szabadságszimbólum) belép a „szabad lélek” fogalmába, s amikor ezek a szabadságszimbólumok megjelennek, ezek a szabadság fogalom ismétlődéseinek tekinthetők. A börtönéből szabadult, szárnyaló sas vagy a kifeszített zászló *valamilyen szempontból azonos lesz* a szabadság érzésével. A másodlagos szimbolizációban ugyanakkor másképpen van jelen az azonosság, mint az elsődleges

b.) *A mással való azonosság.* A szimbólumra ugyanakkor, kiinduló definíciónk szerint, az „A = A” törvényével egyszerre érvényes az „A nem = A” törvénye is. Ez, mint többször hangsúlyoztuk, részint kompenzálja azt a leegyszerűsítést, csökkenti azt a valóságtorzító hatást, amit a szemléletben az önmagával való, változatlan azonosság, az ismétlődés feltételezése okoz, másrészt az önmagával azonosnak tekintett dolgot *összekapcsolja* más (tőle megkülönböztetett, tehát vele eleve nem azonos) létezőkkel.<sup>679</sup>

A szimbólumról azt is hangsúlyoztuk, hogy egyszerre metaforikus, szinekdochikus és metonimikus. Egyrészt kiemeli a jelzett dolog *hasonlóságát* valami mással (ez eltér az ismétlés gesztusától, hiszen „a hasonlóság” nem azt mondja, hogy a két dolog azonos, hanem azt, hogy *különbségük és valamiben való azonosságuk egyszerre jellemzi őket*. Ha a lebukó nap olyan, mint az országa széléről visszapillantó, elűzött király,<sup>680</sup> ezzel nem egy újabb fogalmat hozunk létre, amelyben a nap és a király fogalma között eltűnik a különbség, hanem azt jelezzük, hogy két ennyire különböző létező között is van *valamiben* azonosság: a lét titkai jobban, gazdagabban feltárulnak előttünk, ha a királyok sorsába a nap, a nap útjának észlelésébe a királyok életének sajátosságait is

---

(fogalomképző) szimbolizációban. A különbség abban áll, hogy az egyes fa és a fa fogalmának vonatkozásában a fogalomból, a közös nevezőből kimaradnak az egyedek különbségei, amikor „fára” gondolunk, vagy csak egy egyedi sajátosságok nélküli általános faképzet jelenik meg előttünk, vagy, ha például egy konkrét tölgyfával helyettesítjük be, nem sajátosságait fogjuk lényegesnek tartani. Ha azt mondják, rajzoljunk le egy „fát”, akár tölgyet, akár fenyőt rajzolunk, tudjuk, hogy most nem koronájuk, leveleik stb. különbségei a lényegesek, hanem az, ami közös a „fa” fogalmában, mondjuk, a gyökérzet, törzs, lombzat stb. A (másodlagos) szimbolizációban, ezzel szemben, úgy történik az *azonosítás*, hogy a közös nevezőben nem tűnnek el a sajátosságok, hanem éppen ellenkezőleg, különös világuk *egésze* azonosítódik a szimbolizálttal. (A szél a sas esetében a szabadító, a zászló esetében a korlátozó, de itt nem az történik, hogy e különbség a szabad lélek fogalomban eltűnik, hanem az, hogy – mivel a másodlagos szimbolizációban [ahogy a bevezető fejezetekben más vonatkozásban már kifejtettük] a szimbolizáló *egész világa* részt vesz az azonosulásban – minden különöség *integrálódik* a szimbolizáltba, és így abban megjelenik az a tény is, hogy ugyanaz az elem lehet szabadító is és korlátozó is.)

<sup>679</sup> Ugyanúgy, ahogy – például az identitásválasztással – magunkat is összekapcsoljuk más létezőkkel, magunkhoz hasonlóan embernek, férfinak vagy nőnek, magyarnak stb. látva őket. A szubjektivitás, persze, ezekben az azonosításokban is jelen van, de, ha az azonosításnak nem lenne objektív alapja is, a nyelv, az emberek összekötője nem működhetne. Éppen a nyelv (a langue) léte az egyik legfőbb bizonyítéka annak, hogy a világ emberi leképezése nem csak szubjektív gesztusok összessége, hanem (legalábbis az emberek közösségére érvényesen) objektív, közös létalapokon nyugszik.

<sup>680</sup> Természetesen az irodalmi szimbólumhasználatnak megvannak a maga specifikus jellegzetességei, itt most azonban a szimbólum azon sajátosságairól beszélünk, amelyek *minden* szimbólumalkotásban és -értelmezésben közösek.

belevetítjük.<sup>681</sup> Egy másik létszféra asszociációinak sokaságát mozgósítani valami megértésében azért nagyon fontos, mert a különböző létszférák a valóságban is a legkülönbözőbb szálakon kapcsolódnak egymáshoz, s a szimbólum metaforaoldala, ha az összefüggések valóságos gazdagságát nem képezi is le, közelíti ennek a gazdagságnak érzékeléséhez szemléletünket).

Ugyanakkor a szimbólum mindig metonimikus is, hiszen nemcsak a hasonlóságra reagál, hanem bármilyen érintkezésre is, s mivel – szintén különböző módon – bármi bármi mellé kerülhet, az *egymás mellé* helyezés egyszersmind az egymás mellé kerülteket egymással összefüggésbe is hozza, s ezáltal valamilyen szempontból *egymásba hatolásukat* is érzékeltetjük, megint csak kinyitjuk a figyelmünk centrumában lévő, körülhatárolt dolgot az eleven Egész felé.

S harmadrészt a szimbólum mindig szinekdochikus: azt is jelzi, hogy a dolog valami része, s neki is részei vannak; a részek pedig egyszerre különbözőek is az egésztől (mint Geertz hangsúlyozza, „Jonesville nem az Egyesült Államok”,<sup>682</sup> vagyis nem lehet egy ország egészére érvényes törvényszerűségeket megállapítani egyetlen városában megfigyelhető törvényszerűségekből), és annak reprezentánsai is (vagyis az Egyesült Államokra általánosan érvényes törvényszerűségeket Jonesville városában is jelen lesznek). A hangsúly ez esetben is azonosság és nem-azonosság igazságának egyidejűségén van.

A szimbólumképzés másik alaplépése az ismétlések, a közös elemek (a fogalomképzéshez hasonló „azonosság”) észlelése mellett, tehát, az egymáshoz kapcsolódó jelenségekben annak felismerése, hogy mit (mi mindent) jelent az ugyanakkor mégiscsak külön létükben is szemlélt jelenségek, „világok” *viszonya*: a szimbolikus jelenséget feltétlenül jellemzi egyszerre *metaforikus, metonimikus és szinekdochikus* jellege, az, hogy milyen más jelenségekre emlékeztet, milyen más jelenségekkel érintkezik, illetve a lét milyen tágabb és szűkebb metszeteivel mutat (nyilvánvaló nem-azonossága mellett) reprezentatív azonosságot.

Az elemző következő teendője tehát a szimbolikusnak tekintett jelenség metaforikus, metonimikus és szinekdochikus kapcsolatainak feltárása. Említettük, hogy ha az azonosítás csak egyetlen tulajdonság egybeesésén alapul, akkor gyakran egyszersmind önkényesnek is tűnik. Amikor azonban például Hankiss Elemér a bevásárlócentrumok édenvilágáról ír, ennek összetevőit azért érzi az olvasók többsége valódi szimbólumoknak (s elemzésüket szimbolikus jelenségek hiteles elemzésének), mert a hasonlóság valóban metaforikus és nem allegorikus. (Két,

<sup>681</sup> Vagy fenti példánkban így vetítjük egymásra a sas és a szabad lélek fogalmait, a szabadságfogalmat kinyitva a sashoz kapcsolható képzetek sokasága, a sasét pedig a szabadsággal kapcsolatos képzetek sokasága felé.

<sup>682</sup> Fenti példánkban hasonlóképpen: a sas nem = a szabadság...

egymással a hasonlóság által összekapcsolt, különböző *világ* azonossága és nem-azonossága jelenik meg a képekben, és nem pusztán *egyetlen* közösnek tekintett vonás, amelynek alapján az egyik világot a másik egyértelmű jelének tekintenénk.)

A metonimikus kapcsolatok (gondoljunk minden montázs hatására) nemcsak az érintkező jelenségek rejtett összefüggéseire hívják fel a figyelmet, hanem mindig új összefüggést is *hoznak létre*, mintegy rákényszerítik a szemlélőt arra, hogy két különböző dolgot egy magasabb szintű rendszerben értelmezzen. (Amikor Eisenstein híres képsorában a tömegre tüzelő katonákat egy elárvuló s a pusztulás felé guruló gyerekkocsival kapcsolja össze, „érintkezteti”, ezzel egyúttal egy olyan viszonylatrendszert épít fel, amelyben a hatalom és alávetettek viszonya úgy szimbolizálódik, hogy az utóbbiak kiszolgáltatottsága felfokozott hangsúlyt kap.)

A szinekdochikus kapcsolatok egyrészt már rendszerben szemlélt összefüggéseken belül azok rész-egész viszonyaira irányítják a figyelmet, másrészt a szimbólum igen gyakran egy-egy közösség összekötőjének is bizonyul azáltal, hogy (szinekdochikus kapcsolással) mintegy a közösség helyett áll. Nem csak a Himnusz-típusú, a közösség érzelmeit mozgósító szimbólumokra gondolunk, hanem minden olyan szimbolikus elemre, amely az adott közösség azonosulását vagy elutasítását (a „miénk”, illetve az „idegen” érzését) képes kiváltani. A szimbólumok jelentős hányadát éppen az ilyen azonosulás/elutasítás jellemzi. (A könyvek, például, szinekdochikusan, többek között, egy életforma szimbólumai, s a hozzájuk való viszonyt nagymértékben az általuk jelképezett életformához való viszony határozza meg. Egyesek számára az értelmiségi lét, a kulturáltság jellegzetes tárgyai, s a könyvekkel borított falak e kulturáltság képzetét is kiváltják – ebből a szempontból nézve a könyvekkel teli lakás az értelmiségi létet pozitívan megítélők szemében kellemes képzeteket, tetszést kelt. Az értelmiségi életformára megvetéssel tekintők, más úton feltörekvők számára a könyvek nem a számukra fontos siker jelképei, ennél fogva nem is elegánsak; a könyvekkel teli lakás e nézőpontból a tudálékosság és az életidegenség poros szimbóluma lehet, s mint más vonatkozásban, fentebb már idéztük ezt, ilyenkor magukat a könyveket is haszontalan „porfogónak” tekintik, helyükbe más szimbólumok – például bútorok, jólétjelző tárgyak, tradíciójelzések stb. – lépnek.)

c.) *Az ellentétek egysége.* Lévi Strauss, strukturalistaként – Saussure és az orosz formalisták nyomán –, az elemzés alapjává az *oppozíciót* tette. Könyvünk második fejezetében, a kerítés példája esetében láttuk, hogy korántsem alaptalanul, hiszen miként a kerítés esetében azonnal több opozíció is kínálkozott a jelenség értelmezésére (kívül-belül, fent-lent, nyitottság-zártság stb.), a világ minden jelenségéhez hasonló ellentétek társíthatók. Ez eleve következik abból, hogy amikor egy jelenséget figyelmünk előterébe, fókuszba helyezünk, ezzel a teret és időt hozzá viszonyítjuk, s a középhelyzet minden koordinátán két végpont közötti helyzetet jelentvén, a jelenség a két végpont képviselte erővonalak eredőjeként is értelmezhető. A térbeli és időbeli koordinátákhoz hasonlóan a legkülönfélébb absztrakt tulajdonságok is ábrázolhatók skála-jelleggel, s akkor ezen skálák végpontjai ellentétes pólusoknak is tekinthetők. Szinte bármely tulajdonság önmaga ellentétével dichotóm párt alkot, s így amikor egy jelenségről beszélünk, annak igen sok tulajdonsága valóban oppo-

ziciós jelleggel áll elénk. Abban az értelemben is, hogy egy, a dologra jellemző tulajdonság szembeállítja a vizsgált dolgot egy *ellenkező tulajdonságú* dologgal (egy tárgy, ami alapvetően a puhaság, lágyság jeleit mutatja, szembehelyezhető más, kemény, éles tárgyakkal); abban az értelemben is, hogy valamely tulajdonság jelenléte egyúttal egy (vagy több) *másik tulajdonság hiányára* is utal (a puhaság a keménység hiányát is sugallja); és abban az értelemben is, hogy az *ellentét magában a dologban* koncentrálódik (egyszerre bizonyos fokig kemény és bizonyos fokig lágy stb.). A szimbólumok – magukba sűrítvén a lehetséges oppozíciókat<sup>683</sup> – így alkalmasak arra, hogy a különböző pólusok feszültségét (ami a valóságos világban az elektromos töltéstől a kétivarú fajok nemek közötti viszonyáig számos formában mozgatója a létezésnek) a maga természete szerint (*egymással egységet alkotó* ellentétek formájában) közvetítsék az emberi Nem (és azon belül az egyes egyének) számára.

d.) *Változás az állandóságban.* A szimbólum három módon is oldja annak a leegyszerűsítésnek torzításait, amit a dolog önmagával való azonosságban látása okoz. Egyrészt jelzi az azonos és a nem-azonos egyszerre-jelenlétét a metaforikus, metonimikus és szinekdochikus kapcsolatokban. Másrészt a jelenségeket oppozícióban ábrázolva a dolog statikus leírását a *pólusok ütközésének dinamikájával* helyettesíti. A szimbólum e két, említett tulajdonsága mellett a harmadik dialektizáló hatás, amit a szimbólum kiaknáz, *az időbeli változás:* ha az ismétlődés feltételezésekor zárójelbe kerül is az, ami a dologban változik, a szimbólumban ez a zárójel mindig feloldásra is kerül, a szimbolikus jelenség, mint korábban szó volt erről, mivel folyamatszerű élmény az alapja, mindig magába sűríti létrejötté, alakulása *folyamatát* is: mindig egyszerre szól egy dologról és azokról a *mozgásokról*, amelyek meghatározzák, illetve amelyeket meghatároz.

## II. A SZIMBÓLUMOK POLISZÉMIKUS JELLEGÉNEK ÖSSZETEVŐI

Többször szóba került már, hogy a szimbólumok, természetükből adódóan, *többjelentésűek, több síkon értelmezhetők.* Ez alapvetően a szimbólumok – a szimbolikus gondolkodás folyamatában létrejövő – nyitottságának természete-

<sup>683</sup> A szimbólum a maga (verbális, vizuális, auditív, kinezikus vagy egyéb) nyelvén akkor van jól kialakítva, ha ezt az oppozicionalitást is érzékeltetni tudja.

tes következménye. Ez a többjelentésűség több értelemben is jellemzi a szimbólumokat. A szimbólumok többjelentésű voltak következtében képesek különböző korszakok kifejezésére; de ennek köszönhető az is, hogy minden egyes ember, minden csoport más olvasatot adhat nekik, és az is, hogy ugyanaz a szimbólum mást jelenthet a mindenkiben benne lévő, különböző identitások: egy-egy szubkultúra, a nemzeti kultúra vagy az emberiség kultúrája szempontjából is.

## 1. A szimbólum hatóköre

Az identitásszimbolikáról szólván beszéltünk már arról, hogy az egyén hányféle közösség tagjaként identifikálhatja magát, az önmagával való azonosságtól az emberiség egészével való azonosságtudatig. Ez nem csak az identitásszimbolikára érvényes. Amikor létrehozunk egy szimbólumot, ez nem biztos, hogy más emberek érzéskomplexumait is leképezi: előfordulhat, hogy egy szimbólum csak önnön érzéskomplexumunk kifejezésére alkalmas. Ilyenkor *egyéni*, mondhatni privát jellegű szimbólumok jönnek létre. Ennél már szélesebb hatókörre terjedhetnek ki az egy *család* körében használt szimbólumok (amelyek viszont semmit sem jelentenek a családhoz nem tartozók számára, nyilván azért, mert a szimbólum olyasmit képez le, ami csak az adott család tagjainak volt közös élménye). Az ilyen szimbólumok hozzájárulnak a család összetartásához is. Hasonlóképpen erősítik bármilyen szintű közösség összetartozását a közös szimbólumok, legyenek azok *szubkultúrák, intézmények, vallási közösségek* vagy *nemzetek* (vagy akár *földrészközösségek*) közös szimbólumai. Különösen így van ez, mint korábban szó volt erről is, ha a saját közösség szimbólumai valamilyen out-group szimbólumaival való oppozícióban jelennek meg.<sup>684</sup> Ha azonban a szimbólumok különböző szintű (és egymástól eltérő jellegű) identitáscsoportok összekötői, ebből az is következik, hogy gyakran előfordulhat, hogy ugyanaz a szimbólum egészen mást jelent ezekben a különböző szintű és különböző jellegű közös-

<sup>684</sup> Az európai identitás szembeállítható például az ázsiai, amerikai vagy afrikai identitással – mindegyikkel más-más szempontokból. A szembeállítások azután konkrét szimbólumokban is megjelenhetnek: az Európa–Amerika különbség például szimbolizálható, mondjuk, az objektív idealizmus és a pragmatizmus különbségével, de akár olyan partikuláris szembeállítással is, mint például az Oscar-díj és a cannes-i fesztivál díjazási szempontjainak eltérése; az Európa–Ázsia különbség egyfelől a természet meghódításának, másfelől a vele való azonosulásnak vagy éppen az európai és ázsiai küzdősportok jellegének különbségeivel (és természetesen sok minden mással is).



ségekben.<sup>685</sup> (A szarvas, például, egy vadásztársaság számára, rendszeres zsákmány, és szimbólumként is a vadásztevékenység egyes mozzanataihoz kötődik, a magyar nemzeti hagyomány nézőpontjából az eredetlegenda egyik totemállata, a kereszténységben olykor Krisztus-szimbólumként szerepel, összeméri jelentését pedig az állatvilág többi tagjától megkülönböztető vonásai – méltóságteljes teste és tartása, impozáns fejdísz, kecses iramodása, a bikák „énekekkel” kísért párviadala stb. – adják. Minthogy valaki, aki történetesen vadász, az egyúttal magyar is, keresztény is lehet, az emberiségnek pedig mindenképpen tagja, így e különböző jelentések – amelyekhez, persze, az ő egyéni élettörténetének, egyéni asszociációinak, egyéni „mitológiájának” elemei is hozzájárulnak – együtt fogják meghatározni a „szarvas” szimbolikus szerepét az ő képzetvilágában, vagyis a „szarvas” mint szimbólum az egyén többféle identitásának köszönhetően *már az egyéni szimbólumhasználatban is poliszémikus lehet.*) Az elemzőnek, mindenesetre, nyitottnak kell lennie mindegyik jelentés felismerésére.

## 2. Jelentésterületek összekapcsolása

A többjelentésűség egyik oka tehát az, hogy a szimbólumot használók különböző (szintű és jellegű) közösségeiben különböző érzéskomplexumok jelentenek közös élményt. A poliszémia egy másik alapvető forrása, hogy az érzéskomplexumok kifejezésére *sokféle élmény* közül választhatunk. A két legmeghatározóbb élménykiindulást egyfelől érzékelt önmagunk, másfelől a bennünket körülvevő, általunk látott (és más érzékszerveinkkel befogadott) létegezés mint környezet, illetve ezek viszonya jelenti. Ezért a legelemibb szimbólumok, mint a metaforológia kapcsán korábban már szóba került, a *test* és a *világegyetem* képzeteiből származnak. A testszimbolika azután szétbomlik emberszimbolikává (amelyben már az ember „lelki”-szellemi sajátosságai és mind differenciáltabb társadalmi viszonyai is szimbólumnak kínálóznak); a „világegyetem” pedig szintén mind többféleképpen kiindulópontja a szimbolizációnak: így jön létre a (földrajzi)

<sup>685</sup> Persze vannak olyan szimbólumok is, amelyek e különböző szintű és jellegű közösségekben is ugyanazt (vagy legalábbis nagyjából ugyanazt) jelentik.

tér szimbolikája,<sup>686</sup> az asztrális szimbolika, az állat- és növényvilág,<sup>687</sup> illetve az élettelen természet szimbolikája. Az emberi világ viszonyai is egyre többféle szimbolikát tesznek lehetővé: szexuális szimbolika, egyéb interperszonális viszonyok szimbolikája, etnokulturális, nemzeti szimbolika, hierarchiaszimbólumok stb., valamint az emberi és környezeti szimbolikák egymásra vetítésével<sup>688</sup> olyan további szimbolikák is kifejlődnek, mint a termékenység-szimbolika, az állat- és növényvilág totemisztikus értelmezése vagy a vallási világképek szimbolikája.

Mivel a szimbólumokat ennyiféle kiindulópontból képezheti az ember, s mivel ezek a szimbolikák egymással is összekapcsolódnak, olyan szimbólumok alakulnak ki, amelyek abban az értelemben többjelentésűek, hogy *ugyanannak* a szimbólumnak lehet *földrajzi, asztrális, vallási, az emberi testre vonatkozó, szexuális* vagy *társadalmi* jelentésköre, illetve ezek a különböző szimbólumterületek egymás szimbólumaivá is válhatnak, ahogy ezt a szimbólumszótárak szócikkeiben összegzett jelentések poliszémiája is mutatja.

A korai ókorban a csillagok szimbolikája, például, összekapcsolódik a kialakuló politeizmusok szimbolikájával, ezek viszont már ráépülnek a totemizmusra, s így az első nagy vallások isteneihez egyes állatok szimbolikus tulajdonságai is hozzátársulnak, majd kapcsolódnak mindehhez a kialakuló-differenciálódó társadalmi viszonyok, szerepek is. (Lásd, például, a nagy, öntözéses gazdálkodáson alapuló birodalmak egyes állatfejú – vagyis totemállatjegyeket is hordozó – isteneit, amelyeket egyszersmind égitestekkel is azonosítanak, az istenpanteonban betöltött szerepük pedig megfeleltethető földi, társadalmi szerepeknek.) Ugyan-

<sup>686</sup> A horizontális irányok a napjáráshoz viszonyított jelentésükhöz (nap kelése, nyugta, delelés és az éjszaka mint a Nap jelenlétének hiánya) kapcsolnak az emberi élet és a társadalmi lét viszonyait hordozó jelentéseket; a vertikális irányokhoz pedig társadalmi hierarchiaszimbolika kapcsolódik, vagy a test és a belőle „kiemelkedő” szellem viszonyára vetülnek rá. (Ez utóbbi szimbolikába az is belejátszik, hogy a szellemi érték létrejöttének folyamatában a fizikai lét elhasználódik – s mint az eléggő anyag, energiát termelve, mintegy, *felszálló* „füstté válik”.)

<sup>687</sup> A (paraszti) folklórban különösen hangsúlyos a növényvilág és a csillagvilág szimbolikája, a hazai szerzők közül Jankovics Marcell életműve elsősorban ezt a két szimbólumterületet dolgozza fel (lásd Jankovics 1987, 1991, 1996/1., 2.), a folklór szexuális szimbolikájához pedig Hoppál Mihály (Hoppál, 2002; Hoppál–Szepes, 1987/1., 2.) és Bernáth Béla (Bernáth, 1986) publikált értékes adalékokat.

<sup>688</sup> „a jelképek az adott emberi helyzetet a kozmikus viszonylatokkal társítva, azokhoz hasonlítva írják le, de lehet fordítva is, amikor a közvetlen szituációnak kozmikus jelentést adnak. Ezáltal az ember nem érzi izoláltnak, hanem éppen ellenkezőleg, a hatalmas kozmosz részének tekintheti magát, vagyis van értelme létezésének”, idézi Mircea Eliadét (Eliade, 1960, pp. 506–510.) a *Jelképtár*nak a szimbolizáció jelenségét és kutatásának történetét tömören és lényegkiemelően összefoglaló bevezetőjében Hoppál Mihály (Hoppál–Jankovics–Nagy–Szemadám, 1990, p. 13.).

így összefonódnak, például, egyes emberi jellemvonások a test egyes részeivel, a „világot alkotó négy alapelemmel”, azok állatokkal,<sup>689</sup> növényekkel, fémekkel és megint csak égitestekkel, és így tovább. Színek, hangok és bármi, aminek készlete megfeleltethető más típusú jelenségek készleteinek, ezek szimbólumává is válhat, illetve az egyes szimbólumokban ezek a különböző jelentésterületek, az ember komplex élményének a „testek”, „égitestek”, „színek”, „hangok”, „istenek”, „jellemvonások”, „társadalmi szerepek”, „állatok”, „növények”, „fémek” stb. fogalmaival különválasztott összetevői *együtt* jelennek meg, s ezért a szimbólum elemzője ugyanazt a szimbólumot bármelyik jelentésterület nézőpontjából értelmezheti.

Az emberiség egyébként törekszik szemléleti rendszerét koherenssé tenni, s bár ez nem mindig sikerül, időnként a különböző szimbólumterületek olyan világrendbe állnak össze, amelyben az egyes jelentésterületek rendszere kompatibilis a többiével, s ezért a szimbolika egy metaszinten többé-kevésbé egységes rendszert alkothat. (Ez történik például a mitológiákban, s még inkább az egységesített vallási-teológiai szimbólumrendszerekben.<sup>690</sup> Amikor egy szimbólum belép egy mitológiába vagy egy vallási világgépbe – vagy akármely ideológia világgépébe –, kapcsolatba kerül az adott mitológia, vallás vagy ideológia többi elemével, s ez is befolyásolja jelentéstartalmát és jelentéstartományát.)

Az emberiség, történetének már kezdeteitől, nemcsak tudatosítja önmaga és környezete különállását és összefüggését, hanem létre is hoz egy csomó olyan *objektívációt*, amellyel e környezetet gazdagítja; ezek az objektívációk egyszerre tekinthetők a környezet ember számára valóvá tételének és az ember önkiterjesztésének. Jellegetesen ilyen objektívációk például – mint erre korábban utaltunk – az ember hajlékai. (A hajlék az ember „külső bőre”, és egyúttal az idegen környezet domesztikálása.) Az *épületek* szimbolikájában (is) így egyszerre

<sup>689</sup> Az állatszimbolika és a kozmikus szimbolika összefonódik a zodiákushoz fűződő képzetekben, az alapelemek, növények, fémek szimbolikája az alkimisták jelrendszerében, és így tovább.

<sup>690</sup> Ahogy például Újvári Edit írja: „A kozmogóniai és kozmológiai rendszert alkotó archaikus kultúrákban az ősi jelképek olyan újabb jelentésekkel egészülhetnek ki, melyek még magukban hordozzák az ikonikus jelleget, ám alárendelődnek az adott mitológiai rendszerben megfogalmazott világmagyarázat spekulatív elemeinek, összefüggérendszerének (...) Az átfogó teologikus rendszert kidolgozó civilizációkban természetszerűen felerősödik az a tendencia, mely a szimbólum és jelentése közötti összefüggést a hitrendszer tételeivel, illetve annak eszmeiségében közelíti meg, formálja át. Ezzel konkretizálódik, kizárólagossá válik a jelentés.” (Újvári in Kapitány–Kapitány, 1995, p. 239.) Vagyis e rendszerekben a szimbólum végül allegorizálódhat, s ezért jelentésének feltárásához elsősorban az adott hitrendszer ismerete szükséges.

jelennek meg az ember (az emberalak és a társadalom)<sup>691</sup> szimbolikus reprezentációi és a kozmikus világkép egyes elemei, illetve az emberi „lélek” e kozmikus világot bejáró útjának egyes állomásai. Ugyanakkor, mivel az épület mindkét világhoz (az én-mi világához és a külső-idegen világhoz is kapcsolódik), szimbolikájának lényeges elemévé válik – a kerítéshez hasonlóan – a határátlépés és határátlépés, és ebből az élményből válnak le később a legkülönfélébb, absztrakt határátlépésekre vonatkozó asszociációk. (S csatolódnak vissza az alapélményhez, tovább gazdagítva annak jelentéstartalmait.)

Talán még lényegesebb területe az ember és világegyetem szimbolika összekapcsolódásának a *termékenység* gondolata, amelyen ugyancsak jól látszik, hogy a szimbolikus gondolkodásnak csak eszköze és nem alapja a különböző dolgok közötti *kapcsolat* létesítése. (Az alap az egységben látott *egészhez* való visszacsatolás.) Bár ebben az esetben is, ami a felszínen látszik: az analógia (az ember szexuális tevékenysége és az állatok, növények szaporodása között). A szexualitást mint termékenységvarázslatot kezdik alkalmazni, s az analógia az állatok párosodásával eléggé kézenfekvő, így természetesnek tűnik az állatok termékenységének fokozására a hasonlósági mágia alkalmazása, ami ez esetben történik. A növények szaporodása esetében azonban már korántsem ilyen magától értetődő a párhuzam, ez már igen magas fokú absztrakciót feltételezne. Ha azonban abból indulunk ki, hogy minden konkrétabb létforma tudatosítása egy holisztikus egészről való leválasztás, akkor a szexualitás és, például, a föld termékenysége közötti összefüggéshez nem kell az absztrakt „termékenység”-fogalom megalkotása a növénytermesztés és az emberi nemző aktus közös nevezőjeként, elég, ha mindkettőben az „élan vital”, a „mana” megnyilvánulását látják, egy olyan, holisztikusan szemlélt létegező részeként, amelyben – mert minden összefügg mindennel – minden életerő-nyilvánítás<sup>692</sup> a többit segítheti. Persze létrejön, a fogalmi–logikai gondolkodással, az absztrakt termékenységfogalom is, de, feltételezésünk szerint, később, mint az a gesztus, amelynek lényege (az önmagát

<sup>691</sup> Az antropomorf ház vagy templom mindig „egy ember”, de egy absztrahált ember szimbóluma, amely ugyanakkor a társadalmat is képviseli, amely úgy „egy ember”, hogy ez az egy ember az Embert, a nembeli embert, a társadalomegészt jelenti. Mindez érvényes a ház, a kastély és a templom szimbolikájára is (amelyek így mindig egyszerre ember- és világtér-szimbólumok), de a különböző típusú és funkciójú épülettípusok kialakuló (és egymástól különböző asszociációkat is mozgósító) szimbolikája egymásra is hat, s mindezek egymás szimbólumai is lesznek. (A templom „Isten – és/vagy a gyülekezet – háza”, „az én házam az én váram” stb.)

<sup>692</sup> Hogy a szexualitás elsősorban mint *életerő-megnyilvánítás* szerepel, ezt több minden alátámaszthatja. Egyrészt a szexualitás és a fogantatás közötti közvetlen kapcsolat sokáig nem volt teljesen világos. Másrészt közismert a nemi szervek ősi, agresszív fenyegetésre, bajelhárításra használt exhibíciója (amely elsődlegesen a mana, az élan vital megnyilvánítása).

a differenciálatlan egészből már különválasztottnak tudó embernek) az egészhez való visszacsatolódása (s abban *az életerő mozgásba hozatala, legalábbis annak szándéka*). A termékenységszimbolikában kimutatható továbbá a halhatatlanságra, tökéletességre törekvés: ezt megint csak a tökéletes (és „halhatatlan”) *Egészszel való azonosulás* törekvése mozgatja. Az ember, feltehetőleg, kezdettől haláltudatos lény, de halhatatlanságvágya nem magától értetődő: az logikus, hogy nem akar meghalni, és az is, hogy a földművelés a halhatatlanság (illetve a feltámadás) példáját-tapasztalatát nyújtja a számára, de itt is kézenfekvőbb a tökéletes Egészből való kiindulás (és az ahhoz való visszacsatolódás) gondolata, mint egy olyan absztrakció, amely először eljut a növény halhatatlanságának gondolatához, azután feltételezi, hogy ha az ember elősegíti a növény halhatatlanságát, akkor ő is halhatatlanná válhat. Véleményünk szerint ez is későbbi fejlemény; az *Egész* halhatatlanságába való bekapcsolódás s ezen keresztül a növényekkel-állatokkal való unió gondolatának a totemizmushoz (is) vezető megjelenése viszont azáltal is megalapozódhat, hogy az ember, ez a sajátosan nembeli lény, önmagát is egyszerre látja különállónak és Egésznek (az emberiség formájában), és ez azt a tapasztalatot is magában hordja, hogy az Egész (vagyis az emberiség) – legalábbis a halandó egyénhez képest – halhatatlan.<sup>693</sup>

Ugyanez a gondolat az ősi ember életének egészen más jelenségeiből is kiérezhető. Az „ég” szimbolikája – jöllehet, az ősi ember még nem tudhatta, hogy az általa látott „ég” mögött a Kozmosz végtelenje, vagyis a világegyetem-egész húzódik – kezdettől fogva magában hordta az Egészhez vezető út lehetőségét. Bár Ég és Föld kapcsolata a kezdeti kozmogóniákban mindig dualisztikus, és ennek megfelelően a kapcsolat kétirányú, s megjelentek olyan elképzelések is, amelyek a földi létnek az égi szférákra való hatását feltételezték (például: a csillagok emberi lelkekből keletkezése), de sokkal meghatározóbb volt a másik irányú összefüggés: az égi jelenségek földi történésekre gyakorolt, meghatározó hatásának feltételezése. Az égit gondolták a földi mozgatójának, az Egész erejét valahonnan „fentről” érkezőnek vélték, s ennek megfelelően hihették azt, hogy a mélyebb tudásra, az Egész törvényeinek megértésére „felfelé” vezet az út. (A sámánszimbolika ennek a mélyebb tudásnak a megszerzését térbeli felemelkedéssel jellemzi: vagy repüléssel, vagy fokozatokon át való, felfelé hágással – a világfán, a magas hegyen, a sámánlétrán.) Itt megint egy komplex szimbólumrendszer adódik, hiszen, mint már többször kiemeltük, a fent/lent a hatalmi szimbolikával is

<sup>693</sup> És ezért, amíg élünk – és amíg az emberi Nem létezik –, addig *a halállal nem süjtött* emberi Nem részeként vagyunk, akként élünk.

összefonódik, a lélek égbe való emelkedése egyúttal a lélekképzetnek a testhez való viszonyát is vertikalizálja, s egyáltalán, e szimbolikák mindegyike hat a többire is.

Az Egészhez való kapcsolódás van minden szimbolikus összefüggés mélyén, később a mikrokozmosz és makrokozmosz közötti kapcsolat feltételezése is ezen alapszik. Hiszen a mikrokozmosz azért szimbolizálhatja és reprezentálhatja a makrokozmoszt és a makrokozmosz is a mikrokozmoszt, mert mindegyikben a lét Egésze (amelynek bármely mikro- és bármely makrokozmosz is a része) és ennek az Egésznek a törvényei hatnak, ez az, ami bennük azonos.

Visszakanyarodva a szimbólumok poliszémiájához, ennek tehát egyik igen lényeges alapja az, hogy a holisztikus szemléletben az egymással a „dolgok mélyén” összefüggésben lévőnek látott jelenségek együtt látása, együtt megközelítése során e jelenségek (emberi test és természeti környezet, szexualitás és növényi termékenység, földi és égi történések, mikrokozmosz és makrokozmosz stb.) között kapcsolatok, kölcsönhatások keletkeznek, és így a különböző jelenségtételeket összekötő szimbólumok az összekötött jelentésterületek mindegyikén értelmezhetők.

### 3. Az értelmezés különbségei

A szimbólumok poliszémiájának egy következő forrása, hogy egy-egy jelenséget még egyazon jelentésterületen belül is igen *sokféleképpen lehet dekódolni*. Fentebb láttuk, hogy az egyén sokféle jelentést tulajdoníthat ugyanannak a jelenségnek, attól függően, hogy éppen melyik identitáscsoportjának tagjaként szemléli. De nem csak egymással koncentrikus körökkel ábrázolható viszonyban lévő identitáscsoportok vannak (az egyéntől az emberiségig), hanem az egyes, egymás mellett létező csoportkultúrák – akár csak az egyes egyének – egymástól egyedi vonásaikban, eltérő körülményeik szerint is különböznek. Ennek köszönhetően ugyanazt a jelenséget a különböző kultúrák (és egyének) eltérő módon szimbolizálhatják, ugyanazt a jelelemet eltérő módon értelmezhetik. Ennek is több oka lehet. Van, amikor ugyanazt a *formai sajátosságot* értelmezik másképpen<sup>694</sup> (az egyik kultúrában a sárga a melegség, az életerő színe, a másokban az irigységé, a harmadikban a betegségé, a negyedikben, éppenséggel, a halhatatlanságé; az egyik kultúrában a szimmetria a tökéletesség, a másokban a fantáziatlan uniformizáltság jele, az egyik kultúrában a tetovált bőr a nemesség, a másokban az alantasság vagy éppen a megbélyegzettség jele, magát a tetoválást az egyik

<sup>694</sup> Ezen alapszik például az „indiánviccek” komikuma.

kultúrában a bőr egészségét veszélyeztetőnek, a másokban éppen hogy egészségvédőnek tartják, és így tovább).

Ezek az eltérő értelmezések olykor csak szubjektív különbségek: eltérő szokásaik, eltérő életmódjuk (vagy akár csak eltérő, pillanatnyi asszociációik) következtében ugyanarról más jut az egyik és más a másik egyén vagy csoport eszébe. De sokszor az értelmezés különbsége annak tulajdonítható, hogy a jelenség, a dolog egy *más (objektív) sajátosságára*, tulajdonságára fókuszálnak. A sárga szín esetében, például, ha az életerő meleg színeként gondolnak rá, ebben alighanem a nap (és egyes virágok) sárgája az alap, ha pedig az irigység jelének tartják, akkor talán a bőrnek a „rossz májúságot” jelző elszíneződésére utalhatnak; a macska, heverő-nyújtózkodó mozdulatai alapján, lehet a lustaság, a hedonizmus, dörgölőzése révén a hízelkedés, „talpra esése” és a kutyához képest jóval nagyobb függetlensége folytán pedig az életrevelőség, önállóság „csizmás kandúri” szimbóluma.

Annak következtében, hogy különböző nézőpontból más-más jelentés tárulhat egy szimbólumhoz, gyakran előfordul, hogy valaki szándékosan létrehoz egy szimbólumot (meghatározott jelentéssel), de ennek a szimbólumnak mások más oldalát helyezik előtérbe, s ezért a szimbólum is más jelentést kap. (Ez történt például akkor, amikor Xerxész, hajói pusztulása okozta bosszúságában, megkorbácsoltatta a tengert. Ennek az ő szempontjából talán az volt az elsődleges szimbolikus jelentése, hogy a perzsák ura oly hatalmas, hogy az elemeket is engedetlen szolgálként büntetheti. A jelenet szimbolikája azonban mások számára egészen mást sugall, Xerxész szándékával éppen ellentétesen például azt, hogy a mégoly hatalmas ember hatalma is csekély, és az ember nevetségessé válik, ha ezt nem veszi tudomásul.)<sup>695</sup>

A különböző kultúrák eltérő olvasatai olykor egymástól függetlenül léteznek. Az ötágú csillaghoz például az erő, termékenység szimbolikája kötődött, de ezt az erőt egyes olvasatokban pozitív, más olvasatokban negatív, a Sátánhoz, boszorkánysághoz kapcsolt asszociációkkal övezték. A kommunistáknak, mint ateistáknak, ez utóbbi olvasat nyilván eszükbe sem jutott, amikor a (vörös) ötágú csillagot jelképükül választották. (És nyilván a vörös színben is inkább az életerő, mint a vér jelképét látták – az utóbbi legfeljebb úgy került be választott szimbolikájukba, mint az igenelt forradalmi erőszak velejárója, amely szintén a vörös szín képzetköréhez tartozik –, s azzal sem igen törődtek, hogy a vörös színnek is vannak az ördöghöz, pokolhoz kötött olvasatai.) Itt tehát két jelkép-

<sup>695</sup> Hasonló a zikkuratépítő babiloni uralkodók – és a toronyépítés – megítélése a zsidók Bibliájában.

rendszer „elment egymás mellett”, mindegyik más világgépet támasztott alá a maga szimbolikájával. Miután azonban a kommunista ideológia szembekerült a keresztény vallásossággal, az antikommunista érzelmek felkeltésében már a vörös szín és az ötágú csillag negatív konnotációi, a vallási hagyománynak a Sátánhoz kötő asszociációi („vörös ördögök”, a pentagramma mint sátánidéző jelkép) is szerepet kaphattak.

Van, amikor a szimbólum különböző értelmezései egymástól független világképek részeként ily módon „elmennek egymás mellett”. De, mivel az azonos jelenséget másképpen dekódoló, a jelenség más oldalát kiemelő, különböző kultúrák érintkezhetnek, kapcsolódhatnak, egyesülhetnek is másokkal, *a különböző szimbólumolvasatok bekerülhetnek egy közös szimbólumkészletbe*, s ez is máris poliszémikussá – akár széttartóan poliszémikussá – teszi az adott szimbólumot.<sup>696</sup> Ugyanez történhet akkor, amikor ugyanaz az egyén vagy csoport, különböző helyzetekben, különböző időpontokban, másképpen dekódolja ugyanazt, más oldalait veszi észre,<sup>697</sup> majd ezek a különböző „olvasatok” (az egyén vagy csoport képzetrendszerében) egymás mellé kerülnek, s a jelenség mint szimbólum több jelentésűvé válik.

A poliszémia alapvetően azt jelenti, hogy ugyanannak a szimbolikussá váló jelenségnek lesz több jelentése: ugyanaz a szimbólum így több mindent szimbolizálhat.<sup>698</sup> De ugyanazt a szimbolizálandót is többféle szimbólummal lehet megjeleníteni és reprezentálni. (Miként ezt, például a sas és a zászló egyaránt szabadságszimbólumként való használhatóságával kapcsolatban, egy korábbi lábjegyzetben érzékeltettük.) Amikor a határátlépést szimbolizálják, ha erre

<sup>696</sup> Ez történik, például, amikor egyazon metakultúrává szerveződéssel a helyi mítoszok közös mitológiává egyesülnek, ahogy ez például az egyiptomi vagy a görög mitológia esetében is történt, aminek következtében az egyes istenekhez, héroszokhoz kötődő történetek szimbolikája tele van ellentmondásokkal, de legalábbis heterogenitással is.

<sup>697</sup> Ez megfigyelhető olyan, a szimbolizációtól távolinak látszó jelenségterületeken is, mint például a különböző tudományos iskolák keletkezése. Ott is arról van szó (mint erre a metaforológusokat idézve már hivatkoztunk), hogy az egyes iskolák, irányzatok egy jelenségnek vagy jelenségcsoportnak más oldalát helyezik előtérbe, s ennek következtében más törvények működését látják benne érvényesülni. Az einsteini elmélet nem érvényteleníti a newtonit, vagy az informatika a mechanikát, csak a fizikai világ működésének egy más oldalát értelmezi (úgy, hogy ezzel egyszerre az Egész értelmezését is tágítja). Ezen a példán is látszik, hogy a szimbolizáció miképpen meghatározója a fogalmi–logikai gondolkodásnak, a tudomány haladásának s ezen keresztül még a technikai fejlődésnek is.

<sup>698</sup> E könyvben is több olyan példa szerepel, amikor ugyanaz a szimbólum hol hierarchia-jelzésként, hol identitás-szimbólumként, hol értékrendszer-kifejezésként, hol motiváció-jelként kerül említésre; hol ezt, hol azt a jelentéstartalmát hangsúlyoztuk. Ezzel, egyúttal, azt is érzékeltetni próbáltuk, hogy a szimbólum ily módon is poliszémikus, mindig több dolgot „jelent” egyszerre.



csak az épületszimbolikát használják, akkor is lehet a határátlépést a kapuval, az ablakkal, a küszöbvel kifejezni, reprezentálni. (Persze ezek között, a választott szimbólum további tulajdonságaiból következően, azért megint csak vannak nüansznyi jelentéskülönbségek is, mindegyik egy kicsit más képzetkörrel tár-sítja a határátlépést.)

Minél központibb jelentőségű egy szimbolizálandó, annál többféle dolog szim-bolizálhatja. Egész szimbólumszótár készíthető például arról, hogy a keresztény szimbolikában mi minden lehet Krisztus vagy az Egyház (vagy a hit) jelképe. Ha viszont sorra vesszük mindazt, amiben a keresztény teológia Krisztus- vagy Egyházsimbólumot lát, ezek nagy része olyan, egymástól nagyon különböző dolgok, jelenségek, amelyekben – egyéb sajátosságaiknak köszönhetően – sok más dolog is szimbolizálódhat. Ez is, tehát, egyik gyökere a poliszemiának.

A többjelentésűség gyökerezhet egyszerűen abban is, hogy olyan szimbólumot hozunk létre, mondjuk, egy olyan szimbolikus gesztust teszünk, amelynek *eleve több jelentése* van, és magának a létrehozónak a szimbólumértelmezése sem olyan viszonylag egyértelmű, mint a Xerxész-példa esetében. Amikor, például, Szent Ferenc az állatoknak prédikál, az égitestekhez fohászkodik, ezzel azt sugallja, hogy minden létező „testvér a teremtésben”. De ebben egyszerre van benne az emberi gőg kritikája és annak felmutatása, hogy a testvériséget miképpen lehet a jézusi tanításokhoz méltóan komolyan venni és *teljesen* megvalósítani; a gesztus célja így is és úgy is dekódolható. Még több jelentést sugall az Excalibur szimbolikája: a kőből kihúzott kardnak vannak természeti, társadalmi és etikai-pszichológiai olvasatai. Mint erre már korábban – még a tárgyak szimbolikájáról szóló feje-zetben – utaltunk, szimbolizálja a vas kinyerésének „csodáját”, de azt is sugallja, hogy a hatalom forrása *rejtett* erő, azt is, hogy méltónak kell lenni rá (Artúron kívül más nem húzhatja ki); a kihúzás egyúttal a (méltó) erő hódító rászabadítása a világra (ami Attila esetében is hangsúlyozódik). A több jelentést ezekben az esetekben a szimbólummá váló *jelenség eleve komplex volta adja* (az Excalibur szimbolikájában egyszerre – tehát nem külön-külön – van benne a kihúzhatatlan kard és kihúzásának csodája, a kihúzó kiválasztottsága és küldetése).

A művészetek szimbólumai többnyire ilyen komplex s ezért is erősen poli-zémikus szimbólumok. Több dolgot szimbolizálnak egyszerre. De a jó művészi szimbólum a szimbolizációnak arra a tulajdonságára is figyelmeztet, hogy – több-ször emlegetett világszerűsége folytán – mindegyik jelentésében a szimbolizá-ló és a szimbolizált azonossága (világszerűen) *teljes*. Bármit is szimbolizáljon Don Quijote alakja – a lovagságot, a krisztusi eszményeket, az öregedés idő-ből kiesettségét, a rajongást, a dilettantizmust vagy akármi mást –, a búsképű lovnak ideáltipikusan, teljesen azonosíthatónak: *teljesen* lovnak, *teljesen*

a krisztusi eszmények képviselőjének, *teljesen* öregnek, *teljesen* rajongónak, *teljesen* dilettánsnak stb. kell lennie ahhoz, hogy mindezek szimbólumának tekinthessük. (Nyilvánvalóan más tulajdonságai folytán tarthatjuk az eszmények képviselőjének, mint dilettánsnak stb., de az egyes szimbolikus jelentések akkor mozgósulnak, ha a hozzájuk tartozó [rész]tulajdonságok az ábrázolt alak életvilágának egészét áthatják.)

Éppen ezért lényeges a szimbólum *élményekre alapozottsága*. A valóságban, az „életben”, az élet élményeiben minden jelenség ilyen komplexen, sokoldalúan, sok jellemzővel van jelen, s a jó szimbólum – éppen, mert megőrzi életszerűségét – mindig több olvasatot tesz lehetővé.

A szimbólumok poliszémiájához végül még egy tényezőt érdemes figyelembe venni. (Ami az utolsóként említett példában is jelen van.) A szimbolizációnak ugyanis, mint ezt korábbi fejezetekben említettük, *megismerő* szerepén kívül (illetve azon belül) *reflektáló*, *tükröző*, *konstituáló-generáló-indukáló*,<sup>699</sup> *reguláló*,<sup>700</sup> *legitimáló*,<sup>701</sup> *integráló*<sup>702</sup> funkciói is lehetnek, s attól függően is, hogy *milyen funkcióban* használunk és/vagy értelmezünk egy szimbólumot, más-más olvasatot adhatunk neki.

A szimbólumok és különösen az identitásszimbólumok kettős, egyfelől *leképező*, másfelől *aktív-generáló* szerepe ismert a szakirodalomból, s ha azt látjuk, hogy bizonyos szimbólumok erősen hozzákapcsolódnak egy társadalmi csoporthoz, akkor általában megfogalmazható az a (korábban említett) feltételezés is, hogy a szimbólum használata *a csoporthoz tartozás megerősítője is*. Ez megint olyan összefüggés, amit konkrét kutatásaink eredményei is erősítenek. Ha például a magyarságszimbólumok vizsgálatában azt tapasztaltuk, hogy bizonyos márkákhoz

<sup>699</sup> Például ahogy a gyereknevelési instrukciók mint szimbólumok szerepet játszanak az új generációk értékrendjének létrehozásában, vagy ahogy egy olyan eszköz, mint a mobiltelefon megjelenése az életforma teljes átalakulását indukálja, generálja.

<sup>700</sup> Ilyen például a tisztasági szabályok, rítusok szimbolikája.

<sup>701</sup> Amikor például a Kádár-korszakban hazahozták a Szent Koronát, ennek a szimbolikus politikai gesztusnak (a rendszert) legitimáló funkciója volt (legalábbis a szimbolikus cselekvés kezdeményezőinek szándéka szerint). De míg a Kádár-korszakban a hazahozatal tényének volt ilyen – a regnáló hatalmat a nemzeti történelem folytatójának nyilvánító – funkciója, s a koronát a királlyal együtt a *múlt* tényei közé sorolták, s ezért a Nemzeti Múzeumban helyezték el, újabb s másféle legitimáló funkciót kapott az is, amikor a rendszerváltás után a koronát átvitték a Parlamentbe, s ezzel a demokratikusan választott törvényhozó hatalmat legitimálták vele, egyszersmind azt is kifejezésre juttatva, hogy a Parlament, a *jelen* politikumának fő színhelye, alapintézménye egy olyan magyar államiság jegyében működik, amely a Szent Korona megtestesítette hagyománynak nem csak folytatása, de alapvető értékeinek felvállalója is.

<sup>702</sup> A nemzeti-, vallási és egyéb identitásszimbólumoknak mindig van ilyen funkciója is.

erősebb nemzeti asszociációk kapcsolódnak, mint másokhoz, ez összefüggésbe hozható azzal, amikor egyes csoportok vásárlási szokásai során, a multinacionállal szemben, a magyar ipar termékeinek választását figyelhetjük meg. Amikor – ugyancsak a márkáknál – elkülönülnek a tömegtermék- és luxusszimbólumok (például luxusszimbólum lesz a Pick szalámi, a libamáj, a Tokaji aszú vagy a Herendi és Zsolnay porcelán, amelyek mindegyike egyúttal magyarságszimbólumként is funkcionál), a lakásvizsgálatok megmutatják, hogy a vágyott társadalmi státusz jelzésére hogyan jelennek meg ezek a termékek a presztízs fogyasztásban, a vitrinkultúrában, illetve magasabb státuszt indukáló italok (dísztokaji) ajándékozásában, s ezekben az esetekben a szimbólum nemcsak megjeleníti a magasabb státuszt, hanem segít a realizálásában is. (Például, amikor valaki marginális helyzetből a társadalmi középhelyzetbe kerülés során ezt a középhelyzetet megjeleníti azzal, hogy a nappaliban ünnepi teret hoz létre, s ide behelyezi az ő nívójához képest fentebbi státuszt képviselő tárgyakat, e szimbolikus kellékekkel leképezi a magasabb társadalmi státuszt, ami szerint még nem tud ugyan élni, de az aspirációk szintjén megtestesíti, s ezzel lehetővé teszi azt, hogy a későbbiekben ehhez hozzáalakuljanak a tényleges lehetőségei.) A szimbolikus elemek éppen ezért és ezen a módon lehetnek a stratifikáció sajátos indikátorai is: egy csoporthoz tartozás határai képlékenyek: az aspirációk, a tudati változások sokszor előbb hoznak létre csoporthoz tartozást, mint ahogy azt a statisztikai kemény mutatók mérni tudnák, a szimbólumhasználat viszont éppen ezeket tudja kimutatni.<sup>703</sup>

A szimbólumok jelentős része egyébként először pragmatikus funkcióban jelenik meg, aztán kap szimbolikus jelentést. (Ahogyan, például, a televízió először csak mint egy új technikai lehetőség bukkant fel, aztán bekerült a lakásokba, ahol a tévé nézés gyakorlata ritualizálódott, ezzel szimbolikus szerepre tett szert, a televízió szakralizálódott, majd, értéke csökkenésével, fokozatosan deszakralizálódott, de közben az általa közvetített tartalmak szimbolikája áthatotta az emberek életét.) A fordított útra – először szimbolikus funkció, ami aztán pragmatikus funkcióvá válik – láthattuk példaként a fürdőszoba vagy a gyerekszoba esetét a polgári–individualisztikus értékrendszer *felé tartó* társadalmakban, mikor is először mint szimbólumot veszik át, s csak a második gene-

<sup>703</sup> Intézményvizsgálatunk során, például, az értelmiségi munkakörből az apparátusba átemelt emberek nyelv- és szimbólumhasználatában már akkor észlelhető volt a markáns átalakulás, amikor új munkakörbe való kinevezésük még csak elhatároltatott. Vagy, hogy egy egészen más jellegű példára utaljunk: ismert az a történet – akár valóság, akár városi legenda –, mikor is az internetes hirdetőik előbb tudták meg egy anyáról, hogy várandós, mint ő maga. Keresései a világhálón ugyanis az anyasághoz, illetve a kismamák „kíváncsiságához” kapcsolható jelzések, szimbólumok voltak, s ez – a sajátos „mintázat” – kiindulópontot adott a hirdetőiknek, hogy a kismamáknak kínált termékek reklámjaival célozzák meg.

rációban kezdik el funkcionálisan használni. (Persze a legelső lépést, a fürdő- és gyerekszoba első megjelenését a világban, akárcsak a televízióét, pragmatikus szempontok indokolják, de, mint *minden új*, azonnal szimbolikus jelentést kap, a környezetétől való *eltérése* révén.) A szimbolikus jelentés konstituáló-indukáló-generáló jelentőségét viszont jól láthatjuk azon a példán, amit az emeletes lakással kapcsolatban említettünk: e lakásforma, bár mint pragmatikus lehetőség már a huszadik század elején megjelent Magyarországon is, csak a század második felében terjedt el tömegesen, éppen szimbolikus (a polgári–individualisztikus értékrendszer reprezentáló) jellegének köszönhetően. Az is nagyon gyakori, hogy egy szimbólum pragmatikus gyakorlattá válik, majd e gyakorlatból lesz új szimbólumforrás, illetve hogy pragmatikus és szimbolikus funkció szétválaszthatatlanul összefonódik. Például a jegygyűrű mint szimbólum a kör mágikus – birtokba vevő – szerepén és a körvonalban rejlő végtelenszimbolikán alapul, de tartalmazza a bilincs pragmatikus gyakorlatára való utalást is. A végtelenség, a birtokbavétel szimbolikája és a szexuális szimbolika összeolvad, és a gyűrűviselés gyakorlata alapvetően – az elvben végtelen – összetartozás szimbóluma lesz, sokszor a pragmatikus szempontokkal szembe is kerülve (például, amikor különböző fizikai munkákban a gyűrű viselése akadályozóvá, sőt veszélyessé is válik). Egy másik példa a határjeleké: eredetileg ez szimbolikus: a határjel a létegségek, a teritóriumok különválasztásának szimbóluma, aztán kialakul, általánossá, mindennapivá válik a határjelzés pragmatikus gyakorlata, s végül a határjelbe belevetülhetnek az elkülönített egységek sajátosságainak különbségei, s a határjel azok szimbólumává is válhat.

Mindezek a példák azt jelzik, hogy a szimbólumok már csak azért is sokjelentésűek, mert, a mindennapi gyakorlat részeként, magukba szívják mindazt a jelentést, ami egy dolog, egy működés különböző funkciókban való használata során felmerülhet. Ugyanakkor ugyanezek a dolgok, működések használhatók minden szimbolikus jelentés nélkül, pusztán pragmatikus gyakorlatként is. Ebből viszont az következik, hogy a szimbolikus és nem-szimbolikus használat bármikor átcsaphat egymásba, bármely jelenség szimbolizálódhat és bármely szimbólum el is vesztheti szimbolikus funkcióit.

#### 4. Szimbólumok egymásra épülése

A poliszémia okai között említettük a különböző kultúrák, szubkultúrák eltérő szimbólumértelmezéseit. De nem csak eltérések vannak, nagyon gyakori az *egymásra épülés* is. Korábban hivatkoztunk arra a példára, amikor az ateista

szocializmus megpróbálta átvenni a vallások szimbolikáját, s azokra ráépülve, vallástalan világképébe integrálni ezeket a szimbólumokat. De maguk a vallások is nagyon sokat átvettek megelőző korok szimbolikájából. A keresztény ünnepek és rítusok szokásrendjének részeként, például, olyan gasztronómiai elemek használatával, mint az ősi termékenységszimbólum mák vagy tojás, olyan kiegészítő elemekkel, mint a szintén termékenységszimbólum barka, vagy olyan rítusok alkalmazásával, mint az ősi, megtisztító rítusokra épülő vízkereszttség. Könyvtárnyi irodalom szól arról, hogy például a keresztény vallási szimbolika olyan kiemelt témái, mint a húsvét vagy a karácsony<sup>704</sup> miként építik be szimbolikájukba a politeista világképek feltámadó isteneinek jelképeit, amely politeizmusok már maguk is – a termékenységhez és azzal összefüggő napfordulókhöz köthető – még ősbibb szimbólumokat használnak. Ebben az egymásra épülési folyamatban egyrészt átértelmeződnek a szimbólumok – a természet megújulásának jelképei, például a megváltástörténet elemeivé –, másrészt meg is őrződik eredeti képzetkörük, csak az átértelmező, új jelentéseknek köszönhetően még gazdagabbá, a szimbólum még poliszémikusabbá válik.

Az egymásra épülés egy másik módja, hogy a konkrét körülmények – Jézus esetében, például, a Genezáreti-tó mint helyszín – magukkal hoznak egy kiemelt tématerületet, ebben az esetben, például, a halászatot, erre ráépülhet a spirituális szimbolika (lélekhalászat), de ugyanakkor maga a hal – a „Halak” a zodiákus egyik csillagképének európai neve lévén –, mint erre korábban utaltunk, alkalmas annak az asszociációrendszernek a bekapcsolására is, ami a kereszténység megjelenését a csillagászati világkorszakváltással köti össze.

Egy harmadik egymásra épülési mód, amikor a korábbi szimbólum úgy értelmeződik át, hogy ellentétes jelentést kap: bekerül az új szimbólumrendszerbe, de éppen azért, mert egy korábbi kultuszhoz kötődött, azt szimbolizálta, csak úgy válhat egy új kultusz elemévé, mint legyőzendő-legyőzött ellenség. Így válnak a monoteizmusokban a politeizmus istenei démonokká, bálványokká (a fényhozó Lucifer a Sátánná), Pán isten megjelenési formáját a keresztény ikonográfiában az ördögök öltik magukra, „Simon mágus” sámánrepülését legyőzi Szent Péter új típusú erődemonstrációja, a különböző mágikus és egyéb, nem keresztény, kultikus gyakorlatok boszorkánysággá bélyegeztetnek. Abból, hogy egy hitrendszer mit minősít *tisztátalannak*, sok elemző szerint kiolvasható, hogy mi az, ami korábban éppen hogy *tisztelet tárgya* volt. (Ezeket az átfordítá-

<sup>704</sup> Ebből a szempontból lényegtelen, hogy ezekre az időpontokra utólag tolták át Jézus születésének és keresztthalálának-feltámadásának dátumait, vagy a szimbolika szempontjából szerencsés véletlenként valóban egybeestek azokkal.

sokat megkönnyíti a szimbolikus tabuk eleve kettős természete: a tabu egyrészt azért tabu, mert hódolat illeti meg, de másrészt azért, mert – a laikus számára különösen – veszélyes. Amitől pedig félni kell, azt nem nehéz átcsúsztatni az „ellenség” kategóriájába.)

Hasonló ráépülési mód, amikor az eredeti szimbólum nem fordul ugyan az ellentétébe, de, ahogy utalnak rá, az egy más összefüggésrendszerbe helyezve némileg átértelmezi az eredeti szimbolikát. Ez történik például az újkorban gyakran a jézusi eszményekkel, amikor olyan figurák megalkotásában építenek rá, mint Don Quijote vagy Miskin herceg; ilyenkor a parafrázisban egyfelől megőrződik az eredeti eszmény, másfelől viszont azt is érzékeltetik, hogy a megváltozott körülmények között egészen más jelentések társulhatnak hozzá.

De természetesen a korábbi szimbólumokra való ráépítés előnyeit nem csupán vallási-ideológiai összefüggésekben lehet kiaknázni. Használjuk a mindennapokban is, attól kezdve, hogy a karácsonyi Kisded ünneplését *saját* gyermekeink megajándékozásává változtatjuk, azon keresztül, hogy egy szép nőt Vénusznak, egy anyát Madonnának nevezünk, a szép férfit pedig Apollónak, a nagyerejűt Herkulesnek, odáig, hogy a számunkra kedves emberek arcképe az ikonoknak megfelelő kiemelést kap környezetünkben. (Az imént idézett, irodalmi példákhoz hasonló, utaló ráépítés pedig a művészeteken belül igen gyakori; a posztmodernben oly népszerűvé vált transztextualitás/intertextualitás eszközt minden művészeti ágban mindig is sokrétűen alkalmazták, hol csak arra, hogy behívjanak egy korábbi műben már megteremtett képzetkört és atmoszférát – a magyar irodalomban, például, számos mű idézi ily módon a Himnuszt vagy a Halotti beszédet, de említhetnénk számos képzőművészeti, zenei vagy filmes példát is –; hol úgy történik a ráépítés, hogy például egy alak hasonlósága folytán a befogadóban közvetlen utalás nélkül is létrejön az összekapcsolás – az említett Miskin herceg figurája így épül Don Quijotéé is –; hol pedig arra esik a hangsúly, hogy azt, amire utalnak, átértelmezzék, egészen akár a persziflázsig és paródiáig, amelyek már a szimbólum ellentétbe fordításának formái.)

A társadalmi gyakorlatból is számtalan példa hozható arra, hogy korábbi szimbolikák, más kulturális közegek szimbólumai miképpen épülnek be egy újabb szimbólumrendszerbe. Korábban már hivatkoztunk Hankiss Elemér plázaelemzéseire, amelyekben bemutatja, hogy a bevásárlóközpontok miképpen építenek tárgyvilágukba szakrális szimbólumokat (de olyan, egyéb szimbólumokat is, mint a városé vagy a természeté, egyfelől „utcaikkal” létrehozva a „város a városban” érzetét, másfelől vízeséseket, parkokat imitálva). Ez a fajta szimbólumintegrálás régóta alkalmazott módszer a *kereskedelmi* gyakorlatban, amely árui, szolgáltatásai kelendőségét azzal próbálja fokozni, hogy bármely más

terület presztízshordozó elemeit (népszerű személyektől életformadivatokon át<sup>705</sup> a művészet<sup>706</sup> vagy tudomány<sup>707</sup> magasra értékelt produktumaiig) összekapcsolja velük. (Mindezek a ráépülések visszahatnak a felhasznált szimbólumokra is, legalábbis asszociációk formájában hozzáadódnak azok jelentéseihez.)

Mivel ezek a „mézesmadzágként” alkalmazott utalások elég eredményesek, a kereskedelmen kívül használja mindezt a politika is (és általában bármely hatásgyakorlási szándék).<sup>708</sup> Elvis Presley nemzedéki bálvány imázsát a sztár katonai szolgálatának idején felhasználták például az amerikai hadsereg népszerűsítésére (mint ahogy a második világháborúban is sztárok frontjelenlétével próbálták emelni a harcikedvet); de hasonlóképp igyekezett a *siker*es előadóknak a „túrt” kategóriából a „támogatottba” áthelyezésével megerősíteni rendszere népszerűségét a késő Kádár-korszak állampártja, s gyakori az is, ahogy a különböző politikai pártok a legkülönbözőbb érzelemmozgósító képzeteket igyekeznek hozzátársítani saját politikájukhoz, a vallási érzelmeket kiváltó jelképektől a nemzeti büszkeséget sugárzó szimbólumokon át a fiatal generációk körében népszerű gyakorlatokra való utalásokig.

Előfordul az is, hogy nem tudatosan alkalmaznak egy-egy más közegben született szimbólumot. (Amikor például George W. Bush, amerikai elnök Budapesten járt, a biztonsági intézkedések megszervezésében részt vett az amerikai biztonsági szolgálat is. Ezen intézkedések egyike volt az elnök parlamenti látogatása idején az Országház üres, leállt villamosokkal való körülvétele. A biztonsági szolgálat embereinek szeme előtt feltehetőleg csupán a pragmatikus megoldás lebegett, de a jelenethez óhatatlanul hozzákapcsolódott a Vadnyugat meghódításának gyakori látványa: a pionírok indiánok ellen emelt szekérgyűrűje. Persze ez a képzet

<sup>705</sup> Például a „zöld” divat idején „bio”-jellegével, egészséges voltával, a „techno” divat idején hightech-jellegével, hiperkorszerűségével jellemezve az eladni kívánt termékeket, szolgáltatásokat.

<sup>706</sup> Lásd a híres festmények reprodukcióival díszített bögrék, pólók, füzetek stb. sokaságát, népszerű zenék háttérként alkalmazását üzletekben stb.

<sup>707</sup> Például annak hangsúlyozásával, hogy a termékbe miként építették be a tudomány legújabb eredményeit, vagy tudósok véleménynyilvánításával, garanciáival ajánlva a terméket-szolgáltatást.

<sup>708</sup> Korábban már említettük, hogy néha lényegében ugyanazokkal a népszerűsítő szimbólumokkal, látványegyűttesekkel – például békés, boldog család idilli táj közepén – találkozhatunk vallási, politikai propagandaanyagokon és reklámokon. A szimbólumelemző ilyenkor egyszerre állapíthatja meg az adott szimbolikus elemek gazdasági vagy politikai jelentését (ez, a használat szférájától függően, különböző lehet) és a szférák közötti egymásra hatást, például ebben az esetben azt, hogy a gazdasági befolyásolás manipulációs technikái hogyan mennek át a politikába, hogyan alkalmaz egyre újabb *marketing*eszközöket a politika.

talán kevésbé lett volna erős, ha nem éppen egy amerikai elnök látogatásakor alkalmazzák ezt az ebben a közegben addig nem alkalmazott módszert.) E példa azt is mutatja, hogy szimbólumoknak egy másik szimbólumrendszerbe való beépítése során annál erősebbek az átvett szimbólum eredeti jelentésköréhez kapcsolódó képzetek, minél több elem kerül át belőle az újba, ezért, amikor úgy akar valaki átvenni egy korábbi szimbólumot, hogy a korábbi jelentések megmaradjanak, minél több elemét célszerű átvenni; amikor viszont az a fontos, hogy a jelentés megváltozzék, új hangsúlyt kapjon, akkor az a célszerű, hogy az eredeti szimbolikához minél több új, az új hangsúlynak megfelelő képzetet társítsanak.<sup>709</sup>

Az emberiség egész történetét végigkíséri a szimbólumok egymásra épülése. Mai életgyakorlatunk is tele van archaikus tudatformák megannyi szimbolikus jelenségével (mágikus, animisztikus, totemisztikus eredetű szimbólumok sokaságával). Ezek egy részét a ráépülő, későbbi szimbólumrendszerek (vallás, tudomány) átértékelt, leminősített formában (például babonának bélyegezve) engedték csak továbbélni, másik részüket beépítették. Beépítésre, többek között, az csábította a később kialakult szimbólumrendszereket, hogy a korábbi szimbólumok és jelentéseik erősnek, makacsul fennmaradónak bizonyultak, nem lehetett őket hatékonyabb újakkal helyettesíteni. (Akár így beépítve, akár az újnak ellenállva, az így vagy úgy fennmaradt, korábbi szimbólumokat a „survival” eseteiként lehet jellemezni, szembeállítva a „revival”-lel, amelynek során egy új szimbólumrendszer szándékosan, tudatosan nyúl vissza korábbi szimbólumokhoz, akár változatlan, akár módosított formákban és jelentéstartalmakkal felélesztve azokat.)

A „survival”–„revival” különbséget úgy is meg lehet fogalmazni, mint egyfelől a korábbi szimbólumok használatának, beépítésének *közvetlen, identitásképző* formáját, másfelől a hozzájuk való *áttételesebb, történeti* viszonyulásmódot. A „nemesi” vagy „paraszti” szimbólumok mai továbbélését, például, a lakásokban inkább az első, a turisztikai kiadványokban inkább a második viszonyulásmód jellemzi.

<sup>709</sup> A keresztény szimbolikában ezért Lucifert célszerű minél jobban elszakítani az arkangyal-szimbolikától, és mind több állati vonással felruházni. Az ördögök ábrázolása a keresztény világkép szempontjából meggyőzőbb, amikor nem az angyalokhoz hasonló madárszárnyakkal, hanem denevérszárnyakkal ábrázolják őket. A Pán-figura ördöggé változtatása során is fontos, hogy megfosztassék olyan attribútumaitól, mint a pán-síp, elvegyék arckifejezése kedvességét, viszont felerősítsék az olyan elidegenítő jegyeket, mint az ördögök vörös vagy fekete bőrszíne, a kezébe fenyegető szigony/vasvilla kerüljön stb.



Mind a „survival”, mind a „revival” abból meríti erejét, hogy a szimbólumok fontos funkciója az identitásképzés, és az identitás szükséglete fontos tényező a szimbólumok keletkezésében és továbbélésében, továbbélésében is.<sup>710</sup>

## 5. Kontextus, viszony, rendszer

### a) A kontextus szerepe

A szimbólum többjelentésű természetéből is következik az, hogy az elemzés során különös fontosságot kell tulajdonítani a *kontextus* szerepének. A különböző jelentésrétegek mindig az adott kontextusból is adódóan kapnak hangsúlyt, kerülnek előtérbe. A televíziónak, például – hogy a tévé szimbolikus szerepének korábban bemutatott változási folyamatát a kontextus szempontjából értelmezzük –, kváziszakrálistárgy-jellege domborodott ki, amikor (elterjedésének kezdetén) a „szentsarokba” helyezték, és/vagy olyan díszítéssel vették körül, mint a valóságosan szakrális tárgyakat. A kontextust itt *úgy alakították*, hogy megfeleljen annak a szerepnek, amit (a sokáig monopolhelyzetű) központi televízió mint abszolút tekintélyforrás és a televíziós technika mint az információközlés csúcstechnológiájának jelképe betöltött. *A társadalmi kontextus változása* (a társadalom decentralizációja, a televíziózás pluralizálódása, más információs technikák előtérbe kerülése) következtében átértékelődött a televízió szimbolikus szerepe, és ez (a több készülék beszerzését is lehetővé tevő jövedelem- és áralakulásoknak is köszönhetően) a lakáson belül is változásokat hozott a televízió elhelyezésének szokásaiban. A tévékészülék megjelent a konyhában, a garázsban, a gyerekszobában s még a fürdőszobában is. A különböző helyiségekhez kötődő képzetek mindegyik esetben kapcsolatba léptek a televízió fogalmával, s ez, vagyis *a tárgyi kontextus*<sup>711</sup> megváltozása maga

<sup>710</sup> Amikor például Gereben Ferenc (Gereben, 1999) megállapítja, hogy a kisebbségi helyzetben pozitívabb a jövőkép, ezzel arra is rámutat, hogy egy társadalmi csoport jövőképe nagymértékben összefügghet azzal, hogy szimbolikájának mennyi (többlet)energiát kell áttranszformálnia a közösség életvilágába. Saját kutatásunk hasonló eredménye, hogy a kisebbségi helyzetű erdélyi magyarság körében az ideologikus nemzetiidentitás-szimbólumoknak tulajdonított, az anyaországinál nagyobb jelentőség miként csatolódhat vissza energiaforrásként a közösség túlélési gyakorlatába.

<sup>711</sup> A környezet mindig rásugárzik a dolgok jelentésére. (Montázshatás.) Hogy megint más területről hozunk példát: egy politikai választási klipben egészen más hatást kelt, ha a programot elmondó politikust a stúdió személytelen, zárt, talán intim, de az élettől elhatárolt közegében, mint ha a szabadban látjuk – s ha a szabadban, ott is igen eltérő hatásokat hozhat, hogy mit látunk a háttérben, hogyan kapcsolódik a bemutatott személy a körülötte zajló élethez stb.

is változtatott a tévé szimbolikáján. Presztízsértéke, súlya csökkent, ugyanakkor megnőtt „beszédpartnerpótló”, magányoldó szerepe, megnövekedett azon alkalmak száma, amelyekhez legalább a háttértelevíziózás formájában hozzákapcsolódik a televízió, és egyáltalán: mélyebbre hatolt az egyén intim szférájába. (A szerepváltozást a televíziókban számos olyan stílusváltozás és műsorszerkezet-változás is követte, amelyek a televízió nyújtotta lehetőségeknek éppen ezt az oldalát helyezték előtérbe.) A „televízió nélküli otthonokat!” mozgalmának beindulása megint új oldalát emeli ki a televíziónak:<sup>712</sup> „a világra nyitott ablak”-asszociációkat háttérbe szorítva a televíziót számúzó családokban a „silány, megrontó információözön”, a manipuláció, az egészségkárosító hatás képzetei erősödtek fel a tévé szimbolikájában.<sup>713</sup>

A kontextus, tehát, változtatja a tárgy jelentését. De, természetesen, ez az összefüggés is kétirányú: *a tárgy változása is megváltoztathatja az egész kontextust*. Tegyük fel, hogy egy tárgy dísz tárgyszerepet tölt be egy nappali szobában, több más tárggyal együtt. A tárgyak együttese reprezentatív funkciót lát el, ennek része az adott tárgy is. Ha a tárgy megsérül (például egy vázából letörik egy darab) és továbbra is a helyén marad, a többi tárgytól való különbözősége ráirányítja a figyelmet, és, például, olyan jelentést ad neki, hogy a házigazda különös értéket tulajdonít neki (archaikus értéket, mint ahogy torzó volta jelzi a Milói Vénusz régiségét; vagy érzelmi értéket: emlék, amitől sérülten sem akarnak megválni). Ha azután a többi tárgy is megsérül, ez megint átértelmezi

<sup>712</sup> A három bemutatott kontextus itt nagyjából három történeti fázisnak felel meg, de ezek a különbségek egyidejű (különböző csoportokra, családokra, egyénekre jellemző) jelenségeként is bemutatathatók.

<sup>713</sup> Hasonló példa a kontextusfüggőség érzékeltetésére a népművészeti tárgyak jelenléte modern lakásokban. Mást jelent, szimbolikus tartalmának más oldalát fordítja felénk a „népi tárgy”, ha a konyhában, ha a folyosón, pincében, mást, ha a nappaliban, esetleg a hálóban, s megint mást, ha az egész lakásban találkozunk ilyen tárgyakkal. Ha *csak* a konyhában, a pincében, a folyosón láthatók ezek a tárgyak, ez az adott helyiségek lakásban betöltött szerepének megfelelően másodlagos szerepkört jelent: a „népi” ebben a használatmódban, asszociációkörében többé-kevésbé a „parasztival” azonosítódik, ezekben a lakásokban mintegy a falu kiszolgáló szerepét reprezentálja. Mint erre már korábban utaltunk, a konyha a lakás „gyomra”, a „népi”, a paraszti ez esetben elsősorban annak a mezőgazdaságnak a (szimbólumain keresztül jelen lévő) képviselője, amely ehhez a „gyomorhoz” szállítja a nyersanyagot. A nappaliban, amelynek szimbolikája már inkább a reprezentációhoz kötődik, a „népi” is reprezentatív, ideológiai jelentést kaphat, jelezheti, hogy az adott lakás lakóinak értékrendszerében a népiség jelentős érték. (Itt már egyébként a „paraszti” mellett más összetevők is hangsúlyt kaphatnak: hiszen a parasztpolgári, kisenemesi hagyományok mind részei a „népiségnek”.) A hálósoba kontextusa már az érzelmi jelleget (ez esetben a népiség vállalására készítő, pozitív érzelmeket) húzhatja alá. A mindenütt jelen lévő „népi tárgyak” pedig az azonosulás teljes vállalására (vagy a lakók ízlésére, érdeklődésüknek a népi kultúra felé fordulására) utalhatnak.

vázánk szerepét: ismét egy lesz csupán a többi közül, és a sérült állapot vagy a tárgyegyüttes egészének régiséggyűjtemény voltát sugallja, vagy a lakás leromlásáról, hanyatlásról tanúskodik. A MOME-n tartott *Tárgyszimbolika* kurzusunk egyik feladata az volt, hogy hallgatóink minél több módon változtassanak meg egy választott tárgyat (színét, alakját, anyagát, méretét, stílusát, állapotát, közegét stb.), és utána vizsgálják meg jelentésének (jelentéseinek) változásait. Az eredmények igen sokoldalúak voltak: a tárgy változásával, természetesen, megváltozott környezetéhez való viszonya, megváltozott az a társadalmi csoport, amelynek adekvát tárgya, a személyiségtípus, amelynek önkifejezése lehet, a korszak, amelyhez köthető, és megváltozott esztétikai értéke is.

Ha egy szimbólumot ábrázolunk, ezt igen sokféle kontextusba helyezve tehetjük. Azok a nagy vallások, amelyek nem tiltják az emberábrázolást, gyakran jelenítik meg a szimbolikus, szent eseményeket. Bizonyos, kötött elemeken, megjelenítési kánonokon kívül érvényesülhet a művészi szabadság: ugyanazt a jelenetet, például Jézus születését vagy Krisna és Rádha találkozását különböző kontextusokban ábrázolhatjuk. (A jászol, például, megjeleníthető holland viskóban, német templomromban vagy olasz nagygazda istállójában is.) A különböző változatok során a világ olyan elemei is bekerülhetnek Jézus, Buddha, Krisna stb. életének ábrázolásába, amelyek korábban nem voltak jelen, nem tartoznak az ábrázolási kánonhoz. (A nemrég említett parafrázisokban éppen ezek segítségével történik meg az átértelmezés.) Ám később ezek az új elemek is kanonizálódhatnak. Ennek viszont az is a következménye lehet, hogy – mivel az ábrázolt szereplők és események eleve szimbolikusak – az új elemeknek is olyan szimbolikus jelentést adnak, ami beillik az adott szimbolika rendszerébe. (A szamarat és ökröt eredetileg egyszerűen azért vehették be a betlehemi jelenet ábrázolásába, hogy életszerűvé tegyék a jászolba születés helyzetét. Később azonban elkezdtek ezeknek az állatoknak is szimbolikus jelentést adni: egyrészt keresztényi erények megtestesítőinek kezdik őket tartani, másrészt allegóriát látnak bennük.)<sup>714</sup> Az új jelentés pedig újabb jelentéssel gazdagítja az ábrázolt elemet (az említett példában, a szamár szimbolikájában, a csökönyös-

<sup>714</sup> „A zsidók (...) a »tisztá« ökörrel ellentétben a szamarat »tisztátalannak« tekintették (...) ennek okán a két állat egymás mellett egyrészt a régi törvények eltörlését, másrészt a zsidók és a pogányok kereszttségben való egyesülését jelképezte.” (Jankovics in Hoppál–Jankovics–Nagy–Szemadám, 1990, p. 169.) Az életszerűség és a szimbolikusság egyébként mindkét irányból létrejöhét: a főszövegben említett módon is, az életszerű elemek utólagos szimbolizálódásával, de az is lehet, hogy a szimbolikus-allegorikus céllal megjelenített figurák, mint példánkban az ökör és szamár, minthogy esetükben az allegorikus-szimbolikus tartalmat életbeli, reális figurákkal jelenítik meg, ennek következtében válnak pusztá jelképekből a bemutatott életvilág természetes részévé.

ség, igénytelenség, bujaság, ostobaság mellett megjelennek a kereszténységre utaló jelentések is).

#### *b) Szimbólumok egymásra hatása*

Végső soron ez is a kontextusfüggőség esete, és azt is mutatja, hogy a szimbolizáció folyamatában a *szimbólumok egymásra hatásának* milyen nagy szerepe van. A szimbólumok egymásra hatása más, mint a korábban említett egymásra épülés.<sup>715</sup> Egyrészt azt jelenti, hogy jelentéseik hatnak egymásra, belevisznek valamit a másikba saját jelentésükből, másrészt azt, hogy viszonyba lépnek, *egy mindkettőjüket tartalmazó metarendszerben egymáshoz is viszonyított szerepet kapnak*, s a szimbólumok ilyenén összekapcsolódásából egész szimbólumrendszerek épülhetnek fel (mint az említett példában a keresztény ikonográfiai szimbólumrendszer).<sup>716</sup> A szimbólumok egymásra hatásakor ugyanaz történik, mint magának a szimbólumnak létrejöttékor: ebben az egymásra hatásban is szerepet kap a metaforikus, a metonimikus és a szinekdochikus kapcsolat is.

A szimbólumok egymásra hatásának egy másik formája, amikor nem arról van szó, hogy egy új szimbólum belép és helyet talál magának egy már kialakult szimbólumrendszerben, amely őt magát is átformálja, hanem arról, hogy *egy irányba ható szimbólumok mintegy „paradigmává” állnak össze*. Amikor, például, a lakásokban megfigyelhető értékrendszerjeleket vizsgáljuk, az értékrendszerek különbségei olyan – igencsak különféle –, szimbolikus lakáselemekben is kimutathatók, mint a tisztaszoba megléte/nem léte, a fényképhasználat módja, az ágynemű vagy az edények elhelyezése, a vendégek fogadásának körülményei, a testápolásra szánt helyiségek jellege, státusza stb. Az egyes szimbolikus jelenségek ez esetben együtt a „szokáskövető–hagyományörző” vagy a „polgári–individualisztikus” értékrendszer kifejeződésévé állnak össze. Hasonlóképpen egy politikai választási klipnek is igen különböző szimbolikus elemei (zene, nyelvezet, férfi–női szerepek, háttér) hordozhatják (egymást erősítve) az adott politikai párt konzervativizmusát, liberalizmusát vagy radikalizmusát. Ha a nemzeti identitásfelfogásban paradigmaticusan szemben áll egymással egy urbanizáltabb-modernistább és egy rurálisabb-konzervatívabb szemlélet, akkor az éppen úgy meg fog mutatkozni akkor, amikor a magyarságra jellemző állatot, virágot vagy haszonnövényt kell kiválasztani a lehetséges magyarság-

<sup>715</sup> Bár, persze, az egymásra épülés során is érvényesül az egymásra hatás is...

<sup>716</sup> Vagyis ahhoz, hogy a szimbólumrendszereknek (például különböző vallásoknak) az előző alfejezetben bemutatott *egymásra épülése* bekövetkezhesék, e szimbólumrendszereknek létre is kell jönniük, s ez a rendszerképződés a szimbólumok *egymásra hatásának* folyamatában megy végbe.

szimbólumok közül, mint amikor a jellemző márkákról vagy éppen a nemzeti büszkeség mértékéről kell nyilatkozni. Az egyes szimbolikus elemek ilyen összefüggő (és más paradigmákkal szembeállítható) paradigmává alakulását előre nem lehet megjósolni; amikor egy szimbólum kialakul, nem lehet előre tudni, hogy miképpen fog együtt mozogni más szimbólumokkal. Amikor azonban már kialakult az, hogy egy-egy értékrendszer, egy-egy korszakvilágkép vagy egy-egy ideológiai irányzat miképpen tart össze különböző szimbólumokat (s helyezi azokat, paradigmaszerűen, szembe más értékrendek, világképek, ideológiák szimbólumaival), akkor az egyes szimbólumok egyúttal annak az értékrendnek, világképnek, ideológiának a jelképeivé is válnak, amely összerendezi őket. (Eredetileg a keresztény szimbolika alapjai vagy éppen az euro-amerikai modernista paradigmarendszer is így jöttek létre.)

Szimbólumok egymásra hatása, egymást erősítése történhet úgy is, hogy a szimbolizációra alkalmas, *különböző jelrendszerek* (különböző érzékleti területeken használt jelrendszereink) kezdenek egymásra hatni. Az ember használ nyelvi, képi és hangszimbolikát (esetenként a többi érzékszerv jelfogó lehetőségeit is figyelembe véve). A szimbolizáció mindezekben a területeken az Egészhez próbál visszaközelíteni, de mindezeknek a jelrendszereknek megvannak a korlátai: mást tudnak megragadni, kifejezni a hangok, mást a látványok, mást a szó. Az azonban, hogy a különböző érzékleti területek egyáltalán jelrendszerekként működhetnek, annak köszönhető, hogy mindegyik jelrendszer mögött ott van az emberi *gondolkodás*, amely hol fogalmi–logikai, hol szimbolikus–holisztikus formában a világ megragadására, ember számára valóvá tételére törekszik. Ez a közös háttér teszi lehetővé, hogy e különböző szimbólumhasználó jelrendszerek egymással is összekapcsolódhassanak, és, ahogy például a színház vagy a film műfajában egyszerre hathat és összeépülhet a hangzások, látványok és szavak szimbolikája, ez megtörténik a mindennapi szimbólumhasználatban is. Nemcsak és nem elsősorban arról van szó, hogy a képi, verbális vagy zenei szimbólumok „lefordíthatóvá” válnak egymás „nyelvére”, hiszen például egy erős képi vagy zenei szimbólumot mégoly alapos verbális kifejtéssel sem lehet pótolni (és, persze, megfordítva, a zenei vagy képi szimbolika sem tudja soha teljesen lefedni azt, ami verbálisan kifejezhető). Még amikor látszólag ez megtörténik, mint a szinesztéziában, ott sem pontos „fordításról” van szó, hanem arról, hogy a különböző szimbólumkifejező jelrendszerek *egyszerre* mozgósulnak, és elkezdenek egymásra is hatni. Ez az egymásra hatás viszont hozzájárul ahhoz, ami a szimbolizáció alapvető célja, hogy a világot úgy tudjuk megragadni, ahogy valóban van: *látványok, hangzások, fogalmi összefüggések stb. szétválaszthatatlan*

*egységében.* A szimbólumok egymásra hatásának tehát az is egy formája, amikor különböző jelrendszereink szimbólumai épülnek össze.

Egy további fajtája lenne a szimbólumrendszerek képződésének, a szimbólumok viszonyba lépésének, amikor a spontán rendszerszerveződés mintájára *mesterségesen* próbálnak létrehozni szimbólumrendszereket. Míg azonban a spontán létrejött szimbólumrendszerekben (csak) a szimbólumok jelentése (pontosabban azok egy-egy aspektusa) homogenizálódik (s kapnak, például a keresztény ikonográfia elemei, egységesen keresztény teológiai jelentést, a lakás tárgyai értékrendszer-jelentést stb.), a mesterségesen létrehozott szimbólumrendszerek nemcsak a jelentést, hanem a nyelvi közeget is homogenizálni akarják, létrehozva egy olyan jelkészletet, amely ugyanazt az eszközt használja, elemeinek különböző kombinációival fejezve ki különböző jelentéseket. (Paradox módon éppen azért, mert a nyelvhez hasonló jelrendszert akarnak kialakítani, holott a nyelv nem homogén.)<sup>717</sup> Ilyen mesterséges nyelv volt például a „virágnyelv” vagy a „legyezőnyelv”, amelyekben rögzített „nyelvi” közeg (a virágcsokor vagy a legyező) szolgált a legkülönbélebb üzenetek kifejezésére.<sup>718</sup> Ezek a „nyelvek” azonban valójában nem szimbólum-, hanem allegóriarendszerek, nem polisztémikusak, hiszen nem is tudnának működni, ha az egyes jeleknek nem mindig ugyanaz lenne a jelentése.

A szimbólumok egymásra hatásának, rendszerré összeállításának több módját vettük sorra. Rendszerré állhatnak össze *egy irányba mutató*, egymást erősítő szimbólumok. Rendszerszerűvé válik, amikor a legkülönbélebb szimbólumoknak egy *közös hitrendszer* (vallás, mitológia, ideológia, értékrendszer) teremt homogén értelmezési mezőt. Összeállhat a *különböző jelrendszerek* szimbolikája. De minden rendszerszerűség alapja a *viszonyba lépés*.

### *c) Az oppozíciók szerepe. Régi és új*

Korábban már röviden említettük, hogy a szimbólumok jelentésére is meghatározóan hathat, ha egy tőlük különböző közegben jelennek meg, s hogy minden megjelenő új viszonyítódik a környezetéhez, s mint új, eltér attól. Ebből a szem-

<sup>717</sup> Az ilyen „nyelvek” jelrendszerének elemei nem a nyelv szavainak, hanem kötött-homogén betűkészletének feleltethetők meg.

<sup>718</sup> Korlátozott mennyiségű információ kifejezésére, s ilyen értelemben „nyelvszerű” viselkedésre sok minden alkalmas, a csomók indián nyelvétől (kipu) a közlekedési táblák jelrendszerén át a gémeskútjelzésekig vagy az útszéli szentképtartó oszlopokig, amelyek a kuruc időkben arra szolgáltak, hogy egy falu lakói a virágoknak vagy maguknak a szentképeknek az oszlopok különböző fülkéiben való elhelyezésével értesítsék a kurucokat labancok jelenlétéről, mennyiségéről stb. Ám, mint a főszevegben is hangsúlyozzuk, ezek valójában nem nyelvek, és jelzéseik nem szimbólumok.

pontból is lényeges a szimbólumok összeépülésében, a rendszerképződésben alapvető fontosságú oppozíciók szerepe: sok minden a *tőle eltérőhöz viszonyítva* kap jelentést. (Ha valami alacsonyabb a mellette levőnél, akkor ez megfogalmazható úgy, hogy az egyik az alacsony, a másik a magas.) Ezért is olyan kiemelt fogalom a szimbólumok vizsgálatában a bináris oppozíció. A lépcső, például, a felfelé haladás, emelkedés szimbóluma. Amint azonban egy házban fő- és cselédlépcsőt építenek, a két lépcső viszonyba, még hozzá oppozíciós viszonyba lép egymással: a különbségek hierarchiajelző szimbólumokká válnak. S minél több elem különbözik, annál gazdagabb ez a szimbolika: az eltérő fényviszonyok, a lépcsők más anyaga, szélesebb, tisztább, díszítettebb, illetve keskenyebb, szemesebb, dísztelenebb volta, az illatok-szagok eltérései mind szimbolikus jelentést kapnak, mind részévé válnak a hierarchikus különbség szimbolikájának.

Azt is említettük, hogy a viszonyba helyezés átértelmezheti az eredeti szimbolikát, erősítheti vagy éppen gyengítheti azt. (A „táncház”, például, eredetileg a folklór egy autentikus megjelenési formája, a népiség egyik szimbóluma. Amikor azonban a hatvanas években szembeállítják az „esztrádósított” néptáncsal, amely szintén a népiség szimbólumaként működött, a szembeállítás felerősíti a táncház *autenticitását*, megerősíti ezt a formát szimbolikus szerepében, miközben az esztrádósított néptánc *autenticitását* leértékeli, szimbólum voltát gyöngíti. Vagy egy másik példa: a háború a régi időkben, többek között, a dicsőségszerzés szimbóluma volt, a huszadik század során a háború szimbolikájában viszont elsősorban annak borzalmi kerületek előtérbe. A sokat idézett eset, hogy az iraki háború idején kellemes zene kíséretében mutatták be a szőnyegbombázásokat, ráadásul olyan éjszakai felvételeken, ahol csak felvillanó, színes fényeket lehetett látni, ellene dolgozott ennek a szimbolikának, s az adott kontextusban csaknem kioltotta azt. Az első példa az oppozíció olyan esete, amikor maga a szembeállítás teremt oppozíciót, és hangsúlyossá teszi az ellentétet, a második példa annak esete, amikor egy asszociációkört, egy szimbolikus jelentést az ellentétével kioltanak, vagy legalábbis megpróbálnak kioltani.)<sup>719</sup>

E példák azt is jelzik, amit szintén többször hangsúlyoztunk már e könyvben, hogy ugyanaz a dolog valaminek és az ellentétének is lehet a szimbóluma (ha máshoz-máshoz viszonyítják), ha pedig azt hangsúlyozzák, hogy egyszerre mind a kettő, akkor az adott szimbólum a világ ambivalens természetét szimbolizálja.

<sup>719</sup> Ha nem gyengíteni, hanem erősíteni akarják a „borzalom” szimbolikáját, tehát amikor elborzasztani akarnak, azt például úgy lehet elérni, ahogy a világmédia – manipulatív módon – a Covid-19 járvány esetén járt el: a halottak számát, e számok növekedését hangsúlyozva, koporsók sokaságát mutatva stb.

Az oppozíciónak a szimbolikában (és így az identitásszimbolikában) betöltött szerepe következtében az egyes társadalmi-kulturális csoportok is gyakran ellenfelükkel, „ösellenségükkel”, kiegészítő párjukkal együtt, ahhoz viszonyítva jelennek meg a képzetekben. Ízlések, értékek, értékrendek, világképek ütközését gyakran két pólus fehér-feketéje dinamizálja: a saját érték, a saját ízlés alapján választott dolgok másik oldalán ott áll a velük ellentétesnek látott dolgok elutasítása (ami, persze, az ellentábor szemében éppen fordítva tükröződik, náluk a mi ízlésünk, a mi értékeink a „rosszak”). A csoportok viszonyát jellemző, bináris oppozíciók feltérképezésével a csoportok elemzése egy magasabb, „semleges” síkra terelhető, s ez már önmagában is nyereség a társadalmelemző számára.

De az oppozíció nemcsak a társadalom szinkrón tagolódásának elemzésében segít eligazodni; a történelmi előrehaladás maga is oppozíciókban történik (ahogy a korszakok világképének bemutatásakor hangsúlyoztuk is): a szimbólumok síkján ez mindig „rég” és „új” különbségeinek felnagyításával, szimbolikus szembeállításukkal megy végbe. Az új önmagát (mintegy ellencsoportként) a korábbival szemben, annak értékeit elutasítva fogalmazza meg. Ilyen oppozíció minden korban létrejön (a „telítődés” törvénye következtében, előbb-utóbb, minden valaha volt elavulttá, túlságosan megszokottá, túlságosan tömegessé s ezért valami ritkábbal, újabbal helyettesítendővé válik): a szimbólumelemző számára az érdekes az, hogy az új *mit opponál éppen*, mi az az érték, amivel szemben a maga újdonságát megfogalmazza?<sup>720</sup> A régi és új közötti szembenállás az adott kor igen sok oppozícióját magába öleli.<sup>721</sup> A szimbólumelemző számára pedig

<sup>720</sup> Az ilyen változásokat nemigen lehet megjósolni. Hogy egy partikuláris példát említsünk: nem nagyon lehetett előre látni például, hogy a huszadik század végén éppen a csokornyakkendő fog feléledni (értékrendszer- és csoportidentitás-jelzőként) Magyarországon, bár, természetesen, a szimbólumelemzés ez esetben is segít az értelmezésben, s a váltást igen logikusnak, a régi–új oppozíció szerves kifejeződésének mutatja. A telítődés a régit unalmassá s ezzel elavulttá tette, a megújulás pedig sokszor nyúl vissza az előzőhöz (a „nagyapák” világához); a csokornyakkendő, ráadásul, éppen annak a polgári-úri világnak a jelképeként szorított ki annak idején a divatból, amelynek az ezredvég nálunk a reneszánszát hozta. Akik hordani kezdték, jelentős arányban éppen azért kezdték hordani, hogy ezzel a polgári-úri világgal való azonosulásukat érzékeltessék. Ezen önmagában jelentéktelen, kis példa, persze, arra is utal, hogy az elemzőnek a szimbólumok értelmezéséhez részletekbe menően ismerni kell azt a kultúrtörténeti háttérrel, amelyből az egyes szimbólumokhoz fűződő asszociációk származnak.

<sup>721</sup> A fogyasztói szemléletben felnőtt generáció is szükségképpen egy sereg dolgot feleslegesnek lát abból, ami szülei számára fontos volt, és fontosnak, amit azok feleslegesnek ítélnék. A mobiltelefon e generáció számára nélkülözhetetlen; a bevásárlóközpontok (amelyekben a korábbi generációk tagjai gyakran elveszítettnek érzik magukat) otthonos, érdekes, élvezetes, felfedezésekkel teli életterek a szemükben; a takarékoság, a régi holmik megőrzése ostoba kicsinyesség; stb.



éppen azok a jelenségek (tárgyak, használati módok, fogalmak) lesznek fontosak, beszédesek, a nemzedékről, a korszakról, a társadalomról leginkább vallók, amelyekben a mentalitásváltás, a régi és új különbségei leginkább kifejeződnek.<sup>722</sup>

A szimbolikus oppozíciók szerepe meghatározó a különböző korszakok sajátosságainak feltárásában, de az oppozíciók ennél is általánosabb érvényű elemzési eszközök. Az ütköztetett szélsőségek dinamikája, mint korábban hangsúlyoztuk, a mindig mozgásban lévő *világ természetének leképezéséhez* (és az azonosság és nem-azonosság egyidejű jelenlétének érzékeltetéséhez) is nélkülözhetetlen; s minthogy „jó és rossz” tudása, a dolgok etikai-morális vetülete is mindig bináris oppozíciók mentén mozog, az oppozíciós szemlélet a *normaképzés és -továbbadás* szempontjából is meghatározó.

Lévi-Straussnál és általában a strukturalista elemzésben azért tűnik azonban néha eltúlzottnak a(z) egyébként nehezen túlbecsülhető jelentőségű) bináris oppozíciók felhasználása, mert a dichotóm jelleg csak egy a szimbolikus jelenségek meghatározó tulajdonságai közül. Ha *mindent* ellentétpárokba próbálunk redukálni, ezzel éppolyan egyoldalúságba eshetünk, mint amikor a metaforikus-metonimikus összefüggéseknek csak egyik olvasatát helyezük előtérbe.

#### *d) Rendszerré válás*

Új és régi találkozásokor, új szimbolikus jelenségek megjelenésekor legalább ilyen fontos az *irradiáció* nyomon követése; az, ahogy egyes szimbólumok rendszerűvé válnak. Először megjelennek egyes szimbolikus elemek, elkezdenek terjedni, s végül – a velük egy irányba mutató szimbólumokkal egymást erősítve – rendszerekké állnak össze. Az értékrendszerek kapcsán már érintettük például, ahogy a polgári–individualisztikus értékrendszer egyes elemei (a középkor végén) először még a szokáskövető–hagyományörző értékrendszeren belül jelennek meg. (Például úgy, hogy annak városi életformát élő, egyes egyénei ugyan a szokáskövető–hagyományörző értékrendszer fő parancsait követik, de a saját csoportjukhoz való – éppen a fő parancs jegyében történő – igazodás számukra olyan speciális viselkedéseket jelent – például a kereskedésben –, amelyekben már az individualisztikus értékrendszer elemeire ismerhetünk. Vagy ugyancsak még a hagyományos értékrendszeren belül maradva: a lovagság körében felbukkan a nőkhöz való, új viszony, s ezzel új szerelemeszmény jelenik meg, ami azután szembekerül az addig uralkodó értékrendszer támasztotta korlátokkal.)

<sup>722</sup> Ilyenek például (az előző lábjegyzet példáit idézve): a bevásárlócentrumok, a mobiltelefon, a tárgycserék is – de ez a sor még hosszan folytatható: a számítógépek, a bankkártyák, a nyaralási szokások, a szórakozásformák, a testápolás- és építés, a családfelfogás, a férfi-női szerepek alakulása stb.

Ahogy az új értékek terjednek, egyre több lesz a konfliktus a fennállóval. Az új szerelemeszmény a legkülönfélébb társadalmi rétegekben vezet olyan tragikus kollízióig – Abélard és Héloïse történetétől a Kádár Kata-balladáig, majd Rómeó és Júliáig –, amelyek azután új, választható mintákat sugároznak szét. A hatékony kereskedelmi vállalkozásokat, amelyek a hagyományos céhrendszer keretében, éppen hogy annak védelmét élvezve jönnek létre, előbb-utóbb korlátozni kezdik a céhrendszer keretei, és szétfeszítik ezeket a korlátokat. Ezután az ennyire különböző, szimbolikus jelenségek, mint a kereskedelem és a szerelem – és még az élet számos területén sorolhatnánk az „új” megnyilvánulásait –, elkezdik egymást erősíteni,<sup>723</sup> s lassanként tudatosul, hogy ezekben van valami közös elem: az *egyén szerepének* felértékelődése. Ez az élet egyre több területére kiterjed, s egyre koherensebb rendszerré kezd összeállni, s szembekerülve mindazzal, ami ellene hat, az új értékrendszer jegyében új erkölcsi eszmények, új jogfelfogás jelenik meg, végül a politikai hatalomátvétel eltávolítja az útból az utolsó társadalmi szintű<sup>724</sup> akadályokat is. S bár polgári társadalmakról, kapitalizmusról politikai-gazdasági értelemben csak a tizenharmadik századtól beszélhetünk, a polgári értékrendszer első szimbolikus csíráit a tizenegyedik században gyökereztetjük.

Azt is bemutattuk már az értékrendszerek kibontakozásáról szólván (a fürdőszoba, gyerekszoba kapcsán), hogy egyes szimbolikus jelenségek szimbolikája *több lépcsőben* épülhet be az egyes egyének tudatába és életgyakorlatába.<sup>725</sup>

<sup>723</sup> Mindebben lehetnek tudatos törekvések is, de, mivel szimbólumok terjedéséről, kapcsolódásáról van szó, ez mindig több, mint pusztán tudatos „életforma-forradalom”. Ezért a szimbólumok összekapcsolódása során olyan elemek is erősíthetik az „újat”, amelyek nem ugyanannak az értékrendszernek a megnyilvánulásai. Például az új nőkép kialakulásában nemcsak a lovagi nőkultusz vagy Abélard értelmiségi szellemi szuverenitása játszott szerepet (a lovagi nőkultusz is annyiban volt az új értékrendszer csírája, hogy az *egyén választásán* alapul, azt hangsúlyozza), hanem az új értékrendszertől látszólag független Mária-kultusz is (ami annyiban függ össze az újjal, hogy alapvetően városi, a városi templomközösségekhez köthető).

<sup>724</sup> A korábbi értékrendszer még sokáig fennmaradhat egyének, csoportok, egyes intézmények körében, de a feudális viszonyok politikai megdöntésével a szokáskövető-hagyományörző értékrendszer társadalmi, rendszerszintű alapjai távolíttatnak el.

<sup>725</sup> Ez sem csak az értékrendszereknél van így. Olyan stílusdivatok megjelenésénél is, mint például a *minimalizmus*, hasonlóképp több lépcsős a folyamat. Először talán csak annyi történik, hogy az ember túl soknak érzi környezetét tárgyait. Elkezd szelektálni. Aztán, ahogy csökken, egyszerűsödik a környezet, kiderül, hogy bizonyos anyagok, formák jobban illenek annak egyszerűségéhez. Végül kialakul a stílus egész rendszere. Ám a fokozatosság nem abszolút törvény. Van, amikor az új „teljes fegyverzetében”, egyszerre jelenik meg, mondjuk, egy kreatív alkotónak köszönhetően, s úgy terjed azután tovább. De a kiterjedés során még ilyenkor is gazdagszik, minthogy mások is hozzáteszik azt, amit nekik ez az új jelent.

Először átveszik a szimbólumot, annak teljes jelentéstartománya nélkül, később aztán ezeket a jelentéseket is elkezdik használni. Tulajdonképpen ugyanaz történik ezekben az esetekben is, mint az elsődleges szimbólumok, fogalmaink tanulásakor: ott is először többnyire csak egy jelentésben és többnyire csak meghatározott szituációhoz kötötten tanuljuk meg a dolgot, s csak később ismerjük meg, hogy a jelenségek milyen széles körére vonatkozik, illetve csak később sajátítjuk el a fogalom többi jelentését. (A dologban az az érdekes, hogy bár a kisgyerek, amikor először találkozik valaminek a nevével, azt egy konkrét megjelenési formához társítja, de – mivel a szimbólumok az Egészre mennek vissza – a név, a fogalom kezdettől fogva *tartalmazza* a többi megjelenési forma lehetőségét is, s így a kisgyereknek – bizonyos mentális betegségek kivételével – általában nem okoz gondot annak viszonylag rövid idő alatt végbemenő megértése, hogy ugyanazzal a névvel más, konkrét egyediségek is jelölhetők, vagyis nem probléma számára a fogalom általánosoként, a dolog „ideájaként” való kezelése<sup>726</sup> és *jelentéstartományának állandó kiterjesztése*.)

Minden új, szimbolikus jelenség megjelenése után is jelen vannak továbbá a régiek is, és annak is van hatóereje, ami sokszor *az újnak a régihez való igazításához* vezet. Ennek példaként említhetjük azt a jelenséget, ami a családi házak ablakméretének huszadik század végi növelésekor volt megfigyelhető. Az ablakméret növekedése is szimbolikus jelenség: a látványok felértékelődésével és a fény szimbolikus szerepének felértékelődésével is összefügg. A hatvanas évektől tömegesen kezdtek terjedni a korábbi sztenderdnél jóval nagyobb ablakok Magyarországon, sok helyütt volt azonban megfigyelhető, hogy az emberek az ablakok rolóit részben leengedve tartották: körülbelül éppen akkora ablakfelületet hagyva szabadon, amekkorák a régi ablakok voltak, s ez értelmezhető a régihez, a régebbi életformának az ablakméret szimbolizálta aspektusaihoz való ragaszkodás megnyilvánulásaként is. (Az a korábban több ízben említett tendencia, hogy a kommunista ideológia sok vonatkozásban megpróbált ráépülni a vallási szimbolikára, s ennek jegyében minden hagyományos vallás területén eltérően díszítették például a pártházakat – a katolikus hagyományú településeken sok, mondjuk, Lenint ábrázoló jelenettel, a görögkeleti hagyományú országokban ugyanezek a Lenin-képek ikonosztázszerű elrendezést kaptak, míg a protestáns közegben az egyetlen, kötelező Lenin-kép mellett tájképek, csendéletek voltak a pártbizottságon is, a protestáns templomok növényornamentikájának meg-

<sup>726</sup> Az más kérdés, hogy az általános fogalom tartalma még sokáig nem egyértelmű a számára. (Az átmenet időszakában még nem tudja, hogy nem minden kutya Bodri, és azt sem, hogy a bárány nem kutya.)

felelőjeként – ez a tendencia is tekinthető a „rég” egyfajta ellenállásának is: az új szimbolikát a régi ábrázolási kánonokhoz igazítják.)

#### e) Szimbólumrendszerek és konfliktusok

Az új és régi szimbolika ütközése, küzdelme figyelhető meg azokban a helyzetekben is, amikor a társadalom különböző részei az új szimbolika irradiációjának más fázisában járnak. Amikor, például, az individualisztikus értékrendszer Magyarországon is kezdett tömegessé válni, és sok család már ehhez igazította az életét, komoly konfliktusok keletkeztek, például, szülők és iskola között, olyan szimbolikus esetekben, amelyek éppen a szokáskövető–hagyományörző értékrendszer (és a még ehhez vagy legalábbis inkább ehhez igazodó tanárok és iskolai mechanizmusok) és a polgári–individualisztikus értékrendszer (és az aszerint élő szülők) között (néhány esetben meg éppen fordítva: reformszellemű pedagógusok és a változtatásoktól idegenkedő családok között) robbantak ki. (Például a gyerek önálló véleményhez, ítélethez való joga és az egyéb „polgári szabadságjogok” kérdésében.)

Régi és új szimbolika ütközését (illetve a régi és új világképek, értékrendek, ideológiák, ízlések szimbólumokban kifejezett szembekerülését) tükrözi minden olyan változás, aminek szimbolikus aspektusai is vannak (márpedig *minden* változásban benne van a szimbolikus jelentés lehetősége). Az értékrendi ütközések eredményeként és a polgári–individualisztikus értékrendszer előnyomulásaként tündek el például az iskolaköpenyek, alakultak át „demokratikusabb” sugallatúvá az osztálytermek,<sup>727</sup> kérdőjeleződtek meg a „porosz” hagyományok. A Kádár-korszak utolsó évtizedében, a korábbiaknál „demokratikusabb” vezetési stílus jegyében, a magukat demokratikusabbnak láttatni akaró vezetők a korábbi, patetikus, Lenint „vezérként” ábrázoló képeket olyan Lenin-képekre cserélték, amelyeken „emberibb” arcát mutatja (például a lépcsőn kuporogva jegyzetel). De hozhatunk példákat korábbi korokból is: érdemes végignézni kétezer év Krisztus-ábrázolásaiban, hogy mennyire különböző Krisztus-képet sugallnak a különböző korszakok (a Pantokrátortól a Vir dolorosusig), s amikor változás történik az ikonográfiai stílusban, e változások mindig szimbolikusak, a korábbi és új kánon ütközésében régi és új világkép, értékrend ütközése szimbolizálódik. Mindebből az is egyértelmű, hogy a szimbólumok, mint már több ízben hangsúlyoztuk, nemcsak *tükrözik*, hanem *indukálják* is a világképek, értékrendek, ideológiák, ízlések kialakulását.

<sup>727</sup> A tanári asztal kikerült a középpontból, lekerült a dobogóról, a padok merev rögzítése megszűnt, egyes osztálytermekben az ülések félkörívbe vagy körbe rendeződtek stb.

Amikor az élet bármely területén nagy, szenvedélyeket kiváltó konfliktusok keletkeznek, ezek mindig annak köszönhetik erejüket és emocionalitásukat, hogy világgépek, értékrendek, ideológiák, ízlések ütközésének szimbolikus hordozói. Ha egy ilyen *konfliktus nagyobb „port ver fel”,* mint amennyit az adott szituáció jelentősége indokol (ahogy ezt, a korszakok világgépéről szólván, a „botrányokkal” kapcsolatban hangsúlyoztuk), ebből egyértelműen gyaníthatjuk, hogy ilyen jellegű, nagy jelentőségű *konfliktus szimbolikus sűrítéséről* van szó. A konfliktus azért vált ki elementáris reakciókat, mert egy irradiálódóban lévő szemlélet jelentkezik benne, s a konfliktus résztvevői érzik, hogy nem csak a konkrét jelenségről, hanem – szétterjedve – életük egészét átformálni képes tendenciáról van szó. Amikor kulturált, színházlátogató emberek botokkal, esernyőkkel estek egymásnak egy új szemléletű darab bemutatója miatt (mint az úgynevezett „Hernani csatájában”), amikor ugyanilyen kulturált művészetbarátok a felháborodás szélsőséges jeleit mutatva gyalázták az impresszionista festők békés tájképeket, életképeket felvonultató, bemutatkozó kiállítását, amikor egy popzenei stílus megjelenése olyan antagonisztikusan osztja ketté híveit és megvetőit, mint az a beatkorszak születésekor történt, ezek korszakhatárok (szimbolikus) jelzései. És a romantika valóban nagyon más, mint az előtte uralkodó klasszicizmus, és az élet szinte minden területét átformálja; az impresszionizmus olyan, új vizuális látásmódot igényel, amely szinte antropológiai szintű változás, a huszadik századi látványkultúra kezdete; és a Beatlesszel sem csupán új zene érkezett, hanem a férfi- és nőkép gyökeres megváltozása, az ipari korszak értékeinek egy fogyasztói és információs korszak értékeivel való leváltása, a militarizmus szükségességének megkérdőjelezése stb. Az egyes korszakok ilyen szimbolikus változásokon keresztül kerülnek a korábbiak helyére, szimbolikus jelenségeken keresztül stabilizálódnak, és szimbolikus jelenségek erodálják is őket.<sup>728</sup>

Dawkins, amikor megalkotja sok kritikát kiváltó „mém” fogalmát, akkor tulajdonképpen azt írja le, hogy egy jelenségben rejlő szimbolika miként képes ilyen indukáló erőre szert tenni. Mert itt is arról van szó, hogy a szimbólum (az Egészhez visszacsatolódván) *magába sűrít* önmagánál (sokkal) tágabb érvényű összefüggéseket. Amit a művészetről, a szimbolizáció legadekvátabb terepéről mindig is tudni lehetett. A híres, Tienanmen téri fotó (a tankot megállító, akatáskás fiatalember) nemcsak a demokrácia és a diktatúra viszonyának sűrítése,

<sup>728</sup> Amikor a szocializmusba bekerültek a piacgazdaság és a fogyasztói társadalom szimbolikus elemei (amelyeket Hruscsov és Kádár úgy képzeltek el, mint a rendszer legitimitásának megerősítőit), ezek a szimbólumok (a háztáji, az autó, a családi ház, egyáltalán, a privát szféra megerősödése) a második gazdaság, majd második társadalom kialakulásába torkolltak, és irradiálva erodálták a rendszert.

hanem a szuverenitás erejének és a Jó és Rossz között az utóbbi erőfölénye ellenére meglévő egyensúlynak katartikus törvényét is megjeleníti. A bombázó elől sírva menekülő, meztelen, vietnámi kislány hasonlóképp meghatározó erejűvé vált képe is sok mindent magába tömörít, és a háború és a kiszolgáltatott ember viszonyának felfokozott-sűrített ábrázolásán kívül mozgósítja a szemlélőben a nembeliségünkől következő szolidaritás törvényének tudatát is.<sup>729</sup>

Igen fontos kérdés azonban az, hogy miképpen is tesz szert a szimbólum efféle „mém”-jellegre?<sup>730</sup> És miképpen és miért alakul át egy „rég” valami „újba”?

#### *f) A szimbólum mint új kombináció*

Ehhez megint egy kicsit más szempontból érdemes a szimbólum keletkezését megvizsgálunk. Miképpen hozhatunk létre – egyelőre még nem szimbólumot, hanem – bármi újat? Vagy teljesen véletlenül (ahogy az ember a villámcsapás nyomán kigyúló tüzet tapasztalta), vagy szándékosan. Ha szándékosan, ezt nem tudjuk másképpen tenni, csak úgy, hogy addigi tapasztalatainkat felhasználva, egy új *kombinációt* indítunk útjára. (A véletlen felfedezés esetében is arról van

<sup>729</sup> A sűrítésnek, akárcsak a művészetben, minden szimbolizációban van valamiféle „megemelő” hatása is. Ez alapvetően annak köszönhető, hogy a szimbólumképzés (illetve már bármely új kombináció létrehozása) során nem pusztán egyéni tapasztalatunk anyagát kombináljuk, hanem az egész emberi Nem tapasztalatanyagával gazdálkodunk, s így minden új kombináció létrehozásával, de főként annak a felhasznált tapasztalatokkal való, utaló összekapcsolásával (vagyis a szimbolizációval) megjelenik a szimbólumban – akárcsak a művészetben – az emberi Nemnek az egyénénél szélesebb érvényű, tehát az egyénit „megemelő” nézőpontja is.

<sup>730</sup> 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” – „lentről 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* vagy *biológiai* jellegű mechanizmusokra lennének visszavezethetők, az általuk alkalmazott analógiákat csak metaforáknak tudjuk elfogadni. 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 éppen 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.

szó, hogy egy új kombinációs lehetőség került a birtokunkba. A villám és a tűz addig csak külön tudott jelenségei az első ráismerő tanú szemében kombinálódtak, összekapcsolódtak.) Így aztán minden új az első pillanattól tartalmazza azt a tudáskészletet, amelynek egyes elemeiből a kombinációt létrehozták. Ezért benne van a lehetőség, hogy szimbolikusan értelmezzük, ami ebből a szempontból azt jelenti, hogy *az új kombinációnak a korábbi tudáskészlet más elemeivel való kapcsolatára* fókuszálunk, az új kombinációt azokra (is) utalónak értelmezzük. Amikor az ember (vagy elődje) először használt szakócat, ahhoz, hogy le tudjon vele csapni (a kővel való lecsapás az új kombináció), ehhez mozgósítani kellett olyan korábbi tapasztalatokat, hogy mi történik, ha egy tárgyat kézbe veszünk, hogy milyen tulajdonságai vannak a kőnek (például keménysége), hogy mi módosul akkor, ha a kőnek éle is van, mi történik, ha egy éles valami (mondjuk, egy vadállat foga, karma) felülről lefelé lecsap. Az új eszközben mindez benne van, ezért a szakóca szimbólumává lehet az ember számára is félelmetes vadállatok hatalmának, annak a nagyságnak, amit a szakóca keménysége a köveket „szülő” sziklából magában hord, az eszközhasználó ember felmagasztosulásának és még sok egyébnek is. Amikor az ember újabb kombinációkat hoz létre (például a szakócat továbbalakítja), ezzel a szimbolikus lehetőségek közül egyeseket kiemel (például az élességet), és ezáltal még újabb kombinációkat (például a „kést”) és ezzel újabb utalási, szimbolizálási lehetőségeket hoz létre.

Egyszeri megjelenés mindehhez nem elég. Ahogy ahhoz, hogy valami fogalom (elsődleges szimbólum) legyen, ki kell lépni a konkrét szituációból és más szituációkkal is összekötni (például rájönni, hogy nem csak ez az egy szilva szilva, hanem annak más példánya is az, és megtanulni, hogy az egymástól némileg különböző egyedek különbségei közül – nem utolsósorban a dolgokkal végzett cselekvéseink, a dolgokhoz való viszonyulásaink különbözőségét is figyelembe véve – mi az, ami még belefér a szilva fogalmába, és mi az, ami már nem, tehát, hogy amaz a „szilva” már nem szilva, hanem barack; amaz a „kutya” már nem kutya, hanem bárány), ugyanígy bármely másodlagos szimbólum (tehát a szó szűkebb értelmében vett szimbólum) létrejöttéhez is lényeges, hogy a jelenség ne csak egyszeri, megismételhetetlen, hanem – mint ezt e fejezet elején kiemeltük – (legalább bizonyos mértékig) *ismétlődő* legyen. Csak amit több szituációban is *ugyanannak* tekintünk, csak ami önmagával azonos ( $A=A$ ), az lehet olyan „A”, ami valami másra is utal (valami másra, ami nem teljesen, csak valamely elemében azonos vele:  $A \text{ nem } = A$ ). Mivel az új kombináció korábbi tapasztalatokból jött létre, e tapasztalatokat pedig komplex szituációkban éltük át, amikor úgy fogjuk fel, hogy az új kombináció utal e tapasztalatok egyikére (például a szakóca a tigrisfogra, vagyis a szakócára a tigrisfog szimbólumaként

tekintünk), akkor ugyan csak egyet választunk ki az új kombinációban felhasznált elemek közül, de ez az egy elem is az eredeti tapasztalat komplexitását hordja magában, idézheti fel (például egy látott tigristamadást, annak minden részletével együtt). S a későbbiek során ezért ennek a szimbólumnak (a tigrisfogat szimbolizáló szakócának) is új s új „olvasatait” fedezhetjük fel (például azt, hogy ahogy a lecsapó tigrisfogat a tigris szelleme mozgatja, valamilyen szellem kell legyen a kés mögött is). Minél bonyolultabbá válik a társadalom, annál több tapasztalat sűrűsödik minden új kombinációba, s így annál gazdagabb asszociációtömeget lehet minden egyes szimbolikus kapcsolatban mozgósítani. (S ez az itt jelzett, elemi szimbolizáció annál összetettebbé válik.) Ha például arra az új kombinációra gondolunk, amikor valaki először rajzolt vagy faragott tulipánmintát egy tárgyra, bármit akart is vele szimbolizálni (a természetet, a tavaszt, a nőt stb. hiszen a „tulipánban” mint tapasztalatban mindez benne volt: a természeti környezet része, tavasszal nyílik, formája a női test elemeit idézi), a tulipánjel elkezdett ismétlődni, mások is alkalmazták, kiterjedt más típusú tárgyakra is, végül igazi „mémme”, kulturális normává vált. De, mivel különösen jellemző, különösen gyakori elsősorban népművészeti tárgyakon lett, ezért – magába szíva a *kontextus* jelentését is, alkalmas volt arra is, hogy a népművészetnek, majd, azon keresztül, a „nemzetinek” is a szimbóluma legyen.

Sok esetben az új kombinációt nem szimbolizációs szándék hozza létre (ellentétben a művészettel, amelyben minden végül is szimbolizációs szándékkal születik), de beindít szimbolizációs folyamatot. Például a szobák egybenyitásának divatja indulhatott egyszerű, pragmatikus megfontolásból, de divattá már azért válhatott, mert a lakáson belüli elkülönítés versus egy térben tartózkodás új kombinációját képviselve szimbólumává vált egy, a korábitól eltérő életformának, amelyben az individualisztikus szemléletnek már nem a korábbi, az életfunkciókat a lakásban mindinkább elkülönítő formája érvényesült, s ezért lelkesen választották azok, akiknek ez a nyitottabb szemlélet sokkal jobban megfelelt. Ezen a jelenségen a szimbolizációs folyamat még egy jellemzője is megfigyelhető: a régi gyakran *átmenettel*, *hibrid megoldással* megy át az újba. (Az említett példa esetében az átadóablakok létesítése és a boltívvel való egybenyitás után jutottak el – új belsőépítészeti trendként – a teljesen, horizontálisan és vertikálisan is egybenyitott terekhez; vagy, hogy egy másik példát említsünk, az ezredforduló után, az antimodern bútorstílusból keverékmegoldások – például a fa és a műanyag vagy fém kombinálása – vezettek át a neomodern – a mesterséges anyagok használatát, preferálását újra egyértelműen felvállaló – megoldásokhoz. A nevelési instrukciókban sem átmenet nélküli az értékrendszerváltás: például a „ha nem állsz ki a magad igazáért, nem fognak férfinak tartani” mondatban



az, hogy valakinek saját, érvényesítendő igazsága van, már individualisztikus érték, a férfisztereotípiá érvényesítése és a mások ítéletére hivatkozás<sup>731</sup> viszont a szokáskövető–hagyományőrző értékrendszer jellemzője ... (A példák itt is vég nélkül sorolhatók.)

## 6. A szimbolikus jelentések gyengülése

Ugyanakkor a szimbólumok nem csak keletkeznek, szétterjednek és továbbélnek, de *ki is ürülnek, el is tűnnek*. A nemzeti szimbolika kapcsán említettük a szimbólumok inflálódásának jelenségét. Ilyenkor nem csak arról van szó, hogy a szimbólumnak, ahhoz, hogy erős szimbólumnak fogadják el, mind speciálisabb vonásokkal kell rendelkeznie (nem elég, hogy kokárda legyen, *nagy* kokárdának is kell lennie, nem elég, hogy népdal, *erdélyi* népdalnak kell lennie stb.), hanem arról is, hogy az eredeti szimbólum (e példa esetében a „jelző nélküli” kokárda, népdal) *veszít* szimbólum voltából. Ez végül oda vezethet, hogy a szimbólum megszűnik szimbólum lenni. (Amikor egy szimbólum eleven, akkor nem lényeges, hogy használati funkciója legyen: amikor a zongora státuszszimbólum, a polgári élet jelképe, vagy a mobiltelefon a korszerű vállalkozó státuszjelképe, akkor nem feltétlenül szükséges, hogy működőképes is legyen,<sup>732</sup> szimbolikus funkcióját éppen ebből láthatjuk. Amikor azonban egy szimbólum kiürül, akkor már csak használati funkciója marad. Ma már szinte senkinek nem jut eszébe, hogy volt idő, amikor a ma már közönséges evőeszköz: a villa, státuszszimbólum lehetett.) A fehér bőr, a hosszú köröm sokáig a kiváltságosság, a fizikai munkától való megkíméltség szimbóluma volt. (A szabadban végzett fizikai munka során lesül az ember, a hosszú körmök meg letöredeznek.) Ez a szimbolika azonban mára már elhalványodott, átértelmeződött (az ózonlyuk újabb fordulatot hozó hatásáig), a huszadik században egyértelműen a lesült bőr vált kívánatossá, magasabb presztízsűvé.

Sok szimbólum szimbólum marad ugyan, de eredete elhalványul. (Az anti-nukleáris mozgalom közismertté vált jeléről kevesen tudják, hogy a jelábécé N és D betűjéből származik, az angol rádió szünetjeléről, a Sorsszimfónia kezdőhangjairól, hogy azért került ebbe a szerepbe, mert a második világháború

<sup>731</sup> Ez utóbbi jellemző lehet a polgári–individualisztikus értékrendszer kései változatában, a Riesman-féle „kívülről irányított ember” értékrendjében is.

<sup>732</sup> Emlékeztetünk arra a korábbi példára, hogy egy időben olyan felhangolhatatlan, fatökés zongorák is keresett exportcikké lettek, amelyeket kizárólag azért vásároltak meg, hogy „polgári” szalonok szimbolikus díszévé lehessenek.

győzelemjelként használt V-betűjének a ti-ti-ti-tá a morzejele,<sup>733</sup> a Hamupipóke mese ismerői sem igen tartják számon, hogy hajdan a tűzörzöknek a többiek templomba menetelek is otthon kellett maradniuk, a tűz kialvásának megakadályozására.) Az ugróiskolaként ismert gyerekjáték eredeti, mágikus jelentését annyira elnyelte a feledés, hogy bár ez a mágikus eredet egyértelmű, különböző szakirodalmak különböző mintákra vezetik vissza. (Ilyképpen, mellesleg, az utólagos tudományos értelmezések is forrásai lehetnek egy-egy szimbólum poliszémiájának.)

A szimbólumok eredetének elhalványulása nem zárja ki továbbépülésüket. A férjezett nők fejének „bekötése”, a kendőviselet, világosan jelképezte azt, hogy ezentúl a nőnek tilos nyilvánosan a szexuális vonzerejét jelképező, kibontott, hosszú haját viselnie. Később a kibontott, hosszú haj szimbolikája már nem volt feltétlenül tudatos, a kendőviselet egyszerűen hallgatólagosan kötelező szokás, illemszabály maradt. De hogy a szimbolika nem tudatos szinten tovább élt, jól mutatja, hogy amikor a nők kezdték elhagyni a kendőviseletet, a kibontott, hosszú haj életkori tabuja – a női vonzerő fitogtatásától való elhatárolódás – ezután is megmaradt, csak más formában: (a kontyviselet mellett) a haj rövidre vágása vált elvárt szokássá a középkort elért asszonyok körében.<sup>734</sup> (Ez a jelzés már nem olyan egyértelmű, mint a kendőviselet, más okai is lehetnek, ilyen esetekben további jelzések segíthetnek eldönteni, hogy melyikről van szó.)

A szimbólumhasználat tudatossága tehát nem feltétlenül kritériuma magának a szimbólumhasználatnak, de erősebbé, egyértelműbbé teheti. Erőssé és egyértelművé teheti az olyan, rejtett kulturális tudás is, amikor az adott kultúrában uralkodó szokásokhoz való alkalmazkodással ugyan nem válik megfogalmazhatóan tudatossá, hogy szimbólumról van szó, s használata pontosan mit is jelent, de magukban a szokásokban mégis mindez átörökítődik. (Ezért mindenképpen érdemes megkülönböztetni a „tudatos” és „nem-tudatos” ellentétpártól az „explicit”- „implicit” ellentétpárt: szimbólumaink jelentős része nem-tudatos,

<sup>733</sup> Lásd Hoppál–Jankovics–Nagy–Szemadám, 1990, p. 179.

<sup>734</sup> A korábbi szokásrendben a kibontott, hosszú haj nemi felhívó erejét a külvilág irányában megszüntették, de a férj számára természetesen megmaradt (ugyanúgy, mint az iszlám kultúrában, ahol az egész arc takarását követelik meg, de nem a férj előtt). Amikor az otthoni (férj előtti) és az otthonon kívüli létet élesen elkülönítő szokások kezdenek megszűnni, akkor el kell dönteni, hogy melyik alkalmazkodás szimbolikáját tekintsek döntőnek: a nemi felhívó jelleggel rendelkező, s ezért a férjre is vonzerőt gyakorló, hosszú haj maradjon-e meg a nyilvános térben is (csökkentve az intim elzárkózás jelentőségét), vagy ne maradjon meg a férj számára sem. Mindenesetre, amikor ily módon csökken egy szimbolikus jelzés egyértelműsége, akkor más szimbólumok válnak/válhatnak ugyanannak a tartalomnak (ez esetben a férjhez való hűségnek) a jeleivé.

de implicit tudásként él tovább.) A szimbólumok jelentésének elhalványulása, tudatosságuk különböző foka is szerepet játszik poliszémiájukban.

\*

A szimbólum elemzőjének feladata viszont éppen az, hogy tudatosítsa a szimbolikus jelentéseket és az egész szimbolizációs folyamatot, ezáltal vállalva szerepet a szimbolikus gondolkodás összemberi aktivitásában; támogatva ezzel a szimbólumok létrehozóinak fontos tevékenységét s elősegítve azt, hogy mind többen váljanak tudatosan is képessé szimbólumok létrehozására.

### III. SZIMBÓLUMOK ELEMZÉSE

Kissé más hangsúlyokkal összefoglalva a szimbolizáció folyamatáról ebben a fejezetben hangsúlyozottak lényegét, mi is történik tehát e tekintetben a mi modern társadalmainkban is?

A társadalomban megjelenik valami új. Egy új tárgy, egy új cselekvésmód vagy egy régi elemnek kerül előtérbe új aspektusa. Amikor ez az új jelenség terjedni kezd a társadalomban, akkor ennek az új elemnek a régiekhez való viszonya és az embereknek ehhez az új elemhez való viszonya összekapcsolódik a társadalmi lét különböző területeivel, s ezáltal azok is új (szimbolikus) jelentést is kapnak. S a társadalom tagjai (s köztük a társadalmi folyamatok megfigyelői, elemzői is) felismerhetik bennük ezt a szimbolikus jelentéstartalmat. Amikor, például, a lakásmódban fontossá lesz az egyén kényelme, az egyén hangulatának kiszolgálása, az egyén testének ápolása (olyan, új helyiségekkel, mint a fürdőszoba, a budoár), az egyén élményeinek megörökítése és egyedi ízlésének tükrözése (s ezzel a tárgygyűjtemények vagy a reprezentatív ábrázolások helyett az egyedi élményeket megörökítő képek), mindezekben nem nehéz – bár talán nem mindenki számára magától értetődő – egy *individualisztikus értékrendszer* terjedését látni, s amikor a lakások fürdőszobáiban megjelenik a több mosdókagyló, a jómódú lakásokban a több, a család egyes tagjai által külön használt fürdőszoba; amikor az egyes gyerekek külön hálósobát kapnak; s amikor tömegessé válnak a „szingli” életformának kereteket biztosító lakóterek, mindezekből az individualizmus továbbfokozódására következtetni. Amikor csökken a vezetői szobák zártsága, kényelmi monopóliuma, amikor az egyes intézmények kinyílnak az utca felé – ezek a változások jól szimbolizálhatják (persze, önmagukban korántsem

biztosítják) a viszonyok *demokratizmusának* növekedését. Amikor a valóság-show-kban, a bulvársajtóban olyan tabukat hágnak át, amelyeket korábban, az emberek elemi szeméremérzésének tiszteletében, a nyilvánosság által érinthetetleneknek tekintettek, de az is, ahogy a lakások nyilvános és privát tereinek korábbi elválasztása feloldódik az úgynevezett látványlakásban, ez éppúgy *az intimitás (és az egyéni szuverenitás) értékének visszaszorulását* jelezheti, mint ahogy az ellenkező irányú folyamatot, az intimitás (és az egyéni szuverenitás) igényének évszázadokkal korábbi megjelenését jelezte annak idején számos illemszabály megfogalmazódása az udvari, az egyházi, illetve a polgári kultúrában.<sup>735</sup> S e lát-szólag nagyon különböző változásoknak, a fokozódó individualizálódásnak és az egyéni szuverenitás, a belülről irányított ember visszaszorulásának egyidejű jelenlétét mutatja az is, amikor a politikától a családi életig megkérdőjeleződnek, másodlagosoknak nyilváníthatnak az erkölcsi értékek, és eluralkodik az *érték-relativizmus* szemlélete. Hogy az élet hány területén hódít teret a *virtualitás* (a számítógépes játékoktól a virtuális tőkemozgásokig), azt mindannyian érzékeljük, de annak tudatosításához már a szimbólumelemzés segíthet hozzá, hogy a *Truman Show*- vagy a *Mátrix*-típusú kultuszfilmekben miképpen kap szimbolikus kifejezést az az életerzés, hogy világunk a látszatok világa, amelyet – a látható politikai és egyéb csatározások által elfedve – ellenőrizhetetlen és az egyes emberek által, többé-kevésbé, átláthatatlan (alapjában embertelen és a világ javait vakon felélő) gazdasági és politikai erők irányítanak. És azt is egyes szimbolikus jelenségek üzenik – s nem véletlen, hogy gyakran éppen a szimbólumok elemzői jutnak el annak felismeréséig –, hogy a jelenleg uralkodó társadalmi-gazdasági paradigmával szemben létezhetnek (a zsákutcának bizonyult államszocializmusnál ígéretesebb) *alternatívák* is. Ilyen szimbolikus jelzés volt az internet s az interneten futó, szabad információáramlás megjelenése, amely nyilvánvalóvá tette, hogy a versenyelvvel szemben más logika alapján is szerveződhetnek társadalmi viszonyok, hogy sok minden mozgatója a haszonelv, de a haszon legfőbb forrása ma már az információ, s hogy a társadalmi létben egyre nagyobb szerepet játszó szellemi termelés csak ideig-óráig szorítható a versenylogika kalodájába (s ez már csak azért is így van, mert a szellemi termelés terméke olyan termék, amelyet a fogyasztás nem fogyaszt el, hanem növel; amelynek értéke nem igazán mérhető, s így minden olyan törekvés, amely megpróbálja a szellemi termelés minőségi kritériumait mennyiségiékké redukálni, erőszaktétel; s csak idő kérdése, hogy

<sup>735</sup> Lásd Elias, 1987.

– a tizennyolcadik század polgári öntudatosulásához hasonlóan – a szellemi termelők mikor ébrednek saját történelmi jelentőségük tudatára).<sup>736</sup>

Mindez azonban már átvezet annak a számbavételéhez, hogy *miképpen is elemzünk* szimbólumot, hogyan állapítjuk meg egy jelenség szimbólum voltát, s jutunk el szimbolikus jelentéseihez?

\*

Az elemzőnek először is – mint ezt már a korszakvilágképek elemzése kapcsán és e fejezet elején is hangsúlyoztuk – kitüntetett figyelmet kell fordítania a különböző *ismétlődő* jelenségekre. Azokra is, amikor „*ugyanaz*” a *dolog ismétlődik* feltűnő gyakorisággal az élet valamely területén. (Például, ha észrevesszük, hogy környezetünkben egyre több lakásban épül „amerikai konyha”, ez ismétlődés, egy új szimbólum születését és terjedését jelző ismétlődés, ami arra utal, hogy a lakáskultúrában, valamely oknál fogva, egyszer csak fontos lett ez a térkialakítási mód: s hogy mi ez az ok vagy okok, azt éppen a szimbólum elemzésével, értelmezésével tárhatjuk fel.) Ez a fajta ismétlődés tehát *egyazon dolog* ismétlődése, mennyiségi halmozódása, gyakoriságának szembeötlő növekedése; valami (viszonylag tömegesen) jellemzővé válik, ami korábban nem volt az. De azokra az ismétlődésekre is figyelniük kell, azokat is észre kell vennünk, amelyek az élet *különböző* területein jelentkeznek. Például, miként említettük, az „Ázsia-divat” vagy a középkor bizonyos mértékű divatja a huszadik század végén éppúgy jellemzővé vált a lakáskultúrában, mint a gasztronómiában, a művészetek tárgyválasztásában éppúgy, mint a hitvilág alakulásában, a gyógyászatban éppúgy, mint a sportok vagy a gyerekjátékok világában: az ilyen típusú ismétlődések is szimbolikus mozgásokra utalnak, de ezek már nem egy-egy életterület, hanem az egész kor jellemzőiként. Először regisztráljuk tehát az ismétlődéseket, aztán – annak függvényében, hogy az ismétlődés milyen széles körben érvényesül – a továbbiakban meghatározható, hogy egy-egy életterület, egy-egy csoport, egy-egy korszak stb. szimbólumáról, szimbolikus jelenségéről van-e szó.

Szimbolizációt jeleznek azok a jelenségek is, amelyek hirtelen jelentőség-növekedésük következtében *aránytalanságnak* tűnhetnek. Például az autó babusgatása, sűrű mosása, a vele futott tiszteletkörök tanúskodhatnak arról, hogy a jármű kiemelten, a szokásosnál hangsúlyosabban fontos tulajdonosának,

<sup>736</sup> A *szellemi termelési mód* című könyvünkben (Kapitány–Kapitány, 2013/2.) kifejtett, itt csak érintőleg jelzett társadalmi alternatíva gondolatához is elsősorban a jelen szimbólumvilágának elemzése vezet.

s ezzel gyakran együtt jár az is, hogy valamiféle szimbolikus jelentősége van a számára. Hasonlóképpen az a jelenség, ami számos jó módú ember új villába költözésekor megfigyelhető, hogy, tudniillik, a kertbe daruval emelnek be ősfákat, aránytalanságával szimbolikus jelentést – ebben az esetben státuszszimbolikát – valószínűsít. (Akár annak demonstrálásával, hogy az illetőnek ekkora munkagépek is szolgálatába állíthatók, akár azzal, hogy a fák mérete mesterségesen régiséggel ruházza fel a kertet, ami, mint a hatalomjelek kapcsán láthattuk, a beágyazott, hosszú múlttal hitelesített státusz érzékeltetését segíti elő.) Többször utaltunk azokra a botrányokra – Hernani csatája, impresszionisták tárlata, „beat”-lázas –, amelyeknél szintén a szembetűnő, a helyzetből önmagából nem értelmezhető, aránytalanul heves reakció jelezte a szimbolikus jelentőséget. Az államszocializmus idején egyes filmek – *A tanú*, *Álombrigád*, *Küldetés* stb. – betiltása vagy pellengérré állítása túlemelte a filmet eredeti, esztétikai hatókörén, s világossá tette, hogy jelképes – politikai – üzeneteket tulajdonítanak neki. A példák itt is vég nélkül szaporíthatók. Az első *Ki mit tud?*-ok Táncdalfesztiválok óriási sikere a szocializmusban annak is volt köszönhető, hogy egy alapvetően „felülről” irányított, s az alattvalók lehetőségeit a passzív elfogadásra korlátozó társadalomban a *választás* lehetőségét szimbolizálta.<sup>737</sup>

A felsorolt példák a szimbólumok felismerésének egy további mutatójára is utalnak. Az aránytalanságot gyakran az *érzelmi telítettség* jelzi, de a szimbolikus jelenségekről általában is elmondható, hogy – már csak a szimbolikus gondolkodás holisztikus természetének köszönhetően is – rendszerint emóciókkal áthatottabbak a nem-szimbolikus jelenségeknél. Hiszen akár alá-fölé rendeltiséget jelképez egy szimbólum, akár identitást, akár egy más értékrendszerrel konfrontálódó értékrendszert, akár a személy valamely motivációját – ezek mind olyan viszonylatok, amelyekben az egyén fokozott emocionalitással vesz részt. (A zászlóégetés vagy a zászló megtiprása azért gyújtó hatású, mert akinek nemzeti identitása van, annak számára ez személye megalázását-meggyalázását is jelenti. Egy-egy szubkulturális jelkép: hosszú haj versus kopaszság, a cipőfűző színe, a futballcsapatok jelképei, véres verekedéseket képesek kiváltani – a szimbólum érzelmi telítettségének köszönhetően. Családokon belül is érzelmi viharokat korbácsolhat fel az örökség (s nemcsak az esetleg egyenlőtlennek érzett anya-

<sup>737</sup> Amikor a szülők idegesen reagálnak arra, hogy kisfiuk babával játszik, ez is aránytalan reakció, hiszen eltér attól, ahogy általában a gyerek valamivel való játékához viszonyulnak. Itt is sejthető a szimbolikus jelentés és jelentőség (az már további elemzés kérdése, hogy az adott esetben pontosan mit is szimbolizál ez a jelenség a résztvevők számára, s a reakció hevességét a szokáskövető–hágyományörző értékrendszer tabusértése vagy, például, a homofóbia váltja-e ki).

gi érték miatt, hanem, például, a szimbolikus fontosság miatt is, amit egy-egy örökölt tárgy azért rejt magában, mert az örökhagyó személyéhez kötődik, s az örökösödés az örökhagyóhoz fűző érzelmi kötés erősségét, presztízsének átörökítését, élete folytatójának szerepét stb. jelképezheti). A szimbólumok fokozottan emocionálisak, hiszen a szimbolizáció nemcsak abban az értelemben holisztikus jellegű, hogy a világegészhez kapcsol, hanem abban az értelemben is, hogy *az egyén egészét is mozgósítja*.

Szimbolikus jelentést feltételezhet az elemző minden ütközésponton, *hangsúlyozott oppozícióban*. Hiszen, mint az előző alfejezetben kifejtettük, az új és a régi ütközése, a szélső pólusok érzékeltetése gyakorlatilag minden szimbólumra jellemző. Azért is jellemző a szimbólumokra, mert már az első szimbolizációs gesztus tartalmazza az ellentétet; mert maga a szimbolikus gondolkodás ellentétben, a dolog önmagával való azonossága és nem-azonossága egyszerre érvényes voltán alapszik. A világban valójában nem *ellentétek* vannak, csak különböző erőhatások és komplex összműködések, az ellentét az *ember teremtette fogalom*, maga is egy szimbólum, amellyel a világegyetem egy fontos, ha nem a legfontosabb működési törvényét fogalmazza meg, de ez a törvény csak az ember számára való. Amikor valamilyen szempontból ellentétet mutatunk be, emögött mindig ott van az a szimbolizáció, amely az adott szembeállítás szempontját kijelöli.<sup>738</sup> Isten nem választotta el egymástól az eget és a földet:<sup>739</sup> ezt az ember tette, hogy a talaj és a fölötté lévő, légnemű közeg fogalmi–logikai körülhatá-

<sup>738</sup> A szimbolikus oppozíciók, persze, a társadalmat is alakítják azáltal, hogy az egymástól mindig *csak különböző* dolgokat valamilyen szempontból *ellentétesnek* állítják be. Az oppozíciókkal a társadalmi tér is tagolható. Nem szükségszerű egy folyó két partját két, egymással szembeállított tájegységnek tekinteni, az Alföld/Dunántúl oppozíció azonban ezenkívül még számos egyéb – például kulturális – különbséget is feltételez, sugall a két országrész között. Talán még jobban látszik ez az „észak-olasz/dél-olasz” szembeállításban, amihez egyrészt Itáliát (részekből álló) *egységnek* kellett tekinteni (ami csak a tizenkilencedik században jött létre), másrészt olyan kulturális sajátosságokat hozzárendelni, például, Dél-Olaszországhoz, amelyek a Nápoly–Szicíliai Kettős Királyság vagy a normannok idején még egyáltalán nem voltak megkülönböztető jellemzői a térségnek.

<sup>739</sup> A világ valóságában úgy van, ahogy a teremtés (valójában az *ember*) szétválasztó-szembeállító gesztusa előtti állapotot az egyiptomi világkép ábrázolja (Farkas Attila Márton értelmezésében): „Az Ősvízben, azaz a preegzisztenciában minden létező lehet önmaga ellentéte is. X lehet A és nem-A egyszerre. (...) ...az Ősvízben, a »teremtés előtti őskáoszban« együtt van létező és nemlétező, bármely dolog és annak tagadása, hiszen itt még nem érvényes a Maát, a világrend. (...) ...az Ősvíz, vagy Őskáosz *általában* jelenti a létrejövés előtti állapotot. (...) [Ez] egy szimbólum: *a minden pillanatban jelenlévő* potencialitás szimbóluma, illetve a preegzisztenciáé, amiből éppen a jelen pillanat létezői keletkeznek folyamatosan. (...) ...itt még az antagonisztikus ellentétek nem léteznek, merthogy minden együtt van (...) ez a még nem bekövetkezetség állapota, az a pillanat, amikor még van alternatíva.” (Farkas, 2003, pp. 120–121.)

rolásával közelebb jusson a világ megértéséhez, majd „ég és föld” viszonyának szimbolikáját – és az abban rejlő oppozíciós lehetőségeket – megteremtve még közelebb jusson ehhez.<sup>740</sup>

Az oppozíciós gondolkodás következtében szimbólum feltételezhető minden *határjelzésben* is. Társadalmaink szimbolikája tele van ilyen határjelzésekkel (amiből következik a korábbiakban is már többször említett határlépések jelentősége is). Plasztikus példája ennek például a különböző vallások templomi dresszkódja: a legtöbb vallás azzal is megkülönbözteti szimbolikusan a szakrális teret a profántól, hogy a kétféle térben eltérő viseletet és viselkedést ír elő. (Fej befedése vagy lecsupaszítása, a női test különböző mértékű rejtése, cipő levétele stb.) E határjelző szimbolika természetesen a privát szférában is érvényesül. A cipő levétele a magánlakások esetében is ilyen jelzés: kifejezheti, például, a lakás mint intimszféra elkülönítését a nyilvános szférától, illetve a szennyezőnek tekintett természeti környezettől. De a szimbólumok egymásra épülése következtében ebbe a jelenségbe is belesugározhat a szakrális/profán szimbolika. A mi kultúránkban csak az utóbbi évtizedekben vált szokássá, hogy a lakásba lépő vendéggel ugyanúgy levetetik a cipőjét, mintha egy mecsetbe lépne. A régi és új szokás ellentéte itt is szimbolikus jelentést sejtet, ami viszont az individualisztikus értékrendszer jegyében a privátszféra felértékelésére,<sup>741</sup> kvázi-templomi rangra emelkedésére utalhat. Vagy egy másik példa a szimbolikus jelentés jelentőség-fokozó hatására: mivel a dohányzás és alkoholfogyasztás engedélyezése hagyományosan szimbolikus életkori határjelzés, ez a tény e szokások jelentőségét – éppen attól, hogy szimbolikusak – nagymértékben megemeli: számos fiatal éppen azért kezd dohányozni vagy alkoholizálni, mert ez a „felnöttség” jelképe.

Bármi lehet szimbólum, bármi lehet elemzésünk tárgya. Fontos azonban, hogy a szimbólumelemző társadalomtudásra leső egyik csapdát, a *félreértelmezés* veszélyét is elkerüljük. Mert ha annyi minden szimbólum lehet, mint amennyi esetében ezt ebben a könyvben már eddig is érzékeltettük, akkor *hogyan húzhatunk határt szimbólum és nem-szimbólum között?* Mivel bármi lehet szimbólum, ezért semmire sem mondhatjuk azt, hogy eleve *nem lehet* szimbolikus.

<sup>740</sup> Itt nem kerülünk ellentétbe azzal, amikor az elektromos pólusok vagy a kétivarúság példái-val korábban azt hangsúlyoztuk, hogy az oppozicionalitás lényegi természettörvény, hiszen a „természettörvények”, amelyeket mi felismerünk, az *ember számára való törvények* (maga a „törvény” is emberi fogalom).

<sup>741</sup> Ha fentebb arról írtunk, hogy ma az intim szféra elkülönülésének leértékelődése a jellemző, ez nem ellentmondás, illetve az ellentmondás magában a valóságban van: korunkban egyaránt tendencia az individualizmus fokozódása (egyes jelenségekben) és a „kívülről irányított” ember eszményének terjedése, az intim individualitás értékvesztése (a jelenségek más csoportjában – de olykor ugyanazon életterületen is).



Azt mondhatjuk, hogy bármit lehet szimbolikusan vagy nem-szimbolikusan használni. Az író toll lehet a szellemi tevékenység szimbóluma, de amikor például leírok vele egy telefonszámot, akkor nem szimbólumként használom. Így aztán azt is állíthatjuk, hogy az író toll szimbolikus – ilyen és ilyen jelentésekkel –, az én pillanatnyi használatomban azonban nem az. És vannak, akik számára sosem az. Szinte minden jelenségről elmondható, hogy egyesek szimbolikusnak tekintik, mások azonban nem kapcsolják hozzá ezt a szimbolikus tartalmat. Szimbólum és nem-szimbólum között tehát alapvetően a *használatban* (a szimbólumlétrehozásban és/vagy az értelmezésben) van a határ. (Ezért lehet nagyon fontos része az elemzésnek a szimbólumhasználat érvényességi körének meghatározása.) Ha valamiben szimbolikus olvasatok lehetőségét látjuk, az nem lehet félreértelmezés. Félreértelmezésről akkor beszélhetünk, ha azt állítjuk, hogy ez és ez ennek vagy annak a közösségnek, egyénnek, kultúrának szimbolikájában ilyen vagy olyan szimbolikus jelentéssel bír, holott az adott közösség, egyén, kultúra nem ebben a jelentésben értelmezi az adott szimbólumot, vagy nem is tekinti szimbólumnak. Vagyis azt kell mindig pontosan meghatároznunk, hogy egy szimbólum *ki(k)nek* szimbólum, az ő számukra milyen jelentés(ek)kel bír, és miért? És ehhez hozzátehetjük, hogy az adott dologban egyébként még további szimbolikus olvasatok lehetősége is benne van (és ha ilyen olvasatokat is említünk, ez nem lesz félreértelmezés, ha világossá válik, hogy *számunkra* ez az adott szimbólum jelentése).

Ebből az is következik, hogy a jó szimbólumelemzés egyik legfontosabb teendője a *szimbólumhasználók (és a közegüket képező társadalmi viszonyok) minél alaposabb ismerete*. Persze nagyon lényeges, hogy ők maguk miképpen használnak és értelmeznek egy szimbólumot. Mindig komoly segítséget nyújtanak az elemzéshez a szimbólumhasználók saját szimbólumértelmezései. De ez nem elég: mivel, mint erről már volt szó, az egyes szimbólumhasználók gyakran nem tudják pontosan megfogalmazni saját szimbólumhasználatukat, s az esetek nagy részében a szimbólumhasználat nem is tudatos, ezért egyéb információkra is szükség van az adott csoportról, kultúráról, annak történetéről, környezetéről, működéséről stb. Amikor a mai vőlegény áttemeli menyasszonyát a küszöbön, az esetek többségében nem tudja, hogy ez a ház védőszellemének jóindulatát elnyerő gesztus, mágikus cselekedet, minthogy az ő tudatában az sincs benne, hogy a háznak védőszelleme lenne vagy hogy a ház határvonala mágikus védőkör. Tudhatjuk azonban, hogy az archaikus tudatban ez így van, és hogy, bár a szokásból eltűnt ez a tartalom, „tudat alatt” mégis része marad a szimbolikus gesztusnak, amit a modern ember talán úgy fogalmaz meg, hogy itt a határátlépés egy új életszakasz határának átlépését is jelenti, és a szokás annak a jelképe,

hogyan ez az új életszakasz jól induljon, az élet a közös otthonban védett és boldog legyen (és a szokás annak is az egyértelmű jelzése – az ifjú pár ettől esetleg teljesen eltérő felfogásának ellenére –, hogy ezt a biztonságot a férfi nyújtja-igéri a „gyengébb nemhez” tartozó hitvesének).

Segítheti a szimbólumok értelmezését, ha *különböző életterületeket különböző szempontokból* vizsgálunk s az eredményeket *összefüggésbe* hozzuk egymással.

Ha például magyarságszimbólum-kutatásunkban egyes szimbólumpreferenciákban – például, hogy kik milyen virágokat, haszonnövényeket, állatokat tekintenek a magyarságra jellemzőnek – az urbanizáció szerepét vehettük észre, ehhez igen jól hozzátársíthatók lakáskutatásaink eredményei, ahol a szimbolikus, urbanizációs minták megjelenését a kertkultúrától kezdve a kutyatartáson keresztül a vendéglátás ételkínálási szokásaiig bezárólag vizsgáltuk. A két kutatás egymást értelmezi: egyértelművé válik, hogy a virágok, növények, állatok szimbolikájában milyen módon és miért testesülnek meg kulturális modellek – ez esetben az urbanizációs változások (mint ahogyan az ezekkel szembeállítható szimbólumok fejezik ki a neoruralizálódás jelenségkörében megfigyelhető, ellenirányú tendenciákat). Ezen az alapon már megfogalmazhatók olyan következtetések is, amelyek alapján megállapítható, hogy a nemzet szimbolikus asszociációköre éppen egy urbanizáltabb szemlélet felé tolódik-e el, vagy sem.

Ilyen összekapcsolásokra a legkülönbélebb adatok felhasználhatók. Amikor például Bourdieu észak-afrikai kutatási eredményeit olvassuk, ez támpontot adhat akár magyar népmesék szimbolikájának értelmezéséhez is. Bourdieu egy helyütt arról ír, hogy a patriarchális társadalomban – a rangon aluli házasságok esetében – ha a kötés „egy, a társadalmi ranglétra alján elhelyezkedő férfi (...) és egy magasabb rangú családból származó nő között [ti. jön létre] e házasságban a hagyományos támogatási viszony megfordul a két házasodó fél által a társadalmi és szexuális hierarchiában elfoglalt hely közötti különbség okán. Aki ad, ebben az esetben a magasabb rangú személy, kell a segítségére siessen annak, aki vesz, tehát ebben az esetben az alacsonyabb rangúnak: a sasnak kell a hátára vennie vejét, a macskabaglyot, hogy megóvja őt a sasfiókákkal vívott harcban a megalázó vereségtől; e botrányos helyzetet ítéli el a közmondás: »Neki adja a lányát, és hozzá még búzát is.«<sup>742</sup> Ez rávilágíthat arra, hogy népmeséink állandó fordulata, a királylánnyal együtt kapott „fele királyság” a mese szimbolikájában a szintén patriarchális, középkori, európai társadalmakban a *mésalliance hasonlító kompenzálását* jelenti.

<sup>742</sup> Bourdieu, 2009, pp. 137–138.

Már csak ezért is fontos a szimbólumok elemzése során az *elemekre bontás*, a szimbolikus jelenség *különböző összetevőinek sorra vétele*.<sup>743</sup> A szimbólum egyes elemei más-más képzetkört visznek az adott szimbólumba, s minden egyes elemnek, összetevőnek megvan a maga története, asszociációudvara. Egy olyan, nem túlságosan összetett jelenség esetében is, mint a patkó, szimbolikájának összetevőiként külön kell figyelembe venni például a lóhoz tartozását, a kovácsolás, anyagát: a vasat, leválásának-elveszésének, illetve megtalálásának jelentéseit, sajátos formáját, a szeghez való viszonyát stb.<sup>744</sup> (Az elemekre bontás abból a szempontból is fontos, hogy a szimbólum használatának *rétegzettségét* is pontosan láthassuk: a szimbólum használata összeköt egy közösséget, de a közösségek – legyenek azok kicsinyek vagy nagyon tágak – mindig belsőleg is rétegzettek, és az egyes közösségek különböző csoportjai és egyénei különbözőképpen használhatják a közös szimbólumot. S e formaváltozatok is tekinthetők egyúttal a szimbólum összetevő elemeinek is.)

A szimbólumelemzésben nélkülözhetetlen az *önreflexió*, saját szimbólumhasználatunk és szimbólumértelmezéseink *elemzése* is. Mivel az elemzés során kulcsfontosságú annak különválasztása, hogy az adott szimbólumban mi az, ami *általános, egy adott kultúra egészére jellemző*, mi az, ami *történelmi, korfüggő* elem, mi az, ami a kultúrát alkotó csoportok *egy-egy rétegét* jellemzi, s mi az, ami *egyéni, személyes* mozzanat, ezeket a síkokat *először önmagunkban* kell elkülöníteni. Látni, hogy abban, amik mi vagyunk, mi az, ami csoportosajátosságunkat, mi az, ami korunkat, mi az, ami kultúránkat tükrözi, s mi az, ami csak a mi egyéni nézőpontunk. Miben vagyunk másokkal – és kikkel – *közösek*, s mi az, amiben nem találunk hasonlóságot senkivel. Önmagunk ilyen elemzésében a „marslakó” attitűdje, a kívülre lépés, saját kultúránk, csoportunk és személyiségünk *tárgyilagos szemlélése* sokat segíthet.

Példáink túlnyomó része arról is tanúskodik, hogy minden szimbólumot *alakulásában, mozgásában, változásában* kell vizsgálnunk (hiszen szimbolikus jelentések sokszor éppen a változások során, a korábbiakhoz viszonyítva jönnek létre. Utaltunk például arra, hogy a könyv alapvetően a szellemi erők szimbóluma s ebből fakadóan értelmiségi szimbólum is. Amikor az értelmi-

<sup>743</sup> A könyv végén Mellékletben közlünk néhány elemzési szempontrendszer példaként arra, hogy miképpen bonthatók egyes szimbólumterületeken az egyes szimbólumok összetevőikre – természetesen mindegyik példa esetében további szempontok is felvehetők.

<sup>744</sup> Mindennek megfelelően másként vesz részt a szimbolikában a patkó akkor, amikor „a patkó elveszett” didaktikus, a gondos munka fontosságára intő szövegében a „pillangó effektus” érzékeltetésére szolgál, másként, amikor a babonában szerencseszimbólumként szerepel, s megint másként Leonardo da Vinci számára, akinek a patkó meghajlításának képessége önön rendkívüli erejét szimbolizálhatta.

séjé válás, a tanulás, a társadalmi emelkedés jelentős útjává válik, a könyv egyúttal a mobilitásnak is egyik szimbóluma lesz. Így volt ez Magyarországon, például a huszadik század hatvanas-hetvenes éveiben, és sokak lakásában éppen a mobilitást kifejező státuszszimbólumokként jelentek meg a könyvek. De, mint erről fentebb ugyancsak szó volt, később, amikor a mobilitás elsődleges csatornájává az anyagi javak szerzése, a gazdagodás és ezek alapjaként a gazdasági vállalkozás vált – s nem mellesleg az elsődleges információforrás szerepét a könyvektől a számítástechnikai eszközök vették át –, a könyvek sokak szemében elvesztették státuszszimbólum-jellegüket, kikerültek lakásaikból, s ahogy az egész, szűkebb értelemben vett kultúra mindinkább a gazdaság kiszolgálójának szerepébe, de legalábbis másodlagos szerepkörbe kényszerült, a házikönyvtár használatát visszaszorította az az attitűd, hogy „ha szükségem lesz könyvre, majd kiviszem a könyvtárból”. S ha ehhez még hozzáteszi valaki, hogy a „könyv úgyszólván porfogó”, ebben benne van az elavultságra utaló mozzanat, a porlepte régiségek asszociációja is).

A *jelentésváltozások*, a funkcióváltozások – nemcsak a szembenállások, hanem az egyszerű módosulások is – jelzésértékűek lehetnek: belőlük egész társadalmi folyamatok kiolvashatók. Ha például (mondjuk, a választási reklámfilmek elemzése során) feltűnik, hogy a politikusok között egyre több férfi festeti a haját (vagyis *nem egyedi* a jelenség), akkor először is meg kell állapítani, hogy speciálisan a politikai szférában jelentkezik-e ez a tendencia (abban az esetben ugyanis valamilyen sajátos, a politikai életben jellemző elvárást gyaníthatnánk mögötte). Kiderülvén azonban, hogy a jelenség terjed üzletemberek, színészek és egyéb közszereplők körében is, a hajfestést olyan (általánosabb) társadalmi szemléletváltozások jelének tekinthetjük, amelyek egyrészt a fiatalság, a vitalitás felértékelődéséről (a gerontokrácia visszaszorulásáról) s ennek következtében a fiatalság megőrzésének kényszeréről tanúskodnak (legalábbis azokban a csoportokban, amelyek presztízsében jelentős szerepet játszik a nyilvánosság előtti megjelenés); másrészt utalnak az ezredvégi társadalom azon (több más jelenségben<sup>745</sup> is megnyilvánuló) jellegzetességére is, hogy a saját test alakítása a korábbiaknál jóval természetesebb, elfogadottabb és kívánatosabb lehetőség; harmadrészt ebben a tekintetben (is) megfigyelhető a nemek közötti határvonalak gyöngülése (egy korábban csak a nőknél szokásos megoldás átvétele a férfiak részéről is).<sup>746</sup> (Ha már a választási filmeket említettük, ezekben ugyan-

<sup>745</sup> Itt a fitness és body building divatjára, a szaporodó plasztikai műtétekre és átoperálásokra, a tetoválás átértékelődésére és sok más jelenségre is gondolhatunk.

<sup>746</sup> A férfiak korábbi korokban is festették a hajukat (egyreszt egyes kultúrákban ez a státuszszimbolikának is része volt), itt most csak arra utalunk, hogy a közvetlen közelmúltban, a *mi* kultú-

így megfigyelhettük a megjelenő nők szerepkörének változásait is. A korábbi politikusnő-típus mellett, a rendszerváltást követően, felbukkant e filmekben az üzletasszony típus vagy, a konzervatív oldalon, a családanya-politikus típusa. Mivel a politikai kampány mindig a társadalom vélt értékeire próbál építeni, a megjelenő, új típusok egyben a nemi szerepek módosulására is utalnak; az további elemzés feladata, hogy feltárja, ilyenkor milyen arányban változik a valószínű társadalmi erőter, s mekkora az aránya a változtatási *szándéknak*, hiszen a politikai megnyilvánulások nemcsak tükrözik a közszemléletet, hanem rendre befolyásolni is igyekeznek.)<sup>747</sup>

Amikor a Magyarország turisztikai megjelenítése során használt szimbólumokat elemeztük, akkor is a változások voltak a legérdekesebbek.<sup>748</sup> Hogyan és miért *szaporodtak fel* a paraszti hagyományokra utaló szimbólumokkal szemben a nemesiek, a hagyományos falu képeivel szemben az üdülőhelyek és városok képei, a (társadalmi-politikai értelemben vett) „Kelet”-re utaló motívumok helyett a „nyugatiak”

Mint többször is hangsúlyoztuk, minden szimbólumszületés: változás, valami új viszonyulása a régihez. De, ami megszületik, az is állandóan változik: bármilyen szimbolikát vizsgálunk: státuszszimbólumokat, értékrendszer-szimbólumokat, identitás-szimbólumokat, motivációs szimbólumokat, korszakok világmésképeinek szimbólumait; tárgy- vagy térszimbolikát, a fogalmak szimbolikáját, a zene vagy a mozdulatok szimbolikáját – a szimbólumok jelentése mindig változik: új jelentések születnek, korábbiak elhalványulnak, és mindebből feltárhatók az adott társadalom, az adott kultúra legfontosabb folyamatai, a legátfogóbb változások éppúgy, mint a legapróbbak. A múlt állandó átértékelése is a szimbólumok jelentésének átértelmezésével történik.<sup>749</sup> Még olyan,

---

ránkban ez nem volt nagyon általános szokás, és azok a férfiak, akik ezt – nem is nagyon kevesen – mégis megtették, a megvetést, a nevetségessé válást kockáztatták.

<sup>747</sup> Másfelől, persze, az is a kor, a társadalom jellemzője, hogy milyen politikai szándékok jelennek meg benne. Az elemzésnek, mindenesetre, pontosan meg kell állapítania egy-egy jelenség érvényességi határait: mely körben érvényes, mely kör alkalmazza, mely körben hat; s ezután lehet levonni a következtetéseket: az adott szimbolikus jelenség pusztán egy politikai törekvés, irányzat kifejeződése, egy társadalmi csoport szemléletének tükröződése vagy az egész társadalom elmozdulását jelző mozzanat-e?

<sup>748</sup> Természetesen az is érdekes, hogy mely elemek *maradnak változatlanok*, és miért...

<sup>749</sup> Ezért annyira érdekes téma, például, egyes történelmi korszakok megjelenítésének összehasonlítása az e korokról különböző időszakokban készült regények, filmek elemzésén keresztül. Ugyanazokat a történelmi időket – legyen szó a Horthy-korszakról, a Kádár-korszakról, de akár régmúlt korokról is – egészen más szimbólumokkal, a szimbólumok egészen más jelentésével jelenítik meg az alkotók, s így ezek összehasonlításával feltárható – és egymástól elkülöníthető – mindaz, ami e változásokban kifejeződik: az alkotók személyiségkü-

látszólag egyértelmű szimbólumok is jelentős változásokról tanúskodhatnak, mint egyes betegségek szimbolikája. (A tbc tüneteit például a tizenkilencedik században elsősorban a bohémvilág – művészek, kurtizánok – sajátosan exkluzív életformájához kötötték, s ennek megfelelően a lázas túlfűtöttséggel, a gyorsan ellobbanó, fiatal életek képével társították, Thomas Mann *A varázshegy* című regényében és a „boldog békeidők” végét tudatosító, egyéb művekben egy hanyatló társadalom dekadenciáját érzékeltetik vele, és a szimbolika a haldoklást lassító szanatóriumra fókuszál; a huszadik században, amikor a felsőbb rétegek már hozzájutnak a gyógyulás lehetőségéhez, a tbc-t mindinkább az „ezernyi fajta népbetegség” egyik legfőbb képviselőjeként a szegénység, piszok, higiéniahiány képzetköre veszi körül; a betegség – mint kiderült, nem teljesen végleges – legyőzése után, amikor kezdeményezték a feleslegessé vált tüdőszanatóriumok például alkoholisták kezelésére való átalakítását, a súlyos betegség az alkoholizmus veszélyességét jelző metaforaként jelent meg, végül, amikor a rendszerváltás után a hajléktalanok és a migránsok között újra regisztrálták a gümőkór eseteit, a konszolidált társadalmat fenyegető, a társadalomtól elkülönítendő veszélyeket kezdte reprezentálni.)

A szimbólumok jelentésváltozásaiban külön figyelmet érdemes fordítani az e jelentéseket közvetítő *csatornákra*, annak elemzésére, hogy az egyes szimbólumok megjelenésében, terjedésében milyen szerepet játszanak a szocializáció olyan csatornái, mint a család, az iskola,<sup>750</sup> a tudományok, a művészetek, a média.<sup>751</sup> (A korszakok világgépének szimbólumait általában a csatornák mindegyike közvetíti, de vannak olyan szimbólumok, amelyek csak egyes csatornákon terjednek, ilyenkor a terjesztés csatornájának sajátosságai hangsúlyosabbak lehetnek a szimbólum jellemzői között.)

A szimbólumok elemzése nem pusztán tudományos érdek. A társadalomban gyakori problémaforrás az, hogy a különböző egyének és csoportok eltérő

---

lönbségei, politikai-ideológiai vagy egyéb identitáscsoportjuk szemléleti sajátosságai, a mű létrejöttének korában uralkodó világgép stb.

<sup>750</sup> Háber Judit és H. Sas Judit annak idején reveláló elemzésben mutatta ki az olvasókönyvek szerepét a nemi sztereotípiák szimbolikus közvetítésében, de a tankönyvek – s különösen időbeli összehasonlításban – szinte bármely szimbolika közvetítésének jól elemezhető eszközei. Már könyvtárnyi irodalom született a média hasonló elemzéséből, a művészetek kutatóinak pedig már régóta kedves témája a művek szimbolikájában megnyilvánuló, mögöttes folyamatok elemzése.

<sup>751</sup> Amikor megállapítjuk, hogy például bizonyos lakásbelső vagy viseletek, tárgyak, szokások miképpen terjednek a média, illetve a filmek hatására, mindig érdemes azt is megnézni, hogy az adott minták *minek* a szimbólumaként, *milyen asszociációkörökhöz kapcsoltan* jelentek meg a mintát közvetítő művekben, médiaeseményekben, mert igazából ez az, ami közvetítődik, ahogy az ismert szlogen mondja: „nem a cipőt adjuk el, hanem a szép lábat”.

szimbólumokat használnak, s egymás szimbólumait nem értik vagy félreértik. A kiváltságos csoportok monopolizálják is saját szimbólumaikat – mint fentebb többször utaltunk rá, olykor saját, elkülönítő nyelv formájában is (ezt elemzi Bourdieu, amikor a szimbolikus tőkét emlegeti). Minden kultúraváltásnál, csoportváltásnál komoly nehézségeket okoznak a szimbólumok dekódolásában és alkalmazásában mutatkozó képesség- és ismerethiányok. Elsőgenerációs értelmiségiek, falusi közegekből városba kerültek, emigránsok nagyon sokat beszélhetnének azokról a szenvedésekről, beilleszkedési nehézségekről, amelyeket voltaképpen a különböző közegek szimbólumhasználatának különbségei okoznak.

Az eltérő szimbólumértelmezések éppen ezért is játszanak olyan nagy szerepet a társadalmi küzdelmekben. Egyrészt a különböző csoportok a maguk szimbólumait igyekeznek másokkal is elfogadtatni. Amikor Petőfi azt mondja, hogy a nép költészetének előtérbe helyezésével vívható ki magának a népnek a hatalomba kerülése, pontosan erről beszél. Másrészt, mivel a szimbólumokban leképeződik a társadalom minden jelensége, viszonya, az ezek módosulásáért folytatott küzdelmek is igen gyakran a szimbólumok síkján zajlanak. Egy új szimbólum ereje nagyobb lehet a fegyverek erejénél.

Csak néhány példát említenénk a *szimbólumokkal, szimbólumokért folytatott küzdelem* kimeríthetetlen tárházából.

Ilyen a vallások, vallásfelekezetek dogmáinak sokszor valóságos harcokká fajuló összeütközése. Ilyen minden tudományos iskola vitája, minden művészeti irányzat harca egy új látásmód érdekében. Ilyen minden filozófia megjelenése, mert – Marx híres Feuerbach-tézisének ellentmondóan – minden új filozófia igenis *változtatja* a világot. Ilyen egy nemzeti kisebbség küzdelme az anyanyelvhasználat jogáért, mert az az autonómia szimbóluma is.

Merőben szimbolikus, mégis társadalmi viszonyokat juttat kifejezésre, változtat meg például, amikor a vallásbékék szabályozzák a különböző felekezetek templomtornyainak magasságát (mint ahogy az egyes egyének is presztízsküzdelmet vívnak azzal, ha a szomszédénál magasabb házat próbálnak építeni). Szimbolikus, mégis hatalmi jelentősége van minden térfoglalásnak (attól kezdve, hogy a férj, a feleség vagy a gyerekek tárgyai mekkora teret foglalnak el a közös lakásból, odáig, hogy egy többnemzetiségű városban melyik nemzetiségnek mekkora a tere, illetve milyen arányban részesül a reprezentatív, magasabb presztízű terek használatából).<sup>752</sup>

<sup>752</sup> Jellegzetes szimbóluma – s ezért különösen érzelmetől áthatott formája – a közösségi térfoglalásnak a zászlók kitűzése.

Jellegzetes fajtája a szimbolikus küzdelemnek a *heroizálás-deheroizálás*. Egy-egy szimbolikus esemény, látvány, személy szerepének feltranszformálása, illetve degradálása. 1848 kultusza a magyar nemzeti identitás egyik kiemelt szimbóluma. Ezért a heroizálás, legendásítás a forradalomhoz köthető szimbólumok – a Pilvax, a Nemzeti Múzeum lépcsője, a Nemzeti dal – jelentőségének felnagyítására épül, ez elkezdődik már Jókai műveiben, ébren tartja a Nemzeti dal kvázi-himnuszként való felfogása,<sup>753</sup> növeli minden politikai rendezvény, amelyet ezeken a helyszíneken tartanak. A történelmi szereplők – Kossuth, Széchenyi, Deák, Petőfi – szinte emberfeletti magasságba emelkednek (a haza atyja, a legnagyobb magyar, a haza bölcse, lánglelkű stb.). A nemzet értékét relativizáló szemlélet ellenkező irányba viszi a szimbolikát; értelemszerűen ezt szolgálja minden deheroizálás, a szimbólumoknak mintegy visszavétele. (A „Nem is ott mondta el Petőfi a Nemzeti dalt”-tól egészen odáig, hogy „Kossuth a gyermekeit, kvázi királyfiakként, hintón járatta, sőt megdézsmálta az államkincstár”:<sup>754</sup> a deheroizálás egyik leghatékonyabb formája, amikor a heroizált szereplők emberi gyengéit helyezik előtérbe.)<sup>755</sup>

A heroizálás-deheroizálás, illetve az ennek megfelelő, szélesebb értelmű szakralizálódás-deszakralizálódás<sup>756</sup> nemcsak történeti eseményekhez vagy személyekhez kötődik (hanem, mint a televízió példáján láttuk, tárgyakhoz is).

Minden státuszszimbólum egyúttal társadalmi küzdelmek tárgya is lehet. Azok a tárgyak, szokások, amelyek felsőbb társadalmi helyzeteket szimbolizálnak, a társadalmi felemelkedés, a mobilitás szimbólumai is lesznek. A felemelkedni vágyók számára ezért használati értéküket messze meghaladó jelentőségre tesznek szert (az ő szemükben a cipővel valóban a „szép lábat”, a nagyobb megbecsülést, a presztízst veszi meg az ember, a mulatással a magasabb társadalmi rétegek életélvezeti lehetőségeit).<sup>757</sup> A küzdelem másik oldala, hogy a „fent”

<sup>753</sup> Tulajdonképpen ehhez tartozik az is, hogy két himnuszunk, Kölcseyé és Vörösmarty Szózata is abból a korból származik, a reformkor és szabadságharc légkörét idézi.

<sup>754</sup> Miként a heroizálás, a deheroizálás is gyakran vándormotívumokkal dolgozik (ez is jelzi, hogy szimbólumokról van szó), függetlenül attól, hogy tartalma igaz-e vagy sem. A kormányzó „meg akarja koronáztatni a gyermekeit” toposzt nem csak Kossuthra, hanem Horthyra is alkalmazták, mint ahogy az államkincstárral való külföldre távozás motívuma is szinte minden emigráló diktátorral kapcsolatban szóba szokott kerülni.

<sup>755</sup> De idetartozik, Kossuth közvetett deheroizálását jelenti ellenfele, a „hitvány gazembernek”, árulónak bélyegzett Görgei rehabilitálása is.

<sup>756</sup> Ez az alap, hiszen a szakrális-profán elkülönítés az egyik legősibb dichotómia, s lényegében az emberek, dolgok minden későbbi *megemlése* szakralizálódásként vagy legalábbis kvázi-szakralizálódásként értelmezhető.

<sup>757</sup> De a felemelkedő rétegek lakásaiban gyakran megfigyelhető hipertisztaság is ilyen, hiszen a magasabb rétegek életformájának rendezettségét, egészségességét stb. szimbolizálja, és



lévők viszont e jelenségekre gyakran értetlenséggel, elutasítással, megvetéssel reagálnak (nem értik, hogy a szegények miért költenek drága edzőcipőkre és más státuszszimbólumokra, miért mulatják el alkalmi jövedelmüket). Voltaképpen a szimbólum más-más funkciójára koncentrálnak: a „fentiek”, a kaszttársadalom szemléletének megfelelően, ilyenkor abból indulnak ki, hogy mindenki maradjon a maga körében,<sup>758</sup> „tudja a helyét”, és olyan szimbólumokat használjon, amelyek e helyet kifejezik, vagyis a szimbólumot reflektív, *kifejező* funkcióban használják. A felemelkedni vágyók számára azonban a szimbólum *konstitutív* funkciója kerül előtérbe.

A szimbólumok aztán valóban konstituálnak is – új életformákat, új viszonyokat. A nők falusi nadrágviselése, autóvezetés-tanulása, a férfiak besegítése a háztartásba nemcsak az egyes nemekhez köthető, használható szimbólumok körét változtatta meg, de indukálta is az emancipációt. A fürdőszoba megjelenése – legalább a második nemzedékben – lehetőséget teremtett egy polgárosultabb, a „testet” jobban kényeztető életvitelre, ez viszont, sok más szimbolikus változással együtt (az emeletes építkezéstől a pihenőkertten át az otthon kávézás eredetileg szintén urbanitásszimbólumként megjelenő szokásáig), jelentős szerepet játszott a hagyományos falu urbanizálódásában is.

Mindezeknek is köszönhetően állíthatja Voigt Vilmos, hogy a kultúra a szemiotika kiindulópontja is, végpontja is. Ez alatt, a szemiotika tudományának képviselőjeként, voltaképpen azt értve, hogy a kultúra talaján jelrendszerek fejlődnek ki (s a szemiotika ezek elemzésének tudománya), de lényegében ezek a jelrendszerek építik fel a kultúrát.<sup>759</sup> A szimbolizáció jelenségkörét körüljáró, jelen könyvben ezt úgy fogalmazhatjuk át, hogy a kultúra, a társadalom szimbólumokat, a szimbólumok pedig kultúrákat-társadalmakat termelnek. És itt érkezünk el könyvünk talán legfontosabb részéhez. Mert talán ennyiből is érzékelhető, hogy a szimbólum és a szimbolikus jelenségek értelmezésének nemcsak az elmélet számára van jelentősége, hanem mindenki életét nagyon mélyen érintő eszköz, *a társadalom (s önmaga élete) alakításában*. S mivel a társadalom tagjai nem egyenlő eséllyel vesznek részt a szimbólumok alkalmazá-

---

azokat az anyagi lehetőségeket, amelyek által e magasabb rétegek személyzet munkáját is igénybe vehetik a tisztaság megteremtéséhez.

<sup>758</sup> A szimbolikus küzdelemben a valóban felemelkedőket nevetséges parvenüként utasítják el, zárják ki a maguk köréből, s ha valakinek sikerült is elérnie a magasabb szint anyagi vagy egyéb feltételeit, akkor azoknak a viselkedési elemeknek, a tárgykultúra olyan finomságainak tulajdonítanak fokozott, szimbolikus jelentőséget, amelyet az „újjgazdagnak”, „új-nemesnek”, „új értelmiséginek” stb. még nem sikerült elsajátítania.

<sup>759</sup> Lásd Voigt in Kapitány–Kapitány, 1995. p. 191.

sában és értelmezésében, sokan felvértezetlenek a szimbólumokat az ő kárukra használókkal szemben, így hát magának a szimbólumelemzésnek éppen az az egyik legfontosabb társadalmi funkciója, hogy elősegítse azt, hogy mindenkinek egyenlő eséllyel legyen módja saját szempontjait, saját érdekeit képviselni a társadalomban, a szimbólumok és szimbólumértelmezések közötti küzdelmekben is.

Egész vállalkozásunknak legfőbb célja ennek elősegítése, s e könyv utolsó fejezete közvetlenül is abból a szempontból vizsgálja a szimbolizációt, hogy az miképpen működik, használható *társadalomformáló* erőként s miként válhat egy új társadalmi paradigma egyik legfőbb eszközévé.

## SZIMBÓLUMOK HATÁSA A TÁRSADALOMRA. HOGYAN CSELEKEDHETÜNK SZIMBÓLUMOKKAL?<sup>760</sup>

Először is azt érdemes megvizsgálni, hogy mit érthetünk azon, hogy „szimbólummal cselekvés”? Mivel a szimbolikus gondolkodás (a fogalmi–logikai gondolkodással együtt) az ember egész életét áthatja (az egyénét éppúgy, mint a társadalomét), így gyakorlatilag *minden* cselekvésünkben benne vannak a szimbolikus jelentések. De nem csak erről van szó. A szimbólumok alkalmazása már maga is cselekvés, a környezetre gyakorolt hatás egy formája (éppúgy, mint az önmagukban nem szimbolikus cselekvések: egy agresszív gesztus, egy szexuális viselkedés, egy megmunkáló aktus vagy egy figyelemfelhívó, kommunikációs kezdeményezés). Vegyünk egy egyetemi tanár–diák szituációt. A tanár első óráján belép a helyiségbe. Viselkedésében egyes elemek azt szimbolizálják, hogy ő a tanár. Például az, hogy olyan helyre ül le, amely a tanárok szokott helye a teremben. Az, hogy másként viselkedik, mint ha diák lenne. Az, hogy esetleg olyan tárgyak vannak nála, amelyek az oktatás kellékei. Ezek alapján azon diákok is, akik soha nem látták őt azelőtt, nagy valószínűséggel tudni fogják, hogy ő a tanár. A tanár tehát már belépése első pillanatában szimbólumokkal cselekedett: pusztán szimbolikus elemekkel megalapozott egy társadalmi szerepet. Ha egyetlen ilyen elemet sem alkalmaz, a hatás elmarad, illetve más úton kell azt kiváltania, például úgy, hogy (a fogalmi–logikai gondolkodás csatornáján keresztül) verbálisan közli, hogy ő a tanár. Persze egyik út sem garancia arra, hogy nem félrevezetésről van szó. Egy diák is beülhet a tanári székbe (például, mert nem tudja, hogy az a „tanári szék”), diák is viselkedhet úgy, ahogy a tanárok szoktak, és tévedéshez vezethet a verbális közlés is, például, ha egy diák azt állítja (hazudja) magáról, hogy ő a tanár. A különbség az, hogy a fogalmi–logikai gondolkodás keretében megfogalmazott állítás *falszifikálható*, a szimbólumokkal végzett cselekvések csak *átértelmezhetőek*. És hatásuk éppen ezért olyan hatalmas.

<sup>760</sup> Ehelyütt a *beszédaktus-elmélet* metaforáját használjuk. (Lásd Austin, 1990; Searle, 2000.) A beszédaktus-elmélet ugyan elsősorban az elsődleges szimbólumok, a fogalmak-szavak hatóerejét tárja fel s hangsúlyozza, de éppen ezen keresztül ez az elmélet is igen fontos hozzájárulás a szimbólumok, a szimbolizáció, a szimbolikus gondolkodás megértéséhez, s jelentős mérföldkő mindezek világformáló jelentőségének tudatosításában.

Vegyünk egy másik példát vagy inkább példafüzért. Évezredek szokás koldusok templom előtti kéregetése. A kéregetés „hivatkozási alapja” az, hogy az illető hátrányos helyzetű: testi vagy szellemi fogyatékos, vagy más okokból van leküzdhetetlen hátrányban másokkal szemben. Már maga a templom elé ülés szimbolikus cselekvés, ami az adott személy hátrányos helyzetét kifejezi, ezt, persze, gyakran egyéb, jól érzékelhető jelek is szemléltetik. Tudjuk, hogy vannak valódi nyomorékok, vannak, akik – éppen a koldusszimbolika erősítésére – mesterségesen idézik elő a „nyomorékságot”, és vannak, akik csak megjártsszák. Mindegyikük azonban a nyomorékságnak a személy hendikepes voltát szimbolizáló jeleivel gyakorol hatást. Tulajdonképpen nagyon hasonló szimbolikus magatartás, amikor valaki azzal próbál hatni környezetére (s kiváltani annak együttérzését és támogatását), hogy betegeskedik. Hagyományosan elterjedt modell a „gyenge, gyámoltalan nő”, aki gyengeségének szimbolikus jelzéseivel provokálja ki, hogy a férfiak sok mindent elvégezzenek helyette; a betegeskedés sokszor ennek egy változata (de persze korántsem csak nők élnek ezekkel az eszközökkel).<sup>761</sup> Ebben az esetben is lehetséges az is, hogy az illető valóban beteg, és az is, hogy csak megjártssa vagy eltúlozza a jelentőségét. (Aki nem él a szimbolikus ráhatásnak ezekkel az eszközeivel – például az olyan, valódi beteg, aki éppen hogy el akarja kerülni mások szánakozó segítségét –, az nem ugyanazt a szimbolikus hatást váltja ki: lehet, hogy még szívesebben is segítenek neki, de nem látják gyámoltalannak.) Ami külön figyelemre méltó: a gyámolításra szoruló voltát szimbolizáló „betegeskedő” gyakran valóban beteggé is válik, egyik betegségből a másikba esik, vagyis az eredetileg szimbolikus cselekvés, szomatikus úton, a cselekvőt is messzemenően át tudja formálni. A harmadik példa a betegségnek ismét más esete: kulturális antropológusok munkáiból régóta ismeretes az a jelenség, hogy a sámánygyógyítás során, a sámán mágikus aktusait követően – rácsáfolva a fogalmi–logikai gondolkodásra támaszkodó, modern orvostudomány várakozásaira – egyes betegek meggyógyulnak.<sup>762</sup> A pszichikumnak a testre gyakorolt hatása, a hit ereje, amivel e jelenséget magyarázni szoktuk, éppen azáltal tud ezekben az esetekben érvényesülni, hogy a sámán mágikus cselekvései (a fogalmi–logikai gondolkodás racionalizmusának szemszögéből:

<sup>761</sup> A manipuláció legkülönfélébb formáiban általában is kiemelt szerepe van az *érzelemmozgósító* szimbolikus eszközöknek, hiszen ezek egész személyiséget megszólító hatásai teszik igazán hatékonná a manipulációs technikákat. (Erről bővebben lásd például Kapitány–Kapitány, 2006/2, pp 169-198).

<sup>762</sup> Egyébként ugyanez megtörténhet a modern emberrel is, ha ugyanilyen mértékben, a szimbolikus hatás erejét hasonlóképpen mozgósítva képes orvosában, a gyógyító eljárásokban és/vagy szervezete öngyógyító képességében, a gyógyulásban hinni.

„hókuszpókuszai”) ugyan nincsenek közvetlen ok-okozati (vagyis fogalmi–logikai) kapcsolatban a betegség biológiai, biokémiai sajátosságaival, viszont azt az „életerőt” (illetve annak mozgósítását) szimbolizálják, ami a sámán és a beteg közös világképében áthatja a világegyetemet (a beteg testét is beleértve). A „világegyetemet”, az Egészet hívják tehát segítségül, s a „csodálatos” gyógyulást a *szimbólummal való cselekvés* okozza, amelynek éppen azért tud ekkora ereje is lenni, mert a szimbolikus – mint erre már sokszor hivatkoztunk – *valóban* összekapcsolja az egyént az Egésszel. (Ehhez, persze, az is kell, hogy az egyén maga is teljes személyiséggel része legyen a szimbolizációnak, az alkalmazott szimbólumok az ő számára is szimbólumok legyenek, mert ha valaki szemében a sámán mágikus aktusa nem tudja az életerő mozgósítását szimbolizálni, illetve ha valaki nem tudja teljes személyiségét belevinni a szimbolizációba, akkor nem jön létre a kapcsolat az egyén és az Egész között.)

A szimbólumokkal való cselekvés hatóereje tehát igen széles skálán mozog – példánkban a tanár önbemutatásától az érzelmi zsarolókon át a sámánig együttal ennek különböző fokozatait is jeleztük –, de mindenképpen jelentős befolyásoló tényező. S mivel a szimbolizáció az egyéntől a kisebb és nagyobb csoportokon át a társadalom egészéig minden szinten érvényesül, ezért e befolyásolásnak nem csupán egyének interperszonális kapcsolataiban (és önmaguk befolyásolásában) lehet (esetenként meghatározó) hatása, hanem össztársadalmi folyamatokban is.

## 1. A szimbólumok szerepe a társadalmi struktúrák fenntartásában és lerombolásában (Turner és Bourdieu)

Ha mármost a szimbolikus gondolkodásnak és a szimbolikus cselekvésnek (össz)-*társadalmi szerepét* próbáljuk jellemezni, úgy véljük, érdemes egy olyan antropológusnak (s nevezetesen éppen a *szimbolikus* antropológia egyik legjelesebb képviselőjének) gondolataiból kiindulnunk, aki a klasszikus antropológiai terepmunkát, vagyis egyének és kiscsoportok viselkedésének megfigyelését igyekezett össztársadalmi folyamatokkal összefüggésben látni.

Victor Turner „struktúra” és „communitas” kettőségén alapuló társadalomképét (amely a társadalmi lét két, egymással optimális esetben egyensúlyt alkotó tendenciáját: az *intézményesülést*, *rendszerképződést* és az ősi, elidegenedésmentes, közvetlen emberi összetartozás szempontjait érvényesítő, *szerkezetlebontó* törekvéseket hangsúlyozza) a szimbolizáció általános kutatása szempontjából is rendkívül fontosnak látjuk. Különösen termékenynek gondoljuk néhány alapállítását.

- 1) Azt, hogy a szimbólumok kulcsszerepet játszanak mind *a társadalmi struktúra felépítésében*, mind pedig az átrendeződéshez, kibővüléshez szükséges *lebontásában: mindez alapvetően szimbólumokon keresztül történik.*<sup>763</sup>
- 2) Azt, hogy mindegyike a (mindig holisztikus attitűddel létrehozott) szimbólum azért képes, mert – mint tanulmányunk első részében mi is hangsúlyoztuk – az ember nembeli természetét és *a nem-elidegenedett, nem-feldarabolódott „egész embert” képviseli* (s az ember „nembelisége” – az emberiség nézőpontja – éppen ezáltal tud időnként felülkerekedni az embereket mindig valamilyen rendszerszerűségbe szervező s ezáltal partikularizáló „társadalmiság” korlátain). Mindeközben a szimbólum nemcsak az egyén és társadalom között közvetít,<sup>764</sup> 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 a korábban, más szempontokból már többször aláhúzott tényt, hogy a szimbólum *a világ ellentéteinek szembesítésével, összerántásával és egymásba való átmenetével építkezik* (leképezve ezzel is a világ természetének egy igen lényeges vonását).<sup>765</sup>
- 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 lehetőségük.<sup>766</sup>

<sup>763</sup> „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, s nemcsak visszatükrözik ezeket, hanem hozzájárulnak kialakulásukhoz.” (Turner in Bohannan–Glazer, 1997, p. 710.)

<sup>764</sup> Turner másutt az egyéni és társadalmi összekapcsolódását a szimbólumban a „szenzoros” (érzelmeik, vágyak) és *ideológiai* pólus (társadalmi szabályozók) összekapcsolódásán keresztül ragadja meg. (A rítust, például, a [társadalmilag] „kötelezőnek kívánatos tételéhez” vezető útként közelíti meg – lásd Turner, 1967.)

<sup>765</sup> 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 kölcsönösen el nem nyomható ellentétek egy emberi lényben vagy egy társadalmi csoportban tartoznak egymáshoz, akkor erős egységet is alkothatnak.” (Turner, 2002, pp. 96–97.)

<sup>766</sup> Persze ehhez azt is hozzá kell tenni, hogy a szimbólumok rendszerképző szerepét a Turner által „domináns szimbólumoknak” nevezettek látják el, amelyekről ő megkülönbözteti a csak részvalóságokra vonatkoztatott „eszközsimbólumokat”. (Lásd például: Turner, 1967, p. 20.) Bár nem ért egyet Junggal abban, hogy (például) a rítusok szimbolizmusában a „kollektív

- 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 jögs kizárólag ellentétekként ábrázolni).*<sup>767</sup>

Ami talán – a szimbolizáció szempontjából is – némileg féloldalassá teszi Turner társadalomképét, az az, hogy ugyan a társadalom történetének ciklikusságát és dinamikáját jól (ez utóbbit Marx osztályharcelméleténél talán mélyebben is) jellemzi, de nem foglalkozik azzal (amit viszont Marx, Weber és más szociológiai szemléletű társadalomteoretikusok helyeznek vizsgálódásaik fókuszába), hogy mi a különbség és mi okoz változást *az egyes nagy társadalmi formációk között.* Ennek témánk szempontjából viszont azért van kiemelt jelentősége, mert ugyan a szimbolikus gondolkodás végigkíséri az emberiség történetét, szerepe ugyanakkor formációfüggő is, s hipotézisünk szerint igazi kibontakozását csak egy, a jelenlegi meghaladó társadalmi formációban nyerheti el.

Úgy gondoljuk, e kétféle megközelítést érdemes szintetizálni.

Már fellépése óta sokan a marxi gondolatrendszer egyik gyöngeségének érezték (s van, amiben méltán) az *egyéni* elhanyagolását, ezt többen megpróbálták áthidalni. Voltak, akik a freudizmusnak a marxizmussal való összekapcsolásától várták a megoldást (mint például Reich, József Attila, Deleuze és Gauttari stb. vagy egyes marxizáló egzisztencialisták). Hasonló kísérlet volt a marxizmus „kiegészítésére” a finomabb, stratifikáltabb és a szellemi tényezőknek nagyobb hangsúlyt adó társadalomkép igénye is (például a weberianusoknál). Bár az a vád, hogy a marxizmus mechanisztikus módon mindent csak a gazdaságra épít,

---

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. Azt is megállapítja, hogy minél nagyobb (erősebb) egy szimbólum, annál egyszerűbb a formája. (Turner, 1967, p. 298.)

<sup>767</sup> Struktúrát és komunitást éppen ezért nem lehet élesen szétválasztani: a struktúra minden szintjének és területének megfelel a komunitás egy formája. (Lásd Turner in Bohannan–Glazer, 1997, p. 695.)

nem jogos, ezeket a hiányérzeteket azért indokolja, hogy nem tudott teljes, mindenoldalúan kidolgozott (a gazdasági vonatkozásokhoz hasonló szinten kidolgozott) világképet adni, átfogni a szellem egész területét. Turnernek is mindenképpen igaza van abban is, hogy egyfelől a marxisták várakozásai szerinti, *ideális* társadalom már csak a „struktúra” és „communitas” duális szembenállása miatt sem lehetséges (e kettő feszültsége, ellentmondása mindig fenn fog maradni), másfelől a Marxék „kommunizmusához” hasonló elképzelések mindaddig csak életképtelen kísérletekhez vezethetnek, amíg a „communitas”-elvekhez ki nem dolgozzák az új társadalmi paradigma ezen elvekkel együttműködni képes „struktúráit” is. És ami szempontunkból a leglényegesebb Turner tanításában (is): hogy a társadalmi mozgásokat – és, tehetjük hozzá, ez érvényes a nagy formációváltásokra is – a *szimbolizáció* szerepének figyelmen kívül hagyásával nem lehet megérteni.<sup>768</sup>

A történelem – mint erre korábbi példáink is utaltak – tele van szimbolikus küzdelmekkel. A rendszerváltások és rendszerváltási kísérletek is majdnem mindig szimbólumokban fejezik ki lényegüket. Amikor Ekhnaton kísérletet tesz a monoteizmus bevezetésére, megtámadva ezzel az egyiptomi papság kaszturalmát, az új gondolat az, hogy érdemes továbbvinni azt az absztrakciós folyamatot, amely az animizusból és totemizusból kialakította a politeizmust (az egyes, konkrét erőforrásokat – mint egy forrás szelleme vagy az ősök szelleme stb. – egész életterületeket meghatározó istenekké absztrahálva) s a különböző életterületeken ható erők mögött egyetlen, mindent mozgató erőt<sup>769</sup> feltételezni, amelyet ő a Nap szimbólumával próbált megragadni. (Ne feledjük, hogy a korábbi gondolkodásban még a Nap sem egyetlen szimbólum: külön jelenítik meg a kelő, a nyugvó napot stb.) Leegyszerűsítés ebben a forradalmi kísérletben pusztán azt a nyilvánvaló *hatalmi* törekvést látni, amellyel a fáraó a maga önhatalmú egyeduralmát igyekszik megalapozni, de ez is nyilván benne van a szimbólumban: az egyetlen, mindent meghatározó, mindenre rásugárzó Isten képzelete nagyon is adekvát az evilági, centralizáló és hatalomkoncentráló törekvésekkel. (Ezért is vonzó a keresztény monoteizmus is a kialakuló, európai, feudális monarchiák vagy az iszlám monoteizmus az arab emirátusok, török és egyéb szultanátusok számára.) A hatalmi törekvés azonban az ekhnatonni poliszémikus szimbólumnak csak egyik olvasata; legalább annyira lényeges a benne rejlő természetfilozófiai fordulat vagy az a társadalmi (de nem hatalmi) üzenet – szinte

<sup>768</sup> Ezért is lehetett oly revelatív – marxisták számára is – Webernek a kapitalizmus keletkezését a protestantizmus szellemével összekapcsoló, klasszikus elemzése is.

<sup>769</sup> Ami nem úgy „egyetlen erő”, mint a mindent átható, mindenben *benne lévő* „mana”, hanem *külső* mozgató, *felső* hatalom.



a polgári természetelv előzménye –, amellyel Ekhnaton megpróbálja kikezdeni a hagyományos, merev tekintélyrendszert.<sup>770</sup> A „monoteizmus = centralizált, világi hatalom” képlet már csak azért sem áll meg (egyetlen olvasatként), mert egészen más társadalmakban talál visszhangra és egészen más formákat ölt az egyiptomi, a zsidó, a keresztény és az iszlám monoteizmus. Egészen más szimbólum a Napban megszemélyesített isten, mint a három későbbi monoteizmus absztrakt, arctalan (de, persze, mégis emberszerű) Istene. S még az egyistenhittel adekvát, centralizált hatalom képlete sem pontos: a zsidó monoteizmus mögött (egy rövid, kevesebb mint száz évnyi időszak kivételével) alapvetően nem központi, királyi hatalom áll, hanem a hívó közösséggel azonosított, nemzetszerű összetartozás valóban igen absztrakt fogalma (igaz, ez a jelentés nem hiányzik a zsidó vallásból leágazott másik két monoteizmusból sem). Az ilyen, alapvető szimbólumok kialakulásában, természetesen, szerepe van a társadalmi küzdelmeknek, de azon kívül sok egyébnek is, az adott kultúra mindennapi életének tapasztalataitól a szimbólumrendszer önfejlődésén át a szimbólumalkotó egyének sajátos látomásaiig. Nem térhetünk ki itt a monoteista szimbolika igen gazdag jelentésegyüttesének minden összetevőjére (már csak azért sem, mert a szimbólumok nyitott jelentésének köszönhetően sosincs ilyen „minden”), csak azt jegyeznénk meg még zárójelben, hogy a szimbólumok holisztikus jellegét jól mutatja az, hogy bár Jahve eredetileg nem Nap-, hanem viharisten, a Könyv vallásaiban is jelen van a mindenre rásugárzó Nap ekhnaton szimbolikája, az absztrakt Isten hatalmát gyakran ezzel érzékeltetik, hiszen a mindent éltető Nap az az egyik legadekvátabb *tapasztalati élmény*, amellyel az omnipotencia érzéskomplexuma megjeleníthető.

De a pusztán politikai fordulatok is szimbólumokban fejeződnek ki, tüzüket gyakran szimbólumok lobbantják fel. Akárhogy is esett a Bastille vagy a Téli Palota ostroma: a szimbólumok erejének köszönhetően a forradalmárok nézőpontjából a Bastille-t (az elnyomás szimbólumát) le *kellett* rombolni,<sup>771</sup> mint az ancien régime jelképét; a Téli Palota „ostromának” a cárizmus végleges eltörlését kellett jelképeznie (jöllehet, akkor éppen egy, a cárizmust megdöntő, polgári kormánynak adott otthont, s jóllehet, moszkvai megfelelőjébe, a Kremlbe pedig, újfajta cárizmus felé tartó útján, *beköltözött* a szovjethatalom). Spartacus azzal próbálta kifejezni a felkelése által kezdeményezett hatalomváltást, hogy

<sup>770</sup> Nem véletlen az Ekhnaton iránti, erős rokonszenv a polgári korszak történelemképében.

<sup>771</sup> Például Kairóban ugyanezért maradtak meg mementóul Mubarak lerombolt elnöki palotájának romjai; Sztálin szobrát ezért is vágták darabokra a sztálinista zsarnokság ellen felkelő budapestiek; a Vasfüggöny megszüntét is hasonló, szimbolikus rombolásokkal kellett kifejezésre juttatni, a szögesdrótvágó Páneurópai Pikniktől a berlini fal áttöréséig.

a gladiátorsorssal jelképezett rabszolgarendszer korában – a gladiátorok arénában való, ceremoniális<sup>772</sup> elpusztítása a szabad római polgárságnak rabszolgáik (illetve legyőzött ellenfelek) élete feletti, totális rendelkezését is szimbolizálja – szabad római polgárokat kényszerített gladiátorharcra; s ez azt is jelentette, hogy a hatalom forgandó, Róma hatalma nem örökké való, hanem csak relatív, a szerepek felcserélhetőek. A legyőzöttek megalázása („vae victis!”) végigvonul a történelmen, s éppen azért „van rá szüksége” a győzőnek, hogy *szimbolikusan is* kifejezésre juttassa, hogy győzött. (Emlékezzünk rá, hogy a diadalívek eredetileg *igák*, amelyek alatt a legyőzöttek haszonállatokká degradálódnak,<sup>773</sup> a kivégzések pedig a hadszíntéri győzelem s szintén a legyőzöttek totális alávetésének jelképei.)<sup>774</sup> Azzal, hogy Dózsa *keresztesháborúra* gyűlt hadat fordít uraik ellen, azt is jelképezi, hogy azok „pogányok”, a keresztény világrendben nincs legitimitásuk.<sup>775</sup>

A szimbólumok általában rávilágítanak a fordulat lényegére: a bostoni teadélutánon a teavám kérdése egyszerre volt konkrét kiobbantó oka a függetlenségi háborúnak és jelképe az alávetettség felmondásának; kiobbantó ok is éppen azért lehetett, mert a gyarmati függést szimbolizálta. Egy másik gyarmatfelszabadítási „háborúban” Gandhi hasonlóképpen emelte ki a gyarmati elnyomás egyik leglényegibb tényezőjét, az indiai gazdaság leértékelő megfojtását a termelékenyebb, kapitalista ipar által: korántsem kívánt visszatérni a kézművesség szintjére, a szövöszékek mozgalma itt pusztán szimbólumként, a (saját alapokon nyugvó) nemzetgazdaság függetlenségének szimbólumaként szerepelt. Másik, még nagyobb hatású mozgalmával, az erőszakmentes ellenállással pedig bebizonyította, hogy *pusztán* a szimbólumok erejével háborút is lehet nyerni. Egyrészt az egész világ számára világossá tette, hogy a „keresztény”, „civilizált” Anglia uralma India fölött eszmeileg hamis (az eszmei igazolás a magasabb fejlettség,

<sup>772</sup> A „rituális” a „ceremoniálison” át válik „spektákulummá” (egy kicsit mindig magában hordva az előző fok sajátosságaiból is).

<sup>773</sup> Jeremiás, amikor a hasztalan nemzeti ellenállás ellen agitál, azért vesz igát a nyakába, azzal járkálva az utcákon, hogy ezt a szimbolikát értelmezze át: azt sugallja, hogy az *önkéntes* önalávetetés nem degradál, hogy azzal a szabadság (valamilyen szinten) megőrizhető.

<sup>774</sup> Leél vezér éppen ezt a szimbolikus jelentést használja fel, hogy az ellenkezőjére fordítsa. Ezzel nem teszi semmissé vereségét, de a szimbólumok szférájában egy kis győzelmet arat: legalább a szimbolikus vereséget sikerül megkérdőjeleznie.

<sup>775</sup> Dózsa tüzes kivégzése erre a szimbolikára is reagál: a megégetés az eretnokség büntetése, de sok más üzenete is van: ennek is központi motívuma a legyőzött ellenfél állattá degradálása (őt magát megsütik, mint egy disznót vagy marhát, embereit pedig emberevő vadállatokként mutatják be); de benne van az is, hogy a (királyi) hatalomra, szuverenitásra áhítozó, nem „felszentelt” személyt a hatalom jelképei „megégetik” (ugyanúgy, ahogy a zsidók frigidájája megégeti, halálra sújtja az azt méltatlan kézzel érintőt).

erkölcsiség „jogán” próbálta ezt az uralmat megalapozni, és Gandhi megsemmisítette ezt a szimbolikát, bemutatván, hogy minden jogosultság nélküli, erőszakos hódításról van szó, hiszen a leigáztottak keresztényibbek és civilizáltabbak),<sup>776</sup> másrészt saját népében ugyancsak a szimbólum erejével tudatosította, hogy a velük szemben alkalmazott erőszak nem mindenható: szimbolikusan minden résztvevővel sűrített formában éltette át az erőszak elszenvedését, de egyúttal azt is, hogy túlélhető (ha egyesek áldozatul esnek is, a nép egésze mindenképpen túléli, mindenkinek helyére áll a következő), s ezzel azt is megértette, hogy az egész, erőszakon nyugvó elnyomásnak nincs nagyobb ereje, mint az ellenállás akaratanak: az elnyomatásba való belenyugvásnak nincs tehát objektív alapja.

A hasonló példák vég nélkül sorolhatók. A történelem valóban a szimbólumok harca. De nem csak az itt hangsúlyozott értelemben. Voltaképpen mindannak, amivel az ember leképezi, megfogalmazza a világát, szimbolikus jelentősége is lehet. Minden társadalmi státusznak, szerepnek lehet egyúttal szimbolikus vonatkozása. A társadalomleírásnak a társadalomtudományokban vagy a művészetben használt kategóriáival (kaszt, rend, osztály, vidékiség, urbanizáció, „felesleges ember” stb.), a rangokkal, foglalkozásokkal, szerepekkel (családfő, flaneur, bürokrata, forradalmár, terrorista, stb.) *különböző emberek* azonos vagy legalábbis *hasonló helyzetét, viszonyait, az általuk közvetített viselkedésmintákat* szimbolizálják.<sup>777</sup> A konkrét munkások, földesurak stb. – pontosabban, a konk-

<sup>776</sup> Ez így, természetesen, éppúgy nem igaz, mint az ellenkezője: sem a britek, sem az indiaiak, mint összesség, nem civilizáltabbak és nem keresztényibbek a másiknál, viszont a Gandhi kezdeményezte, szimbolikus cselekvésorban *a szimbólumok szintjén* az ellenállók mégis annak bizonyultak.

<sup>777</sup> Mary Douglas egyik fontos társadomelemzési szempontja: *a határok, az átmenetek* kiemelt jelentősége a szimbolizációban. Van Gennep „rites de passage”-elmélete a „szimbolikus” (az egész kultúrát szimbólumok hálójaként értelmező) antropológiai iskola minden tagjára nagy hatást gyakorolt (a legnagyobbat talán Turnerre), de, míg Turnert az átmeneti rítusokon belül elsősorban a *liminalitás*, az átmenet *állapotának* szimbolikája izgatta, Douglast sokkal inkább maga a *határ és a határátlépés*, a szabályok megtörésének szimbolikája. Ez kétségtelenül termékeny gondolat, hiszen magukat a *szabályokat*, a fogalmi osztályokat is határaikból lehet megérteni (tehát abból, hogy mi az, amire már nem érvényesek), a határok áthágásával létrejövő, „törvényszegő” formákon meg jól tanulmányozható az új szimbólumok *keletkezése*. Douglas 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 szimbólum nagyon fontos tulajdonságaként ismeri el Douglas, hogy az *nyitottságának* köszönhetően *felszabadító hatású*, hogy az emberi szabad akarat éppen a szimbólumokat jellemző nyitottságon alapszik. Douglas hangsúlyozza azt is, hogy a társadalmi meghatározottság éppúgy minden társadalomban érvényesül, mint ahogy a szimbolizáció konstituáló hatásai is

rét *egyének*, X-ek és Y-ok – megnyilvánulásaira a kategóriák egy szimbolikus „munkás” vagy „földesúr” mintáját vetítik rá, aszerint értelmezik azokat, illetve az egyének megnyilvánulásait „a” munkás, „a” földesúr szimbólumaiként ítélik meg.

A szociológia egyik alapkérdése, számos szakmai vita tárgya, hogy *milyen kategóriákat* alkalmazzon a társadalom leírásában. Eközben egyes kategóriákat időről-időre „elavultnak”, nem megfelelőnek nyilvánítanak, másokat állítanak a helyükre. Induljunk ki abból, hogy az olyan kategóriák, mint az „arisztokrácia”, „munkásosztály” stb., szimbolizáció eredményeként létrejövő kategóriák (elsődleges szimbólumok = fogalmak). E kategóriák esetében az elmúlt évtizedekben világosan láthattuk, hogyan enyésznek el, amikor a szimbolizációs folyamatok nem támogatják őket. (Amikor igen, amikor ezek eleven szimbólumok az emberek számára, akkor az arisztokrácia vagy a munkásosztály tagjai e kategóriákba sorolják magukat – mások is oda sorolják őket –, a szimbolikus kategória identitásmeghatározó; amikor meg nem, akkor mindez megszűnhet. Bár, persze, ez csoportfüggő: maguknak az arisztokratáknak például az arisztokrácia még akkor is eleven kategória lehetett, amikor mások már nem fogadták el. És fordítva is: a munkásosztály is lehet még létező osztályviszony akkor is, amikor az empirikus munkásosztály tagjai már nem munkásként identifikálják magukat.) A folyamat mindig a másodlagos szimbolizációval kezdődik. Ez hozza létre és ez halványítja el a kategóriákat (az elsődleges, fogalmi jellegű szimbólumokat). Ezt a folyamatot ragadja meg Turner is, amikor arról beszél, hogy a *communitas* miképpen kezdi ki, illetve miképpen építi fel a struktúrát.

Thomas Kuhn mindezt úgy fogalmazza meg, hogy „semmit sem látni, amíg nincs meg a látásához szükséges metaforánk”.<sup>778</sup> (És, tehetjük hozzá, nem látjuk többé, ha a metafora kiüresedik.)

Azonban pontatlan mindezt úgy értelmezni, hogy egyes kategóriákról, érvényüket vesztvén, az derül ki, hogy *nem voltak megfelelő* kategóriák. Ugyanis *minden* kategória ilyen. Például hiába vélnénk azt, hogy a társadalomkutatásban használt „kemény változók” bármelyike – mint például a *cohors*, az életkori csoport –, „objektívebb”: ez is csak egy szimbolizációs folyamatban kaphat jelentést (és sok társadalomban nincs is értelme, használata, jelentősége). De ugyanez vonatkozik még az évjáratra is: hiszen az „év” is éppolyan fikció, mint,

---

(amelyek magukat a társadalmakat is állandóan [újra]konstruálják). S éppen ennek a minden társadalmat átható, konstitutív tevékenységnek köszönhető a kultúra globális sokszínűsége.

<sup>778</sup> Idézi: Gleick, 1999, p. 294. Ugyanezt a gondolatot – s annak kifejtését, hogy ez mit is jelent, hogyan határozhatja meg egy-egy szimbolikus összekapcsolás társadalmak és egyének életgyakorlatát – láthattuk korábban, amikor (a szimbólum fogalmáról szóló fejezetben) a metaforológia (Lakoff–Johnson, Kövecses, Goatly, Ortony stb.) megállapításaira hivatkoztunk.

mondjuk, a zodiákus jegyei;<sup>779</sup> jelentése és jelentősége pusztán attól van, hogy „önkéntesen” jelentést adunk neki egy szimbolizációs folyamatban. Az utóbbi évtizedekben a „gender” tematizációja tette plasztikussá, hogy még az olyan „objektív” sajátosságok is, mint a biológiai nem, a szimbolizáció során hozzájuk kapcsolt tartalmaktól lesznek elkülöníthető kategóriák. De: éppen a társadalmi-nem-fogalom példáján láthatjuk plasztikusan azt is, hogy a szimbolizáció *nem* szubjektív-önkéntes; Peirce szimbólumdefiníciója félrevezető. Mert a szimbolizációnak mindig vannak objektív alapjai is: a szimbolizáció éppen a szubjektív és az objektív *összekapcsolója* lévén.

A szimbolikusnak is értelmezhető kategóriák szerepe a társadalom alakulásában hol fenntartó, hol változtató jellegű, mint idézett példáinkból is látható; *hol (hatalomvédő módon) elleplezik* a valóságos összefüggéseket,<sup>780</sup> *hol (hatalomromboló módon) kifejezik* új érdekek megjelenését és igénybejelentésüket a hatalomból való részesedésre.<sup>781</sup> A szimbolikus kategóriák használata során a társadalom egyes jelenségcsoportjainak és az ezeket megragadó szimbólumoknak inherens önfejlődése „összedolgozódik”, s egyfelől, mint azt mi magunk is többször hangsúlyoztuk már, ezek *eredőjében* jön létre az ember(iség) számára való *hic et nunc* valóság, másfelől az egyes jelenségcsoportok (például az adott korban előtérbe kerülő tevékenységformák, a jogviszonyok, a kialakuló új értékrendszerek, a dominánssá váló motivációk, a világkép-meghatározó kulcsfogalmak stb.) maguk is *hozzáigazodnak a többihez, szemléletileg, szerkeze-*

<sup>779</sup> Az „év” fogalma maga akkor is fikció, ha a zodiákusnál talán objektívebb alapja van a Föld nap körüli pályaidejében. Minden más szempontból ugyanis eléggé erőltetett, hogy három egymás utáni nap (például december 30., december 31. és január 1.) közül az első kettőt közös kategóriába soroljuk, a harmadikat viszont egy olyan, másik kategóriába, amelyben több mint háromszáz nappal későbbi napokkal kerül közösségbe...

<sup>780</sup> Például abban a vonatkozásban, amit Bourdieu a következőképpen jellemez: „A vallási szakembereknek szükségképpen (még önmaguk előtt is) el kell titkolniuk, hogy harcaikban politikai érdekeik irányítják őket, mert ettől függ a szimbolikus hatékonyság, amellyel a harcokban rendelkezhetnek.” (Bourdieu, 1978, p. 196.) Mint nem sokkal ezelőtt hangsúlyoztuk, a vallási szimbolika képviselőiben sem *csupán* a politikai érdekek irányítanak, a szimbolikus *hatékonyság*, amiről Bourdieu itt beszél, éppen annak köszönhető, hogy a szimbólum mindig több mást is kifejez. Abban azonban Bourdieunek igaza van, hogy az esetek nagy részében jelen van az (elleplezni kívánt) politikai érdek is.

<sup>781</sup> Például: A próféták szimbolikus harcának „[e]reje attól függ, mennyire alkalmas beszéde és gyakorlata arra, hogy – csupán a szimbolizáció és a nyílt kifejtés révén elért szentesítő hatás segítségével – mozgósítsa a laikusok meghatározott csoportjainak vagy osztályainak lappangóan eretnek vallási érdekeit, s mennyire képes elősegíteni a meglévő (vagyis szacerdotális) szimbolikus rend megdöntését és e rend megdöntésének szimbolikus renddé való átalakítását, vagyis a szentség (azaz a »természetiesített« önkény) megszenteltetését és a szentségtörésnek (vagyis a korlátok forradalmi ledöntésének) szentesítését”. (Bourdieu, 1978, pp. 202–203.)

tileg és gyakorlatilag egymással *kompatibilissé* alakulnak. (S ez is éppen az őket összekötő szimbolikának köszönhető.) S így nem csak a társadalmi összhatás, hanem maguk az egyes, individuális aktivitások is „eredőként” jönnek létre. (Ilyen eredők működnek, például, Bourdieu „*habitus*”-fogalmában is, amely egyéni vagy csoportbeállítódást jelent; olyan beállítódást, amely *az ízlés, az attitűd, a gondolkodásmód, a szokások, az értékek stb.* együttese, mindezek alakulásának következménye és mindezek alakulásának meghatározott irányba alakítója is egyben.)<sup>782</sup>

Érdeemes még egy kicsit itt, Bourdieunél időznünk, hiszen az ő „szimbolikus tőke”, „szimbolikus érték” kategóriái jelentős mértékben formálták a társadalom szimbolizációs mechanizmusairól folyó, tudományos gondolkodást.

Bourdieu számára az adott társadalmi struktúra *hatalmi egyenlőtlenségek fenntartásán* alapszik, s munkásságának nagy részét ennek kritikája vagy, legalábbis, „leleplezése” képezi. A szimbolika is elsősorban abból a szempontból érdekli, hogy az miképpen tölti be a *status quo védelme* eszközének szerepét. Erősen foglalkoztatja például, hogy a stílusbelinek mondható különbségek hogyan hordoznak (tükröznek, termelnek újja) társadalmi különbségeket. Az adott társadalmi struktúra szimbolikus fenntartóiként mutat be emberi magatartásokat, intézményműködéseket, ízléspreferenciákat, értékválasztásokat. Mivel tőkés társadalom önfenntartásáról van szó, a „*szimbolikus tőke*” fogalmát is bevezeti (ez – a „tőke” fogalmának lényeges összetevője lévén a munka kizsákmányolása – némileg pontatlan fogalom, inkább egyfelől a tőkés társadalomban jellemző, *szimbolikus, hatalmi tényezőkről*, másfelől a *tőkés mechanizmusokat leképező, szimbolikus konstrukciókról* kellene beszélni, ettől azonban még az általa bemutatott mechanizmusok, a szimbolikus úton fenntartott, szimbolikus értékekre alapozott egyenlőtlenségek tények, a szimbolikus hatalomkoncentráció tény). Bourdieu definíciója szerint: szimbolikusnak nevezhető egy tőke, ha azt „olyan észlelési kategóriák, a szemlélet és a felosztás olyan elvei, az osztályozás olyan rendszerei, olyan kategorizáló és kognitív sémák alapján észlelik, amelyek

<sup>782</sup> A „kultúraszemélyiség”-iskola képviselői lényegében ugyanazt az összefüggésrendszert ragadják meg, mint Bourdieu, csak éppen a másik oldalról: Bourdieu „habitusa” az egyes személyekben ragadja meg a különböző összetevők (s a különböző társadalmi alrendszerek hatásainak) eredőjét, a „kultúra-személyiség”-iskola az egyes társadalmakban teszi, s amikor a „személyiség”-metaforát alkalmazza a társadalomra/kultúrára, akkor tulajdonképpen azt a „személyiségszerű” viselkedésmeghatározót vetíti ki a társadalomra, amit Bourdieu később „habitusnak” nevez. Ruth Benedictnél ez a „személyiségszerű” mint *mintá (pattern)* jelenik meg, s Benedict a „minták” jellegét elemezvén, voltaképpen, szintén a szimbolizáció működéséről beszél, hiszen a különböző társadalmi hatások éppen azért tudnak „mintákká” összeállni, mert olyan szimbólumokat hívnak életre, amelyekben a különböző léterületek tapasztalatai (a szimbolizáció törvényeinek megfelelően) egyszerre jelennek meg részekként és Egészként, s ami e szimbólumokban az „Egész”, az maga az, amit Benedict „mintának” nevez.

legalább részben a vizsgált mező objektív struktúrái, vagyis a tőke mezőbeli elosztási struktúrája bensővé tételének eredményeképpen jöttek létre.”<sup>783</sup> (Ez, némi leegyszerűsítéssel, azt jelenti, hogy a tőkés társadalomban a használt kategóriák, sémák, osztályozások adekvátak, kompatibilisek a társadalom szerkezetével.) Bourdieu ezeket igyekszik a statusquo-védelem eszközeiként leleplezni, s ebben<sup>784</sup> kétségtelenül igaza van azokkal szemben, akik a kategóriákat (mondjuk a szociológia, a politológia vagy a filozófia kategóriáit) örökérvényű, a társadalom viszonyaitól független fogalmakként igyekeznek használni.<sup>785</sup> Az általa kritikusan bemutatott statusquo-védő, szimbolikus magatartások valóban jelen vannak, gyakran érvényesülnek az olyan, manipulatív hatások, mint amire alábbi mondatában utal: „A szimbolikus erőszak egyik következménye az, hogy az uralmi és az alárendelődési viszonyok érzelmi viszonyokká színeződnek át, a hatalom átalakul karizmává vagy vonzerővé és amely (sic!) érzelmi elragadtatást tud kiváltani.”<sup>786</sup> Csak mindig érdemes hozzátennünk, hogy a szimbólumoknak más jelentéseik és funkcióik is vannak.

Ha valaki kimutatja az osztályviszonyt, ezzel maga is szimbolikus aktust hajt végre, létrehoz egy olyan kategóriát, ami a fennálló társadalmat belsőleg ellentmondásosnak, szétfeszítő energiákkal terhesnek mutatja be, s ezzel megalapozza az e rendszer leváltására irányuló küzdelmet. A statusquo-védelem más szimbolikát alkalmaz, tagadja vagy átértelmezi az osztályviszonyt; itt tehát két ellentétes törekvés áll egymással szemben, és a rendszerkritika szemszögéből teljesen jogos a statusquo-védő szimbólumok manipulatív jellegének leleplezése. Persze egyenlő mérce akkor érvényesül, ha a rendszerkritikus szimbólumokról is látjuk, hogy azok is meghatározott érdekeket képviselnek,<sup>787</sup> ezért minden leleplező, kritikus elemzésnek érdemes önmaga nézőpontját, saját kategóriáit is a mögöttük álló érdekek kifejeződéseiként is értelmezni. De a dolog a védők és támadók dichotómiájánál azért bonyolultabb. Például Sally Slocum hívja fel a figyelmet arra<sup>788</sup> (amit a dogmatikus marxizmus az osztálytudat hiányaként,

<sup>783</sup> Bourdieu, 2002, p. 138.

<sup>784</sup> A marxistákkal ebben együtt haladva...

<sup>785</sup> Mint például a Parsons-féle szociológia.

<sup>786</sup> Bourdieu, 2002, p. 158. Lényegében ugyanez Castellsnél: „A hatalom, vagyis a viselkedés kikényszerítésének képessége az információ és a szimbólumokkal való manipuláció hálózataiban rejlik, amelyek ikonok, szószólók és szellemi erősítők segítségével kapcsolnak össze társadalmi szereplőket, intézményeket és kulturális mozgalmakat”. Castells, 2007, p. 431.

<sup>787</sup> Ez nem jelenti azt, hogy amikor valamit társadalmi konstrukcióként lelepleznek le – például bemutatják a család, az állam, a nemzet konstrukció voltát –, e mögött mindig az adott konstrukció megszüntetésére törő érdek lenne; sokszor csak az átértelmezés célja van mögötte.

<sup>788</sup> Slocum, In: Biczó, 2003, p. 194.

a hegelizáló marxizmus a „magáértvaló” osztálytudat helyett a „magánvaló” osztálytudat megnyilvánulásaként értelmezi), hogy, tudniillik, az alávetett csoportok – *éppen a szimbolizációnak köszönhetően* – gyakran *átveszik* az uralkodó csoportok uralkodó diskurzusait, kérdésfelvetéseit stb., és ezt nem lehet csupán a statusquo-védő manipulációnak tulajdonítani. Amikor, például, a marxizmus kimutatja az osztályviszonyt és az empirikus munkások jelentős része mégsem viselkedik „osztályharcosan”, ebben benne vannak az osztályviszonyt elleplező, szimbolikus mechanizmusok hatásai is, de más hatások is, például az, hogy az embernek nem kellemes magát kizsákmányoltnak, vesztesnek, a munkáját – miként a marxisták, jogosan, bemutatják – elidegenedettnek érezni. Sokan ezért örömet, büszkeséget keresnek és találnak az elidegenedett munkában is. Vagyis a *kizsákmányoltak* egy része nézőpontjából másként szimbolizálódhat a világ, mint a *rendszertagadók* szempontjából. (A kizsákmányoltak egy része nem rendszertagadó.) Mindez egyikük nézőpontját sem cáfolja<sup>789</sup> (pontosan arról van szó, hogy ez is, az is megfelelő szimbolizáció).

Minden emancipációs küzdelemben felmerül, hogy az alávetetteknek – a jelenkori kapitalizmus esetében a munkásosztálynak és a prekariátusnak, a nőknek, a „nem-fehérek”-nek: az Európán és Észak-Amerikán kívüli népeknek stb. – szakítaniuk kell az uralkodó, szimbolikus diskurzusokkal, mert „az uralkodó gondolatok az uralkodó osztályok gondolatai”, és *saját* szimbolikát kell kialakítaniuk. Ez rendben is van, mint láttuk, a gyökeres változásokat a régi lerombolásának szimbolikája jelzi. A probléma csak abban van, hogy mi a „saját” szimbolika, ha a fent jelzett paradoxon értelmében az alávetettek szemléletét már az uralkodó osztályok által kialakított szimbolika hatja át? Ez világosan látszott, amikor az államszocializmusok, az osztályelméleten alapuló ideológiájuknak megfelelően, megpróbálták a „munkásosztály” szemléletét uralkodóvá tenni: kiderült, hogy a (tényleges) „munkásosztály”, az empirikus munkások nagy részének szemlélete (és az ebből következő, szimbolikus konstrukciók világa) nem különbözik lényegileg a (kis)polgárságétól, hiszen, a tőkejellegű osztályviszony részeként, ők is ugyanabban a szimbolikus viszonyrendszerben szocializálódtak. És ez így van minden alávetett csoport esetében. De nem is ez a megoldás, az új, szimbolikus világrend kialakításának a kulcsa. Mert az „az uralkodó gondolatok az uralkodó osztályok gondolatai” elv csak az egyik része az igazságnak. Többször hivatkoztunk már arra, hogy a művészet alkotásai a szimbolikus gondolkodás sűrített alkalmazásai. Minden mű, minden korstílus (és az ezekben megjelenő minden

<sup>789</sup> Az más kérdés, hogy az emberi Nem, az összérdekek nézőpontjából az egyes nézőpontok *nem egyenértékűek*.



szimbólum) kétségkívül kifejeződése az uralkodó szemléletnek, de *nemcsak* annak: a műalkotások (és a bennük megjelenő szimbólumok) – ha azok valódi műalkotások és szimbólumok – valamilyen módon az adott kor társadalmi viszonyainak *egészét* tartalmazzák.<sup>790</sup> Így mindig bennük van a fenntartó, konzerváló mozzanat is, meg a „forradalmian” új is. Ez nem is lehet másként, hiszen, az ember nembeli természeténél fogva, *minden* egyéni tapasztalat, nézőpont egyúttal az emberiség nézőpontjává, tapasztalatává is válik (miként minden egyes ember nézőpontjában benne van az emberiségé is), és ez összeköti, és, mint más vonatkozásban már említettük: *hatásaik eredőjében objektiválja* az egymástól különböző, akár egymással ellentétes erőket is. Így „az uralkodó osztályok uralkodó gondolatai” sem maradnak változatlanok, hiszen ők is részei a kultúra egészének. A társadalmi rend megváltoztatása, igazságosabb viszonyok létrehozása nem a *korábban alávetettek nézőpontjának* érvényesülésén alapszik, hanem *szintézis* eredménye. A különböző nézőpontok szintetizálódnak a Nem nézőpontjában, majd a Nem nézőpontja, az összesség érdeke visszacsatolódik a különböző egyénekhez, s több-kevesebb mértékben mindenkinek a szemléletére hat (a korábbi uralkodó osztály meg a korábbi alávetettek tagjaira is: ezt jól lehetett látni a polgári társadalom kialakulása idején, amikor az arisztokrácia éppúgy „polgárosodni” kezdett, mint a jobbágyparasztság, ha, persze, ez mást jelentett is mindegyik csoportban). Ezt a kétirányú visszacsatolódást a Nem és egyénei között alapvetően a szimbolizáció közvetíti. Minden új, a korábbiaknál a Nem szempontjából jobb (vagyis humánusabb) társadalom úgy jön létre, hogy a (szellemi termelés által) kialakított szimbólumokban fokozottan megjelennek a Nem szempontjai.

## 2. A jelen kapitalizmusa és a jövőkép szimbolikája

Úgy tűnik tehát, hogy a szimbolizáció társadalmi hatásában a kulcskérdés a régi és új ütközése, a status quo védelmezése egyfelől és kritikája másfelől. Ebből a szempontból nagyon lényeges, hogy milyen *jövőkép* jelenik meg a szimbolikus képzetekben, hiszen a jövőképben a társadalom feltételezett mozgásiránya szimbolizálódik. Minden jövőkép megfogalmazása befolyásolja a társadalmat: a jövőkép célok kialakítását válthatja ki: a célok megvalósítására való törekvést, ha a célt vonzónak találjuk; megakadályozására irányulót, ha negatívnak

<sup>790</sup> Ezért nem is tekinthetők jó műveknek a csak egy nézőpontból ábrázoló, didaktikus „irányregények” és hasonlók.

(veszélyesnek, riasztónak) ítéljük. Vannak szimbolikus világképek, amelyekben egyáltalán nem szerepel jövő, ám, ha egy társadalom sokáig kénytelen vonzó jövőképek nélkül létezni, ez általános dinamikájára kedvezőtlen hatást gyakorol: az ilyen korokat – amelyeknek vagy egyáltalán nincs jövőképük vagy, ha van, az negatív, disztópikus jövőkép – szokták dekadensnek nevezni. Mivel a legpesszimistább társadalomnak is *van* jövője, hiszen az időfolyamat nem áll meg, a jövő nélkülinek szimbolizált világ egyfelől hamis; másfelől annyiban viszont nem az, hogy azt sugallja, semmi lényeges nem fog változni, az adott jelen marad továbbra is, s ha e sugallata eredményes, vagyis a szimbolizáció hatása a viszonyok változatlanul fenntartása, akkor, végül is, „igazat mondott”. Amennyiben a jövőnélküliség szimbolikus üzenete hamis, ez azt jelenti, hogy rosszul szimbolizálja a valóságot, vagyis félrevezeti a társadalmat, tehát hazug, s ezáltal szembekerül a Nem érdekeivel; amennyiben igaz, akkor a viszonyok változatlan fenntartásával elfojtja a változás irányába ható energiákat, tehát retrográd, s ezáltal kerül szembe a Nem érdekeivel. A világban ma fennálló, kapitalista társadalomnak több mint száz éve nincs pozitív jövőképe, és ezáltal új s új nemzedékek kerülnek tanácstalan passzivitásba, a már a tizenkilencedik században feltűnt „felesleges ember” jövőtlen helyzetébe. Nem a status quo védelme egy társadalom dekadenciájának lényege (minden társadalom védi fennálló viszonyait), csak az nem mindegy, hogy a jelen status quója vezet-e az egész társadalmat dinamizáló, az emberi Nem egészségének érdekeit szolgáló célok felé, vagy nem. És ilyen dinamizáló céljai – a technikai fejlődés mindvégig középpontban tartott célján kívül – a kapitalista társadalomnak utoljára a tizenkilencedik század közepén voltak.

Ám hogy a kapitalista társadalomnak nincs jövőképe, ez nem teljesen igaz. Időről időre megfogalmazódnak új jövőképek, amelyek belül maradnak a kapitalista paradigmán, új korszakokat eredményezve. A huszadik században is sok ilyen cél megfogalmazódott, az említett, technikai fejlődéseszmény jegyében jövőképet állítva sok ember elé, az ipar automatizációjától az informatizáción át a genetika forradalmáig. De – érdekes, ám nem meglepő módon – mindehhez a jövővízióhoz disztópiák, a jövőre vonatkozó rémképek is fűződtek. Nem utolsósorban azért, mert ezek a jövőképek *csak* technikai-technológiai innovációkat fogalmaztak meg, s ezek az innovációk *változatlan társadalmi viszonyok mellett* csak fokozzák a fennálló egyenlőtlenségeket és igazságtalanságokat. De az sem teljesen igaz, hogy pusztán technikai-technológiai jövőképek születtek volna. Az automatizáció utópiájával karöltve felmerültek a kapitalista individualizációval ellentétes kollektivizmusok – fasizmus, nemzetiszocializmus, sztálinista kommunizmusok – utópiái is; az informatika utópiáival karöltve a liberális glo-

balizmus és a poszthumán társadalom utópiái.<sup>791</sup> De – bár mindegyik ilyen szimbolizáció lelkes híveket tudott és tud mozgósítani, hiszen az emberek a jövőtlen társadalmakban ugyancsak ki vannak éhezve a jövőképekre – végül is mindegyik ilyen utópia a valóságban disztópiának bizonyult, s mindig is annak kell bizonyulnia a társadalmi alapviszonyok megváltoztatása nélkül. (Nem változtatta meg lényegileg az alapviszonyokat az elvben antikapitalista sztálinizmus sem, hiszen az ipari társadalomnak ugyanazt az embert a gép csavarjává változtató, fordí-taylori modelljét követte, és nem szüntette meg a kizsákmányolást.) Nem csodálható, hogy az emberiség jövőképét, mint erről korábban szó volt, idestova az emberiség kipusztulásának különböző forgatókönyvei uralják, a kozmikus katasztrófától az atomhalálon, különböző emberiség gerjesztette pandémiákon és a kemikáliák pusztításain keresztül a mesterséges intelligencia hatalomátvételéig. Dekadens, jövőkép nélküli társadalmakban ez így volt a múltban is. Nem jelent ez egyebet, mint annak a ténynek az érzékelését, hogy „*ha így megy tovább*, az ellentétes az emberiség érdekeivel, tehát elpusztítja az emberiséget”.

Az igazsághoz hozzátartozik az is, hogy születtek másféle, pozitív, a paradigmából kilépő jövőképek is. Az automatizáció magával hozta a szabadidő-társadalom elképzelést (már lényegében Marx úgy fogalmazza ezt meg, hogy „az ember a gép mellé lép”, a munkaidő radikálisan lecsökken); az informatizálódással együtt megszületett a „szinergikus” társadalom, hálózati társadalom víziója (Fukuda, Castells stb.). Ezeknek azonban azért nincs jelentős hatásuk a társadalomra, mert önmagukban nem vezetnek ki a jelen társadalmi alapviszonyok közül, nincs arra válaszuk, hogy pontosan *miképpen is fordulhat át* a tőkés paradigma valami gyökeresen másba, s ezért nem igazi jövőképekként, *csak* utópiákként funkcionálnak. (A zöldeknek a „fenntartható fejlődés” eszményével sikerült sok mindent finomítani – mint ahogy finomították a viszonyokat a huszadik század első felében a szociáldemokraták a „jóléti társadalom” elképzelésével is –, de társadalmi paradigmaváltást, rendszerváltást egyik sem hozott létre: a „jóléti társadalmat” az uralkodó paradigma mechanizmusainak ereje a „fogyasztói társadalom” „fogyasztói idiotizmusába” s ezzel újfajta jövőtlenségbe torkolltatta,

<sup>791</sup> A genetikai „forradalom”, amelyben a hatvanas években még részben pozitív utópiaként reménykedtek (lásd a G. R. Taylor *Biológiai pokolgép*ében felvázolt, pozitív lehetőségeket) s amelyre sokan ma is mint az ember kiteljesedésének lehetőségére tekintenek, az informatikai „forradalom” eredményeivel karöltve szintén szörnyebbnél szörnyőbb disztópiák megalkotását is ihlette. (Néhány ilyenre lásd példának a Black Mirror című filmsorozat társadalomkritikus látomásait.) Itt is arról van szó, hogy a genetikai fejlődés, mint minden fejlődés, rengeteg új lehetőséget rejt magában, de, hogy ezeknek inkább pozitív vagy inkább negatív vonásai erősödnek fel, ugyanúgy a társadalmi viszonyok fennmaradásának/megváltozásának függvénye, mint bármely, *önmagában* pusztán technikai jellegű innováció.

s hasonlóképp kezdődött el a zöld ideológia torzulásokba futásának-futtatásának folyamata is.) A posztmodern, a „nagy narratívák” tagadásával, lényegében a (pozitív) jövő lehetőségét is tagadja; a jövőtlenség tartósult állapotát szimbolizálja. S mindehhez még hozzájárul az a sokszorosán megerősített tapasztalat is, hogy a jövőt ígérő (mindenkori) új nemcsak az emberi Nem érdekeit szolgálhatja, hanem azzal élesen ellentétes zsákutcákba is vezethet.

E sötét öszkép után érdemes megvizsgálni, hogy az emberiség azon korszakaiban, amelyek kivezetnek a stagnálások, elakadások jövőtlenségéből, azokban a korszakokban, amikor valóban dinamizáló jövőképek mozgatják a társadalmat, amikor tehát a szimbolizáció hatása nem a társadalmi passzivitás irányába hat, hanem aktivizál, és nem destruktívan, hanem konstruktívan aktivizál, ez hogyan is történik?

### 3. Erkölcsi eszmények szimbolikája

Az emberiség megújulási korszakai mindig erősen kötődnek *erkölcsi rendszerek* megjelenéséhez. Az új azon keresztül válik vonzóvá, azáltal mozgósítja az addigiaktól eltérő irányba az embereket, hogy olyan életvezetési modelleket kínál az egyének számára, amelyek kétszeresen is megtisztulásnak hatnak: egyrészt a csatlakozók jobb, „emberibb” embernek érezhetik magukat az új eszményeket nem követőknél és/vagy saját korábbi állapotuknál, másrészt a világról alkotott képüket is megtisztítja az addigi társadalomban feloldhatatlannak tűnő ellentmondásoktól. Mindez új, szimbolikus megnyilvánulások megjelenése által megy végbe. E szimbólumok célokat is implikálnak, törekvést e szimbólumok tartalmának terjesztésére, mind teljesebb megvalósítására (s ez hosszú időszakra dinamizálhat egy társadalmat).

A különböző korszakok erkölcsfelfogásai egyfelől különböznek egymástól (az erkölcs ebben az értelemben relatív kategória), másfelől azonban ugyanakkor az emberiség alapvetően lényegében néhány erkölcsi alapelve („ne ölj”, „ne erőszakoskodj”, „ne hazudj”, „kooperálj”, „segíts”, „tökéletesítsd magad” stb.) támaszkodik, hiszen az „erkölcs” minden korban a Nem általános szempontjainak, érdekeinek belsővé tételét jelenti. Amikor – az időszámítás előtti 5–6. század táján – megfogalmazódnak azok az *erkölcsi koncepciók*, amelyek megjelenése voltaképpen az ember nembeliségének tudatosítását jelenti, vagyis annak tudatát, hogy az egyes ember az emberiség tagjaként az emberiségért felelősséget visel és egyéni döntései (az emberi Nem szempontjából vett) Jó és Rossz közötti, szabad választások; szóval amikor külön feladatként válik az egyének által szu-

rén döntésekben követendő céllá az erkölcsi magatartás, a különböző erkölcsi rendszerek által az emberek elé tűzött eszmények az egyének számára nyújtott *életvezetési tanácsok* rendszereként jelennek meg. Amikor azonban az erkölcsi magatartások a korábbi *társadalmi viszonyok megújításának* igényével forrnak össze, az erkölcsi elvek néhány alapelv köré tömörülnek, néhány olyan alapelv köré, amelyek alkalmasak arra, hogy mozgósító, a lényegyet kiemelő „jelszavak” legyenek, de arra is, és ez a lényeg, hogy *az új viszonyok irányába ható, szervező magjává* váljanak az emberek döntéseinek.

A keresztény etika ilyen, szimbolikus alapelvepilléreit Szent Pál foglalja össze, a „hit, remény és szeretet” hármas elvének megfogalmazásával.<sup>792</sup> Mit is jelent ez?

A „hit” az Istenben való hit, Isten szeretetének parancsa a legalapvetőbb pillér. A keresztény világegyetemet – mint minden monoteista világegyetemet – egy olyan, mindenható Isten teremti, mozgatja, uralja, amelyhez az ember vertikálisan viszonyul: azt magához képest „fent” lévőnek, önmagát az Istenhez mint mindent átfogó Egészhez képest parányi Résznek tekinti. Az Istenhez (az Atyaistenhez, Úristenhez) való viszonya a gyermeknek atyjához való viszonyával adekvát (most tekintsünk el a szentháromság szimbolikájától, ami kétségtelenül összetettebbé teszi a képet, de ebből a szempontból indifferens: amikor a hívő Jézushoz imádkozik, őt is mintegy atyjának tekinti). A „hit” tehát azt jelenti, hogy az egyén önmagát Résznek fogja fel az isteni világrend Egészében, és ehhez az „Egészhez” a gyermek kételymentes bizalmával (vagy a kételyeket leküzdő bizalommal) viszonyul. A „remény” a „célirány” dimenziója, az „előre”. Minden út célja valamit ígér, a keresztény út célja az üdvözülés, az örök élet, s az előrehaladást az ebben való reménység motiválja. A „szerelem” jézusi parancsa – az Isten szeretetétől megkülönböztetett, felebaráti szeretet parancsa – a horizontális dimenzióra vonatkozik, a lényegében egyenrangúnak tekintett környezethez való, harmonikus kapcsolódást jelenti. (Jézus, a korábbi felfogástól eltérően, ezt az egyenrangúságot minden emberre kiterjeszti, mindenkit egyazon atya

<sup>792</sup> A hármasságba rendezés talán nem véletlen. Az ember a földi élővilág részeként három térdimenzióban érzékeli a világot (és a többi élőlénytől eltérően még meg is számolja ezeket a dimenziókat). Minthogy a három dimenziós érzékelés a világról alkotott egész képét meghatározza, valamilyen mértékben ez társadalomképe is érvényes. A tér három dimenziójának analogonja: a *célirány* (elől/hátul), a *horizontalitás* (jobbra/balra velünk egy síkban, mellettünk, körülöttünk) és a *vertikalitás* (lent/fent) a társadalomképben úgy érvényesül, hogy az ember a társadalmi és egyéni létet *időfolyamatban* szemléli (ez felel meg az előre/hátra-dimenzióknak), önmagát (az egyént is és a társadalmat is) vele összemérhető létezők *környezetével körülvevettnek* látja (ez a horizontális dimenzió), s ugyanakkor az egyént is és a társadalmat is alárendelt *résznek tekinti* egy magasabb szintű szerveződésben (vertikális dimenzió) – az egyént a társadalomban, a társadalmat a „világegyetemben”. Ez a három dimenziós szemlélet az egész emberi történelmen végigvonul.

gyermekének tekintve, Szent Ferenc pedig továbbviszi e gondolatot, minden létező „testvér” voltáig.) A keresztény erkölcsi világkép ily módon meghatározza az ember mindhárom világkép-dimenzióhoz való viszonyát.

Ez a világkép szimbolikus, s ez, tudjuk, azt is jelenti, hogy poliszémikus, vagyis sok mindent kifejez egyszerre. A benne megfogalmazódó eszmények alapjai – mint az erkölcsi eszmények alapjai általában – mindig is *fennmaradnak*, hiszen az emberi Nem nézőpontját, érdekeit szolgálják. Ám poliszémikusak lévén konkrét társadalmi viszonyokat is leképeznek: az Atyaisten képzete például adekvát a patriarchális társadalmak *család*modelljével éppúgy, mint a *hierarchikus*, feudális társadalmak vertikális függésrendszerével. A szimbolikus gondolkodás biztosítja, hogy a különböző viszonylatok (a család, a társadalomszervezet, a kozmikus világkép) *ne mondjanak egymásnak ellent, sőt egymást erősítsék*; lényegében ugyanazokkal a szimbólumokkal (vagy legalábbis egymással kompatibilis szimbólumokkal) lehessen ábrázolni e különböző viszonylatokat. A jól kialakított szimbólumok – a különböző hitviták éppen azért folynak, azért van kanonizáció és eretneknek nyilvánítás, hogy a szimbólumok minél „jobbán kialakítottak”, az adott társadalmi viszonyokban minél használhatóbbak legyenek – évszázadokon át alkalmasak nemcsak az adott társadalmi viszonyok, a status quo megerősítő fenntartására, hanem arra is, hogy az adott társadalmat valóban dinamizálják (a szeretetparancsnak például évszázadokon át hatalmas szerepe volt a barbárság viszonyaiból a kereszttség felvételével a civilizáció, a társadalomszerveződés más szintjére lépett társadalmak pacifikálásában). A társadalmi viszonyok alakulása következtében azonban minden társadalmi forma eljut abba a szakaszba is, amikor már az adott keretek nem biztosítanak igazi továbbfejlődési dinamikát; mint az előző alfejezetben utaltunk rá, nem nyújtanak igazi jövőképet. Ilyenkor a változás igénye új szimbolika megteremtését is szükségessé teszi. Ami az erkölcsi szimbólumokat illeti, ezek nem avulnak el, de egyre több tapasztalat kerül a bennük megfogalmazottakkal ellentétbe (például a szereteteszménnyel a magukat kereszténynek valló társadalmak megannyi szeretetlensége, magának az egyháznak is számos megnyilvánulását beleértve). A lényeg azonban az, hogy azok a *viszonyok* kérdőjeleződnek meg, amelyeket ezek az eszmények évszázadokon át szimbolizáltak. A feudalizmus fejlődési potenciáinak kimerülésében, ellentmondásainak eluralkodásában, a feudális keretek korláttá válásában a keresztény eszmények vétlenek, de, mivel ezek szimbolizálták ezeket a viszonyokat is, a feudális társadalom ellentmondásait elutasítók úgy érezték, hogy át kell fogalmazni az eszményeket is, olyan, új szimbólumokra, amelyek tartalmazzák azt, ami az addigi szimbólumokban vonzó,

eszményi volt, de most már olyan formában, amely a kialakuló/kialakítandó, új viszonyokkal is adekvát.

A kialakulóban lévő, polgári társadalom ezért egyrészt fenntartja a keresztény világképet (s azt a protestantizmusban, majd a katolikus egyház egyes reformjaiban a maga társadalommodelljéhez igazítja), de az egész keresztény világképet nem tekinti többé totálisan meghatározónak: beengedi a szemléletbe a panteizmus, deizmus, sőt még az ateizmus lehetőségét is (és ennek a folyamatnak a része, például, a más vallások iránti tolerancia megjelenése is). És – ami a szimbólumok szerepe szempontjából lényeges – a régi helyett új erkölcsi eszményhármasságot formál, immár a *természetjogi* szemlélet alapján, ez lesz azután a francia forradalom hármasságja: a *szabadság, egyenlőség, testvériség*, vagyis már nem egy isteni világtrendből vezeti le, hanem evilági viszonyokra vonatkozóan dolgozza ki uralkodó erkölcsi premisszáit, azok szimbolikáját. Mivel legfőbb korlátja a feudalizmus vertikális szerveződése, alapvetően az (*ezt is* szimbolizáló) „Atya és gyermekei” képletet mondja fel. Ennek helyébe az *egyenrangú testvérek* képzete kerül. Most e testvérek egyesülése, „szerződése” lesz az a magasabb szint, az a „fent”, az az „Egész”, amelynek az egyének alávett részei. Az Atyába vetett hit szerepét a „testvériség” erejének való önávétel, a „*demokrácia*” eszménye veszi át.<sup>793</sup> Az emóciókra épített „szeretet”-eszmény helyett a horizontális kapcsolódás harmóniáját a *rációra* épített „*egyenlőség*”-eszménnyel igyekeznek biztosítani. (Ez az erkölcsi alapja a mennyiségelv eluralkodásának is.) Végül a „reményről”, a céleléshez kellő motiváció fenntartójáról, amely a keresztény világképben az isteni kegyelemből származik, úgy gondolják, hogy azt leginkább az egyén adhatja meg magának, ha úgy láthatja, hogy nincsenek előtte korlátok: ez a *szabadság*eszmény alapja. (S ahogy az egyenlőség-eszmény hozza magával a racionalizmus és a mennyiségelv eluralkodását,<sup>794</sup> a szabadság-

<sup>793</sup> A szimbólumok poliszémiájával az is együtt jár, hogy a különböző olvasatok nem egyszerre kezdenek működni és nem egyszerre adják át a helyüket más szimbólumoknak. Míg a *társadalom*képben az Atya uralmát már a tizennyolcadik század megkérdőjelezi, a patriarchális *családban* ugyanez a szimbólum döntően csak a huszadik században kérdőjeleződik meg.

<sup>794</sup> A racionalizmus, mint ezt már oly sokszor kimutatták, a polgár számára a haszon racionalizmusa, a mennyiségelv pedig a mérhetőséget biztosítja, s ez is ugyanebbe az irányba mutat: a profit alapja a munkaérték mérhetősége és összemérhetősége. (És az ezen alapuló termelés – amíg fel nem éli önnön alapjait – a Nem számára is sokkal gyümölcsözőbb, mint az, ami a feudális egyenlőtlenség viszonylatain alapul. Amikor egy társadalmi paradigma elkezd felélni alapjait, az többek között éppen abban is megmutatkozik, hogy az újnak ez a „gyümölcsözőbb” volta válik kérdésessé. Amíg működnek ezek az alapok, addig inkább az érzékelhető, hogy az „új” miképpen tudja kiteljesíteni a „rég” értékeit is. Amikor azonban elkezdődik az alapok felélése, akkor az lesz a meghatározó élmény, hogy az „új” rombol, s felerősödik annak érzékelése, hogy a „rég” – legalábbis bizonyos területeken – miben volt

elv úgy hozza az individualizmusét.<sup>795</sup> Persze a szabadságelv nem csak individuális szabadságelvet jelent, hiszen társadalmak felszabadulását is motiválja, de, amikor a polgári forradalmakban vagy a nemzeti felszabadító harcokban megfogalmazódik egy nemzet szabadságának eszménye, akkor tulajdonképpen a nemzetet is individuumnak, egy másik nemzet – vagy saját zsarnokai – által elnyomott individuumnak fogják fel.)

Amikor a polgárság megalkotja a maga eszményhármasságát, nem azt gondolja, hogy ezután hit, remény és szeretet nélkül kell élni, hanem azt, hogy a hit, a remény és a szeretet jobban kiteljesíthető az új eszményhármasság alapján. „Nem eltörölni jöttem a Törvényt, hanem beteljesíteni.” A szabadságéscsmény még egy lényeges polgári eszménnyel összefügg: a *haladás* eszményével. Mivel minden világmépalkotó szimbólum összefügg a többivel, ebben is benne van a mennyiségelv is: a „haladás” fogalma feltételezi, hogy a következő valamiben több, jobb az előzőnél, vagyis, hogy a haladás mérhető. És benne van a „testvériség”-elv is: haladásnak az tekinthető, ami „mindenki” érdekeit szolgálja. A polgári társadalom és főként az azt működtető, tőkés gazdaság egyik legfőbb dinamizáló ereje éppen ez a szabadságelvvvel összefonódott haladáséscsmény.

De többek között éppen ennek következménye az is, hogy a huszadik századra a polgári társadalom egyensúlya is felborul. A haladás a tőkés *gazdaságban* korlátlanul érvényesül,<sup>796</sup> miközben magának a polgári-kapitalista társadalomnak az alapkeretei lényegében változatlanok maradnak (hiszen – mint minden társadalmi rendszer – amióta teljes mértékben hatalomra jutott, eltávolítva szabad működésének minden akadályát, azóta abban érdekelt, hogy – eszményei, működési elvei jegyében – stabilizálja rendszerét). A technikai-tudományos fej-

---

„jobb”. A polgári kor felívelő szakaszában, például, inkább az érződik, hogy az egyén érzelmi lehetőségei ebben a társadalomban gazdagodnak, az erkölcsi magatartás lehetőségei finomodnak, hanyatló szakaszában viszont inkább az, hogy a társadalom megfosztja az egyént közösségeitől, érzelmi kapcsolataitól, erkölcsi fogódzóitól.)

<sup>795</sup> A „szabadság” a kapitalista polgár számára a vállalkozás szabadságát, az individuális önérvényesítés szabadságát, a szabad versenyt jelenti elsősorban, a többi individuális szabadságjog (szólásszabadság, sajtószabadság, utazási-költözködési szabadság stb.) ennek feltételeit biztosítja az egyének számára.

<sup>796</sup> Míg a feudális társadalomban a vertikális dimenzióban történt „túlfutás”, a „Rész-Egész”-viszonyok uralkodtak el és korlátozták mindinkább a társadalmi „részek” – s ezen keresztül az Egész – lehetőségeit, addig a polgári-kapitalista társadalomban ez a túlfutás a „célirány”-dimenzióban következett be, sok tekintetben elvágta a társadalmakat múltjaiktól (s elvesztette a jövő mozgósító erejét is). A három dimenzió bármelyikében végbemenő, bármely elmozdulás egyúttal a többire is hat (hiszen a három dimenzió együtt alkotja a lét „terét”), ezért, ha túlságosan felerősödik bármelyik dimenzió szerepe, ez egyensúlybomlást, a többi dimenzió elhanyagolását hozza magával, és ez az emberiség szempontjából mindig kedvezőtlen.



lődés, amellyel a „haladás” fogalma mindinkább azonosítódik, így „túlfut”, mint ahogy „túlfut” a polgári racionalizmus, a mennyiségelv és az individualizmus is, egyre több olyan jelenséget produkálva, amelyek az emberi Nem szempontjából ellentmondásosak vagy éppen korlátozók. (Az individualizmus túlfutásával el-sorvasztva az egyének közösségeit és a közösségekben rejlő, pozitív energiákat; a mennyiségelv túlfutásával rombolva sok mindennek a minőségét és az embert és környezetét gépei mechanikus működéséhez uniformizálva; a racionalizmus túlfutásával pedig éppen a holisztikus, a világgal harmóniát teremtő szemléletet szorítva vissza.) S mint az elakadó társadalmi rendszereknél lenni szokott, mindez a társadalom uralkodó eszményeit is kikezdi, s megint előáll az a helyzet, hogy a társadalom valóságában *az adott társadalom saját eszményeinek is mind inkább ellentmondó gyakorlatok jelennek meg*. Az emberek azzal szembesülnek, hogy szó sincs testvériségről, egyenlőségről (ugyanakkor olyan vonatkozásokban kezelik egyenlőként az embereket, amelyekben nem egyenlők) és sokak számára szabadságról sem (ugyanakkor egyesek szabadságai meg mások szabadságát korlátozva érvényesülnek). Már a tizenkilencedik században láthatóvá váltak ezek az ellentmondások, de Marx és mások kritikája sok tekintetben még a polgári erkölcsi hármasság talaján marad, és azt hangsúlyozza, hogy *ezeket* az eszményeket, komolyan véve őket, ki kell terjeszteni: az egyenlőség jelentsen gazdasági egyenlőséget, a testvériség szociális szolidaritást és a szabadság a kizsákmányolásmentes élethez, az egészséghez, a szabad önmegvalósításhoz való jogot is.

Ám, mivel ezek a szimbólumok alapvetően a polgári-kapitalista paradigma eszményei és összefonódnak az egyoldalú racionalizmus, a mennyiségelv és az individualizmus szemléletével, ezért egy nem-polgári, nem-kapitalista paradigmában a szabadság, egyenlőség és testvériség eszményeinek örök erkölcsi értékeit megint más alapokra helyezve, egy új paradigma szemléleti alapjaival összehangolva, *új szimbólumokkal* lehet továbbvinni. E paradigmatis fordulat kulcsa, feltevésünk szerint, a *szellemi termelés* előtérbe kerülése (ami ugyan nagyrészt a polgári-kapitalista társadalom technikai-tudományos haladásának köszönhető, de a szellemi termelés természete – nem mérhető, nem individualista és nem pusztán racionális s főként nem haszonracionális természete – szétfeszíti a polgári-kapitalista társadalom kereteit). A „szellem” – korábbi definíciónk szerint – az emberi Nem és az egyének összekötője, a „szellem” szférájának az nevezhető, amelyen keresztül az egyéni tudatok és az emberiség tudása egymásra hatást gyakorol: ebből következően a „szellemire” alapozott társadalom olyan társadalmat jelent, amelyben az individualitásnak minden korábbinál nagyobb *társadalmi szerepe* lehet, ugyanakkor – s éppen ezáltal – ennek az individualitásnak az *öncélúsága* megszűnik.

Ma még csak hipotézisek lehetnek arról, hogy egy szellemi termelésen alapuló társadalmat milyen szimbolikus erkölcsi pillérek fognak alátámasztani – ha egyáltalán létrejön egy ilyen új, nem-kapitalista társadalmi paradigma. De a változás egyes irányai már ma is látszanak: ilyen a szabadságeszményt kiteljesíteni, új alapokra helyezni hivatott *felelősségeszmény* terjedése. Ez a felelősség olyan felfogása, ami nem az egyénnek az őt maga alá rendelő közösség általi, szorongató *felelősségre vonását* jelenti, hanem azt, hogy amiért valaki „felelős”, az teljes mértékben *rá van bízva*. Ez egyfelől teljes szabadságot jelent – méghozzá a polgári korban meglévőnél sokkal kiteljesedettebb szabadságot, hiszen ott az emberek túlnyomó többsége úgy „szabad”, hogy létfeltételeinek többsége felett nincs szabad rendelkezése –, másfelől azonban nem öncélú, és ezért mások szabadságával könnyen szembekerülő, hanem önnön nembeli meghatározottságával összhangban lévő szabadságot – a „felelős” magatartás mindig is ezt jelentette –, ami nem kerülhet szembe a Nem érdekeivel, tehát nem korlátozhatja mások szabadságát. Ha a szabadság szabad előrehaladást jelent, a felelősséggel érvényesülése olyan szabad előrehaladást, amely nem válik el többé a Nem előrehaladásától, s ezáltal értelmet ad az egyén életének. Amikor ma egyre többen gondolják azt, hogy személyükben felelősebbek lehetnek a fennálló társadalmak intézményesült mechanizmusainál, hivatalos felelőseinél; vagyis hogy úgy tekintik, hogy a természet, illetve a többi ember védelme, a fenntarthatóság biztosítása, a hátrányos helyzetűek helyzetének javítása stb. „rájuk van bízva”: tenniük lehet, és ezért tenniük kell ilyen célok érdekében, akkor ez már egy ilyen, ebből a szempontból új erkölcsi pillér irányába mutat.<sup>797</sup> („Ebből

<sup>797</sup> Az így felfogott felelősség a *mindenkori* szabadság lényege: amikor a protestánsok az ártatlanság vélelmét alapulvételnek teszik, ezzel az egyént felelősnek, saját sorsa urának kezdik tekinteni. (A felelősségelhárítás a „*rabszolga*” védekezése a felsőbb hatalom általi felelősségre vonással szemben, minthogy ő rab, tehát nem is lehet felelős.) A felelősség, ugyanakkor, nemcsak a szabadság magasabb szintű fogalma (magasabb szintű, mert tartalmazza, önmagával egyesíti ellentétét, a kötelességet is), hanem az is benne van, hogy az ember szabad akarata *válasz*, felelet az objektivitásra, amelybe az egyén belevettetik. Ez a hegeli szintézisnek: a szabadságnak mint a szükségszerűség felismerésének olyan átfogalmazása, hogy ne lehessen a sztálinista interpretációval helyettesíteni, mikor is úgy értelmezték, hogy az egyénnek az a szabadsága, hogy bensővé tegye, amit a „szükségszerű” (a „szükségszerűség” állítólag felismerő „élcsapat” irányította) körülmények rákényszerítenek. Ha azonban úgy fogjuk fel, hogy az egyén szabadsága: válasz, akkor ebben egyszerre van benne, hogy egyfelől van a szükségszerű objektivitás, de ezzel egyenrangú aktor az, aki így vagy úgy válaszol rá, vagyis nem csak felismeri a szükségszerűt és ezáltal magát hozzáigazítja, hanem válaszával tagadhatja, módosíthatja is, vagyis a szükségszerűnek létrehozója is lehet! Ez is a hegeli gondolat interpretációja, de, talán, egyértelműbbé tételé is. Az elmúlt évszázadok (etikai) gondolkodásának alfája és omegája a szabadság (lényegében az individualizmusból kiinduló) fogalma, ez az, ami felülírható a felelősség tágabb (a nembeliségből, az ember rész-

*a szempontból új*”, mondjuk, hiszen, ahogy a polgári egyenlőség, testvériség vagy szabadság eszményeinek alapjai sem specifikusan polgáriak, megvannak a korábbi korokban is, úgy a felelősségeszmény is megvolt mindig. Amit itt hangsúlyozunk, az, hogy egyes korszakokban egyes eszmények, erkölcsi elvek, éppen szimbolikus jelentőségük folytán, társadalomszervező alapokká válnak.)

Hasonlóképpen elkezdődött az „egyenlőség”-elv más, szélesebb alapokra helyezése is. Az egyenlőségelv a „minőség” eszményében teljesebben ki, hiszen az egyenlőségelv értékalapja az *igazságosság*, a minden egyén számára biztosítandó, egyenlő lehetőség. De az egyes egyének összemérhetetlenek lévén, nem a mennyiségi alapú egyenlősítés biztosítja igazán az egyenlő lehetőségeket, hanem az, ha az egyéneket nem egymáshoz viszonyítják, hanem önmagukhoz, a bennük rejlő lehetőségekhez, azok egyediségéhez, vagyis a minőséghez. Egyes alternatív iskolák ma e szemlélet jegyében utasítják el az összehasonlításon, mennyiségi mérhetőségen alapuló osztályozást, s mérik az egyént önmaga lehetőségeihez. A „minőség” mindig is a valamiben/valakiben benne rejlő lehetőség optimális kibontakozását jelentette.<sup>798</sup> A minőségelv és felelősségelv egymásra hatása egyúttal egy olyan szemlélet irányában is hathat, amelyben az egyén – a versenytársadalom szemléletével ellentétben – a többi ember fejlődéséért, gazdagításáért is felelősnek érzi magát (a többi embert meg a maga gazdagítójának tekinti), ami összhangban van a „hálózati” társadalomról, „szinergikus társadalomról” alkotott elképzelésekkel s ami a legtöbb „szellemi termelő” gyakorlatának (az ismereteit másokkal megosztó tanár, a másokat gyógyító orvos, a mások életkörülményeinek javításán gondolkodó mérnök és designer, a mások létproblémáinak megoldásán dolgozó tudós, a mások számára a világ gazdagabb leképezését nyújtó művész tevékenységének) elvben mindig is a lényege.

Felmerülhet, hogy mindez irreális utópia: az emberek nagy része nem képes felelősen viselkedni, nem tekinti a többieket gazdagítójának és azok gazdagítását saját céljának, hanem éppen ellenkezőleg, azok ellenében igyekszik érvénye-

---

voltából kiinduló) fogalmával (amiből következik az emberiségért, annak többi tagjáért és az egész, bennünket tartalmazó természetért vállalt felelősség is).

<sup>798</sup> A „minőség” szót kettős értelemben szokás használni, quidditas és qualitas, de ez nem két dolog. A quidditas, a „minéműség”, vagyis a dolog egyediségének értéke éppúgy a variabilitásának növelésével emelhető, mint ahogy a minőség, a qualitas is: a quidditas is qualitas: az önmagához mért minőség. Ha az oktatás ezt, az egyénben rejlő, sajátos lehetőségek maximumának kibontását célozza meg, egyúttal variabilitása növekedését is jelenti, vagyis azt is biztosítja, hogy minél több kapcsolódási felülete legyen a többiekhez. A kooperáció növekedése nagy hatékonyságnövelő, és az is elképzelhető, hogy egy erre alapozott társadalomban az emberi népesség növekedése is megáll, anélkül, hogy ez törést okozna a fejlődésben, hiszen a kooperáció növekedése a fejlődést ilyen esetben is fenntarthatja.

sülni,<sup>799</sup> és ez a struggle for life felel meg az emberi természetnek. Csakhogy az „emberi természet” nagyon sok mindent jelent egyszerre, az emberben nagyon különböző lehetőségek vannak, s egyáltalán nem mindegy, hogy a társadalom ezek közül melyeket *preferálja*. Az emberben valóban benne van az önzés, a másokkal vetélkedés is. De ezt csak a kapitalizmus, a piacot középpontba állító versenytársadalom *preferálja*, azonosítja az „emberi természettel”, kiemelve annak *egyik* összetevőjét. *Ebben* a társadalomban valóban fokozottan érvényesül az ember ezen oldala, hiszen a társadalom szerveződése (és szimbólumtermelése) mindenkit igyekszik ebbe az irányba nyomni, de – miként ezt az innovatívan gondolkodó, kortárs történész, Rutger Bregman is oly meggyőző példákkal bizonyítja<sup>800</sup> – még így is nagyon sok ember van, akiben nem ez a vonás uralkodik, s a prekapitalista társadalmakból is számos példa ismerhető, amelyek ellentmondanak a versenytársadalmak sugallta képnek, sőt olyan társadalmakat is ismerünk, amelyekben egyáltalán nincsen verseny.<sup>801</sup> Az utópiák attól válnak „életidegen utópiákká”, ha előbb kigondolják, aztán meg akarják őket valósítani. Amit itt és *A szellemi termelési mód* című könyvünkben kifejtettünk, az *a jelen* társadalmi viszonyaiból kiolvasható *lehetőség*. Megvalósulása, amennyiben a történelem ebbe az irányba mozdul, csakis „magától”, a különböző folyamatok eredőjeként, szintéziseként képzelhető el.<sup>802</sup>

<sup>799</sup> Irreális utópiának minősíthető az is, hogy az emberek olyan társadalmat alkossanak, amely egészében a szabadság, az egyenlőség és testvériség jegyében működik, ezek az eszmények mégis néhány évszázadon át mozzogatói, dinamizálóik lehetnek egy valóságos társadalmi formának.

<sup>800</sup> Lásd Bregman, 2019, 2020.

<sup>801</sup> Hasonlóképpen a polgári kor (s annak haszonelvűsége) tette domináns eszménnyé a „funktionalitást” is. Azt, hogy a dolgoknak (és az embereknek) az a lényegük, hogy „jók valamire”. Egy olyan társadalomban, amelyben az egyéneken rejő lehetőségek kibontása, a minőségelv a meghatározó, a minőségnek sem az a mércéje, hogy mire és mennyire jó, hanem az, hogy milyen sokféle lehetőség van benne.

<sup>802</sup> Az más kérdés, hogy a (szimbolikus) fogalmak megalkotásával *cél, program* is létrehozható. A „polgárság” fogalma, például, mint új szimbólum, a 18–19. században célként, programként jelent meg ott (Németország, Közép-Európa), ahol már tudták, koruk viszonyaiból látták, hogy van polgári társadalom, ami különválnak a feudalizmustól, és ezt célozták meg, tudatosan olyan osztályt alkotva, ami aktívan ezt, ennek létrejöttét képviseli. A fogalom, az új szimbólum itt tehát maga is indukálta egy társadalmi csoport kialakulását. (Nyugatabbra nem volt fogalom a „polgárságra” – sem a bourgeois, sem a citoyen nem fedti le a „bürger” vagy a „polgár” fogalmát –, mert ott úgy jött létre a polgári társadalom, hogy az előzőből épült ki, s a társadalom egésze lett „polgári”, nem a polgárosztály, s e polgári társadalmon belül inkább a belső tagoláson – burzsoá versus proletár stb. – volt a hangsúly.) Hasonló, szimbólumokon keresztül programalkotás történt, amikor a marxizmus bevetette az „osztályharc” fogalmát. Proletariátus már létezett, sőt harcot is folytatott az érdekeiért, amit Marxék létrehoztak, az az „osztálytudatos”, a burzsoázia elleni harcra szervezett közösség, és az „osztályharc”-szimbólum meghatározó, indukáló szerepet játszott ennek létrejöttében.

Visszatérve alfejezetünk kiinduló szempontjához, az „erkölcsi” rendszereknek, szimbolikus alapelveiken keresztül, a társadalom alakulásában játszott, meghatározó szerepéhez, a szimbolikus gondolkodásnak ebből a szempontból is nagyon fontos *megismerő* funkciója is van. Már az erkölcs születésében is szerepet játszik annak tudatosulása, hogy az emberi világ erkölcstelen/igazságtalan lehet; és annak az abszurditására való ráérzés, hogy az emberi világrend (a társadalom megszervezésének) alapja ugyan a nembeliség, de ez a megszervezett társadalom mégis szembekerülhet a Nem érdekeivel, aminek következtében az erkölcsi magatartás ennek kiigazítását, a „kizökkent világ helyretolását”, a társadalom, az emberi élet jobbá tételét is jelenti. Nagyon lényeges tehát a szimbolikus gondolkodás szerepe abban, hogy jelezze az embereknek, ha valami félrement, az adott társadalmi viszonyok között más jelentést kapott; jelezze, ha az eszményeknek, az örök, emberi értékeknek, az új viszonyokkal adekvát, új formát kell adni. A szimbolikus gondolkodásnak a világ megismerésében betöltött jelentősége azonban megkerülhetetlenné teszi a bármely megismerésformára vonatkozó, alapvető kérdést, a *megismerés igazságtartalmának* kérdését.

#### 4. A szimbólumok igazságtartalmáról

Ha az emberi faj sajátossága: nembelisége az egyén és az emberiség közötti, állandó visszacsatolást jelenti, ha az egyén és az emberiség közötti összekötő a szellem, s ha a szellem mozgósulását a szimbolizáció biztosítja, aligha kétséges, hogy a szimbolikus gondolkodás az ember számára kulcsszerepet játszik *az emberi világ lényegi megismerésében*. Az „emberi világ” az ember számára való világ, s ebbe beleértődik a természet is, amelynek az emberiség is része, s ezért a társadalmi lét mélyebb megismerése a természet törvényeinek mélyebb megismeréséhez is elvezet.<sup>803</sup>

Ám, mint az emberi gondolkodás bármely fajtájával kapcsolatban, a szimbolikus gondolkodással kapcsolatban is felmerül, hogy *mi a biztosíték arra, hogy valóban a lényeg megismeréséhez vezet?* Ugyan korábban már eljutottunk oda, hogy a szimbolizáció nem lehet hamis, csak értelmezése; illetve hogy a szimbólum mindig igaz, csak érvényességi korlátai vannak az igazságának; de ahhoz, hogy megnyugtató választ adhassunk arra a kérdésre, hogy milyen megismerési

<sup>803</sup> Mint többször hangsúlyoztuk, az emberiség ugyan csak *a számára való* törvényeket ismerheti meg, ha azonban ezek a törvények nem alapulnának egyúttal objektív tényeken, az emberiség nem tudná törvényként használni őket.

módja is a világnak a szimbolikus gondolkodás, mindenképp érdemes még egy kitérőt tennünk a szimbolizáció igazságának, érvényességének problémája felé. (Már csak azért is, hiszen előző gondolatmenetünkben egy új *erkölcsi* paradigma szükségességéről beszéltünk, az *igazság* kérdése pedig minden erkölcsi rendszer egyik sarokpontja.)

A *falszifikálhatóság* kritériuma szoros összefüggésben van a fogalmi–logikai gondolkodás individualizmusával. A szimbolikus gondolkodás nem falszifikálható. Ez azzal van kapcsolatban, hogy: a szimbolikus gondolkodás szinergikus. Szükség van a fogalmi–racionális gondolkodás monádikus individualizmusára is, mert az anyagi javak termelése individualitások termelését jelenti. Ám attól, hogy ezeket az individualitásokat tömegesítjük, aminek a tudományban a törvények, paradigmák felállítása (vagyis az individuális tapasztalatoknak azok versenyén keresztül végrehajtott, szellemi uniformizációja) felel meg (a falszifikáció e *verseny* eszköze, a versenytársak igazságának cáfolata), ezáltal teljesedik ki a már a fogalmi–logikai gondolkodással megkezdődő elidegenedés, előbb az emberi individualitás eltárgyasulása, aztán „eltömegettárgyasulása”. Ezért is szükséges a szimbolikus gondolkodás fordulata, az egyén felszabadítása, azaz teljes kompetenciájának elismerése. Ezt egyfelől előkészítik a különböző emancipációs mozgalmak, amelyek, persze, csak akkor érnek teljesen célba, amikor elérnek a rassztól, osztálytól, gendertől az egyénig (minden egyén emancipációjáig); másfelől viszont az egyén e felszabadulása nem „individualizmust”, az egyén társadalomtól eloldott felfogását jelenti, hanem, mint az imént kifejtettük, *teljes, kompetens felelősséggel való felruházását, egy felelősségalapú, szinergikus rendszerben. Ez a felelősség az „Emberért” viselt felelősség, mely fogalom együttesen tartalmazza az emberiséget és az egyes embert, vagyis egyiknek a szempontjait sem lehet a másikért feladni. (Itt, persze, rossz történelmi tapasztalatok arra intenek, hogy a szinergikus rendszernek biztosítékokkal kell rendelkeznie arra nézvést, hogy ne lehessen ezt a felelősséget hipokrizisre váltani, mint ahogy a hasonló, keresztény szereteteszmenyt lehetett úgy kiforgatni, hogy az inkvizíció szeretetből égeti el az embert, hogy lelkét megmentse, vagy ahogy a sztálinista légerek „szolgálták a közösség, a nép érdekeit” stb.)*

Az ember, amikor a valóságról kommunikál, van, amikor igaz, s van, amikor hamis állításokat továbbít embertársaihoz. Ha szándékosan állít olyasmit, ami valótlan, ezt hazugságnak nevezzük.<sup>804</sup> (A hazugságot korábban, többek között, azért ítéltük a Nem szempontjából károsnak, mert zavarja a Nemen belüli információk optimális áramlását.) Máskor az ember nem szándékosan hazudik, mégis – például azért, mert, kellő információk hiányában, tévesen értelmezi az összefüggéseket – olyasmit állít a valóságról, ami nem felel meg a tényeknek. Ezek nem hazug, de hamis állítások. (Itt, persze, további pontosításra van szükség. A hazugság és a hamis állítás olyasminek a megfogalmazása, ami *nincs*

<sup>804</sup> Seregyi példából tudjuk, hogy ez nem teljesen emberi specifikum: az állatok, sőt a növények is, nyilvánvalóan, képesek szándékosan is „hazudni”, látszatokat kelteni.

*jelen* a valóságban.<sup>805</sup> De ez a meghatározás minden innovatív, újat teremtő gondolatra is érvényes. Mi akkor a különbség a nemlétező dolgok létét állító, hamis állítás és a *még* nem létező dolgokat létrehívó, innovatív állítás között?)<sup>806</sup> A *szimbolizáció* esetében pedig, megállapítván, hogy a szimbólumnak, poliszémiaja folytán, jelentése mindig nyitott, s ezért elvben végtelen számú érvényes olvasata lehetséges, kizártuk ugyan a hazug/hamis szimbolizáció lehetőségét, de azt nem, hogy a szimbolizáció igazságának korlátai lehetnek; akkor tehát e korlátokon kívül eső szimbolizációk mégiscsak hamisak? Hogy van ez?

Hazug és/vagy hamis lehet egy szimbolizáció – próbálkozhatunk tovább a pontosítással –, ha nem csak olyasmit ragad meg, ami nincs (még) jelen a valóságban, hanem *ellent is mond* a lét törvényeinek. (Ám – vethető ellen – az, hogy az *ember* repül, ellentmond a lét törvényeinek, tehát a „repülő ember” képzete eszerint hamis lenne; csakhogy az ember e képzet nyomán felfedezte a repülés lehetőségét, s ezzel megint ott vagyunk, hogy nincs hamis képzet, csak a lét lehetőségeiről alkotott elképzeléseink korlátosak, s csak amíg fel nem fedezünk egy megvalósítási lehetőséget, addig érzünk valamit hamisnak. Ráadásul ez a szimbólum nagyon is eleven volt sok idővel azelőtt is, hogy felfedezték volna az embert felrepítő szerkezeteket, és az ember repüléséről szóló, szimbolikus történeteket – mítoszokat, meséket – mégsem érezzük sem hamisnak, sem hazugnak.) Az ehhez hasonló szimbólumokról, amelyek a „csoda” fogalmával jellemezhetőek, nem az a pontos állítás, ha hamisnak vagy hazugnak bélyegezzük, és szinte semmiről sem állíthatjuk egyértelműen, hogy „ellentmondanak a lét törvényeinek”, csak azt jelenthetjük ki, hogy „*egy más feltételrendszerben érvényesek*.” (A mesék is valóságsszimbolizációk, és bennük a csodák egyáltalán nem világiidegenek.)

Akkor hát minden szimbolizáció *potenciálisan* igaz? Itt érdemes visszatérnünk a bevezető fejezetekben kifejtettekhez: ha egy szimbolizáció az ott kifejtett kritériumoknak megfelel, akkor nem lehet hamis. A probléma abból származik, hogy viszont találkozhatunk olyan szimbolizációs próbálkozásokkal is, amelyek eredményei nem mindegyiknek felelnek meg e kritériumok közül (például nem koherensen „világszerűek”, nem igazán poliszémikusak stb.), s ezért nem is nevezhetőek igazi szimbólumoknak: ezek lehetnek hamisak, hazugok is. (Míg, például, a „törpe” szimbólumát évezredekken keresztül nagyon is gyümölcsö-

<sup>805</sup> Ilyen kiindulással nevezték a történelem során oly sokan – véleményünk szerint rendkívül igazságtalanul és tévesen – a művészetek produktumait (szép) *hazugságoknak*.

<sup>806</sup> A hazugság és az ötletes *újítás* közti határ bizonytalanságának köszönhetően is becsülték annyira különböző kultúrák az ügyes trickstereket és hazugokat (legyenek azok héroszok, mint Odüsszeusz, vagy akár istenek, mint Hermész).

zően használtuk mítoszainkban, meséinkben, a „kerti törpe”-giccs és általában a giccs mégis hamis, rossz, hazug szimbolizáció. Hogy miért, ahhoz éppen az iménti és a néhány sorral fentebbi definíció szolgálhat segítségül. Azért, mert nem rendelkezik az igazi szimbólumok *minden* kritériumával, s egy olyan adott törvényrendszeren belül hirdeti magát igaznak, amelyen *belül*, annak premisszái közül ki nem lépve, igaznak semmiképpen sem nevezhető.)<sup>807</sup>

Ahhoz tehát, hogy bármely szimbolizációt valóban a világ megismeréséhez vezető, igaz szimbolizációnak tarthassunk, *világának olyan módon kell ki-munkálnak lennie, hogy egyetlen eleme se működjék e világ belső törvényeinek ellentmondó módon.*<sup>808</sup>

<sup>807</sup> Hamis tudás (vagy hazugság) az is, amikor olyasmire *terjesztik ki* egy léttörvény érvényességét, amire már nem érvényes. Ilyen Menenius Agrippa híres meséje a test tagjairól. A mese, egyrészt, igaz szimbolizáció, hiszen az emberi test tagjai valóban nem működnek a gyomor nélkül. Ugyanakkor hamis, mert a szimbólum alkotója olyasmire alkalmazza, terjeszti ki, amire a gyomor nélkülözhetetlensége nem érvényes. A ravasz patrícius ezzel becsapja a fellázadt plebejusokat, akik szimbolizációját igaznak fogadják el, és, ennek következtében, lemondanak az emberi igazságosság szempontjából jogos követelésükről: az emberiség szempontjából ezzel Agrippa erkölcsi kárt okoz.

<sup>808</sup> Akik a totalizált értékrelativizmus jegyében tagadják a giccs „igazságának” alacsonyabb rendűségét, abból indulnak ki, hogy sok ember számára a giccs valóban igazságnak, a benne megjelenő szimbólumok igaznak tűnnek. Igen, de ebből az következik, hogy ennek a történetnek az igaz eleme a giccsember élethelyzete. Ezért, ha azzal a *helyzettel együtt* ábrázoljuk a giccsset, ami így láttat a giccsemberrel, akkor már egy igazságot ábrázolunk: azt, hogy a megnyomorító helyzet hogyan hozza létre a giccsembert és a számára megjelenő (hamis) világképet. És itt az igazság relativitásának kérdését a szokásosnál differenciáltabban kell megközelítenünk. Mindenképpen az egyes emberek egyenértékűségéből kell kiindulnunk, mindenki nézőpontja hozzászól valamit az összemperi tapasztalathoz. A hamis úton járóé is. Tehát ha valaki a szimbolizációjában hamis vagy hazug elemeket alkalmaz, ezt is ugyanolyan – valamit megragadó – *szimbolizációnak* kell tekinteni, mint azét, aki nem használ hamis elemeket. Ugyanakkor, más szempontból, az egyes emberek szimbolizációi *nem egyenértékűek*: vannak köztük (a Nem nézőpontjából) hamisak is, igazak is. Az *emberek egyenértékűek, cselekvéseik eredményei* nem: s ez a szimbolizációra is érvényes; a mélyebb igazsághoz vezető szimbolizáció értékesebb a hamisnál, és attól feltétlenül megkülönböztetendő. Hogyan lehet ezt az ellentmondást feloldani? Először is ehhez szükséges lenne: a) mindenkit egyenértékűnek tartani (megkülönböztetve ettől azt, hogy cselekedetei, döntései nem mindenkinek egyenértékűek, mert az, ami más embernek árt, kevésbé értékes annál, ami nem); b) az egyenértékűség jegyében viszont a hamis mögött szükséges kimutatni az igazságalapot, az adott nézőpontban rejlő, igaz elemet, leválasztva ezt a hamisról, s ezért ártalmasról; c) mindenkinek biztosítani kell a szimbolizáció eszközeit: az már az ő felelősségük, hogy döntéseik, cselekedeteik progresszívek vagy regresszívek, szimbolizációik mennyire pontosak. És, persze, az is szükséges, hogy d) mindenki *önmaga* törekedjék arra, önmagát tekintse felelősnek azért, hogy hatásait a minél jobb, minél igazabb és igazságosabb irányába fejtsse ki. Ha nem ezek szerint a megfontolások szerint cselekszünk, valamelyik nagyon ártalmas végletbe eshetünk: ha tagadjuk az egyenértékűséget, ez út lehet mások alsóbbrendűnek nyilvánítása, terrorizálása, elpusztítása felé, ha viszont a liberális



Ebben is segítséget nyújthat az,<sup>809</sup> hogy a szimbolizáció egyszerre kapcsolja az embert a természet világához és az emberiséghez, s így az igazság közelítésében a különböző világok (természet, társadalom, egyes ember) belső törvényei egymás kontrollálására is használhatóak. A természet objektív törvényei és az ember erkölcsi törvénye: Jó és Rossz (vagyis az emberiség számára való jó és rossz) megkülönböztetése szimbolikus egységet alkotnak. A Jó és Rossz tudása: az emberi Nem szempontjainak ismerete. Ez az emberi törvény oly módon képezi le a világegyetem törvényeit – mert azokkal nem kerülhet összeütközésbe –, hogy az emberi Nemet, annak szempontjait (az Isten vagy az Erkölcsi Világrend fogalmával) a világegyetem helyébe teszi, úgy tekinti, hogy törvényei az Egészre érvényesek: a világegyetem *ebből a szempontból* az emberi Nem szimbólumává válik. És (mivel a szimbolikus kapcsolat mindig kétirányú) az ember éppen ezen keresztül (tehát, voltaképpen, saját önfenntartásának, érdekérvényesítésének működésén keresztül) érti meg a világegyetem törvényeit (ugyanúgy, mint ahogy a világegyetem feltáruló törvényei pedig segíthetnek az emberi világ viszonyaiban való – erkölcsi – eligazodásban). Az emberiség szempontjából Jó és a világegyetemre érvényes Igaz<sup>810</sup> egybeesnek. Ezért kapcsolhatja össze Kant a csillagok törvényét az emberi (erkölcsi) törvénnyel.

## 5. A szimbolikus gondolkodás szintézisjellegéről

A szimbolikus gondolkodás alapvetően szintetikus természetű. Számos gondolkodó – Magyarországon legutóbb Hankiss Elemér – építi arra koncepcióját,

---

relativizmust fogadjuk el, ezzel minden emberi alapértéket degradálunk, az értéktelent öszszemossuk az értékessel.

<sup>809</sup> Ehhez az emberi Nem, a nyelv (és a különböző kifejezési nyelvek) formájában, az egyén rendelkezésére bocsát olyan eszközöket, amelyekkel az a valóság *szerkezetét leképezheti*. A leképezés az egyén számára nem adhat *bizonyosságot* arról, hogy a szimbolizációs folyamatban valóban a lényegert ismerte meg, de egyrészt megadja számára ennek *lehetőségét*, másrészt a többé-kevésbé sikeres szimbolikus megismerés *szubjektíve* a lényeggel való találkozás örömeiben részesítheti. Az *emberiség* számára ugyanakkor minden szimbolikus leképezés a lényeg érvényes megismeréséhez vezethet, mert 1. az egyének által végrehajtott, szubjektív szimbolizációkat az egyének helyzetfüggőségével, az igazságuk relativitását okozó körülményekkel együtt szemléli és ezzel – mint az előző lánbjegyzetben említettük – objektív összefüggésbe helyezi; 2. a különböző egyének szimbolizációit összeépítve egymással is korrigálja őket.

<sup>810</sup> És ehhez, az antik kalokagathia jegyében, hozzátehetjük a világ sűrített, szimbolikus átélésében, az esztétikumban létrejövő Szépet is, amelynek sajátos *rendje* homológ a természeti és az emberi világ rendjével.

hogyan az ember az őt környező világgal szemben próbál fennmaradni. Mi úgy gondoljuk, hogy a világgal való összhang a lényeg; illetve, persze, mind a kettő, de semmiképpen sem csupán a szembenállás (és szembenállás és összhang közül nem is a szembenállás a túlsúlyos mozzanat).

A természet ellenségességét az egyes ember bizonyosan bekövetkező halála, létének végeessége sugallja. (Hogy lehetne teljes összhangban a véges egyén a végtelen világgal?) Igaz, hogy az ember léte nagy valószínűséggel emberiségként sem végtelen, de az emberiség mégis úgy él, mintha végtelen lenne, hiszen, az egyes ember haláláról szóló tapasztalatainkkal ellentétben, az emberiség létét évezredek, évszázadok óta sosem tapasztaljuk végesnek (végesebbnek, mint a világegyetem létét). Lehetnek előzetes feltételezéseink az emberiség pusztulásáról (ahogy, persze, a világegyeteméről is), de a lényeg az, hogy – az egyénnel szemben – az emberiség ebből a szempontból a világegyetemhez hasonló. Az tehát, hogy az emberi létet a világgal szembenállónak vagy azzal összhangban lévőnek látjuk, végső soron megint csak azon alapszik, hogy az egyénből indulunk-e ki, vagy a társadalomból. Az egyénből kiinduló szemlélet szerint a társadalom végtelenítése (s ekképpen az összhang lehetőségének feltételezése) szükségképpen illúzióknak látszik, a társadalomból kiinduló koncepció számára viszont ez a számára előírt létforma. Azt pedig, hogy a társadalom és az egyén közül melyikből érdemes kiindulni, mint már a könyv elején közölt téziseinkben felvetettük, az dönti el, hogy az egyént tekintjük-e a társadalom termékének, vagy fordítva. Az egyénből való kiindulás akkor lenne jogosult, ha a társadalom úgy jött volna létre, hogy független individuumok szövetkeztek (mint Rousseau *Társadalmi szerződésében*). Ez, azonban, abszurdum. Független individuumok nem ismerték volna fel, hogy egy Nemet alkotnak, nem lett volna közös nyelvük, nem lettek volna fogalmaik... arról nem is beszélve, hogy a természetben sehol sem találunk független individuumokat, csak fajuk/Nemük képviselőit. (Az embernél ez a faj-/Nemképviselőt válik tudatossá, „magáértvalóvá”.) Ezért az individualista premisszával nem tudunk egyetérteni.

Ebből viszont az is következik, hogy a hangsúly nem a konfrontációra, hanem az egységre, az összhangra esik.

A tizenkilencedik-huszedik századi, marxista hagyomány – mint erre már több ízben utaltunk – a (társadalmi) lét belső ellentmondásosságára (s ebből adódóan, valamiképpen, szintén a *harcra*) építi fel a szemléletet, két pólus között. Ez annak a romantikus szemléletnek az egyik változata, amely az  $A = A$  és  $A \text{ nem} = A$  egyszerre jelenlétét is állítás-tagadás küzdelmeként értelmezi. Moz-

gáselméletünkben<sup>811</sup> a lét nem tagadásához viszonyítódik, a léttel nem a semmi áll szemben, hanem más létezési síkok; nem *rendszer és káosz* viszonyának, küzdelmének látjuk a világot, hanem *rendszerek egymásból való épülésének*. (Annak, hogy nem két pólus ellentétességéből indulunk ki, megvannak a társa-

<sup>811</sup> (Lásd Kapitány–Kapitány, 1995/3., a függelékben.)

1) Minthogy az egész, általunk ismert létezés: mozgás, s azonosság csak a változatlanóság (nem létező) pillanatában állhat fenn, ezért az  $A = A$ -ra alapozott gondolkodás kezdettől fogva problémákba ütközik. Az egyik ilyen Zénón klasszikus paradoxona, amely azt a kérdést veti fel, hogy ha megállítjuk az időt (s az idő megállítása itt azt a gondolati aktust képviseli, amit a fogalmi gondolkodás tesz bármely dolog önmagával való azonosítása által), tehát, ha megállítjuk az időt, akkor ebben a kimerevített-megszüntetett időben a kilőtt nyíl hol tartózkodik? (Pusztán az  $A = A$ -ból kiindulva ez a kérdés nem válaszolható meg.) Ezt a paradoxont – mint ahogy ezt az újabb matematikai és fizikai megközelítések is jelzik – úgy lehet feloldani, ha feltételezzük, hogy mozgás *valamilyen módon a megállított időben is létezik*. (S így az  $A = A$  a hipotetikus időtlenségben sem fedi le a valóságot.) Mivel a megállított idő az időbeli mozgás nemléte, ezért ez csak úgy lehetséges, ha az időbeli mozgás hiánya esetén másfajta mozgásokat feltételezünk.

2) Hipotézisünk szerint – ami a szimbólumlétrehozás szerkezeti sajátosságaival is homológ – a mozgásnak is legalább három dimenziója van, amelyek mindegyike egyúttal a másik kettő *létrehozója* is. Az időbeli mozgás e három mozgásdimenzió egyike. Az idő hipotetikus megállítása esetén egyrészt (a létező megállított időpillanatában is) *folytonosan* változik a mozgó létezőnek a „*kapcsoltsági foka*” (ami a környezetétől való elválásának, illetve az ahhoz való kapcsolódásának dimenziójában történő változást jelent – erre utal az a megállapítás, miszerint bármely dolog külön is választható a környezetétől, meg nem is, azaz állandó mozgás van abban, hogy bármely szemlélhető-beazonosítható dolog *mennyire* kapcsolt a környezetéhez, illetve mennyire válik ki abból), másrészt változik az is, hogy az adott létező mennyiben tekinthető önálló Egésznek vagy valami részének. (Minden létező egész is meg része is sok minden egyébnek, itt a [harmadik] mozgásdimenzió azt jelenti, hogy – az időbeliségtől függetlenül is – *folytonos* változás történik abban is, hogy az *adott létező milyen mértékben viselkedik önálló egészként vagy valami részeként*. Bármely dolog „elpusztulása” egészként való létezésének végét jelenti, de a pusztulás előtt, amíg „egészként” létezik, akkor is minden időpillanatban változik, hogy mennyire, milyen arányban érvényesülnek benne az egészét illetve a részeit irányító törvények.) A létezők, tehát, e hipotézis szerint, egyszerre három dimenzióban változnak: a térbeli-időbeli elmozdulás, a kapcsoltsági fok változása és a Rész-Egész arány változása akkor is érvényesül minden létezőben, ha a másik kétfajta mozgást hipotetikusan megállítjuk (így értelmezhető az az állítás, hogy *egymást hozzák létre*).

3) A szimbolikus gondolkodás *e tekintetben* úgy korigálja a fogalmi–logikai gondolkodást, hogy az emberi szemléletben az abban különválasztott elemek kapcsoltságát (a metaforával), illetve rész/egész voltát (a szinekdochével) vagy mindkettőt (a metonímiával) *változóvá* teszi, és ezzel az adott dologra vonatkozó „ $A = A$ ” tételt a valóságnak teljesebben megfelelő „ $A = A$  és ugyanakkor  $A$  nem =  $A$ ” tétellé változtatja. Ezáltal, véleményünk szerint, a szimbolikus gondolkodás alkalmas a többszörösen mozgásban lévő valóság olyan megragadására, amiről a fogalmi–logikai gondolkodás az emberi célok érdekében (a valóságot az e célok megkívánta lépések algoritmizálásához igazítva, redukálva) szükségképpen (ideiglenesen) lemond. A mozgás természetére vonatkozó hipotézisünk megemléztését itt azért gondoljuk nélkülözhetetlennek, mert véleményünk szerint a szimbolikus gondolkodás a valóságnak *éppen ezt* a természetét képezi le, s éppen ezáltal lesz alkalmas a totalitás sajátosságos megragadására, a fogalmi–logikai gondolkodás reduktivitásának meghaladására.

dalmi célok megvalósítási módjára nézve is a konzekvenciái. Míg a marxizmus a hegeli dialektikát az osztályharc elméletéhez vezette, a mi koncepciónk nem az ellentétre, hanem a különböző determináló rendszerek egymást módosító hatására épít.)<sup>812</sup> Ebben a szemléletben bármely új nem a régi tagadását jelenti, hanem bővítését, nem „*megszüntette megőrzését*”, hanem „*bővített megőrzését*”.

A történelem szimbolikus küzdelmei kapcsán említettük, például, a heroizálás és deheroizálás dualizmusát. De a heroizálók és deheroizálók igaza is *együtt* igaz. Amikor arról vitáznak emberek, hogy egy elnyomott társadalomban az emigránsoknak vagy az otthonmaradóknak van-e igaza, a két álláspont igaza megint csak együtt igaz. De együtt igaz a konfrontálódók és a megbékélők, a hívók és a hitetlenek igazsága is, és a sor még hosszan folytatható. És ez az

<sup>812</sup> A filozófiatörténet különböző a priorik keresése. Mint már korábban, röviden utaltunk erre, hol ez, hol az a szempont kerül így előtérbe. Ez megfelelt annak, ahogy a különböző társadalmi viszonyok a *szellemi erőfeszítéseket, a szellemi termelők tevékenységét* egy-egy irányba kényszerítették; a mindenkori társadalomban a szellemi szférának az uralkodó viszonyokat kellett szolgálnia, a gondolatokat ennek megfelelően rendeznie. S ez, persze, magával hozta azt is, hogy a gondolatok harcban álltak egymással, az uralkodó gondolattal szemben rendre felléptek tagadásai, hogy detronizálják, s vele szemben ők (illetve az általuk képviselt társadalmi viszonyok és viszonyulásmódok) kerüljenek uralkodó helyzetbe. A szellemi termelési módban a felszabadult szellemi tevékenység valamennyi irányban szabad – ennek az *egyidejű igazságok szintézise* felel meg, amely szintézist folyamatosan (permanensen) újra kell teremteni!

A szintetikus szemléletnek szembe kell néznie azzal is, amit nemcsak a szintézisekkel, hanem az egyes elméletekkel szemben is meg szoktak fogalmazni: bármely megalapozó állítás önellentmondó, mert bármiről állít egy meghatározott viszonyt, saját magára is vonatkozik, hogy meghatározott. (Ha, például, egy elmélet azt állítja – mint a marxisták által „történelmi materializmusnak” nevezett koncepció –, hogy a különböző szellemi konstrukciókat történelmi keletkezésük körülményeiből magyarázhatjuk, akkor ez magára erre az állításra is igaz. Ekként a „történelmi materializmus” is meghatározott a történelem által, ebből következően: relatív és elmúló. Vagyis: menthetetlenül tizenkilencedik századi gondolat.) Ez az érvelés azonban, véleményünk szerint, azért nem áll meg, s azért nem lehet ezen az alapon *egyetlen gondolatrendszer sem* a múltba száműzni, mert nem az összefüggések, hanem az őket leíró *fogalmak* változnak: a történelmi meghatározottság felismerése után nem a történelmi meghatározottság ténye, hanem maga ez a fogalom, a „történelmi meghatározottság” fogalma válik korlátozottá, elmúlóvá, és *bővül-módosul*; tehát állítása éppúgy nem évül el (és nem önellentmondó), mint például a newtoni fizikáé sem attól, hogy csak bizonyos viszonyok között érvényes. (A történelmi meghatározottság tétele, ahogy azt a tizenkilencedik században értették, felfedezésével korlátozottá válik: valóban a felfedezők társadalmi viszonyait tükrözi, azok történelmi meghatározottsága által jön létre a fogalma, és ez azt is jelenti, hogy e fogalomnak később mindenképp bővülnie kell és elhatárolódnia azoktól a helyzetektől, amelyekben az összefüggés nem érvényesül, de nem azt jelenti, hogy ez az összefüggés nem is létezik többé.) Minden emberi állításnak *helyi értéke* van, de ebből nem az következik, hogy *nem is igaz*. S így az újabb és újabb szintézisekbe beépíthető. (Hegel a fogalmak ellentétükbe való „átcsapásáról” beszél, mi ezt sem ilyen bipoláris szerkezetben látjuk, a szintézis létrejöhet a tagadás, a „harc”, az ellentétesség mozzanata *nélkül* is.)

„együtt igaz” nem azt jelenti, hogy az igazság a kettő keveréke, vagy hogy valahol a kettő között, középen van. Nem. Ezen igazságok mindegyike *teljesen* igaz. A fogalmi–logikai gondolkodásban ez nehezen elfogadható, ezért az emberek hajlamosak egymással szembehelyezkedő – s ezért könnyen szélsőségbe csúszó – álláspontokat képviselni, a szimbolikus gondolkodásban azonban, ahol különböző *olvasatokként* jelennek meg az eltérések, mindegyik olvasat *teljesen* igaz, mert mindegyiknek teljes *világa* van. (A szimbolikus gondolkodással a társadalom úgy alakítható, hogy ami létrejön, a szimbólum, *poliszémikus* természetének köszönhetően, nyitott a különböző variációk/olvasatok irányában, *vagyis a társadalmi innovációk is az egyénekhez igazítható, rugalmas formában* jelenhetnek meg; *világszerűségük* viszont a *közös átélhetőséget* is biztosíthatja.)

A szimbolikus gondolkodás logikája – miként ezt már például egy korábbi, a giccs és az igazság kapcsolatáról szóló lábjegyzetben bemutatuk – eltér az objektív igazságot tagadó kulturális relativizmusétól is. A kulturális relativizmussal két alapvető probléma van. 1. Az egyik a *fejlődés* megkérdőjelezése, holott az emberi társadalom egész léte emberi gondolatok *egymásra épülésén* alapul, és ez az egymásra épülés 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, például, a kulturális relativizmust képviselő Mary Douglasnak igaza van, hogy a fejlettebb a maga szintjén éppoly ereje teljében lévő és egyszersmind tökéletlen, mint a fejlettebb); c) a fejlődés nem determinált, bármely jövőpillanatban másfelé kanyarodhat. De ettől még (mindezen megszorításokkal) *van* fejlődés. (És nem csak technikai fejlődés: alig van olyan szempont, amelyben az emberi történelem ne emelte volna az embert: gondolkodása rugalmasságát, kooperációjának működőképességét, erkölcsi kidolgozottságát, de még érzelmi kifinomultságát is összességében magasabb, kiteljesedettebb – bár *nem mennyiségileg* mérhető – szintre.) 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 összegződnek.<sup>813</sup> S ez vonatkozik a *relativizmus versus objektivizmus* dilemmára is: ezek is *együtt igazak* (mint ahogy az értékrelativizmus és az „örök értékek” igazsága is). Éppen a szimbólumokban való

<sup>813</sup> Éppen ezért lenne fontos a tudományban is egy olyan paradigma létrejötte, mely szerint a gondolkodónak, a más elméletek hibáinak-korlátainak felismerése mellett, nem annak tagadására, hanem mindig *szintetizálására* kellene törekednie.

gondolkodásnak van és lehet kulcsszerepe abban, hogy – a szimbólumokban összekötve a különböző nézőpontokat – mind több vonatkozásban érvényesüljön ez a szintetikus szemlélet. Mint Király Jenő írja:

„Ha számolunk vele, hogy a tudást metaforák alapítják, hogy metaforák szakítják ki az ismeretlenből az ismertet, akkor vége lesz a terméketlen világnézeti vitáknak, mert nem az lesz a kérdés, hogy a különböző rendszerek melyike igaz, hanem az, hogy hogyan próbálják együtt bekeríteni az igazságot”.<sup>814</sup>

A konfrontatív, fogalmi–logikai gondolkodásban az értékek többnyire úgy jelennek meg, hogy más értékeket tagadnak, mintha a két ellentétes igazságból csak az egyik lenne igaz. Ám gyakran az derül ki, hogy az ellentétes érték tagadása csak azt próbálta elleplezni, hogy igazából az állított értéket sem képviselik.

Amikor, például, az államszocializmus idején az internacionalizmus, a nemzetek felettség eszményét hirdették, ezzel másodlagossá minősítették a nemzeti értékeket és érdekeket, csakhogy tudjuk, hogy az egyes nemzeti érdekek ilyenén visszaszorítása mögött elsősorban a szovjetország nemzeti érdek állt. Vagyis a szimbolikus értéktételezés egyrészt igaz volt (valóban volt nemzetek feletti szempont), másrészt azonban alapvetően hamis volt, mert nem vonatkozott minden szereplőre, s voltaképpen éppen az alaptétel ellenkezőjét leplezte. (Nagyon hasonló történik ma is, amikor sokan a nemzeti nyelvek megszűnésének jövőképét vetítik előre, s közben a nemzeti nyelvek egyikét ajánlják az érintkezés nyelvének.) Vagy vegyük a szabadság, egyenlőség, testvériség korábban már említett eszméjét. Az elmúlt két évszázadban sokat hivatkoztak ezekre az eszményekre. De az egyenlőség szocialista társadalmában egyesek, mint Orwell szellemesen megfogalmazta, „egyenlőbbek” voltak, mint mások, a különböző sovinizmusok „testvérisége” (túl azon, hogy számos embertestvért kitagad e testvériségből) még az eredetileg „testvérnek” nyilvánítottakat is gond nélkül kész megsemmisíteni, ha kilógnak a fősodorból; a polgári szabadság pedig, Anatole France sarkított megfogalmazásával, sokszor arra korlátozódik, hogy a milliomosnak és a hajléktalannak egyenlően szabad a híd alatt aludni (amikor

<sup>814</sup> Király, 2010, I./2., p. 177. „Amennyiben egy fogalom, eszme, princípium mellett döntünk, azt emelve az alkotó vagy megfejtő munka középpontjába, ezzel a többi nem oltjuk ki, azok tudattalan együtthatóként élnek tovább. Különböző rendszerek versenyeznek a tudatpozíció elfoglalásáért, a művészet pedig annak módja, hogy a győztes rendszereket a vesztes rendszerek, az affirmatív rendszereket az emancipatorikus, az ideológiai rendszereket az utópikus rendszerek, a tanításokat a titkok közvetítőiként és szolgálóiként funkcionalizáljuk.” (Király, 2010, III./1., pp. 319–320.)

éppen szabad); mindig előtérbe helyezik, amikor a vállalkozás szabadságáról van szó, és általában elfelejtkeznek róla, amikor olyan törekvések próbálnak szabadon megnyilvánulni, amelyek a haszonszerzés érdekeit hátrányosan érintenék. A mai média elemzése gazdag anyagot szolgáltat az értékek ilyen, ideologikus alkalmazására. S kedvelt eszköze az ideologikus szimbólumhasználatnak a korszerűség, a haladás említett eszménye is. Természetesen a haladás, az állandó változás az emberi lét lényegéhez tartozik, s néhány sorral fentebb mi is a fejlődés ténye mellett érveltünk. De mindig másról van szó, amikor a „haladás”, „fejlődés” fogalmát – miként az eddig említett, ideologikus értékeket is – leminősítőként, valami *ellenében* forgatják. Koronként újra ismétlődő tapasztalat, hogy a korszerűség követelményének ilyenét hangoztatása (illetve a „korszerűtlennek” vagy „fejletlenebbnek” minősítés) mögött igen gyakran alapvetően hatalmi érdekek állnak, amelyeknek, természetesen, semmi közük sincs a korszerűséghez. Ami igazán új, ami igazán haladást jelent, annak sosincs szüksége erre, mert nem kizorítani akar, hanem hozzátenni, nem lerombolni a meglévőt, hanem gazdagítani.

A szimbolikus gondolkodásban *nincsenek egymást kizáró értékek*. Ez a szintézisre építő gondolkodás természetesen nem zárja ki a fogalmi–logikai gondolkodás egyik fő eszközét, a kritikát sem. Ha a falszifikáció nem is működik ebben a gondolkodásmódban, kritika a szimbólummal szemben is érvényesíthető: meghatározható, hogy az adott szimbólum mire nem érvényes, és a kritikai szemlélet biztosítja a szimbolikus gondolkodásban (is) a továbblépést is, ami itt az olyan nézőpont keresését jelenti, amely *az éppen adottnál több* jelenségre érvényes. Ami a kritikai szemléletből nem tud igazán működni a szintetikus gondolkodásban, az az egy-egy álláspont dominanciájáért folytatott harcban a többi álláspont megsemmisítésére, kizárására való törekvés (vagyis a *hatalmi* szempont).

## 6. Szellemi termelési mód és szimbolizáció

*A szellemi termelési mód* című könyvünkben s a jelen kötetben is több ízben hivatkoztunk arra, hogy egy kapitalizmuson túli (annak az emberiség szempontjából ártalmas elemeit meghaladó, az emberiség számára értékes elemeit szintetizáló) társadalom a szellemi termelésen alapulhat, a szellemi termelésen alapuló társadalom világszemléletében pedig a szellemi termelés két pillérének, a fogalmi–logikai és a szimbolikus gondolkodásnak egyensúlya az optimális, amihez az szükséges, hogy *a szimbolikus gondolkodás az eddigieknél sokkal*

*nagyobb szerepre tegyen szert.*<sup>815</sup> A szimbolikus gondolkodás (és a szimbólumalkotás) a szellemi termelési mód társadalmában éppolyan, mindenki által megtanulható és alkalmazható, mindennapi megismerésmódként működhet,<sup>816</sup> mint ahogy az elmúlt évszázadok során azzá vált a matematika, amely ma már a legbonyolultabb szerkezetek megtervezésétől a bolti bevásárlás árszámításaiig, magától értetődően, egész életünket áthatja. (S ahogy egyfelől a matematika is használható nemcsak a tudományos-technikai innovációban, hanem a társadalmi viszonyok megközelítésében is – például a statisztikai valószínűségek számításában –, miközben a társadalmi viszonyok, működések jelentős része nem matematizálható; hasonlóképp, másfelől, a szimbolizáció szerepe is növekedhet a természettudományos-technikai fejlődésben is, noha adekvát terepe a társadalmi viszonyok, az egyén és az emberi Nem közötti közvetítés.)

Ebből az is következik, hogy egy olyan társadalomban, amelyben a szimbolikus gondolkodás előtérbe kerül, a legfőbb figyelem a *társadalmi viszonyok alakítására*, „termelésére” fordítottatik. (Az elmúlt évezredekben – s főként az utolsó háromszáz évben – éppen ezzel kapcsolatban jött létre aránytalanság, „túlfutás”;

<sup>815</sup> Az emberiség egész civilizatorikus fejlődése a fogalmi–logikai gondolkodáson alapul. Évezredek óta ezt tekintettük emberi specifikumunknak, lényegünknek. Amikor fejlett állatokkal (delfinekkal, primátákkal) keressük a kommunikációs kapcsolat lehetőségét, amikor „emberiesíteni” akarjuk őket: fogalmakat próbálunk nekik megtanítani, s ahogy már a legegyszerűbb eszközhasználat, majd a gépesítés is fogalomképzésen alapul, ez az alapja a mesterséges intelligencia fejlesztésének is. Az ember „emberi” döntései azonban nem pusztán a fogalmi–logikai gondolkodást veszik igénybe, hanem mindkét gondolkodásmódra építenek, mindig jelen van a szimbolikus gondolkodás is. Az emberi cselekvés törvények, fogalmi–logikai gondolkodással megfogalmazható törvények felismerésén alapul, de a társadalomtudományok alapvető tapasztalata, hogy minden ilyen törvény cáfolható; már csak azért is, mert a társadalom egyénekből áll, és minthogy az egyének különböznek egymástól, nincs olyan, közösen érvényes törvény, amelyből valaki „ki ne lógna”, s ezért az egyéneiből álló társadalom alapvető érdeke, hogy a törvények és „szövedékük felfelése” egyszerre jelenjék meg, s ezt csak a szimbolikus gondolkodás tudja biztosítani.

<sup>816</sup> Óriási, kihasználatlan potenciál rejlik abban (s, persze, feltétele a teljes emancipációnak, egyenrangúságnak), ha – mint ez elvben lehetséges – az emberiség *minden tagja* aktív szimbólumalkotóvá, szimbólumalakítóvá (s ezzel a Nem egészének tekintetében aktív irányadóvá) lesz. (Abban a gondolatban, hogy egy hálózattársadalom bármely pontja csomóponttá válhat, ugyanez a lehetőség rejlik.) A korábbi társadalmakban egy szűk kisebbség alkotott csak a „köz” számára szimbólumokat, ehhez képest igen nagy minőségi ugrás az, ahogy az internetre ma bárki feltehet „mémme” váló, szimbolikus tartalmakat. (Persze, korábban is volt erre mód: egy népdal első eléneklője névtelenül is új szimbólumot alkotott, s ha így vesszük, bármely ember tapasztalatának megfogalmazása szimbólumalkotásként hathatott környezete számára, s azon keresztül bekerülhetett úgy is az emberiség szellemi kincstárába, hogy nem tudjuk, kinek köszönhetjük. Ám, még ezeket az eseteket is tekintetbe véve, ma nagyságrenddel nagyobb a lehetőség egy-egy a közösséget gazdagító szimbólum létrehozására és főleg elterjesztésére.)



az anyagi civilizáció fejlődése sokkal gyorsabb volt, mint a tág értelemben vett kultúráé, a társadalmi viszonyoké, illetve az egyes ember lehetőségeié. A „társadalmi viszonyok fejlődése” nemigen jelenthet mást, mint a viszonyok olyan változtatását, hogy az minden egyes ember lehetőségeinek optimális kibontását célozza meg, beteljesítve ezzel az ember nembeliségének lényegét, hiszen, ha az emberi Nemnek az a sajátossága, hogy aktív individualitásokban létezik, akkor mind a Nem, mind az individuumok szempontjából az az optimális, ha ezek az individuumok individuális sajátosságaikat a lehető legteljesebben kifejthetik – az emberi Nem javára –, vagyis, ha a hegeli szóhasználat szerint, „magánvalóból” „magáértvalóvá” válnak.)

Már csak azért is nagyon logikus a szimbolikus gondolkodás szerepének jelentős növekedése, mert a fogalmi–logikai gondolkodás igen sok eleme átadható számítógépeinknek, s így az emberi tudat kapacitásának – mint ezt könyvünk egy korábbi fejezetében felvetettük – mind nagyobb része szabadulhat fel a szimbolikus gondolkodás számára.

Mindez nagyon is konkrét dolgokat jelent. Bár a szimbolikus gondolkodásban rejlő lehetőségek sokasága előre nem látható, a jelen társadalmából is nagyon sok példa hozható arra, amikor úgy változtatnak társadalmi viszonyokat, hogy valaki felismer egy szimbolikus összefüggést, felismeri azt, hogy miként lehet egy-egy apró változtatással a viszonyok lényegére ható folyamatokat indukálni, éppen azért, mert az a változtatás *szimbolikus*, s így – szimbolizáló és szimbolizált összekapcsolásával – létrejön a holisztikus hatás: az egész összefüggésrendszer megmozdulása.

Amikor a művészet ábrázol valamit, mindig ez történik. A fia holttestéért könyörgő Priamosz és Akhilleusz homéroszi párbeszédével, Izsák feláldozásának mítoszával, a Lear királlyal, Rembrandt *A tékozló fiú hazatérése* című képével<sup>817</sup> stb. egy-egy olyan szimbólum születik, amely az apa-gyermek viszony (és az ezzel a viszonytal metaforizált, egyéb viszonyok) különböző oldalait világszerűen, holisztikusan ábrázolva, a katarzis átéléisével mozgósítja mind az apák, mind a gyermekek (illetve az ehhez hasonló viszonyokban résztvevők) érzéseit, amelyek ugyan minden egyes emberben másként hathatnak, de mindenképpen

<sup>817</sup> Az egyszer valaki által megalkotott szimbólum *továbbgondolása* – mint például a Lear királyé Balzac *Goriot apó*ájában vagy a Don Quijotéé Dosztojevszkij *Félkegyelműjében* stb. –, jó esetben, maga is szimbólumalkotás: a „tékozló fiú” történetének szimbolikája már az *Újtestamentum*-beli példabeszédben létrejön, de Rembrandt a jelenet lélektanának kibontásával új viszonyt hoz létre: az (apai) szeretet modern-individualisztikus pszichológiai viszonyulásmódját.

formálón hatnak az apa-gyermek viszonyra (és az apa-gyermek viszonnal metaforizált, egyéb viszonyokra is).

Ilyen hatást, természetesen, nem csak a művészet képes gyakorolni. A Werthernek nagy szerepe van a modern (lelki) szerelem viszonyulásmódjának létrejöttében, de a modern, lelki szerelem szimbolizációjának alapjait már Abélard és Héloïse *életgyakorlata*, példája (és több más, névtelenül maradt szerelmes életgyakorlata és példája) megteremtette, amit aztán a Werther és több más, a szerelemről szóló, modern történet persze új s új irányokba vitt tovább. (Mindazonáltal a művészet az évezredek során a szimbolizáció igen sok technikáját hívta életre, ezért a szimbolikus gondolkodás talán leginkább éppen a művészetektől tanulható.)

Néhány példát érdemes viszont a *mindennapi* életgyakorlatban létrejövő, szimbolikus hatások köréből is megemlíteni.

Amikor egy mélyszegénységben élő, roma település polgármestere olyan, szimbolikus kezdeményezéseket tesz, amelyek az évszázadok óta oly sok kudarcha fulladt integráció kulcsmozzanatait érintik: a templom helyreállításával (s ezáltal a közösség általi birtokbavételével), közösségi terek létrehozásával (s ezáltal a településnek a közösség otthonává változtatásával), játszótér létesítésével (a gyermek, a jövő megbecsülésének szimbólumával), a gazdálkodás és az önképzés mintájával s végül, de nem utolsósorban, a település gazdasági felemelkedése által létrehozott, anyagi többleteknek más települések szegényeinek a támogatására fordításával (vagyis a mások segítségére szoruló, mások segítségére számító helyzetből a közösségnek a „segítő” szerepébe való, szimbolikus erejű átlépetésével), mindezzel – függetlenül a település történetének későbbi eseményeitől<sup>818</sup> – már alakított a társadalmi viszonyokon.

Amikor valakik elkezdik megtisztítani az erdőket, vizeket az elhajigált, civilizációs hulladéktól, fákat ültetnek, lemondanak a felesleges tárgyak megvásárlásáról, csökkentik életükben a műanyagok szerepét, igyekeznek megújuló energiákat használni, kivonják magukat a média propaganda- és reklámtevékenységének hatásai alól, azok, elfordulva az ipari és fogyasztói társadalomtól, a maguk szim-

<sup>818</sup> Persze *mindennek* lehetnek szimbolikus hatásai. Ha, például, az itt felidézett változtatások dacára a település elveszítené az elért eredményeket, ennek is lenne szimbolikus üzenete: sokak számára azt jelentené, hogy „*mégsem*, még így sem lehet...”. Vagyis éppen azokat a régi mechanizmusokat erősítené, amelyek – mindkét oldalról – az integráció akadályai. De a szimbolizáció jellemzői között említettük korábban azt is, hogy kilép az időből. *Az egyszer már létrejött szimbolizáció és hatásgyakorlási képessége fennmarad*; az egyszer már megjelent példa, minta mindig is példája és mintája lesz annak, amit szimbolizál.

bolizációival, részt vállalnak egy egészségesebb, fenntartható fejlődésen alapuló világ létrehozásának előmozdításában.

Amikor – ahogy korábban bemutattuk – úgy rendezik át az iskolai osztálytermeket, hogy növelik a diákok mozgásterét, csökkentik a tanári asztal kiemelt szerepét, a frontális elrendezést körkörösre változtatják stb., ezekkel a pusztán térhasználati változtatásokkal demokratikusabb tanár-diák viszonyokat szimbolizálnak – és indukálnak.

Amikor valakik, kényelmüket feladva, önkéntesként kezdenek tevékenykedni nehezebb sorsú embertársaik oldalán, katasztrófák elhárításában, a világszegénység, a betegségek stb. elleni küzdelemben, vagy éppen eleven közösségeket, szerető, szorosán összetartozó (és a generációváltással sem szétszéledő) családokat, egymásnak élő párokat alkotnak, ezzel határozott, szimbolikus lépést tesznek kevésbé individualisztikus viszonyok kialakítása felé.

Amikor különböző személyek kezdeményezései más-más oldalról kezdik ki az anyák kórházi szülésének hagyományait – visszatérés a fekvő póz helyett a szülést jobban megkönnyítő testhelyzetekhez; visszatérés az otthon szüléshez stb. – ezzel szimbolikusan átértelmeznek, megváltoztatnak egy alapvető viszonyt. Mint minden szimbólumnak, ennek is több olvasata van; lehet úgy értelmezni, mint a posztmodern kor emberének a múltba hátráló, a modern kor civilizációs fejlődésének fejleményeit tagadó gesztusát; lehet ugyanezt úgy interpretálni, mint a modern elidegenedés kritikáját és az egyszerre vissza- és előrelépést a természetességhez; de úgy is értelmezhető, mint demokratizáló-felszabadító, az orvos (férfi) fensőbbségességét megkérdőjelező, emancipatorikus változás. Az a reform pedig, amit az apás szülés bevezetése jelent, egyértelműen a nemek egyenjogúsága, „közteherviselése” és a két nem kapcsolatában a teljesebb közösség irányában tett, szimbolikus lépés (amelyet, persze, megint csak nagyon sokféleképpen, sokféle, egyedi módon lehet értelmezni, alkalmazni).

Amikor valaki egy könyv, egy cikk, egy előadás vagy csak egy társasági beszélgetés, egy blog, egy email keretében olyan gondolatokat közöl embertársaival, amelyek a világhoz való újfajta, az addigi beidegződésektől eltérő, konstruktív viszonyulásmódokat tesznek lehetségessé, ezzel apró változást eszközöl a fennálló világrend szimbolikus szerkezetében, és sosem tudható, hogy egy ilyen, apró változást mikor növel társadalmi méretűvé a pillangóeffektus. Mindenesetre a szimbolizáció kutatásának fontos iránya lehet annak vizsgálata is, amire e könyvben nem térünk ki részletesen, hogy – felhasználva, például, a diskurzuselemzések, a hálózatelemzések, a hatalomelemzések tapasztalatait – *mi mindentől is függ* az egyes szimbolikus jelentések előtérbe kerülése, terjedése a társadalomban.

Az itt említett példák között vannak széles körben elterjesztett változtatások, vannak olyanok, amelyek az emberek kisebb részét érintik és vannak egyediek is. A maga környezetében *mindenki képes* ilyen, szimbolikus jelentőségű változtatásokat elindítani, elterjedésük további tényezők függvénye (és megjósolhatatlan: vannak olyan szimbolizációk, amelyek sokáig egyáltalán nem indukálnak változásokat, aztán hatásuk egyszer csak tömegessé válik). A lényeg az, hogy tisztában legyünk a szimbolizáció mibenlétével és a benne rejlő lehetőségekkel. Persze számos, e könyvben szimbolizációként említett példáról elmondható, hogy úgy jött létre, hogy létrehozója nem „szimbolizálni” akart, csak cselekedett valamit, ami aztán szimbolikusan tudott hatni, amit szimbolikusan lehetett értelmezni. Azért fontos mégis tudatosítani a szimbolizáció mibenlétét és lehetőségeit, mert, ha *tudatosan* szimbolizálunk valamit, a szimbolikus tartalom és jelentőség más számára is nyilvánvalóbban kerül előtérbe. A művészeti alkotások mindig tudatos szimbolizációk, amelyeket – értő (például a színházi eseményeket nem közvetlen valóságként értelmező)<sup>819</sup> közönséget feltételezve – befogadók is tudatosan szimbolikusan értelmeznek; a művészi alkotások alapvetően kommunikációs formák, amelyekben a közlők azt üzenik a befogadóknak, hogy „most egy szimbolizációt fogok nektek át küldeni”. Bár a művészi alkotások, mítoszok és egyéb tudatosan szimbolikus üzenetek létrehozói a történelem évezredein át kiváltságos kevesek voltak, ők biztosították mások számára a szimbolikus gondolkodás lehetőségeinek használatát, ez egy olyan korban, amelyben a (tudatos) szimbolizáció tömegessé válik, nyilván meg fog változni. A tudatos szimbolizáció tömegessé válása azzal is járhat, hogy a szimbólumteremtő művészet és a szimbólumteremtő életgyakorlatok közötti határok elmosódnak.<sup>820</sup>

A lényeg az, hogy – akár kommunikációs formákon, akár közvetlen cselekvéseken keresztül – *bárki kezdeményezhet* olyasmit, ami kisebb vagy nagyobb jelentőséggel az emberi Nem javára válik, megváltoztatja az emberek közötti, az ember és az anyagi világ közötti viszonyokat s magukat az embereket is. (A szimbolikus gondolkodás igen nagy segítségére lehet az egyénnek is: a fogalmi–logikai gondolkodás korlátainak átlépésével nem csak a világ megismerésében tárulnak

<sup>819</sup> A művészet értő befogadása feltételezi, hogy amikor X színész nő Ibsen *Nóráját* játssza a színpadon, szavait ne egy valóságosan jelenlévő Nóra, de ne is X színész nő szavainak értelmezzék. (A színjáték közegében járatlan nézők ezen két hiba valamelyikébe szoktak esni.)

<sup>820</sup> A művészetek huszadik századi eltolódása a performansz, a gesztusművészet és a dokumentarizmus felé egy ilyen folyamat előjelének is értelmezhető. De az ellenirányú fejlemények – például a művészetek visszakanyarodása a mítikus felé vagy a popularitásnak tett engedmények – is ebbe az irányba mutathatnak: a mítikust és a populárist (más-más módon) egyrészt a *mindenkire kiterjedő* közös részvétel, másrészt a művészet és az élet közötti határok feloldódása is jellemzi.

fel új lehetőségek a számára, hanem önmaga korlátait, rossz beidegződéseit is meghaladhatja.)

Amikor az „individuális sajátosságok lehető legteljesebb kifejtésének lehetőségéről” beszéltünk, ez azt is feltételezi, hogy fokozott figyelem forduljon *az egyének sajátosságai* felé, hiszen mindenki aktív „szimbolizálónak” válása nem csak a végeredmény, a jótékony társadalmi változások szempontjából fontos. Ha az egyes embert „az emberi Nem sajátos feladatra kiküldött felderítőjének” tekintjük, fontos az is, hogy a szimbolizációban személyisége egészével vegyen részt, vagyis, optimális esetben, *azt és éppen azt szimbolizálja*, ami az ő egyedi – génjei, neveltetése, körülményei, élettörténete által meghatározott – sajátos, csak ő általa képviselhető látásmódjából, az ő személyes „felderítői” tapasztalatából következik. (Hogy miképpen lehet a saját tapasztalatot szimbólummá változtatni, miként lehet a szimbólum hatókörét növelni, egy jelenségben annak minél több szimbolikus tartalmát felismerni – mindez tudatosítható és elsajátítható, fejleszhető. Az is tudatosítható, hogy mi az összefüggés létviszonyaink és azok szimbolikus kifejezése között.) Ha a szimbolizáció segítségével olyan irányba tudjuk módosítani (bármilyen kis vagy bármilyen nagy mértékben) a társadalom viszonyait, amilyen irányba a mi egyedi nézőpontunk, tapasztalataink mutatnak, ezzel beteljesítjük – ezzel tudjuk beteljesíteni a legadekvátábban – azt, ami az emberi lét egyik legfőbb értelme: az emberiség „speciális feladatra kiküldött felderítőjének” szerepét.

A szellemi termelési mód – Turner kifejezésével – olyan *struktúra* kialakítását is jelenti, amely elősegíti, hogy a társadalom minden tagja ilyen szellemi termelőként vehessen részt az emberiség létének és tudásának alakításában. Ennek vagy az lehet a következménye, hogy „communitas” és „struktúra” különállása végül is megszűnik, vagy az – ha (s ez a valószínűbb) e dualitás fennmarad –, hogy olyan társadalom jön létre, amelyben a „communitas” és a „struktúra” közötti feszültség a „*struktúra*” *permanens változását* kényszeríti ki. Ezek a találgatások már az utópiák birodalmába tartoznak. A szimbolizáció azonban mindenképpen olyan – mint könyvünkben bizonyítani igyekeztünk –, óriási jelentőségű jelenségegyüttes, amely jelenünket is tényszerűen meghatározza, s amelynek jelentősége (és ez is tényként állítható) egyre növekedni fog.

\*



## ÖSSZEFOGLALVA:

- 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.
- Ennélfogva összekapcsolják az egyes emberegyéneket az emberi társadalommal; meghatározó mértékben rajtuk keresztül történik *az emberi Nem és az emberegyének közötti, kétirányú visszacsatolás*.
- Ennélfogva a „szubjektív” és az „objektív” a szimbólumokban mindig egyszerre és egymásra vonatkoztatva van jelen. A szimbólumok egyszerre alkalmasak a világ egyes objektív törvényeinek és szubjektív viszonyulásmódoknak a magukba sűrítésére.
- Ennélfogva gyakran erős *emocionalitással* áthatottak.
- Egyén és emberi Nem összekapcsolóiként egyúttal az őket használó *közösségek összekötői* is.
- 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.
- A szimbólumok megformálása egy-egy sajátos (vizuális, auditív, kinetikus, nyelvi stb.) közegben, *az adott közeg „anyagának” működési törvényein keresztül* közvetíti a világ egyes összefüggéseit.
- 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.)
- A szimbólumok a jelenségeket gyakran *ellentétpároként* ragadják meg, dichotómiákat, egymásnak feszülő, szélső pólusokat érzékeltetnek, s bennük *az ellentétek egyesítve és egymásra vonatkoztatva* jelennek meg.
- A szimbólumok *nyitott jelentésűek*, jelentésük állandóan bővül, illetve változik, átértelmeződik.
- Ebből (is) 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 szimbolizáció folyamata *állandó differenciáció és integráció*: folyamatosan lebontja és/vagy nagyobb egységekben egyesíti, szintetizálja a szemléleti egységeket.
- A szimbólumok mindig *rendszerbe* illeszkednek, és szerepet játszanak az őket tartalmazó és/vagy használó rendszerek összetartásában.
- Fenti tulajdonságainak köszönhetően a szimbolikus gondolkodás állandóan *módosítja a körülhatároló fogalmi–logikai gondolkodás eredményeit*.
- A módosulások során a szimbólumok *belső összefüggései is módosulnak*.
- Az egyoldalúan racionális megközelítéseket a szimbolizáció emócionális, szubjektivitással dúsítja fel.
- 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.
- A szimbolikus gondolkodás az egészében látott *emberi Nem megismerő folyamata*, de az *egy-egy emberek konkrét tapasztalatain keresztül építkezik*.
- Ennél fogva olykor „*önkéntesnek*” tűnik, de hogy szimbólumként működhesék, *ki kell lépnie a magánérvényűségből* (ezért is lehet fontos kérdésfelvetés a privát és nyilvános szimbólumok egymásba való átalakulásának vizsgálata).
- 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 multivokáltságában.
- A szimbólumok jelentős része *kultúrafüggő*.
- A szimbólumot használó kultúrában a szimbólumok *mintákat képeznek és habitusokat* alakítanak ki.
- A szimbólumok (rendszerbe ágyazottságuk és érintkezéseik folytán) „*fertőzés-szerűen*” terjednek. (A szimbólumlétrehozás folyamatát ezért és ennyiben lehet „*mém*”-keletkezésnek is tekinteni.)<sup>821</sup>
- A szimbolizáció vizsgálatában alapvető kérdés: az adott szimbólum *ki(k)nek a használt szimbóluma*, és *mit jelent* (különböző) használói számára.
- A szimbólumelemzésekben mindig érdemes elkülöníteni a *szimbólumhasználók és a megfigyelők*, a szimbólumot *szimbólumnak tartók* és az azt *nem szimbólumként kezelők* olvasatait.
- A szimbólumokat gyakran használják a *hatalom* megerősítésére, *manipulációra*.

<sup>821</sup> A mémelméletről és a fertőzéselméletről lásd egy korábbi lábjegyzetünket.



- De gyakran éppen hogy a *fennálló struktúrák megkérdőjelezésének* eszközei.
- Tehát a szimbólumok *rendkívüli mértékben hathatnak a társadalmakra*: fenntartják és forradalmasíthatják is őket.
- A szimbólum *rendkívüli erővel hathat az egyénekre* (gyógyítani és ölni is képes).
- A társadalmi *egyenlőtlenségek egyike a szimbólumteremtési és -használati lehetőségek egyenlőtlensége*, ez a társadalmi igazságosságot célul tűzők számára szükségessé teszi a törekvést a szimbolizáció demokratizációjára, *a társadalmilag hatékony szimbolizációnak mint eszköznek mindenki lehetőségévé tételére*.
- Az olvasatok sokszínűségét, a saját olvasathoz való jogot létrehozta az individualizáció fejlődése, a szimbolizációhoz való adekvát viszony azonban nem áll meg az egymástól független olvasatok relativitásánál, hanem feltételezi, hogy az olvasatok (soha le nem zárható) együttese közelíti a szimbólum tartalmát, tehát az egyes olvasatokat (és ez érvényes az egyébként a szimbolikus mozzanatot mindig tartalmazó, tudományos elméletekre is) *nem egymás alternatíváiként, hanem egymáshoz kapcsoltnak* érdemes figyelembe venni.<sup>822</sup> (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.)
- A szimbolikus gondolkodásban a „meghaladás” a még *szélesebb körű szintézist* jelenti.
- Mivel az élőlények és az élőlények magasabb szervezetségét megvalósító társadalmak olyan törvények alapján működnek, amelyeket a szimbolikus gondolkodással lehet leképezni, *a társadalomtudományok számára nem elsősorban a matematika, hanem a szimbolizáció jelenthet metodikai megalapozást*.<sup>823</sup>

<sup>822</sup> Még egyszer kiemeljük, hogy egyébként a verseny uralma is 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 előbbieket 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 döntéshozatal tettetett 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.)

<sup>823</sup> Lásd erről: Kapitány–Kapitány, 1995; és Kapitány–Kapitány, 2002.

- A szellemi termelésre épülő társadalom meghatározó „termelési formája” (az alapvető szükségletek kielégítésének evidenciája mellett) a társadalmi viszonyok változtatása, s ezzel az egyes egyénekből rejlő lehetőségek minél teljesebb kibontakoztatása.
- Az így értelmezett, szellemi termelésnek egyik legfőbb eszköze (terepe, közege s talán bizonyos értelemben célja is) lehet a szimbolizáció.

## FELHASZNÁLT MŰVEK BIBLIOGRÁFIÁJA

- Adler, Alfred (1996): *Emberismeret (Gyakorlati individuálpszichológia)*, Göncöl, Budapest
- Adler, Alfred (1998): *Életismeret*, Kossuth, Budapest
- Adorno, Theodor Wiesengrund (1970): *Zene, filozófia, társadalom*, Gondolat, Budapest
- Allport, Floyd Henry (1974): Köhler elméletének alkalmazása: az elmélet kísérleti és fiziológiai ellenőrzése, In: Kardos Lajos (vál., bev.), 1974, *Alakléktan*, Gondolat, Budapest, pp. 445–461. (eredeti: Application of Köhler's Theorie: Its experimental and physiological testing. Theories of perception and the concept of structure, 1955, Wiley–Chapman–Hall, New York–London, pp. 134–147.)
- Alp, K. Özlem (2010): A comparison of sign and symbol (their contents and boundaries), *Semiotica*, 182–1/4, 2010, pp. 1–13.
- Anderson, Benedict (1991): *Imagined communities. Reflection on the origin and spread of nationalism*, Verso, London–New York–New Delhi
- Andor Csaba (1980): *Jel – Kultúra – Kommunikáció (Interdiszciplináris szempontok a kultúrakutatásban)*, Gondolat, Budapest
- Anyiszimov, A. F. (1981): *Az ősközösségi társadalom szellemi élete*, Kossuth, Budapest
- Appadurai, Arjun (1996): *Modernity at large (Cultural dimensions of globalization)*, University of Minnesota Press, Minneapolis
- Arisztotelész[z] (1979): *Organon, I. Első analitika*, Akadémiai, Budapest
- Arisztotelész (1994): *Hermeneutika*, Kossuth, Budapest
- Arisztotelész (1994): *Poétika*, Kossuth, Budapest
- Arisztotelész (1999): *Rétorika*, Telosz, Budapest
- Arisztotelész (2002): *Metafizika*, Lectum, Szeged (Filozófiai Kiskönyvtár)
- Asch, Solomon E. (1974): A személyiségről nyert benyomás kialakítása, In: Kardos Lajos (vál., bev.), 1974, *Alakléktan*, Gondolat, Budapest, pp. 304–320. (eredeti: Forming impressions of personality, *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 1946, 41., Northwestern University, Evanston, Illinois)

- Assmann, Jan (1999): A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban, Atlantisz, Budapest
- Austin, John Langshaw (1990): Tetten ért szavak, Akadémiai, Budapest
- Bachofen, Johann Jakob (1978): A mítosz és az ősi társadalom, Gondolat, Budapest
- Bacsó Béla (szerk., bev.) (1997): Kép, fenomen, valóság, Kijárat, Budapest
- Bagdy Emőke (2002): Álmaink jelentése nyomában, In: Kapitány Ágnes–Kapitány Gábor (szerk.): Jelbeszéd az életünk 2., Osiris, Budapest, pp. 219–234.
- Bagdy Emőke (2013): Álmodok, szimbólumok, terápiák, Kulcslyuk, Budapest
- Bahtyin, Mihail Mihajlovics (1976): A szó esztétikája (Válogatott tanulmányok), Gondolat, Budapest
- Balázs Géza – Takács Szilvia (2009): Bevezetés az antropológiai nyelvészetbe, Pauz-Westermann–Inter–PRAE.HU, Celldömölk–Budapest
- Bali János – Fiáth Titanilla – Nikitscher Péter – Szász Antónia (szerk.) (2008): A kultúra kódjai (A 60 éves Kapitány Gábor köszöntésére), MOME, Budapest
- Bandler, Richard – Grinder, John (2003): Békából királyfi, Új Paradigma, Szentendre
- Barnlund, Dean C. (1977): A kommunikáció tranzakciós modellje, In: Horányi Özséb (összeáll., szerk.): Kommunikáció I. (Válogatott tanulmányok), A kommunikatív jelenség, Közgazdasági és Jogi Kiadó, Budapest, pp. 17–36.
- Barthes, Roland (1983): Elements of Semiology, Hill and Wang, A Division of Farrar, Straus and Giroux (8th Printing), New York
- Bartlett, Frederic Charles (1985): Az emlékezés, Gondolat, Budapest
- Beauvoir, Simone de (1969): A második nem, Gondolat, Budapest
- Benedict, Ruth Fulton: A kultúra integrációja, In: Bohannon–Glazer, 1997. (eredeti: Benedict, R., 1934, Patterns of Culture, Houghton Mifflin Co., Boston)
- Benedict, Ruth Fulton – Szadahiko, Mori (2006): Krizantém és kard (A japán kultúra újrafelfedezése), Nyitott Könyvműhely, Budapest
- Berger, Peter Ludwig – Luckmann, Thomas (1998): A valóság társadalmi felépítése (Tudásszociológiai értekezés), Józsefvég Műhely, Hiánypótló sorozat, Budapest (eredeti megjelenés: 1966)
- Berger, Peter Ludwig (1992): A kapitalista forradalom (Politikai Gondolkodók), Gondolat, Budapest
- Bernáth Béla (1986): A szerelem titkos nyelvén (Erotikus szólások és egyéb folklórszövegek magyarázata), Gondolat, Budapest
- Berne, Eric (1984): Emberi játszmák, Háttér, Budapest
- Bernstein, Basil (1973, 1977, 1991): Class, Codes and Control (1–4), Routledge & Kegan Paul, London

- Bertalanffy, Ludwig von (1974): Alakelmélet és organizmus, In: Kardos Lajos (vál., bev.) 1974, Alaklélektan, Gondolat, Budapest, pp. 227–239. (eredeti: Gestalttheorie und Organismus, Theoretische Biologie, 1932, Verlag Gebr. Brontraeger, Berlin, pp. 80–90.)
- Bettelheim, Bruno (1988): A mese bűvölete és a bontakozó gyermeki lélek, Gondolat, Budapest
- Bicskov, Viktor Vasziljevics (1988): A bizánci esztétika, Gondolat, Budapest
- Biczó Gábor (szerk.) (2003): Antropológiai irányzatok a második világháború után (Anthropos sorozat), Csokonai Kiadó, Debrecen (eredeti: R. Jon McGee – Richard L. Warms [eds], 1996, Anthropological Theory, Mayfield Publ. Co., London–Toronto)
- Birket-Smith, Kaj (1969): A kultúra ösvényei, Gondolat, Budapest (eredeti: Birket-Smith, K., 1941–1942, 1948, Kulturens Veje I–II, Koebenhavn, Jespersen og Pio)
- Black, Max (1993): More about metaphor, In: Ortony, Edward (ed.), Metaphor and Thought, Cambridge University Press, Cambridge (2. edition), pp. 19–41.
- Black, Max (2003): A reprezentáció természete, In: Horányi Özséb (szerk.), 2003, A sokarcú kép (Válogatott tanulmányok a képek logikájáról), (2. módosított kiadás), Typotex, Budapest, pp. 119–147. (eredeti megjelenés: 1972.)
- Bloch, Marc (2000): Múlt és jelen a mában, In: Fejős Zoltán (szerk.), 2000, Idő és antropológia (Osiris Könyvtár), Osiris, Budapest (eredeti: Bloch, M., 1977, The Past in the Present and The Past, Man, 12. pp. 278–292.)
- Boas, Franz (1975): Népek, nyelvek, kultúrák (Válogatott írások), Gondolat, Budapest
- Boas, Franz (1997): Az etnológia módszerei, In: Bohannan–Glazer, 1997, pp. 154–155. (eredeti: American Anthropologist, 1920, 22/4.)
- Bohannan, Paul James – Glazer, Mark (szerk., bev.) (1997): Mérföldkövek a kulturális antropológiában, Panem–McGraw-Hill, Budapest
- Blumenberg, Hans (2010): Paradigms for a Metaphorology, Cornell University Press–Cornell University Library, Ithaca, New York
- Bourdieu, Pierre (1978): A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelése, Gondolat, Budapest
- Bourdieu, Pierre (2002): A gyakorlati észjárás (A társadalmi cselekvés elméletéről), Napvilág, Budapest
- Bourdieu, Pierre (2009): A gyakorlat elméletének vázlata (Három kabil etnológiai tanulmány), Napvilág, Budapest

- Boyd, Richard (1993): Metaphor and theory change: What is 'metaphor' a metaphor for?, In: Ortony, Edward (ed.), 1993, *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge (2. edition), pp. 481–532.
- Bregman, Rutger (2019): *Utópia realistáknak*, CSER kiadó, Budapest
- Bregman, Rutger (2020): *Emberiség. Mégis jobbak lennénk, mint hittük?*, HVG könyvek, Budapest
- Bunak, Viktor Valerianovics (1974): A gondolkodás és a nyelvi képesség fejlődési szakaszai és kutatásuk újtjai, In: Papp Mária (szerk.), *A nyelv keletkezése*, pp. 259–283. (eredeti: Bunak, V. V., *Die Entwicklungsstadien des Denkens und das Sprechvermögens und die Wege ihre Erforschung*, *Homo*, 1968/19, pp. 136–150.)
- Burckhardt, Jacob (1978): *A reneszánsz Itáliában*, Képzőművészeti Alap Kiadó-vállalata, Budapest (Képzőművészeti Kiskönyvtár)
- Burgin, Mark – Schumann, John H. (2006): Three levels of the symbolosphere, *Semiotica*, 160–1/4, pp. 185–202.
- Carnap, Rudolf (1975): Jelentés és szinonímia, In: Horányi Özséb – Szépe György (vál., bev.), 1975, *A jel tudománya*, Gondolat, Budapest (eredeti: Carnap, R., 1967, *Meaning and Necessity: A Study on Semantics and Modal Logic*, Chicago, pp. 233–247.)
- Cassirer, Ernst (1944): *An Essay on Man*, New Haven, Yale Univ. Press
- Cassirer, Ernst (1965): *The Philosophy of Symbolic Forms I–III.*, Yale University Press, New Haven–London, I. *Language* (első kiadás: 1953), II. *Mythical Thought* (első kiadás: 1955), III. *The Phenomenology of Knowledge* (első kiadás: 1957)
- Cassirer, Ernst (1979): *Symbol, Myth, and Culture (Essays and Lectures of Ernst Cassirer, 1935–1945)*, Yale University Press, New Haven–London (ed.: Vereene, Donald Phillip)
- Castells, Manuel (2007): *Az évezred vége (Az információ kora. Gazdaság, társadalom és kultúra III.)*, Gondolat–Infonia, Budapest
- Chevalier, Jean – Gheerbrant, Alain (1973/74): *Dictionnaire des symboles I–IV.*, Seghers, Paris
- Childe, Vere Gordon (1958): *A civilizáció bölcsője*, Gondolat, Budapest
- Childe, Vere Gordon (1962): *Az európai társadalom őstörténete*, Gondolat, Budapest
- Cirlot Laporta, Juan Eduardo (1958): *A Dictionary of Symbols*, Dover, New York
- Cohen, Abner (2002): Politikai antropológia: a hatalmi relációk szimbólumainak elemzése, *KÉK*, 2002/III., pp. 35–48.

- Cohen, Jonathan Laurence (1993): The semantics of metaphor, In: Ortony, Edward (ed.), 1993, *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge (2. edition), pp. 58–70.
- Crozier, Ray (2001): *Pszichológia és design*, Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest
- Csányi Vilmos (2006): *Az emberi viselkedés*, Sanoma, Budapest
- Csikós Ella (2008): *Élő gondolkodás. A folyamatfilozófia klasszikusai: Hegel és Whitehead*, L'Harmattan, Budapest
- Csikszentmihályi Mihály – Halton, Eugene Rochberg (2011): *Tárgyaink tükrében*, Libri, Budapest
- Csurgó Bernadett – Megyesi Boldizsár (2016): Képzelt különbségek a városi és vidéki közösségek, társas kapcsolatok kvantitatív vizsgálata, *socio.hu.*, 2016/3.
- Cusanus, Nikolaus (1999): *A tudós tudatlanság (De docta ignorantia)*, Paulus Hungarus–Kairosz
- Cusanus, Nikolaus (2000): *De Coniecturis*, In: Hopkins, Jasper, Nicholas of Cusa: *Metaphysical Speculations II.*, The Arthur J. Banning Press, Minneapolis, pp. 160–297.
- Cusanus, Nicolaus (2001): *Az együgyű ember és a bölcsesség*, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Budapest
- Danesi, Marcel (1993): *Vico, Metaphor and the Origin of Language*, Indiana Univ. Press, Bloomington
- Danto, Arthur Coleman (2003): *A közhely színeváltozása (Művészetfilozófia)*, Enciklopédia, Budapest
- Darnton, Robert (2000): *Történelem és antropológia*, In: Sebők Marcell (szerk.), 2000, *Történeti antropológia, Replika kör*, Budapest. (eredeti: Darnton, R., *History and Antropology*, In: Darnton, Robert, 1990, *The Kiss of Lamourette. Reflections in Cultural History*, New York, pp. 329–354.)
- Dawkins, Richard (2011): *Az önző gén*, Kossuth, Budapest
- Deák Tamás (vál. előszó, jegyz.) (1984): *Goethe és Schiller levelezése*, Kriterion, Bukarest
- De Vries, Arthur (ed.) (2004): *Elsevier's Dictionary of Symbols and Imagery*, Elsevier, Amsterdam
- Diderot, Denis (1951): *Válogatott filozófiai művei*, Akadémiai, Budapest
- Diderot, Denis (2013): *Esztétika, filozófia, politika*, L'Harmattan–Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, Budapest
- Diderot, Denis (1997): *Rameau unokaöccse (Első szatíra/Ő és Én)*, Pannon-Klett, Budapest
- Diderot, Denis (1966): *Színészparadoxon/A drámaköltészetéről*, Magyar Helikon, Budapest

- Dienes Valéria (1981): A szimbolika főbb problémái, In: Gráfik Imre – Voigt Vilmos (szerk.), Kultúra és szemiotika (tanulmánygyűjtemény), Akadémiai, Budapest, pp. 15–37.
- Dolgin, Janet L. – Kemnitzer, David S. – Schneider, David Murray (eds.) (1977): Symbolic Anthropology, Columbia University Press, New York
- Donald, Merlin (2001): Az emberi gondolkodás eredete, Osiris, Budapest (Osiris Tankönyvek)
- Douglas, Mary (1970): Natural Symbols (Explorations in Cosmology), Barrie & Rockliff the Cresset Press, London
- Douglas, Mary (1966): Purity and Danger, Routledge and Kegan Paul, London
- Douglas, Mary (2003/1): Rejtett jelentések (Antropológiai tanulmányok), Osiris, Budapest (Osiris Könyvtár) (eredeti: Douglas, M., Implicit Meanings [Essays in Anthropology], Routledge, London–New York)
- Douglas, Mary – Wildavsky, Aaron (1983): Risk and Culture (An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers), University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London
- 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: McGee, R. Jon – Warms, Richard L. [eds], 1996, Anthropological Theory, Mayfield Publ. Co., London–Toronto)
- Dúll Andrea (2004): Helyek és dolgok: a tárgyi környezet jelentésének környezetpszichológiai megközelítései és mérési lehetőségei, In: Kapitány Ágnes–Kapitány Gábor (szerk.), Termékszemantika, Magyar Iparművészeti Egyetem, Budapest
- Dúll Andrea (2009): A környezetpszichológia alapkérdései (Helyek, tárgyak, viselkedés), L'Harmattan, Budapest
- Dúll Andrea (2017): Épített környezet és pszichológia: a lokalitásélmény környezetpszichológiai vizsgálatai, Akadémiai nagydoktori disszertáció
- Durkheim, Émile (2001): A társadalmi munkamegosztásról, Osiris, Budapest
- Durkheim, Émile: (1978): A társadalmi tények magyarázatához (Válogatott tanulmányok), KJK, Budapest
- Durkheim, Émile (2003): A vallási élet elemi formái (A totemisztikus rendszer Ausztráliában); L'Harmattan, Budapest (Kultúrák keresztútján sorozat)
- Durkheim, Émile (1958): Professional Ethics and Civic Moral, The Free Press, Glencoe (Illinois) (eredeti: Durkheim, É., Leçons de Sociologie, physique des mœurs et du droit, 1950, Paris, Presses Universitaires de France)
- Eckermann, Johann Peter (1989): Beszélgetések Goethével, Európa, Budapest



- Eco, Umberto (1979): *A Theory of Semiotics*, Indiana University Press, Bloomington (Advances in Semiotics)
- Ehrenfels, Christian von (1974): Az „alaki” tulajdonságokról (eredeti: Über 'Gestaltqualitäten'. *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 1890 14, pp. 249–263; 285–292., Reisland, Leipzig), In: Kardos Lajos (vál., bev.), 1974, *Alakléktan*, Gondolat, Budapest, pp. 38–56.
- Eliade, Mircea (1987): *A szent és a profán*, Európa, Budapest (Mérleg könyvek)
- Eliade, Mircea (1993): *Az örök visszatérés mítosza*, Európa, Budapest
- Eliade Mircea (1994): *Vallási hiedelmek és eszmék története I.*, Osiris–Századvég, Budapest
- Elias, Norbert (1987): *A civilizáció folyamata*, Gondolat, Budapest
- Elias, Norbert (1992): *The Symbol Theory*, Sage Publications, London–Newbury Park–New Delhi
- Eriksen, Thomas Hylland (2006): *Kis helyek – nagy témák. Bevezetés a szociálantropológiába*, Gondolat, Budapest (Társadalomtudományi Könyvtár)
- Erős Ferenc (1995): *Identitás és modernizáció*, In: Kapitány Ágnes–Kapitány Gábor (szerk.), 1995/3, „Jelbeszéd az életünk” (A szimbolizáció története és kutatásának módszerei), Osiris–Századvég, Budapest
- Farkas Attila Márton (2003): *Filozófia előtti filozófia (Szimbolikus gondolkodás az ókori Egyiptomban)*, Typotex, Budapest
- Featherstone, Mike – Hepworth, Mike – Turner, Bryan Stanley (1997): *A test. Társadalmi fejlődés, kulturális teória, Józsvöveg*, Budapest
- Fejős Zoltán (1993): *A chicagói magyarok két nemzedéke 1890–1940*, Közép-Európai Intézet, Budapest
- Fiáth Titanilla (2012): *Börtönkönyv (Kulturális antropológia a rácsok mögött)*, Háttér, Budapest
- Firth, Raymond (1973): *Symbols, Public and Private*, Cornell University Press, Ithaca, New York (Symbol, Myth and Ritual Series)
- Focillon, Henri (1982): *A formák élete – A nyugati művészet*, Gondolat, Budapest
- Fónagy Iván (1992): *Szimbólum (szócikk)*, Világirodalmi Lexikon, 14. kötet (sváb-Szy), Akadémiai, Budapest, pp. 364–395.
- Foucault, Michel (1975, 1984): *A szexualitás története I–III.*, Atlantisz, Budapest
- Foucault, Michel (1990): *Felügyelet és büntetés. A börtön története*, Gondolat, Budapest
- Frazer, James George (1965): *Az aranyág*, Gondolat, Budapest
- Frege, Gottlob: *Az értelem és a jelentés vizsgálata (eredeti: Frege, G., 1892, Funktion, Begriff, Bedeutung, pp. 38–63.)*, In: Horányi Özséb – Szépe György (vál., bev.), 1975, *A jel tudománya*, Gondolat, Budapest

- Frejdenberg, Olga (1994): Metafora, In: Kovács Árpád – V. Gilbert Edit (szerk.), Kultúra, szöveg, narráció (Orosz elméletírók tanulmányai, In honorem Jurij Lotman), Janus Pannonius Egyetemi Kiadó, Pécs
- Freud, Sigmund (1923): A mindennapi élet pszichopatológiája (Az elfelejtés, elszólás, balfogás, babona és tévedés), „Világirodalom” Könyvkiadó Vállalat, Budapest
- Freud, Sigmund (1943): A lélekelemzés legújabb eredményei, Ampelos könyvek I., Debrecen
- Freud, Sigmund (1982): Esszék, Gondolat, Budapest
- Freud, Sigmund (1990): Totem és tabu, Göncöl, Budapest
- Freud, Sigmund (1996): Álomfejtés, Helikon, Budapest
- Freud, Sigmund (2016/1): Az álomról, Belső EGÉSZ-ség Kiadó
- Freud, Sigmund (2016/2): Bevezetés a pszichoanalízisbe, Gabo, Budapest
- Fromm, Erich (1995): Pszichoanalízis és vallás, Akadémiai, Budapest
- Gaál Károly (1988): Az öngyilkos boszorkány, In: Gaál Károly, Aranymadár (A burgenlandi magyar faluk elbeszélőkultúrája), Vas Megyei Múzeumok Igazgatósága, Szombathely
- Gadamer, Hans-Georg (1984): Igazság és módszer, Gondolat, Budapest
- Gadamer, Hans-Georg (1994): A szép aktualitása, T-Twins (Athenaeum könyvek), Budapest
- Geertz, Clifford (1994): Az értelmezés hatalma, Osiris, Budapest
- Gehlen, Arnold (1976): Az ember – természete és helye a világban, Gondolat, Budapest
- Gellner, Ernst (1983): Nation and Nationalism, Blackwell, Oxford–Cambridge
- Gellner, Ernst (1996): Encounter with Nationalism, Blackwell, Oxford
- Gentner, Dedre – Jeziorski, Michael (1993): The shift from metaphor to analogy in Western science, In: Ortony, Edward (ed.), 1993, Metaphor and Thought, Cambridge University Press, Cambridge (2. edition), pp. 447–480.
- Gerbner, George (1977): A kulturális mutatók, In: Horányi Özséb (összeáll., szerk.), Kommunikáció I. (Válogatott tanulmányok), A kommunikatív jelenség, Közgazdasági és Jogi Kiadó, Budapest, pp. 247–280.
- Gereben Ferenc (1999): Identitás, kultúra, kisebbség, Osiris, Budapest
- Gibbs, Raymond W. Jr. (1993): Process and products in making sense of tropes, In: Ortony, Edward (ed.), 1993, Metaphor and Thought, Cambridge University Press, Cambridge (2. edition), pp. 252–276.
- Gleick, James (1999): Káosz (Egy új tudomány születése), Göncöl, Budapest

- Glucksberg, Sam – Keysar, Boaz (1993): How metaphors work, In: Ortony, Edward (ed.), 1993, *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge (2. edition), pp. 401–424.
- Goatly, Andrew (1997): *The Language of Metaphors*, Routledge, London–New York
- Goatly, Andrew (2007): *Washing the Brain. Metaphor and Hidden Ideology*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam–Philadelphia
- Goethe, Johann Wolfgang – Schiller, Johann Christoph Friedrich (1984): *Goethe és Schiller levelezése (vál., előszó, jegyz.)* Deák Tamás, Kriterion, Bukarest
- Goethe, Johann Wolfgang (1981): *Antik és modern (Antológia a művészetekről)*, Gondolat, Budapest
- Goethe, Johann Wolfgang (1985): *Irodalmi és művészeti írások (vál., szerk., jegyz.: Pók Lajos)*, Európa, Budapest
- Goffman, Erving (1981): *A hétköznapi élet szociálpszichológiája (Társadalomtudományi Könyvtár)*, Gondolat, Budapest
- Gombrich, Ernst Hans (1972): *Művészet és illúzió*<sup>824</sup> (A képi ábrázolás pszichológiája), Gondolat, Budapest
- Gombrich, Ernst Hans (1982): *Illúzió és művészet*, In: Gregory, R. L. – Gombrich, Erich H. (szerk.), 1982, *Illúzió a természetben és a művészetben*, Gondolat, Budapest
- Gombrich, Ernst Hans (2003): *Elmélkedés egy vesszőparipáról, avagy a művészi forma gyökerei*, In: Horányi Özséb (szerk.), 2003, *A sokarcú kép (Válogatott tanulmányok a képek logikájáról)* (2. módosított kiadás), Typotex, Budapest, pp. 23–37. (eredeti megjelenés: 1951)
- Goodman, Nelson (2003): *Az újraalkotott valóságról és a képek hangjairól*, In: Horányi Özséb (szerk.), 2003, *A sokarcú kép (Válogatott tanulmányok a képek logikájáról)* (2. módosított kiadás), Typotex, Budapest, pp. 41–101. (eredeti megjelenés: 1968)
- Gráfik Imre – Voigt Vilmos (szerk.) (1981): *Kultúra és szemiotika (tanulmánygyűjtemény)*, Akadémiai, Budapest
- Gregory, R. L. (1982): *A megtévesztett szem*, In: Gregory, R. L. – Gombrich, Erich H. (szerk.), *Illúzió a természetben és a művészetben*, Gondolat, Budapest
- Gregory, Richard L. – Gombrich, Ernst Hans (szerk.) (1982): *Illúzió a természetben és a művészetben*, Gondolat, Budapest

<sup>824</sup> Eredeti cím: *A látható világ és a művészet nyelve*

- Greimas, Algirdas Julien (1987): *On Meaning (Selected Writings in Semiotic Theory)*, *Theory and History of Literature*, Vol. 38., University of Minnesota Press, Minneapolis
- Greimas, Algirdas Julien (1983): *Structural Semantics (An Attempt at a Method)*, University of Nebraska Press, Lincoln–London (bev.: Schleifer, Ronald)
- Háber Judit – H. Sas Judit (1980): *Tankönyvszagú világ*, Akadémiai, Budapest
- Habermas, Jürgen (1971): *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása (Vizsgálódások a polgári társadalom egy kategóriájával kapcsolatban)*, Gondolat, Budapest
- Habermas, Jürgen (1985): *A kommunikatív cselekvés elmélete I–II*, ELTE, Budapest
- Hadas Miklós (2003): *A modern férfi születése*, Helikon, Budapest
- Hadas Miklós (szerk.) (1994): *Férfiuralom. Írások nőkről, férfiakról, feminizmusról*, Replika könyvek, Budapest
- Hall, Edward Twichell (1975): *Rejtett dimenziók*, Gondolat, Budapest
- Hankiss Elemér (1983): *Társadalmi csapdák/Diagnózisok*, Magvető, Budapest
- Hankiss Elemér (2002): *Legenda Profana, avagy a világ újraravárszolása*, In: Kapitány Ágnes–Kapitány Gábor (szerk.), *Jelbeszéd az életünk 2.*, Osiris, Budapest, pp. 96–123.
- Hankiss Elemér (2006): *Félelmek és szimbólumok. Egy civilizációelmélet vázlatja*, Osiris, Budapest
- Harlap, Miron Grigorjevics (1982): *A népi-orosz zenei rendszer és a zene eredete*, In: Nyekljudov, Szergej Jurjevics (összeáll.), *A művészet ősi formái*, Gondolat, Budapest, pp. 218–277.
- Havas Ferenc (1997): *Nyelv és gondolkodás*, In: Sipos Lajos dr. (főszerk.), *Pannon Enciklopédia, Magyar Nyelv és Irodalom*, Dunakanyar 2000, Budapest, pp. 16–17.
- Havas Ferenc (2018): *Válogatott tanulmányok. Uralisztikai Tanulmányok*, 21., ELTE Finnugor Tanszék, Budapest
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1973): *A szellem fenomenológiája*, Akadémiai, Budapest
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1980): *Esztétikai előadások I–III.*, Akadémiai, Budapest
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2004): *Előadások a művészet filozófiájáról*, Atlantisz (Mesteriskola), Budapest
- Heidegger, Martin (1988): *A műalkotás eredete*, Európa (Mérleg), Budapest
- Heidegger, Martin (1989): *Lét és idő*, Gondolat, Budapest
- Heidegger, Martin (2006): *Rejtekkutak*, Osiris, Budapest

- Hernádi Miklós (1984): A fenomenológia a társadalomtudományban, Gondolat, Budapest
- Herzfeld, Michael (1997): Cultural Intimacy (Social Poetics in the Nation-State), Routledge, New York–London
- Hilgard, Edward R. (1974): Alakelmélet (eredeti: Theories of Learning. Gestalt Theory, 1948, Appleton Century-Crofts Inc., New York, pp. 177–208.), In: Kardos Lajos (vál., bev.), 1974, Alaklélektan, Gondolat, Budapest, pp. 336–368.
- Hintikka, Jaakko (2003): A fogalom mint látvány: a reprezentáció problémája a modern művészetben és a modern filozófiában, In: Horányi Özséb (szerk.), 2003, A sokarcú kép (Válogatott tanulmányok a képek logikájáról) (2. módosított kiadás), Typotex, Budapest, pp. 149–169. (eredeti megjelenés: 1975)
- Hiraga, Masako K. (2005): Metaphor and Iconicity (A Cognitive Approach to Analyzing Texts), Palgrave MacMillan, London
- Hobsbawm, Eric J. (1997): A nacionalizmus kétszáz éve, Maecenas., Budapest
- Hockett, Charles Francis – Ascher, Robert (1972): Az emberi forradalom, In: Bence György–Kis János (szerk.), 1972, Munka és emberréválás, Kossuth, Budapest, pp. 291–329. (eredeti: Hockett, Charles Francis–Ascher, Robert, The Human Revolution, *Current Anthropology*, 1964/5. pp. 135–147.
- Hoppál Mihály (2002): Tulipán és szív, In: Kapitány Ágnes–Kapitány Gábor (szerk.), Jelbeszéd az életünk 2., Osiris, Budapest, pp. 295–309.
- Hoppál Mihály – Jankovics Marcell – Nagy András – Szemadám György (1990): Jelképtár, Helikon, Budapest
- Hoppál Mihály – Niedermüller Péter (szerk.) (1983): Jelképek – kommunikáció–társadalmi gyakorlat (Válogatott tanulmányok a szimbolikus antropológia köréből), TK., Budapest
- Hoppál Mihály – Szepes Erika (szerk.) (1987/1): Erősz a folklórban (Erotikus jelképek a néphagyományban), Szépirodalmi, Budapest
- Hoppál Mihály – Szepes Erika (szerk.) (1987/2): A szerelem kertjében (Erotikus jelképek a művészetben), Szépirodalmi, Budapest
- Horányi Özséb (szerk.) (2003): A sokarcú kép (Válogatott tanulmányok a képek logikájáról) (2. módosított kiadás), Typotex, Budapest
- Horányi Özséb (összeáll., szerk.) (1977): Kommunikáció I. (Válogatott tanulmányok) A kommunikatív jelenség, Közgazdasági és Jogi Kiadó, Budapest
- Horányi Özséb – Szépe György (vál., bev.) (1975): A jel tudománya, Gondolat, Budapest
- Hubbes László Attila – Povedák István (szerk.) (2015): Már a múlt sem a régi... Az új magyar mitológia multidiszciplináris elemzése, MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport, Szeged

- Hubert, Henri – Mauss, Marcel (2000): Rövid tanulmány az idő képzetéről a vallásban és a mágiában, In: Fejős Zoltán (szerk.), 2000, *Idő és antropológia* (Osiris Könyvtár), Osiris, Budapest (eredeti: Hubert, Henri–Mauss, Marcel, *Études sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie*, In: *Mélanges d'histoire des religions*, Alcan, Paris, 1909, pp. 189–229.
- Ingarden, Roman (1977): *Az irodalmi műalkotás*, Gondolat, Budapest
- Ivanov, Vjacseszlav Vszevolodovics (1982): A művészet és a piktográfia egy archaikus jeltípusáról, In: Nyekljudov, Szergej Jurjevics (összeáll.), *A művészet ősi formái*, Gondolat, Budapest, pp. 111–146.
- Ivanov, Vjacseszlav Vszevolodovics (1984): *Nyelv, mítosz, kultúra*, Gondolat, Budapest
- Ivanov, Vjacseszlav Vszevolodovics (1986): *Páros és páratlan*, Kozmosz, Budapest
- Ivanov, Vjacseszlav Vszevolodovics (1975): A szemiotika helye a tudományok között, In: Horányi Özséb–Szépe György (vál., bev.), *A jel tudománya*, Gondolat, Budapest, pp. 347–354.
- Jakobson, Roman (Oszipovics) (1972): *Hang – Jel – Vers*, Gondolat, Budapest (2. bőv. kiadás)
- Jankovics Marcell (1987): „Csillagok között fényességes csillag”. A Szent László legenda és a csillagos ég, *Képzőművészeti*, Budapest
- Jankovics Marcell (1991): *A fa mitológiája*, Csokonai, Debrecen
- Jankovics Marcell (1996/1): *Ahol a madár se jár*, Pontifex, Budapest
- Jankovics Marcell (1996/2): *A Nap könyve*, Csokonai, Debrecen
- Janus*, IV/1 (1987. ősz): *Az esztétika forrásvidéke*
- Józsa Péter (1980): *Lévi-Strauss, strukturalizmus, szemiotika*, Akadémiai, Budapest
- Jung, Carl Gustav (1987): *Emlékek, álmok, gondolatok*, Európa, Budapest
- Jung, Carl Gustav (1993/1): *Aión (Adalékok a mély-én jelképiségéhez)*, Akadémiai, Budapest
- Jung, Carl Gustav, et als. (1993/2): *Az ember és szimbólumai*, Göncöl, Budapest
- Jung, Carl Gustav (1993/3): *Bevezetés a tudattalan pszichológiájába*, Európa, Budapest
- Jung, Carl Gustav (2003): *A szellem jelensége a művészetben és a tudományban*, Scolar, Budapest
- Jung, Carl Gustav (2006): *Freud és a pszichoanalízis*, Scolar, Budapest
- Jung, Carl Gustav (2011): *Az archetípusok és a kollektív tudattalan*, Scolar, Budapest

- Kabo, Vlagyimir Rafailovics (1982): Az óskori művészet szinkretizmusa, In: Nyekljudov, Szergej Jurjevics (összeáll.), A művészet ősi formái, Gondolat, Budapest, pp. 278–305.
- Kamper, Dietmar – Wolf, Christoph (1998): Antropológia az ember halála után, Jósözveg Könyvek, Budapest
- Kant, Immanuel (2003): Az ítélőerő kritikája, Osiris–Gond-Cura Alapítvány (Sapientia Humana), Budapest
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (1980): Bennünk a társadalom (Hogyan használhatók egy csoport viszonyai a társadalom viszonyainak megértéséhez?), Népművelési Propaganda Iroda, Budapest
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (1983): Értékrendszereink, Kossuth, Budapest
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (1984): A filozófia kategóriái a mindennapi gondolkodásban, In: S. Nagy Katalin (szerk.), A viselkedéskultúráról, Kossuth, Budapest, pp. 15–39.
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (1989/1): Vonzalmaink és választásaink mélyszerkezete (Beszédünk és személyiségünk rejtett jelrendszere), Kossuth, Budapest
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (1989/2): Intézménymimika, VITA, Budapest
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (1993): Rejtjelek (Hogyan beszélnek vágyaink és törekvéseink?), INTERART-Szoroban, Budapest
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (1995/1): Rejtjelek 2., Kossuth, Budapest
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (1995/2): Függelék. A mozgás három dimenziója (A szimbolizáció sajátos természetéről), In: Kapitány Ágnes–Kapitány Gábor (szerk.), „Jelbeszéd az életünk” (A szimbolizáció története és kutatásának módszerei), Osiris–Századvég, Budapest, pp. 615–621.
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (szerk.) (1995/3): „Jelbeszéd az életünk” (A szimbolizáció története és kutatásának módszerei), Osiris–Századvég, Budapest
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (1996): Changing World-Views in Hungary 1945–1980, *Journal of Popular Culture*, 1996, pp. 33–43.
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (2000): Beszélő házak, Kossuth, Budapest
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (2001): Magyarságszimbólumok idegenforgalmi kiadványok tükrében, *Jel-Kép*, 2001/3, pp. 51–71.
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (2002/1): Magyarságszimbólumok (3. bővített kiadás), Európai Folklor Intézet, Budapest
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (2002/2): Résztvevő megfigyelés a saját társadalomban – korszakok szimbolikája, In: Kapitány Ágnes–Kapitány Gábor (szerk.), Jelbeszéd az életünk – 2., Osiris, Budapest, 2002, pp. 124–156.

- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (2005): *Tárgyak szimbolikája*, Új Mandátum, Budapest
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (2006/1): *Intézménymimika 2.*, Új Mandátum, Budapest
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (2006/2): *A tömegkommunikáció szimbolikus üzenetei*, Dialóg Campus–Sajtóház kiadó, Budapest
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (2007): *Túlélési stratégiák (Társadalmi adaptációs módok)*, Kossuth, Budapest
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (2012): *A kultúra és az értékek szerepéről*, In: Kovách Imre – Dupcsik Csaba–P. Tóth Tamás–Takács Judit (szerk.), 2012, *Társadalmi integráció a jelenkori Magyarországon*, Argumentum–MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont Szociológiai Intézet, Budapest, pp. 83–99.
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (2013/1): *Látható és láthatatlan világok az ezredfordulón – és utána*, Typotex, Budapest
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (2013/2): *A szellemi termelési mód*, Kossuth, Budapest
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (2013/3): *Archaikus tudatformák és testképek a mai magyar társadalomban*, In: Balázs Géza (szerk.), 2013, *A test szemiotikája, testjelek a mindennapokban és a művészetekben*, Semiotica Agriensis 10., Magyar Szemiotikai Társaság, Budapest, pp. 27–58.
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (2014): *A mindennapi élet jelrendszereiről (szocio-szemiotikai tanulmányok)*, Loisir, Budapest
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (2015/1): *Az ember és a táj szemiotikája*, In: Balázs Géza–Pölcz Ádám (szerk.), *Tájszemiotika*, Magyar Szemiotikai Társaság, Budapest, pp. 11–32.
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (2015/2): *The semiotic dimensions of vertical social (self)classification*, *Semiotica*, Mouton de Gruyter, Vol. 2015, Issue 205. (June, 2015), (pp. 243–260.) (Online: 05/19/2015)
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (2018): *Az ezerarcú én – az ezerarcú szimbólum*, In: Takács M. József (szerk.), *Hankiss Elemér Emlékkönyv*, Helikon, Budapest, pp. 328–344.
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (2020): *Szimbolizáció és pszichológia*, L’Harmattan, Budapest
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor – Bánki László – Tóth Bella – Törő Tímea – Vass Zoltán (2001): *A képi kifejezés motivációs elemzése*, In: Pléh Csaba–László János–Oláh Attila (szerk.), *Tanulás, kezdeményezés, alkotás (Barkóczi Ilona 75. születésnapjára)*, ELTE Eötvös, Budapest, pp. 89–104.
- Kapitány-Fövény Máté (2019): *Ezerarcú függőség*, HVG Könyvek, Budapest



- Kardos Lajos (vál., bev.) (1974): Alaklélektan, Gondolat, Budapest
- Kardos Lajos (1974): Alaklélektan (bevezető), In: Kardos Lajos (vál., bev.) 1974, Alaklélektan, Gondolat, Budapest, pp. 5–37
- Kaschuba, Wolfgang (2004): Bevezetés az európai etnológiába (Antropos sorozat), Csokonai, Debrecen
- Kelemen János (1981): Kultúra és szemiotika a nyelvfilozófiai analízis tükrében, In: Gráfik–Voigt (szerk.), Kultúra és szemiotika (tanulmánygyűjtemény), Akadémiai, Budapest, pp. 291–297.
- Király Jenő (2010): A film szimbolikája I–VI., Kaposvári Egyetem, Művészeti Kar, Mozgóképkultúra Tanszék–Magyar Televízió ZRT, Kaposvár–Budapest
- Kisbán Eszter (1989): Parasztételből nemzeti jelkép. A gulyás esete 1800 körül, *Janus*, VI/1., pp. 53–58.
- Kjørup, Søren (2003): George Inness és a Hastingsi csata, avagy hogyan tegyük képpel... In: Horányi Özséb (szerk.), 2003, A sokarcú kép (Válogatott tanulmányok a képek logikájáról) (2. módosított kiadás), Typotex, Budapest, pp. 323–342. (eredeti megjelenés: 1974)
- Kjørup, Søren (2003): Képi beszédaktusok, In: Horányi Özséb (szerk.), 2003, A sokarcú kép (Válogatott tanulmányok a képek logikájáról) (2. módosított kiadás), Typotex, Budapest, pp. 343–358. (eredeti megjelenés: 1978)
- Kleinesel János (1981): Házak, városok, társadalmak, Gondolat, Budapest
- Klix, Friedhart (1985): Az ébredő gondolkodás (Az emberi intelligencia fejlődéstörténete), Gondolat, Budapest
- Kovács Árpád – V. Gilbert Edit (szerk.) (1994): Kultúra, szöveg, narráció (Orosz elméletírók tanulmányai, In Honorem Jurij Lotman), Janus Pannonius Egyetemi Kiadó, Pécs
- Kövecses Zoltán (2005): A metafora (Gyakorlati bevezetés a kognitív metafora-elméletbe), Typotex, Budapest (eredeti: Kövecses Zoltán, 2002, *Metaphor: A practical introduction*, Oxford & New York, Oxford University Press)
- Kroeber, Alfred Louis (1997): A kultúra fogalma a tudományban, In: Bohannan–Glazer, 1997, p. 175. (eredeti: Kroeber, A. L., 1952, *The Nature of Culture*, University of Chicago Press, Chicago)
- Krueger, Felix (1974): Az érzelmek lényege, (eredeti: *Das Wesen der Gefühle*, „Archiv für gesamte Psychologie” 65., 1928, Akademische Gesellschaft M. B.-H., Leipzig), In: Kardos Lajos (vál., bev.), Alaklélektan, Gondolat, Budapest, pp. 161–181.
- Kuhn, Thomas S (1993): Metaphor in science, In: Ortony, Edward (ed.), 1993, *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge (2. edition), pp. 533–542.

- Lakoff, George (1993): The contemporary theory of metaphor, In: Ortony, Edward (ed.), 1993, *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge (2. edition), pp. 202–251.
- Lakoff, George – Johnson, Mark (2003): *Metaphors we live by*, The University of Chicago Press, London (eredeti: 1980)
- Langer, Susanne Katherine (1954): *Philosophy in a New Key, (A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art) The New American Library (A Mentor Book) (6th printing)*
- László János (1995): A szimbolikus cselekvéstől a szociális reprezentációkig (A szociálpszichológia szocializációjának állomásai), In: Kapitány Ágnes–Kapitány Gábor (szerk.), 1995, *Jelbeszéd az életünk (A szimbolizáció története és kutatásának módszerei)*, Osiris–Századvég, Budapest, pp. 172–178.
- Leach, Edmund (1996): *Szociálintropológia*, Osiris, Budapest
- LeCron Foster, Mary (1983): In Hoppál Mihály–Niedermüller Péter (szerk.), *Jelképek – kommunikáció – társadalmi gyakorlat (Válogatott tanulmányok a szimbolikus antropológia köréből)*, TK. Budapest, 1983. pp. 19–43. (eredeti: LeCron-Foster, M., *The Growth of Symbolism in Culture*, In: LeCron Foster, Mary–Brandes, St. H. (eds.), *Symbol as Sense – New Approaches to the Analysis of Meaning*, Academic Press, New York, 1980. pp. 371–397.
- Lessing, Gotthold Ephraim (1968): *Laokoón – Hamburgi dramaturgia*, Akadémiai–MTA Irodalomtörténeti Intézete, Budapest
- Lessing, Gotthold Ephraim (1982): *Válogatott esztétikai írásai*, Gondolat, Budapest
- Levi, Giovanni (2000): A mikrotörténelemről, 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 (1997/1): A struktúrafogalom az etnológiában, In: Bohannan–Glazer, 1997, p. 580. (eredeti: Lévi-Strauss, Claude, 1958, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris)
- Lévi-Strauss, Claude (1997/2): *Asdiwal története*, In: Bohannan–Glazer, 1997, p. 648. (eredeti: Lévi-Strauss, Claude, 1973, *Anthropologie structurale deux*, Plon, Paris)
- Lévi-Strauss, Claude (2001): *Strukturális antropológia I–II.*, Osiris, Budapest (Osiris Tankönyvek)
- Lévy-Bruhl, Lucien (1922): *La mentalité primitive*, Felix Alcan, Budapest

- Linton, Ralph (1997): Kultúra és normalitás, In: Bohannon–Glazer, 1997, pp. 286–287. (eredeti: Devereux, George [ed.], 1956, *Culture and Mental Disorders*, Charles C. Thomas, Springfield)
- Linton, Ralph (1997): Státus és szerep, In: Bohannon–Glazer, 1997, p. 269. (eredeti: Linton, R., 1936, *The Study of Man: An Introduction*, Englewood Cliffs, New Jersey)
- Liungman, Carl G. (1991): *Dictionary of Symbols*, C. G. Jung Bookstore, Los Angeles
- Locke, John (1979): Értékezés az emberi értelemről, I–II., Akadémiai, Budapest
- Losonczi Ágnes (1977): Az életmód az időben, a tárgyokban és az értékekben, Gondolat, Budapest
- Losonczi Ágnes: (1989): *Ártó-védő társadalom. Ahogy a társadalom betegít és gyógyít*, KJK, Budapest
- Lotman, Jurij Mihajlovics (1973): *Szöveg, modell, típus*, Gondolat, Budapest
- Lotman, Jurij Mihajlovics (1994): A kommunikáció kétféle modellje a kultúra rendszerében, In: Kovács Árpád–V. Gilbert Edit (szerk.), *Kultúra, szöveg, narráció (Orosz elméletírók tanulmányai, In Honorem Jurij Lotman)*, Janus Pannonius Egyetemi Kiadó, Pécs, pp.16–43.
- Lotman, Jurij (Mihajlovics) (1994): Kultúra és szöveg: a gondolkodás generátorai (In: Kovács Árpád – V. Gilbert Edit (szerk.): *Kultúra, szöveg, narráció (Orosz elméletírók tanulmányai. In Honorem Jurij Lotman)*, Janus Pannonius Egyetemi Kiadó, Pécs, pp. 44–56.)
- Löfgren, Orvar (1991): A nemzeti kultúra problémái svéd és magyar példákon szemlélve, *Janus*, VI/1., pp. 13–28.)
- Lukács György (1957): *A különösség (A különösség, mint esztétikai kategória)*, Akadémiai, Budapest
- Lukács György (1965): *Az esztétikum sajátossága I–II.*, Akadémiai, Budapest
- Lukács György (1975): *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika (Ifjúkori Művek)*, Lukács György Összes Művei, Magvető, Budapest
- Lukács György (1975): *A regény elmélete*, In: Lukács György, *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika (Ifjúkori művek)*, Lukács György Összes Művei, Magvető, Budapest
- Lukács György (1976): *A társadalmi lét ontológiája II.*, Magvető, Budapest
- Lukács György (1997): *A lélek és a formák (Kísérletek)*, Napvilág–Lukács Archivum (Lukács Könyvtár), Budapest
- Malinowski, Bronisław (1972): *Baloma*, Gondolat, Budapest
- Malinowski, Bronisław (1989): *The Problem of Meaning in Primitive Languages*, In: Ogden–Richards, 1989, pp. 296–336.

- Malinowski, Bronisław (1997): A csoport és az egyén a funkcionális elemzésben. In: Bohannan–Glazer, 1997, p. 380. (eredeti: Malinowski, B., 1939, *The Group and the Individual in Functional Analysis*, *American Journal of Sociology* XLIV.)
- Marx, Karl (1962): Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből, Kossuth, Budapest
- Marx, Karl (1984): A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai, In: Marx, Karl–Engels, Friedrich Művei 46/1–2., Kossuth, Budapest
- Marx, Karl – Engels, Friedrich (1960): A német ideológia és Marx, Karl: Tézisek Feuerbachról, In: Marx, Karl–Engels, Friedrich Művei 3., Kossuth, Budapest
- Maslow, Abraham (2003): A lét pszichológiája felé, Ursus Libri, Budapest (Emberközpontú pszichológia I.)
- Mauss, Marcel (2000): Szociológia és antropológia, Osiris, Budapest (Osiris könyvtár)
- McGee, R. Jon – Warm, Richard L. (2003): 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. Warm [eds.], *Anthropological Theory*, Mayfield Publ. Co., London–Toronto, 1996)
- Mead, George, Herbert (1973): A pszichikum, az én és a társadalom (szociál-behaviorista szempontból), Gondolat, Budapest
- Meletyinszkij, Jelezar Mojszejevics (1982): A szó művészetének ősi forrásai, In: Nyekljudov, Szergej Jurjevics (összeáll.), *A művészet ősi formái*, Gondolat, Budapest, pp. 147–190.
- Meyrowitz, Joshua (1984): The adult child and the childlike adult, *Daedalus*, 113.
- Miller, George Armitage (1993): Images and models, similes and metaphors, In: Ortony, Edward (ed.), 1993, *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge (2. edition), pp. 367–400.
- Mills, Charles Wright: (1959), *The Sociological Imagination*, Oxford Univ. Press, New York
- Morris, Charles William (1975): A jelemélet megalapozása (eredeti: Morris, C. W., 1938, *Foundation of the Theory of Signs*, In: Neurath, Otto–Carnap, Rudolf–Morris, C. W. [eds.], *International Encyclopedia of United Science* I., Chicago, pp. 79–135.
- Morris, Charles William (1975): A jelemélet alapfogalmai, In: Horányi Özséb – Szépe György (vál., bev.), 1975, *A jel tudománya*, Gondolat, Budapest (eredeti: Morris, C. W., 1946, *Signs, Language and Behavior*, Prentice Hall, New York, pp 345–356)
- Mumford, Lewis (1985): *A város a történelemben*, Gondolat, Budapest

- Mund Katalin (2002): A kulturális evolúció újabb elméletei a hagyományok tükrében, *Információs Társadalom*, II/2., pp. 60–87.
- Nadel, Siegfried Frederick (1954): *Nupe Religion*, London, Routledge & Kegan Paul, p. 108.
- Nádasdy Ádám (1998): A „modern” és a belőle képzett fogalmak jelentés-, és használat története, *Replika*, 30. (1996. június), pp. 33–40.
- Neisser, Ulric (1967): *Cognitive Psychology*, Appleton, New York
- Neményi Mária (2000): *Csoportkép nőekkel*, Új Mandátum, Budapest
- Niedermüller Péter – Horváth Kata – Oblath Márton – Zombory Máté (szerk.) (2008): *Sokféle modernitás (A modernizáció stratégiai és modelljei a globális világban)*, L'Harmattan, Budapest
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm (2013): *A dionüszoszi világnézet*, Attraktor, Máriabesnyő
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm (2003): *A tragédia születése, avagy görögség és pesszimizmus (2. kiadás)*, Magvető, Budapest
- Novitz, David (2003): *Képek és kommunikatív használatuk*, In: Horányi Özséb (szerk.), 2003, *A sokarcú kép (Válogatott tanulmányok a képek logikájáról) (2. módosított kiadás)*, Typotex, Budapest, pp. 363–400. (eredeti megjelenés: 1977).
- Nöth, Winfried (1990): *Handbook of Semiotics*, Indiana University Press, Bloomington – Indianapolis
- Nyekljudov, Szergej Jurjevics (összeáll.) (1982): *A művészet ősi formái*, Gondolat, Budapest
- O'Connor, Joseph – Seymour, John (1996): *NLP (Segítség egymás és önmagunk megértéséhez. Pszichológiai gyakorlatok)*, Bioenergetic Kft., Budapest
- Ogden, Charles Kay – Richards, Ivor Armstrong (1989 [eredeti: 1923]): *The Meaning of Meaning (A study of the influence of language upon thought and of the science of symbolism)*, Harvest Book, Harcourt, Brace & World, Inc., New York
- Ortony, Edward (ed.) (1993): *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge (2. edition)
- Ortony, Andrew (1993): *The role of similarity in similes and metaphors*, In: Ortony, Edward (ed.) (1993): *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge (2. edition) pp. 342–356.
- Paivio, Allan – Walsh, Mary (1993): *Psychological processes in metaphor comprehension and memory*, In: Ortony, Edward (ed.), 1993, *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge (2. edition), pp. 307–328.

- Paneth Gábor (1995): A szimbólumok szerepe C. G. Jung analitikus pszichológiájában, In: Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (szerk.), *Jelbeszéd az életünk (A szimbolizáció története és kutatásának módszerei)*, Osiris–Századvég, Budapest, pp. 269–275.
- Panofsky Erwin (1976): *Az emberi arányok stílustörténete*, Magvető (Gyorsuló idő), Budapest
- Panofsky, Erwin (1984): *A jelentés a vizuális művészetekben*, Gondolat, Budapest
- Panofsky, Erwin (1986): *Gótikus építészet és skolasztikus gondolkodás*, Corvina (Imago), Budapest
- Pataki Ferenc (1982): *Az én és a társadalmi azonosságtudat*, Kossuth, Budapest
- Pál József – Újvári Edit (szerk.) (1997): *Szimbólumtár*, Balassi, Budapest
- Peirce, Charles Sanders (1975): A jelek felosztása, In: Horányi Özséb – Szépe György (vál., bev.), 1975, *A jel tudománya*, Gondolat, Budapest (eredeti: Peirce, C. S., 1934, *Collected papers II.*, Cambridge, Mass. pp. 134–173)
- Peters, Charles, R. (1974): A nyelvi képesség evolúciója. Egy régi probléma új megközelítése, In: Papp Mária (szerk.), 1974, *A nyelv keletkezése*, pp. 231–258. (eredeti: Peters, C. R., *Evolution of the Capacity of Language: A New Start on an Old Problem*, *Man*, 1972/7., pp. 33–49.)
- Piaget, Jean (1978): *Szimbólumképzés a gyermekkorban*, Gondolat, Budapest
- Piaget, Jean (1970): *Válogatott tanulmányok*, Gondolat, Budapest
- Platón (1984): *Összes Művei, I–II–III.*, Európa, Budapest
- Pléh Csaba (1995): A szimbolikus gondolkodásmód és a szimbólumfogalom változatai, változásai, In: Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (szerk.), 1995, *Jelbeszéd az életünk (A szimbolizáció története és kutatásának módszerei)*, Osiris–Századvég, Budapest, pp. 149–171.
- Ponzio, Augusto (2010): Metaphoric image and iconic likeness, *Semiotica*, 181. 1/4. (2010), pp. 275–281
- Povedák István – Szilárdi Réka (2014): *Sámán sámán hátán. A kortárs pogányság multidiszciplináris vizsgálata*, MTA-SZTE Vallási Kultúrákutató Csoport, Szeged
- Radcliffe-Brown, Alfred Reginald (2004): *Struktúra és funkció a primitív társadalomban*, Csokonai (Antropos), Debrecen
- Reiter, Rayna Rapp (ed.) (1975): *Toward an Anthropology of Women*, *Monthly Review*, New York
- Reddy, Michael J. (1993): The conduit metaphor: A case of frame conflict in our language about language, In: Ortony, Edward (ed.), 1993, *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge (2. edition), pp. 164–201.

- Redfield, Robert (1956): *Peasant Society and Culture. An Antropological Approach to Civilization*, The University of Chicago Press, Chicago
- Ricoeur, Paul (2006): *Az élő metafora*, Osiris, Budapest
- Ricoeur, Paul (1976): *Interpretation Theory (Discours and the surplus of meaning)*, The Texas Christian University Press, Fort Worth, Texas
- Riegl, Alois (1998): *Művészettörténeti tanulmányok*, Balassi, Budapest
- Riesman, David (1968): *A magányos tömeg*, Közgazdasági és Jogi, Budapest
- Rogers, Carl Ransom (2014): *Valakivé válni. A személyiség születése*. Edge 2000 (SHL Könyvek), Budapest
- Róheim Géza (1984): *Primitív kultúrák pszichoanalitikus vizsgálata*, Gondolat, Budapest
- Rumelhart, David Everett (1993): *Some problems with the notion of literal meanings*, In: Ortony, Edward (ed.), 1993, *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge (2. edition), pp. 71–82.
- Russel, Bertrand (2004): *A hatalom (A társadalom újszerű elemzése)*, Typotex, Budapest
- Sahlins, Marshall David (1997): *Specifikus és általános evolúció*, In: Bohannon–Glazer, 1997, pp. 495–496. (eredeti: Sahlins, Marshall David, 1960, *Evolution and Culture*, University of Michigan Press, Ann Arbor)
- Santarcangeli, Paolo (1971): *A betűk mágiája*, Európa, Budapest
- Sapir, Edward (1997): *A nyelvészet mint tudomány*, In: Bohannon–Glazer, 1997, p. 214. (eredeti: *Language* 5., 1929)
- Saussure, Ferdinand de (1967): *Bevezetés az általános nyelvészetbe*, Gondolat, Budapest
- Schatz, Marilyn (1978): *On the Development of Communicative Understandings: An Early Strategy for Interpreting and Responding to Messages*, *Cognitive Psychology*, 1978/10., pp. 271–301.
- Scheler, Max (1995): *Az ember helye a Kozmoszban (Horror metaphysicae)*, Osiris–Gond, Budapest
- Scheler, Max (2008): *A filozófia lényegéről (Fides et Ratio: A vallásbölcselet kiskönyvtára)*, Szent István Társulat, Budapest
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1991): *A művészet filozófiája (A kéziratok hagyatékából)*, Akadémiai, Budapest
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (2012): *Clara, avagy Beszélgetés a természet és a szellemi világ összefüggéséről*, Lux Color Printing, Óbecse
- Schiller, Johann Christoph Friedrich (1960): *Válogatott esztétikai írásai*, Magyar Helikon, Budapest

- Schiller, Johann Christoph Friedrich (2005): *Művészet és történelemfilozófiai írások*, Atlantisz, Budapest
- Schlegel, August Wilhelm és Friedrich von (1980): *Válogatott esztétikai írások*, Gondolat, Budapest
- Schmidt, Siegfried Johannes (1975): Bevezetés egy szövegsemantikai irodalomtudományba, In: Horányi Özséb–Szépe György (vál., bev.): *A jel tudománya*, Gondolat, Budapest (eredeti: Schmidt, Siegfried Johannes, 1970, *Text und Bedeutung*, In: Schmidt, S. J. [Hsg], *Text, Bedeutung, Ästhetik*, München, pp. 43–78)
- Schütz, Alfred – Luckmann, Thomas (1984): Az életvilág struktúrái, In: Hernádi Miklós, 1984, *A fenomenológia a társadalomtudományban*, Gondolat, Budapest (eredeti: Schütz, Alfred–Luckmann, Thomas, 1975, *Strukturen der Lebenswelt*, Luchterhand, Neuwied)
- Searle, John Rogers A képi reprezentáció, In: Horányi Özséb (szerk.) (2003): *A sokarcú kép (Válogatott tanulmányok a képek logikájáról)* (2. módosított kiadás), Typotex, Budapest, pp. 205–225.
- Searle, John Rogers (1993): *Metaphor*, In: Ortony, Edward (ed.), 1993, *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge (2. edition), pp. 83–111.
- Searle, John Rogers (2000): *Elme, nyelv és társadalom*, Vince, Budapest
- Sebők Marcell (szerk.) (2000): *Történeti antropológia, Replika*, Budapest
- Siefkes, Martin (2010): Power in society, economy, and mentality: Towards a semiotic theory of power, *Semiotica* 181–1/4 (2010), pp. 225–261.
- Sinkó Katalin (1989): Árpád kontra Szent István, *Janus* VI/1, pp. 42–52.
- Smith, Anthony David (1991): *National Identity*, Penguin, Harmondsworth, Middlesex
- Spencer, Herbert (1909): *Alapvető elvek*, Gill Károly Könyvkiadóvállalata, Budapest
- Spencer, Herbert (1997): A társadalom evolúciója, In: Bohannan–Glazer (szerk., bev.), 1997, *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*, Panem–McGraw-Hill, Budapest (eredeti: In: Carneiro, Robert Leonard (ed.), 1967, *The Principles of Sociology*, Univ. of Chicago Press, Chicago)
- Szapu Magda (2002): *A zűrkorszak gyermekei (Mai ifúsági csoportkultúrák)*, Századvég, Budapest
- Szász Antónia – Kirzsa Fruzsina (szerk.) (2013): *A kultúra rejtelméi*, L’Harmattan, Budapest
- Szemjonov, Jurij Ivanonics (1973): *Hogyan keletkezett az emberiség?*, Kossuth, Budapest



- Szent Ágoston (2001): A keresztény tanításról, Paulus Hungarus–Kairosz, Budapest
- (Szent Ágoston) Aurelius Augustinus (püspöknek a pogányok ellen) Isten városáról (írt huszonkét könyve) I–II., (1942, 1943), Dunántúl Pécsi Egyetemi Könyvkiadó és Nyomda Rt, Pécs
- (Szent Ágoston) Augustinus, Aurelius (1982): Vallomások, Gondolat, Budapest
- Szűcs Jenő (1983): Vázlat Európa három történelmi régiójáról, Magvető (Gyorsuló idő), Budapest
- Takács Judit (2004): Homoszexualitás és társadalom, Új Mandátum, Budapest
- Takács Judit (2017): Aktívan törődő apák Magyarországon, *Szociológiai Szemle*, 27 (3), pp. 104–126.
- Terestyéni Tamás (1981): Konvencionális jelentés – kommunikációs jelentés (Adalékok a kommunikáció pragmatikai aspektusának vizsgálatához), Tömegkommunikációs Kutatóközpont, Budapest
- Todorov, Tzvetan (1975): Szinekdoché, In: Horányi Özséb–Szépe György (vál., bev.), *A jel tudománya*, Gondolat, Budapest, pp. 436–447.
- Todorov, Tzvetan (1982/1): *Theories of the Symbol*, Cornell University Press, Ithaca, New York (eredeti: 1977)
- Todorov, Tzvetan (1982/2): *Symbolism and Interpretation*, Cornell University Press, Ithaca New York (eredeti: 1978)
- Toffler, Alvin (1993): *Hatalomváltás, Európa*, Budapest
- Toffler, Alvin (2001): *A harmadik hullám*, Typotex, Budapest
- Toporov, Vlagyimir Nyikolajevics (1982): Adalékok néhány költői szimbólum eredetének kérdéséhez, In: Nyekljudov, Szergej Jurjevics (összeáll.), *A művészet ősi formái*, Gondolat, Budapest), pp. 83–110.
- Tönnies, Ferdinand (2004): *Közösség és társadalom*, Gondolat, Budapest
- Tresidder, Jack (1997): *The Hutchinson Dictionary of Symbols*, Helicon
- Tseng, Ming-Yu (2010): The performative potential of metaphor, *Semiotica* 180. 1/4, pp. 115–145.
- Újfalussy József (1962): *A valóság zenei képe*, Zeneműkiadó, Budapest
- Utrio, Kaari (1990): *Éva lányai*, Corvina, Budapest
- Turner, Bryan Stanley (1987): Ageing, Dying and Death, In: B. S. Turner (ed.), *Medical Power and Social Knowledge*, Sage, London
- Turner, Victor Witter (1967): *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Cornell University Press, Ithaca. New York–London
- Turner, Victor Witter (1977): Symbols in African Ritual, In: Dolgin, Janet L.–Kemnitzer, David S.–Schneider, David Murray (eds.): *Symbolic Anthropology*, Columbia University Press, New York, pp. 183–194.

- Turner Victor Witter (1983): Szimbólumtanulmányok, In: Hoppál Mihály–Nieder Müller Péter (szerk.), Jelképek–kommunikáció–társadalmi gyakorlat (Válogatott tanulmányok a szimbolikus antropológia köréből), TK, Budapest, 1983, pp. 173–197. (eredeti: Turner Victor Witter, *Symbolic Studies, Annual Review of Anthropology*, 1975.
- Turner, Victor Witter (1997): Átmenetek, határok és szegénység: a communitas vallási szimbólumai, In: Bohannon–Glazer, 1997, p. 677, (eredeti: Turner, Victor Witter, 1974, *Dramas, Fields and Metaphors*, Cornell University Press, Ithaca
- Turner, Victor Witter (2002): A rituális folyamat (Struktúra és antistruktúra), Osiris, Budapest, (Osiris Könyvtár) (eredeti: Turner, Victor Witter, 1969, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure [Foundations of Human Behavior]*, Aldine de Gruyter, Hawthorne, New York)
- Tylor, Edward Burnett (1997): A primitív kultúra, In: Bohannon–Glazer (szerk., bev.), 1997, *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*, Panem–McGraw-Hill, Budapest (eredeti: Tylor, Edward Burnett, 1871, *Primitive Culture*, J. Murray, London
- Vargyas Gábor (2003): E. Durkheim és A vallási élet elemi formái, In: Durkheim, Émile, 2003, *A vallási élet elemei formái*, L'Harmattan, Budapest, pp. I–XXXI.
- Vico, Giambattista (1979): Az új tudomány, Akadémiai, Budapest
- Voigt Vilmos (1977): Bevezetés a szemiotikába, Gondolat, Budapest
- Voigt Vilmos (2009): Bevezetés a szemiotikába, Typotex, Budapest
- Voigt Vilmos (2011): Jeltudomány, Szegedi Egyetemi Kiadó–Juhász Gyula Felsőoktatási Kiadó, Szeged
- Wallon, Henri (1975): A jelentő és a jelentett összefüggése a gondolkodásban, In: Horányi Özséb–Szépe György (vál., bev.), *A jel tudománya*, Gondolat, Budapest (eredeti: Wallon, H., 1942, *De l'acte à la pensée*, Paris, pp. 185–206.
- Walton, Kendall Lewis (2003): Szimbólumok-e a reprezentációk?, In: Horányi Özséb (szerk.), 2003, *A sokarcú kép (Válogatott tanulmányok a képek logikájáról)* (2. módosított kiadás), Typotex, Budapest, pp. 185–203. (eredeti megjelenés: 1974)
- Warburg, Aby Moritz (1995): Μνημοσυνα, Aby M. Warburg válogatott tanulmányai, Balassi Kiadó–Magyar Képzőművészeti Főiskola, Budapest
- Weber, Max (1982): A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme (Vallásszociológiai írások), Gondolat, Budapest
- Wells, Rulon Seymour (1975): Disztinktív emberi szemiotika, In: Horányi Özséb–Szépe György (vál., bev.) *A jel tudománya*, Gondolat, Budapest, pp. 337–343.

- Wertheimer, Max (1974): A természeti népek gondolkodásáról, In: Kardos Lajos (vál., bev.), 1974, *Alaklélektan*, Gondolat, Budapest, pp. 57–72. (eredeti: Über das Denken der Naturvölker, *Zeitschrift für Psychologie* 60., 1912, J. A. Barth, Leipzig, pp. 331–337.
- Wertheimer, Max (1974): Az alakelméletről, In: Kardos Lajos (vál., bev.), 1974, *Alaklélektan*, Gondolat, Budapest, pp. 141–160. (eredeti: Über Gestalttheorie, Verlag der philosophischen Akademie in Erlangen, 1925)
- Whitehead, Alfred North (2001): *Folyamat és valóság*, Typotex, Budapest
- Whitehead, Alfred North (1985): *Symbolism, Its Meaning and Effect*, Fordham University Press, New York (eredeti: Page-Barbour Lectures, University of Virginia, 1927)
- White, Leslie Alvin (1997): Az energia és a kultúra evolúciója, In: Bohannan–Glazer (szerk., bev.), 1997, *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*, Panem–McGraw-Hill, Budapest, p. 462. (eredeti: White, Leslie Alvin, 1949, *The Science of Culture*, Farrar, Strans & Giroux, New York)
- Whorf, Benjamin Lee (1997): A szokványos gondolkodás és viselkedés viszonya a nyelvhez, In: Bohannan–Glazer (szerk., bev.), 1997, *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*, Panem–McGraw-Hill, Budapest, p. 222, (eredeti: Spier, Leslie [ed.], 1941, *Language, Culture and Personality, Essays in Memory of Edward Sapir*, Wisconsin Sapir Memorial Publication Fund, Menasha)
- Wilson, Monica (1957): *Rituals of Kinship among the Nyakyusa 1957*, New York, Oxford University Press, p. 6.
- Wölfflin, Heinrich (2001): *Művészettörténeti alapfogalmak (A stílus fejlődésének problémája az újkori művészetben)*, Magyar Könyvklub, Budapest
- Yalom, Irvin David (2001): *A csoportpszichoterápia elmélete és gyakorlata*, 4. kiadás (Sorozat a csoportról – 4), Animula, Budapest,
- Yalom, Irvin David (2018): *Egzisztenciális pszichoterápia*, Animula, Budapest
- Zsilka János (1975): *A jelentés szerkezete*, Akadémiai, Budapest
- Zsilka János (1987): *Tautologikus egységek a nyelvben*, Akadémiai, Budapest
- Zsilka János (szerk., bev.) (1982): *Jelentélméletek – a dEictum körében*, ELTE Általános és Alkalmazott Nyelvészeti Tanszék, Budapest; A „Nyelvi mozgásformák dialektikája” kutatócsoport munkái 1.

Online:

Crampton, Martha (2005): *Guided Imagery (A Psychosynthesis Approach. History and manual for Practitioners)*, (2. revised ed.) The Synthesis Center, <http://www.synthesiscenter.org>

- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (2012/2): Symbolic Elements of Everyday Culture, (Studies in Sociology/Szociológiai Tanulmányok 2012/2.) MTA TK SZI/Institute of Sociology, Centre for Social Sciences, Hungarian Academy of Sciences, Budapest, 2012, e-book: [http://www.socio.mta.hu/dynamic/st\\_soc\\_3\\_kapitany.pdf](http://www.socio.mta.hu/dynamic/st_soc_3_kapitany.pdf)
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (2016): A szimbólumok és a szimbolizáció kérdései a kulturális antropológiában I., *Antroport.hu*, 2016. március, <http://www.antroport.hu/kapitany-agnes-kapitany-gabor-fejezetek-a-szerzok-szimbolizacio-cimu-monografijabol/> <http://www.antroport.hu/wp-content/uploads/2016/03/Kapitany-Szimbolizacio-I..pdf>
- Kapitány Ágnes–Kapitány Gábor (2016): A szimbólumok és a szimbolizáció kérdései a kulturális antropológiában II. (Bachofentől Sperberig), *Antroport.hu*, 2016. március, <http://www.antroport.hu/kapitany-agnes-kapitany-gabor-fejezetek-a-szerzok-szimbolizacio-cimu-monografijabol/> <http://www.antroport.hu/wp-content/uploads/2016/03/Kapitany-Szimbolizacio-II..pdf>
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (2016): A szimbólumok és a szimbolizáció kérdései a kulturális antropológiában III. (A szimbolikus antropológia és a szimbolizáció), *Antroport.hu*, 2016. március, <http://www.antroport.hu/kapitany-agnes-kapitany-gabor-fejezetek-a-szerzok-szimbolizacio-cimu-monografijabol/> <http://www.antroport.hu/wp-content/uploads/2016/03/Kapitany-Szimbolizacio-III..pdf>
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (2019): Szimbolizáció és szemiotika. A jelteremtő ember, Inter-IKU, Budapest (e-könyv), <http://www.e-nyelv.hu/termek/szimbolizacio-es-szemiotika-a-jelteremto-ember/>
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (2020): Szimbolizáció és esztétika, MEK, Budapest, 2020, <http://mek.oszk.hu/20300/20322/>
- Leuner, Hanscarl: A katatim képélmény (jelképdráma) tankönyve (részletek) [www.integralakademia.hu/data/file/2013/07/30/kip-konyv-szerkesztve.doc](http://www.integralakademia.hu/data/file/2013/07/30/kip-konyv-szerkesztve.doc)

# MELLÉKLET

## SZIMBÓLUMELEMZÉSI SZEMPONTOK

Az alábbiakban néhány szimbólumterület elemzéséhez kínálunk szempontokat. Minden egyes elemzési szempont szerinti különbségnek *lehet* (bár nem feltétlenül van) szerepe a szimbolikus jelentés kialakulásában.

### I. TÁRGYSZIMBOLIKA

1. Az adott tárgyat eleve szimbolizálásra szánták, vagy csak implicit szimbolikája van?
2. Milyen funkciói vannak a tárgynak? (Azok szimbólumává válhat.)
3. A tárgy története. (Milyen korszakokat lehet vele felidézni? Története mely állomásai mit adtak a szimbolikájához?)
4. Van-e vallási, ideológiai szimbolikája?
5. Valamilyen (másik) népre, országra, kultúrára utaló szimbolikája?
6. Saját nemzeti kultúrára vonatkozó szimbolikája?
7. Osztályra, kasztra, rétegre, szubkultúrára utaló szimbolikája?
8. Nemre, életkorra, foglalkozásra, lakóhelyre utaló szimbolikája?
9. Konkrét személyre vonatkozó szimbolikája?
10. Self-szimbólum-e?
11. Van-e díszítő funkciója?
12. Van-e státuszszimbolikája? (Az a fent említettek közül mely szimbolikával/szimbolikákkal van összefüggésben?)
13. Monopolizált tárgy-e? Ha igen, kinek a monopóliuma?
14. Autentikus vagy utánzott?
15. Van-e szexuális szimbolikája?
16. Van-e társadalmi viszonyokra vonatkozó szimbolikája?
17. Van-e az emberi természetre vonatkozó szimbolikája?
18. Jelzőtárgy-e? Ezen belül:
  - a) eleve jelzőfunkciójú tárgyak (például közlekedési táblák),

- b) tereptárgyak,
  - c) brand (logo mint identitáskifejező egy piaci világban),
  - d) jelentéses, hangulatábrázoló tárgyak,
  - e) valamit helyettesítő, arra utaló tárgyak.
19. Érzelmi jellegű tárgy-e? Ezen belül:
- a) vágytárgyak,
  - b) emléktárgyak (érzelem minősége szerint; érzelem intenzitása szerint),
  - c) egyéb érzelemkiváltó tárgyak (pl. játék), nemcsak a szó szoros értelmében vettek, hanem pl. elmés szerkezetek is (gadget).
20. Műtárgy-e?
21. Ál-műtárgy-e? (Giccs.)
22. Képzelt tárgy-e?
23. Áll-e valami más helyett?
- a) Ember helyett áll (pl. síremlék, szobor),
  - b) intézmény helyett (pl. Geszler kalapja),
  - c) cselekvés helyett (pl. trófea),
  - d) tér helyett (pl. tájfotó),
  - e) fogalom helyett (pl. eretneksüveg).
24. Szimbolikájában szerepet játszik:
- a) szín (természetbeni előfordulás hatása, kultúránkenti különbségek, használati területenként változás (pl. a kék ételben zavaró); pszichofiziológiai hatások (pl. vidámság/nyugodtság, extro- [rövidebb hullámhossz]/intovertáltság [hosszabb hullámhossz], melegség/hidegség, rejtettség/világosság, telítettség/telítetlenség),
  - b) forma,
  - c) anyag,
  - d) méret,
  - e) súly,
  - f) keménység/puhaság,
  - g) minőség (tűrőképesség, praktikum, esztétikum szerinti minőségek megkülönböztetésével),
  - h) állapot + érték,
  - i) a tárgy közege,
  - j) a tárgy stabilitása/labilitása,
  - k) a tárgy mozgó/mozdulatlan,
  - l) egyszerűsége/bonyolultsága,
  - m) geometriai alapalakzatok (kör, gömb, négyzet, kocka stb.) szimbolikája,
  - n) van-e hangja (annak szimbolikája),

- o) szaga, illata,
- p) más tárgyhoz viszonyított jelentése.
- 25. Használatának eltérése csoportonként.
- 26. Neki tulajdonított eltérő jelentések.
- 27. Szokatlan használata (visszahatása szimbolikára).
- 28. Ellenkezőjébe fordult jelentés (fakírágy, villamosság, stb.).
- 29. Más tárgyat perszifláló tárgy (például: töviskorona).
- 30. A tárgy: egyedi – több van belőle – sorozat – gyűjtemény.
- 31. Ha tárgycsoport: elrendezésben arány/aránytalanság, harmónia/diszharmónia, rend/rendetlenség.
- 32. Újdonságérték:
  - a) eredeti/másolat,
  - b) modern/régi,
  - c) ép – kopott – rongált/sérült,
  - d) van-e régiségértéke?
- 33. Megszemélyesítik-e a tárgyat?
- 34. Tulajdonítanak-e neki varázserőt?

## II. TÉRSZIMBOLIKA

- 1. Fent-lent (menny/pokol, hegy/sík, hegy/árok). A „fent” presztízse magasabb vagy alacsonyabb? Miért?
- 2. Elöl/hátul (Patyomkin-falu jellegű egyenlőtlenség a homlokzati és a hátsó részeken).
- 3. Jobb/bal (szimmetria/aszimmetria – arányos/aránytalan).
- 4. Közép/szél.
- 5. Kint/bent (bekerítettség – sík végtelensége; barlang szimbolikája; a cél: bejutás/kijutás stb.).
- 6. Terek láncolata.
- 7. Tér a használat szempontjából:
  - a) használt/használatlan,
  - b) szent/profán,
  - c) reprezentatív/exkluzív,
  - d) privát/nyilvános,
  - e) védett/veszélyes,
  - f) nyitott/zárt,
  - g) „levegős”/zsúfolt,

- h) nagy, tágas/kicsi, szűk,  
 i) kommunikációra, agorafunkcióra alkalmas/alkalmatlan.
8. Kognitív térkép kulcselemei.
  9. Út a térben szimbolikája (születés – halhatatlanság – halálba vezető út – bölcsesség útja – megigazulás útja – játék a véletlennel stb.), Labirintus-szimbolika.
  10. Egocentrikus út a térben/domocentrikus út a térben.
  11. Térfoglalás (ki foglal, mit, mi a jelentése).
  12. Az adott tér helye a terek hierarchiájában.
  13. Meghatározott szociális csoport(ok) tere-e?
  14. Meghatározott etnikai kisebbségek tere-e?
  15. Életkori csoport tere-e?
  16. Köthető-e valamelyik nemhez?
  17. Városi tér – falusi tér – természeti tér.
  18. Távolságok (proxemika), klausztofóbiák; a tér tágítása.
  19. Alkalmazkodás a térhez (például katonai, sportalakzatok).
  20. Valóságos tér/virtuális tér.
  21. Materiális tér/szellemi tér.
  22. Más világ (hegyek, barlangok, víz alatti, világűr meghódítása).
  23. Gyermeki, archetipikus otthonteremtés (asztal alatt, szekrényben, fa tetején); ugróiskola.
  24. Az adott térben végzett cselekvések. Ezek visszahatása a tér szimbolikájára.
  25. Az adott tér tereptárgyai. Természetiek/emberalkották. Ezek visszahatása a tér szimbolikájára.
  26. A tér átalakíthatósága.
  27. A tér szerepe környezetéhez viszonyítva („sziget” a környezetben = mihez képest mi a jelentése, lásd például: börtön sétálóudvara).
  28. Térdíszítés jelrendszere.
  29. Döntően milyen térről van szó? Egy meghatározott tárgy tere – meghatározott személy tere – csoport tere – intézmény tere – cselekvések tere – növény tere – állatok tere – meghatározott fogalom tere.

### III. INTÉZMÉNYSZIMBOLIKA

1. Az intézmény létrejötte. Ki(k) hozta/hozták létre? Milyen cselekvés/funkció intézményesült? Kötődik-e a létrehozás korához? Létrehozóihoz?
2. Története (ennek jelentősége a szimbolikában).



3. Mi az, ami működésében ismétlődik?
4. Más intézményekhez való viszonya (alá-, fölé-, mellérendelések).
5. Milyen jogalapra támaszkodik?
6. Kinek számára szimbolikus, milyen szintű, jellegű közösséget integrál? (Család, nemzetség; törzs; választott csoport; állam [város]; fejedelemség; ország; nemzetközi).
7. Intézmény jellege. (Törvényhozó; jogi; vallásos; gazdasági; végrehajtó, erőszakszervezetek stb.; kulturális, szolgáltató, együttműködést szervező és ellenintézmények).
8. Intézmény minek a jelképe? (Például: hatalmi rendszeré [Bastille], de Bourdieu-nél az iskola is az, következésképpen meg kell határozni, hogy ha valami hatalmi intézmény, milyen értelemben és milyen módon hatalmi intézmény, illetve milyen körülmények közt az, s mikor nem az. Továbbá, hogy milyen hatalom intézménye [politikai, gazdasági, kulturális, egyéb], például Opera, Zeneakadémia, mint kulturális hatalmi intézmények. Nem elsősorban hatalmi intézmények szimbolikája: például templom, zárda, gimnázium, kocsmá, bordélyház, patika stb. A népfelség szimbólumai: például Parlament, esküdtszék stb.)
9. Az intézmény épületének presztízse. Az adott korban milyen intézménytípusnak van a legnagyobb presztízse? (Lásd egyes magas presztízű épületek különböző intézmények általi használatát a különböző korszakokban. Budapesten például a Tőzsdepalota a szocializmusban; a Magyar Televízió székháza; a szocializmusbeli tiszti kaszinó a rendszerváltás után Külkereskedelmi Bank.)
10. Intézmények kisugárzása, hatása alsóbb intézményekre.<sup>825</sup>
11. Intézmény más intézményhez viszonyítása (például a bírósághoz viszonyított intézmények: ombudsman, alkotmánybíróság, elnöki kegyelem mechanizmusa, Amnesty International stb.).
12. Intézmény jellege:
  - a) magán – egyházi – közösségi fenntartású – állami,
  - b) általános – szakosított, speciális,
  - c) általános – kísérleti/alternatív,
  - d) városi/falusi,
  - e) aktivitása/passzivitása,
  - f) szabályozottsága/lazasága.
13. Belső tagolása, részlegei.

<sup>825</sup> Lásd például Geertz 1994, p. 53.

14. Intézmény belső szabályai, sajátosságai (dresszkód, nyelvhasználat, kórház: betegek fekvő helyzetben, büntetőintézményben napközben tilos ágyhasználat stb.).
15. Hatása magánszférára (például: bár, játszótér létesítése magánházban), illetve magánszféra intézményes pótléka (szálloda, vendéglő, mosoda stb.).
16. Intézmény más intézményt persziflál (bolondkirály, karneválherceg, pünkösdi királyság).
17. Intézmény látható vagy láthatatlan (például törzsi titkos tanács, szabadkőművesség).
18. Intézmény tér helyett áll (város mint intézmény a természeti tér helyett; metrómuzeum a földalatti tér helyett).
19. Intézmény tárgy helyett áll (például: koronaörség, banki forgalom) – ezekben az esetekben, persze, a tárgyak, amelyeket az intézmény szimbolizál, a korona és a pénz egyúttal fogalmak is.
20. Intézmény egyén helyett áll (egyén emlékét ápoló intézmények, pl.: szent templomai).
21. Intézmény cselekvés helyett áll (például: tőzsde, „forradalmi kormány”).
22. Intézmény fogalom helyett áll (például: bíróság, mint igazságszolgáltatás).
23. Az intézményt megjelenítő tér (például: vár).
24. Az intézményt megjelenítő tárgyak (például: Justitia-szobor, tragikus/komikus maszk).
25. Az intézményt megjelenítő személyek (például: Bill Gates, az IMF aktuális elnöke stb.).
26. Az intézményt megjelenítő cselekvések (például: a színház, cirkusz előadásának utcai propagandája).
27. Intézmények jellegéből következő magatartások elemzése mint intézmény szimbolikus jelentőségének kifejtése.<sup>826</sup>
28. Intézmény jellegének helyzetfüggő jelentései (például: sztrájk jelentése kapitalizmusban; a szocializmusban más jelentést kap = rendszertagadás).
29. Intézmény mint rendszerszimbólum (kapitalizmusban: tőzsde, esetleg bank; szocializmus szimbólumai: építkezés, hadsereg, láger, [átnevelő] iskola, Szolzsenyicinnél: rákkórház).
30. Intézmény átalakulástörténete (lerombolás, megszüntetés, más intézmény veszi át funkcióit, az intézmény vesz fel új funkciókat stb.).

<sup>826</sup> Például annak elemzése – lásd Tocqueville –, hogy a jogászok mért válnak hajlamossá konzervativizmusra, máskor meg lázadásra.

#### IV. CSELEKVÉSEK SZIMBOLIKÁJA

1. Fizikai vagy szellemi?
2. Aktív, reaktív vagy nem-cselekvés?
3. Tárgyra irányuló, élőlényekre irányuló, emberekre irányuló, szellemi-spirituális irányú?
4. Amit megcéloz, egyedi vagy tömeges?
5. Maga a cselekvés egyedi, csoportos vagy tömeges? Ha csoportos, kötött számú vagy kötetlen számú résztvevővel? *Jellemzi-e* a cselekvők csoportját, ha igen, mi ennek a tartalma?
6. Cselekvés mint agressziókifejezés (térfoglalás, megsemmisítés, behatolás).
7. Cselekvés mint elutasítás (például: undor, megvetés kifejezése).
8. Cselekvés mint vonzalom, udvarlás jele.
9. Cselekvés mint segítség, kooperáció, szolidaritás nyilvánítása.
10. Cselekvő mágia, varázslás – létrehozás, alkotás.
11. Cselekvés, létrehozás, alkotás, mágikus mozzanat nélkül (munka, egyéb mindennapi tevékenységek – evés, sport, mechanikus szex, csere stb.).
12. Cselekvés mint jelzés (valami felidézése, utalás).
13. Cselekvés mint humor.
14. Játék mint szimbólum (annak szimbóluma, amit játszunk).
15. Cselekvés mint (gyerek)nevelés.
16. Cselekvés mint ugratás (befogadás mozzanatával).
17. Cselekvés mint közösség-összetartozás kifejezése (pl.: kaláka, komatálhozás), olykor csoporthatárjelzéssel (kit nem hívunk vissza stb.); egyik formája: közösségbe fogadás; avatás.
18. Hierarchiajelek, hódolati jelek, kasztjelzések cselekvéssel.
19. Cselekvés mint rítus (rítus tartalma).
20. Ellenkezőjébe fordult cselekvés (például: agyonsimogatás mint büntetési forma).
21. Cselekvés mint persziflázs (más magatartásának gúnyoló utánzása).
22. A cselekvés határozottsága/határozatlansága.
23. A cselekvés gyorsasága/lassúsága.
24. A cselekvés erőssége/gyengesége.
25. A cselekvés összetettsége/egyszerűsége.
26. A cselekvés tartóssága/múlékonysága.
27. A cselekvés iránya (útszerű, körkörös).
28. Jellemző-e a cselekvés helye?
29. A cselekvés eredménye

30. A cselekvés egész testtel végzett – kézzel végzett (egyéb, mozgatható testrésszel végzett) – szemmel végzett.
31. Ha szellemi jellegű cselekvés reprodukív vagy kreatív (ezek aránya).
32. Egyforma, kölcsönös cselekvés?
33. A cselekvés férfi/női jellegű?
34. Életkori jellegű?
35. Foglalkozásra jellemző?
36. Városi/falusi jellegű?
37. Nemzeti jellegű, kultúrára jellemző?
38. Egyéb társadalmi csoportra jellemző?
39. Ha egyéni, miben különbözteti meg az egyént? Függetlenségjelkép vagy másnak is követhető minta?
40. Környezete mennyire meghatározó a cselekvésben (Jézus és a kufárok, örkatona ácsorgása a bódéjában).
41. Cselekvés értelmezése mennyire kultúrafüggő? Átértelmeződés (például: gyűjtögetés – cigányoknál, kukabúvároknál, gombászás mint gyűjtögetés, hobbigyűjtő).
42. Kötődik-e a cselekvés meghatározott intézmény meghatározott funkciójához? Ha igen, mi annak a tartalma?
43. Szimbolikus cselekvés sajátos szférákban (például a stúdióban játszó gyerekek jelentése pártreklámban; kávéházi beszélgetés mint polgári jelleg szimbóluma, stb.).
44. A cselekvés hétköznapi-profán/ünnepi-szakrális.
45. Magánjellegű/nyilvános.
46. Civilizált/barbár.
47. Puritanizmus/nagyvonalúság vagy puritanizmus/hedonizmus (kenyér megőrzése, ruha kifordítása stb.).
48. Rituális-e a cselekvés? (A rítus értelmezésével együtt.)
49. Több síkon hat-e? (Például: orgiasztikus rítusok: ösztön-élvezet; ritualitás; tömeghisztéria – ezek külön elemezhetők; a gyerek által utánzott rítus játék lesz.)
50. Külön téma lehet: gesztusértékű cselekvések (political correctness – férfialom-szimbólumok; átalakulás: udvariasság–hierarchiajelzés, lásd: kabátfeladás, protokoll).
51. Cselekvésben használt tárgyak jelentősége (például: keresztre feszítés tárgyi elemei).
52. Cselekvés tér helyett áll (például: sámánlovaglás, sámán fára mászása).
53. Cselekvés tárgy, állat, növény helyett áll; például: pantomimben.

54. Cselekvés személy helyett áll: személy utánzása.
55. Cselekvés intézmény vagy fogalom helyett; például: keresztvetés.
56. Viszonyított-e a cselekvés? (Például: háborúban az ellenség pusztításának pacifista tagadása, tapsoló nézőtérben karba tett kézzel ülés.)
57. Cselekvés – azért szimbólum, mert közös „etológiai” = természetadta viszonyra utal; vagy azért szimbolikus, mert megkülönböztető (más kultúra mást ért rajta)?

## V. Élőlények mint szimbólumok

### *a) Az ember-egyén*

1. Az egyén „egy ember a tömegből” vagy szimbolikus jelentőségű?
2. A) Valóságos;  
B) fiktív
  - (a) emberfölötti: félistenek, istenek;
  - (b) művek emberhősei.
3. „Ősök” kultúrhéroszok, teremtők;  
uralkodók; hősök;  
bölcsek;  
tricksterek;  
negatív figurák.
4. Az egyén az Ember szimbóluma (Everyman, Ádám) vagy egyes tulajdonságoké?
5. Ha valamely emberi tulajdonság képviselője, mely tulajdonságé? (Don Juan, Don Quijote, Odüsszeusz stb.)
6. Az egyén emberi alapviszony megtestesítője? (Atya-gyermek, szerelmespár, úr-szolga stb.)
7. Archetípus vagy új? (Az archetípusok is mindig újabb s újabb rétegeket vesznek fel; gyakran ellentétpárok megtestesítői.)
8. Az egyén tevékenysége, intézményes szerepe jelképeződik figurájában (például: tábornok, Bill Gates stb.).
9. Történelmi események megtestesítője?
10. Műalkotások hőseiben ábrázolt környezetük (társadalmi réteg, kor, kultúra) jelképeződhet, de ez valóságos embereknél is előfordul, ha azokat „történelmi” vagy szociológiai szemmel nézzük).

11. Egy vagy több szerep, tulajdonság megtestesítője? ~ (Az egyes ember szerepei olyannak tekinthetők, mint a tárgyaknál azok funkciója.)
12. Kiknek a szimbóluma és miért? (Egyes egyének világszerte szimbólumok, mások csak saját kultúrájukban, megint mások csak szubkultúrájukban – van, aki csak családban, kis csoportban.) A kis közösségek szimbolikus figurái mitől azok? Mit jelent, mit ad annak a közösségnek? (Például a közösség összetartozása szempontjából.)
13. Mi a szimbolikussá váló egyén helye az adott kultúrában? (Az adott kultúrában milyen típusok szimbolizálnak?) A szimbolikussá vált egyének mennyisége a kultúra individualizáltságától is függ.
14. Az egyén mint térszimbólum (görög mitológia titánjai, nimfái, küklópszai, najádjai; Csernomor apó, Szvjatogor stb.).
15. Az egyén mint tárgyszimbólum (például: fegyverhordozó, herold, ma: basszusgitáros, „road” stb.)
16. Az egyén mint tevékenységsszimbólum (például: sportolók, tűzoltók).
17. Az egyén mint intézményszimbólum (például: politikusok, bankárok, sheriff stb.).
18. Az egyén mint egy fogalom szimbóluma („igazságos Mátyás”, Cato, a „megvesztegethetetlen”).
19. Az egyén, illetve a tér, a tárgyak, tevékenységek, intézmények szimbolikája egymást hozza létre (lásd például: „Habsburg-ház”).
20. Más személyhez viszonyított egyén (Mozart és Salieri, Danton és Robespierre).
21. Az egyén mint más egyén persziflázsa (Chaplin a *Diktátorban*, mint „Hitler”).
22. Ma: média központi szerepe túltermeli a szimbolikus egyéneket. (A „sztárszerep” az, ami szimbólummá emel, és ezt feltöltik egyre több figurával – akiket egyes, nagyrészt a média által termelt tulajdonságaik különböztetnek meg.)
23. Az egyének csoportja válik szimbolikussá.

*b) Az „ember”*

1. Az embert mitől tekintik embernek (szerszámhasználattól, beszédétől, vallástól, kultúrájától stb.), attól, hogy ő maga szimbolikus eszközöket használ.
2. Milyen széles az „Ember” fogalma?
3. Az „Embertől” megkülönböztető vonások (állatszerű külső; kannibalizmus, nyershús-evés; vallástalanság); beszéd érthetlensége.
4. Nemek szimbolikája.
5. Életkorok szimbolikája.
6. Egyéb szociális csoportok szimbolikája.

### *c) Testrészek*

1. A társadalmat minek látják? Világnak, egy testnek stb. Ha testnek:
  - a.) Egyes testrészek társadalmi szimbolikája (például a „kezek” mint munkások).
  - b.) Egyes testrészek mint emberi képességek, tulajdonságok megtestesítői.
  - c.) Egyes testrészek (például: haj – bajusz – szakáll) egyéb szimbolikája.

### *d) Állat-növény*

1. Az állat/növény mint tárgy (virágdísz, a ló mint jármű, a liba mint megtömendő „zsák”).
2. Az állat/növény mint (tárgyszerű) jel (madárjósítás, virágnyelv).
3. Az állat/növény mint étel szimbolikája (például: tabuk).
4. Az állat/növény mint tulajdonság szimbóluma (például: szerény ibolya, hű kutya; negatív tulajdonságok is: tyúkeszű, disznó, szamár).
5. Az állat/növény mint lelkiállapot jelképe („Ha látsz tört virágot útközépre vetve...”).
6. Az állat/növény mint táj és kultúra szimbóluma (például: nemzeti növények, állatok).
7. Az egyes állat-/növényfajták (például kutyafajták) szimbolikája. Az adott faj helye az állatok/növények hierarchiájában.
8. Az állat/növény mint az általa az embernek hajtott haszon szimbóluma.
9. Az állatok/növények egymás közötti viszonya, illetve az ember általi egymáshoz viszonyítása (kutya-macska viszony, élősködő fajok stb. szimbolikája, illetve: „szolgalelkű kutyák és szabad farkasok”).
10. Totemszimbolika (címerállatok, reklámállatok – például: patika – kígyó; állatok mint sportklubok, autók, tankok stb. szimbólumai, kabalák stb.).
11. Mesék állatainak szimbolikája.
12. Kettős lények (kentaurok, szfinxek stb.) szimbolikája.
13. Zodiákus állatszimbolikája (a különböző kultúrák eltérő asszociációival).
14. Az állatokhoz/növényekhez kötődő, szexuális szimbólumok.
15. Szent állatok, növények mint kvázi személyek (Ganésa, Hanumán stb.).
16. Állat mint lélekszimbólum.
17. Állat/növény és ember viszonyának változó szimbolikája (a természet–civilizáció viszony függvényében).
18. Az állatok/növények, mint emberi találmányok forrásai, mintái.
19. Állat/növény részei is szimbólummá válhatnak: agyar, karom, gyökér.

## VI. TERMÉSZETI JELENSÉGEK SZIMBOLIKÁJA

1. A természet mely eleme, jelensége emelkedik ki? (Szél, nap, világűr, az „anyag”, a tömegvonzás stb.)
2. Az egyes jelenségek animista-vallási értelmezése (egyres elemek alanyok – folyamszellemekek, majd -istenek, küklopszvulkánok, folyamsárkányok, viharistenek stb. vagy Isten megnyilvánulásai vagy természet mint lény: Gaia, Nap).
3. Elhelyezkedés a fent/lent tengelyen.
4. Elhelyezkedés a kint/bent tengelyen (Föld belseje, világűr).
5. Mennyiben tartalmazó, mennyiben alkotóelem (például a „4 alapelem”).
6. A természeti jelenség mint az emberi környezet elemeinek analógiája (lámpa – csillag, szem – csillag, szögek – csillagok, lelkek – csillagok; de a másik irányban is: csillag – szem, csillag – sztár, csillag – szentjánosbogarak), égháború.
7. Természeti jelenség mint fogalom megtestesítője (például: szivárvány = béke).
8. Természeti jelenség mint társadalmi viszonyok megtestesítője (például: „a víz az úr”).
9. Természeti jelenségnek tulajdonított emberi-állati tulajdonságok; természeti jelenség mint emberi tulajdonság megtestesítője (például a kő szilárdsága, folyóvíz változékonysága, felszínének „fecsegése”, a mélyvíz elnyelő ereje, nyugalma, természeti elemek egymáshoz való vonzódása).
10. Természeti jelenség mint lelkiállapot megtestesítője (eső=sírás, jókedv napsugarassága, behavazott táj: megfagyott lélek; üvöltő szelek).
11. A természethez való emberi viszony (az ember kiszolgáltatottsága versus természet feletti uralma: ezek aránya).
12. Természet mennyiben ellenség, mennyiben „anya”?
13. Asztrológiai szimbolika: a természet kapcsolata az emberi sors jeleivel.
14. Természetté váló ember (Philémón és Baucisz, nárcisz-Nárcisszus, a rózsává váló Iluska stb.).
15. A természetnek az emberétől eltérő időléptéke.