

DURKHEIM ÉS A „KOLLEKTÍV PEZSGÉS”

A Vallási élet elemi formáinak 100. évfordulójára

Máté-Tóth András

Emil Durkheim vallásszociológiai főművének pontosabban vallásfogalmának egyik kulcsfogalma a társadalmi pezsgés. Tanulmányomban először bemutatom a fogalom különböző dimenzióit, majd azt a tudománytörténeti összefüggésrendszert, amelyben ez a fogalom keletkezett. Harmadik lépésként pedig a fogalom alkalmazhatóságát elemzem a kelet-közép-európai társadalmi átmenet értelmezhetőségére vonatkozóan.¹

A szerző és a mű szellemi közege

A XIX. és XX. század fordulóját az európai modernizáció határozta meg, melynek mélyreható következményei voltak a hétköznapi élet alakulásától, a településtípusok arányának eltolódásán, a termelési módok megváltozásán keresztül egészen a gondolkodás és a tudományművelési módokig menően. E korszakot jellemzi a társadalomtudományok megszületése, úgymint pszichológia, szociológia, etnográfia, antropológia, melyek többé-kevésbé mind a filozófiából és a teológiából önállósodtak. Émile Durkheim e korszak egyik kiemelkedő tudós egyénisége, akinek művét ebben a modernitásban érthetjük meg és értékelhetjük megfelelően.

Néhány életrajzi adat és a főbb művek

Durkheim 1858-ban született, ugyanabban az évben, mint a német Diesel, az olasz Puccini vagy a magyar Fadrusz János szobrászművész és Prohászka Ottokár püspök. Durkheim egész életében Franciaországban élt – két év németországi tanulmányutat leszámítva –, ott végezte iskoláit, ott tanított 1887-től Bordeauxban, majd 1902-től a Sorbonne-on, ahol neveléstudományi és szociológiai tanszéket is alapított, és ott is halt meg, Párizsban 1917-ben. Durkheim elkötelezett zsidó családba született, s a század-

¹ Tisztelettel ajánlom tanulmányomat Némedi Dénes (+2011) emlékének, akinél kevesen tudtak többet Magyarországon Durkheimről és aki sokaknál tudott kevesebbet a vallásról.

forduló kapcsán felerősödő antiszemitizmus hatásai végig kísérték egész életét. Legjelentősebb művei a szociológia fiatal tudományának alapműveivé váltak: *A társadalmi munkamegosztásról*² (1893), *A szociológia módszere*³ (1895), *Az öngyilkosságról*⁴ (1897) végül a *Vallási élet elemi formái: a totemisztikus rendszer Ausztráliában*⁵ (1912). Jelentős az általa alapított és máig megjelenő *L'Année Sociologique* (1898-tól) majd c. folyóirat, melyben ő maga is számos tanulmányt jelentetett meg, s amely a francia szociológiai iskola vezető szakmai folyóirata volt kezdetől fogva. A folyóirat idei 2. száma a Vallási élet elemi formái megjelenésének 100. évfordulójára kiadott szám.

További 100 éves könyvek

Alighanem véletlennek lehet tekinteni, hogy az 1912-es esztendő vallástudományi szakirodalmában (legalább) négy alapvető jelentőségű mű is napvilágot látott Európában és egy Amerikában. A véletlenszerű egymásmellettség azonban csak a megjelenés évszámára vonatkozik. A századfordulót követően a vallás átalakulásának, szerepének és jelentőségének vizsgálata jelen volt a filozófiából és teológiából kibontakozó, már megizmosodott önállóságra szert tévő társadalomtudományok tematikájában. Durkheim elemi formáira pszichológiai reflexióként írta *Freud* a Totem és Tabuban publikált írásainak negyedik fejezetét. *Schmidt* ebben az évben jelentette meg sokkötetes művének elsőjét: *Ursprung der Gottesidee – az isteneszme eredete* címűt. S a teológia és a szociológia interdiszciplináris mezejéről *Troeltsch* jelentkezett a vallási intézmények átfogó tipológiájával és a keresztény egyházak társadalmi tanításának összefoglaló művével. Végül pedig említsük meg *James Henry Leuba* ebben az évben megjelent bevezetőjét a vallás lélektani tanulmányozásáról, amely kötet Jamesnek két évvel korábban megjelent *Varieties*-ével a valláslélektan első alapozó művei közé számít. Bár e kötetek más kiindulópontból íródtak, együttesen is jelzik a vallással kapcsolatos tu-

² Ford. Csákó Mihály, Budapest: Osiris 2001.

³ Ford. Balla Antal, Budapest: Franklin 1917

⁴ Ford. Józsa Péter, Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó 1967

⁵ Ford. Józsa Péter, Budapest: Közgazd. és Jogi Kiadó 1967, majd Vargyas Zoltán, Budapest: L'Harmattan 2003

dományos reflexió új irányát, melyben a fenomenológiai tipizálás játssza a központi szerepet, s melyben a modern viszonyai között a vallás társadalmi szerepére általánosságban és a kereszténységnek a modernitáshoz való viszonyában speciálisan felvetődő kérdéseket tárgyalják.

E művek bemutatására ebben a tanulmányban nem vállalkozhatom, de annyit mindenképpen meg kell jegyezni, hogy ezek a monográfiák egyrészt jelzik a vallás tárgyalásának modern módját, amely alapvetően eltér a korábbi filozófiai és teológiai tárgyalásmódtól, másrészt azt is, hogy az új társadalomtudományokban a vallás iránti érdeklődés nem csupán az egyik téma a sok más közül, hanem olyan kérdéskör, amelynek tárgyalása révén maga az adott új tudományág is önállóságának megalapozására törekszik. Az említett művek többé kevésbé tükrözik a kor vallástudományának központi kérdésköreit, amely egyrészt a vallás eredetére vonatkozott, másrészt a modern társadalomban betöltött szerepére. Az általunk behatóbban elemzett Durkheim műre egyik legfontosabb tételével, a tabuval mindegyik foglalkozik, a s művek többé kevésbé hivatkoznak is egymásra. Ez utóbbi tény azért is figyelemre méltó, mert száz évvel korábban ugyanabban az évben keletkeztek, amely mutatja, hogy a szerzők milyen nagyra értékelték, és a megjelenést követően azonnal fel is dolgozták egymás műveit.

Az elemi formák

Durkheim vallásfelfogásának jelentőségét nem szükséges külön méltatni, mert ez a szociológiában és más tudományágakban is evidenciának tűnik. Érdekességképpen hadd utaljak mégis Charles Taylor *Secular age* c. művére, amelyben a szerző Durkheim ez irányú jelentőségét a vallással kapcsolatos társadalmi viszonyok korszakolására alkalmazza, megkülönböztetvén paleo-, poszt- és neodurkheimi korszakot. Paleo-Durkheimi társadalmi formának nevezi Charles Taylor a vallás beágyazott jelenlétét az adott társadalomban, olyannyira, hogy nem tekinthető attól megkülönböztethető társadalmi alrendszernek. Ide tartoznak a premodern társadalmak és Taylor ide sorolja az európai középkori kereszténységet. Neo-Durkheimi társadalmi formának

nevezi a vallás részleges kirekedését a hagyományos társadalmi struktúrából, ami a családi és falusi életet illeti, miközben a vallás az átfogó társadalmi identitást szolgálja, konkrétan ez tapasztalható Nyugat nemzetállamaiban. Példa erre a westfáliai békét követő *cuius regio eius religio* modell, amelyből később kiindult a modern nacionalizmus, a maga több kevesebb vallási alakzatával, s amelynek emlékére az egyházak sok esetben irányulnak. A poszt-durkheimi modell⁶ Taylor szerint az, amelyben a radikális individualizmus már nincs összefüggésben a társadalmi formákkal. Taylor ezeket a modelleket, melyek a vallás társadalmi dimenzióit hivatottak fémjelezni, nem deskriptív értelemben használja, hanem ideáltípusokként. Állításának magva az, hogy ezek történeti egymás utánisága megfigyelhető, s korunkat egyre inkább a poszt-durkheimi modell jellemzi. Nem azt állítja, hogy ez az egymásutániság és hangsúlyeltolódás egyetemes érvényű lenne. Azt viszont igen, hogy a középkori Franciaországot vitathatatlanul paleo-durkheimi viszonyok jellemezték, s azt, hogy a XIX. sz-i USA neo-durkheimi. Végül pedig az e kettő közötti küzdelem megnyitotta a lehetőséget a poszt-durkheimi függetlenedésnek illetve eloldódásnak, amely destabilizálta mai korunkat és számos nehézségért felelős. (Taylor 2007, 487)

A következőkben nem követhetjük ezt az izgalmas és akár minden elemében is vitatható gondolatmenetet, hanem rá kel térnünk Durkheim főművének rövid bemutatására.

Elemi, atomi

Külön figyelmet érdemes szentelni a Durkheim főművének címében szereplő „elemi” (*élémentaires*) fogalomnak. Ez azt az elképzelést hivatott kifejezni, miszerint a vallás, a társadalom, az emberi gondolkodás megértéséhez az út a legkezdetlegesebb, legprimitívebb népek vizsgálatán keresztül vezet és azzal kecsegtet, hogy ennek révén megtalálhatóak azok a legősibb formák, tartalmak, összefüggések és dolgok, melyekre épül-

⁶ Amit Robert Bellah szociológiai nonszensznek tart. (Bellah 2012)

nek a továbbiak.⁷ Ha fellelhetőek és megérthetőek az elemi dolgok és formák, akkor – ma a puzzle metafora tűnik kézenfekvőnek – ezek kombinációi és a kombinációk bonyolultsági foknak növekedése mentén megérthetőek a mai, összetett formák és dolgok.

Az elemi kifejezés és a mögötte húzódó gondolatmenet két vonatkozásban mutat rá a századforduló társadalommal és vallással foglalkozó szerzőinek közös jellegzetességeire. Az egyik az elemi lényegek keresése a primitív népek kutatása révén, a másik az egyszerűből és primitívből, az összetett és fejlett irányába történő fejlődés koncepciója. A századforduló tudományos életét nagy mértékben befolyásolta a természettudományok és a természettudományos szemlélet impozáns feltörekvése. Ebben a szemléletben a mérhetőség és megismételhetőség, az adatgyűjtés, rendszerezés, verifikáció és ellenőrzés módszere egyben a tudományos értékű igazsággal kapcsolatos filozófiai és teológiai alapálláson is változtatott. Az igaz, ami adatolható és igazolható, s nem az, ami a filozófiai vagy teológiai princípiumokból helyes szillogizmusok alapján kikövetkeztethető. A századforduló környékén a filozófiából kibontakozó és önállóvá váló társadalomtudományok ebben a természettudományos episztemológiától meghatározott szellemi közegben alkották meg a maguk módszertanát. A történettudománytól a szociológián át, egészen a pszichológiáig érően a kutatásban és az érvelésben a természettudományos logika dominált. Ebben a közegben az elemi részecskék kimutatása jelentette az adott kérdéskör tárgyalására vonatkozóan a biztos kiindulási pont megtalálását. Bár az atom felvetése Démokritosz nevéhez kapcsolódik, aki ezt az anyag legkisebb és oszthatatlan egységének gondolta, az atom a fizika kultúrtörténetében a XIX. században vált ismét központi jelentőségű logikai alkotóelemmé, amit Thomson, Einstein, Rutherford vagy Bohr kutatásai és úttörő eredményei fémjeleznek többek között, akik mind a századforduló évtizedeiben alkottak. A kultúrantropológiai iskolák ebben az időszakban abból a feltételezésből indultak ki, hogy az eredet-kérdésekre –

⁷ A kifejezés jelentőségére Némedi is felhívja a figyelmet, anélkül, hogy ennek tudománytörténeti dimenzióit kifejtené. (V. ö. Némedi 1996, 145)

szemben a filozófiai és teológiai megközelítésekkel – a primitív, kezdetleges népek kutatása révén lehet releváns válaszokat kapni. Ugyanúgy, ahogyan az anyag vizsgálatában a legegyszerűbb alkotóelemek révén az anyaggal kapcsolatos kérdésekre. A primitív népek iránti érdeklődés egyrészt felértékelte az utazók által írt beszámolókat, mint egzakt adatforrásokat, másrészt, a századfordulót kissé már meghaladva a tudományos adatgyűjtés célú expedíciókat. Durkheim és közvetlen kortársai még másodlagos forrásokra alapozva végezték munkájukat, de Malinowskitól (1884-1942) kezdve már a személyes adatfelvétel vált meghatározóvá. A néprajztudományban őt tekintik ugyanis az első kutatónak, aki tudományos anyaggyűjtés céljából elsőként végzett expedíciót a Trobriand szigeteken. Amikor tehát Durkheim a társadalom és a vallás megértése céljából arra törekedett, hogy kidolgozza az elemi formákat, akkor ezt a kortárs gondolkodás egyik legfőbb közös célkitűzésével összhangban végezte, s ez akkor a leghaladóbb gondolkodásnak számított.

A másik szempont, amely az elemi alkotórészek iránti érdeklődésben fellelhető, a fejlődélméleti logika. Durkheim és kortársai meg voltak győződve arról, hogy a történelem, a kultúrtörténettől és természettörténetig az egyszerűből a bonyolult felé halad. Bár a kortársak véleménye megoszlott tekintetben, hogy a fejlődés haladást vagy hanyatlást jelent-e elsősorban, de magában a fejlődés logikájában ekkortájt kevesen kétkeltek. Ez a fejlődés-logika szintén a természettudományos gondolkodás jelentőségének uralkodóvá válásával kapcsolható össze, az ú. n. darwinizmussal. Darwin a Fajok eredetében arra tett kísérletet, hogy a különbözőbiológiai leleteket a fejlődés-logikai ívre fűzve összekapcsolja a jelent a legrégebbi múlttal, a mai bonyolult biológiai szerkezeteket a legprimitívebb és legegyszerűbb biológiai alkotóelemekkel. A sejtek létezését ugyan már Robert Hooke a XVIII. század közepén kimutatta, de az intenzív sejtkutatás a biológiában – melyet többek között Theodor Schwann, Remak, Virchow és mások munkássága fémjelez – szintén a XIX. századra tehető, minthogy a kutatást ekkortól tették lehetővé a mikroszkópok. Az egyszerűből a bonyolult felé történő fejlődés, a mai bonyolult biológiai viszonyokat a legegyszerűbb kezdetekből megérteni, ennek a

logikának adott Darwin pregnáns kifejezést híres művének utolsó mondatában: „Fel-emelő elképzelés ez, amely szerint a Teremtő az életet a maga különféle erőivel együtt eredetileg csupán néhány, vagy csak egyetlen formába lehelte bele, és mialatt bolygónk a gravitáció megmásíthatatlan törvényét követve keringett körbe-körbe, ebből az egyszerű kezdetből kiindulva végtelenül sokféle, csodálatos és gyönyörű forma bontakozott ki – és teszi ma is.” Durkheim társadalom- és vallás-tanában szintúgy összekapcsolta e két logikát, az elemi részecskék és a fejlődés logikáját. Fő műve címében az elemi kifejezés ebben az összefüggésben értékelhető a maga mélységében és tágasságában.

Durkheim vallásfogalma

Durkheim életművében az egymás után következő művek egyre inkább alátámasztják azt, amit az Elemi formákkal kapcsolatban is állíthatunk, hogy alapjában nem a vallás érdekelte őt, hanem a társadalom, pontosabban annak a kérdésnek a tisztázása, hogy azt a társadalmat, amelyet a modern munkamegosztás érzékelése szerint szétzilált, mi képes összetartani. A *L'Anné* második kötetének megjelenésétől kezdve egyre inkább, sőt kizárólag a vallás kötötte le, abban az értelemben, hogy benne megtalálta a választ erre az alapvető kérdésre, a társadalmi élet elemi formáira. Végző válasza tulajdonképpen úgy is megfogalmazható, hogy a modern társadalom lényegében azt hajtotta végre, amit a primitív vallás előmintázott. (Kippenberg 1997, 213)

Durkheim érdeklődésének a középpontjában továbbá nem az a kérdés állott, hogy valamely vallásnak mi a lényege, hanem az, hogy *bármely* vallásnak mi a lényege, s ez a funkcionális vallásfogalom alapja. A vallás meghatározásához ennek következtében nincsen szükség sem valamely transzcendenciához kapcsolódásra, sem valamely istenségre, egyedül a vallás társadalmi jelentősége, illetve a társadalom vallási dimenziója vizsgálendő, mely a vallási cselekményekből olvasható le. Ezek a cselekmények és tényállások fontosak Durkheim számára, amelyek ráutalnak bizonyos túlvilági képze-

tekre, amely révén tárgyak esetében totemizmusról, élőlények esetében animizmusról beszélhetünk. (Haring 2008, 116, Pickel 2011, 80)

Durkheim minden korábbi prekonceptiótól függetlenül törekedett a vallás meghatározására. A vallásról folyó szokványos, nem módszeres gondolkodással szemben szakszerű fogalmat kívánt alkotni. Ennek érdekében először két olyan alapvető jellegzetességet tárgyalt, melyek a vallásról való általános gondolkodást jellemzik: a természetfölötti és az istenség. Miután kimutatta ezeknek a jellegzetességeknek határait, ráterhetett a vallásnak magának meghatározására.

A meghatározás első eleme a szent és a profán lényegi megkülönböztetésére vonatkozik, melyben a szent jellemzője, hogy büntetlenül érinthetetlen (tabu). A szent s a profán két teljesen elkülönülő aspektusa az életnek, olyan két világ, „amelyben nincsen semmi közös”. Közöttük a különbség nem fokozati, hanem lényegi. (Durkheim 2003, 25) A meghatározás felépítéséhez a következő lépésben a vallást és a mágiát különíti el egymástól, amelyeket felszínesen akár azonosítani is lehetne, de legalábbis azt kijelenteni, hogy a vallás telve mágiával és fordítva. Azonban a vallás és a mágia élesen szemben állnak egymással, egymást tagadják. A vallás csoportot, társadalmat alkot, míg a mágia nem. „Nincs mágikus egyház” – írja. (28) Miután elvégezte a két elhatárolást, a transzcendenstől és az istenségtől, s meghatározta a szentet, valamint a mágiát, vallásszociológiájának vallásdefinícióját a következőképpen fogalmazta meg.

A vallás szent, vagyis elkülönített és tiltott dolgokra vonatkozó hiedelmek és gyakorlatok összefüggő rendszere, amely a híveket az egyháznak nevezett közösségben egyesíti. (29)

Durkheim a vallás jellemzésekor négy területet jelölt ki. Ezek szerint a vallás (a) kollektív, társadalmi, (b) hitek és gyakorlatok (hiedelmek és rítusok) alkotják, (c) alapvetően elkülöníti a szentet a profántól, valamint koncepcióját tekintve (d) elkülönül a mágiától, amely eszköz jellegű, nem kötelező és lényege szerint nem kollektív.

Durkheim célja az volt, hogy a vallás egyetemes, minden vallásra érvényesíthető meghatározását adja meg, melyben egy adott törzsből indult ki, s eredményeinek általánosítását könyvének utolsó fejezetében végezte el. „Joggal remélhetjük, hogy a kapott eredmények nem csak a totemizmusra jellemzők, hanem azt is megérthetjük a segítségükkel, hogy mit jelent a vallás általában.” (247)

A vallás gondolatrendszer, de a hívők nem ezt tartják elsődlegesnek, hanem hogy a vallás segítsen élni. Az embert nem a felismert gondolatok ajándékozzák meg a vágyott vigasszal, a cselekedethez szükséges energiával, hanem a kultusz. „A kultusz nem pusztán olyan jelrendszer, amely által a hit kifelé is megnyilvánul, hanem olyan eszköztár, amelynek segítségével az ember időről időre újrateremti önmagát.” (248) A hívő által érzett benyomások és képzetek nem feltétlenül kell, hogy megfeleljenek valamely valós tárgynak. A történelem folyamán ezeknek a benyomásoknak a kultúrák rendkívül sokféle nevet és formát kölcsönöznek. Ha meg akarjuk tudni, hogy mik is ezek valójában, akkor azt az eljárást kell alkalmazni, amellyel „a világ érzéki képzetét felváltotta a tudományos világképpel sikerült felváltani.” Durkheim eredményeit abban foglalja össze, hogy ezeknek a sokféle vallási élményeknek egyetemes oka, amely minden kultúrában megtalálható, nem más mint a társadalom. Ez alkotja meg az embert magát, ez emeli önmaga fölé, ennek műve a civilizáció. Egy további jelentős eredményt tár még elő ebben a zárófejezetben, nevezetesen, hogy a gondolkodás alapkategóriái vallási eredetűek, mert az ember az élményének gondolati formákat kölcsönöz és szabályokat állít fel. Sőt tovább menve, és az eddigieket még egyszer aláhúzva állítja: valamennyi nagy társadalmi intézmény a vallásból született meg. A kollektív érzések tárgyakon rögzülnek, melyek belekeverednek hétköznapi valóságba és magyarázó erőt tulajdonítottak nekik, amely révén az ottani történések magyarázhatóvá váltak. A vallás az ideális társadalom képzetét jeleni, amely önmagában sehol nincsen jelen, de amelyhez a reális társadalmak viszonyíthatóak. S ugyanakkor a valóságos társadalom árnyoldalai és rettenetei is rendelkeznek vallási aspektussal, mint a kereszténységben a Sátán, amely minden negatívum foglalta, mégsem profán.

Durkheim elutasította a vallási tényállások (*faits religieux*) pszichológiára valamint bármely anyagi valóságra való visszavezetését valamint annak érdekében, hogy a társadalmi reprezentáció elméletének jelentőségét megőrizze, elutasította az empirizmust is. A társadalom Durkheim számára egyszerre jelenti a személyek és a dolgok diszpozícióját és a reprezentációstruktúráját. A társadalom nem azonosítható pusztán az egyikkel vagy a másikkal. Egyszerre jelenik meg mind a kettő az emberi cselekvés révén illetve materiális következményei révén, együtt szervezik és strukturálják a cselekvést. Az ember ebben a felfogásban nem kiinduló pontja a vallásnak, illetve a társadalmi cselekvésnek, hanem végpontja annak a hosszú és összetett történelmi folyamatnak, amelyben a kereszténység játszotta a főszerepet. A társadalom lehetőségi feltétele a vallás, az istenség, a totem, amely Durkheim valláskonceptiójában központi szerepet játszik. Ez a totem artikulálja a társadalom számára azt a közöset, amely révén a társadalom több lesz mint az egyének összessége és más, mint a tömeg. A totem retorikai úton artikulálódik és konkretizálódik értelmes társadalmi renddé és kohézióvá. (V. ö. Ramp in Turner 2010, 54)

Kollektív pezsgés

A kollektív pezsgés elmélete etnográfiai megfigyelésre alapul, melyeket az ausztrál törzsekben rögzítettek etnográfusok. A törzsek, melyek egyébként szétszórva élnek, alkalom adtán hosszabb időre összegyűlnek, korroborit tartanak. Ennek az együttlétnek a sűrűsége felfokozza az érzelmeket és feloldja a szerep- és magatartás-határokat és a bevett szokások szabályai felfüggesztődnek. Olyannyira, hogy akár a legszigorúbb szexuális érintkezési tabut is átlépik – a férjek feleséget cserélnek. Ebben a fékevesztett tobzódásban a résztvevők annak szöges ellentét élik át és valósítják meg, amit egyébként a hétköznapi életükben művelnek. Az egyikben „bágyadtan tengeti” mindennapjait, a másikban „nem mindennapi hatalmakkal lép érintkezésbe, melyek az őrjöngésig felvillanyozzák.” Az ilyesfajta szenvedélykitörést a delírium egy fajtájának kell tekintünk, s másnak nem is nevezhetjük, mint a „kollektív hevültség” állapotának (140)

Durkheim a két életszféra közötti alapvető különbséget úgy értelmezi, hogy a hétköznapi a profán és az ünnepi a szent.⁸ (134-136)

Durkheim a jelenség részletes leírását követően elméleti keretként a „kollektív pezsgés” fogalmát könyve zárófejezetében fejt ki részletesebben. Gondolatmenetét onnan indítja, hogy az ember a vallást nem tekintette sohasem pusztán sajátos ismeretszerzési módnak, illetve különleges gondolatrendszernek. Sokkal inkább olyan valóságnak, amelyet átélhet, s amely élni segíti. Olyasminek, amelynek vonzásába kerülhet, s amely erősen képes hatni rá.⁹ A vallás elsősorban nem racionális természetű, hanem emocionális. Ebből következően a tanításnak másodlagos szerepe van benne, elsődleges az átélés. Az átélés pedig a kultuszban lehetséges. A kultusz – az emberek rendszeres gyülekezete – teremti meg a pezsgést, amely révén az ember közösségi élményre tesz szert. Vagyis a kultusz alapja a társadalom. A kultuszban szerzett élményét objektiválja vallási tárgyakká. Ez a folyamat az, amiben a vallási lényeg és a társadalmi lényeg egybeesőnek mutatkozik. S ezért mondja – szociológusként a vallás funkcióját és lényegét társadalomtudományos megközelítésben kifejezve –, hogy a vallás a társadalom lelke. Minthogy a vallást így fogja fel, ebből nyilvánvalóan következik, hogy az ilyen formán és módon értve vallási módon keletkezett társadalom minden jelentős elemének is vallás a gyökere: gondolkodásnak, morálnak, jognak egyaránt. Durkheim saját szavaival kifejezve:

a közösségi élet bizonyos fokú intenzitása azért tud vallási indulatokat ébreszteni, mert a felhevült állapot már megváltoztatja a pszichikai működés feltételeit. Az életenergiák a végsőkig fokozódnak, a szenvedélyek felerősödnek, az érzetek felajzódnak bizonyos érzések csakis ilyenkor keletkeznek. Az ember nem ismer magára; úgy érzi, átalakult, ezért a környezetét is átalakítja. (250)

⁸ A mágia is a kollektív hevület terméke (219) – állítja Durkheim, szemben Frazerrel, aki az Aranyágban a mágiát úgy tekintette, mint a vallást megelőző kulturális fázist. Durkheim a mágiának és a vallásnak egyaránt eredetét ebben a hevületben jelöli meg.

⁹ Ne feledjük, hogy csak öt esztendővel vagyunk Rudolf Otto megfogalmazása előtt, aki a szent, a numinózus legfőbb jellegzetességének a lenyűgöző félelmet keltést tekintette. V. ö. A szent. 1917

Ez az a mozzanat, melyet Durkheim vallásértelmezése egyik központi mozzanatának tekinthetünk, s amelynek kulcskifejezése a kollektív pezsgés.

Durkheim tehát feltételezte, hogy a szent a társadalmi életben „totemikus” szerepet játszik, amennyiben a kollektívumot konkrét szignifikánsok gyűjteményévé alakítja. A „társadalom” fogalma a szociológus álláspontjából fakadó absztrakció. Továbbá a szent nem csupán befogadó, hanem aktív is, amennyiben szervezi az embereket és a dolgok egymástól elhatárolt rendszerét. A beágyazott rítusok együtt járnak a kollektív pezsgéssel és a szent idő és tér elhatárolásával, amely kollektív energiákat generál, s időlegesen kikapcsolja a hétköznapi életet és lehetővé teszi, hogy az emberek időlegesen kiessenek szokott identitásukból és szerepeikből. Amennyiben azonban a társadalmat határok és megkülönböztetések alkotják, a kollektív pezsgés veszélyt jelent számára, amelyet megismételt alapvető határhúzások háríthatnak el. Amennyiben ez nem jár sikerrel, akkor forradalmak és háborúk következnek. A kollektív pezsgés alapvető, beágyazott és emocionális választ ad a megkülönböztetések felfüggesztődésének tapasztalatára, s minden veszélyével együtt is képes újra alakítani társadalmi formákat, újraegyesíteni a csoport elkülönült egyedeit, képes felerősíteni a totalitás iránti érzéket, amely révén a kozmosz ismét értelemmel telítődik. Ha beindul a kollektív pezsgés, szétfeszítvén a szokott határokat, romboló hatású, ugyanakkor ez teszi lehetővé, hogy a dolgok és az emberek új pozícióba kerüljenek. (V. ö. Ramp in Turner 2010, 55-56)

E fogalom mellett, hogy Durkheim társadalom- és vallásértelmezésének központi fogalma, vagy éppen ezért számos későbbi szerzőt inspirált tovább gondolásra és az általa felvetett szemlélet elmélyítésére. (V. ö. Tiryakian 1999, 259-260) A következőkben ezek közül mutatok be néhányat, a fogalom alkalmazhatóságának tágasságát is demonstrálandó, de elsősorban arra a kérdésre koncentrálva, hogyan alkalmazható ez a fogalom más átmeneti társadalmi jelenségek értelmezésére, különös tekintettel a kelet-közép-európai társadalmak 1990 utáni viszonyaira.

Rokon elméletek

Mauss: mágikus rítus

A mágia kollektív dimenzióiról írva Mauss a mágia elméletéről szóló 1902-ben megjelent művében (Mauss 2000) leszögezi, hogy a mágia és a közösség illetve társadalom kölcsönösen teremtik egymást, amely megközelítést Durkheimnál is megtaláljuk. Hozzá és másokhoz hasonlóan szerinte is a primitív népek magatartásában, különösen is rítusaiban tetten érhető az a folyamat, amelyben megteremtődnek a közös illúziók. Ebben része van a varázslóknak, mágusoknak vagy más központi szereplőknek, de a hatásmechanizmus lényegét nem foghatjuk fel úgy, mintha ők okoznák a speciális illúzió- és közösség-teremtő hatást, amelynek a közösség csupán végrehajtója és megta-
pasztalója lenne. Éppen ellenkezőleg, hatásuk titka a közösség hitére, elvárására és lelkesedésére. Mózes tette mögött – akár kételkedése mögött – ott áll Izrael hite, amikor vizet fakaszt a pusztában a sziklából.

A közösségi rítusok leírásánál Mauss számos irracionális, a Durkheim által leírt kollektív pezsgést idéző kifejezést használ. A folyamat, amely a mágiát, a hiedelmet szüli társadalmi szükségletek nyomására indul el, ezek révén *kollektív pszichológiai jelenségek* sora aktiválódik. (Mauss 2000, 168 – kiemelés itt és a továbbiakban m-ta) *Kollektív nyugtalanság érzései* vannak jelen és hagyományozódnak tovább, s a mágia gyökerénél „illúziókat ébresztő érzelmi állapotok vannak”, melyek az „egész társadalom érzéseinek keverékéből fakadnak”. (172) A törzs, illetve a társadalom nem kívülről szemléli a mágikus cselekményt, illetve eseményt, hanem része annak és a „várakozás és a *megszállottság előtti állapot* jellemzi” (175) Nincsenek többé egyének, a ritmikus, egyenletes és folyamatos mozgás elvarázsol, megszüli az illúziókat. Sajátos egység jön létre, minden résztvevőből és az egész közösségből is ugyanaz a bizonyosság és hatás árad. „A társadalmi egység valójában csak ilyenkor valósul meg.” (176)

Amiket Mauss ilyen módon a mágiával kapcsolatban kidolgozott, némi vonakodás után maga is a vallásra vonatkozóan is érvényesnek ismerte el.

És ha ezeknek a jelenségeknek a tanulmányozásán keresztül ki tudtuk mutatni, hogy a mágia társadalmi érzelmi állapotok terméke, nem bánjuk azt sem, ha egyúttal a vallással kapcsolatban felállított hipotézisünket is meg tudjuk erősíteni. (180)

A Mauss elemzések lényegének áttekintése alapján (Mauss 1979, Mauss és mások 2009) azt állíthatjuk, hogy nem csupán lényegében, hanem érvelésének lépéseiben valamint eredményeit tekintve is ugyanabban a kollektív érzelmi pezsgésben találja meg a társadalom és a vallási eszmék forrását, mint Durkheim. Nehezebb kettejük ez irányú felfogása között különbségeket találni, mint hasonlóságot, sőt egyezést.¹⁰

Bergson: élan vital

Henri Bergson 1907-ben jelentette meg *L'évolution créatrice* (Teremtő fejlődés) c. művét, amely a darvini fejlődés-elmélet mintájára kidolgozta azt az elméletet, miszerint az élet fejlődésének létezik egyfajta energiája, amely teremtő módon előre hajtja a biológiai és a szellemi életet.

„Mikor lényünket akarásunkba s akarásunkat abba a belső lökésbe helyezzük vissza, melynek folytatása, megértjük, érezzük, hogy a valóság örökös növés, vég nélkül folyó teremtés. Akaratunk már megvalósítja ezt a csodát. Minden emberi mű, mely feltalálást foglal magában, minden szándékos tett, mely szabadságot tartalmaz, minden szervezeti mozgás, mely önkényességet nyilvánít, valami újat hoz a világba. Igaz, hogy ezek csak formateremtések. Hogy volnának mások? Nem vagyunk maga az életáram; ennek az áramnak anyaggal terheltjei vagyunk ...” (1987, 219 cit. Némedi)

Bergson ebben a művében azonban nem kapcsolja össze a társadalmi változásokat a szellemi és vallási fejlődéssel, amint azt Mauss vagy Durkheim teszi. Ugyanakkor nem kétséges, hogy az akkori kortárs francia gondolkodás számára olyan jelentős mű és felvetés, mint Bergsoné ne lett volna hatással Durkheim gondolkodására, még akkor is, ha az *Elemi formákban* meg sem említi Bergson nevét. Ebben semmi rendkívüli nin-

¹⁰ Okkal és joggal jegyzi meg Némedi (2007, 75), hogy Durkheim sokat épített Mauss eredményeire.

csen, ugyanis Durkheim radikálisan társadalomtudományos megközelítései egészen más utat jártak be, mint Bergson egzisztencialista, perszonalista filozófiai gondolatmenetei. Arra itt nem térhetünk ki, hogy későbbi műveiben Bergson milyen szempontok szerint bírálta a Durkheim társadalomtudománya mögötti filozófia töredékességét. Számunkra itt csupán az a fontos, hogy miközben Durkheim a társadalom és a vallás értelmezésében a kollektív pezsgés fogalmát használja antropológiai adatokat felhasználva, kreatív, teremtő energiák felszabadulásáról beszél, melyekben illúzió, gondolat, vallás születik meg. Olyan folyamatról, melynek felhajtó ereje a társadalmi fejlődésnek és a gondolkodás fejlődésének kulcsát jelenti. Némedi, Durkheimről írt művében is kitér a gondolati hasonlóság látszólagosságára. (Némedi 1996, 456. lábjegyzet) Mindkét esetben kreativitásról van szó, de Durkheim szigorúan szociológiai megközelítésben, Bergson pedig a biológiától a szellemig, a személyig érő filozófiai megközelítésben tárgyalja ezt a kreativitást. Ez a kreativitási momentum pedig rokon a két gondolkodónál, akkor is, ha az, ahonnan kiindultak, az, ahogyan kifejtették, és az amire az elméletet használták jelentősen különbözik egymástól. Az pedig aligha kétséges, hogy Bergson filozófiai elánja a kortárs francia gondolkodást sokkal inkább befolyásolta, mint Durkheim, aki azonban egy egész tudományág és tudományos szemléletmód alapítója volt, megalapozván annak napjainkig tartó történetét.

Freud: Totem és tabu

A Totem és Tabu Freud első kultúrtörténeti irányultságú műve, mely számára is igen kedves maradt munkássága egész idején, s melyet nem kisebb egyéniség mint Thomas Mann igen nagyra értékelt és a német esszéirodalom mestermunkái közé sorolt. Freud ennek a műnek negyedik fejezetében – kifejezetten abban, melyben Durkheim frissen megjelent művére mélyrehatóan reagál – a kultúra eredetkérdését veti fel, s próbál rá plasztikus választ adni. Wundt nagy hatású kötete második fejezetének ezt a címet adta: A totemisztikus korszak (*Das totemistische Zeitalter* 116-278) Ebben a fejezetben szinte minden olyan témát, melyet Freud a Totem és Tabuban fontosnak tartott tárgyalni, Wundt is tárgyal, beleértve a vérfertőzés problematikájának jelentőségét. A

tengeren túli szerző, Leuba utal Durkheimra, miszerint ő olyan szociológus, aki a szentséget a vallás megkülönböztető jegyének tekinti. A szent jelleg elkülöníti az adott tárgyat a többi közül, s csak a szent tárgy válhat vallási tárggyá. (Leuba 1912, 51. 2. láb-jegyzet) Reflektál Durkheim egy 1909-es tanulmányára, s részletesen cáfolja ottani állításait. (Leuba 1912, 89) Durkheim érveit sorra véve, arra a következtetésre jut, miszerint függetlenül attól, hogy milyen életfilozófiai jelentősége van Durkheim felvetéseinek illetve, hogy ezzel egyet ért-e vagy sem, arra a kérdésre kell koncentrálni, hogy vajon az álmok, víziók és hasonlók eredeti forrásai-e a szellemekben illetve doubles-bevetett hitnek. Leuba nem lát okot arra, hogy Durkheim felvetései miatt kétségbe vonja Marett megállapítását, miszerint ez az antropológia egyik bizonyossága. (Op. Cit. 93)

Gennep – átmeneti rítusok

Gennep Rites de passage már 1909-ben megjelent, Durkheim mégsem reflektálja őt művében, csak egy a taburól és totemizmusról szóló tanulmányára utal egy láb-jegyzetben.

Tovább vezetés

Gluckman: ribillió

Max Gluckman, a Manchester School alapítója azokat a rítusokat, melyeket Durkheim másodkézből tanulmányozott, a maga közvetlen antropológiai megfigyelései alapján, inkább ventilációs eszközöknek tekintette, melyek a társadalmi konfliktusokban felgyülemlett feszültségeket levezetni segítenek. A közösség morális viszonyainak dramatizációi ezek a törzsi rítusok, melyek hatékonyságának az a titka, hogy megjelenítik a társadalom inherens konfliktusait és ezáltal nyilvánosan kezelhetővé teszik azokat. (Gluckman 1954)

Turner: társadalmi dráma

Victor Turner a „Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites of Passage“ 1967-ben írta, már Amerikába költözve, ahol a 60-as évek második felének aggasztóan pezsz-

gő amerikai társadalmi viszonyait közvetlenül és aggodalommal szemlélhette. Ráadásul Turner számára az 1960-ban angolul megjelent Gennep mű nagy hatással volt, jóllehet, maga a mű már 1909-ben napvilágot franciául, amit Turner csak az angol fordítás alapján dolgozott fel.

Az ndembu törzs konfliktív alapmintázatáról szerzett megfigyelései alapján Turner kifejlesztette a „társadalmi dráma” fogalmát, amellyel a törzsi szervezet felszíne mögött meghúzódó faktorok együttesét jelölte. A társadalmi dráma a törzs életében egy világosan elkülöníthető egymásutániségben zajlik, melynek négy szakasza van:

- a norma-szabályozott társadalmi viszonytal valószakítás az adott társadalmi egység tagjai vagy csoportjai között;
- a szakítás krízise vagy kiterjedése, hacsak a konfliktus nem rendezhető gyorsan;
- rendező és problémamegoldó mechanizmusok beindulása a társadalmi csoport vezető tagjai irányításával;
- a szétzilált társadalmi csoport visszaintegrálódása, a helyrehozhatatlan szakadás tudatosulása vagy a szkizma bekövetkezése. (Turner 1957)

A társadalmi drámák általában a következő „klasszifikatorikus” ellentéteket aktivizálják: pártosodás (amennyiben közvetlen és aktuális érdekek érvényesítéséről van szó, akkor átszelheti a hagyományos kaszt-, osztály- vagy származási tagozódásokat), vallási megújulási mozgalmak, melyekben az egykori törzsi ellenségek egyesülhetnek az idegen, magasabb szintű katonai technikával rendelkező gyarmatosítókkal szemben, nemzetközi szövetségek és koalíciók ideológiailag nem azonos csoportokkal, akik úgy vélik, közös az ellenségük (amely gyakran nemzeti, vallási, társadalmi, ideológiai és gazdasági szempontból szintén heterogén) és közösek az érdekeik. (Turner 1995)

Turner a törzsben végzett résztvevői megfigyelései során elsősorban arra volt kíváncsi, milyen szerepet játszanak a rítusok a társadalmi dráma kezelésében. Arra a belátásra jutott, hogy a kultusz-közösségek által bemutatott rítusok áthidalják a vérségi és a falvak közötti határokat, és társadalmi kötőerőként funkcionálva egyben tartják a törzset.

Arra a legalapvetőbb szociológiai kérdésre tehát, hogy mi tartja össze a társadalmat, vagy még egyetemesebben, mi a társadalom társadalmiságának a megoldása, Turner az ndembu törzs konfliktusai során gyakorolt rítusok elemzése alapján azt a választ adta, hogy a társadalom „titka” egyenlő annak rituális rendszerével. A rítusok rendszere helyettesíti az alacsonyán fejlett politikai ellenőrzést, és ez garantálja a dráma feloldásához szükséges politikai értékeket.

A rituális folyamat fázisai közül Turner elsősorban a középső fázisra koncentrált, arra a köztes állapotra, amelyben a korábbi viszonyok már érvénytelenek, a későbbiek pedig még nem tisztáztak. Ezt a középső szakaszt liminális (küszöb) fázisnak nevezte. Amikor a későbbiekben figyelme a komplex társadalmak elemzése felé fordult, a liminális kifejezése helyett hasonló összefüggésben ugyan, de a tribális viszonyoktól való eltérést jelezvén liminoid jelenségekről beszélt. A rítusok formális területén túl a komplex társadalmak alapvető struktúráinak mintázatáról van szó. Azt a struktúrát, melyet a liminalitás fémjelez, pedig anti-struktúrának nevezte. A liminalitás koncepciója alapján állva kifejtette, hogy a társadalom képes a fejlődésre. A társadalmat a struktúrák és anti-struktúrák dialektikus erőterének látta, amely a liminalitásban és közösségben valósul meg. (Olaveson 2001)

Az átmeneti rítusok az egyik ilyen állapotból a másikba való átmenetet kísérik, illetve hozzák létre. A két állapot közötti állapotatlanságot, állapoton kívüliséget nevezi Turner liminalitásnak, küszöb-helyzetnek, amelynek legfontosabb jellemzője a hiány – bár Turner ezt a kifejezést ebben a leírásban nem használja. „A liminális entitások nincsenek sem itt, sem ott” – írja erről a paradox helyzetről. A benne lévők strukturálisan láthatatlanok, sem nem élők, sem nem halottak, hanem élők és halottak egyszerre. Ebben a paradox pozícióban lehetnek személyek és csoportok is egyaránt, bármelyikükre a neofiták mezítelensége jellemző, akiket akár szörnyeknek is lehet nevezni, mert az előző és a következő állapothoz viszonyítva minden szempontból idegenek. Viselkedésük passzív, elfogadó a megtisztító, átalakító büntetésekkel szemben. Az ebben a seholsem-létben tartózkodó alanyok között intenzív bajtárság és egalitarizmus alakul

ki, megszűnnek a társadalmi státusbeli különbségek, és a résztvevők homogenizálódnak. A liminális helyzet szorosan összefügg a halállal, sírral, láthatatlansággal, sötétséggel, biszexualitással – akár Durkheim „anómia” fogalmát is alkalmazhatnánk rá. (Turner 2002)

A liminalitásban kialakuló közösséget Turner szembeállítja a szervezett, jogi, politikai és gazdasági szempontból strukturált társadalmakkal, ahol a több és a kevesebb, a fent és a lent kifejezéseknek értelmük van. Ebben a fázisban éppen ellenkezőleg a legfontosabb jellegzetesség a jog és a szentség hiánya. Alig vagy csak rudimentálisan strukturált közösségekről van szó (a szövegből érezhető, hogy maga Turner is kereste a megfelelő kifejezést e sajátos közösségtípus pontos megjelölésére), comitatusról, kommunióról, amelyben a résztvevők egyszerűen alárendelik magukat a rítus rendszeréből fakadó tekintélynek. Turner meg is indokolja, hogy miért a latin *communitas* kifejezést használja, ugyanis ezzel is ki akarja emelni a különbséget az együtt élők szokványos közösségének társadalmi viszonya és eme különleges közösség között. A két formáció közötti különbség nem azonos a szent és a profán közötti különbséggel – hívja fel a figyelmet. (98) Bár a *communitas* modellnek több köze van a valláshoz, a szenthez, a szentséghez, de nem a vallások társadalmi pozíciója értelmében vett szent státushoz, hanem az átmenet periódusában lévő státustalan szent pozíciójához. Ellenben az ilyen értelemben vett szent küszöb átlépése vezethet magasabb vallási-társadalmi státushoz.

Turner a *communitas*-nak három fajtáját különbözteti meg: egzisztenciális, illetve spontán, normatív és ideológiai. Az egzisztenciális *communitas* jellegzetessége a teljes spontaneitás és közvetlenség, amely valóban nélkülöz minden struktúrát. Ezek a történelem bármely korszakában jöttek is létre, hamarosan beolvadtak, „belehanyatlottak” a közeg struktúrájába. A normatív *communitas*-ban az egzisztenciális *communitas* strukturálódik és társadalmi rendszerré szerveződik, az ideológiai pedig a társadalmi rendszer utópisztikus képét festi meg, támaszkodva az egzisztenciális *communitas* strukturálatlan, közvetlen viszonyrendszerre alapozó spontán élményekre. Az összes

felsorolt típusú communitas mindegyike lényegéből fakadóan átmeneti jellegű, végső soron a struktúra kikerülhetetlen. Turner az ndembu társadalomban szerzett megfigyelésein kívül példaként megemlíti még a ferences mozgalmat, amely a kezdetek communitasa után ferences renddé, regulával és struktúrával rendelkező közösséggé lett, a '60-as évek hippy mozgalmát vagy a bengáliai sahayija mozgalmat.

A fentiekből, elégségesen érzékelhető, hogy Turner Durkheimhoz hasonlóan primitív törzsek vizsgálatával foglalkozva állított fel elméletet arról az átmenetről, amelyet a társadalmak bizonyos periódusaira általánosságban is jellemzőnek állított. Munkáiban Turner nem hivatkozik Durkheimra, bár bizonyos pontokon állításaik közel állnak egymáshoz. Azonban az a kutatási hagyomány és az a problémakör, amely Turnert az átmenettel kapcsolatos elmélet felállításához vezette, olyannyira eltér Durkheim társadalmi pezsgés elméletének problémaközegétől, hogy a direkt hivatkozás nem indokolt. Ugyanakkor azt is megállapíthatjuk, hogy a brit Turner az átmenetre vonatkozó megállapításait, konkrét és egyetemes következtetéseit sokkal tágasabban alapozta meg és sokrétűbben fejtette ki, mint a francia Durkheim. Elsősorban ez az oka annak, hogy a kelet-közép-európai társadalmi folyamatok elemzésénél alkalmasabbnak tekinthető Turner társadalmi dráma elmélete, mint Durkheim kollektív pezsgés elmélete. Azon azonban aligha lepődhetünk meg, hogy Durkheim elmélete az elmúlt száz esztendőben sokkal általánosabban vált ismertté és sokkal több irányú továbbfejlesztést élt meg, mint Turneré. Ezt azonban talán inkább magyarázhatjuk a durkheimi elmélet felvetésének tudománytörténeti közegével, mint magának az elméletnek kidolgozottságával illetve relevanciájával.

Tyriakian: 1989

A Durkheim életmű jeles ismerője, Edward A. Tyriakian 1995-ben publikált tanulmányában az 1989/1990-es kelet-európai bársonyos forradalmakat úgy elemzi, mint történelmi bizonyosságait annak, hogyan kapcsolódik össze Durkheim kollektív pezsgés fogalma Weber karizma fogalmával. (Tyriakian 1995) A nem várt társadalmi változások

meglepetései felhívják a figyelmet arra, hogy a modern társadalom útja nem unilineáris, hanem képes meglepetésekről is gondoskodni. A társadalomkutatók számára ez nem csak azt a kihívást jelenti, hogy vegyék tudomásul a társadalmi fordulatokat önmagukban, hanem azt is, hogy választ keressenek arra, miért történt a meglepő fordulat és miért éppen olyan módon, ahogyan történt. A szerző dolgozatában azt igyekszik igazolni, hogy a társadalmi változásokat előidéző szokásos két faktor – a forradalom és a karizma – helyett 1989-ben valami más magyarázatot kell keresni a változások megfelelő értelmezéséhez. A szovjet rendszer ugyanis a 80-as évektől kezdődően forradalmak és háborúk nélkül kezdett összeomlani.

Az elmúlt kétszáz esztendőben a társadalmi fordulatokban kulcsszerepet játszottak karizmatikus vezetők – Robespierre, Lenin, Castro, Che Gevara, Mao Ce Tung. Ezzel szemben az 1989-es fordulatban nem a karizmatikus vezetőké volt a döntő szerep. Ezeknek a változásoknak a megértéséhez Weber karizma fogalmát kombinálni kell Durkheim kollektív pezsgés fogalmával. Durkheim Elemi formái II. fejezetének 7. részét és Weber Gazdaság és Társadalom I. kötet 3. (Karizmatikus tekintély) valamint a II. kötet 14. (Karizma és változás) fejezetének párhuzamos olvasata teszi ezt lehetővé. A karizma vonatkozásában Weber nem csak azt állítja, hogy a karizmatikus modell megadja magát a biztonság igényének és a rutinizációnak, hanem azt is, hogy a karizma szokatlan társadalmi helyzetekben a „kollektív felháborodás” is megszüllhet karizmatikus személyiséget, és mellette rendkívüli eseményeket és hősi cselekményeket. Durkheim a társadalmi sokkhatással okolja a kollektív pezsgés létrejöttét, amely forradalmi és kreatív periódusokra jellemző. Mindkét szerző – egymásra ezen a ponton ugyan egyáltalán nem hivatkozva – egybehangzóan állítja, hogy a karizmatikus kulcsszereplőnek képesnek kell lennie arra, hogy átlépje a szokásos társadalmi és szerep-kereteket. Különbség kettejük alapállásában az, hogy Weber karizmatikus vezéralakja vallási parancsnak engedelmeskedik, míg Durkheimé az „oratorikus inspiráció démonának”.

Weber és Durkheim nyomán tovább haladva látnunk kell, hogy a karizma és a kollektív pezsgés hatalmat kölcsönöz a benne részt vevőknek. Ezt a hatalmat a két klasszikus nem reflektálta eléggé. Ezt a fajta hatalmat nem fizikai erő hozza létre, hanem az a tudat, hogy a személy része a morális közösségnek. Ennek a hatalomnak részese és mártírja volt a keresztények egész sora az üldöztetés során és a XX. század forradalmaiban Nagy Imre (Budapest, 1956), Jan Palach (Prága, 1969), Jerzy Popiełuszko (Gdansk, 1984) vagy a kínai egyetemisták (Beijing, 1989).

A forradalmaknak („refolution” Timothy Garton Ash kifejezése az alulról kibontakozó és nem felülről indukált forradalmak megjelölésére) kimutatható néhány közös eleme, melyek a következők. A civil társadalom elnyomása és hiánya, a nyilvánosság monopolizáltsága, anómia. Az érintett társadalmak politikai rezsimek nem autoriterek voltak, hanem totalitáriánusok, ami azt jelenti, a társadalmi élet teljes és erőszakos ellenőrzését gyakorolták. Mindezek a rendszer-jellegzetességek és a velük együtt egyre inkább megmutatkozó korrupciók nem szolgáltattak elég alapot a forradalmak megindulására. Ehhez a civil társadalmi csoportok, és az értelmiségiek alulról jövő munkája kellett. És kellett hozzá az elnyomástól való félelem leküzdése a magán és közszférában nyitott szabad terek és végső soron a szocialista rendszertől való elidegenedés elfogadása. (276) A civil együttműködés sűrűsödése viszonylagossá tette a csoportok közötti eltérő gondolkodást, azokat az eszméket és történelmi tapasztalatok illetve hagyományokat, melyek a részvételre motiválták e csoportokat. A tömeges erőszakmentes együttléteken pedig a karizmatikus egyéniségek képesek voltak olyan közös energiaforrásokat megfogalmazni, melyek részben a meglévő tarthatatlan viszonyokkal szembe állítottak, részben artikulálták a forrongó tömeg látens közös vízióit. Ennek lehettünk tanúi Prágában, amikor Dubcek, Hável és Tomásek 1989 november 24-dikén mintegy fél millió ember előtt mondott beszédet; Budapesten Nagy Imre újratemetésén 1989. június 16-dikán Orbán Viktor beszélt, megtalálván a tömeg közös nevezőjének megfelelő szavait és érzéseit; és hasonlóan lettünk tanúi 1989 decemberében Tőkés László parókiája körül Kolozsvárott, melynek következtében néhány óra alatt megdőlt

Ceausescu rendszere; a volt NDK-ban 1989. november 10-11 között közel öt millió ember vett részt a békés fáklyás tüntetéseken, amely a berlini fal ledőléséhez vezetett. Az 1989-es sort folytathatjuk tovább az időben előre haladva, egészen az arab forradalmi megmozdulásokig, melyek az előbbiekhöz hasonlóan elemezhetők mint rendkívüli publikus tömegesemények, melyben a tömeghatás párosul a karizmatikus személyiségek nyilvános fellépésével, melynek következtében az egyének eltelnek a cselekvéshez szükséges hatalom és felhatalmazottság érzésével, s melynek során a tömeg az adott általános helyzettel szemben, azt felülmúló transzcendens víziók mentén válik érzelmi és szándék-közösséggé. A forradalmakat követő kijózanodási szakasz és az ezt követő további történések már más értelmezési keretet igényelnek, de semmiképpen sem csökkentik az eddig mondottak relevanciáját és Weber és Durkheim karizma illetve kollektív pezsgés elméletének releváns alkalmazhatóságát. Az ilyen jellegű társadalmasodási történések meglepetései tovább ismétlődhetnek, más formákkal és más területeken, amennyiben a közösség elfordul a televíziótól és más virtuális valóságoktól, kész találkozni a realitás nyilvános terein, ahol közös nemzeti tapasztalatra tehet szert és (újra) fogalmazhatja közös elképzeléseit. (279) A szerző 1995-ben közölt elemzéseit az azóta eltelt idő igazolni látszik.

Bell: rituális kontroll

Catherine Bell a rítus elmélete és gyakorlata című művében külön fejezetet szentel a rituális kontrollnak, s ebben Durkheim rítuselméletének négy dimenzióját különbözteti meg, melyek mentén a rá hivatkozó szerzők eredményeit ismerteti. (Bell 2009, 171kk) Az első dimenzió a *társadalmi szolidaritás*, miszerint a rituális cselekmény egyetértést szül a közösségben, megerősítve annak pszichológiai és kognitív dimenzióját egyaránt. A második dimenzió a *konfliktuskezelés*, amelynek értelmében a rítusok arra valók, hogy a közösségben fennálló feszültségek kiélését lehetővé teszik és ezzel segítik azok megoldását illetve elviselését. A harmadik dimenzió az *elnyomás*, amely azáltal érvényesül, hogy a rítusok megerősítik a központi hatalom iránti lojalitást, annak érvényesülését, másrészt pedig a társadalomban feltörő erőszak ellenőrzését és kordában tar-

tását. Végül a negyedik dimenzió a *kognitív*, ugyanis a rítusok ideális társadalmi és erkölcsi állapotokat jelenítenek meg és tartanak emlékezetben, felerősítvén az ezekben vetett hitet és az ezek megvalósítására vonatkozó törekvést. Bell szerint azok a szerzők, melyek az első három dimenzió mentén fogták fel és fejlesztették tovább Durkheim elméletét hajlamosak arra, hogy a homogén törzsi viszonyokban megfigyelt összefüggéseket átvigyük a magasan fejlett, komplex társadalmi viszonyokra. Ugyanakkor érzékenyek a modern társadalmi kontroll rituális jelenségeire. Ezzel szemben – írja Bell – a kognitív dimenzióra koncentráló szerzők nem reflektálják sem a törzsi sem a modern társadalom polaritását, és tartózkodnak attól, hogy elemzéseiket túlságosan függővé tegyék a szociológiai elemzésektől. (Bell 2009, 176)

Collins – akire Bell még nem térhetett ki említett művében – kidolgozott egy elméletet az érzelmek és a társadalmi cselekvés összefüggéséről, amelyben szorosan kapcsolódik Durkheim kollektív pezsgés elméletéhez. Az érzelmi energia elmélet (*emotional energy*) szerint a face-to-face interakciókban az egyén átveszi a csoport tudatot és motiválódik a közös cselekvésben való részvételre. Az interakciós rituális modell „megmagyarázza a csoporttal felé történő elköteleződés relatív intenzitását”. Továbbá segít annak megértésében, hogy a társadalmi mozgalmak hogyan növekednek periodikusan, kisebb vagy nagyobb közös alkalmak kapcsán, hogyan generálják az erjedést, amely a mozgalmat erősíti és hogyan helyeznek el benne új érzelmeket, amely az egyik legalkalmasabb módja annak, hogy céljaikat megvalósítsák, illetve megküzdjenek ellenségeikkel. Amennyiben valamely interakció képes emocionális energiák generálására, és ha ez az energia átfordítható a stratégiai elkötelezettség céljaival létrejövő azonosulásba, akkor ez a politikára vonatkozóan is általános és fontos érzelem-elmélet. (Hivatkozások in Jasper 2011)

Collins – szintén Durkheim modelljét követve – kiemeli a hangulat és a hangulat fokozás jelentőségét a tömegélmény kiváltásában, amelyben a zenének nagy szerep jut. Alighanem azért, mert egyszerre képes involválni az agy és a test nagy területeit, különösen akkor, ha a tömeg együtt énekel és táncol. (Collins 2004) Ez az összefüggés

alkalmas arra is, hogy a kortárs karizmatikus rítusok dinamikáját mélyebben megérthessük és elemzésük számára vélhetően releváns megközelítési szempontokat dolgozzunk ki.

Csíkszentmihályi: flow

Csíkszentmihályi Az áramlat (Flow) című, világszerte ismert művében lényegében egyetlen helyen utal Durkheim kollektív pezsgés elméletére. (2010, 151) Megjegyzi, hogy Durkheim a tömegélményt tekintette a vallási élmény forrásának, ami tudvalévóleg meglehetősen egyoldalú és Durkheim saját koncepciójától idegen értelmezés. Csíkszentmihályi az élőzenei koncertek résztvevőire vonatkozóan állapítja meg, hogy a közös zene élvezetében az egyének átélik az azonos csoporthoz tartozás élményét. A közös koncert élményben a flow nagyobb valószínűséggel történik meg, mint az egyéni zenehallgatás alkalmával.¹¹ Ez az utalás a kollektív pezsgés és a flow összefüggésére azonban még nem válaszolja meg azt a kérdést, vajon maga a flow elmélete rokon-e Durkheim kollektív pezsgés elméletével. A választ Csíkszentmihályi egy korábbi könyvében (Csíkszentmihályi 1975, 30kk) találjuk meg, amelyben azt, amit ő maga flow-ként írt le azonosította azzal, amit Durkheim kollektív pezsgéssel, illetve azzal, amit Turner *communitas*-szal. Durkheim szemléletét osztja tekintetben, miszerint a pezsgésben résztvevők olyan valóságelemeket tételeznek fel teljes meggyőződéssel, melyek azon kívül nem szükségképpen léteznek, valamint hogy a közös élmény közöttük közösséget teremt. Ugyanakkor Durkheim tőle eltérően nem az élményt tekintette a vallás forrásának. (V. ö. Neitz és Spickard 1990)

Tűzön járás

Xygalatas és mások tűzön járási szertartás közvetlen és közvetett résztvevőinek fiziológiai változásait kvantifikálták 2011-es kutatásukban. Abból a feltételezésből indultak ki, a kollektív pezsgés durkheimi elméletre alapozva, hogy a rítusban közvetlenül

¹¹ Lényegében ugyanebben az értelemben utal Durkheimra A fejlődés útjai c. munkájában is, a közösségi jelképekkel kapcsolatban, ahol a tánc és a zene élményéről ír, Durkheim csurunga rítusára hivatkozva. (Csíkszentmihályi 2011, 227)

résztevők körében mérhetően más eredményeket kapnak, mint a kívülállókban. Ezek a kollektív pezsgés fiziológiai hatását igazolták, sikeresen. Eredményeik értelmében a tűzön járást végzőkre és azok hozzátartozóira a rítus erőteljesebb hatással van, mint a többiekre. Egyben azt is igazolták, hogy nem pusztán a rítus maga a kiváltott hatás forrása, hanem a benne résztvevők személyek közötti relációk indikátora is jelentős magyarázó erővel bír. Továbbá azt is, hogy a rítus akkor is erősen hatott a résztvevők-höz közel állókra, ha nem éppen a saját rokonuk végezte a szertartást, amelyből arra következtettek, hogy a rituális cselekmény olyan involvált közösséget teremt, amely átnyúlik a közvetlen rokoni kapcsolatokkal indokolható együttérzései határokon. (Xygalatas és mások 2011)

Jelentőség és elágazások

Durkheim után

Az eltelt harminc év alatt, amely időszakot egyfajta Durkheim reneszánsznak is titulálhatunk, az eredeti durkheimi ideák széles spektrumú mutációját figyelhetjük meg az integráció és érzelmi élet, a politika, a forradalom és a háború társadalmi és szimbolikus dimenzióinak kulturális és történeti tanulmányaiban. Ez a tudományos munka célirányos és anti-fundacionalista kérdéseket taglalt a vallásszociológia elméleti apparátusát illetően, valamint azokra a kapcsolatokra és viszonyokra vonatkozóan, melyek megalkotják és elkülönítik egymástól a vallás, a tudomány és a politika, a társadalmi igények és törekvések, az immanencia és a transzcendencia, a természetes és a természetfölötti területeit. (Ramp 2010, 53)

Durkheim a vallás társadalmi dimenziójára koncentrált. Nem tagadta a vallás személyes oldalát, kiemelte, hogy a személyes vallási viszony a társadalmiban ágyazottan van jelen, amely társadalom saját erőteret jelent és nem pusztán a benne élő személyek közössége. Durkheim szociológiájában a társadalom, mint *sui generis* valóság az egyik központi elem. Ez található meg – korábbi műveinél koncentráltabban és kidolgozottabban – az *Elemi formákban*. „Religion lives through our participation, but the plural

signifi es an order of reality with its own rules of operation.” (54) Durkheim elutasította a vallás forrásának pszichológiai és empirista magyarázatait. A társadalom a személyek és a dolgok diszpozíciója és a reprezentáció struktúrája egyaránt. A kettő nem vezethető vissza egymásra. Minden vallás-elmélet, mint maga a vallás is pusztán a reprezentáció partikuláris artikulációja.

Durkheim leginkább vitatott állítása az, miszerint az istenségek és totemek tisztelete alkotja magát a társadalmat. Állítását úgy is érthetjük, hogy a társadalmi rendet fenntartó elemek szakralizáció által válnak a társadalom számára értelmessé és alkalmassá a kollektív szignifikációra és azonosulásra. Nem arról van szó, hogy valamely istenség megalkotná a társadalmat, hanem arról, hogy a társadalom elemi alkotórészei a vallás elemi formáiban reprezentálódnak. A társadalom tagjai, csoportjai, intézményei a reprezentációban artikulálják magukat és ennek folyamán képesek önmagukat a társadalom tagjaiként értelmezni.

Lukes kritikája

Lukes véleménye szerint a kollektív pezsgés fogalma, melyet Durkheim a társadalmi integráció és az értékconszenzus magyarázatára dolgozott ki, elégtelen arra, hogy a komplex politikai rítusok komplexitását és súlyát megfelelően elemezzük. A kollektív pezsgés ugyanis elsősorban nem a társadalom egységét erősíti fel, hanem a társadalom mindenkor domináns csoportjának pozícióját, inkább az „előítéletek mobilizációját” végzi. (Lukes 1975)

Némedi kritikája

Némedi helyesen mutat rá, hogy Durkheim a forrongásban születő társadalom és vallási hiedelmekkel kapcsolatos fejtegetésében lényegében azt „feltételezte, amit bizonyítani akart”. Még kiegészíthetjük ezt a megjegyzést azzal, hogy Durkheim kora általános vallásra vonatkozó gondolataiból indult ki, s ezeknek magyarázatát és értelmezését adta meg szociológiai logikával és módszerekkel. Művében ugyanakkor nyitva ma-

rad az ok és okozat kérdése. „A durkheimi elemzés nem ad semmiféle magyarázatot vagy jelzést arra, hogy a szimbolizáció az emberi elme eredendő tulajdonsága-e, vagy maga is a társas tevékenységből származik.” (Némedi 2010, 83)

Irodalom

- Bell, Catherine M. (2009): *Ritual theory, ritual practice*. New York: Oxford University Press.
- Bellah, Robert N. 2012. After Durkheim. Review of Reviewed Item. *The Immanent Frame*, <http://blogs.ssrc.org/tif/2007/11/23/after-durkheim/> (Legutóbb megnyitva: 2012. 10. 05.).
- Collins, Randall (2004): *Interaction ritual chains, Princeton studies in cultural sociology*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Csíkszentmihályi, Mihály (1975): *Beyond Boredom and Anxiety: The Experience of Play in Work and Games*. San Francisco: Jossey-Bas.
- — — (2010): *Az áramlat: a tökéletes élmény pszichológiája*. Ford. Legéndyné Szabó, Edit. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- — — (2011): *A fejlődés útjai: a harmadik évezred pszichológiája*. Ford. Buda, Júlia. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Durkheim, Émile (2003): *A vallási élet elemi formái*. Budapest L'Harmattan.
- Gluckman, Max (1954): *Rituals of rebellion in South-east Africa, The Frazer lecture*. [Manchester]: Manchester University Press.
- Haring, SabineA (2008): Der Begriff der Religion in der Religionssoziologie: Eine Annäherung. In *Der Begriff der Religion*, Szerk. Hildebrandt, Mathias és Manfred Brocker: VS Verlag für Sozialwissenschaften 113-142.
- Jasper, James M. (2011): Emotions and Social Movements: Twenty Years of Theory and Research. *Annual Review of Sociology* 37:285-303.
- Kippenberg, Hans Gerhard (1997): *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*. München: Beck.
- Leuba, James Henry (1912): *A psychological study of religion, its origin, function, and future*. New York,: Macmillan.
- Lukes, Steven (1975): Political Ritual and Social Integration. *Sociology* 9 (2):289-308.
- Mauss, Marcel (1979): *Sociology and psychology : essays*. London ; Boston: Routledge and K. Paul.
- — — (2000): *Szociológia és antropológia*. Ford. Saly Noémi és Vargyas Gábor. Budapest: Osiris.
- Mauss, Marcel, Hubert, Henri, Hertz, Robert, Riley, Alexander, Daynes, Sarah és Isnart, Cyril (2009): *Saints, heroes, myths, and rites : classical Durkheimian studies of religion and society, The Yale Cultural sociology series*. Boulder, CO: Paradigm Publishers.

- Neitz, Mary Jo és Spickard, James V. (1990): Steps toward a Sociology of Religious Experience: The Theories of Mihaly Csikszentmihalyi and Alfred Schutz. *Sociological Analysis* 51 (1):15-33.
- Némedi, Dénes (1996): *Durkheim: tudás és társadalom*. Budapest: Áron.
- — — (2007): Durkheim Magyarországon. *Szociológiai szemle* (3-4):149-174.
- — — (2010): *Klasszikus szociológia: 1890-1945*. Budapest: Napvilág.
- Olaveson, Tim (2001): Collective Effervescence and Communitas: Processual Models of Ritual and Society in Emile Durkheim and Victor Turner. *Dialectical Anthropology* 26 (2):89-124.
- Pickel, Gert. *Religionssoziologie Eine Einführung in zentrale Themenbereiche*. VS Verlag für Sozialwissenschaften 2011 [idézve.
- Ramp, William (2010): Durkheim and After. In *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*: Wiley-Blackwell 52-75.
- Taylor, Charles (2007): *A secular age*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- Tiryakian, Edward A. (1995): Collective Effervescence, Social Change and Charisma: Durkheim, Weber and 1989. *International Sociology* 10 (3):269-281.
- — — (1999): On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life, edited by N. J. Allen, W. S. F. Pickering, and W. Watts Miller. *American Journal of Sociology* 105 (1):258-260.
- Turner, Bryan S. (2010): *The new Blackwell companion to the sociology of religion, Blackwell companions to sociology*. Chichester, West Sussex, U.K. ; Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Turner, Victor W. (1957): *Schism and continuity in an African society; a study of Ndembu village life*. Manchester, Eng.: Published on behalf of the Rhodes-Livingstone Institute, Northern Rhodesia.
- — — (1995): *Vom Ritual zum Theater, der Ernst des menschlichen Spiels*. Köt. 12779, [Fischer-Taschenbücher - Sozialwissenschaft]. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl.
- — — (2002): *A rituális folymat struktúra és antistruktúra a Rochesteri Egyetemen (Rochester, New York) 1966-ban tartott Lewis Henry Morgan-előadások*. Ford. Orosz, István, *Osiris könyvtár Antropológia, néprajz*. Budapest: Osiris.
- Xygalatas, Dimitris, Konvalinka, Ivana, Roepstorff, Andreas és Bulbulia, Joseph (2011): Quantifying collective effervescence. Heart-rate dynamics at a fire-walking ritual. *Communicative & Integrative Biology* 4 (6):735-738.