

Császi Lajos

A RITUÁLIS KOMMUNIKÁCIÓ NEODURKHEIMI ELMÉLETE ÉS A MÉDIA

Az elmúlt egy-két évtizedben a neodurkheimi társadalomelmélet termékeny talajává vált azoknak a törekvéseknek, amelyek a kultúra, a kommunikáció és a média kapcsolatát vizsgálták. Vajon mi magyarázza a durkheimi kulturális szociológiának ezt a szokatlan új szerepét a kommunikációelméletben? Véleményem szerint az, hogy segítségével a szekularizált társadalomképből eltűnt morális kérdéseket ismét láthatóvá lehetett tenni. A neodurkheimi kulturális szociológia ugyanis társadalmi drámának, a Jó és a Rossz állandó harcának mutatja a mai világot, és azt a hiányzó normatív dimenziót hozza vissza, sőt teszi a modern társadalomról szóló nyilvános diskurzus középpontjába, aminek a magyarázatáról a kommunikációs elméletek már régen lemondtak (Smith 1998).

A durkheimi társadalomelméletnek – amelynek strukturalista-funkcionalista értelmezését a század első felében az antropológiában Radcliffe-Brown, a szociológiában pedig Talcott Parsons képviselte – ez a váratlan visszatérése annál meglepőbb, mert maga az irányzat redukcionizmusa miatt már a hetvenes évekre elvesztette befolyását. Ezután Parsonsszal együtt sokáig Durkheim is *persona non grata* lett a szociológiaelméletben (Lukes 1975). Charles Tilly 1981-es cikkének a címe, *Használhatatlan Durkheim* drasztikusan fejezte ki a társadalomkutatók akkori csalódottságát (Emirbayer 1996).

Ma már jól látszik, hogy valamikor a nyolcvanas években következett be a társadalomelméletben az a változás, amelyet gyakran „kulturális fordulatnak” is neveznek (Chaney 1994). Eredményeképpen megnőtt az érdeklődés a társadalmi cselekvés szimbolikus aspektusai és azok sajátos belső logikája iránt. Ez a szociológia mindhárom nagy elméleti tradíciójában a kultúra fogalmának a felülvizsgálatához vezetett. A neomarxizmusban Gramsci hegemoniaelmélete vált dominánssá, a neo-weberi irányzatban pedig a szervezeti és foglalkozási kultúra, valamint a termelés és a piac kultúrája került a középpontba (Schudson 1986). A kulturális fordulat hatására a strukturalista-funkcionalista Durkheim-képet is újraértelmezték, korrigálták, kitágították. Talán semmilyen más területen nem volt azonban olyan látványos a megújult durkheimi elmélet térhódítása, mint a médiakutatásban. Itt azokkal az újfajta kulturális törekvésekkel vált szinonimmá, amelyek nem a hatalom, hanem a kollektív identitás, nem a hegemonia, hanem a társadalmi rend, nem az ideológia, hanem a morál megértésének a szándékával vizsgálták a társadalom szimbolikus aspektusait (Alexander 1998).

A kérdések feltevésében és megválaszolásában a neodurkheimi kulturális szociológia az interdiszciplinaritást hangsúlyozta, amelyet a morális rend megértéséhez elengedhetetlenül szükségesnek tartott. Tudatosan átvágta az elmélet és az empiria, továbbá a társadalomtudományi diskurzus megszokott diszciplináris határait, és olyan fogalmakat vezetett be, mint például a „szentség”, a „rítus”, a „kollektív képzetek” vagy a „műfajok”. Az interdiszciplinaritás nemcsak a társadalomtudományokon belüli szakmai határokat kérdőjelezte meg, de azt is célul tűzte ki, hogy a szociológiát és a humán tudományokat közelebb vigye egymáshoz (Katz 1983). Korábban ugyanis egyáltalán nem fordítottak figyelmet az események és a narratívák textuális és műfaji aspektusaira, mivel azokat az irodalmi elemzés köréhez sorolták. Pedig legyen szó akár a társadalmi cselekvések ritualizációról, akár a kollektív mítoszokról, a szándékos stilizáció az eredeti jelentést alapvetően megváltoztatja, és ezt a szociológiai elemzés sem hagyhatja figyelmen kívül (Alexander 1989; Jacobs 2000). A kommunikáció neodurkheimi elmélete szerint a kulturális kategóriákra és azok elemzési körének a kiterjesztésére éppen azért van szükség, mert csak ezek segítségével lehet a modern társadalom fragmentálódott és disszeminálódott szimbolikus rendjét ismét láthatóvá és összefüggővé tenni.

A rítus mint a kommunikáció középponti kategóriája

Parsons korszakos művének, a *Structure of Social Action* születésének a körülményeire visszatekintve Alexander úgy látta, hogy az a klasszikus szociológia örökségét fogalmazta meg a modern társadalomelmélet számára (Alexander 1988).

Parsons három centrális probléma köré rendezte kérdéseit:

1. a rend kérdése, azaz mi tartja össze a társadalmat;
2. az értelmes cselekvés kérdése, azaz mi motiválja a szereplőket;
3. az értékek kérdése, azaz min alapulnak a közösen osztott normák és hiedelmek.

Alexander szerint Parsonsnak a klasszikusok és a mai szociológia közötti közvetítői tevékenysége mindenféleképpen sikeresnek tekinthető. A huszadik századi társadalomelméletben ugyanis minden szociológus valamilyen módon értelmezte ezeket a problémákat, és valamilyen választ adott a fenti kérdésekre. A következőkben azt vizsgáljuk meg, hogy hol a helye ebben az elméleti sémában a neodurkheimi paradigmának, és mi a jelentősége a rítus fogalmának a média kulturális szociológiája szempontjából.

Durkheim nyomán a szimbolikus kommunikáció sajátosságát abban láthatjuk, hogy eltérően a racionális, célokra irányuló instrumentális cselekvéstől, amely a külső fizikai világon végez valamilyen munkát, a nagy emocionális töltéssel rendelkező szimbolikus cselekvés a közösség belső viszonyait van hivatva morálisan újjáteremteni. Különösen fontos szerepe van a kommunikációban a rítusnak, amely az érzelmek felébresztésének szándékos és tudatos aktusa. A kollektív érzelmeken keresztül a társadalom tagjai egyesülnek a szentségben rejlő személytelen erővel, ami megerősíti őket. Durkheim ontológiája szerint a társadalmi élet valahol az abszolút rend és az abszolút káosz között helyezkedik el, de sem a rend, sem a káosz nem képes tar-

tósan egyeduradalomra kerülni. A rítus az a kollektív szimbolikus ceremoniális forma, amelynek a segítségével a közösség a káoszból rendet teremt, és az értékek konstrikciója során nemcsak kifejezi érdekeit, igényeit és vágyait, de fel is ismeri bennük saját magát, és morálisan azonosul is azokkal (Moore–Meyerhoff 1977).

„Durkheim észrevette – írja Jacobs –, hogy minden társadalomnak szüksége volt rituális eseményekre, amelyek kikényszerítették a kollektív morális reflexió időszakainak a meghosszabbítását. Ezen időszakok alatt a mindennapi élet megszokott világa fölé emelkedve mozgósították a társadalmiság érzelmi kötelekeit, fokozták a nyilvános részvételt, és a múltat, a jelent és jövőt összesűrítették egy folyamatos, mitikus, misztikus kollektív történetre arról, hogy »kik vagyunk«.” (Jacobs 2000: 9).

Természetesen nem lehet a rítusok társadalomtudományi jelentőségének a „felfedezését” kizárólag Durkheimnek tulajdonítani. Fustel de Coulanges és Robertson Smith Durkheim előtt, Radcliffe-Brown, Levi-Strauss és mások pedig utána sokat tettek a rítus elméletének a kidolgozásáért (Munn 1973). Egyáltalán nem véletlen azonban, hogy a rítus fogalma ugyanolyan elválaszthatatlanul összeforrt Durkheim nevével, mint mondjuk a tudattalané Freudéval. Durkheim különleges jelentősége abban állt, hogy a rítust mint a társadalmi cselekvés nem instrumentális és nem racionális formáját összekapcsolta a közösség szolidaritásának a fokozásával és a kollektív identitás kifejezésével. Ez a mélyen humanista gondolat azóta is a rítus társadalomtudományi értelmezésének az alapkövének számít.

A „neodurkheimi” kifejezést a következőkben gyűjtőfogalomként használom, ide sorolva mindenkit, aki osztja Durkheim kultúrafelfogását, azaz a rituális kommunikációnak központi szerepet tulajdonít a közösség életében. A neodurkheimiánusok Parsons azon tanítványai közül kerültek ki, akik elégedetlenek voltak azzal, hogy mesterük a társadalom gazdag kulturális viszonyrendszerét az elvontan felfogott értékek és normák formális elemzésére redukálta, még pontosabban azok intézményesülésének a vizsgálatára (Alexander 1989; Smith 1998). A tanítványok inkább azt tartották fontosnak, hogy az értékek absztrakt elemzése helyett a társadalom szimbolikus dimenzióját és annak társadalomformáló jellegzetességeit kutassák. Ez a keresés vezette el őket a kései Durkheimhez, akinek a cselekvésemélete az érzelmi és morálisan motivált szimbolikus cselekvésen, a rítuson, kultúraelmélete pedig a rítus segítségével konstruált morális renden alapult. Magát az explicit teoretikus visszafordulást Durkheimhez viszonylag kevés szociológus vállalta csak fel. A névsor teljességének az igénye nélkül említem Jeffrey Alexanderen kívül Robert Bellah, Kai Erikson, Neil Smelser, Edward Tiryakian nevét, vagy az újabb generációból például Mustafa Emirbayert, Ronald Jacobsot, Philip Smitht, Ann Swidlert, azaz a szűkebb értelemben vett neodurkheimiánusokat (Alexander–Smith 1993). De a Durkheimhez való speciális viszonyuk miatt itt említhetők Parsons-nak azok a volt tanítványai és munkatársai is – így Clifford Geertz és Edward Shils –, akik bár sok kérdésben elhatárolták magukat Durkheimtől, ugyanakkor számtalan elemét használták a durkheimi kulturális szociológiának. Shils például sokat tett annak a durkheimi gondolatnak a kidolgozásáért, hogy a modern társadalomban is vannak szimbolikus centrumok, Geertz pedig annak a durkheimi axiómának az alkalmazásáért, amely szerint „a vallásosságnak” semmi köze nincs a természetfeletti erőkhöz, az egyszerűen a szentté nyilvánított, tiszteletet kiváltó, közösséget teremtő szimbólumokat jelenti (Alexander 1989). De ide sorolható Victor Turner is, aki szerint

nemcsak a tradicionális társadalomban játszanak fontos kulturális szerepet a rítusok, hanem azok a társadalom modern szimbolikus konstrukciójához is nélkülözhetetlenek (Turner 1982). Ezek a példák azt mutatják, hogy a tulajdonképpeni neodurkheimi szociológia belső köre köré egy nagyobb kör rajzolható (Smith 1998). Úgy is fogalmazhatunk, hogy Durkheim különböző gondolatait különböző kutatók különböző irányba vitték el, és különböző célra használták fel. Hasonló helyzetet láthatunk a kommunikációkutatásban is. Itt is megkülönböztethető a neodurkheimi irányzathoz tartozók szűkebb és az ahhoz csak lazábban kapcsolódók tágabb köre, de a szétválasztás helyett fontosabb az, ami összeköti őket. Valamennyien a kommunikáció szimbolikus aspektusának az elemzését tartják a médiakutatás középponti feladatának (Becker 1995; Carey 1989; Katz 1998; 1993; Rothenbühler 1998).

Magyarországon elsősorban Némedi Dénes monográfiáját kell említeni, amely a Durkheimre vonatkozó történeti és elméleti irodalom kritikai feldolgozásával sokat tett a késői Durkheim hazai újrafelfedezéséért (Némedi 1996). Mindenképpen szólni kell Hankiss Elemérrel is, annak ellenére, hogy saját egzisztencialista elméleti álláspontjának kifejtése során élesen kritizálta Durkheimet, és bár kevésbé, de Parsonst is, amiért azok az egyéni cselekvésnek és autonómiának szerinte nem adnak helyet (Hankiss 1999). Azért nem lehet mégsem kihagyni Hankiss nevét, mert elméleti elutasítása ellenére a média kulturális szerepének a gyakorlati értelmezésében – amint azt a későbbiekben látni fogjuk – a neodurkheimi szellemiségű kulturális szociológusokhoz meglepően hasonló álláspontot foglalt el (Hankiss 1999a; 1989b; 2000).

Amint azt a durkheimi tradíció utóéletének fenti vázlatos történeti áttekintése is sejteti, a Durkheimhez és a rítusokhoz való elméleti visszafordulás nem volt minden nehézségtől mentes. Komoly elméleti és gyakorlati problémákkal kellett szembenézniük azoknak, akik Durkheimet a társadalmi rend és kultúra viszonyának modern értelmezéséhez kívánták felhasználni. A huszadik század végének a társadalmi gyakorlatában az instrumentális, racionális cselekvés lett a domináns, és a szimbolikus cselekvés jelentősége leértékelődött. De túl ezen Durkheim korai munkái maguk is túlságosan közel maradtak a társadalmi rend tradicionális és objektivistá leírásához. Durkheim a harmóniát képviselte, nem a konfliktust, a struktúrát, nem a cselekvést, az integrációt, nem a fragmentációt (Smith 1998). Azaz a morális rendet eleve adottnak tartotta, olyannak, amely univerzális értékeken alapult, és kötelező érvénnyel bírt a közösség minden tagjára. Ha ezt a feltételezést a mai társadalomra is érvényesnek fogadnánk el, akkor a mindennapok morális szabályozása az élet spontán folyamatainak a korlátozását, sőt elfojtását jelentené az értékek nevében napjainkban is. A durkheimi szociológiának és a később ezt kritikátlanul felhasználó strukturalista-funkcionalista irányzatnak éppen ezért az volt a nagy elméleti tehertétele, hogy az általa túlhangsúlyozott társadalomintegrációs feladat alkalmazkodás-kényszerszerű és uniformizmust feltételezett a társadalom tagjairól. Ezért nem volt képes hatékonyan megmagyarázni sem az új normák és életmódok megjelenését, sem a régiek átalakulását, egyáltalán, érzéketlen volt a modern világban mindennapos társadalmi változásokkal szemben (Lukes 1975).

De nemcsak a Durkheimnek tulajdonított funkcionalista társadalomszemlélet tartathatatlanságával, azaz saját elméleti öröksége belső nehézségeivel kellett megküzdenie a neodurkheimi szociológiának, hanem a társadalmi rend és kultúra viszonyát másképpen értelmező kortárs elméleti irányzatokkal is. Különösen fontos ebből a

szempontból Foucault társadalomfilozófiája, amelyet nem kritikai okok miatt választottam ki – legalább annyi a hasonlóság a két elmélet között, mint a különbség –, hanem a komparisztika okán. Azzal a céllal, hogy az összehasonlítás segítségével még világosabbá tegyem a neodurkheimi álláspont sajátosságait. Foucault szerint a modern társadalmak többé nem „felülről” adott, eleve meghatározott transzcendens értékekre hivatkoznak a társadalmi rend és annak legitimációja kialakításánál. Úgy látta, hogy azok az erkölcsi szabályokat inkább racionálisan konstruálják, és a tudományos diskurzusok segítségével támasztják alá. Ez a újfajta morális reguláció nem a hitre és az engedelmességre épít, hanem a racionális belátásra apellál, és diszkurzív módon fegyelmez (Foucault 1990; 1996). Nem elfojt, hanem ellenkezőleg, magyarázatok tömkelegét állítja elő, nem objektivizál, hanem relativizál. Foucault elmélete a huszadik század végének személytelenné váló élettapasztalatát kétségtelesenül sokáig jobban látszott tükrözni, mint Durkheimé. Foucault sokkal hatékonyabbnak – értsd: az egyén autonómiája szempontjából sokkal veszélyesebbnek – tartotta a morál modern diszkurzív szabályozását, mint a régebbi vallásos vagy ideológiai szabályozást. Azért, mert szerinte a modernitás a racionalizáló technológiák segítségével láthatatlanul kikényszerítette, és ezért morális problémaként nem is tudatosuló kérdésekké alakította át az erkölcsi kérdéseket. Mindezek következményeként Foucault-nál az egyéni cselekvés és ezzel a morál lehetősége vészesen beszűkült, az értékrend nyilvános láthatóságának fontossága csökkent (Foucault 1990). Ebből az következne, hogy csak a diszkurzív, fegyelmező „technológiák” és „stratégiák”, illetve az ezek által meghatározott, de ellenükben folytatott „ellenállások” lehetnének a társadalomtudományi vizsgálódás tárgyai, a morális cselekvések – vagy a cselekvések morális aspektusa – nem.¹

Foucault-nak a „represszív technológiákban”, illetve „ellenállásban” gondolkozó társadalomelméletével szemben az „expresszív dramatizációt” hangsúlyozó neodurkheimi elmélet másfajta magyarázatot kínált a morális rend magyarázatára. Durkheim késői vallásszociológiáját állította az életmű centrumába, és ezzel megújította a kultúra, a morál és a kommunikáció kapcsolatáról szóló vitát. Durkheim morálfilozófiája a vallást a közösség olyan szimbolikus reprezentációjának tekintette, amely nem egyszerűen a társadalom tudati tükre, hanem erkölcsi kényszereket és érzelmi azonosulást is hordoz, azaz nemcsak leíró, hanem értelmező, motiváló, és a gyakorlati cselekvést közvetlenül befolyásoló normatív feladatot is betölt (Alexander 1989). Durkheimnél a vallás a rítusokon keresztül fejt ki ezt a hatást, amelynek az a feladata, hogy megmutassa és így közvetítse azoknak a társadalmi viszonyoknak, értékeknek, eszméknek a létét, amelyek láthatatlanok, de az élet szempontjából nélkülözhetetlenek. Ebben az értelemben a rítus jelentősége az, hogy az embereken kívüli erőknek a létezésére utaló szimbólumokat elevenít fel, és az azokban rejlő hivatkozásokon keresztül tárja fel a külső világ mögötti rejtett erők természetét. Így közvetít a látható és a nem látható, az emberi és az emberen kívüli világ, egyáltalán a külső morális kényszerek és az egyén belső érzelmei és képzeletbeli világa között. Ahhoz, hogy ezt a sajátos feladatot elláthassa, a rítusnak el kell határolnia magát az instrumentális típusú csele-

¹ Foucault morálfilozófiája önálló tanulmányt érdemelne. Csak jelzésszerűen utalok arra, hogy Foucault szerint az életmód az esztétikai és a politikai ellenállás igazi terepe, és a morál is ezen keresztül értelmezhető (Rasmussen 1988).

kedetektől, és a megszokottól eltérő önálló rituális teret és időt kell létrehozni, önálló szabályokkal. A megkülönböztetés és elhatárolódás céljából ezért olyan, a mindennapi viselkedéstől eltérő formai elemeket hoz mozgásba, mint amilyen az ismétlés, a teatralitás, a stilizáció, az események előzetes tervezése és gondos szervezettsége vagy a rítusok nyilvánosan deklarált társadalmi céljai (Moore–Meyerhoff 1977). A rutintól való látványos eltérést szolgálják a rítusok „morális sűrűségét” biztosító ikonszerű, poliszémikus és különleges szimbólumok is.

A szimbólumok alatt nem egyszerűen jelképeket kell értenünk. Olyan különleges erővel rendelkező szimbolikusan objektivált kollektív hiedelmekről van szó – Durkheim kollektív képzeteknek nevezi őket –, mint amilyenek a primitív társadalmakban a totem emblémák, a tradicionális világban Isten képzete vagy a modern világban a szekuláris kulturális kódok. A rítus ezeket az erős morális és érzelmi töltésű szimbólumokat társadalmilag objektiválja és reifikálja, azaz nyilvánvalóvá teszi, hogy ami az ember által létrehozott és kulturálisan konstruált, az ugyanakkor mégis minden kétséget kizáróan maga a külső fizikai valóság (Moore–Meyerhoff 1977). Ezáltal a közösség tagjai számára közvetlenül átélhetővé válik a láthatatlan világ szimbolikusan megidézett valósága. A rítus társadalmi jelentőségét Durkheim abban látta, hogy a közösen osztott társadalmi objektivációkon, a kollektív képzeteken keresztül az egyének nemcsak interiorizálják a társadalom rendjét, de egyben objektiválják is magukat, meghaladják individuális identitásukat, és a közösség szerves részévé válnak (Munn 1973).

Szekuláris rítus?

A neodurkheimi kulturális szociológiában központi helyet foglal el Durkheimnek az a gondolata, hogy a vallásos rítusban megnyilvánuló szimbolikus cselekedeteket és a vallásos történetekben megnyilvánuló szimbolikus magyarázatot kell a kultúra általános modelljének tekinteni. Olyannak, amely valamilyen módon szekuláris körülmények között is meghatározza a modern ember viselkedését és gondolkodását a társadalom értelmezésében, az események tapasztalati átélésében és gyakorlati átalakításában egyaránt. Szemben a weberi megközelítéssel, amely a kultúrában a racionalitást hangsúlyozza, vagy a marxival, amely ideológiáról beszél, a neodurkheimianusok mindennekfelett erős érzelmi töltéssel és morális parancssal bíró kódok rendszerét értik a kultúra alatt. A kódok a csoportok számára fontos kollektív történeteken és kötelező rítusokon keresztül informálják, motiválják, integrálják, orientálják és regulálják a tagjaikat, szolidaritást és identitást, egyszóval közösséget teremtve közöttük. Kérdés persze, hogy vajon min alapulhat egy mindenki által ismert és osztott szimbolikus, de már nem vallásos rend a modern világban. Lehetséges-e rítus vallás és szentség nélkül? A rítus Durkheimnél ugyanis a vallásos és mágikus rítusokra vonatkozott, pontosabban olyan társadalmakra, ahol a vallás középponti szerepet játszott a közösség életében. Mivel a szekuláris társadalmakban a vallás már elvesztette ezt a különleges helyét, ezért ezekben a rítus fogalmának a gyakorlati használhatósága és legitimitása a társadalomtudományokban állandóan vitatott kérdés (Bell 1992, 1997; Kertzer 1988). Ha ugyanis a vallást morálisan kötelező jellege megkülönböztetné meg ma is más társadalmi és kulturális formáktól, úgy, ahogy azt

Durkheim képzelte korai munkáiban, akkor nem lenne lehetséges szekuláris rítus, hiszen a modern társadalomban elképzelhetetlen bármilyen abszolút tekintélyen alapuló kötelező morál. A neodurkheimi szociológia szerint viszont a modernitásban is beszélhetünk a társadalom szimbolikus rítusain keresztül megvalósuló szakralizáló tevékenységről, amely a valláshoz hasonló módon szakadatlanul szent és profán kategóriák szerint osztja fel és rendezi el a világ jelenségeit (Alexander-Smith 1993). Ebben az értelemben tehát értelmes dolog rítusokról beszélni a modern világban is, azaz a szekuláris rítusok fogalma nem önellentmondás. „El lehet ugyanis képzelni egy társadalmat vallás nélkül – írja a szekuláris rítusok problémájával foglalkozó tanulmányban Moore –, de nehéz elképzelni egy társadalmat, ami semmit nem tart szentnek, ahol mindent kétségbe lehet vonni” (Moore-Meyerhoff 1977: 23). Más szóval a szentség a modern társadalomban is létezik, mert „a szent általánosabb kategória, mint a vallásos... és az erkölcsi és társadalmi parancsolatok dramatizálása vallás nélkül is lehetséges” (Moore-Meyerhoff 1977: 3). A tradicionális és a modern rítusok közötti különbség eszerint nem a szentség meglétén vagy hiányán mérhető, hanem a szentség eltérő jelentésén. A szentség ugyanis nem feltétlenül transzcendentális értelmű kategória, mint azt például a vallásos szentség esetén láthatjuk, hanem inkább bizonyos kulcsfontosságú szimbólumok morális vitathatatlanságát jelenti. Ennek megfelelően a modern szentség nem Isten és a Sátán, hanem a Jó és a Rossz megkülönböztetésének mai formáin és ezek vitathatatlanságán alapul.

Bár a morális szimbólumok egyfelől kétségtelenül valamilyen modern szentségből nyerik a hatalmukat, másfelől azonban nem teljesen autonómak, hanem szoros kapcsolatban állnak a társadalmi élet mindennapaival. Éppen ezen, az értékrenddel és a társadalom profán mindennapaival való együttes és szoros belső kapcsolatukon alapul a szekuláris rítusok elvi lehetősége. „Mivel Durkheim a rítust a valláson belülről, a vallást viszont a közösségen belülről helyezte – írja Moore –, így a rítus és a közösség összekapcsolásának más, nem vallási formáját is lehetővé tette” (Moore-Meyerhoff 1977: 9). A szekuláris rítusok a közösség mindennapi életét és szükségleteit kifejező szimbolikus osztályozásokon keresztül a modern életben ma is nélkülözhetetlen jelentésadási feladatot látnak el, vallásos transzcendencia nélkül is képesek értelemmel, szent vagy profán sajátosságokkal felruházni a társadalom jelenségeit. Úgy is fogalmazhatunk, hogy végeredményben napjainkban is ugyanúgy értékképző vagy értékfosztó – szakralizáló vagy deszakralizáló – módon viszonyul a modern ember – és intézményei – az őt körülvevő világhoz, mint ahogy azt a régi világ embere tette. Ez segít megérteni azt is, hogy a morális szimbólumok objektívációja és naturalizációja miatt a társadalmi konstruáltság miatt nem csökkenti annak a különleges személytelen erőnek a hatalmát, amely a szentségből a modernitásban is árad. A nemzet vagy az azt szimbolizáló totem, a zászló például ma is a közösség jelképe, rendkívüli tiszteletet parancsol, olyat, amelyért adott esetben az emberek az életük feláldozásától sem riadnak vissza (Marvin-Ingle 1999).

A szekularitás és a szentség kapcsolatának az elemzésénél Martín-Barbero egy másik, kevésbé tárgyalt, pedig nagyon fontos összefüggésre is felhívta a figyelmet. Kétségtelen – állítja –, hogy a szentség trivializálódik, a világ varázstanodik, de ugyanakkor egy ellentétes irányú folyamatnak is a tanúi vagyunk, amelynek során a profán viszont szakralizálódik, és behatol a mindennapi élet legkülönbözőbb területeire. Arra gondolok például, hogy a reklámok hogyan varázsolják el a mindennapi élet szerény

és rutin munkáit. Sőt, még az olyan egyszerű tevékenységek is, mint a mosás, súrolás, tisztítás és vasalás, átalakult, költőivé vált, és valahogyan a transzcendenssé lett. Gondoljuk csak meg, hogyan tesz a reklám egy üveg Coca-Colát az energia, bölcsesség és szépség mágikus forrásává – magának az életnek és a fiatalságnak a forrásává.” (Martin-Barbero 1997: 111) A média és a reklámok különleges fontosságát és erejét a modern világ szakralizálásában egyébként már McLuhan is észrevette. Nem a hírek vagy más közvetlen információval szolgáló médiumfajok azok – vélte –, ahol a közösség az identitását megtalálja, hanem a hirdetések. A műfaji megkülönböztetések inkább félrevezetnek, nemhogy orientálnának, az igazi hírek a hirdetések. „A hirdetések messze a legjobb részei bármelyik magazinnak vagy újságnak. Több fájdalom és gondolat, több bölcsesség és művészet kerül a hirdetésekbe, mint a vezércikkbe vagy újság többi lapjaira.” (Idézi Hegy 1991: 145–146.)²

Összehasonlítva a rítus eddig tárgyalt kétfajta modelljét, azt láthatjuk, hogy a vallásos rítusban a szentség erejét a természetfölötti hatalmaktól származtatják. A modern társadalomban pedig a közösség saját evilági szimbólumait (nemzet, demokrácia, emberi jogok) vagy mindennapi tárgyait (mosóporok, Coca-Cola) tárgyiasítják el a rítusok szentséget teremtő erejével. Más szóval a tradicionális világban a társadalomkutató arra a kérdésre keres választ, hogyan hatja át a vallás a rítusok segítségével a társadalmat, míg a modernben arra, hogyan hoznak létre és bontanak le értékeket a szekuláris rítusok segítségével a közösségek (Munn 1973).

A döntő különbség a kétféle társadalom között az, hogy a tradicionálisak homogén szerkezetűek, míg a modernek egyre növekvő mértékben differenciáltak. Ebből adódóan az előbbieken a rítusok az egységesítésben, utóbbiakban az elhatárolásban játszanak fontos szerepet. „A domináns szereplők és intézmények kulturális stratégiája nem annyira az egyformaság megteremtésére irányul – írja a modern társadalomról Sewell –, mint inkább a különbség elrendezésére. Állandóan arra törekednek, hogy ne normalizáljanak vagy egységesítsenek, hanem hierarchizáljanak, kizárjanak, befogadjanak, kriminalizáljanak, hegemonizáljanak vagy marginalizáljanak embereket és cselekedeteket, amellyel az ideálistól való eltérést büntetik” (Sewell 1999: 56). Ezen a differenciáló kulturális gyakorlaton keresztül jön létre a modern társadalomnak az a hivatalos normarendszere, amely megmondja az embereknek, hogyan illeszkedik be az, amit csinálnak, a dolgok hivatalos rendjébe. A domináns értékrendszert azonban a társadalom különböző csoportjai állandóan megkérdőjelezzik, és saját hierarchiájukat, kizárásaikat, hierarchiájukat állítják vele szembe. Mivel pedig valamennyi értékrendnek nem lehet egyszerre megfelelni, ezért egyetlen társadalmi csoport és annak egyetlen tagja sem lehet biztos abban, hogy nem sérti-e meg – akár tudatosan, akár akarata ellenére – valamilyen csoportnak az értékeit. Minél nagyobb a társadalmi differenciálódás, minél többféle, egymással nem érintkező csoport képződéséről van szó, annál nagyobb a feszültség és a konfliktus lehetősége a társadalom valóságos rendje és az igazságosnak tekintett szimbolikus rend között. A társadalmi hierarchiában valaki mindig fölötté vagy alatta áll valaki másnak, a morális univerzalizmus szerint viszont mindnyájan egyenlők vagyunk. Hogyan lehetséges az ellentétek és a konfliktusok kibékítése és a társadalmi

² Martin-Barberoval és McLuhann-nel teljesen azonos módon ítéli meg a populáris kultúra és a reklám társadalmi szerepét Hankiss Elemér.

rend helyreállítása ilyen ellentmondásos körülmények között, és milyen szerepet játszanak ebben a rituálék?

Kenneth Burke szerint az értékrend legfontosabb kulturális szabályozása azon alapul, hogy a hierarchia megsértése – a társadalom domináns rendjének a megsértése – a szóban forgó cselekedetnek a csoport nevében történő elítélését váltja ki, és az elkövető személyben büntudatot okoz (Gusfield 1989). A büntudattól való megszabadulás és a norma érvényességének a helyreállítása nyilvános purifikációs rítuson keresztül valósul meg. Burke két formáját írja le ezeknek: a mortifikációt és a viktimizációt. Leegyszerűsítve az okfejtést az első esetben lényegében „önkritikáról”, a másodikban pedig másokra irányuló „kritikáról” beszélhetünk. Vegyük azonban észre, hogy az „önkritika” és a „kritika” semleges kifejezései mögött a mortifikáció és a viktimizáció esetén milyen erős morális töltésű vallási szimbolizmus található. Az első esetben a „bűnös”, „bűnbánata”, „vezeklése”, „áldozathozatala”, „önfeláldozása” vezet a „megváltáshoz”, míg a második esetben valamilyen „bűnbakban” találják meg a „bűnöst”, akinek a „büntetése” eredményezheti csak a „megtisztulást” (K. Rybacki–D. Rybacki 1991). Victor Turner szerint a vallásos töltetű tradicionális rítusok a modern világban megváltoznak. Átalakult formában azonban – ide sorolva mindenféle ceremóniákat, fesztiválokat, játékokat, parádékat, látványosságokat és sporteseményeket – továbbra is átszövik az élet mindennapjait, és morális erejük is megmarad (Turner 1982). Azaz a rítus hatása ma is a purifikáció, a transzcendencia keresésén alapul, amelyet a büntől és büntudattól való megszabadulás vágya irányít. Ebben a keresésben játszik aktív szerepet a média. Burke talán legismertebb szociológus követője, Duncan, így írt erről: „A filmek, a rádió, a televízió, a bulvársajtó, a modern tömegkommunikációs eszközök valamennyi formája a legnagyobb hatást azon keresztül érik el, hogy társadalmi drámákat alkotnak, amelyek, akár csak a művészi drámák, a társadalmi rend Jó és a Rossz alapelvei közötti harcot állítják színre” (Duncan 1968: 34). Cazeneuve a modern médiarítusoknak a vallással való kapcsolatát is észrevette: „A sztárok, a színészek, az előadók, az énekesek, mindazok akik az előadás transzcendenciáját képviselik, a személyiségei, sőt istenei ennek az új Olimposznak.” Majd így folytatta: „Az identifikáció és projekció hatása, a szenzáció hatásával párosulva megengedi a televízió nézőjének, hogy a hírekre reagálva megtalálja a helyét egy változó világban. Erőt ad neki a valóság felett azzal, hogy a valódi világról a képzeletre váltson át, és a média sztárjai segítségével lehetővé váljon, hogy mindennapi világának egy majdnem mitikus világ is része legyen.” (Cazeneuve 1974: 220.)

Megfigyelve a médiarítusok purifikációs hatásával, térjünk vissza a társadalmi cselekvés Foucault által említett „represszív racionális technológiáinak” és a neodurkheimi társadalomelmélet „expresszív morális dramatizációinak” az összevetésére, és nézzük először a hasonlóságokat. Foucault-hoz hasonlóan a rítusok szerepét hangsúlyozó neodurkheimi kulturális szociológia is konstruálnak tekint a tradicionálistól eltérő modern társadalmi rendet, nem állandónak. Abban is hasonló az álláspontjuk a Foucault-éhoz, hogy nem absztrakt értékeken alapulónak tétélezték a társadalom normatív integrációját, hanem egymással rivalizáló kulturális regulációnak, vagyis liberálisnak és plurálisnak (Foucault 1996). A lényeges különbség abban található, hogy a normalizáció és naturalizáció keresztül megvalósuló értékképzést és értékörzést nem láthatatlannak és diszkurzívan kontrollálnak

tartják, mint Foucault, hanem éppen ellenkezőleg, a rítusok által a legszélesebb nyilvánosság előtt és azok részvételével kivitelezett, láthatóvá tett szimbolikus előadásoknak és klasszifikációknak. A rítusok során használt szimbólumok ugyanis – írta Moore – inkább eljátszottak, semmint diszkurzívak. Lényegüket inkább szimbolikus kommunikáció formájában közvetítik, nem instrumentálisan, drámai módon ábrázolnak, nem narratívan, és végül az érzékekhez szólnak, nem a belátásra hivatkoznak (Moore–Meyerhoff 1977). Az egyének és csoportok felváltva hol szereplői, hol interpretátorai ezeknek a dramatizációknak, de így vagy úgy mindenképpen aktív szerepet játszanak létrehozásukban, fenntartásukban és megváltoztatásukban. Egy szóval a közösség kultúrája nemcsak korlátozó, ellenőrző, társadalommegőrző, hanem expresszív és kreatív társadalommegújító szerepet is játszik, amely a társadalmi azonosság konstrukciójával párhuzamosan a változás lehetőségeinek a hordozója és kidolgozója is. A neodurkheimi teória további elméleti nyereségének az tekinthető, hogy a társadalmi változásokat nemcsak a külső kihívásokra adott válaszként lehet értékelni, amint azt Durkheim elméletének a korábbi strukturalista-funkcionalizmus magyarázata tette, és nem is csak a diskurzusok által diszciplinárisan szabályozottnak vagy az „ellenállás” által kikényszerítettnek, mint azt Foucault gondolta. Durkheim vallásszociológiája arra hívja fel a figyelmet, hogy a szimbolikus akciók magyarázatánál a kulturális kódok autonómiáját és azok konstruktív, poétikus erejét is figyelembe kell venni (Alexander–Smith 1993; Emirbayer 1996). Ebben az értelemben a modern kultúra olyan kozmológiának tekinthető, amelynek mítoszai nem egyszerűen a társadalom tudati „tükrét” jelentik, hanem önreflexív „többletjelentéseket” is hordoznak. A kulturális kódok kreatív felhasználásával a társadalom és a média rítusain keresztül egymással rivalizáló, új, profán mítoszok születésének vagyunk tanúi napjainkban is. Ezeken keresztül éljük át és értelmezzük a társadalom morális problémáit, és ezekből választjuk ki a társadalom többsége, de sohasem az egésze számára a leginkább elfogadható magyarázatokat. A rítusok mint szimbolikus cselekvések hangsúlyozásával a neodurkheimi elmélet a Foucault-nál vésszen beszűkült mozgásterű szubjektumokat mint morális aktókat nemcsak visszahozta a cselekvéseméletbe, de annak a centrumába is helyezte (Soeffner 1997).

Média és közösség

Hogyan képzelhető el a rituális kommunikáció a mai közösségeken belül? Korábban már esett szó arról, hogy eltérően a tradicionális társadalmaktól, a társadalmi rend és a kultúra kapcsolata a modernitásban nem közvetlen, hanem közvetített, nem csoportritusokon keresztül valósul meg, hanem intézményesítve van. Arról is, hogy az intézmények között a kommunikáció szempontjából a morál kollektív szimbolikus centrumaként működő média a legfontosabb, ahol a szakralizáló és deszakralizáló mítoszok konstrukciója történik (Hoover–Venturelli 1996).

Ezekon keresztül a média nemcsak közvetít, hanem maga is kreatívan részt vesz a társadalom értékrendjének a kialakításában, az embereket foglalkoztató normatív problémák megnevezésében, értelmezésében. Mindezt abban a korban teszi, amikor transzcendenciáról – abszolút igazságról és univerzális értékekről – többé már nem beszélhetünk. Hankiss a médiának a modern világban játszott kü-

lönleges kulturális szerepét éppen abban látja, hogy a transzcendencia populáris keresésének a helyévé vált egy transzcendencia nélküli világban (Hankiss 2000). Hankiss-sal teljes egyetértésben állítja Martín-Barbero, hogy „a média lehetőséget nyújt az embereknek, hogy összejöjjenek azért, hogy megértsék az élet centrális kérdéseit, a művészet értelmétől a halál, a betegség, a fiatalság, a szépség, a boldogság és a fájdalom értelméig” (Martín-Barbero 1997: 108).

A médiának ez a különleges társadalmi helyzete és szerepe valóban méltó a kulturális szociológia megkülönböztetett érdeklődésére. A kulturális szemlélet térhódítását mégis sokáig az gátolta, hogy a „tömegkultúra” évtizedeken keresztül uralkodó elmélete a médiában kizárólag csak az uralkodó politikai, gazdasági és ideológiai viszonyok közvetlen lenyomatát és szolgálai közvetítőjét látta. A „kulturális fordulat” ezért mindenütt azzal járt, hogy a „tömegtársadalom” paradigmáját alapos revíziónak vetették alá. A neodurkheimi szociológiában az értékrend és a közösséghez való viszony lett a sarokköve a média társadalmi és kulturális szerepe értelmezésének. Jól példázza az új paradigmát az egyik legtöbbet vitatott televíziós műfaj, a szappanopera megítélésében végbement drámai változás. A hangsúly a gazdasági és ideológiai szempontokról átkerült annak a vizsgálatára, hogy a populáris kultúra milyen társadalmi szerepet játszik az emberek mindennapi életében. „A telenovellákban minden korlátozás ellenére – ideértve a rossz színészi játékot, a reakciós témákat, az esztétikai kifejezés szegénységét – mégis van egy költői mozzanat, az a majdnem félelmetes költői misztérium, amely megengedi az embereknek, hogy kitörjenek a napi rutin monoton robotjából és újra-elvarázsolják életüket” (Martín-Barbero 1997: 112). Nagyon hasonló ehhez, amikor Hankiss Elemér arról beszél, hogy „a televíziós szappanoperák és a népszerű magazinok, a New Age típusú tréningek és rítusok, egyletek és klubok már jelentős mértékben az emberi, családi, társas és társadalmi együttlét és együttműködés, kölcsönösség, szolidaritás körül forognak, közösségi magatartásmintákat kínálnak, és következképpen betöltenek bizonyos társadalomintegráló szerepet” (Hankiss 2000: 173).

Bár az újabb vitákat elsősorban a tévével kapcsolatos aggodalmak váltották ki, de a tévé csupán az utolsó fejezete volt annak a közéleti vitának, amit a különböző fórumokon a sajtóról, a filmről és a rádióról korábban folytattak (Carey 1989). A történeti kontextus segítségével mélyebb összefüggésbe helyezhetjük a társadalomnak a médiákkal kapcsolatos legmélyebb elvárásait, reményeit és kétségeit. Szociológiailag a legfontosabb ezek közül annak a tudatosítása, hogy a „kommunikáció mindig többről szól, mint csak kommunikációról” (Simonson 1996). A médiákról vitatkozva az emberek mindig az egyenlőségről, a demokráciáról, a közösségi szolidaritásról, az interperszonális kapcsolatokról beszéltek, és a kommunikáció technikai eszközeit mindig úgy tekintették, mint amin keresztül az értékek megvalósulhatnak vagy ellenkezőleg, veszélybe kerülhetnek. A kommunikációval kapcsolatos ambivalencia miatt a reménység mellett mindig ott kísértett a veszély lehetősége is, hogy a médiák sérthetőbbé teszik a társadalmat valamilyen fenyegetéssel szemben, legyen az politikai manipuláció, tömeghisztéria vagy gazdasági befolyásolás. A kommunikáció reménysége viszont minden korban azon alapult, hogy a média segítségével nemcsak informálni lehet a társadalmat, hanem mivel az lényegében a közvetlen emberi kapcsolatok technikai kiterjesztése, szimbolikus felnagyítása és kulturális elsajátítása, így ezeken keresztül gazdagítani is tudják a közösséget. Segítenek meg-

birkózni a világ nehézségeivel, szerepet játszanak a kollektív identitás megteremtésében, és közelebb hozzák a társadalom tagjait egymáshoz. A rituális kommunikáció neodurkheimi elmélete éppen erre a sokáig figyelmen kívül hagyott összefüggésre hívja fel a figyelmet, amikor azt hangsúlyozza, hogy a társadalom és a kultúra nem egyszerűen a kommunikáción keresztül, az üzenetek továbbítása révén létezik, hanem ugyanennyire az üzenetekben, a kommunikációban magában is (Peters 1989).

Irodalom

- Alexander, J. 1988. Parsons' Structure in American sociology. *Sociological Theory*, 6: (Spring), 96–102.
- Alexander, J. 1989. Introduction: Durkheimian Sociology and Cultural Studies Today. In: J. Alexander: *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1–21.
- Alexander, J. 1998. Mass Communication, Ritual and Civil Society. In: T. Liebes–J. Curran (eds.) *Media, Ritual and Identity*. London–New York: Routledge, 23–41.
- Alexander, J.–P. Smith 1993. The Discourse of American Civil Society: a New Proposal for Cultural Studies. *Theory and Society*, 22: 151–207.
- Becker, K. 1995. Media and the Ritual Process. *Media, Culture & Society*, 17: 629–646.
- Bell, C. 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford: Oxford University Press
- 1997. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. Oxford: Oxford University Press
- Bernauer, J.–Rasmussen, D. (eds) 1988. *The Final Foucault*. Cambridge: MIT Press
- Carey, J. W. 1989. *Communication as Culture*. London: Routledge
- Cazeneuve, J. 1974. Television as a Functional Alternative to Traditional Sources of Need Satisfaction. In: J. G. Blumler–E. Katz (eds.) *The Uses of Mass Communications*. London: Sage, 213–223.
- Emirbayer, M. 1996. Useful Durkheim. *Sociological Theory*, 14: (July), 109–130.
- Foucault, M. 1990. *Felügyelet és büntetés*. Budapest: Gondolat
- 1996. *A szexualitás története*. Budapest: Atlantisz
- Gusfield, J. (ed.) 1989. *Kenneth Burke on Symbols and Society*. Chicago–London: University of California
- Chaney, D. 1994. *The Cultural Turn*. London: Routledge
- Duncan, H. 1968. *Symbols in Society*. Oxford: Oxford University Press
- Hankiss E. 1999a. *Az emberi kaland*. Budapest: Helikon
- 1999b. *Proletár reneszánsz*. Budapest: Helikon
- 2000. Élet és halál a bulvársajtóban: Szempontok a fogyasztói civilizáció elemzéséhez. In: Gombár Cs.–Volosin H. (szerk.) *A kérdéses civilizáció*. Budapest: Helikon–Korridor, 151–212.
- Hegy, P. 1991. *Myth as Foundation for Society and Values*. Lewiston–Queenston–Lampeter: The Edwin Mellen Press

- Hoover, S. M.–S. S. Venturelli 1996. The Category of Religious: the Blindspot of Contemporary Media Theory? *Critical Studies in Mass Communications*, 13: (September), 251–265.
- Jacobs, R. 2000. *Race, Media and the Crisis of Civil Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Katz, E. 1983. The Return of the Humanities and Sociology. *Journal of Communication*: (Summer), 52–53.
- Katz, E. 1998. Broadcasting Holidays. *Sociological Inquiry*, 68: (May), 230–241.
- Kertzer, D. 1988. *Ritual, Politics and Power*. New Haven: Yale University Press
- Lukes, S. 1975. Political Ritual and Social Integration. *Sociology*, 9: 289–308.
- Martín-Barbero, J. 1997. Mass Media as a Site of Resacralization of Contemporary Cultures. In: S. Hoover–K. Lundby (eds.) *Rethinking Media, Religion, and Culture*. London: Sage, 102–116.
- Marvin, C.–D. W. Ingle 1999. *Blood Sacrifice and the Nation*. Cambridge: Cambridge University Press
- Moore, S. F.–B. G. Meyerhoff 1977. Introduction: Secular Ritual: Forms and Meanings. In: S. F. Morre–B. Meyerhoff (eds.) *Secular Ritual*. Amsterdam: Van Gorcum/Assen
- Munn, N. D. 1973. Symbolism in a Ritual Context: Aspects of Social Action. In: J. J. Honigmann (ed.) *Handbook of Social and Cultural Anthropology*. Chicago: Rand McNally
- Némedi D. 1996. *Durkheim*. Budapest: Áron Kiadó
- Peters, J. D. 1989. Satan and Savior: Mass Communication in Progressive Thought. *Critical Studies in Mass Communication*, 6: (3), 247–263.
- Rothenbuhler, E. 1998. *Ritual Communication*. London: Sage
- Rothenbuhler, E. W. 1993. Argument for a Durkheimian Theory of the Communicative. *Journal of Communication*, 43: (Summer), 158–163
- Rybacki, K.–D. Rybacki 1991. *Communication Criticism*. Belmont, California: Wadsworth Publishing
- Schudson, M. 1986. The Menu of Media Research. In: S. Ball-Rokeach–M. Cantor (eds.) *Media, Audience and Social Structure*. London: Sage, 43–48.
- Sewell, W. 1999. The Concept(s) of Culture. In: V. Bonnell–L. Hunt (eds.) *Beyond the Cultural Turn*. Berkeley: University of California Press
- Simonson, P. 1996. Dreams of Democratic Togetherness: Communication Hope from Cooley to Katz. *Critical Studies in Mass Communication*, 13: (4), 324–342.
- Smith, P. 1998. The New American Cultural Sociology: An Introduction. In: P. Smith (ed.) *The New American Cultural Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1–14.
- Soeffner, H.-G. 1997. *The Order of Rituals*. New Brunswick: Transaction Publishers
- Turner, V. 1982. *From Ritual to Theatre*. New York: PAJ Publications