

Thomas J. Csordas

Embodiment mint antropológiai paradigma¹

Absztrakt: Az *embodiment*-paradigma felvázolását két *embodiment*-teória kritikai vizsgálatával kezdem. Először Merleau-Ponty (1962) *embodiment*-elméletét ismertetem, aki az *észlelés* problematikájával összefüggésben dolgozta ki gondolatait, majd Bourdieu (1977 [2009], 1984) következik, aki a *gyakorlatról* alkotott antropológiai diskurzusra ágyazta *embodiment*-elképzelését. Ismertetésem hermeneutikai lesz, abban a sajátos értelemben, hogy egymásra hatásában mutatom be a módszertani koncepciókat és azt, hogy miként befolyásolta az *embodiment* gondolatvilága egy kortárs keresztény vallási mozgalom gyógyító és rituális nyelvéről végzett kutatásomat. Először két vallási gyógyító szertartást elemzek, ahol a multiszenzoros benyomást (*imagery*) testet öltött kulturális folyamatként értelmezem. Ezután a nyelveken szólás vagy glosszolália vizsgálata következik, mint egy rituális rendszeren belül megtestesült élmény és mint a vallási mozgalom szociális ívének kulturális mozgatórugója. Zárásként pedig összefoglalom az *embodiment* módszertani paradigmájából levonható következtetéseket.

Kulcsszavak: *embodiment*, Merleau-Ponty, Bourdieu, vallásos gyógyítás, glosszolália

Forrás: Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos* 18(1): 5–47. Copyright © 1990, American Anthropological Association © Replika. Az esszé 1988-ban Stirling-díjat nyert. A fordítást az eredetivel egybevetette és lektorálta: Zörgő Szilvia.

Jelen esszének nem célja, hogy bemutassa, az emberi test fontos tárgya az antropológiai kutatásoknak, sokkal inkább, hogy megmutassa, az *embodiment*¹ paradigmája kibővítheti, mélyítheti a kultúra és az én (*self*) tanulmányozását.² Paradigmán egyszerűen egy olyan konzisztens módszertani perspektívát értek, mely ösztönöz a meglévő adatok újraelemzésére és friss kérdéseket vet fel az empirikus kutatások terén. Jóllehet az *embodiment* paradigmája vitathatatlanul túlmutat különféle módszertanokon, mégsem teszek kísérletet a testről szóló széles körű multidiszciplináris irodalom összegzésére.³ Az általam kifejtendő pszichológiai antropológiai nézőpontból kiinduló megközelítés erősen fenomenológiai. Ezen *embodiment* megközelítés forrása az a módszertani posztulátum, hogy a test nem a kultúrával kapcsolatos tanulmányok tárgya, hanem úgy kell tekintenünk rá, mint a kultúra *alanyára*, más szóval a test a kultúra egzisztenciális alapja.⁴

Okfejtésemben Hallowell munkája hasznos kiindulópont, mert az általa megnevezett „kulturálisan konstituált én” olyan módszertani elmozdulást mutat a személyiség struktúrájához képest, mely az antropológiai gondolkodásban azóta is fennáll. Hallowell legnagyobb hatású cikkében (1955) két alapvető problémát vet fel, melyeket ez esetben észlelésnek és gyakorlatnak nevezek. Az észlelés Hallowellnél kulcseleme az én öntudatként való meghatározásának, vagyis annak, hogy valaki önmagát egy tárgyként azonosítja a tárgyak világában. Az öntudatot egyszerre tekinti szükségszerűnek a társadalom működéséhez és az ember személyiségstruktúrájának általános aspektusaként. Hallowell az én tanulmányozására vonatkozó vázlatos módszertanára „jobb megnevezés híján” fenomenológiai-ként utal, de én inkább úgy vélem, hogy egy adekvátábban kifejtett fenomenológiát kerestem. Mindazonáltal azzal, hogy közvetlenül mutat rá az észlelés problémájára, előrevetíti a szubjektum és objektum megkülönböztetésének antropológiai kritikáját.

1 A paradigma és módszertan megnevezésére az angol *embodiment* kifejezést használok. A magyar szakirodalomban szereplő „testesültség”, „megtestesültség”, „testet-öltöttség” fordítást problematikusnak érzem, mivel alátámasztja és újratereget a test–elme dualitást, melynek feloldása a paradigma egyik vezérfonala. [A ford.]

2 *Köszönetnyilvánítás.* A tanulmányban közzétett kutatást támogatta a NIMH-ösztöndíj 1 RO1 MH 40473-03. Hálas vagyok az Arthur Kleinman és Byron Good által vezetett Klinikailag releváns orvosi antropológia heti szeminárium résztvevőinek, hogy olyan környezetet teremtettek, mely ösztönzőleg hatott és különböző fázisai-ban előremozdította a munkám. A tanulmányom korábbi verzióját Pierre Maranda és Byron Good véleményezte a Gilles Bibeau és Ellen Corin által rendezett ICAES XII. szimpózium keretében, Zágrábban, Horvátországban [az akkori Jugoszláviában]. Gananath Obeyesekere, Robert LeVine és Nancy Scheper-Hughes kivételes támogatást nyújtottak azzal, hogy esszémnek ítelték a Stirling-díjat. Érvélesem részletes kidolgozásában Richard Shweder kritikája volt segítségemre. Végül köszönöm Janis Jenkinsnek, akinek teoretikus gondolatai és szerkesztői vénája nagyban hozzájárult ahhoz, hogy e minden mérce szerint csupán kísérleti tanulmány megszülethesen.

3 Az idézett publikációkon kívül számos elméletalkotó dolgozott ki nézőpontokat a testről (Douglas 1973; Foucault 1973, 1977; Straus 1963; Ong 1967). Antropológusok időközönként vizsgálták a test és érzékek szociális és szimbolikus jelentőségét (pl. Hertz [1909] 1960; Leach 1958; Benthall és Polhemus 1975; Blacking 1977; Obeyesekere 1981; Howes 1987; Hanna 1988; Tyler 1988). Az utóbbi időben különösen a következő területek járultak hozzá: orvosi és pszichiátriai antropológia (Devisch 1983; Scheper-Hughes és Lock 1987; Frank 1986; Good 1988; Martin 1987; Kleinman 1980, 1986; Kirmayer 1984; Favazza 1987), szociálanropológia (Jackson 1981), szociológia (Armstrong 1983; Turner 1984), filozófia (Johnson 1987; Levin 1985; Tymieniecka 1988), történelem (Bell 1985; Bynum 1987; Feher 1989) és irodalomkritika (Scarry 1985; Berger 1987; Suleiman 1986). Ez természetesen a releváns munkáknak csak egy válogatott listája, mely folyamatosan bővül.

4 Okfejtésem a testről mint a kultúra egzisztenciális alapjáról megkülönböztetendő Johnsonétól (1987), aki a testet a kultúra kognitív alapjaként elemzi.

Mégis, bár Hallowell az ént egyértelműen az önobjektifikáció és a reflexiók termékeként határozza meg, elemzésében megragad a már tárgyiasult én jelenségénél. Ha interpretációja teljes mértékben fenomenológiai lenne, felismerné, hogy bár képesek vagyunk önmagunk megfigyelése számára objektummá válni, ez a mindennapokban elvétve történik meg. Egy ilyen interpretációban a test preobjektív és prereflexív élménye volna a döntő kezdő lépés, mutatva, hogy az eleve kulturálisan meghatározott önobjektifikáció megelőzi a szubjektum és objektum közti analitikus különbségtételt. Hallowell mindösszesen a megszokott antropológiai koncepcióig merészkedik – miszerint az én a szocializációs egyénfejlődés során jön létre –, anélkül hogy teljesen tudatában lenne az én állandó újrateremtő folyamatának, beleértve nemcsak a társadalmon belüli alkotó változások lehetőségét, de a kultúrák közötti eltérő fokú önobjektifikációt is.

Hallowell második problémaköre a Koffka gestaltpszichológiájából kölcsönzött „viselkedési környezet” terminussal foglalható össze. Az észlelés általunk meghatározott protofenomenológiai megközelítése magyarázza a viselkedési környezet egyik esszenciális jellegzetességét, nevezetesen azt, hogy nemcsak természetes objektumokból, hanem „kulturálisan tárgyiasított objektumokból”, főként természetfeletti létezőkből és a hozzájuk kapcsolódó gyakorlatokból tevődik össze. A koncepció így többet ad, mint csupán elhelyezi az egyént a kultúrában, mivel a viselkedést nemcsak az objektív világhoz kapcsolja, hanem észlelési folyamatokat hoz összefüggésbe társadalmi kötöttségekkel és kulturális jelentésekkel. Hallowell megfogalmazásának középpontjában tehát az énhez, az objektumhoz, a térhez és időhöz, a motivációhoz és normákhoz való „orientáció” szerepel. Ebben az értelmében a „gyakorlat” releváns kifejezés az általa felvetett probléma leírására. Ha – ahogy Ortner (1984) megállapítja – a gyakorlat antropológiai konceptualizálása egy bizonyos teoretikus pillanatban történt, akkor a viselkedési környezet koncepciója egy, a gyakorlat kivitelezésének kontextusát jelentő terminológiai összetétel, ennél fogva teoretikus lépcsőfoknak minősül viselkedés és gyakorlat között. Ez jelen okfejtésben kiváltképp fontos, mert ahogy látni fogjuk, a gyakorlatelméletének a társadalmilag meghatározott test szolgáltatathatja a legjobb alapot.

Az *embodiment*-paradigma szükségszerűsége több további módon is indokolható, melyek közül csupán egyet említek. Mauss (1950b [1938]) a töredékes, de nagy hatású egyénről írt értekezésben felvetette, hogy minden embernek van spirituális és testiegyéniség-tudata. Egyúttal azt is megállapította, hogy bizonyos társadalmi körülmények összefüggésbe hozhatóak a totemisztikus egyéniség, a klasszikus személyiség (*persona*) vagy a keresztény egyén közti minőségbeli különbségekkel.⁵ Érvelésemet illetően empirikus kérdés, hogy míg Mauss az individualista személyiség fejlődését a 17. és 18. századi felekezeti mozgalmak esetén vizsgálta, az általam elemzett adatok ennek a 20. századi megfelelőjéből származnak. Az pedig módszertani kérdés, hogy ő az egyént a Descartes és Spinoza által elgondolt szellemi és anyagi világ közti különbségekkel hozza összefüggésbe, míg az *embodiment* paradigmájának legfőbb jegye a lélek és test, a szubjektum és objektum dualitásának feloldása. Ebben a megvilágításban releváns, hogy Mauss maga is reprodukálta

⁵ Ez a különbségtétel nagyjából előjele a Shweder és Bourne (1984) által az egocentrikus és szociocentrikus egyénkonceptiók közötti folytonosság empirikus ábrázolásának.

ezt a dualitást két koncepciójának, a *la notion du personne* és a *les techniques du corps* egymástól független kidolgozásával (1950 [1934]). Itt, közel két évtizeddel Hallowellt megelőzően, ismét az észlelés és gyakorlat mint a kulturálisan konstituált én témakörével találjuk szemben magunkat, csak Mauss nem tudta e két témakört összefüggésben kezelni, főleg nem az *embodiment* egységes paradigmája nélkül.

A paradigma felvázolását két *embodiment*-teória kritikai vizsgálatával kezdem. Először Merleau-Ponty (1962) *embodiment*-elméletét ismertetem, aki az *észlelés* problematikájával összefüggésben dolgozta ki gondolatait, majd Bourdieu (1977 [2009], 1984) következik, aki a *gyakorlatról* alkotott antropológiai diskurzusba ágyazta *embodiment*-elképzelését. Ismertetésem hermeneutikai lesz, abban a sajátos értelemben, hogy egymásra hatásában mutatom be a módszertani koncepciókat és azt, hogy miként befolyásolta az *embodiment* gondolatvilága egy kortárs keresztény vallási mozgalom gyógyító és rituális nyelvéről végzett kutatásomat. Először két vallási gyógyító szertartást elemzek, ahol a multiszenzoros benyomást (*imagery*)⁶ testet öltött⁷ kulturális folyamatként értelmezem. Ezután a nyelven szólás vagy glosszológia vizsgálata következik, mint egy rituális rendszeren belül megtestesült élmény és mint a vallási mozgalom szociális ívének kulturális mozgatórugója. Zárásként pedig összefoglalom az *embodiment* módszertani paradigmájából levonható következtetéseket.

Az *embodiment* módszertani megközelítése

A két elméletalkotóhoz kötődő kérdések zavaró dualitásokkal kapcsolatban fogalmazhatóak meg. Merleau-Pontynál az észleléshez tartozó fő dualitás a szubjektum–objektum, míg Bourdieu-nél a gyakorlathoz kötődően a struktúra–gyakorlat kettőssége az elsődleges. Megközelítésükben mindketten a dualitások feloldására és nem közvetítésére törekcsenek, és ezzel az *embodiment* módszertanának alapelvét hívják életre. A dualitások *embodimentben* való feloldásának szükségszerű feltétele, hogy a test mint módszertani egység ne dualisztikus legyen, vagyis ne álljon szemben vagy kölcsönhatásban az elme princípiumával. Merleau-Ponty számára a test „a világhoz való viszonyulásban” ragadható meg, és a tudat a saját test világba való kivetítése, míg Bourdieu szerint a társadalmilag meghatározott test „az elv, mely létrehoz és egyesít minden gyakorlatot”, és a tudat az objektív lehetőségek rendszerével egybeolvadó stratégiai számítás megjelenési formája. A következőkben röviden kifejtem ezeket a meglátásokat Merleau-Ponty *preobjektív* koncepciójának és Bourdieu *habituselméletének* összegzésével.

6 Az eredeti szó a szövegben az *imagery*, melynek legjobb magyar megfelelője jelen esetben a benyomás. A szerző vizuális és nem vizuális jelenségekre is használja az *imagery* kifejezést, néhol pedig az *image* (kép) kifejezés fordul elő hasonló kontextusban. De nem képről van szó, hanem egy vagy akár egyszerre több érzéki modalításban létrejövő benyomásról. [A ford.]

7 Az *embodied* kifejezés magyar fordítása is nehézségekbe ütközik. A testet öltött, megtestesült fordítások megközelítőleg adják vissza a jelentését. A probléma a fordítással ugyanaz, mint az *embodiment* esetében, vagyis hogy a test–elme dualitását erősíti. De jobb kifejezés híján ezeket használom a fordításban. [A ford.]

Merleau-Ponty állásfoglalása az empirizmus kritikája.⁸ Az állandóság hipotézisét veszi górcső alá, mely szerint az érzékelés a külvilág érzékelő apparatusunkkal felfogott ingereiből ered, és „ebből következik, hogy az inger és elemi észlelés pontról pontra megfelel egymásnak, hogy konstans kapcsolat van köztük” (Merleau-Ponty 2012: 29 [1962: 7]). Ez empirikusan valótlan – állítja –, az észlelés távolról sem állandó, hanem természeténél fogva indeterminált. A világ mindig több, mint amit a szem lát. Az érzékelés sosem szárnyalhatja túl önmagát, vagy merítheti ki az érzékelés lehetőségeit. Van, hogy külön erőfeszítéssel egy optikai csalódásban a két nyilvánvalóan eltérő hosszúságú vonalat egyenlőnek látjuk, a háromszöget pedig meghatározott geometriai tulajdonságok alapján kapcsolódó három vonalnak nézzük. Ekkor elvonatkoztatunk attól, nem azt fedezzük fel, amit valóban érzékelünk, és csak utólag illetjük a háromszög, illetve illúzió névvel. Az első esetben „valóban” azt érzékeljük, hogy az egyik vonal hosszabb a másikonál, a második esetben pedig egy háromszöget. Egy objektív nézőpontból (vagyis a háromszög geometriai alakzatából és az objektíven egyenlő hosszúságú vonalakból) kiinduló és visszafelé, az érzékelés alanyáig vezető analízis nem pontosan ragadja meg az érzékelést mint konstitúciós folyamatot.⁹

Merleau-Ponty az észlelés megtapasztalását kívánja kiindulóponttá tenni, a maga teljességében és indeterminált módján, mert *de facto* semmilyen tárgy nem létezik számunkra az észlelést megelőzően. Épp ellenkezőleg, „Észlelésünk a tárgyakban végződik...”¹⁰ vagyis az objektumok reflektív gondolkodásunk másodlagos termékei. Az észlelésünk szintjén nem léteznek számunkra tárgyak, egyszerűen vagyunk a világban. Ezután Merleau-Ponty azt kérdezi, hol kezdődik az észlelés (ha a tárgyakban végződik), és a válasza erre az, hogy a testben. Az objektívól vissza kíván lépni és a világban elhelyezkedő testből kiindulni. Ez éppúgy elképzelhető volna a Hallowell szerint elgondolt én mint tárgy a tárgyak között esetében is.

Mivel a szubjektum–objektum megkülönböztetése analitikus következtetés, és maguk az objektumok inkább az észlelés végső eredményei, mintsem az észlelést megelőzően

8 Míg az empirizmus helytelenül feltételezi a világ meglétét a maga hatásaival és ingereivel, addig az intellektualizmus ellentétes hibája az, hogy a gondolatok determinált és konstituáló univerzumára épít. Az intellektualizmus (mely elsődlegesen Descartes nevéhez kötődik) összekeveri az érzékelési tudatosságot a tudományos tudatosság egzakta formáival. Mindkét álláspont az objektív világból indul ki, ahelyett, hogy szorosabban az észlelést vizsgálná és egyik sem képes kifejezni a „sajátos módot, ahogyan az észlelési tudat a tárgyat konstituálja”. Amiben az intellektualizmus téved, az „a gondolkodás okkázioinak esetlegessége” és az elvárása, a megítélés azon absztrakt készségének, mely az érzetet észleléssé alakítja (Merleau-Ponty 1962: 26–51. [2012: 48–74]).

9 Merleau-Ponty példája a nem egyenlő hosszúságú vonalakról az optikai csalódásban utalás a közismert Muller-Lyer-ábrára. A kulturaközi kutatások felvetik, hogy mind a geometrikus észlelés alakulása a viselkedési környezetben (ácsoltvilág-hipotézis), mind a pszichofiziológiai tényezők (a retina pigmentációjának variációi) szerepet játszhatnak abban, hogy illúzióként érzékeljük az ábrát vagy sem (Cole és Scribner 1974). Épp ezek a különbségek teszik fontossá, hogy az észlelő szubjektumból induljunk ki az analitikusan konstituált objektum helyett, mikor az észlelést mint pszichokulturális folyamatot tanulmányozzuk, főként amikor a vizuális észlelés felől az önészlelés felé mozdulunk el.

10 Sajó az „Our Perception Ends in Objects” (1962: 77) mondatot a következőképp fordítja: „Észlelésünk a tárgyakhoz vezet” (Merleau-Ponty 2012: 89). Jelenlegi fordító véleménye az, hogy az észlelésünk a tárgyakban végződik fordítás jobban tükrözi a jelentést. [A ford.]

empirikusan adott létezők, egy koncepció szükséges ahhoz, hogy az észlelés testet öltött folyamatát az elejétől a végéig tanulmányozhassuk, és nem pedig fordítva. Ehhez segít minket hozzá Merleau-Ponty *preobjektív* elmélete. Elgondolása az, hogy „egybeesünk az észlelés-aktussal és elhagyjuk a kritikai beállítódást” (Merleau-Ponty 2012: 63 [1962: 238–239]), mely az észlelést tévesen az objektumból kiindulónak tartja. A fenomenológia az egzisztenciális kezdetek leíró tudománya, nem a már megalkotott kulturális termékeké. Amennyiben észlelésünk „a tárgyakban végződik”, az észlelés fenomenológiai antropológiájának célja az, hogy megragadja azt a transzcendens pillanatot, melyben az észlelés kezdődik, és az önkényesség és meghatározatlanság között alakítja a kultúrát, és egyben alakul is általa.

Kifogással élhetünk a preobjektív elméletet illetően, mivel utal arra, hogy a megtestesült létezés a kultúrán kívüli vagy megelőzi azt. Ez a kifogás figyelmen kívül hagyná, hogy Merleau-Ponty a testet mint „egy világhoz való viszonyulás”¹¹ (1962: 303) látja, vagy úgy gondolja, hogy a test „az az általános képességem, hogy a világ összes környezetét belakjam” (Merleau-Ponty 2012: 339 [1962: 311]). Valóban, a test a világban van már a kezdetektől:

A tudat kivetül a fizikai világba és egy testet birtokol, mint ahogyan kivetül egy kulturális világba és habitust birtokol: ugyanis csak úgy lehet tudat, hogy a természet abszolút múltjában vagy saját személyes múltjában adott jelentésekkel játszik, és minden megélt forma egy bizonyos általánosság felé törekszik, legyen az a habitusunk vagy éppen „testi funkcióink” általánossága (Merleau-Ponty 2012: 161 [1962: 137]).

Ugyanúgy hamis, ha magunkat úgy helyezzük a társadalomba, mint egy tárgyat más tárgyak közé, mint az, ha a társadalmat helyezzük saját magunkba mint a gondolkodás tárgyát: a tévedés mindkét esetben abban áll, hogy a társadalmat úgy kezeljük, mint egy tárgyat. Vissza kell térnünk a társadalmihoz, amellyel pusztán annak köszönhetően, hogy egzisztálunk, kapcsolatban vagyunk (Merleau-Ponty 2012: 390 [1962: 362]).

A preobjektívól kiindulva tehát nem a prekulturális, hanem a preabsztrakt mellett foglalkunk állást. A koncepció lehetővé teszi annak a vég nélküli emberi folyamatnak a kulturális elemzését, amely során befogadjuk és belakjuk azt a kulturális világot, melyben létezésünk a tényszerű szituációkra épülve kiteljesedik. Merleau-Ponty egy szikla példájával él, mely már ott van, hogy utunkba álljon, de mindaddig nem fogjuk akadályként észlelni, amíg *szembe nem kerülünk vele*.¹² A kulturális tárgyak létrejötte tehát a szándékunktól függ (miért akarna valaki leküzdeni egy sziklát?), de attól a kétségbevonhatatlan adottságunktól is, hogy felegyenesedtünk (Strauss 1966), és így megmászhatjuk a sziklát – ami a megküzdés egy módja (hiszen akár meg is kerülhetnénk). A David Schneidertől származó antropológiai anekdota a baseballbíróról, aki azt állítja, hogy a dobás sem nem érvényes, sem nem érvénytelen, amíg ő annak nem ítéli,¹³ a jelenségek kulturális jelentésekkel való felruházását mutatja. Egyben előfeltételezi azt a kulturális tény is, hogy az

11 Sajó fordításában az „a certain setting in relation to the world” így hangzik: „a világ egy bizonyos beállítási-sának” (Merleau-Ponty 2012: 330). Jelenlegi fordító véleménye az, hogy Sajó fordítása nem megfelelő. [A ford.]

12 Hallowell (1955) hasonlóképp érvel: a környezeti erőforrásokat mindaddig nem „erőforrásként” észleljük, amíg az emberek nem akként azonosítják, és nem fejlesztenek olyan technológiát, mellyel kiaknázzhatják azokat.

13 Az első bíró azt mondja: „Annak ítélem, ami.” A második válaszol: „Annak ítélem, aminek látom.” A harmadik bejelenti: „Ez semmi nem volt, míg én meg nem ítélem.”

érvényes vagy érvénytelen dobások már eleve létező dolgok, melyek várják, hogy a bíró megnevezze őket. Ehhez, a szabályok szerint, a test egy bizonyos, a térdek és a vállak közötti részének meghatározása szükséges (a sztrájkzóna), összekötve egy bizonyos vállból kiinduló karmozdulattal (az ütő lendítése). Merleau-Ponty erre az objektifikációs folyamatra hívja fel a figyelmünket.

Habitus és a társadalmilag meghatározott test

Bourdieu gyakorlatelméletének módszertani célja egy harmadik tudásrendszer felrajzolása mind a fenomenológián,¹⁴ mind a társadalmi élet lehetőségeinek objektív feltételeit vizsgáló tudományon túl. Párhuzamosan Merleau-Ponty azon céljával, hogy az észlelés tanulmányozását a tárgyról objektifikációs folyamatuk felé mozdítsa el, Bourdieu célja, hogy a társadalmi tények *opus operatum*ként való elemzését a társadalmi élet *modus operandi*ként való vizsgálata felé lendítse el. Bourdieu stratégiája, hogy *habitus*elméletében feloldja a test-lélek és jel-jelentés kettőségeit. A koncepciót Mauss mutatta be a test technikáiról szóló nagy hatású esszéjében, melyben a test társadalmi használatának kulturális mintázatait számtalan módon összegezte. Mauss számára ez a másformán sokrétű kulturális viselkedésformák összegzését jelentette, és egyetlen bekezdés erejéig mélyült el benne. Mégis, azzal a megállapításával, hogy a test egyszerre eredendő tárgya és eszköze is a kulturális jelentésképző folyamatoknak, előrevetítette, hogy miként lehetséges az *embodiment* paradigmájában az alapvető dualitások (test-lélek, jel-jelentés, létező-létezés)¹⁵ összekapcsolása (Mauss 1950a [1934]: 372). Így a test egyszerre egy technika tárgya, egy eszköz a technika megvalósítására és a technika szubjektív létrehozója.

Bourdieu elmélete túlmutat a habitus csupán gyakorlatok gyűjteményeként való jellemzésén. A habitust mint hosszan kitartó diszpozíciók rendszerét határozza meg, amely maga a tudatalatti, egy kollektíven belénk vésődött elv, mely révén előállítjuk és strukturáljuk a gyakorlatokat és reprezentációkat (Bourdieu 1977: 72). Ez ígéretes definíció, mert a viselkedési környezet pszichológiailag internalizált tartalmaira fókuszál. Számunkra fontos, hogy a habitus sosem hoz létre rendszertelenül vagy véletlenszerűen gyakorlatokat, mert

Egy olyan elv, mely létrehoz és egyesít minden gyakorlatot, az egymástól elválaszthatatlan kognitív és értékelési struktúrák olyan rendszere, mely a társas világ determinált állapotának objektív struktúráival összefüggésben szervezi a világról alkotott képünk: ez az elv nem más, mint a *társadalmilag meghatározott test*, a maga ízlésével, vonzásával és taszításával, egyszóval minden érzékével, ami nemcsak a hagyományos értelemben vett öt érzékszervet jelent, melyek sosem tudnak elszakadni a társadalmi determinizmus strukturáló működésétől, hanem beletartozik a szükségszerűség érzéke, a kötelesség érzéke, az irányérzék, a valóságérzék, az egyensúlyérzék, a szépségérzék, a józan ész érzéke és a szentség érzéke, taktikai érzék, felelősség érzéke, üzleti érzék és az illem érzéke, a humorérzék és az abszurditás

14 Bourdieu egyrészt visszautasítja Schutz fenomenológiáját és az etnometodológusokat, másrészt Sartre gondolatát is, miközben Merleau-Ponty (1942) korai munkáját a viselkedésről elismerően idézi.

15 Merleau-Ponty és általában a fenomenológia és az egzisztenciális pszichológia számára a létezés és lét közti különbségtétel alapvető. Az antropológia számára ez nagyjából úgy fordítható át, mint a szándékos cselekvés és a konstituált kultúra közti különbségtétel.

érzéke, az erkölcsi érzék és a gyakorlati érzék és így tovább (Bourdieu 1977: 124, kiemelés az eredeti szerint).

Bourdieu fenntartja a testben való megalapozottságot még az „ízlést” mint kulturális mozgatóerőt taglaló esztétikáról szóló társadalmi elemzésében is. Kitart amellett, hogy az ízlés „elválaszthatatlan az étel ízének felismerési képességétől, mely a preferenciákat is magában foglalja” (Bourdieu 1984: 99).

Bourdieu habitusának forrása az élet objektív körülményeinek, valamint a törekvések és gyakorlatok összességének ezen körülményekkel teljesen kompatibilis egysége. Az objektív körülmények nem hoznak létre gyakorlatokat, és a gyakorlatok sem határozzák meg az objektív körülményeket.

A habitus az az univerzalizáló közvetítés, amelynek révén egyes ember – explicit indítékot és jelentéssel szándékot nélkülöző – gyakorlati tevékenységei legalábbis „értelmesek”, „észszerűek” és objektíve összehangoltak lesznek. A gyakorlatnak az a része, amelyet saját létrehozói számára is homály fed, jelenti azt a vonatkozást, amelynek révén e tevékenységek objektíve igazodnak a többi gyakorlati tevékenységéhez, illetve struktúrákhoz, amelyek létrehozásában az alapul szolgáló elv egyszersmind e struktúrák eredménye is (Bourdieu 2009: 225 [1977: 79]).

Más szóval, a habitusnak mint egységesítő közvetítőnek kettős szerepe van. Az objektív struktúrákat illetően a gyakorlatok generáló elve (Bourdieu 1977: 77), míg a társadalmi gyakorlatok teljes repertoárja esetében azok egységesítő elveként működik (Bourdieu 1977: 83).¹⁶ Ezzel az elmélettel Bourdieu egy olyan társadalmi elemzési móddal lát el minket, melyben a gyakorlat „szükségből kovácsolt erény”, és melyben elképzelése szerint az emberi cselekvés Leibniz mágneses túje, mely a jelek szerint élvezettel fordul észak felé (Bourdieu 1977: 77, 1984: 175).

Ebben a fejezetben bemutatam, hogy az *embodiment* paradigmája az, ami egy felsőbb kategóriába rendezi a különböző empirikus vállalkozásokat és két nagy hatású gondolkodó eltérő módszertani törekvését. Míg a nyilvánvalóan paradox pozíciók összeegyeztethetőek az *embodiment* paradigmáján belül, addig világosan megjelennek a fenomenológiai és az általam úgynevezett dialektikus strukturalizmus¹⁷ módszertanilag összeegyeztethető

16 Nem hiszem, hogy Bourdieu utalása egy generáló elvre egyúttal a Chomsky nyelvészeti elméletéből ismert „mély nyelvi szint gyakorlatának” keresését is jelentené. Amennyiben Bourdieu létrehozó és egyesítő elve azonosítható a társadalmilag formált testtel, egzisztenciális értelemben *adottnak* kell vennünk, ahelyett, hogy *veleszületettnek* tekintenénk azt a kognitív bekötöttség értelmében. Bourdieu világosan utal Chomskyra, amikor megfogalmazza kritikáját azon objektivisták elképzeléséről, mely szabályokat állít fel a társadalmi és nyelvészeti elméletben (1977: 10–30). A legfontosabb megkülönböztetés az, hogy a habitus és az azt konstituáló diszpozíciók *nem reprezentációsak*, szemben az objektivitásmodellel és az azt konstituáló szabályokkal. Azzal, hogy magyarázzuk a gyakorlatokat, melyek az aktorok (*agent*) számára nem ismert szabályok által vezéreltek, és így kívül esnek a tapasztalatukon, elkerüljük „azt a tévesen felállított szabályt, mely az egyéni aktorban tudatosít egy olyan ismeretet, ami a tapasztalat ellenében jön létre” (1977: 29).

17 Merleau-Ponty és a strukturalizmus közti kapcsolatról lásd Edie (1971) tanulmányát. Boon egy rövid, de igen éleslátó elemzést ad Lévi-Strauss és Merleau-Ponty a szubjektum–objektum dualizmusának túllépését célzó kísérletei közötti párhuzamról. E dualitást Sartre nevével fémjelelhetjük: „Lévi-Strauss számára a totemizmusok intézményesítik a tárgy és tárgy közötti reciprok viszonyokat a totalizáló osztályozó rendszerek (*langue*) szempontjából. Merleau-Ponty számára a névmások, művészet és hasonló intézményesítik a szubjektum és szubjektum közötti reciprok viszonyokat (művészek és névmások az objektumokat szubjektumként »látják«) az interszubjektivitás szempontjából” (Boon 1982: 281).

tetlen diskurzusaiban. Természetes azonban, hogy egy paradigma összekovácsolásának kezdeti próbálkozásaikor ellentmondások kerülnek felszínre. Az esszém további fejezeteiben részletesen bemutatok egy a kultúra tanulmányozást szolgáló, nem dualisztikus *embodiment*-paradigmát. A vallásos élmény és gyakorlat empirikus elemzésének vezérvonalai pedig a preobjektív és a habitus koncepciói lesznek.

A rituális gyógyításban testet öltött benyomás

A következőkben bemutatásra kerülő gyógyítási gyakorlatok az észak-amerikai karizmatikus kereszténység kortárs gyakorlatai. Ez a vallás lényegében a pünkösdi mozgalom egy formája, mely a kései 1950-es évektől kezdődően a gyakorlatok, köztük a hit általi gyógyulás és a nyelveken szólás komplex sokaságát vezette be a már ismert keresztény felekezetek – mint a metodista, episzkopális és római katolikus – körébe. Történetileg azt mondhatjuk, hogy a mozgalom a második világháború utáni állandóság iránti vágy időszakában jött létre. A mozgalom elterjedése az 1960-as évek társadalmi zűrzavarát követően felgyorsult, és több fiatalt vonzott, majd az 1970-es évekre elérte apokaliptikus buzgalmának és népszerűségének csúcspontját, hogy az 1980-as évek Észak-Amerikájának vallási rendszerében betöltse társadalmilag konzervatív, de hitében szenvedélyes szerepét. A mozgalom legszembevetőbb megnyilvánulásai a „televangelisták” voltak, mint a „PTL Club” műsorában Bakkerék vagy a római katolikus Angelica Anya. Kevésbé ismeretek a „spirituálisan áldott” laikusok vagy papok által vezetett gyógyító szertartások, illetve a szándékközösségek hálózata, felekezetközi gyülekezetek és kisebb imádkozó körök. A résztvevők skálája széles, az alsó középosztálytól a diplomásokig terjed, és – a karizmatikus szándékközösségek kevés fiatal tagját kivéve – az átlagéletkor 50 év körülre tehető. Az ebben a fejezetben bemutatott adatok, beleértve két multiszenzoros benyomást,¹⁸ jól ismert karizmatikus evangelisták által vezetett, csoportos gyógyító szertartásokról származnak (vö. Csordas 1983, 1988).

Démonok és önobjektifikáció

Az első gyógyító szertartást Derek Prince tiszteletes vezette, aki vezéralakja a megszabadítás gyakorlatainak vagy a gonosz szellemek kiűzésének. Prince tiszteletes imáiban jellemzően megnevezi a különböző gonosz szellemeket, melyeket ezután felszólít, hogy hagyják el a gazdatesteket. A szellemek távozása fizikai jelekben manifesztálódik, ahogy kiűzetnek az összejöveten jelen lévőkből. Vizsgáljuk meg először a kortárs karizmatikus kereszténység gonosz szellemeinek természetét, egyrészt az etnográfiai megalapozottsáért, másrészt pedig azért, mert a gonosz szellemek kulturális tárgyként való leképezése rávilágít Merleau-Ponty preobjektív-elméletének fontosságára.

18 Kerülöm a „mentális benyomás” kifejezés használatát, mert ez maga után vonná a problematikus test és elme megkülönböztetést, mivel azt sugallja, hogy a lényeg a vizuális benyomás, szemben az érzékek integrációjával a benyomás folyamatában (vö. Ong 1967 értekezését a „sensorium” fogalmáról), és ezzel tagadja a kép és érzelem közti kapcsolat vizsgálatának szükségszerűségét.

Amennyiben figyelmen kívül hagyjuk az „észlelésünk a tárgyokban végződik” kijelentés módszertani következményeit, kiindulási pontunk a már megalkotott tárgy, vagyis a keresztény gonosz szellem lesz. A következőképp határozhatjuk ezt meg: intelligens, nem anyagi létező, javíthatatlanul gonosz, a Sátán uralma alatt áll, és lakhelye a Pokol. A gonosz szellemek az emberekkel kapcsolatba lépnek: zaklatják, elnyomják vagy megszállják őket. Ezen kulturális meghatározás mentén rekonstruálhatunk egy olyan démonológiát, mely a középkor elvont, spekulatív démonológiájához hasonló, és felfedhetjük a belső/külső közti diskurzust, melyben a démonok átlépik a test határát, és kiűzetetnek. Csakugyan, a szellemek „kiűzésére” vonatkozó utalások és a fizikai manifesztációknak a „kilépés” „jeleiként” való kulturális meghatározása alátámasztják a belső/külső megtapasztalásának élményét, de a leírást pontosíthatja, gazdagíthatja, ha inkább azt mondjuk, hogy a személy „megjeleníti” a szellemek távozását. Ám ezek mind kései momentumai a kulturális objektifikáció folyamatának. Az emberek nem érzékelik a démon jelenlétét önmagukban, hanem olyan különös gondolatok, viselkedések, érzelmek kerítik őket hatalmukba, melyek felett nincs uralmuk. A gyógyító vagy specialista az, aki a kulturális objektifikáció során jellemzően „felismeri”, hogy a hozzá folyamodó egyén problémáját démon okozza, és felállítja a „megszállott” diagnózist, ahelyett, hogy az egyén elmondása szerinti jelenséget „érzelmi problémaként” határozná meg.

Ezen démonológia gyakorlati megjelenését illusztrálandó idézem a Prince tiszteletes gyógyító szertartásán részt vevő adatközlő szerkesztett beszámolóját:

És ahogy némelyek [démonok] távoznak [az emberi gazdatestükből], üvöltés kíséretében távoznak. Némelyek bőfögéssel távoznak. Van, amelyik szörnyű köhögés, fuldoklás vagy a nyak előre-hátra tekergetése közben távozik. Mindenféle furcsa és borzalmas dolgok történtek. [...] Elég nagy számuk hányással távozik. Több mint százötvenféle szellem ismert, [...] melyek közül talán húsz távozik hányás kíséretében. Tíz közülük sziszegéssel jön ki. Kettő közülük a földön tekergődzik, mint a kígyó. Öt közülük szemforgatva, felakadt szemekkel távozik. A boszorkányság szellemei mind [...] olyan hangot hallani a távozásuk közben, mint a hiéna visítása. És nem számított, hogy férfi volt vagy nő, fiatal vagy idős, akármilyen. [...] Mind felismerhető módon távozott.

Elmesélem neked, hogy mi történt velem. [...] A szellemek] teljes csoportjával kellett elbánnia. És eljutott a szexuális aberrációk csoportjáig. Valamikor a sorban következett a maszturbáció szelleme. [...] Azt mondta] „Tudtad, hogy ez bűn, mégis megtetted. Akaratlanul tetted. Ha beléd költözik egy szellem, az kényszeressé válik, és ÉRZED a kényszert. Ha katolikus, evangélikus vagy protestáns vagy, talán időről időre meggyóntad a bűnödöt. És harcoltál ellene, és nem szeretted, és gyűlölted is, és megtagadtad, mégis még mindig veled van. Ezek mind jelek, az egész csomag. Szinte biztos, hogy van egy szellem benned. Bárki, aki ezt a sajátos csomagot birtokolja, és úgy gondolja, megszabadulna a szellemtől, álljon fel.

Én ekkor tehát felálltam. És volt még további tizenöt vagy húsz ember. Biztosra veszem, hogy többnek kellett volna lennie, de [kuncog] akárhogy is, körülbelül tizenötven vagy húszan álltak fel közülünk. [...] Azt mondta: „Te aljas szellem, átveszem az irányítást feletted Jézus nevében és az Ő drága vérének erejével, kiűzlek az Ő szent nevében.” És mindenkinek hátracsapódott a keze. Álltunk. Megkérte a csoportot, hogy álljanak fel, és közösen megtagadásért és bűnbocsánatért imádkoztunk. Szóval álltam, anélkül, hogy bármire is

gondoltam volna, ötletem sem volt, mi fog történni. A kezek így felemelkedtek, a karok ilyen magasan, és a kezek továbbmentek annál, mint hogy én magamtól meg tudtam volna tenni, sokkal visszább. Nem fájt. És egy elektromos érzésszerűség járt át, mint egy enyhe elektrosokk.

Nos, nem mondta el nekünk előre, mire számíthatunk, de ez történt. Mindenki ugyanazt csinálta. Most nem tudom, ők mit éreztek. De azt tudom, én mit éreztem. Valami történt itt. És egy adott pillanatban, minden elmúlt, és a kezeim elernyedtek.

Tárgyunk szempontjából igen lényeges különbséget tenni a démonok mint kulturális tárgyak és a vallási résztvevők által tapasztalt manifesztációjuk mint önobjektifikáció között. Kulturális tárgyként a démonok „nem jobban fikciók, pszichológiai értelemben, mint az én koncepciója. Ebből következően, [mint] a viselkedési környezetben kulturálisan meghatározott objektumoknak [a démonoknak] lehetnek olyan funkcióik, melyek közvetlen kapcsolatba hozhatóak az én szükségleteivel, motivációival és céljaival” (Hallowell 1955: 87). A démonok szerepe a karizmatikus keresztények viselkedési környezetében kettős. A reprezentációk rendszereként, a démonológia – mely adatközlőnk becslése szerint nagyjából százötven entitást foglal magában – tükörképe az ideális én kulturális eszményének, annak negatív tulajdonságait reprezentálja. A viselkedési pragmatika szempontjából tekintve a démonok intelligens létezők, akikkel mindennapi életünk során találkozhatunk, és hatással lehetnek gondolatainkra, viselkedésünkre.

Ezen kulturális háttér előtt a fent leírt manifesztáció az önobjektifikáció megtestesülési folyamatának példaként értelmezhető. A folyamat preobjektív eleme abban nyilvánul meg, hogy a résztvevők, ahogy adatközlőnk idézi, úgy élik meg ezeket a manifesztációkat, mint spontán, előre eltervezett tartalmak nélküli aktusokat. A manifesztációk egyéni kommunikációs aktusok, mégis adott számú megszokott formából választódnak ki, mivel a közös habitusból származnak. A preobjektív ezen jellemzőjét Merleau-Ponty a következőképp foglalja össze:

A konvencionális kifejezési eszközökön innen – melyek csak azért nyílvánítják ki a másik számára a gondolatot, mert már nálam is, mint ahogyan a másikonál is, minden jelhez adottak jelentések, és amelyek ebben az értelemben nem egy valódi kommunikációt valószínűsítanak meg – el kell ismerni a jelentés primordiális művelését, melynél a kifejezett nem a kifejezéstől külön létezik, és amelynél maguk a jelek vezetnek kívülre értelmüket. [...] Ez a megtestesült értelem a középponti fenomén, és a test és a szellem, a jel és a jelentés csupán absztrakt mozzanatai (Merleau-Ponty 2012: 190 [1962: 166]).

Felvetném, hogy „a kifejezett [dolog]”, ami „nem a kifejezéstől külön létezik”, ebben az esetben *nem* a kulturális tárgy, a gonosz szellem, mivel a szellemekről való diskurzust hívja Merleau-Ponty a „kifejezés konvencionális eszközének”. Ami itt kifejezésre kerül, az annak a toleranciaküszöbnek a túllépése vagy felülmúlása, amelyet az intenzitás, általánosítás, időtartam és a szorongás gyakorisága határoz meg. Vagyis túl sokszor fordul elő egy bizonyos gondolat, viselkedés vagy érzélem. Ezen átlépés tudatosulása talán már meg is történt, és az önobjektifikáció létrejött a démon mint konvencionális kifejezésmód alkalmazása által. Mindenesetre, a jelentős mozzanat, amely az önobjektifikációt *gyógyulás* formájában alkotja meg, az a testet öltött kép, mely a szellem kiűzésének velejárója.

Ez a kép többértelmű: „Nincs hatalmam felette – neki van hatalma felettem – meg lettem szabadítva.”

Ez az értelmezés kérdőre vonja a gonosz szellemek megszokott etnográfiai leírását, mely szerint ők a belső és külső tartományok közötti, testhatárokat átlépő lények. A karizmatikus kereszténységben a kontroll/elengedés megfogalmazása, úgy tűnik, tapasztalati szempontból éppen annyira, sőt talán még inkább releváns. A gyógyító a hívőnek a gonosz szellem megkötözöttségéből való „szabadulását” hangsúlyozza, nem egy démon „kiűzését” a megszállt emberből. Hogy miért kell ennek így lennie, érthetővé válik, amikor visszagondolunk arra, hogy a preobjektív nem prekulturális. A kontroll (önmagunk érzelmei, cselekedetei, gondolatai, életútja, egészsége, foglalkozása, kapcsolatai felett) egy mindent átható téma e gyógyítási rendszer észak-amerikai kulturális kontextusában. Crawford (1984) például az „egészség” mint szimbólum olyan ideológiai elemzését nyújtja, mely magába sűríti az önmagunk feletti hatalmunk metaforáit és a feszültségektől való megszabadulást. Jelentős mértékű kulturális következetesség található a karizmatikus gyógyítás megfogalmazásában, miszerint a probléma egyenlő a démoni befolyásra bekövetkező kontrollvesztéssel, a gyógyulás pedig e megkötözöttségéből való szabadulás és önmagunk megadása Isten akaratának, akinek ereje így segít visszaállítani az önkontrollt.

Következzen egy rövid módszertani kitérő, melynek célja, hogy hangsúlyozza: az *embodiment* paradigmája szerinti elemzésben nem vonnánk le egyből azt a következtetést, miszerint a démoni tevékenység kimerül a testhatárok átlépésében. Egy ilyen értelmezés objektivista megközelítésű lenne, abban az értelemben, hogy feltételezi a már tárgyiasult démon és a hozzá kötődő hagyományos jelentések meglétét. A megkötözöttség Foucault-ra emlékeztető metaforája a szenvedő fél konkrét, megtestesült preobjektív állapotára mutat rá, nem pedig a démon invazív cselekedetének konvencionális kifejezésre. A megkötözöttség metaforája egyszerre idézi fel a gyógyításban előhívott anyagi/testi és pszichológiai/spirituális feltételeket.

A kontroll és megszabadulás elemzése is segíthet jobban megérteni a gonosz szellemekkel való megküzdés tapasztalati indetermináltságának bizonyos jellemzőit. A gyakorlatban két helyzet van, melyben a démonok érzelmként, gondolatként vagy viselkedésként való preobjektív érzékelése indeterminált. Az első a kontrollküszöb, ahol egy érzelm, mint mondjuk a harag, a Harag gonosz szellemévé válik, majd ezt követi annak megállapítása, hogy milyen mértékben van hatalma a szellemnek az egyén élete felett – súlyossági sorrendben zaklatja, elnyomja vagy megszállja. Bár a (démoni) hatalom fokozatai „objektív” kategóriák, gyakorlati megvalósulásukra nem léteznek objektív kritériumok, hisz a gyakorlatban ez a preobjektív interszubsztivitás szintjén (empátia és intuíció) működik. A gyógyító nem „diagnosztizál”, hanem „megkülönböztet”.

A második az általánosítási küszöb, ahol a szenvedő egyén rossz közérzete egymással kapcsolatban álló szellemek csoportja által megjelenített, összetett tulajdonságokkal azonosul. Habár a gyógyítási gyakorlatban elfogadott, hogy a szellemek csoportjai egy domináns „vezető” vagy „alap” szellem köré szerveződnek, és a meghatározott szellemek együttesen jelennek meg, egyetlen egyén gyógyulása során bármennyi szellem megmutatkozhat. Elvben a szellemek azonosítása egy vég nélküli kutakodás a lehetséges szellemnevek teljes halmazában. Ez a halmaz kulturálisan predeterminált, és mind az alapvetően

kapcsolatban álló szellemek sorának felfedezése, mind tapasztalati élménye értelmezhető aszerint, hogy a diszpozíciók milyen módon „rendeződnek el” a habituson belül.

Ez az elrendezés továbbá a korábban idézett szertartás során látszólag spontán módon megnyilvánuló kinesztetikus képek összehangolásának alapja, melyek kulturális definíciója a különböző fajta gonosz szellemek manifesztációja: hányás, földön tekergődés, sziszegés, felakadt szemek. Arra az etnográfia tényre támaszkodva, miszerint a „gonosz szellemek, ahogy elhagynak egy személyt, távozásuk fizikai jelekben manifesztálódnak” – ami értelmezhető tisztán kulturális vagy konvencionális szempontból –, hogyan magyarázható, hogy távozásukkor bizonyos szellemek mindig bizonyos jeleket adnak?

Magyarázatként két példát találunk kellőképp részletesen elbeszélve. Az, hogy a boszorkányság szelleme „hiénavisítás” kíséretében hagyja el a testet, a boszorkányság kulturális definíciójára hivatkozással értelmezhető, mely szerint a boszorkányság egy Sátánhoz kötődő „okkult” gyakorlat, és ennél fogva alapjaiban gonosz. A vérfagyasztó sikoly a gonoszról alkotott észak-amerikai ismeret- és szimbólumrendszerben mélyen gyökerező szomatikus alkotóelem, ebből ered a látszólag „természetes” kapcsolat a sikoly és a szellem között. Csoportos környezetben, amint az az adatközlő leírásában szerepelt, kis különbség van a között, hogy a szellemet először beazonosítják, majd utána sikoly kíséretében távozik, és a között, hogy a sikolyt előtörését követően azonosítják a szellem jeleként. Mindkét esetben a gonosz „önkéntes szükségyszerűségét” (Bourdieu 1977) szemlélteti a karizmatikus keresztény habitusban.

Az elbeszélő élménye a maszturbáció szellemével is alkalmas ilyen interpretációra. Kezdjük a maszturbáció kulturális meghatározásával: erősen elítélt, de kényszeres (ebből adódóan démoni) viselkedés. A kezek spontán kollektív égbeszökő mozdulata, melyet még hangsúlyosabbá tesz nagyfokú hátrahajlásuk, értelmezhető erőteljes „el a kezekkel!” parancsként. A kezek hátrahajlása „nem fáj”, bár a „természetestől” jóval nagyobb mértékű volt, és ez összhangban áll azzal az elképzeléssel, hogy mindez a szolgaság alól való szabadulás, nem pedig a bűnökért való bűnhődés jele. Ugyanígy, az enyhe elektromos sokkérzet nem büntetésként, hanem a spirituális erő megtestesüléseként értelmezendő. Jelen esetben az nem kérdés, hogy a férfiak többsége egy-két társuk mozdulatára reagált-e vagy sem, mivel a kollektív spontaneitás érzete a kézmozdulat mindenki által azonnal, intuitíven felfogott implicit jelentésére enged következtetni.

Kép, érzelem és testi szintézis

A második gyógyító esemény, melyet én magam figyeltem meg és jegyeztem le, egy római katolikus karizmatikus szándékközösségben történt. Az alkalmat két meghívott katolikus gyógyító evangélista tartotta. E két gyógyító frissen vette át az aktuálisan népszerű John Wimber tiszteletes stílusát, aki Prince tiszteletessel ellentétben nem a gonosz szellemekre helyezi a hangsúlyt, hanem megidéz „jeleket és csodákat”, melyekre ő mint „teljhatalmú evangelizáció” utal. A jelek és csodák az isteni erő manifesztációiként értendők, melyeknek célja a hitetlenek megtérésre ösztönzése és a hívők hitének erősítése. A fizikai, érzelmi és démoni betegségek hit általi gyógyulását elérendő, különböző multiszenzoros képeket, érzelmeket és szomatikus manifesztációkat vonnak be, melyek az isteni erő áramlását

hivatottak szolgálni a résztvevőkben és a résztvevők között. A repertoár megszokott elemei a kezek és karok gyors csapkodása vagy remegése, és olyan szomatikus érzetek, mint a könnyedség vagy a nehézség, az erő vagy a szeretet érzésének szétáramlása a testben, hő és bizsergés. A spontán nevetés vagy sírás hullámokban futhat végig, ragadhat át tagról tagra a gyülekezetben. Több résztvevő a „Szent Szellemmel való betöltekezés”¹⁹ állapotában van, olyan motoros disszociációt tapasztal meg, amikor az egyéni felülkerekedik a Szent Szellem ereje, és félájult, jellemzően megnyugtató és megújító pillanatot él át Isten jelenlétében. Szintén megszokott jelenség az „ismeret beszéde”, ami isteni ajándék, a kinyilatkoztatás egy formája. Ez olyan tudás személyekről és szituációkról, melyre semmilyen emberi kommunikációs csatornán keresztül nem lehet szert tenni, csakis spontán gondolat vagy kép formájában tapasztalható meg.

Az általam megfigyelt esemény egy kétnapos konferencia volt, melyre a vezetők saját, tapasztalt gyógyító lelkészekből álló csapatot hoztak magukkal. A konferencia időszakosan váltakozó közös imákból, vallási énekekből, gyógyító imákból és előadásokból állt. A vezetők hangsúlyozták, hogy a gyógyulás és a megváltás „szinte rokonértelmű” fogalmak, és hogy a résztvevők mindkét napon, folyamatosan várhatják a gyógyulást, nem pusztán azokban a pillanatokban, amikor a gyógyító lelkészek kézrátétellel értük imádkoznak. Megemlítették továbbá, hogy különbség van a között, ha imádkozni gyűlnek össze, és a között, amikor az isteni erő megtapasztalása a cél. „Sok minden fog történni” – mondták, és a résztvevőknek „fel kell állítaniuk a spirituális antennájukat”, hogy fogni tudják az erőt. Az összejövetel során egyikük hangosan imádkozni kezdett: „Több erőt, Atyám, adj több erőt!”²⁰

A vezetők ismeret beszéden keresztül kapott információja szerint, az imádkozás első szakaszában Isten meg akarta gyógyítani a hát, légzési, izületi és porc vagy ín problémában szenvedőket. Megkérték ezen gyógyulni vágyókat, jöjjenek előre, hogy a tapasztalt imádkozó csapat kézrátétellel imádkozzon értük. A következő szakaszban mindenkit részvételre szólítottak, a gyógyító lelkész és az imáért folyamodó személy váltakozó szerepeiben. A vezetők megállapították, hogy a közönség bizonyos tagjai nyomást, nehézséget tapasztalnak a mellkasukban és a fejükben, hőt érzékelnek az ajkaikon és az arcukon, vagy épp bizsergést a kezükben. Őket megkérték, hogy azonosítsák magukat imádkozó pozícióban, tenyérrel felfelé kitarított kézzel. A körülöttük lévőket pedig felszólították, hogy kézrátétellel imádkozzanak velük, erősítve az isteni erő megjelenését és terjedését maguk között. A résztvevőket ösztönözték az ismeret beszédének megtapasztalására és páros imára bárkivel, aki osztozik problémájukban.

A Prince tiszteletes által tartott, korábban elbeszélt eseménnyel ellentétben a multiszenzoros benyomás jelen példában nem a gonosztól való megszabadulás manifesztációja, hanem annak kulturális ellentéte, az isteni erővel való egyesülés. A résztvevők által megélt, az isteni erő jelenlétét kísérő fizikai velejárók (nehézség, hő, bizsergés) vezetők

19 Az angol kifejezés: „Rest in the Spirit”. Ennek fordítása a „Szellemben nyugszik” vagy „Meggpihen a Szellemben”. A magyar karizmatikus közösségekben a „Szent Szellemmel való (be)töltekezés” kifejezés az elterjedt erre a gyakorlatra, így jelen fordításban is ezt használom. [A ford.]

20 Nem térek ki az erő kulturális képzeteinek részleteire, de annyit kijelenthetek, hogy az itt alkalmazott koncepció sokkal több pontban egyezik az etnológiában jobban dokumentált spirituális erő jelenségeivel, például *mana*, *orenda* vagy *manitou*, mint az észak-amerikai etnopszichológia „személyes *empowerment* (felhatalmazás, képességtétel)” fogalmával.

szerinti számbavétele a saját, illetve más hasonló eseményen résztvevők tapasztalatainak összefoglalása. Ezek a szomatikus képek itt vésődnek beléjük, mint *techniques du corps*, melyek a vallási milióhoz kötődő diszpozíciókat testesítik meg. A nevetés, sírás, összeesés szintén szentként tárgyiasítható abban az esetben, ha spontán megjelenésük a megszokottól eltérőként, „másságként” tematizálható, mely Eliade (1958) szerint a szent formális kritériuma.

Másrésről, a vezetők által sugallt, túlnyomórészt fizikai panaszok sorozata alapjaiban hasonlít a Prince tiszteletes által a negatív érzelmek, gondolatok és viselkedés pszichológiai tartományában meghatározott gonosz szellemek beazonosításához. Statisztikailag valószínűsíthető, hogy egy kultúrában gyakori betegségre vagy bizonyos testrészeket érintő betegségre való utalás egy kétszáz fős csoportban válaszra talál. A létszám pedig növekszik, amikor a testről és panaszairól alkotott közös kulturális tudást kihasználva a résztvevőket hasonló tapasztalatok megélésére ösztönzik. Ez a megélés inkább közösségi élményként működik, mintsem a vezetőktől a résztvevők felé ható egyirányú folyamatként. Azt, hogy ez a tudás nem csupán elméleti, bizonyítja, hogy a kinyilatkoztatások változatos érzetekben jelennek meg: a résztvevők nem pusztán a betegségek egy kognitív listájából merítenek, hanem testrészeket is vizualizálnak vagy fájdalmat éreznek saját testükben. Az sem állítható, hogy egy betegség- vagy testrészelista kognitív „fűrkészése” történik, hogy megállapítsák mi „tűnik jónak”. A sugallatok spontán keletkeznek mindaddig, amíg a résztvevőknek közvetlen hozzáférésük van a közös kulturális diszpozícióként bevésődött testi tudáshoz.

Ez egy strukturált tudásrendszer, melyet alátámaszt azon eshetőség megléte, hogy egy rosszul megfogalmazott sugallat célt téveszt. Az alkalom során minden olyan személy, akinek sugallata volt, kapcsolatba került azon személlyel vagy személyekkel, akik felismerték általa saját problémájukat, majd közösen imádkoztak megoldásért. A felsorolt problémák specifikusak és jól behatárolhatóak voltak. Épp annyira specifikusak, hogy különlegesnek tűnjenek, de ne túl valószínűtlennek: a bal térd és comb közti terület, bal oldali fülfájás, folyás a jobb fülben, bal oldali sükettség, erős deréktáji fájdalom, boka állásának eltérése, látás (főleg a jobb szemet érintő), csomó a torok jobb oldalán, köszvény, bal oldali ínhúzódás, súlyos aranyér, teherbeesést akadályozó csavart petefészkek, fejbőr ekcéma okozta hajhullás, elvesztett gyermek gyászolása, sérv, dohányzás, krónikus gyomorsavtúengés, tanács iránti igény. Minden megfogalmazott probléma úgy tűnt, válaszra talált a közönség tagjai közt. Kivéve egyet. Egy némiképp túlsúlyos nőét, aki látszólag nem igazán alkalmazkodott a közös eljárásrendhez. Azt mondta, hogy valaki a jobb tüdejének fájdalmától szenved, és ez a túl egyéni sugallata nem talált visszajelzésre. Végül egy fiatal nő kapcsolódott hozzá imára, aki nekem később beismerte, hogy nem érzett „fájdalmat a tüdejében”. Ehelyett egy olyan érzés motiválta, melyben a nőt, aki sikertelen sugallatot kapott, egy másik, az ismeret beszéde általi kijelentés miatt, mint „tanács iránti igénylőt” azonosította. Mivel a gyengén alkalmazkodó nő a jelek szerint nem volt képes ezen igény felismerésére, a fiatal nő, aki éppen tanácsadóképzésen vett részt, magára vállalta, hogy megelőzve a csalódást, előrelépjen, és támogatóként működjön együtt.

Az érzékelési modalitások, társas interakciók és jelentéstulajdonítás összjátékát egy másik személy – egy 30 év körüli, házas, boltvezető-asszisztensként dolgozó férfi – megélt tapasztalata révén követhettem végig az alkalmon. A jelenet egy vezetett gyógyító

imádkozás után játszódtott le, melynek egyik főmotívuma a visszautasítás élményéből való gyógyulás volt. A jelenetben egyik barátja kézrátétellel imádkozott a férfiért. Ebben a gyógyító csapat egyik tagja volt segítségére, akinek szabadon maradt keze folyamatosan remegett az imádság alatt. A fiatal férfi hangos nevetésben tört ki, mely néhány percig folytatódott, mígnem az egyik vezető mindhármukat a terem végébe terelte, ahol az imádkozást bensőségebben folytathatták tovább. A vezető a fiatal férfi mellé guggolt, és megkérdezte, mi történt, miközben ő és barátja a földön ültek, a gyógyító csapat tagja pedig mellettük állt. A férfi részletesen beszámolt arról, hogy a visszautasítás témájára és az abból fakadó passzivitás motívumára reagálva egy kép jelent meg előtte egy falat átszakító, köveken áramló folyóról. A kép felbukkanása örömmel töltötte el, és nevetni kezdett. Azt állította, hogy ez kétszeresen is felszabadító volt számára, egyrészt az érzéstől, hogy mások nem fogadják el őt, másrészt pedig azért, mert általában elfojtja a nevetést, és most hirtelen képes volt nyíltan megtenni. Ezután a barátja is beszámolt egy képről: egy mosógépről ruhákkal, működés közben. Ezt úgy értelmezték, mint annak isteni „megerősítését”, hogy tisztító és a negatív érzelmektől megszabadító élményben volt részük. A csoport vezetője végül összegezte mindezt, mondván, Isten akarata, hogy folytassák ezt a folyamatot, de figyelmeztette a fiatal férfit, hogy „próbák előtt áll”. Ez a vezetői visszacsatolás nem egészen tíz percig tartott.

Ebben a jelenetben láthatjuk, ahogy egy kulturálisan ismert negatív érzelmet a fiatal férfi egy egyszerre vizuális és kinesztetikus benyomás segítségével jelenít meg. Ellentétben a korábbi példával, melyben a tárgyiasult kényszer megidézése a démon megnevezésével történt, itt a vezető egy indeterminált érzelmi motívumot nevez meg. Vallási jelentősége ennek pedig nem abban áll, hogy minden résztvevő egységesen reagál erre a motívumra, hanem hogy „Isten minden egyént megszólít”, méghozzá oly módon, hogy az összhangban álljon személyes tapasztalataival. Egy motívum, mint mondjuk a visszautasítás indetermináltsága, nem jelenti annak többértelműségét, vagyis hogy bármennyi eltérő szituációban alkalmazható lenne. Ebben a példában a visszautasítás indeterminált, olyan értelemben, hogy valaki érezheti egy bizonyos esemény miatt, vagy lehet alkatiilag hajlamos rá, míg más meg is szállhatott a Visszautasítás szelleme. A gyógyulás nem változtatja meg mások visszautasító viselkedését, csak amennyiben eltérően reagálnak a gyógyult személy viselkedésére. Erre vonatkoztatható a vezető kijelentése, hogy a férfi „próbák előtt áll” a jövőben. A boltvezető esetében nem a tényleges visszautasításokat kezelték, hanem a visszautasítás érzetét váltotta fel az öröm érzése.

Az élmény kézzelfoghatósága a vizualizáció (folyó), az érzelem (öröm) és a kinesztézis (nevetés) testbeni szintézisében rejlik. Ezek a megnyilvánulások, melyek az észak-amerikai habitusban spontán módon rendeződnek, nem egy belső élményt jelenítenek meg és fejeznek ki, hanem egy megtestesült gyógyulást tárgyiasítanak és alkotnak meg. A társadalmilag meghatározott test képeken keresztül küzd meg az olyan negatív érzelmekkel, mint a határok átlépése (víz áramlik, átszakítva a kőfalat), a szabadulás az elfojtástól (képeség a nyílt nevetésre), a megtisztulás a negatív érzelmek szennyező hatásától (mosógépben kavargó víz). Amit látunk továbbá, az a habitus kifejezetten férfiúi variációja, válaszreakció a visszautasítás és a passzivitás érzelmi kombinációjára. Így hiányzik belőle az a fajta élmény, mely észak-amerikai nőkre lehet jellemző vallásos szituációban, mint „Nem érzem magam többé visszautasítva, mert velem van Isten szeretete”. Amíg a

megszokott női variáció a visszautasítást az elfogadással váltja fel (gyakran a támasz és gondoskodás passzív szomatikus képében), addig a férfi példájában az öröm (aktív képesség a hangos nevetésre) a felváltó érzés.

Ahogy a szellemeskedés esetében – ahogy erre Bourdieu rámutat –, gyakran a szerzőt magát épp annyira meglepetésként éri a hatás, mint a közönséget, úgy a spontán vallási képek felidézik a tartalmat, mely „a gyakorlatnak az a része, amelyet saját létrehozóik számára is homály fed”, az eltemetett lehetőségek birodalmában, ahol a gyakorlatok „objektíve igazodnak a többi gyakorlati tevékenységhez, illetve struktúrákhoz, amelyek létrehozásában az alapul szolgáló elv egyszersmind e struktúrák eredménye is” (Bourdieu 2009: 225 [1977: 79]). Ezeken a megtestesült képeken keresztül a habitus diszpozíciói manifesztálódnak a rituális viselkedésben. Mivel megosztásuk a tudatosság alatti szinten történik, forrásukat helytelenül Istennek tulajdonítják, nem pedig a társadalmilag meghatározott testnek. Ez a következtetés éppannyira eltér Durkheim szent fogalmának funkcionális absztrakciójától, vagyis a társadalmi moralitás és szolidaritás önmegerősítésétől, mint amennyire eltér attól az inkarnációs felfogástól, miszerint „Isten” a társadalmilag meghatározott testben benne lakozik. Ezek helyett inkább azt kívánja állítani, hogy az élő test egy megkerülhetetlen kiindulópont, a kultúra és a szent egzisztenciális alapja.

Test és beszéd: miféle beszéd a nyelveken szólás?

Ha az *embodiment* a paradigma státuszára emelkedik, akkor általa a már egyéb szempontból elemzett adatokat és problémákat újraértelmezhetjük. Ilyesformán, lehetővé kell válnia a nyelv megtestesült leírásának, mely eddig tipikusan a nyelvészet, a szemiotika és a szövegelemzés tudományterületére szorítkozott. Ezzel a felvetéssel máris a glosszológia vagy nyelveken szólás mint kulturális és kifejezési jelenség problematikája felé fordulok. A pünkösdi glosszológia (a glosszológiáról más hagyományokban lásd May 1956) egy szemantikus komponens nélküli rituális beszédmód. Ennélfogva minden szótagja „értelmetlen szótag”. A mai karizmatikus nyelveken szólók mégis kialakíthatnak megkülönböztethető fonologikus-szintaktikai mintázatokat, és egy-egy egyén több glosszológikus „imádságnyelvet” is birtokolhat, melyeket különböző situációkban eltérő szándékkal használ. Sőt hisznek abban, hogy bizonyos helyzetekben a tulajdonképpeni halandzs nyelvük természetes nyelv (xenoglosszia). Annak ellenére, hogy a glosszológia szemantikailag indeterminált, fonológiailag és szintaktikailag változékony, általánosan elfogadott jelentéssel rendelkezik: Isten elragadtatott dicsőítését szolgálja, illetve szerepet játszhat az isteni közbenjárásért vagy útmutatásért mondott, mélyen átélt imádságban. Esetenként még a sugallat kinyilatkoztatásaként vagy Istentől eredő próféciaként is értelmezhető. Rögtönzött formájú beszéd vagy ének, mely személyes imádság vagy közös rítus során is alkalmazható. Alapvető nézet, hogy a glosszológia kifejező ereje messze túlszárnyalja az e célra alkalmatlan természetes nyelvekét (vö. Csordas 1987).

Szemiózis és embodiment az én gesztusok általi megalkotásában

Amikor először kezdtem el tanulmányozni a rituális nyelvet, a pünkösdi glosszológiát a következő három szempont közül az egyik alapján vizsgálták: mint transz vagy megváltozott

tudatállapoti jelenséget (Goodamn 1972), mint elköteleződési mechanizmust egy periférikus vallási mozgalom iránt (Gerlach és Hine 1970) vagy mint egy rituális beszédaktust egy vallásos beszédet folytató közösségben (Samarin 1972). Ezen nézőpontok mindegyike segíti a jelenség megértését, de egyik sem meríti ki a glosszológia azon kulturális értelmezését, mely szerint ez nyelvi és nem nyelvi megnyilatkozás is egyben. Számomra nem az jelenti a fő kérdést, hogy milyen társadalmi funkciót lát el a glosszológia a vallási elköteleződésben, illetve mint rituális beszédaktus, vagy hogy milyen tudatállapotok kísérik, hanem hogy a glosszológia rituális használatának vizsgálatával mit tudhatunk meg a nyelvről, a kultúráról, az énről és a szentségről.

Meglátásom szerint, a két legfontosabb tényező a glosszológiát illetően az, hogy egyrészt ez egy értelmetlen, halandzsa nyelvi forma, másrészt pedig, hogy a beszélői szerint a vernakuláris nyelv nem megfelelő az Istennel való kommunikációra. A glosszológia továbbá kétségbe vonja a vernakuláris nyelvek magától értetődőnek tartott kifejezőerejét és érthetőségét, valamint ezáltal az igazság, a logika és a tekintély hagyományos értelmezéseit is megkérdőjelezi. A glosszológia jelenségéből fakadó kérdések és kritika lehetősége eleve benne foglaltatik a kortárs pünkösd mozgalom azon erőfeszítéseiben, hogy Isten Birodalmát megteremtsék itt, a földön. Ez még erősebben mutatkozik meg a Field (1982) által lejegyzett eseményben, amikor az első világháború után, az Örtorony-mozgalom idején, Zambiában (az akkori Észak-Rodéziában) a brit gyarmati hatóságok a nyelveken szólást mint felforgató tevékenységet törvényen kívül helyezték. Mivel a mozgalom nem volt erőszakos, sőt semmilyen nyílt politikai lépést nem tett, az elbizonytalanodott hatóságok a nyelveken szólás betiltásával próbálták elnyomni.²¹ Szemitokai aspektusból a glosszológia megtöri az emberi jelentések/értelmezések világát, ékként fúródik be a diskurzusbba, és megteremti a kreatív kulturális változás lehetőségét, feloldva a régi struktúrákat, ezzel segítve újak létrejöttét. A glosszológia kreatív lehetősége abban a fenomenológiai tényben rejlik, hogy „halandzsa”, és így csak annak ijesztő, aki nem részese. A glosszológiában az igazán megkapó az, hogy nem csupán a bábeli egységes nyelv elvesztésének dramatizálása. Sőt ellenkezőleg, a nyelveken szólás a Bábel előtti tiszta érthetőség újraélése (Samarin 1979), a világosan felismerhető nyelv létezésével ellentétben a glosszolás ki nyilatkoztatás globális értelme közvetlenül ragadható meg.

A szemiotikai megközelítés nem helytelen, de a glosszológia közvetlenségében rejlő alkotó lehetőség újabb megvilágításba kerülhet, amikor azt az *embodiment* jelenségeként vizsgáljuk. Merleau-Ponty a beszéd gyökerének egy immanens értelemmel bíró verbális gesztust tekint, szemben a beszédről alkotott azon elképzeléssel, mely szerint a beszéd a gondolatok reprezentálása. Ebben a megközelítésben a beszéd és a gondolat azonos értelműek, és a szavakat – artikulációs és akusztikai stílusukban kifejezve – testünk egy lehetséges használati módjaként birtokoljuk. A beszéd nem fejezi ki vagy reprezentálja a gondolatot, mivel a gondolat jobbra elemi, mindaddig, amíg kimondott (vagy leírt) nem lesz. A beszéd inkább egy aktus vagy fonetikus gesztus, mellyel valaki a világban való létezését

21 Field beszámolója összehasonlítható az Egyesült Államok polgárháború előtti időszakának eseményeivel, amikor a dobot betiltották az afrikai rabszolgák között. Ebben a helyzetben, amikor a valódi üzenetet „beszélő dobokkal” adták tovább, a fenyegetés nem elsősorban a nyelvi megnyilvánulásban rejlett, hanem a megtestesült kommunikáció egy szemantikailag teljesebb formájában. A rabszolgatartók szemszögéből a dobolás egyszerre volt érthetetlen és kézzel fogható veszélyforrás a társadalmi rendet illetően.

juttatja kifejezésre. A következtetések ezen sora nem azt jelenti, hogy a glosszológiát csupán gesztusnak tekintjük, hanem a nyelveken szólás fenomenológiai valósága szerint *nyelvnek* annak használói számára. Abban vitatkoznék Merleau-Pontyval, hogy *minden* nyelvnek van gesztusbéli vagy létezésen alapuló értelme, és hogy a glosszológia alapvető jellemzője, vagyis a nyelvi struktúrák szemantikai szintjének felszámolása pontosan rávilágít a jelentések világában lakozó intelligens testek egzisztenciális valóságára. A nyelvviség gesztusbéli jellemvonásaira építve, a nyelveken szólás – mivel a rituális nyelv képessége Isten ajándéka – rituális megnyilvánulása annak, hogy a beszélője egy szent világ részese. A glosszológia szemantikai dimenziójának leválasztása nem hiányosság, sokkal inkább egy diszkurzív lepel lerántása, és felfedése annak a ténynek, hogy a nyelv mint testi aktus a természetes életben gyökerezik. A glosszológia felfedi azt, hogy a nyelv eredendően teszi, és ez az egzisztenciális tény egyezik az „Ige testté válik” kijelentés vallási tartalmával, vagyis az emberi és isteni egységgel.

A kortárs nyelveken szólók tapasztalata alátámasztja ezt a kijelentést. Megszokott karizmatikus gyakorlatként azért szólunk nyelveken, hogy megnyíljunk az isteni útmutatásnak. Ezek a sugallatok gyakran öltik a benyomás formáját, de ugyanakkor teljesen verbalizált formában is megjelenhetnek, melyek, úgy tűnik, spontán módon törnek felszínre. Ezen a ponton azt állítanám, hogy csakúgy, ahogy a vernakuláris beszéd segíti és megtestesíti a verbális gondolkodást, a glosszológia is segíti és megtestesíti a nonverbális gondolkodást. A vernakuláris beszéd „szavakban való megfogalmazás”, a glosszológia pedig „képekben való megfogalmazás”. A glosszológiában a megnyilatkozás fizikai tapasztalata (*parole*) egyensúlyba kerül a nyelv intellektuális tapasztalatával (*langue*). Nem azt állítom, hogy a test és az elme összeolvad a nyelveken szólásban, hanem hogy ez a megnyilatkozás egy olyan fenomenológiai mozzanatban történik, mely megelőzi a test–elme distinkcióját. Ez a distinkció részben a természetes nyelv objektifikáló erején múlik. Így az én preobjektív folyamatai megmutatkoznak, és amit észlelünk, az magában foglalja az én, mások és szituációk elemi attribútumait, valamint azt, amit a pszichoanalízis tudatalatti tartalmaknak nevezne. Ámde ezen folyamatok eredményei nem maradnak elemiek, hanem jellemzően a diszkurzív nyelv részévé válnak. A tény, hogy a karizmatikusok könnyedén oda-vissza váltanak a glosszológia és a vernakuláris nyelvük között, és hogy néha a spontánnak tűnő sugallatok verbális formában törnek felszínre, arra enged következtetni, hogy a nyelveken szólás az önobjektifikáció kulturális folyamatának eszköze, és nem csupán egy holdkóros, meditatív, kiüresedett tudatállapot.²²

A gesztus, az érzelmek kifejezése és a nyelv részei az emberi világnak, mely a természet és a biológia világára épül. Mert „a [többértelműség zsenialitása]²³ révén, ami az ember definíciójaként szolgálhatna [...] A viselkedések jelentéseket teremtenek, melyek az anatómiai diszpozíciókhoz képest transzcendensek, a viselkedésben mint olyanban viszont immanensek, ugyanis megtanuljuk és értjük őket” (Merleau-Ponty 2012: 214 [1962: 189]). Tehát a mosoly egy amerikai és japán számára ugyanabban az anatómiai apparátusban

22 Az önobjektifikáció kulturális nyelvezete itt helyénvalóbb, mint az „ego szolgálatában álló regresszió” (Kris 1952) pszichoanalitikus nyelvezete, mert ez utóbbi kevésbé igazodik ahhoz, hogy milyen egőről van szó – ahogy a mi esetünkben egy vallási képzetekből konstituált egőről beszélünk.

23 Sajó fordításában a „genius for ambiguity” (Merleau-Ponty 1962: 189) a következőképp szerepel: „a kétértelműség démona” (Merleau-Ponty 2009: 214). Jelenlegi fordító véleménye az, hogy ez a fordítás helytelen. [A ford.]

gyökerezik, de túl is mutat rajta, mert különféleképpen használják és értelmezik, az egyik esetben barátságként, a másikban haragként (Ekman 1982). A nyelv kapcsán is állíthatjuk, hogy több a kulturális kreativitás és másokkal való spontán interakció eszközénél, mivel „[a] beszéd egzisztenciánknak a természetes léten felüli többlete” (Merleau-Ponty 2012: 221 [1962: 197]), vagyis emberi létezésünk túlmutat a pusztá tárgyi létezésen. Mindkét esetben (spontán interakció és kulturális kreativitás), a glosszológia szemantikus elemének hiánya ismét felfedi a nyelv gesztusbéli értelmét, úgy, ahogy a szent a testet öltött tapasztalatban konkretizálódik. Az emberi interakciót illetően – összehasonlítva az agyi sérült beteggel, aki soha nem érezte szükségét, hogy beszéljen, kérdést tegyen fel vagy improvizáljon – Merleau-Ponty Goldsteint idézi:

Mihelyt az ember arra használja a nyelvet, hogy eleven viszonyt alakítson ki magával és a hozzá hasonló lényekkel, a nyelv már nem egy szerszám, nem egy eszköz, hanem egy megmutatkozás, a belső lét és azon pszichikai kapcsolat felfedése, amely egyesít minket a világgal és a hozzánk hasonlókkal (Merleau-Ponty 2012: 221 [1962: 196]).

De a *communitas* ezen jelenlétét a nyelvi megnyilatkozás beárnyékolja azáltal, hogy az egyszer volt ősi csend a megnyilatkozás aktusával darabokra tört, és a nyelvi és kulturális világ megszületett. A beszéd a megszületett nyelvekben felaprózódik, a beszélő beszéd a már beszélt beszéddé válik, és a transzcendencia csak olyan autentikus megnyilatkozásokban fordul elő, mint az íróké, művészeké, filozófusoké. Mi is lehetne jobb módja a *communitas* gesztusbéli kiteljesítésének és a *parole*-ból *langue*-gá szilárdulás megakadályozásának, mint a nyelveken szólás, mely a kifejezés örökké tiszta aktusa, és sosem válik törvényszerűvé. Így messze túljutunk azon a szemiotikai elemzésen, mely a glosszológia szemantikai elemének hiányára épül, és ebből következően komoly kihívás elé állítja az érthetőség kánonját. Továbbá, a glosszológia így nemcsak a nyelv kritikájául szolgál, hanem pozitív megállapítással is az önkifejezésről, mivelhogy a kritika felerősödik attól a morális kijelentéstől, mely szerint a nyelveken szólás tiszta kommunikációs forma, és az egyén képtelen „rosszul megfogalmazott” kinyilatkoztatásra.

A glosszológia totalizáló aspektusa nem zárja ki, hogy – ahogy fent láttuk – a nyelveken szövegek több mint egyetlen szintaktikai-fonetikai rendszert vagy glosszát használjanak különböző szituációkhoz, kifejezési formához vagy érzelmi töltetű kapcsolódóan. Ezt értékelhetjük ellentmondásként vagy az indetermináltság és a „többértelműség zsenialitásának” gyümölcszeként. Mindemellett, a nyelvek sokfélesége egybecseng Merleau-Ponty azon kijelentésével, hogy a verbális forma talán nem annyira önkényes, mint ahogy a nyelvelmélet állítaná. Arra utal, hogy a különféle nyelvek fonetikus struktúrái az „emberi test számára szolgáló különféle módozatok [arra], hogy a világot [dicsőítse és végül megélje]”²⁴ (Merleau-Ponty 2012: 212 [1962: 182]). Az *embodiment* szemszögéből nézve ily módon érthető, hogy fonetikus adottságait a glosszológia a különböző szituációk érzelmi adottságaihoz igazítja. És ismét megjegyzem – ezzel nem várt módon megerősítve Merleau-Ponty hasonlatát –, hogy a pünkösdi nyelveken szólást következetesen dicsőítő

24 Sajó fordításában a „praises and the last resort to live it” (Merleau-Ponty 1962: 182) így hangzik „ünnepelje, és a világ megélésének módjai” (Merleau-Ponty 2012: 212). Jelenlegi fordítói véleményem az, hogy ez a fordítás nem megfelelően adja vissza a jelentést. [A ford.]

imaként kategorizáljak, és gyakran improvizált harmóniakban, melódiákban éneklük, kántálják sorait.

A nyelvek zeneisége a karizmatikus rítusok során arra utal, hogy ritmusos szerkezetük inkább a zenére hasonlít, mint a nyelvre, sőt már párhuzamba állították a dzsessz-zenében ismert scat énektechnikával. A legfőbb különbség az, hogy a scat egy instrumentális zenei forma, melyben az emberi hang a hangszer, míg a glosszológia ragaszkodik énekelt beszéd mivoltához. Még akkor is, amikor szabadon improvizált, hiányzik a zenei forma időbelisége és felbontása. Mivel a glosszológia nem tartalmazza azt a linearitást, mely a szemantikai megnyilvánulás vagy a zene sajátja, és mivel hangsúlyozza a nyelv gesztusbéli értelmét mint a kifejezés tiszta aktusát, lehetővé teszi a nyelvnek, hogy időn kívül létezen. A nyelveken beszélő számára az időbeliség örökkévalósággá válik, mivel nem létezik cél-szerű haladás, és azért is, mert mindent pillanat egy egzisztenciális kezdet.

Testelt öltött nyelv és rituális gyakorlat

Ha az *embodiment* valóban segíti bizonyos gyakorlatok megértését, akkor arra is jobban rávilágíthatunk általa, hogyan viszonyulnak ezek a gyakorlatok egymáshoz – és itt kapcsolódik be a gondolatmenetbe Bourdieu *habitus* koncepciója. A „betöltekezés” karizmatikus gyakorlata első látásra eléggé eltér a nyelveken szólás vallási tapasztalatától. E *technique du corps* során a Szent Szellem felülkerekedik az egyénen, aki összeesik a motoros disszociáció állapotában, míg a külvilág tudatos érzékelésének egy részét megőrzi, és később vissza is tudja idézni az élményt. Ezt jellemzően békés, megnyugtató, megújító, gyógyító állapotként írják le, melyet átjár az isteni jelenlét érzése. A római katolikus karizmatikusok körében²⁵ ezt a gyakorlatot sokkal ellentmondásosabbnak látják, mint a nyelveken szólást. A legfőbb kérdés a tapasztalat „autentikusságára” vonatkozik. A tény, hogy ez a glosszológia esetében sosem merült fel kérdésként, azzal magyarázható, hogy a test használata különböző a két gyakorlatban.

Egyszóval, a nyelveken szólás mindaddig autentikus, amíg imádkozási szándékkal történik. Viszont betöltekezni a Szent Szellemmel nem lehet szándékosan, hisz ezen tapasztalat, definíció szerint, spontán jön létre. Hogy még pontosabban fogalmazzak, az egyén, aki először kezd el nyelveken szólani, „átadja magát az ajándéknak”, vagyis passzívan engedi, hogy ez az ajándék többé-kevésbé spontán megnyilatkozás formájában manifesztálódjon. Ugyanakkor, azt mondják, hogy az újoncnak, „hitét megmutatva”, aktívan ki kell nyilatkoztatnia az érkező szótagekat, bármilyen értelmetlenek legyenek is. A testhasználatnak aktív és passzív kombinációja tűnik azon tapasztalat alapvető mozgatórugójának, melyben az emberi és isteni a beszélő testben egyesül. A rituális státusza a betöltekezésnek más, e folyamat során a „szellemben nyugvás” szubjektív passzivitása és a „szellem felülkerekedik” objektív passzivitása egyaránt hangsúlyos. Ezen gyakorlat protestáns kifejezése, a „Szent Szellemmel való betöltekezés miatti elesés”, még jobban kiemeli a külső erő felülkerekedésének mozzanatát egy passzívabb vagy gyengébb befogadó felett. Nincsen szándékosság vagy akaratlagos beszéd a betöltekezésben – a gyakorlat szavak nélküli és

²⁵ Mivel a karizmatikus kereszténység különböző ágazatainak rituális rendszere eltérő, a következetesség érdekében ezen fejezetben csak a római katolikus karizmatikus megújulási mozgalmat jellemezem.

passzív. Ebből következik, hogy e gyakorlat lehet nem autentikus, ha az egyén szándékosan esik el, hogy színleljen vagy hogy a körülötte lévőkhöz alkalmazkodjon.

A következő okfejtés megtestesült magyarázatként szolgál a rituális és társadalmi élet kapcsolatának megértésében a római katolikus karizmatikus mozgalom több mint húszéves története során. A betöltekezést lényegesen később vezették be, mint a nyelveken szólást, mely folyamat összhangban volt a mozgalomban bekövetkező társadalmi átalakulással. A mozgalomnak a késő 1960-as években betöltött önjelölt megújító szerepét az 1980-as évekre egy passzív menedékszerep vette át, és egy lett a római katolikus egyház konzervatív mozgalmi közül. Az Egyesült Államokban ezekben az évtizedekben bekövetkező szociálpolitikai átalakulással párhuzamosan a mozgalom demográfiai összetétele is megváltozott, konzervatív csoporttá vált, mely főleg a munkás- és az alsó középosztály idősebb, 50-es éveikben járó tagjaiból állt. Tehát a nyelveken szólás és a betöltekezés közti kapcsolat mutatja a generációs és osztályhabitus különbségeinek megtestesülését a rituális gyakorlatban.

Az *embodiment* nézőpontja továbbá segítségünkre lehet abban is, hogy megértsük a kapcsolatot a nyelveken imádkozás és a karizmatikus rituális nyelv egy másik formája, a prófécia között. A próféciaiban benne foglaltatik a legszentebb szemantikai elem, hiszen a profetikus kinyilatkoztatást mint Istentől kapott közvetlen üzenetet értelmezzük. Ebben az esetben a beszélő nem teljesen passzív, hiszen meg kell „különböztetnie”, hogy mikor, hol és egyáltalán kinyilatkoztassa-e a sugallt szavakat. A kinyilatkoztatás minden esetben első személyben történik, mintha Isten szavai volnának. A karizmatikus prófécia ritkán jövendölés, inkább a világ dolgainak rituális megerősítése (pl. Ti vagytok az én népem; Nagyszerű munkát végzek köztetek; Adjátok át nekem az életeteket). A profetikus kinyilatkoztatás gesztusbéli természete egyértelműen következik a tartalmából, hisz ez olyan, mint egy verbális rámutatás. Ez a gesztusbéli jelentés a gyakorlat során kézzelfoghatóvá válik, amint összekötjük a glosszoláliával, mivel a prófécia esetenként nyelveken is megnyilvánulhat, melyet később „lefordítanak” a vernakuláris nyelvre, és így olyanná lesz, mint bármely más prófécia. A nyelveken szóló imádság és prófécia közti különbség a hang tónusában, erejében és terjedelmében érhető tetten. Így tehát a testen keresztül közvetített, nyelveken szóló imádság és a prófécia kapcsolata nem az aktivitás-passzivitás kérdésében, hanem az ember és Isten közti intimitás (imádság) és tekintély (prófécia) relációjában ragadható meg.

Kiindulva abból, hogy a glosszolálikus imádság és a vernakuláris prófécia közti kapcsolat az intimitás és tekintély testet öltött élményére épül, egy további összefüggést is megérthetünk e két rituális gyakorlat között. Korábban úgy jellemeztem a glosszolálikus gesztusbéli jelentését mint a nyelv, gesztusok és érzelmek vég nélküli, indeterminált szerepvállalásának rituális ünneplését a világban való létezésben. A gyakorlatban a glosszolálikus imádság mint testet öltött intimitás egyeseknél szabad improvizáció formájában, másoknál kis számú frázisok, szótagok sorozatának redundáns ismétléseként, *mantraszerű* módon jelenik meg. Tehát a gyakorlat az indetermináltság és a redundancia között helyezkedik el. A prófécia mint testet öltött tekintély, ezzel ellentétben egy fordított skálán helyezhető el a determináltság és a redundancia között. A gyakorlatban ezen skála két pólusa: a hangulatra és motivációra ható explicit retorikájú egyedi és kreatív metaforikus

megnyilvánulás, valamint az alapjelentések profetikus intelmeken keresztüli, erősen redundáns reprodukálása, vagyis a legegyszerűbb verbális rámutatás.

A karizmatikus keresztények társadalmi életében a rituális aktivitás és passzivitás testet öltésével párhuzamosan, a karizmatikus „imacsoportok” létrejöttében az intimitás felől a tekintély felé való elmozdulás figyelhető meg. Ezek a szándékközösségek visszakanyarodtak a mozgalom korai napjaira jellemző irányelvhez a proféciaik azon jellemzőinek kiemelésével, hogy azok Isten közvetlen parancsolatai. Az, hogy egyre erőteljesebben hagyatkoztak proféciaikra, és mindinkább radikalizálódó üzeneteket hirdettek, oda vezetett, hogy a mozgalom az imaközösségek két fontos hálózatára bomlott. Továbbá az imaközösségek önmagukat mint mozgalom is megkülönböztetik a katolikusok karizmatikus megújulás mozgalmától, ezzel köztük és a katolikus hierarchia között is észlelhető az elszakadás felé irányuló feszültség. Ez a feszültség a nyilvánosság számára is láthatóvá vált egy nemrégiben kapcsán, amikor egy imaközösség egy másik csoport profetikus tekintélyéhez ragaszkodott, szemben a helyi püspök egyházi tekintélyével. Az ügyet végül az imaközösség a Vatikáni Bíróság elé vitte, és a püspök lemondásával ért véget.

Az *embodiment* perspektívájából a nyelveken szólás tehát megerősíti a test és az elme egységét, egy közös emberi világot teremt, és kifejezésre juttatja a transzcendenst – csakúgy, mint bármely nyelv. A gondolat nem független a megnyilatkozástól, az emberi világ testet öltött hangok egyvelege, és minden megnyilatkozás egy teremtő megnyilatkozás, egy transzcendens kezdet. De a glosszolóliában ez radikális módon valósul meg, hiszen azt a nyelv gesztusbéli jelentése uralja. Az *embodiment* nézőpontjából tekintve, a nyelveken szólás indetermináltsága nem pusztán szemantikus. Egy még alapvetőbb szinten, a glosszolólia indetermináltsága abban áll, hogy képes tiszta kommunikációra és kritikára, intimitásra és tekintélyre, aktivitásra és passzivitásra, hogy egyszerre lehet egyedi és közösségi, valamint egy Bábel előtti egységes nyelv és a nyelvek szituációs adottságainak sokfélesége.²⁶ A tapasztalt nyelveken szöveg saját megnyilvánulásait sosem jellemzik gyerekes gügyögésként, habár az első zavarba ejtő, értelmetlen kinyilatkoztatást néha a gyermeki egyszerűség vallási kategóriájával írják le. Ehelyett úgy látják magukat, mint a spirituális ajándék érett gyakorlóit, ami az istenivel való kapcsolatuk megerősítését szolgálja.

A dualitások feloldása: a vallásos élmény objektivista magyarázatai

Az eddig bemutatott magyarázat során összekötöttem vagy integráltam az észlelés, a gyakorlat és a vallási tapasztalat témaköreit oly mértékben, hogy kijelenthessem, az *embodiment* paradigmájának valóban vannak paradigmatiszta következményei. A két zárófejezetben kifejtek néhány ilyen következményt. Eddig a vallási tapasztalat jelenségével

²⁶ Az indetermináltság ezen szintje kulcsszimbólumává teszi a glosszolóliát Pynchon posztmodernista regényében, aki nemcsak folyamatosan beleszövi a pünkösödöt és a nyelveken szólást műveibe, hanem nyelvek és pszeudo nyelvek sokaságával itatja át mondanóját. Pynchon számára a „pünkösöd az entrópia állapotának egy variációja, amely a maga valójában látja és ünnepli azt, ami van. A pünkösöd több mint az entrópia, méghozzá a kommunikáció hozzáadott értékével” (Lhamon 1967: 70). Eddig nem használtam a pünkösödöt mint egy entrópiás posztmodernista világ képét, melyben minden utal minden másra, de állítanám, hogy az *embodiment* számára esszenciális indetermináltság elve tesz lehetővé egy ilyen világot.

foglalkoztam, így jöjjön most az objektivista elme–test dichotómián nyugvó magyarázatok kritikája és egy fenomenológiai alternatíva megfogalmazása.

A rituális gyakorlatokat mentális aspektusból sokszor úgy magyarázzák, mint pszichológiai szuggesztiót vagy tanult viselkedést, míg fizikai aspektusból a transz- vagy kataritikus állapot fiziológiai mechanizmusai meghatározással találkozhatunk. A szuggesztió és tanulás azonban nem elegendő ahhoz, hogy a fent tárgyalt jelenségeket magyarázzák. Csoportos környezetben a „szuggesztió ereje” nem mutat túl a gyógyító azon kijelentésén, hogy „adj több erőt, Uram!”. Magyarázatul szolgál a közeg lelkiállapotára és hangulatára, de a testet öltött rituális gyakorlat struktúrájáról és hatásosságáról, valamint látszólagos spontaneitásáról nem tudunk meg többet általa. A tanulás sem ad arra választ, hogy miért van a glosszolóliának sajátos szerepe a rituális rendszerben (vagyis miért a glosszolólia és nem egy másik gyakorlat?). És bár részben magyarázatul szolgálhat a glosszolólia jelzőin-gerekre adott reakciók általi átadására és a kulturálisan konzisztens teológiai jelentésére, de arra semmiképp, hogy hogyan észlelhető *erőként* a rituális gyakorlatban.

Hasonlóképpen, a transz- és módosult tudatállapot vagy katarzis és idegi-érzemi kisülés mint fiziológiai magyarázat sem visz minket előbbre, hacsak nem vagyunk hajlandóak elfogadni, hogy a transz és katarzis önmagukban végcél, nem pedig *modus operandi* a kultúra működésében. Például, a Scheff (1979) által kifejtett, igen előremutató katarziselmélet szerint, a kataritikus nevetés annak kifejezése, hogy az egyén zavarban van. Ezen objektivista elmélet nem tud magyarázatot adni arra, hogyan kategorizáljuk e nevetéseket vagy hogyan értelmezzük szisztematikusan félre őket: mint például „öröm” a boltvezető fentebb elemzett történetében, vagy mint „gúny” más olyan esetekben, ahol egy démon „nem veszi komolyan” a szándékot, amikor egy vallásos egyén a hit erejével igyekszik távozásra bírni őt.

Az elégtelen magyarázatok egy része abból fakad, hogy kísérleti körülmények között végrehajtott vizsgálatokból származnak, a kutatás fókuszában konkrét események állnak, és nem is próbálnak meg átlépni a konkrétumokon. Ezen megközelítések gyengeségei azonosak, ahogy ezt Bourdieu kifejti:

[...] figyelmeztetnünk kell az esetszerű megközelítések megtévesztő formáira, ahol is a gyakorlatokat közvetlenül a helyzetben rejlő sajátosságokra vonatkoztatják [...] s az interakció valósága teljességében soha nem jelenik meg magában az interakcióban. Erről feledkezik meg a szociálpszichológia, az interakcionizmus vagy az etnometodológia, amikor egy sajátos helyzetre és egy sajátos csoportra vonatkoztatva az egyének közötti viszony objektív struktúráját interakciójuk éppen adott struktúrájára egyszerűsíti, magyarázatot véelve adni a helyzet kísérletileg ellenőrzött jellemzői alapján a kísérleti vagy megfigyelt interakcióban történetekre, amilyen például a résztvevők térbeli elhelyezkedése, vagy az igénybe vett kommunikációs csatornák (Bourdieu 2009: 227 [1977: 81–82]).

Ez egyaránt igaz a fentebb kifejtett pszichológiai és fiziológiai magyarázatokra. Az előbbi feltételezi egy közvetlen interperszonális egymásra hatás meglétét, míg a második azt, hogy a rituális interakció triggerként működik, illetve arra is utal e második magyarázat, hogy a vallási tapasztalat olyan inger–válasz mintázat eredménye, mely teljes egészében a behatárolt rituális eseményen belül jön létre.

E megállapításokkal szemben, az elme és a test dualitásának feloldása az észlelés és önészlelés olyan fenomenológiáját eredményezi, mely felveti a kérdést: mi vallásos a vallási tapasztalatban? Teszi ezt úgy, hogy nem esik áldozatául sem az empirizmus, sem az intellektualizmus érvelési hibáinak.²⁷ Ezen megközelítés magyarázatához vissza kell térnem ahhoz a korábbi következtetésemhez, mely szerint bizonyos preobjektív jelenségek eredetét Istennek tulajdonították a társadalmilag meghatározott test helyett.²⁸ Durkheim felismerte ugyan ezt a félreértést, de mivel funkcionista megközelítésű definíciót adott a szent jelenségére – miszerint az a társadalom önmisztifikálása és -imádata, mely ezáltal a társadalmi morál és szolidaritás alapját adja –, vitába szállnék e felismeréssel. Ez volt az egyik alapvető megállapítása, mellyel létrehozta a társas *sui generis* kategóriáját, de én úgy vélem, hogy ezzel egyúttal eltörölte, az antropológiai elmélet számára tévesen, a szent *sui generis* kategóriáját.

Durkheim okfejtésében a *mód*, ahogy a társadalom megalkotja a szentet, az, hogy önmagát mint valami radikálisan más és az egyénen kívülállót tünteti fel, és a másság ezen tömörségére és misztériumára épül az abszolút morális tekintély (1965 [1915]). Azáltal, hogy Durkheim a másság emberi tapasztalatát kizárólag a társas kategóriára korlátozta, a redukcionizmus súlyos hibáját követte el. A későbbi generációk követték őt ebben a szociológiai redukcionizmusban, nagyrészt kizárva ezzel egy autentikus fenomenológiai és pszichokulturális vallási elmélet létrejöttét. Így jutunk el Geertzhez (1973), aki megalkotja vallásdefinícióját, és a szimbolikus antropológusok úgy kezdenek el gondolkodni a vallásról, mint szimbólumok rendszeréről, mely a társas kapcsolatok rendszerében jut kifejezésre. A pszichológiai antropológus számára Geertz definíciójának következő része a legfontosabb: a vallás hosszan tartó lelkiállapotokat és motivációkat hoz létre. Véleményem szerint, a teoretikus erő, amellyel ezek a lelkiállapotok és motivációk megközelíthetőek, megtalálhatóak fenomenológusok és vallástörténészek, mint Otto (1958 [1917]), Van der Leeuw (1938) és Eliade (1958) munkáiban. Ezek az elméletalkotók a szentet ugyanazzal a „mátság” kategóriával hozták kapcsolatba, amelyet Durkheim meghatározott. Abban azonban eltértek tőle, hogy a másságot nem a társadalom funkciójaként látták, hanem az emberi természet alapvető velejárójának.

Ez a megközelítés alkalmazható a karizmatikus adatok fenti *embodiment* szemléletű elemzésekor, főként az észlelés spontaneitásának mint az isteni fenomenológiai kritériumának és a kontroll hiányának mint a démoni ismérvének vizsgálata során. Amikor egy karizmatikus tudatában hirtelen megjelenik egy gondolat vagy testet öltött kép, nem azt mondja, hogy „Volt egy meglátásom”, hanem: „Ez nem én voltam, hogyan is gondolhatnék erre. Az Úrtól kellett jönnie.” Isten megtapasztalása nem a gondolat tartalmából fakad, hanem a sugallat spontaneitásának a körülményekhez való kapcsolódásából. Amikor egy rossz szokás kényszeressé válik, amikor az egyén nem tudja többé kontrollálni

27 Lásd a 8. jegyzetben Merleau-Ponty párhuzamos kritikáját az empirizmusról és az intellektualizmusról. Az empirizmus nyelvezetének orvostudományi használatáról szóló kortárs kritikát pedig lásd Good és Good munkájában (1981).

28 Egy további példával Fernandez (1989) szolgál, aki arra mutat rá, hogy a bwiti vallású fangok körében megfigyelt droghasználat során bekövetkezett testi élményt épp önmagával ellentétesen, testelhagyásként azonosítják, továbbá úgy tematizálják, mint közelítést az ősök békés és tiszta testetlen állapotához.

krónikus indulatosságát, a karizmatikus nem azt mondja: „Jellembeli hibámból fakad”, hanem: „Ez nem én vagyok, egy gonosz szellem kerített hatalmába.” Nem a démon okozza a rossz szokásokat vagy a haragot, hanem az ezek feletti kontroll hiánya. A szent *sui generis* természete nem abban ismerhető fel, hogy képesek vagyunk ilyen tapasztalatra, hanem az ember azon hajlamában, hogy radikálisan másnak határozza meg azt.

Az elképzeléssel, miszerint a szent a „másság” kritériumában valósul meg, feltehetjük azt a kérdést, hogy mi vallásos a vallásos gyógyításban. Mivel azonban a másság az emberi tudat jellemzője, és nem az objektív valóságé, bármit lehet „másként” érzékelni a viszonyok és körülmények tükrében, így tehát a szent meghatározása etnográfiai kérdéssé válik. Az *embodiment* paradigmatis jelentősége abban áll tehát, hogy módszertani alapot nyújt a másság példáinak empirikus (nem empiricista) azonosítására, és így a szent emberi tapasztalati modalitásként való vizsgálatára.

A dualitások feloldása: pszichológiai antropológia és a test a világban

Bevezető érvelésben felidéztem Hallowell gondolatait a szubjektum–objektum megkülönböztetéséről, és bemutattam, hogy egy kezdetleges *embodiment*-paradigmában miként szorgalmazta mind Merleau-Ponty, mind Bourdieu ezen analitikus dualitások feloldását.²⁹ Az ezt követő elemzésben megpróbáltam az *embodiment*-paradigma következtetéseivel élni a karizmatikus vallási tapasztalatok tárgykörében. Elkerültem azon feltételezések alkalmazását, melyek szerint az észlelés jelensége mentális (szubjektív), míg a gyakorlat jelensége viselkedésbeli (objektív), egy olyan paradigmatis megközelítéssel, melyben elsődlegesen arra kérdeztem rá, hogy a kulturális tárgyiasítás és az önobjektifikáció hogyan jön létre. Merleau-Ponty elméletének használatakor próbáltam nem elemezni a vallásos érzékelés tárgyait, hogy megragadhassam az objektifikáció folyamatát. Bourdieu esetében pedig a vallási aktusok mintázatainak megalkotását igyekeztem kizárni, hogy létrejöttük immanens logikáját érhessem tetten.³⁰

Az érvelés hermeneutikai köre azzal vált teljessé, hogy visszakanyarodtam a szubjektum–objektum megkülönböztetéséhez, mely véleményem szerint az *embodiment* központi módszertani kérdése. Idézzük fel Merleau-Pontyt, aki kritizálta azt az elemzést, mely az észlelést egy már eleve adott tárgyak által generált ingerek intellektuális megragadásának aktusaként látja. Ellenvetése az volt, hogy ez esetben az észlelés tárgya lehetőség vagy

29 Bourdieu talán kevésbé sikeres abban, hogy meghaladja a dialektikát a dualitások feloldásához, miközben ragaszkodik olyan, látszólag feloldhatatlan ellentétes kijelentésekhez, mint spontán diszpozíciók, szabályozott improvizáció vagy szándék nélküli felfedezés. Ebből következik, hogy okfejtésem ebben a fejezetben inkább Merleau-Ponty munkájára támaszkodik.

30 Bourdieu habituskonceptiójával kísértem meg elejét venni a fenomenológia azon hiányosságának, hogy ez csupán az egyéni szubjektivitás mikroanalízisét jelenti, és hangsúlyozni vele továbbá a szociális és kulturális háttér jelentőségét, melynek szükségét Merleau-Ponty érzi, de nem fejt ki részletesen. Szembeállítottam Bourdieu antifenomenológiai torzítását a preobjektív szándékossággal és a kulturális objektumok transzcendentális konstitúciójával, annak érdekében, hogy ellensúlyozzam a habituson belüli önmotivált változás nem kellőképpen kidolgozott magyarázatát.

szükségszerűség kell legyen. Pedig sem egyik, sem másik, hanem *valós*. Vagyis, „ez egy végtelen összesség az érzékelések határtalan sorozatának, mely érzékelések objektuma adott ugyan, de sosem meríti ki az észlelés tárgyát teljesen” (1964a: 15). Az elemzésben szereplő kritikus „de” az észlelés olyan szintézisét igényli, melyben az objektum kiegészül a szubjektummal, ami a test mint az észlelés és gyakorlat mezeje (1964a: 16). Ahhoz, hogy Merleau-Ponty elvégezze a nyelv, a tudás, a társadalom és a vallás elemzését, szükségesnek látta, hogy visszatérjen a tapasztalat valódi, ősi állapotához, melyben az objektum jelen van és él. Egzisztenciális elemzésében feloldja a szubjektum–objektum dualitását, hogy ezáltal pontosabban világítson rá arra a kérdésre, miként válik kulturális tárggyá az értelem reflektív folyamataiban az észlelés nyers alapanyaga.

Az *embodiment* paradigmátikus következtetései az észlelés – mint olyan – tanulmányozására is kiterjednek. Kezdve Rivers kísérleteivel (1901) a Torres-szoros expedíciója során, az antropológusok 1. a percepciót szigorúan kognitív funkciónak tekintették, és csak elvétele hozták kapcsolatba az énnel, az érzelmekkel vagy kulturális objektumokkal, mondjuk a természetfeletti jelenségekkel. 2. Jellemző volt továbbá, hogy elkülönítették egymástól az érzékeket, melyek közül főként a vizuális észlelésre koncentráltak, és nem elemezték az érzékek szintézisét és kölcsönhatásait az észlelés világában. 3. Illetve elvont, dekontextualizált kísérleteket végeztek, ahelyett, hogy az észlelést a társas gyakorlatok körében tanulmányozták volna (vö. Cole és Scribner 1974; Bourguignon 1979). Az *embodiment* paradigmájában az elemzési szempontok megváltoznak, az észlelés kategóriái, valamint a csoportosítás és megkülönböztetés kérdései helyett az észlelés folyamata, valamint az objektifikáció és a figyelem/tudatosulás kérdései kerülnek előtérbe. Másképp fogalmazva, az optikai csalódások vagy színérzékelés hagyományos vizsgálata során a kérdésünk az, miként befolyásolja a kultúra az észlelési kategóriák létrejöttét, míg az én elemzésem témája, hogy az észlelés miként konstituálja a kulturális objektumokat.

Az *embodiment* paradigmájáról szólva, fontos alkalmazni a szubjektum és objektum ezen elemzését elme és test, én és másik, kogníció és érzelem, szubjektivitás és objektivitás megkülönböztetései során a társadalomtudományokban, főleg a pszichológiai antropológiában.

Először is, ha az észlelési jelenségek megélt világából indulunk ki, testünk számunkra nem egy objektum. Épp ellenkezőleg, szerves része az észlelő szubjektumnak. Vessük össze ezt Piaget nézőpontjával, aki szerint, „a szenzomotoros intelligencia fejlődése során egy objektív univerzum születik, melynek egy alkotóeleme a sok közül a szubjektum saját teste, és ezzel az univerzummal szembehelyezkedik a szubjektum saját testében lévő belső élete” (Piaget 1967: 13). Merleau-Ponty nem ellenkezne a gondolattal, hogy létrehozunk egy objektív univerzumot, sem azzal, hogy az objektifikáció képességének kifejlődése lényeges a mi szempontunkból, de azzal már nem értene egyet, hogy a teljesen kifejlett, világban mozgó felnőtt saját testét tárgynak tekinti. Piaget gondolatmenete két jelenség megkülönböztetésekor csúszik félre. Az egyik jelenség, hogy a reflexiókban a belső élet úgy tűnik, kizárólag a szubjektum testének határain belül helyezkedik el, a másik jelenség pedig az, hogy ezt a tudati terméket elfogadjuk a fejlődés végpontjának. Ezzel ugyanis az elme–test distinkciót eleve adottnak vesszük. Eddig amellet érveltem, hogy az észlelés

szintjén nem helyénvaló az elme és a test megkülönböztetése. Az észlelésből kiindulva viszont relevánssá (és lehetségessé) válik az a kérdésfelvetés, hogy a reflexió folyamatában a testünk hogyan válik tárggyá. Ez az ellentét annyira alapvető, hogy egy pillanatra meg kell állnunk, és át kell gondolnunk, milyen erősen befolyásolta Piaget a pszichológiai antropológiát, és milyen kevésbé volt rá hatással a gyermekpszichológia másik professzora, Merleau-Ponty.³¹ Az első úgy határozza meg a testet, mint „egy alkotóelemet a sok közül az objektív univerzumban”, míg a második úgy, mint „egy a világhoz való viszonyulást”.

Amikor felismerjük, hogy mi is a test tapasztalati szempontból, vagyis hogy nem objektum, hanem szubjektum, az elme–test distinkció még bizonytalanabbá válik. A pszichológiai antropológia mindmáig az elme–test dualitásának fenntartásával működik, melyet a pszichokulturális valóság szubjektív mentális tartományának és a biológia objektív fizikai tartományának különbségében határozott meg. Az általam indítványozott megközelítés természetesen nem tagadja a biológia és kultúra problémakörét, viszont a nézőpontváltással egy újabb kérdést hív életre. Amikor a dualitás két pólusát tapasztalati szempontból újragondoljuk, a pszichológiai antropológia véleménye, mely szerint minden valóság pszichológiai (Bock 1988), többé nem mentális többlettartalmakat hordoz, hanem a kultúrát eredendően megtestesültként határozza meg.

Ha saját testünket nem tárgyként érzékeljük, akkor másokat sem érzékelünk annak. A másik személyt úgy észlelem, mint egy másik „ént”, kiragadva ezzel a perceptuális mezőben lévő egyszerű jelenségként való létezéséből, eltulajdonítva saját jelenségeimet, és átruházva rájuk az interszubjektivitás létezésének dimenzióját, így választ adva „a tiszta kommunikáció kihívására” (Merleau-Ponty 1964: 18). Ahogy ez igaz a testre, úgy mások is tárggyá válhatnak számunkra, de csak másodlagosan, a reflexió eredményeként. Hogy az én objektifikálódik-e, vagy sem, és milyen feltételekkel, az az én antropológiája számára kutatási kérdéssé válik. Továbbá a „másik önmagam” létezésének jellemzője nagyban hozzájárul ahhoz, hogy megkülönböztessük a társas másik tapasztalatát a fent tárgyalt szent másiktól, mely radikális értelemben a „nem én”.

Az *embodimentnek* vannak paradigmatiszta következményei a kogníció és az érzelem elkülönítésében is (Rosaldo 1984; Jenkins 1988a). Az érzelem egyre több figyelmet kap ugyan az antropológusoktól, de továbbra is a kogníciónak alárendelve fogalmazzák meg. Az érzelmeket kognitívan határozták meg, amikor a mellett a módszertani szempont mellett döntöttek, hogy egy alapvetően kognitív-kártya-választós feladaton keresztül vizsgálják azokat (Lutz 1982), vagy amikor az érzelmek feldolgozásának kulturálisan adott sémáit helyezték a fókuszba (Levy 1973), illetve amikor explicit módon koncepciók, hitek, attitűdök és vágyak által létrehozott értelmezésekként definiálták őket (Solomon 1984). A jelenlegi elképzeléshez került kicsit közelebb Rosaldo (1984), aki azt állította, hogy az érzelmek egyfajta kogníciók, melyekben teljesebb „mértékben kötelezi el magát az én, [...] *testet öltött* gondolatok, gondolatok, melyeket átít az a meggyőződés, hogy »részese vagyok«” (Rosaldo 1984: 142, kiemelés az eredeti szerint). Habár a gondolat és érzelem így kiegyensúlyozottabb pozícióba kerül, az érzelmek megtestesült gondolatként való

31 A következmények túl súlyosak ahhoz, hogy itt részletezzem. Gondoljunk csak a Piaget munkásságán alapuló kognitív fejlődéseméletre, mely erősen támaszkodik a *reprezentáció* mint az inger és válasz közti közvetítő, objektív elképzelésére (Kohlberg 1969). A test fenomenológiája nem feltételez egy efféle tárgyat, és nem a közvetítő kapcsolatra és reprezentációra koncentrálna, hanem a test és a világ közvetlen viszonyára és összefüggésére (Hottois 1988).

meghatározása megőrzi ezt az alapvető dualitást. Előre kizárja azt, hogy maga a gondolat a szó szoros értelmében testet ölt, és nem ad választ arra a vitatott kérdésre, hogy az érzelmek eredendően „érzelmi” elmélete megfeleltethető-e a „kognitív” elmélettel (Jenkins 1988b).

A szubjektum és objektum közti kapcsolat újraértelmezése arra is hatással van, hogy mit gondolunk a tudomány objektivitására törekvéséről. Az objektivitás egyik legerősebb formájában az absztrakció folyamatán keresztül érhető el, aminek

[...] célja hogy a világot központ nélkülinek tekintse, egy olyan nézővel, aki csak egy az alkotóelemei közül [...] feladata, hogy leszámoljon a prereflektív nézőpontunk jellegzetes-ségeivel, melyben a dolgok ezek szerint jelennek meg számunkra, és így megláthatjuk azt, ahogy valóban vannak” (Nagel 1979: 206, 208).

Megkockáztatok egy könnyelmű kijelentést arról, hogy a tudományt ne csökkenetett jelentőséggel alkalmazzuk, hanem a prereflektívából induljunk ki, ha abban reménykedünk, hogy helyénvaló kérdéseket tudunk feltenni a megjelenésről és a valóságról. A szubjektum–objektum megkülönböztetésének feloldása megköveteli azt a felismerést, hogy a „kemény tudomány” kemény tényekkel foglalkozik,³² ami következménye egy szilárdító folyamatnak, az objektifikáció folyamatának.

Talán a szubjektumra és objektumra vonatkozó alapvető megállapításnál még közvetlenebb hatással van a pszichológiai antropológiára Nagel azon beismerése, mely szerint „[a] személyes identitás és az elme–test problémái azért jönnek létre, mert bizonyos, az énről kialakult szubjektíven egyértelmű tények semmivé foszlanak, mihelyst az egyén felemelkedik egy objektívebb nézőpontra” (Nagel 1979: 210). Mielőtt elérnénk a semmivé foszlás mozzanatát, szükségszerű szavakba öntenünk, amit Shweder „a szubjektivitás tudományának” hív:

Úgy tűnik, a világot szubjektumfüggő objektumok és objektumszerű szubjektivitás népesíti be, két olyan jelenségtípus, melynek nincs helye az egymást kizáró és kimerítő tartományokban, a szimbólum-értelem-kereső hermeneutikában, illetve az automatizált-törvényszerűség-kereső pozitívista tartományokban (Shweder 1986: 178).

Ugyanúgy hibás az objektivista „nézőpont a semmiből” hajhászása, mint a szubjektivista „belső tapasztalat” túlságos előtérbe helyezése. Fent idéztem a valós legtermékenyebb definícióját: ez a világra való számtalan nézőpontból történő rátekintések határtalan sorozata, melyből egyik sem meríti ki tárgyát.³³ Az objektivitás nem egy nézőpont a semmiből, hanem egy nézőpont bárhol, ahol a test elhelyezkedhet, és egy a „másik önmagamhoz” képest meghatározott nézőpont is. Ez a nézőpont nem tagadja, hogy a tárgyak eleve adottak, hiszen ahogy esszémben hangsúlyoztam, a test a világban van a kezdetektől

32 A kemény és puha közti megkülönböztetés macsósággal átitatott, így nincs kétség annak kulturális többlet-jelentéséről, miszerint a kemény adat nagy koponyát kíván, és ezáltal jobb is. Hivatkozva arra, hogy attitűdjeink a hagyományos metaforák által formáltak, és mivel már mindkét modalitással dolgoztam, javasolom, hogy kísérjük meg a „puha és kemény” adatot felcserélni a „rugalmas és merev” adattal.

33 A valóság számtalan nézőpontból történő rátekintések határtalan sorozatán keresztüli konstituálásának egyik legélénkebb példája Merleau-Ponty (1964b) esszéje „Cézanne kételyéről”, melyben azzal a megfigyeléssel kezd, hogy a festőnek száz munkafázisra volt szüksége egy csendélet megfestéséhez, míg egy portrénál százötvenszer ült előtte modellje.

fogva. Ennélfogva az sem igaz, hogy a kortárs fenomenológia tagadná, egy „redukálhatatlan objektív valóság” (Nagel 1979: 212) létét. Épp ellenkezőleg, a fenomenológia ragaszkodik egy indeterminált objektív valósághoz.

Az indetermináltság témája már számtalanszor előkerült ezen okfejtésben, az analitikus kategóriák természetét és az észlelés és gyakorlat témakörét illetően is.³⁴ Nem meglepő, hogy mindkét bemutatott elméletalkotó a dualitások módszertani feloldásának eredményeképp ismerte fel az indetermináltság emberi természetben jelen lévő esszenciális elvét. Merleau-Ponty az észlelés indetermináltságában a transzcendenciát látja, mely nem lép túl a testet öltött szituációján, de mindig „többet állít, mint amennyit megragad: amikor azt mondom, hogy látom a hamutartót, és hogy ott van, befejezettnak feltételezem az akár végtelenbe tartó tapasztalat kibomlását, és egy észlelési jövő mellett kötelezem el magam” (Merleau-Ponty 1962: 361). Bourdieu a gyakorlat indetermináltságában azt látja, hogy mivel egyetlen egyén sem tudatos mestere a szimbolikus sémákat és gyakorlatokat integráló *modus operandi*nak, munkássága és aktusai kibontakozásakor az egyén „mindig túlhalad tudatos szándékain” (Bourdieu 1977: 79). Ezt az indetermináltságot szembe kell állítanunk az *embodiment*-paradigmával értelmezett szubjektumfüggő kulturális objektumok beszámolóival, melyek ellenállnak az érzékek egymástól és a társas gyakorlatoktól való elkülönítésének, ami kísérleti körülmények között jellemzően létrejönne.

Ahogy láttuk a rituális gyógyítás és rituális nyelv kapcsán, a testet öltött én egy olyan viselkedési környezetben lakozik, mely tágabb bármely egyedi eseménynél. Amennyiben ezt elfogadjuk, végső paradigmatis következtetésre jutunk: az *embodiment* használata nemcsak egy mikroanalitikus környezetben valósulhat meg, hanem – ahogy Merleau-Ponty remélte –, a kultúra és történelem vizsgálatának alapjául szolgálhat. Az értelmezés leválasztása az eseményről Bourdieu számára alapvető volt, még azon tanulmányában is, melyben stabil, hagyományos társadalmat vizsgált. Ez még inkább kulcsfontosságú egy olyan vallási mozgalom leírásakor, amely nem egy megkérdőjelezetlen világban létezik, hanem olyan kortárs világ részese, amelyben az indetermináltság alapelve nagy befolyással bír a lehetőségek tengerében. Ebben a környezetben a vallási gyakorlat arra használja a preobjektívét, hogy újabb szent objektifikációkat hozzon létre, a habitust pedig arra, hogy átalakítsa azokat a diszpozíciókat, melyekből felépül. Ami a megszokottól eltérő ezekben a szituációkban, és ezáltal szentként tematizálható, az a szent azon előre elrendezett diszpozícióinak felidézése a rítusokban, melyek megalkotják azt. A szent középpontja pedig a test, mivel a test a kultúra egzisztenciális alapja.

34 Ez idáig az indetermináltság feldolgozásának kétségtelenül legtermékenyebb példája Fernandez elképzelése az elemiről, mely szerint az elemi „egy mélyen meghúzó (pszichofiziológiai) és a felszínen lévő (szociokulturális) entitás érzése (a létezés egészének vagy teljességének), melyért nyújtózunk, hogy kifejezzük (a kinyilatkoztatás által) és megjelenítsük (a performansz által), de sosem ragadhatjuk meg” (Fernandez 1982: 39). Fernandez számára az elemi az érzelmi jelentés, az erkölcsi képzelet, az identitás és az önobjektifikáció alapjául szolgál. Az elemi jelenségét segíthet megérteni az *embodiment* paradigmájában kifejtette indetermináltság elve. Erre Fernandez (1989) Werbnerrel való párbeszédben készült, utóbbi munkájában utal, melyben megkísérelte a testi tapasztalat szemszögéből újragondolni a vallásos élmény korábbi elemzését.

Talán az indetermináltság elve lehet az, a társas életbe ágyazva, ami előtérbe helyezi a posztmodern antropológiában bekövetkező váltást a mintázatból az utánzatba, a kulcsszimbólumokból az elmosódott zsanerekbe. Antropológusok, többek között Tyler (1988) is, kritikával élt az empirizmus érzékekkel kapcsolatos elméleteit illetően, és a nyelv mint eredendően testi jelenség megközelítésének használatát szorgalmazta, de a posztmodern kritika továbbra is a szemiotikai és szövegszerű megközelítések mellett foglal állást. Az *embodiment* nézőpontja a kultúra és én posztmodern folyamatában saját elemző módszerrel gazdagíthatja a pszichológiai antropológiát.

Összegzés

Értekezésem vezérfonala szerint a test termékeny kiindulópontja a kultúra és az én tanulmányozásának. Megkíséreltem bemutatni, hogy a testben gyökerező észlelés (a perobjektív) és gyakorlat (a habitus) elemzése a szubjektum és objektum konvencionális megkülönböztetésének feloldásához vezet. Ezen feloldás által lehetővé válik annak vizsgálata, hogy a kulturális objektumok (beleértve az ént) miként konstituálódnak és objektifikálódnak, de nem az ontogenezis és a gyermeki szocializáció során, hanem a folyamatos indetermináltságban és a felnőtt kulturális élet állandó változásaiban. Nyilvánvaló, hogy az empirikus példák, melyekkel éltem (gonosz szellemek, multiszenzoros benyomás, glosszológia, prófécia és „betöltekezés”), a rituális gyakorlatok sajátos tartományából származnak. Amennyiben jól gondolom, és az *embodiment* új paradigmát tud kínálni, a számtalan, elmúlt évtizedben publikált elemzésnek vannak olyan közös jellemvonásaik, melyek a jövőben tisztábban kifejtethetővé válhatnak. Erre utal az, miként levezettem, hogy a mód, ahogy az *embodiment* kérdéseket fogalmaz meg a vallásos élménnyről és az észlelésről, túlmutat a pszichológiai antropológia megszokott kérdésfeltevésein. Sőt, még inkább megnyilvánul ez akkor, amikor a bemutatott szubjektum–objektum elemzés más olyan dualitásokra (elme–test, én–másik, kogníció–érzelem, szubjektivitás–objektivitás) alkalmazzuk, melyek az antropológiai gondolkodás alapjául szolgálnak.

Fordította: Leichtman Erna

Hivatkozások

- Armstrong, David (1983): *Political Anatomy of the Body: Medical Knowledge in Britain in the Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bell, Rudolph M. (1985): *Holy Anorexia*. Chicago: University of Chicago Press.
- Benthall, Jonathan és Ted Polhemus (szerk.) (1975): *The Body as a Medium of Expression*. New York: E. P. Dutton.
- Berger, Harry, Jr. (1987): Bodies and Texts. *Representations* 17: 144–166.
- Blacking, John (szerk.) (1977): *The Anthropology of the Body*. London: Academic Press.
- Bock, Philip (1988): *Rethinking Psychological Anthropology*. San Francisco: Freeman.
- Boon, James A. (1982): *Other Tribes, Other Scribes: Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, Religions, and Texts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre (1977): *Outline of a Theory of Practice*. (Richard Nice ford.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre (1984): *Distinction*. (Richard Nice, trans.). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bourdieu, Pierre (2009): A gyakorlat elméletének vázlata (Sebes Anna ford.). In Bourdieu, Pierre: *A gyakorlat elméletének vázlata – Három kabil tanulmány*. Budapest: Napvilág, 175–325.
- Bourguignon, Erika (1979): *Psychological Anthropology*. New York: Holt, Rinehart, and Winston.
- Bynum, Carolyn Walker (1987): *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley: University of California Press.
- Cole, Michael és Sylvia Scribner (1974): *Culture and Thought*. New York: John Wiley.
- Corbin, Alain (1986): *The Foul and the Fragrant: Odor and the French Social Imagination*. (M. Kochan, R. Porter és C. Pendergast ford.). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Crawford, Robert (1984): A Cultural Account of „Health”: Control, Release, and the Social Body. *Issues in the Political Economy of Health Care* (John McKinlay szerk.). New York: Tavistock Publications.
- Csordas, Thomas J. (1983): The Rhetoric of Transformation in Ritual Healing. *Culture, Medicine, and Psychiatry* 7: 333–375. DOI: <https://doi.org/10.1007/BF00052238>

- Csordas, Thomas J. (1987): Genre, Motive, and Metaphor: Conditions for Creativity in the Ritual Language of Catholic Pentecostalism. *Cultural Anthropology* 2(4): 445–469.
- Csordas, Thomas J. (1988): Elements of Charismatic Persuasion and Healing. *Medical Anthropology Quarterly* 2(2): 121–142. DOI: <https://doi.org/10.1525/maq.1988.2.2.02a00030>
- Devisch, Rene (1983): Le Corps Sexue et Social ou les Modalites D'Echange Sensoriel chez les Yaka du Zaire. *Psychopathologie Africaine* 1(9):5–31.
- Douglas, Mary (1973): *Natural Symbols*. New York: Pelican.
- Durkheim, Emile (1965 [1915]): *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York: Free Press.
- Edie, James M. (1971): Was Merleau-Ponty a Structuralist? *Semiotica* 4(4): 297–323.
- Ekman, Paul (1982): *Emotion in the Human Face*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eliade, Mircea (1958): *Patterns in Comparative Religion*. (Rosemary Sheed ford.). Cleveland: World Publishing.
- Favazza, Armando (1987): *Bodies Under Siege*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Feher, Michel (szerk.) (1989): Fragments for a History of the Human Body. *Special issues of Zone* 3, 4, 5.
- Fernandez, James (1982): The Dark at the Bottom of the Stairs: The Inchoate in Symbolic Inquiry and Some Strategies for Coping with It. In *On Symbols in Anthropology: Essays in Honor of Harry Hoijer*. Jacques Maquet (szerk.). Malibu: Undena.
- Fernandez, James (1989): *The Body in Bwiti: Variations on a Theme by Richard Werbner*. Kiadatlan kézirat.
- Field, Karen (1982): Charismatic Religion as Popular Protest. *Theory and Society* 11: 305–320.
- Foucault, Michel (1973): *The Birth of the Clinic*. New York: Vintage.
- Foucault, Michel (1977): *Discipline and Punish*. New York: Vintage.
- Frank, Gelya (1986): On Embodiment: A Case Study of Congenital Limb Deficiency in American Culture. *Culture, Medicine, and Psychiatry* 10(3): 189–219. DOI: <https://doi.org/10.1007/BF00114696>
- Geertz, Clifford (1973): Religion as a Cultural System. In Geertz, Clifford: *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 87–125.
- Gerlach, Luther és Virginia Hine (1970): *People, Power, and Change*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Good, Byron (1988): *A Body in Pain: The Making of a World of Chronic Pain*. Előadás, elhangzott a Wenner-Gren orvosi antropológiai konferencián. Lisszabon, Portugália.
- Good, Byron és Mary-Jo Delvecchio Good (1981): The Semantics of Medical Discourse. In *Sciences and Cultures: Anthropological and Historical Studies of the Sciences*. E. Mendelsohn és Y. Elkana (szerk.). Boston: D. Reidel, 177–212.
- Goodman, Felicitas (1972): *Speaking in Tongues*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hallowell, A. Irving (1955): The Self in Its Behavioral Environment. In Hallowell, A. Irving: *Culture and Experience*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 75–110.
- Hanna, Judith Lynne (1988): *Dance, Sex, and Gender: Signs of Identity, Dominance, Defiance, and Desire*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hertz, Robert (1960 [1909]): *The Preeminence of the Right Hand. Death and the Right Hand*. (R. Needham és C. Needham ford.). Aberdeen: Aberdeen University Press.
- Hottois, Gilbert (1988): De L'Objet de la phenomenologie ou la phenomenologie comme style. In *Maurice Merleau-Ponty, le Psychique et le Corporel*. A.-T. Tymieniecka (szerk.). Párizs: Aubier.
- Howes, David (1987): Olfaction and Transition: An Essay on the Ritual Uses of Smell. *Canadian Review of Sociology and Anthropology* 24(3): 390–416. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1755-618X.1987.tb01103.x>
- Jackson, Michael (1981): Knowledge of the Body. *Man* 18(2): 327–345.
- Jenkins, Janis H. (1988a): Ethnopsychiatric Interpretations of Schizophrenic Illness: The Problem of Nervios within Mexican-American Families. *Culture, Medicine, and Psychiatry* 12(3): 301–330. DOI: <https://doi.org/10.1007/BF00051972>.
- Jenkins, Janis H. (1988b): *In the Realm of Mental Illness: Expressed Emotion and Schizophrenia*. Elhangzott a Psychological Anthropology: Appraisals and Prospects in Methodology III. részében az Amerikai Antropológiai Társaság éves találkozóján.
- Johnson, Mark (1987): *The Body in the Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kirmayer, Laurence (1984): Culture, Affect, and Somatization. *Transcultural Psychiatric Research Review* 21: 159–187, 237–262. DOI: <https://doi.org/10.1177/136346158402100301>
- Kleinman, Arthur (1980): *Patients and Healers in the Context of Culture*. Berkeley: University of California Press.
- Kleinman, Arthur (1986): *Social Origins of Distress and Disease*. New Haven: Yale University Press.

- Kohlberg, Lawrence (1969): Stage and Sequence: The Cognitive-Developmental Approach to Socialization. In *Handbook of Socialization. Theory and Research*. David A. Goslin (szerk.). Chicago: Rand McNally, 347–480.
- Kris, Ernst (1952): *Psychoanalytic Explorations in Art*. New York: International Universities Press.
- Leach, Edmund (1958): Magical Hair. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 88(2): 147–164.
- Levin, David Michael (1985): *The Body's Recollection of Being*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Levy, Robert (1973): *Tahitians*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lhamon, W. T. (1976): Pentecost, Promiscuity, and Pynchon's V.: From the Scaffold to the Impulsive. In *Mindful Pleasures: Essays on Thomas Pynchon*. George Levine and David Leverenz (szerk.). Boston: Little, Brown and Co.
- Lutz, Catherine (1982): The Domain of Emotion Words on Ifaluk. *American Ethnologist* 9: 113–128. DOI: <https://doi.org/10.1525/ae.1982.9.1.02a00070>
- Martin, Emily (1987): *The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction*. Boston: Beacon Press.
- Mauss, Marcel (1950a [1934]): *Les Techniques du Corps. Sociologie et Anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Mauss, Marcel (1950b [1938]): *Une Catégorie de L'Esprit Humain: La Notion du Personne, Celle du „Moi.” Sociologie et Anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- May, L. Carlyle (1956): A Survey of Glossolalia and Related Phenomena in non-Christian Religions. *American Anthropologist* 58(1): 75–96. DOI: <https://doi.org/10.1525/aa.1956.58.1.02a00060>
- Merleau-Ponty, Maurice (1942): *La Structure du Comportement*. Párizs: Presses Universitaires de France.
- Merleau-Ponty, Maurice (1962): *Phenomenology of Perception*. (Colin Smith ford.). London: Routledge and Kegan Paul.
- Merleau-Ponty, Maurice (1964a): *The Primacy of Perception*. (James Edie ford.). Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice (1964b): Cezanne's Doubt. In Merleau-Ponty, Maurice: *Sense and Non-Sense*. (Hubert Dreyfus és Patricia Dreyfus ford.). Evanston, IL: Northwestern University Press, 9–25.
- Merleau-Ponty, Maurice (2012) *Az észlelés fenomenológiája*. (Sajó Sándor ford.) Budapest: L'Harmattan.
- Nagel, Thomas (1979): Subjective and Objective. In Nagel, Thomas: *Moral Questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 207–222.
- Obeyesekere, Gananath (1981): *Medusa's Hair*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ong, Walter (1967): *The Presence of the Word*. New York: Simon and Schuster.
- Ortner, Sherry (1984): Theory in Anthropology Since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History* 26(1): 126–166.
- Otto, Rudolf (1958 [1917]): *The Idea of the Holy*. (J. W. Harvey ford.). New York: Oxford University Press.
- Piaget, Jean (1967): *Six Psychological Studies*. New York: Vintage.
- Rivers, W. H. (1901): Introduction and Vision. In *Report of the Cambridge Expedition to the Torres Straits*. Alfred C. Haddon (szerk.). Cambridge: The University Press.
- Rosaldo, Michelle (1984): Toward an Anthropology of Self and Feeling. In *Culture Theory*. Richard Shweder és Robert Levine (szerk.). Cambridge: Cambridge University Press, 137–157.
- Samarin, William (1972): *Tongues of Men and Angels: The Religious Language of Pentecostalism*. New York: Macmillan.
- Samarin, William (1979): Making Sense of Glossolalic Nonsense. *Social Research* 46(1): 88–105.
- Scarry, Elaine (1985): *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. New York: Oxford University Press.
- Scheff, Thomas (1979): *Catharsis in Healing, Ritual, and Drama*. Berkeley: University of California Press.
- Scheper-Hughes, Nancy és Margaret Lock (1987): The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology. *Medical Anthropology Quarterly* New Series 1(1): 6–41.
- Shweder, Richard A. (1986): Divergent Rationalities. In *Metatheory in Social Science: Pluralisms and Subjectivities*. Donald Fiske és Richard Shweder (szerk.). Chicago: University of Chicago Press, 163–196.
- Shweder, Richard A. és Edmund J. Bourne (1984): Does the Concept of the Person Vary Cross-Culturally? In *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*. Richard Shweder és Robert Levine (szerk.). Cambridge: Cambridge University Press, 97–137.
- Solomon, James (1984): Getting Angry: The Jamesian Theory of Emotion in Anthropology. In *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*. Richard Shweder és Robert Levine (szerk.). Cambridge: Cambridge University Press.

Straus, Erwin (1963): *The Primary World of Senses*. New York: Free Press.
Straus, Erwin (1966): *The Upright Posture. Phenomenological Psychology*. New York: Basic Books.
Suleiman, Susan (szerk.) (1986): *The Female Body in Western Culture*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Turner, Bryan S. (1984): *The Body and Society*. New York: Basil Blackwell.
Tyler, Stephen A. (1988): *The Unspeakable*. Madison: University of Wisconsin Press.
Tymieniecka, Anna-Teresa (szerk.) (1988): *Maurice Merleau-Ponty, le Psychique et le Corporel*. Párizs: Aubier.
Van Der Leeuw, Gerardus (1938): *Religion in Essence and Manifestation*. (J. E. Turner ford.). London: Allen and Unwin.

Thomas J. Csordas

Kulturális antropológus, University of California, San Diego (USA)