

ERDÉLYI TÁRSADALOM

Társadalomtudományi szakfolyóirat

20. évfolyam, 1. szám

Kolozsvár

2022

ERDÉLYI TÁRSADALOM



Társadalomtudományi szakfolyóirat

20. évfolyam, 1. szám

Kolozsvár
2022

Erdélyi Társadalom

A kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem Magyar Szociológia és Szociális Munka Intézete
és a Max Weber Társadalomkutatásért Alapítvány lektorált folyóirata.
Megjelenik évente két alkalommal.

Alapítók: Horváth István, Magyarai Tivadar, Péter László, Veres Valér

Főszerkesztő: Veres Valér

Lapszámfelelős szerkesztők: Kiss Dénes, Máté-Tóth András

Szerkesztőbizottság

Benedek József, Berszán Lídia, Csata Zsombor, Dávid-Kacsó Ágnes (főszerkesztő-h.),
Geambaşu Réka, Horváth István, Kiss Dénes, Magyarai Tivadar, Pásztor Gyöngyi, Péter László

Szerkesztőtanács / Advisory Board

Bárdi Nándor (kutató, TK Kisebbségkutató Intézet, Bp.), prof. Csepeli György (ELTE Bp.,
Miskolci Egyetem), Kuczi Tibor, Ladányi János, Lengyel György (Budapesti Corvinus
Egyetem), Mezei Elemér, Pászka Imre (Szegedi Tudományegyetem), Szabó Béla
(Babeş–Bolyai Tudományegyetem), Tamás Pál (Társadalomtudományi Kutatóközpont, Bp.)

Olvasszerkesztés, korrektúra: Dénes Gabriella

Honlapfelelős szerkesztő: Dániel Botond

Szerkesztőségi titkár: Rusu Szidónia

Borítóterv: Módi István-Hunor

DTP: Virág Péter

A szerkesztőség postacíme

Revista „Erdélyi Társadalom”

Str. Dostoievski/Plugarilor nr. 34, RO–400075 Cluj-Napoca/Kolozsvár
Telefon +40 264 599 461, fax: +40 264 430 611. E-mail: et.socasis@ubbcluj.ro

Folyóiratunk a ProQuest, GESIS, DataCite, CEEOL és az Index Copernicus nemzetközi
adatbázisok által jegyzett, a tanulmányok online letölthetők a CEEOL oldaláról.

A tanulmányok beküldésével kapcsolatos információk és a régebbi számok elérhetők
a www.erdelyitarsadalom.ro honlapon.

A kiadványhoz érkezett kéziratok megjelentetéséről két külső szaklektor anonim bírálata
(double-blind peer review) alapján a szerkesztőség dönt.

Kiadó: Presa Universitară Clujeană

Nyomda: Incitato

ISSN: 1583–6347

A lap kiadását támogatja:



**szociológia &
szociális munka**

Babeş–Bolyai Tudományegyetem

A kiadvány megjelenését a Magyar Tudományos Akadémia támogatta.

Tartalom

Előszó.....	7
1. Összpont: Tanulmányok	
MÁTÉ-TÓTH ANDRÁS: Sebzett kollektív identitás és vallásértelmezés.....	11
KOLLÁR DÁVID, LÁSZLÓ TAMÁS: Megfogyva bár, de törve nem? Sebzett kollektív identitás – egy magyarországi felmérés tükrében.....	23
TÖRÖK EMŐKE, BIRÓ EMESE: Lelkészsnők életpályája és karrierdöntései	39
PETI LEHEL: Pünkösdzizmus és szociális integráció: egy csángó asszony vallásváltása.....	55
HEIDL SÁRA, SZILÁRDI RÉKA: Privát vallásosság, spirituális közösség. Az Everness Fesztivál résztvevőinek vallási/spirituális vizsgálata	81
LÁSZLÓ TAMÁS: Vallási képlékenység a magyar társadalomban	97
GYORGYOVICH MIKLÓS: Vallásosság és vallástalanság Magyarországon.....	117
ANDRÁS SZABOLCS: Dogmatikus identifikáció a jelenkori román társadalomban	133
HUBBES LÁSZLÓ-ATTILA: A csíksomlyói pápalátogatás megítélésének digitális közösségi diskurzusai	139
ÚJVÁRI EDIT: A jelhasználat sajátosságai a lakota inipi rítusban. Vallásszemiotikai elemzés	155
KOLUMBÁN ADRIENN: A görög sorsszerűség megjelenése Márai Sándor <i>A gyertyák csonkig égnek</i> című regényében	169
A szerzőkről.....	179

Table of Contents

Foreword.....	7
1. Focus: Studies	
ANDRÁS MÁTÉ-TÓTH: Wounded Collective Identity and Interpretation of Religion.....	11
DÁVID KOLLÁR, TAMÁS LÁSZLÓ: Though Depleted, but Not Broken? Wounded Collective Identity in Hungary	23
EMŐKE TÖRÖK, EMESE BIRÓ: Career Decisions and Strategies of Women in Protestant Ministry	39
LEHEL PETI: Pentecostalism and Social Integration: the Conversion of a Csángó Woman....	55
SÁRA HEIDL, RÉKA SZILÁRDI: Private Religiosity – The Religious/Spiritual Dimensions of the Participants in the Everness Festival.....	81
TAMÁS LÁSZLÓ: Religious Plasticity in Hungarian Society	97
MIKLÓS GYORGYOVICH: Religiosity and Irreligiosity in Hungary.....	117
SZABOLCS ANDRÁS: Dogmatical Identification in the Contemporary Romanian Society	133
LÁSZLÓ-ATTILA HUBBES: Social Media Discourses Concerning Pope Francis’ Visit to Csíksomlyó/Şumuleu Ciuc.....	139
EDIT ÚJVÁRI: The Using of Signs in the Lakota Inipi Rite. An Analysis from the Semiotics of Religion’s Point of View	155
ADRIENN KOLUMBÁN: The Appearance of Greek Destiny in Sándor Márai’s Novel ‘Embers’	169
About the Authors.....	179

Romániában és Magyarországon több valláskutatásra szakosodott társadalomtudományi kutatóműhely is működik, és talán még több kutató folytat valláskutatásokat egyénileg, valamilyen nem erre szakosodott akadémiai keretben, egyetemi oktatóként vagy kutatóintézet alkalmazottjaként. E nagymértékben individualizált kutatói tevékenységeket összehangoló intézményi-szervezeti keret mindmáig nem jött létre, ezt próbáltuk pótolni egy 2021 novemberében szervezett online konferenciával. A Szegedi Tudományegyetem Vallástudományi Tanszéke, a Babeş–Bolyai Tudományegyetem Magyar Szociológia és Szociális Munka Intézete, az SZTE–MTA Convivence Kutatócsoport és a kolozsvári Valláskutató Intézet összefogásával szervezett konferencia a kutatott témák sokféleségét, a megközelítések pluralitását akarta felmutatni. Az esemény címe – *Vallásvariációk. Kortárs kutatások Romániában és Magyarországon* – ezt hivatott tükrözni. A konferencián elhangzott előadások valóban a módszertani eljárások és elméleti megközelítések széles skálájára építettek, és szerteágazó témákat érintettek, a vallás kelet-közép-európai rendszerszintű kérdéseitől a közösségtanulmányokig. Az *Erdélyi Társadalom* jelen lapszáma ezekbe nyújt bepillantást. Az esemény egyúttal részét képezte a Szegedi Tudományegyetem megalakulásának 100. évfordulója alkalmából szervezett programsorozatnak.

ET

ÖSSZPONT: TANULMÁNYOK

1

Máté-Tóth András¹

Sebzett kollektív identitás és vallásértelmezés

Kivonat

Dolgozatomban amellet érvelek, hogy a kelet-közép-európai régió társadalmi és vallási változásait elsősorban nem a modernizáció és a szekularizáció paradigmái mentén, hanem a sebzett kollektív identitás és a szekuritizáció teorémái mentén lehet adekvát módon értelmezni. A vallás maga is szekuritizációs jellegű, hiszen elsősorban veszélyeket jelöl ki, és ezeket az isteni hatalom közbenjárásával próbálja elhárítani. A vallásnak ezt a lényegi vonását az imádság elemzésével igazolom. A vallás szekuritizációs jellege és a köztesség társadalmainak biztonságigénye között szoros összefüggés mutatható ki – elsősorban is a kelet-közép-európai régióban. Mindezek alapján a vallási folyamatok értelmezése számára új lehetőségek kínálkoznak azzal, ha a biztonság és biztonságosítás vonatkozásait helyezzük előtérbe.

Kulcsszavak: Kelet-Közép-Európa, sebzett kollektív identitás, szekuritizáció, vallásértelmezés, régió kutatás

Abstract. Wounded Collective Identity and Interpretation of Religion

In my thesis, I argue that the social and religious changes of the East-Central European region can be adequately interpreted primarily not along the paradigms of modernization and secularization, but rather along the theorems of wounded collective identity and securitization. Religion itself is securitization in nature, since it primarily identifies dangers and tries to avert them through the intervention of divine power. I justify this essential feature of religion by analyzing prayer. A close correlation can be seen between the securitization nature of religion and the need for security of liminal societies – especially in the East-Central European region. Consequently, new possibilities for the interpretation of religious processes are offered by prioritizing aspects of safety and security.

Keywords: East-Central Europe, wounded collective identity, securitization, interpretation of religion, regional research

Cikkre való hivatkozás / How to cite this article

Máté-Tóth András (2022). Sebzett kollektív identitás és vallásértelmezés. *Erdélyi Társadalom*, 20(1), 11–22. <https://doi.org/10.17177/77171.264>

A tanulmány ingyenesen letölthető a CEEOL-ról: <https://www.ceeol.com/search/journal-detail?id=928> és a GESIS adatbázisából: <http://www.da-ra.de/dara/search?lang=en&mdlang=en>.

¹ Professzor, SZTE Vallástudományi Tanszék, MTA-SZTE Convivencia kutatócsoport (ELKH).
E-mail: matetoth@rel.u-szeged.hu.

FELÜTÉS

„A keresztény Európában a munkának becsülete volt, az embernek méltósága volt, a férfi és a nő egyenlő volt, a család a nemzet alapja volt, a nemzet Európa alapja volt, az államok pedig garantálták a biztonságot. A mai nyílt társadalom Európájában nincsenek határok, az európai emberek lecserélhetőek bevándorlókra, a család tetszés szerint variálható együttélési formákká vált, a nemzet, a nemzeti öntudat és nemzeti érzés negatív és meghaladandónak minősül és az állam többé nem garantálja a biztonságot Európában.” (Orbán, 2018)

„Közös küldetésünk az ellenség visszaverése, hazánk, jövőnk és az új nemzedékek jövőjének védelme a zsarnokságtól, amelyet a támadó a szuronyaival akar elhozni. Az igazság a mi oldalunkon áll. Ezért az ellenséget Isten segítségével és az egész civilizált világ támogatásával le fogjuk győzni.” (Epifanyij, 2022)

„Az egyház és a hazafiság között nincs ellentmondás. [...] Ugyanakkor azonban hazánkban a hazafisággal ellentétes magatartás kialakulását látjuk. Közös alapjuk az egoizmus. [...] [Ez] nem keresztényi magatartás. Ez is nemzeti egoizmus, olyan nacionalizmus, amely a saját felsőbbrendűség érzését ápolja, elzárkózva más nemzeti közösségektől és minden ember közösségétől.” (Lengyel Püspöki Konferencia, 2017)

A keresztény Európa értékrendjének védelme, a nemzet védelme Isten segítségével, a nemzet védelme a nacionalizmussal szemben. Három friss nyilatkozat három különböző kelet- és közép-európai országból. Ezek a gondolatok és vallomások provokatív alapot teremtenek ahhoz, hogy közelebről megvizsgáljuk a vallás és a biztonság közötti kapcsolódási pontokat.² (V. ö. Máté-Tóth és Szilárdi, 2022)

Két gondolatot szeretnék felvetni, és arra törekszem, hogy érthetővé és megvitathatóvá tegyem őket. Az első az, hogy a kelet- és közép-európai régió (a továbbiakban KKE) a *szbsett kollektív identitás* elméleti keretei között értelmezhető megfelelően. A régió elsődleges jelölője a történelmi traumák döntő hermeneutikai ereje, illetve e traumák erős jelenléte az emlékezetben. A második pont az, hogy a vallások jelenléte és különböző szerepei a régióban a szekuritizáció elméletének alkalmazásával érthetők meg megfelelően. Ez a két érv sokkoló hatású lehet. A vallástudósokat, akik főként a társadalomtudományok egyik vagy másik területén képzettek, irritálhatják a *szbsett kollektív identitás* és a szekuritizáció érvei. Elsődlegesen a modernizáció és a szekularizáció elméleteivel kapcsolatban rendelkeznek rutinokkal. Nem vagyok ez utóbbi megközelítések ellen, és nem célom legitimitásuk lejáratása. Az a szándékom, hogy egy jobb megértés mellett érveljek, amely komolyabban veszi a regionális tapasztalatokat.

2 A jelen tanulmány az *European Association for the Study of Religions* EASR 2022-es konferenciáján 2022. július 1-jén elhangzott angol nyelvű előadásom átdolgozott változata.

Vallástudósként először is a biztonságot és a szekuritizációt fogom a vallás alapvető dimenziójaként meghatározni. Ezután a KKE átalakulásaira és közös identitására fogok koncentrálni. A régiót a globális és regionális folyamatok révén eredendően fenyegetés és sérülés érte. Miután leírtam a régió fő jelzőjét – a sebzett kollektív identitást –, rátérek a második pontomra. Egy sebzett világban, a számos bizonytalanságtól sújtott társadalmakban a vallást a biztonsággal és a bizonytalansággal kapcsolatban érthetjük meg a legjobban.

A VALLÁS MINT BIZTONSÁGOSÍTÁS

A *vallástudomány* és a vallástörténet tudósai többnyire elismerik, hogy a vallás elvontan nem objektív valóság. Ehelyett a vallás értelmező kategória a kultúra, a történelem és a társadalom megértéséhez. A vallásnak ezt a nyitott értelmét szem előtt tartva, első érvem az, hogy a vallás a maga nagyon különböző formáiban alapvető védekező és biztonságot nyújtó jellegű. Ezt az érvet úgy próbálom bemutatni, hogy csak az imádságnak mint szinte minden vallás központi elemének az értelmezésére hivatkozom.

Imádság

Friedrich Heiler az imáról szóló fő művének bevezetőjében oldalakon át azt fejtegeti, hogy az ima és a vallás elválaszthatatlanok egymástól. Állításának alátámasztására számos filozófust, teológust és vallástörténészt idéz. Schleiermachert idézve fejt ki saját meggyőződését, és az ima vallástudományi leírásának alapját, miszerint hívőnek lenni és imádkozni végső soron egy és ugyanaz a dolog (Heiler, 1921: 1–5).

Összefoglalva, ha az imát a vallás konstitutív elemének tekintjük, akkor a vallást lényegében védőként és biztosítékként értelmezhetjük. Sőt, a vallás elemi védelmező jellegét az üdvösség különböző fogalmaiban is meg mutatja. Az emberek bajban vannak, és a vallás biztosítja számukra a megváltást. Végül, de nem utolsósorban a vallási közösségek általában üdvözítő közösségekként értelmezik magukat.

„Az imádság eredeti alkalma mindig egy nyilvánvalóan konkrét vészhelyzet, amelyben egy egyén vagy egy csoport elemi életérdekei komolyan veszélyben vannak.” (Heiler, 1921: 41)

„Amikor az emberi anyagi világot a teremtés aktusában számon tartják, ami az isteni vagy szellemi világtól való hasadást vagy elkülönülést eredményezi, az ima az egyik eszköz, amellyel a teremtett világnak ez a szakadása, ha csak pillanatnyilag is, de áthidalható.” (Gill, 2005: 7367)

Az ima végső soron mindig könyörgő ima, amelyben az ember saját és szerettei veszélyeztettségének helyzetében szól az istenséghez. Luther is így értelmezi az imádságot, amelyben az ember minden bajában Istenhez fordul, mint menedékhez. Friedrich Heiler imáról szóló nagy monográfiájának alaptétele az, hogy „a baj megtanít imádkozni”. Az ima a vallás fenomenológiai megközelítésében kategorizálható, bár végső soron a vallástörténet imái cáfolják a szigorú megkülönböztetéseket. Az iszlám *szalát* ima erre példa, akárcsak az ókori egyiptomi munkás,

Nofer-Abu imája, amelyben az a lényeg, hogy az ember teljes kiszolgáltatottságában és ugyanakkor teljes reménységében áll az istenség előtt (Ratschow és mtsai, 2020: 31–34).

A lényeg itt az, hogy a vallás mint értelmező kategória mindig a „másik” elhatárolásának és negligálásának szerepét játssza, amelyet nem csupán profánnak nyilvánítanak, hanem egyenesen fenyegetésnek, mint a „bálványimádás”, a „mágia”, a „babona”, a „szekták”, az „eretnekségek”, a „szekták” stb. (Stausberg & Gardiner, 2016: 26). A vallás a hívők, valamint a külső szemlélő számára is a szekuritizáció.

GLOBALIS FENYEGETÉSEK

Miután a védelmet és a biztonságot a vallás fő alkotóelemének tekintem, rátérek a második pontomra: a biztonság vált a legnagyobb szükségletté és értékévé globálisan és elsősorban regionálisan Közép- és Kelet-Közép-Európában. Az elmúlt hónapokban Ukrajnában történtek megmutatták, hogy a 21. században mennyire sebezhetőek a társadalmak és az államok. A bizonytalanság és a sebezhetőség egyre inkább a közügyek és a tudományos gondolkodás tárgyát képező fogalmak és dimenziók. Ezen az úton először néhány globális, majd pedig regionális bizonyítékot mutatok be a biztonság kérdésének széles körű relevanciájáról és legnagyobb jelentőségéről.

A fenyegetettség általános tapasztalat és érzés a globális világban, amint az az elmúlt két évtizedben nyilvánvalóvá vált. Denise Jodelet, Jorge Vala és Ewa Drozda-Senkowska szerkesztett egy 2020-ban a Springer kiadónál megjelent könyvet, amelynek címe pontosan aláhúzza a mondanivalómat: *Societies Under Threat*. Az összegyűjtött fejezetek a „fenyegetés vagy fenyegetések témájára összpontosítanak, amelyek mindeddig nem kaptak elég figyelmet sem a közpolitikai vitában, sem a tudományos életben” (Jodelet és mtsai, 2020: v. o.). A kiadvány a migrációs mozgásokkal, a klímaváltozással és a terrorizmussal foglalkozik. A fenyegetés fogalma egyre inkább uralkodónak tűnik, így lényegesen megváltoztatja kortársaink reprezentációit és érzékenységét. Amikor a szerkesztők a kéziratot lezárták, és elküldték a kiadónak, a Covid-19-világjárvány éppen akkor kezdett világméretű fenyegetéssé válni. A szerzők a spanyolnáthát a világtörténelem legnagyobb pandémiájaként emlegetik, azzal a fontos megjegyzéssel, hogy a bölcsészet- és társadalomtudományokban milyen kevéssé emlékeztek meg róla az első világháborúról szóló munkákhoz képest. Családok milliói gyászolták hozzátartozóikat az influenza miatt, és az emlék a magánszférában élt tovább. Összességében a *Societies Under Threat* című könyv alapvető kihívást jelez a bölcsészet- és társadalomtudományok, köztük a vallástudományok számára, hogy dolgozzanak ki egy olyan speciális megközelítést, amely a traumák, a fenyegetettség és a félelem globális alaptényére összpontosít.

REGIONÁLIS SEBEK

Az elmúlt években és hónapokban számos közép-kelet-európai példa igazolta a traumák meghatározó politikai jelentőségét. A fentiekben már utaltam az ukrajnai háború szörnyűségeire; elég, ha csak az ukrajnai Bucsában zajlott mészárlásra és a tömegsírhelyekre emlékezünk. Idén

májusban Orbán Viktor, Magyarország miniszterelnöke egy rádióinterjúban úgy fogalmazott, hogy valamikor Magyarországnak volt tengere, de azt elvették. Azonnal jött a válasz Zágrárból, és a magyar nagykövetet beidézték a külügyminiszterhez. Áprilisban Litvánia elnöke sürgette Svédország és Finnország NATO-csatlakozását, mert Litvánia attól fél, hogy a következő Ukrajna lesz. Gitanas Nausea szerint az északi országok felvétele javítaná a balti térség biztonsági helyzetét. Az érzékenységek, félelmek és biztonsági kérdések listája végtelen, és a kommunizmus bukása után újjáalakult társadalmak kollektív egzisztenciális instabilitását mutatja.

Nem lehet ma Közép- és Kelet-Európáról beszélni anélkül, hogy ne említenénk az ukrajnai háborút. Ez a háború azonban nem az első a második világháború után. Emlékeznünk kell az 1991–2001 közötti jugoszláv háborúkra: a szlovéniai tíznapos háborúra (1991), a horvátországi háborúra (1991–1995), a boszniai háborúra (1992–1995), a koszovói háborúra (1998–1999), a két fegyveres felkelésre a Preševo völgyében (1999–2001) és a Macedón Köztársaságra (2001). Ezek a fegyveres konfliktusok a határok újrarajzolásáról, az állami szuverenitás védelméről és az etnikai-nemzeti identitás biztosításáról szóltak. Ugyanezt tapasztaljuk Ukrajnában nemcsak hónapok, hanem évek óta. A Krímet a 2014-es Majdan-forradalom után az orosz hadsereg megszállta, és Putyin elnök Oroszország részévé nyilvánította. A Donbasz és újabban Ukrajna más városainak és régióinak háborúját és megszállását Putyin elnök részben az elnyomott orosz lakosság védelmének nemzeti kötelességévé, részben pedig Oroszország védelmének nyilvánítja az amerikai és nyugat-európai érdekekkel és befolyásokkal szemben.

A bizonytalan határok, a határérzékenység, valamint a nemzeti és államhatárok mentén zajló diplomáciai és fegyveres konfliktusok a közép-kelet-európai régió fő jellemzői közé tartoznak. Az államhatárok kérdése mindig a nemzeti identitások kérdéséhez kapcsolódik a legszorosabban. KKE története a 18. századi nemzeti ébredés óta lényegében a nemzeti és nemzeti-állami identitásokhoz való ragaszkodás története (pl. Szilárdi és mtsai, 2022).

Köztesség

Ha közelebről megvizsgáljuk az egész régió történelmét, és nem csak egy adott országra összpontosítunk, akkor nyilvánvaló, hogy a térségben a legtöbb határkonfliktus a régió geopolitikai és geokulturális köztes helyzetéből ered. A határokat, valamint a nemzeti és állami hovatartozást évszázadokon át a nyugati és keleti hegemon birodalmak határozták meg. A szuverenitás és autonómia iránti végtelen igény és kiáltás a különböző megszállások alatt a régió közérzetét hangsúlyozta, ami formálóhatással volt a régió érzékenységére, és a nacionalizmus, az idegengyűlölet és a nacionalista hisztéria kísértéséhez vezetett. A közép-kelet-európai régió határvidék, és a kollektív borderline tüneteit mutatja.

Az ukrajnai háború sem más. Putyin elnök és Kirill pátriárka a háború mellett érvelt, és a háború okát a Nyugat (Amerika és az EU) és a Kelet (az orosz világ) közötti konfliktus keretein belül hirdette meg. Akárcsak a holodomorban, amely 1932–33-ban milliók éhezését okozta, a Hitler–Sztálin-paktum által kiváltott éhínséget, és ahogyan a második világháború után Ukrajnát a Szovjetunió részévé nyilvánították, Putyin a független Ukrajna szabad diplomáciai nyugati orientációját akarja megakadályozni.

Mindezek a fent említett történelmi és közelmúltbeli traumák nem szélsőséges kivételek. Szimbolizálják és bizonyítják a kollektív sebek hatalmas jelentőségét a közép-kelet-európai társadalmakban. A politika és az emberek is a sebzett kollektív identitás szemüvegén keresztül ér-

telmezik sorsukat, és a fájdalom valós és elképzelt típusai rabul ejtik őket. A régió és a vallás jelenlétének és funkcióinak megfelelő megértéséhez KKE-ben a sebzett kollektív identitás tényezőjét kell az értelmezés középpontjába állítani (Máté-Tóth, 2019).

Nemcsak a közelmúltbeli ukrajnai háború, nemcsak az elmúlt évszázad bizonytalan határai, hanem a régió egész geokulturális és geopolitikai környezetét elsősorban a köztesség jellemzi. A régió határvidék, e státusz minden következményével együtt. Erős hegemoniák harcoltak egymás ellen ezen a határvidéken, amit KKE-nak nevezünk. Nem véletlen, hogy a Yale neves történésze, Timothy Snyder ezt a régiót *Bloodlands*-nek nevezte el *Hitler és Sztálin között* (2012) művében. Vagy hogy egy másik történész, a lengyel Oskar Halecki a *nyugati civilizáció határvidékeinek* nevezte monográfiájában, *A History of East-Central Europe (Kelet-Közép-Európa története)* című könyvében (1957). A köztesség tudata és a kölcsönös megszállások nem csak Közép-Európára jellemzőek. Ez a balti és a balkáni térség legfőbb történelmi tényezője. Olyan kutatók, mint Manuela Boatcă, Ginelly Zoltán és mások a posztkolonális megközelítéssel elemzik a régiót. KKE a németek és Habsburgok, az oroszok és szovjetek, valamint az oszmánok hegemón birodalmainak gyarmataként értelmezhető. A régió végleges köztes státusza végső soron a Római Birodalom idejére nyúlik vissza. E súlyos történelmi örökségtől megsebzett társadalmak és képviselőik sajátos módon reagálnak minden nemzeti és nemzetközi ügyre. A nyugat-európai és a közép-kelet-európai kultúrák közötti különbségek megértéséhez az elsődleges magyarázat a trauma hagyománya.

A sebzett kollektív identitás meghatározása

Történelmi adatok, felmérések és a közép-kelet-európai szerzők által írt kortárs regények elemzése alapján a meglátásokat és benyomásokat a sebzett kollektív identitás szakkifejezés alatt foglalom össze, amelyet egy minimalista definícióval így határozhatunk meg: a sebzett kollektív identitás a kollektív öntudat metaforikus konstrukciója – a közép-kelet-európai sajátos tapasztalatok alapján – olyan jelentős elemekkel, mint a traumaközpontú emlékezet, a fenyegetettség érzése és az állandó önrendelkezés megszállott igénye. A sebzett kollektív identitás nem leíró kategória. Ez egy megközelítés a régió sajátos dinamikájának megfelelő megértéséhez. A sebzett kollektív identitás olyan, mint egy ősi kód, amellyel a társadalmi és vallási folyamatok dekódolhatók.

A sebzettség öröksége

A régió történelme tele van olyan traumákkal, mint a keleti és nyugati hegemoniák kölcsönös megszállása, a jelentős népességcsoportok gyakran brutálisan üldözött kisebbségi státusza, az emberi jogok és a nyelvi jogok elnyomása, az országhatárok újrarájzolása utáni lakosságcsere, valamint a holodomor, a holokauszt, Srebrenicában és legutóbb Ukrajnában elkövetett népirtások felháborító szégyene. Mindezek a traumák történelmi poggyászként döntően befolyásolják a régió önértelmezését. Megalapozzák azt a kísértést, hogy a társadalmak áldozatnak érezzék magukat, hogy idegengyűlölő tendenciákat, irritált érzékenységet mutassanak a nemzeti identitással és szuverenitással kapcsolatban.

Ez az írás nem részletezi részletesebben a sebzett kollektív identitás megközelítésének módját; részletesebb kifejtés található a német nyelven írt *Freiheit und Populismus* (2019) című könyvemben, valamint néhány angol nyelvű folyóiratcikkemben (Máté-Tóth, 2020; Máté-

Tóth & Szilárdi, 2022) és YouTube-videóimban (Máté-Tóth, előadás, 2018; Máté-Tóth, előadás, 2020). A dolgozatom érvelése egy további elméleti lépés felé vezet. Hogyan értelmezhetjük a vallási folyamatokat a közép-kelet-európai régióban, ha a régió elsődleges jelölőjének a sebzett kollektív identitást tekintjük? A válaszom előzetesen a következő: a vallás a sebzett kollektív identitás régiójában a biztonság és a szekuritizáció szemüvegén keresztül értelmezhető megfelelően.

Érveimet két lépésben fejtem ki. Először is, szembeállítom a sebzett kollektív identitás megközelítését a modernizációs megközelítéssel. Másodsor, szembeállítom a szekuritizáció megközelítését a szekularizációval.

MODERNITÁS HELYETT SEBZETTSÉG

Európa elmúlt két évszázadban végbement társadalmi átalakulásának elemzéséhez az elsődleges paradigma a modernizáció. A szociológia neves szerzői dolgozták ki a fogalmat és tervezték meg a modernizáció sokrétű elméletét, köztük Peter L. Berger, Anthony Giddens, később pedig Shmuel Eisenstadt, aki az eredeti elméletet alaposan módosította a „többszörös modernizáció” szakkifejezéssel. Az elmélet által szállított fő mutatókat az én értelmezésemben a „magasabb szint” szókapcsolattal képviselt fejlődési megközelítés jelöli: magasabb szinten képzett emberek, magasabb szintű a nők jelenléte az oktatásban és a munkahelyeken, magasabb szintű az ipari termelés, magasabb szintű az adott ország lakosainak aránya a városokban és a fővárosokban. Szinte minden leírás és értelmezés a legfejlettebb európai társadalmakra és államokra összpontosított, mint Nagy-Britannia, Németország, Franciaország, illetve Európán kívül az USA és Japán.

Az elmúlt két évtizedben számos szerző bírálta a modernizmus kiindulópontját és a modernitás fő érveinek egyetemes érvényességét. Közülük Manuela Boatcă számos tudományos folyóiratcikkben és az Anca Parvulescuval közösen írt legújabb könyvében kifejtette, hogyan szükséges a KKE mint birodalmak köztes zónája világszerepére és értelmezésére koncentrálni. Ennek érdekében a posztkolonializmus és a birodalmak közötti elméleti keretet vizsgálták (Parvulescu & Boatcă, 2021; Boatcă & Parvulescu, 2020; Gauthier, 2020).

Javaslom, hogy tegyünk egy lépést előre a kelet- és közép-európai régió főbb történelmi tapasztalatainak és korunkban való erőteljes jelenlétének elemzésében. Mi több, ahelyett, hogy a régió kívüli elméleteket kölcsönöznénk, eredeti elképzelést kell kidolgoznunk, amely pontosan a régió identitásjegyein alapul. Ezt a megközelítést én sebzett kollektív identitásnak nevezem.

SZEKULARIZÁCIÓ HELYETT SEKURITIZÁCIÓ

A szekularizáció elmélete a vallási átalakulások elemzésének fő megközelítése. Több mint fél évszázadon keresztül ez a hermeneutika uralta a szociológia és a vallástudomány területét is. A modernizációhoz hasonlóan a szekularizáció elméletét is a „több vagy kevesebb” kérdése vezérli. Az emberek kisebb vagy nagyobb hányada hisz Istenben, tölt időt templomba járással, bap-

tistanak vagy zsidónak vallja magát, a vallási intézményeket kompetensnek tartja a társadalmi élet és az igazságosság kérdéseinek megválaszolásában, stb. A szekularizáció alapfeltevése az, hogy minél modernebb egy társadalom, annál kevésbé vallásos; ebből arra következtetnek, hogy a vallási területek elemzése meglehetősen egyszerű és a kultúra minden területén érvényes. Az elmélet kritikusai főként az észak-atlanti szférán kívülről érkeznek, például Talal Asad híres és elismert kritikája. Kritikusi komolyan veszik a Nyugat-Európa és az iszlám civilizáció közötti alapvető különbséget. Az „iszlamizmus” elemzésébe be kell vonni a regionális körülményeket is, amelyek a szekularizmus elmélete mélystruktúráinak újragondolását igénylik.

„A fontos kérdés az, hogy milyen körülmények kényszerítik az iszlamizmust arra, hogy politikai diskurzusként nyilvánosan megjelenjen, és ha igen, milyen módon kérdőjelezi meg a szekularizmus mély struktúráit, beleértve a nacionalista diskurzusokkal való kapcsolatát is.” (Asad, 2003: 199)

A kritikusok egy másik típusa a vallás statisztikailag mérhetetlen dimenzióira összpontosít, mindenekelőtt a nyilvánosságra. José Casanova tekinthető e megközelítés vezető képviselőjének. Casanova elemzési keretrendszerében a vallás deprivatizációjának különböző dimenzióira összpontosított, mert „szükség volt a vallás és a modernitás kapcsolatának szisztematikus újragondolására, valamint arra, hogy a vallások milyen lehetséges szerepet játszhatnak a modern társadalmak nyilvánosságában” (Casanova, 1994: 211). Bár számos mélyreható kritikus van, akik széles körben elfogadottak a vallást érintő tudományterületeken, a szekularizáció megközelítése még mindig vezető pozíciót foglal el.

A közép-kelet-európai régióra összpontosítva, amely az én felfogásom szerint kollektíven sebzett régió, a szekularizáció megközelítése korlátozottan releváns. Bár harminc éve több ezer hazai és nemzetközi tanulmányt publikáltak a régióról, amelyek ezt az elméletet használják, a régió fő jelzője továbbra is kevésbé kutatott és elemzett. Ha alaposan megvizsgáljuk a közép-kelet-európai társadalmak belső dinamikáját, nem nagyon szembesülünk azzal a kérdéssel, hogy több vagy kevesebb vallási aktivitás figyelhető meg. A nemzeti szuverenitás kérdéseivel, a traumákkal és a bizonytalansággal való megküzdéssel, az Európában és az egész világon elfoglalt gazdasági, politikai és jóléti pozíciók kérdéseivel szembesülünk sokkal inkább. A társadalmi átalakulások és a kollektív érzékenységek meghatározó tényezői leginkább az ontológiai, egzisztenciális és társadalmi biztonsági problémák kérdéséhez kapcsolódnak. Ez nemcsak a közelmúltbeli ukrajnai háború miatt igaz, hanem a korábbi világrend összeomlása óta, amikor kevesebb volt a szabadság, de több a stabilitás és a biztonság.

Hadd térjek vissza az írás legelején található három idézethez. Mindegyik kifejezett betekintést nyújt a régió sebei és a vallás által nyújtott biztonság közötti határozott összefüggésbe. Ahogy a magyar miniszterelnök fogalmazott: a mai nyitott társadalom Európája már nem garantálja a biztonságot Európában, de az a keresztény Európa, amelyért harcolunk, igen. Ahogy Epifánusz ukrán metropolita kifejtette: közös küldetésünk, hogy Isten segítségével megvédjük hazánkat. A harmadik nyilatkozatban pedig a Lengyel Püspöki Konferencia a keresztény hazafiségért könyörgött a keresztényellenes nacionalizmussal szemben. Harc a nem keresztény ellenségek ellen, a biztonságért, a nemzetért – ez jelenti az alapvető valóságot és összefüggést a

régió fő sebei, az autonómia és a biztonság iránti mélyesleges szükségletek, valamint a vallás szerepe között.

Ezek az összefüggések és érvek arra ösztönöztek, hogy vallással kapcsolatos kérdéseket a lehető legközelebről a biztonság problematikájával összefüggésben vizsgáljam. Dolgozatom legelején már kiemeltem a biztonságot, mint a vallás egyik konstitutív elemét, az ima példájára hivatkozva. A vallás és a biztonság e szoros kapcsolatát szem előtt tartva nem nehéz megjósolni, hogy a közép-kelet-európai társadalmak fő markere mély összefüggéseket mutat a vallás elsődleges markerével. A lényeg az, hogy a KKE régió megfelelő megközelítése a modernizáció keretei helyett a sebzett kollektív identitás. Ezen túlmenően pedig a régióban zajló vallási folyamatok megfelelő elemzése a vallásra a biztonsággal való korrelációban összpontosít.

Ezt a logikát követve a vallás a régióban megmutatja valódi jellegét, mint a biztonság forrása és ereje. A vallásszociológiai kutatásokban Peter L. Berger a „szent sátorról” (*sacred canopy*) mint a modern társadalmakban élő emberek biztonságos otthonáról beszélt, Anthony Giddens az *ontológiai biztonság* fogalmát úgy alkotta meg, mint a valóságról való tudást, ahogy annak lennie kell, Pippa Norris és Ronald Inglehart pedig egzisztenciális biztonságról beszélt, amely szerint a vallásra kevésbé van szükség, ha az emberek biztonságos anyagi körülmények között élnek. Mindezekből az elképzelésekből hiányzik a társadalmak történelmi és kortárs traumáira való reflexió, különösen a kelet- és közép-európai társadalmak esetében. A vallást főként egyház- és kereszténység-központúként értelmezik, és a történelmi sebek emlékezete marginális jelentőséggel bír, ha egyáltalán van. Jörg Stolz talán igaza volt, amikor a 2019-es Nemzetközi Vallásszociológiai Társaság elnöki beszédében kiemelte, hogy: „nem annyira az egyéni egzisztenciális biztonság befolyásolja az egyének vallásosságát, sokkal inkább a társadalom egészében érzékelt egzisztenciális bizonytalanság.” (Stolz, 2020: 285) A társadalmak egésze különböző módokon döntő traumatikus tapasztalatokat szállít az utókornak, amelyek motiválják az ontológiai és minden másfajta biztonság iránti igényt, amelyet a vallás nyújthat. A veszély kijelölése és az elhárítására tett ígéret a szekuritizációnak nevezett diszkurzív folyamat.

Amint azt a tanulmány elején hangsúlyoztam, a vallás úgy is felfogható, mint szekuritizáció. A szekuritizáció – Lægaardot idézve – „az a folyamat, amelynek során egy témát »biztonsági« kérdéssé alakítunk át azáltal, hogy úgy állítjuk be, mintha az egy rendkívüli problémával (fenyegetés, szükségszerűség stb.) járna együtt, amely bizonyos politikai cselekvést igényel. [...] A titkosítás a keretezés diszkurzív folyamata: azzal foglalkozik, hogy mit tesznek a politikai szereplők, és ennek diszkurzív hatásaival” (Lægaard, 2019: 104–105). KKE-ben megfigyelhetjük, hogy a vallásnak ez a konstitutív jellege, ami a szekuritizációt jelenti, hogyan párosul a szekuritizációs folyamatokkal. A vallás szekuritizáció, és szekuritizációként van jelen a régióban.

Befejezésül hadd jelezsek három konkrét kutatási területet Közép- és Kelet-Európában. Ezekben a vallás a sebzett kollektív identitás és a szekuritizáció elméleti kereteinek vizsgálatával megfelelően elemezhető és értelmezhető.

1. kutatási terület: A vallás mint hagyomány

A vallás a közép-kelet-európai közzférában elsősorban a nemzeti hagyományok megőrzésének tényezője, amelyek elsősorban a keresztény és felekezeti magaskultúrában és az ünnepi hagyományokban gyökereznek. Bár az egyes régiók társadalmi között óriási különbségek vannak a vallás tekintetében, van egy robusztus hasonlóság. Minden hagyományos szokás és a vallási

hagyományok hangsúlyozása a közsférában egyértelmű stabilizáló tényező. Stabilitás vs. bizonytalanság, megtakarítás és megtartás vs. változtatás és elhagyás.

2. kutatási terület: A kereszténység és az állam stabilitása

A kereszténység említése a közéletben és a politikában elsősorban az állami szuverenitás hangsúlyozását szolgálja. Különbség van a vallási értelemben vett kereszténység és a politikai értelemben vett kereszténység között, és az utóbbi átfedésben van a közsférával. A politikusok és az egyház képviselői szoros kapcsolatot teremtenek a kereszténységgel, a nemzettel és az állammal. A kereszténység, a nemzet és az állam politikai szentháromságának hangsúlyozásával ellensúlyozzák társadalmuk veszélyeztetett folytonosságát és stabilitását.

3. kutatási terület: Kereszténység és család

A nemzeti állami szuverenitás keresztény retorikával történő védelme mellett a család hagyományos formájának megmentése is szorosan hozzátartozik ugyanehhez a retorikához. A kereszténység a modern családi élet egy sajátos típusát emblematizálja, hangsúlyozva, hogy a család egy férfit és egy nőt, valamint egy vagy több gyermeket jelent. A hivatásos politikusok és véleményformálók, az egyház képviselői és a jobboldali orientációjú választók egy szuszra érvelnek a „normális család” és a kereszténység mellett. A fő érv az, hogy a család a társadalom magja, és ha a család megmenekül, akkor az emberiség is megmenekül. A család és a társadalom megtartása a kereszténység része, és a keresztény egyházak fő célja és feladata.

KITEKINTÉS

Azzal érveltem, hogy a sebzett kollektív identitás és a szekuritizáció elméletei alkalmasabbak a KKE-régió társadalmi és vallási folyamatainak megértésére, mint a modernitás és a szekularizáció általánosan használt elméletei. Úgy vélem, hogy sikeresen igazoltam tézisemet a KKE régióra vonatkozóan. Végezetül azt is merem állítani, hogy a társadalmi traumák és fenyegetettségek jelentősége globalizálódik, ami növeli megközelítésem hermeneutikai kapacitását a vallás tanulmányozására a KKE régióon kívül is. Ha a kortárs vallási tendenciákat bármely kontinensen megfelelően elemezni akarjuk, a traumakezelésnek és a vallás biztonsági dimenzióinak egyre inkább előtérbe kell kerülniük.

SZAKIRODALOM REFERENCES

- Asad, T. (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford University Press.
- Boatcă, M., & Parvulescu, A. (2020). Creolizing Transylvania: Notes on Coloniality and Inter-Imperiality. *History of the Present*, 10(1), 9–27. <https://doi.org/10.1215/21599785-8221398>
- Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. University of Chicago Press.

- Epifanyij (2022). Epifanyij Kijev és minden ukrán metropolitájának beszéde 2022. február 24-én. <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/zvernennya-myropolitya-epifaniya-z-pryvodu-napadu-na-ukrayinu/> (Hozzáférés: 2022. június 3. – saját fordítás)
- Gauthier, F. (2020). (What Is Left of) Secularization? Debate on Jörg Stolz's Article on Secularization Theories in the 21st Century: Ideas, Evidence, and Problems. *Social Compass*, 67(2), 309–314. <https://doi.org/10.1177%2F0037768620917327>
- Gill, S. D. (2005). Prayer. In L. Jones (szerk.), *Encyclopedia of Religion*, 2nd ed. (7367–7372. o.). Macmillan Reference USA.
- Halecki, O. (1957). *Grenzraum Des Abendlandes: Eine Geschichte Ostmitteleuropas*. Müller.
- Heiler, F. (1921). *Das Gebet: Eine religionsgeschichtl. u. religionspsycholog. Untersuchung*. 4. Aufl. Ernst Reinhardt.
- Jodelet, D., Vala, J., & Drozda-Senkowska, E. (2020). *Societies Under Threat: A Pluri-Disciplinary Approach*. Springer International Publishing. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-39315-1>
- Lægaard, S. (2019). Religious Toleration and Securitisation of Religion. In L. Bialasiewicz, & V. Gentile (szerk.), *Spaces of Tolerance: Changing Geographies and Philosophies of Religion & NBSP in Today's Europe*, 1st ed. (103–120. o.). Routledge.
- Lengyel Püspöki Konferencia (2017). Chrześcijański kształt patriotyzmu [A hazaszeretet keresztény formája]. <https://episkopat.pl/chrzescijanski-ksztalt-patriotyzmu-dokument-konferencji-episkopatu-polski-przygotowany-przez-rade-ds-spolecznych/> (Hozzáférés: 2022. június 4. – saját fordítás)
- Máté-Tóth, A., & Szilárdi, R. (2022). Szekuritizáció és vallás Kelet-Közép-Európában. Elméleti felvetés. *REGIO*, 30(1), 26–43. <https://doi.org/10.17355/rkkpt.v30i1.26>
- Máté-Tóth, A. (2020). Wounded Words in a Wounded World: Opportunities for Mission in Central and Eastern Europe Today. *Mission Studies*, 37(3), 354–373. <https://doi.org/10.1163/15733831-12341736>
- Máté-Tóth, A. (2020. 10. 08.) *Wounded collective identity: an autopoietic approach towards Central and Eastern Europe* [előadás]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=OXQ8C49byLI>
- Máté-Tóth, A. (2019). *Freiheit Und Populismus: Verwundete Identitäten in Ostmitteleuropa*. Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-25485-8>
- Máté-Tóth, A. (2018. 05. 17.). *Wounded Collective Identity: Interpreting Central and Eastern Europe* [előadás]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=1BFc5O2YYho>
- Parvulescu, A., & Boatcă, M. (2021). The Inter-Imperial Dowry Plot. *Interventions*, 23(4), 570–595. <https://doi.org/10.1080/1369801X.2020.1762693>
- Ratschow, C., Albertz, R., Hoffman, L., Berger, K., Baumeister, T., Frank, I., Schulz, F., Müller, G., & Bloth, P. (2020). Gebet. In G. Müller (szerk.), *Bd 12 Gabler – Gesellschaft / Gesellschaft und Christentum V.* (31–103. o.). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110867947-011>
- Orbán, V. (2018). Beszéd a XXIX. Bálványosi Nyári Szabadegyetem és Diáktáborban. 2018. július 28. <https://2015-2019.kormany.hu/hu/a-miniszterelnok/beszedekek-publikaciok-interjuk/orban-viktor-beszede-a-xxix-balvanyosi-nyari-szabadegyetem-es-diaktaborban> (Hozzáférés: 2022. május 17.)

- Stausberg, M., & Gardiner, M. Q. (2016). Definition. In M. Stausberg (szerk.), *The Oxford Handbook of the Study of Religion*, 1st edition (9–32. o.). Oxford University Press.
- Stolz, J. (2020). Secularization Theories in the Twenty-First Century: Ideas, Evidence, and Problems. Presidential Address. *Social Compass*, 67(2), 282–308. <https://doi.org/10.1177%2F0037768620917320>
- Szilárdi, R., Kakuszi, Sz., & Máté-Tóth, A. (2022). Borderline társadalomzavar? Kísérlet a kelet-közép-európai társadalmak metaforikus értelmezésére. *Valóság*, 45(3), 45–56.

Kollár Dávid,¹ László Tamás²

Megfogyva bár, de törve nem?³

Sebzett kollektív identitás – egy magyarországi felmérés tükrében

Kivonat

A tanulmány azt vizsgálja meg, hogy a magyar társadalom történelmi traumákra épülő narratívája milyen kapcsolatban áll más olyan tényezőkkel, mint a regionális közteség érzése, az emlékezet, a jóllét vagy éppen a válaszadó személyisége (autoriter személyiségjegyek iránti szimpátia, politikai orientáció, vallásosság). A vizsgált változók közötti kölcsönhatások feltárásához hálózatelemzést alkalmazunk. Az eredmények pedig azt mutatják, a legmarkánsabb kapcsolat a politikai orientáció és a történelmi traumákra fókuszáló önleírás, illetve ez utóbbi és az autoriter személyiségjegyek iránti szimpátia között figyelhető meg, de jelentős kapcsolat van a vallásosság és a politikai orientáció között is.

Kulcsszavak: kollektív identitás, traumák, sebzettség, hálózatelemzés

Abstract. Though Depleted, but Not Broken? Wounded Collective Identity in Hungary

The paper investigates how the narrative of Hungarian society based on historical traumas is related to other factors such as sense of regional betweenness, memory, well-being or even the respondent's personality (sympathy for authoritarian personality traits, political orientation, religiosity). Network analysis is used to explore the interactions between the variables under investigation. The results show that the most significant relationship is between political orientation and self-description focusing on historical trauma, and between the latter and sympathy for authoritarian personality traits, but there is also a significant relationship between religiosity and political orientation.

Keywords: collective identity, trauma, woundedness, network analysis

Cikkre való hivatkozás / How to cite this article

Kollár Dávid, László Tamás (2022). Megfogyva bár, de törve nem? Sebzett kollektív identitás – egy magyarországi felmérés tükrében. *Erdélyi Társadalom*, 20(1), 23–37. <https://doi.org/10.17177/77171.265>

A tanulmány ingyenesen letölthető a CEEOL-ról: <https://www.ceeol.com/search/journal-detail?id=928> és a GESIS adatbázisából: <http://www.da-ra.de/dara/search?lang=en&mdlang=en>.

- 1 Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Pécsi Tudományegyetem – Alkalmazott Ontológia Kutatócsoport, Századvég Közéleti Tudásközpont Alapítvány, Társadalomtudományi Kutatócsoport
- 2 Eötvös Loránd Tudományegyetem, Századvég Közéleti Tudásközpont Alapítvány, Társadalomtudományi Kutatócsoport
- 3 Az Innovációs és Technológiai Minisztérium ÚNKP-21-3 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Alapból finanszírozott szakmai támogatásával készült.

I. BEVEZETÉS

A magyar társadalom sajátosságait számtalan eltérő módon próbálták már meg tetten érni. Ezeknek a megközelítéseknek alapvetően két nagy típusát különíthetjük el. Az elsőbe azok tartoznak, amelyek a magyar társadalom sajátosságait különböző strukturális tényezők révén magyarázzák. Egyesek szerint a nemzeti sajátosságok különböző makrogazdasági mutatók (GDP, jövedelem, egyenlőtlenség mértéke) révén írhatók le a legsikeresebben (vö.: UNDP, 2020). Mások szerint viszont a földrajzi fekvés és az ehhez szorosan kötődő geopolitikai sajátosságok azok, amelyek a leginkább meghatározóak (vö.: Szűcs, 1983). Megint mások pedig úgy vélik, hogy az intézményi struktúra jellegzetességei a perdöntőek (Győrffy, 2018), és vannak olyanok is, akik a politikai vezetés „működési módját” tekintik a legmarkánsabbnak (vö.: Bibó, 2012; Karácsony, 2019; Győrffy, 2020). Ezzel szemben a magyar társadalom „jellemvonásaival” foglalkozó megközelítések másik vonulata kulturális tényezők révén próbálja meg tetten érni a magyar társadalom sajátosságait. Ebben az esetben néhányan mellett érvelnek, hogy a szocialista múlt az, ami a legjelentősebb tényező (Kollár, 2014; László & Bauer, 2021), mások a polgári kultúra hiányát hangsúlyozzák (vö.: Bódy & Ö. Kovács, 2006; Tölgyessy, 2016), megint mások viszont általános nemzetkarakterológiai vonásokban látták vagy látják a magyar társadalom sajátosságait (Szekfű, 2007; Hunyady, 2003; Ladányi, 2015). Mindezeket túl – bár a nemzetkarakterológiai megközelítéshez szervesen kapcsolódva – vannak olyanok is, akik a történelmi esetlegességekre (például: 1848-as és 1956-os forradalom, Trianon) „épülő” kollektív traumákat tekintik a leginkább meghatározónak (Ladányi, 2015; Csepely, 2013; Mészáros és mtsai, 2017; Máté-Tóth és mtsai, 2020). Ennek – az utolsó – megközelítésnek a legújabb és legszisztematikusabban végig vitt „megtestesülése” Máté-Tóth András sebzett kollektív identitás (SKI) elmélete (Máté-Tóth és mtsai, 2020; Balassa & Máté-Tóth, 2022), amely szerint Magyarország (és általában a régió) egyik elsődleges sajátossága a traumákra fókuszáló önleírás (Balassa & Máté-Tóth, 2022). Ez megragadható a meghatározó irodalmi alkotásokban (*Himnusz*, *Nemzeti dal*), a nemzeti ünnepekben (1848-as vagy 1956-os forradalom), illetve az ezeket évről évre szimbolikusan felelevenítő iskolai rendezvények révén is. Ugyan a vázolt modell – ahogy már említettem – jelentős mértékben támaszkodik a nemzetkarakterológiai megközelítésekre két szempontból is „túlmutat” rajtuk. Egyrészt – legalábbis e sorok írója szerint – a nemzeti jellemvonások általános metafizikai megalapozása helyett a kollektív „sebekre” a történelmi esetlegességeket keretező nyelvjátékokként (Wittgenstein, 1992) vagy narratívákként tekint. Ez a megközelítés arra az előfeltevésre épít, hogy a világ vagy éppen a „magyarság” számtalan eltérő – esetenként radikálisan eltérő, de egyaránt érvényes módon elbeszélhető (Rorty, 1994; Goodman, 1978; Kollár és mtsai, 2019; Kollár & Stefkovics, 2021). Bár ezek az elbeszélések jelentős mértékben igazodnak a konkrét történelmi tapasztalatokhoz, mégis jelentős szerepet kínálnak fel az eltérő értelmezéseknek.

Másrészt a monokauzális – oksági redukcióra épülő – modellek helyett, amelyek (többé-kevésbé) egyetlen tényezőre próbálják visszavezetni a magyar társadalom jellegzetességeit, a sebzett kollektív identitásra épülő megközelítésben a különböző tényezők közötti kölcsönhatások kerülnek a fókuszba. A Máté-Tóth által vázolt keret szerint az SKI-t öt tényező konstituálja. Az első maga a történelmi traumákra fókuszáló nemzeti narratíva, a második a regionális köztesség (érzése), a harmadik az emlékezet, a negyedik a jóllét (vagy jólét), az ötödik pedig a válaszadó

személyisége (autoriter személyiségjegyek iránti szimpátia, politikai orientáció, vallásosság) (Balassa & Máté-Tóth, 2022).

Ezzel összhangban jelen tanulmány célja, hogy feltárja, a magyar társadalom történelmi traumákra fókuszáló önleírása milyen kapcsolatban áll más olyan változókkal, mint az autoriter személyiségjegyek iránti szimpátia, emlékezet, a regionális köztesség – sehova se tartozás – érzése, politikai preferenciák, vallásosság, étellel való elégedettség és cselekvőképesség érzése.

2. MÓDSZERTAN

Ahogy azt az imént említettem, az elméleti modellben meghatározott komponensek között nem lineáris oksági összefüggésekről, hanem az egyes tényezők közötti kölcsönhatásokról beszélhetünk. Mindazonáltal a korábbi empirikus modellek (Balassa & Máté-Tóth, 2022) a traumákra fókuszáló nemzeti narratívával való azonosulást (szabzottságot) függő változóként rögzítették. Vagyis azt vizsgálták, hogy a másik négy tényező milyen mértékben befolyásolja traumákra fókuszáló narratívával való azonosulást. Ezzel szemben jelen kutatásunkban – az eredeti modell céljaival összhangban – azt vizsgáljuk meg, hogy milyen kölcsönhatások figyelhetők meg a különböző tényezők között.

Ehhez kifejezetten jó keretet biztosít az (elektív) affinitás fogalma (Weber, 2020). Maga a kifejezés a kémiából származik, és – egyszerűen szólva – a különböző elemek egymásra gyakorolt vonzását vagy éppen taszítását írja le, vagyis azt a folyamatot, amely révén különböző kvalitatív tulajdonságokkal rendelkező elemek új vegyületeket hoznak létre (Kollár, 2020; Kollár, 2021; Veszprémi, 2011). A fogalom legkorábbi – meghatározó – humántudományos alkalmazása David Hume nevéhez köthető. Hume a kifejezést, egyszerűen szólva, az elme részei közötti kölcsönhatások megragadására használta (vö. Demeter, 2016; 2022). A mechanikai megközelítésekkel szemben Hume modelljében a különböző elemek közötti „vonzódás” csak valamiféle „gyengéd késztetés” (Hume, 1976: 34; Demeter, 2016; 2022), nem pedig „olyan univerzális és áthághatatlan törvény, mint a gravitáció” (Kollár, 1998: 30; Hume, 2007: 12). Vagyis a különböző elemek közötti kapcsolatok nagyon érzékenyek az egyes tényezők sajátos, heterogén kvalitatív természetére (Demeter, 2022). Hume tehát a mentális folyamatok működését nem „első elvekből és homogén korpuszskulák kölcsönhatásából, hanem az anyag belső aktivitásából, heterogén kvalitatív jellegek együtt hatásából vezeti le” (Kampis, 2017: 2). Ez a törekvés – és maga az affinitás fogalma – a társadalomtudományok területén Max Weber életművében vált döntő jelentőségűvé (Kollár, 2021; McKinnon, 2010). Weber a fogalmat olyan „szociokémiai” reakciók (Kollár, 2020; 2021) megragadására használta, amelyek során az eltérő kvalitatív tulajdonságokkal rendelkező elemek „vegyülete” révén olyan új minőségek, emergens mintázatok születnek, amelyek túlmutatnak az egyes elemek inherens sajátosságán (McKinnon, 2010; Kollár, 2020; Kollár, 2021). Ennek legismertebb példája a *Protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* című tanulmány (2021), amelyben Weber azt mutatja meg, hogy a különböző vallásos tanok, vallásos elbeszélések miképpen képesek hatást gyakorolni olyan eltérő minőségi tulajdonságokkal rendelkező tényezőkre, mint például a gazdasági gyakorlatok. Azonban Weber az affinitásokra épülő megközelítést számtalan más különböző jelenség leírására is alkalmazta, legyen szó például a különböző vallási tanok és más eszmék közötti kölcsönhatásokról, vagy

éppen bizonyos eszmék és társadalmi rétegek közötti kongruenciákról. Mindezekben az esetekben közös, hogy az affinitás egyfajta használhatósági relációt ír le (vö. Kollár, 2021). A premodern kapitalista gazdasági gyakorlat „célja” például nyilvánvalóan nem az, hogy az aszketikus hivatás-étika teljesítésének terepe legyen. Azonban sajátos kvalitatív tulajdonságai (pl.: a világban végzett munka sikerének egyszerű kvantifikációja) miatt kifejezetten jól használható (exaptálható) erre a célra (vö. Kollár, 2021; Kollár & Kollár, 2020). Ez a fajta „használhatósági” reláció kifejezetten jól illusztrálható egy kevésbé absztrakt példán keresztül is. Az ablak funkciói közé tartozik például (vö. Ludlow, 1976) a napfény és a levegő beengedése (nyitott ablak), a külső zajok és a hőmérséklet-veszteség csökkentése (zárt ablak).⁴ A mérnökök, belsőépítészek és formatervezők ezek mentén a funkciók mentén optimalizálják az ablakokat: például hatékonyabb szigetelési technikákat fejlesztenek ki. Az ablaknak – illetve az ablakokat tervező és optimalizáló szakembereknek – nyilvánvalóan nem célja az, hogy az öngyilkosságot elősegítsék. Mindezek ellenére – a jól nyitható ablak – kifejezetten jól használható akkor, ha valaki öngyilkos akar lenni.⁵ Hasonlóképpen magyarázhatók a vizsgált (SKI) modellben meghatározott tényezők közötti affinitások is. Vagyis például azok számára, akik azonosulnak a történelmi traumákra fókuszáló nemzeti narratívával, kifejezetten jól használhatók az autoriter személyiségjegyek. Ugyanis ha úgy véljük, hogy a magyarok sorsa az, hogy a történelmi sorscsapások közepette szakadtalan küzdelmet folytassanak a világban, akkor szükség van egy erős vezetőre, aki utat mutat a reményvesztett időkben. Ez az összefüggés persze fordítva is igaz. Ahogy azt már Max Weber (1980: 661) is felvetette a karizmatikus – autoriter személyiségjegyeket hordozó vezető – számára kedvező állapotot jelentenek a különböző – pszichikai, politikai vagy gazdasági – traumákra épülő határhelyzetek (Hidas, 2018: 187; vö. Györffy & Martin, 2022; Körösenyi, 2019).

Az ilyen jellegű – kvalitatív – relációk kvantitatív megragadása nem egyszerű feladat. A kurrens módszerek közül azonban erre a legalkalmasabbak közé az ágensalapú modellezés és a hálózatelemzés tartozik. Míg előbbi elsősorban azt vizsgálja, hogy a mikroszinten bekövetkező kölcsönhatások révén hogyan jönnek létre a kollektív struktúrák (Kollár, 2021; Macal & North, 2006; Linares, 2018: 29), addig utóbbi az összefüggések lineáris megragadása helyett az egyes tényezők közötti kölcsönhatásokat és visszacsatolási ciklusokat állítja a fókuszba (Dalege és mtsai, 2016).

Jelen tanulmányban – a rendelkezésre álló adatok miatt – ez utóbbi módszert alkalmazzuk, és arra teszünk kísérletet, hogy az ski-modellben meghatározott tényezők közötti affinitásokat attitűdhálózatként értelmezzük. Az attitűdök közötti kölcsönhatások vizsgálatához korábban ritkán használtak hálózatelemzést. Ennek az elsődleges oka az, hogy a hagyományos megközelítések elsődleges célja az volt, hogy a különböző tényezőket egyetlen látens attitűdre vezessék vissza. Ez a fajta eljárás arra az előfeltevésre épít, hogy az egyes partikuláris attitűdök (okságilag) redukálhatók más, általánosabb attitűdökre. Ezzel szemben a hálózatelemletre épülő megközelítés szerint a különböző attitűdök nem vezethetők vissza egyetlen „generikus” entitásra, hanem

4 Az ablak funkcióinak áttekintéséhez lásd: Ludlow, 1976.

5 Mindez persze az ablak sajátos kulturális evolúciójára (Tomasello) is hatással lehet. Számtalan kollégiumban úgy optimalizálják az ablakokat, hogy azt ne legyen „felhasználható” az öngyilkosságra.

a különböző attitűdök közötti kölcsönhatások határozzák meg azt, hogy milyen explicit formát ölt egy vélekedésháló. Eszerint bizonyos attitűdök „használhatóbbak” más attitűdök számára, de ezt a használhatósági relációt más tényezők, más attitűdök is alapjaiban befolyásolhatják. Jól példázzák ezt a korábban elmondottak: annak, aki úgy véli, hogy az országa sehova sem tartozik, kifejezetten jól használható a történelmi traumákra fókuszáló narratíva, és hasonlóképpen igaz ez fordítva is. Ezzel szemben viszont az, akinek erős az európai identitása, nem valószínű, hogy erős affinitást mutat a „regionális köztesség” érzése iránt. Ennek a belátásnak ez empirikus megragadására dolgozták ki Dalege és szerzőtársai (2016) a Causal Attitude Network (okági attitűdhálózat) – továbbiakban CAN – modellt, amely összekapcsolja az attitűdök vizsgálatát a hálózatelmélettel (Dalege és mtsai, 2016). A CAN-modell „az attitűdöket és ideológiákat nem egy közös okon alapuló entitásként, hanem sokkal inkább hálózatként konceptualizálja, amelyben a mérhető értékkelő reakciók olyan csomópontokat jelentenek, amelyek az éleken keresztül ok-okozati kapcsolatban állnak” (vö.: Schlicht-Schmälzle és mtsai, 2018; Dalege és mtsai, 2016). Vagyis a megközelítés elsődleges célja, hogy a különböző tényezők közötti kölcsönhatásokat okági hálózatként ragadja meg, amelyben az egyes elemek közötti affinitások válnak tetten érhetővé.

3. ADATFELVÉTEL ÉS VÁLTOZÓK

Az empirikus elemzés alapját a Századvég Alapítvány 2021 májusában végzett adatfelvétele jelenti. A kutatás reprezentatív a magyarországi felnőtt lakosságra nem, életkori csoportok, legmagasabb befejezett iskolai végzettség, valamint a lakhely szerinti településtípus szerint. A kérdőívben összesen tizenhárom (1. táblázat), a sebzett kollektív identitás modell valamely aspektusát megragadni hivatott állítást fogalmaztunk meg, melyek mindegyikénél egy négyfokú Likert-skála segítségével mondhatták el a válaszadók, hogy mennyire értenek egyet az adott állítással.⁶ Mindemellett bevontunk elemzéseinkbe egy további dimenziót, amely az ágencia élményét méri. Ezt az indokolja, hogy a kurrens kutatások szerint jelentős (negatív) kapcsolat figyelhető meg a személyek traumákra fókuszáló önleírásai és az ágencia élménye között. Ezt két változó révén konceptualizáltuk. Mindezeken túl az elméleti modellel összhangban két további tényezőt is felhasználtunk: az egyik a válaszadó vallásosságát⁷ méri, a másik pedig a politikai orientációját.⁸

6 Az állítások a következők voltak: A magyarok igazságtalanul sokat szenvedtek a történelem során; Magyarország kiszolgáltatott helyzetben van a világpolitikában; A magyarok mindig arra az oldalra állnak, amelyik végül veszít; A magyarok szüntelenül küzdelmet folytatnak a függetlenségükért; Magyarország sem a Nyugathoz, sem a Kelethez nem tartozik igazán; A magyar kultúrát meg kell védeni az idegen hatásokkal szemben; A társadalomnak meg kell emlékeznie történelmünk sorscsapásairól; A történelem viszontagságai erős néppé kovácsolták a magyarokat; A magyarokat másodrangú állampolgároknak tekintik az EU-ban.

7 Mennyire tartja magát vallásosnak egy hétfokú skálán, amelyen az 1-es jelentése, hogy vallástalan, a 7-es jelentése pedig, hogy vallásos?

8 Ön hová sorolná magát az alábbiak közül? 1. Baloldali 2. Középen áll 3. Jobboldali

1. táblázat. *Elemzéshez felhasznált változók és dimenziók*
 Table 1. *Variables and dimensions used for analysis*

A magyarokat másodrangú állampolgároknak tekintik az EU-ban	Sikertelenség	Traumákra fókuszáló narratívák
Magyarország kiszolgáltatott helyzetben van a világpolitikában		
A magyarok mindig arra az oldalra állnak, amelyik végül veszít		
A magyarok szüntelenül küzdelmet folytatnak a függetlenségükért	Történelmi traumákra fókuszáló elbeszélés	
A magyar kultúrát meg kell védeni az idegen hatásokkal szemben		
A társadalomnak meg kell emlékeznie történelmünk sorscsapásairól		
A történelem viszontagságai erős néppé kovácsolták a magyarokat		
A magyarok igazságtalanul sokat szenvedtek a történelem során	Emlékezet	
A családom közvetlenül megszenvedte a történelem nehézségeit		
Szigorú szabályok révén válik az ember a társadalom hasznos tagjává	Autoriter személyiségjegyek iránti szimpátia	Autoriter személyiségjegyek iránti szimpátia
A gyerekeket fegyelmezni kell, hogy rendes embert neveljünk belőlük		
Magyarország sem a Nyugathoz, sem a Kelethez nem tartozik igazán	Regionális köztesség érzékelése	Regionális köztesség érzékelése
Mindent egybevetve mennyire elégedett Ön jelenlegi életével?	Jóllét	Jóllét
Mennyire tartja magát vallásosnak egy hétfokú skálán, amelyen az 1-es jelentése, hogy vallástalan, a 7-es jelentése pedig, hogy vallásos?	Vallásosság	Személyiség
Ura vagyok az életemnek, rajtam múlik, hogyan alakul	Cselekvőképesség	
A megpróbáltatások nem törnek meg a lendületet, ami a céljaimhoz visz		
Politikai orientáció	Politikai orientáció	

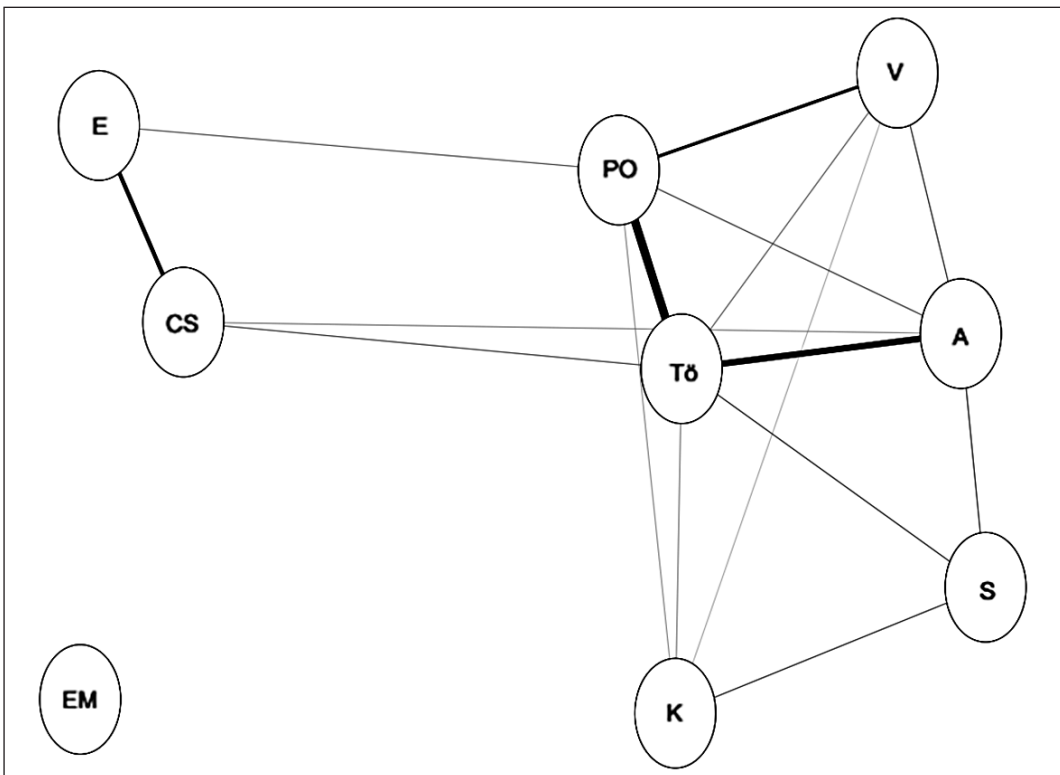
A hálózatimodell-kialakítás három lépésben történt. Első lépésben az egyes dimenziók mentén – főkomponens-elemzés révén – látens változókat képeztünk le.⁹ Ezt követően második lé-

9 Bár a CAN-modell miatt ez az eljárás elvben szükségtelen, azonban mivel az elméleti modell nem az egyes állításokra, hanem az állítások révén konstituált dimenziókra vonatkozik, így ez az eljárás jelentős mértékben elősegíti az eredmények interpretálhatóságát.

pésben az egyes indexeket kétállásúra kódoltuk. A 0,1-nél nagyobb faktorértékekhez egyes értéket rendeltünk, az ennél kisebbekhez pedig nullát. Ezt követően harmadik lépésben az R program ggraph csomagjának IsingFit függvényét felhasználva hoztuk létre az élsúlyokat (vö. Dalege és mtsai, 2016; Van Borkulo és mtsai, 2014). Az IsingFit függvény n-számú logisztikus regressziós modellt futtatt le, amely során minden egyes változót iteratív módon regresszálunk a többi változóval. Vagyis minden egyes változót (csomópontot) regresszálunk a másik nyolc fennmaradó változó révén. Az élsúlyok tehát a két változó közötti logisztikus regressziós paraméterek, amelyeket úgy kapunk, hogy minden más változóra kontrolláljuk ezt az összefüggést.

4. EREDMÉNYEK

4.1. Általános hálózati felépítés



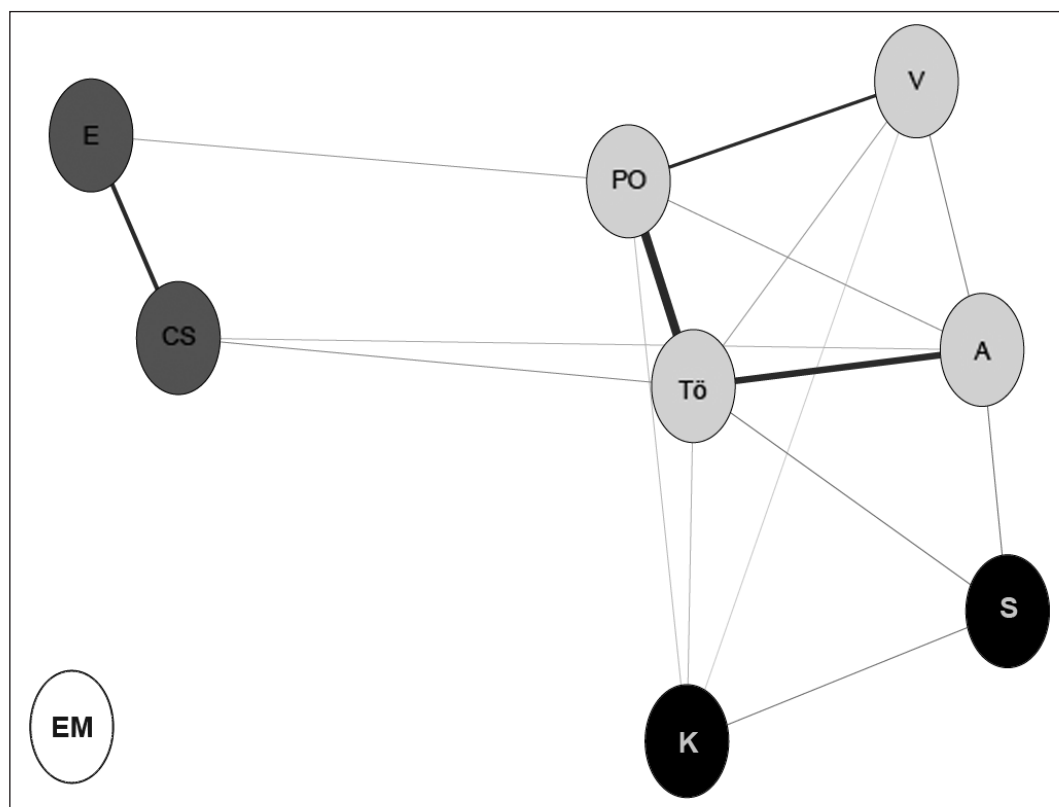
1. ábra. Az általános hálózat felépítése

Figure 1. Structure of the general network

E – Elégedettség, CS – Cselekvőképesség, EM – Emlékezet, PO – Politikai orientáció, V – Vallásosság, Tö – Történelmi traumákra fókuszáló elbeszélés, A – Autoriter személyiségjegyek iránti szimpátia, S – Sikertelenség, K – Regionális köztesség érzékelése

Az SKI-modellben szereplő tényezők hálózatát az 1. ábra szemlélteti. Eszerint a kilenc komponens közül nyolc az, ami kapcsolódik a hálózathoz, és egyedül az emlékezetfaktor az, ami

nem játszik szerepet benne. Ez utóbbi kizárását és a modell újrafuttatását követően már egy erősen integrált hálózatot látunk. Az egyes elemek között pozitív irányú kapcsolat van, ami azt mutatja, hogy az SKI-modell különböző elemei kölcsönösen „erősítik” egymást. A legmarkánsabb affinitás a politikai orientáció és a történelmi traumákra fókuszáló önleírás, illetve ez utóbbi és az autoriter személyiségjegyek iránti szimpátia között figyelhető meg, de jelentős kapcsolat van a vallásosság és a politikai orientáció között is. Hasonlóképpen erős kölcsönhatás regisztrálható a cselekvőképesség és az étellel való elégedettség között is.



2. ábra. *Klaszterek*

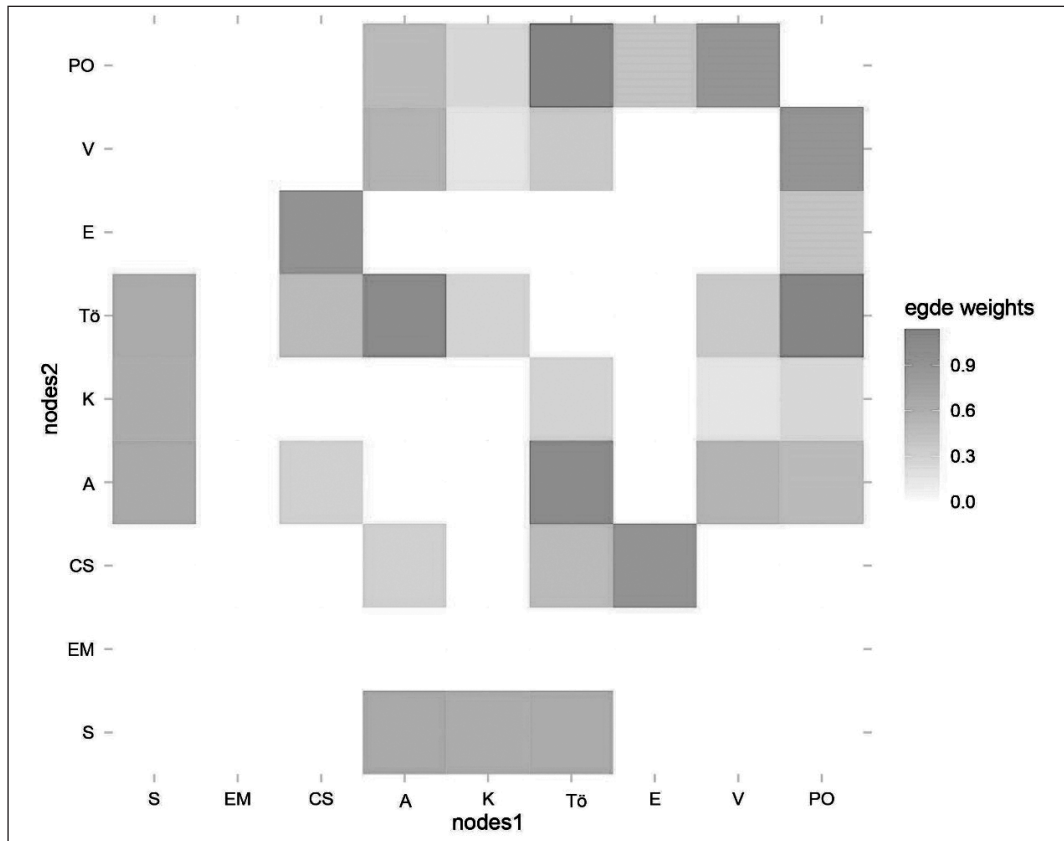
Figure 2. *Clusters*

E – Elégedettség, CS – Cselekvőképesség, EM – Emlékezet, PO – Politikai orientáció, V – Vallásosság, Tö – Történelmi traumákra fókuszáló elbeszélés, A – Autoriter személyiségjegyek iránti szimpátia, S – Sikertelenség, K – Regionális köztesség érzékelése

Mindezek révén elmondható, hogy – ez utóbbi – két változócsoporthoz (cselekvőképesség és elégedettség, illetve politika, történelmi traumákra fókuszáló narratíva és az autoriter személyiségjegyek iránti szimpátia) lényegében két jól elkülöníthető klasztert is reprezentál. Vagyis ezekben az esetekben az egyes változók (csomópontok) között sűrű és erős kapcsolatokat figyelhetünk meg. Ennek a sejtésnek az igazolásához az igraph csomag Walktrap (Pons & Latapy, 2005) függvényét felhasználva klaszterelemzést végeztünk, amely végül egyszerre igazolta és árnyalta a

feltevésünket. Az eljárás eredményeképpen három klasztert kaptunk (2. ábra). Az első klaszterhez (piros) a cselekvőképesség és az elégedettség változói tartoznak. A második klaszter (zöld) a politikai orientáció, a történelmi traumákra fókuszáló narratíva, az autoriter személyiségjegyek iránti szimpátia és a vallásosság konstituálja. Végül pedig a harmadikhoz a köztség és a sikertelenség indikátorai sorolhatók.

Az egyes klaszterek közötti „hidakat” vizsgálva (3. ábra) elmondható, hogy a „sötétszürke” klaszter (elégedettség és ágencia) három módon kapcsolódik a „világosszürke” klaszterhez. Egyrészt a politikai orientáció és az étellel való elégedettség között figyelhetünk meg affinitást, másrészt pedig a cselekvőképesség indikátora kapcsolódik össze a történelmi traumákra fókuszáló narratíva és az autoriter személyiségjegyek iránti szimpátia változókkal. Ehhez hasonlóan a „fekete” klaszter sikertelenségindexe a történelmi traumákra fókuszáló narratíva és az autoriter személyiségjegyek iránti szimpátia változókkal áll kölcsönhatásban, a köztségindex pedig a történelmi traumákra fókuszáló narratíva, politikai orientáció és vallásosság változók iránt mutat affinitást.



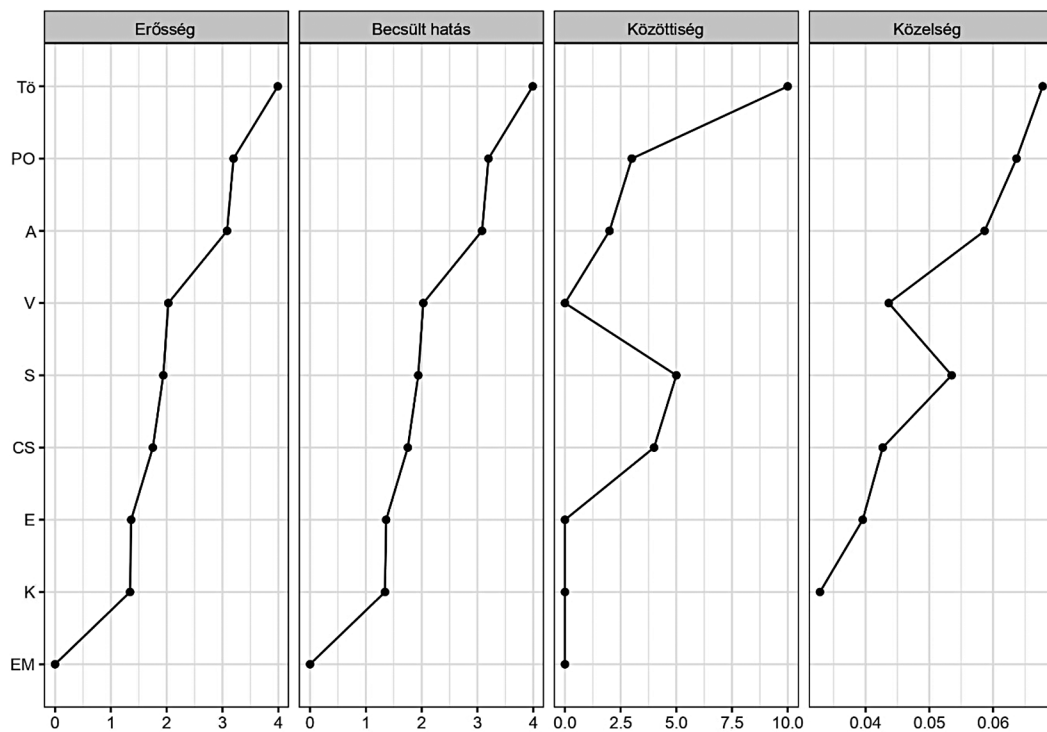
3. ábra. Hőtérkép

Figure 3. Heatmap

E – Elégedettség, CS – Cselekvőképesség, EM – Emlékezet, PO – Politikai orientáció, V – Vallásosság, Tö – Történelmi traumákra fókuszáló elbeszélés, A – Autoriter személyiségjegyek iránti szimpátia, S – Sikertelenség, K – Regionális köztség érzékelése

4.2. Központi elemzés és hálózati dinamika

A hálózat általános topológiájának feltárását követően megvizsgáltuk azt is, hogy mely változók foglalnak el központi pozíciót a hálózatban (5. ábra). Vagyis melyek azok a tényezők, amelyek leginkább befolyásolják az „információáramlást”, azaz melyek azok a változók, amelyek a legmarkánsabb hatást fejtik ki a hálózatra. Ennek a mérésére a három leggyakrabban használt mutató az erősség (strength), a közelség (closeness) és a közöttség (betweens) (Dalege és mtsai, 2016; Schlicht-Schmälzle és mtsai, 2018). Az erősség azoknak az élcsúcsoknak az összege, amelyek közvetlenül kapcsolódnak egy adott csomóponthoz (változóhoz). Vagyis ez a mutató azt írja le, hogy az adott csomópontnak mekkora közvetlen hatása van a hálózatra. A közelség az adott csomópont (változó) és a hálózat összes többi csomópontja közötti legrövidebb út hosszának inverzét fejezi ki. Más szavakkal a közelség azt mutatja meg, hogy mennyire valószínű, hogy egy adott csomópontból származó információ közvetlenül vagy közvetve az egész hálózaton keresztül „utazik”. Végezetül a közöttség pedig azt írja le, hogy egy adott csomópont milyen erősen képes befolyásolni az információáramlást a hálózatban (Dalege és mtsai, 2016).



4. ábra. Centralitás mutatók

Figure 4. Centrality metrics

E – Elégedettség, CS – Cselekvőképesség, EM – Emlékezet, PO – Politikai orientáció, V – Vallásosság, Tö – Történelmi traumákra fókuszáló elbeszélés, A – Autoriter személyiségjegyek iránti szimpátia, S – Sikertelenség, K – Regionális köztesség érzékelése

A vonatkozó mutatók alapján elmondható, hogy a legnagyobb hatást a hálózatban a történelmi traumákra fókuszáló önléírás fejt ki. Ezt pedig mindhárom mutató esetén a politikai orientáció követi. Vagyis az egyes tényezők közötti kölcsönhatásokat – a változók közötti affinitásokat – ezek a tényezők befolyásolják a legmarkánsabban. Más szavakkal: a traumákra fókuszáló narratíva és a politikai orientáció az, ami a többi tényező közötti használhatósági relációt mintegy keretezi (Lakoff & Johnson, 1980; Lakoff, 2002).

4.3. Következtetések

Tanulmányunkban azt térképeztük fel, hogy a magyar társadalom történelmi traumákra fókuszáló önléírása milyen kapcsolatban áll olyan más változókkal, mint az autoriter személyiségjegyek iránti szimpátia, a regionális kötöttség – sehova se tartozás – érzése, a vallásosság, az emlékezet, a politikai preferenciák, étellel való elégedettség és cselekvőképesség. Az eredmények azt mutatják, hogy legmarkánsabb affinitás a politikai orientáció és a történelmi traumákra fókuszáló narratíva, illetve a történelmi traumákra fókuszáló narratíva és az autoriter személyiségjegyek iránti szimpátia között figyelhető meg, de jelentős kapcsolat van a vallásosság és a politikai orientáció között is. Ahogy azt már korábban is említettük, a traumákra fókuszáló elbeszélés számára kifejezetten jól használhatóak az autoriter személyiségjegyek (és fordítva). Hasonlóképpen magyarázható a politikai orientáció és a traumákra fókuszáló leírás közötti kapcsolat is. A domináns politikai retorika ugyanis jelentős mértékben támaszkodik a romantikus (Bojtár, 2015) „rémtörténetek” posztmodernizált alkalmazására (Kollár & Kollár, 2017), ehhez pedig kifejezetten kapóra jön, ha valaki affinitást mutat a történelmi traumák elbeszélése iránt. A vallásosság és a politikai orientáció közötti kapcsolat szintén nem meglepő. A jobboldali retorika plasztikusságát éppen a messianisztikus hangvétel sajátos újrafelhasználása (exaptációja) teremti meg. Nyilvánvalóan ez pedig a vallásos „mémek” terjedése számára jól használható közeget teremt. Ezek az eredmények tehát kifejezetten jól illeszkednek az elméleti felvetésekhez.

Ezzel szemben viszont némiképp meglepő eredmény, hogy az ágencia érzése és történelmi traumákra fókuszáló narratíva közötti pozitív kapcsolat figyelhető meg. Vagyis akik jobban azonosulnak a traumákra fókuszáló nemzeti narratívával, azok magasabb szintű cselekvőképességről számolnak be. Bár a traumákra vonatkozó irodalom alapján éppen az ellenkező előjelű összefüggést vártuk (Beste, 2007; Veronese és mtsai, 2019; Ataria, 2015), felvethető, hogy a kormánypárti retorika olyan módon keretezi újra ezeket a traumákat, hogy az egyúttal az ágencia érzését is növeli azok körében, akik fogékonyak ez iránt. Ennek a felvetésnek a teszteléséhez megnéztük azt, hogy hogyan változik ez az együtt járás akkor, ha politikai preferenciák szerinti bontásban vizsgáljuk meg a két változó közötti kapcsolatot (2. táblázat).

2. táblázat. Történelmi traumákra fókuszáló narratíva melletti elköteleződés és a cselekvőképesség érzése közötti korreláció

Table 2. Correlation between commitment to a narrative focusing on historical trauma and sense of agency

Politikai orientáció	Korreláció
Baloldali	0,01
Középen áll	0,22**
Jobboldali	0,36**
** A korreláció szignifikáns 0,01 szinten.	

Az eredmények azt mutatják, hogy míg a magukat baloldaliként identifikálók esetén semiféle kapcsolat nincs, addig a jobboldaliak esetén kifejezetten jelentős ez az együtt járás. Mindezek alapján úgy tűnik, igazolható, hogy a kormánypárti narratíva a kollektív traumák újrleírása révén képes növelni az ágencia élményét. Ahogy azt máshol korábban (2017) kifejtettük, a politikai diskurzus egyik központi narratívája szerint bár „számos veszély leselkedik a magyarságra, a történelem a magyarokat és kiváltképp a vezetőjét szemelte ki arra, hogy ne csupán megmentse a népét a »gonosztól«, hanem egyúttal vateszként utat is mutasson a világnak” (Kollár & Kollár, 2017: 40). Vagyis a kollektív traumákra épülő nemzeti történetet ez a narratíva úgy keretezi újra, hogy az ágensek heroikus szereplőkké magasztosulnak, akikre jelentős szerep hárul nemcsak a nemzet, hanem Európa megvédésében is. A nemzetközi elitscporok, Brüsszel vagy éppen Soros György elleni vívott szent háború (vö. Jenne, 2021; Visnovitz & Jenne, 2021) így egyfajta ontológiai terápiát jelen azok számára, akik affinitást mutatnak iránta.

KONKLÚZIÓ

Tanulmányunkban azt térképeztük fel, hogy a magyar társadalom történelmi traumákra fókuszáló önleírása milyen kapcsolatban áll más olyan változókkal, mint az autoriter személyiségjegyek iránti szimpátia, a regionális köztesség – sehova se tartozás – érzése, a vallásosság, az emlékezet, a politikai preferenciák, étellel való elégedettség és cselekvőképesség. Eredményeink azt sugallják, hogy az SKI-modellben vázolt attitűdök szorosan kapcsolódnak egymáshoz, és egy alapvetően koherens – kölcsönhatásokra és visszacsatolási ciklusokra épülő – vélekedérendszer alkotnak. Mindez azt sugallja, hogy az SKI-modell tényezői olyan kifejezetten stabil vélekedérendszer konstituálnak, amely csak jelentős „beavatkozások” hatására tud megváltozni.

SZAKIRODALOM
REFERENCES

- Ataria, Y. (2015). Sense of ownership and sense of agency during trauma. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 14(1), 199–212. <https://doi.org/10.1007/s11097-013-9334-y>
- Balassa, B., & Máté-Tóth, A. (in press). A traumatizált társadalmi tudat dimenziói. Adatok a sebzett kollektív identitás elméletéhez. *Szociológiai Szemle*.
- Bibó, I. (2012). *Eltorzult magyar alkat, zsákutcás magyar történelem*. Argumentum Kiadó.
- Bódy, Zs., & Ö. Kovács, J. (szerk.) (2006). *Bevezetés a társadalomtörténetbe*. Osiris Kiadó.
- Bojtár, E. (2015). A romantika árnyoldalai. *Alföld*, 62(5), 120.
- Dalege, J., Borsboom, D., Van Harreveld, F., Van den Berg, H., Conner, M., & Van der Maas, H. L. J. (2016). Toward a formalized account of attitudes: The Causal Attitude Network (CAN) model. *Psychological Review*, 123(1), 2–22. <https://doi.org/10.1037/a0039802>
- Demeter, T. (2016). *David Hume and the Culture of Scottish Newtonianism Methodology and Ideology in Enlightenment Inquiry*. Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004327320>
- Demeter, T. (2022). Sympathies for common ends: The principles of organization in Hume's psychology and political economy. In Bíró, G. (szerk.), *Humanity and Nature in Economic Thought*. Routledge. <https://www.doi.org/10.4324/9781003138655-2>
- Goodman, N. (1978). *Ways of Worldmaking*. Hackett Publishing Company.
- Györfffy, D. (2018): *Trust and Crisis Management in the European Union: An Institutional Account of Success and Failure in Program Countries*. Palgrave Macmillan.
- Györfffy, D., & Martin, J. P. (2022). Legitimacy and Authoritarian Decline: The Internal Dynamics of Hybrid Regimes. *Problems of Post-Communism*.. <https://doi.org/10.1080/10758216.2021.2023579>
- Györfffy, D. (2020). Financial Crisis Management and the Rise of Authoritarian Populism: What Makes Hungary Different from Latvia and Romania? *Europe-Asia Studies*, 72(5), 792–814. <https://www.doi.org/10.1080/09668136.2020.1752624>
- Hidas, Z. (2018). *Törékeny értelemvilágaink – A világalakítás rendje és szabadsága*. Gondolat Kiadó.
- Hume, D. (1976): *A Treatise of Human Nature: A Critical Edition*. Oxford University Press.
- Hume, D. (1976): *Értekezés az emberi természetről*. Gondolat Könyvkiadó.
- Hunyady, Gy. (2003). *Nemzetkarakterológiák*. Osiris Kiadó.
- Jenne, E. K. (2021). Populism, nationalism and revisionist foreign policy. *International Affairs*, 97(2), 323–343. <https://doi.org/10.1093/ia/iiaa230>
- Kampis, Gy. (2017). *Bírálat Demeter Tamás: David Hume and the culture of scottish newtonianism c. MTA doktori értekezéséről*. Forrás: <http://real-d.mtak.hu/897/9/Kampis%20Gy%C3%B6rgy.pdf> Letöltés dátuma: 2022. 05. 30.
- Karácsony, A. (2019). *Döntés és hagyomány*. Századvég Kiadó.
- Kollar, D., & Kollar, J. (2020). The Art of Shipwrecking. *Dialogue and Universalism*, 30(1): 67–84.
- Kollár, D., & Kollár, J. (2017). Tulajdonságok nélküli társadalom. *Jel-kép*, 6(3), 36–44. <https://www.doi.org/10.20520/jel-kep.2017.3.37>

- Kollár, D., & Stefkovics, Á. (2022). A pártválasztás háttérének érték- és ideológiai szerkezete Magyarországon. In Pillók, P., Stefkovics, Á., & Hortay, O. (szerk.), *Századvég Riport 2021* (59–90. o.). Századvég Kiadó.
- Kollár, D. (2020). A Protestáns etika kémiája. *Replika*, (117–118), 273–284. <https://www.doi.org/10.32564/117-118.11>
- Kollár, D. (2021). Max Weber and the Chemistry of the Protestant Ethic. *Social Science Information*, 60(4), 504–521. <https://doi.org/10.1177/05390184211052874>
- Kollár, J. (1998). Gyilkosság a karteziánus színházban? Hume és a kognitív tudomány. *Hungarian Journal of Psychology*, 53(37), 19–40.
- Kollár, J. (2014). Kibernomádok, Neo és Orbán Viktor. *Mozgó Világ*, 40(12), 94–97.
- Kollár, J., Déri, K., & Mák, K. (2019). *Derűterápia, avagy a hajótörés művészete*. Belvedere.
- Körösényi, A. (2019). The Theory and Practice of Plebiscitary Leadership: Weber and the Orbán Regime. *East European Politics and Societies and Cultures*, 33(2), 280–301. <https://doi.org/10.1177/0888325418796929>
- Ladányi, J. (2015). *Önpusztító nemzeti habitus*. L'Harmattan Kiadó.
- Lakoff, G., & Johnson, M. (1980). *Metaphors We Live By*. University of Chicago Press.
- Lakoff, G. (2002). *Moral Politics: How Liberals and Conservatives Think*. University of Chicago Press.
- László, T., & Bauer, B. (2021). Kádár János emlékezete a magyarországi történelemtankönyvekben. *Századvég 2021*(4), 101–119.
- Linares, F. (2018). Agent based models and the science of unintended consequences of social action. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, (162), 21–38. <https://doi.org/10.5477/cis/reis.162.21>
- Ludlow, A. M. (1976). The Functions of Windows in Buildings. *Lighting Research & Technology*, 8(2), 57–68. <https://doi.org/10.1177/14771535760080020801>
- Máté-Tóth, A., Nagy, G. D., & Szilárdi, R. (2020). Populism and religion in Central and Eastern Europe. *Belvedere Meridionale*, 32(3), 19–30. <https://doi.org/10.14232/belv.2020.3.2>
- McKinnon, M. A. (2010). Elective Affinities of the Protestant Ethic: Weber and the Chemistry of Capitalism. *Sociological Theory*, 28(1), 108–126. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9558.2009.01367.x>
- Mészáros, N. Zs., Vámos, E., & Szabó, Zs. P. (2017). Sérülékeny identitás. *Magyar Pszichológiai Szemle*, 72(3/4), 345–379. <https://doi.org/10.1556/0016.2017.003>
- Pons, P., & Latapy, M. (2005). Computing communities in large networks using random walks. *ArXiv*. <https://doi.org/10.48550/arXiv.physics/0512106>
- Rorty, R. (1994). *Estelegesség, ironia, szolidaritás*. Jelenkor Kiadó.
- Schlicht-Schmälzle, R., Chykina, V., & Schmälzle, R. (2018). An attitude network analysis of post-national citizenship identities. *PLoS One*, 13(12), e0208241. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0208241>
- Szekfű, Gy. (2007). *Három nemzedék és ami utána következik*. Maecenas.
- Szűcs, J. (1983). *Vázlat Európa három történelmi régiójáról*. Magvető Kiadó.

- Tölgyessy, P. (2016). Zsákutcából zsákutcába. Az ismétlődően megrekedő magyar polgárosodás ellentmondásai. In Morcsányi, G., & Tóth, I. Gy. (szerk.), *A magyar polgár* (17–35. o.). Társki.
- UNDP (2020): *Human Development Report*. <http://report2020.archive.s3-website-us-east-1.amazonaws.com/>
- Van Borkulo, C. D., Borsboom, D., Epskamp, S., Blanken, T. F., Boschloo, L., Schoevers, R. A., & Waldorp, L. J. (2014). A new method for constructing networks from binary data. *Scientific Reports*, (4), 5918. <https://doi.org/10.1038/srep05918>
- Veronese, G., Pepe, A., Cavazzoni, F., Obaid, H., & Perez, J. (2019). Agency via Life Satisfaction as a Protective Factor From Cumulative Trauma and Emotional Distress Among Bedouin Children in Palestine. *Frontiers in Psychology*, (10), 1674. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2019.01674>
- Veszprémi, T. (2011). *Általános kémia*. Akadémiai Kiadó.
- Visnovitz, P., & Jenne, K. E. (2021). Populist argumentation in foreign policy: the case of Hungary under Viktor Orbán, 2010–2020. *Comparative European Politics*, (19), 683–702. <https://doi.org/10.1057/s41295-021-00256-3>
- Weber, M. (1980). *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, M. (2020). *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. L'Harmattan.
- Wittgenstein, L. (1992). *Filozófiai vizsgálódások*. Atlantisz Kiadó.

Török Emőke, Biró Emese¹ Lelkésznök életpályája és karrierdöntései²

Kivonat

Tanulmányunkban azt vizsgáljuk, hogyan épül fel, hogyan konstruálódik meg Magyarországon a nők számára a lelkészi életpályája. A lelkészpályáját meghatározó döntésekre fókuszálunk, illetve azokra a környezetük felől érkező vagy intézményi keretből adódó hatásokra (akár kényszerekre), amelyek ezeket a döntéseket formálják. A nők számára a lelkészi pályához még ma is sajátos nehézségek kapcsolódnak. Ezek részben beleilleszkednek a nők más pályákon is tapasztalható munkaerőpiaci hátrányaiba (horizontális szegregáció és üvegplafon, a hagyományos nemi szerepekből adódó elvárások, sztereotípiák és előítéletek), részben viszont a világi foglalkozásokhoz képest sajátos jellegzetességeket mutatnak. Bemutatjuk, hogy ezen feltételek mellett a lelkészpályát döntései lényegében három tipikus „karrierstratégiává” állnak össze. Mindhárom stratégia esetében jellemző, hogy a szakmai és magánéleti döntések elválaszthatatlanul összekapcsolódnak egymással.

Kulcsszavak: lelkészpályák, lelkészi életpályák, magánéleti és karrierdöntések, nemi szerepek, szerepváltozások

Abstract. Career Decisions and Strategies of Women in Protestant Ministry

Special difficulties arise for women even today if they wish to pursue their career as Protestant ministers. These difficulties are partly the disadvantages experienced also by women in other professions – like horizontal segregation and glass ceiling, expectations based on traditional gender roles, stereotypes and prejudices, or even discrimination –, but partly they derive from peculiarities not characteristic of secular professions, which mostly have to do with expectations related to roles based on the conservative values and norms characteristic of religious environments as well as with the fact that conditions and expectations have been tailored to men traditionally in this profession. In spite of these difficulties more and more women are choosing the ministerial profession all over the world, including Hungary. Our study investigates how the ministerial profession is constructed for women. We have focused on the formative personal decisions made in the course of women's career as ministers as well as on those respective influences exercised by their personal environment and the religious institutions that had impact on their decisions. We have provided an overview of the career decisions made by female ministers along with criteria and difficulties related to the decisions. We drew the conclusion that the decisions outline three typical career strategies for female ministers. It is characteristic of all three career strategies that the decisions related to private life and the decisions related to the profession are very intertwined and interdependent. We argue that secular professions tend to be quite different from the ministerial profession in this respect. This study is based on our

1 Károli Gáspár Református Egyetem Bölcsész- és Társadalomtudományi Kar. E-mail: torok.emoke@kre.hu, biro.emese@kre.hu.

2 A tanulmány a Vallásvariációk (2021. 11. 5–6., Szeged–Kolozsvár) konferencián elhangzott előadás bővített változata.

research („Nők a lelkészi pályán” NKFIH K-128313) in which we have analyzed 26 in-depth interviews with female ministers.

Keywords: clergywomen, ministerial career, personal and career decisions, gender roles, gendered expectations

Cikkre való hivatkozás / How to cite this article

Török Emőke, Biró Emese (2022). Lelkészsnők életpályája és karrierdöntései. *Erdélyi Társadalom*, 20(1), 39–53. <https://doi.org/10.17177/77171.266>

A tanulmány ingyenesen letölthető a CEEOL-ról: <https://www.ceeol.com/search/journal-detail?id=928> és a GESIS adatbázisából: <http://www.da-ra.de/dara/search?lang=en&mdlang=en>.

BEVEZETÉS

Mára a legtöbbször számára természetes, hogy evangélikus, református, unitárius vagy egyéb protestáns felekezetű lelkészsnők állnak a szószéken. A teljesjogú női lelkészség az érintett egyházak többségében nagyjából fél évszázados múltra tekint vissza. Fél évszázad hosszú idő: ez alatt a lelkészsnők az egyházi működés egyre több területén és szintjén jelentek meg, vezetnek kisebb és nagyobb gyülekezeteket, szolgálnak intézményekben, sok országban magas vezetői pozíciókat is elértek. Mégis, a nők számára ma is sajátos nehézségek kapcsolódnak ehhez a pályához. Ezek részben beleilleszkednek általában a nők más pályákon is tapasztalható munkaerőpiaci hátrányaiba (horizontális szegregáció és üvegplafon, a hagyományos nemi szerepekből adódó elvárások, sztereotípiák és előítéletek vagy akár diszkrimináció), részben viszont a világi foglalkozásokhoz képest sajátos jellegzetességeket mutatnak (ezek forrásai leginkább a vallásos közegre jellemző konzervatívabb értékrendből következő szerepelvárások, valamint a férfiakra szabott körülmények és elvárások). A nehézségek ellenére világszerte – így Magyarországon is – folyamatosan egyre több nő dönt a lelkészi pálya mellett. Sok a női hallgató a teológiákon, a tendenciák sok országban azt mutatják, hogy a belátható jövőben többségbe is kerülhetnek a lelkészek között – vagy ez már meg is történt, mint Svédországban (Dellanna, 2020). Magyarországon az érintett felekezetekben átlagosan a lelkészek több mint harmada nő. Tanulmányunkban azt vizsgáljuk, hogyan épül fel, hogyan konstruálódik meg a nők számára a lelkészi életpályája. Ennek során a lelkészsnők pályáját meghatározó *döntésekre* fókuszálunk, illetve azokra a környezetük felől érkező vagy intézményi keretből adódó hatásokra (akár kényszerekre), amelyek ezeket a döntéseket formálják. A pályaválasztástól indulva tekintjük át a lelkészsnők életpályadöntéseit, az ezeket irányító szempontokat és nehézségeket. Ebből a koncepcióból adódik, hogy inkább az egész pályáivra fókuszálunk, és az egyes részmak esetében sokszor nem megyünk bele az egyébként izgalmas és fontos részletekbe. A végén bemutatjuk, hogy ezek a döntések lényegében három tipikus „karrierstratégiává” állnak össze, amelyek – mint látni fogjuk – nemcsak a lelkészi pályával, hanem azzal szoros összefüggésben egyben a *magánélettel* kapcsolatos stratégiák is.

A tanulmány alapja egy mélyinterjú kutatás,³ az eddigi eredmények 26 lelkész nőinterjú⁴ elemzése alapján fogalmazódtak meg. Ezen kívül 2019-ben két fókuszcsoportban⁵ beszélgettünk lelkészi pályára készülő egyetemi hallgatókkal, részben ennek az eredményeit is felhasználjuk az elemzésben.

ELHÍVÁS – DÖNTÉS A LELKÉSZI PÁLYA MELLETT

Az első és legfontosabb döntés természetesen a pályaválasztásé. Ezt a döntést a lelkészi pálya esetében mind a férfiaknál, mind a nőknél elsődlegesen az Isten általi elhívás határozza meg: ez a lelkészi pálya melletti döntés legfőbb, meghatározó motivációja (Christopherson, 1994; Niemelä, 2011; Siba, 2020). Abban, hogy hogyan tapasztalják meg az elhívást és az hogyan formálódik személyes döntéssé, elkülöníthetők jellegzetes típusok. A lelkész nők egy része úgy érzi, hogy már „mindig is” erre a pályára készült: számukra már nagyon korán magától értetődő volt, hogy ez az ő útjuk. Vannak azonban olyanok is, akiknél a korábbi terveket egy jól megragadható időpontban írja felül az elhívás kinyilatkoztatása. Korábbi kutatások úgy találták, hogy ez bizonyos mértékig összefügghet a nemmel: a nők a férfiakhoz képest gyakrabban tudnak felidézni egy konkrét eseményt vagy pillanatot, amelyben az elhívást megtapasztalták (Zikmund és mtsai, 1998, idézi Cody-Rydzewski, 2006). Interjúalanyaink között is megjelent az a típus, akinek az elhívása egy konkrét élményhez kötődött:

„Egy lap volt előttem, jelenésszerűség volt. Nem álom. Hanem ezt megélttem. Emlékszem a mai napig rá. Én írtam, hogy mit szeretnék. [...] és jött egy nagy kéz, és az egészet így áthúzta. És odaírta, hogy teológia.” (I20, 45⁶)

Az is előfordul, hogy valaki csak kanyarokon és kitérőkön keresztül jut el a lelkészi pálya melletti döntésig. Sokaknak volt b tervük, esetleg el is végeztek valamilyen más képzést a teológia mellett. Előfordul az is, hogy valaki nehezen „adja meg magát” az elhívásnak. Ennek oka lehet az önbizalom hiánya, de akár az is, hogy erősen elkötelezve érzi magát egy másik (például a szülői család stratégiája által kijelölt) választás mellett. Ezek az erők az elhívás egyértelmű

3 A „Nők a lelkészi pályán” kutatást a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Hivatal támogatja (NKFIH K-128313).

4 Az interjúk magyarországi lelkész nőekkel készültek. Interjúalanyaink mind gyülekezeti lelkészként dolgoznak.

5 „Lelkeszi szerepek a teológushallgatók értelmezésében”, 2019. október. A két fókuszcsoportban a KRE HTK lelkész szakos hallgatói és hallgatónői külön vettek részt.

6 Hálásak vagyunk interjúalanyainknak, akik megosztották velünk gondolataikat, tapasztalataikat, érzéseiket. Anonimitásuk minél teljesebb körű védelmében úgy döntöttünk, hogy a lehető legkevesebb adatot közlünk róluk, így például azt sem, hogy mely felekezethez tartoznak. Ez alól kivételt képez az életkor, ami bizonyos esetekben fontos lehet az interjúrészletekben megfogalmazódó tapasztalatok értelmezéséhez. Ezért az idézetek után zárójelben, az interjúk kódszáma után vesszővel elválasztva közöljük az interjúalanyok korát az interjú készítésekor. Az interjúk 2019 és 2021 között készültek.

megtapasztalása ellenére is késleltethetik a döntést; abban azonban szinte egységesek a beszámolók, hogy az isteni szándékot minden esetben olyan erősnek és egyértelműnek érezték, ami végül minden más körülményt vagy ezzel ellentétes szándékot jelentéktelenné tett.

„És azt mondtam, hogy jól van, Uram, ha Te annyira akarsz, és szorongattott nagyon, mondom, akkor egy lapra tesszük föl a dolgot. Ha ez a Te akaratod, úgy, hogy a lelkésem alig akar ajánlást adni, mert ő is azt mondta, hogy esélyem nincs, szakközépiskolában végeztem.” (I20, 45)

Bár az elhívás magától értetődően mindkét nem számára meghatározó fontosságú, a lelkészi pálya mellett döntő nők esetében korábbi kutatások szerint különös fontosságot adhat neki az, hogy helyenként még ma is kétségbe vonják a szerepüket ezen a pályán: az elhívás megtapasztalásából erőt meríthetnek, ez legitimálja számukra azt, hogy *nőként* lépnek erre a pályára (Niemelä, 2011). Ez az interjúkban is megfogalmazódott.

„...egy ilyen belső, illetve hát külső elhívást is kaptam Istentől. Azt gondolom, hogy a sok-sok nehézség vagy esetleg a kudarcok dacára ez az, ami még így megtart a pályán, tehát nemcsak a nehézségeket kell látni, hanem az áldást is, azt, hogyha valamire elhívást kapott, akkor azon az úton kell haladnia.” (I13, 44)

IRÁNYOK ÉS VÁLASZTÁSOK A TEOLÓGIAI TANULMÁNYOK ALATT

Világszerte jellemző, hogy a női lelkészek a férfiakhoz képest ritkábban kerülnek a gyülekezetekbe, míg gyakrabban vannak jelen olyan specializált, nem gyülekezeti lelkészi foglalkozásokban, mint az iskola- vagy a börtönlelkész (Nesbitt, 1997; Chang, 2005; De Gasquet, 2010), miközben az intézményi lelkészi pozíciók a gyülekezeti lelkészéhez képest alacsonyabb presztízsű állásoknak számítanak. A lelkészi pályára is jellemző tehát a „marginalizáló integráció” (Wetterer, 1999), vagyis az a jelenség, hogy megszűnnek ugyan a nőket az egyes szakmákból kizáró szabályok vagy intézkedések, a szakmán belül viszont a kevésbé fontosnak, alacsonyabb rendűnek tartott, eseti vagy speciális feladatok felé terelik őket, ami a formális egyenjogúság mellett mind az anyagi és szimbolikus elismerés, mind a hatalmi viszonyok vonatkozásában egyenlőtlen helyzeteket teremt az adott szakmában dolgozó nők számára. Az ezzel kapcsolatos döntések egy része már a teológiai tanulmányok alatt megszületik, a teológák legalábbis orientálódnak intézményi vagy gyülekezeti irányba, vagy éppen a hitoktatói vagy lelkigondozói pálya irányába. Bár az interjúalanyaink mind (jelenleg is vagy életük meghatározó részében) gyülekezeti lelkészek voltak, az ő tapasztalataikban is megjelent ez a döntés, illetve az ezzel kapcsolatos mérlegelés. Sok lelkész nő maga is úgy gondolkodik, hogy nőként nem mindenkinek való a gyülekezeti lelkészség.

„Én egy erősebb karakterű nő voltam, és azért tudtam önálló gyülekezeti lelkészként szolgálni. De aki nem ennyire erős karakterű nő, annak a számára

ez szerintem egy túlzott kihívás. Vagy maximum beosztott lelkészként vagy egy ilyen részterületért felelősként helyezkedtek el vagy tudnak elhelyezkedni, vagy szívesebben, vagy közelebb áll hozzá, egy nőhöz.” (I8, 36)

A teológák ezzel kapcsolatos döntéseit az egyetem alatt a társas környezetükből érkező hatások is befolyásolják: van olyan kegyességi irányzat (a reformátusok esetében a Biblia Szövetség), amely bibliai alapon vonja kétségbe a női lelkészséget, de nagyon sokszor szembesítik őket azzal a véleménnyel is, hogy a hagyományos női szerepek (anya, feleség) a *gyakorlatban* nem összeegyeztethetőek a gyülekezeti lelkészi munkával.

„És akkor volt ilyen, amikor kettővel alattam való évfolyamot eggyel felettem lévő fiú elkezdte ott bántani, hogy jaj, majd gyereket szülsz, és akkor jönnek temetést intézni, és akkor ott fog bőgni a gyerek, és akkor mit csinálsz majd, a férjed meg munkában van. Meg ilyen. És akkor átiratkozott két kislány lelkésztől teológus szakra. Aminek nem sok értelme van. Nincs állás. Nem gondolom, hogy ez az Úrtól lett volna.” (I11, 45)

Az egyetemi hallgatókra – ebben a kontextusban kicsit szokatlanul – használt „kislány” szó mintha önkéntelenül is arra utalna, hogy az ilyen típusú nyomásgyakorlás a gyengébb, egy másik lelkész nő fentebb már idézett szavaival kevésbé „erős karakterű” nőket találja meg, rájuk lehet hatással. Az ilyen hatásoknak is lehet némi szerepük abban, hogy a teológák egy része már a tanulmányai alatt úgy készül (és ezt mondjuk a tantárgyválasztásaiban vagy szakdolgozati témaválasztásában is érvényesíti), hogy a lelkigondozói vagy vallásánári munka felé orientálódik.

„Hogy azt éreztem, hogy nagyon sok lány már úgy képviseli magát odabent, és úgy jár-ke, hogy ő vagy lelkészfeleség lesz, vagy hitoktató, vagy lelkigondozó. Tehát rettentő sok lányt láttam, aki a végén mindenképp pasztorálpszichológiából akarta írni a maga szakdolgozatát.” (I24, 35)

A női lelkészhallgatók fókuszcsoporthoz tartozásában a beszélgetés során egyértelművé vált, hogy a ma lelkészi pályára készülő nőket is szembesíti a környezetük mind általában a női lelkészség megkérdőjelezésével, mind azzal a véleménnyel, hogy a lelkészi szerep és a női szerepek nem összeegyeztethetőek. Sőt, az utóbbi problémára a teológák jellemzően „megoldási javaslatot” is kapnak, mind egyetemi, mind egyetemen kívüli környezetükből: válasszanak lelkész férjet.

„Én azt tudnám felhozni, amit én is hallottam legációban, a fejemhez vágják, és szándékosan használom ezt a szót, hogy a fejemhez vágják, hogy családanyaként a dolog nem működik, és hogy ezért kell a lelkész férj, mert gyerek mellett ezt nőként nem lehet csinálni.” (református teológák fókuszcsoporthoz)

Már az eddigiekből is látszik, hogy az ebben az időszakban meghozandó vagy meghozható döntések közül a lelkészi pályára készülő nők számára kiemelkedik egy stratégiai fontosságú döntés, amely lényegében egész pályájukra kihat, bár sajátos módon kizárólag magánéleti jelle-

gű: a párkeresés-párválasztás kérdése. Amikor egy lelkésznek készülő fiatal nő arról dönt, hogy egy másik lelkésszel vagy egy világi foglalkozású párral köti össze az életét, nemcsak magánéletének, hanem szakmai pályájának az alapvető kereteit is meghatározza. Korábbi magyar kutatók (Orisek, 1999; Huszár, 2011) azt mutatták, hogy a várható nehézségek miatt (is) a teológák közül sokan lelkész házaspár tagjaként képzeltek el és tervezték a jövőjüket, sőt többen úgy vélték, hogy a gyülekezeti lelkészség nem való egyedülálló nőnek. A lelkész férj a lelkész nő egy része számára a munka-magánélet egyensúly megteremtésének legmagátólértendőbb módja, sőt, mint az alábbi esetben, a lelkészi pályát egyáltalán lehetővé tevő feltétel.

„El se tudom képzelni úgy a lelkészi munkámat, nem is szoktam ezen gondolkozni, hogyha a férjem nem lenne lelkész. És ez most nagyon rosszul hangzik vagy nagyon negatívan hangzik, de én sajnálni szoktam azokat a lelkész nőket, akiknek világi foglalkozású férjük van. [...] Mert ha betegek, ha kicsi gyerekek van, nem tudom, akkor nincs ott egy nagyon közel álló valaki, aki bármikor helyettesíteni tudja őket, mert mi folyamatosan tudjuk egymást, és helyettesítjük is folyamatosan. [...] ha nem úgy telnek majd a teológus éveim, hogy nekem van egy társam, akivel már negyedévben igazából eljegyezzük egymást és készülünk a közös életre, akkor lehet, hogy én nem is kértem volna a felszentelésemet, és nem lelkész lettem volna, hanem csak egy magyartanárrá, hittantanárrá vagy nem tudom.” (I6, 39)

Ezzel együtt előfordul, hogy egy teológus tudatosan készül az önálló lelkészségre, és ezt akár a párválasztási döntésekbe is belekalkulálja, esetleg törekszik is arra, hogy ne lelkész hallgatótársal kösse össze az életét.

„Mert én nem hivatásos segítője akarok lenni egy lelkésznek, hanem én akarok lenni a lelkész, tehát tudatosan mindig ezt magamba sulykoltam, hogy én nem szeretnék lelkész férjet.” (I18, 43)

Az ilyen jellegű megfontolások azt is jelzik, hogy a lelkésznek készülő nők tisztában vannak vele, hogy egy lelkészpár tagjaként legalábbis megvan rá az esély, hogy a hagyományos nemi és családi szerepeknek való megfelelés miatt a hagyományos nemi munkamegosztáshoz illeszkedő – és így a korábbi lelkészfeleség szerepéhez néha meglehetősen közel kerülő – pozícióba kerülhetnek nemcsak az otthoni, de a szakmai munkamegosztásban is (Offenberger, 2013). Ez sokak számára a személyes preferenciáikkal egybeeső perspektíva, mások számára azonban a saját ambícióik korlátjaként is megjelenhet.

PÁLYAKEZDÉS, DÖNTÉSEK FIATAL LELKÉSZKÉNT

Az egyetem alatt megszületett – vagy éppen meg nem született – párválasztási döntések függvényében lelkészpár tagjaként vagy egyedül kell elindulni a lelkészi pályán. A lelkészpár tagjaként induló nők esetében egyik jellemző típus az, amikor a karrierdöntéseiket messzemenően – és

sokszor a hagyományos női szerepekhez illeszkedően, magától értetődően – a férjük döntéseihez vagy lehetőségeihez igazítják.

„Onnan kezdve már egybe gondolkodtunk [a] férjemmel. [...] Akkor már tudtam, hogy ő doktorálni akar, külföldre menni. Én is a szerint igazgattam a dolgaimat. És azt mindenáron közösen, együtt. [...] Ő az, akiben én magam is láttam, hogy neki kvázi jövője van az egyházban és mennie kell, egyre jobban erősödött bennem, hogy én a háttér szeretnék lenni.” (I20, 45)

Ennek az alkalmazkodásnak egy típusa az a döntés, amikor párként egy egylelkészes gyülekezetben vállalnak feladatot, ami különösen akkor lehet mindkét fél számára megfelelő megoldás, ha a pályakezdés időszaka egybeesik a családalapítás, a gyermekek születésének időszakával. Ugyanakkor – noha ez jellemzően nem jelenti azt, hogy a feleség egyáltalán ne végezne lelkészi munkát – ez a döntés erősen hathat abba a fentebb jelzett irányba, hogy a lelkészpár tagjaként élő lelkész nő a lelkész nő/lelkész feleség szerepéhez közelítő szerepbe kerülhet. Emellett ez a felállítás (mint az egyik idézetből is látszik) anyagilag is nehéz helyzetbe tudja hozni a lelkész családot.

„Egy lelkész státusz volt, oda is úgy mentünk, hogy én mentem mint lelkész feleség, de mégis, mint lelkész, az első két évben inkább csináltuk együtt, csak prédikálni nem, mert nekem az sok idő lett volna a hétvégéiben, és arra nem volt kapacitás.” (I14, 44)

„Nekem nem volt állásom, viszont annál több munkám [...] Hát ugyanolyan, teljes főállásban dolgoztam. És null bérért. Nagyon kevés pénzünk volt ott. Tehát voltak nehézségeink, mindamelllett a szüleim támogattak bennünket.” (I23, 55)

Egyedülálló esetében más jellegűek a pályakezdés nehézségei. Bár a női lelkészséget ellenző irányzat (még ha kisebbségként is) jelen van, a nyílt diszkrimináció ritkán jelent meg interjúalanyaink tapasztalatában: az alábbi idézetben mégis egy ilyenre látunk példát.

„Majd aztán amikor [településnév]-ben másfél éve szolgáltam, és kimondtan éreztem a készletét, hogy most már saját gyülekezetbe alkalmas vagyok, akkor megkerestem egy esperest, hogy tudna-e adni gyülekezetet. És ő feketén-fehéren megmondta, hogy neked sosem. És megkérdeztem, hogy miért? S akkor azt mondta, hogy női lelkészeknek én nem adok gyülekezetet.” (I18, 43)

Külföldi kutatások azt mutatják, hogy a női lelkészek gyakrabban kerülnek kisebb, szegényebb, nehezebb helyzetben lévő gyülekezetekbe, és gyakrabban is maradnak ott (Sullins, 2000; McDuff, 2001; Hoegeman, 2017). Korábbi magyarországi lelkész kutatásokból is lehetett arra következtetni, hogy legalábbis létezik egy olyan tipikus lelkész női életpálya, amelyben a fiatal lelkész nő első kirendelése periferikus területekre, kisebb településekre szól (Siba, 2020). Egy jellemző mintázat, amikor az egyedülálló fiatal lelkész nő ezekre a kihívásokra úgy reagál, hogy

gyakorlatilag a magánélete teljes beáldozásával és óriási elkötelezettséggel veti bele magát a munkába, és esetleg megtart vagy éppen új életre kelt egy ilyen kis, pusztuló gyülekezetet.

„Tehát hogy otthon nem várt senki, nem sírtak a gyerekek, meg nem kellett a férjemnek főzöm, úgyhogy ezért nagyon sok energiát meg időt tudtam beletenni abba, amit éppen csináltam a gyülekezetben: programokba, az emberekkel való foglalkozásba, a kapcsolatépítésbe, készülésbe, hogy amikor készültem a különböző igei alkalmakra, igehirdetésekre. De hogy ennek van egy hátulütője is, hogy így nem is lesz az embernek soha senkije, hogyha minden idejét és erejét csak a munkájába vagy a hivatásába öli bele.” (18, 36)

Mint azt az előző idézetben megszólaló lelkész is megállapítja, ez a megfeszített munka annak az esélyét is csökkenti, hogy az egyedülálló pályakezdő lelkész párt találjon, miközben előfordulhat, hogy a gyülekezet erre irányuló „segítő” szándékával is meg kell küzdenie; így a szakmai sikerek magánéleti elakadásokkal is összekapcsolódhatnak.

TOVÁBBI DÖNTÉSEK ÉS FORDULÓPONTOK A LEKÉSZI PÁLYÁN

A lelkésznek életpályáját (is) nyilvánvalóan számtalan kisebb-nagyobb szakmai és magánéleti döntés formálja. Az alábbiakban három olyan területet emelünk ki, ahol az interjúk tanúsága szerint az egymással szorosan összefonódó szakmai és magánéleti szempontok alapján meghozott döntések meghatározóak a lelkési pályafutásra nézve: a gyermekvállalást, a lelkészpárok esetében a lelkési feladatok megosztását, valamint a szűkebb értelemben vett „karrierdöntéseket”, vagyis a szakmai előrelépést jelentő és/vagy vezetői pozíciók felé való elmozdulást vagy annak mérlegelését.

Gyermekvállalás

A gyermekvállalás minden család életében fontos döntés, és természetesen a világi pályákon is igaz, hogy a gyermekvállalási döntések másképp és nagyobb mértékben befolyásolják a nők szakmai életútját, mint a férfiakét. A lelkésznek esetében ezenfelül figyelembe kell venni azt a körülményt is, hogy egy, a nemi szerepek tekintetében a teljes társadalomhoz képest konzervatívabban gondolkodó közegben élnek,⁷ és ehhez is illeszkedően a lelkészcsaládokban gyakori, hogy sok gyermeket vállalnak. A gyermekvállalás (vallásosságtól függetlenül) jellemzően hagyományos irányba tolja el a családi szerepmegosztást (Makay & Spéder, 2018), így a sokgyerekes lelkészcsaládokban a gyermekvállalás hosszú időre meghatározhatja egy lelkész pályáját és lehetőségeit. Ez még akkor is így van, ha a parókia bizonyos tekintetben „gyermekbarát környezet”: az otthon és a munkahely szoros térbeli összekapcsolódása előnyös lehet a feladatok összehangolásánál (Hildenbrand, 2013).

7 Az egyházas vallásosság és a nemi szerepek hagyományos felfogása közötti kapcsolatot magyarországi kutatások is megerősítették, vö. pl. Fényes & Pusztai, 2020.

„...nekem nehéz lenne elképzelni azt [...], hogy én teljes mértékben tudjak anya lenni és gyülekezetet vivő, pályázó, nem tudom én mi mindent csináló lelkipásztor. Sok.” (I20, 45)

Egy gyülekezetet önállóan vezető lelkész nő esetében ezen felül még sajátos szempontok is felmerülhetnek a gyermekvállaláskor: akár úgy is érezheti, hogy veszélybe kerül eddigi gyülekezetépítő munkája a kihagyás miatt, vagy választania kell a magánéleti preferenciái és a gyülekezet érdeke között.

„A gyerkőc három hónapos volt, amióta én újra aktívan dolgozom. [...] a gyülekezet legidősebb tagja vállalta fel magára, sajnos már nincs közöttünk, hogy elém állt, és közölte velem, hogy tiszteletes asszony, vagy visszajön és vezeti a gyülekezetet, vagy itt nem lesz gyülekezet. Ultimátumot állítottak elém.” (I15, 53)

Van még egy szempont a gyermekvállalással kapcsolatban: az anyagiak. Több lelkész nő említette, hogy az elmúlt évek pozitív irányú változásai ellenére a világi pályákhoz képest nagyobb anyagi kieséssel jár a gyermekvállalás (a református egyházban elsősorban a gyed hiánya miatt), ami miatt szélsőséges esetben akár a korábbi döntések felülvizsgálata is felmerülhet.

„...amikor én vállaltam ezt a pályát, én tudtam, hogy magamra milyen anyagi terheket vagy milyen anyagi kondíciókat vállalok, de a gyerekem, aki megszületett, azért ezt nem választotta. És odáig rendben van, hogy a magam bőrére vagyok nímánd, vagy kalandor, vagy elhívott, vagy akármi, de, hogy onnantól, hogy az embernek családja van, kétszer meggondolja.” (I24, 35)

Össességében tehát a gyermekvállalás a lelkészpár tagjaként élő lelkész nő esetében egy olyan tényező, amely nemcsak az otthoni, de a lelkészi munkamegosztást is a hagyományos irányba tolja el, az önálló lelkész nő esetében pedig a technikai-szervezési nehézségek mellett munka-magánélet feszültségeket is okozhat.

Munkamegosztás

A lelkész házaspárok közötti szakmai munkamegosztásról szó volt már mind a pályakezdés, mind a gyermekvállalás kapcsán. A hagyományos lelkész család ideálképe még ma is hat: az otthoni mellett a lelkészi munka megosztása is gyakran alakul mintegy „természetesen”, különösebb „döntés” nélkül a hagyományos nemi szerepek mentén. Ez jellemzően gyermekmunkát, idősök, betegek látogatását és hitoktatást jelent az egyik, prédikálást és vezetési-szervezési-döntéshozatali jellegű feladatokat a másik oldalon. „Mint ahogy szerintem ez szokás máshol is.” – fűzte hozzá egy lelkész nő a náluk kialakult ilyen munkamegosztás leírásához. A gyülekezet vezetője szinte minden esetben a férj, felesége az ő beosztottja.

Ebben a hagyományos viszonyokhoz illeszkedő szerepmegosztásban a lelkész nő helyzete, szerepe az egyházban és a gyülekezetben egyértelmű, széles körben elfogadott, konfliktusmen-

tes. A háttérbe húzódó-segítő pozíció elfogadása a pálya későbbi szakaszában egy fontos motívációvá, tudatosan felvállalt szereppé is válhat.

„Most én nyilván ebben őt [a férjét] támogatom, meg törekedtem erre, tehát segítőtársnak lenni. Azért valahol ez is megvolt, hogy nem szálltam ki. Talán még egy idő után ez erősebben is benne volt, hogy ez a segítőtárs. Hogy tudod, hogy szüksége van neki is rá.” (I19, 53)

Egy másik típus az, amikor a lelkészpár tudatosan törekszik arra, hogy valóban egyenlően osszák meg a lelkési feladatokat, és ezt a gyülekezet felé is megjelenítsék. Ez, az előzővel szemben nem alakul ki „magától”, jellemzően tudatos döntés és odafigyelés van mögötte. Mindazonáltal ezekben az esetekben is az esetek többségében (formálisan) a férfi a gyülekezetet vezető lelkész.

„Hogyha valami megkeresés érkezik, akkor viszont aki találkozik a párral, a családdal, a gyászolókkal, ő viszi végig az alkalmat. Tehát valaki becsönget egy temetéssel, akkor akivel találkozik.” (I17, 48)

„Dehát ránk, a kettőnk kapcsolatára alapvetően jellemző az, hogy felváltva prédikálunk. [...] Egyik bibliaórát ő, a következőt én. Néztük, hogy ki temetett legutóbb. [...] a gyülekezet is látja, hogy két egyenértékű lelkész vagyunk.” (I22, 51)

Az önálló (egyedül vagy világi foglalkozású párral élő) lelkésznek esetében a szakmai munkamegosztás természetesen ebben a formában nem merül fel. Velük korábbi kutatások szerint bizonyos értelemben a fordítottja fordulhat elő: a gyülekezetek (vagy akár saját maguk is) sokszor a lelkész és a lelkészné hagyományos feladatait is elvárják tőlük (Cody-Rydzewski, 2007; Sammet, 2013). A megfelelő munkamegosztás kialakítása ilyen esetekben inkább a munkatársak-segítők megtalálását és koordinálását jelenti.

Szakmai előrelépések

Minden szakmai pályafutásban, minden „karrierben” fontos döntések a váltások, előrelépések kérdései. Világi és egyházi pályákra egyaránt igaz, hogy ebben a folyamatban nők és férfiak lehetőségei nem egyenlők, erre vonatkozó döntéseiket nem azonos feltételek és eltérő társadalmi megítélés mellett hozzák meg. A lelkési pálya esetében is számtalan kutatás támasztja alá, hogy a nők gyakran nehezebben jutnak megfelelő munkához vagy alacsonyabb státuszú munkát kapnak, és az egyházi hierarchiában felfelé haladva egyre kevésbé vannak jelen (Finlay, 1996; Charlton, 1997; Sullins, 2000; Chang, 2005; Hoegeman, 2017); a női karriereknek mintha egy „ólomüveg plafon”⁸ állná útját (Purvis, 1995; Sullins, 2000).

8 Ez a fogalom az üvegplafonhoz hasonlóan a láthatatlan akadály leírására szolgál a női karrierekben, de felmerül az is, hogy az ólomüveg plafon „sima” üveg párjával szemben láthatóbb, és ettől talán nem függetlenül, nehezebben is áttörhető (Adams, 2007; De Gasquet, 2010).

A hagyományos kariernarratíva a folyamatos előrelépésről szól: a lelkészi pálya esetében ez a nagyobb gyülekezetek, magasabb tisztségek felé tett lépéseket jelenti. Ez a hagyományos kariernarratíva korábbi kutatások szerint gyakrabban jelenik meg férfi lelkészeknél (Nesbitt, 1997), míg a lelkésznők sokszor elutasítják, hogy lelkészi pályájukat ebben a keretben értelmezzék (Charlton, 2000). Ezt az elutasítást tapasztaltuk az interjúk során is. Nagyon ritka volt, hogy az előrelépés vagy egyáltalán a nagyobb presztízsű pozícióra való igény pozitív értelemben, felvállalt célként merült volna fel, mint ebben az interjúban:

„Alkalmasnak tartottam volna magamat arra, hogy egy nagyobb gyülekezetbe kerüljek, viszont szembesültem azzal, hogy egy egyedülálló nőként nemcsak, hogy egy nagyobb gyülekezet nem fogadna, már eleve az esperesek se gondolnának rám úgy, mint akiben potenciált látnak. És akkor az egy elég válságos időszak volt, amikor ezzel így szembesültem. Aztán amikor [évszám]-ban merült fel először az iskolaátvétel itt [településnév]-ben, ez hát megmondom őszintén, ez egy igazi kitörési esélyt jelentett nekem. Mondjuk így, mint hogyha saját magam számára előteremténém azt a bizonyos ranglétrát, hogy azt mondhatom, hogy mégiscsak tudok feljebb lépni úgy, hogy ezt magamnak megteremttem.” (I18, 43)

A lelkésznők általában erősen elutasítóak a magasabb, vezető tisztségekkel, illetve az erre való törekvással szemben. Az elutasítás indoklásának két jellemző típusa⁹ van. Az első típust szemléltető alábbi két interjúrészletben nyilvánvalóan nagyon eltérő megfontolások húzódnak meg a hierarchiában való feljebb lépéstől való idegenkedés mögött, de közös bennük, hogy egyértelműen a munka tartalmával, jellegével kapcsolatos személyes preferenciákra hivatkoznak: személyesen nem találják vonzóknak a magasabb beosztással járó feladatokat.

„Semmilyen különösebb célom nincs. Abszolút nem vágyom ilyen magasabb lépcsőfokokra. Nem az a típus vagyok. [...] Nem szeretnék vezető lenni, még csak igazgató lelkész sem. [Miért nem?] Mert attól tartok, hogy nagy, komoly döntéseket kell meghozni. Én így nagyon jól vagyok ebben a másodpercben.” (I6, 39)

„...nem szeretem a reprezentatív funkciókat, és szerintem az én pozíciónál feljebb a szabadságfok csökken, és a reprezentatív funkciók növekednek, amit én nem szeretek. Tehát hogy ebben a hierarchikus rendszerben, hogy én esperes legyek vagy püspök, azt nem kívánom karriercélnak, és nem is állnám meg jól a helyemet, mert nem vagyok elég diplomatikus.” (I2, 33)

Az érvek másik típusa – hasonlóan ahhoz az érveléshez, amellyel találkoztunk már a gyülekezeti lelkészi pálya melletti döntés mérlegelésekor is – abból a feltételezésből indul ki, hogy

⁹ Ebben az esetben különösen igaz, hogy ez az érvek típusaira és nem a személyek típusaira vonatkozik, a kétféle érvelés ugyanannál a személynél is megjelenhet.

férfiak és nők között olyan eredendő alkati különbségek lennének, amelyek a nőket a vezetői feladatokra a férfiaknál kevésbé alkalmassá tennék.

„Szerintem a nőben több a lélek, az érzelem, több a lelkesedés és több a kis finomság, odafigyelés tényleg kis dolgokra is. A férfi meg sokkal, talán céltudatosabb, meg jobban halad előre, a nő meg elveszik a részletekben, de sokszor meg az kell, hogy ő elveszzen a részletekben mondjuk a lelkeszi munkában, vagy észrevegyen dolgokat emberekben, egy csoportban. A férfi meg inkább kell, hogy jobban vezessen, meg legyenek nagyon konkrét tervei, meg előremutató dolgok, amire nem biztos, hogy minden nő képes, vagy valami ilyesmi.” (I6, 39)

Ez az elutasítás olyan erős norma, hogy akik mégis elvállalnak valamilyen pozíciót vagy tisztséget, azok úgy érzik, hogy magyarázkodniuk kell miatta, el kell távolítaniuk maguktól ezt a döntést, ahogyan ez ebből a két idézetből is látszik.

„Ezt is úgy döntöttem el, hónapokig gondolkodtam rajta, hogy elvállaljam, és nemet mondtam először. És akkor megkeresett a püspök, hogy ne csináljam már, mégiscsak vállaljam, tehát engem meg kell győzni azért.” (I3, 29)

„Én nem pályáztam. [...] Én akkor olyan mélyen voltam, hogy... játéknak tekintettem, hogy jelöltek, és elfogadtam, de nem gondoltam, hogy ebből a játékból egy ilyen történet lesz.” (I5, 63)

Amíg egy lelkész házaspár női tagja esetében gyakran magától értetődő és a környezet által elfogadott a férj karrierjéhez való alkalmazkodás, addig fordított esetben erre korántsem lehet számítani. Ahogy szó volt róla, a vallásos, egyházi közeg a nemi szerepekről a teljes társadalomhoz képest valamelyest hagyományosabban gondolkodik: egy domináns nő egy kapcsolatban (amely egyszerre házasság és munkakapcsolat is) ezekben a normákba ütközik. Több interjúban megjelent az erre való tudatos reflektálás; az interjúrészletben szereplő esetben ez egy felajánlott pozíció visszautasítását eredményezte.

„Vállalod? Mondtam, hogy [név], figyelj! Szerinted milyen hatással lenne a házasságomra az, ha én lennék a főnök? [...] A [férj neve]-nek ezt nehéz lenne feldolgozni. Vagy nem tudná. Vagy rámenne a kapcsolatunk.” (I22, 51)

Az interjúk alapján elkülöníthető egy olyan karrierút is, ahol a lelkész nő, akik a gyülekezetben férjük beosztottjai vagy segítői, elkezdenek valamilyen (részben) más irányba elindulni, képezni magukat, például lelkigondozói és családterápiás területeken, és akár a gyülekezeti lelkészség mellett egy másik „kariert” is elindítani.

ÖSSZEGZÉS: VÁLTOZATOK A NŐI LELKÉSZI PÁLYA FELÉPÍTÉSÉRE

A sokszor egybefonódó szakmai és magánéleti döntéseknek ez a sora – úgy látjuk – három jellemző stratégiává áll össze. Az első típus, amelyet „*alkalmazkodó*” stratégiának neveztünk el, lelkészpárok esetében lehet jellemző. Ebben az esetben a lelkész (és a lelkészcsalád) teljes mértékben belesimul a hagyományos szerepelvárásokba. Ilyenkor a lelkész karrierdöntéseiben kezdettől fogva lelkész férjéhez igazodik, munkájában az ő beosztottja. Közel kerülhet a lelkészfeleség támogató, háttérből segítő szerepéhez; a lelkészi munkát jellemzően úgy osztják meg, hogy inkább a hagyományosan nőiesnek tekintett – és jellemzően kisebb presztízsű – lelkészi feladatokat vállalja. Ez nagyon gyakran minden érintett számára kielégítő, a lelkészi munkán belül is a lelkész nők saját preferenciáival egybeeső és harmonikus működésmód, ezzel együtt volt olyan interjú is, ahol visszatekintve az ebben a felállásban eltöltött évtizedekre, elhangzott az a mondat, hogy „*És ma már visszagondolva, nem biztos, hogy megérte*”.

A második típusú stratégia szintén lelkészpárok esetében tapasztalható. Ilyenkor is többnyire formálisan a lelkészpár férfi tagja a vezető (vagy igazgató) lelkész, de tudatosan törekszenek a lelkészi feladatok ténylegesen egyenlő megosztására, és figyelnek arra, hogy ezt megjelenítsék a gyülekezet felé is. Ilyenkor szempontként megjelenik a saját vagy valóban közös karrier, és az ezt mérlegelő közös döntések. Ezt „*egyenrangú*” stratégiának neveztuk el.

A harmadik esetben egy ténylegesen önálló lelkészi pályáról van szó, amely a pálya egyes pontjain többé vagy kevésbé szembemehet a hagyományos szerepelvárásokkal, amiből természetesen a lelkészpárokétól eltérő nehézségek adódhatnak. Az ezt az „*önálló*” stratégiát választó lelkész nők egyedülállóként vagy világi férjjel végzik lelkészi munkájukat, ebből adódóan itt szükségképpen önálló karrierdöntések jellemzőek; ebben a típusban gyakori az önállóan gyülekezetet vezető lelkész, és előfordulnak – jellemzően vonakodva vállalt – további tisztségek vagy vezetői megbízások is.

A „stratégia” kifejezés tudatos és szabad döntések láncolatának képét idézi fel, és természetesen valóban tudatos választásokról vagy legalábbis tudatosan elfogadott/ felvállalt helyzetekről van szó. Ugyanakkor érdemes hangsúlyozni, hogy a lelkészi pályán elinduló nők társadalmi környezetük részéről érzékelnek bizonyos nyomást az „*alkalmazkodónak*” nevezett stratégia irányába; ez az az út, amely felé mintegy „természetesen” terelgetik őket a normatív elvárások és a gyakorlati körülmények is, és amelybe így könnyű „belesodródni”. A másik két stratégiát választó vagy felvállaló lelkész nők ehhez képest, úgy tűnik, egy kicsit nagyobb ellenállás irányába indulnak el; különösen igaz ez az „*önálló*”-nak nevezett harmadik típusra. Végezetül fontos leszögezni azt is, hogy az így elkülönített stratégiák elemzési célú, tiszta típusok, tehát az egyes egyéni életpályákban ezek elemei keveredhetnek, vagy éppen valaki válthat is a típusok között életének és pályájának különböző szakaszaiban. Mindhárom stratégia esetében jellemző azonban a szakmai és magánéleti döntéseknek egy olyan szoros összekapcsolódása, kölcsönös függősége, sőt egybeesése, amelyre a világi foglalkozások alig kínálnak analógiát.

SZAKIRODALOM
REFERENCES

- Adams, J. (2007). Stained Glass Makes the Ceiling Visible: Organizational Opposition to Women in Congregational Leadership. *Gender & Society*, 21(1), 80–105. <https://doi.org/10.1177/0891243206293773>
- Chang, P. M. Y. (2005). *Factors shaping clergy careers: a wakeup call for protestant denominations and pastors*. Duke Divinity School.
- Charlton, J. (1997). Clergywomen of the Pioneer Generation: A Longitudinal Study. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36(4), 599–613. <https://doi.org/10.2307/1387693>
- Charlton, J. (2000). Women and Clergywomen. *Sociology of Religion*, 61(4), 419–424. <https://doi.org/10.2307/3712525>
- Christopherson, R. W. (1994). Calling and Career in Christian Ministry. *Review of Religious Research*, 35(3), 219–237. <https://doi.org/10.2307/3511890>
- Cody-Rydzewski, S. (2006). Recognizing Gender Bias, Rejecting Feminism: A Qualitative Study Of Feminist Ideology And Practice Among Southern Clergywomen. *Sociological Focus*, 39(1), 37–53. <https://doi.org/10.1080/00380237.2006.10571276>
- Cody-Rydzewski, S. (2007). Married Clergy Women: How They Maintain Traditional Marriage Even as They Claim New Authority. *Review of Religious Research*, 48(3), 273–289.
- De Gasquet, B. (2010). The barrier and the stained-glass ceiling. Analyzing female careers in religious organizations. *Sociologie Du Travail*, 52(S1), e22–e39. <https://doi.org/10.1016/j.soctra.2010.06.002>
- Dellanna, A. (2020). Broad church: Is Sweden world's first nation to have more female priests than male? *euronews.com*. <https://www.euronews.com/2020/08/28/broad-church-is-sweden-world-s-first-nation-to-have-more-female-priests-than-male>
- Fényes, H., & Pusztai, G. (2020). Nemi szerepattitűdök és vallásosság a felsőoktatási hallgatók körében. *Szociológiai Szemle*, 30(3), 49–69. <https://doi.org/10.51624/SzocSzemle.2020.3.3>
- Finlay, B. (1996). Do Men and Women Have Different Goals for Ministry? Evidence from Seminarians. *Sociology of Religion*, 57(3), 311–318. <https://doi.org/10.2307/3712159>
- Hildenbrand, K. (2013). „... dass ich die treue Gehilfin meines lieben Mannes bin.“ Geschlechterkonstruktionen im Pfarrhaus. In Mantei, S., Sommer, R., & Wagner-Rau, U. (szerk.), *Geschlechterverhältnisse und Pfarrberuf im Wandel: Irritationen, Analysen und Forschungsperspektiven* (115–134. o.). Kohlhammer.
- Hoegeman, C. (2017). Job Status of Women Head Clergy: Findings from the National Congregations Study, 1998, 2006, and 2012. *Religions*, 8(8), 154. <https://doi.org/10.3390/rel8080154>
- Huszár, Á. (2011). Református lelkésznők. In Huszár, Á. (szerk.), *A nő terei* (111–123. o.). L'Harmattan.
- Makay, Zs., & Spéder, Zs. (2018). Apaság: A férfiak gyermekvállalása és családi szerepei. In Monostori, J., Öri, P., & Spéder, Zs. (szerk.), *Demográfiai portré 2018* (65–82. o.). KSH.
- McDuff, E. M. (2001). The Gender Paradox in Work Satisfaction and the Protestant Clergy. *Sociology of Religion*, 62(1), 1–21. <https://doi.org/10.2307/3712228>

- Nesbitt, P. D. (1997). *Feminization of the clergy in America: occupational and organizational perspectives*. Oxford University Press.
- Niemelä, K. (2011). Female Clergy as Agents of Religious Change? *Religions*, 2(3), 358–371. <https://doi.org/10.3390/rel2030358>
- Offenberger, U. (2013). Stellenteilende Ehepaare im Pfarrberuf. Empirische Befunde zum Verhältniss von Profession und Geschlecht. In Mantei, S., Sommer, R., & Wagner-Rau, U. (szerk.), *Geschlechterverhältnisse und Pfarrberuf im Wandel: Irritationen, Analysen und Forschungsperspektiven* (201–216. o.). Kohlhammer.
- Orisek, A. (1999). Ének Debóráról. A Magyarországi Református Egyház lelkészneőinek helyzete. *Szociológiai Szemle*, (3), 96–109.
- Purvis, S. B. (1995). *The stained-glass ceiling: churches and their women pastors*. 1st ed. Westminster John Knox Press.
- Sammet, K. (2013). Pfarrberuf und Geschlechterverhältnis. Eine soziologische Perspektive auf die Situation in den deutschen Kirchen. In Mantei, S., Sommer, R., & Wagner-Rau, U. (szerk.), *Geschlechterverhältnisse und Pfarrberuf im Wandel: Irritationen, Analysen und Forschungsperspektiven* (35–52. o.). Kohlhammer.
- Siba, B. (2020). *Pasztorálteológia – A református lelkészi hivatás vizsgálata interjúk tükrében*. L'Harmattan.
- Sullins, P. (2000). The Stained Glass Ceiling: Career Attainment for Women Clergy. *Sociology of Religion*, 61(3), 243–266. <https://doi.org/10.2307/3712578>
- Wetterer, A. (1999). Ausschließende Einschließung – marginalisierende Integration: Geschlechterkonstruktionen in Professionalisierungsprozessen. In Neusel, A., & Wetterer, A. (szerk.), *Vielfältige Verschiedenheiten: Geschlechterverhältnisse in Studium, Hochschule und Beruf* (223–253. o.). Campus.
- Zikmund, B. B., Lummis, A. T., & Chang, P. M. Y. (1998). *Clergy Women. An Uphill Calling*. Westminster John Knox Press.

Peti Lehel¹

Pünkösdzizmus és szociális integráció: egy csángó asszony vallásváltása

Kivonat

2013–2017 között egy ERC kutatási projekt keretében Moldova egy mikrorégiójában működő roma, ortodox román háttérű és csángó pünkösdi közösségekben végeztem kutatást. A terepmunkára alapozott elemzések e közösségek rituális gyakorlatait, a migráció és megtérés kapcsolatát vizsgálták, a megtéréstörténetek modellezésére stb. koncentráltak. (A tanulmányokat összefoglaló kötet Peti, 2020). A tanulmány e kutatási projektre alapozva, de azt új terepmunkával és vizsgálati szempontokkal továbbvívve/kibővítve egy moldvai katolikus faluban pünkösdzizmusra áttérő csángó asszony történetét elemzi. Az elemzésből rálátás nyílik a személy életét meghatározó normarendszer és intézmények működésére, a római katolikus közösség reakciójára, a család válaszára, valamint a papnak a helyzetre alkalmazott stratégiájára. John Lofland és Rodney Stark 1967-ben megjelent, vallási megtérések szempontjait meghatározó modellje mentén bemutatom a pünkösdzizmushoz való közeledésében legfontosabbnak ítélt életeseményeit, valamint a világmérvén alapvető változásait.

Kulcsszavak: pünkösdzizmus, vallásváltás, vallási megtérés, moldvai csángó

Abstract. Pentecostalism and Social Integration: the Conversion of a Csángó Woman

Between 2013–2017, I conducted research in an ERC research project in a micro-region of Moldova in Roma, Orthodox Romanian and Moldavian Csángó Pentecostal communities. The fieldwork-based analyses focused on the ritual practices of these communities, the relationship between migration and conversion, the modelling of conversion stories, etc. (The summarizing volume of the studies: “We have the gift of Christ in us.” Pentecostalism in Romanian, Roma and Csángó communities from Moldavia. Balassi Kiadó–Erdélyi Múzeum-Egyesület, Budapest–Kolozsvár, 2020.) Based on this research project, but expanding it with new fieldwork and research perspective, the study analyzes the story of a Csángó woman who converted to Pentecostalism in a Catholic village in Moldova. The analysis gives an insight into the functioning of the norms and institutions that determine the life of the person, the reaction of the Roman Catholic community, the response of the family and the strategy of the priest in the situation. Along the lines of John Lofland and Rodney Stark’s 1967 model defining aspects of religious conversions, I present the life events deemed most important in her approach to Pentecostalism, as well as the fundamental changes in her worldview.

Keywords: Pentecostalism, change of confession, religious conversion, Moldavian csángó

Cikkre való hivatkozás / How to cite this article

Peti Lehel (2022). Pünkösdzizmus és szociális integráció: egy csángó asszony vallásváltása. *Erdélyi Társadalom*, 20(1), 55–79. <https://doi.org/10.17177/77171.267>

A tanulmány ingyenesen letölthető a CEEOL-ról: <https://www.ceeol.com/search/journal-detail?id=928> és a GESIS adatbázisából: <http://www.da-ra.de/dara/search?lang=en&mdlang=en>.

1 A szerző a Nemzeti Kisebbségkutató Intézet (Institutul pentru Studierea Problemelor Minorităților Naționale – ISPMN) kutatója.

BEVEZETÉS²

A tanulmány egy moldvai csángó faluban élő asszony (Sarah) római katolikus vallásról pünkösdizmusra való áttérésének „antropológiai közelképét” nyújtja. Célja azoknak az okoknak az értelmezése, amelyek a római katolikus vallásból való kiválása háttérében állnak. Az elemzést a vallási megtérésekkel foglalkozó szakirodalom egyik „alapelmélete”, John Lofland és Rodney Stark modellje felhasználásával végzem (lásd Lofland & Stark, 1965).

Elemzésem első részében Sarah szülőfaluját mutatom be, a moldvai csángó közösséget, ahol jelenleg is él, felvázolva a falu (és a régió, ahol a település fekszik) jelentősebb gazdasági és társadalmi jellegzetességeit. Ezt követően ismertetem Sarah-nak az áttérését megelőző, fontosabb életeseményeit. Bemutatom azt a társadalmi környezetet, amelyben Sarah élete a pünkösdista közösséghez való csatlakozását megelőzően zajlott, a csángó falunak azokat az intézményeit, amelyek Sarah életének döntéseire reagáltak: a család, a szomszédság és a falu nyilvánossága, a helyi, valamint egy, a közeli nagyváros római katolikus papja. Az elemzés ily módon hangsúlyt fektet annak részletezésére is, hogy a római katolikus közösség hogyan viszonyul a szokványostól eltérő döntéseket hozó fiatal nőhöz. Ezt követően felvázolom John Lofland és Rodney Stark modelljét, utalva más elméleti koncepciókra is. Végül azt vizsgálom meg, hogy az általam ismertett eset hogyan viszonyul J. Lofland és R. Stark modelljéhez, a vallási megtérés ebben meghatározott szempontrendszeri miben segítik az általam feltárt eset magyarázatának kibontását.

A FALU

A település, ahol Sarah él, Kelet-Románia egyik nagyobb városának (Bákó) közelében fekszik. A Szeret menti római katolikus csángóság egyik legnagyobb faluja a maga közel 4600 lakosával. A csángó falu haszonélvezője a nagyváros közelségéből fakadó infrastrukturális előnyöknek (a város könnyen megközelíthető a településen áthaladó gyorsforgalmi út, buszjáratok stb. révén). A szomszédságában lévő többi településsel együtt a romániai rendszerváltásig egyfajta „archaikus zárványlét” jellemezte, amely az életvezetés viszonylagos hagyományos voltában, az értékrendszer vallásos beágyazottságában mutatkozott meg. A régióból a rendszerváltást követően vendégmunkások tömege özönlött kezdetben Magyarországra, majd főként Olasz- és Spanyolországba, míg ma már több nyugat- és észak-európai állam is e régió migrációs célterületét ké-

2 E tanulmányhoz felhasznált etnográfiai adatok, megfigyelések stb. jelentős részére a Pócs Éva által vezetett „Kelet-Nyugat” Vallásantropológiai Kutatócsoport tagjaként [Európai Kutatási Tanács (ERC), 324214 sz. EKT-projekt. *Népi vallás a keleti és nyugati kereszténység határán: folyamatosság, változások és kölcsönhatások*] tettem szert (2013–2017). Az e projekt keretében egy moldvai kistérségben pünkösdista „hálózatot” alkotó közösségekben végzett kutatásaimat később a projekten kívül, ill. annak lezárultával is folytattam. Köszönettel tartozom Kiss Dénesnek, Tánzos Vilmosnak, valamint a „Kelet-Nyugat” Vallásantropológiai Kutatócsoport tagjainak a tanulmány első változatához fűzött megfigyeléseikért. Köszönettel tartozom ugyanakkor András Szabolcsnak, hogy teológiai kérdésekben segítségemre volt.

pezi. A munkamigráció nemcsak a település arculatának radikális megváltozását eredményezte (új építésű házak tömkelege), de a paraszti életforma visszaszorulását, szinte teljes felszámolódását is. Mindez a közösségi együttélés legfontosabb kereteit, az érték- és normarendszer bizonyos mértékű változását, „modernizációját” is maga után vonta. Az elmúlt évtizedekben a településen nagymértékű infrastrukturális fejlesztések mentek végbe, európai uniós támogatásokkal a sokféle ágazó utcák többségét leaszfaltozták, a települést keresztül-kasul szelő patakon több híd is épült, akadálymentesítve az autóforgalmat. A településen végbemenő változások mellett azonban a csángó falu hangulatában, az idegennel szembeni „reflexeiben”, az egyes családok közösségi viszonyrendszerekbe való beágyazottsága stb. tekintetében meglehetősen konzervatív, „falusias” maradt. A településen két templom is van. A templom látogatottsága – bár, ha a rendszerváltás előtti állapothoz hasonlítjuk, kétségkívül csökkent – máig szokatlanul magas. A koronavírus-járványt megelőző időszakban nem volt ritka látvány, hogy vasárnaponként sokan a templomkertben állva hallgatták a kihangosított misét, ahogy gyakorinak számított az esti szertartásokra igyekvő, vagy éppen onnan jövő, ünneplő ruhába (nem ritkán csángó népviseletbe) öltözött, főként idősebb asszonyok látványa is.

SARAH ÉLETTÖRTÉNETE EGY PÜNKÖSDI KÖZÖSSÉGHEZ VALÓ CSATLAKOZÁSÁT MEGELŐZŐEN

Sarah ötven év körüli, négy gyermeket nevelő csángó asszony. Sokgyermekes (tizenegyen voltak testvérek), szerény körülmények között élő család első gyermekeként született. Ily módon kisebb testvérei gondozásában, valamint a nagycsalád háztartásában, s a gazdálkodás jelentette nehéz fizikai munkában gyermekora óta részt vett. Gyermek- és kora fiatalkoráról keveset mesélt, többnyire a csángó lányok munkával teli, a falu határát szinte át sem lépő életéről, különösebb említésre méltó esemény nélküli időszakként beszélt róla.

Sarah 21 évesen ment férjhez. Házasságában nem érezte jól magát, sorsa kilátástalannak tűnt számára. Elmondása szerint a férje megállás nélküli munkára kényszerítette, ha lázadni mert ez ellen, azzal fenyegette, hogy akár a ruházatot és az élelmet is megvonja tőle.

„Én egy olyan családból jövök, ahol tizenegyen voltunk testvérek, s én legnagyobb voltam és én szokva voltam a nehézségekkel. De nekem ő, rabként kezelte. Nem úgy vett, mint... [egy embert]. Én dolgozam, csánjak mindenkire, mert én vagyok szakatt a dologval. Én nem azért jöttem ide. És hogyha nem fogadtam szót, akkor lásd meg, Uram, nem ötetet, nem étel. Há mi vagyok én? És konkrétan nem hiúságból léptem vissza. Azért léptem ki [a házasságból], mert az nekem nem volt élet. Azt mondtam, egy életem van. S azt es, mondom, úgy élem le, mind egy ánimál [állat], mondom, akkor salut [szia].”³

3 2016. július. A kurzívval szedett szövegrészek románul hangzottak el. A tanulmányban szereplő interjúrészletek román fordítását következetesen kurzívval jelölöm.

Férjével való folytonos konfliktusainak egyik visszatérő oka az volt, hogy nem született gyermeke. A férfi ezért őt hibáztatta. Kilátástalan sorsa elől Sarah – egy csángó faluban rendkívül szokatlan módon – elhagyta a férjét, és válókeresetet adott be. Az 1990-es években a csángó falvakban meglehetősen ritkának számított a válás. Családja rosszalta döntését, ahogy a szűkebb környezete is. Ez elől menekülve Magyarországra utazott. A csángó falvakból Magyarországra irányuló munkamigráció abban a periódusban kezdett kibontakozni, amikor Sarah is vendégmunkával próbálkozott. Egyedül rendszerint férfiak vállalkoztak vendégmunkára. Fiatal nők leginkább férjükkel vagy házasághoz vezető, „eldöntött”, komoly párkapcsolatban jutottak ki Magyarországra dolgozni.

„Férfijnél voltam, és úgy került ki, hogy én nem szerettem azt az életet, és elmentem. [De mért, nem volt jó a férje?] Nem értettem én, hogy az életemet nem tudom úgy élni, azon a módon, ahogy kezdtük volt. Ugye én 21 éves voltam, addig éltem egyfajta életet, máshova nem voltam, nem láttam más formát, csak otthon voltam, meg minden, s akkor, mikor eccer férjhez mentem, az más világ volt, még régebben gondoltak, még begyepesedettebben veszik, mit tudom én. Nem szerettem azt az életet. Gyerek nem volt, az is baj volt, én voltam a hibás, meg minden. Elmentem. Ott-hagytam. Kimentem Magyarországra, dolgoztam, közbe beadtam a válópert, elváltam, visszavettem a saját nevemet, nem kértem semmit vissza (nyomatékkal), semmit!”⁴

Több éven keresztül Magyarországon élt. Az országban illegálisan tartózkodott: az akkori törvények szerint csak munkavállalási vízummal dolgozhatott volna Magyarországon. A csángó vendégmunkások ezt többnyire úgy kerültk meg, hogy havonta valamelyik határhoz utaztak és útleveleikben megújították az egy hónapi tartózkodásukat, „új pecsétet szereztek”. Sarah a családjával való konfliktusa és a faluban elvált asszonyként való megbélyegzettsége miatt nem követte a többi vendégmunkás gyakorlatát, miszerint két-három havonta hazautaztak. Tőlük eltérően Sarah nem újította meg az útlevelebe való pecsételéssel a Magyarországon való legális tartózkodását. Az útlevelebe való pecsételés csak magyarországi tartózkodást biztosított, nem engedélyezte a munkavállalást. A hazautazás kitiltást eredményezett volna, ezért ő legfennebb évente egyszer látogatott haza. Ilyenkor a magyar hatóságoknak azt állította, hogy ellopták az útlevelet. Kertészként dolgozott. Az őt alkalmazó házaspárnál nemcsak hogy jól elsajátította a magyar nyelvet, de elemi osztályos gyerekük tankönyvei segítségével megtanult magyarul írni és olvasni is.

Elmondása szerint a problémái elől a munkába menekült:

„Ugyes addig dolgoztam, hogy kimerüljek a dolgaimból, problémáimból, mindig a kert, a szabadban, meg minden.”⁵

4 2015. június.

5 2016. július.

Fiatal, független nőként Magyarországon kapcsolatra lépett egy férfival, és – mivel úgy tudta, hogy nem lehet gyermeke – nagyon meglepődött, amikor kiderült, hogy teherbe esett. Amikor a partnerének beszámolt erről, és az nem akarta vállalni a születendő gyermeket, azt mondta neki, hogy megszünteti a terhességet, majd minden kapcsolatot megszakított vele, és hazautazott a szülőfalujába. Döntését a gyermek megtartásáról vallásos meggyőződésével indokolta.

„Baleset volt, úgyhogy mikor megtudta, hogy mi a baj, azt mondta, hogy nem vállalja. S akkor azt mondtam, hogy igen, eltettem, nem lesz gyerek, semmi, és én akkor eltűntem a környékről. No, s akkor én a gyereket megtartottam, nem tud semmit róla, úgyhogy én ezeket (véltetően a többi gyerekére is utal) felneveltem. Mondom, hogy félek az Istentől! S akkor én hazajöttem.”⁶

Megtakarításaiból abban a kisrégióban, ahol született, egy garzonlakást vásárolt egy, a falujától 40 km-re fekvő városban. A lakásvásárlástól azt remélte, hogy meg tudja őrizni a családjától való anyagi függetlenségét. Eltervezte, hogy a gyereke megszületését követően munkát fog vállalni, a gyermeket pedig bölcsődébe adja. Terhességét ebben az időben mindenki előtt eltitkolta. A lakásvásárlást követően visszautazott Magyarországra, és még két hónapig dolgozott. A szülése közeledtével visszautazott Romániába, a kisvárosi lakásában lakott. Anyja csupán gyermeke megszületése előtt két héttel tudta meg, hogy gyermeket vár.

A gyereke megszületése után a kisvárosban próbálta eltartani magát, de nem talált munkát. Ebben az időszakban a rendszertelenül érkező szociális támogatásból élt. Időközben hazajárt segíteni anyjának, de közben folyamatosan munkát keresett. Mivel időközben apja is meghalt, anyja Sarah kisebb testvéreivel jövedelem és támasz nélkül maradt. Szorult anyagi helyzetében egyre kétségbeesettebb döntésekre szánta el magát. A gyereket anyjára bízva újra Magyarországra ment dolgozni. A gyermekétől való távollétet nem bírta, közel három hónap után hazautazott, és magával vitte Magyarországra. Mivel az akkor tíz hónapos gyerekét is magával kellett vinnie a munkába, rendkívül megterhelő körülmények között dolgozott. Másfél hónap után teljesen kimerült, fel kellett hagynia a munkával, és hazautazott.

A következő interjúrészletben így emlékszik vissza ennek az időszaknak a kudarcaira és lelkiállapotára, amelybe ezeket követően került:

„S ott laktam [a város nevét mondja], s *szociális támogatásból éltem, amely jött, amikor jött*. Még jöttem haza, segítettem. Még mentem vissza. Hogy hátha kapok munkahelyet meg mit tudom én, mi. Közben még voltam Magyarországon is egy három hónapig, ha (voltam addig). Elhagytam a kislányt anyámra, s visszajöttem, s mikor... ott nem bírtam ki gyerek nélkül. Kivitettem a gyereket, ott nem bírtam másfél hónapig csak, gyerek mellettem. Dolgoztam a mezőn, ilyen harmincfokos melegben húztam a

harmincas [talán *rekeszt* {láda} mond] a gyereket utánam, igen. Ez se volt egy jó...”⁷

A többszörös kényszerhelyzetben úgy döntött, hogy anyjával fog egy háztartásban élni. A családi házhoz tartozó területen „kertet indított”, azaz piacozásra berendezkedő zöldségtermesztésbe fogott.

Az élete egy darabig különösebb események nélkül telt. Elvált, anyjával és kisebb testvéreivel élő nőként a helyi közösségben némileg periférikus helyzetben élt. Válásának helytelenítése továbbra is ott volt a faluközösség tagjai vele való érintkezésének minden mozzanatában. Bár Sarah megítélésében kétségkívül a legsúlyosabb normasértés férje elhagyása és a válás volt, további „súlyosbító” körülménynek számított, ahogy ezt végrehajtotta: a házasság felbontását követően büszkeségből mindent volt férjének hagyott, fiatal nő léte-re családja és rokonsága véleményével szembeszállva elköltözött a faluból, és egyedül élt külföldön. Mindennek tetejébe pedig Magyarországon házasságon kívüli gyermeket szült. Ez a körülmény még ma is a közösség rosszállását váltja ki, a nő (és családja) számára szégyennek számít. Talán ennek is betudható, hogy Sarah kevés szociális kapcsolatot fenntartva, csendes, a falu szeme elől némileg elzárkózott életet élt. Elmondása szerint ez az életforma nem zavarta, az azonban annál inkább, ha valaki „segíteni” akart rajta, amely alatt többnyire újbóli férjhezmenetelét értették. Erről azonban, keserű emlékei miatt, hallani sem akart.

Mindamellet, hogy elfogadta sorsát, Sarah-t súlyos kétségek gyötörték Isten hozzá való viszonyát, a túlvilági élet perspektíváját illetően. Sarah gyermekkorá óta vallásos volt. A katolikus bűnértelmezés szerint válásával üdvözülése veszélybe került, a római katolikus egyház ugyanakkor nem tartotta teljes értékű tagjának, nem áldozhatott.⁸ Sarah ezeket a dilemmáit meggyóna a papnak, többször is beszélgetett vele, de a pap reális megoldást nem tudott ezekre kínálni, csupán a helyzet elfogadására buzdította. A hivatalos doktrína szerint, hogy a férje elhagyásával felborult „spirituális egyensúly” helyreálljon, Sarah-nak vissza kellett volna térnie elhagyott férjéhez. A nő válása után a férj azonban új családot alapított.

„Ugye, én úgy tudtam katalikusan, [ha] eccer elváltál, nem tudsz többet férjhez menni. Nem lesz semmilyen jövőd. Senkivel. [...] [De járt a templomba addig is, míg volt ez?] Persze. [Meggyóna a papnak ezeket?] Meggyóntam, de nem engedte meg, hogy megáldoztassanak. Hát lehetett gyónni, de nem áldoztattanak. Há, mondom, ez nem jó. Nem jó. Csak azért, hogy én kiürissem [kiüresítsem] a lelkemet valakinek, ezt mondom, meg tudom én négy fal közt is csinálni. Mindig azt mondták a szüleim, ha van valamilyen bánatod, akkor ott bent, a lakásban, s a négy fal közt, mondd ki, mintha valakinek kimondanád, s kimentél, s ki vagy kicsit, ki-

7 2022. július 4.

8 E kérdés komplex egyházjogi értelmezéseivel ezen írás keretében nem kívánok foglalkozni. Elemzésem szempontjából a kutatásban részt vevő személy állításai és helyzetértelmezései képezik a kiindulópontot.

fújtad magadat, és kész. Legalább nem tudja senki. De ez, mondom, hogy nem volt jó. Elmondtam a papnak, hogy volt, minden. »Jól van, jól van, gyere velünk oda a templomba, meg minden.« De nekem milyen jövőm, lelki jövőm? »Hát, ez van. Ezt csináltad, ez van.« Hát azt tudtam elvileg, má úgy, hogy mennyit tudtam én akkor, mennyit halltam én a templomban, hogy az Isten nem azt akarja, hogy a bűnös meghaljon, hanem hogy megtérjen. Mondom, én megtérek. Hová? A volt férjem már nős.⁹ Nős volt akkor. Most mit csináljak, mondom. [...]. Hová térjek vissza? »Hát csak maradj.« Maradjak, s aztán? »Maguk végezzék a dolgukat...«¹⁰

Sarah-t különösen nehezen érintette, hogy gyónás után nem áldozhatott. Problémáival egy városi katolikus papot is felkeresett, de elfogadható alternatívát Sarah dilemmáira ő sem tudott kínálni.

„Míg a katolikonknál voltam, én úgy éreztem, hogy bűnös vagyok, s nem néz rám az Isten. Mert ennyit csináltam [ti. sok mindent]. Mindig azt mondták, hogy senki se csinált annyit, mennyit csináltam én. Jó, pedig én a másokét nem tudtam. De addig mondják egy hülyeséget az embernek, az ember meghiszi. És vele él. Ha nem nyissa ki az Isten a szemeit. Na. Amikor én felfedeztem, hogy az Isten nem olyan, milyenek mondták nekem, hanem az Isten olyan, milyen. Há nem tudta az Isten, hogy én milyen vagyok? Nekem meg kellett mondják az emberek? Milyen vagyok én? Na, ezt is csináltad, ja, hej, mondom. Tudom én, mit csináltam. Én jobban tudom, mit csináltam, mint ti. Nem lehet, így csináltad! Tudod te jobban, mint én? El voltam én festve jobban, mind... és én jobban tudtam, mit csináltam. S az Isten ugye, ha tudja, hogy mit csináltam, és én elismerem azt, mit csináltam, jól, megbocsát. Mert kérem azt. Az Istennek van megoldása is.»¹¹

Sarah ekkor saját maga is hozzáfogott a Bibliát olvasni, és főként a válással kapcsolatos részeket olvasgatta, a hallott útmutatások alapján. Elmondta, hogy iszonyatos dühöt érzett, amikor a férfi-nő kapcsolatról és a házasságról azt olvasta, hogy „Amit tehát Isten összekötött, azt ember ne válassa szét” (Mk 10,2–9), a szoba sarkába hajította el a Bibliát. Mint mondta, ugyanígy tett Pál apostol Korinthusiakhoz írt levelében azon a résznél, hogy a „nő nem ura saját testének”.¹²

9 Vélhetően egyházi házasságkötés nélkül.

10 2016. július

11 2016. július.

12 A vonatkozó bibliai szövegrész: „A feleség nem ura a maga testének, hanem a férje; hasonlóképpen a férj sem ura a maga testének, hanem a felesége.” (1 Kor 7,4).

„S az Isten, hogy mondjam én, az Istennel való kapcsolatomat felfedeztem – nem tudom, jobban kifejezem románul –, amikor elkezdtem olvasni a Bibliát, hogy ki az Isten. Én addig nem tudtam, kicsoda az Isten. Tudtam, hogy mit mondott a pap, mit énekelt, és ezek a dolgok, mint a... házasság. Amit az Isten összekötött, ember ne válassza szét! Dobtam oda a Bibliát, hogy repült. Nekem az egész avval jött. Kész. Amit az Isten összekötött, ember ne válassza szét! És hogy Pál apostol azt mondta, hogy a nő nem ura testének. Úgy verdittam [dobtam el] el a Bibliát, hogy repült. Há hogy. Azt mondtam, hogy hagyjanak békimet. [...] Mindannyian olyan életet éltetek, amilyent akartatok, ne erőltessetek rám egy olyan életet, amely nem nekem való volt.”¹³

Sarah ebben az időben kezdett el beszélgetni a szomszédságában lakó Antonnal, az egy évtizednyi távollétből, országon belüli munkamigrációból hazaköltöző sofőrrel, aki korábban egy moldvai kisváros neoprotestáns közösségében tért meg. A férfi körül a csángó faluban ebben az időszakban kis gyülekezet formálódott. Sarah időközben a szülőfalujához közeli nagyvárosban is kereste a munkát. Elmondása szerint esténként, hogy ne lássák, a templommal szemben lévő telefonfülkéből hívta fel az újságokban megjelent álláshirdetések feladóit. Itt elegyedett szóba Antonnal, aki maga is telefonálni ment be a faluba. Anton szomszédja lévén, ismerte Sarah nehéz helyzetét. Sarah válása óta először hallott olyan véleményt, amely nem a döntései rosszalásából állt, amely életében a továbblépést hangsúlyozta. E beszélgetések metafizikai vonatkozásokra is kiterjedtek, amelynek hatására Sarah az addigi, a döntéseit az emberekhez hasonlóan rosszaló, büntető, a „kapcsolatukból kilépő Isten helyett” a dolgokat eleve elrendező, megbotátást és életcél kijelölő Istent ismert meg.

„[...] valahogy nekem nem jött össze soha egy könnyű munkahely, hogy tudjam, gyerekeim biztonságban van, én dolgozok, s én fel tudom nevelni azt a gyermeket. Sehogy. Sehogy se ment. S úgy végállomás volt nekem. Nem tudtam még hova menjek. S akkor Anton mondta, nem úgy van, az Istennek vannak tervei, vannak minden. Mert azt es tudtam, hogy mért adta az Isten nekem a gyermeket, ezt, ha tudta, hogy nem tudom felnevelni. Hogyhogy az Isten nekem kiadja a kenyerit ennek a gyerekeknek. S akkor nekem nem volt, a gyermek megszületett egy okból. Annak életje van, s az kell éljen, s azt fel kell nevelni. S akkor nekem megmagyarázta, hogy hogy vannak, hogy az Isten nem úgy veszi a dolgokat, mind vesszük mi. Hogy íntâmplare [véletlenül]. Nem véletlen semmi. S akkor úgy ezen elgondolkoztam, s akkor lassan-lassan, még amikor még találkoztam vele, akkor nekem adott egy könyvet, hogy egy tanácsot valahogy, meg kellett tudjak, akkor még magyarázatot adott, vaj valami, s akkor lassan-lassan el tudtam menni la pocăință [a hitre].”¹⁴

13 2016. július.

14 2022. július 4.

Az Antonnal való beszélgetések nyomán a túlvilági élet lehetősége új perspektívát nyert. Életpályájának azok a mozzanatai, amelyeket a csángó falu nyilvánossága, valamint a helyi pap bűnnek titulált, Sarah a falun belüli jelentős stigmatizáltsága mellett azt eredményezték, hogy elhitte magáról: nincs feloldozás, a túlvilági üdvösségről is le kell mondania. Az Anton által ismertetett megtérésezmény feloldotta Sarah kétségeit, megszűnt a túlvilági örök élet elvesztésétől való félelme. Anyja előtt titkolva kezdett el járni az Anton körül szerveződő közösség vallásos gyülekezeti alkalmaira, amelyeket ebben az időben egyes tagok házában tartottak. Ezeken az alkalmakon fokozatosan átértékelte életének problémás mozzanatait. Ahogy ő fogalmazott:

„Az Isten más módú, hogy tudtam én, s hogy mondták ott nekem.”¹⁵

Sarah úgy érezte, hogy az új közösségben megértik és elfogadják őt. Hozzá hasonló emberek közé került, akik életpályájuk egy adott szakaszában mélypontra jutva, az abból való kivezetést annak reményében találták meg, hogy az Isten tévedéseik és hibáik ellenére elfogadja őket.

„Találkoztam olyan emberekkel is, akik nem vettek úgy, mint itt a faluban az emberek, hogy lenéznek, hogy úúú, ki voltál, hova értél, s mit csináltál. Ugye, elfogadtak, mind ők es, mikor el voltak fogadva az Istentől, én es úgy fogadom immá a dolgokat és kész.”¹⁶

A kis létszámú pünkösdi gyülekezet tagjaival osztott sorsközösség érzése is hozzájárult ahhoz, hogy Sarah látogatásai a gyülekezeti alkalmakra rendszeressé váltak. Amikor azt kérdeztem tőle, hogy milyennek látja a közösség tagjait, ahova tartozik, a következőket mondta:

„Há, gondolom, hogy mindenki úgy csődöt mondott. *És elérkezett egy olyan ponthoz, hogy nem bírta tovább, nem volt kiút. És akkor Istenhez fordult. És akkor mindegyikük visszatért Istenhez. Mindenkinek kudarcba fulladt az élete. Mindegyikünk... totális csőd. Az elképzelésünk, hogy miük leszünk kik, s minden lesz, mindenünk, s mikor felértél, akkor már egyensúlyodat veszted, s akkor totális kudarc, s akkor természetes, fordulsz az Isten felé.*”¹⁷

Bár lelke túlvilági sorsa és az Isten hozzá való kapcsolatával kapcsolatos dilemmái a pünkösdzizmus világgépének elfogadásával feloldódtak, és úgy érezte, hogy a közösségben, amelyhez egyre szorosabban kezdett kötődni, megértik, szűkebb környezetével való kapcsolatában újabb feszültségek jelentkeztek. A pletykák újra magasra csaptak körülötte, amely nem maradt következmények nélkül az anyjával való kapcsolatában sem. Elmondása szerint egyik alkalommal, amikor anyja templomból jött haza, tudomást szerzett a róla szóló pletykákról a pünkösdi kö-

15 2016. július.

16 2016. július.

17 2016. július.

zösséggel való kapcsolatát illetően. A családot ért rendkívüli szegénység hatása alatt anyja elkeseredett tette ragadtatta el magát. Miután szembesítette lányát a hallottakkal, egy nadrágszíjjal teljes erejéből megverte. Sarah elmondása szerint semmit nem tett, rendkívüli, számára is érthetetlen nyugalom szállta meg, belátta, hogy anyja „idegeinek kiszolgáltatva”, hirtelen felindulásból cselekszik. Belátta azt is, hogy a helyi normáktól eltérő cselekedetei között mekkora súlya van annak, ha valakit hírbe hoznak egy olyan vallási közösséggel, amelynek működését a legelképezhetőbb túlzások, állítások övezik, és mit jelent mindez egy olyan településen, ahol a valláshoz és az egyházhhoz fűződő lojalitás megőrzése az egyik legfontosabbnak tartott erkölcsi norma. Az esetet követően egy hétre elment a városi lakásába, ahol azonban gyakorlatilag ennie sem nagyon volt mit, testvérei vittek neki ezt-azt. Egy hét után, amikor azt gondolta, hogy az otthoni kedélyek lecsillapodtak, hazament, és mintha mi sem történt volna, folytatta addigi életét.

„Anyám közben egyszer el... mit tudom én, mit mondott a falu neki. Falusi asszonyok, hogy így teszek, úgy teszek. Hogy engedi meg, hogy ennyi sok baj után még azt es megcsinálom, hogy a vallásomat. Hazajött, nyomott egy verést nekem (nevet). [Megverte az anyja?] Húú. Persze, egy jó vastag szíúval. Lila voltam. [...] Vettem egy inget, de olyan nyugodt voltam, hogy néztem, hogy milyen ideges ő. Néztem, hogy ez nem anyám. Ezek az idegek... Anyámat rávette valaki, hogy ezt a dolgot csinálja velem. És nem haragudtam egyáltalán rá. Vettem a táskámat [...] s le [a város nevét mondja, ahol lakást vett] elmentem. [A lakására...] A lakásomhoz. Oda a semmihez, s kész. (Nevet.) [...] Ott ültem egy hétig, utánam küldte a hűgomat vagy az öcsémet. Hoztak nekem zöldségeket, egyet-mást. Vettem a táskámat, visszajöttem, mikor gondoltam. Itt es nagy kertet indítottunk volt. Vót vagy 200 szál paradicsom, meg paprika. Úgyhogy azokat én gondoztam. Ugye, hogy elmentem én onnat, nem volt ki csinálja. Nem volt nekem bajom, hogy anyám ideges. Tudtam azt, hogy tönkremegy ott, nem foglalkozik ott senki velem. Visszajöttem, mintha semmi sem történt lenne. Visszajöttem. Folytattuk a dolgokat eléféle.”¹⁸

Az incidenst követően titokban megkeresztelkedett pünkösdistává. Ez csak később jutott anyja tudomására, tovább mérgezve anyjával való kapcsolatát. Anyja nem tudott beletörődni abba, hogy lánya elhagyta a római katolikus vallást. Mindez folyamatos feszültséget jelentett közöttük, anyja rendszeresen próbálta lányát rávenni arra, hogy beszéljen a helyi pappal, járjon templomba, térjen vissza a vallásához. Ezekre a Sarah számára rendkívül megerőltető győzködésekre általában akkor került sor, amikor anyja hazajött a templomból. Anyján keresztül a faluközösség egészének ítélete, nyomása érvényesült megbélyegző tétivel kapcsolatban. Az állandó feszültség miatt Sarah azt tervezte, hogy eladja a városbeli garzonját, a pénzből egy faluszéli

18 2016. július.

olcsó telket vásárol, vályogtéglát vet és egy-két év alatt önerőből, önkezűleg házat épít magának.¹⁹

„Problémák voltak, mer’ ugye anyámnak még bosszantották fel a fejit, hogy mit tudtam én neki tenni, s na, ugyé, elment misére, s visszajött, s akkor elég volt, hogy egy asszonyval, kettővel meggyűljön [összetalálkozon], s mondja meg, hogy hogy engedte meg anyám, hogy ennyi sok problémát csináljak én nekije, s mégis megengedi azt, hogy itthon legyen nála, s elvisel engem. Már úgy, hogy az volt a legnagyobb baj, hogy a vallásamat elhattam. Nem az, hogy a férjemet elhattam. [...] S na, akkor még jött haza, s mindig veszekedés volt. Aszandtam, én nem tudom így se ott eltöteni az életemet, se itt anyámnál. Valahol kell csináljak én, kibírom én. Egy évig, kettőig kibírom én, hogy csináljak egy kis házikót magamnak. Valahol kapak én magamnak egy rudat [terület-mértékegység], kettőt, oda le, hogy csináljak egy kis házat.”²⁰

A csángó faluban működő pünkösdi gyülekezet a falu egyik szomszédos, ortodox többségű településén még a szocializmus idején formálódott pünkösdi gyülekezet vezetőjének, Martinak a spirituális irányítása és támogatása alatt jött létre. Ez a közösség a 2000-es évektől a mikrorégióban létrejövő további pünkösdi közösségek számára egyfajta intézményi, spirituális centrumot képez (lásd Peti, 2020a: 9; 2020b: 22). Az egyik gyülekezési alkalmon részt vett Martin is, akit e pünkösdi hálózathoz²¹ tartozó közösségek egyfajta alapítónak tartanak, s aki haláláig (2018) *prorokként* (‘látó/jós’)²² is működött (lásd Peti, 2020a: 9). A gyülekezés végén Martin a Szentlélek Sarah-nak szóló üzenetét közvetítette *prorocsilás* (‘jóslás’) formájában. Az üzenet szerint a közeljövőben valaki meg fogja kérni Sarah kezét. Sarah meglehetősen bosszúsággal fogadta a *prorocsilást*, elmondása szerint a rosszul sikerült házassága miatt hallani sem akart újbóli férjhezmenetelről.

„Jött volt egy... o prorocsijé [egy *prorocsilás*, prófécia/jóslat]. Martintól. Hogy valaki el fog lesz jönni, s meg fog lesz kérni engem. Na, mandam, még nem jöttem jól ide, ehhez a valláshoz, kész, adódik, mi fog, csak keresni fogtok férjet nekem.”²³

19 Valamely krízisesemény miatt anyagilag ellehetetlenülő csángó asszonyok számára az önkezűleg való építkezésnek vannak előzményei Moldvában. Egy ilyen eset szerepel a *Gyöngyökkel gyökereztél* című filmben (Mohi & Tánczos, 1998), ahol a férje halálát követően kismizett asszony vályogtéglából saját kezűleg kis házat épít magának egy jóakaró szomszédasszonyától adományba kapott telken.

20 2016. július.

21 A vizsgált közösségek hálózati jellegéről lásd: Peti, 2020a: 8.

22 A *prorok* pünkösdi közösségekben betöltött szerepköreinek leírását a következő munkáimban végeztem el: Peti, 2020b; 2020c; 2020d. Lásd még: Peti, 2020a: 9, 13-as lábjegyzet.

23 2016. július.

A *prorocsilással* kapcsolatos bosszúságát előadta Antonnak is, akivel gyakran beszélgettek, és aki segített neki értelmezni a gyülekezeti alkalmakon hallott dolgokkal kapcsolatban felmerült dilemmáit, vagy azokat a kérdéseit, amelyek saját Biblia-tanulmányozása során támadtak benne. Anton először elviccelte a dolgot, majd kifejtette, hogy az Isten előtt minden asszonynak van „embere”, mivel Isten ezt a világ rendjéhez tartozóként így teremtette.

„Mer ugye még mentünk egyikhez es, másikhoz es. Pénteken volt csak itt nálunk. [gyülekezés]. [...] Anton ott volt, mikor ez a prorocire [*prorocsilás*, prófécia/jóslat], azt mondja, ki tudja, milyen cigány el fogja venni. S én mondtam, nem fogok elmenni sehova, mert én nem bírok lenni, s ő megmagyarázta nekem, hogy vannak a dolgok az Isten előtt, hogy nincsen egy asszony is ember nélkül az Isten előtt. Mert ugye úgy volt teremtve az asszony, az embervel együtt. Ott az Isten előtt minden asszonynak kell legyen embere. Kész.”²⁴

Sarah elmesélte Antonnak is a tervét a házépítéssel, függetlenedésével kapcsolatban. Anton, Sarah számára váratlanul azzal állt elő, hogy mindkettőjüknek jobb lenne, ha összeházasodnának. A házasságban csalódott Sarah rossz viccnek fogta fel Anton ajánlatát, faképnél hagyta, néhány hétig a gyülekezeti alkalmakra sem ment el. Egy idő után félretette bosszúságát, hogy mindenki úgy segítene rajta, hogy valamiképpen férjhez kényszerítené, és újból elment a központi közösség gyülekezésére. Az esemény után találkozott Antonnal, aki elmondta, hogy nem akarta megsérteni és már attól félt, hogy tapintatlansága miatt ellehetetlenítette Sarah a vallási közösséghez való közeledését is. Sarah azt válaszolta, hogy nem szereti a „rossz vicceket”. Anton megerősítette, hogy ő nem viccelt, és az ajánlata megfontolására biztatta Saraht. Ő alapos gondolkodási idő után végül találkozott a férfival, majd elmondta neki, hogy bizonyos feltételekkel hozzámegy. A kettejük közötti egyezségben Sarah pontosan kijelölte a házasságukban való szerepeket, feladatokat, amelyek korábbi házasságától eltérően a férj és feleség közötti egyenlőség-eszményen alapultak.

Arról, hogy élete jó irányba fordult (ma négy lányuk van), Sarah a következőket mondta:

„Az Isten kikeresi, hogy mondjam én, az ember elkeresi magának egy utat, s azt hiszi, hogy az egy jó. De lehet, nem az Istennek a terve volt az. Nem az Istennek a terve volt az. Az Isten úgy fordítsa a dolgot, chiár [éppen] ha, ha rossz dolgokba mennek el az emberek is, úgy forgassa, hogyha még az ember is akar, hogy jója legyen, akkor az Isten visszahozza arra az útra, hova kell és mai [még] hol kellene lenni nekije.”²⁵

24 2016. július.

25 2016. július.

SARAH ESETE JOHN LOFLAND ÉS RODNEY STARK A VALLÁSI MEGTÉRÉSEK KRITÉRIUMAIT MEGHATÁROZÓ MODELLJE TÜKRÉBEN

A következőkben a szakirodalomban a megtérést folyamatként vizsgáló elméletek alapjául szolgáló John Lofland és Rodney Stark modellje alapján elemzem Sarah esetét. Lewis L. Rambo a vallási megtérések antropológiai és pszichológiai modelljeiről szóló bemutatójában Lofland és Stark modelljét „folyamatelméletnek” (*process theory*) nevezi (Rambo, 1999: 267). A vallási megtérések antropológiai kutatásának egyik manapság is sokat használt modelljét megalkotó Lewis L. Rambo saját bevallása szerint maga is Lofland és Stark modellje alapján is (a szerző továbbá Alan R. Tippet és James V. Downtown Jr. munkáira is utal) dolgozta ki sajátját (lásd Rambo, 1999: 267). A két modell közötti kapcsolatra utal Henri Gooren is (lásd Gooren, 2006: 53). A modellt magyarul Lewis L. Rambo és Charles E. Farhadian közösen publikált tanulmánya alapján (Rambo & Farhadian, 1999) részletesebben egy korábbi tanulmányomban mutattam be, illetve alkalmaztam két vallási közösségalapító megtéréstörténetének elemzéséhez (lásd Peti, 2020d: 104–106).

A megtérés folyamatjellegét emeli ki az Andrew Buckser és Stephen D. Glazier (2003) által szerkesztett, a vallási megtéréstről szóló antropológiai elemzéseket tartalmazó kötet több írása is (lásd Peti, 2020d: 100). Simon Coleman a kötetben szereplő elemzésében „folyamatos megtérésről” (*continous conversion*) beszél és (egyebek mellett) kihangsúlyozza, hogy a „kontinuitás” (az idézőjel is tőle): „Utalhat arra, hogy az én elmozdulása egy karizmatikus meggyőződés irányába egy folyamat, habár retorikailag ez spontán átalakulásként jelenik meg; [...]” (Coleman, 2003: 17).

Az új vallási mozgalmak szakirodalmának áttekintését megvalósító Török Péter könyvének egyik fejezete az ezekhez való csatlakozás okait, valamint tagságuk egyéb ismérveit foglalja össze (Török 2011: 44–54).²⁶ A fejezet a vallási megtérést teoretizáló munkák eddigi legrészletesebb magyar nyelvű összefoglalója. Ebben a szerző „a legbefolyásosabbak”²⁷ között említi John Lofland és Rodney Stark modelljét (lásd Lofland–Stark, 1965: 874). E modell szerint a vallási megtérésben hét egymást követő szakasz, fázis különíthető el:²⁸ „[...] az egyénnek először (1) akut és tartós feszültséget kell éreznie, de mindennek (2) vallásos beállítottságú környezetben kell történnie [...]. Mindez (3) arra vezeti az egyént, hogy vallási keresőként definiálja önmagát. [...] (4) életének egy kritikus pontján [...] találkozik a csoporttal, (5) érzelmi kötődés alakul ki közte és a csoport egy vagy több tagja közt. [...] (6) megszűnnek a csoporton kívüli kapcsolatai, s (7) intenzív interakció alakul ki az egyén és a csoport tagjai között.”²⁹ (Robinson,

26 A *Ki itt belép, hagyjon fel minden reménnyel? A megtérés jellemzői, a tagok toborzása és megtartása – agymosás, tekinthetőség és függés* című fejezet első fele.

27 A szerző, Török Péter szóhasználata. A modell „dominánsá” válását hangsúlyozza ki Henri Gooren is (lásd Gooren, 2006: 53).

28 John Lofland és Rodney Stark a megtérés szakaszairól való összegzését a modellt magyarul bemutató Török Péter fordításában közlöm oly módon, hogy közben megpróbálom az eredeti, Lofland–Stark-féle közlésformát is visszaadni, Török Péter kiegészítő értelmezései nélkül.

29 Ez utóbbi fázis az eredetiben így szerepel: „És, ahhoz, hogy bevethető ügynök legyen, intenzív interakciónak tesz ki.” (Lofland & Stark, 1965: 874) „And, where, if he is to become a deployable agent,

1988; Dawson, 1998 *idézi* Török, 2011: 51). A szerzők ugyanakkor kiemelik, hogy „Mind a hét tényező jelenléte szükségesnek látszik a megtéréshez, és együtt elegendő feltételnek tűnnek” (Lofland & Stark, 1965: 863). Az elméletük kidolgozásához használt kutatásuk egy, a nyugati parton fekvő városi központban létrejövő kis létszámú vallási közösség tagjai körében (*millenarian cult*, *Divine Percepts* – „Isteni tervek”-nek³⁰ hívták magukat) zajlott 1962-ben és 1963-ban (lásd Lofland & Stark 1965: 862, 863). A tagok életpályáját elemezve a szerzők megfigyelése szerint megtérésüket megelőzően ezek a személyek (a szerzők szóhasználatában: *pre-converts*) megoldhatatlannak tűnő problémákkal küszködtek: „[...] azt érezték, hogy problémáik súlyosak, erős feszültséget éltek át hosszú időn keresztül” (Lofland & Stark, 1965: 867). A feszültség forrásai a szerzők megállapítása szerint a következők voltak: „[...] sóvárgás el nem ért gazdagság, tudás, hírnév és presztízs után; látomásélmény,³¹ amelynek értelmezéséhez a személynek nem voltak eszközei; frusztrált szexuális és házassági kapcsolat; homoszexuális bűntudat; a szemtől szembeni interakcióktól való súlyos félelem; korlátozott és torzult testi képességek; és [...] frusztrált vágyakozás egy jelentősebb; sőt heroikus, vallási státusra [...]”³² (Lofland & Stark, 1965: 864–865).

A következőkben azt vizsgálom meg, hogy a modell egyes kritériumai milyen formában jelennek meg Sarah esetében, illetve vannak-e a pünkösdzizmusra való áttérésének olyan okai, amelyek a modell alapján nem értelmezhetőek.

1. Feszültség

Sarah életvezetésére vonatkozó döntései a pünkösdista vallásra való áttérését megelőző időszakban folyamatos feszültséget generáltak személyes kapcsolataiban. Korán kötött házasságában a férjének alávetett, kiszolgáltatott, perspektívátlan élethelyzetbe került. Az életével való elégedetlensége következtében közösségével és saját vallási meggyőződésével ellentétes lépésre, házassága felbontására szánta el magát. Válásának helytelenítése a családja részéről, és elvált asszonyként megbélyegzett, marginalizált helyzetéből való menekülésként vállalkozott magyarországi vendégmunkára. A szívós, embert nem kímélő fizikai munka családjában természetes volt. Az elvállalt munkához való viszonyát illetően az volt a jellemző, hogy azt saját érdekei fölé helyezte, a külföldi, ismeretlen környezetben önmaga egyik legfontosabb identitáselemét képezte. A Magyarországon kemény munkával megteremtett anyagi függetlenség a saját élete feletti kontroll megszerzését jelentette. A magyarországi vendégmunka során alakuló párkapcsolata esetében nem akart komoly elköteleződést, olyan kapcsolatot alakított ki, amelyet könnyen,

he is exposed to intensive interaction” (Lofland & Stark, 1965: 874). Török Péter értelmezésében a „»bevethető« [az, aki] igazán megbízható és alkalmazható tag[gá válik]” (Török 2011: 51).

30 Török Péter fordítása, aki arra is felhívja a figyelmet, hogy álnévről van szó (lásd Török, 2011: 51).

31 A szerzők ezt eredetileg *hallucinatory activity*-nek nevezik.

32 „[...] longing for unrealized wealth, knowledge, fame, and prestige; hallucinatory activity for which the person lacked any successful definition; frustrated sexual and marital relations; homosexual guilt; acute fear of face-to-face interaction; disabling and disfiguring physical conditions; and [...] a frustrated desire for a significant, even heroic religious status [...]” (Lofland & Stark, 1965: 864–865).

következmények nélkül bonthatott fel. A kapcsolat hosszú távú működésével kapcsolatban nem voltak illúziói.

A régiót és a települést érintő gazdasági/társadalmi változások mellett a település sok tekintetben a „hagyományos paraszti társadalmak” mentalitása és értékrendszere mentén működik, amely elutasítja a közösségi normától eltérő személyes döntéseket és életutakat. Az asszony több szempontból is a moldvai katolikus női szerepmollektől eltérő döntéseket hozott. Ilyenek Sarah esetében a válása, függetlenedése (korabeli nők általában férjhezmenetelük után vagy házassággal végződő kapcsolatban vettek részt vendégmunkán), „megesettséggel” egyenértékű házasságon kívüli gyermekvállalása. Véletlen terhessége következtében (házassága idején nem született gyermeke, amely szintén a férjével való feszültség forrását képezte) kénytelen volt visszatérnie a minden tétét helytelenítő, szociális életét ellehetetlenítő, vallásos igényeit megtagadó közösségbe. Ily módon felszámolódott függetlensége, és megszűnt a családjával és a közösségével szembeni „védetség”.

Nem nehéz tehát Sarah esetében felismerni a Lofland és Stark által a megtérések első kritériumának tartott feszültségteremtő indokokat. Válása vallási következményeinek megítélése közössége értékrendszere alapján (marginalizálás, stigmatizálás), majd az örök élet perspektívájának elvesztése, amelyet egyháza papjai is visszaigazoltak, spirituális egyensúlyának megbomlását eredményezte.

2. Vallásos környezet

Lofland és Stark magállapítása szerint a modern társadalmakban a feszültségek kezelésének legfőbb domináns stratégiái pszichiátriai, politikai és vallási jellegűek (lásd Lofland & Stark, 1965: 867), és megemlíti, hogy „számos személy, akik körülményeik alapján megfeleltek a modell más feltételeinek, feszültségeik pszichiátriai magyarázatát fogadták el, és nem váltak megtérőkké” (Lofland & Stark, 1986: 867).³³ A szerzők ugyanakkor kiemelik, hogy bár a vallási közösséghez csatlakozó megtértek esetében korábban fel sem merült a hagyományos vallási intézmények által kínált problémamegoldás „eszközkészletének” használata, az események vallásos magyarázata nem állt távol tőlük: „Noha megtérésük előtt ezek a személyek a hagyományos vallási lehetőségeket alkalmatlannak, »erőtlennek«, »halottnak« stb. tartották, az Isteni tervvel való kapcsolatukat megelőzően *hajlamosak voltak arra, hogy az eseményeknek vallásos jelentést tulajdonítsanak*” (Lofland & Stark, 1986: 868).³⁴ Sarah elbeszéléséből kiviláglik a vallásos hit életében játszott szerepe. Megélt feszültségeinek egyik forrása éppen abból táplálkozott, hogy élete egyik legradikálisabb döntése, válása következtében hite egyik legfontosabb parancsát szegte meg, lelki szinten „spirituális vákuumba” kerülve. A katolikus papok megerősítették a falu a női szerepre vonatkoztatott normáját, amely szerint a személy integrációjának egyetlen lehetséges útja a házasságban való élés. Amikor az őt emésztő problémájával a helyi, illetve egy

33 „Several persons, whose circumstances met other conditions of the model, had adopted a psychiatric definition of their tensions and failed to become converts” (Lofland & Stark, 1986: 867).

34 Az idézőjel és a kiemelés is tőlük: „Although all pre-converts had discarded conventional religious out-looks as inadequate, “spiritless,” “dead,” etc., prior to contact with the D.P., they retained a *general propensity to impose religious meaning on events*” (Lofland & Stark, 1986: 868).

városi közösség papjához fordult, azt a tanácsot kapta, hogy térjen vissza férjéhez. Ez már csak azért is teljesen lehetetlen volt, mert a férfi közben új családot alapított. Az asszony ily módon a helyi közösség központi normáival és saját vallásos meggyőződésével is ellentétbe került. Szociális peremhelyzetét, amelybe jutott, elfogadta, ahogy családja ítéletét is. Egy alkalommal a következőképpen beszélt az őt hatalmába kerítő életérzésről:

„Annyira senkinek éreztem magam. Azok után, amiket csináltam, többé már nem [voltam] olyan büszke [itt: magabiztos]. Gondoltam, hogy engemet az Isten eldobott.”³⁵

Ami végképp nem hagyta nyugodni, az az immár intézményesen is visszaigazolt esélytelenége a hite szerinti értelmes, az örök élet perspektíváját ígérő életre. A vallási megtérésnek J. Lofland és R. Stark szerint felállított második kritériuma, miszerint a feszültség megélése vallásos környezetben történik, Sarah esetében nyilvánvaló.

3. Vallási kereső

A modell alapjául szolgáló személyektől eltérően az őt gyötrő egzisztenciális kérdésekre a számára elérhető vallási intézményekben, papoktól próbált megoldást találni, ám hamarosan szembesült azzal, hogy onnan, ahonnan ő remélt feloldozást, számára nincs remény. Helyzetében saját maga próbált válaszokat szerezni oly módon, hogy a Biblia olvasásába fogott, de megnyugvást ez sem hozott számára. Mi több, a Biblia a férfi–nő viszonyára vonatkozó egyes részei további keserűséggel, dühvel töltötték el. A megtérők (pontosabban a megtérés előtti személyek) esetében Lofland és Stark által jelzett vallásos keresővé válás kritériuma Sarah esetében a dilemmáira való személyes válaszkeresésben érhető tetten.

Sarah az életében betöltött prioritásai megváltozását nevezte meg a pünkösdizmus felé való közeledés folyamán Istennel lévő kapcsolata megváltozásának legfontosabb következményeként.

[Azt még egyszer elmondaná nekem, hogy mit jelent az, hogy maga megismerte az Istent, s hogy megváltozott az élete, hogy mi volt ennek a lényege?] „A lényege, nem tudom, mind csak úgy tudom elmondani. De valahogy, izé, *megváltoztattam a prioritásaimat*. Többé nem törődtem annyit se az emberekkel, se a dolgaimmal, valahogy rábíztam az Istenre mindent. Ami, ami a jövőmet [illeti], a gyerekem sorsát is, meg minden. [...] Tudtam azt, hogyha így csinálom, s ha nekem a fejemben így van, hogy az Isten így, így gandalom én, hogy így a jó, akkor az Isten megsegét. Mert úgyis a szent könyv után, valahogy Biblia után mentem, s még [érthetetlen szó] s még minden, még tanácsot kértem mindig, s akkor tudtam azt, hogy nem lesz rossz. [...] S az, mikor én valahogy megtudtam, hogy más dolog is van a világon, ezen, akkor azt mondtam, nekem problémáim voltak, hogy nem volt munkahelyem, volt egy gyerekem felnevelnem, meg minden, mondtam, félreteszem ezt a problémát, s meg akarom nézni, ez mi. Mi jött elő, mert nekem, hogy én megtudjak, *hogy mit jelent az, hogy ismerd az Istent. Tehát tegyem csak egy kicsit félre a saját dolgaimat és kötelezettségeimet és az egész küzdelmemet, mert egy...* Mit es akar itt ez

35 2015. június.

mondani, hogy *mi van itt, hogyhogy ismerjem én meg az Istent, mert én azt hittem, hogy ismerem az Istent.*³⁶ *És lassan, lassan megváltoztattam a prioritásaimat, mivel megismerve az Istent, megváltozott a gondolkodásom, megváltoztak a prioritásaim.* Többet nem még búsultam, hogy lesz munkahelyem, nem lesz, csak abba' bíztam, hogy az Isten mellettem van, s nekem kirendeli mindent. Ha nem kaptam munkahelyet, nem kerültem olyan kétségbe, hogy azt sem tudtam, mi van velem. *Olyan kétségbeesett voltam, hogy aszondtam, menek a Szeret felé, mikor nem tudtam, hogy mi van az Istennel, s nem kaptam munkahelyet. S a gyermeket fel kellett neveljem.*³⁷

A fenti interjúrészlet utal a problémái következtében megélt krízisre, ugyanakkor betekintést nyújt abba is, hogy Sarah spirituális szinten is kereste élethelyzetének értelmezését. Ez az értelemkereső folyamat, amelyben a Biblia személyes indíttatásból való tanulmányozása, Anton vélekedései, az általa kölcsönadott vallásos témájú könyvek stb. miatt is tartható Sarah Lofland és Stark által használt értelemben *vallási keresőnek*.

4. Találkozás a csoporttal

Ebben a helyzetben hoztak változást számára egy karizmatikus gyülekezetben korábban megtért, a szülőfalujába nemrég visszaköltöző Antonnal való beszélgetéseik a vallás őt foglalkoztató, egzisztenciális kérdéseiről. Anton hatására kezdett el járni az általa szervezett néhány fős összejövetelekre, ahol a hit őket foglalkoztató kérdéseiről beszélgettek. E gyülekezéseken a karizmatikus megtérésekre jellemző, a Szentlélek befogadását eksztatikus testállapotokban és glosszoláliában is kinyilvánított megtérésre is sor került, amely nagy hatással volt a gyülekezet tagjaira (lásd Peti, 2020b: 32).

5. Érzelmi kötődés kialakulása a csoporttal / annak egy vagy több tagjával

A pünkösdi közösséggel való találkozások intézményesüléséhez Antonnak, a központi pünkösdista közösség vezetőivel kialakított személyes kapcsolata is hozzájárult, amelynek folyamánként a gyülekezésekre ellátogató megtérés előtti csángó hívek közössége is látogatta a központi közösség vallásos gyülekezéseit. Sarah-nak a hit kérdéseivel kapcsolatos dilemmái ebben a közegeben nyertek új megvilágítást.

6. Csoporton kívüli kapcsolatainak megszűnése

Sarah faluközösségével, szomszédságával való kapcsolatai már válását követően beszűkültek/felszámolódtak, amely folyamat a többéves magyarországi munkamigráció alatt csak fokozódott. Marginalizáltsága a pünkösdi közösséggel való kapcsolatfelvételt követően erősödött.

7. Intenzív interakciónak való kitettség

John Lofland és Rodney Stark a vallási megtérések kritériumait összegző modellje szerint ebben a fázisban a közösség világpéneke és törekvéseinek folyamatos, intenzív kitettség következtében kerül sor a „verbális megtérésre” (*verbal conversion*), ekkor lesz a személyből „teljes

36 Itt vélhetően az Anton útmutatására, vélekedésére gondolhatott.

37 2022. július 4.

megtért” (*total convert*) (lásd Lofland & Stark, 1965: 873). A szerzők szerint „[...] a verbális megtérők végül életüket a vallási közösség rendelkezésére bocsátják. Ilyen mértékű elköteleződés kialakulása [...] az Isteni terv³⁸ tagjaival való intenzív interakció eredménye [...]” (Lofland & Stark, 1965: 873).³⁹ Sarah esetében nem teljesen világos ennek a megtérési fázisnak a jelenléte. A közösség alapításában, annak világképének, a gyülekezési alkalmak rítusrendjének formálásában döntő szerepet játszó férje meghatározó befolyása, és rajta keresztül a hálózat más vezetőinek spirituális irányításának érvényesülése is ehhez a szakaszhoz sorolható talán. Kérdéses ugyanakkor, hogy a vallási közösséggel való azonosulás a szerzők által említett mértéke (a tagok „minden személyes és anyagi forrásukat” a vallási közösség rendelkezésére bocsátották [Lofland & Stark, 1965: 874]) Sarah-ra vonatkozatható-e.

VÁLTOZÁSOK SARAH VALLÁSOSAGÁBAN A PÜNKÖSDIZMUSRA VALÓ ÁTTÉRÉSÉVEL

A következőkben azt mutatom be, hogy Sarah jelenleg hogyan látja azt, hogy püнкөsdizmura való áttérését követően életfelfogásában és spirituális életében milyen jelentősebb változások következtek be, illetve hogyan érzékeli (ítéli meg?) vallásosságának megtérés előtti elemeit. Fontos kihangsúlyozni, hogy Sarah-nak a megtérés előtti vallásossága, bár természetesen a katolicizmus által meghatározott, de nem feltétlenül azonos azzal, ugyanakkor miközben a megtérés előtti világképére utal, az már egy megtérést követő értékrendszer felől történik, az arra való emlékezés a jelenlegi meggyőződései által befolyásolt.⁴⁰

A vallási megtéréseket teoretizáló szerzők igyekeznek különbséget tenni a vallási megtérések és az azzal kapcsolatban lévő vagy arra hasonlító, de a megtéréssel nem azonos vallási jelenségek között.⁴¹ A *megtérés* és a *csatlakozás* közötti különbségre utaló Török Péter a megtérés lényegét illetően – több szerző véleményének egybehangzó összegzése szerint – „ha valaki csatlakozik egy csoporthoz, még nem szükségszerű, hogy az illető meg is térjen, mert ez⁴² a *személyes identitás-ban és hitrendszerben beállt gyökeres megváltozásra utal*” (Török, 2011: 45).⁴³ Henri Gooren ezzel egybehangzó véleménnyel rendelkezik arról, hogy antropológiai értelemben mi is számít megtérésnek: „A sikeres megtérés azt jelenti, hogy a megtért identitása a megtért életének minden aspektusát meghatározza. Bármilyen, ami ennél kevesebb, egyházi affiliációnak⁴⁴ tartandó”

38 A kutatott közösség álneve.

39 „[...] verbal converts ultimately put their lives at the disposal of the cult. Such transformations in commitment took place, [...] as a result of intensive interaction with D.P. members [...]” (Lofland & Stark, 1965: 873).

40 Kiss Dénes figyelemfelhívása alapján.

41 Ennek terminológiai áttekintéséről magyarul lásd: Török, 2011: 45–46.

42 Ti. a megtérés – P. L.

43 A kiemelés is tőle. Lásd még az általa ezzel kapcsolatban hivatkozott szerzőket is.

44 A különböző jelenségeket jelölő terminológiai különbségekre utalva Henri Gooren megállapítja, hogy az affiliáció esetét testesítik meg azok a tagok, akiknek nem voltak vallási megtérésre utaló tapasztalatai, ugyanakkor a vallási közösség alkalmainak rendszeres látogatói (lásd Gooren, 2006: 52).

(Gooren, 2006: 53).⁴⁵ Mint láttuk, Sarah pünkösdzizmushoz való fordulásának főbb jellemzőiben érvényesülnek a vallási megterések Lofland és Stark által leírt feltételei. A modell érvényességét tesztelő különböző szerzők eredményeire utalva Török Péter ugyanakkor megállapítja, „[...] hogy a Lofland és Stark által említett tényezők nem annyira egy integrált, kumulatív modell elemei, mint inkább »csak« a megterési folyamatban fontos olyan tényezők, amelyek egymástól függetlenül és a körülményektől függően változnak” (Török, 2011: 52).⁴⁶

A következőkben a Sarah életében és gondolkodásában a pünkösdzizmusra való áttéréssel bekövetkezett legjelentősebbnek gondolt változásokat összegzem.

1. Annak a gondolatnak a magáévá tétele, hogy a katolikus bűnértelmezéssel ellentétben az ember cselekedeteinek metafizikai következményei nem előre determináltak

A pünkösdzizmus világképével való azonosulást követően kétségkívül jelentős változás történt Sarah-ban azt illetően, hogy az életével kapcsolatos döntései Isten előtt milyen következménnyel járnak. Az őt válása óta leginkább foglalkoztató probléma, környezete és egyháza által megerősített azon félelme, hogy a környezete elvárásaival ellentétes cselekvései az isteni renddel ellentétesek, amelyek társadalmi megbélyegzettséget, spirituális szinten pedig az öröklét elvesztését eredményezik, feloldódott. Az újonnan megismert és magáévá tett értelmezés szerint Isten nem ilyen kritériumok szerint ítéli meg az embert, „Isten nem dobta őt el magától”. Az egyik legfontosabb változás tehát világnézeti, az ember a kozmoszban elfoglalt helyével kapcsolatos, annak a felismerése, hogy „Isten nem ítéli el őt”:

[Mikor maga a pokaincára jött, erre a hitre. Mi az, ami a maga gondolkodásában megváltozott? Vagy hogy történt ez? Mi az, amit most úgy látja, hogy teljesen, másképp mint azelőtt, hogy gondolta? Vagy ahogy látta azelőtt.] „Úgy, hogy *én remény és Isten nélkül voltam a világban*. [De maga úgy mondta, hogy azelőtt ismerte az Istent, hogy a pokaincára jött.] Hittem, de nekem valahogy el volt gátolva egy dolog. Az, hogy nekem férjnél voltam, s el voltam válva, s volt egy gyerekem. S akkor *én a világon kívül voltam, tehát nem volt esélyem semmire*. Csak úgy éljem az életemet, s tudod, ingemet rugdosódatt [ti. az emberek] *jobbról, balról, hogy megtettem. Rendben, én nyíltan csináltam/hibáztam, de azok, akik titokban*, vaj itthon, *családban* s odaki élnek, hol vannak. [...] *Így. Én azért jöttem a pokaincára, mert az Isten azt mondta, hogy nem ítél el ingemet. Én mindig törődtem, bré, mondom, az Isten az élet Istene*. Ezt a gyermeket is akkor adta, mikor akarta ő. Nem? [érthetetlen szó] *Hibáztam. Mert előtte házasságban voltam. Két évig és nyolc hónapig. És adhatta volna akkor is. De ha nem adta?*⁴⁷

Ugyanebbe a gondolatkörbe tartozik Sarah azon meggyőződése, hogy az Isten semmilyen körülmények között „nem veti el magától”. Ez a tudat az egyházi és a közösségi értelmezésben is bűnként értelmezett döntéseibe és tetteibe való belenyugvást eredményezett. Sarah egyik legutóbbi beszélgetésünk alkalmával egy bibliai idézetet említett, amely számára revelatív volt,

45 „A succesful conversion implies that the convert identity will shape all aspects of the convert’s life. Anything less than that should be considered church affiliation” (Gooren, 2006: 53).

46 Az idézőjel is Török Pétertől.

47 2022. július 3.

hozzáségitte a társadalmi lenézetttség és a spirituális biztonság elvesztésének érzéséből való kiálaláshoz. Az idézetet, a Jn 6,37-et felidézve, Sarah arról beszélt, hogy Isten őt semmilyen körülmények között „nem veti el”, mivel szeretete révén „sebeibe be van vésve”.

[S még mi az, ami nagyon fontos, vagy úgy megmaradt magának, hogy amit így a pokaincából megtanult. Hogy akkor ez másképp van, s ez így.] „Vagyan, *van egy rész ott, hogy minden, amit az Atya...*, várja, hogy is van az, le volt írva nekem. »Minden, a mit nékem ad az Atya, én hozzám jő; és azt, a ki hozzám jő, semmiképpen ki nem vetem.«⁴⁸ *Ez az az idézet, amely engem mindig megtartott, bármennyire is le legyek [érthetetlen szó], lenézve, vaj valami, nem búsulam én azt, engemet nem vet az Isten el. És azt láttam, hogy a sebeibe be vagyok vésve, az ő sebeibe, bé vagyok én oda vésve, mert szeret, érted?*⁴⁹

A pünkösdzizmus vilásképe által Sarah számára dilemmáinak feloldását annak a gondolatnak a magáévá tétele eredményezte, hogy az általa elkövetett hibák/bűnök sem társadalmi, sem pedig spirituális értelemben nem végzetes jelentőségűek, sorsa e világi és túlvilági perspektívában sem behatárolt vagy lezárt.

2. A prorokhoz fordulás és Isten jövőbeni akaratának megismerése

Catherine Wanner szerint a „megtérés egy párbeszédet nyit Istennel, amelyben a megtért egy beszélgetőpartnerre tesz szert, aki egy mindentudó, mindenható pozícióból nyújt eligazítást. A párbeszéd törli a szerencséről, lehetőségről, intuícioról és véletlenszerűségről szóló korábbi elképzeléseket. A misztikus indikátorok, amelyeket egy személy megtapasztal, Isten útmutatásaként értelmeződnek” (Wanner, 2007: 168). A szerző azt állítja, hogy (egyéb változások mellett) „ezek a változások a személy énképét alapvető módon átalakítják” (Wanner, 2007: 168). Sarah esetében a pünkösdzizmusra való áttérését megelőző elképzeléseihez képest a vallásváltását követően jelentős különbség a jövőhöz való megváltozott viszonyulása. A jövőre gondolva Sarah egyrészt elfogadja azt, hogy élete legfontosabb történéseiben Isten akarata érvényesül, ugyanakkor hisz abban, hogy Isten akarata bizonyos személyek által megismerhető. Isten akaratának, iránymutatásának vagy egy helyzet (például betegség) értelmezésének lehetősége az általam vizsgált közösségekben az ún. *prorokon* keresztül történik. A prorokról azt tartják, hogy rajta keresztül a Szentlélek beszél.⁵⁰ Sarah nagyobb horderejű döntéseinek, dilemmáinak értelmezésében az utóbbi években egy olyan prorok játszik fontos szerepet, aki, bár gyakran megfordul a központi közösségben, nem abban a régióban lakik, ahol az általam vizsgált hálózathoz tartozó pünkösdi közösségek vannak. Ennek ellenére, bár ilyen értelemben a hálózaton kívülálló személy, a központi és a csángó közösség egykori vezetőjével való jó kapcsolata révén (a 2000-es évek elejétől kapcsolatban van ezekkel a közösségekkel), úgy tűnik, hogy az utóbbi években egyre fontosabb szerepet játszik ezekben a gyülekezetekben. Abban, hogy Sarah feltétel nélkül elfogadja (más közösségekben működő *prorokokkal* ellentétben) az illető *prorok* autoritását, az általa közvetített üzenetekkel (útmutatás, próféciák, jövőre vonatkozó jóvendölések stb.) kap-

48 Románul idéz a Bibliából. A magyar változat a Károli-féle Bibliából származik.

49 2022. július 3.

50 A *prorokok* legitimitásának, autoritásának kérdéséről az illető közösségekben lásd a *prorokra* utaló korábbi hivatkozásokat.

csolatos pozitív tapasztalatai állnak, amelyeket a férjével (a csángó közösség alapítója és vezetője haláláig) közösen kialakított pozitív értelmezések is megerősítettek. Bár arra is volt példa, hogy személyes természetű problémákkal kapcsolatban a központi közösség templomának egy különálló termében kérte ki a *prorokon* keresztül a Szentlélek tanácsát, a rítusra a leggyakrabban Sarah házában kerül sor. Ilyenkor Sarah megvendégeli a *prorokot* és az őt elkísérő központi közösség vezetőjét és annak családtagjait, minek ürügyén Sarah az étkezés előtt vagy után kérdez a *proroktól*. Ilyenkor, Sarah elmondása szerint, a *prorok* azt mondja, hogy „megkérdem az Urat”, és a Szentlélek azonnal üzenetet küld, „bévilágosítja” a *prorok* elméjét. Az így kapott üzenet Sarah számára „Isten útmutatásának” érvényével rendelkezik.

„S akkor én tudom, hogy menek *Isten útmutatása szerint*. Nem, hogy az emberben bízok. Meg kell hallgasd az Istent, hogy ő még beszéljen neked. Érted-e? [...] [Milyen gyakran van prorocsílása neki? Vagy hogy jön ez a prorocsílás?] Hát. Ő tudod, hogy hogy? Nem mind mások, hogy fognak beszélni. Előbb, s vaj valami. Megkértded, s aszandja, *megkérdem az Urat*. S míg diszkutálsz így né vele, egyből bévilágítsa s mondja ki. [De mondjuk itt a háznál is? Vagy az adunarében {templomban/gyülekezetben}?] Há persze, itt a házban. Jén aszondtam, *ami az én családommal kapcsolatos. Megvendégelem őket*, jönnek ide,⁵¹ eszünk, vaj *evés előtt*, vaj *evés után*, *ahogy akarjátok. Imádkozunk*, s fogja mondani.”⁵²

A *prorok*hoz fordulás Sarah esetében utal a megtérés C. Warren-i értelmezésére, amely, mint láttuk, az életben „misztikus indikátorok” szerint való eligazodást és cselekvést a megtérés egyik komponensének tartja.

3. A katolicizmus világgképének idealizáltként való érzékelése szemben a pünkösdzizmus életszemléletének „negatív realizmusával”

Sarah egy interjú alkalmával fontosnak tartotta elmondani, hogy gyermekként elnézegette a Szent Családról szóló idilli ábrázolásokat, és titkon irigyelte a gyermek Jézust, arra gondolva, hogy szülei „egyetlen” gyermekeként, milyen harmóniában él.

„*Mindig néztem a katolikusokat*, hogy milyen szép Jézuska ott, magára, itt Szűz Mária s itt Szent József. *Gyermekként ítéltkeztem*, hogy milyen jó volt Jézusnak, *mert szülei egyetlen gyermeke volt*. *És mi tizenegyen voltunk*. [...] Könnyű, mondom, nekije, ő állt szépen, s műk... (nevet). *És nem volt igaz, mert igaztalanul ítéltkeztem*. *Egy butaságot tudtam*. *Egy hazugságot*. *Gyakorlatilag saját hazugságomon keresztül ítélt meg a dolgokat, amelyek valójában nem úgy voltak*.”⁵³

A Szent Család idilljét bemutató kép, amelyre Sarah emlékezett, akár a katolicizmus világgképéről való mai gondolkodásának a metaforája is lehetne. Sarah elmondta, hogy a „pokaincán” (pünkösdista valláson) megtanulta, hogy Jézus élete nem csupán a szentképek idillje által ábrázolt idill lehetett.

A szentkép a katolicizmus és a pünkösdzizmus világgképbeli különbségének egy fontos szegmense, a szentek státusával kapcsolatos kérdésekkel kapcsolatban is előjött. A csángók vallásosságában különös jelentőséggel bírnak a szentek. A rendszerváltás előtt épült házak belső terei-

51 A központi közösség vezetőjével jön.

52 2022. július 3.

53 2016. július.

ben gyakran helyeztek el szenteket ábrázoló képeket, szobrocskákat, ugyanakkor, ha kisebb mértékben is, ezek az új építésű házakban is jelen vannak, ha nem is túl gyakran és nem is mindegyikben. Mindemellett némileg szokatlan az, hogy Sarah arra a kérdésemre, hogy püünkösdzimusra való áttérését megelőzően milyen szerepet játszottak vallásosságában a szentek, azt válaszolta, hogy soha nem imádkozott hozzájuk. Elmondása szerint jelenlétük inkább vallásos dilemmát okozott neki, amely abból fakadt, hogy „az Isten, ha tudott velük dolgozni, vele[m] mért nem”? A Szent Család derűjét, boldogságát ábrázoló kép Sarah szemében a megtapasztalt valóság, a sokgyermekes család szegénysége és számtalan problémája, valamint az idill közötti ellentmondást képviselte, amely szemében hiteltelenítette a szenteket.

[S az, amikor maga megkeresztelkedett, már előtte...? Például a szentekkel... hogy gondolja most, hogy akkor mik a szentek? Azelőtt magának fontos volt, vagy imádkozott a szentekhez?] „Nem. Nem imádkoztam szentekhez. Valahogy nem szerettem én a szenteket soha, mert én akartam azt, hogy az Isten, ha tudott velük dolgozni, velem mért nem? [...] A másik az, hogy vót az a kép, Szent József, Szűz Mária s középen pedig Jézuska. *A boldog család*. Há, mondom, jó, így, egy gyermekecske. Mük tizenegyen voltunk, mink nem tudtunk ilyen *boldogok* lenni. (Nevet.) [...] *Az Isten könnyen jön és* mondja, hogy nekije jó volt, vaj szépe, *tebát az ikonok alapján ítélkezve. Az ikonok alapján*, s hogy voltak kipiktálva [kifestve]. Nezd csak oda, Jézuskának könnyű élete volt, s szent es tudott lenni. S megmaradjan, nem tom, hogy es. *Mi ha tizenegyen voltunk testvérek, és apánk, ha nem ment dolgozni*, nem volt, miből éljél. [Érthetetlen szó.] *Ez zavart engem*. S aztá' mikor megtudtam, hogy nem éppeg úgy van. Hogy Jézus... nem olyan könnyű életje volt nekije. *Érted?* Nem volt éppen ulyan...”⁵⁴

Sarah mai fejjel úgy gondolja, hogy a katolicizmusban ugyanúgy, ahogy Krisztus gyerekkoráról is, túlságosan szépített, idealizált módon jelenítették meg a bibliai történeteket, az „Isten dolgairól” általában is egy szépített, az élethelyzetek realitásától idegen, kimerevített módon beszéltek. A püünkösdzimuszban az élet nehézségben bővelkedő tapasztalataira, „a problémák, tragédiák realizmusának” részleteire sokkal nagyobb hangsúly kerül. A püünkösdzimusz a bibliai történetek megszemélyesítése, életközelpbe való hozása, az egyéni problémákhoz való közelítése által személyközelpbb, problémacentrikusabb választ kínál a hozzá csatlakozóknak. Mivel a katolicizmus mai véleménye szerint túlságosan kimerevített, az ellentétekre fókuszálva tekint az ember életpályájára, amelyben elsikkadnak az élet komplexitásának részletei, kevésbé hiteles Sarah számára a püünkösdzimusz világmagyarázatához képest, amely jobban kihangsúlyozza az élethelyzetek negatív realitását/személyes oldalait.

[De akkor itt most másképp érti meg a dolgokat a világból is.] „Há' persze, há' amikor neki nagy gogostí [itt: felfújt, megszépített dolgok] mondtak az Istenről, s csak szépet, s meg volt sikigatva [sikálva] szépen, há nem úgy van, bré, há te még neki is sért [fájt] a feje, foga, mindennye vót, ehezett vót, nem vót rongya, nem vót miből, hát de azért jött világra, emberi testet vett, hogy őrizze meg aztot, miben vagyunk mük. [De ezt már a pokaitoktól tanulta meg maga.] Igen. [Ott hallotta.] Igen, igen.”⁵⁵

54 2022. július 3.

55 2022. július 3.

ÖSSZEGRZÉS

Tanulmányomban egy csángó asszony vallási megtérésének folyamatát elemeztem a megtérés „folyamatelméleteinek” alapját képező John Lofland és Rodney Stark modellje segítségével. Emellett bemutattam a pünkösdzizmusra való áttérést követően az asszony világképében történő legfontosabb változásokat.⁵⁶ Ezek között kiemeltem azt, hogy Sarah életére nézve megkülönböztetett jelentősége volt annak, hogy a pünkösdzizmus segítségével eljutott ahhoz a meggyőződéshez, hogy korábbi cselekedetei, amelyek a helyi közösségek és annak spirituális vezetői szerint bűnként értelmeződtek, nem determinálták őt abban, hogy élete metafizikai perspektíva nélkülivé váljon. A *prorokhoz* fordulás lehetősége az élet különösen nehéz dilemmái esetén és döntéshelyzeteiben, a *prorokon* keresztül Isten/Szentlélek személyesen neki szóló válaszai, útmutatásai új és fontos elemet képeznek Sara vallásosságában. A harmadik különbséget abban láttam, ahogy Sarah ellentmondást érzékelt a katolicizmus általa megismert vagy annak tartott világképe, valamint a pünkösdzizmus életszemlélete, „negatív realizmusa” között, abban, ahogy a pünkösdzizmus az ember által megélt élethelyzetek nehézségeit idealizmus és fennkölttség nélkül, az élet által „megtört”, de jó irányba fordult életű emberek történeteivel segítségével magyarázta.

A pünkösdzizmusra való áttérés adott helyzetben új mikroszociális integrációt, spirituális szinten pedig a vallásos világkép átrendeződését eredményezte az egyébként a pünkösdzizmusra való áttérést megelőzően is mélyen vallásos nő esetében. Sarah megtérése nem egy szekuláris világkép vallással való felcserélését jelentette, hanem egy mélyen vallásos mentalitás és értékrendszer olyan mértékű átértelmezését, amely a saját vallásos meggyőződésében egzisztenciális krízishez vezető ellentmondást feloldotta.

A faluközösségnek az asszonyhoz való viszonyulása, elvárásainak merevsége, az életével kapcsolatos döntéseinek következményeiről szóló közösségi és egyházi ítélet magáévá tétele, miszerint számára nincs megváltás és túlvilági örök élet, amelynek eredménye „spirituális káosz” érzése, olyan okok, amelyek fontos szerepet játszottak egy pünkösdista közösséghez való csatlakozásában. Az asszony a faluközösség legfontosabb intézményei (család, szomszédok, tágabb gyülekezet, a pap), a tradicionális társadalmak reflexeit és attitűdjeit hordozó csángó társadalom általi marginalizáltsága egy olyan sajátos elemet képez a megtéréstörténetében, amely a nyugati, elsősorban amerikai, új vallási közösségekhez csatlakozó személyek megtérésére kidolgozott valláseméletekben nem jelenik meg, mivel azok a személyek, akiknek a megtérését ezek az elméletek magyarázták, magas fokon individualizált társadalmak tagjai, akiknek sokkal egyénibb természetű kríziseik voltak.⁵⁷

56 Ennek módszertani vonatkozásait (katolikus világkép vs. Sarah korábbi világképe, az asszony megtérés előtti világképének „konstruálódása”, az arra való emlékezés) lásd az elemzés vonatkozó részénél. Köszönöm Kiss Dénesnek, hogy a különbségek kihangsúlyozásának szükségességére felhívta a figyelmemet.

57 Köszönettel tartozom Kiss Dénesnek, aki erre felhívta a figyelmemet, illetve ennek fontosságát hangsúlyozta.

Sarah pünkösdistává való keresztelkedésével, valamint azzal, hogy férjhez ment a pünkösdiszmus regionális megjelenítődési formáira hasonlító karizmatikus csoport⁵⁸ vezetőjéhez, a közösség világgépének, a csoport a nőkre vonatkozó normáinak, életmódjának teljes felvállalását jelenti.

A pünkösdiszmuhoz való fordulással alapvető változás állt be társadalmi kapcsolataiban is. A közösséget megalapító és azt vezető Antonhoz való férjhezmenetele után új, a csángó közösség által megtúrt, és bizonyos mértékű társadalmi elfogadást is nyert. Ez a szomszédokkal való „beszélő viszonyt”, a faluban a hozzá való attitűdök szintjén illetően, ha távolságtartó is, de tiszteletteljes viszonyulást jelentett. A korábban beszűkült kapcsolatai helyett új kapcsolatai formálódtak, amelyek főként a helyi pünkösdista közösségből, valamint a regionális pünkösdista hálózatból kerülnek ki.

SZAKIRODALOM REFERENCES

- Károli-biblia* (é. n.). Károli-biblia online. (Eredeti megjelenés dátuma: 1590.) <https://www.online-biblia.ro/bible/1> Hozzáférés dátuma: 2022. november 18.
- BUCKSER, A.–GLAZIER, S. D. (eds.)
(2003) *The Anthropology of Religious Conversion*. Lanham, MD–Boulder–New York–Toronto, Rowman & Littlefield Publishers.
- COLEMAN, S.
(2003) Continuous Conversion? The Rhetoric, Practice, and Rhetorical Practice of Charismatic Protestant Conversion. In Andrew BUCKSER–Stephen D. GLAZIER (eds): *The Anthropology of Religious Conversion*, Lanham, MD–Boulder–New York–Toronto, Rowman & Littlefield Publishers, 15–28.
- GOOREN, H.
(2006) The Religious Market Model and Conversion: Towards a New Approach. *Exchange* 35(1). 39–60.
- LOFLAND, J. – STARK, R.
(1965) Becoming a World-saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective. *American Sociological Review* (30)60, 862–875.
- MOHI, S. (rendező), & Tánczos, V. (szakértő) (1998). *Gyöngyökkel gyökereztél – Moldvai archaikus népi imádságok* [film]. Dunatáj Alapítvány.
- PETI L.
(2020a) Bevezetés: Pünkösdi hálózat egy modernizációs változások jellemezte régióban. In: „Krisztus ajándéka van bennünk”. *Pünkösdiszmus moldvai román, roma és csángó közösségeiben*. Balassi Kiadó–Erdélyi Múzeum-Egyesület, Budapest–Kolozsvár, 7–16.

58 Amely fontos sajátosságokat, a vezetőjük megtéréstapasztalatára és a tagok korábbi római katolikus szocializációjára egyaránt visszavezethető különbségeket is megőrzött. Erről bővebben lásd: Peti, 2020d.

- (2020b) A Szentlélek ajándékai és karizmatikus rítusok egy moldvai kistérség pünkösdi közösségeiben. In: „*Krisztus ajándéka van bennünk*”. *Pünkösdzizmus moldvai román, roma és csángó közösségekben*. Balassi Kiadó–Erdélyi Múzeum-Egyesület, Budapest–Kolozsvár, 17–48.
- (2020c) Migráció és pünkösdzizmus egy kelet-moldvai kolduló roma közösségben. In: „*Krisztus ajándéka van bennünk*”. *Pünkösdzizmus moldvai román, roma és csángó közösségekben*. Balassi Kiadó–Erdélyi Múzeum-Egyesület, Budapest–Kolozsvár, 74–98.
- (2020d) Két moldvai karizmatikus vallási közösség alapítójának megtéréstörténete. In: „*Krisztus ajándéka van bennünk*”. *Pünkösdzizmus moldvai román, roma és csángó közösségekben*. Balassi Kiadó–Erdélyi Múzeum-Egyesület, Budapest–Kolozsvár, 99–123.
- (2020e) „...érezni lehet, érzed az Istent”. A nyelveken szólás (glosszológia) szerepe két különböző pünkösdista gyülekezetben. In: „*Krisztus ajándéka van bennünk*”. *Pünkösdzizmus moldvai román, roma és csángó közösségekben*. Balassi Kiadó–Erdélyi Múzeum-Egyesület, Budapest–Kolozsvár, 145–164.
- RAMBO, L. R.
(1999) Theories of Conversion: Understanding and Interpreting Religious Change. *Social Compass* 46(3), 259–251.
- RAMBO, L. R. – FARHADIAN, C. E.
(1999) Converting: Stages of Religious Change. In: Christopher LAMB–M. Darrol BRYANT (eds): *Contemporary Practices and Controversies*, London–New York, Cassell, 23–34.
- TÖRÖK Péter
(2011) Ki itt belép, hagyjon fel minden reménnyel? A megtérés jellemzői, a tagok toborzása és megtartása – agy mosás, tekintély és függés. In: *És (a)mikor destruktívak? Az új vallási mozgalmak szociológiája és hazai helyzete*. Semmelweis Egyetem Mentálhigiéné Intézet – Párbeszéd [Dialógus] Alapítvány – Híd Alapítvány, Budapest, 44–85.
- WANNER, C.
2007 *Communities of the Converted. Ukrainians and Global Evangelism*. Ithaca–London, Cornell University Press.

Heidl Sára¹, Szilárdi Réka²

Privát vallásosság, spirituális közösség. Az Everness Fesztivál résztvevőinek vallási/spirituális vizsgálata

Kivonat

Az alábbi tanulmányban a magyarországi Everness életmódfesztiválon 2016-tól végzett többszöri keresztmetszeti kutatásunk eredményeit publikáljuk, a magyarországi vallási helyzettel való eltérése-re, a „spiritualitás” fogalmi meghatározásának nehézségeire és az empirikus adatok egy részének elemzésére fókuszálva. A 20. század második felétől egyre populárisabb „maga módján vallásos” kategóriába tartozók számának növekedése és különböző kutatások azt mutatják, hogy a hagyományos vallási megközelítés mellett alternatív felfogások is megjelennek. A spiritualitás fogalmának használata egyfajta betekintést adhat ezen alternatív módszerekbe, azonban tipologizációs nehézségei miatt nem fedi le teljes mértékben a valóságot. A fesztiválvallás olyan módszertani és empirikus keretet ad ezen vizsgálódásokhoz, amely megmutatja az alternatív megközelítések mibenlétét. Ez a fajta privát vallásosság különleges figyelmet érdemel, és további kutatásokra sarkallhatja a kutatókat. Az Everness Fesztivál látogatói háromféle motivációból látogatják a fesztivált: ezoterikus, spirituális tevékenységek végzése, pszichológiai vonatkozású, önismereti gyakorlatok végzése és testi-lelki egyensúlyra fókuszáló, gyógyító módszerek gyakorlata céljából. Ezt a három látogatói halmazt tártuk fel empirikusan, és ennek eredményeit mutatjuk be a fesztiválvallás koncepciójának keretein belül.

Kulcsszavak: fesztiválvallás, spiritualitás, alternatív vallásosság, ezotéria, tudatosság

Abstract. Private Religiosity – The Religious/Spiritual Dimensions of the Participants in the Everness Festival

In the following study, we publish the results of our multiple cross-sectional study conducted at the Everness „lifestyle and awareness” festival in Hungary since 2016, focusing on the deviation from the religious situation in Hungary, the difficulties in conceptually defining the term „spirituality”, and the analysis of some empirical data. The growth of the increasingly popular „religious in its own way” category since the second half of the 20th century and various research show that alternative approaches are emerging in addition to the traditional religious approach. The use of the concept of spirituality may provide some insight into these alternative methods, but due to its difficulties of typology, it does not fully cover reality. Festival religion provides a methodological and empirical framework for these inquiries that demonstrate the nature of alternative approaches. This kind of private religiosity deserves special attention and may encourage researchers to do more research on

1 SZTE Vallástudományi Tanszék, MTA-SZTE Convivence kutatócsoport (ELKH)

2 Tanszékvezető egyetemi docens, SZTE Vallástudományi Tanszék, MTA-SZTE Convivence kutatócsoport (ELKH).

similar topics. Visitors to the Everness festival visit the event for mainly three reasons: to perform esoteric, spiritual activities, to perform psychologically relevant, self-knowledge exercises, and to practice healing methods that focus on physical and mental balance. We explored these three sets of visitor motivations empirically and present their results within the concept of festival religion.

Keywords: festival religion, spirituality, alternative religiosity, esotericism, awareness

Cikkre való hivatkozás / How to cite this article

Heidl Sára, Szilárdi Réka (2022). Privát vallásosság, spirituális közösség. Az Everness Fesztivál résztvevőinek vallási/spirituális vizsgálata. *Erdélyi Társadalom*, 20(1), 81–96. <https://doi.org/10.17177/77171.268>

A tanulmány ingyenesen letölthető a CEEOL-ról: <https://www.ceeol.com/search/journal-detail?id=928> és a GESIS adatbázisából: <http://www.da-ra.de/dara/search?lang=en&mdlang=en>.

BEVEZETŐ

Az alábbi tanulmányban a magyarországi Everness életmód- és vallási fesztiválon 2016-tól végzett többszöri keresztmetszeti kutatásunk eredményeinek egy részét publikáljuk, ennek során bevezetéként a magyarországi vallási helyzet hátterét ismertetjük, külön részben mutatjuk be röviden az új spiritualitás fogalmi hálózatának definíciós és tipologizációs nehézségeit, az ezeket övező főbb nézőpontokat és dilemmákat. Ezt követően tárgyaljuk a fesztivál sajátosságait, a kutatás mintavételi és módszertani hátterét, végül pedig az eredmények és az azokból levont következtetéseink kerülnek részletezésre.

Cikkünk elsődleges célja, hogy az alapvető demográfiai megoszlásokon túlmenően azzal a kérdéssel foglalkozzunk, hogy a felekezeti kötődés mellett milyen alternatív valláshasználati, önbesorolási modellek jelenítődnek meg a fesztiválon, illetve hogy ezek milyen módon írhatók körül, található-k-e ismétlődő, trendszerű vonatkozások, és ezek mögött található-e valamilyen meggyőző interpretációs keret.

VALLÁSI TENDENCIÁK MAGYARORSZÁGON

A kortárs magyarországi vallásosság értelmezése szempontjából kétségkívül a legfontosabb előzmény a kommunista diktatúrának az a mintegy negyven éve, amely a vallási önszerveződéseket csírájában fojtotta el, és összességében súlyos nyomot hagyott a régióban, elsősorban azáltal, hogy lerombolta a tradicionális társadalmi struktúrákat és a társas identifikáció főbb pontjait (vö. többek között Salecl, 1992; Tomka, 1996; Hoppenbrowsers, 2002;).

Az összeomlott ideológia és a nyugati világból beáramló értékpluralizmus találkozása az 1990-es években a régió rendszerváltozásaiban sokféle vallási változást, elsősorban a vallási élet újjáéledését, megélnéülését eredményezte: az 1960-as években Nyugat-Európában és az angolszász világban meginduló spirituális boom érkezése olyan turbulenciát hozott magával, amelyben a vallási pluralizmus növekedése, a kicsoportos szerveződések, a fundamentalizmus,

az intézményi krízis, a privát vallásosság vagy a politikai vallási jelenségek mintegy rászakadtak a magyar társadalomra. Ahogyan azt a magyar vallásszociológus, Tomka Miklós már akkor ki-mutatta (1996, 1999), a folyamatban kettős tendencia volt megfigyelhető, egyrészt a hagyománybomlás, másrészt a különböző új vallási gondolatok megjelenése tekintetében. A számos vallás között, amelyek a kelet-európai országokat missziós célterületként felfedezték, kialakul-tak azok a vallási trendek is, amelyeket a vallásszociológia patchwork vagy bricolage vallásosság-nak, kultikus miliónek vagy újfajta spiritualitásnak nevez. E fogalmi hálózatot a tanulmány későbbi részében röviden pontosítjuk.

A magyarországi vallási helyzet részletes bemutatásától e helyütt eltekintünk, ami a kutatá-sunk szempontjából lényeges megállapítás lehet, az az, hogy a rendelkezésre álló adatok szerint a vallásosság 1949 és 1980 között valamelyest csökkenő tendenciát mutatott, majd ezt követő-en növekedni kezdett, és ami talán még fontosabb, hogy az *egyház tanítása szerinti és maga módján vallásos* populáció arányának növekedése mellett a maguk módján vallásosak egyre je-lentősebb többséget mutatnak (Kovács & Lajtai, 2020; KSH, n. d). A „maga módján” vallásos-ság erősödésének trendje az intézményes vallásossághoz képesti olyan eltolódás az egyházi szfé-rából a személyes szféra felé, amelyet folyamatos változáson keresztülmenő, alakulóban lévő vallásosságként értelmezhetünk (Kovács & Lajtai, 2020).

Azt a tényt, hogy a vallásosság nem kezelhető többé egységes jelenségnek, Glock és Stark már 1965-ben felismerte, a privát vallásosság és az ehhez kapcsolódó olyan vallási jelenségek, mint a spiritualitás, ezoterika vagy New Age mérése pedig azóta is a vallásszociológia egyik legnehezebb feladata (Glock & Stark, 1965). A vallási hitek és gyakorlatok szinte áttekinthet-ten heterogenitásban ugyanis nincsenek olyan stabil pontok, amelyeket validált módon lehet-ne mérni (mint például a klasszikus vallásszociológiai kérdőívek esetében a templomba járás gyakorisága vagy az ima rendszeressége). Emellett további jelentős problémaként artikulálható, hogy az elmúlt évtizedekben a spiritualitás fogalmi konnotációja nem egyszerűsödött, hanem épp ellenkezőleg: még komplexebbé vált.

PRIVÁT VALLÁSOSÁG ÉS AZ ÚJ SPIRITUALITÁS

Ez a komplexitás azt jelenti, hogy maga a spiritualitás kifejezés olyan tág és könnyen tágítható fogalommal alakult, amelybe voltaképpen bármilyen típusú vallásosság, valamint transzcendens valóságot integráló magatartásforma és cselekvésmódel befér (Van Niekerk, 2018). A foga-lom használata során szinte tetszés szerint tölthető meg különböző tartalmakkal, amelyek ré-zszint kapcsolódhatnak mások hasonló felfogásához, részint pedig megmaradhatnak a saját, ere-detinek és különlegesnek tetsző értelmezésnél. A kifejezés használata végeredményben anélkül utalhat egy sajátos életmódra, hogy megmagyarázná annak mibenlétét (Heidl, 2017).

Az újfajta spiritualitás nemzetközi szakirodalmi bázisában többféle elképzelést találunk a kialakulás okát illetően. Létrejöttét például Berger (2004) az individualizálódáshoz és a plura-lizmushoz köti, gondolatmenete szerint a vallás egyrészt már nincs valamilyen magától érte-tődő módon beágyazódva a kultúrába, hanem egyéni döntés tárgyává vált, másfelől a pluralizá-lódás a világek, értékrendek és életformák sokaságával szembeállítja az egyént, amelyek közül választania kell. Ennek megfelelően, ha a „spirituális, ezoterikus vagy New Age” vallási címke

mögé nézünk, az egyéni választásoknak köszönhetően olyan heterogén csoportot találunk, amelynek tagjai meglehetősen diffúz formában juttatják kifejezésre vallásosságukat.

Forman (2004) a spiritualitás megjelenését és erősödését úgy indokolja, hogy a modern társadalomban egyre több ember válik elégedetlenné a szűk dogmatikus vallási keretekkel, esetükben a vallási kontroll elutasításra kerül, Kalsky (2017) pedig hollandiai példán keresztül érvel amellett, hogy a szekularizáció, az individualizáció és a migráció révén létrejövő radikális vallási átalakulás a vallásosság hibrid formáit hozta létre, amelyek magukban foglalnak más hitvilágokat. Ezek a többszörös vallási hovatartozások ('multi religious belonging') kihívást jelentenek a vallásosság hagyományos koncepciói számára.

A vallási sokszínűségben felbukkanó fogalmakat a különböző definíciós kísérletek sokféle módon igyekeztek tipologizálni. Ahogyan azt Szilárdi és Sárközy (2017) vagy Feleky (2017) említi, a hazai tanulmányok gyakran még munkadefiníciót sem adnak vizsgálatuk tárgyára, ezen felül bizonyos teoretikusok igen gyakran szinonimaként használják a New Age, ezoterika, (szubjektív élet)spiritualitás fogalmakat, míg mások határozottan elkülönítik ezeket. A különböző szerzők közt a mai napig nem alakult ki teljes konszenzus az említett gondolatkörök definícióit illetően, mivel e fogalmak pontos határai nem teljesen ismertek, a variációs lehetőségek pedig sokféleképpen bizonyulnak. Úgy tűnik, hogy a legsikeresebbnek azok a megfogalmazások tekinthetők, amelyek nem feltétlenül definitív-szubsztantív meghatározást kívánnak megadni, hanem fenomenológiai sajátosságokkal írják körül, illetve tipologizálják az adott megnyilvánulási formákat (Szilágyi & Szilárdi, 2007).

Az interpretáció ezen belül talán a New Age esetében a legnehezebb, tekintve, hogy egyértelműen modern és szinkretista jelenségről van szó, hittartalmi meghatározásával nem is igen lehet találkozni. A magyar szakirodalomban is sok esetben kvázi vallásiként vagy inkább spirituális, mint vallási jelenségként definiálódik (Kamarás, 2003), mások úgy határozzák meg, mint a vallás legindividualistább formáját (Molnár, 1998.)

A nyugati szakirodalom sem feltétlenül egységesebb a fogalmak tekintetében. Nem feltétlenül világos már a fogalomhasználat egységessége sem: igen gyakran keveredik a New Age, ezoterikus vagy spirituális jelző, jóllehet a különböző szerzők mintha ugyanazt a jelenséget akarnák körülírni.

Colin Campbell „kultikus milió” (1972) kifejezése például a „nem ortodox és deviáns hitrendszerek összességéeként”, egyfajta kulturális undergroundhoz hasonlíthatóan jelenik meg, amelynek paraméterei közé tartozik az első kézből való spirituális élmény, a tradicionális vallások elutasítása, a dogma hiánya, a keresés igénye és mindezeknek összekapcsolása nem vallásos elemekkel.

Höllinger (2004) a New Age-et az ezoterika és spiritualitás olyan új formájának tekinti, amelyben az egyén testi-lelki jólétét javítani célzó terápiák, szellemi és meditációs technikák, paranormális módszerek, események jóslását és személyiségelemzést célzó tevékenységek tartoznak. Marylin Ferguson (1980) SPIN-fogalmában (*Segmented Polycentric Integrated Network* – vallás, gyógyítás, oktatás) a plurális érdeklődési kör okozza a szegmentáltságot; olyannyira, hogy a New Age-et egyenesen a SPIN-ek SPIN-jeként definiálja. Corrywright (2004) hálózati modelleket ajánl, amelyben informatikai rendszerek mintájára csomópontok, elosztók és átjárók integrálják és terjesztik az eszméket.

A szakirodalom viszonylag nagy fokú törést mutat annak a dilemmának a mentén is, hogy vajon átláthatatlan heterogenitásról és szinkretizmusról van-e szó, vagy pedig valami ténylegesen összetartja-e ezeket a vallási eszméket és csoportokat? Amíg Bruce (2006) úgy vélekedik, hogy a New Age széttartását meglehetősen absztrakt működési és episztemológiai elvek tartják egyben, York (2001) pedig a legfőbb jellemzőket egybevetve „ellentmondó hitek, technikák és gyakorlatok lazán koordinált konföderációjaként” határozza meg a New Age fogalmát, addig Heelas úgy érvel (Heelas & Woodhead, 1996), hogy a rendkívüli sokszínűség mögött olyan figyelemre méltó állandóság található, amely nagyon távol áll attól, hogy összeömlesztett jellegű vagy alapjaiban véve inkohereus legyen. Ezt az állandóságot Aupers és Houtman (2006) első sorban abban látja, hogy a perennalizmus lényegesebb elem a hívők számára, mint a bricolage maga, mert meggyőződésük szerint a diverz vallási eszmék ugyanarra az alapvető szellemi igazságra utalnak.

Bruce (2002) elképzelésében a diffúz vallás nem képes distinktív életvitelt fenntartani, mások azt állítják, hogy a spiritualitás egyáltalán nem tekinthető diffúzknak, mivel épp az a meggyőződés játssza a lingua franca szerepét, hogy a személy alapvetően szellemi, és nem kizárólag materialista lény. Aupers és Houtman (2006) gondolatmenetében például éppen ez az elgondolás képes egyszerre magyarázni a spirituális miliő felszínén tapasztalható jelentős diverzitást, miközben ideológiai egységet és koherenciát kínál egy mélyebb szinten.

Hasonlóan ehhez, Roof (1993) a spiritualitást végeredményben ugyancsak olyan semleges kommunikációs csatornának tekinti, amely lehetővé teszi, hogy a heterogén vallási háttérrel rendelkező személyek diskurzusba kerülhessenek egymással és beszélhessenek a szentről, Besecke (2001) reflexív spiritualitás koncepciójában pedig az egyéni vallásosság olyan közösen elfogadott nyelvvé válik, amelynek funkciója, hogy eszköze legyen a modern racionális társadalom transzcendenshez való viszonyulásához.

A közös nyelv más megközelítését vezet be Taylor (2012), megvilágítva azt, hogy ebben az új spirituális tájban a különböző vallások közötti korlátok lebomlanak, így lehetővé válik az, hogy az emberek ki tudják magukat fejezni a tradicionális keresztény konformitáson túl is. Ez pedig együtt jár azzal is, hogy a valláshoz való viszonyoknak új módjai alakuljanak ki, hiszen a spirituális vallásgyakorlásban egymástól radikálisan eltérő vallási elképzelések is ötvöződnek. A vallási határok lebomlását Taylor a modern értelmezési válság következményének látja, amelyben a különböző világkatasztrófák, a háborúk és az ökológiai krízis új gondolkodásmódra szólít fel, amely a világ spirituális (és közvetve gazdasági, politikai stb.) újjászervezését tűzi ki célul.

A definíciós átláthatatlanság és nehézségek tekintetében Van Niekerk (2018) veti fel a spiritualitásról való egyes számú beszédmód dilemmáját. Tanulmányában Turkey-t idézi, akinek állítása szerint a fogalom mögött álló szellemi és tapasztalati valóság rendkívül sokszínű a kulturális pluralizmus, vallási háttér, társadalmi-politikai helyzet és pszichológiai kondíciók heterogenitása miatt, ezért egységes áramlatról semmiképp nem beszélhetünk (Turkey, 2006).

Látható, hogy ezek a jelenségek több szempontból is nehezen vizsgálhatók: elsőként a spiritualitás fogalomköre egyszerre túldeterminált és homályos, azaz a meghatározásban rendkívül sokféle, nem egyszer ellentmondó elméletek állnak egymás mellett. Másrészt, mivel nincsen kiforrott dogmatikus alappozíció álló egységes, jól elkülöníthető társadalmi bázisa, így intézményi-strukturális oldalról igen nehezen közelíthető meg. Ez azt jelenti, hogy a spiritualitás napjainkban mint igen összetett szinkretista és meglehetősen tág halmaz, bőven ad lehetőséget arra,

hogy „kedvünkre válogassunk” a különböző, nem egyszer össze nem függő elemei közül. Harmadszor igen nehezen különíthető el a gyakorlatok vallási háttere, a gyakorlók motivációja, és kérdéses, hogy mennyiben beszélhetünk egyáltalán kiforrott vallásos tendenciákról.

Ennek megfelelően a jelenség empirikus kutatása is jelentős kihívások elé állította és állítja a valláskutatás szakembereit. Összességében elmondható, hogy a mintavételi eljárások és az operacionalizálás tekintetében sem a kvalitatív (pl. Potrata, 2004; Hall, 2005), sem pedig a kvantitatív vizsgálatok (pl. Heelas & Woodhead, 1996; Doktor, 1999; Höllinger, 2002 vagy Christiansen és mtsai, 2006) esetében nem találunk egységes modellt, így az adatokból egyfelől nem vonható le egységes következtetés a vizsgált csoportok egészére sem, másfelől az eredmények pedig nem összehasonlíthatóak. Ahogyan azt Feleky (2017) összegzi, a témával foglalkozó kutatások esetében az alkalmazott megközelítések között olyan jelentős különbségek állnak fenn, hogy a komparatív eljárás igen nagyfokú kreativitást igényel.

Ez természetesen nem jelenti azt, hogy az egyes vizsgálatokban ne lennének hasznosítható belátások. Hazai viszonylatban például az ezoterikus, New Age vagy spirituális vallási meggyőződésekre irányuló felmérést ezidáig ugyan csak néhányan végeztek (pl. Sárközy, 2008; Molnár, 2017 vagy Szeged Studies, 2005), az ezekben kapott tapasztalatok azonban három jól beazonosítható kulcsfogalmat mutattak meg a maguk módján vallásos populáció esetében: (a) az individualizációhoz kapcsolódó értékek preferálását, (b) a transzcendencia iránti igény meglétét, (c) valamint a fogyasztói társadalom, ezen belül a vallási piac elfogadását (vö. Molnár, 2017). Ezek a csomópontok azután az Everness-kutatásban is helytállónak bizonyultak, habár az is kirajzolódt, hogy maga a rendezvény és a résztvevői mintázatok lényegesen összetettebb és árnyaltabb képet mutatnak, minthogy a fent említett fogalmak (New Age, ezoterikus stb.) egyik vagy másik kategóriáját tisztán alkalmazni lehessen.

AZ EVERNESS FESZTIVÁL

Magyarországon ez az újfajta vallási kínálat 2014-ben öltött először szervezett tömeges keretet, ekkor került rendezték az első, spirituális témájú Everness tudatosság- és életmódfesztivál Balatonakarattyán. A rendezvény mára hazai viszonylatban a legnagyobb spirituális fesztivállá nőtte ki magát: a nyári, ötnapos táboron túl a szervezők egy rövidebb, háromnapos őszi programsozortat is kínálnak Indián nyár címmel, utóbbi kisebb létszámú, bensőségebb program. A fesztivál honlapja szerint az Everness olyan integratív tér, amelyben egyszerre jelenik meg a nyaralás, a munka, a belső fejlődés és spiritualitás, és olyan holisztikus élmény élhető át, amelyben nincs szükség a különböző énrészek elkülönítésére, ahol a résztvevők önmaguk lehetnek, egyúttal olyan összközösségi lelki folyamat részeseivé válhatnak, amely egyrésztől hiteles, másrésztől pedig lelki-szellemi igényességet és mélységet ad (Szilárdi & Heidl, 2017).

A fesztivál programjában megjelenő számtalan előadó, lelkivezető, zenész és csoport kavaládájából bátran választhat mindenki saját érdeklődésének megfelelően. A témák leginkább a tudatossággal, a testi és lelki egészséggel foglalkoznak, a programok közül kiemelkednek a táncal, meditációval, masszázssal és jógával kapcsolatos foglalkozások, emellett előadások zajlanak vallásról, ezotériáról, szexualitásról és egészségről.

A kutatássorozatban elsősorban a résztvevők életmódjáról, az előadások látogatottságáról és vallási kérdésekről igyekeztünk mélyebb ismereteket szerezni. A kérdőívben feltett kérdések és a kapott válaszok alapján arra következtettünk, hogy a résztvevők vallási önbesorolása egyedi, és ennek egyik sajátos jegye az, hogy azt nem kifejezetten vallásinak élik meg, hanem sokkal inkább preferálják a spiritualitás, ezotéria, misztikum szavak használatát, nagy valószínűséggel ezzel el- lenpontozva az intézményhez kötődő egyházas vallásosságot (vö. Szilárdi & Heidl, 2017).

A kérdőíves kutatás mellett a kutatócsoportunk a vallástudományi attitűdnek megfelelően volt jelen, azaz az említettekkel párhuzamosan a külső, leíró nézőpontot is figyelembe vettük, beszélgetéseket folytattunk a rendezvény látogatóival, különböző programokon vettünk részt, az élményeket a résztvevői megfigyelés meghatározott szempontjai szerint rögzítettük, később pedig interjúkat készítettünk.

Megfigyeléseink alapján a résztvevők érdeklődése alapvetően három nagy halmaz szerint rendeződött (Szilárdi & Heidl, 2017): egyrésztől az egyéni életút céljai, a belső béke és a szelle- mi-lelki fejlődés domborodott ki jelentősen, emellett számottevőek voltak azok az előadások, gyakorlatok, találkozók, amelyek valamilyen belső, pszichés tartalommal való előrelépést céloz- tak meg. A meghívott/jelentkezett coachok, trénerok, spirituális vezetők meglehetősen tág kör- ből érkeztek, az öndefiniált lelkivezetőtől a hivatásos tréneren át a közszereplőig. Ez a (gyak- ran vulgár)pszichológiai vetület markánsan jelentkezett a teljes programsorozat alatt, a hívószavai a „kiegyensúlyozottság”, „lelki boldogság”, „intimitás”, „tudatosság”, „belső fejlődés és harmónia”, „elengedés és lecsendesült tudat” voltak.

Másodszorra azokon a rendezvényeken/szolgáltatásokon is meglehetősen nagy számban je- lentek meg a résztvevők, amelyek az egészségügyi állapot javítását, a gyógyítást/öngyógyítást, illetve az egészségesség fenntartását célozták meg. Igen lényeges, hogy ezt a célt egyes program- elemek fiziológiai és spirituális módszerekkel is igyekeztek elérni, illetve az öngyógyítás mögöt- tes ideája minden esetben a pozitív gondolkodás volt. A programok meglehetősen heterogének voltak, összességében ide soroltuk a jogafoglalkozásoktól kezdve a théta és Kahi-healing terápi- ákon át a hidrogénezett víz gyógyítóáráig tartó szolgáltatásokat.

Harmadrészt a konkrétabb ezoterikus(abb) vallási tartalmak is reprezentálódtak, mint ami- lyen az utazás előző életekbe, a csakratisztítás, karmaoldás, jóslás, auralátás vagy aurasebészet. Gyakran találkoztunk keleti vallási elemekkel, mint például a lélekvándorlás újraértelmezett tana, a karma koncepciója, illetve megjelentek a nyugati monoteista vallásokból kölcsönzött elemek is, mint amilyenek az angyalok vagy a kabbalisztikus elképzelések.

Mindhárom tematikus halmazt áthatotta a meditációs technikák sokasága, valamint az a holisztikus szemlélet, amelyben az ember pszichés és fiziológiai állapota egymástól elválasztha- tatlan egységet alkot. Az a megközelítés, amely szerint a gondolatok megtisztítása az érzelmi lecsendesedéssel és testi egészséggel jár együtt, szinte minden programelem mögött megtalálha- tó volt. A továbbiakban a demográfiai adatokra való kitekintés mellett e megfigyelés statisztikai bizonyítását és a három halmaz jelenlétét mutatjuk be.

Hozzá kell tennünk, hogy az elmúlt néhány év megfigyeléses tapasztalatai két másik néző- pontot is beemeltek a vizsgálat további alakításába: a rendezvény mögötti vallási kínálat mint piac- és marketingstratégia értelmezését, valamint a tömegkommunikáció hatásának esetleges későbbi vizsgálatát, ugyanis az évről évre megszervezett programok tekintetében észrevehető a tömegkultúra és a spirituális trendek egyértelmű kölcsönhatása.

EVERNESS-EREDMÉNYEK

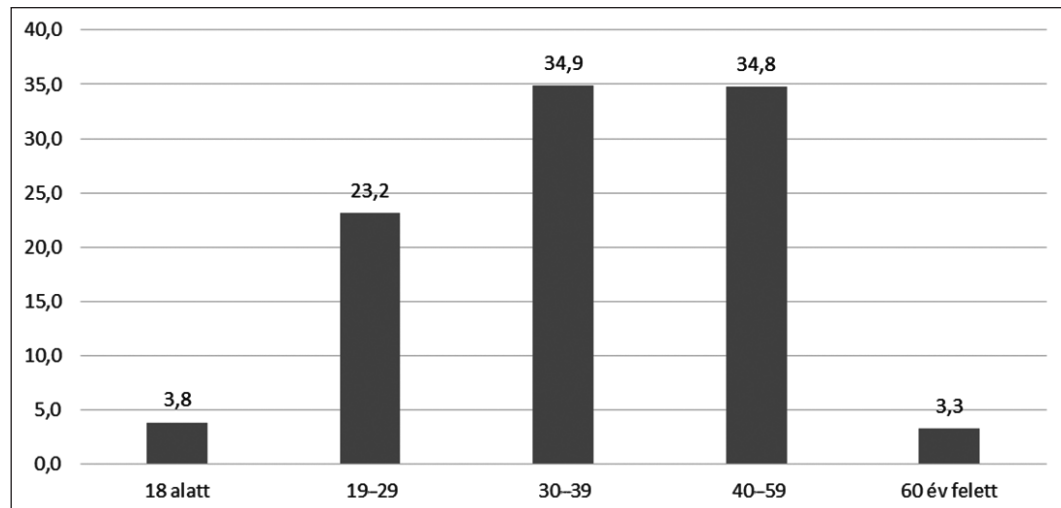
Jelen tanulmányunkban csak a szociodemográfiai háttér és a három halmaz kimutatásának eredményeit közöljük. Más részeredményeket, a kutatás elméleti koncepciójának részleges változásait korábbi tanulmányainkban rögzítettük (Heidl, 2017; Szilárdi & Heidl, 2017), a további összesített adatok más tematikus vonatkozásait pedig a későbbiekben publikáljuk.

Szociodemográfiai háttér

A 2016 és 2021 között zajlott kutatás során az etnográfiai módszerek mellett a kvantitatív survey technika játszott a legjelentősebb szerepet. A fesztiválon résztvevők számához viszonyítva, amely évente 1000 és 5000 fő között változott, reprezentatív felmérést készítettünk, így a kérdezettek száma 170 és 575 között mozgott.

A fesztivál résztvevőinek szociodemográfiai hátterét összefoglalva, a nemi megoszlás tekintetében minden évben a női jelenlét volt magasabb (nő–férfi arány: 66,6–33,4%). A nők felülreprezentáltsága részben azzal is magyarázható, hogy a fesztiválon jelentős számú program kifejezetten nőknek szól, női előadóktól, amely a női szerep és önismeret fontosságát hivatott kiemelni. Családi állapotot tekintve az egyedülállók csoportja jelent meg legnagyobb arányban (34,1%), ezt követte a párkapcsolatban élők, majd nem sokkal lemaradva a házasságban élők csoportja.

Iskolai végzettség szempontjából a válaszadók majdnem 60%-a befejezett felsőfokú tanulmányokkal rendelkezik, 11,8% megkezdte felsőfokú tanulmányait (amely mutatja a fiatalabb korosztály jelenlétét), valamint 21,2% érettségit szerzett. A jövedelemmel összehasonlítva azt lehet mondani, hogy a résztvevők elsősorban jól szituált, középosztálybeli, felsőfokú iskolai végzettséggel rendelkező személyek.



1. diagram. Korcsoportok az Evernessen
Diagram 1. Age groups at Everness

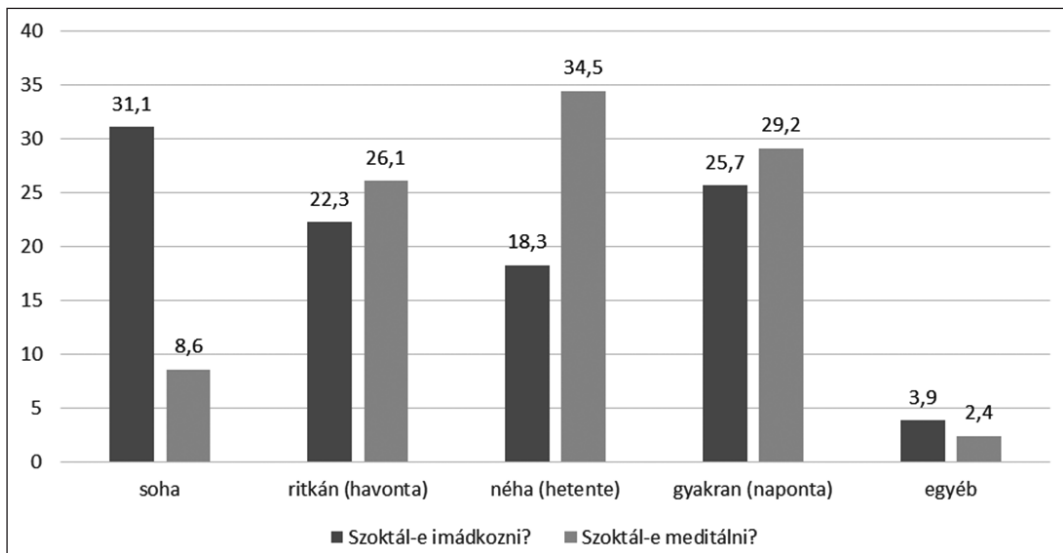
Korosztályi megoszlás szerint jelentősebb volt a 30–39 és a 40–59 évesek jelenléte, valamint a fiatalabb, húszas éveikben járók csoportja (lásd: 1. diagram). A fiatalabbak szintén megkezdett vagy befejezett felsőfokú tanulmányokkal rendelkeznek.

A résztvevők többnyire Pest megyéből (ebből 50% Budapest) és a környékbeli közigazgatási egységekből érkeztek, jelentősebb volt még a nagyobb egyetemvárosokból érkezők aránya, köztük Debrecen, Pécs, Szeged és Veszprém játszott kiemelkedő szerepet. Úgy tűnik tehát, hogy az Everness közege leginkább azok számára hívogató, akik korábbi, egyházas vallásosságukat hátrahagyva, a 30-as éveiktől kezdve új lehetőségeket keresnek, elsősorban az önismeret és személyes spiritualitás útján.

Vallási háttér és önbesorolás

A vallási háttérre vonatkozó kérdéscsoport esetében eltérő eredmények rajzolódtak ki az országos megoszláshoz képest. A felekezeti hovatartozást illetően a válaszadók jelentős része úgy nyilatkozott, hogy nem tartozik egyházhoz vagy felekezethez, a lekérdezett populáció másik részében a katolikusok aránya volt a legmagasabb, majdnem 18%-kal, illetve megjelentek a nem keresztény vallások is (buddhista, hindu, összesen 6,3%).

Vallásgyakorlat tekintetében egyértelműen elkülönült a vallást soha nem gyakorlók csoportja (67,1%), a néha (36,2%) vagy a heti (2,2%) gyakorlókétól.



2. diagram. *Imádkozás és meditálás gyakorisága az Evernessen, 2016–2021*

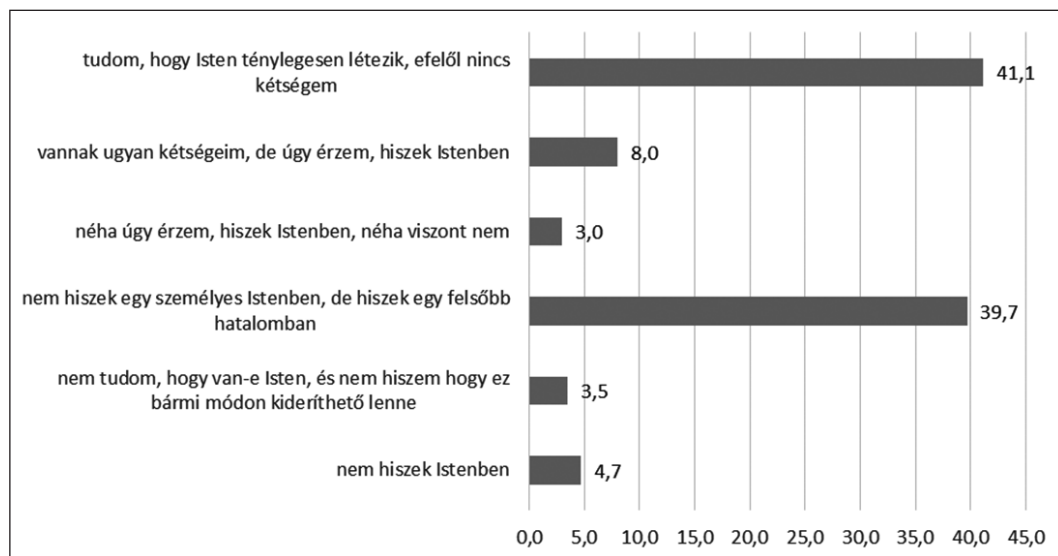
Diagram 2. *Frequency of prayer and meditation at Everness, 2016–2021*

Mivel a megfigyelések alapján a fesztiválon erősen jelen van a maguk módján vallásosak csoportja, vallásgyakorlás szempontjából a személyes hitre koncentráló kérdések tűntek adekvátoknak. Így először a rendszeres imáról kérdeztük a résztvevőket (lásd 2. diagram), illetve mivel az alternatív módszerek, nem tradicionális vallási megközelítések dominálnak az eseményen, összehasonlításukért megkérdeztük a résztvevőket a meditációs szokásaikról is. Bár sokak szá-

mára a meditáció nem jelent vallási vagy spirituális kötődést, az imádkozással való összevetés megmutatta az alapvető különbségeket a vallásosságához való hozzáállásában, illetve az alternatív módszerek alkalmazásában. Erre a kérdésre a „gyakran” és „néha” választ jelölték meg legnagyobb arányban a válaszadók.

Vallási önbesorolás és istenhit szempontjából sajátos válaszok születtek. A felmérésben résztvevők 43%-a nem tartotta magát vallásosnak, 30% vallásos, valamint szintén 30% semleges volt ebben a kérdésben (vallásos is, meg nem is). Istenhit szempontjából azonban a válaszok nem voltak ennyire kiegyenlítettek: a résztvevők jelentős többsége beszámolt Istenben vagy valamilyen felsőbb hatalomban való hitről (vö. 3. diagram).

A kapott válaszok tehát azt mutatják, hogy a résztvevők egy része, annak ellenére, hogy nem tartja magát vallásosnak, erősen hisz valamilyen természetfeletti erőben. Ennek magyarázata újfent az lehet, hogy a vallásosságot a válaszadók nagy része az intézményes valláshoz, illetve a keresztény egyházakhoz köti, míg az istenben vagy valamilyen felsőbb hatalomban, őserőben, energiákban való hit a személyes, belső hitet jelenti számukra, amely intézménytől független és egyéni szinten jelenik meg.



3. diagram. *Istenhit megoszlása az Evernessen, 2016–2021*
 Diagram 3. *Distribution of faith in God at Everness, 2016-2021*

Ezen a ponton azt is megemlíthetjük, hogy azok a hagyományos vallási kérdések, amelyekkel általában a népesség vallási hovatartozását mérjük Magyarországon, nem voltak megfelelőek, mivel a fésztvál résztvevői a hagyományos vallási struktúrákat, gyakorlatokat és szokásokat nem vagy csak kis mértékben követik. Ahogyan azt fentebb már hivatkoztuk, az egyházon kívüli vallásosság egyre inkább növekszik a társadalomban, a hagyományos vallási kérdések mellett eredményes lenne másfajta kérdéseket is feltenni, nemcsak az Everness közegében, de a népszámlálások vagy városi közvélemény-kutatások esetében is.

Éppen emiatt a 2021-es kutatásban már a hagyományos vallási kérdésektől eltérő fókusz-ként Sven Erlandson (2000) koncepcióját, a *spirituális, de nem vallásos* kategóriát vezettük be a kérdőívbe, amely egy másik oldalról közelíti meg a személyes(ebb) vallásosságot. A fogalom lényege, hogy ugyan különbséget tesz a „vallásos” és „spirituális” halmazok között, azonban azoknak értelmezését tágan, a válaszadó döntésére hagyja. A fogalmat José Casanova fejlesztette tovább (Casanova, 2020) úgynevezett vallástalanság tipológiájában, amely leegyszerűsítve négy kategóriaként fogalmazható meg: a (1) spirituális és vallásos, a (2) spirituális, de nem vallásos, a (3) se nem spirituális, se nem vallásos, valamint a (4) vallásos, de nem spirituális típusokban.

Az Everness-kutatás eredményei szerint a fesztivál résztvevői sokkal inkább tudtak azonosulni ezzel a felosztással, mint a korábban kifejtett kérdésekkel: 25,9 százalék spirituális és vallásosként, 65% pedig a spirituális, de nem vallásosként definiálta magát.

A HÁROM HALMAZ

A résztvevő megfigyelésben meghatározott három halmaz a továbbiakban kutatásunk alapjává vált: a kérdőívünket ezek alapján építettük fel, hogy a megfigyeléseinket pontos adatokkal támaszthassuk alá. Ennek megfelelően három kérdésblokkot készítettünk, ezekben arról kérdeztük a résztvevőket, hogy a felsorolt témákban milyen gyakran olvasnak, illetve milyen gyakran végzik ezeket a tevékenységeket. Továbbá olyan hívószavakat gyűjtöttünk össze, amelyek megfigyeléseink és a korábbi kutatások alapján (Szilárdi & Heidl, 2017) beleillettek a három kategóriába. Így az első, pszichológiai vonatkozású tevékenységeket összegyűjtő kérdésekbe olyan témák kerültek bele, mint például a *mindfulness, tudatos jelenlét, pszichoterápia, meditáció a lelki egyensúlyért*. Az egészséges életmód és táplálkozás, gyógyítás kategóriájába került például a *méregtelenítés, egészségmegőrző holisztikus termékek* vagy a *jóga a testi egészség megőrzéséért*, míg az ezoterikus és spirituális halmazba az *angyalok, jóslás, numerológia, asztrológia, horoszkóp* és hasonló témákat soroltuk.

A válaszokat főkomponens-elemzés segítségével elemeztük, amely megmutatta a három halmazt, azonban egyes tevékenységeket a prediktált kategóriától eltérő csoportba sorolt. A legutóbbi kutatásban (2021) használt kérdésblokk elemzésének eredményeit, a felsorolt tevékenységek és a statisztikai elemzés által kimutatott dimenziókat és komponensöltéseket az 1. számú táblázatban rögzítettük.

A főkomponens-elemzés által elkülönült dimenziókból a legkevésbé erőset, a *pszichológiai* vonatkozású tematikus blokkot (a táblázatban világos színnel jelölt) vizsgáltuk először. Azok a fogalmak, amelyeket eredetileg ebbe a halmazba jósoltunk (pl. *mindfulness, meditáció jövőbeli cél eléréséért és lelki egyensúlyért, jóga a lelki egyensúly megteremtésére*), az első és a második dimenzióban is helyet kaptak. Úgy fogalmazhatnánk, hogy a megfigyelt kategória jóllehet egyértelműen elkülönül a többtől, azonban azok a gyakorlatok, amelyek meditációval és jógával kapcsolatosak, már nem egyértelműen tartoznak ide.

A második dimenzió az *egészséges életmód és gyógyítás* tematikus különállását szintén egyértelműen kimutatta (szürke színnel jelölt fogalmak), belevonva az első dimenzió előbbiekben említett mozgásos gyakorlatait (jóga, meditáció) is. Utóbbi gyakorlatok esetében a résztvevők motivációjára voltunk kíváncsiak, ennek megfelelően a kérdőívben a meditáció és jóga lehető-

ségeket különböző témák szerint különítettük el: a *meditáció a jövőbeli cél eléréséért* és a *lelki egyensúlyért* a pszichológiai vonatkozású halmazba, míg a *meditáció a testi egészség megőrzéséért / betegség legyőzéséért* a gyógyítás halmazába került. Ehhez hasonlóan a *jóga a lelki egyensúly megteremtésére* a pszichés halmazba, míg a *jóga a testi erőnlét fejlesztésére* a gyógyító halmazba került.

A főkomponens-elemzés kimutatta, hogy habár az egyéni életút, pszichés témákat gyakorlók halmaza tagjainak van érdeklődése e tevékenységek iránt, létezik egy egyértelműen elkülönülő csoport, amelynek tagjai a *testi gyógyítást, erőnlétet* helyezik előtérbe, és gyakrabban végzik ezeket a gyakorlatokat. Az eredmények szerint tehát egyrészt mindkét csoport szemléletében megjelenik a test és lélek holisztikus elképzelése, ezen belül a pszichés vonatkozású dimenzió azokat a résztvevőket mutatja, akik a lélek és mentális egészség, belső béke felől kívánják elérni a testi-lelki egyensúlyt, a második dimenzió a fizikai, mozgásos, testi egészség szemszögéből közelíti meg ugyanezt a nézetet.

1. táblázat. *A főkomponens-elemzés dimenziói*

Table 1. *Dimensions of principal component analysis*

pozitív gondolkodás, agykontroll	0,388		0,407
thétahealing, Kahi-healing			0,518
holisztikus személyiségelméletek			0,579
pszichológiai tárgyú önszerző módszerek/könyvek			0,643
önfejlesztő tréningek			0,803
pszichoterápia, csoportterápia (pl. pszichodráma)			0,818
akupunktúra, keleti gyógyászat		0,386	
homeopátia		0,423	
mindfulness, tudatos jelenlét		0,428	0,403
egészséges táplálkozás		0,562	
meditáció jövőbeli cél eléréséért		0,564	0,447
egészségmegőrző holisztikus termékek (pl. tisztított/dúsított víz; balzsamok stb.)		0,579	
meditáció a lelki egyensúlyért / spirituális fejlődésért		0,643	0,459
meditáció a testi egészség megőrzéséért / betegség legyőzéséért		0,723	
jóga a lelki egyensúly megteremtésére		0,795	
jóga a testi erőnlét fejlesztésére		0,823	
bioenergetika	0,389		
tantra	0,401		
méregtelenítés (léböjt, szauna, masszázs stb.)	0,444	0,379	
reinkarnáció, karma	0,543		
auratisztítás, aurasebészet	0,593		
féldrágakövek, amulett	0,612		
asztrológia, horoszkóp	0,646		
numerológia (számmisztika)	0,665		
ősmagyar vallás/hagyomány	0,687		

mágikus szertartás/rítus (gyertya, szerelmi, telihold stb.)	0,695		
jóslás (kártya, inga, ji csing, egyéb)	0,712		
angyalok	0,737		

A főkomponens-elemzésben az *ezoterikus, spirituális* jellegű dimenzió különült el a legegértelműbben a másik két halmaztól. A korábbi években ez a tengely volt a legerősebb, ezért a prediktált tevékenységek kivétel nélkül idekerültek (vö. a sötétszürkével jelölt fogalmak). Ezekon felül még három téma került ide: a bioenergetika és a méregtelenítés, illetve a pozitív gondolkodás és agykontroll témája, amely a lelki egyensúly halmazában erősebben van jelen. Az eredmények tehát megmutatták, hogy a fesztiválon résztvevők legnagyobb része az ezoterikus és spirituális tevékenységek iránt érdeklődik elsősorban, amelyeket egészségmegőrzési – testi és lelki – okokból is alkalmaznak.

A spirituális, illetve ezoterikusnak mondható tartalmak azonban nemcsak a fesztiválon vannak jelen, hanem a látogatók hétköznapijaiban, mindennapi életében is. Ahogyan arra elméleti elemzésünkben is kitértünk, e tevékenységek kategorizálása nehézségekbe ütközik, így a felmérésünk célja sem az volt, hogy a kapott eredmények alapján a résztvevői attitűdöket besoroljuk egy már meglévő, bizonytalan kategóriába. Azáltal, hogy a látogatók preferenciái alapján állapítottuk meg az „ezoterikus, spirituális” halmazt, kimutattuk, hogy e témák bemutatására és elemzésére nem egy szigorú elméleti meghatározás szükséges, hanem ez egy, a gyakorlók értelmezésének és gyakorlatának teret adó, empiriára alapozott halmaz. Az ezoterika, spiritualitás, New Age és hasonló megközelítések hívószavai megtalálhatóak a résztvevők filozófiájában, lelki és mindennapi életében, azonban ezeket sajátos módon, egyénileg értelmezik és használják. A dimenziók különlegessége, hogy a fogalmi megközelítés helyett az emberi interpretációra és személyes gyakorlattal empirikusan alátámasztva jelennek meg.

A kategorizálás és definiálás helyett a halmazok és dimenziók szerinti megközelítés egy sokkal gördülékenyebb meghatározást ad, amelyben eltérések, átfedések, változások és eltérő értelmezések egyaránt megtalálhatóak, megfelelően tükrözve a manapság előforduló megközelítések sokszínűségét.

ÖSSZEGZÉS

A 20. századi magyarországi vallásosság esetében, leszámítva a kommunista diktatúra évtizedeit, a vallásos populáció nagysága nő, ezen belül egyre többen vallják magukat „maga módján” vallásosnak, és egyre kevesebben köteleződnek el az egyházas vallásosság mellett. Az eredmények értelmezésében figyelniünk kell arra is, hogy az utóbbi évtizedekben a válaszási hajlam csökken, így a magyarországi vallásosság részleteiről csak bizonyos szintű következtetéseket fogalmazhatunk meg. Nincs ez másképp a „maga módján vallásos” populációval sem.

Ahogy azt a spirituális fogalomhálózat nehézségeit vázoló rövid kitérőben említettük, a definíciós sokféleség, az elméleti dilemmák és nézőpontok, illetve a módszertani sokféleség nem könnyíti meg az ide vonatkozó kutatásokat. A fesztiválvallás olyan heterogén képet mutat, ami egyrészt a meglévő kategóriarendszerben nem feltétlenül helyezhető el, másrészt szoros köl-

csönhatásban áll a fogyasztói piac és a tömegkommunikáció trendjeivel. Felszíni témáiban változatos, struktúrájában azonban meglehetősen stabil. Individualizált, szubjektív alapúnak mondható, ám jól láthatóan az erős közösségi élményre épít, amelyben a résztvevők a vallási sokféleség ellenére megértik egymást, egy nyelvet beszélnek.

Ami az előző évek Everness-kutatásából egyértelműen kiviláglik, az az, hogy az intézményi vallásosság igen kevéssé van jelen, a résztvevők populációja leginkább városias környezetből érkező, magas kvalifikált személy, zömében a 30–59 éves korcsoportba tartozik. Önbesorolásukat illetően spirituális személyként azonosítják önmagukat, ezen belül pedig nem vallásosnak. Előfeltételezéseink szerint ennek két fő oka lehet: a résztvevők így különítik el magukat az intézményi keretektől, illetve nem valamilyen zárt rendszerű tanításnak a hívei, hanem nyitottak a vallási tanítások sokféleségére. Vallási múltjuk vagy hátterük változatos, azonban elenyésző azok száma, akik tradicionális vallási gyakorlatokat végeznének.

Tanulmányunkban egyrészt a magyarországi vallási helyzet változásait, a privát vallásossághoz kötődő teoretikus kontextust, valamint az ehhez kötődő legalapvetőbb eredményeket kívántuk bemutatni. Jóllehet a kutatás mögött álló elméleti összefüggésekben a nemzetközi szakirodalom kontextusát igyekeztünk alkalmazni, azonban az eredményeink alapján nem kizárt, hogy a fesztiválra járók és a rendezvény árnyaltabb interpretációjához újfajta elméleti modelleket és módszertani kereteket kell felállítanunk a későbbiekben.

BIBLIOGRÁFIA REFERENCES

- Aupers, S., & Houtman, D. (2006). Beyond the Spiritual Supermarket: The Social and Public Significance of New Age Spirituality. *Journal of Contemporary Religion*, 21(2), 201–222. <https://doi.org/10.1080/13537900600655894>
- Berger, P. L. (2004). *A vallás és európai integráció*. Forrás: http://www.ketezer.hu/menu4/2004_12/berger. Letöltés dátuma: 2022. 01. 12.
- Besecke, K. (2001). Speaking of Meaning in Modernity: Reflexive Spirituality as a Cultural Resource. *Sociology of Religion* 62(3), 365–381. <https://doi.org/10.2307/3712355>
- Bruce, S. (2002). *God is dead: secularisation in the West*. Blackwell.
- Bruce, S. (2006). Secularization and the Impotence of Individualized Religion. *Hedgehog Review*, 8(1–2), 35–45.
- Campbell, C. (1972). The Cult, the Cultic Milieu and Secularisation. In Hill, M. (szerk.), *A sociological yearbook of religion in Britain 5*. SCM Press.
- Casanova, J. (2020 március 9.). *Conditions of Belief and Unbelief in Our Global Secular Age* [Konferencia-előadás]. Templeton Project, Dominican Monastery, Prague.
- Christiansen, I., Fromm, R., & Zinser, H. (2006). *Brennpunkt Esoterik*. Behörde für Inneres – Landesjugendbehörde.
- Corrywright, D. (2004). Network Spirituality: The Schumacher-Resurgence-Kumar Nexus. *Journal of Contemporary Religion*, 19(3), 311–327. <https://doi.org/10.1080/1353790042000266336>

- Doktor, T. (1999). The “New Age” Worldview of Polish Students. *Social Compass*, 46(2), 215–224. <https://doi.org/10.1177/003776899046002010>
- Erlanson, S. (2000). *Spiritual but Not Religious: A call to Religious Revolution in America*. Writer’s Showcase.
- Feleky, G. A. (2017). A New Age tanulmányozásának módszertani és teoretikus jellemzői. In Szilárdi, R. (szerk.), *Vallásdömping. Ezoterika, spiritualitás és New Age az alkalmazott valláskutatás perspektívájából* (21–56. o.). Szegedi Tudományegyetem, Vallástudományi Tanszék.
- Ferguson, M. (1980). *The Aquarian conspiracy: personal and social transformation in the 1980s*. J. P. Tarcher.
- Forman, R. K. C. (2004). *Grassroots spirituality: What it is. Why it is here. Where it is going?* Imprint Academic.
- Glock, Ch., & Stark, R. (1965). *Religion and Society in Tension*. McNally.
- Heelas, P., & Woodhead, L. (1996). *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Blackwell.
- Heidl, S. (2017). Vallási dimenziók az Everness Fesztivál résztvevőinek körében. In Szilárdi, R. (szerk.), *Vallásdömping. Ezoterika, spiritualitás és New Age az alkalmazott valláskutatás perspektívájából* (133–156. o.). Szegedi Tudományegyetem, Vallástudományi Tanszék.
- Hoppenbrowers, F. (2002). Winds of Change: Religious nationalism in a Transformation context. *Religion, State and Society*, 30(4), 305–316. <https://doi.org/10.1080/0963749022000022860>
- Höllinger, F., & Smith, T. B. (2002). Religion and Esotericism among Students: A Cross-Cultural Comparative Study. *Journal of Contemporary Religion*, 17(2), 229–249. <https://doi.org/10.1080/13537900220125208>
- Höllinger, F. (2004). Does the Counter-Cultural Character of New Age Persist? Investigating Social and Political Attitudes of New Age Followers. *Journal of Contemporary Religion*, 19(3), 289–309. <https://doi.org/10.1080/1353790042000266377>
- Kalsky, M. (2017). Flexible believers in the Netherlands: A paradigm shift toward transreligious multiplicity. *Open Theology*, 3(1), 345–359. <https://doi.org/10.1515/opth-2017-0027>
- Kamarás, I. (2003). *Kis magyar religiográfia*. Pannónia Könyvek.
- Kovács, B., & Lajtai, M. (2020). Magyarország vallási viszonyai a népszámlálások és egyéb lakossági adatfelvételek tükrében. *Statistikai Szemle*, 98(6), 573–598.
- KSH (n. d.). *Vallás, felekezet. – 1.1 A népesség száma és megoszlása vallás és nemek szerint*. [Excel-táblázat]. https://www.ksh.hu/nepszamlalas/tahlak_vallas. Letöltés dátuma: 2022. 01. 22.
- Molnár, A. K. (1998). *Szekták, új vallási jelenségek*. Pannonica.
- Molnár, M. (2017). Ezotéria és kereszténység – Empirikus kutatás. In Szilárdi, R. (szerk.), *Vallásdömping. Ezoterika, spiritualitás és New Age az alkalmazott valláskutatás perspektívájából* (57–80. o.). Szegedi Tudományegyetem, Vallástudományi Tanszék.
- Roof, W. C. (1993). *A generation of seekers: The spiritual journeys of the baby boom generation*. Harper.
- Salecl, R. (1992). Nationalism, Anti-Semitism, and Anti-Feminism in Eastern Europe. *New German Critique*, 57, 51–65. <https://doi.org/10.2307/488441>
- Szilágyi, T., & Szilárdi, R. (2007). *Istenek ébredése. A neopogányság vallástudományi vizsgálata*. JatePress.

- Szilárdi, R., & Sárközy, Cs. (2017). Ezoterika, New Age, spiritualitás. In Szilárdi, R. (szerk.), *Vallásdömping. Ezoterika, spiritualitás és New Age az alkalmazott valláskutatás perspektívájából* (11–20. o.). Szegedi Tudományegyetem, Vallástudományi Tanszék.
- Szilárdi, R., & Heidl, S. (2017): Fesztiválvallás 2.0. In Szilárdi, R. (szerk.), *Vallásdömping. Ezoterika, spiritualitás és New Age az alkalmazott valláskutatás perspektívájából* (157–194. o.). Szegedi Tudományegyetem, Vallástudományi Tanszék.
- Taylor, C. (2012). Extract from 'Religion Today' In: P. Heelas (szerk.), *Spirituality in the modern world: Within religious tradition and beyond. Critical concepts in religious studies* (506–513. o.). Routledge.
- Tirkey, C. A. B. (2006). *An outline of spirituality*. The Indian Society for Promoting Christian Knowledge.
- Tomka, M. (1996). A vallásszociológia új útjai. *Replika*, 21–22, 163–171.
- Tomka, M. (1999). A magyar vallási helyzet öt dimenziója. *Magyar Tudomány*, 44(5), 549–559.
- Van Niekerk, B. (2018). Religion and spirituality: What are the fundamental differences? *HTS Theologiese Studies/Theological Studies*, 74(3), a4933. <https://doi.org/10.4102/hts.v74i3.4933>
- York, M. (2001). New Age Commodification and Appropriation of Spirituality. *Journal of Contemporary Religion*, 16(3), 361–372. <https://doi.org/10.1080/13537900120077177>

László Tamás¹

Vallási képlékenység a magyar társadalomban²

Kivonat

2017-ben a Századvég Alapítvány nagy mintás adatfelvételt végzett. Az adatok elemzése során az egyik legfontosabb célkitűzésünk volt, hogy differenciált képet kapjunk a társadalom azon csoportjairól, amelyek számára a vallás nem tölti be az „üres jelölő” szerepét, azaz amelyek tagjainak életében nem bír egységes jelenségegyüttesként identitásformáló jelentőséggel. Kulcskérdésnek tekintettük, hogy feltérképezzük a heterogén embertömeg részleteit tekintve igen sokrétű attitűdrendszerét, tekintettel az egyes rétegekre jellemző távolságtartásokra, érzéketlenségekre és fogékonyságokra, valamint szociodemográfiai tulajdonságaikra. A magyar társadalmon belül – mérésünk szerint – 63,2 százalék azok aránya, akik a képlékeny vallásosságúak tömegét alkotják. A képlékeny vallásosságúaknak összesen tíz klaszterét határoztuk meg (vágyvallásosok, élménykeresők, rutinkeresők, támaszkeresők, egyháztámogatók, egyházkerülők, vallásfogyasztók, magánykeresők, istenkeresők, jótékonykodók).

Kulcsszavak: képlékeny vallásosság, vallásosságindikátorok, klaszterelemzés, üres jelölő

Abstract. Religious Plasticity in Hungarian Society

In 2017, the Századvég Foundation conducted a large sample survey. One of our main objectives in analysing the data was to get a differentiated picture of those groups in society for whom religion does not play the role of an „empty marker”, i.e. for whom it does not have an identity-forming significance as a single unified phenomenon in their lives. A key issue was to map the diverse attitudes of this heterogeneous group of people, taking into account the distancing, insensitivities and receptivities of each stratum, as well as their sociodemographic characteristics. According to our measurement, 63.2 per cent of the Hungarian society is made up of people with a malleable religiosity. We have identified a total of ten clusters of people with malleable religiosity (desire-religious, experience seekers, routine seekers, support seekers, church supporters, church avoiders, religion consumers, loneliness seekers, God seekers, charity seekers).

Keywords: plastic religiosity, religiosity indicators, cluster analysis, empty marker

Cikkre való hivatkozás / How to cite this article

László Tamás (2022). Vallási képlékenység a magyar társadalomban. *Erdélyi Társadalom*, 20(1), 97–116. <https://doi.org/10.17177/77171.269>

- 1 Századvég Közéleti Tudásközpont Alapítvány Társadalomtudományi Kutatócsoport vezető kutató. E-mail: laszlo.tamas@szazadveg.hu.
- 2 Jelen tanulmány a *Vallásvariációk, SZTE és BBTE közös konferencia az SZTE alapításának 100. évfordulójára* programjában szereplő, a tanulmánnyal azonos című előadás átdolgozott, írásos változata. Az ennek alapját képező szociológiai elemzés eredményei korábbi változatban és nagyobb terjedelemben megjelentek a *Vallásosság Magyarországon* című tanulmánykötetben (László, 2020), valamint előadás formájában bemutattuk a Magyar Tudományos Akadémia Társadalomtudományi Kutatóközpont Szociológiai Intézet konferenciáján. (Gyorgyovich és mtsai, 2020)

A tanulmány ingyenesen letölthető a CEEOL-ról: <https://www.ceeol.com/search/journal-detail?id=928> és a GESIS adatbázisából: <http://www.da-ra.de/dara/search?lang=en&mdlang=en>.

BEVEZETÉS

A tanulmány egy 2017-ben készült, nagy mintás kérdőíves adatfelvétel eredményeire támaszkodik. Az elemzés során mindenekelőtt egy, számosságát tekintve igen jelentős, az értékek terében a vallásos és vallástalan csoportok között elhelyezkedő réteget, a képlékeny vallásosságúak tömegét vizsgáljuk. A megrajzolt differenciált kép – reményeink szerint – lehetőséget biztosít, hogy szegmenseit tekintve is pontosabban lássuk ennek az igen sokszínű csoportnak a vallási jelenségekhez való viszonyát. Emellett egyházi aktorok és valláspolitikával foglalkozók számára is adatokkal alátámasztott kiindulási alapot jelenthet, tekintve, hogy az egyes részcsoportokról azok szociológiai karaktere alapján is jellemzést adunk.

Az „üres jelölő” fogalmának jelentősége

A vallási képlékenység társadalmi kommunikációs vetületben az „üres jelölő” fogalma felől is értelmezhető, véleményem szerint ezen, diskurzuselméleti megközelítés, kulcsfogalom segítségével érthető meg igazán a mibenléte. A Laclau és Mouffe (1991) által kidolgozott fogalom vallási jelenségekkel is összefüggő jelentőségét Máté-Tóth András a következőképpen foglalja össze: amennyiben „a társadalom heterogén szereplői a vallásra való hivatkozással artikulálják identitásukat, akkor abban a diskurzusban a vallás az üres jelölő szerepét játssza” (Máté-Tóth, 2011: 740). A fogalom tehát értelme szerint nem csupán a nyelvi jelölő és a jelölt viszonyának laza kapcsolatát, „ürességét” fejezi ki, de használatának társadalmi hatása az identitások kollektív vonatkozásai szempontjából is lényeges. Mindez talán nem is elsősorban az ürességen, mint „tartalmatlanságon” keresztül ragadható meg adekvát módon, hanem ha olyan, valóságkonstruáló erőként gondoljuk el, ami egy témakör (ez esetben a vallás) adott személy vagy csoport számára lényeges mivoltát hivatott kifejezni, egyúttal azt, a részben tudatosult, részben tudatlan megfontolást, amin keresztül az érintettek magukat pozicionálják az értékek, vélemények, emberek által benépesített társadalmi (kommunikációs) térben.

A vallási képlékenység három lehetséges útja

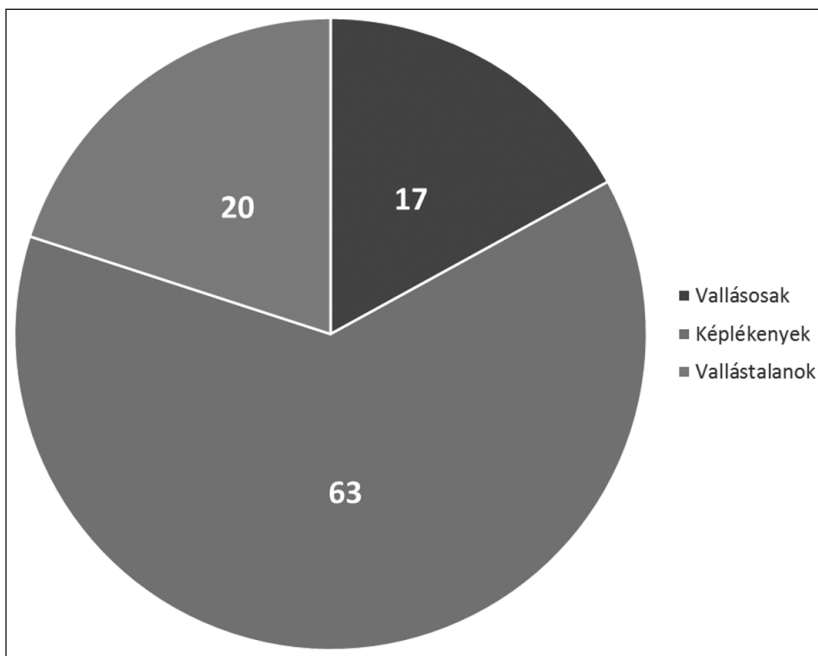
A vallásos és vallástalan (a magukat ekként definiáló) egyének és csoportok számára tehát a vallás „üres jelölői” funkciót tölt be – míg, akiknek a nézőpontjából a világnak az e körbe sorolható jelenségei nem egyértelműen váltanak ki pozitív vagy negatív viszonyulást, azok szemében a vallás nem identifikációs jelentőségű. Őket nevezhetjük képlékeny vallásosságúaknak is, hiszen híján vannak az egyértelmű, egyirányú és következetes állásfoglalásnak az adott kérdést illetően. Hogyha a vallásosságot/vallástalanságot szétszálazzuk, egydimenziós megközelítés helyett különféle indikátorokon keresztül ragadjuk meg, a vallási képlékenység alapvetően kétféle lehet: indifferens és inkonzisztens – tehát az egyén viszonyulása mutathat közömbösséget, de az egyes indikátorok egy része mentén kötődés, egy másik részük alapján viszont távolságtartás egyszerre is megfigyelhető lehet. Hogyha mindezt a változások dinamikáját figyelembe véve fogalmazzuk újra, a mindenkori jövőperspektívában a képlékeny vallásosságúak előtt három

lehetséges út, kifutási lehetőség rajzolódik ki – melyet „3I”-nek is nevezhetünk, a kezdőbetűk alapján. E szerint tehát a valláshoz való viszonyulás lehet *indifferens* (akár abszolút mértékű közömbösség), *inkonzisztens* (például erős istenhit, mellette pedig az egyházas vallásosság szélsőséges elutasítása, vagy éppen buzgó vallásgyakorlás, élő istenkapcsolat nélkül), de a korábbi vallási képlékenység helyébe léphet a vallási *identifikáció* (akár vallásosságként, akár vallástalanság formájában).

MÓDSZERTAN

A kutatás és a klaszterelemzési eljárás ismertetése

Az elemzés alapját egy 53 061 esetet tartalmazó adatbázis képezte, melynek adatfelvétele 2017-ben zajlott. A *Századvég* nagy mintás, nemek, életkori csoportok, legmagasabb befejezett iskolai végzettség, régió és megye szerint reprezentatív kérdőíves kutatása számítógéppel támogatott, telefonos kérdéssel (úgynevezett CATI – computer assisted telephone interviewing) valósult meg, a mintavételből fakadó kisebb eltéréseket a 2011-es népszámlálási adatok alapján, cellasúlyozással korrigáltuk. A valláskutatási tematikájú kérdőívben összesen 37 adatfelvételi pont segítségével vizsgáltuk a válaszadók vallásosságát, annak különféle dimenzióit.



1. ábra. Vallásosság, vallástalanság és vallási képlékenység a magyar társadalomban (százalék, $n = 47\ 172$)

Figure 1. *Religiosity, non-religiosity and religious plasticity in Hungarian society (percentage, $n = 47\ 172$)*

Forrás: saját szerkesztés

Az adatok feldolgozása során kétszintű klaszterelemzést végeztünk, aminek második fázisa jelentette a képlékeny vallásosságúak eredetileg nagyszámú csoportjának további részekre bontását. Az első szakaszban tíz, az elemzésre alkalmassá tett vallásosságindikátor (vallásos önjelölés, istenközpontúság, egyházas vallásgyakorlás, egyéni vallásgyakorlás, vallási élmény, vallási vigasz, normakövetési szándék, egyházi bizalom, anyagi támogatás, egyházas önkéntesség) közül nyolcat használtunk fel (az egyéni vallásgyakorlás és az egyházas önkéntesség nem szerepelt ezek között) – így jött létre a Gyorgyovich Miklós és Kollár Dávid által leírt, hétosztatú csoportosítás (vallástalanok, szponzorok, istenbízók, támaszkodók, keresők, egyházkerülők,³ vallásosak) (Gyorgyovich & Kollár, 2020), melyek közül a vallástalanok és vallásosak „közötti” öt csoportot elemeztük tovább, mint *képlékeny vallásosságúakat*.⁴ (1. ábra)

A második fázisban, újabb klaszterelemzés révén szegmentáltuk azt, a 63 százaléknyi tömeget, amelynek tagjait a továbbiakban képlékeny vallásosságúaknak nevezünk. Ezen a ponton mind a tíz vallásosságindikátort⁵ felhasználtuk, úgynevezett K-közép módszerrel összesen tíz különféle klasztert⁶ hozva létre. A folyamat során elsődleges szempontnak nem a statisztikai (aminek figyelembevétele indokolta például az elsőszintű klaszterelemzésnél a tizből mindössze nyolc indikátor használatát) vagy elméleti (ahol az értelmezhetőséget és használhatóságot minden bizonnyal jóval alacsonyabb klaszterszám segítené inkább) megfontolásokat, hanem a potenciális gyakorlati értéket tekintettük. Azaz szerettük volna kiaknázni a nagy mintaelemszámban rejlő lehetőségeket, hogy minél részletesebben és tagoltabb módon ismerjük meg azt a sokszínű csoportot, ami a vallási képlékenységi állapotában van, adott esetben ezzel segítséget, támogatást nyújtva a számok mögötti, hús-vér emberek megszólításához, a velük való kapcsolatteremtéshez.

A Vallási Képlékenység Index (VKI)

Az elemzés keretei között létrehoztunk egy úgynevezett Vallási Képlékenység Indexet (a továbbiakban: VKI). Ez a mutatószám 0 és 10 közötti értéket vehet föl, aszerint, hogy a tíz vallásosságindikátor közül összesen mennyi esetében kap az adott eset/csoport a képlékenységek megfelelő értéket (a mellékletben is közölt, háromosztatú skálán, melynek „sávjai” a következők: inkább vallástalan, képlékeny vallásosságú, inkább vallásos). A VKI magasabb értékei e szerint a vallásosság különféle indikátorai mentén való el nem kötelezettség nagyobb fokát jelzik, ahol elméletileg a valláshoz való viszony változékonysága, alakíthatósága nagyobb. Az ala-

3 Mely a névazonosság ellenére az empirikus hasonlóság és tartalmi–jelentésbeli „rokonság” mellett is némiképp más összetételű, mint az ebben a tanulmányban, ugyanezen néven említett klaszter – ennek oka a kétszintű elemzés, melynek mindkét fázisában az adott eseteket/válaszadókat újonnan soroltuk csoportba a statisztikai eljárás során.

4 Az ábrán az öt, „köztes” klasztert (szponzorok, istenbízók, támaszkodók, keresők, egyházkerülők) összevontan, mint „képlékeny” csoportot ábrázoltuk.

5 Ezek részletezését és az eredeti változókból képzett háromállású változók létrehozásának folyamatát lásd a mellékletben. (12. táblázat – a mellékletben)

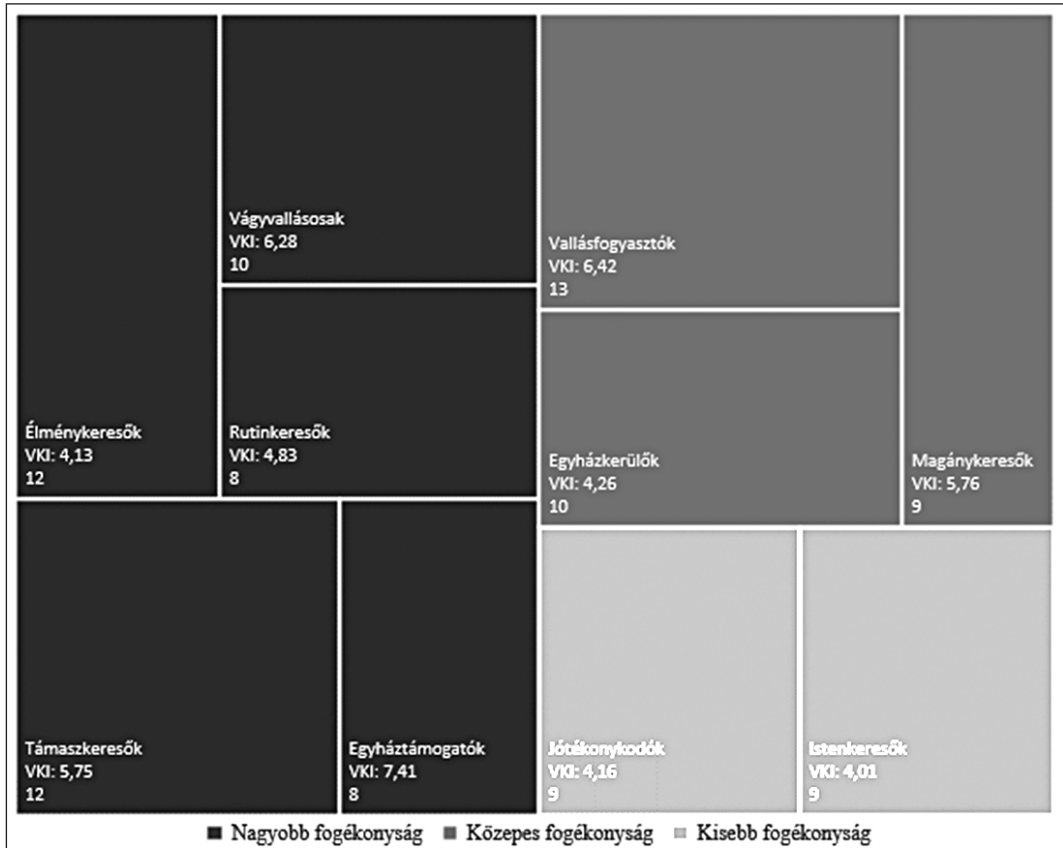
6 A klaszterek (vágyvallásosok, élménykeresők, rutinkeresők, támaszkeresők, egyháztámogatók, egyházkerülők, vallásfogyasztók, magánykeresők, istenkeresők, jótékonykodók) részletes bemutatását lásd a vonatkozó fejezetben.

csonyabb VKI-értékek ezzel szemben szilárdabb meggyőződéseket jeleznek a vallásosság dimenziójában, annak indikátorai mentén.⁷

KUTATÁSI EREDMÉNYEK

A képlékeny vallásosságúak klaszterei

A klaszterelemzés során létrehozott csoportok bemutatását általános jellemzésükkel kezdjük, kitérve az egyes csoportok méretére, a vallási képlékenység fokára, a vallásosság és vallástalanság pólusaitól való távolságukra, (2. ábra) valamint arra, hogy az egyes vallásosságindikátorok (és



2. ábra. A képlékeny vallásosságúak megoszlása klaszterek szerint (százalék, n = 29 682)

Figure 2. Distribution of those with plastic religiosity by clusters (percentage, n = 29 682)

Forrás: saját szerkesztés

⁷ Az elemzés eredményeinek bemutatása során alapvetően a vallásos–vallástalan skálán haladunk, az előbbihez „közelebbi” klaszterek irányából tartva a vallás iránt egyre kisebb affinitást mutató csoportok felé – emellett azonban feltüntetjük a VKI-értéket is, ami pluszinformációval szolgál arra vonatkozóan, hogy a képlékenység milyen fokú (mint látni fogjuk, például a nagyobb fogékonyságot mutató élménykeresők csoportja esetében a VKI közel pontosan ugyanannyit mutat, mint a kifejezetten a vallástól „távolabb” álló, úgynevezett jótékonykodók klasztere esetében).

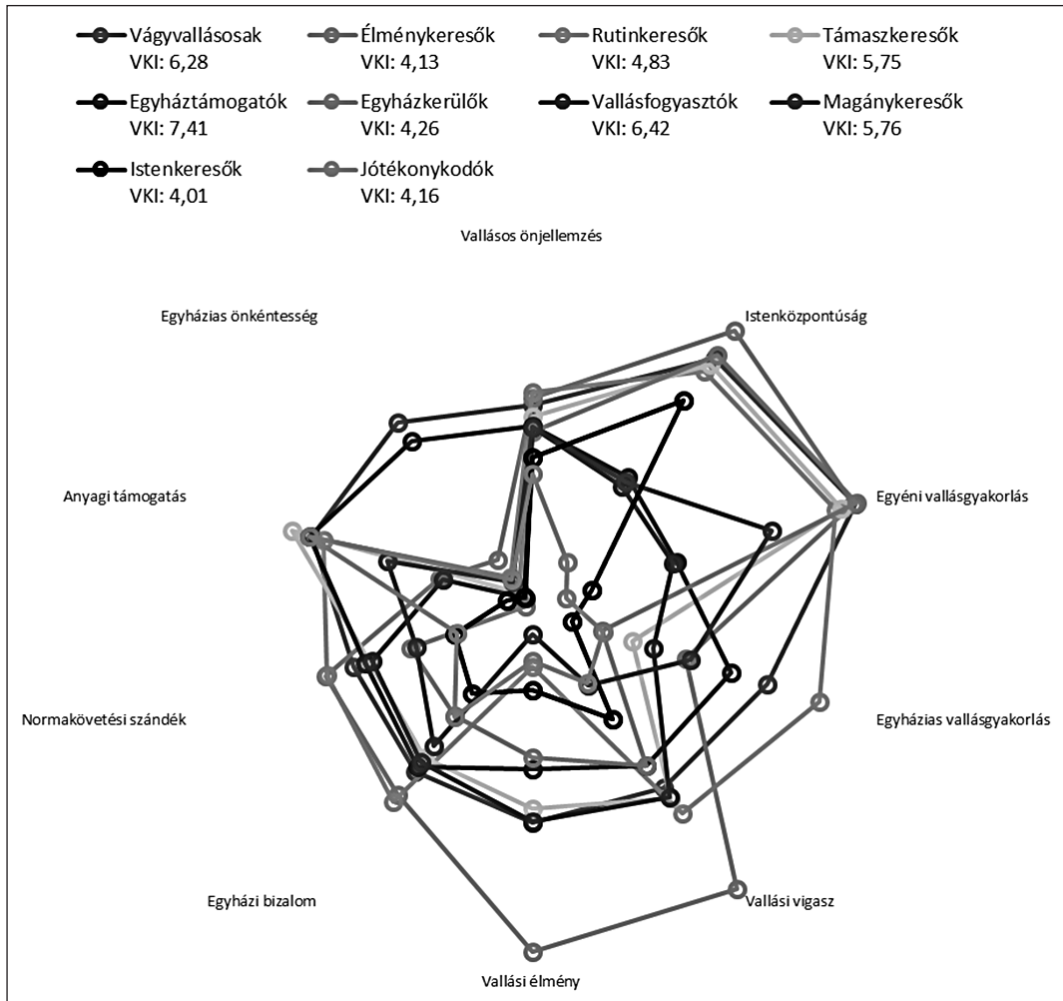
-dimenziók) mentén milyen sajátosságokkal bírnak. (3. ábra) A vonatkozó – pókhálószerű – ábrán az egyes vallásosságindikátorokat dimenziók szerint, kettesével ábrázoltuk. Az eredmények értelmezését segítheti, ha a viszonylag nagyszámú, tíz darab vallásosságindikátort elméleti megfontolások mentén párokban mutatjuk, egyúttal dimenziók indikátorainak is tekintjük. E szerint a vallásos önjellemzés és az istenközpontúság alkotja az *identifikációs* dimenziót. Az egyéni és az egyházas vallásgyakorlás értelemszerűen a *gyakorlati* dimenzióhoz tartozik. A következő, az úgynevezett *érzületi* dimenzió, ahova a vallási vigaszt és a vallási élményt sorolhatjuk. Az egyházi bizalom és a normakövetési szándék együtt képviseli az úgynevezett *attitűd* dimenziót, végül pedig – e felosztás szerint – az anyagi támogatás és az egyházas önkéntesség indikátorai alkotják a *támogatási* dimenziót.

A képzeletbeli skála vallásos pólusához legközelebb az úgynevezett *vágyvallásosok* állnak, akiknek viszonylag magas, 6,28-as értéket vesz fel vallási képlékenyséjük. Esetükben nem azonosítható olyan dimenzió, ami szerint kifejezetten távolságot tartanának a vallási jelenségektől – inkább azt érdemes kiemelni, hogy a vallásgyakorlás egyéni változata az, ami kifejezetten markánsan jelenik meg náluk (talán ez lehet az őket az egyértelműen vallásosoktól elválasztó fő különbség).⁸ Szintén viszonylag nagy fogékonyságot mutatnak a képlékeny vallásosságúak 12 százalékát alkotó *élménykeresők*, akiknek a vallási képlékenysége ugyan nem számottevő, de egészen kiugróan magas esetükben az érületi dimenzió jelentősége. A *rutinkeresőké* némiképp hasonló csoportnak mondható, ám az ő életükben az egyházas vallásgyakorlás – mint életmódbeli rutin – nagyobb jelentőséggel bír. Az adatok arra utalnak, hogy a *támaszkeresők* klasztere esetében a vallási tényezők sok esetben kötődnek valamiféle lelki vagy – az ő részükről az egyházi közösség felé irányuló – anyagi segítségnyújtáshoz. Ez a csoport is viszonylag jelentős létszámú, a vizsgált populáció 12 százalékát alkotja. Végül az utolsó olyan klaszter, amit a vallás iránt nagyobb fogékonysággal bírók közé soroltunk, az *egyháztámogatóké*, akiknél a legmagasabb (7,41) a VKI értéke. Látható, hogy esetükben a támogatási dimenzió relatíve jelentős, még az egyébként más klasztereknél meglehetősen elsikkadó egyházas önkéntesség is.

A vallásosság iránt már csak közepes fogékonyságot mutató három csoport közül az első az *egyházkerülőké*. Nevük magától értetődő; nem en bloc a vallást utasítják el, hanem annak kifejezetten az egyházhöz köthető aspektusait. A legnépesebb klaszter a *vallásfogyasztók* elnevezést kapta, többek között, mert az esetükben viszonylag jelentős érületi és az azt kiegészítő attitűd dimenzió mellett nemigen szerepelnek hangsúlyosan más tényezők, akár az istenközpontúságot vagy a szintén általánosan elterjedt egyéni vallásgyakorlást is ideértve. Talán a valláshoz való laza kötődés illetően mintázatához is köze van, hogy esetükben a VKI értéke viszonylag magas, 6,42.

8 Rosta Gergely így ír a vallási individualizáció – ezen adatokban is tükröződő – jelenségéről: „Amennyiben a vallást kizárólag egy egyház keretein belül megélt, az egyén teljes életét meghatározó elköteleződésnéként értelmezzük, úgy valóban úgy tűnik, visszaszorulóban van ez a jelenség. Amennyiben egy tágabb értelmezést tartunk elfogadhatónak, amelyben a természetfeletti orientáció nem feltétlenül fejeződik ki intézményesült egyházi keretek között, úgy sokkal inkább beszélhetünk vallási individualizációról, mintsem elvállaltalanodásról. Azonban akárhogy viszonyulunk is a fenti helyzetképhez, annyi bizonyos, hogy a jelenlegi tendenciák alapján az egyházak közvetlen hatóköre egy szűk és a jövőben várhatóan szűkülő körre terjed ki, akik sok szempontból markánsan eltérnek az őket körülvevő társadalmi közegtől.” (Rosta, 2004: 750)

Közepes fogékonysággal jellemezhetjük továbbá a *magánykeresők* klaszterét (VKI: 5,76), akik viszont tulajdonképpen egyedüli, viszonylagos fogódzóként az egyéni vallásgyakorlásra fűzik fel a vallási jelenségekhez való viszonyulásukat.



3. ábra. A klaszterekre jellemző vallásosság (klaszterközpontok)⁹

Figure 3. Religiosity characteristic of clusters (cluster centers)

Forrás: saját szerkesztés

9 A klaszterközpontok értékeit a diagramon történő ábrázolhatóság miatt egységnyi értékkel pozitív irányban eltoltuk, a különbségek szemléletessé tétele érdekében pedig az egyes értékeket egységesen felsoroztuk. Az eredeti és részletes adatokat a mellékletben közöljük. (11. táblázat – a mellékletben)

A két, a vallásosság pólusa szempontjából legkisebb mértékű fogékonyságot mutató csoport közül az egyik az *istenkeresőké*, akik tulajdonképpen egyedülként az Istennel való kapcsolatot, az istenhitet őrizték meg (vagy választották) a vallási orientáció sokrétűségéből. Esetükben a legalacsonyabb a VKI értéke (4,01), ami meglehetősen szilárd beállítódást fejez ki. A másik, hasonló klaszter a *jótekönykodók* elnevezésű, ennek tagjai – mint nevük is mutatja – az anyagi támogatások révén tartanak kapcsolatot a vizsgált jelenségkörrel, illetve a vallásos emberek közösségével.

A következőkben a képlékeny vallásosságúak tíz klaszterének legfontosabb szociológiai jellemzőit ismertetjük, az egyes társadalmi csoportok felülreprezentáltságát plasztikusan jelző mutatószám, az úgynevezett korrigált standardizált reziduális (Glen, 2013) segítségével. A könnyebb áttekinthetőség végett sávos kategorizálást alkalmaztunk, miszerint szignifikáns mértékben felülreprezentáltak a 2 fölötti értékeket tekintettük, 3-ig bezárólag, közepesen a 3–5, kiemelkedően az 5–10, extrém mértékben felülreprezentáltak pedig az e fölötti értékeket, pontosabban azon csoportokat, amelyekhez az adott értékek tartoznak.

Vágyvallásosok

A vágyvallásosok esetében messzemenően a legmarkánsabb szociológiai marker a kistelepülési kötődés. (1. táblázat) Emellett területileg is az ország egy meghatározott térségében, az észak-magyarországi, valamint a szomszédos, észak-alföldi régióban felülreprezentáltak. A csoport tagjai között kiemelkedő mértékben képviseltetik magukat olyanok is, akik nagy létszámú háztartásban élnek. Nemi és iskolázottsági szempontból nincsenek lényeges megkülönböztetőjegyeik.

1. táblázat. *A vágyvallásosok szociológiai jellemzői (korrigált standardizált reziduálisok)*

Table 1. *Sociological characteristics of those religious by desire (corrected standardized residuals)*

Klaszterbe tartozás esélye	Szociológiai jellemzők
Extrém mértékben felülreprezentált	községben, tanyán élők (13,2)
Kiemelkedően felülreprezentált	észak-magyarországiak (6,0) négyenél több fős háztartásban élők (5,5) észak-alföldiek (5,1)
Közepesen felülreprezentált	nyugat-dunántúliak (5,0) nettó 0–50 ezer forint/hó/fő (4,0) felső osztályba tartozók (3,9) alsó osztályba tartozók (3,4) 50–59 évesek (3,1)
Szignifikáns mértékben felülreprezentált	40–49 évesek (2,8) nettó 50–75 ezer forint/hó/fő (2,7)

Forrás: saját szerkesztés

Élménykeresők

A következő az élménykeresők klasztere, az ide tartozóknál mindenekelőtt az alacsony iskolai végzettség tűnik a leginkább meghatározónak. (2. táblázat) Ezzel összhangban a depriváltságra utaló egyéb jelek is megfigyelhetők, mind az életszínvonalra, mind pedig a jövedelemre vagy a társadalmi státuszra vonatkozó mutatók mentén. Ennél a csoportnál inkább jelennek meg nők, mint férfiak, de az idősek aránya is viszonylag magas.

2. táblázat. *Az élménykeresők szociológiai jellemzői (korrigált standardizált reziduálisok)*
Table 2. *Sociological characteristics of experience seekers (corrected standardized residuals)*

Klaszterbe tartozás esélye	Szociológiai jellemzők
Extrém mértékben felülreprezentált	legfeljebb alapfokú végzettségűek (23,7) alacsony (1/10) életszínvonalon élők (14,7) nők (14,4) nettó 0–50 ezer forint/hó/fő (13,8) alsó osztályba tartozók (11,0)
Kiemelkedően felülreprezentált	magas (10/10) életszínvonalon élők (8,6) 60+ évesek (8,1) munkásosztályba tartozók (6,0) négyenél több fős háztartásban élők (5,5) észak-magyarországiak (5,5) észak-alföldiek (5,4)
Közepesen felülreprezentált	egyedül élők (4,6) felső osztályba tartozók (4,2) községben, tanyán élők (3,3) dél-dunántúliak (3,0)
Szignifikáns mértékben felülreprezentált	alacsony (2/10) életszínvonalon élők (2,7) 50–59 évesek (2,5)

Forrás: saját szerkesztés

Rutinkeresők

A rutinkeresők csoportja esetében már mérsékeltőbbek az értékek, ami arra utal, hogy kevésbé jelentős egyes társadalmi csoportok felülreprezentáltsága. (3. táblázat) A legjellemzőbb ennél a klaszternél az idősek és a nők nagyobb volumenű jelenléte, területileg pedig elsősorban a nyugat-dunántúli régió érintettsége. Háztartásméret szerint nincsenek szignifikáns eltérések szociológiai ismérvek mentén.

3. táblázat. *A rutinkeresők szociológiai jellemzői (korrigált standardizált reziduálisok)*
 Table 3. *Sociological characteristics of routine seekers (corrected standardized residuals)*

Klaszterbe tartozás esélye	Szociológiai jellemzők
Extrém mértékben felülreprezentált	–
Kiemelkedően felülreprezentált	60+ évesek (9,2) nők (8,5) nyugat-dunántúliak (7,7)
Közepesen felülreprezentált	községben, tanyán élők (3,0)
Szignifikáns mértékben felülreprezentált	észak-magyarországiak (2,9) középosztályba tartozók (2,7) nettó 75–100 ezer forint/hó/fő (2,3) legfeljebb alacsony végzettségűek (2,2)

Forrás: saját szerkesztés

Támaszkeresők

A támaszkeresők klasztere is főként nőkből, az idősebb korosztályba tartozókból, illetve egyedülállókból áll. (4. táblázat) Emellett itt már magasabb társadalmi státuszúakról beszélhetünk inkább, amennyiben felülreprezentáltaként jelennek meg a felsőfokú végzettséggel rendelkezők, de az önmagukat a középosztályba sorolók is.

4. táblázat. *A támaszkeresők szociológiai jellemzői (korrigált standardizált reziduálisok)*
 Table 4. *Sociological characteristics of support seekers (corrected standardized residuals)*

Klaszterbe tartozás esélye	Szociológiai jellemzők
Extrém mértékben felülreprezentált	nők (11,9)
Kiemelkedően felülreprezentált	60+ évesek (8,5) egyedül élők (6,9) legalább felsőfokú végzettségűek (5,6)
Közepesen felülreprezentált	50–59 évesek (3,9) középosztályba tartozók (3,9) közép-magyarországiak (3,2) megyeszékhelynél kisebb városban élők (3,2)
Szignifikáns mértékben felülreprezentált	kétfős háztartásban élők (2,4)

Forrás: saját szerkesztés

Egyháztámogatók

Az egyháztámogatókról említettük, hogy a legmagasabb VKI-értékkel (7,41) bíró csoport, egyúttal ők azok, akik a legtöbb vallásosságindikátor mentén mutatnak közömbösséget és/vagy bizonytalanságot. (5. táblázat) Ebben a kontextusban figyelemreméltó, hogy ez az első olyan csoport a sorban, ahol a férfiak felülreprezentáltak, ráadásul olyan mértékben, hogy ez tekinthető a klaszter legfőbb szociológiai markerének.

5. táblázat. Az egyháztámogatók szociológiai jellemzői (korrigált standardizált reziduálisok)
Table 5. Sociological characteristics of church supporters (corrected standardized residuals)

Klaszterbe tartozás esélye	Szociológiai jellemzők
Extrém mértékben felülreprezentált	férfiak (12,7)
Kiemelkedően felülreprezentált	községben, tanyán élők (9,4) négyfős háztartásban élők (5,6) érettségi nélküli középfokú végzettségűek (5,6)
Közepesen felülreprezentált	nettó 100–200 ezer forint/hó/fő (4,7) nyugat-dunántúliak (3,7) 18–29 évesek (3,4) közép-dunántúliak (3,3)
Szignifikáns mértékben felülreprezentált	közepes (7/10) életszínvonalon élők (2,5) közepes (4/10) életszínvonalon élők (2,3) dél-alföldiek (2,2) négy-nél több fős háztartásban élők (2,2) középfokú végzettségűek, érettségivel (2,1)

Forrás: saját szerkesztés

Egyházkerülők

Az egyházkerülők esetében ismét nőtöbblet mutatható ki, ugyanakkor a legjelentősebb ismérv az alacsony iskolai végzettség. (6. táblázat) A csoport meghatározó jegyei közé tartozik továbbá a munkásosztályi identitás, a fővárosiak felülreprezentáltsága, de az egyedül élés és a viszonylag fiatal korösszetétel is.¹⁰ Az anyagi helyzethez köthető mutatók is arra utalnak, hogy egy viszonylag alacsony státuszú, kiszolgáltatott, talán nem túlzás azt mondani, hogy „talajt vesztett” rétegről beszélhetünk esetükben.

6. táblázat. Az egyházkerülők szociológiai jellemzői (korrigált standardizált reziduálisok)
Table 6. Sociological characteristics of church avoiders (corrected standardized residuals)

Klaszterbe tartozás esélye	Szociológiai jellemzők
Extrém mértékben felülreprezentált	legfeljebb alapfokú végzettségűek (10,7)
Kiemelkedően felülreprezentált	nők (9,1) munkásosztályba tartozók (6,2) fővárosiak (6,2) egyedül élők (6,0) 18–29 évesek (5,4) nettó 0–50 ezer forint/hó/fő (5,0)

¹⁰ Az „átmeneti” kategóriák választásának fiatalok körében való erősödését mutatta ki Bögre Zsuzsanna is. A kapcsolódó módszertani és fogalmi problémákról bővebben lásd: Bögre, 2017.

Klaszterbe tartozás esélye	Szociológiai jellemzők
Közepesen felülreprezentált	közép-magyarországiak (4,75) alacsony (2/10) életszínvonalon élők (4,2) alacsony (1/10) életszínvonalon élők (4,1) alacsony (3/10) életszínvonalon élők (3,3)
Szignifikáns mértékben felülreprezentált	négynél több fős háztartásban élők (2,5) magas (8/10) életszínvonalon élők (2,4) alsó osztályba tartozók (2,2) felső osztályba tartozók (2,2) magas (9/10) életszínvonalon élők (2,1)

Forrás: saját szerkesztés

Vallásfogyasztók

A vallásfogyasztók klasztere is főként fiatalokból áll – itt ez a legfontosabb szociológiai jellemző. (7. táblázat) Felülreprezentáltak továbbá a férfiak, de az érettséggel rendelkező középfokú végzettségűek is. Anyagi mutatók és iskolázottság alapján is inkább középosztályi, már viszonylag jobb módú rétegről beszélhetünk.

7. táblázat. *A vallásfogyasztók szociológiai jellemzői (korrigált standardizált reziduálisok)*
Table 7. *Sociological characteristics of religion consumers (corrected standardized residuals)*

Klaszterbe tartozás esélye	Szociológiai jellemzők
Extrém mértékben felülreprezentált	18–29 évesek (14,1)
Kiemelkedően felülreprezentált	férfiak (7,5) középfokú végzettségűek, érettséggel (6,9)
Közepesen felülreprezentált	nettó 100–200 ezer forint/hó/fő (5,0) alsó középosztályba tartozók (4,9) közepes (6/10) életszínvonalon élők (4,9) 30–39 évesek (4,6) közép-magyarországiak (4,4) fővárosiak (4,2) nettó 300–500 ezer forint/hó/fő (3,2) háromfős háztartásban élők (3,0)
Szignifikáns mértékben felülreprezentált	közepes (7/10) életszínvonalon élők (2,6) dél-alföldiek (2,5) felső középosztályba tartozók (2,4) közepes (4/10) életszínvonalon élők (2,3) kétfős háztartásban élők (2,2) nettó 500 ezer forint/hó/fő fölött (2,2)

Forrás: saját szerkesztés

Magánykeresők

A magánykeresők csoportja esetében nem regisztráltunk extrém mértékű felülreprezentáltságot egyik, a vizsgálatba bevont változó mentén sem. (8. táblázat) Azonban – ahogy a vallásos pólustól egyre inkább távolodunk – itt is már inkább találhatunk fővárosiakat, magasabban iskolázottakat, jobb életszínvonalon élőket, férfiakat és fiatalokat, illetőleg középkorúakat.

8. táblázat. *A magánykeresők szociológiai jellemzői (korrigált standardizált reziduálisok)*
Table 8. *Sociological characteristics of solitude seekers (corrected standardized residuals)*

Klaszterbe tartozás esélye	Szociológiai jellemzők
Extrém mértékben felülreprezentált	–
Kiemelkedően felülreprezentált	középfokú végzettségűek, érettségivel (6,9) közép-magyarországiak (5,3)
Közepesen felülreprezentált	alsó középosztályba tartozók (4,8) legalább felsőfokú végzettségűek (4,8) nettó 100–200 ezer forint/hó/fő (4,3) fővárosiak (3,9) férfiak (3,5) nettó 200–300 ezer forint/hó/fő (3,4) nyugat-dunántúliak (3,3) közepes (4/10) életszínvonalon élők (3,1)
Szignifikáns mértékben felülreprezentált	30–39 évesek (2,5) megyeszékhelyen élők (2,4) 18–29 évesek (2,4) megyeszékhelynél kisebb városban élők (2,3) közepes (6/10) életszínvonalon élők (2,1) négyfős háztartásban élők (2,0)

Forrás: saját szerkesztés

Istenkeresők

Az istenkeresők csoportjánál sem láthatunk extrém mértékű felülreprezentáltságot, de itt is a férfiak és a fiatalok alkotják a csoport zömét. (9. táblázat) Erről a klaszterről viszont inkább az mondható el, hogy alacsony képzettségi szinttel bírnak, valamint – ezzel összhangban – társadalmi státuszuk is inkább az alsó regiszterekben lokalizálható. A megelőző három csoporttal szemben az istenkeresőknél nem jellemző a fővárosi kötődés, sokkal inkább vidéki megyeszékhelyeken élnek.

9. táblázat. *Az istenkeresők szociológiai jellemzői (korrigált standardizált reziduálisok)*
 Table 9. *Sociological characteristics of godseekers (corrected standardized residuals)*

Klaszterbe tartozás esélye	Szociológiai jellemzők
Extrém mértékben felülreprezentált	–
Kiemelkedően felülreprezentált	férfiak (9,5) 18–29 évesek (8,8) legfeljebb alacsony végzettségűek (7,1)
Közepesen felülreprezentált	érettségi nélküli középfokú végzettségűek (4,7) alsó osztályba tartozók (3,3) nettó 50–75 ezer forint/hó/fő (3,3) alacsony (1/10) életszínvonalon élők (3,2) megyeszékhelyen élők (3,1) munkásosztályba tartozók (3,0)
Szignifikáns mértékben felülreprezentált	közép-dunántúliak (2,9) dél-alföldiek (2,6) kétfős háztartásban élők (2,1)

Forrás: saját szerkesztés

Jótekönykodók

Végül a jótekönykodók klasztere esetében is férfítöbbletet figyelhetünk meg, de extrém mértékben felülreprezentáltak a felsőfokú végzettséggel rendelkezők is. (10. táblázat) Ezzel – és elnevezésükkel – összecsengő módon bevételeik is meglehetősen magasak, jellemzően pedig a negyvenes, illetve ötvenes éveikben, tehát karrierjük csúcsán járnak. A jótekönykodók területileg mindenekelőtt Budapesthez és agglomerációjához, valamint a szintén viszonylag jó helyzetben lévő közép-dunántúli régióhoz köthetők. A háztartásméretet illetően e csoportnál nem mutatható ki szignifikáns összefüggés semmilyen, az elemzésbe bevont ismérv szerint.

10. táblázat. *A jótekönykodók szociológiai jellemzői (korrigált standardizált reziduálisok)*
 Table 10. *Sociological characteristics of philanthropists (corrected standardized residuals)*

Klaszterbe tartozás esélye	Szociológiai jellemzők
Extrém mértékben felülreprezentált	férfiak (15,3) legalább felsőfokú végzettségűek (12,3)
Kiemelkedően felülreprezentált	nettó 200–300 ezer forint/hó/fő (9,0) nettó 300–500 ezer forint/hó/fő (5,6) közép-magyarországiak (6,0) középfokú végzettségűek, érettségivel (5,4)

Klaszterbe tartozás esélye	Szociológiai jellemzők
Közepesen felülreprezentált	fővárosiak (4,9) nettó 100–200 ezer forint/hó/fő (4,2) 40–49 évesek (4,0) közép-dunántúliak (4,0) alsó középosztályba tartozók (4,0) közepes (7/10) életszínvonalon élők (3,4) középosztályba tartozók (3,1)
Szignifikáns mértékben felülreprezentált	közepes (6/10) életszínvonalon élők (2,5) érettségi nélküli középfokú végzettségűek (2,3) 50–59 évesek (2,2)

Forrás: saját szerkesztés

GYAKORLATI LEHETŐSÉGEK ÉS KÖVETKEZTETÉSEK

A képlékeny vallásosságúak csoportjainak vallási és szociológiai ismérvek szerinti áttekintése után nagyjából körvonalazhatók olyan irányok, amelyek az egyes szegmensek sajátos vonzódá-
sai és távolságtartásai figyelembevételével mellett is a kapcsolatteremtés útjává válhatnak a jövő-
ben. Azon szereplők és döntéshozók számára, akik szeretnék a vallás mint egységes és egészséges
jelenségegyüttes jelentőségét emelni a társadalom különféle csoportjainak körében, a kutatás
eredményeiből kibomló mintázatok alapján a következő javaslatok fogalmazhatók meg.

A *vágyvallások* jellemzően már eleve gyakorolják a vallásukat, ráadásul valamelyest közös-
ségbe ágyazott módon. Esetükben mindenekelőtt az érzelmi dimenziót, a vallásos identitást és
az egyházi kötődést lehetne erősíteni. Az *élménykeresők* vallásossága mélyen megéltnek tűnik,
még ha ez döntően az egyéni vallásgyakorlás keretei között valósul is meg. Náluk főként az
egyházi kötődés és a vallásos identitás megerősítése lehet fontos. A *rutinkeresők* formalizált, in-
kább egyházas vallásgyakorlással írhatók le, így esetükben a vallásos identitás megerősítése mel-
lett a közösségi elkötelezettség területén kínálkoznak tennivalók. A *támaszkeresők* egyéni típusú
vallásgyakorlása és egyfajta távolságtartó elkötelezettsége az érzelmi támogatás és az intézményi
bizalom fejlesztését implikálja. Az *egyháztámogatók* olyan csoportot alkotnak, akik az egyház
fenntartását hajlandók pénzügyileg segíteni. Náluk az első lépést érdektelenségük megszüntetése
jelenthetné, kapcsolódásaik kiépítéséhez pedig mindenekelőtt a meglévő lehetőségek megta-
lálása volna szükséges. Az *egyházkerülők* klaszterét erősen individualizált istenhit jellemzi. A
valláshoz való közeledésüket az érzelmi támogatásra való rátalálás és a bizalom kiépítése szolgál-
hatná leginkább. A *vallásfogyasztóknál* az egyetlen kimutatható kapcsolat egy – egyébiránt igen
enyhén – vallásos érzület. Számukra egyfajta vallásos identitás, az intézményi bizalom erősítése,
továbbá élményszerű elemek megtalálása nyithatna utat a vallásosság általuk kevésbé ismert as-
pektusai felé. A *magánykeresők* egyéni és alkalmyszerű vallásgyakorlása mellett főként az intéz-
ményi kötődés és a vallásos identitás megerősítése kínálkozik kapcsolatteremtési lehetőségként.
Az *istenkeresők* csoportjának egyetlen „köteléke” az istenhit, amit azonban csupán mérsékelten
őriztek meg (vagy választottak). Az alapján, hogy mivel kapcsolatban nem kifejezetten elutasít-
tók, főként a vallásos identitás, az általános bizalom és a támasz funkció hangsúlyozása lehet

olyan út, amin keresztül megszólíthatók. A *jótekönykodók* klasztere jelenleg egyedül az egyház anyagi támogatásán keresztül kötődik bármilyen vallási jelenséghez. Ők csupán kétféle szempontra lehetnek legalább is mérsékelten nyitottak: a vallásos identitás és az intézményi bizalom megerősítésére, megerősödésére.

A vallástalanság és vallásosság között található „köztes lét”, a vallási képlékenység szempontjából fontos kiemelni, hogy a vizsgált jelenségek, mindenekelőtt a valláshoz való viszonyulások töredezettségének magyarázatában fontos szerepet játszanak a közösségek, illetve azok hiánya. Az elemzéshez használt, viszonylag nagy számú vallásosságindikátor között is tizből csupán egyetlenegről (az egyházas önkéntességről) mondható el, hogy az nem a vallás intézményi vagy individuális, hanem közösségi–kommunikációs¹¹ aspektusát ragadja meg. Egyúttal az ezt kifejező változó volt az, amelynek mentén a vallástalanok aránya a vizsgált, képlékeny vallásosságú sokaságon belül is kiugróan magas (70 százalékos). Ezek az eredmények azt sugallják, hogy az emberek valláshoz fűződő kapcsolatában mindenekelőtt a közös akciók¹² bírhatnak (a jövőben) olyan jelentőséggel, ami képes hidat építeni az egyház intézményes rendszere és az individuum életvilága között.

SZAKIRODALOM REFERENCES

- Bögre, Zs. (2017). „Átmeneti” kategóriák erősödése az ifjúság vallásos önjellemzésekor. *Metszete*, 6(3), 31–46.
- Csányi, V. (2002). Az egyszemélyes csoportok és a globalizáció. *Magyar Tudomány*, 47(6), 762–774.
- Glen, S. (2013). Standardized Residuals in Statistics: What are They? *Statistics How To*. <https://www.statisticshowto.com/what-is-a-standardized-residuals/>. Letöltve: 2022. 04. 03.
- Gyorgyovich, M., & Kollár, D. (2020). A vallásosság komplexitása. In Gyorgyovich, M. (szerk.), *Vallásosság Magyarországon. Társadalomtudományi tanulmányok* (Látóhatár 02.) (75–118. o.). Századvég Kiadó.
- Gyorgyovich, M., Kollár, D., & László, T. (2020). Vallási képlékenység a magyar társadalomban. In Kristóf, L., & Megyesi, B. (szerk.), *A szociológia egy sikeres évszázad előtt? A Társadalomtudományi Kutatóközpont Szociológiai Intézet konferenciája* (71–72. o.). MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont Szociológiai Intézet.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (1991). *Hegemonie und radikale Demokratie zur Dekonstruktion des Marxismus*. Passagen Verlag.

11 A kommunikációról mint közösségesítésről lásd: Lázár Kovács, 2008: 662.

12 Csányi Vilmos a valódi közösségekről, az azok létrejöttéhez szükséges tényezőkről értekezve négy feltételt határoz meg: közös hiedelmek, közös akciók (vagyis közös tevékenységek, cselekvések), közös konstrukciók, érzelmi kötődés (hűség) (Csányi, 2002: 768).

- László, T. (2020). A „közteslét” árnyalatai – Vallási képlékenység és képlékeny vallásosságuk. In Gyorgyovich, M. (szerk.), *Vallásosság Magyarországon. Társadalomtudományi tanulmányok* (Látóhatár 02.) (119–179. o.). Századvég Kiadó.
- László, T. (2021. 11. 05.). *Vallási képlékenység a magyar társadalomban* [Konferencia-előadás]. Vallásvariációk. SZTE BBTE közös konferencia az SZTE alapításának 100. évfordulójára, online. <https://www.youtube.com/watch?v=p-mO-zpxaCs&list=PLK6HGjnVRcR0x41NCj8yJrdiXh8E6Izk&index=7> Letöltés dátuma: 2022. 04. 02.
- Lázár Kovács, Á. (2008). Megnyilatkozás és fenntartás. Az egyház önértelmezése mint médiafeladat. *Vigilia*, 73(9), 662–670.
- Máté-Tóth, A. (2011). Vallásértelmezések. *Vigilia*, 76(10), 731–740.
- Rosta, G. L. (2004). *Vallásosság, politikai attitűdök és szekularizáció Nyugat-Európában 1981–1999*. [PhD-értekezés, Budapesti Közgazdaságtudományi és Államigazgatási Egyetem.]

MELLÉKLET

11. táblázat. *A klaszterekre jellemző vallásosság (klaszterközpontok)*
Table 11. *Religiosity characteristic of clusters (cluster centers)*

Klaszterek (oszlopok) / Indikátorok (sorok)	Vágyvallásosok	Élménykeresők	Rutinkeresők	Támaszkeresők	Egyháztámogatók	Egyházkerülők	Vallásfogyasztók	Magánykeresők	Istenkeresők	Jótekonycodók
Vallásos önjellemzés	0,09	0,13	0,16	0,03	-0,02	-0,05	-0,03	-0,03	-0,19	-0,28
Istenközpontúság	0,66	0,84	0,57	0,62	-0,13	0,68	-0,19	-0,16	0,38	-0,69
Egyéni vallásgyakorlás	0,82	0,81	0,71	0,74	-0,19	0,83	-0,21	0,35	-0,67	-0,81
Egyházas vallásgyakorlás	0,32	-0,14	0,62	-0,44	0,12	-0,61	-0,32	-0,11	-0,78	-0,6
Vallási vigasz	0,19	0,86	0,36	0,26	0,04	0,04	0,25	-0,49	-0,27	-0,51
Vallási élmény	0,15	0,84	-0,69	0,07	-0,14	-0,2	0,14	-0,86	-0,56	-0,72
Egyházi bizalom	0,08	0,23	0,28	-0,01	0,05	-0,29	0,02	-0,09	-0,44	-0,28
Normakövetési szándék	0,01	0,17	0,16	-0,08	-0,05	-0,31	-0,09	-0,34	-0,56	-0,57
Anyagi támogatás	0,25	-0,47	0,18	0,36	0,26	-0,96	-0,49	-0,18	-0,85	0,26
Egyházas önkéntesség	0,23	-0,68	-0,79	-0,9	0,11	-0,87	-0,93	-0,82	-0,92	-0,81

Forrás: saját szerkesztés

12. táblázat. A vallásosságindikátorok létrehozásának részletei
Table 12. Details of creating the indicators of religiosity

Eredeti változó		Képzett változó	
Kérdés	Válaszlehetőségek	Vallásosság- indikátorok	Inkább vallástalan: -1 Képlékeny: 0 Inkább vallásos: 1
A következő kijelentések közül melyikkel tudná önmagát a leginkább jellemezni?	Vallásos vagy hívő, aki az egyháza tanítását követi	<i>Vallásos önjellemezés</i>	1
	Vallásos vagy hívő a maga módján		0
	Bizonytalan benne, hogy vallásos-e vagy hívő-e		0
	Inkább nem vallásos, nem hívő		0
	Egyáltalán nem vallásos, nem hívő		-1
	Nem tudja		0
	Nem válaszol		–
	Mennyire fontos ISTEN az Ön életében egy 10 fokú skálán, amelyen az 1-es jelentése, hogy egyáltalán nem fontos, a 10-es jelentése pedig, hogy nagyon fontos?		Nem hisz Istenben (csak akkor kódold ezt, ha azt mondja, hogy „nem hisz Istenben”!)
1–3		-1	
4–7		0	
8–10		1	
Nem tudja		0	
Nem válaszol		–	
Esküvőktől, temetésektől és családi eseményektől eltekintve, mostanában milyen gyakran szokott részt venni vallási szertartáson, szentmisén, istentiszteleten?	Naponta vagy hetente többször	<i>Egyházas vallásgyakorlás</i>	1
	Hetente		1
	Havonta 2-3-szor		1
	Havonta		1
	Évente néhányszor		0
	Évente		0
	Ritkábban, mint évente		0
	Soha		-1
	Csak nagyobb egyházi ünnepeken [ne olvasd fel, csak jelöld, ha mondja!]		0
	Nem tudja		0
Nem válaszol	–		

Eredeti változó		Képzett változó	
Kérdés	Válaszlehetőségek	Vallásosság-indikátorok	Inkább vallástalan: -1 Képlékeny: 0 Inkább vallásos: 1
Milyen gyakran szokott Ön imádkozni, meditálni vagy más hasonlót tenni?	Naponta vagy hetente többször	<i>Egyéni vallásgyakorlás</i>	1
	Hetente		1
	Havonta 2-3-szor		0
	Havonta		0
	Évente néhányszor		0
	Évente		0
	Ritkábban, mint évente		0
	Soha		-1
	Csak nagyobb egyházi ünnepeken [ne olvasd fel, csak jelöld, ha mondja!]		0
	Nem tudja		0
Nem válaszol	–		
Mennyire igazak az Ön életére nézve a következő állítások? – Volt már olyan vallási élménye, amely révén közelebb került a vallásához vagy Istenhez	Egyáltalán nem igaz	<i>Vallási élmény</i>	-1
	Inkább nem igaz		0
	Inkább igaz		0
	Teljes mértékben igaz		1
	Nem tudja / nem válaszol		–
Mennyire igazak az Ön életére nézve a következő állítások? – A vallás vigaszt nyújt a gondok, bajok idején.	Egyáltalán nem igaz	<i>Vallási vigasz</i>	-1
	Inkább nem igaz		0
	Inkább igaz		0
	Teljes mértékben igaz		1
	Nem tudja / nem válaszol		–
Mennyire törekszik arra, hogy egy adott vallás vagy egyház tanításai szerint éljen?	Teljes mértékben törekszem rá	<i>Normakövetési szándék</i>	1
	Többnyire törekszem rá		0
	Többnyire nem törekszem rá		0
	Egyáltalán nem törekszem rá		-1
	Nem tudja		0
	Nem válaszol		–

Eredeti változó		Képzett változó	
Kérdés	Válaszlehetőségek	Vallásosság-indikátorok	Inkább vallástalan: -1 Képlékeny: 0 Inkább vallásos: 1
Felsorolok néhány intézményt. Kérem, mind-egyikről mondja meg, hogy mennyire bízik meg benne! – Egyházak	Egyáltalán nem bízik	<i>Egyházi bizalom</i>	-1
	Nem nagyon bízik		0
	Meglehetősen bízik		0
	Nagyon bízik		1
	Nem tudja / nem válaszol		–
Támogatta-e Ön anyagiilag valamelyik egyházat, felekezetet, gyülekezetet az elmúlt egy évben? [akár az adója 1%-ával]	Igen, rendszeresen	<i>Anyagi támogatás</i>	1
	Alkalmanként		0
	Előfordult egyszer		0
	Most nem, de korábban előfordult		0
	Sohasem támogatta egyik egyházat sem		-1
	Külön nem, de 1%-ot felajánlott		0
	Nem tudja		0
	Nem válaszol		–
Támogatta-e Ön önkéntes munkával valamelyik egyházat, felekezetet, gyülekezetet az elmúlt egy évben?	Igen, rendszeresen	<i>Egyházas önkéntesség</i>	1
	Alkalmanként		0
	Előfordult egyszer		0
	Most nem, de korábban előfordult		0
	Sohasem támogatta egyik egyházat sem		-1
	Nem tudja		0
	Nem válaszol		–

Forrás: saját szerkesztés

Gyorgyovich Miklós¹

Vallásosság és vallástalanság Magyarországon

Kivonat

A Századvég Közéleti Tudásközpont Alapítványánál már közel egy évtizede, mióta az alapítvány Társadalomtudományi Kutatócsoportja megalakult, nagyobb kutatásainkban az adott kutatás tematikájától függetlenül is felteszünk vallásosságra vonatkozó kérdéseket, tekintve, hogy számos értékrendi vagy attitűdkérdésnél jelentős, akár nagyobb magyarázó erővel is bír a vallásossággal való kapcsolat, mint más szocioökonómiai változók. Ezt felismerve, a magyarországi vallásosság feltérképezésére irányuló kutatásaink segítségével a vallásosságot több dimenzió mentén is megpróbáltuk már megragadni. Jelen tanulmány egyfelől ezek összegzésére fókuszál, másfelől bemutatja az alapítvány vallásosságklaszterét, amelynek kidolgozását 2017-ben kezdte meg, valamint a kidolgozáshoz használt változók legfőbb eredményeit. Végül a kutatási tapasztalataink alapján javaslatot tesz egy újabb vallásosságmérő változó használatára, amit kutatócsoportunk arra az esetre kezdett kidolgozni, ha a kérdőív terjedelme csak egyetlen, vallásosságra vonatkozó kérdés feltételét teszi lehetővé.

Kulcsszavak: vallásosság, vallástalanság, Magyarország, új vallásosságváltozó, vallásgyakorlat

Abstract. Religiosity and Irreligiosity in Hungary

At the Századvég Foundation, we have asked questions about religiosity in our major research projects, regardless of the topics. The reason for this is that in many questions about values or attitudes, respondents' religiosity is even more significant as an explanatory factor than other socioeconomic variables. Recognizing this, we have already attempted to capture religiosity along several dimensions through our research on domestic religiosity. This paper focuses on summarizing these, and also presents the Foundation's religiosity cluster, which it began developing in 2017, and the key findings on the variables used to develop it. Finally, based on our research experience, I propose the use of an additional religiosity measurement variable developed by our research team for cases where the scope of the questionnaire only allows for one question on religiosity.

Keywords: religiosity, irreligiosity, hungary, measurement, religious practice

Cikkre való hivatkozás / How to cite this article

Gyorgyovich Miklós (2022). Vallásosság és vallástalanság Magyarországon. *Erdélyi Társadalom*, 20(1), 117–131. <https://doi.org/10.17177/77171.270>

A tanulmány ingyenesen letölthető a CEEOL-ról: <https://www.ceeol.com/search/journal-detail?id=928> és a GESIS adatbázisából: <http://www.da-ra.de/dara/search?lang=en&mdlang=en>.

¹ A szerző a Századvég Közéleti Tudásközpont Alapítvány Társadalomtudományi Kutatócsoport kutatója, igazgatóhelyettese. E-mail: gyorgyovich.miklos@szazadveg.hu.

BEVEZETÉS – A VALLÁSOSSÁG KOMPLEXITÁSÁRA VONATKOZÓ KORTÁRSMÉRÉSEK

Bár a kutatók között vita van arról, hogy mely dimenziók ragadhatják meg leginkább a vallásosság fogalmát, többnyire egyetértés mutatkozik abban, hogy a vallásosság egy többdimenziós jelenség (vö. Valente & Okulicz-Kozaryn, 2020). Ebből adódóan a vallásosság felmérésekor érdemes olyan instrumentumokban gondolkodni, amelyek kísérletet tesznek e dimenziók megragadására. A közelmúltban folytatott kutatások köréből Valente és Okulicz-Kozaryn (2020) a vallásosság több mutatójának – köztük a társadalmi és az egyéni vallásosság – a bizalomra és mizantropiára gyakorolt hatását vizsgálja. A társadalmi vallásosság társadalmi interakciók keretében utal a vallásosságra, mint például a templomba járás vagy a vallási szervezethez, például gyülekezethez való kötődés. Ezzel szemben az egyéni vallásosság az Istennel való személyes interakcióra, az Istenhez való közelség érzésére vonatkozik, amely az imádság, az istentisztelet révén valósul meg. A vallásosság mindkét dimenziójához létrehozott indexek közül a társadalmi vallásosságot mérő kérdésbe bekerült egy tagságra és a „vallási szolgáltatások” látogatásának gyakoriságára vonatkozó kérdés. Az egyéni vallásosságot mérő indexet az imádkozás és az Istenben való hit dimenzióiból alakították ki. Eredményeik – röviden – rámutatnak, hogy az egyéni és a társadalmi vallásosságot érdemes egyszerre figyelembe venni, mivel korrelálnak egymással, ámbar ellentétes hatásúak. Azaz míg a társadalmi vallásosság csökkenti a mizantropiát, az egyéni vallásosság elősegíti azt. Valamint rámutatnak, hogy bár közkeletű nézet, hogy a vallásosság általában véve pozitív hatással van a bizalomra, ám kutatásukból kiderül, hogy míg a társadalmi vallásosság valóban nagyobb bizalmat, addig az egyéni vallásosság inkább kisebb bizalmat prognosztizál.

Ackert és munkatársai (2020) Grúziában vizsgálták a vallásosságot. Munkájukban többek között bemutatják Huber (2003) „központi vallásosság skálája” (Centrality of Religiosity Scale) két statisztikailag validált, rövid változatát Grúzia vallási és kulturális kontextusában. Huber mérőeszköze Allport és Ross (1967) intrinzik és extrinzik vallásos orientáció mérésére szolgáló skáláját, valamint Glock és Stark (1966) vallási dimenzióit mérő instrumentumát kombiálja. A tanulmány célja főleg a skála két verziójának használhatóságtesztelése volt Grúziában. Kritikai megjegyzéseik mellett úgy tapasztalták, a mérőeszköz jól alkalmazható eredményekkel kecsegtet a személyes vallásosság mérése kapcsán.

Esat és munkatársai (2021) a világ különböző részein élő török anyanyelvűek körében végeztek vizsgálatot, hogy feltárják, milyen összefüggések találhatóak a vallásosság és a boldogság között. A kutatók a vallásosság mérésére a Duke University ötelemű Religion Indexét használják, amely a vallásosság szervezeti, nem szervezeti és belső dimenzióinak vizsgálatát foglalja magában. Ennek keretében vizsgálják a gyülekezeti tevékenységeken való részvételt, a magánjellegű tevékenységeket (szent művek olvasása, imádkozás), illetve a vallásosság mindennapi életbe való integrációját. A különböző dimenziókat mérő skálákra adott pontszámok összesített eredményei jelentik a vizsgálatban a mind nagyobb vallásosságot. A kutatás eredménye szerint a vallásosság és a boldogság kapcsolata a török anyanyelvű muszlimok esetében a vártnál összetettebbnek bizonyult, csak a férfiaknak volt pozitív, mérsékelt szintű korrelációs kapcsolat a vallásosság és az egyéni boldogság között.

Látjuk tehát, hogy számos kísérlet folyt már és folyik napjainkban is arra nézvést, hogy a vallásosságot mind több dimenzió mentén próbálják megragadni és értelmezni. Jelen tanulmányban főleg a 2017-ben lezajlott hazai nagy mintás kutatásunkra épülő vallásosságklaszterünk egyes elemeinek, illetve magának a mérőeszköznek a bemutatására törekszem, végül javaslatot tesztek egy új mérőeszköz bevezetésére vonatkozóan, amelyet László Tamás és Kollár Dávid kollégámmal dolgoztunk ki.²

MÓDSZERTAN

2017-es kutatásunkat számítógéppel támogatott, telefonos (CATI) módszerrel 2017 szeptembere és novembere között végeztük 53.061 fő körében. A felvétel nem, korcsoport, iskolai végzettség, településtípus és megyei szinten reprezentálja a magyar felnőtt lakosságot. Bár klaszterünket erre a kutatásra építjük, annak számos elemét a későbbiek során más kutatásokban is felvettük, ezért érdekességképpen ezen változók frissebb eredményeire is kitérek. Két évvel későbbi, 2019-es kutatásunk során 5000 felnőtt hazai lakost kérdeztünk meg, szintén CATI-módszerrel. A minta nem, korcsoport, településtípus és iskolai végzettség mentén reprezentálja a teljes magyar felnőtt népességet.

2017-es nagy mintás kutatásunkban számos kérdést tettünk fel az emberek vallási hátterét felmérendő. Klaszterünk létrehozásához ezekből leválogattunk nyolc olyan indikátort, amely reflektál a vallásosság Glock–Stark-i öt dimenziójára (ld. 1. táblázat), méri az intézményes vallásosságot, illetve belevettük Tomka Miklós (1998) szubjektív vallásosságot mérő ötfokú skáláját is. Ezen változók felhasználásával végül klaszteranalízist alkalmazva tettünk kísérletet a választadók vallásosságának megragadására. A nyolc indikátor reliabilitástesztje után megvizsgáltuk a Cronbach-alfa együttható³ mértékét is, amely rámutatott, hogy vallásosságindexünk ezen egyedi mintája igen magas belső konzisztenciát mutat, hiszen a teszt értéke 0,864 volt.

² Az indikátor bővebb leírása itt: László, 2020.

³ A Cronbach-féle alfa együttható egy, az összefoglaló skálákra jól alkalmazható, a skála belső konzisztenciáját 0 és 1 között kifejező megbízhatósági mutató. A módszertani irodalmakban eltérőek a vélemények arra vonatkozóan, hogy az érték mely két végpont között tekinthető elfogadhatónak, de többnyire a 0,7-es érték alatt tekintjük a skálát már kevésbé konzisztensnek, míg az 1-hez már nagyon közeli értékeket redundánsnak, azaz fölösleges többletinformációkat tartalmazónak.

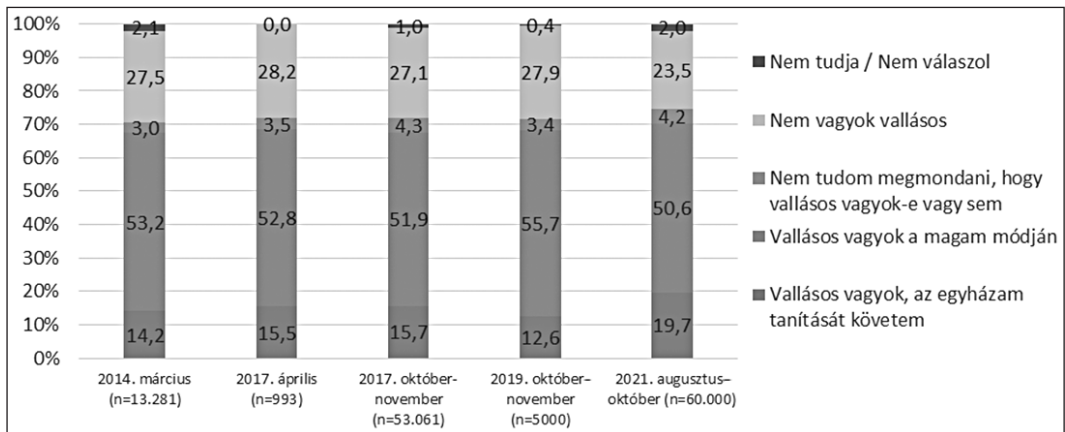
1. táblázat. A vallásosságklaszterezéshez használt változók kialakítása
Table 1. Design of variables used for religiousness clustering

Indikátorok	Pozitív értéket vesz föl, ha...	„Semleges” értéket vesz föl, ha...	Negatív értéket vesz föl, ha...
Vallásos önjellemzés (Tomka Miklós-féle)	Egyháza tanítása szerint vallásos	A maga módján vallásos, bizonytalan, inkább nem vallásos	Egyáltalán nem tekinti magát vallásosnak
Istenközpontúság	Isten kiemelten fontos az életében (8–10 közötti érték)	Isten fontossága bizonytalanabb (4–7 közötti érték)	Nem hisz Istenben, vagy nem fontos neki Isten (0 vagy 1–3 közötti érték)
Egyházas vallásgyakorlás	Havonta vagy sűrűbben jár vallási szertartásra	Ritkábban teszi	Soha nem teszi
Vallási élmény	Biztosan volt olyan vallási élménye, ami közelebb vitte Istenhez vagy valláshoz	Bizonytalan ebben az élményben	Egyáltalán nem volt még ilyen élménye
Vallási vigasz	Biztos benne, hogy a vallás számára vigaszt nyújt a gondok, bajok idején	Bizonytalan ebben	Egyáltalán nem tartja igaznak magára nézve
Normakövetési szándék	Teljes mértékben törekszik arra, hogy egy adott vallás vagy egyház tanításai szerint éljen	Többé-kevésbé törekszik erre	Egyáltalán nem törekszik erre
Egyházi bizalom	Teljes mértékben bízik az egyházakban	Többé-kevésbé bízik az egyházakban	Egyáltalán nem bízik az egyházakban
Anyagi támogatás	Rendszeresen támogatótt legalább egy egyházat egy éven belül	Alkalmanként vagy egyszer tette ezt, vagy csak szja egy százalékot ajánlott föl	Egyáltalán nem tette ezt

Tanulmányomban egyenként is bemutatom az egyes változókra kapott eredményeket, mellette pedig, ha lehetőségem van rá, egyes kérdések esetében, amelyeket későbbi kutatásainkban eseti módon újra feltettünk, friss eredményekkel is párhuzamba állítom ezeket.

VALLÁSOS ÖNJELLEMZÉS

Egészen egyedi helyet foglal el a magyar vallásszociológiában Tomka Miklós (1998) több évtizedes, szubjektív vallásosságra vonatkozó kérdése, amelynek azóta is számos, apró változtatásokkal használt verziója látott már napvilágot, és szinte elvárt evidenciaként kerül szóba, mikor egy hazai kutatás szeretne kitérni a válaszadók vallásosságának vizsgálatára is. A kérdést mi is rendszeresen használjuk vizsgálódásaink során. Az 1. ábrán jól látszik, hogy egyfelől igaz, bő három év telt el a 2014-es és a 2017-es felvételeink között, a kérdés feltétele után felvállalt vallásosság mértéke kismértékű változáson ment csak keresztül, lényegében stagnálás volt megfigyelhető. A kérdezettek 14-16 százaléka mondta, hogy egyháza tanítása szerint tekinti magát vallásosnak, és további bő felük választotta az ennél egy fokkal árnyaltabb, „maga módján” kategóriát. Ezután 2019-re némiképp változott a tendencia, azaz az „egyháziasak” táborának figyelemreméltó arányú csökkenését láttuk. Amit azonban fontos észrevenni, hogy az egyháziasságot immár elutasítók nem a vallástalanok körébe rendeződtek át, hanem a vallást a maguk módján, tehát némileg individualisztikusabban megélők csoportja erősödött általuk. Ezt követően 2021. őszi adatfelvételünk során már azt látjuk, hogy 19,7 százalékra ugrott a magukat egyháziasan vallásosnak tartók aránya, és ezzel együtt egyrészt a maguk módján vallásosak hányada csappant meg, másfelől viszont a magukat vallástalanként aposztrofálóké is. A magukat nem vallásosként definiálók köre tipikusan a hazai felnőtt lakosság bő negyedét tette ki eddig, és ezek aránya nem is igen változott első felmérésünk óta, most azonban némi csökkenést figyelhetünk meg. Ezek a változások – megkockáztatom – a pandémia hatásait is magukon hordozhatják, de talán az Eucharisztikus Kongresszus hatása is meglátszik benne, hiszen az adatfelvétel éppen ennek idején zajlott a magyar társadalomban. Összességében azonban a magyarok háromnegyede, olybá tűnik, hogy egyáltalán nem elutasító a transzcendenssel szemben, tehát a népesség túlnyomó hányada semmiképp nem tekinthető teljesen „vallástalannak”. Mindemellett azonban ennél az indikátornál felmerül az a probléma, hogy a magyarok több mint fele egy kategóriát választott,



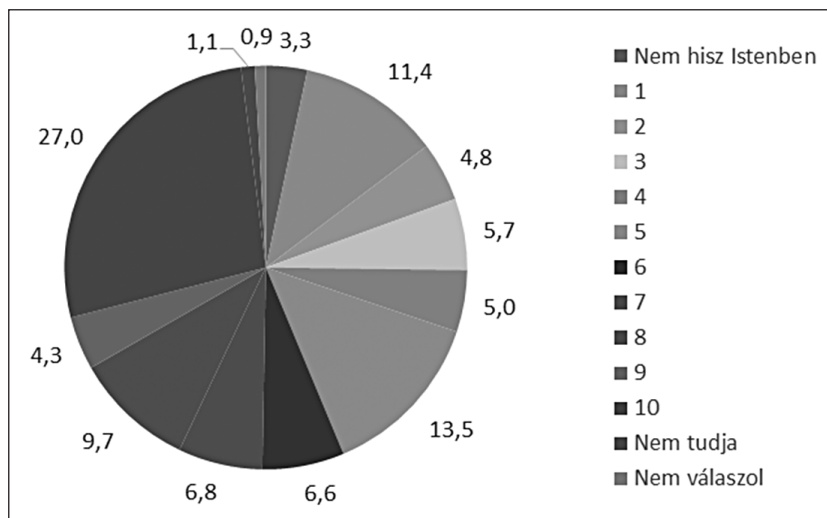
1. ábra. A következő kijelentések közül melyikkel tudná önmagát a leginkább jellemezni? (2014–2021)

Figure 1. Which of the following statements would best describe yourself? (2014–2021)

a „maga módján vallásost”, és be kell látnunk, hogy a csoport egész egyszerűen túl nagy ahhoz, hogy önmagában pontosan kifejezze az ide húzók vallásosságához való hozzáállását, azaz ahogy már Tomka Miklós (1998) maga is megfogalmazta, a skála differenciálóképessége nem optimális. Részben ennek okán is szerettünk volna egy új változót megalkotni, arra az esetre, ha csak egy kérdést tehetünk fel, milyen kérdéssel és milyen skálával tudnánk hatékonyabban, differenciáltabban mérni az emberek vallásosságát. Erre a tanulmány végén térek ki.

ISTENKÖZPONTÚSÁG

Az emberek istenközpontúságát egy 10 fokos skálával mértük, ahol a 0 érték a „nem hisz istenben” választ jelentette, az 1-es azt, hogy egyáltalán nem fontos, a 10 pedig azt, hogy nagyon fontos Isten a válaszadó életében. A válaszmegoszlás (ld. 2. ábra) jól mutatja a vallásosság komplexitását, amit úgy értek, hogy bár a kérdezettek bő ötöde, mint láttuk, egyáltalán nem tekintette magát vallásosnak, arra a kérdésünkre, mennyire fontos Isten az életükben, csak 3,3 százalék jelentette ki kategorikusan azt, hogy nem hisz „istenben”, mindenki más el tudta magát helyezni ezen a skálán. A középre húzás jelensége, mint sok 10 fokú skála esetében e kérdésnél is megfigyelhető, de nem túlzó mértékben, azaz látjuk, hogy az 5-ös válaszopciót 13,5 százalék választotta, míg a köztesebb, 2, 3, 4, illetve 6, 7, 8, 9-es választ 4–10 százalék. Mindemellet fontos látni azt is, hogy a magyar felnőttek bő negyede számára egyenesen nagyon fontos az Isten (10-es válasz), és további bő negyedüknek pedig mondhatni inkább fontos (azaz 6 és 9 közti értéket adtak meg), és csak összesen 27,1 százalékuk jelezte, hogy számára egyáltalán nem vagy csak kevésbé fontos az Isten. Ők azok ugyanis, akik 1 és 4 közti értéket adtak meg.

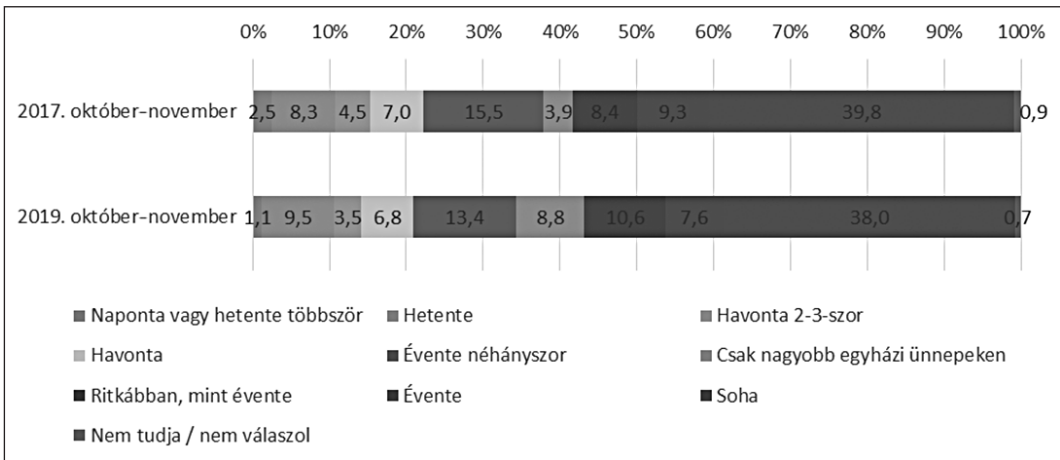


2. ábra. Mennyire fontos ISTEN az Ön életében egy 10 fokú skálán, amelyen az 1-es jelentése, hogy egyáltalán nem fontos, a 10-es jelentése pedig, hogy nagyon fontos? (2017)

Figure 2. How important is GOD in your life on a 10-point scale, with 1 meaning not at all important and 10 meaning very important (2017)

VALLÁSGYAKORLAT

Általános közéleti narratíva a templomok kiürülésének problematikája, ugyanakkor látni kell, hogy a hazai lakosság harmada jelezte csak, hogy soha nem lép be templomba vallási okokból, azaz nem jár misére, istentiszteletre vagy más vallási szertartásra. (ld. 3. ábra) Ugyanakkor való igaz, hogy a gyakran járók, tehát azok, akik legalább havonta vagy sűrűbben eljárnak szertartásokra, a kérdezettek mindössze 20,9 százalékát jelentették.⁴ Mindemellet pedig azok hányada, akik legalább évente elmennek templomba (akár napi, akár évi egyszeri gyakorissággal), 2019-re két százalékponttal magasabbra tehető, mint két évvel korábban, összesen 61,3 százalék.



3. ábra. *Esküvőktől, temetésektől és családi eseményektől eltekintve, mostanában milyen gyakran szokott részt venni vallási szertartáson / misén / istentiszteleten?*

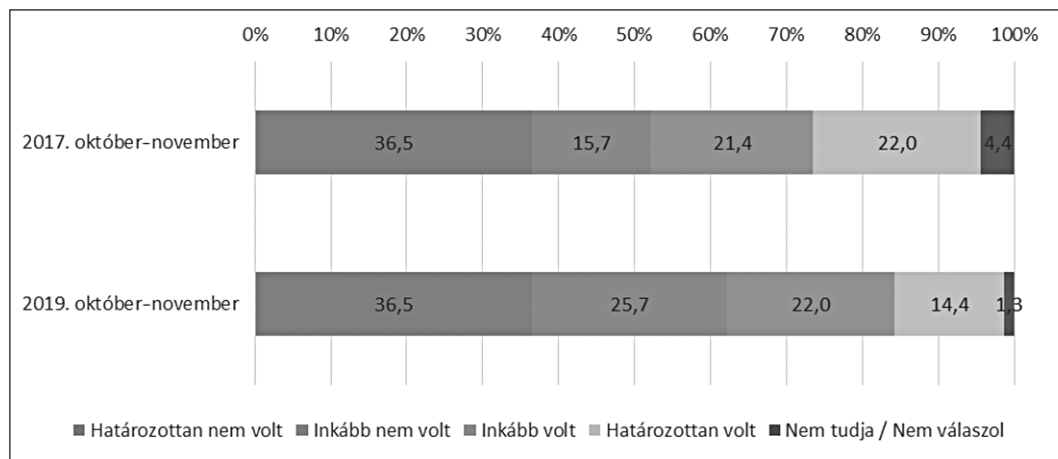
Figure 3. *Other than for weddings, funerals and family events, how often do you attend religious services / masses / worship services nowadays?*

VALLÁSI ÉLMÉNYEK ÉS A VALLÁS MINT VIGASZ

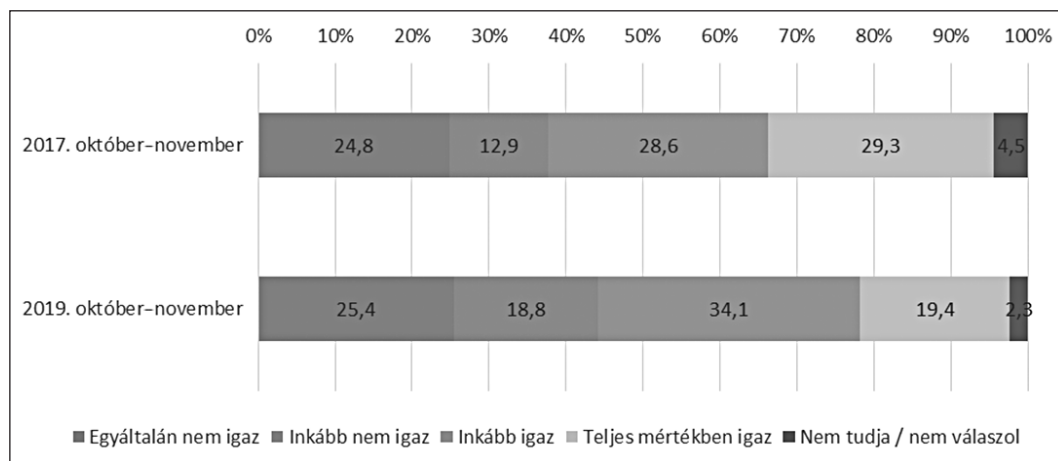
Bár az absztrakt, nehezen definiálható, transzcendenszerű emlékeket előhozni egyáltalán nem egyszerű feladat, mégis rákérdeztünk, hogy a válaszadó hogy emlékszik, életében volt-e olyan vallásos élménye, amely közelebb vitte őt valamely valláshoz vagy istenhez. (ld. 4. ábra) Érdekes, hogy bár az előbb láttuk az egyházas vallásosság térnyerését és némileg a templomba járók arányának gyenge növekményét, 2019-re a két évvel korábbi méréshez viszonyítva csökkent a vallási élményeire határozottan emlékező válaszadók hányada. Sőt, mellettük nem a kevésbé határozott választ adó „inkább volt”, hanem az „inkább nem” opciót választók köre bő-

⁴ Érdekes és szóra érdemes megfigyelésünk, hogy a magukat érületileg katolikusnak tekintőknek is mindössze 29 százaléka jár havonta templomba, 15 százalékuk pedig hetente.

vült. Tehát a népességnek csak valamivel több mint harmada (36,4 százaléka) emlékezett többé-kevésbé olyan eseményre, amelyről azt mondaná, hogy általa vélhetően vagy egyértelműen közelebb került valamely valláshoz vagy Istenhez.



4. ábra. Volt már olyan vallási élménye, amely révén közelebb került valláshoz vagy Istenhez?
 Figure 4. Have you ever had a religious experience that brought you closer to religion or God?



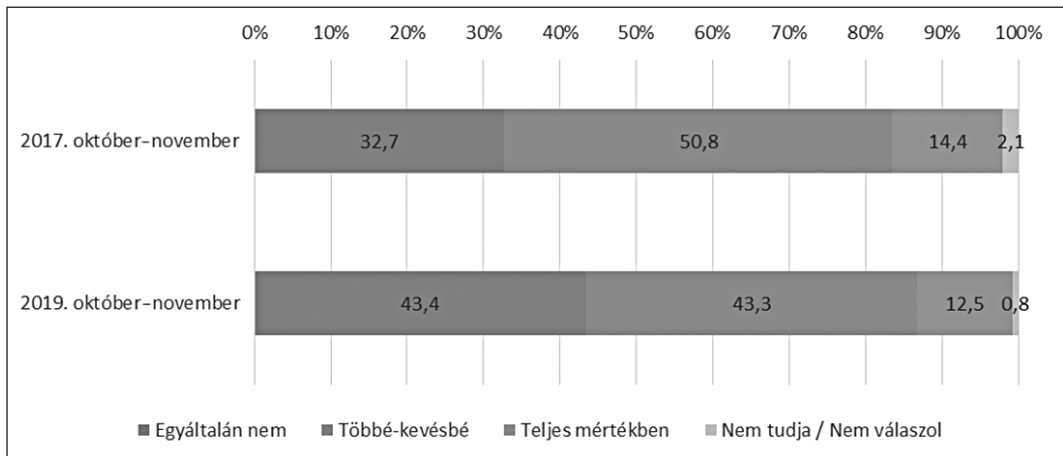
5. ábra. Mennyire igaz Önre, hogy a vallás vigaszt nyújt gondok, bajok idején?
 Figure 5. How true is it for you that religion is a source of comfort in times of trouble?

A vallási élmények terén fontos tétel az is, vajon a vallás – ha esetleg nincs is transzcendens élménye valakinek –, nyújt-e számára vigaszt gondok, bajok idején. Láttuk, hogy a válaszadók jelentős hányadának nem volt még vagy nem tudtak felidézni valláshoz vagy Istenhez közelebb vivő vallási élményt, mégis, a két vizsgálati évben a kérdezettek valamivel több mint fele jelezte, hogy vallásossága vagy vallása vigaszt nyújtott számára, mikor erre szüksége volt. (ld. 5. ábra)

Két év alatt az így vélekedők aránya 4,3 százalékponttal esett vissza, amely érték ugyan nem számottevő, ám a pozitív vélemények körében szembetűnő a határozott „teljes mértékben igaz” válaszlehetőség közel tíz százalékpontos esése, amit csak némileg kompenzál a tapasztalat meglétében bizonytalanabb „inkább igaz” opciót választók hányadának növekménye.

VALLÁSI NORMAKÖVETÉS

Szintén alulkutatott akár hazai, akár nemzetközi viszonylatban a vallásosság normakövetési dimenziója. A két említett vizsgálati évben – bár némileg különböző, de tartalmát tekintve hasonló megfogalmazásban – tettük fel a vallási előírások szerinti életet firtató kérdésünket: 2017-ben azt, hogy „Mennyire törekszik arra, hogy egy adott vallás vagy egyház tanításai szerint éljen?”, míg két évre rá mindezt némileg rövidebben: „Mennyire törekszik arra, hogy mindennapjait a vallása tanításai szerint élje?” (ld. 6. ábra) Bár formailag némileg van eltérés a két kérdés között, szemantikailag lényegében ugyanarra kérdezzük rá. Az eredmények tekintetében egyrészt látható, hogy a kérdezett hazai felnőtt lakosság nyolcada az, amely saját narrálása szerint tudatosan törekszik adott vallás vagy épp saját vallása tanításai szerint élni, ami közel két százalékpontos csökkenés a két évvel korábbi méréshez képest. Viszont ennél relatíve többet, 7,5 százalékpontot esett azok hányada, akik erre többé-kevésbé próbálnak csak ügyelni. További és mélyebb tartalmakat részletező kérdések híján csak feltételezhető, hogy a két csoport között nem húzható éles határvonal, hanem a két válaszcsoporthoz tartozók narratíváinak mögöttes tartalma között az átmenetek széles palettája képzelhető el, tehát a „teljes mértékben” válasz nem feltétlenül vonatkozik az egyes vallások komplett tanításainak tudatos betartására is. Illetve további kérdéseket vet föl, hogy 2019-es mérésünkkor a valláshoz való kapcsolódás tekintetében még azok



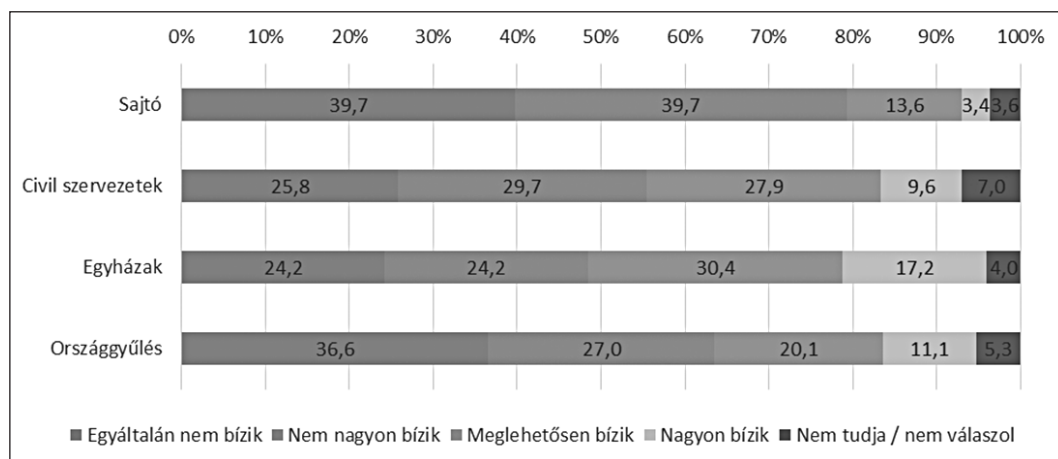
6. ábra. 2017: *Mennyire törekszik arra, hogy egy adott vallás vagy egyház tanításai szerint éljen?* / 2019: *Mennyire törekszik arra, hogy mindennapjait a vallása tanításai szerint élje?*

Figure 6. 2017: *How much do you strive to live according to the teachings of a particular religion or church?* / 2019: *How much do you strive to live your daily life according to the teachings of your religion or denomination?*

körében is egyhatod volt a vallási normakövetők hányada, akik a kérdőív elején úgy nyilatkoztak, egyik egyház tagjának sem tekintik magukat, mégis egy részüknek fontos egy-egy vallás tanításainak tudatos követése valamilyen szinten.

EGYHÁZI BIZALOM

Bár 2017-es kutatásunk lényegében kizárólag a kérdezettek vallásosságával foglalkozott, hogy az egyházak elismertségét firtató kérdésre adott válaszok megoszlását támpontokhoz tudjuk viszonyítani, más társadalmi intézményekhez – a sajtóhoz, a civil szervezetekhez és az országgyűléshez – viszonyítva vizsgáltuk. A válaszmegoszlások (ld. 7. ábra) azt mutatják, hogy a kérdezettek a felsorolt négy intézmény közül, igaz, leginkább az egyházakban bíznak, ám fontos észrevenni, hogy még így is a kérdezettek pár százalékpont híján fele, azaz 47,6 százalékuk adott ilyen értelemben „pozitív” választ. Ebből pedig „teljes bizalmat” mindössze hatoduk szavazott az egyházaknak. Nem meglepő, ők leginkább a magukat egyházasan vallásosnak tituláló réteget jelentik.



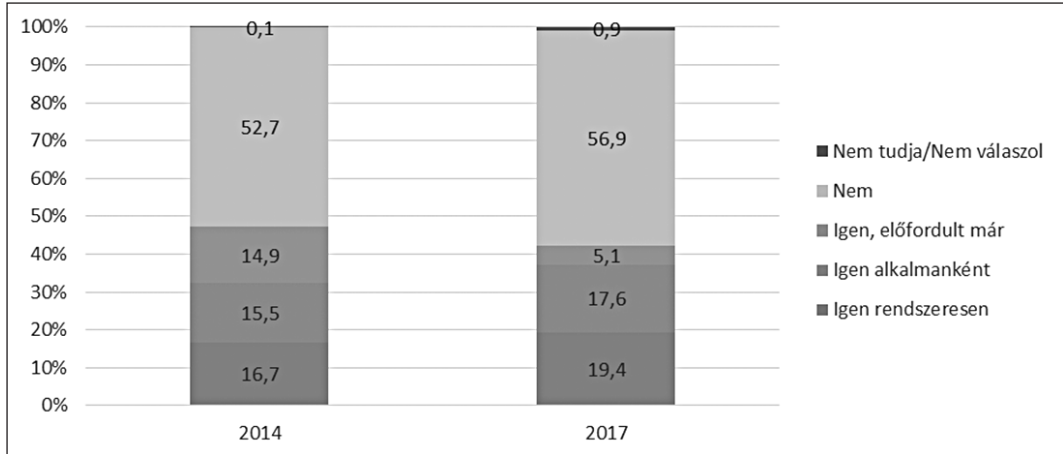
7. ábra. Felsorolok néhány intézményt. Kérem, mindegyikről mondja meg, hogy mennyire bízik meg benne! (2017)

Figure 7. I list some institutions. Please tell me about each of them and how much you trust them. (2017)

ANYAGI TÁMOGATÁS

Végül klaszterünk utolsó változójaként az egyházak anyagi támogatására való fogékonyságot alkalmaztuk. Érdekes, hogy annak ellenére, hogy bizonyos korábbi vallásosságindikátorok mentén csökkenést is megfigyelhettünk, 2014-es és 2017-es adatfelvételünk között még nőtt is azok aránya, akik úgy nyilatkoztak, hogy alkalmanként vagy akár rendszeresen támogatták

anyagilag valamelyik egyházat. (ld. 8. ábra) Mellettük pedig jelentősen csökkent azok hányada, akik csak ritkán tették ezt meg, és nőtt a nemmel válaszolók aránya is. Mindezt óvatos sejtéssel valamiféle letisztulási folyamatra utalásként is értelmezhetjük, hiszen az adományozástól egészen elzárkózók vagy éppen a rendszeresebb adományozók aránya növekedett főleg.



8. ábra. *Ön támogat anyagilag valamilyen egyházat?*
 Figure 8. *Do you support any churches financially?*

VALLÁSOS SÁGKLASZTER

Kutatásunk előbbieken bemutatott indikátoraira építve, végül a vallásosságot különbözőképpen megélők hét, jól értelmezhető klaszterét hoztuk létre a magyarországi felnőtt társadalomra vonatkoztatva. (ld. 2. táblázat) A csoportok kialakításánál a nem hierarchikus klaszterelemzések közül az ún. K-közép klasztert használtuk. A létrehozott klaszterekben az alábbi táblán is látható, relatíve homogén, egymáshoz viszonylag hasonló vallási attitűdökkel és viselkedéssel rendelkező tagokból álló csoportokat rendeztük egybe.

2. táblázat. A vallási, keresztényi attitűd klaszterek és azok klaszterközpontjai (2017)
Table 2. Clusters of religious, Christian attitudes and their cluster centres (2017)

Vallási, egyházi kötődés indikátorai	Vallástalanok	Szponzorok	Istenbízók	Támazkodók	Keresők	Egyházkerülő vallásosak	Vallásosak
Vallásos önjellemzés	-0,7	-0,2	-0,1	0,1	0,0	0,1	0,7
Istenközpontúság	-0,9	-0,6	0,3	0,5	0,4	0,8	0,9
Egyházas vallásgyakorlás	-0,9	-0,4	-0,7	0,2	0,2	-0,3	0,9
Vallási élmény	-0,8	-0,6	-0,3	-1,0	0,1	0,7	0,7
Vallási vigasz	-0,8	-0,4	-0,1	0,3	0,1	0,8	0,7
Normakövetési szándék	-0,8	-0,5	-0,4	0,1	0,0	0,1	0,5
Egyházi bizalom	-0,6	-0,2	-0,3	0,2	0,1	0,2	0,5
Anyagi támogatás	-0,9	0,1	-0,8	0,2	0,3	-0,4	0,5
NÉPESSÉGEN BELÜLI ARÁNY	20,0%	10,8%	16,4%	7,2%	16,3%	12,5%	16,8%

Jelmagyarázat:

	A klaszterben magasan átlagon fölüli az adott tényezőben pozitív pozíciót fölvettek aránya.
	A klaszterben valamivel átlagon fölüli az adott tényezőben pozitív pozíciót fölvettek aránya.
	A klaszterben valamivel átlagon fölüli az adott tényezőben negatív pozíciót fölvettek aránya.
	A klaszterben magasan átlagon fölüli az adott tényezőben negatív pozíciót fölvettek aránya.
-1,0	A klaszterben kizárólag az adott tényezőben negatív pozíciót fölvelt válaszadók vannak.

Az előbbi klaszterek közül az egyik legjellegzetesebb csoport a *vallástalanoké*. A klasztertagok túlnyomó hányada minden, vizsgálat alá vont, háromállású változó esetében negatív pozíciót vett föl. Ők a vallásosságot mondhatni minden mérőeszköz mentén elutasítják, nem mondható, hogy jelen lenne a mindennapjaikban. A csoport a hazai felnőtt lakosság ötödét, 20 százalékát teszi ki.

Mellettük hasonló, ám egy szempontból viszonylag élesen eltérő csoport a „szponzoroké”. A csoport már nem utasítja el olyan mértékben a vallásosság különböző aspektusait, mint a vallástalanok, de többségüknek, olybá tűnik, hasonlóképpen nem fontos az Isten, ahogy nincs olyan élményük sem igazán, ami közelebb vitte volna őket a valláshoz. Majdnem minden más

indikátor mentén is átlag alatti pozíciót vettek föl, tehát többségük lényegében nem tekinti magát vallásosnak, így aztán kevésbé jellemző rájuk az egyházi vallásgyakorlat, nem is nagyon bíznak az egyházakban, és nem is nagyon követik egy adott vallás értékrendjét. Ellenben amiben eltérnek az előző csoporttól, hogy átlag feletti hányaduk támogatott a kérdezést megelőző egy év során legalább egy egyházat, sőt negyedük „rendszeresen” is megtette ezt. Igaz, arányuk még így is kisebb, mint a „vallásosabb” csoportokban, de az elmondható, hogy a vallástalanköréből e szempontból mindenképpen egy kiemelendő csoportról van szó.

A harmadik, immár kisebb vallási jegyeket felmutatók csoportja az *istenbízóké*. Többségük bár egyáltalán nem gyakorolja vallását, ha van egyáltalán, továbbá jelentős hányaduk anyagilag sem támogatott egyetlen egyházat sem, ellenben átlagon fölüli hányaduk tekinthető „istenközpontúnak”. Ők azok, akiknek Isten – ha más vallási aspektus nem is – relatíve fontos szerepet tölt be az életükben. Sőt, esetükben mondhatni kizárólag ez az egy szempont emelhető ki. A felnőtt népesség hatoda sorolható ebbe a csoportba.

További nagyon érdekes csoportot jelentenek az ún. *támaszkodók*. Az idetartozóknak átlagon fölüli aránya éli meg vallásosságát annak különböző aspektusai szerint, Isten pedig különleges helyet foglal el az életükben. Mindazonáltal a csoportba tartozók egyikének sincsenek olyan vallási élményei, amelyek közelebb vitték volna őt az egyházhoz vagy a vallásához. A klaszter viszonylag szűkebb csoportot jelöl, a felnőtt népesség 7,2 százalékát teszi ki.

Több mint kétszer ennyien vannak a *keresők*, akik többsége mind a nyolc indikátor mentén átlagon fölüli pozíciót vett föl, ám ez egyik esetben sem kimagasló.

Az *egyházkerülő vallásosak* csoportja alapvetően erős vallásos attitűddel rendelkezőket tömörít. Túlnyomó többségüknek kimagaslóan fontos az Isten, erős vallási élményekről tudnának beszámolni, és a vallás is határozottan vigaszt nyújt számukra a gondjaik idején. Mindezek ellenére az egyházas vallásgyakorlás többségükre egyáltalán nem vagy csak kismértékben jellemző, ahogy az egyházak anyagi támogatása is.

Végül a *vallásosak* csoportjába kerültek mindazon válaszadók, akik többsége minden vizsgált tényező mentén kimagaslóan pozitív pozíciót vett föl. Magukat egyházkövető módon tartják vallásosnak, az egyházas vallásgyakorlás is csak esetükben kimagasló, ahogy az egyházak iránti bizalom és a rendszeres egyháztámogatás is, illetve körükben a legkimagaslóbb azok aránya, akik kifejezetten igyekeznek egy adott vallás tanai szerint élni az életüket. Ők a felnőtt társadalom 16,8 százalékát teszik ki, és nagyrészt, de nem kizárólag keresztény vallások követőit tömöríti.

Jól látható tehát, hogy a kialakult klasztermegoszlásban markáns csoportot képez a vallásosság minden aspektusát elutasítóké, de még így is csak a társadalom egyötödét teszik ki. Velük szemben a vallásosak adják a társadalom további hatodát, ugyanakkor látni kell, hogy a társadalom maradék kétharmada e két szélső csoport között található meg. Őket neveztük képlekeny vallásosoknak kutatásunkban, de róluk már László Tamás kollégám fog beszámolni.

JAVASLAT A VALLÁSSÓSSÁGMÉRÉS TOVÁBBI INDIKÁTORÁRA

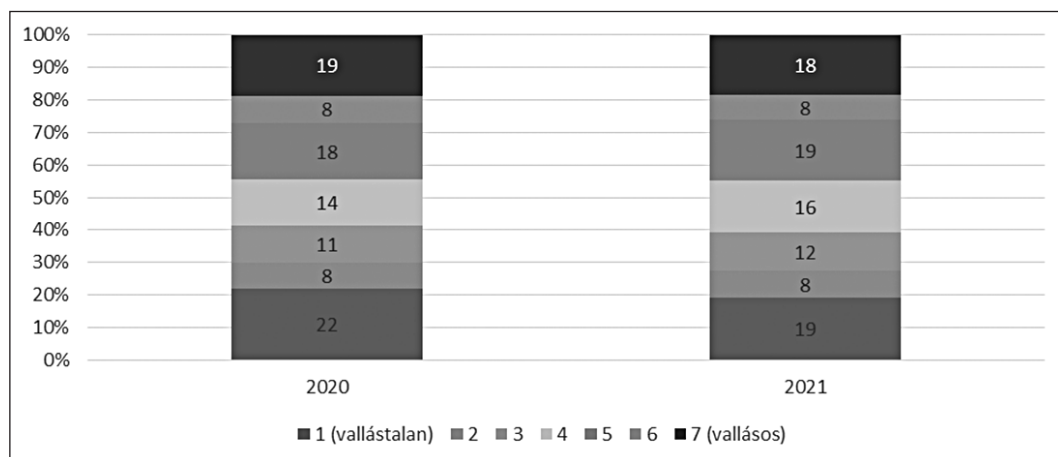
Láttuk tehát az előbbi megoszlást, de azt is, hogy mindezt a viszonylag egyszerűbb klaszterezési eljárást is hányféle változó mentén alakítottuk ki. Kutatásaink során magunk is rájöttünk,

mennyire fontos a vallásos attitűd vizsgálata a kutatási témától akár egészen függetlenül is, de azt is tapasztaljuk, hogy a legtöbb esetben jó, ha akár csak egy-egy kérdést fel tudunk tenni ezzel kapcsolatban. Sokáig Tomka Miklós (maga által is kritizált) skáláját használtuk, újabban viszont egy viszonylag hosszú vitafolyamat és módszertani kísérletezés, próbák végrehajtása után egy hétfokú skálával operáló kérdést alkottunk meg, amivel úgy érezzük, jobban tudjuk differenciálni a hazai lakosság vallásosságát, mint Tomka (1998) ötfokú skálájával. Az általunk újabban több kutatás során feltett kérdés a következő: *Mennyire tartja magát vallásosnak egy hétfokú skálán, amelyen az 1-es jelentése, hogy vallástalan, a 7-es jelentése pedig, hogy vallásos?*

Módszertani javaslatunk tehát összességben egy olyan Likert-skála használata, amelyben a két végpont valóban és egyaránt identifikációs szélsőértékként kezelhető, és amelyben a *vallásos* kifejezés fogalmi párját a *nem vallásos* helyett a *vallástalan* szó képezi. A skála hétfokú mivoltát pedig az a tapasztalatunk eredményezte, hogy a szintén kipróbált tíz- és ötfokú skálán – pusztán a válaszadók 10-es számrendszerben való gondolkodása, illetve az 5-ös skála esetében az iskolai osztályozási rendszer okán is – nagyon erős kvázi „középre húzást”, azaz az 5-ös, illetve a 3-as érték preferálását figyelhetjük meg a képlékeny vallásosságuk körében. Azonban mindez már nem olyan könnyű a 7-es skálán történő reflexszerű válaszadás során.

2020-ban és 2021-ben felvett – egyébként a vallástól merőben eltérő tematikájú – kutatásainkban már „élesben” alkalmaztuk a kérdést, és jól látjuk, hogy az arányok viszonylag szépen tükrözik az előbb bemutatott klaszter végpontjainak arányait. Azaz a vallástalanok 19-22, míg a vallásosak 18-19 százalékot tesznek ki, ellenben a köztes, képlékeny csoport továbbra is a társadalom közel kétharmadát adja. (ld. 9. ábra)

Indikátorunkat még nem tekintjük véglegesnek, további tesztelesekre van még szükség, de úgy éreztük, el kell lépnünk egy új irányba, hogy a vallásosságot egy egyszerű, közérthető kérdéssel is mérni tudjuk egyéb tematikájú kutatásaink során is.



9. ábra. *Mennyire tartja magát vallásosnak egy hétfokú skálán, amelyen az 1-es jelentése, hogy vallástalan, a 7-es jelentése pedig, hogy vallásos? (2020, 2021)*

Figure 9. *How religious do you consider yourself to be on a 7-point scale, where 1 means you are not religious and 7 means you are religious (2020, 2021)*

SZAKIRODALOM
REFERENCES

- Ackert, M., Maglakelidze, E., Badurashvili, I., & Huber, S. (2020). Validation of the Short Forms of the Centrality of Religiosity Scale in Georgia. *Religions*, 11(2), 57. <https://doi.org/10.3390/rel11020057>
- Allport, G. W., & Ross, J. M. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, (5), 432.
- Esat, G., Day, S., & Smith, B. H. (2021). Religiosity and happiness of Turkish speaking Muslims: does country happiness make a difference? *Mental Health, Religion & Culture*, 24(7), 713–727. <https://doi.org/10.1080/13674676.2021.1926444>
- Glock, Ch. Y., & Stark, R. (1966). *Christian Beliefs and Anti-Semitism*, 1st ed. Harper & Row.
- Huber, S. (2003). *Zentralität und Inhalt. Ein neues multidimensionales Messinstrument der Religiosität*. Leske & Budrich.
- László, T. (2020). A „közteslét” árnyalatai – Vallási képlékenység és képlékeny vallásosságúak. In Gyorgyovich, M. (szerk.), *Vallásosság Magyarországon – Társadalomtudományi tanulmányok* (119–179. o.). Századvég Kiadó.
- Tomka M. (1998): A vallásosság mérése (Módszertani tépelődések). In: Máté-Tóth, A., Jahn, M. (szerk.): *Studia Religiosa. Tanulmányok András Imre 70. születésnapjára* (). Bába és Társa.
- Valente, R. R., & Okulicz-Kozaryn, A. (2020). Religiosity and Trust: Evidence from the United States. *Review of Religious Research*, 63(3), 343–379. <https://doi.org/10.1007/s13644-020-00437-8>

András Szabolcs¹

Dogmatikus identifikáció a jelenkori román társadalomban

Kivonat

Ebben a tanulmányban azt mutatom meg, miként hat egy identifikációs dogma a társadalomkép alakulására. Az identifikációs dogma olyan tantétel, amelynek felhasználásával nem egy teológiai kérdést akarnak tisztázni, hanem a hívők vallásos érzületére hatva befolyásolják a társadalomról kialakított politikai nézeteket. Ezt a folyamatot dogmatikus identifikációnak nevezem. Itt a filioque-tan kapcsán vizsgálom, hogy a jelenkori román teológiában és közbeszédben miként valósul meg ez a folyamat.

Kulcsszavak: dogmatikus identifikáció, identifikációs dogma, filioque, Románia, Dumitru Stăniloae

Abstract. Dogmatical Identification in the Contemporary Romanian Society

In this paper I show how an identification dogma influences the image of society. The identification dogma is a doctrine that is not intended to clarify a theological issue but to influence political views on society by influencing the religious sentiment of believers. I call this process dogmatical identification. Here, in connection with the Filioque doctrine, I examine how this process is realized in contemporary Romanian theology and public discourse.

Keywords: dogmatical identification, identification dogma, Filioque, Romania, Dumitru Stăniloae

Cikkre való hivatkozás / How to cite this article

András Szabolcs (2022). Dogmatikus identifikáció a jelenkori román társadalomban. *Erdélyi Társadalom*, 20(1), 133–138. <https://doi.org/10.17177/77171.271>

A tanulmány ingyenesen letölthető a CEEOL-ról: <https://www.ceeol.com/search/journal-detail?id=928> és a GESIS adatbázisából: <http://www.da-ra.de/dara/search?lang=en&mdlang=en>.

BEVEZETŐ HELYETT: A FOGALMAKRÓL

Írásomat a cím és néhány fogalom magyarázatával kezdem, hogy érthetőbb legyen a későbbi gondolatmenet. Dogmatikus identifikáció alatt azt a folyamatot értem, amelynek során egy vallásos, teológiai elemet vagy tételt áttemelnek a politikai közbeszédbe vagy társadalomelméletbe azzal a céllal, hogy annak segítségével megerősítsék egy adott közösség önazonosságátudatát,

¹ Adjunktus, Babeş–Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológia Kar.
E-mail: andras.szabolcs@ubbcluj.ro.

valamint összetartó erejét (András, 2021: 441). Ez gyakran együtt jár az ellenségkép elmélyítésével, hiszen a csoportkohézió erősebbnek tűnik, ha egy másik csoporttal szemben kell az identitást megerősíteni.

A dogma a keresztény hitrendszer stabil eleme, a hitvallás változatlan, változtathatatlan és visszavonhatatlan alkotórésze, olyan állandó igaz tartalomnak tekintett kijelentés, amelynek alapján a hívő ember egész életét a transzcendens cél felé tudja irányítani. Ha egy ilyen erős tekintéllyel rendelkező tantételt sikerül beépíteni a társadalomról alkotott politikai felfogásba, a csoport összetartó ereje megerősödik azzal a tudattal, hogy küldetése van a történelemben akár egy adott régióban, akár nemzetközi szinten.

A társadalomkép ilyeszerű megerősítésének folyamatában tehát szükség van egy tantételre, amelyet ebben a kontextusban identifikációs dogmának nevezek (András, 2021: 450). Ez olyan egyházi tanítás kell legyen, amely erős szimbolikus jelentőséggel és történelmi előzménnyel rendelkezik, hiszen ezáltal válhat a társadalomkép építőelemévé, ahol tulajdonképpen másodlagos a teológiai mondanivalója, sokkal fontosabb, hogy érzelmileg miként befolyásolja azt a közösséget, amelyet a közbeszéd megcéloz (Brubaker, 2012: 11). Egyszerű példával szemléltetve, viszonylag elfogadott szemlélet, hogy a pápaság szerepéről szóló katolikus tantételek befolyással rendelkeznek azokra a társadalmakra, ahol a népesség nagy többsége, de különösen a politikai osztály vezető rétege katolikus. Gondolhatunk itt az olasz és spanyol történelemben viszonylag gyakran előforduló autokrata kormányzásokra, vagy megemlíthetjük Max Weber megállapítását, hogy a kálvinista társadalmak demokratikusabbak és munkaorientáltak (Weber, 2005: 4).

A FILIOQUEVITA MINT A TÁRSADALOMKÉP TEOLÓGIAI HÁTTERE

A továbbiakban nem kívánok nemzetközi kalandozásokba bocsátkozni, hanem elsősorban környezetünkre figyelek, egészen pontosan a jelenkori román társadalom egy lehetséges ortodox szempontú értelmezését kívánom felvázolni. Már itt szeretném hangsúlyozni, hogy nem az ortodox teológia kritikájára törekszem, inkább annak megértésére, hiszen meggyőződésem, hogyha párbeszédet akarunk folytatni a különböző felekezetű és etnikumú közösségekkel, akkor első lépésként meg kell ismernünk a tárgyalópartner gondolkodásmódját. Látni fogjuk, hogy a dogmatikus identifikáció folyamata szorosan összefonódik a nemzeti eszmével és a nacionalizmussal. Magyar katolikusként van némi kockázat a román nacionalizmusról beszélni, viszont itt sem a kritika vezérel, hanem a vallás és nacionalizmus összefonódásának megértési szándéka.

A címben azt is jeleztem, hogy a jelenkorra figyelek, habár kétségtelen, hogy amiről beszélek, messze korokba visszanyúló, történelmi gyökerekkel rendelkezik, így utalni fogok a múltra is, de elsősorban a napjaink fenomenológiája érdekel, hiszen a jövőbe irányuló szándék a megértésen alapuló párbeszéd.

Eddigi teológiai kutatásaim középpontjában egy hitvallási tétel állt, mégpedig a filioquekérdés. (A hittétel dogmatörténetéről lásd: Sicienski, 2010.) Egészen röviden, ez a kifejezés arra utal, hogy a belső isteni életben, immanenciában a szentháromságos viszonyokat úgy fejezzük ki, hogy a Fiú az Atyától születik, a Szentlélek pedig az Atyától és a Fiútól származik. Ez utóbbira utal a *filioque* kifejezés, azaz megerősíti a Fiú egyenlőségét az Atyával, és tisz-

tázza a Fiú és a Szentlélek közötti viszonyt. A latin kifejezés azonban csak 1014-től része a hitvallásnak hivatalosan, így a keleti egyház szerint ezzel a betoldással a nyugatiak, a katolikusok és a protestánsok megváltoztatták a hitvallás szövegét, valamint megkérdőjelezik az Atya egyetlenforrás-szerepét a Szentháromságon belül (Stirnemann, 1998: 219–220).

A Szentlélek származásáról szóló teológiai vita hosszú történelmi múltra tekint vissza, épp ezért rengeteg érzelem is kapcsolódik hozzá, amely megterheli az ökumenikus párbeszédet. Most eltekintek a teológiai tartalom további részletezésétől, lévén, hogy érdeklődésünk középpontjában az áll, hogy miként épült be ez a tétel a politikai közbeszédbe. Előzményként annyit mindenképp meg kell említeni, hogy a filioque körüli vita a 8–9. században öltött politikai jellegűt, amikor a Bizánci és a Frank birodalom között zajlott a versengés a római császári cím örökségéért (Romanides, 2010: 43). Abban a kontextusban felértékelődött minden olyan vallási, teológiai elem, amelynek különböző értelmezése akár vádpont is lehetett az ellenféllel szemben. Így az ortodox görögök a hitvallás megváltoztatásával, az Atya monarchiájának, azaz egyetlenforrás-szerepének megkérdőjelezésével, pápai túlkapással vádolták a nyugatiakat, míg a frankok, később a németek hiányos hitvallással, a Fiú egyenlőségének tagadásával vádolták az ortodoxokat. A török hódítás árnyékában ugyan megkezdődtek az egységtárgyalások, de a konkrét katonai-politikai támogatás elmaradása miatt az ortodoxok számára megerősödött az a meggyőződés, hogy nem lehet a nyugati keresztényekre számítani, ehelyett a sajátos elemeket kell megerősíteni. Ez a koncepció további táptalajra talál a szerzetesség körében, amelyből a 13. századtól kisarjad az úgynevezett palamizmus. Palamasz Szent Gergely tanítására alapozva ez az irányzat azt mondja, hogy Isten csak a misztikus imában megtapasztalható a teremtetlen energiák által (András, 2020: 30), míg a filioque olyan tanítás, amely túlértékeli az emberi istenismeret képességeit, pozitív állítást fogalmaz meg az isteni immanenciáról. A palamizmus új reneszánszát éli az 1950-es évektől kezdve az ortodox teológiában.

A KORTÁRS ROMÁN TÁRSADALOMSZEMLÉLET TEOLÓGIAI ÉRTELMEZÉSE

Egy nagy ugrással térjünk át a jelenkorra és a romániai helyzetre. Az I. világháború után Erdély Romániához való csatolásával együtt nagyszámú görögkatolikus felekezeti román nemzetiségű állampolgár tette sokszínűbbé az ország társadalmi, politikai és felekezeti térképét. Köztudott, hogy a modern, nyugati irányultságú román nemzeti eszme kialakulása az erdélyi görögkatolikus román értelmiség munkásságához köthető (Tóth, 1943: 98), így természetes módon az egyesülés után igényt formáltak arra, hogy döntő szavuk legyen a két világháború közötti társadalom és politika formálásában. Ez krízishelyzetet teremtett a román nemzettesten belül, ugyanis az ortodox értelmiség kizárólagos jogot formált a nemzeti ideológia alakítására. Azt a kérdést kellett tehát megválaszolni, hogyan határozható meg az a román ember, aki képviseli az egész nemzetet. Nae Ionescu filozófus egyszerű választ adott erre a kérdésre, miszerint egy görögkatolikus lehet jó román azáltal, hogy tetteivel bizonyítja az ország iránti lojalitását, viszont egyszerűen román csak az ortodox lehet, hiszen az ortodoxia a nemzeti tulajdonjegyek egyike. Ionescu kifejti, hogy a katolicizmus idegen a román mentalitástól, hiszen internacionalista volta miatt ez nem támogatja a nemzeti jelleg megérezését (Ionescu, 2001: 88). Gondolatvilágát Nichifor Crainic vitte tovább az etnokrácia elméletével, miszerint egy adott államban a

nemzeti politikát a többségi felekezet társadalomképe szerint kell alakítani, így Románia számára az ortodox elvek mentén kell beszélni nemzetről és államról. Itt megjegyzem, hogy Ionescu és Crainic munkássága hathatósan hozzájárult a karlista és legionárius eszmék kialakulásához és hatalomra jutásához, amelynek elsősorban a zsidóság látta kárát.

Crainic hatása alatt formálódott az erdélyi születésű Dumitru Stăniloae, aki kétségtelenül a 20. századi egyetemes ortodox teológia egyik meghatározó alakja volt. Egyaránt tanult nyugati és ortodox egyetemeken, több nyelven beszélt, és nagy műveltséggel rendelkezett, így kiválóan ismerte nemcsak az ortodox, hanem a protestáns és katolikus teológiát is. A Szeben megyei százszok és románok közötti feszültség tapasztalata, valamint az I. világháború utáni görögkatolikus román elit politikai tevékenysége egyre inkább arra a meggyőződésre juttatta, hogy munkásságát az ortodox nemzeti eszme védelmének szentelje. Ebben a kommunista hatalom egy ideig akadályozta, de fokozatosan szabad kezet kapott, 1989 után pedig kimondottan radikálisan viszonyult a görögkatolikusokhoz (Popescu, 2002: 16).

Stăniloae munkásságában érhető tetten leginkább az, hogy egy dogma körüli teológiai vita miként határozza meg a nemzeti és a társadalomképet. Ez tulajdonképpen nem volt újdonság, hiszen az említett Ionescu és Crainic mellett nagy hatással volt rá Nikolaj Velimirović és Iustin Popović szerb teológus munkássága, amelyben az antikommunista és nyugatellenes szerb nacionalizmus öltött formát, hiszen a szerbség isteni küldetéséről beszéltek, hogy megőrizték a bizánci hagyatékot a szovjet és a nyugati befolyással szemben (Popovici, 2006: 30).

Nyomukban Stăniloae is feltette a kérdést, hogy miként határozható meg a románság küldetése, mi jellemzi a nemzeti eszmét. Azt a választ fogalmazza meg, hogy a román társadalom modellje a Szentháromság, hiszen az ortodoxia mindig is Isten képe szerint szerveződött (Stăniloae, 1939: 35–49). A Szentháromságról azt tudjuk elmondani az egyházatyák, de különösen Palamasz Szent Gergely tanítása alapján, hogy egysége az Atya monarchiájára épül, azaz az ő személyéből születik a Fiú, és tőle származik a Szentlélek. Ez egy folyamatos születés és származás, azaz az immanens isteni életet állandó dinamizmus jellemzi. A három személy egysége a szeretetben valósul meg, hiszen az Atya szeretettel fordul a Fiú felé, amikor általa, de nem vele származtatja a Lelket, a Fiú pedig szeretettel fogadja az Atya Lélek-közlését, és nem tart igényt arra, hogy tőle is származzon a Lélek, hanem általa árad a Lélek a világba. Itt tulajdonképpen Szent Ágoston szentháromságtanát is felismerhetjük.

A Szentháromság kifelé irányuló, azaz a történelemben megtapasztalható tevékenységét nem írhatjuk le úgy, mint a Szentléleknek az anyagi világba való költözését, hanem inkább az egy Isten energiáinak beáramlásáról van szó. Azaz Isten végső soron mégiscsak áthatolhatatlan távolságban van az embertől, de az úgynevezett teremtetlen energiái kiárasztásával megtapasztalhatóvá teszi a szeretetét.

A nyugati szentháromságtan legnagyobb tévedése Stăniloae álláspontja szerint az, hogy a filioque tétellel abba az illúzióba ringatja magát, hogy pozitív kijelentést tud tenni az immanens isteni életről, vagyis át akarja lépni az emberi istenismeret korlátait. A másik probléma, hogy megbontja a Szentháromság egységét, és megkérdőjelezi az Atya monarchiáját, amikor azt állítja, hogy a Fiútól is származik a Szentlélek, hiszen úgy tűnik, hogy a Fiú át akarja venni az Atya forrásjellegét, azaz önmagára koncentrál, és elutasítja a szeretetét.

Stăniloae álláspontja szerint az imént bemutatott teológiai tanítás nemcsak a hitvallásról szól, hanem meghatározza az ember teljes gondolkodását, beleértve a társadalomról alkotott

képét is. A román ember, lévén ortodox, természetes módon elutasítja a filioquetant, és az Atya monarchiája alapján gondolkodik a társadalomról. Ennek megfelelően a családban a férfi, mint az Atya képmása kell hogy mindent irányítása alatt tartson, tőle függ a nő és a gyerek. A társadalom a családkép mintáját követi, és a közösségi szempont alapján épül fel (Stăniloae, 1936: 1–2). Mivel a nemzeti intézmények közül leginkább az ortodox egyház képes ezt megvalósítani, a román társadalom az egyház modelljét kell hogy kövesse. A szentháromságos szeretet, az isteni energiák kiáradása arra kell sarkallja a nemzetet, hogy ne őrizze meg csupán önmagának azt az istenképet, amit magában hordoz, hanem a fény továbbadója legyen a világban. A románságnak egyetemes küldetése van, és ez nemcsak politikai tevékenységet kell jelentsen, sokkal inkább a transzcendentális felé való haladást (Stăniloae, 1930: 1–2).

Ha a románság elfogadná a filioquetant, azt jelentené Stăniloae szerint, hogy elfordulna a közösségi szellemtől: a család és a nemzet helyére az egoizmus kerülne, a Szentháromságot pedig egy elszemélytelenített istenség váltaná fel. Ugyanis álláspontja szerint a filioque a szeretet elutasítását testesíti meg, így egy olyan individualista társadalomhoz jutunk, amelyben az erkölcsi értékek sem fontosak, úgy, mint ahogy az szerinte megtörtént Nyugat-Európában (Stăniloae, 1936: 1–2). Így a filioque nemcsak egy hitvallási tétel, hanem azon túlmenően az individualista társadalomkép kifejeződése. Így a román ember természetéből adódóan ortodox kell hogy legyen, hiszen számára fontosak az olyan értékek, mint a család, a haza és az egyház, amelyeket viszont a katolikus és protestáns többségű országokban megvetnek. Ezen megállapításoknak elsődleges politikai célpontja a görögkatolikus egyház, hiszen Stăniloae szándéka annak bizonyítása, hogy csak az ortodox egyház lehet a nemzeti eszme és állam védelmezője és építője. A filioquetételhez való viszonyulás alapján meg lehet állapítani, ki a nemzet igazi tagja, és ki a heterodox elem.

ÖSSZEGZÉS

Stăniloae filioquetanában láthatjuk a folyamatot, amint egy dogma, illetve annak elutasítása kibővített értelmezéssel gazdagodik: a hittétel olyan szimbólummá válik, amelyhez való viszony alapján alakul ki a nemzetről és társadalomról alkotott felfogás. Az identifikációs folyamat során tulajdonképpen nem szükséges magyarázni a komplex teológiai mondanivalót, amit a jelképpé vált tétel magában hordoz, hanem elég arról elmondani, hogy nemzetidegen. A dogmatika így a társadalomelmélet segédtudománya lesz, a filioquetétel pedig egy olyan identifikációs dogma, amelynek teológiai mondanivalója másodlagos, hiszen politikai szempontból elég annyit tudni róla, hogy azon egyének és közösségek egyik tulajdonjegye, akik valamilyen módon veszélyt jelentenek a nemzeti egységre. Egy radikális példát a balkáni térségből tudok hozni, a délszláv háborúk idején a politikai beszédben megtalálható sablon szerint nemcsak különböző etnikumok harcáról volt szó, hanem az ortodoxok, a filioquista pápisták és a hitetlen muszlimok közötti küzdelem is volt.

Bizonyára hasonló dogmatikus identifikációs folyamat megtalálható máshol is, megérne egy misét annak vizsgálata, hogy a pápaságról vagy Máriáról szóló dogmák, egyházi tanítás milyen hatással volt egyes társadalomképekre, de ehhez további kutatásokra van szükség.

SZAKIRODALOM
REFERENCES

- Pro Oriente (1998). Bericht der Studientagung zur griechischen und lateinischen Überlieferung über den Ausgang des Heiligen Geistes. In Stirnemann, A., & Wilfinger, G. (szerk.) (1998), *Vom Heiligen Geist: Der gemeinsame trinitarische Glaube und das Problem des Filioque* (Pro Oriente 21) (217–221. o.). Tyrolia.
- András, Sz. (2020). *A Filioque mint a teológia és politika konfrontációja. Megoldási kísérletek az ökumené szolgálatában*. Kolozsvári Egyetemi Kiadó.
- András, Sz. (2021). The Mediaeval Background of Self-Identification in Relation to the Filioque Controversy. *Review of Ecumenical Studies*, 13(3), 437–451. <https://doi.org/10.2478/ress-2021-0042>
- Brubaker, R. (2012). Religion and Nationalism: Four Approaches. *Nations and Nationalism*, 23(1), 2–20. <https://doi.org/10.1111/j.1469-8129.2011.00486.x>
- Ionescu, N. (2001). *Îndreptar ortodox*. Artemis.
- Popescu, D. (2002). Dumitru Stăniloae – omul, opera și impactul ei contemporan. *Caietele Universității „Sextil Pușcariu” Brașov*, III(II/2), 28–36.
- Popovici, I. A. (2006). *Biserica și Statul. Adevărul despre Biserica Sârbă în Yugoslavia comunistă*. Apologeticum.
- Romanides, I. (2010). *Dogmatica patristică ortodoxă. O expunere concisă*. Ecclesiast.
- Siecienski, A. E. (2010). *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*. Oxford University Press.
- Stăniloae, D. (1930). Între românism și catolicism. *Telegraful român*, LXXVIII(86), 1–2.
- Stăniloae, D. (1936). Necesitatea ierarhiei în viața socială. *Telegraful român*, LXXXIV(39), 1–2.
- Stăniloae, D. (1939). *Ortodoxie și românism*. Editura Tipografiei Arhidiecezane.
- Tóth, I. Z. (1943). Az erdélyi nacionalizmus kialakulása. In Deér, J., & Gáldi, L. (szerk.), *Magyarok és románok II.* (74–125. o.). Athenaeum.
- Weber, M. (2005). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Routledge.

Hubbes László-Attila¹

A csíksomlyói pápalátogatás megítélésének digitális közösségi diskurzusai²

Kivonat

A Videmus Papam kutatási projekt keretében zajló vizsgálatok részeként tanulmányom Ferenc pápa 2019. június elseji csíksomlyói látogatásának visszhangját követi figyelemmel – a pápa személyére és szerepére, a magyarság, a székelység nemzeti identitására, a Mária-kegyhely jelentőségére, a történelmi fontosságú alkalomra, a többség és kisebbség viszonyaira, az egyház szerepére vonatkozó vallási és szekuláris diskurzusokban. A pápalátogatás körül zajló közbeszédet – kulcsszavak alapján – elsősorban a digitális média anyagaiban, a közösségi oldalakon megjelenő nyilvános véleményekből, hozzászólásokból kibontakozó diskurzustöredékekben vizsgálja, de fontos kiegészítő adatokat nyújtanak az elemzéshez az online kérdőívek és az interjúk anyagai is. A szövegek és kiegészítő anyagok (képek, videók) feldolgozását mindenekelőtt kvalitatív diskurzuselemzési módszerekkel végeztem – a kutatótársak munkájával és eredményeivel összehangolva.

Kulcsszavak: pápalátogatás, Csíksomlyó, közösségimédia-viták, pápákritikusok, pápatámogatók, interetnikus viszonyok, vallásközi viszonyok

Abstract. Social Media Discourses Concerning Pope Francis' Visit to Csíksomlyó/Șumuleu Ciuc

Szeklerland, at the south-easternmost part of historical Transylvania, an ethnic Hungarian enclave in the middle of Romania, lies on the borderline between cultures, on the crossroads of religious denominations where western Christianity meets eastern Orthodox Christianity. Șumuleu Ciuc (Csíksomlyó in Hungarian) is a major historical Roman Catholic – Marian – pilgrimage site of Szeklerland, which has grown into a national holy site of Hungarians from all over the world. This place was included into the official itinerary of Pope Francis' 2019 visit in Romania.

The aim of this article – as part of our interdisciplinary research project titled “Videmus Papam. Social, Economic Aspects of Pope Francis' 2019 Visit to Șumuleu Ciuc in Szeklerland's Regional and Wider Contexts” identifying, mapping, describing, and analyzing the socio-religious, socio-demographic, economic-touristic, and media-representation aspects of the papal visit – is to investigate the echoes of the papal visit, with special attention to the personality and the role of Pope Francis, the ethnic identity of Szekler-Hungarians, the significance of the Marian pilgrimage site, the historical importance of the special occasion, the inter-ethnic relations between majority Romanians and minority Hungarians, the role of the church in religious and secular discourses. The investigation focuses, based on key terms, on the public discourses around the papal visit unfolding from the digital media contents, opinions, public comments appearing in social media, but the data obtained

1 Sapientia EMTE, Csíkszeredai Kar. E-mail: hubbeslaszlo@uni.sapientia.ro.

2 A kutatás megvalósulását a Magyar Tudományos Akadémia 2527/10/2019/HTMT számú Domus csoportos szülőföldi ösztöndíja tette lehetővé. Köszönet a támogatásért!

from the online questionnaires and interviews performed during the research project offer important insights as well. The texts and auxiliary materials (photos, videos) have been processed through qualitative discourse analysis methods – corroborated with the work and results of the members of the research team.

Keywords: Papal visit, Csíksomlyó/Șumuleu Ciuc, social media deliberations, pope-criticism, pope-enthusiasm, inter-ethnic relations, inter-religious relations

Cikkre való hivatkozás / How to cite this article

Hubbes László-Attila (2022). A csíksomlyói pápalátogatás megítélésének digitális közösségi diskurzusai. *Erdélyi Társadalom*, 20(1), 139–154. <https://doi.org/10.17177/77171.272>

A tanulmány ingyenesen letölthető a CEEOL-ról: <https://www.ceeol.com/search/journal-detail?id=928> és a GESIS adatbázisából: <http://www.da-ra.de/dara/search?lang=en&mdlang=en>.

A KUTATÁS KERETEI³

A *Videmus Papam* interdiszciplináris kutatási projekt 2019-ben, Ferenc pápa azévi csíksomlyói látogatásának társadalmi, gazdasági vetületeit vizsgálta székelyföldi és tágabb kontextusban, a társadalom-, kommunikáció-, gazdaság-, üzleti és vallástudományok megközelítésével. A kutatócsoportos pályázatban részt vevő kollégák: dr. Nagy Benedek, dr. Kádár Beáta és dr. Fejes Ildikó, a kutatást vezető Hubbes László Attilával együtt 2019. áprilisa és decembere között egy széles körű, komplex kutatást folytattak, amelynek célja a csíksomlyói pápalátogatás társadalmi és gazdasági körülményeinek, kísérő jelenségeinek leírása és elemzése volt.

A KUTATÁSI PROJEKT KONTEXTUSA

Történelme folyamán Székelyföld gazdasági értelemben mind a Magyar Királyság, mind az Erdélyi Fejedelemség, mind pedig Románia peremvidékének számított, annak ellenére, hogy ez utóbbinak földrajzilag centrumában helyezkedik el. Kulturális értelemben peremvidéke az egész nyugati kultúrának, hiszen ennek legkeletibb olyan térsége, amelyben ez többségi, domináns kultúráként hatja át a régió társadalmát, Székelyföld egyetlen szempont alapján tekinthető centrumnak: Csíksomlyó révén vallási, közösségépítő, identitásalkotó és -formáló funkciója van az egész magyarság és moldvai csángóság számára. Gazdaságpolitikai, infrastrukturális és modernizációs szempontból ez a térség – történelme folyamán majdnem mindvégig, de a jelenben is – kelet-közép-európai viszonylatban fejletlen, felzárkóztatásra váró régiónak számított és számít a jelenben is. A vallásosság azonban a jelenben is kimagasló szerepet tölt be – nem csu-

3 Az alábbi három alfejezet a kutatásban részt vevő kutatók, Fejes Ildikó, Kádár Beáta, Nagy Benedek és Hubbes László-Attila közösen írt pályázati jelentéséből és sajtóbeszámolójából összevont ismertetés.

pán a helyiek életében; Csíksomlyó révén a vallásosságnak olyan centrumává tudott válni, aminek nem csupán regionális, hanem össznemzeti hatóköre van, a közép-kelet-európai Mária-úthálózat egyik fő zarándokhelyeként pedig fokozatosan nemzetközi jelentőségűvé is nőtt. Ez a vallási centrum pedig Ferenc pápa 2019-es látogatása révén Székelyföldet néhány napra a világ vallási-politikai központjává is tette – olyan momentum ez Székelyföld életében, amire történelme folyamán eddig nem került sor és a közeljövőben valószínűleg nem is fog megismétlődni.

Ugyanakkor az esemény messze túlmutat a római katolicizmus mégoly egyetemes aktuális vallási vonatkozásain. Amellett, hogy a nyugati kereszténység egyik legkeletibb területe egy görögkeleti vallási többségű országban, Székelyföld egy viszonylag elszigetelt tömbmagyar közösség egy más nyelvű, vallású, kultúrájú nép körében. Csíksomlyó így a legutóbbi évtizedekben nemcsak a katolicizmus kegyhelyeként él, de – felekezettől, sőt akár vallásosságtól függetlenül is – fokozatosan az összmagyarság külhoni nemzeti zarándokhelyévé is nőtte ki magát. Ha a csíksomlyói pünkösdi búcsú mintegy magyar nemzeti ünnepnek számít – egy idegen ország területén –, a román állam meghívására az országba érkező Ferenc pápa látogatása a nemzet zarándokhelyén többretegű, változatos nemzeti-politikai diskurzusokat generál.

Á KUTATÁSI PROJEKT RÖVID ISMERTETÉSE ÉS A KUTATÁS SORÁN ALKALMAZOTT MÓDSZERTANI MEGKÖZELÍTÉSEK

Ferenc pápa csíksomlyói látogatása a társadalomtörténeti momentum gazdasági, politikai, médiatudományi elemzésén túl vallásszociológiai kérdések sokaságát is fölveti: Milyen szociodemográfiai jellemzőkkel írhatók le a pápalátogatásra érkezők? Milyenek a résztvevők felekezeti, alapvető vallásgyakorlati mutatói, milyen kognitív hittartalmak kötődnek a résztvevőkben Ferenc pápához? Kirajzolódik-e a résztvevők körében a „vallási turizmus”, további pápalátogatásokon való részvétel általános gyakorlata, vagy a csíksomlyói részvétel többnyire egyedi esemény az ittlévők életében? Melyek voltak a pápalátogatáson való részvétel legfontosabb motivációi? Milyen összefüggésben állnak ezek közösségi, nemzeti, vallási élménykeresés gyakorlatával? Milyen egyéni, kognitív és/vagy vallási élményt jelentett a pápalátogatáson való részvétel? Milyen hasonlóságok/különbségek vannak a csíksomlyói pünkösdi búcsún való részvétel nyújtotta élményekhez képest, van-e, ha igen, milyen többlettartalma a pápával való találkozás lehetőségének? Milyen nehézségek és kihívások adódtak a szervezés során, melyek voltak a legsikeresebb aspektusok?

Az eseményt több szempontból vizsgáltuk: 1.) a Székelyföld mint pápalátogatás kapcsán centrummá vált térség „hatása” a világra: Hogyan tud egy periférikus térség a nemzetközi média középpontjába kerülni? Mit tud közölni önmagáról egy ilyen esemény kapcsán? Mit tud meg a „világ” erről a régióról, lehet-e, van-e üzenete egy ilyen térségnek a világ felé? 2.) Milyen hatásai voltak a pápalátogatás eseményének a Székelyföldre: Gerjesztett-e, és ha igen, milyen gazdasági változásokat? Kisebbségpolitikai szempontból volt-e jelentősége? A helyi társadalomban hozott-e hosszú távú hatású változásokat, pl. a helyi szereplők, intézmények együttműködésében, a társadalmi kohézió növekedésében? 3.) A csíksomlyói pápalátogatás hogyan jelent meg a lokális, regionális, nemzeti identitás vallási és szekuláris diskurzusainak tükrében? Milyen etnikai, nemzeti vetületek jelentek meg a pápalátogatás kapcsán a helyi, a hazai és a nemzeti sajtóban?

Hogyan jelent meg Csíksomlyó vallási és nemzeti kettőssége a közösségi médiában? Hogyan jelent meg a két zarándoklatesemény (a pápalátogatás és a pünkösdi búcsú) időbeli eltéréseiből és közelségből fakadó vallási és nemzeti kettősség a közösségi médiában?

Az összetett kutatás a pápalátogatás több aspektusát kívánta feltárni: mindenekelőtt a résztvevők szociodemográfiai és vallásszociológiai jellemzőit, a részvétel motivációit; a pápalátogatás és a kapcsolódó események gazdasági hatását; a hazai és nemzetközi sajtó viszonyulását a pápalátogatáshoz, és ennek kapcsán a kisebbségi magyarság, a Székelyföld, a pünkösdi búcsú média-reprezentációját, a régió alkalomhoz fűződő imázspítését; illetve az esemény körül zajló közbeszédet a digitális média, a közösségi oldalak anyagaiban – így az alkalmazott módszerek is többértékűek: a résztvevők körében végzett utólagos online kérdőíves és mélyinterjúk kutatás; a regisztrált látogatószámok, illetve a kérdőívészéssel és interjúkból kiderülő, tartózkodásra vonatkozó válaszok révén készített számítások elemzése és kiértékelése; hagyományos sajtóanyagok és digitális közösségi médiatartalmak, szóróanyagok és online népszerűsítő eszközök kvantitatív elemzése kulcsszavakra, -kifejezésekre építve tartalomelemző szoftverek, Google-trends statisztikák alkalmazásával, valamint ezek kvalitatív megközelítésű értelmezése több szempontú kritikai diskurzuselemzéssel.

A célkitűzések között szerepelt, hogy e kiemelkedő esemény különböző turisztikai hatásait, kísérő médiajelenségeit, valamint vallási motivációit és szocioökonómiai tényezőit a látogatók körében feltérképezzék. A százezret is meghaladó számú zarándokereget vonzó pápalátogatás széles körű intézményi együttműködést igényelt, ezért elengedhetetlen volt ennek a munkának a szakmai áttekintése, a sikerek és nehézségek kiértékelése. Az is célunk volt, hogy betekintést nyerjünk a résztvevők és szervezők motivációiba és tapasztalataiba. Az esemény változatos vallási és nemzeti diskurzusokat generált, szükséges volt tehát ezek kiváltó okait megvizsgálni és a véleménykülönbségeket megérteni. A vizsgálatok egy része már az eseményt megelőzően megindult, a többségük viszont ezt követően zajlott le. A komplex, több síkon zajló kutatási csomag célja tehát abban állt, hogy a pápalátogatás hatásait, méreteit és belső lefolyását kövesse a lehető legpontosabb rögzítés és megértés érdekében.

Ennek érdekében a kutatócsoport többirányú munkát végzett, amelyet az alábbiakban részletezünk. A közös munka részeként kidolgoztunk egy részletes kérdőívet a pápalátogatáson résztvevő zarándokok számára, amelyet Ferenc pápa csíksomlyói látogatása utáni egy hónapban a világháló közösségi oldalainak segítségével igyekeztünk minél több résztvevőhöz eljuttatni virtuálisan – a kitöltési kedvet tíz ajándékcsomag kisorsolásával igyekeztünk növelni. A kérdőívet összesen 507 személy töltötte ki és küldte be – ebből a kérdőívanyagból dolgozott Fejes Ildikó és Nagy Benedek. Ugyancsak közös munkával kezdtük el a pápalátogatás hazai magyar, román, magyarországi és nemzetközi angol nyelvű sajtóanyagainak gyűjtéséhez szükséges szempontrendszer felállítását. A sajtófigyelési munka oroszánrészt Kádár Beáta végezte el: a Google online kereső segítségével a legnagyobb népszerűségnek örvendő portálok legnépszerűbb cikkeit válogatta be a *Csíkszereda* és a *pápalátogatás* címszavakat használva a keresés során.

Az összegyűlt sajtóanyagból összesen száz releváns cikket válogatott ki, a négy említett kategóriából egyenként huszonöt anyagot. Ezeknek a tartalomelemzéséhez a *KH Coder* nevű kvalitatív elemző nyílt forráskódú szoftvert alkalmazta. Ezzel párhuzamosan, ugyancsak közös munkával, a kutatócsoport kidolgozta a rendezvény fő szervezőivel és kulcsszereplőivel készítendő strukturált interjú kérdéseit. Az interjúkat Hubbes László irányítása alatt a kutatásba bevont

egyetemisták – név szerint: Antal Tünde, Bartó Tímea, Mándoki Bernadett kommunikáció szakos hallgatók – segítségével folytattuk le, akiknek ezúton is szeretnénk kifejezni köszönetünket. Összesen kilenc személlyel készült interjú, ebből a kutatási időszak végéig nyolc beszélgetés került átírásra. Ezeket az interjúkat elsősorban Nagy Benedek és Fejes Ildikó hasznosították a tanulmányaik elkészítéséhez. Nagy Benedek vizsgálati témája a pápalátogatás gazdasági és turisztikai vonatkozásaira összpontosult, ő a kérdőívekből és az interjúkból kinyerhető adatok feldolgozása mellett a hivatalos statisztikai kimutatásokat és a Google trends adatait elemezte. Az adatok összegyűjtéséhez marketing szakos hallgatókat vont be a kutatói munkába: Gothárd Kis Noémit és Varga Tündét, valamint egy mesteris hallgatót, Mészáros Tibort – akiknek ugyancsak köszönjük munkáját. A pápalátogatás digitális közösségi nyilvánosságának vizsgálatához már 2019 április hónapjától kezdve folyamatosan figyeltük az erdélyi magyar online sajtóban megjelenő cikkeket és a közösségi oldalakon e cikkekhez fűzött hozzászólásokat, vitákat. A gyűjtést végző Hubbes Lászlónak ugyancsak a kutatásba bevont hallgatók voltak ebben a munkában is segítségére: Antal Tünde, Bartó Tímea, György Anikó Fruzsina, Holló Piroska, Mándoki Bernadett kommunikáció szakos, Kelemen Beáta és Sándor Krisztina szociológus, valamint Baliga Béla mesteris hallgató – utóbbi a hozzászólások kódszavazásában végzett jelentős munkát. Az összegyűlt majdnem hetven cikk és több mint kétezer-ötszáz hozzászólás egységességét, azok elemzését a kutatásvezető Hubbes László Attila végezte. Eredményeit *A csíksomlyói pápalátogatás megítélésének digitális közösségi diskurzusai* című előadásában foglalta össze, ez olvasható az alábbiakban.

BEVEZETŐ

Kutatásunk elindításakor abból a gondolatból indultunk ki, hogy a csíksomlyói pünkösdi búcsú mintegy magyar nemzeti ünnepnek számít – egy idegen ország területén –, így a román állam meghívására az országba érkező Ferenc pápa látogatása a nemzet zarándokhelyén többretegű, változatos nemzeti-politikai diskurzusokat generál. A pápalátogatás körüli diskurzusok sokfélesége legkiváltképpen a digitális közösségi média széles nyilvánosságában mutatkozott meg, mind helyi, mind az egész magyar nyelvű virtuális agora beszédterein.

A pápa csíksomlyói látogatása – nemcsak egyedi, mondhatni történelmi esemény, hanem a pápa személyének a közvéleménybeli megítélése („Hogyan alakult...”, 2019) miatt ellentmondásos visszhanggal is járt. A székelyföldi, az erdélyi magyar katolikus közösségnek (és általánosan az erdélyi magyarságnak) igen régi álma, hogy a pápa személyesen ellátogasson Csíksomlyóra, ezzel mintegy elismerje, igazolja a csíksomlyói Mária-zarándokhely szentségét, és általánosan magát az erdélyi magyar katolicizmust (az ortodoxiát de facto államvallásként kezelő román államban). Mégis a régi kívánság teljesülése, éppen az említett ellentmondásosság miatt, további kontroverz viszonyulásokat generált a közbeszédben mind a pápalátogatás szükségességéről, mind annak időszerűségéről, mind az időzítéséről, mind pedig a helyénvalóságáról, egyáltalán kívánatosságáról vagy nemkívánatosságáról. Egyrészt, valóban sokan örültek a várva várt pápai látogatásnak, másrészt, sokan adtak hangot azon véleményüknek, hogy *ennek* a pápának semmi keresnivalója ott, ugyanakkor abban is megoszlottak a vélemények, hogy mikor kellett volna a látogatásnak megtörténnie, hiszen az eseményt mindössze egy hét választotta el a szokásos pün-

köszönettel. A pápalátogatás szervezési körülményei, előkészítési munkálatai is igencsak megosztották közvéleményt, és, amint majd láthatjuk, utólagos megítélése sem egyértelmű és egyöntetű. Az online közösségi média digitális nyilvánosságában zajló megszólalások, reakciók híven tükrözik az elő társadalmi közvélemény diskurzusait, ezért úgy véljük, tanulmányozásuk hozzásegít az esemény komplex megítélésének jobb megértéséhez, de legalábbis érzékeléséhez.

Mindezek fényében, a vizsgálat megkezdésekor előzetesen megfogalmazott és közben felmerülő főbb kutatási kérdéseinket az alábbiakban vázolom:

1K: Melyek a pápalátogatás legforróbb, legvitatottabb témái?

2K: Milyen elvárások fogalmazódnak meg az online nyilvánosságban a pápa, az esemény iránt?

3K: Milyen az esemény megítélése az online nyilvánosságban?

4K: Milyen a pápa megítélése az online nyilvánosságban?

5K: Milyen a nemzetiségi, vallási-felekezeti viszonyok reprezentációja az online nyilvánosságban?

6K: Hogyan viszonyulnak a digitális közösségi nyilvánosság diskurzusai a főáramú média-diskurzusokhoz?

A vizsgálat lefolytatásához a kiindulópontokat elsősorban az erdélyi magyar (valamint néhány releváns anyaországi) online sajtó anyagai biztosították, a pápalátogatást megelőző hónapokból (január 10-től június 1-ig), valamint az utóvisszhangok június első két hetéből (összesen 69 cikk, bejegyzés, videó).⁴ Magát a közvetlen kutatási anyagot a közösségi oldalakon (elsősorban a Facebookon) megosztott cikkek, bejegyzések hozzászólásai⁵ jelentették: a több mint 2500 hozzászólás, mém vagy hangulatreakció (pontosabban 2529, de ezek közül néhány ismétlődik). A hozzászólásokon van a hangsúly – azok képviselik vizsgáldásunk számára a közösségi digitális nyilvánosságot.

Az összegyűjtött vizsgálati anyag elemzése többretegű, többszemponú kvalitatív tartalom-elemzést, diskurzuselemzést kíván meg. A csíksomlyói pápalátogatás, lévén az egész magyarságot érintő, nagy jelentőségű közösségi esemény, természetesen nemcsak a hagyományos mass média mutatott érdeklődést iránta, de a széles nyilvánosság digitális tükröződését képező közösségi média is érthető módon élénken foglalkozott vele – erős érzelmi válaszokat, túlzó jóslatokat váltott ki, ál- és rémhíreket gerjesztett, ad hoc véleményközösségek alakultak, virtuskodó rituális viták pattantak ki és zajlottak hónapokon keresztül, felmérhetetlen mennyiségű szöveget generálva (ennek mindössze kisszámú, de reprezentatív töredékét képviseli az összegyűjtött hozzászólásanyag). A digitális szövegek beható elemzéséhez a participációs kommunikáció (Horányi, 2006), a rituális médiaelmélet (Császi, 2002; Pócsik & Nagy, 2009; Andok, 2017), a vitarítások (Howard, 2008), a digitális közösségi véleményformálás (Glózer, 2013), az online retorikai elemzés (Szvetelszky, 2017; Veszelszki, 2017), a digitális szövegek kritikai elemzése

4 A cikkek, online médiaanyagok felsorolása a hozzájuk tartozó hozzászólásokkal együtt a Domus kutatási jelentés mellékletében érhető el.

5 A hozzászólások gyűjtésében részt vállalt Antal Tünde, György Anikó Fruzsina, Holló Piroska, Mándoki Bernadett kommunikáció szakos, Kelemen Beáta és Sándor Krisztina szociológus, valamint Baliga Béla kommunikáció szakos mesteris hallgató. Ezúton is köszönetemet fejezem ki nekik.

(Herring, 2004; Hubbes, 2012) nyújt szükséges módszertani keretet. A kialakult diskurzusok értelmezéséhez pedig a kritikai diskurzuselemzési megközelítések (pl. Foucault, 1998; Szabó, 1998; Van Dijk, 2000), valamint a közösségi oldalak diszkurzív mintáinak tartalomelemzési módszerei (Mogoş és mtsai, 2018) elengedhetetlennek tűnnek. Mindebből a jelenlegi gyors-elemzéshez csak néhány reprezentatív, kiemelt szöveg tárgyalásához igényelt eljárásokat tudjuk alkalmazni, a felsorolt módszerek nagyobb része a további mélyelemzésekhez szükséges vizsgálati apparátust alkotja.

CSÍKSOMLYÓ, KATOLICIZMUS, PÁPA – SZAKIRODALMI VETÜLETEK

Az erdélyi magyar katolicizmusnak Csíksomlyó az egyik legfontosabb kegyhelye. A csíksomlyói Mária-kegytemplom, a ferences kolostor, a Salvator-kápolna és – újabban – a somlyói nyeregen emelkedő Hármashalom-oltár által alkotott komplexum Székelyföldnek – és a gyimesi meg moldvai csángóságnak – kiemelkedő szellemi-lelki központját jelenti évszázadok óta (Tánczos, 2016; Fejes, 2018). Jóllehet Mária-kegyhelyként tulajdonképpen az egyházi Mária-ünnepek (febr. 2. – Gyertyaszentelő Boldogasszony, márc. 25. – Gyümölcstó Boldogasszony, különösen júl. 2. – Sarlós Boldogasszony, aug. 15. – Nagyboldogasszony, szept. 8. – Kisboldogasszony, dec. 8. – szeplőtelen fogantatás stb.) búcsús központja, és ilyenként épült be a közép-európai Mária-zarándokutak kereszthálózatába (Częstochowa–Međugorje–Mariazell–Csíksomlyó), mégis, a ferences templomban álló csodatevő kegyzoborhoz köthetően 1567-től kezdve, de már a 17. századtól mindenképpen a pünkösdi búcsú ugyancsak Mária-búcsúként emelkedett ki a székely katolikusok körében (Tánczos, 2016: 171–175), majd a 20. századra fokozatosan Csíksomlyó legfőbb ünnepévé vált. A csíksomlyói pünkösdi búcsú a romániai rendszerváltás után nemcsak Székelyföldről, Moldvából, Erdélyből, de az egész Kárpát-medencéből, különösen Magyarországról vonzotta a zarándokokat, és egyre inkább más felekezethez tartozókat is, olyannyira, hogy már a kilencvenes évek végére nemzeti zarándokhellyé nőtte ki magát. Ennek is köszönhető, hogy 2012 márciusában felterjesztették az UNESCO világörökségi listájára, aminek elutasítása 2016-ban hatalmas csalódást okozott nemcsak a római katolikusok, de az egész erdélyi magyarság körében (Hegedüs, 2016; „Nem vált a...”, 2016). Ezzel párhuzamosan a csíksomlyói kegyhely és az ott zajló pünkösdi búcsú vallási jellegét is már-már háttérbe szorítani látszik a hely összmagyar nemzeti zarándokhellyé való átalakulása – ami fontos szempontot jelent a 2019-es csíksomlyói pápalátogatás körül kialakuló és a virtuális térbe is kivetülő viták értelmezéséhez.

A pápa csíksomlyói látogatása jelentőségének megértéséhez azonban szükséges mérlegelni az egyházi vizitációhoz fűzött legfőbb reményeket, valamint a pápa személyiségének megítélését is. Bár a kommunizmus évtizedei után újra a vallásszabadság légköre uralkodik Romániában, az elsősorban az erdélyi magyarokra jellemző katolicizmus másodrendű szerepbe szorult a gyakorlatilag államvallásként működő görögkeleti (román ortodox) egyházzal szemben (ami ugyancsak a kisebbségi létbe taszítottság identitásromboló érzetét növeli). Ennek fényében a vatikáni elismerés nemcsak a romániai magyar katolicizmusnak, de magának a magyar identitásnak a megerősítését is jelentette volna és jelentené ma is. Az a tény, hogy II. János Pál 1999. május 7–9. között az első Romániába látogató pápaként nem jött el Erdélybe, nagy csalódást okozott

a magyar hívek körében. Éppen ezért az a hír, hogy 2019-ben Ferenc pápa romániai útja során Bukarest, Jászvásár és Balázsfalva mellett ellátogat Csíksomlyóra is, nagy reményeket ébresztett és lelkes várakozással töltötte el a magyar katolikusokat (hozzájárul ehhez az a tény is, hogy Magyarországon sem járt még ez a pápa⁶). Az egyházfő személyének megítélése azonban már megosztotta a közvéleményt: a sokak által liberálisnak, migránspártolónak, bitorlónak tartott Ferenc pápát nem kívánták a magyarság szent helyének érzett Csíksomlyón. Az argentin Jorge Mario Bergoglio bíboros, akit XVI. Benedek 2013-as lemondása után választottak az első amerikai földrésről származó pápává, nyitottabb szellemet képvisel elődjénél, és felszólal nemcsak szigorúan egyházi, de a politikai vetületekkel bíró kényes társadalmi, gazdasági, valamint környezetvédelmi kérdésekben is, többek között szorgalmazza a környezeti öntudatoság emelését, a mélynyomorban élő elesettek felkarolását, valamint hangsúlyozza a háborús és gazdasági menekültek irányában tanúsítandó krisztusi szeretet szükségességét (ld. többek között Guzik, 2018; Flamini, 2014; Franco, 2013; Ofori, 2017; Nyirkos, 2016). A jelenlegi politikai diskurzusokat azonban éppen ez a két kérdés osztja meg leginkább Európában, és Magyarországon még erőteljesebben (ami természetesen, szerves módon kihathat az erdélyi magyar közvélemény alakulására is); különösen a Közel-Keletről és Afrikából az unióba irányuló tömeges illegális bevándorlás vélt vagy valós fenyegetése, a szélsőséges iszlám terrorizmus árnyékában. A doktrinális kérdésekben amúgy is sokak által túlságosan nyitottnak tartott Ferenc pápát a konzervatív keresztény jobboldal diskurzusaiban Európa-szerte előszeretettel emlegetik idegen érdekeket szolgáló, a migránsokat támogató, a muszlim térhódítást elősegítő és a kereszténység elcsúsztatását okozó ellentmondásos személyiségnek. Ez a kettősség tükröződik felerősítve a pápalátogatás körüli digitális vitákban is.

Harmadik tényezőként pedig mindenképpen meg kell említenünk a vallásosság egyre szorosabb összefonódását a nemzeti eszmékkel, amelyek új mozgalmakat és ideológiákat is indítanak hódító útjukra újonnan születő (vagy újraéledő) nemzetmitológiák mentén – ezek alól a magyar vagy éppen a helyi székely társadalom sem kivétel (vö. Hubbes és Povedák, 2015; Hubbes és mtsai, 2016). Ez azért fontos, mert a Ferenc pápa csíksomlyói látogatása körül zajló digitális diskurzusok éppen ennek a háttérben élő folyamatnak a kivetüléseit is hordozzák. Az egyházi katolicizmus, a klasszikus felekezeti kereszténység gyakorló hívői mellett (akik részben maguk is megosztottak a pápa személyének értékelését illetően) a lehangosabban éppen a nemzetközpontú új vallásosság hívei tiltakoztak a pápa jelenléte ellen a magyar nemzet megszentelt helyén. Több esetben nemcsak a pápa ellen irányul támadásaik éle, de a katolikus papokat vagy az egyházat, esetenként magát a kereszténységet vették célba vádjajkkal. (Nyilvánvalóan nem tekinthetünk itt el a vallásossággal szemben általánosan is kritikus hangoktól sem.) Ugyanígy viszont a nemzeti vallásosság hangosabb szószólói maguk is erőteljes támadásoknak voltak kitéve a pápatámogató vagy csak egyszerűen egyházián vallásos megszólalók részéről. Az ilyen jellegű, vallási kérdéseken és nemzeti érzéseken vitatkozó online diskurzuspárbajok mindennaposak a virtuális térben (lásd Howard, 2008; Hubbes, 2012) – a csíksomlyói pápalá-

6 Azóta a 2021-ben megrendezett Eukarisztikus Világkongresszuson vett részt, illetve 2023-ra várják Magyarországra Ferenc pápát.

toogatás, éppen rendkívüli jelentőségénél fogva, csak felhangosította ezeket a közösségi oldalakon zajló szóváltásokat.

A PÁPALÁTOGATÁS MÉDIAFORRÁSAI, TÉMÁI ÉS VÉLEMÉNYTÁBORAI A HOZZÁSZÓLÁSOK ALAPJÁN

A pápalátogatás eseménye intenzív módon volt jelen a magyar nyelvű sajtóban. A hozzászólások relevanciáját tartva szem előtt, elsősorban a hazai online sajtó azon anyagait gyűjtöttük, amelyek sok vagy nagyon erős érzelmi töltetű kommentet vonzottak.

A sajtóanyagokban leggyakrabban előforduló témákat vesszük itt leltárba: a pápa romániai látogatása, a csíksomlyói látogatás, a pünkösdi búcsútól eltérő dátum, a zarándokok regisztrációjának szükségessége az előrelátható biztonsági beléptető rendszer érdekében, a zarándokok utazási és szállási kérdései, a pápa utazása és a pápamobil, a csíksomlyói helyszín megnevezése (nyereg – Salvator-domb), a Hármashalom-oltár lefödése, a pápalátogatás alkalmára emelt székely kapu, a Mária-kegyszobor kivitele a pápai misére, a pápa miseruha-feliratának cenzúrázása, majd utólag a pápai prédikáció tartalma, nyelve és a himnusz eléneklése. A médiában megjelent témák mellett természetesen a hozzászólások további lényegesnek bizonyuló véleménytemákat is kibontottak a főbb médiatoposzok mellett: ilyen a pápa személye, a csíksomlyói kegyhely szentsége, a Mária-szobor szentsége, Csíksomlyónak a románok általi feltételezett kisajátítása (a román sajtó egy részében – amellyel itt most nem foglalkozunk – ennek fordítottja volt jelen meghatározóan: éspedig Erdélynek a magyarok általi elcsatolása a pápalátogatás ürügyén), az államhatalmi szervek túlkapásai, valamint – nem elhanyagolható módon – a pápa révén a muszlimok (a migránsok) és elkerülhetetlenül Soros György neve. A megszólalások, hozzászólások nagy mennyiségéből három (vagy pontosabb lebontásban négy) véleménytábor rajzolódik ki: a pápát támogatóké, a pápákritikusoké, valamint a valláskritikusoké (amelyen belül elkülöníthetjük az egyházat, a vallást valamely nemzeti-vallási ideológia felől támadókat, másrészt pedig a vallásosságot, a vallást általában kritikusan szemlélőket).

A PÁPALÁTOGATÁS HELYI ÉS MAGYARORSZÁGI MÉDIAFORRÁSAI

A vizsgált kérdés helyi kötöttsége miatt elsősorban a helyi és tágabb körben a hazai magyar sajtóorgánumok honlapjain megjelenő anyagokra koncentráltunk, de ezek mellett bizonyos esetekben magyarországi forrásokban megjelenő írásokat, bejegyzéseket is figyelembe vettünk, amennyiben a hozzászólások vonatkozásai ezt indokolták. A számolatlanul sok médiahírből végül 69 anyagot ítéltünk relevánsnak a hozzászólások, reakciók tekintetében: 54 közvetlen „vitaindító” cikk, hét hivatkozott vagy bevágott cikk, négy videó, egy hirdetés, három önálló Facebook-bejegyzés. Ezek megoszlása: hazai online sajtó: öt *Hargita Népe*, egy *Krisztussal a Keresztet Népemért* blog, öt *Krónika*, tizenkettő *Maszol*, öt *Transindex*, tizennégy *Székegyhon*; tv-rádió: kettő *Erdély TV*, egy *Mária Rádió*, egy *Magnificat*; Magyarországról pedig: egy *168ÓRA*, egy *A Világ Titkai*, egy *HVG*, egy *Jezsuita.hu*, egy *Katolikus Válasz*, egy *Külhoni Magyarok Klubja*, két *Mandiner*, egy *Pesti Srácok*, egy *SZEMlélek*. A különbözetet jelentő, be nem

sorolt anyagok a YouTube videómegosztóra feltöltött két videó, valamint a Facebook közösségi oldalon személyes profil alatt megosztott bejegyzések vagy hirdetések. Az alábbi táblázat nyújt róluk áttekintést.

1. táblázat. *A vizsgált médiaanyagok forrásainak megoszlása*
Table 1. *Distribution of sources of media*

	Hagyományos, webes felület, online hírportál	Cikkek száma	Elektronikus média	Cikkek száma	Online közösségi médiaoldal	Cikkek száma
Székelyföldi média	<i>Hargita Népe</i> <i>Székelyhon</i>	5 14			<i>Krisztussal a Keresztet</i>	1
Erdélyi magyar médiaorgánumok	<i>Krónika</i> <i>Maszol</i> <i>Transidex</i>	5 12 5	<i>Erdély TV</i> <i>Mária rádió</i>	2 1	<i>Magnificat</i>	1
Magyarországi média	<i>168ÓRA</i> <i>HVG</i>	1 1			<i>Jezsuita.hu</i> <i>Katolikus Válasz</i> <i>Külhoni Magyarok Klubja</i> <i>Mandiner</i> <i>SZEMlélek</i> <i>A Világ Titkai</i>	1 1 1 2 1 1
Helyfüggetlen online média	<i>YouTube</i> <i>Facebook</i>			2 12		
ÖSSZESEN	69 anyag (hír, cikk, videó, bejegyzés, hirdetés)					

Forrás: saját szerkesztésű táblázat

A PÁPALÁTOGATÁS A VIRTUÁLIS NYILVÁNOSSÁGBAN

Bár a médiaanyagokban tárgyalt témák nyilvánvalóan meghatározták a közösségi médiában vonzott hozzászólások témáit, mégis észlelhetünk különbségeket is. Az előbbi alfejezetben felsorolt témák tehát jelen vannak, azonban a személyes vélemények megjelenítése itt érezhetően eltolja a hangsúlyokat, és új témákat is felvet. Legfontosabb téma egyértelműen a pápalátogatás eseménye maga, ennek egyedisége, történelmi jelentősége. Hasonlóan sokat tárgyalták a pápalátogatás körülményeit is. Ennek lényegesebb pontjait vesszük sorra alább: a regisztráció szükségessége vagy szükségeltelensége (más romániai helyszíneken nem kötötték regisztrációhoz a részvételt), a biztonság kérdése (többször is felmerült, hogy biztonság ürügyén az államhatalmi szervek túlkapasokhoz folyamodhatnak, illetve a visszaélések ténye), a szervezés megítélése (itt sokféle vélemény megjelent az önkormányzati, az egyházi szervezők munkájának dicséretétől a hibák és bonyodalmak miatti okolásukig és a nyers vádaskodásokig), a zarándokok utazási lehetőségei (elsősorban a vasúti járatok növelésével párhuzamosan bevezetett jegyárdrágítások,

valamint az utazási körülmények szidása volt észlelhető), a pápamobil (az autó külön rendszámának sürgősségi kormányrendelettel való elfogadásának híre többnyire ironizáló vagy éppen a pápát gyalázó hozzászólásokat generált).

Külön ki kell emelni a pápalátogatás kijelölt időpontja által kiváltott elégedetlenkedést: a pünkösdi búcsú előtt egy héttel kitűzött időpont élesen megosztotta a közvéleményt, és válaszítás elé állította a zarándoklatra vállalkozókat, amint ezt Fejes Ildikó és Nagy Benedek tanulmányaiban (Fejes, 2019; Nagy, 2020) elemzett online kérdőívek eredményei is bizonyítják – a zarándokoknak csupán kis hányada tudott és szándékozott mindkét eseményen részt venni. Egyesek az egyházi szervezők kudarcát látták a két esemény összehangolásának hiányában, mások a Vatikán szándékos elhatárolódását gyanították a magyarság szent ünnepétől, de olyan vélemény is hangot kapott, miszerint a paternalista román állam akarta eképpen megalázni a magyarságot (tekintve, hogy a pápa csíksomlyói látogatása június 1-re volt kitűzve, ami a gyermekek világnapja).

A csíksomlyói helyszínnel kapcsolatos részletek is több tekintetben indítottak el véleménylavinákat. Mindenekelőtt magának a kegyhelynek a szentsége és nemzeti jelentősége képezett vitaokat: a pápákritikusok nem szívesen látták Ferenc pápát (és/vagy a románok képviselőit) a magyarság szent helyén, és többen is arra buzdítottak (vagy legalábbis ironikusan felvetették a lehetőséget), hogy egy igaz magyar se menjen el a megszenteltelenítő aktusnak látott eseményre. A pápai misének és az ünnepségnek helyet adó – Makovecz Imre által tervezett – Hármashalom-oltár boltíves sátoztatóval való kiegészítése-befödése is heves reakciókat váltott ki: míg voltak, akik jónak látták az ideiglenes bővítést, és mások pedig belenyugodtak a bővítéssel megvalósításába, ha az valóban ideiglenes csupán, voltak, akik nyugtalanságukat fejezték ki abbéli gyanújukban, hogy a tető véglegesen ott marad, de a legtöbben a magyar nemzeti szimbólumnak felfogott (a magyar királyi címert idéző) Hármashalom-oltár szándékos elrejtésén vagy elcsúfításán botránkoztak – a magyarság megalázását látták benne: a románok szimbolikus térfoglalását a magyar jelkép eltüntetésével. A – mintegy ezt ellensúlyozó – hatalmas, míves székely kapu felállításának híre sem okozott egyöntetű lelkesedést: ezúttal az őszinte csodálók mellett többen (feltehetően többnyire magyarországi hozzászólók⁷) a magyar kormány felelőtlen és szükségtelen pénzkidobását fájalták (annak dacára, hogy többen is utaltak rá, hogy a kapu a helyi önkormányzatok pénzbeli támogatásával készült – a magyar kormány viszont valóban támogatta a rendezvény egyéb aspektusait 160 millió forinttal), mások viszont azt rótták fel, hogy a pápa amúgy sem fog sem átmenni alatta, sem pedig tudomást szerezni/venni róla. Ugyancsak a hely értelmezéséhez tartozik a Mária-kegyszobor kivitele a kegytemplomból a mise helyszínére, abból a célból, hogy a pápa megáldhassa és megajándékozhatja egy aranyrózsával, amint ez más Mária-zarándokhelyeken is történt már. Bár voltak elfogadó, elismerő vélemények e tekintetben, mégis a „lehangosabban” a szobor költöztetését elítélő hozzá-

7 Itt jegyzem meg, hogy bár a bejegyzések, hozzászólások nyilvános oldalakról voltak összegyűjtve – a közösségi oldalak (itt: a Facebook) elveinek megfelelően többnyire személyes profiljukon saját névvel szereplő megszólalók adatainak védelme érdekében nem tüntetem fel a hozzászólók nevét. (A kutatási jelentés mellékleteiben viszont nem töröltem, hiszen mégiscsak nyilvánosan vállalt személyes megszólalásokról van szó).

szólások jelentek meg: szoros összefüggésben van ez a felháborodás a csíksomlyói kegyhelynek a magyarság számára szent voltával és a magyarok oltalmazó Boldogasszony-patrónája évezredes tanának a csíksomlyói Babba Mária mitikus alakjával való összeolvadásával. A csodatevő Mária-kegyszobor kivitele ilyen szempontból ugyanolyan szentségtörő tettként tűnik fel a hozzászólások nagy hányadában, mint a pápa nem kívánt jelenléte a magyarok szent nemzeti búcsúhelyén.

Értelemszerűen mindezek az egymásnak feszülő viszonyulások, viták összefüggenek Ferenc pápa személyének ellentmondásos közmegítélésével: a hívek jelentős részének nyitottsága, javító reformjai okán ő a jó pápa, konzervatívabb ellenzékéhez igazodók és a konzervatív politikai kereszténységet képviselő nézetek számára ő a neoliberais globalizmus képviselője, a migráció elősegítője és a terjeszkedő muszlimokkal barátkozó, keresztényellenes hamis pápa.

Az alábbiakban ezt a kettősséget jellemző, kulcsszavak mentén kódolt, kiválasztott hozzászólások áttekintését kísérem meg példákon keresztül bemutatni. A pápáról szóló kijelentések tematikus kódolása alapján két fő kategóriát tudunk elkülöníteni: az egyik – nagyobb számú és változatosabb jellemzőket felsorakoztató – negatív viszonyulást mutat, ez a pápakritikus megszólalások csoportja, a másik, a Ferenc pápa személyéhez, látogatásához pozitívan viszonyuló szövegtörzset a pápatámogató megszólalásokat foglalja magába.

A pápakritikus hozzászólások első csoportja a *kollaboráns pápa* kulcsszóval jellemezhető, ezt fejezi ki a következő hozzászólásrészlet: „a balbibi újságok mindegyik pópát támadtak. addig erről a pápáról egy rossz sort sem írtak. és ez nem azért van mert a többi pápa rossz volt és ez pedig makulátlan, hanem azért mert kollaboráns és az ő emberük.”⁸ Olyan megszólalások, címkék tartoznak ide, mint például „Rendkívül nehéz magyarzatot találni arra, hogy miért kell gyilkosok cipőjét csokolgatni, meg migránsok labát mosogatni”; „Bevándorlókat és az ISLÁMOT támogassa”; „kereszténység áruloja”; „Zsidó bankárok érdekeit védi”; „szabadkőműves pápa”; „A pápa igenis hevesen sürgeti a bevándorlók behozatalát”; „Zsidó papa”; „Szabadkőműves”; „ügynök”. A Mária-kegyszobornak ajándékozott aranyrózsa kapcsán jelenik meg a következő megjegyzés: „nem a katolikus egyház fizeti, talán Soros papa pénze, mivel az ő bevándorlási nézeteit hirdeti.”

Rokon értelmet és hasonnemű kijelentéseket foglal magába a *migráns pápa* kulcsszó – ez a gúnynev a menekültek iránti irgalmasságot hirdető szavai miatt vált elterjedté a közbeszédben. Erre is több példát emelhetünk ki: „migránsok labát mosogatni”; „Bevándorlókat és az ISLÁMOT támogassa”; „Muzulmánok lábát csókolta”; „puszilgassa a migráns labát”; „Menjen Szíriában sz*pni”; „Migránsparti papa”; „A hasznot meg majd odaadják a pápának, egy kis plusz pénz a migránsok támogatásához!” (a vasút által bejelentett jegydrágulásra vonatkozóan); „...többet törődik a muszlim bevándorlókkal, mint a keresztény emberekkel”.

Az olyan címkék, hozzászólások, mint a „Bitorló”; „A pápa XVI Benedek. Feri csak egy bitorló”; „Remélem, hogy addig az igazi pápa – XVI BENEDEK – visszatér – ez az ügynök meg eltakarodik” a *hamis pápa* kulcsszó alá tartoznak. Ugyancsak a hamisságot fejezi ki a *hazug pap* kulcsjellemező – ilyen megjegyzés rá az „allszent papa”.

8 A bejegyzések, hozzászólások szövegét eredeti helyesírással, központosítással, változtatások nélkül közlöm.

Nemcsak hamisságot, de erőtlenséget, komolytalanságot is kifejeznek a *gyenge pápa* kulcsszó köré csoportosítható lekcisnylő, gúnyolódó megjegyzések: „Ennek a Ferenc nevű papnak alig van ereje”; „Feriba” (Feri bá); „Pojáca”; „Egy vén marha”; „Vén hülye”; „Vén hülye buzi”; „Csu-hás”; „buzipapo, pedo-feco, wc-papír, bilike”; „Vén papagáj”; „Átlagember”; „az öreg”; „Fehér Batman”; „Frici pápa”.

Ördögi pápa lehetne a következő, igen támadó élű – és nem egyszer bibliai ihletésű, a vallás-háborúk korát idéző – megjegyzések, címkék összefoglaló kulcsszava: „maga az ördög”; „kezet csókolt az ördöggel”; „az ördög szolgálja”; „az ördög embere”; „több rosszat tett, mint jot”; „... Istenem ne enged a sátánt a szent helyünkre”; „Hátha a jó Isten megadja nekünk azt az örömet, hogy ennek a sátánnak a fejébe essen az egész” (a Hármashalom-oltár fölé emelt tető); „Maffiózó”; „Sátán...” „Hamis próféta”; Nagy parázna”; „...sátán”; „A fíjukat el kell bújtatni”; (utalás egyes papok botrányos pedofíliaeseteire); „egy gonosz lény”.

A *páпамobil* kulcsszó inkább ironikus, viccelődő – bár nem minden gúnyos él vagy rosszindulat nélküli – hozzászólásokat foglal össze (nagyobbrészt arra a hírre reagálva, hogy a román kormány sürgősségi rendelettel fogadta el a páпамobil külön, vatikáni rendszámát): „Szamárna nem kell rendszám”; „Volt a RAR on is?” (RAR = kötelező időszakos műszaki ellenőrzés); „Jobb lenne Dorohojból friss műszaki vizsgával rendelkező számmal”; „Terep gumikat ne felejtsek el rakatni”; „Inkább pupámobil”. Olyan rendszámokat javasolnak a páпамobilra, mint „666 lesz a (rend)száma?”; „Judás 1”; „pedofília01”.

Bármennyire is számosak és feltűnőek, élesek és ítélkezőek a pápakritikus kategóriába tartozó hozzászólások – a szövegek egészében inkább egy hangos kisebbséget képviselnek. A pápatá-mogató viszonyulás nem annyira a kimondottan az ő személyéről szóló megjegyzésekben tűnik ki, hanem a szövegek hangulatában. Mindazonáltal összegyűjthetünk jó néhány hozzászólást a *jó pápa* kulcsszó alá: „Ferenc pápa...a jó úton jár”; „A bevándorlók érkezése nem a pápától függ”; „Hogy Ferenc pápa szabadkőműves lenne, kétlem...”; „Azt tette, amit Jézus tett...”; „... egy zarándokhelyen tartott szertartás a pápa jelenlétében megtisztelő”; „a pápa békét hirdetett”; „nem a pápa hibája volt, hanem a szervezőké”; „Nem nagyzol”; „Utálja a Vatikán megszorításait”; „Ő AZ ELSŐ (pápa) ATÖRTÈNELEM FOLYAMÀN AKI ELLÀTOGAT A SZÈKELYFÖLDRE”; „...látogatása öröm számunkra...”; „...testvérem a ... pápa”; „(Isten) ... evangéliumát fogja hirdetni a pápa”; „jó keresztény”; „Alázat és felebaráti szeretet is van benne”; „...undorodik a politikailag megrendelt képmutatástót”; „Udvozionkszavait el hozzo személy”; „A papa, Jezus földi helytartója”; és egy beszédcelekvéssel zárva a sort: „Éljen a pápa!”

KÖVETKEZTETÉSEK ÉS KITEKINTÉS

Gyorselemzésünk végéhez érve, az összegyűjtött adatok ismeretében, az alábbiakban a bevezető kutatási kérdésekre foglalom össze a jelenlegi kutatási fázisban megadható és a későbbi mélyelemzések előrevetíthető válaszait.

K1: A pápalátogatás digitális diskurzusainak legforróbb, legvitatottabb témái közé tartoztak a pápa csíksomlyói jelenléte, a pápalátogatás időpontja (június 1. vagy a pünkösdi búcsú), a zarándoklat biztonsága (a felmerülő terrorizmusrémhírek, az elriasztó hatású beléptetőrendszer

híre, a hatalmi túlkapások), az utazási és szervezési problémák, a hamis reprezentációban, a nemzeti szimbólumhasználat tiltásában-elfojtásában (miseruha kicenzúrázása) megnyilvánuló nemzeti(ségi) diszkrimináció a román hatalom részéről, Csíksomlyó feltételezett megszenteltetés (a pápa jelenléte, az „elrománosítás” veszélye, román nyelvű mise, prédikáció); Hármashalom-oltár befödése – „eltakarása” (az ideiglenesség vagy véglegesség kérdése), a Mária-kegyszobor kivitele, utólag pedig: a pápai prédikáció üzenetei, himnusz iránti (és implicite magyarság iránti) tiszteletlenség feltételezése a pápa részéről (a szervezők kiterelték a pápát a magyar himnusz éneklésekor).

K2: A pápa jelenléte és az esemény jelentősége iránti elvárások a következőképpen tükröződnek az online nyilvánosságban: nagy elvárás volt a pápa irányában a magyarság helyzetének, történetének ismerete és elismerése – ez részben csalódást okozott. Ugyanakkor a pápalátogatásra sokan úgy tekintenek, mint Csíksomlyó (és az erdélyi magyar katolicizmus) kompenzáló elismerésére. Felmerült még a csángó katolikusok magyarságának erősítésének igénye is (magyar misézés stb. formájában), ami részben (az időszakonkénti bákói magyar nyelvű misék bevezetésével) teljesült.

K3: Az esemény megítélése az online nyilvánosságban ellentmondásosnak bizonyult: pozitív és negatív hangok egyaránt jelen voltak és vannak a kutatás lezárásának pillanatában is (és előreláthatólag ez nem fog változni).

K4: Az előbbi kérdésre adott válasszal szorosan összefügg – mind okként, mind következményként – a pápa ellentmondásos megítélése az online nyilvánosságban. Egyrészt úgy értékelik, hogy ő az első Erdélybe látogató pápa, a jó, békítő pápát látják Ferenc pápa személyében, másrészt viszont sokak szemében ő a magyarságot (a román hatalomnak) eláruló, magyarelles (sőt, ellenséges) pápa, a nemzetközi politikai játszmák szempontjából pedig úgy tekintenek rá mint migráns pápa, a Soros György érdekeit kiszolgáló pápa, valamint hamis pápának tekintik (a lemondott vagy lemondott XVI. Benedek lévén az igazi), és olyan vélemények is megjelennek, miszerint ő lenne az Antikrisztus (ami jellegzetesen a vallásháborúk korára visszamenő retorikát idéz).

K5: A nemzetiségi, vallási-felekezeti viszonyok reprezentációját az online nyilvánosságban az esemény kapcsán a későbbi tanulmányokban vizsgálom részletesen, annyi viszont már most kiviláglik az összegyűjtött szöveganyagból, hogy a magyar hozzászólók részéről jelen van a románokkal, román államhatalommal szembeni bizalom, megenyhülés, békülés éppúgy, mint a velük szembeni bizalmatlanság vagy akár ellenségeség. Érdekes színfoltot jelent ugyanakkor az erdélyi magyar hozzászólóknak az anyaországi magyarokhoz való ellentmondásos viszonyulása is (ami olyan kérdésekben nyilvánul meg, mint a jelenlegi magyar kormány különböző megítélései – a hálától a kritikáig), de észlelhető a magyarországi kommentelők részéről érkező megosztó hangokkal szembeni elégedetlenség. És természetesen erőteljesen érzékelhető az anyaországi vendégek iránti öröm, együvértartozás hangulata is.

K6: Már az összegyűjtött anyag mélyelemzése nélkül is, de annak részletes ismeretében, megállapíthatjuk hogy a digitális közösségi nyilvánosság diskurzusai részben eltérnek a főáramú médiadiskurzusoktól. Egyrészt észlelhető a közösségi média sokrétű viszonyulása a főáramú hagyományos médiáról alkotott többfajta eltérő véleményben (kiolvasható az elégedettség, a kritika, a bizalmatlanság, a manipuláció és propaganda „kihallása”, a főáramú média híreinek elutasítása, meghazudtolása, elítélése); másrészt érdemes megfigyelni a főáramú média viszo-

nyulását is a digitális közösségi nyilvánossághoz (például az álhírek, rémhírek terjesztésének, a pápakritikus hangoknak az elítélésében – erre példa az egyházi média részéről Bójte Csaba kifakadása a pápakritikus hangok ellen).

Összegzésképpen elmondható, hogy míg a hagyományos média diskurzusai inkább pápatámogató álláspontot, egységet hirdető hangnemet képviselnek, formális, esetenként bulváros jellegű híradásokkal, tudósításokkal, véleményezésekkel, addig a közösségi nyilvánosság diskurzusai inkább informális, dialogikus, vitázó, szubverzív jellegűek. Itt viszont erőteljes hangsúllyal van jelen a pápakritikus hangnem. Sokkal inkább észlelhető a közösségi diskurzusokban a székelységre, az erdélyi katolikusságra, a romániai magyarságra vonatkozó identitáspszichizmus, a (román) államhatalommal szembeni bizalmatlanság és pesszimizmus; és szabadabban jutnak kifejezésre az egyházzal kapcsolatos érzelmek is (öröm, bizalom, elárultságérzés).

SZAKIRODALOM REFERENCES

- Andok, M. (2017). *A kommunikáció rituális elmélete*. Gondolat Kiadó.
- Császi, L. (2002). *A média rítusai. A kommunikáció neodurkheimi elmélete*. Osiris.
- Fejes, I. (2018). *A vallásosság történelmi és szociológiai dimenziói Csíksban*. Státus Kiadó.
- Fejes, I. (2019) Közösségbe ágyazott vallásosság, vagy vallásos esemény köré épített közösségi élmény? Gyorsjelentés a pápalátogatás vallásszociológiai szempontjairól. Kutatási jelentés fejezet a *VIDEMUS PAPAM. Ferenc pápa 2019-es csíksomlyói látogatásának társadalmi, gazdasági vetületei székelyföldi és tágabb kontextusban* című DOMUS pályamunkában, 4–24.
- Flamini, R. (2014). Peter and Caesar: Is Pope Francis Shifting the Vatican's Worldview? *World Affairs*, 177(2), 25–33.
- Foucault, M. (1998). A diskurzus rendje. In Foucault, M. (szerk.), *A fantasztikus könyvtár* (50–74.). Pallas Stúdió.
- Franco, M. (2013). The first global pope. *Survival*, 55(3), 71–77. <https://doi.org/10.1080/00396338.2013.802853>
- Glózer, R. (2013). *A fiatalok közéleti véleményformálásának új formái az online térben*. PTE BTK.
- Guzik, P. (2018). Communicating migration – Pope Francis' strategy of reframing refugee issues. *Church, Communication and Culture*, 3(2). 106–135. <https://doi.org/10.1080/23753234.2018.1478230>
- Hegedüs, Cs. (2016. december 1.). Bukarest semmit nem tesz az erdélyi magyar kulturális örökség védelméért. *Maszol*. <https://www.maszol.ro/index.php/kultura/73327-hegeduscsilla-bukarest-semmit-nem-tesz-az-erdelyi-magyar-kulturalis-orokseg-vedelmeert>
- Herring, S. C. (2004). Computer-Mediated Discourse Analysis: An Approach to Researching Online Behavior. In S. A. Barab, R. Kling & J. H. Gray (szerk.), *Designing for Virtual Communities in the Service of Learning* (338–376. o.). Cambridge University Press.
- Horányi, Ö. (szerk.). (2006). *A kommunikáció mint participáció*. AKI-Typtotex.
- Hubbes, L. (2012). Ritual Deliberations around Mythic Narratives in Online Ethno-Pagan Communities. In Bakó, R. és mtsai (szerk.), *Argumentor: Proceedings of the second*

- international conference on Argumentation and Rhetoric* (259–294. o.). Partium Press – Debrecen University Press.
- Hubbes, L. A., Fejes, I., & Mihály, V. I. (2016). Az új magyar (nemzeti) mitológia változatai és képviselői Székelyföldön. In Biró, A. Z. és Bodó, J. (szerk.), *Helyzetek és változások: Székelyföldi társadalomtudományi kutatások a DOMUS program támogatásával* (245–275. o.). Státus Kiadó.
- Hubbes, L., és Povedák, I. (szerk.). (2015). *Már a múlt sem a régi... Az új magyar mitológia multidiszciplináris elemzése*. MTA-SZTE.
- Howard, R. G. (2008. 04. 10–12.). *Blogging the End Times: Ritual Deliberation in Participatory Media* [Konferencia-előadás]. Western States Folklore Society Conference, “Folklore Engages Modernity”, University of California, Davis.
- Hogyan alakul Ferenc pápa megítélése? (2019. 06. 01.). *Mandiner*. https://mandiner.hu/cikk/20190601_hogyan_alakul_ferenc_papa_megitelese
- Nem vált a világörökség részévé a csíksomlyói búcsú. (2016. 12. 01.). *Maszol*. <https://www.maszol.ro/index.php/kultura/73325-nem-valt-a-vilagorokseg-reszeve-a-csiksomlyoi-bucsu>
- Mogoş, A. A., Meza, R. M., & Vincze, H. O. (2018). Discursive Patterns on the Facebook Pages of Government Institutions. A Comparative Analysis of Romania and Hungary. In Haruţa, C., Hinţea, C. M., & Moldovan, O. (szerk.), *Sustainable Development and Resilience of Local Communities and Public Sector Organizations* (374–386. o.). Accent.
- Nagy, B. (2020) A csíksomlyói pápalátogatás turisztikai elemzése: Hogyan látták a résztvevők? *Turisztikai és Vidékfejlesztési Tanulmányok*, 5(3), 42–56, DOI: 10.15170/TVT.2020.05.03.03
- Nyirkos, T. (szerk.) (2016). *A jó kultúrája. Ferenc pápa és a világ kihívásai*. Ostrakon Hallgatói Szervezetért Közhasznú Egyesület.
- Ofori, D. M. (2017). The Papal Visit and Rhetoric of Conciliation: An Epideictic Perspective. *Journal of Communication and Religion*, 40(2), 79–99.
- Pócsik, A., és Nagy, M. (2009). *Virtus – Rítus – Pászítás (Virtus és pásztítás digitalizáltan)*. ELTE Kommunikáció szak
- Szvetelszky, Zs. (2017). Közösségi kételyek. *Századvég*, 84(2), 27–39.
- Szabó, M. (szerk.) (1998). *Az ellenség neve*. Jászöveg Műhely.
- Tánczos, V. (2016). *Csíksomlyó a népi vallásosságban*. Nap Kiadó.
- Van Dijk, T. (2000). A kritikai diskurzuselemzés elvei. In Szabó, M., Kiss, B., & Boda, Zs. (szerk.), *Szövegváltozatok politikára* (442–477. o.). Nemzeti Tankönyvkiadó.
- Veszelszki, Á. (2017). Az álhírek extra- és intralingvális jellemzői. *Századvég*, 84(2), 51–82.

Újvári Edit¹

A jelhasználat sajátosságai a lakota inipi rítusban. Vallásszemiotikai elemzés

Kivonat

A vallás mint kulturális univerzálé számos tudományág felől megközelíthető. A tanulmány a vallásszemiotika aspektusából, a szemiotikai alapfogalmak és elméletek alkalmazásával elemzi a lakota inipi (megtisztító) szertartás jelhasználatát. A szemantikai, szintaktikai és pragmatikai megközelítés a lakota inipi rítusnak egy vallásantropológiai forrásban megörökített leírásán alapszik. A szöveg részletes rítusleírása a kiindulópont a vallásszemiotikai elemzéshez, a jelek, jelalakzatok, jelaktusok meghatározásához, valamint annak megértéséhez, hogy ez a rítus milyen szerepet játszott a törzs életben. Az elemzés célja annak megértése, hogy a vallásgyakorló közösség milyen jelekkel és jelaktusokkal demonstrálja a vallási tanokat, a természetfeletti erőkkel való kapcsolattartást, és egyben hogyan fejezi ki a csoportkohéziót.

Kulcsszavak: vallásszemiotika, szemantika, szintaktika, pragmatika, lakota rítus, vallásantropológia

Abstract. The Using of Signs in the Lakota Inipi Rite. An Analysis from the Semiotics of Religion's Point of View

Religion as a cultural universal can be approached from many disciplines. This paper analyses the use of signs in the Lakota inipi (purification) rite from the perspective of semiotics of religion, applying basic semiotic concepts and theories. The semantic, syntactic and pragmatic approaches are based on a description of the Lakota Inipi rite as recorded in religious anthropological source. The detailed description of the rite in that text is the starting point for a semiotic analysis, for the identification of signs, and sign-acts, and for understanding the role this rite played in the life and religious tradition of the tribe. The aim of the analysis is to understand how the signs demonstrate religious doctrines and help contact with supernatural forces, and at the same time, how they express the group cohesion.

Keywords: semiotics of religion, semantics, syntax, pragmatics, Lakota rite, anthropology of religion

Cikkre való hivatkozás / How to cite this article

Újvári Edit (2022). A jelhasználat sajátosságai a lakota inipi rítusban. Vallásszemiotikai elemzés. *Erdélyi Társadalom*, 20(1), 155–167. <https://doi.org/10.17177/77171.273>

A tanulmány ingyenesen letölthető a CEEOL-ról: <https://www.ceeol.com/search/journal-detail?id=928> és a GESIS adatbázisából: <http://www.da-ra.de/dara/search?lang=en&mdlang=en>.

1 Habilitált egyetemi docens, Szegedi Tudományegyetem. E-mail: ujvari.edit@szte.hu.

A vallástudomány kutatási témáinak és módszertanainak széles palettáját bemutató lapszám-
ban ez a tanulmány a szakrális jelhasználat témakörét képviseli, egy kulturális antropológi-
ai forrás vallásszemiotikai elemzésével. A szemantikai, szintaktikai, valamint pragmatikai meg-
közelítés keretében a különböző, vallásgyakorlatban használatos jeltípusok, jelaktusok
meghatározására és szerepük vizsgálatára helyeződik a hangsúly.

I. A SZAKRÁLIS JELHASZNÁLAT KUTATÁSA

A vallási jelenségeket számos tudományág kutatja, különböző aspektusokból. A szakrális
jelhasználat vizsgálata a kultúrtörténet, a szociológia, a néprajz, a pszichológia és más tudó-
mányágak vallásgyakorlatokra irányuló kutatásaiban is szerepet kaphat, de erre a tematikára
elsősorban a vallásszemiotika és a vallásantropológia fókuszál. A rítusokra és a jelhasználatukra
vonatkozóan a humánétológiai szakirodalomban is fontos általános megállapítások szerepel-
nek.

1.1. Vallásszemiotika

A jelek kutatásának jelentősége valójában evidencia a vallástudományban, hiszen a jelnek az
a képessége, hogy valamely hiányzó dolgot reprezentál és ráutal, a vallás általános problémájá-
hoz kapcsolódik, nevezetesen ahhoz, hogy hogyan lehet (és kell-e) érzékelhetővé tenni a transz-
cendenciát. Valamint az is szemiotikailag megragadható téma, hogy egy vallásgyakorló közös-
ség milyen specifikus jelekkel és jelaktusokkal demonstrálja a vallási tanait és egyben a csoport
vallási kohézióját, illetve ebben milyen (például felekezeti vagy koronként módosuló) változa-
tokat alakítanak ki.

A vallások és a jelhasználat kérdéskörének összekapcsolását a történeti, forrásközpontú ku-
tatások is képviselhetik, hiszen a természetfölöttinek az emberi érzékszervek segítségével törté-
nő megragadása jelviszonyban zajlik, amely valamennyi vallás esetében a történeti forrásokban
és a vallásgyakorlatban is vizsgálható. Minderre rávilágít a Zsoltárok könyvének alábbi része is:
„Megrendítő, főséges jeleket adsz” (Zsolt 65,6), azaz a vallási élmény alapvető eleme a termé-
szetfeletti erő(k) érzékelhető megnyilvánulása(i), a zsoltárrészlet a jelhasználat tudatosságát is
bizonyítja. Ahogy a tanulmányban elemzésre kiválasztott vallási rítus lakota (szíú) adatközlője
is hangsúlyozza: „valamely cselekedet vagy dolog ereje jelentésében és annak megértésében rej-
lik” (Brown, 2004: 503). A szakrális jelhasználat során a szertartások tárgyi, vizuális és auditív
jeleinek és jelaktusainak jelentése magának az adott vallásnak a tanait összegzi, biztosítja annak
egyéni és közösségi megélését, megalapozza a vallási élményt.

A magyarországi vallásszemiotikai kutatás meghatározó képviselője, Voigt Vilmos kifejti,
hogy a vallás szemiotikai rendszerként is felfogható, hiszen a vallási kultúrákban alkalmazott
jelek nem izoláltan, hanem egymással összefüggésben, rendszert alkotva szerepelnek. Ugyan-
csak a vallásszemiotikai kutatás érvényére világít rá az, hogy a „jel” szemiotikai definíciójának
megfelelően a vallási rítus elemei „valami helyett állnak”, a vallási jelek minden esetben önma-
gukon túlmutató, szakrális tartalmakra utalnak (Voigt, 2018: 17).

Robert Yelle, napjaink vallásszemiotikai kutatásainak meghatározó alakja felhívja a figyel-
met arra, hogy a szemiotika a vallástudományra (és más bölcsészeti diszciplínákra is) a struktu-
ralizmus fénykorában, 1960–1975 között volt a legnagyobb hatással. Viszont a strukturalizmus

száraz intellektualizmusára reagálva, a 20. század végének posztstrukturalista kutatói a jelentés rugalmasságát, valamint a jelentésnek a társadalmi viszonyokat tükröző hálózatokba való beágyazottságát hangsúlyozzák (Yelle, 2016: 210). Azaz, miközben a vallási jelek és jelaktusok² szemantikai meghatározása, a jelentés feltárása a vallások kutatásának továbbra is megkerülhetetlen alapjait képezik, az utóbbi évtizedekben a szemiotikai pragmatika megközelítése került előtérbe a vallástudományi vizsgálatokban, elsősorban a rítusok elemzésében. A *The Oxford Handbook of the Study of Religion* kötetben önálló szemiotika fejezet (Chapter 14 Semiotics) is található, melyben Yelle hangsúlyozza, hogy a vallás szemiotikai kutatása nagyon messzire jutott a formalizmus és a mítoszok strukturalista elemzésének korszakától. A szemiotikai elméletek alapján a vallásszemiotikai kutatások a különböző vallásgyakorlatok specifikumait és történeti folyamatait is megragadhatóvá teszik, hozzájárulhatnak a vallási kultúrák történelmi átalakulásainak megértéséhez is. Ugyanis a valláskutatás témáinak és adatainak szemiotikai gazdagsága egyértelművé teszi a vallásszemiotikai megközelítés relevanciáját (Yelle, 2016: 217).

Ahogy Peirce már a 20. század elején diagnosztizálta a szemiózis reflexív jellegét, mivel a jelhordozó (a jel érzékelhető eleme) és a jeltárgy (a jel tartalmi eleme) mellett szükség van egy „értelmezőre” is. Hiszen a jelreláció mindig valaki(k) számára bír értelemmel, jelentéssel. Ez a szempont rámutat a jeleket használó csoportok (beleértve a vallási közösségek) szerepének jelentőségére a jelkutatásban, amely a szemiotikai pragmatika vizsgálataiban realizálódik. Leone, a vallásszemiotika másik kiemelkedő nemzetközi kutatója Charles Peirce és Umberto Eco szemiotikai munkásságából indul ki.

Leone hangsúlyozza, hogy a transzcendencia reprezentációja csak a szemiózis, a jelek alkalmazásának folyamatában, azaz jelviszonyban működik. Az is fontos megállapítása, hogy egy adott közösség a kulturális (beleértve a vallási) élet történeti folyamatának alakítása során jellemzően előnyben részesíti azokat a kulturális (vallási) formákat, amelyek a legjobban biztosítják a közösség szemioszférájának³ önfenntartását, valamint a közösségen belüli társadalmi kapcsolatrendszerek koordinációját. Ez a vallás esetében is így lehet: Leone szerint az emberi közösségek hajlamosak kialakítani a „végtelenség grammatikáit”, azaz különböző jelalakzatokat, amelyek lehetővé teszik a hívők számára, hogy értelmet adjanak a természeti, társadalmi környezetüknek és a természetfeletti szférának is. Ezáltal olyan jelek megalkotása és használata válik elfogadottá a közösségben, amely ráutal a transzcendenciára, és amely pontosan meghatározott térben, időben reprezentálja azt, gyakran vizuális alkotásban is rögzítve (Leone, 2019: 19). Leone szerint a vallásszemiotika elméleti törekvésének kettősnek kell lennie: egyrészt a szemiotika elméleti alapot biztosít a vallási jelek, kódok elemzéséhez, a szemiotikai szemantika

2 A jelaktus a vallásgyakorlat során vallási jelentéssel telítődő tradicionális cselekvés, gesztus, „olyan jelviszony, amelynek elsődlegesen kommunikációs és valamely közösséget összetartó szerepe van” (Szívós, 2014: 43).

3 Jurij Lotman egy geológiai-biológiai terminust, Vlagyimir Vernadzskij bioszféra fogalmát analógia-ként használva alkotta meg a *szemioszféra* kifejezést. Míg a bioszféra (a föld étellel teli burka, rétegei) tere anyagi-térbeli jellegű, a szemioszféra tere absztrakt: kommunikációs folyamatok, új információk kidolgozása, jelalkalmazás jellemzi. Ebben a megközelítésben az egész szemiotikai univerzum egységes rendszer, a szemiózis folyamatainak tere, melynek szubstrukturái kölcsönhatásban állnak egymással (Lotman, 1989).

pedig a jelentés kutatásában, a tartalmi elemzéshez nyújt egzakt kiindulópontot. Másrészt a vallásfilozófia nyelvfilozófiai elemzéséhez szintén hozzájárul a jelek tudománya (Leone, 2019).

A szemiotikai szemantika – Peirce nyomán – a jelhordozó és a jeltárgy viszonyában megkülönbözteti a közvetlen fizikai kapcsolaton alapuló indexjel, a hasonlóságon alapuló ikonjel, valamint a kizárólag közmegegyezésen alapuló szimbólum jeltípusokat (Peirce, 2005: 29; Szívós, 2012: 183). Peirce triadikus, azaz háromelemű jelviszonyt határozott meg, amely általános érvénnyel minden szemiózisa vonatkoztatható: eszerint a jelhordozó és a jeltárgy kapcsolatán kívül a harmadik elem, a jelértelmező/jelhasználó (interpretáns) is meghatározó tényező, ahogy ezt Yelle is kiemelte. Charles W. Morris a 20. század első felében Peirce nyomán határozta meg a szemiotikának a szemantika mellett további két alapvető részdiszciplináját, a szintaktikai és a pragmatikai dimenziót. A jelek kapcsolatrendszerére és komplexitására a szemiotikai szintaktika világít rá, a szemiotikai pragmatika pedig a jelek alkalmazásának gyakorlati, történelmi és társadalmi összefüggéseit helyezi a vizsgálódás fókuszába, amely tehát a vallásszemiotikában hangsúlyos kutatási tematikaként jelenik meg az utóbbi időszakban. A pragmatikai vizsgálat arra a tényre helyezi a hangsúlyt, hogy a jelviszony megalkotói és a jelhasználó közösség társadalomban léteznek (Morris, 2005: 60; Szívós, 2012: 120).

A rítusok vallásszemiotikai vizsgálatában a jelentéstulajdonítás, a jelek közösségi használatának és változtatásának folyamata kerül előtérbe. A szemiotikai pragmatika aspektusából feltárhatjuk a jelhasználó csoport és egyén pszichológiai, szociológiai attitűdjeit (Morris, 2005: 67). A pragmatikai kutatás mint szemiotikai részdiszciplína jelentőségét az adja, hogy a jelentésképződést, a jelértelmező/jelhasználó közösség és a jelhordozó – a jel érzékelhető elemének – viszonyát helyezi középpontba. A pragmatikai jelentés-összetevő kiegészíti, sok esetben módosítja, átalakítja a jelhordozó és a jeltárgy szemantikai viszonyát. Mivel a jelentés csak valós jelviszony keretében létezik – hiszen minden esetben egy-egy jelértelmező, jelhasználó közösség működteti a jelviszonyt –, a jelentés megragadásához, értelmezéséhez mindig a konkrét pragmatikai dimenzió, a jelalkalmazás (szemiózis) társadalmi vonatkozásainak feltárására és elemzésére kell törekedni. A rítusok esetében tehát az alkalmazott jelek szemantikai és szintaktikai vizsgálata mellett a pragmatikai vizsgálattal lehet leginkább érvényesíteni a vallástudományi szempontokat.

1.2. A jelhasználat és a rítusok humánetológiai aspektusa

A humánetológiai kutatások a rítusokat univerzális kulturális jelenségeknek tekintik, amelyek a „humán viselkedéskomplexum” tényezői közé tartoznak, és amelyeknek elsődleges társadalmi funkciójuk a csoportélet összehangolása (Csányi, 2000). A rítusoknak köszönhető érzelmi és viselkedési szinkronizáció fontos eleme az emberi csoporttársadalmak hatékonyságának. A humánetológia megvilágítja a rítusok gyakorlásához szükséges emberi képességek kialakulását. Három fő tényezőként a szociális vonzódást, a szabálykövető magatartást és a szimbólumhasználatot nevezik meg (Csányi, 2000: 95–97). Ez utóbbi lényegében az emberi csoport közös jelrendszer-alkalmazása, szemiotikai megközelítésben a szemiózis jellegzetesen emberi szintje. A rítusokban számos jel és jelalakzat játszik szerepet, ugyanis a rítust a csoport minden tagja által ismert, értelmezhető, auditív, vizuális jelek és dramatikus jelaktusok összességéként is meghatározhatjuk.

A rítusok megalkotása, gyakorlása során jelekkel utalnak a transzcendens hatalomra/hatalmakra, valamint jelalkalmazással fejezik ki azt a ciklust (pl. emberi életciklus, ökológiai ciklus), amelyhez tartalmilag kapcsolódnak. A szertartás teszi lehetővé, hogy a csoport tagjai érzelmmel éljék át a hagyományokat, a vallási tanokat, valamint bekapcsolódjanak a csoportlétbe, és aktívan megtanulják a tradíciókat, az erkölcsi értékeket, írott és íratlan szabályokat, és az ezeket kifejező kulturális jelrendszert. Csányi Vilmos szerint „A rítus viselkedési mintázatai, a felhasznált szimbólumok gazdagsága és egymással történő összefonódása nemcsak egyfajta tudáshordozó, [...] hanem egy aktív dinamikus rendszer is, amely a benne foglalt ismeretek és hiedelmek újbóli érzelmi elfogadását és memorizálását is lehetővé teszi” (Csányi, 2000: 101).

1.3. A rítus funkciói, jelalkalmazása – vallásantropológiai szemszögből

A hit megéléséhez kapcsolódó szokások, rítusok a vallás meghatározó elemei. Általános értelemben a rítus a vallási szertartások, mágikus cselekedetek végrehajtásának előírt módja, amelyet visszatérő, rendszeres szakrális ünnepként is meghatározhatunk (Voigt, 2004: 141–143). A szanszkrit eredetű rítus (*rita*) szó eredeti értelme tartalmazza a fogalom mai jelentését is, hiszen ’előírt rendet’ jelent. Szemiotikai tekintetben olyan jelek, jelalakzatok, jelaktusok és szokások összességét értjük alatta, amelyeknek szemantikai dimenziója a vallási tanokat fejezi ki, s amelyeknek gyakorlása megvalósítja a közösség/hívő és az általa vallott szellemi szférával, a transzcendens erővel való kapcsolattartást.

A szimbolikus antropológiai irányzat kiemelkedő képviselője, Victor Turner szerint a rítus mindenekelőtt egy szimbolikus aktus, azaz olyan cselekvéssor, melynek elemei, környezete, a kultikus tárgyak mindegyike jelentéssel bír (Turner, 2002: 11–16). Ugyanakkor azt az antropológus kutató is kiemeli – a humánantropológiai nézetekkel egybehangzóan –, hogy a rítus egyben közösségi élmény is, amelynek érzelmi intenzitását az adja, hogy az érzékszervek teljes körére hat. A vallásantropológia a jelek és jelalakzatok szemantikai vizsgálatát is előtérbe helyezi. A vallási jelek (szimbólumok⁴) Geertz megállapítása szerint magukba sűrítik mindazt, ami tudható a világról, és azt, „hogyan kell a benne élőnek cselekednie” (Geertz, 2001: 8). A vallási jelek valamennyi népcsoport kultúrájában jelen vannak, meghatározó szereppel bírnak a rituális cselekedetekben, valamint a mítoszok utalásaiban is fellelhetők: „A szent szimbólumok... az ontológiát és a kozmológiát kötik össze az esztétikával és a morállal.” (Geertz, 2001: 8) Geertz szerint a vallásantropológiának a vallást felépítő, szimbólumokban kifejeződő jelentérendszer elemzése mellett figyelembe kell vennie a szociokulturális és pszichológiai folyamatokat is (Geertz, 2001: 115–117). A vallásszemiotikai elemzés során a pragmatikai dimenzió feltárással rávilágíthatunk ezekre a tényezőkre is.

4 Az általános értelemben alkalmazott *szimbólum* szó a peirce-i szemiotika jelfogalmával feleltethető meg, ugyanakkor fontos hangsúlyozni, hogy Peirce a „symbol”/szimbólum szót a három szemantikai jeltípus egyikére, a jelhordozó és jeltárgy között közmegegyezően alapuló kapcsolattal rendelkező jelek csoportjára vonatkoztatta.

2. A VALLÁSSZEMIOTIKAI ELEMZÉS TÁRGYA ÉS FORRÁSA

Jelen tanulmány a lakota inipi (megtisztító) szertartásra fókuszál, vallásszemiotikai szempontból. Elsődleges forrásként Joseph E. Brownnak *A szent pipa* című kötetében publikált szertartásleírása szolgál. A Brown által szerkesztett kötet az amerikai síkvidéki szíu (lakota-oglala) népcsoport hét rítusát ismerteti egy idős lakota férfi, Fekete Jávorszarvas (1862 k. – 1950) részletes elbeszélése nyomán, aki gyermek- és ifjúkorában aktív résztvevője, sőt beavatottja volt törzse vallási kultúrájának (Brown, 2004). Elhivatottságát ifjúkori látomásából eredeztette, amelyet egy 1931-es antropológiai adatgyűjtés során John G. Neihard jegyzett fel, majd publikált (1961).

A szent pipa elkészültének motivációja világosan megfogalmazódik a kötetben: Fekete Jávorszarvast „mindent átható küldetéstudat ösztönözte arra, hogy elkészítsük ezt a könyvet, amelyben elmagyarázza az oglala szíu indiánok legfontosabb szertartásait, mert azt remélte, hogy ily módon népe jobban megérti majd tulajdon indián hagyományainak igazságait” (Brown, 2004: 477). A szövegekben megjelenik a rítusok mitikus eredeztetése, a szertartások aprólékos forgatókönyve, az alkalmazott jelek szemantikája és szintaktikája, a rítusok során elhangzó szövegek, kultikus formulák, dramatikus jelaktusok ismertetése és magyarázata. Mindez szinte érzékelhetővé teszi a rítusok folyamatát, sőt, még a rítusban résztvevők reflexióira is kitér. A részletes ismertetést és magyarázatokat az indokolja, hogy az antropológiai munka elkészítésekor mindez a múltbeli lakota vallási élet felelevenítése, és az adatközlőnek „sok mondanivalója van a szent dolgokról, mielőtt azok végképp elenyésznek” (Brown, 2004: 476). Hiszen az rítusismertetők lejegyzése idején, 1947-ben már egy holt kultúra rítusairól volt szó, amely magát a rítusismertetést is befolyásolta. Egy elpusztított törzsi kultúra egyik idős túlélője a visszaemlékezése során foglalta össze népének múltbeli szakrális hagyományait. Mivel a 19. század utolsó évtizedeiben a lakota kultúra létalapja, az észak-amerikai préri ökológiai körülményeihez alkalmazkodó lovas nomád bölényvadász életmódot a fehér telepesek gazdasági térnyerése és katonai túlsúlya felszámolta, a rezervátumi körülmények között csak töredékesen, az eredeti kontextustól elszakítva maradt fenn néhány –Edward Tylor terminusával „survival” (Bohannon & Glazer, 1997: 120) – hagyomány, ráadásul a rezervátumi missziós iskola működésének következtében a kereszténység diffúziós hatásainak kitéve.

Fontos hangsúlyozni, hogy az 1947-es visszaemlékezésre épülő forrás információi megfeleltethetők és alapjaiban megegyeznek a szíu rítusok más lejegyzésekben, hiteles forrásokban szereplő adataival, leírásaival. Ebből a szempontból ki kell emelni James R. Walkernek az 1910-es években szíu csoportok körében lezajlott, hosszas rezervátumi tereptapasztalaton és számos adatközlővel készített interjú alapuló vallásantropológiai kutatásait és publikációt (Walker, 1917). *A szent pipa* című kötet anyagát Brown képzett antropológusként, terepmunkája során gyűjtötte, majd szerkesztette, a szöveg alapja a lakota nyelven elhangzó (magnón rögzített, majd az adatközlő fia által angolra fordított) rítusismertetés. Bár ez a forrás – az említett történelmi körülményekből eredően – a valós rítusszituációt nem közvetítheti olyan szinten, mint ami a résztvevő megfigyelésen alapuló antropológiai kutatástól elvárható, hitelessége elfogadott.

A forrással kapcsolatban arra a vallásgyakorlati körülményre is szükséges kitérni, amelyet a lakota vallásra vonatkozó szakirodalmak, elemzések több esetben hangsúlyoznak, nevezetesen, hogy már a 19. század végétől a lakota kultúrában erőteljesen érvényesültek a keresztény hatá-

sok (Means, 2007: 119). A szakirodalmak Brown kutatásának adatközlője, Fekete Jávorszarvas keresztény vallásgyakorlatban való jártasságát is kiemelik. A Szent Rózsafűzér Katolikus Misszió 1887-es létrehozása a Pine Ridge-i lakota rezervátumban az oglala-lakota vallási élet átalakulásához vezetett. Ezt néhány kutató a szinkretizmus vallási jelenségeként értelmezte, a kereszténység hatását hangsúlyozták, ugyanakkor arra is rávilágítottak, hogy valójában összetettebb jelenségről volt szó (Fields, 2000; Holler, 1995). A lakota spirituális és kozmológiai hagyomány eredendően rugalmas vallásgyakorlattal rendelkezett, hiszen a nomád törzsi kultúra következtében eleve a szóbeli hagyományozás és ezzel együtt a kanonizálás, dogmatizálás hiánya jellemezte. A mítoszok, rítushagyományok több variánsa ismert, a forrásokban rögzített szertartások esetében is némileg eltérő elemek szerepelhettek, amely a 19. század utolsó harmadáig működő törzsi vallásgyakorlatra alapvetően is jellemző volt (Fields, 2000: 173). A lakota szakrális élet központjában álló fő természetfeletti hatalom, „Wakan Tanka” (‘Nagy Szentség’) megragadásához új törzsi szertartások, vallási élmények integrálása is megvalósulhatott. Ebből következően, a misszió hatásaként, a domináns, sajátosan oglala-lakota vallási kontextusba illesztettek be egyes keresztény szertartásokat, tanokat. Amint Jeffrey Means hangsúlyozza, ennek a vallási kölcsönhatásnak a kutatói számára Fekete Jávorszarvas, mint „wicaša wakan”, azaz szent ember, e vallási átalakulás ikonjának számított (Means, 2007: 119; Fields, 2000: 171–172). Olyan spirituális embernek, aki azon túl, hogy a lakota-oglala törzsi hagyományok avatott ismerője, annak elkötelezettje is volt. A keresztény tanok megismerése, valamint az, hogy érintkezésbe került a „fehérek” vallási kultúrájával, kétségtelenül hatott rá, amely az általa ismertetett rítusok egyes elemeinél kimutatható. Mindazonáltal Fekete Jávorszarvas vállalt célja a lakota hagyomány megörökítése volt: „szerettem volna segíteni népemnek, hogy tulajdon hagyományának nagyságát és igazságát megértse.” (Brown, 2004: 481) A körülmények és a sajátos motiváció, a „küldetéstudat” a teljességre való törekvést és didaktikus jelleget eredményeztek Fekete Jávorszarvas rítusismertető elbeszéléseiben.

Vallástudományi szempontból az is érdekessége a szertartás-ismertetőkhöz fűzött jegyzeteknek, hogy Brown, az összehasonlító módszert alkalmazva, a lakota szakrális hagyomány egyes elemeit a világvallásokéhoz hasonlítja. Például a látomás keresés rítusához fűzött 4. jegyzetben a lakota vallásialázat-fogalmat a keresztény, hindu, moszlim hagyomány egyes jelenségeihez kapcsolja (Brown, 2004: 610; Fields, 2000: 171).

Az elemzésre kiválasztott inipi (megtisztulási) rítusra vonatkozó szöveg kitér a szertartás ősi eredetére, funkciójára, az alkalmazott jelalakzatok, jelaktusok részletes ismertetésére. Ezért a forrás különösen alkalmas vallászetimológiai elemzésre, hiszen a didaktikus célzatnak köszönhetően mind az eredeti jelviszony jól rekonstruálható, valamint feltárható a szemantikai, szintaktikai és pragmatikai dimenzió.

3. RÍTUSELEMZÉS – A SZEMIOTIKA ESZKÖZTÁRÁVAL

A szent pipa című könyv tökéletesen példázza azt, hogy a vallási rítusok sajátsága a következetes jelrendszer, a rítus valamennyi elemének (tárgyak, mozdulatok, szövegek) gazdag jelentéssel való telítése, valamint azt is, hogy a rítus egyik alapvető funkciója a közösség-összetartó erő, a vallási élmény egyéni és egyben közösségi megtapasztalása. Erre a szociális funkcióra több rítus-

ismertetésnél is utal az adatközlő, például az alábbi formában: „Szent rítust hívunk most életre, amely egész népünk javára válik.” (Brown, 2004: 582) A lakota rítusleírások megfelelnek Clifford Geertz jelentéskutatás-paradigmájára vonatkozó meghatározásának is, amely szerint „a szakrális szimbólumoknak az a szerepük, hogy szintetizálják egy nép ethoszát – életük minőségét, jellegét és színezetét, morális és esztétikai stílusát és módját, világnézetüket –, azt a képet, amelyet a pusztá valóságban létező dolgokról fenntartanak, a rendről vallott legátfogóbb elképzeléseiket” (Geertz, 2001: 75).

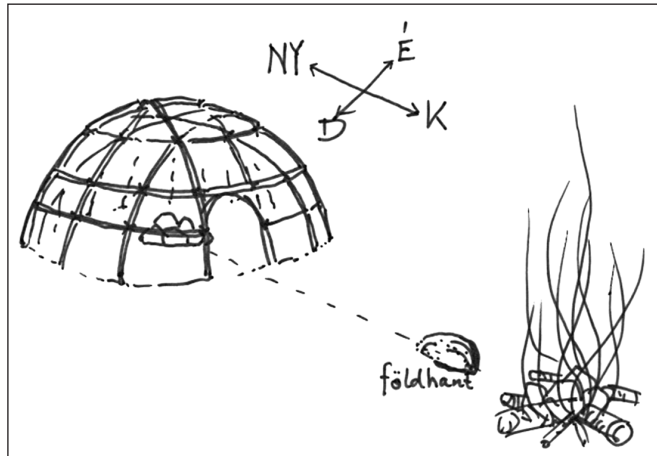
Az inipi rítus központi eleme az izzasztókunyhóban a gőz és a füst hatásával elért megtisztulás, spirituális megújulás átélése. A rítus során számos jelentéselem vesz részt a jelentésegész kialakításában, amelyet a következőképpen határoz meg a forrás: „Tisztuljunk hát meg! Keljünk új életre!” (Brown, 2004: 505) Ezt a szertatást bármely jelentősebb esemény, életforduló vagy éppen betegség esetén alkalmazták a lakoták⁵ (Walker, 1917: 66–68; Fields, 2000: 176). A Brown által 1947-ben lejegyzett ismertetés alapvetően megegyezik Walker 1910-es években terepen gyűjtött, inipi szertartásra vonatkozó adataival, amely olyan, az 1910-es években idős lakoták elbeszélésein alapult, akik néhány évtizeddel korábban a hagyományos vadászéletmód részeként gyakorolták a megtisztulási rítust (Walker, 1917: 156).

A forrás alapján megállapítható, hogy nagy hangsúlyt fektettek a szertartási kunyhó hagyományokat követő megépítésére és a szertartás folyamatára, tehát a szabályjelek, intézményesült jelek alkalmazása a jellemző. Fekete Jávorszarvas részletesen kitér a kunyhó kialakítására, annak térbeli elemeire, a szertartás menetére, a felhasznált eszközök és a rituális jelaktusok jelentésére (Brown, 2004: 502–513). Az inipi rítus helyszínül szolgáló kunyhó egy faszerkezet, amelyet 16 hajlított fűzfaágból építettek meg félgömb alakban, és amelyet hagyományosan bőrral borítottak, hogy a gőz és a füst bent maradjon, valamint, hogy fény ne tudjon behatolni. Ez a zárt belső világra utalhat, de kifejezi azt is, hogy az izzadás során kiadott szennytől megszabadultan léphet ki a kunyhóból a szertartás résztvevője, amely a zárt térben marad. Ugyanakkor a szertartási kunyhó (*onikare* 'izzasztókunyhó') kozmikus modell is: „az izzasztókunyhó vázát alkotó fűzfavesszőket úgy állítják fel, hogy egyúttal a világ négy égtáját is kijelöljék; ezáltal az izzasztókunyhó egésze a világmindenség képét adja.” (Brown, 2004: 502) A kunyhó közepén mélyedés alakított körforma a központi oltár szerepét tölti be, ez a „szent középpont”, a négy égtáj irányát ezen is jelzik. A kunyhó ajtaja keletre nyitható, „mert ebből az irányból érkezik a bölcsesség fénye” (Brown, 2004: 503). A kör alaprajzú kunyhó középpontját ösvénnyel kötik össze a külső (a kunyhótól mintegy négy lépésnyire kialakított) földhanttal, valamint az „örök tűz”-zel, a kövek felforrósítására szolgáló tűzgödörrel (lásd 1–2. ábra). Innen viszik be a kunyhó központjában kialakított „oltárra” az égő szenet, majd a felforrósított köveket.

Az inipi rítus vezetője elsőként édesfüvet éget el, hogy a füsttel megtisztítsa a kunyhót. A szertartás jelaktusaiban a négy égtájnak, valamint az égnek és földnek – együttesen a hat iránynak – fontos jelentősége van, ennek megfelelően a kunyhó térképésében is hangsúlyozzák a „hat irányt”. Ez a hat szent irány a szertartás cselekvéssorának jelaktusai során, a kövek, a pipa mozgatásával kapcsolatos mozdulatokban is szerepet kap. Ezek olyan iránymutató jelek, me-

5 Az inipi rítushoz hasonló, izzasztókunyhóban zajló szertartást számos amerikai bennszülött kultúrában gyakoroltak, régióként, törzsenként eltérő tradíciók mentén.

lyek a négy égtáj, a fenti és lenti szférák irányát mutatják, ezért indexikus jelaktusoknak (Szívós, 2014: 68) tekinthetők, ugyanakkor erős a szimbolicitásuk is, hiszen a lakota kozmológiára, a körbe foglalt egyenlő szárú kereszt alakzattal mint kozmikus modellre is utalnak (Means, 2007: 43).



1. ábra. Az inipi szertartás térbeli kialakítása
Figure 1. *Spatial design of the inipi ritual*
(Az ábra a szerző rajza.)



2. ábra. Inipi szertartás résztvevői, 1904
Figure 2. *Participants of the Inipi ritual, 1904*

(<https://nativeappropriations.com/2010/04/sweat-lodges-bro-therapy-part-i-the-summary.html>)

A résztvevők (2-4 ember) a rítusban jártas személy vezetésével belépnek a kunyhóba, körben leülnek a zsályával beszórt talajra, majd behozzák a pipát, és elfüstölik. A felhevített köveket a központba, az oltárra helyezik, és a pipát visszateszik a földre. A rítus cselekvéssorában a pipát elszívják, majd kiviszik a szabadba, ahol a földre helyezik „oly módon, hogy öble nyugat, szára pedig kelet felé nézzen” (Brown, 2004: 505). Az inipi szertartásban is fontos szerepet tölt be a síksági indiánok szakrális és társadalmi életében meghatározó eszköz, a pipa: „felajánlja a pipát a mennyboltnak, a földnek és a négy iránynak...” (Brown, 2004: 506) A pipa jelentőségére a lakota kulturhérosz mítosz ad magyarázatot (Utley, 2004: 22–23, 54). E mítosz szerint a pipa eredete a lakoták mitikus kultúrhéroszához, a Fehér Bölényborjú Asszonyhoz kötődik, „aki egykor megszentelt módon lépett be a kunyhóba” (Brown, 2004: 507). A pipa az áldozatfelajánlás eszköze, az élet biztosítékának tekintik (Hall, 1997: 78). A pipa használata ikonikus jelaktusnak tekinthető (a jelhordozó hasonlít a jeltárgyra), mivel a pipa felfelé szálló füstje összekapcsolja a pipázó személy(ek)e)t a felső régióval. A füst a vertikális kapcsolat jele, amely a rítus résztvevőjének leheletét (öt magát) a felső szféra természetfeletti erejéhez köti. A pipázás jelentése tehát elsősorban a füst szemantikájához kapcsolódik: „imáinkat jelképezi, a földről az égbe vezető ösvényt.” (Brown, 2004: 543)

Eliade is említi az archaikus eredetű hagyományokhoz kapcsolható észak-amerikai izzasztó-kunyhó-szertartásokat, a számos vallási hagyományban felbukkanó „mágikus hő” uralásának, alkalmazásának motívumát (Eliade, 2001: 430). A felszálló füstnek a földi és égi szférákat összekötő jelentése, ezzel összefüggésben a megtisztítás jeleként, tűzáldozat „hírét” égbe vivő üzenetként, imaként való értelmezése vallási hagyományok sokaságában jelen van. Például az ókori egyiptomi rituális használatban a „tömjén füstje az égbe viszi az imádságot” (Török, 2009: 86). Jelentősége a klasszikus görög és római hagyományban, az archaikus európai néphitben is dokumentált: a füst és a tűz tisztító, gyógyító hatásához fűződő, ősi hiedelmeket például Ovidius a római ünnepeket ismertető *Fasti* című művében írja le (Ovidius, 1986: 91). A tömjén illatozó füstje a zsidó, majd a keresztény liturgiának is része: „Szálljon föl, Uram, az én imádságom, miként a tömjénfüst a Te színed elé” (Zsolt 141,2; valamint Kiv 30,1;7–8; Lev 16,12–13; Zsolt 141,2; Mt 2,11). A mongol tisztító tűz- és füstáldozatok jelentőségét a középkortól kezdődően szintén források sokasága bizonyítja (Kápolnás, 2018). A lakota forrás a pipa füstje mellett más füstáldozatot is említi: „Édes füvet égetünk, Vákántánkának való felajánlasképpen. Illata áthatja és betölti az eget és a földet [...] tisztítsa ma a kétlábúak [emberek] lábát és kezét, hogy emelt fővel haladjanak előre a szent földön, Vákántánka felé.” (Brown, 2004: 511) A füstölés tisztító jelentését Walker is leírja az inipi szertartás kapcsán: zsályadarabokat szórnak az égő parázsra, hogy a füst kiűzze a gonosz erőket a kunyhóból (Walker, 1917: 67).

A tűzben felhevített köveket az inipi szertartás négy fázisában viszik be a kunyhó közepén kialakított, izzó paraszakat tartalmazó, földbe vájt mélyedésbe, a „szent középpontba”, majd vizet öntenek rájuk, a gőz képződése érdekében (Brown, 2004: 505). A négyes rendszer jegyében a tűz, a víz, a föld és a levegő fontos szerepet kap a lélek megtisztítását célzó rítusban. A rituálé során az ajtót négyszer nyitják ki, amely a Fehér Bölényborjú Asszony által említett négy korszakra utal. Mind a négy alkalommal az egyes égtájakhoz kapcsolt mitikus madarak segítségét kéri, imák hangzanak el a megtisztulás érdekében, valamint a rítus négy elemének hangsúlyozásaként, a természetfeletti erőkhöz való kapcsolódás érdekében, majd pedig közös szertartásos pipázás zajlik le. Az izzasztókunyhó belsejében „a sötétség a lélek sötétjét jelképezi,

tudatlanságunkat, hogy miénk lehessen a Fény” (Brown, 2004: 507). A negyedik alkalommal a résztvevők elhagyják a kunyhót, kilépve a sötétségből a fénybe: „magunk mögött hagyunk az inipi kunyhóban minden tisztátalant, hogy úgy élhessünk, ahogy a Nagy Szellem kívánja.” (Brown, 2004: 512)

A jelhordozó és a jeltárgy viszonyát a szemantikai elemzés során tárhatjuk fel, amelyet tehát jól megalapoz a forrás didaktikai célzata. A forrásban a rítus során alkalmazott jelekre vonatkozó kommentárok meghatározzák a növények (zsálya, dohány, édes fű), állatok (madarak), geometrikus formák (kör, félgömb), természeti elemek és jelenségek (füst, tűz, víz, gőz, kő, föld, égtájak, fény, sötétség), tárgyak (pipa, kunyhó) jelentéseit, amelyek mindegyike a rítus folyamatában nyeri el vallási jelentését. A rítusismertető szöveg többségében szimbólum jeleket említ. A szimbólum a legsokoldalúbb, legtöbb változatot felmutató jeltípus, az emberi társadalmak legsajátosabb jelhasználati formája. A szimbólum jelek sokrétű tartalommal rendelkezhetnek, a jelviszonytól függően változhat a jelentésük, az ismeretközlés és kommunikáció során pedig a tömörítő jelleg a jellemzőjük (Szívós, 2014: 75). Már a peirce-i jeltipológia is kiemelte, hogy a szimbólumok esetében a jelhasználó közösség megegyezik a jelhordozó és a jeltárgy összekapcsolásának tradíciójában (Peirce, 2005: 29, 37; Szívós, 2012: 289, 291). A lakota inipi szertartásban így lesz a tűz a Nap és a Nagy Szentség jele, a felhevített kövekre öntött víz gőze az „élet lehelete” (Brown, 2004: 508), a Kopaszfej Sas pedig az egészséget biztosító északi szél jele.

A szertartás során a jelek komplex jelalakzatokként, jelsorokként szerepelnek, melyek kapcsolatának, együttes többletjelentésének feltárása a szintaktikai elemzés feladata (Szívós, 2014: 38). Az inipi rítus során a szertartási helyszín központi oltára rendelkezik a legnagyobb jelsűrűséggel: a kör, a középpont, a négy égtáj jelölése, a kövek, a tűz mint önálló jelek, összekapcsolódóan hordozzák a teljesség vallási, kozmológiai jelentését. A rítus négy, részben ismétlődő eleme kapcsolódó fázisokként és egyben a négyes szám teljességre utaló jelentésével együtt ugyancsak többletjelentéssel rendelkezik.

A jelviszony triádikus jellegéből adódóan a jeltárgy és a jelhordozó szemantikai kapcsolata mellett alapvető a jelhordozó és a jelértelmező/jelhasználó (a szertartás megalkotói/résztvevői) közötti kapcsolat is, amelyet a pragmatikai jelentésdimenzió vizsgálatával elemezhetünk. Charles Morris felhívja a figyelmet arra, hogy a pragmatikai vizsgálódással a társadalmi dimenziót is bekapcsoljuk a szemiotikai elemzésbe, valamint rámutat a jelértelmező jelre vonatkozó tudásának jelentőségére (Morris, 2005: 79–80). A pragmatikai kutatás jelentőségét éppen az adja, hogy a jelentésképződés meghatározó viszonyát, a jelértelmező/jelhasználó közösség és a jelhordozó kapcsolatát helyezi középpontba. Hiszen a jelentés csak valós jelviszony keretében létezik, amely mindig egy-egy konkrét jelértelmező, jelhasználó (közösség) számára közvetít tartalmat, ezért megragadásához, értelmezéséhez mindig a konkrét pragmatikai dimenzió megértésére kell törekedni (Szívós, 2012: 121). Az inipi rítus a lakota életmód szerves része volt, a lelki felkészülést, koncentrációt segítette elő a kihívások, megpróbáltatások előtt, amelyet egy olyan személy vezethet csak le, aki jártas a lakota vallási hagyományokban. A társadalmi struktúra jellegére rávilágít, hogy a csoport bármelyik tagja, férfiak és nők is alkalmazhatták a megtisztulás szertartását, a rítus során viszont mindig a tradíciókban jártas személy, a rítus vezetője irányította a folyamatot. A lakota inipi rítusra is jellemző a vallási szertartások azon sajátossága, amely szerint a résztvevők szabályközösséget alkotnak, tagjai a rítus végrehajtásának szabályait elfogadják, így a rítus jelalakzatai, jelaktusai jelintézménnyé szilárdultak (Szívós, 2014: 89).

Viszont az orális áthagyományozás a tradíciók bizonyos rugalmasságát, változását is eredményezi, szemben az írott hagyományok kanonizálási lehetőségeivel.

A rítusban szereplő jelek és jelaktusok összefüggő egésze egyéni és egyben csoportidentitás-megerősítő hatással is rendelkezik, hiszen a megtisztulás, a lelki koncentráció vallási élményét a lakota kultúra keretei között kikristályosodó hagyományok mentén élték át. Ezért is törekszik *A Szent pipa* című kötet adatközlője a lakota szertartások minél részletesebb megörökítésére: „Gyakran imádkozom azért, hogy a Nagy Szellem mutassa meg fiataljainknak, milyen fontosak ezek a szertartások.” (Brown, 2014: 513) A forrás alapján az inipi rítusnak a vallásszemiotika eszköztárával történő elemzése éppen azért lehet eredményes, mert az adatközlő a vallásgyakorlati funkcióira, és a rítus során alkalmazott jelaktusok és jelek magyarázatára helyezte a hangsúlyt.

SZAKIRODALOM REFERENCES

- Bohannon, P., & Glazer, M. (szerk.). (1997). *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Panem.
- Brown, J. (2004). *A szent pipa: Az oglala sziúk hét rítusa Fekete Jávorszarvas elbeszélésében*. Osiris.
- Csányi, V. (2000). *Van ott valaki?* Typotex.
- Eliade, M. (2001). *A samanizmus*. Osiris.
- Fields, G. (2000). Inipi: The Purification Rite and Black Elk's Account in The Sacred Pipe. In Holler, C. (szerk.), *The Black Elk Reader* (168–187. o.). Syracuse University Press.
- Geertz, C. (2001). *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások*. Osiris.
- Hall, R. L. (1997). *An Archaeology of the Soul: North American Indian Belief and Ritual*. University of Illinois Press.
- Holler, C. (1995). *Black Elk's Religion: The Sun Dance and Lakota Catholicism*. NY: Syracuse University Press.
- Kápolnás, O. (2018). Mongol füstáldozat a tisztaságért (Buzar-vin sang). In Kósa, G., & Vér, Á. (szerk.), *Purum et immundum. Vallási képzetek tisztaságról és tisztátalanságról* (49–58. o.). ELTE BTK Vallástudományi Központ.
- Leone, M. (2019). Semiotics of Religion: A Map. *American Journal of Semiotics*, 35(3/4), 309–333. <https://doi.org/10.5840/ajs20201258>
- Lotman, J. M. (1989). A szemioszféráról. *Kultúra és közösség*, 89(1), 86–100.
- Means, J. D. (2007). *From Buffalo to Bees: Cattle and the Political Economy of the Oglala Lakota, 1750-1920* [Doktori értekezés, University of Oklahoma, Graduate College].
- Morris, C. W. (2005). A jelemélet megalapozása. In Horányi, Ö., & Szépe, Gy. (szerk.), *A jel tudománya. Szemiotika* (39–71. o.). General Press.
- Neihard, J. G. (1961). *Black Elk speaks*. University of Nebraska Press.
- Peirce, C. S. (2005). A jelek felosztása. In Horányi, Ö., & Szépe, Gy. (szerk.), *A jel tudománya. Szemiotika* (23–37. o.). General Press.
- Ovidius (1986). *Római naptár. Fasti*. Helikon.
- Szívós, M. (2012). *A jeltől a kódig. Rendszeres szemiotika*. Loisir.

- Szívós, M. (2014). *A jelkatusok elmélete*. Magyar Szemiotikai Társaság – Loisir.
- Török, J. (2009). A tömjén szerepe a liturgiában. In Barna, G., Bodosi-Kocsis, N., & Gyöngyössi, O. (szerk.), *Érzékek és vallás* (84–91. o.). Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék.
- Utey, R. (2004). *A lándzsa és a pajzs. Ülő Bika élete és kora*. Osiris.
- Yelle, R. A. (2016). Semiotics. In Stausberg, M., & Engler, S. (szerk.), *The Oxford Handbook of the Study of Religion* (208–219. o.). Oxford University Press.
- Voigt, V. (2004). *A vallási élmény története*. Timp Kiadó.
- Voigt, V. (2018). *Jelek és vallások*. Szegedi Egyetemi Kiadó – Juhász Gyula Felsőoktatási Kiadó.
- Walker, J. R. (1917). The sun dance and other ceremonies of the Oglala division of the Teton Dakota. *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, 16(2), 55–221.

Kolumbán Adrienn¹

A görög sorsszerűség megjelenése Márai Sándor *A gyertyák csonkig égnek* című regényében

Kivonat

Kutatásomban a mítoszkritika módszerével vizsgálom a görög mitológiában kiemelt szerepet játszó sors és végzet megjelenési módjait Márai Sándor A gyertyák csonkig égnek című regényében. Álláspontom szerint a Márai által megalkotott, mitikus elemekben gazdag történet mögött a görög sorsfelfogás sajátosságai sejlének föl, Ananké sorsistennővel, az emberi élet fonalaikat szövő moirákkal, illetve Erósz alakjával, aki a regényben a sorsszerűség mozgatórugója. Ennek értelmében a regényben megjelenő, Erószhoz kapcsolódó filozófiai hagyomány feltárása is kiemelt szerepet kap.

Kulcsszavak: Márai Sándor, végzet, sors, Erósz, mítosz, valláselmélet

Abstract. The Appearance of Greek Destiny in Sándor Márai's Novel 'Embers'

In my research I am going to analyze the various instances of destiny and fate in Sándor Márai's Embers, since they play an important role in Greek mythology. In my view, the mythologically rich story created by Márai contains the characteristics of the Greek interpretation of destiny, along with Ananke, the Goddess of Destiny, the moiras weaving the yarn of destiny, and Eros, controlling destiny. Owing to this the unfolding of the philosophical tradition connected to Eros is going to be emphasized.

Keywords: Sándor Márai, fate, destiny, Eros, myth, theory of religion

Cikkre való hivatkozás / How to cite this article

Kolumbán Adrienn (2022). A görög sorsszerűség megjelenése Márai Sándor *A gyertyák csonkig égnek* című regényében. *Erdélyi Társadalom*, 20(1), 169–178. <https://doi.org/10.17177/77171.274>

A tanulmány ingyenesen letölthető a CEEOL-ról: <https://www.ceeol.com/search/journal-detail?id=928> és a GESIS adatbázisából: <http://www.da-ra.de/dara/search?lang=en&mdlang=en>.

I. BEVEZETÉS

Márai Sándor széles körű filozófiai és mitikus műveltségét egyrészt az emigráció során írt naplói bizonyítják, amelyekben folyamatosan hivatkozik az ókori filológia nagyjaira, tudatosan vállalva és folytatva az európai hagyományt. Másrészt az egyes műveiben – például az Odüsszeusz mítoszáat reprezentáló *Béke Ithakában* című regényében – felvonultatott mitikus motívumok,

¹ PhD-hallgató, Szegedi Tudományegyetem, Málnási Bartók György Filozófia Doktori Iskola. E-mail: kolumbanadrienn@gmail.com.

párhuzamok szintén az író mélyreható mitológiai ismeretéről tanúskodnak. Szávai János *Márai Sándor antikvitás-képe* című írásában, a naplókban és az említett műben foglaltak mellett, *A gyertyák csonkig égnek* című regény szemlélete kapcsán is kiemeli az ókori irodalom és filozófia erőteljes hatását (Szávai, 2013: 27–36). A mitikus jelleg egy fokkal árnyaltabb módon ugyan, de kétségkívül ebben a műben is megmutatkozik.

Álláspontom szerint Márai *A gyertyák csonkig égnek*-ben számos olyan motívumot vonultat fel, amelyek együttesen egy komplex mitikus hálót vagy jelrendszert alkotnak, amelyben a sors és a végzet motívumai a *hübrisz* fogalmával kiegészülve centrális helyet foglalnak el. Ugyanakkor az író által alkalmazott sors és végzet motívumok számos párhuzamot mutatnak e fogalmak görög felfogásával.

Kutatásomban valláselméleti szempontokat figyelembe véve vizsgálom a görög mitológiában kiemelt szerepet játszó *sors* és *végzet* megjelenési módjait *A gyertyák csonkig égnek* című regényben. A mű valláselméleti, mitikus értelmezési lehetőségét szem előtt tartva a Márai által alkalmazott motívumok a görög sorsfelfogás és a platóni szerelemfelfogás kontextusában értelmezhetők. E nem szokványos elemzési keret pedig a mű tartalmának elsődleges jelentését egy univerzálisabb interpretáció felé mozdíthatja el.

A regény motívumainak komplex elemzését a mítoszkritika irodalomtudományi módszere segíti, amely az etnológia és a pszichoanalízis vívmányainak hasznosításával vizsgál irodalmi műveket (Kányádi, 2010: 7). A mítoszkritikai írások az irodalmi fikciót a mítosz átörökítését biztosító szöveggként tárgyalják (Kis, 2013: 29). Ugyanakkor az irodalom nem a mítosz romlásaként, hanem a mítosz fejlődésének benső és elkerülhetetlen részeként jelenik meg (Frye, 1996: 80).

Northrop Frye, a mítoszkritika egyik jeles képviselője, *A kritika anatómiája* című művében a következő gondolatot bontja ki a kritikai nézőpont kapcsán: az irodalmi művekhez érdemes úgy közelíteni, mint egy képzőművészeti – jelen esetben festészeti – alkotáshoz, amelyet közelről, ecsetvonások részleteit szemlélve vizsgálhatunk, éppen úgy, ahogy a kritikusok végzik el egy költemény retorikai elemzését. Hátrább lépve a képtől az ábrázolt tartalom már sokkal világosabban látszik, még távolabbról nézve pedig a kompozíciós váz lesz szembetűnő. Frye e példával rávilágít egy lényeges elemzési szempontra, miszerint az irodalomkritikában szintén hátrálni kell annak érdekében, hogy nagyobb rálátásból vizsgálhassuk az alkotás archetipikus szerkezetét, eljutva olyan irodalom előtti kategóriákhoz, amelyek szélesebbek és logikailag korábbiak, mint a „közönséges” irodalmi műfajok (Frye, 1988: 120). Frye szerint az irodalomnak négy műfaj előtti eleme van – a romantikus, a tragikus, a komikus és az ironikus, illetve szatirikus –, s ezeket *müthoszoknak*, avagy műfaji cselekménynek nevezi. Az ilyen *müthoszokból* eredő élményeink pedig két, egymással ellentétes póluson helyezkednek el: a tragédia szemben áll a komédiával, az idealisztikus románc a realisztikus képviselő iróniával (Frye, 1998: 138).

A mítoszkritika Márai regényére történő alkalmazása a mű bizonyos részleteiben a frye-i *müthoszokra* jellemző sajátosságokat segít felismerni, illetve a szöveg azon részeit világítja meg, amelyekben a mitikus elemek felbukkannak, és a mítoszhoz köthető sorsmegjelenítés felsejlik hol explicit, hol implicit módon.

2. A GÖRÖG SORS ÉS VÉGZET MOTÍVUMAI A REGÉNYBEN

Márai Sándor *A gyertyák csonkig égnek* című műve a barátság, a szerelem és a szenvedély témáit boncolgató retrospektív regény, amelyet egyfajta Monarchia-nosztalgikaként is interpretálnak a kritikusok. A két főszereplő, Henrik és Konrád, a Monarchia korában Bécsben találkozott és kötött barátságot. A kettejük közötti ikerszerű kapcsolat részleteit Henrik visszaemlékezéseiből ismerjük meg, amelyeknek helyszínei többnyire Bécs és Magyarország. Barátságuk a fiatalkor önfeladt „kegyelmi idejét” képviseli. Ez az időszak mítoszkritikai szempontból a románcok második fázisát hívja elő, amely rendszerint a hős ártatlan ifjúságát, annak varázslatos, paradicsomi állapotát jeleníti meg. Frye kiemeli, hogy az irodalomban ez a fázis általában az erotikus ártatlanság archetípusát hívja elő, amely a „szűzi szerelmet” jelenti, ez pedig lehet akár két testvér vagy fiú között levő szeretet is (Frye, 1998: 169). Az idillikus állapotnak a felnőttkor problémái, titkai vetnek véget, amelyek kezdőpontjai a „hatalmi idő” (Rónay, 1990: 317) kibontakozásának. Ennek a legmeghatározóbb mozzanata a vadászat lesz, amely során Henrik egy pillanatig megérezte, hogy barátja nem az előtte álló szarvasra céloz, hanem őrá, indítéka pedig a Henrik feleségével, Krisztinával folytatott szerelmi viszony volt. A vadászatot követő napon Konrád „elszökik”, ezáltal pedig a szereplők hermetikusan zárt térben, az úgynevezett „művészi időben” (Rónay, 1990: 317) élnek le az életüket. Henrik számára ez az időszak Frye alapján a merengő fázist jelenti, amelynek központi képe „az öreg ember a toronyban, a magányos remete” (Frye, 1988: 171), aki tanulmányokba révedve elmélkedik. Henrik negyvenegy magányos évét a múlt részletein való töprengés tölti ki, amely során válaszok után kutat. De a magány „természetesen nem adott választ. A könyvek sem adtak tökéletes választ. Sem a régi könyvek, a kínai, a zsidó és a latin gondolkozók dolgozatai, sem az újak, a szókimondók” (Márai, 2018: 86). Frye szerint e fázis jellemző műfaja az idézőjelekbe tett mese, amikor egy kisebb csoportban vagy társaságban hangzik el a tulajdonképpeni történet (Frye, 1988: 172). Ugyanígy a regényben a múltbéli történet a már megöregedett Henrik és Konrád (csonka) dialógusából bontakozik ki utolsó találkozásuknak éjszakáján. A teátrális díszlet, az archaikus beszédmód, a fények játéka egyaránt a cselekvés világán kívül eső, szinte szakrális térré alakítja az utolsó találkozás momentumait, amelyet mindvégig a sors és a végzet motívuma szövi át.

Az elbeszélés terének és idejének vizsgálatát követően az egyes szereplők mitologikus alakokkal való egyezésére mutatok rá, valamint a fontosabb szereplők – Henrik, Konrád, Krisztina és Nini – közötti kapcsolatrendszer sajátosságait vizsgálom a regényben fellelhető mitikus háló kontextusában.

Nini, Henrik dajkája, a mitikus háló egyik legjelentősebb alkotóeleme. Alakjának mitikus vonásaira Lapis József is felhívja a figyelmet tanulmányában, mi több, Nini szerepét a regény egyik legösszetettebb kérdésének tekinti (Lapis, 2006: 75). Nini az első fejezet végén tűnik fel anyagtalanul és láthatatlanul, mintha repülne: „Neve szállt a szobákon át.” (Márai, 2018: 9) Úgy vélem, hogy a „Nini” kétségtelenül beszélőnév, a „ni” mutató indulatszócsonka megkettőzött változata, amely által mások figyelmét hívjuk fel valami különös, meglepő dologra (Czuczor & Fogarasi, 1867: 844), jelen esetben arra, hogy „van valami más is a világban, mint az önzés, a szenvedély, mint a hiúság, Nini” (Márai, 2018: 9). A regényben Nini kiemelt szerepe karakterének enigmatikus vonásával áll összefüggésben, a titokkal, amelyet testében rejteget: „az idő vagy az élet titkát” (Márai, 2018: 9), és ezt a titkot szavakkal, a nyelv eszköztárának segítségével

nem lehet kifejezni. A Ninit övező misztikus jegyek azt sejtetik, hogy földöntúli lénye mögött egy mitikus sorsistennő rejtezik, aki a harmóniát fenntartó kozmikus erő jelképeként a platóni Ananké, a szükségszerűség, a sors és a végzet istennőjének szerepét tölti be a regényben. A sors szálait fonó Ananké alakja kiemelkedő a poszt-homéroszi irodalomban és teológiai spekulációkban, különösen az orfikus hagyományokban. Erősebb és hatalmasabb az összes többi mitológiai karakternél, akárcsak Nini a regényben, akinek „Nem volt címe, sem rangja” (Márai, 2018: 10), csupán ereje, amely titkos áramként áradt a házban. Ennek az erőnek a segítségével Nini a kastélyban fennálló rendezettség őrzője, aki nélkül „a ház, a tárgyak összeomlanak” (Márai, 2018: 10). A regény kaotikus konfliktusai közepette ő jelenti a stabil pontot, akárcsak Ananké a kozmoszban. Ananké Platón *Az állam* című művében is feltűnik a tizedik könyv egyik központi alakjaként (Platón, 2018: 614b–621b). Az itt bemutatott zárómítosz a háborúban elesett, pamphüliai Ér látomását jeleníti meg, akinek holttestét a halálát követő tizenkettő napig épen találták meg, így elmesélhette a másvilágon látottakat. A lelkek túlvilági vándorlásának látomásszerű eseményei közül kiemelkedő szerepet tölt be az Anankéval való találkozás. Az Ér-mítoszban Ananké a moirák társaságában tűnik fel. A moirák „Ananké leányai, fehér ruhában, fejükön szalagdísszel: Lakheszisz, Klóthó és Atroposz, akik a szirének harmóniájára zengik éneküket, Lakheszisz a múltat, Klóthó a jelent, Atroposz pedig a jövőt”² (Platón, 2018: 617c). A jelenetben a tér megjelenítése igen plasztikus, központi szerepet tölt be a fény, amely az „angyali üdvözet” képtípust hívja elő (Gyenge, 2014: 14). A fény oszlopszerű, a szivárványhoz hasonló, de annál sokkal fényesebb és tisztább. A lelkek a fénybe jutva, közepben, az égbolthoz kapcsolva az ég kötelékeinek végeit pillantják meg, amely átfogja az égboltot, s ennek végén Ananké orsóját, a világegyetem szerkezetét összetartó kozmikus szimbólumot (Pál & Újvári, 1997: 358). Az orsó, amelynek „nyele és a kampója adamantból van, korongja részben ebből, részben egyéb anyagokból készült” (Platón, 2018: 616d), Ananké ölében forog, általa megy végbe a világban minden körforgás. A forgómozgás a sors visszafordíthatatlan, kellehetetlen jellegére utal (Pál & Újvári, 1997: 358). A sors elkerülhetetlenségének szimbolikus, fonalszerű ábrázolása Homérosz *Iliász* című eposzában is megjelenik, amikor a végzet szőtt fonalát³ említi. Márai regényében is történik egy rövid utalás a több szálból összesodródó fonal mágikus szerepére Nini életkorának leírásakor: „nagyon nemes anyagok öregednek így, a sok száz éves selymek, melyekbe egy család minden kézügyességét és álmát beleszötte.” (Márai, 2018: 11)

Nininél a sors beteljesedésének eszköze tulajdonképpen a mosolya, amely által a különböző helyzetekben értékítéletet és döntést fejez ki a szereplők élete felett. Mosolyog például, amikor Henrik és Krisztina összeházasodnak, viszont Henrik és Konrád barátságát észelve nem mosolyog, hiszen előre látja a kapcsolat veszélyes végkimenetelét. Ugyanakkor csendes jelenlétével kíséri végig a szereplők életének határhelyzeteit: Henrik születését, az anya, az apa, Krisztina és végül Henrik – a regény végén feltehetően bekövetkező – halálát. Ekképpen alakjában az élet és halál közötti interferencia jelenik meg, amely szemeinek érzékletes ábrázolásában is megmutat-

2 *Az állam* szövegét a továbbiakban is Steiger Kornél fordításában közlöm.

3 „Később majd úgyis megesis vele az, mit a végzet / szőtt fonalán számára, mihelyt megszülte az anyja” (Homérosz, 127–128: 374. Ford. Devecseri Gábor).

kozik: „Elmúlt évben egyik szemére hályogot kapott. Ez a szem most szomorú volt, szürke. A másik szem kék maradt, oly kék, mint az időtlen tengerszemek a nagy hegyek között, augusztusban. Ez a szem mosolygott.” (Márai, 2018: 11) Ugyanakkor e nagy fokú dualitásból arra is következtethetünk, hogy alakjában több görög mitikus képzet, figura ötvöződik. Párhuzamba állítható vele Nüx, aki az orfikus hagyomány szerint Anankéhoz hasonlóan hármass istennő: gyermekei szintén a moirák (Kerényi, 1977. 17). Nüx a görög mitológiában a megszemélyesített éjszaka. Alakja egyrészt az életerőhöz kötődik, amennyiben Erószhoz hasonlóan világteremtő princípium, másrészt tőle származik a halálisten, Thanatosz, ahogy Hésziodosz utal rá az *Istenek születése* című művében: „Nüx, a sötét Éj, szülte az éjszinü Kért, meg a Sorsot, / és a Halált meg az Alvást, Álmodók tarka rajával”⁴ (Hésziodosz, 2005: 211–212). Hésziodoszt idézi, ahogy Márai a regényben Ninitől származtatja a sorsot és a halált, hiszen őt jelöli meg a kastély láthatatlan szálait mozgató misztikus alakként, akinek ereje „mozgatja a kis színpadon az alakokat, Vitéz Jánost és a Halált”. Hésziodosz kiemeli azt is, hogy Nüx apa nélkül szülte Thanatoszt: „úgy szült Nüx, hogy senkit sem ölelt nyoszolyáján” (Hésziodosz, 2005: 213). Nini szintén ismeretlen férfitől szült gyermeket tizenhat éves korában, csakhogy a gyermek meghalt, hiányát pedig gyakorlatilag Henrik töltötte be. A kettejük közötti anyai és egyben „erósz” kapcsolat megnevezhetetlen: Nini kezében tartja Henrik sorsát, ő adta neki az első korty tejet születését követően, majd ő rajzolja homlokára a keresztet halála előtt. Henrik nem tud élni Nini nélkül, aki a Konráddal való barátság kezdetéig a minden cselekedetet átható köteléket biztosította számára, amelyet Erósz mitikus alakja hat át.

Erósz a regényben a sorsszerűség mozgatórugója, a világ működését biztosító erő, kozmikus alapelv. Mindent átható titokzatos kötőanyagként jelenik meg a szereplők közötti kapcsolatrendszer leírásában, akiknek olyan közük van egymáshoz, „mint a kristályoknak egy mértani törvény képletén belül” (Márai, 2018: 156). Erósz tulajdonképpen életük lényegét, titkos tartamát képviseli. A görög mitológiában Erósz egy kozmogóniai őserő, amely hatására a káoszból kialakult a rendezett világ. Alakja feltűnik a teremtésmítoszokban: Hésziodosznál Khaosz és Gaia mellett az első istenek között jelenik meg, ő „a legszebb mind a haláltalanok közt, / elbágyasztja a testet, az istenek és a halandók / keblében leigazza a józanságot, a bölcs eszt” (Hésziodosz, 2005: 120). Az orfikus hagyományok teremtésmítosza szerint „Kezdetben volt az Éj”, azaz Nüx, akit fekete szárnyú madárként a Szél termékenyített meg, ezüst Tojásából pedig Erósz kelt ki (Kerényi, 1977: 11). Mindkét mítoszból Erósz mitikus karakterének ősi vonása rajzolódik ki.

A regényben Erósz alakjának előhívásával az antik szerelemfilozófia, különösképpen Platónnak *A lakoma* és a *Phaidrosz* műveiből ismert, szerelemről alkotott felfogása köszön vissza. *A lakomában* Platón az Erószt középpontba állító beszédekben keresztül a szerelem filozófiai értelmezését nyújtja, bemutatva azt, hogy a lélek hogyan emelkedhet fel a szerelmen keresztül az ideák szemléléséhez. Erósz jellemének ősi vonását Phaidrosz emeli ki: „nagy isten Erósz, és csodálatos az emberek és az istenek között, sok más okból is, de leginkább származása miatt.

⁴ Hésziodosznak az *Istenek születése* című művét a továbbiakban is Trencsényi-Waldapfel Imre fordításában közlöm.

Mert a legősibb istenek közé tartozni nagy tisztesség.”⁵ (Platón, 2005: 178a–b) Erósznak, akár csak Aphroditénak, kettős természete van: a földi Erósz a közönséges a „silány emberek szerelmét” képviseli, amely a materiális vágyakkal kapcsolódik össze, míg az égi Erósz a felsőbbrendű, valódi szépség szerelme, aki képes az embert az ideák felé fordítani (Platón, 2005: 181a–c). Szókratész utolsó szónokként Erósz a földi és égi világ között közvetítő *daimón*ként mutatja be, aki az istenek és az emberek világát képes összekapcsolni. Alakja a halhatatlanság vágyát is előhívja, mivel „a nemzés örök életű és halhatatlan a halandóban” (Platón, 2005. 206e–207a), és mivel „a jóval együtt a halhatatlanságra is vágyakozunk, ha egyszer a szerelem annak a vágya, hogy a jó örökre a miénk legyen” (Platón, 2005. 207a).

A *gyertyák csonkig égnek*-ben a platóni Erósz-kép köszön vissza, amely a mitikus karakter filozófiai interpretációját jeleníti meg. A regény narrátora Erósz az emberek közötti viszonyokat mozgató kozmikus erőként említi: „Minden szeretet, minden emberi kapcsolat alján Erosz él.” (Márai, 2018: 84) A mitikus Erósz filozófiai megjelenítésének szándékát a Platónra történő utalás nyomatékosítja: „tudod, sokat olvastam [...]. Ma sokkal szabadabban írnak erről. De Platont is újra és újra olvastam, mert az iskolában még nem értettem.” (Márai, 2018: 84) Az író tudatosan emeli ki, hogy az égi Erószról van szó, akinek jelenléte túlmutat a földi szféra kötöttségein: a „barátság Eroszának nem kell a test... inkább zavarja, mint izgatja” (Márai, 2018: 84).

Ugyanakkor Erósz a nemzés vágyának megszemélyesítőjeként a világ működéséért felelős alapp princípium. A regényben, mivel Henrik és Krisztina gyermektelen házasságában ez az aspektus beteljesületlen marad, Henrik számára a testhez nem kötődő égi Erósz válik az életben maradás és a halhatatlanság elengedhetetlen feltételévé: „Valaki kellett, akit szeretni lehetett: Nini vagy Konrád, s akkor nem volt láza, nem köhécselt, sápadt, sovány fiúarca megtelt rózsaszín lelkesedéssel és bizalommal.” (Márai, 2018: 31) Erósz ezáltal a szereplők közötti viszonyrendszerben Henrik sorsának alkotóelemévé válik, amely felidézheti számunkra a *Phaidrosz*ban megjelenő jellemzést, miszerint Erósz „szárnyon suhogó sors”⁶ (Platón, 2005: 252b).

3. A SORS ÉS SZABADSÁG KÉRDÉSKÖRE A REGÉNYBEN

A regényben központi szerepet betöltő sors fogalmának megértéséhez érdemes röviden áttekinteni a sors és a szabadság ókori görög felfogását. A görög mitológiában és gondolkodásban a sors az egyik legproblematisabb erő, amelynek meghatározására számos fogalmuk volt: megkülönböztetik a „végzetet” (*heimarmenē*) és a vak és esztelen „sorsot” (*moira*) (Gyenge, 2014: 18). A sors fogalmához és elképzeléséhez szükségszerűen hozzákapcsolódik a szabadság kérdésköre, ami felveti a determinizmus és autonómia problémáját. A determinisztikus gondolkodás alapelve szerint: „Semmi sem történik csak úgy, hanem mindennek magyarázata van, és szükségszerűség folytán megy végbe.”⁷ (Leukipposz B2 DK, idézi: Bugár & Lautner, 2006: 9) E koncepcióra az ókori gondolkodásban számos válasz született. Arisztotelész (i. e. 384–322) el-

5 Platón *A lakoma* című művét a továbbiakban is Telegdi Zsigmond fordításában közlöm.

6 Kövendi Dénes fordítása.

7 Bugár M. István fordítása.

vetve a szigorú determinizmust a *Nikomakhoszi etikában* az autonóm szabadság mellett érvel. Szerinte az ember a saját testrészeinek mozgását is képes koordinálni, azaz a cselekvéseinek kiindulópontja önmagában keletkezik, „aminek pedig őbenne van a kezdete, annak a végrehajtása, illetve a végre nem hajtása is rajta fordul meg”⁸ (Arisztotelész, 1987: 1110a), tehát az ember készakarva cselekszik. Arisztotelész gondolatmenetéből logikusan következik az ember morális felelősségének fontossága és így az erény akaratlansága. Arisztotelészhez hasonlóan Epikurosz (i. e. 341–270) szintén az autonóm szabadság mellett érvel: „Rajtunk múlik a dolgok kimenelete. Ami pedig a környezetünkben szükségképpen beáramlik a pórusokon keresztül, az is olykor rajtunk múlik, és saját magunktól eredő vélekedéseinken.” (Epikurosz, 2006: 26–30).

Az autonóm értelmében vett szabadság Platón *Ér-mítoszában* is jelen van. Az istennő kijelentése, miszerint „Nem rátok vet sorsot a daimón, hanem ti választotok daimónt magatoknak” (Platón, 2018: 617e) magában hordozza saját döntést és a választás lehetőségét. A lelkek sors húzó cserepek révén, sorszám szerint választanak életmintát: „Akinék az első hely jut, az választáson magának először életformát, amely mellett aztán kénytelen-kelletlen ki kell tartania.” (Platón, 2018: 617e) A sorszámnak viszont nincs nagy jelentősége a választás szempontjából, ahogy az *Odüsszeusz* példájából is kiderül, akinek „lelkét jelölte ki a sors arra, hogy valamennyi közül utolsóként járuljon a választáshoz” (Platón, 2018: 620c), mégis egy egyszerű, észrevétlen ember életformája mellett döntött, ráadásul elmondása szerint „akkor is így tett volna, ha az első sorszámot kapja” (Platón, 2018: 617d). *Odüsszeusz* választásának oka a korábbi viszonyaira való emlékezés, amelynek hatására távol állt tőle a dicsőségvágy és a közéleti szereplés. Ebből is kitűnik, hogy a választás a lelkek előző életének történéseiből következik, így pedig a lélek mitikus-metafizikai előtörténetének mozzanataként értelmezhető (Bene, 2010: 37). A neoplatonista Plótinosz szerint az *Ér-mítoszb*an a választás ekképpen „rejtvény formájában a lélek általános, mindent átfogó irányultságára és beállítottságára utal. De ha a lélek beállítottsága a döntő, és az a rész érvényesül benne, amely az előző életekben átélt tapasztalatok nyomán leginkább kéznél van, akkor nem a test az oka semmi rossznak számára; mert ha a lélek jellege megelőzi a testet, és az a jellemünk, amit választottunk [...], akkor derék, illetve hitvány sem itt [az érzékelhető világban] lesz az ember” (Plótinosz, 1964–1982: III. 4.5.1–11., idézi: Bene, 2010: 36). Az emberre karakterét, amelyből életének menete és sorsa következik, nem kívülről kényszerítik rá az istenek, hanem az ember maga is részt vesz meghatározásában és alakításában (Bene, 2010: 37–40). Ezért tulajdonképpen az *Anankéval* való találkozásakor: „Az a felelős, aki választ; az isten nem felelős.” (Platón, 2018: 617e)

Az *Ér-mítoszb*an megjelenő sorsfelfogáshoz hasonló gondolatmenetet mutat be Márai a regényben, különösen Henrik narrációján keresztül: „Tartják egymást, az ember és sorsa, idézik és alkotják egymást. Nem igaz, hogy a végzet vakon lép életünkbe, nem. A végzet az ajtón át lép be, melyet mi tártunk fel, s magunk előtt tessékeltük a végzetet.” (Márai, 2018: 134) A kiemelt részlet alapján az ember szabad lény, amennyiben sorsát vagy daimónját önmaga választja meg lelke előtörténetének tanulságaira támaszkodva. Az ajtó feltárása jelképezi a választás mozzanatát. Az embernek az általa választott életformához viszont hűnek kell maradnia, azaz sorsát és

8 Szabó Miklós fordítása.

9 Tóth Béla fordítása.

végzetét nem kerülheti el büntetlenül: „Nincs ember, aki elég erős és okos ahhoz, hogy elhárítsa szóval vagy cselekedettel azt a balsorsot, amely vastörvénnyel következik lényéből, jelleméből.” (Márai, 2018: 134) Konrád művész volt, Chopin rokona, ebből adódóan karakteréhez szorosan hozzákapcsolódik a meg nem értettség, a világ néha közömbös, ellenséges viszonyulása. Jelleméből hiányzott az a vonás, amely Henriknek értelemszerűen megadatott a származás, nevelés vagy valamilyen isteni adottság révén, mégpedig az, hogy kegyeltje volt a világnak, ezért az emberek barátsággal és bizalommal fordultak felé. Konrád már barátságuk kezdetén féltékeny volt Henrik jellemére, ez pedig a legnagyobb csapás, amellyel a végzet az embert sújthatja: „Vágy, másnak lenni, mint aki és ami vagyunk: ennél fájdalmasabb vágy nem éghet emberi szívben.” (Márai, 2018: 104)

Végül a regényben a sors motívumával szorosan összefüggő *hübrisz* megjelenését tárgyalom. A *hübrisz* a görög világképben az ember mértéktelen és bűnös önteltségét, gőgjét jelenti, amely áthágja az istenség által megszabott határokat, ezért Nemeszisz, a büntető igazság istennője, lesújt rá (Irsmscher, 1993: 257). A *hübrisz* motívuma a görög sorstragédiákban az elbizakodottságot foglalja magában. Az egyik legismertebb példája Nióbé thébai királyné története, aki tizenkét gyermeket szült, és folyamatosan versengett Létó istennővel, aki mindössze két gyermek, Apollón és Artemisz, anyja volt. Miután Nióbé gőgösen megtagadta az istennőnek járó áldozást, Apollón és Artemisz megölte gyermekeit. Nióbé fájdalmában sziklává válva azóta is sír az istenek akarata szerint (Kerényi, 1977: 104). Szintén a *hübrisz* reprezentatív példája Tantalosznak, Nióbé apjának, a története, aki bejárást kapott az istenekhez, részt vehetett lakomáikon, viszont ő ellopta a halhatatlanná tevő nektárt és ambróziát, legnagyobb vétke pedig az istenek próbára tétele volt, amikor is tulajdon fiának megsütött tagjaival kínálta őket. Tantaloszt büntetésképpen Zeusz az alvilágba zárta, ahol nyakig vízben ül ugyan, de ha szomjas, a víz visszahúzódik, valamint gyümölcsöt termő ágak csüngnek fölötte, de ha értük nyúl, a szél ellebbenti őket (Kerényi, 1977: 117). A „tantaloszi kínok” kifejezés az orvos- és pszichológusirodalomban egyaránt ismert a soha be nem teljesíthető vágyak és az abból eredő kínok, szenvedések toposzáként.

Frye kifejti, hogy a hős életében bekövetkező tragédia történhet ugyan az erkölcsi törvény megsértése következtében, hiszen a *hübriszt*, a büszke, szenvedélyes, megszállott vagy magasröptű észjárású hősök nagy többségében megtaláljuk, és ez kiváltja a morálisan érthető bukást (Frye, 1988: 178). Ugyanakkor redukáló lenne csupán ezzel a formulával magyarázni, hiszen számos irodalmi műben a hős ártatlanul bukik el. A regényben mindkét lehetőségre találunk példát. Az író a gőgös és öntelt karaktervonásokat a fiatal Henrik jellemében tárja fel, aki homlokán az istenek pártfogását jelölő égi jelet viselte. Az iskola befejezése után Henrik egy bizalommal és szeretettel körülhatárolt világban élt tovább, mintha az istenek „titkos, láthatatlan szerencsedyűrűjét” (Márai, 2018: 127) viselné ujján. A lelke mélyén azonban tudta, hogy a „világ csak azoknak bocsát meg ideig-óráig, akik szívükben szerények és alázatosak...” (Márai, 2018: 127). Henriket e túl szabályos boldogság félelemmel töltötte el. Adósnak érezte magát az isteneknek, valamiféle áldozatot szeretett volna hozni nekik, visszafizetni a boldogságból valamennyit: „Mert az istenek közismerten irigyek, s mikor adnak a földi halandónak egy évre való boldogságot, rögtön felírják ezt a tartozást, s az élet végén uzsoraáron követelik vissza.” (Márai, 2018: 127) A *hübrisz* vádját Krisztina önti szavakba naplójában: „reménytelen vagy, mert hiú vagy.” (Márai, 2018: 127) Krisztina korán szembesül azzal, hogy Henrikből hiányzik a szerény-

ség, amely az ő vallásos lelke számára a legnagyobb erény. A kisvárosi környezetből érkező nő számára a Henrikkel kötött házasság a szegénységből való kiutat biztosítja: „egyszerre odaad neki az élet mindent, két kézzel, a házasságot, ezt az egyéves nászutat, Párizst, Londont, Rómát, aztán a Keletet, hónapokat az oázisokban, a tengert.” (Márai, 2018: 126) Mindezt ő is adós-nak érzi magát az isteneknek, viszont Henrikkel szemben szerény és hálás marad. A nő végül a Konrád szökését követő nyolcadik évben meghal, a két férfi hallgatását viselve, tehát tragédiája alázatos jelleme ellenére is bekövetkezik. Henriket, Tantaloszhoz hasonlóan, az istenek azzal büntetik, hogy a számára létfenntartó „erózi” vágy nem teljesülhet be sem a Krisztinával való házasságában, sem a Konráddal való barátságában. A tehetetlenség, amely a maradéktalan egyesülés hiányának a következménye, Henrik valódi büntetése és végzete. Konrád esetében a legfőbb bűn a „szökés”, azaz sorsának és szerelmének megtagadása. Ezzel a döntéssel a szereplők addigi életét átható erózi kötést elvágja. Mivel Erósz az égi és a földi szférát összekötő daimónként képessé teszi az embert az isteni Szépség meglátására, így a halhatatlanság általa érhető el. A regényben Erósz hiánya helyet ad a halálistennek, Thanatosznak, így a kastély „egy nagy, díszes, kőből faragott sírbolttá” válik (Márai, 2018: 21). A regény cselekménye ebből a thanatoszi jelenből bontakozik ki, s később a retrospektív narráció által villannak fel az erózi kötelékből alakuló barátság és szerelem múltbeli részletei.

4. ÖSSZEGZÉS

A regény mítoszkritikai elemzését alapul véve összegzőképpen elmondható, hogy benne a sorsról és végzetről alkotott mitikus szemlélet központi szerepet tölt be. A szövegben a sors és végzet motívumai számos párhuzamot mutatnak e fogalmak görög felfogásával. A görög sorsszerűség kivetülései a görög gondolkodásban és mitológiában a regényben is megjelennek, felvetve a determinizmus és autonóm szabadság problémáját. A regényben, akárcsak az Ér-mítoszban az ember önmaga választja és alakítja végzetét, amelyhez mindenáron hűnek kell maradnia.

A regényben fellelhető sorsbrázolás szorosan összekapcsolódik egyéb görög mitikus motívumokkal, amelyek előhívják az olvasó számára Ananké sorsistennőt, az emberi sors fonalait szövő *moirák*at, illetve Erósz mitikus alakját. E mitikus motívumok mögötti valláselméleti és filozófiai tartalmak rajzolják ki a regény mitikus hálóját, amely véleményem szerint egy újszerű jelentésszféra nyújt a regény olvasata szempontjából.

SZAKIRODALOM REFERENCES

- Arisztotelész (1987). *Nikomakhoszi etika*. Európa.
- Bene, L. (2010). Okság és morális felelősség Plótinosznál. *Magyar Filozófiai Szemle*, 54(3), 25–45.
- Bugár, M. I., & Lautner, P. (2006). *Sors és szabadság: az emberi autonómia problémája az antik filozófiában a Kr. u. II. századig*. Kairosz.

- Czuczor, G., & Fogarasi, J. (1867). *A magyar nyelv szótára IV*. Emich Gusztáv Magyar Akadémiai Nyomdász.
- Epikurosz (2006). A természetről. In Bugár, M. I., & Lautner, P. (szerk.), *Sors és szabadság: az emberi autonómia problémája az antik filozófiában a Kr. u. II. századig*. (62–65. o.). Kairosz.
- Frye, N. (1996). *Kettős tükör*. Európa.
- Frye, N. (1998). *A kritika anatómiája*. Helikon.
- Gyenge, Z. (2014). *Kép és mítosz I*. Typotex.
- Hésziodosz (2005). *Istenek születése; Munkák és napok*. Európa.
- Homérosz (2005). *Iliász*. Európa.
- Irmscher, J. (1993). *Antik lexikon*. Corvina.
- Kányádi, A. (2010). *A képzelet topográfiája. Mítoszkritikai esszék*. Komp-Press.
- Kerényi, K. (1977). *Görög mitológia. Történetek az istenekről és az emberiségről / Hérosztörténetek*. Gondolat.
- Kis, G. (2013). *Az ördöggel kötött szövetség mitológéája a XIX. századi prózairodalomban (különös tekintettel Conrad Ferdinand Meyer Az asszonybíró című elbeszélésére)*. [Doktori disszertáció, DE BTK Debrecen.]
- Lapis, J. (2006). „A másik parton”: ismétlés és kényszer Márai Sándor *A gyertyák csonkig égnek* című regényében. *Tiszatáj*, 60(5), 73–82.
- Márai, S. (2018). *A gyertyák csonkig égnek*. Helikon.
- Pál, J., & Újvári, E. (szerk.). (1997). *Szimbólumtár*. Balassi Kiadó.
- Platón (2018). *Az állam*. Atlantisz.
- Platón (2005). *A lakoma*. Atlantisz.
- Platón (2005). *Phaidrosz*. Atlantisz.
- Rónay, L. (1990). *Márai Sándor*. Magvető Könyvkiadó.
- Szávai, J. (2013). Márai Sándor antikvitásképe. In Czetter, I. (szerk.), *Mérleg és eszmecsere Márairól* (27–36. o.). Nemzeti Tankönyvkiadó.

A szerzőkről About the Authors

ANDRÁS SZABOLCS adjunktus a Babeş–Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológia Karán. Fő érdeklődési területei: római katolikus teológia, dogmatika, ökumenikus teológia, jelenkori politika. E-mail: andras.szabolcs@ubbcluj.ro.

BÍRÓ EMESE egyetemi adjunktus, Károli Gáspár Református Egyetem Bölcsészet- és Társadalomtudományi Kar. Fő érdeklődési területei: kvalitatív módszerek, filmszociológia, társadalmi nemek, családsszociológia. E-mail: biro.emese@kre.hu.

GYORGYOVICH MIKLÓS kutató, igazgatóhelyettes a Századvég Közéleti Tudásközpont Alapítvány Társadalomtudományi Kutatócsoportjában. Fő érdeklődési területei: vallásosság, önkéntesség, civil társadalom, társadalmi rétegződés, népesedés. E-mail: gyorgyovich.miklos@szazadveg.hu.

HEIDL SÁRA kutató az SZTE Vallástudományi Tanszéken, valamint az MTA-SZTE Convivence kutatócsoport (ELKH) tagja. E-mail: heidlsara01@gmail.com.

HUBBES LÁSZLÓ-ATTILA adjunktus a Sapientia EMTE csíkszeredai karán, Társadalomtudományi Tanszék. Fő érdeklődési területei: apokaliptika, új vallásosság, új mitológiák. E-mail: hubbeslaszlo@uni.sapientia.ro.

KOLLÁR DÁVID PhD-hallgató a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen, a Pécsi Tudományegyetem – Alkalmazott Ontológia Kutatócsoport alapító tagja, a Századvég Közéleti Tudásközpont Alapítvány Társadalomtudományi Kutatócsoport kutatója. Fő érdeklődési területei: szociológiaelmélet, értékszociológia, társadalomfilozófia, társadalomstatisztika. E-mail: kollar.david@szazadveg.hu.

KOLUMBÁN ADRIENN PhD-hallgató, Szegedi Tudományegyetem, Málnási Bartók György Filozófia Doktori Iskola. Fő érdeklődési területei: vallásemélet, interkulturalitás. E-mail: kolumbanadrienn@gmail.com.

LÁSZLÓ TAMÁS a Századvég Közéleti Tudásközpont Alapítvány, Társadalomtudományi Kutatócsoportjának vezető kutatója, doktorandusz, ELTE Szociológia Doktori Iskola. Fő érdeklődési területei: társadalmi reziliencia és szolidaritás, nemzeti identitás, vallásosság, emlékezet- és generációkutatás, kommunikáció és médiahasználat, kritikai diskurzuselemzés és kvalitatív társadalomkutatás. E-mail: laszlo.tamas@szazadveg.hu.

MÁTÉ-TÓTH ANDRÁS professzor, SZTE Vallástudományi Tanszék, MTA-SZTE Convivence kutatócsoport (ELKH) kutatója. Fő érdeklődési területei: vallástudomány magyarországi története, kortárs vallási és egyházi változások Kelet-Közép-Európában, római katolikus pasztorálteológia kortárs jelenségei. E-mail: matetoth@rel.u-szeged.hu.

PETI LEHEL kutató, Nemzeti Kisebbségkutató Intézet (Institutul pentru Studierea Problemelor Minorităților Naționale – ISPMN). Főbb érdeklődési területei: vallási mozgalmak, a mezőgazdaság szerkezetének változásai az erdélyi falvakban, a moldovai csángó nép vallási élete, vallásantropológia. E-mail: petilehel@yahoo.com.

SZILÁRDI RÉKA tanszékvezető, habilitált egyetemi docens az SZTE Vallástudományi Tanszéken, valláskutató, szociálpszichológus, valamint az MTA-SZTE Convivencia kutatócsoport (ELKH) tagja. Fő érdeklődési területei: szociálpszichológia, valláslélektan, újpogány mozgalmak Magyarországon. E-mail: szilardi.reka@gmail.com.

ÚJVÁRI EDIT habilitált egyetemi docens, Szegedi Tudományegyetem. Fő érdeklődési területei: vizuális szemiotika, vallási szimbolika, ikonológia, ikonográfia, kultúrtörténet és -elmélet. E-mail: ujvari.edit@szte.hu.

TÖRÖK EMÓKE tanszékvezető, Károli Gáspár Református Egyetem Bölcsész- és Társadalomtudományi Kar. Fő érdeklődési területei: elmélet-történet, munka és munkaerőpiac szociológiája, nemi szerepek, nők helyzete a társadalomban, nők a lelkeszi pályán. E-mail: torok.emoke@kre.hu.