

ERDÉLYI TÁRSADALOM

Szociológiai szakfolyóirat

V. évfolyam 1. szám

Kolozsvár

2007

ERDÉLYI TÁRSADALOM



Szociológiai szakfolyóirat

5. évfolyam 1. szám

Kolozsvár
2007

ERDÉLYI TÁRSADALOM

A kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem Szociológia Tanszéke magyar tagozatának folyóirata. Megjelenik évente két alkalommal.

Alapítók

Horváth István, Magyari Tivadar, Péter László, Veres Valér

Főszerkesztő
Horváth István

Lapszámfelelős
Kiss Dénes István

Szerkesztőbizottság

Csata Zsombor, Gábor Kálmán, Kiss Dénes, Kiss Tamás, Kuczi Tibor,
Lengyel György, Magyari Tivadar, Péter László, Veres Valér

Szerkesztőtanács

Bárdi Nándor, Benedek József, Csepeli György, Ladányi János,
Lőrincz D. József, Mezei Elemér, Némedi Dénes, Tamás Pál

Szerkesztőségi titkár
Kiss Zita

Olvasószerkesztő
Simon Boglárka

Korrektor

Kertész Imola

Borítóterv és DTP

Módi István-Hunor

A szerkesztőség postai címe

Revista „Erdélyi Társadalom”

Str. Tipografieii, 12 / 1, RO–400101 Cluj-Napoca

Telefon. +40 264 599 461, fax: +40 264 430 611

E-mail: kiss_zita@yahoo.com

A régebbi számok elérhetők a <http://www.bbteszociologia.ro> honlapon.

Kiadó: Presa Universitară Clujeană

A lap kiadását támogatja:

Communitas Alapítvány

Illyés Közalapítvány a Határon Túli Magyarságért

Max Weber Társadalomkutatásért Alapítvány

MTA – Határon Túli Magyar Tudományosságért Program

ISSN: 1583–6347

Tartalom

I. ÖSSZPONT

Gagyí József: „Az egy szent testület...” A kalugerekhez (ortodox szerzetesekhez) járás, a „próba kultúrája” társadalmi szerepéről	9
Fosztó László: A megtérés kommunikációja: gondolatok a vallási változásról pünkösdzimusra tért romák kapcsán	23
Sorin Gog: Az ateizmus után. Románia a vallási újjászületés és a szekularizáció között	51
Iuliana Conovic: A Román Ortodox Egyház 1989 után: társadalmi identitás, nemzeti emlékezet és a szekularizációs elméletek	65
Fejes Ildikó: Vallási individualizáció a Csíkszeredai katolikusok körében	73
Szilárdi Réka: Posztmodern identitáskultúra a magyarországi neopogány közösségekben	103
Sárközy Csongor: Ezoterikus gyakorlatok dél-alföldi középiskolások körében	123

2. TÁMPONT

Máthé-Tóth András: A misztika szociológiája. Ernst Troeltsch harmadik típusa	141
Gagyí József: A millenarisztikus-messianisztikus mozgalmak kérdése a társadalomtudományokban	153
Peti Lehel: A vallási mozgalmak antropológiai tapasztalata	173

3. MEZŐNY

Kiss Dénes: Vallásszociológia a posztkommunista Romániában	193
Nagy Réka: Az információs társadalom és a digitális egyenlőtlenségek új szemléletéről	205

4. RECENZÍÓK

Bernáth Krisztina: <i>Chris Hann (ed.): The Postsocialist Religious Question: Faith and power in Central Asia and East-Central Europe</i>	221
---	-----

Nagy Attila: <i>Szilágyi Tamás–Szilárdi Réka: Istenek ébredése. Az újpogányság vallástudományi vizsgálata</i>	223
Sumarul studiilor	225
English Abstract	231
Visszapillantó	237

ET

ÖSSZPONT

1



Gagy József „Az egy szent testület...” A kalugerekhez (ortodox szerzetesekhez) járás, a „próba kultúrájára”-nak társadalmi szerepéről

Az ortodox, román papok, kalugerek (szerzetesek) magyar (katolikus, protestáns) közösségek tagjai számára végzett vallásos, mágikus gyakorlata ma már jól ismert toposza a magyar vallásnéptanának. A XX. század folyamán az általam tanulmányozott településen a gyakorlat iránti igény konstansnak mondható: a különbség csak az, hogy 1940-ig a kalugerek keresték fel a helyieket rendszeres vándorútjuk során, majd a bécsi döntés határmegvonása, és ezzel nem összefüggően, de ezt követően a kommunizmus vallásüldözése kialakított egy másik, ma is élő formát: a helyiek keresik fel kolostoraikban a kalugereket.

Dolgozatomban a gyakorlat leírása után arról beszélek, hogy milyen társadalmi szerepet játszik a kalugerek tevékenysége. Michel Foucault gondolataiból kiindulva arra keresek választ, hogy mennyire ismeri el, gyakorolja a közösség az igazság keresésének két alapvető kulturális mechanizmusát, a próbát és a nyomozást. Milyen esetekben és milyen okokból nem fogadja el az elit intézményei által végzett nyomozással megkonstruált igazságot, és milyen esetekben és miért részesíti előnyben a vallásos-mágikus specialisták gyakorlata nyomán megnyilvánuló, a „szent testület” által közvetített „örök” isteni igazságot.

Gagy József a Sapientia Erdélyi Magyar Tudományegyetem Humántudományi Tanszékének tanára, email címe: gagyijozsef@yahoo.com

Az ortodox, román papok, *kalugerek* (szerzetesek) erdélyi magyar (katolikus, protestáns) közösségek tagjai számára végzett vallásos, mágikus gyakorlata ma már jól ismert toposza a magyar vallásnéptanának. A 20. század folyamán az általam tanulmányozott székelyföldi településen a gyakorlat iránti igény konstansnak mondható. A különbség annyi, és ez a gyakorlat intenzitását mutatja, hogy 1940-ig a kalugerek (is) keresték fel a helyieket rendszeres vándorútjuk során, majd a bécsi döntés határmegvonása és – ezzel nem összefüggően, de ezt követően – a kommunizmus vallásüldözése kialakított egy másik, ma is élő formát: ma már nem járnak a kalugerek a székelyföldi magyar falvakban, hanem a helyiek keresik fel azokat kolostoraikban.

Tanulmányomban, mely két hipotézis megfogalmazásához vezet el, a terepen megfigyelt gyakorlat leírása után arról beszélek, hogy milyen társadalmi szerepet játszik a kalugerek tevékenysége. Michel Foucault gondolataiból kiindulva arra keresek választ, hogy mennyire ismeri el, gyakorolja a közösség az igazság keresésének számára ma is alapvető kulturális mechanizmusát, a próbát. Milyen esetekben és milyen okokból nem fogadja el az elit intézményei által végzett nyomozással megkonstruált igazságot, illetve milyen esetekben és miért részesíti előnyben a vallásos-mágikus specialisták gyakorlata nyomán megnyilvánuló, azelőtt számukra rejtett, de létező, a „szent testület” által közvetíthető „örök” isteni igazságot.

EGY VALLÁSETNOLÓGIAI TOPOSZRÓL

Az ortodox, román papok, *kalugerek* magyar (katolikus, protestáns) közösségek tagjai számára végzett vallásos, mágikus gyakorlata ma már több kutató munkássága nyomán kialakított, ismert toposza a magyar vallásetnológiának – mely toposz kialakítása leginkább az erdélyi kutatók munkásságának köszönhető.¹

Bár a szakirodalomban igen elvétve akad erre utaló nyom, elmondható, hogy már 1989 előtt folyamatosan figyeltek erre a jelenségre azok, akik a népi közösségekben terepmunkát végeztek. A terepmunkás hiedelemkutatók számára nem volt kérdéses a jelenség elterjedtsége, fontossága, és mély történelmi beágyazottsága. Ami kijelenthető: a terepen tapasztaltak 1989 előtt nem voltak illeszthetők a hiedelemkutatásban (és a néprajzi kutatást általában meghatározó ideológiai felfogásban) uralkodó paradigmához.

Keszeg Vilmos 1999-ben kiadott, 2005-ben második kiadást megért könyvében az el(nem) végzett munka ismeretében ennyit ír erről: „A gyűjtés hiányosságának, elfogultságának tulajdoníthatóan a román pap alakja szinte teljesen ismeretlen a néprajzi leírásokban.” (1999: 56) Értelmezhetem úgy is ezt a megállapítást, hogy az interetnikusságnak ez a formája akkoriban nem volt divatos. De értelmezhetem úgy is – és én inkább erre helyezném a hangsúlyt –, hogy az etnikai, kulturális és vallási határok ilyen nyilvánvaló „megsértésének”, az ezeken való átjárás ilyen drasztikus formájának nem volt helye az etnocentrikus tudományfelfogásban.

Ezzel magyarázom azt például, hogy a román paphoz-kalugerhez való járás egyik (ma már közismerten) „klasszikus terepén”, a Gyimesekben gyűjtő Salamon Anikó és az ő gyűjteményét sajtó alá rendező Mohay Tamás sem tartotta fontosnak figyelni erre a toposzra (1987). S hogy a magam példájánál maradjak: 1989 után minden olyan helyséből, ahol gyűjtőmunkát végeztem, jelentős mennyiségű anyag került lejegyzésre. Viszont az a szakdolgozat, amelyet 1978-ban védtem a Babeş–Bolyai Tudományegyetem magyar nyelv és irodalom szakán, és amelynek Mitruy Miklós volt a szakirányítója, de valójában Dömötör Tekla és Salamon Anikó voltak azok, akikkel szakkérdésekben konzultálhattam, csak elvétve tartalmaz a román papra/kalugerekre vonatkozó adatokat.²

1. Lásd Komáromi Tünde összefoglalóját (2005). Többen vannak, akik az erdélyi (gyimesi és moldvai csángó) magyar hiedelemvilág e valóban megdöbbentő és első pillantásra igen egzotikus jelenségét tanulmányozták 1989 után. Mindenképpen megemlítendőek Keszeg Vilmos, Komáromi Tünde, Czégényi Dóra és Balázs Lajos írásai (lásd a bibliográfiát). Pócs Éva idevágó úttörő jellegű kutatásáról külön szólok majd.

2. A szakdolgozat címe: *Firtosálji mondák*. Az ebben közölt szövegkorpusz, 142 történelmi és hiedelemmonda Etéd, Énlaka, Firtosváralja falvakban (volt Udvarhely megye) végzett gyűjtés eredménye.

A Boszorkány, rontás, váltott gyerek típushoz sorolt, a gyűjteményben, a 77. szövegben például a következő olvasható: „Hát a tehennek a dóga úgy volt, hogy nem adott tejet egyik sem, rúgott agyon. Aszmongyák, menjek el a kaluber-papokhoz, met azok helyrehozzák, meghozzák a tejet, megmondják, hogy hogy van, mi van. Ha odamenyek, biztos, hogy a tehennek a teje meg lesz jőve, me elvötték a tehennek a tejit. Hát ezt én babonának hittem, úgy hogy ha nem győződtem vóna móg, én már azelőtt tuttam, hogy el lőhöt venni.” (Márton Lajos 78 éves, Firtosváralja, 1978. február 13.) A jegyzetekben ezt a mondatot kommentálva a következőt írtam: „A tej visszahozását különböző tudós emberek végzik, általános, hogy a kalugerpapokhoz fordulnak.”

Ma igen jellemzőnek tartom az akkori viselkedésemet: az adatközlő elmondta az első esetét, amely meggyőzte arról, hogy el lehet venni a tejet, és amelyik a korondi – magyar – tudóshoz kötődött, de elhallgatta azt, amit a történet elején elkezdett: hogyan járt, amikor – másodszor vagy sokadszor – a kalugerekhez ment. Erre a második esetre pedig én nem figyeltem, nem kérdeztem rá, ezt nem meséltettem el.

A 101. monda egyik szereplője egy – valószínűsíthetően román – barátpap. A megrontott elmeséli, hogy Korondon egy lány megcsináltatta: zsebkendőt kért tőle, megmérte az ingnyakát, hogy inget csináltasson neki. A végered-

A magyar hiedelemmonda-katalógus számon tartja ugyan a tudós papot, de csak töredékes adatokra hivatkozik. Keszeg Vilmos könyvének 2005-ben megjelent második kiadásában is csak Bosnyák Sándor gyimesi, bukovinai magyar adatait, Albert Ernő gyimesi gyűjtéséből származó hiedelemmondáit említi. Megismétli azonban az első kiadás megállapítását: a toposz „nagyobb figyelmet érdemel, hiszen a romániai magyar népi kultúra egyik, a román kultúra részéről érkező hatásnak tulajdonítható legjellemzőbb sajátossága...”

Czégényi Dóra olyan környezetben végzett kutatásokat, amelyben a magyarok történelmileg mérhető ideje kisebbségben, esetleg szórványban vannak, tehát nemcsak érintkezés, kulturális csere, hanem az asszimiláció, a román kulturális környezetbe való beépülés számos jelensége tapasztalható. A magyarok, akárcsak román szomszédaik, munkatársaik, esetleg rokonaik, szükség esetén igénybe veszik a román pap szolgáltatásait. A román pap elsősorban Isten szolgája, ez minden kérelmező számára evidens. Ugyanakkor éppen e szerepe miatt alkalmas arra, hogy közvetítsen az emberek és a természetfeletti erők között, kommunikáljon a szellemek világával (2001:159). A szolgáltatást kérők tudatában vannak az ambivalenciából származó veszélynek, de mégis elmennek hozzájuk, mert az igazságot – a sorsot, az isteni, emberek számára rejtett, csak közvetítés nyomán feltárulkozó szándékot – csak így lehet megismerni: „Ez valami tiltott dolog. Én legalábbis jártam, de meg vagyok győződve, hogy Isten ellen való cselekedet volt. És mégis, az emberek mennek. Igen. Nem ismerik az igazságot. (Czégényi 2001:159)

Czégényi a kalugerek, a román szerzetesek szerepével nem foglalkozik, hiszen az általa vizsgált társadalmi környezetet a helyben lakó papok dominálják. A kalugerek messzebről érkeznek, tevékenységük az elképzelések szerint azért hatásos, eredményes, mert önmegtartóztató, remeteszerű – azaz: kevésbé mindennapi, emberi – életet élnek, ezért őket szenteknek tartják (2001:155).

Pócs Éva és tanítványai a kilencvenes évek végén, Csíkkarcfalván és Csíkjénőfalván végzett kutatásukkal tárták fel az idekapcsolható jelenségeket (Pócs 2001). Pócs Éva összegző megállapítása szerint az általuk elemzett csíkkarcfalvi és csíkjénőfalvi boszorkányság „lényege a szentséggel megerősített, divinációval összefonódó, vallásos mágia.” Legjelentősebb vonásának az tartható, hogy a szent személy divinációs, valamint áldás- és átokosztó rítusai bekapcsolódnak a falusiak által ismert és gyakorolt rontási rendszerbe. A kaluger tehát a sors kezelője, aki egyszerre tartja a kezében a jó és a rossz alternatíváit. „Személyében archaikus ambivalencia nyilvánul meg, ő az egyidejűleg áldó és átkozó pap, aki a boszorkányság személyes belső viszonyait kívülről, felülről egyensúlyozza, divinációs gyakorlatával ő a falusiak világrendjének egyik

mény: „Hát aztán az ing nem lett megcsinálva, hanem aztán nem tudtam megmaradni, állandóan minden szombatmonni kellett, hát aztán még szeredán is mönni kellett. Hát én nem akarok oda mönni, s mégis muszáj volt mennyek. Hát mondom, nem mejek, s mégiscsak muszáj volt menni. Szán egyszer jövök a mezőről, s akkor is ké-szültem, hogy mönyök, hamar öltöztem s borotválkoztam meg, s ötözök fő másképpen s menyek. S az út felől, mert akkor ott laktunk a közbelsőbe, oda bé volt menve egy fiatalember, egy fiatal pap. Az ingem várt. Hát az honnét tutta, hogy ki vagyok. Mondja meg, tanító úr! Nem tuttam, én is elgondótam, meglepődtem. Szüleim aszmogyák, egy fiatalember vár s menyek bé belől. Bémenyek, s kérdi, hogy hínak, s mondom, megmondom, s mindönt, avval kérdezősködött, s emondom. Aszongya hogy:

– Magának az ingit megmérték, igaz-e?

S mondom, az.

– S egy zsebkendőjét elvötték, igaz-e.

S igaz.

Aztán enni kért, de többet nem kellett én menjek! Pap volt, barátpap.” (Márton Lajos 78 éves, Firtosvára, 1978. február 13.)

fenntartója, elsősorban az etikai normák vonatkozásában. A papi átok rituális, istenítélet jellegű formái legitimálják az egyéni átkozódást és az egész erre épülő rendszert. E rituális átok fontos tényezője, hogy csak a bűnösre szállhat, ártatlanra nem: mint általában az istenítélet, csak a bűnösnek „fáj.” (Pócs 2001:451)

Komáromi Tünde dolgozatában több olyan megállapítás is található, amely kiindulópontul szolgál számomra, amelyekkel egyet tudok érteni, és amelyeket a vizsgált település vizsgált jelenségeire is érvényesnek tartok. A rontást az általa Hagymásnak nevezett településen akkor választják, ha nem látnak lehetőséget törvényes megoldásra, már csak azért sem, mert nem áll rendelkezésre a törvényszék számára elfogadható bizonyíték az ügyben: csak a gyanú és a vádaskodás létezik, mivel nem került sor a felek között nyílt, tanúkkal bizonyítható agresszióra (2005:77).

A létező, mindenki által ismert ideológia premisszái szerint a következők:

1. A bűnös emberen nem lehet segíteni, a bűnhődés elkerülhetetlen. A román pap mágiája, az így a rendszerbe bekerülő átok, a *csináltatás* egyszerre jelez figyelemfelhívó, sürgető, iránymutató szándékot (kire szálljon az átok, kit fogjon meg a csinálmány) és a büntetés-végrehajtó legfőbb transzcendens hatalomnak való alárendelődést (legyen meg az Isten akarata).
2. A bűnös ember együtt él büntelen társaival, és valójában csak akkor különül/különítik el tőlük, amikor utoléri az elkerülhetetlen büntetés. A közösségtől való elszigetelés, morális kizárás akciója csak ekkor indul be, és a beindulás elsődleges feltétele, hogy az ítélet már látható-tapasztalható (és ekképpen a bűnösség bizonyított) legyen.

KALUGEREK MÁRÉFALVÁN – MÁRÉFALVIAK A KALUGEREKNÉL

*Igen, kalugerekhez lehet menni, mert a kalugerek azok papok.
Azok papok, s akkor imádkoznak. El lehet imádkoztatni!
Csak azt lehet elimádkozni, aki a bűnös. Kalugerek, azok szentek voltak!
Az megvolt, itt a kalugereknél, ők igazságosan imádkoztak.
Az egy szent testület, a kalugerek. Az egy szent testület.
Úgyhogy oda lehet menni.
(Ilonka Ferenc, 1908–2000, Máréfalva)*

A Székelyföld szívében, a Székelyudvarhely melletti, katolikus, de református, unitárius falvakkal is határos Máréfalván ma is csak elvétve járnak román (ortodox) papokhoz. Az istenítélet előidézésének vallásos-morális rendszerébe ebben a faluban – bizonyíthatóan a közelmúltban, a 20. század során – a román, ortodox szerzetesek épültek be.

A fenti, mottóként idézett megállapítások arról az időszakról adnak hírt, amikor már elindultak, jártak a máréfalviak a kalugerekhez. Ezt előzte meg az az időszak, amikor kalugerek jelentek meg Máréfalván – és más székelyföldi, tehát az ortodox kolostoroktól, a román vidékektől távol eső, színmagyar falvakban –, ahol mágikus szolgáltatásokat végeztek, és élelmet gyűjtöttek/koldultak. Az alábbiakban összefoglalom azokat az információkat, amelyeket a több évig tartó, időszakos gyűjtőmunka idején a kalugerek máréfalvi tevékenységéről, máréfalvi hatásáról hallhattam.

Úgy látom, hogy két történelmi pillanat hatott szabályozó, meghatározó módon a tanulmányozott környezetben a kalugerek megjelenésére, a hozzájuk való járás szokásának kialakulására: 1918 és 1940.

1. 1918 után a Székelyföld Románia része lett, a moldvai kolostorok szerzetesei pedig kiterjesztették élelemgyűjtési/koldulási tevékenységüket a székelyföldi falvakra is. A kialakuló hálózat helyi elemeit a román származású, de elmagyarosodott helyi lakosok jelentették. Máréfalván arra emlékeznek, hogy a népes Ilonka családhoz tartozók támogatták a megjelenő kalugereket: szállást adtak nekik, a faluban érdeklődtek, hogy ki szeretné igénybe venni a szolgáltatásaikat, közvetítették a kalugerek és a falubeliek között, elkísérték más, környező falvakba őket.³

Többen mesélték, hogy kisgyerekek korukban meghatározó élményt jelentett számukra a szakállas/torzonborz, magyarul nem tudó, „ördögös” tudással bíró szerzetesekkel való utcai találkozás, vagy az, hogy ezek a házuknál is megjelentek. A gyerekek félték tőlük, hiszen nagy zsákkal jártak, amibe élelmet gyűjtöttek. A szülők velük ijesztgették a rossz magaviseletű gyerekeket: hiszen beleillettek a faluban megjelenő, zsákot cipelő és a kisgyerekeket zsájkjukba téve elhurcoló rosszféle idegenek (például vándorcigányok, vándorárusok) sztereotípiájába. A felnőttek egy része is távol tartotta őket magától és családjától – nem hittek mágikus tevékenységük hatásában, tolvajnak vagy – egy másik elterjedt véleményhez igazodva – a „megszálló”, hatalmukat megerősíteni akaró román hatóságok álrúhás, a családba is behatoló kémeinek tartották őket.

Mindezek miatt érthető, hogy a két világháború közötti időszakban körvonalazódott a kalugerek szerepe, de nem mondható, hogy kialakult ennek egy általános elfogadottsága. Nem lehetett a kívánt módon szabályozni helyi megjelenésüket, a kívánt módon távol tartani őket, ugyanakkor a román állam helyi hatóságainak támogatását élvezték. A helyi közösség rájuk vonatkozó attitűdje erősen megoszlott: „voltak, akik kacagták, voltak, akik félistennek tekintették” őket. A megismerés után be kellett következnie a kulturális átalakítás – az eltávolítás és a helyi kultúrába való beillesztés – korszakának. Csak ennek megtörténte után mondhatjuk, hogy stabilizálódott, generációkon át öröklődővé, általánosan ismertté és elfogadottá vált mágikus közvetítő és ezzel együtt társadalmi szerepük.

2. 1940 újabb hatalomváltást, határmódosítást hozott, minek következtében a moldvai szerzetesek eltűntek a székelyföldi falvakból. 1944 után újra megjelentek, de csak átmenetileg, ugyanis az 1948-ban hatalomra kerülő kommunista román hatóságok korlátozták az ortodox szerzetesség működését, betiltották az országjáró koldulást. Ezek az átalakítások lassan a ma tapaszt-

3. Kovács András (Máréfalva, 1919–2001) elbeszélése szerint: „Ezek a kalugerek Moldovából jöttek, Bákóból. Ott van egy nagy kolostor, onnan jöttek. Ezek ortodox vallású szerzetesek, úgy mondták nekik, kaluger, de magyar nyelvre fordítva szerzetes. Hát jártak ide, én is emlékszem era.

(A faluban hogyan fogadták őket?)

Voltak, akik kacagták, voltak, akik félistennek tekintették. Ezek az Ilonkák...

(Várták, fogadták?)

Be volt jelentve, hogy jön. Avval volt mindig vele egy tolmács, de ezek román ajkúak voltak, magyarul nem tudtak...

(Mit csináltak?)

Beszéltek, s legtöbbször koldultak. Kéregtek. Ki mivel hozza tudott járulni, terménnyel, pénzzel, evvel, avval, szívesen elfogadták, egy nagy könyvük volt, abba írták bele, hogy ki mit adott, s hogy imádkoznak érte. Tehát szolgálatot végeznek érte lelki vonalon.

(Ha valakinek családi problémája volt, megkereste őket?)

Igen. Jelentkeztek. Vagy valakitől megtudta, s akkor elment, vagy valakivel értesítette, hogy jöjjön hozzá.”

talható, leírható rendszer kialakulásához vezettek. A kételkedés közvetlen tapasztalatból adódó kiváltó okai, többek között az idegen mint hús-vér, a kapu előtt álló fenyegetés érzékelése megszűnt. A transzcendenst ambivalens módon megidézni képes – és ezért a közvetlen környezetben megjelenésükkel ismeretlen veszélyeket megidéző – fenyegető kalugerek képe átalakult. Ezután csak azok vették igénybe szolgálataikat, akik felkerekedtek, és elutaztak hozzájuk a kolostorokba. Ezek pedig sorozatosan szállították a pozitív híreket „tudásukról” és „hatékonyságukról”.

A mágikus aktorokkal való találkozás nyújtotta otthoni tapasztalat hiánya nem jelentette azt, hogy a velük kapcsolatos tudás is eltűnt volna, sőt a helyi társadalmi szükségletekhez igazodva újra és újra aktivizálódott. Egy olyan, általam gyűjtött memoratot mutatok be ennek illusztrálására, amelyben a negyvenes években történtek összemosódnak a kilencvenes években erre való reflexióval.

Még az éjjel éppen azt álmodtam, hogy volt egy legény, aki udvarolt nekem leánykoromban. De nagyon ragaszkodott hozzám, én pedig ki nem állhattam.

S egy alkalommal, a háború alatt, csűrökben táncoltunk, hát azt mondja nekem, negyvenkettőben, negyvenháromban, háborús hangulat volt, azt mondja: figyelj ide! Én elmegyek most katonának, de ha hazajövök élve, s ezt az éjjel megálmodtam, hazajött volt álomban, ha hazajövök élve, s nem leszel a feleségem, tudd meg, hogy tudom, hol laknak a kalugerek, s elmegyek, s úgy megcsináltatlak, hogy csúszó-mászó békává változol.

S az éjjel azt én megálmodtam, hogy Mihálykó Jóska hazajött, s azt mondta: na látod, nem jöttél hozzám! De nagyon erőszakos volt, s azt mondta, megcsináltat, ha nem megyek hozzá.

Én nem hiszek abba sem, hogy a kalugerek. Hát a Jóisten tűr, nagyon türelmes a Jóisten, hitünk szerint, s rögtön nem bünteti meg az embert, de időre aztán mégis az igazságos átok megkeresi a maga helyét. (Pál Lajosné Péter Regina, sz. 1920, Máréfalva)

Az egyedi élet egy mozzanata, az udvarlás, a kalugerek által közvetített bosszúval, a csináltatással való fenyegetés általános vallásos keretek közé illeszkedik. A történet arról szól, hogy a halott legény újra megkeresi a régi szeretőjét annak álmában, és az erre való emlékezésben felidéződik az egykori átok, az, hogy megmondta: a kalugerekkel úgy megcsináltatja, hogy „csúszó-mászó békává” (véltetően: egész életében mozgáskorlátozott, csúszó-mászó, nem teljes értékű emberré) változik.

A történet felidézése lehetőséget teremt az állásfoglalásra – egyrészt ki kell mondani, hogy aki beszél, az felvilágosult, nem babonás, nem jár kalugerekhez; másrészt el kell mondani, hogy ennek ellenére, mégis létezik egy olyan istenkép, olyan általános vallásos keret, amelyben a kalugereknek helye van. A bűnös ember haladékot kap, de nem megbocsátást: az igazság kiderülése, az istenítélet csak halasztható, de nem hárrítható el. Másképpen fogalmazva: ha később is, ha az istenítéletet kérő várakozásának nem megfelelően is, a bűn elnyeri méltó büntetését. Kalugerekkel vagy nélkülük, a bűn és büntetés mágikus-erkölcsi szabályozórendszere működik Máréfalván.

Az azonban egyértelmű, hogy 1918 után, egy hosszú 20. századi átalakuló folyamatban, a kalugerek a helyi közösség konfliktusainak megoldását segítő, egyértelműen pozitív szerepet játszó alternatív igazságszolgáltatási rendszer központi szereplői lettek.

Miért?

PRÓBA ÉS NYOMOZÁS

A nyugati civilizáció azért dolgozta ki a nyomozás komplex technikáit, hogy pontosan lehessen tudni, ki mit, milyen körülmények között és milyen időpillanatban cselekedett, s később ezek a készen álló technikák kerültek felhasználásra a tudományok és a filozófiai reflexió rendjében.
(Foucault 1998:9)

A kultúra Clifford Geertz által definiált, igen általános meghatározásából indulok ki. Eszerint a kultúra nem más, mint „a szimbólumokban megtestesülő jelentések történetileg közvetített mintái, vagyis: szimbolikus formákban kifejezett örökölt koncepciók azon rendszere, melynek segítségével az emberek kommunikálnak egymással, állandósítják és fejlesztik az étellel kapcsolatos tudásukat és attitűdjeiket.” (1994:65) Ezeknek egyszerre van magyarázó és integráló szerepük – Geertz értelmezése szerint egyszerre „valaminek” és „valami számára” való modellek (*model of and model for*). Az emberi közösségek egységét – a politikai-jogi szerkezetekkel együtt, az archaikusabb közösségekben, a premodern világban pedig azok gyengeségéből kifolyólag – elsősorban a szimbolikus formákban kifejezett, örökölt koncepciók, a morális értékek és morális közösségépítő technikák (és ilyen értelemben a kultúra) teremtik meg és tartják fenn.

A fejlett, modern világok/jelenségek vizsgálatában szocializálódott kutatók általában megdöbbennek, amikor mindaddig ismertként kezelt eseményekben, helyszíneken és pillanatokban archaikus, „meghaladott” formákkal, technikákkal találkoznak. Zavaró számukra, ha a vizsgált jelenségek nem erősítik az elfogadott paradigmát.

A modern, demokratikus államokra a hatalommegosztás intézményesítettsége, és így az igazságszolgáltatás erős intézményesültsége jellemző, amelyet a dezintegrálódó hagyományos közösségek fölé épülő állami-közösségi integráció érdekében kell kialakítani, fenntartani. Ez azonban történelmi termék, és a különböző államok-nemzetek történelmére figyelve változatainak sokaságával találkozhatunk. Az általános modellt Michel Foucault tanulmányára (1998) támaszkodva vázolom fel. A részletesebb ismertetést véleményem szerint az indokolja, hogy Kelet-Európában ki nem teljesedő folyamatokban, alkalmanként formális elvek és szerkezetek átvételével valósul meg a két kultúra különválása. A különbségek éppen csak felvillannak ebben a bemutatóban. Az elmélyedt intézménytörténeti, társadalomtörténeti elemzés azonban olyan információkat és képességeket követel, mellyel nem rendelkezem.

Foucault archaikus igazságszolgáltatási formaként írja le a *próbát*. A próba során két ellenfél áll egymással szemben, és ismert szabályok szerint elkezdődik a kihívás, majd megméretkezés, amelynek eredménye maga a nyilvánossá váló döntés: aki győz a próba során, azt pártolták az istenek, tehát annak van igaza. A felek tehát nem egy harmadik személyre vagy az e mögött álló intézményre bízják az igazság kiderítését – a döntés felelősségét egy összecsapásra hárítják át.

A próba alternatívája, a *nyomozás* már az ókori görög társadalomban megjelenik: a tanú nem egyik vagy másik fél híve vagy segítője, hanem ahhoz járul hozzá, hogy az eseményeket rekonst-

ruálni lehessen. A tanú meghallgatásával megteremtődik a feltétele annak, hogy létrejöjjön „a hatalom nélküli igazság”, amelyet szembe lehet állítani „az igazság nélküli hatalommal”. Bár nem terjedt el, de már ekkor kidolgozták a bizonyítás és az igazolás racionálisnak nevezhető formáit, melyek megszabták, hogyan, milyen feltételek mellett, miféle megfigyelési módszerekkel és milyen szabályok alkalmazásával juthatunk igaz belátásokhoz. Kifejlesztették a rábeszélés művészetét, amellyel meg lehet győzni az embereket egyes állítások igazságáról. Létrejött egy újfajta, addig nem létező megismeréstípus: a tanúskodás, emlékezés és nyomozás révén (vagyis egy bonyolult, írásbeliség nélkül nem létező, értelmiségiek által működtetett rendszerben) konstruálódó megismerés.

Az ókor és középkor határán kialakuló germán joggyakorlat számára nem létezett közösségi akció: nem emeltek vádat egyes személyek ellen a társadalom, a csoport vagy a hatalom képviselőjében. Kellott legyen valaki, aki sértettként (vagy a sértett képviselőjeként) fellépett, és megnevezte ellenfelét. Az igazság kiderítésére szolgáló eljárás: két egyén összecsapása volt. A ritualizált formák meghatározása és ezek betartásának megkövetelése képezte a törvényi szabályozás tárgyát. Mindig lehetőséget adtak a békés megegyezésre: döntőbíró segítségével határozták meg azt az összeget, amely kiváltotta (fizetség ellenében beszüntette) a további ellenségeskedést. Ez olyan jogi procedúra, amelyben az egyik ellenfél megvásárolta magának a jogot, hogy békében élhessen, és megmeneküljön a bosszútól.

A germán joggyakorlatból átszármazó formát felkaroló feudális joggyakorlatban az egyének közötti ügyeket a *próba* rendszere szabályozta. Ebben a rendszerben nem az igazság, hanem az erő, a beszélő személyiségek súlya és fontossága vált közismertté és elfogadottá. A társadalmi jellegű próbatételek az egyén társadalmi fontosságát mérték le, azt, hogy hány rokona volt, aki kiállt mellette. Ez mutatta a szolidaritást, melyre az egyén számot tarthatott, a fontosságot, melyet az a szűk közösség tulajdonított neki, amelyik minden harc és konfliktus alkalmával kiállt mellette. A verbális jellegű próbatételek formulák helyes elmondását, eskütételt jelentettek, amelyet habozás nélkül meg kellett tennie a vádlottnak.

Ebben a joggyakorlatban hivatalos helye volt az istenítéletnek mint próbatételnek – olyan játszma döntött a felmerült kérdésben, amelynek során a vádlottnak saját teste ellen kellett hadat viselnie (például tűzpróba, vízpróba). A próba vagy győzelemmel, vagy bukással ért véget – az igazság nem vált külön a hamisságtól, egyedül a győzelmen vagy vereségen múltott minden. A hatóság (bíró) csupán az eljárás szabályszerűsége felett őrködött. Az uralkodót nem arra kérték fel, hogy igazságot tegyen, hanem arra, hogy politikai, mágikus és vallási funkcióit gyakorolva megállapítsa az eljárás szabályosságát. A próbatétel mint igazságszolgáltatási aktus bizonyos értelemben a háború ritualizálását és szimbolikus áthelyezését hajtotta végre. Néhány más teületről kölcsönvett, teátrális művelet segítségével az erősebb olyasvalakinek minősülhetett, aki jogosan áll elő követeléseivel.

A *nyomozás* tevékenységére épülő „nyomozás kultúrája” Foucault szerint a 12–13. században bukkant fel újra. Egy meghatározott tudásmód és a tudás újfajta feltételrendszere alakult ki ebben a korszakban, s ez a folyamat alapvető jelentőségű lett az egész nyugati civilizáció számára. Egy több évszázados folyamatban a vagyon, fegyveres erő és a bírói hatalom is néhányak kezébe összpontosult: létrejönnek a minden addiginál erősebb, egymással vetélkedő európai hatalmi központok, a monarchiák. Ettől kezdve az egyének nem tudták csak egymás között megoldani vitáikat, hiszen létezett egy hozzájuk képest külső, erős hatalom, amely egyszerre nyilvánult meg politikai és bírói mivoltában. Megjelent egy új szerep, egy új személy, aki a földesúr, az

uralkodó képviselője volt: az ügyész. Amennyiben a törvénysértés legfőbb áldozata a király, és a panasztevés joga az ügyészé volt, a bűnösség eldöntésének kérdésében újfajta mechanizmust kellett alkalmazni, amely eltért a próba és az ellenfelek összecsapásának hagyományáról. Két lehetséges modell közt lehetett választani. Az egyik modell a tettenérése volt – ha valakit tetten értek, nem volt kétség, a közösség fellépett a bűnös ellen.

Létezett azonban egy másik modell is, amelyet a Karoling-birodalomban, és nemcsak ott, a katolikus egyházon belül alkalmaztak: a nyomozás (*inquisitio*). A Karolingok korában – amikor az uralkodó képviselőinek valamilyen jogi, hatalmi, adóügyi, erkölcsi, földjáradékkal vagy tulajdonlással kapcsolatos problémát kellett kezelni – egy minden ízében ritualizált és szabályozott eljáráshoz, a nyomozás intézményéhez folyamodtak. Az uralkodó képviselője olyan személyeket idézett maga elé, akikről feltételezhető volt az erkölcsök, a jog és a tulajdonosi minőségek ismerete. Miután összehívta őket, meg kellett esküdniük, hogy az igazat mondják, azt, amit ismernek, látnak vagy tudnak. Ezek után magukra hagyta őket, hogy tanácskozzanak. A tanácskozás végeztével megoldást kellett adniuk a problémára.

Az elkövetett károkozás nemcsak a sértettet, hanem az alattvalóit kormányzó uralkodó személyét (az általa képviselt rendet) is sértette. Létrejött tehát a törvénysértés fogalma, amely felváltotta a károkozás ősi fogalmát: a sérelem előidézője nem csupán egy másik egyén, hanem az Állam és az állami törvények ellen intézett támadást. A kora középkor idején az államhatalom rátette a kezét a bíraskodás és a peres ügyek egyének közötti intézésének eljárásaira. A törvénysértő egyszerre sértette meg ellenfelét, valamint az Államot, ezért kettős fizetéssel tartozott: nemcsak ellenfelét, de az államot is kártalanítania kellett.

A bírságolás mellett megjelent a monarchiák vagyonfelhalmozásának legeredményesebb formája: a vagyonekobbzás. A nyomozás legfontosabb ismertetőjelei ebben a rendszerben a következők:

1. A főszereplő a politikai hatalom.
2. A hatalom gyakorlása elsősorban kérdések föltevésében, kikérdezésben áll. A hatalom nem ismerte az igazságot, viszont törekszik annak megismerésére.
3. Az igazság megállapításának érdekében a hatalom olyan személyekhez fordul, akikről – társadalmi helyzetüknek, koruknak, vagyonuknak, előkelőségüknek vagy más efféléknek köszönhetően – feltételezhető, hogy képesek erre a tudásra.
4. A király nem erőszak alkalmazásával kényszeríti igazmondásra az összegyűlteket, hanem arra kéri fel őket, hogy szabadon gyűljenek össze, és mondjanak kollektív véleményt, azaz együttesen határozzák meg, mi legyen a véleményezett igazság.

Az egyház azonban már ezt megelőzően alkalmazta a nyomozás technikáit. Ismert volt a *visitatio* intézménye – a kötelezően előírt látogatásé, amelynek során a püspök bejárta egyházmegyéjét –, továbbá az *inquisitio generalis* – az általános nyomozás vagy kikérdezés, amelynek során a püspök egy helységbe való megérkezése után kifaggatta a legelőkelőbbeket, a legbölcsebbeket, a legerényesebbeket (vagyis azokat, akiknek a legtöbbet kellett tudniuk) arról, hogy távollétében milyen vétek, bűneset történt –, valamint az *inquisitio specialis* – amely akkor lépett érvénybe, ha a válasz igenlő volt; ekkor a püspök áttért a speciális nyomozásra, vagyis annak a kiderítésére, hogy ki mit cselekedett, ki a tettes, és valójában milyen természetű az általa elkövetett cselekmény. Az egyházi nyomozásnak ez a spirituális, vallási formája a középkor folyamán

mindvégig érvényben maradt, és mivel szükség volt az egyház vagyoni helyzetének rendezésére is, közben adminisztratív és gazdasági funkciókra tett szert.

Később a nyomozás egyházi modelljét, amely egyaránt tekintettel volt mind a javakra és vagyonra, mind pedig a szívre, cselekedetekre és a szándékokra, beemelték a bírósági eljárások menetébe. Összefoglalva a fentieket: elmondható, hogy a nyomozás segítségével egy múltbeli cselekedet olyan módon kínálhatta fel magát a tekintetnek és a tudásnak, mintha mindig jelen idejű lett volna. A nyomozás eljárása képes volt újra aktualizálni, jelenlevővé, érzékivé, közvetlenné és igazgá tenni a korábban történeteket és beilleszteni ezeket az igazságszolgáltatás rendjébe. Egy nagyszabású politikai transzformáció, egy új politikai struktúra kialakulása tette tehát nem pusztán lehetségessé, de egyenesen nélkülözhetetlenné a nyomozás bírósági igénybevételét.

A 12. század folyamán összekapcsolódott a törvény megsértése a vallási vétkekkel. Az uralkodó megsértése és a bűn elkövetése lassan összemosódott, és a klasszikus joggyakorlatban egységük véglegessé vált. Az eredetileg a királyi ügyészek által levezényelt bíraskodási művelet diffúziójával a 13. századtól kezdődően megsokasodtak a nyomozás különböző válfajai. A királyi ügynökei a királyi hatalom biztosítása, megszilárdítása és növelése céljából folyamatosan vizsgálták, dokumentálták a népesség helyzetét, a vagyon színteződését, a rendelkezésre álló készpénz, illetve pénzforrások mennyiségét – ennek következtében alakultak ki a közgazdasági ismeretek, halmozódott fel állam gazdasági ügykezelésével kapcsolatos tudás. Ez alapozta meg Nyugaton az állami adminisztráció szabályozott formáját, a politikai hatalom folyamatos kiterjesztését, a politikai gazdaságtan és statisztika megszületését.

A 14–15. századtól a praktikumban felhasználható tudományok, a földrajz, csillagászat, az éghajlat tanulmányozása alkalmazásával az igazságot nagyszámú, gondosan összegyűjtött adat feldolgozásával próbálták megállapítani. A próba fokozatosan eltűnt a bíraskodás gyakorlatából, és ezzel a tudás területéről is.

A nyomozás nem a tudás tartalmát, hanem egyedül a formáját érintő kérdés. Olyan tudásforma, amely egy bizonyos típusú hatalom és meghatározott számú ismerettartalom kapcsolódási pontján helyezkedik el. A Foucault által tudáshatalomnak nevezett társadalmi dominancia egyik formája: olyan politikai, ügyintézési, hatalomgyakorlási forma, amely a nyugati kultúrában, a bírósági ügyintézésnek köszönhetően, az igaznak elfogadott ügyek felvállalásának és továbbadásának eszközévé vált.

De mitévők legyenek a kiszorítottak, a tudatlanok, a szegények? Mitévők legyenek azok, akik nem rendelkeznek ezzel a tudáshatalommal? Pócs Éva és diákjai által a csíki falvakban tanulmányozott, a székelyföldi társadalom más részein is működő, a leírt vallásos boszorkányság (2001: 457) a mai Magyarország területén a kutatások nyomán leírt rendszernél archaikusabb szisztémát jelent. Feltételezhető, hogy az erdélyi magyarságnál a vallásos boszorkányság alternatív, a „magyar boszorkányság rendszere”-ként definiálthoz képest másodlagos szisztémája éppen a 20. század folyamán, az ismert nagypolitikai-területi változások következtében strukturálódott, erősödött meg. Ha ez így van, akkor ez a ma középkoriasnak minősíthető eszmevilág és egyházi szolgáltatások bizonyára valamilyen határozott, folyamatosan fennálló társadalmi szükséglet kielégítésére honosodtak meg, maradtak fenn.

Hogy mi ez a szükséglet, erre kell feleletet keresni.

A MORÁLIS KIÚT

Komáromi Tünde dolgozatában megállapítja: az istenítélet azért fontos, mert igen határozott és ma is teljes mértékben érvényes társadalmi funkciója van – alternatívát nyit egy alapvető egzisztenciális helyzetben. Mindig is létezett a fizikai elnyomorodás/halál, és így a betegek gondozásával és a halottak miatti veszteség feldolgozásával együtt járó fizikai-lelki terhek vállalásának családi/rokon/közösségi kötelezettsége is. Ugyanakkor bizonyos helyzetben éppen a család-rokonság vagy a közösségnek az áldozathoz közelebbi tagjai nem vállalták a terheket, megtagadva alapvető morális kötelezettségüket. Az istenítélet biztosította a morális kiutat, jelentette a morális kiskaput, amely segítette a kognitív disszonancia feloldását. Általa úgy utasíthatta vissza a közösség, a rokonság egy tagja a rá váró terhes feladatot, úgy szakíthatta meg a számára kellemtelen kapcsolatot, hogy mégis megőrizte pozitív önképét, morális integritását.

Ezért az istenítélet – vallásos funkciója mellett, ezzel együtt – fontos, alapvető morális és szociális funkcióval rendelkezik. Ezért sikerül egybetartania a közösséget, kezelnie a közösségen belül a bűnösséget oly módon, hogy fel lehet menteni azt, aki megtagadja a bűnössel szemben létező családi/rokon/közösségi kötelezettségeit. Népi közösségekben Erdélyben ma is az igazságszolgáltatás legáltalánosabb, archaikus formája ez a transzcendens igazságszolgáltatás. Kiterjedtségét, érvényességét ismerve Komáromi Tünde kijelenti: „az ő szesz kutatott erdélyi vidék adatait összehasonlítva a legfontosabb hasonlóságnak az tűnik, hogy a rontás mindenütt előfordul mint igazságszolgáltatás, azaz olyan mágikus rítus, amit istenítélet óhajával hajtanak létre.” (2005:19)

Úgy is fogalmazhatnánk, hogy e téren a társadalom egységes viselkedése kétségtelen, bizonyított. A bűn elleni fellépés feltételezi a bűnre vonatkozó, a bűn és a bűntelenség határait kijelölő egységes, általánosan érvényes tudást. A tapasztalatokat a társadalmi viselkedés renddé (érvényessé és érvénytelenné és a kettőt elválasztó, lehetőleg ritkán előforduló határesetekké) szervezi, és ez a konstruált rend értelmezi a tapasztalatokat. Ez a szándék gyökeres ellentéte annak, ami a „tudományos kultúrában” érvényesül, ugyanis a tudományos kutatás során „a gondolkodó megpróbálja tudatosítani az általa használt gondolati kategóriák mesterséges és átmeneti jellegét. Kész arra, hogy koncepcióját megújítsa vagy elvesse azért, hogy még pontosabb állítást tehesen.” (Douglas 2003:81) A tudományos gondolkodás törekvése, hogy lebontsa a határokat. A mindennapi tudás ezzel szemben megőrizni, megszilárdítani – szilárdnak tudni – akarja azokat. Legfőbb támasza ebben a ritualizáltság.

Az élet folyamatának fenntartása nem más, mint a – kívánt vagy váratlan és elkerülhetetlen – változások megértésére és kezelésére tett kísérlet. Van Gennep éppen a személy és a társadalom változásainak, a határok megnyitásának, majd bezárásának, és eközben ezen határok újradefiniálásának mozzanataiként írja le az átmeneti rítusokat (1998:24). A rítusok hatalmát talán nem is lehetne jobban demonstrálni mással, mint az istenítélettel, ennek a kalugerekhez járásra vonatkozó példáival.

Először is értelmezni kell a kiinduló helyzetet: érdemes-e az, ami az egyénnel történt, arra, hogy a legfelső és végső fórum, az isten ítélőszéke elé járuljanak vele. Ez az, amit úgy neveznek Márafalván, hogy „szándék”. Akinek szándéka van, az rászánja magát arra, hogy az idegen környezetbe távozzon, ott pedig mindenben alávesse magát ezen környezet – szakrális – szabályainak, teljesítse a diktált feltételeket. Ha kialakul és megszilárdul ez a szándék, akkor útra kell kelnie, és akkor már nem számít a távolság, a fáradtság, az ezzel járó anyagi terhek. A kérelmező

alázattal és félelemmel telve járul a „szent testület” elé. Aláveti magát a tisztító szertartásoknak: testét-lelkét sanyargatja, böjtöl, imádkozik, éjszakázik, utazik – más helyszínen, más emberként éli meg azt a néhány napot, éjszakát.

Feltételezésem szerint az ortodox környezet nem elidegenítő és taszító ebben a rendszerben – inkább idegensége, ismeretlensége teszi hitelessé és vonzóvá. Külső, a megfigyelt tényekkel nem igazolható feltételezésnek tartom azt is, hogy taszító lehet az útra indulók számára, hogy nem tudnak románul. Valójában nem szükséges tudni a nyelvet sem – a kalugerek hatalma, meg az általuk közvetített isteni hatalom nyelvek fölötti, közvetlen és nem feltétlenül tagoltan és érthetően (racionalizáltan) közvetített.

Van Gennep is hangsúlyozza a szentség relativitását: „bárkivel előfordulhat, hogy miközben az életút különböző szakaszain halad át, egyszer csak ott pillantja meg a szentet, ahol azelőtt a profánt látta, és fordítva” (1998:24). Az abszolútum (a szentség téren és időn és tapasztalaton kívüli, és mégis-létezése) értelmezés kérdése – természetesen nem az egyén, hanem a társadalom értelmezéséé, tehát az egyén számára adott és szilárd rendszer: a(z adott) vallásosság szinkretikus (tehát nem csak katolikusként vagy protestánsként, egyházi vallásgyakorlatként ismert) elemei adják.

Hagyományos társadalmakban igen erős a törekvés arra, hogy kizárják az alternatívákat, és megerősítsék a határokat. Douglas a *kozmosz fertőzés* képerre vezeti vissza ezt a tevékenységet, mely szerint a tapasztalatok egyetlen egészbe kell hogy integrálódjanak, maga a világegyetem „egyetlen szimbolikus egész” (2003:80). Nem lehet kérdéses tehát az sem, hogy ebben a rendszerben van bűn és igazság. Ami nyugtalanító, hogy mikor, kinek/kiknek a számára válik ez nyilvánvalóvá. Nem az előzőleg nem létező igazságot keresni kelnek útra a márэфalviak, amikor a kalugerekhez mennek: csak sürgető, az éppen akkor és éppen a számukra történő feltárulkozást, az igazság számukra való megnyilvánulását kieszközölő alkalmak és kérelmek lehetnek.

Azzal azonban Márэфalván mindenki tisztában van, hogy az állami keretekben működő törvényszékhez milyen esetekben kell, és mikor nem kell fordulni. Peres ügyek jócskán előfordulnak a falusiak között. Az anyagi érdekhez (például földtulajdonhoz) kapcsolt igazságot ha keresik, akkor arra a törvényszék az alkalmas helyszín. Ez azonban csupán a világ praktikus működtetésének egy technikája. A „törvénybírók” X vagy Y javára döntenek, és ebbe nem muszáj belenyugodni. A kalugerek által közvetített ítéletekkel szemben nincs fellebbezés (az ítéletek szavai menthetetlenül valósággá válnak) azok számára, akik a kalugerekhez fordulnak, Isten a legfőbb törvényhozó és büntető fórum, nem csupán egy esküszöveg egy szava, a gesztikulációt kiegészítő verbalitás egy eleme.

A modern társadalmak immunisak a kozmológiai fertőzésekre – nincs olyan átfogó jellegű, kötelező világgépük, mint a hagyományos társadalmak embereinek. De igen nagy árat fizetnek ezért. Ezek a társadalmak „belülről fertőzöttek”, és a „napi fertőtlenítések”, a kezelések sokasága mindennapi társadalomépítő technikákként ismert. Egyike ezeknek az igazságszolgáltatás működése. Mindebből számunkra egyetlen dolog fontos. A már kimunkált kulturális formák nem vesznek teljes mértékben és minden társadalmi csoport számára érvényességüket. Hagyományos és modern nem egymást követő, egymást felváltó társadalomműködések. Az istenítélet nem csupán egy premodern társadalmi konfliktus szabályozás és kapcsolatépítési technika, hanem szerves része a mai, késő modern társadalomműködésnek is. Családi, kiscsoportos krízisek megoldására, egzisztenciális kérdések megválaszolására, a szennyezés határainak megvonására, a szennyezés kívül rekesztésére alkalmas a hit és az ebből fakadó társadalmi cselekedet.

Az önbíráskodás (azaz a vétkenesség tulajdonítása, közösségi nyilvánosságban való kezelése, a hatóságok beavatkozását mellőző büntetése) ma is tapasztalható, általános, de az állam erősségétől és szabályozó akaratától függő jelenség. Régebbi korokban elterjedtsége szoros összefüggésben volt a bűnmegállapítás és büntetés-végrehajtás társadalmi lehetőségeivel, az engedélyezett technikákkal. A deviánsokat, a csoportot morálisan szennyezőket büntetni kell – hangzott az egyik elv. A csoport integritását, erejét, más csoportokkal való konfliktusokban a győzelem esélyét meg kell őrizni – hangzott a másik.

Mi legyen hát azokkal a családtagokkal, rokonokkal, szomszédokkal, akiket egyrészt büntetni, másrészt kímélni és szolidaritást biztosító jóindulatukat fenntartani kell? Mi történjen, ha egy csoporton belül van a vétkes és az áldozat is? Szerencsés megoldás az a kulturális mechanizmus, ami kialakult. Lényege, hogy nem történik a csoport egységét veszélyeztető közvetlen beavatkozás. A csoporttagok egyrészt kinyilvánítják, hogy a bűn elkövetője valóban közöttük is lehet, másrészt a büntetést egy erős autoritással rendelkező külső hatalomra bízzák. Az etológiai magyarázat egyértelmű: a génrokonok egymás túlélését maximalizálják, egymást óvják annak ellenére, hogy a konfliktusok kiváltói és elviselői szoros közelségben vannak. A kulturális magyarázat is meggyőző: a zárt, fenyegetett közösségek számára kifizetődő ez a viselkedés.

A boszorkányság egyre többek figyelmét felkeltő, írásomban bemutatott, Erdélyben ma is élő formája egy, a nyugati civilizációban meghonosodott, dominánssá vált kultúra, a „nyomozás kultúrája” előtti, a tereptapasztalatok szerint ma is széles körben ismert és gyakorolt kulturális forma: a „próba kultúrája”. Hipotézisem szerint a kalugerekhez járás, azaz a próba kultúrájának mai társadalmi szerepéről két érvényes állítás fogalmazható meg.

1. A „próba kultúrája” a modern államban megvalósuló hivatalos, intézményes formákhoz (a „tudáshatalomhoz”) képest ma is az alsó (népi) társadalom számára adott, és az igazság és erkölcs alternatív formáit működteti.
2. A két kultúra érintkezési felületein folyamatosan konstruálódik a társadalmi másság (fent–lent).

FELHASZNÁLT IRODALOM

Balázs Lajos 1997: A fekete mágia interetnikus vonatkozásai Csíkszentdomokoson. *Művelődés*, 1997, 4, 38–39.

Bihari Anna 1981: *Magyar hiedelemmonda katalógus. Előmunkálatok a magyarság néprajzához* 6., Budapest

Czégényi Dóra 1999: Magyar–román interetnikus kapcsolatok vallási vetülete. A román pap alakja egy erdélyi közösség hiedelemrendszerében. In Borbély Éva–Czégényi Dóra (szerk): *Változó társadalom*, Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság, 29–43.

Czégényi Dóra 2001: A hiedelem és hiedelemszöveg mint reprezentáció. In Czégényi Dóra–Keszeg Vilmos: *Emberek, szövegek, hiedelmek (tanulmányok)*, Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság, 141–206.

Douglas, Mary 2003: Szennyeződés. In *Rejtett dimenziók*, Budapest: Osiris, 69–81.

Foucault, Michel 1998: *Az igazság és az igazságszolgáltatási formák*, Debrecen: Latin Betűk

Geertz, Clifford 1994: A vallás mint kulturális rendszer. In *Az értelmezés hatalma*, Budapest: Osiris–Századvég, 63–103.

Keszeg Vilmos 1999: Román pap. In *Mezőségi hiedelmek*, Marosvásárhely: Mentor, 56–67.

Komáromi Tünde 1996: A gyógyító román pap. *Néprajzi Látóhatár*, 1996, V, 1–2, 87–98.

Komáromi Tünde 2005: *Rontás és társadalom Aranyosszéken*, doktori dolgozat, kézirat

Pócs Éva 2001: Átok, rontás, divináció: boszorkányság a vallás és mágia határán. In *Két csíki falu néphite a századvégen*, Budapest: Európai Folklór Intézet–Osiris, 419–459.

Salamon Anikó 1987: *Gyimesi csángó mondák, ráolvasások, imák*, Budapest: Helikon

Van Gennep, Arnold 1998: *Riturile de trecere [Átmeneti rítusok]*, Iași: Polirom

Fosztó László

A megtérés kommunikációja: gondolatok a vallási változásról pümkösdizmusra tért romák kapcsán¹

A tanulmány a vallási megtérés folyamatát vizsgálja a megtérő személy és a megtértek közösségének kommunikatív praxisát elemezve. Az elemzett etnográfiai anyag egy Kolozsvár-környéki roma közösségből származik. A romák körében megfigyelhető a pümkösdizmus térnyerése. A vizsgálat egyik következtetése, hogy a vallási változás központi eleme a rituális kommunikáció átalakulása. Az egyéni megtérés a morális személy újrafogalmazásával jár, és ez mind a verbális (pl. bizonyágtételek, megtéréstörténetek) és mind nemverbális kommunikáció (az otthon berendezése, öltözködés, nyilvános fogyasztási szokások stb) újszerű használatát kívánja meg. A szerző kiemelten tárgyalja az írásbeliség szerepét a megtérés folyamatában. A megtérő számára a gyülekezet jelenti az elsődleges nyilvánosságot, de ugyanakkor a meg nem tértek közössége fontos lokális referenciacsoportot alkot. Az egyéni megtértek kommunikációját befolyásolja a családi és rokoni kötelezettségek fenntartása, illetve (a meg nem tértek iránt) feladása közti feszültség.

Fosztó László (Sepsiszentgyörgy, 1972) Néprajz–magyar szakot végzett (1996-ban) a kolozsvári BBTE Bölcsészkarán. A budapesti Középeurópai Egyetem Nacionalizmus Tanulmányok programján szerzett mesteri fokozatot 2000-ben. 2001 óta doktorandus a kolozsvári BBTE Bölcsészkarán. 2003–2006 között a hallei (Németország) Max Planck Szociálintropológiai Intézet ösztöndíjasa. 2007 nyarán megvédte doktori dolgozatát a Martin-Luther Egyetemen (Halle-Wittenberg). Kutatási területei: a keleteurópai romák/cigányok társadalma és kultúrája, roma politikai mozgalmak, illetve a vallási megtérés, és az új vallási mozgalmak antropológiai vizsgálata. Email címe: foszto@mail.dntcj.ro

A vallási megtérés, azaz új vallási gyakorlatok és elvek elfogadása gyakori velejárája a társadalmi és kulturális átalakulásoknak. A megtérés során végbemenő változások kutatása azonban viszonylag új területe a vallásantropológiának. Az antropológiai és néprajzi vizsgálatok leggyakrabban a vallási gyakorlatok és ideák fennmaradását és a hagyományok folytonosságát vizsgálták, ezért a vallási megtérés során végbemenő személyes és közösségi változások inkább negatív hatásokként (kultúravesztés, akkulturáció stb.) jelentek meg. Néhány szerző nemrégiben éppen a vallási változás kapcsán hívta fel arra a figyelmet, hogy ez a megrögzött folytonosságkeresés gyakran elvakította a kutatókat, és az elemzést érzéketlenné tette a társadalmi gyakorlatok feladása és a kulturális ideákban megjelenő törések (*discontinuity*) magyarázatára (Engelke 2004, Robbins 2003). A megtérés vizsgálata pedig jó alkalmat kínálhat ezeknek a töréseknek a kuta-

1. A tanulmány alapjául szolgáló kutatás a *Civil társadalom és vallás* projekt része volt, amely a Max Planck Szociálintropológiai Intézet Posztoszocialista Eurázsia részlegén zajlott (2003–2006) Chris Hann irányításával. Terepmunkámat Kolozsváron és egy környékbeli faluban végeztem 2003 júniusa és 2004 szeptembere közt. A tanulmány egyes részeit bemutattam a Max Planck Intézetben, illetve a Martin Luther Egyetemen (Halle-Wittenberg) Etnológiai Intézetében. Hozzászólásaikért hálás vagyok a résztvevőknek.

tására: általa felderíthető, hogy miképpen jelentéktelenedik el, vagy miképpen tiltanak be egy gyakorlatot, hogyan csökken a jelentősége egy korábbi értéknek, vagy szakad meg egy társadalmi kapcsolat, mi tölti be ennek a helyét, vagy milyen új értékek és kapcsolatok jelennek meg.

Bár a kritika alapjában véve jogos, vallási megtérést vizsgáló munkák természetesen születtek korábban is – ezekre térek ki a következő részben. Bevezetésként itt csak egy etnográfiai illuztrációt szeretnék adni. Paloma Gay y Blasco munkája (1999) jó példája annak, hogyan érdemes a megtérést vizsgálni. Gay y Blasco a madridi *gitanok* társadalmát elemezve arra a következtetésre jutott, hogy az evangélikus kereszténységre való megtérés befolyásolja azt a módot, ahogyan a gitánok a morális személyt (*moral personhood*) felfogják, és ennek következtében megváltozik a lokális csoportok szervezési rendje. Olyan társulási formák jönnek létre ezáltal, amelyek a megtérés előtt nem voltak lehetségesek (például a férfiak közötti ellenségeskedés miatt), így a helyi közösségek transzlokális kapcsolatok újszerű hálójába kapcsolódnak. Bár a megtérés révén bizonyos kulturális elvek érvényüket veszítik (például a bosszúállás kötelezettsége), a cigány identitás folytonossága megmarad, sőt a megtérő gitánok még jobb cigánynak is tartják magukat azoknál, akik nem tértek meg. A transzlokális kapcsolatok a megtérők számára a vallási testvériséget és egy etnikai-vallási diaszpóra lehetőségét kínálják fel (Gay y Blasco 2002).

Saját kutatásom eredménye az erdélyi romák körében hasonló folyamatokra utal, de néhány ponton el is tér Gay y Blasco megfigyeléseitől. Alapjaiban elfogadom, hogy a megtértek felfogása a morális személyről fokozatos átalakuláson megy át, és ebben az írásban arra teszek kísérletet, hogy a megtéréssel járó személyes és közösségi folyamatokat kommunikatív aspektusból vegyem szemügyre. Ennek érdekében először röviden áttekintem a megtérés szakirodalmát, majd a megtéréstörténet szerepét, elmondásának lehetőségét és korlátait vizsgálom meg. Ezt követően a megtérés folyamatában szerepet játszó nem verbális viselkedés és a nyilvánosság szerepére térek ki.

MEGTÉRÉS: A MORÁLIS SZEMÉLY ÁTALAKÍTÁSA, RITUÁLIS KOMMUNIKÁCIÓ ÉS A NYILVÁNOSSÁG

A morális személy megalkotásában és fenntartásában fontos szerepet játszanak a ritualizált kommunikatív gesztusok (például üdvözlési formák, bocsánatkérés, rítusokon való részvétel stb.). Ezeknek a gesztusoknak az elmulasztása vagy szándékos mellőzése aláássa vagy felfüggeszti a felek közti morális kapcsolatot. Hasonlóképpen: egy csoport létrejöttében és fenntartásában szintén szerepet játszanak a rítusok és a tagok ezeken való részvétele. A csoport tagjai számára a személyes jelenlét és bizonyos rituális gesztusok megtétele a szolidaritás kifejezése a csoport *belső* nyilvánossága előtt. Gyakran ezek a gesztusok jelenítik meg a csoportot a *külső* nyilvánosság előtt is, felmutatva a csoport összetartozását – a rítusok kommunikatív szerepet játszanak a közösség megalkotásában, fenntartásában és megjelenítésében a kívüllég előtt.

Az itt következő szakirodalmi áttekintésben a rítusokról született irodalom bemutatása nem lehet célt, hiszen ez a szociokulturális antropológia egyik kedvelt témája a kezdetektől fogva, és ma is virágzó kutatási terület (jó betekintést nyújt a kortárs vitákba Kelly–Kaplan 1990). Amire itt kísérlet teszek, az a rítusok kommunikatív szerepére vonatkozó néhány elméleti megállapítás a megtérésről született antropológiai irodalom következtetéseire való vonatkoztatása azzal a céllal, hogy kialakítsam azt az elméleti keretet, amelyben az etnográfiai anyagomat vizsgálni fogom.

A megtérés szakirodalmi viszonylag belátható területe a vallásantropológiának, bár az utóbbi másfél évtizedben kiadott tanulmánykötetek tanúsága szerint jelentős az érdeklődés a hozzá kapcsolódó jelenségek iránt (ilyen recens kötetek: Buckser–Glazier 2003, Hefner 1993, Lamb–Bryant 1999, Van der Veer 1996). A tanulmányok elméleti szempontból és módszereikben sokszínűek, de feltűnő, hogy a társadalmi és vallási változások közti kölcsönhatás vizsgálatának visszatérő következtetése a megtérés *modernsége*. Ez a megállapítás azért is számottevő, mert a vallási változások gyakran rituális megújulással is járnak, és ez ellentmondani látszik a modernizációelméletek jóslatainak.

Mint ismeretes, Max Weber azt állította, hogy ha egy társadalomban a modernizáció folyamata során erősödik a racionalizáció, akkor a rítusok visszaszorulnak (vesd össze Gerth–Mills 1958: 51–52). Weber *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* (2001) szerzőjeként azt is bizonyította, hogy az élet egyik szférájában (például a vallásosságban) végbemenő racionalizáció hatással van más tevékenységek (például a gazdaság) racionalizációjára is. Ezt a nézetet egészítik ki azok a kortárs vizsgálatok, amelyek arra a következtetésre jutnak, hogy a világ „varázstalanítása” nem szükségszerűen lineáris és egyirányú folyamat. Egyes történelmi időszakokban és bizonyos társadalmakban a rítusok hanyatlása és az instrumentális racionalitás térnyerése figyelhető meg, más korokban és társadalmakban nem ritka a rítusok újjáélesztése (revitalizációja) vagy új rítusok kitalálása.

A 19. század második felében Európa-szerte lendületesen zajlott a hagyományok feltalálása (vesd össze Hobsbawm–Ranger 1983). A nemzetállam szekuláris rítusai gyakran a korábbi vallásos ceremóniák (például a körmenet és felvonulás) vagy a személyközi rítusok (például üdvözlési formák) mintájára jöttek létre. Ezek az új hagyományok a hatalmon lévők rituális eszközei voltak, de nem volt ritka az sem, hogy az alávetettek és kiszolgáltatottak fordultak rítusokhoz az elnyomás és kizsákmányolás hatására. A 20. század első felében Melanézia őslakói a gyarmatosítást követő társadalmi változások és a gazdasági hanyatlás hatására folytattak millenarista rítusokat (Worsley 1957). A közelmúltban a rítusok revitalizációjának újabb hulláma volt megfigyelhető Európa-szerte (Boissevain 1992). A második világháborút követő időszak a gazdasági és társadalmi regenerálódás jegyében telt, és növekvő centralizáció, iparosítás és racionalizáció jellemezte, viszont az 1970-es évektől kezdődően erősödő rituális revitalizációról számoltak be az antropológusok.

A vallásos megtérés szociálantropológiai kutatása és az elméleti modellek megfogalmazása a késői 60-as, korai 70-es években kezdődött (Goody 1975, Horton 1971, Peel 1968). Ebben az időszakban a szakmai viták főként a hagyomány és a modernitás kapcsolata körül forogtak, elsősorban afrikai tereptapasztalatok alapján. A szerzők kiemelt figyelmet szenteltek a gondolkodásmódok (*modes of thought*) közt megfigyelhető különbözőségeknek és a racionalitás eltérő szerepének a különböző társadalmakban (vesd össze Horton 1993). A későbbi viták fokozatosan magára a megtérés folyamatára összpontosultak, kiemelve azokat a hasonlóságokat és különbségeket, amelyek jellemzőek azokban a régiókban, ahol gyakoriak a kortárs vallási megtérések (Coleman 2000, Lehmann 1998, 2002, Robbins 2004a, Van der Veer 1996). E viták során kiderült, hogy a megtérések viszonylag hasonló módon zajlanak a világ különböző tájain.

A megtéréstanulmányok kerete tematikusan is kitágult: bár kezdetben a kereszténységre való megtérés állt az elemzések központjában, hasonló folyamatok megfigyelhetők minden „világvallás” esetében (ilyen jelenségek például a vallási megújulás különböző formái, a megtérések gyakorisága, de a vallási fundamentalizmus jelenségei is). Ezeknek a modernizációs folyamatok-

ba ágyazott jelenségeknek a vizsgálata vezetett el az ún. *többféle modernitás* (*multiple modernities*) tézisének megfogalmazásához, amely a keresztény, iszlám és hindu társadalmak (Eisenstadt 2002, Hefner 1998, Van der Veer 2002), illetve a judaizmus (Lehmann 1998) esetében tapasztalható párhuzamos, bár részleteikben változatos tendenciákat magyarázza a globalizáció folyamataira vonatkoztatva.

A globális perspektívát követve a kortárs etnográfiai leírások a világ minden régiójából beszámolnak vallási megtérési folyamatokról. Az afrikai társadalmak történeti és jelenkori elemzései (Comaroff–Comaroff 1991, 1997, Meyer 1999, Peel 2000) mellett kiderül, hogy a jelenség Észak-Amerikában (Harding 1987, 2000, Stromberg 1993), Latin-Amerikában (Chesnut 1997, 2003), valamint Nyugat- (Coleman 2000) és Kelet-Európában (Lange 2003) is jelen van, de születtek leírások indonéziai (Keane 1997, 2002) és pápua új-guineai népcsoportokról (Robbins 2004b), illetve egyes posztsovjett társadalmakról (Pelkmans et al. 2005, Wanner 2003, 2004) is.

A megtérés modernsége gyakran visszatérő témája e tanulmányoknak, bár a modernitás fogalmát nagyon eltérő módon értelmezik az egyes szerzők, és különböző megközelítéseket javasolnak a modernizáció vizsgálatára. Ha egy elméleti skálán rendeznénk el ezeket a megközelítéseket, annak egyik végpontját azok a modellek képeznék, amelyek az individuumban végbemenő változásokat vizsgálják a modernizáció folyamata során, míg a skála másik végpontját a gazdasági és politikai változásokra összpontosító, a megtérés politikai gazdaságtanát előtérbe állító tanulmányok képeznék. Az egyik vagy másik pólus körül csoportosuló tanulmányok közti különbségek a vizsgálatok módszerében és a vizsgált anyag természetében is megmutatkoznak.

Azok az elemzések, amelyek e képzeletbeli spektrumon az individuumorientált pólus közelében találhatóak, leggyakrabban kulturális és pszichológiai modelleket használnak, és a morális személy konstrukciójában szerepet játszó ideák és gyakorlatok változásait hangsúlyozzák. Ezek a változások az egyén és a társadalom viszonyának módosulásához, új társadalmi identitások létrejöttéhez és újszerű közösségideálok kiépüléséhez járulnak hozzá. Módszertanilag ezek a tanulmányok gyakran a társadalmi viselkedés nyelvi elemeiben végbemenő változásokra irányítják a figyelmet, kiemelt vizsgálati tárgyak a megtéréstörténet és a vallási retorika (például Harding 1987, Stromberg 1993), illetve a tágran értelmezett reprezentációs gyakorlatok (Keane 2002), amelyeket a megtértek közössége használ.

Míg az előbb említett tanulmányok leginkább kortárs etnográfiai és nyelvi anyaggal dolgoznak, a megtérés politikai gazdaságtanát központba állító vizsgálatok gyakran kontextualizálják a vallási változás jelenségeit a gazdasági és politikai átalakulások történeti elemzésével. A megtérések tipikusan követik a birodalmak terjeszkedését, az őslakó népességek gyarmatosítását és a misszionáriusok térítő tevékenységét. A Comaroff házaspár kétkötetes munkája (1991, 1997) modellértékű ezen elemzések szempontjából. A vizsgált történeti anyag a misszionárius társaságok archívumaiból származik.

Azok az elemzések, amelyek a misszionáriusok és őslakók közti találkozás rekonstrukcióját tűzik ki célul (Peel 2000), illetve azt állítják, hogy a létrejött párbeszéd során vallási ideák fordítása zajlott (Keane 1997, Meyer 1999), szintén használnak archívumi anyagot is, de egyes szerzők élesen elutasítják a megtérés politikai-gazdasági meghatározottságát, és a „helyi hangok” elhanyagolásával vádolják a megtérés politikai gazdaságtanát művelő elemzőket.² A *találkozások* és *fordítások* kutatóit képzeletbeli skálámon a két pólus közt félúton helyezném el.

2. John Peel (1992) és a Comaroff házaspár vitája (Comaroff–Comaroff 1997:42–53) jól szemlélteti ezeket a feszültségeket. Lásd továbbá Terrence Ranger (2001) szemléljét Peel (2000) könyvéről.

Az általam követett megközelítés inkább az első pólushoz áll közel. Fontosnak tartom a megtérés során megfigyelhető nyelvi jelenségek leírását és vizsgálatát, de úgy gondolom, ezt ki kell egészíteni a megtérést követő nem verbális viselkedés kommunikatív szempontú elemzésével, és figyelni kell azokra a társadalmi gyakorlatokra is, amelyek – bár elsődlegesen nem kommunikatív célúak – rendelkeznek kommunikációs összetevővel. A kortárs romániai vallási megtérések kontextusába célszerű a poszt szocialista korszak rituális átalakulásait (a különböző revitalizációs folyamatokat) bevonni.

Több szerző is hangsúlyozza, hogy a megtéréstörténet (*conversion narrative*) elbeszélése kulcsfontosságú nyelvi gyakorlat a morális személy átalakítási folyamatában (Snow–Machalek 1983, Stromberg 1993). Peter Stromberg szerint ezek a történetek nem egyszerűen múltbeli eseményekről szóló beszámolók, hanem a megtérés konstitutív részei (1993: 9–11), azaz performatív nyelvi tettek (vesd össze Austin 1976) – a történet előadója saját morális személyét alakítja át általuk. Stromberg rítusként értelmezi a megtéréstörténet elmondását, de elemzését nem terjeszti ki azokra a „természetes” kontextusokra, amelyben ezek a történetek a társadalmi gyakorlat részeként elhangzanak, és ahol a megtéréstörténet a hallgatóság szempontjából a személy morális átalakulásának egyik bizonyítékává válhat. Ezért Stromberg elemzésében nem merül fel a megtéréstörténet érvényessége (validitása) a nyelvi tett határain túl.

Bár elfogadom, hogy a megtéréstörténetek és bizonyágtételek elmondása fontos eleme lehet a morális személy átalakításának, úgy gondolom, hogy hasonlóan fontos megvizsgálni azokat a feltételeket, amelyek esetén érvényességgel rendelkeznek ezek a performatív gesztusok, vagy éppen ellenkezőleg: elmondásuk lehetetlenné válik, vagy elhangzásukkor a hallgatóság érvénytelennek tekinti őket.³ Ezekre a problémákra írásom következő fejezetében még visszatérek.

A megtérés vizsgálatához rendelkezésemre álló többféle modell közül nem véletlenül választottam olyat, amely egyrészt a rituális kommunikáció, másrészt a modernizációs folyamatok fontosságát hangsúlyozza a vallási változásokban. Eltérően azoktól a megközelítésektől, amelyek az írástudás és a szentszövegek jelentőségét emelik ki (ezekre térek ki a következőkben), ez a megközelítés a társadalmi kommunikáció átfogóbb definíciójára ad lehetőséget és elemzési fókuszot az írástudatlan népesség körében történő megtérések magyarázatára.

Az írásbeliség jelentőségét a megtéréssel kapcsolatban ismereteim szerint elsőként Jack Goody vetette fel. Goody és Ian Watt egy korai tanulmányukban (1963) amellett érveltek, hogy az írásbeliség megjelenése az emberi történelemben olyan kognitív változásokhoz vezetett, amelyek messzemenő következményekkel jártak az élet sok területén. Ezt az „írásképesség-tézist” azóta sok bírálat érte, de hatása ma sem elhanyagolható. Goody és Watt azt állítja, hogy a „primitív elme” és a „racionális gondolkodás” közti hagyományos megkülönböztetés hamis és etnocentrikus, így nem tartható fenn, fontos megkülönböztetni azonban az írásbeliségen alapuló és az írásbeliséget nélkülöző társadalmakat.

A szóbeliségen alapuló társadalmakat ők „egy csoport tagjai közt folyó beszélgetések egymásba kapcsolódó hosszú láncolata”-ként jellemzik (1963:306). Véleményük szerint az írásbeliség megszakítja ezt a beszélgetésfolyamatot, mert a lejegyzett szövegek többé nem vethetőek alá a „felejtés és átalakítás homeosztatisz folyamatainak”, ezért az írástudó társadalom tagjai: „szembesülnek a múlt folyamatosan lejegyzett változataival és hiedelmeivel; és mivel így a múltat leválasztják a jelenről, a történeti vizsgálódás lehetővé válik. Ez támogatja a szkepticizmust

3. Annak érdekében, hogy a vallási közösség tagjai közti elkötelezettség fokát jelezze, John Lofland és Rodney Stark javasolja a *verbális* megtért (*verbal convert*) és *teljes* megtért közti különbségtételt (1965:864).

nemcsak a legendás múlttól való tudás iránt, hanem az újonnan szerzett ideákkal és az egész univerzummal kapcsolatban. A következő lépés az alternatív magyarázatok megalkotása és tesztelése, amelyből a logikus, specializált és kumulatív intellektuális tradíció kiépült.” (1963:344)

Az *írásbeliség tézise* szerint azok a társadalmak, amelyekben az írásbeliség teret nyert, másként szerveződnek, mint azok, amelyek írásbeliség nélkül élnek. Az írásbeliség „következmenyei” messzemenőek a társadalmi élet sok területén (vallás, politika, jog és tudomány stb). Itt csak Goody vallási életre vonatkozó nézeteinek egy részével foglalkozom. Szerinte szoros kapcsolat áll fenn az írásbeliség és a monoteizmus kizárólagossága közt. Afrikai anyaga alapján a következőket állítja: „Az a relatív könnyedség, amellyel ez emberek egyik főisten (*High God*) fogalmát egy másikra cserélik, úgy gondolom, jelzi, hogy ilyen változás nemcsak vallások közt történhet, mint (vallási) a megtérés esetében, hanem egy valláson belül is. A LoDagaa népcsoport nem tekintette a kereszténység felvételét megtérésnek, mert egy új kultusz bevezetése nem járt számukra a többi istenek megszűnésével. Amikor egy vallás azt mondja „ne legyenek néked idegen isteneid énelőttem”, amikor kizárólagossá válik, akkor merül fel a megtérés kérdése, és én azt gondolom, hogy ez csak az írásos vallások esetében történik.” (Goody 1975:103)

Az *írott hagyomány hatalma* (2000) Goody írásbeliség-tézisének recens újrafogalmazása, amelyben válaszol néhány kritikusanak és fenntartja korábbi álláspontját.⁴ Az itt tárgyalt problémák szempontjából fontos az, hogy újonnan hangsúlyozza: az írásbeliség és a szóbeliség közti viszony nem szubsztitív – azaz az írott kommunikációs csatorna utólag hozzáadódik a szóbeli kommunikációhoz, és nem helyettesíti azt. A szóbeliség nélkülözhetetlen szerepet játszik a teljesen írástudó társadalmakban is (Goody 2000:11). Ez az állítás – bár nem új a korábbi megfogalmazásokhoz képest – magában foglalja annak a lehetőségét, hogy a szóbeliség szerepét újraértelmezzük, jóllehet ezt Goody nem teszi meg. A megtérés problémájával kapcsolatos álláspontja továbbra is szűken értelmezett és intellektualista. Számára a megtérés továbbra is az írott vallási szövegekhez kötődik: „Nem térhetsz meg egy szóbeliségben élő vallásra – tagjává válsz a politikai rendszernek (egy „törzsnek”), és csatlakozol többé-kevésbé a csoport vallási képzetéhez. A megtérés magában foglalja a vallás egy másféle meghatározását: elkötelezettséget igényel egy rögzített szöveg (képzetek és rítusok) mellett, megköveteli egy sor gyakorlat és képzet feladását egy sor másik kedvéért.” (Goody 2000:106)

Bizonyára helytálló ez az álláspont a tekintetben, hogy hangsúlyozza: a rögzített vallási elvek és gyakorlatok standardizációja összekapcsolódik az írásbeliség meglétével, legalábbis a vallási elit körében – ezt nevezi Goody (1968) korlátozott írásbeliségnek (*restricted literacy*). Az azonban nem magától értetődő, hogy a megtérő személy számára a rögzített szövegek tartalma (üzenete) lenne az elsőrendű. Felmerül annak a kérdése is, hogy miképpen terjed egy új vallás egy társadalom írástudatlan rétegeiben? Úgy tűnik, Goody itt is a rögzített (szent) szövegekhez való elköteleződést tartja elsőrendűnek. Bár ez a meghatározás illik a vallási specialisták egy csoportjára, akik a szöveghagyomány őreinek tekinthetők, a megtérés jelenségének empirikus tanulmányozása szempontjából hasznos, ha szem előtt tartjuk a megtérés rituális komponenseit is. Sok esetben megfigyelhető, hogy a rítus jelentősége kiemelkedőbb, mint a szövegé, és a megtérők számára a rítusok biztosítják a részvétel elsőrendű fórumát.

A rituális kommunikáció változásai tehát a vallási változás központi részét képezik. Az írástudás jelenléte nem szünteti meg, és nem is csökkenti a rítusok jelentőségét a vallási gyakorlatban.

4. Goody az írásbeliség-tézis számos újrafogalmazását tette közzé (1968, 1977, 1986). Ezek kritikai fogadtatása (például Bloch 1998, Parry 1985, Street 1984) sok ponton megfontolandó, jóllehet itt nem tárgyalhatom ezeket.

Mi több, az újabb kommunikációs csatornák (például a média) megjelenése és integrálódása a vallási életbe a rituális formák megerősödése irányában hat – az intellektualizmus ellenében. Egy egyszerű példával szemléltethető ez a folyamat: egy prédikáció írott vagy nyomtatott szövege standardizáltan és rituális kontextusoktól „tisztán” létezhet mindaddig, amíg az írott betű marad. Ha ugyanazt a szöveget valaki felolvassa egy rítus keretében, és a hangját rögzítik, majd lejátszzák például a rádióban, a prédikátor hangszíne, a hangsúlyok és az időzítés is reprodukálódik, a rituális beszéd egyes elemei is közvetítődnék. Az audiovizuális technológiák a prédikáció nonverbális környezetét is rögzítik, és visszaadják. Az új médiumok használata a vallási kommunikációban újrarajzolja az írástudó és írástudatlan csoportok közti határt. Az írástudás (vagy gyakrabban az olvasni tudás) és ennek nyilvános gyakorlása fontos része marad a megtérés rituális kommunikációjának.

MEGTÉRÉSTÖRTÉNETEK, ŐSZINTE SZÍVEK, TESTVÉRI GESZTUSOK ÉS MÁS NYILVÁNOS JELEK

A következőkben egy olyan etnográfiai anyagot elemzek, amelyet egy roma közösség hétköznapijaiban való részvétel során gyűjtöttem és jegyeztem le. Először egy pünkösdzimusra tért férfi (Dani⁵) megtéréstörténetével foglalkozom. Ezt követi Róza és családja története, amelyből a megtérésnek a legközvetlenebb társadalmi hálóra (a rokonsági kapcsolatokra) gyakorolt hatása bontakozik ki. Vizsgálom továbbá az írott szöveg értelmezésének társadalmi feltételeit és korlátait egy Szentírás-részlet felolvasása körül kialakuló vitát elemezve, és foglalkozom a kommunikatív gyakorlatokhoz kapcsolódó morális megítélések kérdésével is. Végül az újonnan létrejövő spirituális rokonsági kapcsolat, a vallási testvériség gyakorlati vonatkozásait tárgyalom.

Dani. Dani középkorú roma férfi, a helyi pünkösdista közösség egyik vezetője. Egy helybeli szegény roma családban született és nőtt fel, de fiatalkorában elhagyta a falut, és élete jó részét máshol töltötte. 2003 őszén ismerkedtünk meg, amikor a faluban elkezdtem a pünkösdisták iránt érdeklődni. A hétvégi istentiszteleteket Dani szomszédságában tartották egy roma család házában. Ilyen alkalmakkor Dani vezette a szertartást. Élettörténetének részleteivel is így ismerkedtem meg, hiszen gyakran elevenített fel eseményeket személyes múltjából tanúságtételei vagy prédikációi során. Egy alkalommal megkértem, hogy mondja el nekem az „egész történet”. Szívesen vállalta.

Dani háromnyelvű (romani–magyar–román), mint a legtöbb roma a közösségben. Köznapi mesélési gyakorlatukban ezek a nyelvek gyakran keveredve fordulnak elő, akár egy történet mesélése közben is annak szemléltetésére, hogy egy idézett párbeszéd során különböző személyek más-más nyelven szólaltak meg. Amikor Danit felkerestem az interjú miatt, arra kért, hadd mondhassa élettörténetét kizárólag románul. „Ezen a nyelven tudom elmondani, hogyan ismertem meg Istent” – tette hozzá. A nyelvválasztás utalt arra, hogy nem köznapi beszélgetésre készül, hanem ritualizált történetet ad elő. A narráció kevés párbeszédet tartalmazott, és néhány erőteljes helyzetleírástól eltekintve Dani személyes beszámolójából és vallomásaiból épült fel. Dani szigorú ellenőrzés alatt tartotta a cselekményszálat, az egynyelvű előadásmóddal is

5. A szövegben megjelenő minden személynevet megváltoztattam.

hangsúlyozva a beszélő autoritását. A beszédhelyzet támogató környezetben zajlott: a prédikátor otthonában, felesége és néhány ismerőse jelenlétében. A felvétel alatt néhány rövid kérdést szúrtam közbe, de a helyzet végig Dani ellenőrzése alatt állt.

Lehet, hogy így akarta Isten, mert ha Isten nem vetett volna szenvedésre, lehet, nem fordultam volna Istenhez, s nem lennék hívő (*pocăit*⁶), ahogyan ma az vagyok.

Mielőtt megtértem volna, ittam egy pohár pálinkát, mint minden ember, de amikor részeg voltam, akkor butaságokat csináltam. Ha valaki megsértett, megvertem, elvágtam, sok rosszat tettem... az ördög hordozott engem (*dracul m-a purtat*). Egyszer Zilahon, mert akkor ott éltem Vaskapun, oda voltam nősülve, vejként laktam ott... És valami gonosz emberek éltek ott, valami sátoros cigányok (*țigani corturari*), nagy bajúszúak, hosszú hajjal. És azok a cigányok jöttek oda, amikor ott ittam a sógorommal az anyósom házánál, és csúfoltak. Mert azt mondták, hogy mi milyen cigányok vagyunk... [...] És akkor egy szombat délután elkezdtem ott inni, és azok a cigányok jöttek, és kezdtek kötekedni velünk. Részegek voltunk, az a másik cigány tartozott valami pénzzel a sógoromnak. Az, akit megöltünk, mert egyet megöltünk közülük.[...]

16 évre ítélték. Voltam már börtönben azelőtt is, de soha nem kaptam nagy büntetést. Megjijedtem, amikor hallottam, hogy 16 évet kapok. Megjijedtem. (Hány éves volt akkor?) Én? 35 éves voltam akkor. Akkor azt mondtam: Uram, ha megszabadítasz innen, megtérek (*o să mă întorc*), megtérek, és neked szolgálok egész életemben. De amikor letérdeltem, az őr meglátott engem a nézőkén, s kivitt a folyosóra. Az volt egy verés, amit akkor kaptam! „Itt imádkozol? Nem volt időd addig imádkozni, amíg kinn voltál? Azért imádkozol, hogy mutassad itt a tolvajoknak, hogy te hívő vagy?” Megvert. De én tovább imádkoztam Istenhez éjjelnappal, kértem őt, hogy szabadítson ki.

Az ember, aki megvert... mert nekem nem volt iskolám, nem tudtam írni, se olvasni... de Isten annak a rendőrnek a gondolatába és a szívére tette (*a pus în minte și i-a pus pe inimă*), hogy visszajöjjön hozzám, és lássa, hogy mindig imádkozom és sírok. El voltam keseredve, nem ettem. Akkor megkérdezte: „Nincs jogod fellebbezni?” Akkor azt mondtam a őrmesternek: „Uram, nem tudok írni, nem tudok olvasni.” Kivitt újra a folyosóra, s egy széket tett az asztal mellé, mert megsajnálta, hogy el vagyok keseredve és sírok. Azt mondta: „Figyelj, kitöltöm a papírokat neked, fellebbezzél, de vigyázz, amit most nekem mondasz, én leírom, és lehet, három hónap múlva visznek a tárgyalásra, ugyanezt kell mondjad. Ha egy kis hibát is ejtesz, neked lesz rossz. Ne felejtse...” Elmondtam neki mindent, lediktáltam hazugság nélkül, mert ha a fellebbezéskor megfogtak volna hazudni, lehet, még kaptam volna éveket ráadásnak. Kitöltötte a papírokat, s elvitték Bukarestbe. Há-

6. Mindennapi beszélgetések során a romák a megtérteket a román nyelvből adoptált szóval *o pocăiti*-ként emlegetik vagy ritkábban a magyarból kölcsönzött *o hívővi*-ként. A pünkösdisták közösség tagjai magukat leggyakrabban egyszerűen „kereszténynek” (*creștin*) mondják.

rom hónap múlva megjött a döntés. Jött az ór: „Fellebbeztél? Készítsd a csomagod az útra. Utazol a tárgyalásra.” Én ezekben a hónapokban mindig imádkoztam: „Uram, tudod, hogy nincs semmi iskolám. Uram, segíts, hogy beszéljek ott. Sokan lesznek, és megijedhetek, de te, Uram, segíthetsz. Te mindig segítettél.

A tárgyaláson Dani hatásosan beszélt (a nyilvánosság előtt való beszéd egyik visszatérő témája a történetnek), és az új ítélet során megváltoztatták az ügy besorolását, így nyolc évre csökkent a letöltendő büntetés. Kőművesként dolgozott a börtönévek alatt, és ezért ezt a büntetést is megfelelően korábban szabadult. Szabadulása után „megfeledezett Istenről”. Bár látogatta a pünkösdista gyülekezetet, nem élt a vallás szabályai szerint (például ivott, cigarettázott, verekedett). De megtéréstörténetében hangsúlyozza, hogy Isten őt nem hagyta cserben, és egy éjszakai Krisztus-látomás hatására Dani fogadalmat tett: a továbbiakban hívőként folytatta életét. Megtérésének beteljesülésében is isteni beavatkozás segítette. Bár többször is kiemelte, hogy nem ismerte a betűket, isteni kegyelemből megtanulta a Bibliát olvasni.

(Kitől tanult?) Elmondom azt is. Amíg gyerekek voltak itt körülöttem, nem imádkozhattam itthon [hogya nyelveken szólás ne rémítse meg a gyermekeket – F. L.], mert a gyermek gyermek, és nem árthatsz nekik sem, különösen ha hívő vagy. Amikor kimentem az erdőbe fát gyűjteni, letérdeltem és imádkoztam: „Uram, nincs iskolám, Uram, te tudod, taníts engem, Uram! Ha akarod, hogy hívő legyek és szolgáljak egész életemben, taníts engem!” És akkor kezembe vettem a Bibliát, de nem ismertem a betűket. Nem tudtam őket olvasni. Akkor néztem a Bibliát és sírtam. Sírtam, sírtam, és folytak a könnyeim a Bibliára. Mondtam magamba, milyen jó volna tudni, ami ide van írva... „Uram, nagyon jó volna nekem tudni, mi van ide írva! Uram, hiába tértem meg, ha nem adsz nekem értelmet (*pricepere*), hogy értsem, amit mond a Te Szavad. Taníts meg, Uram! Mutasd meg, hogy Isten vagy, mert ha most nekem megmutatod, ha megtanítasz olvasni, még erősebben hiszek.” Nem egy nagy dolog, hogy egy ötvenéves ember, aki egyáltalán nem járt iskolába, megtanuljon olvasni? Nem voltam egy percet sem iskolában...

Így telt két hónap, de nem történt semmi. De egyszer kezembe vettem a Bibliát, és kinyitottam a János 3-hoz. És néztem ott, s egyszer csak olvastam: Jézus és Nikodémusz... És akkor megkérdeztem Józsit, őt kérdeztem meg legelőször: „Józsi, mondd meg nekem, mi van ide írva?” De nem mondtam semmit, hogy olvasok. Azt mondja: Jézus és Nikodémusz... Amikor meghallottam, a hajam felemelkedett a fejemben. Meg fogok tanulni olvasni! Egész éjjel nem aludtam, ültem a lámpánál, és olvastam a Bibliát. Ez egy szombat volt, másnap reggel, vasárnap beszéltem a gyülekezet előtt. Kezembe vettem a Bibliát, letérdeltem és imádkoztam Istenhez. Tudta mindenki, hogy nem tudok olvasni, és amikor elkezdtem a Bibliából felolvasni, mindenki elcsodálkozott. „Nem tudtál olvasni!” „Nem tudtam, de Isten jó!” Istennek akármit meg tudunk tenni! Ha hiszel, és azt mondod ennek az erdőnek, hogy indulj el, el fog indulni. És Isten megtanított engem, testvér. És én köszönöm Istennek, mert iskola nélkül, tanítás nélkül... senki sem tanított egyáltalán semmire!

Dani elbeszélése „klasszikus” megtéréstörténet, amelynek állomásai a bűnös élet okozta szenvedés, a múlttal való vívódó szakítás, az Istennel kötött szövetség és a megváltozott jelen. A történet során megvalósul a morális személy átalakulása, és a csodák hatására Dani megszerzi azokat a képességeket (a nyilvánosság előtti beszéd, olvasni tudás stb.), amelyek alkalmassá teszik arra, hogy egy közösség prédikátorává váljon.

A történet során Dani személyes átalakulása a bűn okozta szenvedéshez kötődik, és a szenvedéstől való megszabadulás fejlődéstörténetének is egyik fő mozgatója: „jó, ha az ember megismer kicsi nehézséget...” – mondja. A történet alapján mégsem tekinthetnénk Danit tipikus *self-made man*nek, hiszen hangsúlyozza, hogy a szenvedéseken mindig isteni közbelépés segítségével tudott felülemelkedni. A személyében végbemenő változások meghaladják saját erejét, csupán isteni segítséggel történhetnek meg. Ez látszik a megtéréstörténet egyik csúcspontjának elbeszélésében is, amikor Dani elmondja, hogyan tanult meg olvasni. Az olvasni tanulás elbeszélése határozottan leválasztja Dani teljesítményét a saját képességeiről, miáltal az eredmény isteni csodaként jelenik meg: tanulás és iskola nélkül szerzi meg a tudást. Bár a morális személy ilyen módon való felépítése megfelel a romák körében gyakran megfigyelhető individualizmus és a külső autoritást elutasító moralitásnak,⁷ a megtéréstörténet egyik rezignált tanulsága, hogy Isten segítsége nélkül az élet nem változtatható meg.

Dani megtéréstörténetének jellegzetessége a szimbolikus törés- vagy fordulópont, amely elválasztja a bűnös múltbeli viselkedést a beszélő jelenbeli morális személyétől.⁸ Ám történetében Dani nem csupán elutasítja a múltbeli bűnös életét, hanem személyes jellemének folytonosságát is megteremti. A személyében rejlő folytonosság, a bűnnel való szakítás és az új morális személy kialakítása (az „újjászületés”) nyomán kialakuló feszültséget az életében jelen levő gonosz hatással magyarázza. Korábbi cselekedeteit a Gonosz befolyásolta, ez bűneinek forrása, nem saját jelleme: „Nem azért [bűnöztem], mert rossz ember voltam, hanem mert az ördög dolgozott.” A gonosz hatása alatt megélt bűnös múlttal ellentétben Dani jelenbeli morális személyét Isten folyamatos jelenléte biztosítja.

Dani története a megtérés társadalmi következményeire is reflektál. Beszámol arról, hogy Istennel kötött szövetsége után visszautasította környezetének véleményét, és csupán Istennel való belső kapcsolatát ápolta. Arra törekedett, hogy „megértse” a vallási elveket, és azok szerint éljen. „Ha a megváltást akarod, nem nézhetsz jobbra, nem nézhetsz balra, csak előrenézhetsz” – ez az eltökéltség jellemzi Dani történetét, de nem centrális része minden megtéréstörténetnek. A radikális fordulat ilyen hangsúlyozása azt jelzi, hogy a megtérő személy társadalmi kapcsolataiban feszültség jelenik meg a megtérést követően, az új morális személy szembekerül a megtérő régi szokásaival vagy a megtérést megelőző társadalmi kötelezettségeivel. Az egyéni megtérés folyamatában egyaránt szerepet játszik az Istennel kötött belső szövetség és a társadalmi kapcsolatok újraértelmezése. A megtéréstörténet nyilvános elmesélése egyik módja az új morális személy társadalmi elismertetésének, bár a mesélésnek megvannak a társadalmi feltételei és korlátai. Ezeket a korlátokat vizsgálom a következő esettanulmányban.

Róza. Róza hatvanas éveiben járó roma asszony, aki a faluban egyik szomszédja volt házigazdáimnak. Ottlétem alatt jó ideig nem is tudtam, hogy pünkösdista. Miután mástól hallottam, hogy a 90-es évek elején megtért, megkértem, mesélje el, hogyan történt mindez. Megtéréseinek

7. Ennek a témának a vizsgálata külön tanulmányt kíván.

8. A megtéréstörténetek általában duális szerkezetűek, lásd többek közt Snow–Machalek 1983.

történetét családja történetébe ágyazva mondta el, és később más családtagokkal is megbeszéltem a történet egyes részleteit. A családtagok jórészt egyetértettek a Róza által elmondottakkal. Történetét Róza magyarul mondta el, román idézetekkel tűzdelve, ennek megfelelően inkább élményszerű, kevésbé ritualizált, mint a Danié. A történet felvételekor jelen volt Róza férje is, aki támogató megjegyzéseket tett egyes részletek alatt.

A történet eseménysorában a megtérés folyamata Róza legyengülésével és súlyos betegségével kezdődött. A családja segítségével egy városi kórházba ment, ahol gyengesége okául leukémiát állapítottak meg. A család tudatában volt, hogy ez halálos betegség – Róza három felnőtt lánya sírt az elkeseredéstől. Hazavitték, ahol hónapokig ágyban feküdt, lefogyott, és saját erejéből mozogni sem tudott már. Családja lassan belenyugodott, hogy várhatóan heteken belül meghal.

Isteni inspiráció hatására Róza elhatározta, hogy a pünkösdzizmus gyógyító gyakorlatában keres segítséget. Felidézte, amint betegágyán „beszélgetett Istennel” egy éjszakán át, és Isten tanácsára egy városi román pünkösdista gyülekezetbe fordult, ahol az isteni ígélet szerint a gyülekezet közös imája meggyógyítja majd betegségéből. Róza kérte a családját, hogy egy városi gyülekezetbe vigyék, de ők nem akarták teljesíteni Róza kívánságát, arra gondolva, hogy a szenvedés miatt megzavarodott, és nem tudja, mit beszél. Egyik lánya ellenezte, hogy el akarja hagyni régi vallását, de ennek a lánynak álmában megjelent Jézus, és figyelmeztette, hogy hallgasson anyja kérésére. Az álom hatására a lány is sürgetni kezdte, hogy vigyék Rózát egy pünkösdista gyülekezetbe.

Rózát nővére házába szállították, aki a városban lakott. Sógora pünkösdista kollégákkal dolgozott egy építkezésben, és elhívta a hívőket, hogy imádkozzanak az asszony ágyánál. Róza úgy érezte, hogy „Isten dolgozott” az ő gyógyulásán a pünkösdistákkal való első találkozásától kezdődően, mert hosszú idő után először aludt nyugodtan. Néhány nap múlva elvitték a gyülekezetbe, és imádkoztak érte. A közös ima idején érezte, amint ereje visszatér. Már az első alkalommal „elfogadta Jézust”, és néhány hónap után megkeresztelkedett pünkösdistának.

Bár a víz általi keresztséget megkapta, megtérése nem teljesedett be, mert a Szentlélek általi keresztséget nem érthette el.⁹ A víz általi keresztséget követően, még nővére házában Róza érezte a Szentlélek jelenlétét, de a családja nem támogatta a Szentlélek általi keresztség megszerzésében. Róza férjét hibáztatja, aki megijedt a nyelveken szólást kísérő átalakulásoktól (szélesre tárt karok, hangos és érthetetlen szavak stb.), és megzavarta a Szentlélek-keresztség rítusát arra hivatkozva, hogy Róza megrémíti a gyermekeket. Róza megkapta ugyan a „pecsétet”, a kiválasztottak jelét, de a Szentlélek nem végezhetette be a keresztség aktusát.

(És a férje megijedt, mikor jött a Szentlélek?)

Megijedt az öreg tőlem. Én a testvéremnél voltam. „Ne csináld az eszedet, azt monddja, mert félnek a gyermekek.” Nagy szavakat... Felemelkedtek a kezeim, reszkettem, kiabáltam, már meg voltam... le voltam pecsételve már. (Hm...) De nem tudtam állani, mert ő megszólított, kell hagyni, és le kellett volna térdeljenek, ők is segítsenek az imádságba: „Dă Doamne boteză cu Duhul Tău Sfânt! Iartă-! Revarsă-! Duhul Tău cel Sfânt!” [Uram, kereszteld meg a Te Szent Lelkeddel! Bocsáss meg neki! Áraszd ki rá a Te Szent Lelked! – nyelvtani hibák a román eredetiben] Kellott volna segítsenek, és ne bántsanak, se ne szólítsanak, mert nem szabad, hogy megbánt-

9. A Szentlélek általi keresztséget a teljes megtérés jeleként értelmezik a pünkösdzizmusban. A Szentlélek általi keresztséget gyakran kísérik olyan „ajándékok”, mint például a nyelveken szólás (*glosszológia*) vagy a prófécia képessége.

sanak vagy megszólítsanak. (Megzavarják...) Megzavarják. S akkor már mindjárt meg vagy keresztelve a Szentlélekkel. Te már olyan vagy, hogy csak legyen szárnyad, hogy repülj. Már tisztán gondoltam, hogy nekem szárnyam kell legyen, hogy menjek fel az Atyához. Úgy vagy, mikor megkeresztelkedel, s minden bűnödöt elveszi az Úr, tiszta vagy, mint a tiszta víz. S akkor.... Csak kell ügyelni a Szentlélekre, nehogy megbántsad, vagy nehogy hazudjál, valamit tévedjél. Mert ha tévedsz valamit, vagy hazudsz, már az Úr haragszik. Akkor már többet nem jön hozzád. Még sokat kell akkor böjtölnöd, sokat imádkoznod, hogy megint jöjjön az Úr.

Róza családtagjai is kapcsolatba kerültek a pünkösdzizmussal, de egyikük sem jutott el a teljes megtérésig. Férje hónapokig rendszeresen látogatta a gyülekezetet, és majdnem megkapta a víz általi keresztséget, de „nem volt *cererea* [nyomtatvány] akkor nap”, és a sógora tréfásan hívta Róza férjét, hogy „járunk a csajok után, pipukálunk [mutatja az ivást] egy kicsit...”, így Róza férje nem keresztelkedett meg.

Később Róza egyik férjzett lánya (az, aki előzőleg Jézussal álmodott), beteg lett. Betegségének okát nem tudták felderíteni az orvosok, és Róza sátáni befolyásnak tartotta. Őt is elvitték a gyülekezetbe, ahol édesanyja meggyógyult. A fiatalasszony „elfogadta Jézust”, és felkészült a víz általi keresztségre, de férje – aki zenészként is dolgozott – azt mondta, ha megkeresztelkedik, elválik tőle, mert egy hívő feleség mellett nem tudná folytatni a muzsikálást. Róza elmagyarázta a „*hívőtestvéreknek*” leánya helyzetét, akik helyeselték a döntést, mondván, hogy jobb, ha nem keresztelkedik meg a lány, ha emiatt tönkremegy a házassága, és két kisgyereke apa nélkül marad. „Az Úr úgyse hagyja el...” biztatták, és Róza a lány családjának későbbi anyagi sikereit isteni segítséggel magyarázza, bár tart tőle, hogy a „dorgálás” nem marad el.

Róza és családtagjai történetéből a megtéréshez vezető út egy másik típusa bontakozik ki, ami határozottan eltér a Daniétól. Róza a betegség és a testi szenvedés hatására fordul a pünkösdzizmushoz, és rátalál a csodás gyógyulás lehetőségére. A súlyos betegség és a hit általi gyógyulás gyakran jelenik meg a megtéréstörténetekben, Róza történetében azonban jellegzetes, hogy Istennel és Jézussal milyen intim kapcsolatról számol be már a megtérése előtti időből.

Gyakran hallottam a romákat hasonló közvetlenséggel beszélni Istennel való kommunikációjukról: ismerősként említik Istent, ha hitüket akarják kifejezni (*Me prinzhana le devles.*) Talán ezért sem meglepő, hogy Róza „beszélgetett Istennel”, és lányához álmában „látogatott” el Jézus. Az isteni jelek és üzenetek gyakran karnyújtásnyira vannak számukra, csak körül kell nézni és „megnyitni a szívet”. A megtérés nem fordulópontként vagy törésként jelenik meg Róza történetében, inkább magától értetődően megy végbe a csodálatos gyógyulással egy időben. Róza számára a külvilággal, elsősorban családtagjaival való viszonyok átrendezése okoz feszültségeket. A megváltozó morális személy kialakításában a régi kötelezettségek feldolgozása okoz nehézségeket, és a zavarok elsősorban a családi kapcsolataiban jelennek meg.

A szomszédok, barátok és ismerősök alkotják a társadalmi kapcsolatok másik kategóriáját, amelyekkel a megtérőnek újra kell értelmeznie viszonyát. Ezen kapcsolatok mentén jelenik meg leggyakrabban a vád, hogy a megtérők önzővé vagy „maguknak valókká” válnak. E vád részben tulajdonítható a megtért által a „megváltottság” jegyében kialakított új öntudatnak, amely elválasztja őt a bűnös világtól és azoktól, akik abban élnek. Van az önzésnek egy gyakorlatiasabb megjelenése is: a megtért gyakran úgy alakítja át társadalmi kapcsolatait, hogy a megtérés előtti viszonyai egy részét felszámolja, vagy elhanyagolja.

Rózáról és a hozzá hasonló „elszigetelt” megtértekről nem állították, hogy önzővé váltak volna, amit én annak tulajdonítok, hogy ő továbbra is régi kapcsolataiba ágyazódott, és a megtérésnek kevés külső jegyét mutatta (ezért is tudtam meg késve, hogy pünkösdistá). A megtérés előtti morális kötődései (például a családi kötelezettségek) és a megtérés megkövetelte új morális viselkedés közti egyensúlyozásnak számára is megvan az ára. Nem él térítőként, és a Szentlélek keresztségét sem kaphatta meg.

Amikor a beteljesületlen Szentlélek-keresztségéről beszél, Róza tudatában van, hogy férje szkepticizmusa a nyelveken szólás iránt (*Ne csináld az eszed!*) és a jelen levő családtagok riadalma a személyében végbemenő extatikus változások láttán visszafogták vallási fejlődésében. Róza a Szentlélek-keresztség ideális körülményeit csak támogató családi körben tudja elképzelni, amelyben a családtagok köréje térdelve imádkoznak, és kéri a Szentlelket, hogy teljesítse be a keresztséget. Bár ő érezte a keresztség jeleit – reszketés fogta el, karjai szándéka ellenére felemelkedtek, erős szélként erő szállta meg, és hangos szavakat beszélt –, a családja nem támogatta a vallási átalakulás folyamatában. Férje a kisgyerekek jelenlétére utalva próbálta csitítani, mondván, hogy a gyerekeket nem szabad megijeszteni, hiszen a romák azt tartják, az ijedtség komoly betegséget okozhat.

A családi értékek fontossága és a gyermekek biztonsága még egy alkalommal felmerül a megtéréstörténetben: amikor lányát azzal fenyegeti meg annak férje, hogy elválik, ha az asszony megkeresztelkedik pünkösdistának. Ebben a helyzetben Róza magára vállalja a felelősséget, hogy hitelveinek ellentmondva megvédje lánya házasságát. Róza úgy él megtérteként, hogy ritkán hangsúlyozza hitét, és gyakorlatilag egyáltalán nem térít. Felismerte ugyanis a feszültséget hite mélyebb gyakorlása és a családi élete közt. Családi nyugalmaért nem törekszik intenzívebb vallási életre, bár tart attól, hogy családtagjai egyszer szenvedni fognak azért, mert nem tértek meg, és védtelenek a Sátán támadásai ellen.

Megjegyezhető, hogy Róza férje és veje egyaránt tartózkodnak a megtéréstől, de ezt nem a régi vallásukhoz való hűségükkel magyarázzák. Amikor Róza férjét sógora félig komolyan viszatartotta a megkeresztelkedéstől – arra biztatva, hogy így szabadosabb életet élhet (járhat a lányok után, ihat alkoholt stb.) –, egy olyan hagyományos férfiszerepet védelmezett, amely a pündösdizmus erkölcsi szabályainak tiltása alatt áll. Hasonlóképpen Róza veje is abbéli szabadságát féltette, hogy nem mulatozhat zavartalanul, ha a felesége megtér. A nemi (*gender*) szerepek megváltozása a megtérés egyik következménye, amivel a férfiak – hagyományos pozíciójukat védve – mindkét esetben szembeszegülnek.

Dani és Róza megtéréstörténeteit összevetve levonhatunk néhány előzetes következtetést: a vallási megtérés nem egyszeri esemény, hanem olyan folyamat, amelyben a megtérő morális személye újrafogalmazódik és társadalmi elismertséget nyer. Ezért a megtérés nem csupán személyes döntés eredménye. A megtérő személyes elhatározása fontos, de csupán a folyamat elindítója – a megtérés társadalmi elismeréséhez szükséges a nyilvánosság, ezért a megtérő személy újraértékeli társadalmi kapcsolatait és kötelezettségeit. Így a személy megtérést megelőző társadalmi kötelezettségei is szerepet játszanak a folyamatban. Ez megfigyelhető olyan esetekben is, amikor a megtérő kiszakad a megszokott hétköznapi kapcsolataiból (például Dani esetében, aki börtönben volt), de még nyilvánvalóbb az olyan esetekben, amikor a megtérő egyensúlyozni próbál a megtérés előtti és utáni kötelezettségei közt (erre példa Róza esete).

A következtetések másik része arra vonatkozik, hogy a megtérés tanulmányozása során nemcsak arra a vallási mozgalomra vetül fény, amelynek keretében megtér a személy (esetemben a

pünkösdzimusra), hanem a vallási és társadalmi átalakulások tágabb körébe is betekintést nyerhet a kutató. Az etnográfus számára ez egyéni megtérések és a hozzájuk kapcsolódó kommunikáció vizsgálata a tágabb szociokulturális környezet változásához adhat kulcsot. A megtérésekkel járó társadalmi feszültségek lokalizálása felszínre hozza azokat a kapcsolatokat, amelyek a vallási változás során új értelmet és jelentőséget kapnak. A megtérő morális személy társadalmi elismertetése a nyilvánosság újszerű használatát kívánja meg, aminek megvannak a maga feltételei. Ezeknek a társadalmi feltételeknek a vizsgálatára teszek kísérletet a következőkben.

Evangeliumot olvasni és újjászületni: János 3:4–7 egy romatelepen. Roma házigazdám kíséretével otthonában meglátogattuk Danit, akit az előzőekben már bemutattam. Háza előtt ülve találtuk két két roma hittestvére, Jani, Zoli és ezek feleségei, valamint több meg nem tért szomszédja társaságában. Dani Bibliát tartott a kezében, és kiemelt részleteket magyarázott az írásból. Érkezésünk előtt parázs vita alakult ki Dani és egy nem pünkösdista ismerőse, Bandi közt. Bandi középkorú roma férfi, aki – mint később megtudtam – tanult embernek számít ebben a környezetben, falubeli szülőktől származik, de árvaházban nőtt fel, és ott járt iskolába, majd részesült szakmai képzésben. A városban lakik, de néha heteket tölt falubeli rokonainál. Egy ilyen alkalommal látogatta meg Danit, és keveredett szóváltásba a helyi megtértek közösségével. A vita hangjai további kíváncsiskodókat vonzottak Dani udvarára. Érkezésünk idején éppen a megtérés egyik kulcsfogalma, az „újjászületés” körül zajlott a beszélgetés. A résztvevők engedélyével videóra rögzítettem a jelenetet, de úgy vélem, hogy a kamera jelenléte nem változtatott számottevően a vita lefolyásán.

Dani jelentősnek tartott részleteket jelölt ki a Bibliából, és Bandit kérte meg, hogy olvassa fel őket, amit Bandi készségesen meg is tett, hogy írástudását is demonstrálja. A felolvasás közben azonban olyan értelmezési vitába bonyolódtak, amely a vallási megtérés alapvető kérdéseit érintette. Bandi, akit saját bevallása szerint „a kommunisták neveltek fel”, többször tett ellenvetést a pünkösdisták szövegmagyarázatát követően, hangsúlyozva, hogy számára érthetetlen és zavaros a Szentírás. Okvetetlenkedését azzal tetézte, hogy az „újjászületés” lehetőségét alapjaiban elutasította. A beszélgetést minduntalan az anyagi és biológiai létezés kérdéseire terelte, és ezekben a kérdésekben néha meglepően tájékozottnak mutatkozott. A bibliai szövegek kapcsán a holt-tengeri tekercesek felfedezéséről mesélt, majd a DNS szerepét magyarázta a reprodukció és a születés kapcsán.

Bandi az újjászületés gondolatát, János 3:4–7¹⁰ alapján, érthetetlennek és ezért elfogadhatatlannak tartotta. Fő ellenvetése az volt, hogy Jézus és Nikodémusz párbeszéde nem szolgálhat alapul semmilyen magyarázatnak, mert Jézus nem válaszol nyíltan Nikodémusz alapvető kérdésére: „Hogyan születhetik az ember, amikor vén?” Annak érdekében, hogy bizonyítsa azt, hogy válaszában Jézus kitért a kérdés elől, egy történetet mesélt el, amelyet alább idézek.

Bandi magyarázatát Dani többször is megpróbálta félbeszakítani, és végül az egész történetet megpróbálta félresöpörni, mint egy olyan mesét, aminek nincs semmi köze a vallásos kérdésekhez, de a jelenlevők közül többen határozatlanok maradtak, és növekvő szimpátiával hallgatták

10. Jézus így válaszolt: „Bizony, bizony, mondom néked: ha valaki nem születik újonnan, nem láthatja meg az Isten országát.” Nikodémus ezt kérdezte tőle: „Hogyan születhetik az ember, amikor vén? Bemehet anyja méhében és megszülethetik ismét?” Jézus így felelt: „Bizony, bizony, mondom néked, ha valaki nem születik víztől és Lélektől, nem mehet be az Isten országába. Ami testtől született, test az, és ami Lélektől született, lélek az. Ne csodálkozz, hogy ezt mondtam neked: Újonnan kell születnetek.” (Magyar Bibliatársulat újfordítású Bibliája)

Bandi kétkedő magyarázatait Jézus metaforikus válaszáról („...ha valaki nem születik víztől és Lélektől, nem mehet be az Isten országába”), az írott jelek többértelműségéről és az írástudók önkényes írásmagyarázatairól. A beszélgetés többnyire románul zajlott (a használt bibliafordítás is román nyelvű), ami jellegzetes ennek a pünkösdista gyülekezetnek a hittel kapcsolatos beszédére, de néha elhangzottak közbevetések romani és magyar nyelven is.

Bandi: – Élt egy nagy jövőmondó a második világháború előtt. Amit jósolt, az beteljesedett, tudjátok: a háború előtt beteljesedett! Egy ember jött hozzá és megkérdezte: „A fiam elmegy a háborúba. Meghal-e vagy élni fog?” Nézzétek, mit csinált a jövőmondó! [Bandi egy fadarabot fog, és a porba vonalakat rajzol, hogy szemléltesse, ahogyan a jós ír.]

Bandi: – Tudtok mind románul, igaz? [A fadarab, amellyel írni próbált, eltörik. Félredobja.]

Dani: – Né, vedd ezt! [Dani egy éles követ dob Bandi lába elé. Bandi felveszi, és azzal folytatja az írást.]

Bandi: – Nézzétek, mit válaszolt! „NU: VA TRAI”. [Román szójáték – válasz a fenti kérdésre. Lehet értelmezni úgy is, hogy *Nem, élni fog*, de úgy is, hogy *Nem fog élni*.]

Zoli: – Nem fog élni... [A porba írt betűket olvassa.]

Bandi: – Tehát: NU: VA TRAI. Ne felejtsetek! A fiú elmegy, és meghal a háborúban. „Hát nem azt mondtad, hogy élni fog?” – kérdi a jóstól az apa. De az azt mondja: „Én? Mit írtam neked akkor? NU; va trai.” [Nem fog élni!]

Bandi: – Akárhogy veszed, ő kerül felül.

Dani: – Jó, de mit akarsz vele?

Bandi: – Várj, várj, várj. Állj meg, hogy mondjam...

Jani: – Hagyjad, hogy folytassa...

Bandi: – Vagyis ha él, akkor „Élni fog!”, ha meghalt, akkor „Nem fog élni!” – ahogy megmondtam neked... Tudjátok, miért van ez? Csak ez miatt: egy pont és egy vessző. [Bandi hangsúlyosan megerősíti a pontosvesszőt a földön: s] Ezért van, hogy nem érthetem ezt...

Dani: – Egy perc...

Jani: – Hagyjad, folytassa...

Zoli: – Várjál kicsit...

Dani: – Tudod, ez mit jelent... Jézus Krisztus munkájához képest? Ez olyan, mint a föld s az ég. Ez semmi! [Határozottan áthúzza a porba írt szavakat.] Ez annyit számít, mint a föld a mennyországban. Ez pont semmi! Ez minden, amit most mondtál.

Bandi: – Jó. Akkor nézzük, mit nem értek én itt: „ha valaki nem születik újonnan, nem láthatja meg az Isten országát...”

Dani: – Kész vagy ezzel?

Jani: – Hagyjad, folytassa... Ő mondja meg, mikor van kész!

Bandi: – Tehát ezt mondja Jézus.: „ha valaki nem születik víztől és Lélektől, nem mehet be az Isten országába.” Ez az 5... De kezdjük olvasni a 4-nél. Nikodémusz az mondja... Vagyis, amit Nikodémusz kérdez, mert ez az, amit Jézus válaszolt.

A kérdés: „Hogyan születhetik az ember, amikor vén? Bemehet anyja méhébe és megszülethetik ismét?” Szóval ezt kérdezi tőle egy földi.

Dani: – Igaz...

Jani: – Így van! Igaz...

Bandi: – Ez pontosan olyan, mint amikor az apa megkérdezte: „Meghal-e a fiam?” És azt válaszolod „NU: VA TRAI”. Teszel egy pontot és egy vesszőt közbe. Szóval becsaptál!

Dani: – De...

Ennek a részletnek az értelmezéséhez fontos megjegyezni, hogy bár a résztvevők egy része elvégezte az elemi iskolát, a jelenlevők többsége (legalábbis funkcionálisan) írástudatlan. Nem ismerhetik a román helyesírás olyan finomságait, mint a pontosvessző használati szabályai, ezért könnyen elfogadják azt, hogy a pontosvesszőt a megtévesztés eszközeként is lehet használni. Az írott szövegek fölötti szkepticizmus úgy is értelmezhető, mint az írástudatlanok és alávetettek önvédelmi stratégiája egy olyan világban, ahol a hatalom mindennapi jelenléte írott dokumentumokhoz társul. A történet hitelességét a jövődömondásra való utalás is alátámasztja. A román tudatában vannak, hogy a jóslás sikeres gyakorlásához találékonyság és a jelek kreatív manipulációja szükséges. A hallgatóság egyetértését észelve Bandi tovább feszítette a vitát:

Bandi: – De ne felejtsetd, hogy ezt az 5. részt én nem tudom megérteni: „Ami testtől született, test az, és ami Lélektől született, lélek az.” Mert az egyetlen, aki a Lélektől született, az Jézus. Sajnálom...

Zoli: – Dicsérjétek...

Jani: – Épp azért mondja...

Bandi: – Tehát, ő egyedül. Ő az egyetlen!

Dani: – Igaz...

Bandi: – Mert nem tudunk példákat mondani, hogy te, vagy valaki más a Lélektől született volna. Csak Jézus egyedül, s ezért nem is lehet őt itt összehasonlítani...

Dani: – ...

Bandi: – Tehát: ... „Újonnan kell születnetek.” Ezt sem érthetem... akkor születek újból, ha megcserélem a vallásom...

Dani: – Valami világosodik...

Jani: – Látod, hogy megérted...

Bandi: – De várj egy percet, ember!

Dani: – Nem látod, hogy itt ülök?!

Jani: – Finomabban vedgyed! [Danit csitítja.]

Bandi: – De hát nem ezt kérdezte Nikodémusz. Ő azt kérdi, hogy egy hús-vér vénember vissza tud-e menni az anyja méhébe? Ezt kérdezi! És ő [Jézus] nem válaszol neki.

Bandi következetesen visszautasította a metaforikus jelentés lehetőségét, és hangsúlyozta saját földhözragadt értelmezését. Nikodémusz kérdésére adott válaszában Jézus megértette a mindennapi párbeszéd szabályait, ezért a szövegrész Bandi állítása szerint nem szolgálhat morális

igazolással a megtértek számára. Miközben Dani próbálta a beszélgetés folyamatát spirituálisabb síkra terelni, a vita egyre inkább a születés biológiai értelmezése fele fordult. Dani látván a társalgás frivolitásba hajló hangulatát és a hallgatóság elpártolását a vallási témák tárgyalásától, más témára tért, újabb részletekhez forgatva újra Bandi kezébe nyomta a Bibliát. Dani felesége támogató szándékkal megjegyezte: „Neki [Daninak] nem is kell olvasni. Kívülről tudja az egészet, annyiszor elmondta már...”

Ez a vita arra utal, hogy – bár az írott/nyomtatott szöveg egy újszerű nyilvánosság lehetőségét teremti meg – az elemzés során hasznos az olvasási alkalmakra is figyelni, ha ennek a nyilvánosságnak a természetét és működését akarjuk megérteni egy adott társadalomban. A bemutatott példa a nyilvános olvasás egy esete, amelynek vizsgálata arra utal, hogy a részleges (vagy esetenként akár teljes) írás/olvasni tudás önmagában nem teremt értelmezői közösséget. Az evangéliumi szövegrészlet értelmezése körüli vita szemlélteti, hogy milyen akadályokba ütközik egy bizonyos (teológiai) értelmezés elfogadtatása a tágabb nyilvánosság előtt. Elemzésem azt is illusztrálja, hogy egy dominánsan szóbeliségre épülő társadalomban az írástudáshoz egyaránt kapcsolódhat presztízs és gyanakvás, tehát az írásbeliség hatásának megítélését a vallásos változás kontextusában szükséges kiegészíteni az írás/olvasás és az értelmezéshez kapcsolt morális értékelések megfigyelésével. A kommunikatív gyakorlatok ilyen morális értékelésének kérdésére térek ki a következő részben.

ÖSZINTESÉG

*Na dikh tu, na dikh tu ke hom kalo,
numa o Del, numa o Del prinzhanel munro jilo.¹¹*

Ez a két sor egy pünkösdista énekből származik, amely nemcsak az általam kutatott lokális közösség körében népszerű, de éneklik a környék más roma gyülekezeteiben is. A romungrók tudatában vannak, hogy egyes kifejezések az ő dialektusukban másként hangzanának (például a szív megnevezése náluk *vodji* nem *jilo*), de azt is pontosan tudják, hogy más csoportok nem értenék, ha saját beszédükhöz igazítanák a szöveget. Ragaszkodnak az eredetihez, annak árán is, hogy néha számukra idegen (sőt értelmetlen szavak) keverednek az éneklésbe. Amikor egy megtért asszony kéziratot énekesfüzetében megtaláltam a szöveget és egy verssor értelmére rákérdeztem, kisebb vita alakult ki közte és férje között arról, hogy mit is jelent a „*mardeles lestre striasa*”-ként lejegyzett kifejezés.¹²

A idézett két sor fordítása során azonban nem merült fel ilyen probléma: a nyelvi szinten túl is világosan értette mindenki, hogy ellentét feszül aközött, hogy kívülről mások *kalo*-nak (feketének) néznek valakit, de belső értékeit („szívét”) csak Isten ismerheti. Ez a *külső* és *belső* közti oppozíció a roma megtértek morális személyének egyik alapvető jellemzője: a külső megjelenése miatt sújthat valakit mások lenéző tekintete, de ha Istennel szoros „szívbéli” kapcsolatot ápol, az felemeli őt. Az az állítás, hogy Isten ismeri (*prinzhanel*) a megtért szívét, egy kölcsönös viszonyra utal, mert a *prinzhanel* ige általában személyek közötti ismeretséget jelent szemben

11. Ne nézd azt, ne nézd azt, hogy fekete vagyok / Csak az Isten, csak az Isten ismeri a szívem.

12. Közösségi alkalmakkor *mardeles trestiaba*-ként énekelték, és a férj szerint ez azt jelenti, hogy „nádveszővel verték” [Jézust]. Az asszony, aki a szöveget egy közeli gyülekezetben másolta, kitartott véleménye mellett, hogy valami egyebet jelent, de azt csak a „sátorosok” tudnák megmondani, hogy pontosan mit is.

a *zhanel* igével, amely külső ismeretet, tudást jelöl. Ezért akinek szívét megismeri Isten, az személyesen ismeri meg Istent.

Egy személynek Istennel való megismerkedése többféle úton történhet: szorult helyzetből való szerencsés szabadulást követően, inspirált álm révén vagy látomás által, esetleg hangok hallatán. Ezek a találkozási alkalmak egyaránt nyitva állnak a megtértek és meg nem tértek számára. A megtért személyek azonban sajátos módon gyakrabban hangsúlyozzák Istennel való szoros kapcsolatukat és azt, hogy *nyitott szívük* révén folyamatosan kommunikálnak Vele. A nehézségből való megmenekülés (mint Dani történetében) vagy a csodás gyógyulás (mint Róza esetében) nem vezet szükségszerűen megtéréshez. Ha Dani nem „köt szövetséget” Istennel, vagy Rózát nem „pecsételi le” a Szentlélek, mindketten folytathatták volna életüket megtérés nélkül. De történetükben mindketten hangsúlyozzák az Istennel való különleges kapcsolat létrejöttét, azt állítva, hogy azóta megváltozott személyként kezdtek élni.

Ám ennek a megváltozott morális személynek a létrejöttét nem mindig könnyű elismertetni a megtérő társadalmi környezetében. Miképpen lehet társadalmilag érvényt szerezni egy olyan rejtett kapcsolat számára, amely a megtértek szívébe van zárva? Hogyan mutatkozhat meg az Istennel való különleges kapcsolat egy kívülálló számára? Még abban az esetben is, ha a kívülálló elfogadja Isten létezését, kételkedhet a hívők által hangsúlyozott „szívbeli” kapcsolat valóságában. Maguk a hívők sajátos módon tekintenek az ilyen kívülállókra – ők azok, akik „kereszténynek hiszik magukat”, de csak az „igazán hívők” számára adódik meg az Istennel való szoros közelség és kommunikáció. Ennek az Istenhez való közelségnek a felismerése a másik hívőben sajátos módon épül fel.

Az Istennel való szoros kapcsolat a személy olyan definícióján nyugszik, amelyben ellentét feszül a belső és külső tulajdonságok közt. A gyakran ismételt fordulat, mely szerint „Isten nem nézi az ember arcát, az ember szívét nézi” (*Dumnezeu nu se uită la fața omului, se uită la inimă.*), ennek az opozíciónak a tömör kifejeződése. A személy belső centruma a szív. Ehhez a szívközpontképzethez a megtértek esetében annak „nyitott”-sága társul: a megtérést elindító belső átalakulás első gesztusa a „szív megnyitása” Jézus előtt. Ennek megfelelően, ha valaki nem képes megnyitni szívét Jézus előtt, vagy nem fogadja Isten szavait szívébe (*Nu primești cuvintele lui Dumnezeu la inimă*), az a megtérés kudarca. Ha a megtért morális személy központja, a *nyitott szív*, megvalósul, akkor létrejön az Istennel való élő kapcsolat.

A változások *kívülről* is láthatóvá válnak a megtért életében. De a megtérést kísérő legfontosabb változás ideális esetben a személy belső énje és külső viselkedése közti szoros egység megjelenése. Ez a belülről irányított egység megfigyelhetővé válik a hívő mindennapi tevékenységeiben. A Webb Keane (2002) által használt fogalmat adoptálva, a belső én és a megfigyelhető viselkedés ilyen egységét *őszinteségnek* (*sincerity*) nevezem. Keane rámutat, hogy az őszinteség ideálja a gondolatok és szavak közti határozott különbségtételen nyugszik, ugyanakkor hierarchikus kapcsolatot feltételez a belső én és a beszéd közt, és a szavak autoritását annyiban látja igazolhatónak, amennyiben pontosan tükrözik a belső én állapotait, érzéseit. Ezért az őszinteség ideálja egy, a nyelv természetéről alkotott elképzelést kapcsol a morális kérdésekhez (2002:75).

Az őszinteség megjelölésére a megtért románok nem használnak külön kifejezést. Az alábbiakban azt próbálom bemutatni, hogy a belső én és a viselkedés közti egység mégis sarkalatos pontja a megtértek morális személyének. A megbízható ember *patjivalo* („becsületes”) a romungrók beszédében – a *patjivalo* azonban inkább a társadalmi kapcsolatokban megmutatkozó következetességre vonatkozik, nem utal a belső és külső egységére. A *patjivalo* ellentéte a *ravas*z (egy ma-

gyar kölcsönszó), amely olyan emberre vonatkozik, aki igyekszik elrejtteni igazi szándékait. Ezzel szemben a megtért személy a becsületesség és a teljes transzparencia ideálja alapján próbál élni.

Ez a törekvés azonban sokszor beleütközik a társadalmi környezet gyanakvásába, a meg nem tértek néha egyszerűen kételkednek a megtérés őszinteségében. Miközben megtéréstörténeteket vettem fel, a házigazdám (huszas éveinek elején járó) menyee, akinek szülei pünkösdzizmusra tértek, amikor tizenéves volt, arra figyelmeztetett, hogy ezek a megtéréstörténetek nem „igazak”, mert a „hívők sokat hazudnak” (*O pokaiti but xoxavel!*). A megtéréstörténetek hitelességében mások is kételkedtek, és nem csupán a hívők „háta mögött”, de gyakran szemtől szemben is kétségbe vonták szavaikat. Tanúja voltam a cigánysoron, amint néhány fiatal fiú neveltségessé tett egy középkori pünkösdistát, aki nyilvánosság előtt próbálta elmondani megtérésének történetét.

Az *őszinteség* fogalma abban is segít, hogy értelmezzük a nem verbális érzelmi megnyilvánulások jelentőségét a pünkösdista gyülekezeten belül. A gyülekezeten belüli érzelmi megnyilvánulások elfogadottsága és őszintesége azért fontos, mert a megtért személy számára társadalmilag is hitelesítik azokat a folyamatokat, amelyek belső énjében zajlanak. A verbális és nem verbális megnyilvánulások hitelesítése a gyülekezeten belül azért is fontos, mert a gyülekezet támogató nyilvánossága ellensúlyozza a tágabb nyilvánosság, a meg nem tért romák és a teljes faluközösség kételkedését. Ezért nem szabad elhanyagolni a kisgyülekezetek jelentőségét – ezek ritualizált nyilvánossága inkubátorként szolgál a megtért morális személye számára, e közösségekben olyan megnyilvánulások begyakorlása válik lehetségessé, amelyek a külvilág elutasításába ütköznek.

Dani példája is ezt igazolja. Megtéréstörténetében beszámol arról, hogy a börtönőre látván azt, hogy térden állva imádkozik, először kegyetlenül megverte, mert azt gondolta, hogy fogolytársai előtt hivalkodik vallásosságával. De Dani kitartása az imádságban a börtönőr megengedéséhez vezetett, mert Isten „a gondolatába és a szívére tette” (*a pus in minte si i-a pus pe inimă*), hogy segítsen Daninak a fellebbezés megszerkesztésében, minek következtében hamarabb szabadult.

A történetben Dani őszintesége és kitartása jutalmául szabadult meg a börtönből. A börtönőr esete pedig azt bizonyítja, hogy Isten még egy kegyetlen embernek is meg tudja változtatni a szívét és gondolatát. Bár a térden álló síró imádkozás feldühíthet egy börtönőrt, a pünkösdista gyülekezetekben mindennaposak ezek a vallási kifejezések. Az egyéni vallásosság egyik elfogadott kifejeződése a könnyes személyes tanúságtétel és az Istenhez könyörgő ima. Ezeknek a megnyilvánulásoknak természetes környezete a hasonló érzéseket kifejező hittársak gyülekezete. Ilyen környezetben történik a nyelveken szólás is, amelyre a megtérés egyik biztos jeleként tekintenek, és amelyet a személy Istennel való kommunikációjaként fogadnak el.

Niko, egy idős roma asszony első tapasztalatait mesélte egy pünkösdista gyülekezetben. Felnőtt lányával látogattak el oda egy istentiszteletre. Az érzelmes közös imádkozás ideje alatt kételkedő tekinteteket váltottak a lányával, és visszafojtották mosolygásukat. Hazafele pedig azon tréfálkoztak, hogy a gyülekezet tagjai miként sírtak és könyörögtek az imádság alatt. A következő alkalmakkor azonban őket is magával ragadta az imádság hangulata. „Először azt hittük, hogy ezek mind bolondok (*dinjile*). De később mi is sírni kezdtünk.”

A „szív megnyitása” nem feltétlenül akaratlagos gesztus, rituális környezetben spontán módon is megtörténhet. Ilyenkor a személy akaratán kívül álló erőként érzékeli az érzelmi megnyilvánulásait. Ezt a spontán első lépést azonban tudatos elköteleződés kell hogy kövesse, ha a személy „meg akarja tölteni szívét Jézussal”. A megtérő szíve megnyílását jelezheti karjának felemelésével és a gyülekezet elé való kilépéssel (ez a rítus minden missziós istentisztelet kiemelt pillanata), amely az elköteleződésre való hajlamot mutatja.

De a gyülekezet aktív részvétele kulcsfontosságú az egyén beépülése során. A városi gyülekezetek legtöbbje rendelkezik ún. „növekedési csoportokkal” (*grupuri de crestere*), kis tanulmányi csoportokkal, amelyek egy-egy hívő család otthonában gyűlnek össze hitgyakorlás, beszélgetés céljából. Ilyen csoportos foglalkozáson azok a roma megtértek, akiket megismertem, általában nem vettek részt. Bár a hitgyakorlás gyakran az ő esetükben is magánházakban zajlik, a tanulási időszak leggyakrabban néhány hetes beavatókurzusban merült ki egy-egy nagyobb gyülekezetben, ahol ezt követően a vízben való keresztséget is megkapták. A kereszttelő a képzést követően hamarosan megtörténik, és a kereszttelt tagok gyakran hónapokon belül elhagyják a gyülekezetet. Egy román pünkösdista pásztor, akivel a romákkal való tapasztalatairól beszélgettem, azt állította, hogy bár a romák könnyebben fogadják szívükbe Jézust, mint a nem romák, a megtérésben nem elég állhatatosak. Illusztrációként egy fiatalember példáját hozta fel, aki hangosan kiáltozott a gyülekezetben „Ó, milyen jó veled, Uram!” (*Oh, ce mișto e cu tine Doamne!*), de a pásztor felületesnek találta az elkötelezettségét.¹³

A gyülekezeti életnek van egy olyan területe, ahol a tagok őszinteségét folyamatosan próbára teszik. A pünkösdi gyülekezetek általában tizedet (*zeciuală*) szednek tagjaik jövedelméből. De mivel a legtöbb roma rendszertelen és gyakran nagyon alacsony jövedelemből él, a pásztor és a gyülekezeti tagok nehezen tudják felbecsülni azt az összeget, amelyet egy-egy gyülekezeti tagnak be kell fizetnie. Ha egy gyülekezeti tag hosszabb ideje nem fizetett tizedet, az őszinteségnek nyilvánul, mert valószínűleg eltitkolja jövedelmeit. Ezért az anyagi kötelezettségek befizetése az egyik visszatérő prédikációs téma. A város egyik roma gyülekezetének pásztora beszédeinek jó részét ennek a témának szentelte, azt hangsúlyozva, hogy az adományokat Isten megsokszorozva fizeti vissza.

Bár a megtérők támogató és bátorító környezetre találnak a gyülekezetekben, nem ritka az, hogy kételkedő vagy gyanakvó tekinteteknek vannak kitéve tágabb közösségükben. A falu nem pünkösdista roma közössége és a magyar többség kívülről „felügyeli” a pünkösdzimus aszketikus szabályainak betartását. Ez különösen érvényes azokra a férfi megtértekre, akiket korábban iszákosként tartottak számon a közösségben. Olyan környezetben, ahol a közös ivás a férfiszocialitás egyik elfogadott alkalmá, a megtértek kizárják magukat ebből a társulási formából. Ezért kárpótolja őket a pünkösdi gyülekezet belső nyilvánossága, de a megtértek néha vonzónak találhatják korábbi társaságukat.

Két pünkösdista férfival az alkoholivásról beszélgetve, egyikük kiemelte, hogy egy pünkösdista számára egy alkoholmentes sör fogyasztása is bűnös volna. Ezt azzal magyarázta, hogy azok a kívülállók, akik nem tértek meg, feljogosítva éreznék magukat a további ivászatra, azt látván, hogy egy megtért is iszik. Ez pedig ártana az egész pünkösdi gyülekezet megítélésének is – fűzte hozzá. Ilyen módon a megtérés éles határt tételez fel, amelyet a megtértek „belülről” vigyáznak fel az aszketikus szabályok betartása által, ugyanakkor a tágabb közösség „kívülről” őrzi a gyülekezet határait, esetenként provokálva is a megtérteket.¹⁴

A megtért roma pünkösdisták tudatosan kizárják magukat a férfiszocialitás hagyományos alkalmáiból, de vásárnaponként vagy más ünnepi alkalommal ezek az emberek ünneplőbe öltözve láthatóak, amint elegáns öltönyöket viselnek, Bibliákat vagy énekeskönyveket szorongat-

13. Ennek az elbeszélésnek az értelmezésénél figyelembe kell venni, hogy a román nyelven a *mișto* a romaniból [mișto 'jó'] vett kölcsönszó. A szó azonban a romaniban nem rendelkezik olyan ironikus felhangokkal, mint a románban (vesd össze Leschber 1995: 167).

14. Michael Kearney (2004) egy mexikói parasztközösség példáján hasonló megfigyeléseket tett.

nak, vagy szemüveget viselnek, amelyeket hétköznapi nem használnának. A cigánysor utcáin élénk „Béke!” (*Pace!*) üdvözlések hangzanak, és hosszas kézszorításokkal köszöntik egymást a pünkösdisták. Bár a gyülekezet leggyakrabban szegényes otthonokban talál szállást, nyilvánvaló az igyekezet, hogy közösségi alkalmként ünnepeljék a vasárnapot. Ha egy-egy idegen pásztor látogatja meg a falut, a pünkösdiek csoportja együtt ünnepel a helyi baptistákkal, a falu közepén lévő baptista imaházban.

Míg a férfi megtértek számára a nyilvános megmutatkozás színtere az utca és a gyülekezet, a nők gyakran az otthon berendezése által találnak kifejezési alkalomra. Dani felesége egy közeli román többségű faluban született, és felnőttként egy baptista gyülekezetben keresztkedett meg, bár ma – házassága révén – a pünkösdi gyülekezet tagjának vallja magát. Lakásukban a konyhaszekrény vitrinjébe állítva egy fényképet tartogat, amit büszkén mutatott meg nekem. Elmondta, hogy őt és egy fiatal romát szülőfalujukban keresztelt meg alámerítkezéssel egy városi baptista pásztor. Erre az alkalomra a baptisták egy nagy műanyag tartályt szállítottak a faluba, és feltöltötték vízzel. A megtértek ebben a tartályban merítkeztek alá az összegyűlt falubeliek kíváncsi tekintetétől követve. A helyi ortodox pap is részt vett a keresztlőn. Egy hivatásos fényképész örökítette meg az alkalmat, és a fotót Dani felesége ma is féltve őrzi, és büszkén mutatja meg látogatóinak az „igazi keresztlő” bizonyítékként.

TESTVÉREK.

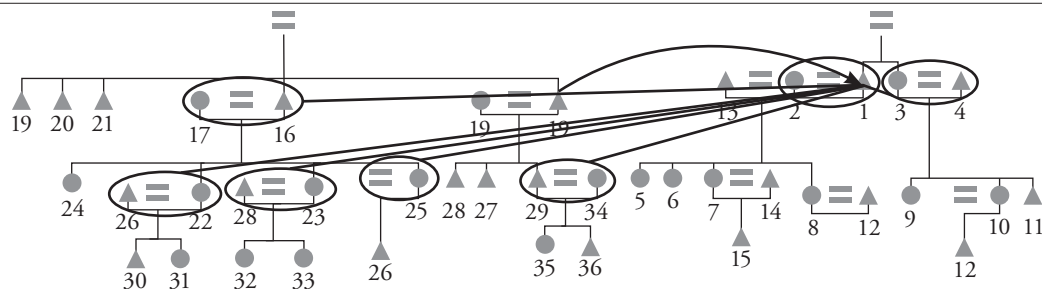
Az előző rész elején idézett ének refrénje így hangzik:

*Oh che shukar, oh che shukar, o Isus amaro phral,
Oh che shukar, oh che shukar vash amenge vo muleas!*¹⁵

Ez a dal a hittársak közötti testvéri kapcsolat megfogalmazása. A testvériség ideája több elemből épül fel: egyrészt a Jézussal való testvéri kapcsolat azoknak a kiváltsága, akik a gyülekezetek tagjaivá válnak, másrészt a csatlakozás lehetősége elvben mindenki számára nyitva áll. Tehát a hívőtestvérség rituális rokonsági kapcsolata egy időben alkotja meg a spirituális elit és a kiterjedt (és kiterjeszhető) közösség képzetét.

A kiterjedt közösség képze a kapcsolatháló transzlokális képzetét tartja fenn: pünkösdistá testvérek mindenhol vannak, Romániában és külföldön egyaránt, és a kapcsolatháló továbbterjeszhető annak érdekében, hogy újabb személyeket kapcsoljon be a közeli vagy távoli közösségekbe. A spirituális testvériség ideája elvben a lokális közösségtől független logika alapján szerveződik (bárki csatlakozhat a gyülekezethez), de gyakorlati megvalósulása a helyi közösségekben meglévő kapcsolatháló mentén történik. Megfigyeléseim szerint a hittestvéri kapcsolatok működése lokális szinten hasonló a más műrokonsági kapcsolatok (például a nem pünkösdisták közt fennálló keresztszülői/komai (*kirve*) kapcsolatokhoz). Az alábbi ábra azt szemlélteti, hogyan valósul meg a gyakorlatban a testvériség elve, és ez a gyakorlat miként kapcsolódik a meglévő szignifikáns társadalmi kapcsolatokhoz (ez esetben a rokonsági viszonyokhoz).

15. Ó milyen szép, ó milyen szép, Jézus a mi testvérünk, / Ó milyen szép, ó milyen szép, értünk halt meg!



Segélycsomagok kiosztása egy rokonsági ábrára vetítve.

Az itt ábrázolt kapcsolatokat egy általam megfigyelt helyzetből ragadtam ki. Egy pünkösdista pásztor (18) – aki egy közeli településen él, de családi kapcsolatok kötik néhány falubeli roma családhoz (például 16) – hírül adta Daninak (1), hogy megbízza egy használt ruhákból álló külföldi segélyszállítmány szétosztásával a faluban. A pásztor által vezetett teherautó csak a főúti leágazásig szállította a segélycsomagokat, onnan Daninak kellett továbbszállítania a 17 darab, ruhával tömött műanyag zsákot egy helyi szekeres segítségével. A megrakott szekeret Dani a szomszédok kíváncsi tekintetétől kísérvé otthonához vezette, majd a segélycsomagokat a következőképpen osztotta el: megtartott magának és feleségének 6 zsák ruhát, sógorának és lánytestvérének (3-4, akik egyébként legaktívabb tagjai a gyülekezetnek) szintén 6 zsákkal juttatott belőlük. A fennmaradó 5 zsák segélycsomagot a gyülekezet legaktívabb családjai közt osztották szét, családonként 1-1 zsákot adott nekik. A segélycsomagok tartalmát a családtagok egyrészt saját ruházkodásukhoz használták fel, másrészt áruként adták tovább a közösségen belül.

A segély elosztása a nyilvános térben is megjeleníti a pünkösdisták közösség elvi testvériségét a helyi viszonyokra vetítve. A spirituális rokonság határait meglehetősen szigorúan húzzák meg: a gyülekezet azon tagjai, akik nem vesznek részt rendszeresen az istentiszteleteken vagy a köznapi életben vonakodnak kifejezni hitbeli hovatartozásukat, kirekesztődnek a csomagok szétosztásából, ugyanakkor döntő többségben a szétosztással megbízott személy (1) és közvetlen rokonsága (3-4) részesült az ajándékcsomagokból.

Ha a lokális közösség kapcsolathálója vetítve vizsgáljuk a spirituális testvériséget – ami egyrészt önkéntes és kiterjedt társulás, másrészt egy vallási elitcsoport logikája alapján szerveződik –, az nem különbözik alapvetően a helyi társadalom szerveződési formáitól. Ha a falu rétegződését is figyelembe vesszük, akkor megállapítható, hogy egyénileg a morális személy megtéréssel járó új definíciója leggyakrabban alacsony státuszpozícióhoz kötődik, de a megtérés a személy számára a társadalmi mobilitás ígéretét hordozza. Ugyanakkor ez a mobilitási vágy nem ütközik fennálló etnikus határokbá, és nem jelent közvetlen társadalmi státuszváltozást. A megtértek gyülekezetek mint „vallási elit” oly módon alakítja ki belső önértékelését, hogy a roma és magyar többség számára ez nem jelent közvetlen kihívást. A megtérés révén leggyakrabban marginálisnak tekintett emberek tesznek szert olyan szimbolikus erőforrásokra, amelyek számukra a státuszpozíciók megfordítását ígérnek számottevő külső erőforrás bevonása nélkül. A testvériség transzlokális hálózata pedig ezeknek az ígéreteknek az időleges visszaigazolását nyújtja, a helyi nyilvánosság előtt is megjelenítve a testvérek összetartozását.

KÖVETKEZTETÉSEK

Ha a megtérés jelenségegyüttesét úgy tekintjük, mint a vallási változás egy olyan példáját, amely során az egyéni és közösségi folyamatok egymást kölcsönösen feltételezik és befolyásolják, akkor az társadalmi változásokra nyithat ablakot. A bevezetőben arra tettem javaslatot, hogy a megtérést a megtérő személyek kommunikatív gyakorlatainak vizsgálatával értelmezzem. Ennek megfelelően a megtérést kísérő verbális és nem verbális kommunikáció bemutatására és elemzésére tértem ki a tanulmány során.

A megtérést kísérő leggyakoribb verbális jelenség a megtéréstörténet. Két megtéréstörténetet elemeztem részletesen, elfogadva a szakirodalom (Stromberg 1993) azon megállapítását, hogy a megtéréstörténet nem csupán beszámoló egy folyamatról, hanem (a megtéréstörténet mesélése révén) a megtérés konstitutív része. E megállapítás továbbgondolásaként a megtéréstörténet mesélésének ritualizált jellegét emeltem ki, és azt hangsúlyoztam, hogy a történetmesélés „természetes” kontextusban való vizsgálata a megtéréstörténet érvényességének (validitásának) vagy érvénytelenségének kérdését is felveti. A megtéréstörténet érvénytelen, amikor a történetmesélés megmarad pusztán nyelvi gyakorlatnak, mert a hallgatóság a megtérést nem fogadja el társadalmi tényként, amely túlmutat a verbális kijelentések szintjén.

A megtéréstörténet diszkurzív gyakorlatának vizsgálatai (például Snow–Machalek 1983) kiemelik a megtéréstörténet duális szerkezetét. Ennek megfelelően a megtéréstörténet egy töréspont kihangsúlyozása köré szerveződik, a régi bűnös élet és a jelenbeli büntelenség kettősségét a megtérésélményhez kapcsolódó fordulópont választja el. Dani megtéréstörténetének elemzése alátámasztja ezt a modellt, de Róza történetének vizsgálata arra hívja fel a figyelmet, hogy a diszkurzív konstrukcióban megjelenő fordulópont összefügg a megtérő személy megtérését megelőző idő társadalmi kötelezettségeinek és kapcsolatainak fenntartásával vagy elutasításával is. Ezért a fordulópont hangsúlyozása olyan esetekben jellemző, amikor a megtérő megszakítja vagy elutasítja azokat a korábbi társadalmi kapcsolatokat és értékeket, amelyek szerint élt. A fordulópont hiánya vagy jelentéktelensége a megtéréstörténetben arra utal, hogy a megtérő inkább egyensúlyozni próbál a megtérés előtti és utáni társadalmi kötelezettségek közt, ahogyan azt Róza története is példázza.

Az írásbeliség használata és az írott/nyomtatott források jelentősége a megtérésben, illetve a gyülekezetek újszerű nyilvánosságának kialakításában jelentős, de nem lehet eltekintenuünk az olvasási alkalmak társadalmi vizsgálatától. Az evangélium nyilvános olvasása és a köréje szerveződő vita elemzése során kimutattam, hogy (a megtéréstörténet nyilvános elmondásához hasonlóan) a Szentírás olvasásának is megvannak a társadalmilag meghatározott alkalmi, illetve korlátai, hiszen az alfabetizáció folyamatát ambivalens értékelések kísérik (az írástudás egyaránt jelent presztízszt, illetve kelt gyanakvást). Az „újjászületett” megtérő morális személyének elismertetéséhez és fenntartásához nem elégséges az írni-olvasni tudás társadalmi megjelenése, hanem a kommunikáció morális megítélésének változásai is szükségesek. Ebben a kontextusban tárgyalom a belülről irányított megtért személy és az *őszinteség* fogalmának kapcsolatát.

A belülről irányított személyes átalakulás nem jelent újdonságot azon misszionáriusok számára, akik a „szív vallását” terjesztik, amely az evangélikus kereszténység több áramlatának is megnevezése lehet.¹⁶ A pünkösdizmus abban különbözik más (neo)protestáns tanításoktól,

16. A misszionárius archívumok tanúsága alapján John Peel a 19. századi evangélikalizmust nevezi a „szív vallásának” (2000:250–255).

hogy nemcsak a belülről irányított transzparens morális személyt hirdeti, hanem vallásilag hiteles megnyilvánulásként az emocionális kifejezésmódok széles spektrumát fogadja el. A vallási élmény érzelmi megélésbe való beágyazása által a pünkösdzizmus célközönsége az emberiség egésze – amint a megtértek is hangsúlyozzák, bárki képes „szívét megnyitva” a vallásos-érzelmi élmények megtapasztalására.

Az őszinteség fogalma abban nyújt segítséget, hogy megmagyarázzuk, miért jelenik meg ez az univerzalisztikus irányultságú vallásos mozgalom társadalmilag szegregált csoportok körében. A megtért morális személy társadalmi élete csak a megtérés őszinteségét elismerő környezet jelenlétében lehetséges. A pünkösdista gyülekezetek olyan kifejezésmódokat fogadnak el és hitelesítenek vallásos megnyilvánulásként, amelyeket a külvilág visszautasít. Társadalmilag ezen gyülekezetek a pünkösdzizmusban jelen levő aszketikus elemek (a dohányzás és az alkohol fogyasztásának tilalma) felügyeletével tartják fenn a határaikat, illetve a vallási elitizmus kifejezésének látható jeleit támogatják. Így a gyülekezetek fennmaradása sokkal inkább a helyi közösségek belső dinamikáján alapszik, és a megtért közösségek lazán szervezett struktúrába kapcsolódnak. Ebben a hálózatban lehetővé válik a külső személyek (például idegen pásztorok) látogatása vagy a segélyosztások megszervezése, amely által a megtértek vallási „testvérisége” fennmaradhat.

Az elemzés következő szintje annak bemutatása lenne, hogy a helyi közösség(ek) miképpen alakul(nak) át a falu társadalmában. A helyi és regionális nyilvánosság rituális változásait a kortárs revitalizációs mozgalmak (például misszionárius rítusok, illetve a lokális közösségek új ünnepei) keretében célszerű vizsgálni, ez azonban egy következő tanulmány témája (Fosztó 2007).

FELHASZNÁLT IRODALOM

Austin, John Langshaw 1976: *How to Do Things with Words?* Oxford: Oxford University Press

Buckser, Andrew– Glazier, Stephen D. 2003: *The Anthropology of Religious Conversion*, Lanham, Md: Rowman & Littlefield

Bloch, Maurice 1998: Literacy and Enlightenment. In: *How We Think They Think: Anthropological Approaches to Cognition, Memory, and Literacy*, Boulder: Westview Press, 152–170.

Chesnut, R. Andrew 1997: *Born Again in Brazil: The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty*, New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press

Chesnut, R. Andrew 2003: *Competitive Spirits: Latin America's New Religious Economy*, Oxford: Oxford University Press

Coleman, Simon 2000: *The Globalization of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity*. Cambridge: Cambridge University Press

Comaroff, John L.–Comaroff, Jean 1991: *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa (vol. 1.)*, Chicago: University of Chicago Press

Comaroff, John L.–Comaroff, Jean 1997: *Of Revelation and Revolution: The Dialectics of Modernity on a South African Frontier (vol. 2.)*, Chicago: University of Chicago Press

Engelke, Matthew 2004: Discontinuity and the discourse of conversion. *Journal of Religion in Africa*, 2004, 34, 1–2, 83–109.

- Eisenstadt, Shmuel N. (ed.) 2002: *Multiple Modernities*, New Brunswick, N. J.: Transaction Publishers
- Fosztó László 2007: Revitalisation of diverging rituals: The case of Roma and Gadge in a Transylvanian village, *The Anthropology of East Europe Review* (kézirat)
- Gay y Blasco, Paloma 1999: *Gypsies in Madrid: Sex, Gender and the Performance of Identity*, Oxford–New York: Berg
- Gay y Blasco, Paloma 2002: Gypsy/Roma diasporas. A comparative perspective. *Social Anthropology*, 2002, 10, 2, 173–188.
- Gerth, Hans Heinrich–Charles Wright Mills 1958: Introduction: The Man and His Work. In *From Max Weber: Essays in Sociology*, New York: Oxford University Press, 3–74.
- Goody, Jack 1968: Introduction. In *Literacy in traditional societies*, Cambridge: Cambridge University Press, 1–26.
- Goody, Jack 1975: Religion, Social Change and the Sociology of Conversion. In *Changing Social Structure in Ghana: Essays in the Comparative Sociology of a New State and an Old Tradition*, London: International Africal Institute, 91–106.
- Goody, Jack 1977: *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge–New York: Cambridge University Press
- Goody, Jack 1986: *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge–New York: Cambridge University Press
- Goody, Jack 2000: *The Power of the Written Tradition*, Washington: Smithsonian Institution Press
- Goody, Jack–Watt, Ian 1963: The Consequences of Literacy. *Comparative Studies in Society and History*, 1963, 5, 3, 3004–3345.
- Harding, Susan F. 1987: Convicted by the Holy Spirit: The Rhetoric of Fundamental Baptist Conversion. *American Ethnologist*, 1987, 14, 1, 167–181.
- Hefner, Robert W. (ed.) 1993: *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, Berkeley: University of California Press
- Hefner, Robert W. 1998: Multiple Modernities: Christianity, Islam, and Hinduism in a Globalizing Age. *Annual Review of Anthropology*, 1998, 27, 83–104.
- Horton, Robin 1971: African conversion. *Africa*, 1971, 41, 85–108.
- Horton, Robin 1993: Tradition and Modernity Revisited. In *Patterns of Thought in Africa and the West: Essays on Magic, Religion and Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 301–346.
- Hobsbawm, Eric–Terence Ranger (eds.) 1983: *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press
- Keane, Webb 1997: From Fetishism to Sincerity: On Agency, the Speaking Subject, and Their Historicity in the Context of Religious Conversion. *Comparative Studies in Society and History*, 1997, 39, 4, 674–693.
- Keane, Webb 2002: Sincerity, “Modernity”, and the Protestants. *Cultural Anthropology*, 2002, 17, 1, 65–92.
- Kearney, Michael 2004: Drunkenness and Religious Conversion in a Mexican Village. In *Changing Fields of Anthropology. From Local to Global*, Lanham: Rowman & Littlefield, 51–70.

- Kelly, John D.– Kaplan, Martha 1990: History, Structure, and Ritual. *Annual Review of Anthropology*, 1990, 19, 119–150.
- Lamb, Christopher– Bryant, Darol M. 1999: *Religious Conversion: Contemporary Practices and Controversies*, London–New York: Cassell
- Lange, Barbara Rose 2003: *Holy Brotherhood: Romani Music in a Hungarian Pentecostal Church*, New York: Oxford University Press
- Lehmann, David 1998: Fundamentalism and Globalism. *Third World Quarterly*, 1998, 19, 4, 607–634.
- Leschber, Corinna 1995: Romani Lexical Items in Colloquial Romanian. In Yaron Matras (ed.): *Romani in Contact. The History, Structure and Sociology of a Language*, Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 149–176.
- Lofland, John–Rodney Stark 1965: Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective. *American Sociological Review*, 1965, 30, 6, 862–875.
- Meyer, Birgit 1999: *Translating the Devil: Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*, Edinburgh: Edinburgh University Press
- Parry, Jonathan P. 1985: The Brahmanical Tradition and the Technology of the Intellect. In *Reason and Morality*, London: Tavistock Publications, 199–225.
- Peel, John D. Y. 1968: *Aladura: A Religious Movement among the Yoruba*, London: Oxford University Press
- Peel, John D. Y. 1992: The Colonization of the Conciusness. Review on Of Revelation and Revolution Vol. 1. *Journal of African History*, 1992, 33, 328–329.
- Peel, John D. Y. 2000: *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*, Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press
- Pelkmans, Mathijs– Vaté, Virginie– Falge, Christiane 2005: Christian Conversion in a Changing World: Confronting Issues of Inequality, Modernity and Morality. In *Max Planck Institute for Social Anthropology, Report 2004–2005*, Halle/Saale: Max Plank Institute for Social Anthropology, 23–34.
- Ranger, Terence 2001: Book Review: Religious Encounter and the Making of the Yoruba. *African Affairs*, 2001, 100, 653–656.
- Robbins, Joel 2003: On the paradoxes of global Pentecostalism and the perils of continuity thinking. *Religion*, 2003, 33, 221–231.
- Robbins, Joel 2004a: The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity. *Annual Review of Antropology*, 2004, 33, 117–143.
- Robbins, Joel (ed.) 2004b: *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*, Berkeley: University of California Press
- Snow, David A.– Machalek, Richard 1983: The Convert as a Social Type. *Sociological Theory*, 1983, 1, 259–289.
- Street, Brian 1984: *Literacy in Theory and Practice*, Cambridge: Cambridge University Press
- Stromberg, Peter G. 1993: *Language and Self-transformation: A Study of the Christian Conversion Narrative*, Publications of the Society for Psychological Anthropology; 5 index. Cambridge: Cambridge University Press
- Van der Veer, Peter 1996: *Conversion to Modernities: the Globalization of Christianity*, New York: Routledge

Van der Veer, Peter 2002: Religion in South Asia. *Annual Review of Anthropology*, 2002, 31, 173–187.

Wanner, Catherine 2003: Advocating New Moralities: Conversion to Evangelicalism in Ukraine. *Religion, State & Society*, 2003, 31, 3, 273–287.

Wanner, Catherine 2004: Missionaries of Faith and Culture: Evangelical Encounters in Ukraine. *Slavic Review*, 2004, 63, 4, 732–755.

Weber, Max 2001: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, London: Routledge

Worsley, Peter 1957: *The Trumpet Shall Sound: A Study of 'Cargo' Cults in Melanesia*, London: MacGibbon & Kee



Sorin Gog

Az ateizmus után. Románia a vallási újjászületés és szekularizáció között

KIVONAT

Európa több posztoszocialista országa a kommunizmus bukása után tapasztalta meg azt a jelenséget, amelyet a valláskutatók rendszerint vallási újjászületésnek neveznek. Mind az antropológusok, mind pedig a szociológusok biztosak voltak benne, hogy e jelenségben a szekularizáció elmélete ellen szóló komoly bizonyítékot fedeztek fel. Figyelmüket azonban sajnálatos módon elkerülte e vallási növekedés sajátos jellege, valamint a vallási reprezentációk posztkommunista periódusban bekövetkező strukturális változása.

E vallási növekedés egyfelől a hagyományos vallási kifejezésformáktól való távolodást és új vallási formák (keleti hitek, buddhizmus, jóga és New Age mozgalmak) felé való közeledést jelentett; másfelől pedig az intézményesített vallási autoritás minden formájának erőteljes elvetését. Az új, posztoszocialista világban felnövő fiatal generációk számára ez nemcsak a vallás keresését jelentette, hanem egyben mentességet is az erkölcsi-gyakorlati szabadságukat korlátozni óhajtó kötelezettségekkel szemben. A vallás spiritualizálódott, a korábban megalapozott ortodox vallási identitások pedig megkérdőjeleződtek a korábbi ateista retorikától lényegesen különböző új kulturális jelentéseknek köszönhetően.

A Románia új, kapitalista kultúráját elemző antropológiai kutatásnak meg kell tehát vizsgálnia a kialakuló posztmodern kulturális identitások hatását a vallásra és a vallási reprezentációkra. Jelen tanulmány egy szociológiai és antropológiai betekintést nyújt a román kapitalizmus kozmológiáiba, és elemezni kívánja ennek kihatásait a hagyományos vallásos mentalitásra. Választ próbál adni arra a kérdésre, hogy mennyire nyugatiasodott el vallásunk, és hogyan közelítenek a fiatal nemzedékek a posztoszocialista Románia vallásosságának újszerű megértéséhez.

Sorin Gog szociológus, a kolozsvári Babes-Bolyai Tudományegyetem Szociológia és Szociálismunkásképző Karának tanársegéde. Érdeklődési területei a vallásszociológia és antropológia, társadalomelméletek, társadalmi értékek, a modernitás és a poszt-modernitás problematikája. Email címe: sorin_gog@yahoo.com

VOLT-E EGYÁLTALÁN POSZTSZOCIALISTA VALLÁSI ÚJJÁSZÜLETÉS?

A múlt században a szekularizáció elméletének központi tételei kemény vita tárgyává és ezek legfőbb következményei kérdésessé váltak. A szekularizáció elméleti megkérdőjelezésének oka-ként elsősorban a vallási neokonzervativizmusnak a nyugati kultúra szívében (az Egyesült Államokban) bekövetkező újjáéledése említhető, másodsorban pedig egy szélsőségesen vallásos kelet-európai térség felfedezése; országok, melyekben a kommunizmus bukása után megadatott a kutatási lehetőség.

Ha egy pillantást vetünk a posztszocialista Romániában a vallás témakörében fellelhető adatokra¹, leginkább a kommunista ideológia azon kudarcára figyelhetünk fel, amely a vallásos gondolkodásmód felszámolását a lakosság erőszakos ateizálása által próbálta elérni. Ez az előre kidolgozott, a társadalom különböző szintjeit megcélzó program – amely egyház-üldözéssel, a vallási vezetők bebörtönzésével és az „elavult” vallásos mentalitáshoz ragaszkodók kirekesztésével járt – látszólag csak minimális nyomot hagyott a román népességen, olyannyira, hogy mindezek után napjaink társadalomtudósai Romániáról mint Európa egyik legvallásosabb társadalmáról beszélhetnek (Müller 2004, Pollack 2002, 2004, Tomka 2004). Az ateizálás hasonló gyakorlati kudarcra figyelhető meg a legtöbb volt kommunista országban (Froese 2004: 35, Bourdeaux 2000: 10): hasonlóan intenzív vallásosság található több olyan országban is, ahol évtizedeken át uralkodó volt a kommunista vezetők által irányított, tudományos ateizmust támogató vezérelv.

E posztszocialista országokban jelentkező vallásosság ténye arra készítetett számos, a szekularizációval foglalkozó szociológust és antropológust, hogy vallási újjászületésről kezdjenek el beszélni, és hogy a (kínálati oldal elméletének perspektívájából beszélő) szekularizációs elméletek előrejelzéseinek kudarcát hangsúlyozzák (Froese 2001, 2003). Kevés említés történt viszont a vallási növekedés formájáról, a vallásnak a posztszocialista valóság hatására bekövetkező átstrukturálódásáról.

Tanulmányunkban megpróbáljuk kimutatni, hogy egyéni szinten a vallás a társadalom szekularizációjának ellenére Romániában valójában soha nem tűnt el, továbbá azt, hogy az új posztszocialista világban az életvilág pluralizációjának nyomása alatt több, a szekularizáció irányába mutató tendencia figyelhető meg: a vallási hitek keresztényietlenedése, a vallási élmény deinstitutionalizálódása, az egyház szerepének strukturális átalakulása és a élet gyakorlati szféráinak demoralizálódása.

Milyen típusú adatokra épül a vallási újjászületés tézise? Mivel a kommunista időszakban teljesen kimaradtak a szociológiai és antropológiai jellegű, vallással foglalkozó kutatások, e tézis elkötelezettjei gyakran az állami hatóságok által szolgáltatott demográfiai adatokra támaszkodnak. E hivatalos jegyzőkönyvek azt állítják, hogy a kommunista periódusban a templomba járás és az egyháztagság aránya csökkent, ami azt bizonyítja, hogy a termelési eszközök kollektivizálása és államosítása, valamint az osztálykizsákmányolás felszámolása a vallásról (azaz a nép ópiumáról) való lemondást vonja maga után, arról a vallásról, amely korábban a társadalmi viszonyok megerősítésének burzsoá eszközeként szolgált.

Mivel a tudományos ateizmus a kommunista hatóságok hivatalos hitvallása volt – amelyet a bürokratikus hálózatokon át erőszakkal és megfélemlítéssel próbáltak terjeszteni, akárcsak az élet végső értelmének teljes monopolizálásával, valamint egy szekularizált világkép törvénykezésével –, megkérdőjelezhető, hogy ezek az állami tisztviselőktől származó adatok hiteles képet festenek-e a kommunista Romániában létező vallási mentalitásokról. E feltételezés mellett több érv is felhozható.

A lakosság ateistává változtatása egy volt a számos cél közül, amelyet a kommunista párt öt-éves tervei kidolgoztak a tökéletes társadalom és az aranykor elérésének céljából. És ugyanúgy, ahogy az ötévenként létrehozott teljesítmények hamis felmutatása a szocialista rend látszólagos jó működése érdekében történt, a különféle ateizációs stratégiák sikeressége is felnagyított fon-

1. A jelen írásban felhasznált adatokat a European Value Survey 2000-ben Romániában végzett adatfelvétele szolgáltatta.

tosságot nyert csakis a célból, hogy beigazolódjon: a kommunizmus alapító atyjai jól érezték rá, amikor megjósolták a vallásosság kihalását (Froese 2004: 40–48). Ideológiai szükséglet, kényszer állt tehát az ateizáló stratégiák mögött, ám gyakran még az állami ideológusnak is be kellett ismernie, hogy a mágikus-vallási orientáció helyettesítése a technikai-racionális világképpel nem működött a lehető legjobban. Emiatt a „makacs” vallást, mely az állami üldöztetés ellenére sem akart eltűnni a színről, többé nem a megsemmisítés előtt álló kapitalista alap által létrehozott felépítményként értelmezték, hanem egy olyan obskurus elidegenítő erőként, mely visszafogta a proletár erők haladását a társadalmi erők fejlődésének gátjaként (Froese 2004:41). Ez képezte a legitimitást a kommunista rendszer eljárásai számára: az egyházi javak elkobozásához, az intézményszerű keretekben vagy teológiai szemináriumokban folyó vallásos oktatás szoros szabályozásához (olykor törvényen kívül helyezéséhez), a papok, szerzetesek és apácák számának a csökkentéséhez, a „szektákon” belüli tevékenységek üldözéséhez.

Másodsorban a lakosság ateistává változtatása egy olyan folyamat volt, amelyet fentről lefele kényszerítettek rá a társadalomra, de amelyet Románia lakosságának rurális gyökerű többsége természetellenes iránynak tekintett. E jelenségre David Martin is felfigyelt, aki egyik első, szekularizációról írt könyvében elemzésébe beemelte a vallás állami monopolizálásának kelet-európai eseteit is (1978: 209–244). A szociológusok és különböző kutatók által gyűjtött adatok mind azt jelzik, hogy az ateizáció legkevésbé sikeresen azokban a társadalmi rétegekben és térségekben zajlott, amelyekben az oktatás és az urbanizáció kisebb arányokat öltött, a párttagok aránya alacsonyabb volt, az iparosítás hatásai nem voltak érezhetőek, és amelyek szocializációja a kommunista oktatási rendszeren kívül zajlott. Ez azt jelzi, hogy az ateizáció instrumentális ideologizálás eredménye volt, amely csak ott tudott sikeres lenni, ahol a bürokratikus rendszer kiépült (Martin 1978: 221). Ez azért fontos észrevétel, mert kimutatja, hogy a kommunista időszakban zajló szekularizáció a létező bürokratikus struktúrák közvetítésével, fentről lefele diktált, erőszakos, instrumentális világképkontroll volt.

Az életük nagy részét a kommunizmusban leélő személyekkel készült számos interjú emeli ki az ideologizálási folyamat intézményes kereteit: az iskolát oktató személyzetével és speciális tudományos találkozóival; a munkahelyeket, ahol a vallásosság és különösképpen a neoprotestáns valláshoz tartozás megakadályozhatta az előléptetést és a fizetésemelést; valamint a rendszeres pártgyűléseket és KISZ-találkozókat (a párttagságot nagyrészt erőszakosan varrták a lakosság nyakába, különösen a szekunder, illetve terciér szektorban dolgozó munkásokra). Az emlékezők falun és városon egyaránt gyakran említik a gyűlések képmutató jellegét – legtöbbször azok is, akik ezen az intézményi és felhatalmazott terekben az ateizmust „hirdették”, szintén megkeresztelték saját gyerekeiket, és templomba jártak a városon kívül, különösen a fontosabb ünnepekkor. A Románia vidéki településein végzett kutatások arra a engednek következtetni, hogy azok, akik az ateizmus terjesztésének hivatalosan részeseivé váltak, nem hitbéli meggyőződésből, hanem a intézményi kényszereknek való kiszolgáltatottságuk miatt vetették alá magukat ennek. Több olyan oktató, aki korábban megtiltotta a gyerekeknek különböző vallási szimbólumok (például a kereszt) viselését, a forradalom után vallási közösségek fontos vezetőjévé vált.

A vallásgyakorlással kapcsolatos legnagyobb gondot a kommunista időszakban annak láthatósága jelentette: amíg csendben ültél vele és elkerülted a nyilvánosság előtti vallásos megnyilvánulásokat, addig az állam gigászi *Panoptikum* szemet hunyt fölötte. E rejtett vallásosság, melyet Kuran találóan nevez „magánhit, nyilvános hazugság”-nak (1995) egy olyan baloldali rendszer strukturális következménye, amely monopolizálni óhajtotta a világnézetet, és tudományos és

korszerű nyelven magyarázni azt egy olyan népességnek, amelyből hiányzott a megértés és az összefüggések megteremtésének strukturális képessége (Románia napjainkban is az egyik legkevésbé modernizált európai ország). Az ateizmushoz mint életmódhoz nagyfokú iskolázottság és megfelelően modernizált társadalmi struktúrák szükségesek, melyek e korban hiányoztak Románia társadalmi rendszeréből. Az ateizmus mikro- és makroszinten a dialektikus materializmus hivatalos nyelvéné vált, melyet ismerniük kellett mindazoknak, akik beilleszkedni óhajtottak a kommunista pártvezérek által ideológiailag kontrollált társadalmi-kulturális struktúrába.

Harmadsorban a posztzocialista valóság szabad kutatási lehetőségének megteremtődésével a forradalom után rövid idő alatt kiderült, hogy az ateizmus gyakorlatilag nem létezett. A materialista világnézet és a hozzákapcsolódó ateizmus – a kommunizmus ideológiai alapja Romániában – egy szempillantás alatt úgy eltűnt, mintha sohasem létezett volna.

A román helyzet a vallási kínálat elméletének perspektívájából – amely a vallás iránti érdeklődés növekedését és a vallási újjászületést a különböző vetélytársak színrelépésével magyarázza (és ebből a perspektívából az ateizmus is egy „vallás” a többi vallás között) – teljesen félreértelmezhető annak következtében, hogy e megközelítés nem tárja fel a mögöttes társadalmi-antropológiai struktúrát, amelyre ebben az esetben szükség van, és ugyanakkor túlértékeli a vallásosság kipusztítását célzó kommunista projekt sikerét. A kialakult vallási helyzetet célszerűbb a vallásosságunk egy olyan, specifikusan rurális és premodern társadalmi struktúrához való kapcsolódásával magyarázni, mely nem tette lehetővé az ateista projekt sikerességét. Ezáltal az a tény is magyarázhatóvá válik, hogy azokban az országokban, ahol ez a típusú szocio-antropológiai tér nem létezett (Németország, Észtország), az egyház iránti hűség csökkent, és az ateizmus mértéke a kommunizmus bukása után is tovább növekedett (Pollack 2001: 135).

Egy másik fontos hiba, amelyet a romániai vallási újjáéledés által elbűvöltek gyakran elkövetnek, az a társadalmi szekularizáció és az individuális szekularizáció között szükséges különbségtételről való megfeledkezés. A Dobbelaere által bevezetett fogalmak a szekularizációs folyamat különböző helyszíneit különböztetik meg: szerinte makro-, mezo- és mikroszinten egyaránt beszélhetünk szekularizációról (2002). Társadalmi szekularizáció alatt az intézményi differenciáció azon folyamata értendő, amely a vallási alapú társadalmi legitimitációk megszűnéséhez vezet, miközben a különböző alrendszerek (oktatás, gazdaság, politika stb.) egymástól függetlenné és a vallási szabályozástól mentessé válnak. Az individuális szekularizáció ezzel szemben arra az általános tendenciára vonatkozik, miszerint az egyének a vallást egyre kevésbé tekintik a társadalmi valóságot értelmesen strukturálni képes eszköznek, és a vallási-mágikus világgépet empirikus-rationális világgéppel helyettesítik.

Az ateista ideológiát propagáló kommunista projektnek társadalmi szinten valóban sikerült szekularizálni az országot. Figyelembe véve az ortodox egyház azon növekvő befolyását, mellyel a román társadalmi rendszer fölött uralkodott a két világháború között, valamint az egyháznak a közéletre gyakorolt szabályozó erejét, tisztán kijelenthetjük, hogy a kommunista időszak nem jelentett mást, mint az állam és az egyház határozott elkülönülését és világos társadalmi szekularizációt. Ez azonban nem feltétlenül vezet individuális szintű szekularizációhoz is. A vallás ellenőrizhető a közsférában, miközben intenzíven gyakorolható egyéni dimenzióban, hisz pontosan ez a forrása a kereszténységre oly jellemző vértanú-retorikának. Belső szekularizáció (az ortodoxia mindmáig ritualisztikus, világon kívüliségre összpontosító vallás) és valódi társadalmi differenciálódás hiányában, amely belülről zökkenthette volna ki a vallást *sacred canopy* szerepéből, a felülről lefele elrendelt előírás esélytelen volt a vallásosság megsemmisítésében.

Az már csak természetes volt, hogy a kommunizmus bukása után az, ami a magánszférában élő volt, manifesztálódjék a nyilvánosság szintjén is. A fentiek következményeként – tovább erősítve az elfojtás hosszú évtizedeinek visszahatásával – az újonnan felfedezett vallási szabadság végül is természetes módon vezetett vallási eufóriához, valamint a különféle vallási kínálatok intézményes erejének erősödéséhez. Ám e vallási eufória háttérben erőteljes strukturális erők is működésbe léptek (mint például a pluralizmus kultúrája vagy a gazdasági növekedés), amelyek a maguk során a hagyományos vallásosság gyengülését eredményezhetik.

A tárgyalt vallási újjászületéssel kapcsolatos legtöbb elemzés nem vett tudomást e vallásosság sajátos alakjáról és típusáról. Még mielőtt ezt itt megtennénk, megemlítenék egy, a felülről lefele államilag elrendelt szekularizációtól különböző szekularizációs logikát, a szekularizáció egy olyan logikáját, melynek gyökerei az életvilág pluralizálódásában gyökereznek.

Berger vallásemelélete szerint a szekularizáció visszavezethető az életvilág plauzibilitási struktúrájának ökonómijára, az összetett életvilág felbomlásával kezdődően. A társadalmi valóság definiálásáért versengő társadalmi rendszerek sokasága kevésbé szilárd plauzibilitási struktúrához vezet, és ennél fogva a valóságfenntartó legitimációk válságához, valamint a társadalmi valóság objektív és stabil értelmének viszonylagossá válásához (1990). Szubjektív szinten az ember a társadalmi valóság destabilizálódásával és az „objektív értelem” viszonylagossá válásával találja szemben magát. Objektív szinten az egyén a társadalmi valóság meghatározásáért versengő különböző társadalmi struktúrákkal találkozik (Berger 1990). A társadalmi valóság különböző definícióinak együttes léte, illetve az ezeket megalapozó társadalmi struktúrák léte egy bizonyos vallás (vagy társadalmi ágens, esetünkben a monolitikus jellegű materialista világnézet) monopolisztikus jellegének megszüntetéséhez vezet, és megnehezíti egy plauzibilitási struktúra elfogadását.

Mindez több plauzibilitási struktúra kialakulását eredményezi – melyek az így kialakuló világnézetek piacán egymással versengenek –, és ezáltal a társadalmi lét értelemteli integrációjára való képességük is csökken. A pluralizmus ezen új realitása új típusú heurisztikus helyzetet teremt a társadalom tagjai számára. Ebben az újonnan keletkező helyzetben – mivel nem fedi le a teljes társadalmi univerzumot – a hivatalos világnézet nem működik többé magától értetődő világnézetként, így elveszíti az összes előforduló társadalmi helyzetet integrálni tudó képességét (Luckmann 1967). A vallást a vallások piacán létező több világnézet közül kell kiválasztani, s ez egy olyan heurisztikus és kognitív mechanizmust igényel, amely kialakít az egyénben egy képességet arra, hogy értékelje a különböző vallások apologetikus érveit és legitimáló koherenciáit.

Az életvilág pluralizálódásának folyamata, amely Nyugat- és Kelet-Európában egyaránt a modernizációs folyamat szinonimájává vált, a kommunizmus bukása után számtalan új módon vált megtapasztalhatóvá ezekben az országokban. A kommunista ideológia a társadalmi világot konzerváló erőként hatott, amely teljesen áthatotta és ellenőrizte a nyilvános szférát, lehetetlenné téve az alternatív plauzibilitási struktúrák létezését. Kijelenthető tehát, hogy a Kelet-Európa által megtapasztalt átmenet csak másodlagosan gazdasági átmenet az államilag tervezett gazdaságról a szabad piaci gazdaságra. Ugyanis ez az átmenet – mind mikro-, mind makroszinten – mindenekelőtt egy egyedülálló, folyamatosan növekvő erősségű plauzibilitási struktúrájú, monopolhelyzetű társadalmi valóságképről a társadalmi valóság differenciálódására, illetve az egymással versenyző plauzibilitási struktúrák kialakulására való átmenet.

Bár téves lenne azt feltételezni, hogy a vallás posztkommunista országokban bekövetkező privatizálódása és intézménytelenítése kizárólag a társadalmi valóság növekvő pluralizálódására

volna visszavezethető, mégis fontos kiemelni a kétfajta társadalmi rendszerben zajló szekularizáció eltérő logikáját: az ideológiai kényszerekre épített erőltetett ateizációt az egyik oldalon, valamint az életvilág pluralizációját és az egymással versengő plauzibilitási struktúrák megjelenését a másikon.

A KERESZTÉNYIETLENEDÉS FOLYAMATA

A posztszocialista Románia vallási tájképének egyik fontos jellemzője a folytonos keresztényietlenedés folyamata. A vallás dinamikáját taglaló vizsgálatok jelentős része főleg olyan átfogó indikátorokra fókuszál, mint például az Istenben való hit vagy a felekezethez tartozás. Ezeket tekintve Romániában valóban feltűnően magas a felekezetekhez tartozás aránya: az ország lakosságának több mint 99 százaléka valamely vallási felekezet tagjának vallja magát.

A vallási reprezentációk más, általánosabb elemei esetében – mint az Istenben való hit, a morális vétségek vallási terminusokban való értelmezése, vagy az azzal való egyetértés, hogy a vallás képes szükség esetén megnyugvást és erőt nyújtani – a helyzet hasonló. A lakosság nagyon nagy része osztja e vallási hitelemek mindegyikét (a népesség 91 százaléka hisz Istenben, 83,51 százaléka hisz a bűn létezésében, míg a vallás erejében való hit a román lakosság 79,84 százalékára jellemző). A vallás ily nagyarányú elfogadása összhangban áll a románok önmagukról alakított felfogásával is: a népesség 80 százaléka vallásosnak tartja magát, a megkérdezettek alig 1 százaléka vallja magát ateistának, 14%-a pedig a vallástalanok közé sorolja magát.

Ha elemzésünket e nagyon általános és diffúz vallási eszmék vizsgálatára korlátozzuk, rendkívül vallásos társadalomról beszélhetünk. Valójában azonban ez nagyon félrevezető lehet, hisz ezek az általános vallási elemek egy diffúz világnézet indikátorai is lehetnek, amely vallásos jellegének mértékéről nem sokat tudunk.

Ha a román társadalom vallási hagyományának fontos részét képező jellegzetesebb vallási eszméket tekintjük – amelyek természetesen a keresztény hagyomány jelei –, jól érzékelhető az egyházas keresztény világnézet eróziójának folyamata a vallási piacon: a románok alig 60,1 százaléka hisz még a mennyben, 56,7 százaléka hisz a pokol létezésében és 51,3 százaléka a halál utáni életben. Ezek a tanítások kulcselemei a posztszocialista térséget lefedő keresztény egyházak doktrínáinak, és ezek szűkebb körű elfogadottsága szemben áll az általánosabban vett vallásosság és a deklarált vallásosság széles körű elterjedtségével. Könnyű belátni, hogy kik ezek a vallásos, de nem keresztény személyek: az életvilág pluralizálódásának jobban kitett egyének, az urbánus környezetben élők és a magasabb iskolai végzettségűek. Ezeket strukturális helyzetük jobban szembesíti az alternatív vallási kínálattal, ez pedig gyengíti saját vallási hagyományuk legitimitását, miáltal bekövetkezik vallási hitük deobjektíválódása. Amikor a versenyző vallási kínálatok sokasága van jelen a vallások piacán, könnyebb egy általános, diffúz világnézetet vállalni (hinni Istenben, a vallás erejében stb.).

Az életvilág pluralizálódásának egyik fontos melléktermékét a vallási eszmék növekvő szinkretizmusa képezi. A jelenség a vallási élmény intézményietlenedési folyamatát, illetve az egyének tudata fölötti egyházi kontroll csökkenését jelzi. A román társadalmon belül nő a nem keresztény vallási eszmék népszerűsége, mint például a reinkarnációban (városon 21,7%, vidéken 10,2%), telepítiában (városon 60,5%, vidéken 23,8%), asztrológiában és horoszkópokban (urbánus közegben 19,1%, falun 23%), lokális mágikus hitekben és babonákban (12,9%, illetve

18,7%), jóslásban (19,5%, illetve 18,7%), valamint más, újonnan importált vallási eszmékben való hit. Egy erősödő alternatív vallási kínálat, mely egyre elérhetőbbé válik, a jóga is. E keleti háttérrel rendelkező, a megvilágosodás kifinomult technikáját kínáló vallási tanítás főleg a városi közegekben élő fiatalabb generációkat szólítja meg, akik számára a hagyományos rurális vallás nem kielégítő.

Aránylag furcsa helyzettel állunk tehát szemben, amely a domináns és intézményesített keresztény vallásosságnak ön maga megértése szempontjából is szokatlan lehet: a románok nagy része vallásosnak vallja magát, de nem fogadja el a vallás mibenlétének keresztény magyarázatát. Hisznek Istenben és a vallási terminusokban leírt erkölcsi vétekben (bűnben), de nem hisznek a keresztény eszkatológiában és a hit egyéb fontos részleteiben. A vallás számukra mindenekelőtt a szellemi jólét és erő forrása, mindezek mellett azonban a kereszténység nem kimondottan az „igaz vallásként” jelenik meg gondolatainkban. A poszt-szocialista Románia vallásosságában tehát nagy egyenlőtlenség tapasztalható az általános vallási eszmék és a sajátosan keresztények között: az első csoportba tartozó eszmék elfogadási aránya a lakosság körében több mint 85 százalékos, a második kategóriába az emberek alig 56 százaléka tartozik bele – vagyis a fentebb leírt helyzetben a lakosság majdnem egyharmada található.

Ugyanerre a következtetésre jutunk akkor is, ha azt nézzük, hogy az önmagukat istenhívőknek nevező egyének hogyan képzelik el hitük tárgyát: a keresztény egyházak hivatalos személyes istenképének megfelelően a lakosság 35 százaléka képzei el Istent; az Istennek szellemi erőként való elképzelése az a domináns nézet, amelyet a népesség 44 százaléka vall; míg a megkérdezettek 14 százaléka bizonytalan e kérdésben. Ez az absztrakt és személytelen képzet összefüggő az Isten fontosabb intézményesített értelmezésével, és nincs összhangban egyetlen létező romániai vallási hagyománnyal sem. E változás valószínűleg a tudományos világnézet népszerűsödésének hatására vezethető vissza, és az ezáltal leginkább érintett rétegekhez kapcsolható, nevezetesen a városban élőkhez és a magasabb iskolai végzettséggel rendelkezőkhöz.

Személyes Isten	Szellemi erő vagy Életerő	Nem tudja	Nem hisz Istenben
35%	44%	14%	2%

1. táblázat. A vallásos hit tárgya.

A hitük tárgyára személytelen és absztrakt erőként tekintők, valamint az egyéb fontosabb keresztény doktrínákat illető nagyfokú bizonytalanság egyaránt az uralkodó keresztény vallási eszmék demonopolizálásának indikátorai, amelyek jelzik a Romániában zajló keresztényietlenedési folyamat kiterjedtségét.

A VALLÁSI ÉLMÉNY INTÉZMÉNYIETLENEDÉSÉNEK FOLYAMATA

A szekularizációs folyamat másik fontos aspektusa az intézményes vallástól való eltávolodás. Ez alatt nem annyira a vallás elhagyását értjük, mint inkább egy, a korábitól eltérő, új vallásfelfogás megjelenését: egy olyan vallásfelfogásét, amely az intézményesített vallásossággal szemben annak privát, személyes formáját részesíti előnyben. A hagyományos vallásos mentalitással szemben – amely úgy tekint az egyházra, mint a vallásos élet (és olykor a társadalmi) élet köz-

pontjára – a vallási gyakorlat szóban forgó privatizációja a vallásosság egy sajátos, modernizált típusát képviseli.

A vallási mentalitások szintjén zajló keresztényietlenedés a vallásgyakorlásban is megjelenik, mely téren a templomlátogatási arányokban fejeződik ki. A populáció magát vallásosnak való növekvő szegmense nem gondolja úgy, hogy vallásosságát intézményes keretek között lenne szükséges gyakorolnia: a lakosság 53,10 százaléka soha vagy majdnem soha nem vesz részt vallási szertartásokon, és alig 46 százaléka jár valamilyen rendszerességgel templomba. Ezek alapján a román társadalom esetében is beszélhetünk „láthatatlan vallásról” (Luckmann 1967) vagy „egyházhoz tartozás nélküli hitről” (Davie 2000), mely az intézményesített vallás társadalmi integrációs funkciójának csökkenéséhez vezet: a vallási közösség egyre kevésbé szolgált a vallási élmény és gyakorlat keretétül, az egyház szerepe a vallásosság szabályozásában pedig csökken.

Ugyanaz a trend figyelhető meg tehát Romániában is, mint a többi nyugat-európai országban: a társadalmi memória átalakulása (Davie 2001: 38–61), illetve ennek következtében a vallásgyakorlás szabályozásának alapjául szolgáló társadalmi mechanizmusok logikájában történő átalakulás. Sokan továbbra is osztják a vallásos világnézetet, de nem vélik szükségesnek az egyházhoz való tartozást vagy pontosabban, hitük társadalmi intézményesítését. A társadalmiasulás folyamata felszámolja az integrált közösség iránti szükségletet, a vallás esetében az egyházhoz való tartozás szükségét. Amint a továbbiakban is látni fogjuk, a vallási gyakorlat intézményietlenedésének folyamata összefüggésben áll az egyházi szerepek általános eróziójával. Ez utóbbi jelenséget jelzi az a lakossági véleményekben kimutatható tendencia, amely az egyház szerepét szigorúan szellemi kérdésekre korlátozza, az erkölcs, család, társadalom és politika terén betöltött kompetenciáit pedig behatárolná.

Hogyan közelíti meg a posztszocialista generáció a vallási gyakorlat és az egyház közötti kapcsolatot, és hogyan fogják fel e vallási tapasztalat természetét? Egy, a kolozsvári egyetemisták körében reprezentatív mintán végzett kutatás kimutatta, hogy Románia jövőbeli társadalmi elitje a román társadalom egészéhez hasonlóan nagy érdeklődést mutat a vallás iránt (a vallásos hit és a vallási önértékelés magas szintű), ám vallásosságuk demonopolizált, intézmény nélküli és magánjellegű.

A vallási gyakorlat magánjellegűvé válása alatt azt értjük, hogy egy adott vallási valóságot az egyén interszubjektív társadalmi visszaigazolás nélkül, vagyis bármilyen hozzá tartozó egyházi struktúra jelenléte nélkül vall. A vallás e magán- és személyes szinten való lokalizálódása könnyen kimutatható a posztszocialista életvilág pluralizálódásának jobban kitett társadalmi kategóriákra jellemző vallásgyakorlás struktúrájának elemzésével.

Amint az alábbiakban látható, a diákok erőteljes különbséget tesznek a templomlátogatás és az Istennel való személyes kapcsolat között – az utóbbi létezhet az előző nélkül is.

Egyetért	Részben egyetért	Részben nem ért egyet	Nem ért egyet	Nem válaszol
53%	26%	12%	6%	3%

2. táblázat. „Nem az a fontos, hogy járok-e templomba, hanem az Istennel való személyes kapcsolatom” (egyetértők aránya).

A kolozsvári diákok majdnem 80 százaléka gondolja úgy, hogy az egyház kevésbé fontos, mint az Istennel alakított személyes kapcsolat, és alig 25 százalékuk jár templomba. Az egyetemista

népesség jelentős szegmense számára a vallás magánjellegűként megtapasztalt, a vallási keresés egyéni, intézményi jelenlét nélküli ügy. Az egyház és annak hivatalos dogmája elveszíti a vallásgyakorláson belüli privilegizált helyét. Az emberek egyre kevésbé gondolják, hogy a templom az Istenséggel való szellemi találkozás *par excellence* helye lenne, valamint hogy az egyház sajátos szoterológiai reprezentációi az üdvösség megszerzésének egyetlen módját jelentenék.

Egyetért	Részben egyetért	Részben nem ért egyet	Nem ért egyet	Nem válaszol
54%	26%	9%	8%	3%

3. táblázat. „Ha valóban hiszel, a vallás többé nem fontos” (egyetértők aránya).

Ismét, a diákok majdnem 80 százaléka a hitet (szellemi keresést) tekinti fontosabbnak, mint ennek történelmi és intézményi kifejeződését. Megfigyelhető, hogy valójában meddig megy el az intézményesített és privatizált vallás közötti dichotómia. Amit fontosnak tartanak, az a hit, nem pedig ennek konkrét, egyik vagy másik valláson belül megjelenő formája. Sem a vallások közötti, sem a felekezetek közötti határvonalakat nem tekintik rögzítettnek és merevnek. A vallásokat és felekezeteket elválasztó szociokulturális és teológiai különbségeken túl a válaszadók úgy látják, hogy ami igazán fontos, az a szubjektív hit és a szellemi keresés. A vallásosság modern formái számára e helyzet paradigmatis. A világkép pluralizálódása egyre nehezebbé teszi egyetlen vallásos társadalmi univerzum képének fenntartását: Geertz szavaival élve, mondhatjuk úgy is, hogy a világkép elválik a vallási éthosztól annak köszönhetően, hogy a modern társadalmak a társadalmi integráció többféle módját is lehetővé teszik.

Másrészről a diákok körében nagyon alacsonyok a vallási fundamentalizmus indikátorai. Mindössze 12 százalékuk hiszi, hogy vallásuk doktrínája az egyedül igaz, többségük más vallásokat is az üdvösség járható útjainak vél. Fontos hangsúlyozni, hogy a társadalmi pluralizmus nyomása alatt a vallás szubjektívizálódása olyannyira erős, hogy a saját vallási tanaik alapja is relativizálódik. Természetesen a diákok körében a vallásos gyakorlat privatizálásának e folyamata más társadalmi csoportokhoz képest intenzívebb a sajátos társadalmi mezőhöz tartozásukból fakadó nyomás miatt. Az intézményietlenedés hasonló logikája azonban megfigyelhető a teljes társadalom szintjén is, ha megvizsgáljuk az egyház intézményével szembeni, illetve az egyház egyes szerepeinek intézményesítésével szembeni attitűdöket.

Egy társadalmi rendszer szekularizáltságának szintje mérhető az egyház szellemi, erkölcsi, családi és társadalmi szférákban való részvételének legitimitását elemezve is. A társadalmi szekularizáció hiteles mutatóját képezi az a mód, ahogyan egy társadalom tagjai az egyház szerepeit érzékelik. Minél inkább legitímálja a népesség az egyház beavatkozását az élet különböző szféráiba, annál kevésbé differenciálódott a társadalom vallási és világi dimenziója, és annál kevésbé szekularizált.

A rendelkezésre álló statisztikai adatok alapján arra a következtetésre juthatunk, hogy az egyház elveszíti a vallásgyakorlás otthonául szolgálás privilegizált pozícióját, valamint hogy a vallásgyakorlás intézményietlenedésének folyamata az egyház társadalmon belül elfoglalt helyének strukturális változásához vezet. Ez könnyen kimutatható, ha megfigyeljük azt, ahogyan a különböző korcsoportok viszonyulnak az egyház egyes szerepeihez. Az adatokból kirajzolódó kép szerint a tendencia az, hogy az egyház társadalmi jelenléte egyik generációról a másikra, foko-

zódóan a szigorúan szellemi kérdésekre korlátozódik, erkölcsi, családi és társadalmi kérdésekkel kapcsolatos kompetenciái pedig veszítenek legitimitásukból. Az egyház által legitim módon felvállalható szerepek az ifjabb generációk körében összehúzódnak. Az egyház percepcióját és megítélését illetően a nemzedékek között észlelhető lényeges különbségek az egyház társadalmi beavatkozásának legitimitásának fokozott eróziójához vezetnek.

	18–34 év	35–54 év	55+ év
Egyház és spiritualitás	86,4 %	88,7 %	91,5 %
Egyház és erkölcs	75,2 %	79,6 %	87,0 %
Egyház és család	71,8 %	76,6 %	86,8 %
Egyház és társadalom	38,1 %	52 %	66,2 %

4. táblázat. Az egyház részvételét legitimálók aránya.

A DEMORALIZÁCIÓ FOLYAMATA

A poszt szocializmusban a szekularizáció egy másik sajátos aspektusa is megfigyelhető, mégpedig az arra való hajlam, hogy a vallás elváljon annak gyakorlati következményeitől (erkölcsösség), mely hosszú távon a vallásgyakorlás intézményietlenedése mellett erkölcstelenedési folyamatot eredményez.

Bryan Wilson a következőképpen határozza meg ezt a folyamatot: „a modern korok szekularizált üdvözülése megadja magát a közösségnek: a túlélővé az én válik” (2000:46). A modernitás új szoteriológiái nemcsak kitaranak a magánvallásosság strukturális lehetősége mellett (ellentétben a hagyományossal, mely a vallásos közösséget mint az egyetlen „igaz” üdvösséget közvetítő eszközt törvényesítette), de a vallásgyakorlás korábban fontos részének tekintett közösség összes normáit is eltörlik. Ily módon következik be a posztmodern vallásosság egyik legfontosabb hasadása, a spiritualitás és az erkölcs szétválása.

A szocialista országokban, ahol a modernizációs folyamat késve kezdődött el, az urbanizáció és iparosítás nagymértékben a kommunista hatalom tervezett irányítása alatt történt, a morális struktúrák kevésbé erodálódtak, és a házasság hagyományos formái továbbadódtak (Rotariu 2003:217). A „szocialista erkölcs” érvénybeléptetésével a „dekadens burzsoá kultúra” ellenében a kommunista állam egy extenzív kulturális hegemoniát alkalmazott – hagyományos (mindenekelőtt a családdal kapcsolatos) erkölcsi értékek promoválásával –, mindezt világi (szekuláris) eszközökkel legitimálva. Az erkölcs megszegése így módon nemzetellenes bűnné változott (Kligman 2000:53).

Amit Daniel Bell „ideológiailag előírt társadalmi rend”-nek nevez, nemcsak a legitimizált politikai attitűdöket fedi, hanem az erkölcs azon intézményesítéseit is, amelyek „az új embert” hivatottak megteremteni, valamint a társadalmi valóság azon mechanizmusait, melyek az (immár „imperialistának” vagy „retrográdnak” tekintett) egyházi eredetű erkölcsi rendet újratemtik. Ezzel magyarázható, hogy sok poszt szocialista államban a szabadság új korszaka egyfelől vallási szabadságot jelentett (és ezáltal a vallási tevékenységek felerősödését a legtöbb poszt szocialista

országban, köztük Romániában is), másfelől pedig minden erőltetett társadalmi norma megszüntetésének szabadságát (például a házasságtörés megszűnt a büntetőjog szerint bűncselekménynek számítani).²

Több társadalmi és erkölcsi értékkel kapcsolatban, az egyházak vehemensen kifejezett attitűdje ellenére, a keresztény hozzáállás és a közvélemény között nagyfokú diszkrepancia figyelhető meg. A lakosság nagy szegmense nem fogadta el e társadalmi normákat: 57,4% az abortusz javára dönt, 35% egyetért az eutanáziával, a lakosság 27,3 százaléka pozitívan viszonyul a házasságtöréshez, 26,2 százaléka egyetért az alkalmi szex erkölcsi jogosságával, a népesség 25 százaléka pozitívan értékeli a prostitúciót és 17,7% támogatja a homoszexualitás törvényesítését. Ha e szegmenshez hozzáadjuk a felsorolt kérdésekben határozatlanokat, képet alkothatunk annak a kategóriának a nagyságáról, amely nem fogadja el e szóban forgó kérdésekkel kapcsolatos keresztény nézőpontot.

A társadalmi anómia és az egyházak által gyakorolt társadalmi kontroll hiányának másik általános jele a jó és rossz világos megkülönböztetésének növekedő nehézsége. A népesség alig 35 százaléka vallja azt, hogy képes különbséget tenni e két erkölcsi kategória között, az emberek 48 százaléka azt állítja, hogy ezek között nem létezik világos különbség. E magas szintű bizonytalanság az általános anómia szintetikus indikátoraként is értelmezhető, amely elsősorban a társadalmi valóság pluralizálódására és különböző plauzibilitási struktúrák megjelenésére vezethető vissza, ami nehezíti egy átfogó, az erkölcsi életvilág egészét értelemmel teljes módon strukturálni képes rend érvényesülését.

Az demoralizálódás e folyamata nemcsak a nem vallásos, hanem a vallásos emberekre is hatással van. Ennek köszönhetően beszélhetünk nemcsak a „valahova tartozás nélküli hitről”, de a „vallásgyakorlás nélküli hit”-ről is. A fentiekben hivatkozott kutatás kimutatta, hogy Románia lakosságának majdnem 20 százaléka hisz az általános, de ugyanakkor a sajátos keresztény gondolatokban is, ritkábban eljár templomba is, de a leghatározottabban elutasítja az egyház korlátozásait az élet gyakorlati szférájára: körükben erős a házasság előtti nemi élet, a házasságtörés, a prostitúció, az abortusz és a válás elfogadottsága.

Ezeket az eredményeket alátámasztja több, fiatalok körében vezetett fókuszcsoportos vizsgálatunk is. C. C.-nek – a korban hozzá közel álló fiatalokhoz hasonlóan – konstans vallási igényei vannak, a mainstream kereszténységen belüli állandó vallási keresés jellemzi, templomba jár, és az egyházon belüli kortárs csoportok életében is részt vesz. Ezeknek köszönhetően a fókuszcsoport legvallásosabb résztvevőjének pozícióját tölti be, élesen különbözve a többiek felvállalt szekularizáltságától vagy láthatatlan vallásosságától. Viszont az erkölcsi érték tekintetében kitart azon véleménye mellett, hogy habár nem ért egyet az abortusszal, nem ért egyet azzal sem, hogy az egyház ellenőrizze az intim életét, különösen a házasság előtti nemi életét. Ezzel az erkölcs nélküli szellemiséggel a többiek is egyetértettek.

Tézisünk az, hogy a keresztény poszt szocialista országok egyik jellemvonása pontosan ennek a típusú vallásosságának az érvényesülése. Ekképpen nyilvánul meg a nem materialista valóságdefiníciók folyamatos kommunista cenzúrázásának a visszahatása egyrészt, másrészt pedig a nemzet fiai fölött moralizáló gyámkodást folytató kommunista államnak az eltűnése. Amit a poszt szocialista országokban létező vallási változásokat kutatók leginkább a deszekularizáció hiteles folyamataként azonosítottak, a mi vizsgálatunk alapján nem más, mint az élet gyakorlati

2. „Az erkölcsösség mintái Európában” (Studia, 2006) című írásomban azt mutattam ki, hogy Nyugat-Európához viszonyítva a volt kommunista országokban miért éppen ez az oka a létező erősebb konzervatív értékeknek.

szférájában végbemenő szekularizáció egy esete, amely egybeesik a vallási keresés pillanatával. Abból a tényből, hogy a bemutatott vallásosság a városon élőkre és a fiatalokra jellemző, az a következtetés vonható le, hogy a fentiek egy relatíve aktuális jelenséget képeznek.

KÖVETKEZTETÉSEK

A román társadalom a kommunizmus bukása után nem sokkal megtapasztalhatta azt a politikai és vallási szabadságot, amely hamarosan vallási eufóriához vezetett. Az ateizáció hosszú és fájdalmas folyamata végetért, ugyanakkor befejeződött a társadalmi valóság ideológiai monopolizálásának kísérlete is. Elemzésünkben azt próbáltuk kimutatni, hogy e túlnyomórészt rurális társadalomban a kommunista rendszer által gyakorolt szekularizáló program csak társadalmi szekularizációhoz vezetett, és nem eredményezett feltétlenül egyéni szintű szekularizációt is.

A vallásosság tudományos elemzései kimutatták a kommunista ideológiák kudarcát a lakosság erőszakos ateizációját illetően, amellyel a vallásos gondolkodást szerették volna kioltani. E kudarc több okát is körvonalaztuk, többek között kimutattuk azt is, hogy az új posztszocialista valóság miatt vezetett mindannak a nyilvánossá válásához, ami személyes és privát szinten már előzőleg is jelen volt. A vallás tulajdonképpen sohasem tűnt el, ezért képtelenség olyan vallási újjászületésről beszélni, melybe az ateizmusból kilépő románok lépnének be. E vallási eufória mögött már korábban olyan strukturális erők működtek, amelyek felerősítették a hagyományos vallási mentalitások gyengülését: ezek alapvetően a pluralizmus kultúrája és a gazdasági növekedés.

Szociológusok és antropológusok egyaránt úgy tekintettek a posztszocialista országok vallási fellángolására, mint a szekularizáció elméletének ellentmondó bizonyítékra. Ami sajnálatos módon legtöbbjük figyelmét elkerülte, az a vallási növekedés sajátos formája és típusa, valamint a vallási reprezentációk posztkommunista időszakban bekövetkező strukturális változása. Az életvilágok pluralizálódása a világnézetek piacán különböző versenyző struktúrák megjelenéséhez vezetett. A folyamat idővel hatást gyakorolt a hagyományos vallásos mentalitásra, és egy keresztényietlenedési, intézményietlenedési és demoralizálódási folyamatnak kedvezett. Az egyház mint a vallásgyakorlás privilegizált locusa ugyancsak kérdésessé vált. És végül megfigyelhető az egyház által játszott szerepek általános eróziója is, amely a román közvéleménynek abban a tendenciájában nyilvánul meg, amely az egyház jelenlétét szigorúan a szellemi kérdésekre korlátozná, és megtagadná tőle az erkölcsi, családi, társadalmi és politikai kompetenciákat.

Fordította: Zsoldos Timea

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Bell, Daniel 2001: Sfârșitul ideologiei în Occident [Az ideológia vége Nyugaton]. In Jeffrey Alexander (coord.): *Cultură și societate. Dezbateri contemporane* [Kultúra és társadalom. Kortárs viták], Iași: Institut European
- Berger, Peter 1990: *The Sacred Canopy*, New York: Anchor Books
- Bourdeaux, Michel 2000: Religion Revives in all its variety: Russia's Regions Today. *Religion, State and Society*, 2000, 28, 1, 10–21.
- Davie, Grace 2000: *Religion in Modern Europe. A memory mutates*, London: Oxford University Press
- Dobbelaere, Karel 2002: *Secularization: An Analysis at Three Levels*, New York: Peter Lang
- Froese, Paul 2001: Replete and Desolate Markets: Poland East Germany, and the New Religious Paradigm. *Social Forces*, 2001, 80, 2, 481–507.
- Froese, Paul 2003: After Atheism: An Analysis of Religious Monopolies in the Post-Communist World. *Sociology of Religion*, 2003, 65, 1, 57–75.
- Froese, Paul 2004: Forced secularization in Soviet Russia: Why an Atheistic Monopoly Failed. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 2004, 43, 1, 35–50.
- Kligman, Gail 2000: *Politica duplicității. Controlul reproducerii în România lui Ceaușescu* [A kettősség politikája. A szaporulat ellenőrzése Ceaușescu Romániájában], București: Humanitas
- Kuran, T. 1995: *Private truths, public lies*, Cambridge: Harvard University Press
- Luckmann, Thomas 1967: *The Invisible Religion*, New York: Macmillan
- Martin, David 1978: *A general theory of secularization*, Oxford: Basil Blackwell
- Müller, O. 2004: Religiosity in Central and Eastern Europe: Results from the PCE Survey. In Jerolimov D. M.–Zrinscak S.–Borowik I. (eds.): *Religion and patterns of social transformation*, Zagreb: Institute for Social Research.
- Pollack, D. 2001: Modifications in the Religious Field of Central and Eastern Europe. *European Societies*, 2001, 3, 135–165.
- Pollack, D. 2004: Institutionalised and Subjective Religiosity in Former Communist Countries of Central and Eastern Europe. In Jerolimov D. M.–Zrinscak S.–Borowik I. (eds.): *Religion and patterns of social transformation*, Zagreb: Institute for Social Research.
- Rotariu, Traian 2003: *Demografia și sociologia populației. Fenomene demografice*, Iași: Polirom
- Willson, Bryan 2000a: Salvation, Secularization and De-moralization. In Fenn, R. (ed.): *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Blackwell Publishing, 39–53.
- Willson, Bryan 2000b: *Religia din perspectiva sociologiei* [A vallás szociológiai nézőpontból], București: Trei



Iuliana Conovici
A Román Ortodox Egyház 1989 után:
társadalmi identitás, nemzeti emlékezet
és a szekularizációs elméletek

A vallás problematikájának a nyilvánosságban való megjelenését tanulmányozó számos kutató próbálkozik az egyházi intézmények által (vagy egyes vallási eredetű értékek nevében állásfoglalásként) megfogalmazott, a nyilvánosság napirendi kérdései között megjelenő viták magyarázatával.

Amint az a nyugat-európai országok esetéből kiderül, de a globális szintű tanulmányok is igazolják, a vallási szereplők hangsúlyosabb jelenléte a nyilvánosságban főként a katolikus hagyományú országokra jellemző, valamint azokra, amelyekben a domináns vallás szorosan összekapcsolódik a nemzeti identitással. Továbbá – látva ahogy a vallásos hagyományok és viselkedések teret nyertek és visszatértek a posztszocialista kelet-európai országok nyilvánosságába, valamint távolibb, nem európai térségekben zajló jelenségek alapján – egyes kutatók szükségesnek látták újratárgyalni, megvitatni és átfogalmazni azt a szekularizációs elméletet, amely a modern világ valláskutatói között mindeddig domináns volt. Isteni elégtételvételtől kezdtek el beszélni, deszekularizációról és a vallás „deprivatizálódásáról”, a világ ez általi „újraravazslásáról”, illetve a vallásos hit újrafogalmazásáról (*recompositions du croire*) és vallási „barkácsolás”-ról (*bricolaj*) (Casanova 1994, Hervieu-Léger 1993, Kepel 1991, Schlegel 1995). A szekularizáció elméletét egy flexibilis és részleges valószínűségi modellre redukálták (például Casanova 1994, Tschannen 1992) – ha egyenesen nem tagadták –, miután annak legrégebbi alapelvei tarthatatlannak bizonyultak. Egyes esetekben egyszerűen csak a szekularizáció hanyatlásáról beszéltek.

E hipotézis, egyrészt, feltehetően a deszekularizáció jelenségének a valóságosnál nagyobb mértékét feltételezte a nyugat-európai államok esetében, másrészt a kelet-európai országok esetében azt, hogy valós adatokként fogadják el az állampolgárok vallásosságáról szóló azon adatokat, amelyek begyűjtésük idején az illetékes hatóságok számára ideológiai tétellel bírtak, és semmiképpen nem a válaszadók szabad véleménynyilvánítására épültek. Ezen országokban a lakosság nagymértékű részvétele a vallásos szertartásokon, ragaszkodása a vallási értékekhez, istenhitük deklarálása stb. az 1990-es években szinte minden esetben sokkal nagyobb mértékű volt, mint Nyugat-Európában. A vallási intézmények és értékek jelenléte a közéletben olyannyira felerősödött e posztkommunista országokban, hogy Ruti Teitel (1999) egyenesen kvázi államegyházas rezsimek kialakulásáról (*partial establishment*) beszél velük kapcsolatban.

Románia esete e szempontból atipikus volt. A Ceaușescu-rezsim bukása után, fokozatosan az 1990-es évek folyamán a történelmi egyházak – és különösképpen a Román Ortodox Egyház – visszatelepedtek a közélet majd minden olyan szférájába, amelyből a kommunista rendszer korábban kizárta őket: az oktatási rendszerbe, a hadseregbe, a fegyházakba, az egészségügyi és szociális rendszerbe. Jelenlétük egyre erőteljesebben érzékelhetővé vált a médiában (írott sajtó, televízió, rádió, utólag internet), a fizikai-földrajzi térben (templomok, kolostorok, útszéli keresztetek, vallási szimbolikus emlékművek építése által), valamint a politikai életben (elsősorban

a vallási szimbólumoknak a politikai élet tereiben való megjelenése, illetve a vallási szertartásoknak a politikai jellegű ünnepi eseményekbe való integrálása révén).

Úgy tűnt, hogy a Román Ortodox Egyház (a továbbiakban Egyház) manifeszt ragaszkodása a nemzeti eszméhez (bár ezt más egyházak támadták és végső következményeit illetően maga a politikum sem ismerte el), a többségi egyház szimbiotikus identifikációja a domináns nemzetel a kutatók számára egy újabb, Görögországhoz hasonló esetet szolgáltat, ahol a magas fokú vallásosság a mentalitások szintjén kialakult egyház-nemzet szimbiózissal magyarázták. Első látásra tehát egy gyors és erőteljes visszalépés konstatálható az ország szekularizációjában, abban az értelemben, hogy a vallási jelentések és megnyilvánulások visszafoglalták a közélet különböző szféráinak nyilvános tereit. Ezek után egyes ortodox egyházfők (IPS Bartolomeu Anania, PF Teoctist) kedvelt mondanivalójává vált, hogy a szekularizáció kérdése Romániában fel sem tevődik, vagy legalábbis sikeresen vissza lehet szorítani (Conovici 2004:393).

Elemzésemet Románia esetére korlátozva a továbbiakban kimutatom, hogy az Egyház nyilvános, független cselekvőként való fellépése, illetve a közintézményekben való részvétel irányába tett sikeres „(vissza)hódítási” lépései ellenére a szekularizáció gyors ütemben és nyilvánvalóan folytatódott több síkon, beleértve az Egyház nyilvános diskurzusát is. Amellett érvelek, hogy ha beszélhetünk is vallási „deprivatizáció”-ról abban az értelemben, hogy a vallás újra megjelent olyan szférákban, amelyekből korábban ki volt zárva, a deszekularizáció fogalma mégsem alkalmazható Romániára. Azt állítom, hogy az Egyház közéleti jelenlétének (re)legitimációs stratégiái lényegében a laikus (legalábbis felekezet nélküli) állam alapeszméjéből, mi több a laikus állam vallásmentes logikájának elfogadásából indulnak ki.

Olivier Clément (2002:25)¹ szerint az ortodox egyházakban a szekularizáció mindenekelőtt a nacionalizmus formájában nyilvánul meg. A francia teológus által minimálisan magyarázott kijelentést akár reflexióra készítő felhívásnak is tekinthetjük. A kutató számára ez kevéssé vizsgált terület, amely bevonható a romániai szekularizációval kapcsolatos reflexióba. Minimalista meghatározása szerint mint a társadalmi élet vallásos és nem vallásos szféráinak egymástól való fokozódó elkülönülése és függetlenedése – olyan további lehetséges (de nem szükségszerű) következményekkel, mint a vallásnak az egyén magánéletére korlátozódása és elszigetelődése, a vallásos hit általában vett gyengülése, intézményes formáinak hanyatlása, a vallásos vagy nem vallásos világképek pluralizálódása – a szekularizáció megjelenik/megjelenhet mind a társadalom, mind az egyéni tudat, de akár a vallási intézmények szintjén is².

A jelen elemzés tárgyát ez utóbbi dimenzió képezi, Romániára, illetve a Román Ortodox Egyház esetére alkalmazva. Az a tény egyrészt, hogy egy ortodox teológus érzékelt legalább egy részét e problémának, másrészt pedig az, hogy a román egyházfők diskurzusában rendszeresen jelen van a szekularizáció és annak következményei elleni küzdelem szükségességének a kérdése, indokoltta tesz néhány pontosítást e téren. A továbbiakban azt próbálom meg bebizonyítani, hogy paradox módon a Román Ortodox Egyház több érdembeli hangadójának, közvéleményformáló egyházfőjének diszkurzív stratégiái is olyan elemeket tartalmaznak, amelyek által szekularizáló hatást fejtenek ki mind befele, az egyház irányába, mind kifele, a társadalom irányába.

1. Clément a volt jugoszláviai háborúk kontextusában tárgyalja a témát, de kijelentését általánosítja az összes önálló/független ortodox egyházra.

2. Jelen dolgozatban nem bocsátkozom ezen definíciók részletes bemutatásába. A szekularizációs paradigma különböző lehetséges dimenzióinak áttekintéséhez lásd Tschannen 1992.

Így például 1989 után – azon szándéktól vezérelve, hogy az Egyház részt vehessen a „román nemzet szellemi és erkölcsi újjászületésében” – a román egyházfők maximálisan élni próbáltak a nemzeti érveléssel, valamint az Egyház kulturális érdemeire való hivatkozással. Az Ortodox Egyház megjelenése a közéletben az Egyház és nemzet közötti deklarált szimbiózisra épült, arra, hogy az Egyház a (organikusnak és etnikainak tételezett) nemzeti identitás egyik strukturáló tényezője. Ehhez az érvehz adódott hozzá később a többségi egyház autoritásának szükségessége/legitimitása mellett szóló numerikus érv.³ Utólag e numerikus érv kiegészült a többségi lakosság (spirituális) érdek-képviselési szükségletének érvével, mely utóbbi logika által az Egyház – mint azt Radu Preda teológus megfogalmazta (2006) – „a civil társadalom implicit szereplőjévé” vált.

Márpedig amennyiben ezen instrumentális érvelések bármelyike elsőbbséget szerez a végső értékeként tételezett keresztény értékek vállalása általi, közvetlen keresztény tanúságtétellel szemben – ami az Egyház megnyilvánulásai és világi tevékenységei legitimitásának forrása kellene hogy legyen –, ezen érvelési módok bármelyikének lehet (és van) egy belső, az Egyházat szekularizáló hatása, amely az Egyházat mind diszkurzív szinten, mind a hallgatók (különösképpen a hívek) tudatában valami mássá alakítják, mint ami valójában (eredetileg) lenni óhajt.

Tekintsük először az Ortodox Egyház által támogatott nemzeti diskurzust, amely nemcsak az egyházfők szintjén van jelen, hanem a világi klérus szintjén is, valamint az egyes szerzetesi közegekben és a hívek soraiban is, hisz az Egyház lojalitása a nemzeti projekt iránt a legrégebbi is az e típusú diskurzusok között. E lojalitás és ennek túlkapásai voltak azok, amelyek Clément-t a fent említett következtetésre juttatták.

Ez a diszkurzív stratégia egy olyan programmal áll kapcsolatban, amely maximális intenzitását Európában a XIX. század második felében és a XX. század első felében érte el. Társadalmi és politikai érvként hasznos és hatékony lévén mindaddig, amíg az állam és román társadalom egy nemzeti tervet követett (követ?), e projekt és a hozzá kapcsolódó egyházi diskurzus mély történelmi és társadalmi lehorgonyozottságnak örvendhetett. Ám még egy hipotetikus „nemzeti” történelmi küldetés perspektívájából nézve is e mű – mint politikai projekt – elkerülhetetlenül „e világi” marad. Márpedig az Egyház a „világban” létezik, de anélkül hogy a világhoz tartozna. Vajon lehetővé teszi az emberek megváltásának sürgőssége az Egyháznak a „nemzeti célok”-hoz való csatlakozását? És vajon hogyan tehető ez meg úgy, hogy az e világi „célok” ne váljanak összetéveszthetővé az „egyedül szükséges” céllal, és ne helyettesíthessék annak követését, keresését?

Egyrészt ez a típusú diskurzus, amely az etnikumként értett nemzethez való tartozásra vonatkozik, az egyént felmenti a felelősség alól, a saját identitására vonatkozóan demobilizálja. Erős kettős identitást biztosít számára: egy „természetes”, etnikai nemzethez való tartozást a születés által, amely nincs alávetve semmilyen kritikának, és amely nem igényel aktív részvételt; valamint az Egyházhoz való hasonlóan „természetes” tartozást – ahhoz az Egyházhoz, amelyet hasonlóképpen a „kereszténynek született nemzet” és a „2000 éves kereszténység” genetikai alapú logikája határoz meg. Ez a fajta egyházi és nemzeti tagság – mindkettő adott és megváltoztathatatlan lévén – a hívő akaratát és tudatát pusztán e genetikai-kulturális „örökségnek” és az „ősi

3. A numerikus érv arra épült, hogy az ortodox egyházhoz tartozók a népszámlálások alapján többséget alkotnak, valamint a közvélemény-kutatások azon eredményeire, hogy a közintézmények közül az egyházakban bízik meg a lakosság legnagyobb aránya.

törvényeknek” a továbbításában igényli, annál is inkább, hogy a „nemzeti” erények, dicsőített formában maguk is részét képezik e diskurzusoknak. Úgy tűnik tehát, hogy híveit az Egyház elsősorban nem a „kereszt örület”-ének felvállalására, hanem inkább csak saját történelmének felvállalására biztatja. Ezáltal pedig az Egyház pusztán a *társadalmi és politikai* emlékezés intézményévé válik.⁴

Másrészt – az Egyház és állam közötti kapcsolat logikájában – a nemzeti tervtől való elvárások és a történelmi érv általi legitimáció, bár hatékonyak lehetnek, hordozzák annak a veszélyét, hogy helyettesítik az egyházi tevékenységek és igehirdetések legitimációjának eredeti forrását, vagyis Krisztust. Amikor Krisztus tanításait úgy mutatják be, hogy azt megelőzi az, amit itt „genetikai-nemzeti érv”-nek nevezünk (mint az a román patriarkátus egy nem régi üzenetében történt⁵), az ilyen diskurzus arra utal, mintha a beszélők nem bíznának azon értékek erejében, melyek nevében az üzenetet tulajdonképpen közvetítik. Az e világi érvek elsőbbsége a spirituálisakhoz viszonyítva tehát arról árulkodik, hogy maga az egyházi diskurzus az, amely mind az Egyházban, mind a hívek tudatában hozzájárul ahhoz a szekularizációs folyamathoz, amely ellen harcolni próbál.

A többségi érv egy következő elem az Egyház közéleti szerepének erősítésében. De újra csak úgy tűnik, hogy ez, az immár a demokratikus (vagyis profán) retorikából kölcsönzött diskurzustípus is a keresztény értékek meggyőző ereje iránti ugyanazon bizalmatlanságot fedi. A többségi logikát keresve és kultiválva (a népszámlálási adatokra, illetve a közvélemény-kutatások alapján „az Egyházban való bizalom” általában magas arányára hivatkozva), igencsak kismértékben serkentik a hívők egyéni felelősségvállalását a Krisztus tanításai nevében folytatott tevékenységeikben (mint például az árvízkárosultak számára rendezett gyűjtések esetén vagy az Egyház szociális alapjához való hozzájárulások során).

Az Egyház intézményének képviselői az állam intézményeivel szemben a többség és az állam között egyfajta fordítói, közvetítői szerepet vállalnak magukra: a „többségi akarat fordítóinak” szerepét, amely automatikusan és organikusan delegálódik az Egyházra. Az egyházi döntéshozatalban azonban mindeddig a laikus hívők csak képviselő révén és népszavazás által vettek részt,⁶ e döntések kezdeményezésébe pedig szinte egyáltalán nem vonták be őket.⁷ Az mindenképpen kijelenthető, hogy a hívek túlnyomó többségét e tevékenységekbe nem vonták be teljesen.

4. A „vallás mint memória” mind Hervieu-Léger (1993) francia szociológus kifejezésében, mind ennek brit értelmezőjénél, Grace Davie-nél több, mint az „értékek emlékezete”-ként értelmezett „kulturális emlékezet” – ezek a tárolási és terjedési „helyei”.

5. Lásd „A román patriarkátus álláspontja a homoszexuális kisebbségek felvonulását illetően” címmel 2006. június 1-jén megjelent sajtótájékoztatót, amely üzenetben először a nemzeti történelmi hagyományokra hivatkoznak, majd az Egyház tanítására.

6. Így a Nemzeti Egyházi Gyűlésben (ANB), a Román Ortodox Egyház tanácskozási szervezetében megtalálhatók minden egyházmegye laikus kiküldöttjei. Mégis – az ANB-jegyzőkönyvek kivonatának alapján – az mondható el, hogy ennek a gyűlésnek a döntő szerepe a Szent Zsinat határozatainak a kivétel nélküli megerősítésében nyilvánul meg.

7. Ritkák azok az esetek, amikor a híveket meghívják és bevonják a zsinat döntéshozatalába. A civil szféra levele, amelyben az új bukaresti katedrális építését támogatják, és amely válasz volt a „Szolidaritás az öntudat szabadságáért” mozgalom tiltakozó felvonulásra, ismereteink szerint az első ilyen, híveket mobilizáló próbálkozása a „civil szférának”.

Ez a cselekvési mód, beleértve az Egyház tevékenységeinek „többségi” elvű legitimálását is, olyan mentalitást fejez ki, amely az Egyházat mint intézményt „képviselői” szervvé alakítja át. Azonban, amennyiben a laikusok tudatos és akaratlagos bevonásával nincs kiegyensúlyozva egy ilyen reprezentáció, fennáll annak a veszélye, hogy az ortodoxizmust globálisan „delegálják” az Egyház intézményére. Ennek a mentalitásnak a visszhangját a sajtóban máris fellelhetjük az (magukat inkább csak népszámlálások alkalmával ortodoxnak valló) újságírók azon gyakran visszatérő kérdésében, hogy „Mit tesz az Egyház?” bizonyos helyzetekben.

Érdeemes megjegyezni, hogy a romániai többségi egyház e helyzete nem tekinthető egyedinek. A brit szociológus, Grace Davie (2000) által javasolt értelmezés szerint⁸ Európában a történelmi egyházak tagjai a vallást delegált emlékezetnek tekintik (*vicarious memory*), amely kifejezést talán az egyházakon belül „delegált vallás”-ként fogalmazhatnánk át. Davie szerint az európaiak modern, saját vallásukkal szembeni perspektívájának jellemzője a vallási feladatok, felelőségek többségének „delegálása” (beleértve a morális életre vonatkozóakat is) elsősorban a vallási „szakértők” csoportjára – a papságra – és esetleg a „gyakorló hívek” kisebbséget képező csoportjára.

A saját vallási hagyományok ilyen jellegű „delegálásában” egy „gyakorló” és/vagy intézményesített kisebbségre a szekularizáció újabb dimenziójának megnyilvánulása érhető tetten. Egyrészt a névleges hívek egyéni tudatának szintjén bekövetkező szekularizációról van szó, akik megőriznek egy sor fontosnak tartott rítust (keresztelő, esküvő, egyházi temetés, részvétel az egyházi szertartásokon, nagy egyházi ünnepeken, zarándoklatok, kirándulások kolostorokhoz), de annak a világnézetnek a gyakorlati következményeit, amelyhez névlegesen csatlakoztak, a mindennapi életben nem tekintik kötelezően követendőnek.⁹ Másrészt, a média és a civil társadalom azon csoportosulásainak nyomására, amelyek a vallás „privatizálásának” gondolatát promoválják (vagyis a vallás kizárását a közéletből és maximális korlátozását a belső lelkiismeretre), a vallásos és nem vallásos szférák szétválasztásának logikája a magukat híveknek vallók tudatában is bekövetkezik. Ez szintén a társadalom szekularizációját eredményezi.

Végül az Ortodox Egyház diskurzusára visszatérve, pár gondolat erejéig érdemes elidőzni az Egyház közéleti jelenlétének utóbb említett legitimációs stratégiájánál, a civil társadalommal kapcsolatos érvelési logikánál, ugyanis az egyházra mint a „civil társadalom implicit aktorára” tekinteni (mint azt Radu Preda teológus is javasolta) nem csak pozitív következményekkel jár.

A demokrácia logikája szerint a „civil társadalmi” érv alapján a nyilvános térben (közéletben) elfoglalt hely vitathatatlanul jogos és megfellebbezhetetlen, míg a *teológiai logikában*, ha állást foglalhatok e kérdésben, ez az érv súlyos hibát tartalmaz: az Egyházat egy részleges szervezetté teszi, miközben a közte és a civil társadalom egyéb intézményei közötti különbség okkultizálódik. Az Egyház legitimen tevékenykedhet a civil társadalmi térben, pontos célokat követve, de eközben megőrzi a többi intézménytől „teljesen eltérő” jellegét is. A megboldogult Alexandru Duțu (1998:7–25) professzor megfogalmazását használva: az Egyház „organikus

8. Bár Davie a katolikus egyházról és egyes protestáns egyházakról beszél, de meghatározása véleményem szerint az ortodox egyházakra is kiterjeszhető.

9. Románia esetében a népesség vallási hovatartozására vonatkozó népszámlálások eredményei, valamint az Egyház iránti bizalmat, illetve a vallásosságot mérő közvélemény-kutatások egyaránt optimista képet mutatnak a vallásosságot illetően. Eközben azonban az abortuszok éves száma 1989 után állandó maradt, az egyik legmagasabb lévén egész Európában – mindez úgy, hogy a két fő romániai egyház, az ortodox és a katolikus egyház, határozottan bűnként határozza meg és elítéli abortuszt.

szolidaritáson” alapuló közösség, ezzel szemben a civil társadalom intézményei közös parciális érdekek köré önkéntes alapon strukturálódó „szervezett közösségek”. Újra fennáll tehát annak a veszélye, hogy az Egyház és más intézmények (illetve szolidaritástípusok) közös működési területének beazonosítására tett erőfeszítések közepette, pontosan e sajátos lényeges különbséget szorítsák háttérbe – vagy az Egyház hangját lelkipásztoraik tolmácsolásában hallgató hívek tudatában jelenjen meg akként. A már említett bibliai verset parafrázálva, az Egyház tevékenykedhet a civil társadalom-„ban”, de nem „része” annak.

A többségi Egyház, amint az az egyházfők nyilatkozataiból kiderül, felvállalja a szekularizáció jelensége és annak következményei elleni „küzdelmet”. Azonban akár a nemzeti projekthez való csatlakozást/szimbiózist, akár a többségi logikát, vagy a civil társadalmi logikát használja az ortodox egyház közéleti szerepe rekonstruálásának legitimálására, ezek mind kockázatosak. Paradox módon ezáltal maga az egyházi diskurzus is hozzájárulhat (és néha hozzá is járul) a szekularizáció jelenségének terjedéséhez.

A probléma tehát a diskurzus kalibrálásával kapcsolatos, a mértékeké és prioritásoké. A fentiekben tárgyalt három típusú érvelés, hogy legitim legyen, csak instrumentális érveket képezhet az Egyház közéleti jelenlétével kapcsolatos alkudozás folyamatában. Ahhoz, hogy az Egyház képviselői ne saját maguk járuljanak hozzá a visszaszorítani óhajtott jelenség terjedéséhez, a nyilvános egyházi diskurzusban ezen érvek instrumentális jellege kell hogy világossá váljon – ezek abszolút másodlagossága az „egyedül szükséges”, azaz a teológiai érv javára.

FELHASZNÁLT IRODALOM

Casanova, José 1994: *Public Religions in the Modern World*, Chicago–London: The University of Chicago Press

Clément, Olivier 2002: *L'Église Orthodoxe*, Paris: PUF, Paris, 7^e éd mise à jour

Conovici, Iuliana 2004: L'Orthodoxie roumaine et la modernité: le discours officiel de l'Église Orthodoxe Roumaine après 1989. *Studia Politica. The Romanian Political Science Review*, 2004, IV, 2.

Davie, Grace 2000: *Religion in the Modern World. A Memory Mutates*, New York: Oxford University Press

Duțu, Alexandru 1998: *Ideea de Europa și evoluția conștiinței europene [Európa eszméje és az európai tudat fejlődése]*, București: All Educational

Hervieu-Léger, Danièle 1993: *La religion pour mémoire*, Paris: Éditions du Cerf

Kepel, Gilles 1991: *La revanche de Dieu: chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris: Éditions du Seuil

Schlegel, Jean-Louis 1995: *Religions à la carte*, Paris: Hachette Livre

Preda, Radu 2006 : *Teologia politică post-exilică. Biserica majoritară: actor implicit al societății civile [A számkivetettség utáni politikai teológia. A többségi egyház: a civil társadalom implicit szereplője]*. Bemutatásra került a bukaresti Politikai Kutatások Intézete által szervezett 2006. júniusi konferencián

Teitel, Ruti 1999: Partial Establishment of Religion in Post-Communist Transitions. In András Sajo–Shlomo Avineri (eds.): *The Law Of Religious Identity: Models For Post-Communism*, The Hague–London–Boston: Kluwer Law International, 103–116.

Tschannen, Olivier 1992: *Les théories de la sécularisation*, Geneva: Droz
www.patriarhia.ro/2006/Stiri/054.htm (2006. június 2.).



Fejes Ildikó

Vallási individualizáció a csíkszeredai katolikusok körében

A dolgozat fókuszában egy hagyományosan vallásos társadalom XXI.-ik századi vallásgyakorlói állnak. A vizsgált székelyföldi kisvárosban, Csíkszeredában a társadalmi változások a centrumokhoz képest meglehetősen lassúak, ugyanakkor az ezt követő vallásos változásokat a térség markáns és homogén vallásos jellege kiemeli. A dolgozat egy rövid elméleti áttekintést ad a társadalmi változások nyomán fellépő, a vallásosságot érintő változásokról majd pedig mélyinterjú vizsgálat eredményei alapján mutatja be a város premodern-külső valamint a modern-belső módon vallásos vallásgyakorlóit.

Fejes Ildikó szociológus és hitoktató, a Sapientia EMTE Csíkszeredai Karok Társadalomtudományi Tanszékének munkatársa, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem doktorandusa. Email címe: fejes.ildiko@yahoo.com

A II. vatikáni zsinat után a katolikus teológusok és vallásszociológusok által¹ egyik leginkább hangsúlyozott jelenség az, hogy a társadalmi változások maguk után vonják a vallásosság változásait is. A vallásosság és az egyházak jövője részben attól is függ, hogy a modernizációs folyamatokat követően a premodern társadalomra jellemző népegyházi vallásosságot – amely fő jellemzője a „társadalmilag áthagyományozott magatartásminta” – fölváltja-e „a személyes döntésre, meggyőződésre és elkötelezettségre” alapuló vallásosság (Tomka 1995:36–37). A vallásgyakorlók a modernizáció átmeneti időszakában két pólus között mozognak: egy részük még a „népegyház” fogalmával leírt vallásos kultúra tagja, a másik részéhez tartozók viszont már „környezetüknek ellentmondva átküzdötték magukat egy személyesen, világosan és visszaható módon felelős hitválasztáshoz” (Rahner 1994:22). A modernizáció kihívásaival szemben Rahner szerint az egyháztagok többségének az utóbbiak közé kell tartoznia: „Egy ilyen egyház lesz a jövő egyháza – vagy ha nem, akkor megszűnik létezni” (Rahner 1994:22).

A premodern és modern típusú vallásosság Kelet-Európára leginkább alkalmazható leírását Tomka Miklósnál olvashatjuk (2000). Az alábbiakban az ő nyomán foglalom össze a két típus közti leglényegesebb különbségeket.

1. Lásd többek közt Karl Rahner, Paul Zuhlerer, Tomka Miklós munkásságát.

Premodern vallásosság	Modern vallásosság
<ul style="list-style-type: none"> – elsősorban falusi környezetben élők jellemzője – az egyén beleszületik egy magától értetődően homogén vallásos világba, nem nagyon van lehetősége kilépni ebből – a vallásos szocializációt egyszerre közvetíti a család és a társadalmi környezet, a kettő összhangban van – a vallásosság főként az átöröklött kultúrában és a helyi társadalom rendjében gyökerezik 	<ul style="list-style-type: none"> – elsősorban nagyvárosi környezetben élők jellemzője – nincs egységes, társadalom által közvetített vallásos világszemlélet – a (vallásos) társadalmi kontroll megszűnik – az egyén számára megszűnik az egyértelmű, kulturálisan közvetített és gondolkodás nélkül elfogadott világkép monopóliuma – individualizáció és racionalitás: az egyénnek lehetősége és szabadsága van, ugyanakkor rákényszerül arra, hogy saját maga alakítsa ki világnézetét, tudatos és egyéni értékviszáltsásokat tegyen – a vallás a lehetséges értékek közül csak egy, amit az egyén választhat

1. táblázat. A premodern és modern vallásosság jellemzői.

A vallásosság külsőségesség/személyes elkötelezettség irányú kétpólusossága azonban már korábban megjelent a szociálpszichológiai irodalomban: Gordon W. Allport a vallásosságot a vallásgyakorlat motivációja, megnyilvánulási formája, élet- és személyiségszervező szerepe alapján két csoportra, kívülről és belülről vezérelt vallásosságra osztotta (1977:526). A két típus fontosabb jellemzői Allport nyomán a következők:

Külső vallásosság	Belső vallásosság
<ul style="list-style-type: none"> – a vallásos kultúra passzív befogadása és reprodukciója – nagymértékű formalizmus – a vallásgyakorlat elsősorban a szocializáció révén beépített szokás – tradicionális és tekintélyelvűség – fontos a környezet támogatása és elismerése 	<ul style="list-style-type: none"> – valláserkölcsei normák bensővé tétele – a vallás elemeinek az egyén személyiségének belső formáló ereje van – önállóság a vallás elemeinek értelmezésében – kreativitás és kezdeményező, újító készség

2. táblázat. A külső és belső vallásosság jellemzői.

Első látásra a hagyományos és a külsőleg vallásos, valamint a modern és belső módon vallásos emberek között jelentős hasonlóságok vannak. Ennek ellenére nem azonosíthatjuk teljes mértékben a két típust. A hagyományos vallásosságban ugyanis nem csupán külső, mechanikusan átvett elemeket találunk, hanem olyannyira belsővé tett vallásos világot is, amely képes kreatív és alkotó módon értelmezni saját szükségletei szerint a vallás hittartalmát, egyéni és közösségi megnyilvánulási formáit. Ahol az egyházi tanítás vagy maga az egyház fizikai közelsége egy kis úrt hagy, ott rögtön megjelenik a népi vallásosság kreatív, rendkívül fantáziadús, önmaga számára magyarázó és értelmet adó, kultikus cselekedetekben is megnyilvánuló alkotótevékenysége (lásd például Tánczos 2000). Hasonló módon egy modern közegben is lehet külső módon vallásos az egyén (például egy egyházi szervezet alkalmazottja), akinek – bár a maga modern vagy posztmodern módján korábban már elszakadt az egyházi vallásos gondolkodásmódtól és vallásgyakorlattól, és világi foglalkozást űz (például könyvelő, menedzser, műépítész stb.) – munkahelyi kötelezettségként vallásosnak kell mutatkoznia. Ebbe a típusba

sorolhatóak az ún. „civil vallás” képviselői is, akik társadalmi pozíciójukból adódóan, egy zömében vallásos környezet támogatását elnyerni óhajtván, hasznosnak tartják, ha vallásgyakorlónak mutatkoznak.

Úgy gondolom tehát, hogy a premodern/modern vallásosságtípusokat tovább árnyalhatjuk, ha a fogalompárt kiegészítjük a külső-belső vallásosság jellemzőivel. Az így kapott négy típusú vallásosság (premodern külső, premodern belső, modern külső és modern belső) elsősorban elméleti következtetés eredménye, kutatásomban ezek közül kettő létjogosultságát támasztom alá: a premodern külső és a modern belső típusú vallásosságét. A típusok kombinációjából kapott és az általam jellemzett két típus tulajdonképpen a premodern és modern tengely két szélső pontján helyezkedik el, így jellemzésükkel mintegy „kihangosított”, kisarkított képeit kaphatjuk a premodern és modern vallásosságnak.

A társadalom hagyományos, illetve modern volta, és tagjai vallásosságának premodern és modern jellemvonásai közt nagy vonalakban direkt kapcsolatot tételezhetünk fel.² Egy, a modernizációs átmenet folyamatában levő régióban, településen tehát elméletileg a premodern/modern átmenet vallásosságtípusai – mind a szélsőséges, mind közbülső jellemvonásait viselő egyének révén – egyaránt jelen vannak. Empirikus kutatásom terepeként tehát egy ilyen átmeneti állapotban levő székelyföldi várost, Csíkszeredát választottam.

Csíkszeredában és környékén a vallásosságnak hagyományosan fontos társadalmi szerepe volt – és van ma is. Itt a hagyományos paraszti társadalom világát, mindennapjait a homogén vallásos kultúra szervezte egységes egésszé. Ennek hatása annyira erős volt, hogy a vallás nem csupán a kultúra egyik összetevőjévé, hanem az egyéni és közösségi identitás fő alkotóelemévé vált. Természetesen a XX. századi gazdasági, társadalmi és kulturális változások Csík térségét sem hagyták érintetlenül. Csíkszereda a század hatvanas, hetvenes éveiben felülről, mesterségesen erőltetett iramban modernizált, többségében városlakóvá vált falusiak kisvárosává vált. Ebben a városban ma a hagyományos életforma és kultúra jegyei éppúgy megtalálhatóak, mint a modern életstílus nyomai, s a premodern és modern életformák és kulturális jegyek szinte egyidejű szimbiotikus együttélésben figyelhetők meg. Ezért a – a társadalmi változások által leginkább meghatározott – premodern/modern vallási típusok leírására kitűnően alkalmas közeg. Ugyanakkor Csíkszereda azért is kitűnő talaja a vallásszociológiai vizsgálatoknak, mert a vallásos jelenségeket a térség markáns és homogén vallásos jellege kiemeli és könnyen megragadhatóvá teszi.

A tanulmányt megalapozó empirikus kutatásnak két fő célkitűzése volt: igazolni, hogy a premodern-külső és modern-belső vallásosságtípusok léteznek, valamint az elméleti típusleíró jegyeket kibővíteni és további megkülönböztető jellemzőkkel ellátni.

Az elemzés alapját 2004 novembere és 2005 áprilisa között római katolikus vallásgyakorlók³ készült mélyinterjúk képezik. Az interjúalanyok kiválasztásakor a célzatos mintavétel eljárását alkalmaztam. Olyan interjúalanyokat választottam, akikről elméleti hipotézis, előzetes ismeretek és tapasztalatok alapján úgy véltem, hogy a leginkább alkalmasak a keresett típusok megjelenítésére.

2. Természetesen itt sem zárjuk ki teljes mértékben az „ellentét” jelenségeket: létezhet teljesen modern vallásosság egy alapvetően hagyományos társadalomban, és fordítva, modern, nagyvárosi környezetben is megtalálhatók konzervatív, hagyományőrző és premodern módon vallásos egyének és közösségek.

3. Vallásgyakorlók alatt olyan személyeket értek – akik hetente vagy kéthetente vesznek részt szentmisén. Természetesen a szentmise-látogatás gyakoriságának indikátorán túl, ők a vallásosság számos más dimenziója mentén is lényegesen elkülönülhetnek a nem vallásgyakorlóktól.

A PREMODERN ÉS KÜLSŐ MÓDON VALLÁSOS VALLÁSGYAKORLÓK

Énszerintem nem azért járunk misére, hogy kapjunk valamit, nekünk misére kell menni. Igen, kell menni... legfontosabb az, hogy vasárnap egyszer, és utána ünnepnapokon is. (T. P.)

Aki templomba nem jár, aki bűnbánatot nem tart, aki a Jóistent nem szereti, aki a Jóistenbe nem hiszen, akkor az nem es, nem es tudom, hogy milyen ember. Azt még lehet embernek nevezni? (T. K.)

Vallási szocializáció

Minden vasárnap kötelező volt menni misére. Szó sem lehetett arról, hogy hiányozzunk. (Cs. L.)

Az elméleti hipotézis szerint a premodern vallásosságú ember nagy valószínűséggel hagyományos, falusi közösségben és vallásos családban töltötte el gyerekkorát. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy valakiből nem válhat premodern módon vallásos ember, ha városban nőtt fel, vagy ha szülei nem voltak vallásosak, de az előző kategóriából sokkal nagyobb valószínűséggel kerülnek ki a típusra jellemző módon vallásos emberek. Rájuk tehát általában nagy hatást gyakorolt a vallási szocializáció: az, hogy gyermekkorukban természetes, magától adódó vallásos atmoszféra vette őket körül.

Az idetartozók körében a „családod (környezeted) vallásos volt-e” típusú kérdésekre zömmel igen a válasz: a szülők, nagyszülők közül valaki vagy akár az egész család vallásos volt:

Azt kell mondjam, hogy igen. Mert ott ha egyszer lehetséges volt, s nem volt olyan probléma, akkor minden misére el szoktak menni... (L. M.)

Az interjúalanyok gyerekkori visszaemlékezései két motívum szerint választhatók szét. Egyik részük kedves, nosztalgiaóra okot adó emlékként őrzi a gyerekkor vallásos történéseit, míg a másik részük főként a gyerekkor vallásgyakorlat kényszerszerűségét emeli ki, azonban legtöbbször ez a kényszer nem bántó számukra, hanem sokkal inkább a természetes, magától értetődő szabályok kényszere, jóllehet fontosnak tartják megjegyezni, hogy e tekintetben nem adatott számukra választási lehetőség:

Olyan sokan voltunk, hogy egy nagy csoport gyermek, s mindig mentünk énekelni. S ez mindig megvolt, s nekem minden karácsonykor eszembe jut, hogy milyen jó is volt akkor, amikor mentünk énekelni. (S. A.)

Nálunk a családban vasárnap misére kellett menni, ha akartál, ha nem. (T. P.)

Azonban mindkét csoport számára a legfontosabbnak a vallásosság természetessége, magától adódó jellege bizonyult:

Amióta én az eszemet tudom, [a vallás] mindig szerepelt. A nagybőjt is, a nagypéntek is, az egész vallásos nevelés, az egész életfelfogás ezen keresztül történt. (I. L.)

A közösségi vallásgyakorlati formákon túl a vallásosság mindig megjelenik a belső, személyes térben is, egyrészt a kötelező, napi imádság, másrészt a lakberendezési tárgyak között a vallásos szimbólumok révén. Ez azonban nem föltétlenül társul a vallásosság belső átélésével is. Legáltalánosabb megközelítésben itt csupán arról van szó, hogy a napi imádság része a megszokott, napi rutincselekvéseknek, csakúgy, mint számtalan más teendő, ami hozzátartozik az élet természetes és szükséges napi rendszeréhez. Gyerekkorukban mindannyiukat megtanították imádkozni, az esti, lefekvés előtti ima szinte kötelező volt, tudniuk kellett a kötött, „hivatalos” imákat annak ellenére, hogy gyerekként ezek tartalmából nem sokat érthettek meg. A hangsúly az imádkozás tényén és nem belső tartalmán volt.

K: Otthon a családban megtanították-e imádkozni?

V: Hát hogyne! Kicsigyermek korom óta.

K: Ki tanította?

V: Hát nagymamám s anyám. Nekik több idejük volt velem foglalkozni, mint a férfiaknak. (...)

K: S milyen imádságokat tanítottak?

V: Általában mindent. A legfőbbeket. S most is ejsze minden házban ezeket tanítsák. A legfőbbeket. Miatyánk, Üdvözlégy, Hiszekegy. Ezeket a fontosabb... S tanítottak... sok mindent.

K: S akkor otthon este imádkoztak?

V: Hát gyermekkoromban ezt nem szalaszthattam el! (L. M.)

K: Tanított-e valaki imádkozni a családban?

V: Igen. Édesanyám. Hát legelőször is arra emlékszem, hogy aztot tanultuk, hogy „Az én szívem kicsike, nem fér bele semmi se, csak a kicsi Jézuska és a drága Szűzanya, Ámen.” Amikor már nagyobbak lettünk, akkor már az Üdvözlégyet, Miatyánkot, Hiszekegyet, ezeket tanította meg édesanyám, s azután persze jártunk hittanórára. (S. A.)

A gyermekkorban megtanult imák, ezek sorrendje, az imádkozás időpontja és módja sokuk számára felnőttkorban is irányadó maradt: ma is ugyanúgy imádkoznak, mint gyermekkorukban.

Még amiket édesanyám megtanított gyermekkoromban, azokat mondom el minden este. (Cs. L.)

Este nem feküdtünk le, amíg nem imádkoztunk. Még most is azt a sorrendet betartom. Miatyánk, ki vagy a mennyekben, Üdvözlégy Mária, Most segíts meg Mária és hogy a Jóisten segítse meg édesanyát, hogy gyógyuljon meg. Mindig ezzel feküdtünk le. (K. E.)

A fizikai környezet, a lakberendezés tárgyai között – átmenetként a díszítőelemek és használati tárgyak között – e vallásgyakorlók esetében mindig megtalálhatóak a keresztek és a szentképek. Jelenlétüket nem lehet megkérdőjelezni, ottlétük nem személyes döntés kérdése, magától adódóan kötelezőek. És pontosan egyértelmű természetességük miatt nehéz indokolni jelenlétüket. Azért vannak ott, mert „Ez hiányozhatatlan dolog! (...) Ez belénk van nevelve! S ez így helyénvaló!”, bár néha kísérletet tesznek, hogy számomra kissé logikátlan módon megmagyarázzák: „Bár egy kereszt legyen. Mert azt szokták mondani, hogy minden háznak van keresztje.” (L. M.)

Nem kívánom részletezni a szakrális tárgyakat övező összetett vallásantropológiai és valláspszichológiai jelenségeket, a következő interjúrészlettel csupán rövid utalást teszek ezen tárgyak lehetséges sokoldalú funkciójára:

K: Kereszt van-e a házatokban?

V: Hányat mondjak?

K: Hány van?

V: Hát én nem tudom neked most felsorolni, hogy hány van, de minden szobába van... E, hogy mondjam, szent kereszt egy, asszem kettő van, de minden szobába szentképek vannak, olyan nagyok.

K: Miért fontos, hogy az legyen a házban?

V: Hát én nem tudom, akinek nincsen szentkép a házába, az hogy veszi azt, hogy a drága Jóistennel tud kommunikálni, vagy közel állhat-e, de akkor a fal oldalának imádkozok-e én? Vagy a szent keresztnek vagy annak a szentképnek. (T. K.)

Máskor a szülői ház vallásos szimbólumai egyszerűen belesimulnak abba a nosztalgikus emlékezésbe, ami a gyermekkort széppé varázsolja.

Igen, igen, mindig volt. Úgy ahogyan emlékszem, édesanyámnak is Mária-kép és Szent József-kép. Mindig egyik az egyik ágy fölé volt téve, s a másik a másik ágy felé. S akkor azután jöttek ezek az újabb szentképek, ez a Szent Család és az Úrvacsora, de régebből való képek voltak nekünk, nem ezek a szép hogyishívjakok, de azok is szépek voltak. És volt egy ilyen angyalkás kicsi képünk, ilyen háromszögű rájába volt betéve, és arra úgy emlékszek! Úgy tetszett nekem, hogy úgy a hídon ment keresztül az angyalka... (S. A.)

Vallásgyakorlás

Kicsi koromban parancsolták, hogy menjek templomba, aztán nagykoromban mentünk megszokásból. (Cs.L.)

Ha a premodern vallásosság külső vallásossággal társul, akkor a hívő ember figyelmét elsősorban a normák és a vallásgyakorlás pontos teljesítése köti le. És itt nem csupán arról van szó, hogy mindaz, ami külső szemmel nézve megfigyelhető, követhető, számon kérhető az kötelező fontossággal bír számukra, hanem a szokás, a rutin hatalmán túl arról is, hogy a vallásgyakor-

lás éppúgy az élet természetes kelléke, mint mondjuk a vasárnapi ünnepi ebéd. Természetesen az interjúalanyok általában nem azzal magyarázzák vallásgyakorlásukat, hogy mások bírálatától tartanak – ők viszont gyakran megszólítják másokat: „Van, aki csak formálja, hogy olyan vallásos vagyok, érted-e?” (T. K.) –, és a vallásgyakorlás szokásjellegét is csak ritkán emelik ki. Mindezekkel szemben leginkább az isteni és egyházi tekintéllyel, törvénnyel indokolják templomba járási szokásaikat:

V: Ha istenfélő emberek vagyunk, akkor a házába el kell menni. (...)

K: Mi az, ami a legjobban hiányzik, ha nem tud elmenni?

V: Hát úgy érzem, hogy valamit elhanyagoltam. (L. M.)

Ne, máma szombat, nem mentem el, vasárnap, nem mentem el, elmeek akkor hétköznapi. (...) Van, amikor elmarad, én hétköznapi bémenyek a templomba, egyet imádkozok, s akkor Szent Antalhoz teszek egy nihán lejt, s akkor tudom, hogy egy kicsit úgy az a nehézség lemeen. Na de van, aki nem így gondolja... (T. K.)

A hétről hétre megismétlődő vasárnapi szentmisében számukra leginkább a misén való jelenlét a fontos, s az is előfordulhat, hogy a misének mágikus erőt tulajdonítanak. A mise minden szavának fontos szerepe van számukra, még akkor is, ha nem értik azok jelentését. Az sem tilos, sőt ajánlott, hogy a pap szavait ismételjék.

Me te úgy tudd meg, hogy én nem tudtam magyarul imádkozni. Én most es románul imádkozok. Na, addig mentem misére, hogy... ha mondják, én es mondom utánnuk. S aa... Van olyan es, hogy a pap bácsival, es mondom, na. Hogy magyarázzam? Úgy akarom, hogy... én tudjak mindent. Mikor bémész szentmisére, ettől kezdődik s ennél végeződik s kész, kalap. De én, hogy mind édesanyám es, románul nem tudott, elment az ortodox templomba, de amit a pap mondott, es minden szót tudott, s amit az emberek mondtak es, mit énekeltek, onné es minden szót tudott. Na, úgyhogy én es valahogy úgy gondolom, hogy azé az Isten nem ver meg, hogyha én tudok mindent, mindent. Húsz év alatt lassan-lassan megtanultam, meg közbe itt-ott elakadok, hogy nem tudom, de... Mondják, s akkor mondom én es. (T. K.)

A misében leginkább az énekeket, az olvasmányokat és a papi prédikációt kedvelik.

K: Mi a legjobb a misében, mit szeretsz a legjobban benne?

V: Azt, én azt szeretem, hogy mondjam, azokat a szép énekeket... S amikor a pap bácsi felolvassa az evangéliumot, a... Hogy mondjam? Első perctől, amikor bűnbánatot kell tartani, akkor tudom, hogy na, most figyelj oda, s gondold magadra. A drága Isten hogy bocsássa meg, én legalábbes így gondolom na, én nem tudom, hogy mindenki ilyen-e, mikor a szentmise megkezdődik, s a pap bácsi olvassa fel a... Szentírást, mit tudom én, hogy... szentleckét, akkor hogy figyelj oda. Akkor tudod mánn úgy magadba következtetni, hogy mit olvasott fel, s

miről van a prédikációba a szó. Amit fog prédikálni. Na, akkor meghallgatod a prédikációt, s akkor osztán utánna azokat a szép énekeket s az imádságokat.
(S. A.)

A modern és belső módon vallásos személyekkel ellentétben szinte soha nem említik meg a mise dogmatikailag legfontosabb részét, Krisztus áldozatának fölelevenítését, a kenyér és bor átváltoztatását és az áldozást. Ennek – feltételezésem szerint – többértű oka lehet. Egyrészt az átváltoztatás olyan misztérium, aminek megértése lehetetlen, vagy legalábbis nehézkes, így beszélni sem könnyű róla. Másrészt olyan szentséget vagy szent szimbólumot jelenít meg, amelyet szerintük beszennyezni nem szabad még egy olyan profán cselekedettel sem, mint az emberi beszéd. Harmadrészt – és ezt tartom a legfontosabb indoknak – a misének ez a része a legbensőségesebb és legszemélyesebb. Ez készíti az egyént leginkább a személyes kapcsolatfelvételre, a belső átélésre. Az utolsó vacsora felidézése Krisztus kínszenvedésére és áldozatára is emlékeztet, a hívőt arra készíti, hogy átgondolja, átelmélkedje a saját helyét és szerepét az üdvörtörténetben, és a szó szoros értelmében egyesüljön Krisztussal, ennek testének befogadása, az áldozás révén. A külső módon vallásos ember számára azonban pont ez a személyes kapcsolat a legidegenebb és legmellőzhetőbb aktus a vallásgyakorlatban. Áldozni a lehető legritkábban áldozik, és ezt is főként egyházi előírás nyomására. A gyónást szigorúan összekapcsolja az áldozással, a gyónás elsősorban mint az áldozás mechanikus szükséglete jelentkezik.

A premodern vallásosságú ember tehát szigorúan csak a gyónást követően áldozik. A következő interjúrészletben szépen körvonalazódnak a premodern és külső módon vallásos emberek viszonyulása a gyónáshoz és az áldozáshoz. Egyrészt annak ellenére, hogy a megkérdezett minden vasárnap templomba jár, csak nagy ünnepeken áldozik:

K: Ön minden vasárnap templomba jár. Milyen gyakran szokott áldozni?

V: Minden nagy ünnep előtt. Vagy ha temetésre elmegyek, vagy nemtudommiféle... a rokonsághoz.

Másrészt a gyónás és áldozás kötelező jellegű („Ha egyszer gyónik az ember, akkor áldozni is kell”), harmadrészt az interjúalany csak bizonytalan, homályos választ tud adni arra a kérdésre, hogy miért nem áldozik gyakrabban. Az emberi gyengeségre hivatkozik, de ez nem ad választ arra, hogy akkor miért nem gyónik gyakrabban. Válaszában sejtésszerűen megjelennek a „szent” tabujellegére utaló jelek is.

K: Egyszer áldozik gyónás után, vagy többször?

V: Én egyszer szoktam. Ez az igazság, hiába mondanám, hogy többször.

K: S azért egyszer, mert úgy érzi, hogy a következő vasárnapig már vétkezett?

V: Hát vétkezünk, mert ilyen emberek vagyunk. Senki sem mondhatta el magáról, hogy olyan tökéletes, hogy nem vétkezik. Nekem ez a véleményem! Istenfélő ember vagyok, de ezt kell mondjam, s így... Ez az őszinte beszéd! Mindnyájan vétkezünk, olyan nem létezik, hogy ne vétkezzünk. Ez az én felfogásom.

K: S ha vétkezünk, akkor már nem járulhatunk többet áldozáshoz.

V: Nem érdemes. Rosszat csinálunk avval csak...

K: Miért?

V: Hát az már nem... Ha egyszer már nem tiszta valami, akkor ne kelljen a ... szentkenyér se!

K: Tehát az Úristen megharagszik, ha...

V: Szerintem igen! Hát evvel megbántuk!(...)

K: Ha véletlenül egy nagyobb bünt követ el, akkor úgy is elmegy gyónni, ha nincs egy nagyobb ünnep?

V: Hát ilyen még nem fordult elő!” (L. M.)

Istenkép

Hogy őszintén elmondjam, ha Ő nem volna... a világ se volna, az emberek se volnának, de hogy tud neki akkora hatalma lenni, hogy az egész világot... s mindenkinek megadja, ami kell... (T. K.)

A premodern és külső vallásosságú személyek istenképe leginkább egy hatalmas urat idéz, akinek irgalmát és segítségét a vallásgyakorlás révén lehet elnyerni. Többnyire nem személyes, megszólítható Istenről van szó, hanem egy távoli és megközelíthetetlen – emberszerű – úrról, akinek óriási tekintélye és hatalma van felettük, de aki gondoskodik rólunk.

K: Mit gondol arról, hogy milyen a Jóisten? Hogyan jellemezné őt?

V: Hát mint egy igazságos ember. Egy határozott, igazságos ember.(L. M.)

Ezt az Urat elsősorban kiengesztelni kell, és ezt oly módon lehet, ha betartjuk a vallási előírásokat, és sokat imádkozunk. Az interjúk visszatérő motívuma az, hogy az Isten–ember kapcsolatnak kétoldalúnak kell lennie. Az ember részéről a már említett kiengesztelési formák betartása a fontos, melyért cserébe Isten segítségét lehet elnyerni.

K: Vannak-e Istennek elvárásai irányunkba?

V: Hát hogyan volnának! Me ha segít minket, akkor mi is... (L. M.)

A végtelenül hatalmas Isten ideig-óráig türelmes, vagyis eltűri, ha segítségéért cserébe nem kap viszonzást az embertől, de haragja előbb vagy utóbb felülkerekedik türelmén.

Én úgy jellemezném (a Jóistent), hogy a drága Jóisten nem tudom, hogy még hogy tart a földön. Ezt a sok rossz embert. (...) Én legalábbes így gondolom, hogy, hogy a Jóisten es hogy tudja még tovább bírni... Hogy tud mindenkin-mindenkin segíteni, s mü, vissza... hogy mondjam... Hogy mü neki valamit csináljunk, semmit. Ho hogy mü imádkozunk, bűnbánatot tartunk, misére járunk, ez. Me egyebet nem tudunk csinálni, nekünk nincsen az a hatalmunk, mint neki. De ő ha akar, akkor osztán csinál itt... Mindenhol. Há nem? (T. K.)

A büntetést elkerülni és az Istennel való jó viszonyt fönntartani úgy lehet, ha eleget tesznek elvárásainak, amely elvárások szerintük leginkább a vallásosság külső cselekedeteire vonatkoznak, mint amilyen a szentmise-látogatás, a napi imádkozás stb.

K: Vannak-e elvárásai az Istennek?

V: Vannak. Én nem tudom, de én így gondolom az én eszem szerint, hogy van. Hogy legalább... egy hétvégén, ha máskor nem es, menjél el szentmisére, legalább imádkozzál, itthon reggel s este, én így gondolom, hogyha azt a Bibliát vagy valami másik szentkönyvet... Újszövetség s Ószövetség, s ezeket ha nem olvasod es, de ö... De valahogy hétvégén legalább, legalább hétvégén menjél el misére, tartsál bűnbánatot, imádkozzál reggel s este, ezt (...) Nem tudom, hogy mit gondol, vagy nem tudom, hogy milyen, me nem láttam, de legalább ennyit, ennyit vele szembe es kell tenni, mikor örökké-örökké csak kérjük, kérjük, kérjük. (T. K.)

Ha az egyén elismeri Isten feltétlen hatalmát, és eleget tesz vallási kötelezettségeinek, akkor (és csakis akkor) nem kell tartania Isten büntetésétől. Néha megjelenik Isten „megbocsátó” tulajdonsága is, de a kiengesztelődés csak akkor történik meg, ha a hívő tiszteletben tartja Istent.

K. Kell-e félni a Jóistentől?

V: Hát nem bánt minket, ha egyszer úgy próbálunk... és hiszünk benne!

K: Tehát nem kell félni...

V: Hát én úgy gondolom, hogy ha tiszteletben tartjuk, akkor nem...

K: Tehát nem büntet meg minket.

V: Isten megbocsát, ezt szokták mondani. S ezt tartjuk. De kell tiszteljük, s akkor nem kell félni. (L. M.)

Látásmódjuk szerint akit Isten megbüntet, az többnyire meg is érdemli. A következő interjúrészlet segítségével rögzíteni tudjuk az Isten–ember kapcsolat fontosabb szabályait:

K: Szokott-e megbüntetni a Jóisten?

V: Hogy magyarázzam neked? Megbüntetni engemet még így, hogy észrevegyem, hogy megbüntessen, meg nem vettem észre, hogy büntessen, de.... [Isten azért nem büntetett meg mindeddig, mert] reggel öt órakor a fürdőbe letérgyelek, s keletre nézek. Ott egyet imádkozok, s aszondom, hogy drága jó istenem, segélj meg, s ne hagyjál el.

Ha tehát Isten büntet, akkor annak legnagyobb valószínűséggel az az oka, hogy az egyén nem tett eleget a vallásgyakorlás előírásainak, így ebben az esetben meg is érdemli a büntetést.

Aki úgy veszi tudod, hogy na, most az Isten megbüntetett, vagy ilyen formába, nem néz vissza, hogy vajon én milyen es voltam? Imádkoztam vagy misére jártam, vagy nem jártam sehova. Örökké csak kárinkodtam, vagy ezt csináltam vagy azt csináltam, lehet, nem tudom. Ezt nem tudom. De, mondjuk, hogy az olyannak nem es árt... (T. K.)

Isten ugyanakkor néha kifürkészhetetlen is lehet, „igazságossága” emberi szemmel tekintve tartalmazhat ellentmondásos elemeket is: nemcsak azokra „mér” ki büntetést, akik ezt meg-

érdemlik, hanem azokra is, akik „elbírják a nehézséget”. Ez az egyik útja annak, hogy a hívő feldolgozza magában hitével kapcsolatos belső ellentmondásait. Egyrészt racionálisan úgy gondolja, Isten azokat bünteti, akik megérdemlik, másrészt pedig – hitének elvesztése nélkül – magyarázatot kell keresnie saját életének nehézségeire, tragédiáira.

K: Mit gondolsz, milyen a Jóisten?

V: Hatalmas. Azt hiszem, mindenkire mér. Ki mit megérdemel. Nem tudom, mit mondjak. Mindenkire, azt hiszem, annyit mér, amennyit megbír. (K. E.)

A premodern ember istenképébe gyakran keverednek dualista elemek: számukra nem csak a Jóisten létezik, hanem annak ellenkező pólusa is, a megszemélyesített Rossz. Az interjúk során sokszor az volt a benyomásom, hogy az interjúalanyok számára a Rossz talán kevésbé elvont és távoli, mint a Jóisten, személyesebben van jelen a mindennapi életben, annál közelebb tud kerülni az emberekhez, hiszen „az ördög a farkát beteheti” az emberek életébe, és az ördög uralkodása okozza, hogy „egyik a mászt megennőnk, vagy egyik a mászt egy kalán vízbe megnyúvasztanánk...” (T. K.) A rosszban és a gonosz ellenségekben való hit lehet Isten időnkénti „irracionalitása” mellett egy másik mód arra, hogy az ember megmagyarázza az életben jelen levő nehézségeket.

Ellenségeim vannak. Mindig arra kérem a Jóistent, hogy szabadítson meg tőlük. S a rossz emberektől, a gonoszoktól, mert vannak. (K. E.)

Szakerális kommunikáció

Csak azt nem tudom elképzelni, tudod, hogy ő es egy személy... (T. K.)

A premodern és külsőleg vallásos ember nehezen tud szabadon kommunikálni Istennel. Szakerális kommunikációját egyfajta „szegénység” jellemzi, hiszen egy távoli, megközelíthetetlen és hatalmas Istent, akivel soha nem volt személyes kontaktusa és találkozása, nem lehet személyesen megszólítani. Kötött és rögzített imákra van tehát szükség, amiket azért kell elmondani, mert „tartozunk neki ezzel” – ily módon lehet kiengesztelni őt és elnyerni támogatását. Az imádkozás „minőségét” leginkább a mennyisége szabja meg, ezért számon kell tartani az elmondott imák számát is.

Ötször elmondom az Üdvözlégyet, vagyis a legelső a Szívem első gondolatja. Öt Üdvözlégyet, akkor elmondom a Miatyánkot és a Most segíts meg Máriát. S magamba foglalom, hogy mindig segítsen meg, mert gondjaim vannak. (K. E.)

Ugyanakkor – amint már a vallásos szocializáció elemzésekor jeleztem – az imádkozás „kötelező” voltát enyhíti és feloldja az imádkozás szokássá és rutincselekvéssé való alakítása. A megszokás és az imádkozásnak az élet napi ritmusába való beillesztése segít megvédeni a hívőt attól, hogy elfelejtse a napi imát. Imádkozásra nagyon sok helyszín, időpont és melléktevékenység megfelel, fontos azonban, hogy mindig ugyanakkor, ugyanazt a tevékenységet végezve történjen az imádkozás, hiszen ez biztosítja a folytonosságot és az állandóságot, azt, hogy az ima a napnak

megszokott, természetes (és rutinszerű) alkotórésze lehessen, akárcsak sok-sok más tevékenység. Imádkozni lehet tehát akár fogmosás közben:

...a rádiót megindiccsuk, s akkor mondják reggel öt órakor a Tatál Nostrut, a Miatyánkot, s ha a fürdőbe vagyok, me ugye kell készülni, akkor az ajtót nyitva hagyom, s mosom a fogamot, s mosakodok, s mondom. Mondom a Miatyánkot... (T. K.)

vagy a munkahelyre vezető úton is („reggel, amikor kilépek az ajtón, a suligi imádkozom”), de a legtermészetesebb időpontja este, lefekvés előtt van:

Hát az esti imákat. Lefekvéskor. Erre tanítottak, s most is... ezt csinálom.
(L. M.)

A premodern, külső módon vallásos ember elsősorban azért imádkozik, hogy ne veszítse el, illetve megnyerje Isten támogatását. A vallás és Isten számára egyfajta menedék. Főként a bajban fordul Istenhez, és a kötött imákon kívül a kérő imának juttat túlnyomó szerepet. Itt is nyomon követhetjük a világ elrendezésének egyszerű és természetes szabályszerűségeit. Az ebbe a típusba tartozó hívők más típusokhoz (például a modern és külső módon vagy akár premodern és belső módon vallásosakhoz) képest⁴ szinte soha nem azt kérdezik, hogy Isten miért engedte meg a baj megtörténését, hanem arra helyezik a hangsúlyt, hogy Isten a bajban megsegítette őket. Így egyszerűen, természetesen és ellentmondásmentesen áll helyre a világ rendje.

...látom, ha valami baj van, akkor csak hezza fohászokodunk, nem máshoz! Nem mondjuk, hogy Ceaușescu, vagy bár e kelne fel, vagy a kelne fel, és segítsen rajtunk, mert... Ahogy látom: csak a kezét üsse meg az ember, s aszongya, hogy „Jaj Istenem!” K: És ha baj van, akkor segít az Isten? V: Hát én úgy gondolom, met... Ha valakinek volt baja, nekem vót, s örökké hozzá fohászokodtam, s segített. (L. M.)

Én örökké azt mondom, édes drága jó Istenem, segélj meg, s adjál nekünk erőt s egészséget... (...) Én ha aszontam, drága jó Istenem, segélj meg, ingemet örökké megsegített. Vaj így, vaj úgy, vagy amúgy. (T. K.)

S magamba foglalom, hogy mindig segítsen meg, mert gondjaim vannak. (...) (Kérem) hogy tegyen valami csodát. Mindig csak a bajaimot belefoglalom az imádságba. (K. E.)

4. A premodern és belső módon vallásos ember értelmét keresi a bajnak és tragédiának. Egyik megtalált válasz lehet az, hogy a „megpróbáltatások több hitet öntenek az emberbe” (K. I.). A modern és külső módon vallásos ember ezzel szemben – meglátásom szerint – föllázadhat Isten ellen egy tragédia bekövetkeztekor, és elvesztheti hitét.

A hit állandósága

Én nem tudok mondani változást, met én ahogy tanultam, pont abban a formában próbálok csinálni. Ahogy nekem tanították annak idején. És én is így próbálok tanítani! (L. M.)

Ha a premodern vallásosság külső vallásossággal társul, akkor az egyén egyik fontos jellemvonása az, hogy – ha a külső környezet (és itt elsősorban vallásos mintát hordozó környezetre gondolok) nem változik jelentősen, akkor – az egyén hite és vallásgyakorlása sem változik. A gyermekkorban elsajátított vallásos kultúra és az ebből fakadó gyermeki hitrendszer rögzül és állandóvá válik. A vallási értékek és hittételek soha nem kérdőjeleződnek meg, mert a külső módon vallásos személy életében ezek nem válnak belső értékekké. Soha nem vizsgálják fölül önállóan hitük tartalmát és vallásgyakorlásuk formáit; hitük és vallásos meggyőződésük változatlan maradt életük folyamán. Felfogásukban Isten és az Istennel való kapcsolat olyan abszolútum, amely nem változhat semmilyen irányba.

Sokan nem is értik azt a kérdést, hogy „Hogyan emlékszel vissza, voltak-e valamilyen változások a vallásosságodban, Istennel való kapcsolatodban gyermekkorod óta?”

V: Hogy értsem, hogy változások?

K: Hát hogy jobban vallásos voltál, vagy kevésbé, vagy mindig ugyanolyan volt ez.

V: Mindig ugyanolyan volt. (K. E.)

Nem. Nekem ugyanaz. Ugyanaz volt, ugyanaz maradt. (T. K.)

Kapcsolat az egyházzal, egyházkép

K: Valamit változtatnál-e az egyházon?

V: Jaj, az egyházon? Nem... Minek?” (T. K.)

A premodern ember „egyháziasan vallásos”. Számára fontos az egyházi tekintély kiemelése, hiszen az egyház annak a tekintélyes és hatalmas úrnak a földi képviselője, aki szent és változatlan. Így az egyházon sem kell semmit változtatni, hiszen tulajdonképpen olyan valaminek a megtestesítője, ami objektívan is, és az egyén hozzá fűződő viszonyában is változatlan.

K: Tétélezzük fel, hogy ma este kapna a kezébe egy varázspálcát, és holnap reggelre mindent megváltoztathatna a saját elképzelése, vágyai, kedve szerint az egyházban. A papot, a templomot, az embereket... Mindent. Milyen egyházat teremtene holnap reggelre?

V: Én csak ilyet, ilyet most jelenleg nekünk van! Nem változtatnék semmit.

K: Semmit?

V: Semmit. (L. M.)

Az egyedüli dolog, amit kissé szégyenkezve el mernek mondani, hogy talán jó lenne a katolikus papoknak is megnősülni.

K: Hogyan látod az egyház működését?

V: Hát... nincsen nekem kifogásom az egyház ellen. Nincs.

K: Változtatnál-e valamit az egyházban?

V: Hát például... Nem változtatnék egyebet, csak eztet a papok... Hogy a katolikus papok is nősüljenek meg. Ennyit. Mert annyi gond van, s annyi mindent lehet hallani. Annyit változtatnék, hogy mint ahogy a református papok is megnősülnek, s más vallású papok is megnősülnek, ezek is megnősülhetnének. (S. A.)

K: Valamit változtatnál-e az egyházon?

V: Az egyházon?

V: Hát megengedném, hogy nősüljenek meg a papok. Na ezt. Más egyebet nem, mert úgy rendjén van. (...) Ugye, a katolikus papok, akik nem nősülhetnek, s ha meg volna engedve, talán nem volna ennyi botrány. S akkor ez valahogy kicsit az egyházat s a vallást... S kár volna, hogy pont az ilyen történelmi egyházaknak hátulütője legyen, na, mert hát botrány van örökké. (K. I.)

A MODERN ÉS BELSŐ MÓDON VALLÁSOS VALLÁSGYAKORLÓK JELLEMZŐI

Akkor én magamnak alakítottam ki lényegében egy istenképet. Ami tetszett, amit szerettem, ami közel állt hozzám. S tényleg megéreztem a személyes találkozást Istennel. (Cs. J.)

A modern világ átlagemberét környezetének hatásai kevésbé készítetik vallásgyakorlásra, mint a premodern világot. A vallásosságot külső mezként magukra vevők száma ebben a kategóriában elenyésző, legfeljebb azon embereket jellemzi, akik társadalmi pozíciójuk megtartása érdekében tartják fontosnak a vallásosnak mutatkozást. A modern ember saját döntése és saját belső készítése alapján vallásos. Ha a vallásossága mellett még rendszeres vallásgyakorló is, akkor nagy valószínűséggel a belső módon vallásos emberek jellemvonásaival rendelkezik.

Vallási szocializáció

Édesanyám akkor úgy hébe-hóba eljárt misére, édesapám egyáltalán, nálunk meg az volt, hogy habár nem jártak misére, de mi azért menjünk el szépen hittanóra, menjünk el húsvétkor, karácsonykor misére... (Cs. P.)

Én vallásosan nevelkedtem, de nem valami nagyot mondott nekem. Olyan távolinak éreztem az Istent magamtól. (P. M.)

A modern vallásgyakorlók gyermekkorukban nem kaptak minden esetben szigorú vallásos nevelést. Nyilvánvalóan az, hogy Csíkban nőttek fel, természetessé tette számukra azt, hogy a makrokörnyezet teli volt vallásos elemekkel, de a családi mikrokörnyezetben nem minden esetben találkoztak rendszeres és következetes vallásgyakorlási mintákkal. A társadalom vallásos mintái és „követelményei” azonban még ezekben az esetekben sem maradtak észrevétlenek, hiszen alig találunk olyan – ma vallásgyakorló – személyt, aki ne járt volna hittanórára, ne lett volna elsőáldozó stb.

Természetesen a modern módon vallásgyakorló személy is kaphatott gyermekkorában premodern mintákat hordozó vallásos nevelést (olyanok ma valószínűleg még kevesen vannak, akiknek szülei modern vallásgyakorlók lettek volna). Ebben a tekintetben kiemelkedően fontos lehet a nagyszülők szerepe: ha a szülők többnyire a vallástalan és vallásüldöző ideológiát közvetítő iskolarendszerben és a „negatív modernizáció” korában nőttek fel, részben vagy teljesen elveszíthették vallásosságukat. Ők már „nem éltek meg annyira, tehát nem ilyen mindennapi katolikusok voltak, hanem inkább minden vasárnapi katolikusok.” (K. M.) De az a rendszer, amely „modern” gyermekeket kívánt fölnevelni, ugyanakkor „modernítésével” nagyon gyakran olyan generációs űrt eszközölt ki, amelynek következtében a dolgozó anya helyett a gyerekek felügyeletét – és ezzel együtt világnézeti szemléletének kialakítását – a nagyszülőkre bízták.

Nekem a szüleim nem olyan vallásos emberek. Viszont én sok időt töltöttem el a nagyszüleimnél, akik Csíksomlyón laktak – Isten nyugtassa őket, már nem élnek –, és a csíksomlyói kegytemplomba nagyon sokat jártunk. Én azóta is ide szeretek járni, megvan ez a gyerekkori emlékem. Ennek köszönhetően vallásosabb ember vagyok, mint a szüleim. (P. Cs.)

A nagyszülők tehát fontos eszközei lehetnek a vallási szocializációnak. Az volt a szokása nagytatámnak, hogy minden unokáját este letérdepeltette az ágy mellé, szembefordultunk a szentképekkel, és elkezdtük mondani a Miatyánkot. Természetesen, hogy halvány gőzöm sem volt, hogy mit mondok, kellett ismételnem a szavakat meg mondatokat utána. (S. K.)

Nagyon. Főleg nagymamám. Hát nem kényszerítette rá a vallásosságát a családra, de azért elvárta, hogy este együtt imádkozzunk, tehát az esti rózsafüzér az mindenkinek kell. Vacsora utáni kötelező volt, vagy hallgattuk a Kossuth rádiót s akkor egy órakor volt harangszó, s akkor el kellett mondani az Úrangyalát, s még vagy két imádságot, s reggel is, mikor felkeltünk, akkor imádsággal kelünk fel. (K. M.)

Attól függetlenül azonban, hogy kaptak-e, illetve milyen típusú vallásos nevelést kaptak gyerekkorukban, későbbi életükben mindannyian átéltek egy vagy több „megtérésélményt”, amelynek a hatására személyesen elkötelezett vallásgyakorlókká váltak.

A modern és belső módon vallásos ember világosan látja a különbséget a „szokásvallásosság” és a személyes, elkötelezett, belső vallásosság között.

Most tudatosan csinálom, amit csinálók. Gyermekkoromban azért csináltam, mert azt mondták, vagy mert más is csinálta. Most megpróbálok tudatosan ráfigyelni a dolgokra. (M. N.)

Az előbbit nem tartják elégségesnek, számukra a hit és a vallásgyakorlat sokkal többet jelent, mint a környezet vallásos szokásaihoz való egyszerű alkalmazkodást.

Az az érzésem, hogy az úgymond templomba járó emberek – nem az én tisztem az ítélkezés, tehát csak a véleményemet mondom el – nagyon kevés hányadosa igazi keresztény. Tehát tradicionális a csíki vallásosság. Ünnepnap van? Vasárnap van? Felveszem a szép ruhámat, s megyek a templomba. (Cs. J.)

Édesanyám nem igazán érti, hogy mit jelent annál többet tenni a hitedért, mint hogy eljársz templomba és imádkozol.(...) Úgy érzem, hogy az, hogy egy héten egyszer elmegyek templomba, nagyon távol áll attól, hogy érezzem azt, hogy Isten a mi teremtőnk, és csak Őbenne van életünk. Az az egy óra, amit egy hét alatt az emberek rászánnak Istenre, néhány szó, amit este vagy napközben imádkoznak, az nagyon kevés szerintem, mert úgy gondolom, hogy nem tudják igazából megnyugtatni a szívüket, és nem tudnak igazán odafigyelni Jézusra meg Istenre meg a Bibliára. (S. K.)

A hit individualizációja. „Megtérés” és „keresés”

S akkor valahogy azutánától teljesen másként láttam az egészet. (Cs. J.)

A modern és belső vallásosságú személyek életének fontos momentuma a „megtérés”. Premodern vallásos nevelést kapott egyének esetében ez főként azt jelenti, hogy az egyén életében a külső és személytelen istenkapcsolatot egy belső és személyes transzcendens kapcsolat váltja föl, és ettől kezdve vallásos életét elsősorban már nem a külső valláserkölcsi normák irányítják, hanem a saját, belsőleg átélt tapasztalatai. Ha nem részesült szigorú vallásos nevelésben, akkor az egyén számára a „megtérés” a vallásosság felfedezését jelenti és ennek beékelődését az életébe (nyilvánvaló, hogy ha egy korábban nem vallásos egyén vallásgyakorlóvá válik, akkor annak csak nagy ritkán választja premodern és külső formáját). A „megtérés” elvileg lehet egy pillanat történése is, általában azonban egy sokkal hosszabb folyamatot, időszakot foglal magába, ami alatt az egyén valamit „keres”: vagy mert nem kielégítő számára a korábbi vallásosságának tartalma, formája, vagy pedig – ha korábban nem volt vallásos – a transzcendens megtapasztalásának vágya viszi őt egyház- és vallásosságközelbe. Ezt a fajta keresést, vágyat, hiányérzetet foglalja össze Cs. J.:

Hát most nagyon szaknyelven meg tudom fogalmazni, hogy – „Nyugtalan a szívem, míg rád nem talál Istenem” – hát pont ezt éreztem. Hogy valami olyan belső vágy, nem a hétköznapi, a földhözragadt, az anyagi dolgok iránt, hanem valami olyan, ami sokkal több ennél, ami értékesebb, ami a bensőmet is kielégíti.

A megtérés első momentuma gyakran kötődik határhelyzethez, amikor az egyén helyzete és problémája annyira kilátástalannak tűnik, hogy a megoldásért önkéntelenül is Istenhez fordul. Az első – határhelyzetből fakadó – istenélményt további hosszú, akár évekig eltartó „keresés” követi: időre van szükség ahhoz, hogy az egyén belsőleg feldolgozza, önmaga számára elfogadhatóvá tegye és átalakítsa a vallási tanítást, hiszen a modern ember többé már nem fogad el önmaga számára nem racionális életmódot és életfelfogást. A modern ember vallásossága individuális: neki kell megértenie, neki kell elfogadnia, és neki kell – saját belső igényei szerint – alakítania azt. Cs. J. életében a határhelyzetet és a megtérést édesanyja betegsége váltotta ki, ezt követte a „keresés” folyamata:

S akkor valahogy azutánól teljesen másként láttam az egészet, próbáltam közeledni Istenhez, és nemsokára rá... hát mittudom én hat vagy hét évre rá jött ez a változás, rengeteg könyvet kaptam ezzel kapcsolatosan, ilyen lelki olvasmányokat, olvastam, tényleg ittam magamba mindent, azt, amit azelőtt nekem nem volt lehetőségem megtudni, s akkor már teljesen másként láttam. Akkor én magamnak alakítottam ki lényegében egy istenképet. Ami tetszett, amit szerettem, ami közel állt hozzám. S tényleg megéreztem a személyes találkozást Istennel. (Cs. J.)

A „megtérés” természetesen nem minden esetben látványos fordulópont: lehet szó egyszerűen a már meglévő hit elmélyüléséről, amikor „nagyon föllángolnak a dolgok, és teljesen mélyre hatolnak” (S. K.), ami után a hívő egy „szigetre talál”. Vagy jelenthet a megtérés egy lázadó időszakot, amikor a hit nemvész el ugyan, de a hívő a tradicionális vallásosság külső kellékeit egyszerűen leveszi magáról, mint egy ruhát, szinte kipróbálva azt, hogy a külsőségek mögött van-e belső tartalma a vallásosságának:

Volt egy dackorszakom, amikor úgy éreztem, hogy én ezt csak megszokásból csinálom, ez... Ez mikor érettségiztünk, és felkerültem egyetemre, tehát akkor úgy szabaddá váltam... Tehát nem volt az, hogy család, s el kell menni misére... S akkor utána így a társaság, az egyetemi lelkesítési társaság segítségével kerültem vissza, de egy másik oldalról, tehát odamentem így a tradicionális vallásosságommal, és akkor visszakerültem, hogy mit jelent nekem az. Tehát hogy ilyen személyes vallásosság lett belőle, de úgy volt egy év, melyben inkább ilyen dac volt, hogy nem kell, nem kötelező. (...) Megengedhettem magamnak, hogy nem megyek el templomba, mert nem ellenőriz senki, s nem tartozunk senkinek beszámolóval... (K. M.)

VALLÁSGYAKORLÁS

Egészen másként láttam már a templomba járást is, akkor már nem azért mentem a templomba, mert éppen vasárnap volt vagy ünnepnap, hanem szükségem volt arra, hogy ott legyek a templomban, szentmisén vegyek részt. (Cs. J.)

Mindezek után természetesnek tűnik, hogy a modern és belsőleg vallásos ember kapcsolata a vallásgyakorlással teljesen más alapokon nyugszik, mint a premodern és külsőleg vallásosaké. A vallásgyakorlás egyrészt nem szorítkozik csupán a vasárnapi miselátogatásra.

Túl azon, hogy elmegyek hetente vagy kéthetente – most is például a gyerekek betegek, vagy mittom én, miért nem jön össze –, eljárak misére... (...) a vallásgyakorlás nem csak ezt jelenti. Egyrészt az, hogy a mindennapi életben is valami nyoma marad-e ennek, vagy az, hogy mittudom én, egyházi munkában való részvétel is, tehát egy aktívabb hozzáállás, tehát túl azon, hogy nyájként elmegyek, és meghallgatom azt, amit a pásztor mond, vagy amit a vezér vagy az igazgató úr mond. Tehát ennél azért én többnek tartom az aktív vallásgyakorlást. (Cs. P.)

Másrészt a vallásgyakorlásnak nem maga a vallásgyakorlás (fizikai ottlét) a célja, hanem a szellemi-lelki ottlét, a belső tartalom átélése. Számukra is fontos a vallásgyakorlás, de nem tartják mindig bűnnek, ha valami miatt nem lehetnek ott a vasárnapi misén. Ha úgy érzik, hogy lélekben nem tudnak ráhangolódni a mise tartalmára, előfordulhat, hogy inkább nem is mennek el, ily módon is mintegy „tiltakozva” csupán a fizikai ottlét ellen. És nem csupán önmaguk iránt támasztják azt az igényt, hogy ne szokásból járjanak misére. Ugyanezt szeretnék a miséző paptól és a hívek seregétől is, hiszen a misén való részvételük nem saját, egyszemélyes vallásgyakorló cselekedetük, hanem egy közösségi aktuson való részvétel, ahol a mások viselkedése is meghatározó.

[A misén való részvétel] függ a mise hangulatától is, aminek egyik tényezője a miséző pap. Nagyon sok más tényezője van, hogy milyen emberek vannak, tényleg az, hogy milyen annak a helynek a... mennyire barátságos. (...) (Ha a mise) alapvetően ilyen családi, szervezési dolgok miatt ha elmarad, én nem vagyok kétségbeesve. Hiányzik, mondjuk, tehát hiányzik, jólesik elmenni, de nem érzek amiatt nagy problémát, ha nem jelenünk meg. (Cs. P.)

A modern és belső módon vallásos ember tehát igényekkel lép föl a liturgikus közösség és főként a liturgiát vezető pap iránt. Annak ellenére, hogy a misétől függetlenül abban a tudatban él, hogy „ha én ottvagyok, és odafigyelek Istenre, akkor szól hozzám, és a kegyelmét megkapom” (S. K.), a hívő megkeresi azt a közösséget, papot, akik biztosíthatják számára a lelki-szellemi feltöltődés lehetőségét a misén.

Végigpróbáltam az összes pap bácsit, úgymond, hogy melyik az, amelyik úgy tényleg úgy mond is valamit, nem csak a szája jár. Hiányzik, tehát az hiányzik, hogy valami megfogjon abból a beszédből vagy abból a prédikációból. (K. M.)

Számukra a mise leginkább az utolsó vacsora megisméltésének közösségi ünnepe, aminek olyannyira bensőségesnek kellene lennie, hogy „Jézus, aki ott áll közöttük, mosolyogjon és jól érezze magát” (S. K.). Fontos tehát számukra, hogy megtalálják azt a vallásos közösséget, plébániát vagy papot, ahol a mise hasonló élményekben részesítheti őket, világosan különbséget

tesznek az igénytelen fogyasztói vallásosság liturgiája és a lelki-szellemi megérintődés, töltekezés lehetőségét nyújtó liturgiák között.

Kétfajta szentmise van jelen az életemben. Az a szentmise, amire ha elmegyek, úgy érzem, ott vagyok, de ugyanakkor úgy érzem, hogy amit a pap prédikál, az sok üres duma. És van az életemben az a szentmise, amik itt az Egyetemi Lelkészségen vannak. És ez az a szentmise, ahol úgy érzem, hogy igazán jelen van Isten, és igazán nyitottak vagyunk arra, hogy befogadjuk, amit mond. (S. K.)

Ez az igényesség pontosan abból a fordulópontból fakad, ami a modern és belső vallásosságú hívőt elfordítja a premodern és külső vallásosság formalizmusától, a két típus tiszta megkülönböztető jegyévé válva ezáltal.

Egészen másként láttam már a templomba járást is, akkor már nem azért mentem a templomba, mert éppen vasárnap volt vagy ünnepnap, hanem szükségem volt arra, hogy ott legyek a templomban, szentmisén vegyek részt. Nagyon érdekes volt bennem is ez az átalakulás. Egyszerűen untam addig a miséket! Többet soha nem éreztem ilyet, hanem odafigyeltem a részleteire, minden érdekelt, tehát tudatosan kezdtem most már keresni azt, ami engem érdekel. (Cs. J.)

Amint korábban már említettem, a modern és belső vallásosságú emberek számára a misében nem csupán az énekek és a prédikáció a fontos (ez utóbbi azért itt is kiemelkedik fontosságával, de a premodern emberrel szemben, aki „szent beszédként” fogadja el a prédikációt, ők elvárásokat fogalmaznak meg a prédikációval és a prédikáló pappal szemben), hanem a mise áldozati liturgiája, Jézus szenvedésére és áldozatára való emlékezés is.

K: Mi az, ami a legfontosabb számodra (a szentmisében)?

V: Hát... amikor mondjuk áldozok, annak, ennek az egész szentségi vonatkozása, amit úgymond – megint személyes tapasztalatból azt mondom, hogy ez egy nagyon erős valami, akkor mindenképp ennek a lehetősége, vagy ez az Istennel való konkrét találkozás. Most ennek a szimbolikus formája az áldozás, de maga ez a találkozásnak a lehetősége ott van. (Cs. P.)

A misében a szentségek magunkhoz vétele is fontos. Nem mindig sikerül nekem sem, hogy mit tudom én, áldozzak, de megélem, tehát azt, hogy az oltári szentség meg hogy áldozat, meg ezeket mindig megélem... (K. M.)

A gyónás és az áldozás többé már nem egymás elválaszthatatlan kiegészítő kelléke, hanem mindkettőnek megvan a saját, önálló szentségi jelentősége a hívő számára. A gyónásnak a tartalma, az elmélyültsége a fontos, nem pedig a gyónás ténye, amin túl kell jutni ahhoz, hogy áldozni lehessen.

Volt nekem is olyan gyónás az életemben, amikor elmentem és gyóntam, és utána rájöttem, hogy jó, én elmondtam azt a szöveget, amit el kell mondani, de úgy

igazából nem érzem, hogy megbántam. És azóta nem megyek be azért gyónni, hogy képmutatóként el tudjam mondani, hogy gyóntam, és csak utána áldoztam, mert az nem ér semmit. (S. K.)

A belső vallásosságú hívő számára „nem elégséges az, ha gyorsan bemegy, s cakk-cakk-cakk elmondja a pap bácsinak”, számára fontos, hogy „az legyen, tényleg jelentsen, legyen valami a háta mögött...” (K. M.). A gépies és rutinszerű gyónások ellen pont úgy tiltakoznak, mint minden olyan vallásgyakorlási forma ellen, amelynek háttérében csupán megszokás, rutin és nem belső átélés van.

Ezek (a gyónások) olyan gépiesek nekem, de nem akarom, hogy az legyen, hogy ott felsorolok nem tudom mennyit, s kijövök, s álleluja, megvagyok, fel vagyok oldozva, hanem legyen a háta mögött valami, ami a saját hozzájárulásom az egész gyónáshoz. (K. M.)

Minél személyesebb és belső módon vallásos valaki, annál inkább összefonódik a gyónás a lelki vezetés iránti igénnyel. A hívő inkább beszélgetni szeretne a gyóntató lelkésszel, mintsem egyszerűen felsorolni a bűneit. A külső vallásosságú embernek nincsenek világnézeti és vallási kérdései, csupán kész válaszai. A modern és belső vallásosságú ember ezzel szemben – pontosan azért, mert viszonya a transzcendenssel élő és folytonosan változó – teli van kérdésekkel, amelyekre ugyan legtöbbször önmaga adja meg a saját válaszát – de amelyeket meg kell osztania, amelyekről beszélgetnie kell. A lelki vezető (vagy új keletű kifejezéssel élve: lelki kíséző) szerepe azonban nem korlátozódik csupán a gyónásokra. A hívek igénylik a gyónáson kívüli lelki beszélgetéseket is, fontos számukra, hogy transzcendens tapasztalataik „kimondhassák”, megoszthassák.

Azt hiszem, hogy S. az, akivel bármit, bármikor meg merek beszélni, és bármit meg tudok vele osztani, a tanácsát merem kérni. Nagyon jó az, hogy S. egy olyan lelkész, aki mindenki számára nyitott, és mindig tud valami olyant mondani, amivel tényleg ad valamit. (S. K.)

Nem szeretem a kalákagyóntatásokat, nem szeretem azt, amikor tumultusban megyünk, sorbaállunk gyónásért, tehát én azért már ha gyónok, akkor tényleg lelki beszélgetésre gondolok. Nekem az semmit sem mond, hogy most béállok a sorba, s egyet gyónok. Hogy bemegyek, s elmondom a bűneimet.

K: Van-e lehetőséged ilyen lelkibeszélgetés-szerű gyónásra?

V: Igen. Igen. Egyre több. (Cs. J.)

A gyónás lehetősége egy jó gyóntató pap személyével társítva a pszichológust is helyettesíti:

Az összes pszichológust el kellene küldeni szabadságra, vagy egyáltalán föl kéne függeszteni, mert ez az, ami az embereket a nyomasztó gondoktól, gondolatoktól, pszichés betegségektől fantasztikusan jól karban tudja tartani, meg tudja menteni, óvni. (Cs. P.)

A gyónásnak tehát önmagában van értéke számukra, nem csupán az áldozás előfeltétele. És tulajdonképpen nem is feltétele. Amint láttuk, a premodern ember soha nem megy áldozni előzetes gyónás nélkül, hiszen az áldozásban egy hatalmas, végtelenül – szinte tabuszerűen – szent Istennel találkozik, aki előtt nem mutatkozhat tisztátalanul, hiszen az büntetést vonhat maga után. A modern és belső vallásosságú személy istenképe azonban – amint erről később részletesen lesz szó – áldozáskor a barátjával, a testvérével, a szerető atyjával találkozik, azzal az Istennel, aki lehajolt a bűnösökhöz, aki előtt nem kell rituálisan „lelket mosni” találkozás előtt. Természetesen számukra is fontos az önvizsgálat, „bensőleg” érzékelik, hogyha „már annyira összegyűltek a bűneik, hogy jó lenne ezt letenni az Isten kezébe” (Cs. J.). De – hacsak nem nyomasztja őket különösen valamilyen lelki probléma, vagy nem érzik felszínesnek viszonyukat az Istennel – előzetes és közvetlen gyónás nélkül járulnak szentáldozáshoz.

Nem minden áldozás előtt gyónok, sőt azt mondhatom, hogy ritkán megyek el gyónni. (...) Minden egyes alkalommal áldozok, amikor úgy érzem, hogy méltó vagyok arra. És amikor úgy érzem, hogy ha valami hibát követtem el, Istent megbántottam, megbocsátotta. Ha úgy érzem, hogy a kegyelme eljutott hozzám, akkor áldozok. (S. K.)

Istenkép

A legmegfelelőbb szó (Isten) jellemzésére az, hogy teljes szeretet és teljes szerelem. Ezenkívül teljes jelenlét, teljes védelem és biztonság, teljes odafigyelés és teljes átadás részéről. (S. K.)

A premodern ember távoli és megközelíthetetlen Istene a modern és belső vallásosságú ember számára értelmetlen, hiszen pontosan azért választotta a vallásos életformát, mert saját személyét érzi megszólítottnak.⁵

Megéreztem, hogy mit jelent ennek a... a lényege. Tehát amikor egy személyes kapcsolatod van Istennel, és ennek van egy fontos, meghatározó szerepe a gondolatodra, cselekedetedre, mindenre, amit úgy a világról gondolsz. A világról alkotott elképzelésedről. (Cs. P.)

Isten legfontosabb, lényegi tulajdonsága az, hogy személyes. Nem elvont törvények gyűjteménye, nem a világ egyensúlyát fönntartó szervező elv, nem egy jutalmazó és büntető felsőbb szerv, hanem személy. Élő, létező, megszólítható és közeli. Ez az Isten „nagyon-nagyon személyesen” szól hozzánk, és pontosan ezért, mert kézzelfoghatóan közeli tud lenni, aki „minden egyes pillanatban, minden egyes gondomban, örömemben úgy érzem, hogy ott van mellettem, és mondja, hogy ez neked van, fogadd el, és add át másoknak is.” (S. K.)

5. Természetesen e tekintetben is lehetnek kivételek. A modern vallásgyakorlók körében is elképzelhetünk olyan hívőket, akik számára a vallásosság, a vallásos érzések és élmények dimenziója kevés fontossággal bír, ugyanakkor a hit racionális területei olyan istentartalommal telítettek, amely elsősorban Istent mint a teremtés, tökéletesség, mindenhatóság atyjaként tiszteli, és amelybe néhol panteista elemek is keverednek. Ez a fajta Isten kevésbé személyközeli; meglátásom szerint azonban az ilyen típusú hívők nagy többsége nem rendszeres vallásgyakorló.

A modern és belső vallásosságú ember istenképe elsősorban a szerető, atyai, baráti Isten képét hordozza, ellentétben a premodern ember hatalmas, igazságos és bírói istenképével. Egy olyan Istenben hisz, aki vele együtt örül, szenved és megérti őt.

Ellentétben az ilyen nagyon ijesztegetős, meg poklos, meg tisztítótüzes egyházi tanítással szemben az én személyes hitem arról szól, hogy Isten engem szeretetből teremtett, s akkor örül annak, hogy vagyok. Nem csinálok túl nagy hülyeséget, tehát nem... ártok valakinek olyan nagyot, attól mindenkinek megvannak a maga csetlő-botló bűnei, de ő ettől függetlenül szeret, és nincsenek elvárásai. Szeretné, hogy én élvezzem az életet, szeressem a családomat, szeressem az embereket, úgy ahogyan Ő is valamilyen módon... az Ő nagyvonalú és lezser módján szeret. (Cs. P.)

Ebből adódóan Istennek nem kell megfelelni, hiszen:

Isten úgy szeret, ahogy vagyok. S nem azért, mert én jó vagyok, vagy jót akarok tenni, vagy mit tudom én, hogy jobb legyen a világ, hanem azért, mert ő úgy képes elfogadni, ahogy vagyok. (P. M.)

Isten legfontosabb tulajdonsága lehet tehát a „szeretet” (Cs. J.), a „szelídség és a jóság” (K. M.), ezenkívül Istent úgy is lehet jellemezni, mint „egy lelki vezetőt, tehát aki mindenhol van, tehát bennem is van, meg mindenhol van, minden az ő műve...” (K. M.). Mindezekén túl pedig Isten a megbocsátás istene is, aki „annyi bűnünk ellenére is elfogad minket, nem nyúl le, és nem legyint meg. Pedig sokszor megérdemelnénk.” (P. M.)

A modern vallásgyakorló kapcsolata Istennel nem kizárólagosan engedékeny és alázatos, hiszen a modern ember olyanfajta személyi autonómiával rendelkezik, ami megengedi számára azt, hogy „magának alakítson ki egy istenképet” (Cs. J.), és ez az Isten olyannyira személyes, hogy vele perlekedni is lehet. (Természetesen ez a perlekedés még a modern ember esetében sem válik két, teljesen egyenrangú személy közti perlekedéssé.)

V: Sokszor perlek az Úristennel, hát hogyne! Ilyen is van...

K: Miből áll ez a perlekedés?

V: Hát hogy megmondom, hogy jól van, Uram, akkor most már egy kicsit figyelj ide, ez most már nem jó nekem, vagy te hogy gondoltad, ez miért volt... Tehát egy az egyben. Mint ahogy a barátaimmal vagy a családtagjaimmal elégedetlenkedek. Ezt abszolút nem rosszhiszeműségből, hanem mert nem tudom... Úgy érzem, hogy most ezt kell mondanom. Nem ájtatoskodom, hogy örökké csak meg vagyok elégedve, hanem ha valami olyan van, akkor én azt elmondom az Úristennek. De hát ez a személyes kapcsolat! (Cs. J.)

Figyeljük meg, hogy a belső módon vallásos ember nem úgy oldja föl a negatív eseményekkel kapcsolatos belső ellentmondásait, hogy Istennek csak a bajt helyrehozó, korrigáló funkciót ad, hanem összességében próbál meg értelmet adni a történeteknek. A „Miért engedte meg Isten, hogy ez történjen velem?” típusú ellentmondások továbbra is jelentkeznek:

... vannak nehezebb időszakok (...), s akkor érzem úgy, hogy nahát, akkor ez most miért? Igazából nincsenek kétségeim, csak akkor rossz (Cs. P.),

de ezek hosszas vívódásra készítetik a hívőt, hiszen értelmet kell adni a történeteknek, meg kell találni rájuk a saját, individuális választ. A vívódás közben Isten „válaszában meglepheti” a hívőt (Cs. J.). A belső konfliktus feloldásának egyik útja a történetek olyan értelmezése, ami Isten irracionálisát is integrálni tudja.

Nem olyan könnyű meghallani az Úrnak a választát! Szóval oda tényleg jó fülek kellene – idézőjelben –, hogy meghalld! (Cs. J.)

A másik lehetséges út – és ez némileg hasonlíthat a premodern ember megoldási kísérletére –, hogy a hívő önmagában keresi a negatív történést kiváltó okot, különbség csupán annyi, hogy ezt hosszas és részletes önvizsgálattal teszi, és nem az ítélkező és büntető Úr előtt, hanem egy „megbántott baráttal” szemben érzett önváddal.

V: Persze nekem is vannak olyan pillanataim, amikor valami olyan történik, hogy nem igazán tetszik, és akkor egyet háborgok, de ez nem azt jelenti, hogy elfordulok a hitemtől, és Istent vádolom azért, ami velem történt.

K: Hogyan szoktál háborgogni?

V: Hogyan szoktam háborgogni? Pontosan úgy, hogy megkérdem, hogy ez most miért történt velem? Mit csináltam, hogy ez kellett történjen? És utána próbálok gondolkozni azon, hogy hol hibáztam, hol volt az a pont, ahol nem a megfelelő irányba léptem. És bocsánatot kérek, és próbálok tanácsot kérni, hogy most mit kell tovább tennem. (S. K.)

Szagrális kommunikáció

Elmondom a napomat, elmondom a gondjaimat, bánataimat, örömeimet, ami van, és utána hallgatok, és figyelem, hogy Ó... (Cs. P.)

A modern és belső módon vallásos hívő vallásgyakorló szagrális kommunikációja – csakúgy, mint istenképe és Istennel való kapcsolata – néhány szempontból radikálisan különbözik a premodern és külső módon vallásos személyekétől.

Egy ilyen „szerető”, „nagyvonalú”, „lezsér”, „odafigyelő” és „önmagát átadó” Istennel nyilvánvalóan lehet úgy kommunikálni, ahogyan a legjobb baráttal, szülővel, szerelmestárral. Elsősorban nem merev és kötött imaszövegekkel kell hozzá fordulni, és nem is elmulaszthatatlan kötelezettségből, hanem ugyanazzal a természetességgel, önátadással, ahogyan a hozzánk legközelebb álló emberhez vagy akár önmagunkhoz, hiszen „Isten bennünk is van” (K. M.). Az ima tehát elsősorban abban nyilvánul meg, hogy a hívő megosztja Istennel mindennapi gondolatait és érzéseit, s csupán mindezek mellett vagy után fordul hozzá kéréseivel.

A modern és belső vallásosságú ember tehát az ima többféle vállfaját gyakorolja, nem szorítkozik a kötött és kérő imákra. Az ima lehet egyszerű beszélgetés az Úrral, a nap történéseinek a megosztása.

Elmondom a napomat, elmondom a gondjaimat, bánataimat, örömeimet, ami van, és utána hallgatok, és figyelem, hogy Ő... Tehát figyelek. Figyelek. Csendben vagyok. (...) Ő... jelez. Most vagy a gondolataimon keresztül, vagy valamilyen módon... jelez. Leginkább a kommunikáció vagy a párbeszéd arról szól, hogy én gyarló akárciként – persze megköszönöm a jó dolgokat –, de legtöbbször a bajaimat viszem eléje. Ez sem megy, vagy az sem jó, vagy meg kéne oldani... (...) S akkor én ezt elmondom neki, azt mondom, hogy próbáljon valamit kezdeni velem. Vagy segítsen ezt megoldani. S akkor ilyen, vagy olyan, vagy amolyan módon, valamilyen jelez, visszaválaszol. Vagy gondolatokban, vagy másnapi történetekben, vagy egy valamilyen hasonló, konkrét életszerű dologban, helyzetben. (Cs. P.)

Az ima tartalmazhat Szentírás-elmélkedést is, ennek egyidejűleg lehet hatása a hit érzelmi és racionális vonatkozásaiban. Legfőképpen pedig az egyéni, individuális hitet táplálja, hiszen a hívó egyedül próbálja „megérteni”, hogy mit „mond Jézus”, nem szorítkozik csupán a „hivatalos” tanításra.

Próbálok minden reggel imádkozni az Újszövetség és az Ószövetség olvasásán keresztül. (...) Próbálok mindig reggel megcsinálni ezt, nem sikerül mindig reggel, de ez nem jelenti azt, hogy kimarad a napomból. Aztán ezt követi egy rövid ima, amiben próbálok megérteni azt, amit Jézus szeretne nekem mondani, megköszönni neki azt, hogy szól hozzám és megérint, és szeretném kérni a segítségét egész napra, hogy azt, amit kapok tőle, és amit elolvasok, és amit miséken, imákon, lelkigyakorlatokon keresztül kapok, azt megélejem a gyakorlatban is. (S. K.)

A hit változása

Nem igaz, hogy ez egy egyenes út volt, vagy hogy közben is és azóta is nincsenek ilyen bizonytalan időszakok. (Cs. P.)

A modern és belső vallásosságú személy istenkapcsolata – a premodern és külső vallásosságú személyekkel ellentétben – soha nem állandó és változatlan. És ebben nem csupán a megtérés pillanata jelent jelentős, döntő változást, hanem az ezt követő időszakban is, szinte nap mint nap úgy érzik, hogy változik a hitük. És ez természetes is, ha figyelembe vesszük azt, hogy vallásosságukat nem külső, relatív változatlan normák irányítják, hanem saját belső, egyidejűleg racionális és emotív tényezőkkel teli világuk.

Egy élő és személyes kapcsolat nem lehet változatlan, vagy ha az, akkor – akárcsak az emberközi kapcsolatokban (hiszen számukra az istenkapcsolat baráti, testvéri, gyermeki kapcsolattal jellemezhető) – magában hordja az elsekélyesedés és felszínesség válás lehetőségét.⁶ Az istenkapcsolatot tehát ápolni kell, odafigyelésből származhatnak a hit egyik típusú változásai.

6. Lehetséges, hogy vannak olyan modern módon vallásos emberek, akiknek a vallásossága pontosan azért lett külsővé, mert felszínességé vált kapcsolatuk Istennel.

K: Attól a pillanattól kezdve, hogy megtaláltad az utadat, történtek-e változások a hitedben, az Istennel való kapcsolatodban? Vagy attól a pillanattól kezdve ez egy ugyanolyan állapot?

V: Nem ugyanolyan állapot! Hát én úgy gondolom, hogy nap mint nap történnek változások! Tehát olyan, hogy a csodák nekem nem azok, amik eget rengető csodák, hanem szinte mindennap vagy hetente többször is megvannak az életemben ezek a kicsi apró csodák, amik kicsi dolgokból tevődnek össze. És ezek mind erősítenek a hitemben. És azóta is! Minél többet tudok a Jóistenről, vagy az egyházzal, vallásommal kapcsolatos dolgokról, én annál inkább többet akarok tudni. Annál inkább kereső lettem ismét. És nem úgy van, hogy ez egy pangó helyzet, hogy jól van, Uram, most megkaptalak, és jó ez nekem így, hanem ösztönzöm is magamot, hogy akkor még többet tenni. (...) Néha belefáradok, vagy néha úgy érzem, hogy túl sok, amit csinálok, de pontosan ezért van szükségem a közös imákra, ezért van szükségem a szentmisére, mert úgy érzem, ha nem kapnám a kegyelmet – tehát érzem a kegyelem hatását! –, s abból táplálkozom, mert ha nem kapnám, akkor nem is tudnám csinálni mindezt. Tehát abszolút nem pangó helyzet, hogy én most állok, hanem úgy érzem, hogy napról napra tökéletesedni akarok, cselekedetemben is, és a hitem pedig az mélyül. (Cs. J.)

A modern és belső vallásosságú személy ritkán állítja azt, hogy hitében és istenkapcsolatában nem voltak hullámvölgyek, mélypontok is. Említettem már, hogy a belső vallásosságú ember számára fontos, hogy értelmezze élete történéseit, feldolgozza belső konfliktusait, a hitében és istenkapcsolatában található ellentmondásokat is integrálni tudja életébe. Ez az értelmezési folyamat, vívódás nem mindig jár sikerrel, és ez esetben egy másik típusú változás következik be, amelyet bizonytalanságok, kételyek jellemeznek.

Van, amikor nagyon megfeneklenek a hétköznapi dolgaim, annyi gond, probléma, konfliktus tornyosul elém, hogy amikor én ezt próbálom valamilyenképpen megbeszélni Istennel, elébe tárni, megoldást kérni tőle, segítséget, vagy valamit kérni tőle, s úgy érzem, hogy ez nem következik be. Heteken hónapokon keresztül nem történik semmi, csak rosszabb, rosszabb. Nehezebb, stresszesebb. Akkor szoktam így fogalmazni – no most ezt régebb, most már nyilván ez így hülyeség –, de akkoriban azt mondtam, hogy úgy érzem, hogy elhagyott az Isten. Ez egy nagyon csúnya kijelentés, nagyon durva. (Cs. P.)

Hát hazudok, ha azt mondom, hogy nem voltak hullámvölgyek, vagy néha nem azt érzem, hogy... nem igaz, hogy nincsenek bennem kételyek, mert vannak. De hát kiben nincsen? Emberek vagyunk... De azért mindig fel tudok... Tehát akármilyen nehézség van, mindig fel tudok állni, mindig megkapom a nehézségekre is a választ. (Cs. J.)

Az interjúalanyok végül egy harmadik típusú változásról is beszámolnak (habár nehéz róla beszélni), a hit „föllángolásáról”. Ez többnyire mély érzelmi nyomot hagy bennük, életük későbbi időszakában istenkapcsolatuknak egyfajta „referenciapontjává válnak”.

Változó a kapcsolatom Istennel. A múlt évben voltam Magyarországon egy tíznapos lelkigyakorlaton. (...) Ekkor volt egy olyan pont az életemben, amikor több hónapon keresztül azt mondhatom, hogy szinte az irrealitás szélén éltem és mozogtam. Annyira mélyen éltem meg a hitemet, hogy egyszerűen nem tudtam leszállni a földre. Tudtam, hogy ez most valami olyan dolog, ami előbb-utóbb odavezet, hogy le fogok esni, és mégsem tudtam leszállni. (S. K.)

Kapcsolat az egyházzal, egyházkép. Vallási közösségek

K: Van-e valami, amin változtatnál az egyházban?

V: Mennyi időnk van?! (K. M.)

A modern embernek nem csupán az isten-, hanem az egyházképe is különbözik a premodern emberétől. Egyik igen fontos különbség köztük az, hogy a modern ember nem egyértelműen definiálja az egyházat. Számára az egyház nem kizárólagosan az intézményt és a papságot jelenti (nyilvánvalóan ezt is), hanem a „hívők népét”, aminek ők maguk is tagjai, és mint ilyeneknek jogaik és kötelezettségeik is vannak.

Mit értünk az egyházon? Ez is egy értelmezési kérdés. Klasszikus módon az egyház a pap, az egyházközség és néhány ember, a kiválasztottak, akik a nyáját vezérlik. Én sokkal inkább gondolkodom abban a zsinati értelemben, hogy az egyház mindannyian vagyunk, akiknek ez az egész fontos, tehát egy nagyobb, közösségi, tág fogalom. (Cs. P.)

Az a kérdés, hogy mit nevezek egyházon. Úgy gondolom, hogy azt a papságot nem tudom egyháznak nevezni, akik egyet prédikálnak, és mást csinálnak. Az egy egyház, ami egyet csinál, és mást prédikál, kétlem, hogy jó lenne. Viszont arról az egyházzal, amibe beletartoznak az élő közösségek (...) gondolok itt minden olyan emberre, aki tényleg megéli a hitét, az az igazi egyház. A Biblia is úgy írja, hogy a papok Istennek a földi képviselői kellene legyenek, és hogyha ezt a meghatározást elfogadom, akkor csak azokat a papokat tekinthetem egyháznak, akik tényleg képviselik Istent. És azokat a hívőket, közösségeket, akik képesek az újjászületésre, hogy így mondjam. (S. K.)

A premodern ember egyháza a szent és változatlan Isten földi képviselete, amelyen nem kell (és nem is lehet) változtatni. Ezzel szemben a modern embernek rengeteg mondanivalója van mindkét egyház fogalmáról: az intézményről is és a hívek közösségéből álló egyházzal is. Néhány témakörrel eltérő lehet a véleményük (például az egyház társadalmi szerepvállalásáról), de nem is annyira ennek tartalma, mint léte a fontos. Az egyházzal szabad és kell gondolkodni. A véleménynyilvánítás nem csupán lehetőség, hanem egyfajta kötelezettség is, hiszen a modern

ember nem csupán a saját, belső hitét teremti meg, hanem ennek külső intézményes és közösségi formáit is. Az egyházért tenni kell, és minden egyháztagnak meg kell találnia azt a területet, ahol a véleménynyilvánítás mellett tevékeny tagja is tud lenni egyháznak. A tevékenységi területek szerteágazók lehetnek, a lényegük azonban minden esetben az, hogy a hívő megtalálja azt a területet, ahol „messze többet tud tenni az egyházáért” (Cs. P.), vagy másként fogalmazva „sokkal jobban ott tud lenni, és sokkal jobban át tudja adni, amit ő át akar adni” (S. K.).

A modern vallásgyakorló sajátos individualizmusa mellett vallási közösséget keres, ahol egyrészt valóban átérezheti, hogy „Isten népének tagja”, másrészt megtalálja a számára leginkább megfelelő tevékenységi területet. A plébániai hívek közössége számára túlságosan tág és személytelen:

Közösségi értelemben ez egy túl nagy méretű valami, ahol én nem tudok elhelyezkedni, nem érzem személyesnek, ezért magával az egyházközséggel úgyszólván semmilyen kapcsolatom nincs. (Cs. P.)

Maga a „megtérés” élménye is nagyon gyakran valamilyen szűkebb vallási csoportban átélt élményhez kötődik (emlékszünk még Cs. P. esetére), nem véletlen tehát, hogy továbbra is igénylik a vallásos közösségekhez való tartozást. „A vallásosságba az egyetemi lelkészeti társaság segítségével kerültem vissza.” (K. M.)

A modern és belső vallásosságú ember nagyon sokszor pontosan a kisközösségén keresztül kapcsolódik az egyházhoz, ez szolgáltatja számára az összekötő hidat a nagy, személytelen és intézményes egyházzal, amely főként „arról szól, hogy bemenni a plébániára és ott kitölteni a regisztert, vagy elvenni a pénzt”. (Cs. P.) A legfontosabb igényük az egyház iránt ennek személytelenségének megtörése. Hinni kell „abban a személyes egyházképben vagy személyes kapcsolatban, amikor az emberek bekapcsolódnak és szívesen elvállalnak, dolgoznak az egyházban. Sokféle területen.” (Cs. P.) Ezért fontos, hogy a liturgikus tér, a liturgiát vezető pap „emberközeli”, személyes legyen:

Nagyon fontos az emberközelség, tehát például összehasonlításképpen nagyon tetszik az, hogy például a Millenniumi templomban bekerült az oltár a középpontba. Tehát nem fennebb van, nem elől van, hanem ott van közel, tehát nem fel kell nézni, hanem úgy egy irányba van, és közöttünk van, tehát ez egy ilyen közeledést érzek én ezzel, hogy... Hogy bekerült az emberek, a hívek közé az oltár.

K: Tehát szeretnéd személyesebbé és emberközelebbé tenni (az egyházat)?

V: Igen. Hát ez az, amit azt hiszem, hiányolok... Az egyházban, hogy nem közvetlenebb, nem közösségre szabott... (K. M.)

ÖSSZEFOGLALÁS

Végezetül összefoglalom a premodern és külső, illetve a modern és belső vallásosságú vallásgyakorlók isten- és egyházképe, hitelemei, vallásgyakorlati módozatai, vallásos élményei, valamint szakrális kommunikációja közti különbségeket:

	<i>Premodern és külső módon vallásos vallásgyakorló</i>	<i>Modern és belső módon vallásos vallásgyakorló</i>
<i>Gyermekkorában vallásos nevelésben részesült</i>	Szinte mindig	Nem minden esetben
<i>Külső vallásos környezet</i>	Szinte mindig	Nem minden esetben
<i>Vallásosság oka</i>	A külső környezet, szokás	Belső, személyes döntés
<i>Vallásgyakorlat motivációja</i>	Elsősorban külsők: az egyházi előírás és a közösségi normák	Elsősorban belsők: a liturgia átélése a fontos
<i>Változások a hitében élete folyamán</i>	Nincsenek	Hite, istenkapcsolata folytonosan változik – „megtérés” élménye
<i>A szentmise részei</i>	Az énekek és a prédikáció fontos	A prédikáció mellett az áldozati liturgia is fontos
<i>Istenkép</i>	Isten egy távoli és hatalmas úr	Isten barát, testvér, szerető atya
<i>Negatív események értelmezése</i>	– Isten büntetése – Isten megmentette a még nagyobb bajtól	– A történet „értelmének” keresése – Önvizsgálat: „mit kellene másképpen csinálni?”
<i>Gyónás</i>	– kötelezettség – az áldozás előfeltétele	– lelki beszélgetés – nem szükséges minden áldozás előtt gyónni
<i>Áldozás</i>	– egy évben csak egy-két alkalommal, a nagyobb ünnepekkor – egy gyónás után csak egyszer áldoznak	– „lehetőség szerint” minden szentmisén – egy gyónást követően több alkalommal
<i>Egyházkép</i>	– az egyház az Isten földi képviselője – nem szükséges változtatni rajta	– az egyház egyrészt intézmény, másrészt a hívők közössége – jelentős egyházkritika – az egyházat személyesebbé kell tenni – kisközösségek iránti igény

3. táblázat. A premodern és modern vallásosság típusjegyei.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Allport, Gordon 1977: *Az előítélet*, Budapest: Gondolat
 Rahner, Karl 1994: *Egyházreform*, Budapest: Egyházforum
 Tánzos Vilmos 2000: *Keletnek megnyílt kapuja*, Csíkszereda: Pro-Print
 Tomka Miklós 2000: *Vallásszociológia*, Budapest: Vallástudományi Kiskönyvtár, (http://www.fil.hu/uniworld/vt/szoc/tomka_1.htm)

- Tomka Miklós–Gereben Ferenc 2000: *Vallásosság és nemzettudat. Vizsgálódások Erdélyben*, Budapest: Kerkai Jenő Egyházzociológiai Intézet
- Zulehner, Paul M. 1995: Az egyházak és a vallás Európában. *Mérleg* 1995, 3, 323–332.

MELLÉKLET. A KUTATÁS INTERJÚALANYAI

Cs. J. 47 éves nő, egy Csíkszereda közeli faluban született. Érettségi után tizenöt éven át tisztviselőként dolgozott, majd elvégezte a Római Katolikus Hittanárképző Főiskola levelező tagozatát, jelenleg hittanárként dolgozik. Hajadon.

Cs. L. 21 éves férfi, munkanélküli, nőkereskedelem vádjával elítélve jelenleg börtönbüntetését tölti.

Cs. P. 34 éves férfi, nős, egy másfél éves kislány és egy öt éves kisfiú édesapja. Felsőfokú műszaki végzettsége van, jelenleg egy országos kiterjedésű cég egyik egységének Hargita megyei igazgatója.

I. L. 63 éves férfi, egy bánági nagyvárosból költözött Csíkszeredába, felsőfokú műszaki végzettséggel rendelkezik, jelenleg nyugdíjas.

K. E. 48 éves nő, özvegy, két felnőtt fiú és egy 14 éves kislány édesanyja. Előkönyvelőként, kasszásként dolgozik egy csíkszeredai iskolában.

K. I. 58 éves nő, hajadon. Egy Csík környéki faluban született, Csíkszeredában érettségizett. Nyugdíjazásáig a kötöttáru-gyárban dolgozott, nyugdíjasként házvezetőnőként dolgozik.

K. M. 26 éves lány, szociális munkás, egy karitatív szervezet programkoordinátora.

L. M. 44 éves férfi, két középiskolás lány édesapja. 10 osztályt végzett Csíkszeredában, majd Marosvásárhelyen autószerelői és sofőri szakiskolát. 1990-ig egy állami vállalatnál dolgozott sofőrként, majd ennek felbomlása után egy szakközépiskolában vállalt kapusi állást.

M. N. 24 éves férfi, egyetemista, négy év teológiai tanulmány után jelenleg orvosnak készül.

P. CS. 31 éves férfi, nős, két kisgyerek apja, foglalkozása egészségügyi asszisztens.

S. A. 43 éves nő, egy Csíkszereda környéki faluban született négygyerekes családban. Az általános iskolát szülőfalujában végezte, majd a IX–X. osztályt egy csíkszeredai szakközépiskolában. Az iskola elvégzése után a csíkszeredai fonodában vállalt állást. A kilencvenes években sorozatos munka nélküli időszakokat kellett átvészelnie. Jelenleg ideiglenes állása van, egy szociális intézmény takarítónője.

S. K. 23 éves lány, utolsó éves egyetemista. Az Egyetemi Lelkészség tagja.

Sz. I. 55 éves nő, Csíkszereda egyik peremtelepülésén született és él, foglalkozása szakácsnő, jelenleg nyugdíjas.

T. K. 41 éves nő, a Gyimesekben született és nevelkedett. Ortodox vallásúnak keresztelték, a katolikus vallást – férje hitére áttérve – házasságkötésekor vette fel. 22 évet dolgozott a kötöttáru-gyárban, ennek felbomlása után takarítónőként helyezkedett el.

T. P. 28 éves férfi, nemi erőszak vádjával elítélve börtönbüntetését tölti.



Szilárdi Réka

Posztmodern identitáskultúra a magyarországi neopogány közösségekben

A tanulmány témája tágabb értelemben egy manapság nemzetközi szinten széles körben kutató jelenségcsoport, az úgynevezett neopogány csoportok identitásnarratívájának vizsgálata. A szerző izgalmasnak ítéli azt a felvetést, hogy az újpogányságnak egy olyan sajátos magyar vonatkozású ága alakult ki, amely a vallási és a nemzeti identitás összefonódásának tekintetében, és esetlegesen a politikai preferencia szempontjából nézve érdekes trendeket mutathat. Hipotézise szerint a közösségek a posztmodern léhelyzetre olyan ellenmagatartással válaszolnak, amelyben minél átfogóbb, egyetemesebb érvényű önmeghatározást kísérelnek meg kialakítani, azaz törekednek arra, hogy plauzibilis egységbe ötvözzék a nyelvi - nemzeti, a vallási és esetlegesen politikai identitásformákat, valamint hogy bizonyos szempontból ezek a mozgalmak úgy viselkednek, mintha szervező elvük az etnicitás lenne. Ez korántsem azt jelenti, hogy így ítéli meg őket a többségi társadalom, hanem éppen fordítva, a vizsgálandó entitások sok esetben a kisebbségek attitűdjeivel reagálnak a környező világra, amelytől etnikailag nem feltétlenül különböznek. A tanulmány befejező részét két olyan orgánium kavlitatív elemzéseinek eredményei alkotják, amelyekben a neopogány metakultúra szövedéke specifikus identitáskultúrával párosul.

Szilárdi Réka a SZTE Bölcsészettudományai Karának magyar nyelv és irodalom, valamint vallástudomány szakján szerzett diplomát. Jelenleg a Vallástudományi Tanszék munkatársa, illetve a Pécsi Egyetem Szociálpszichológia doktori programjának hallgatója. Érdeklődési területei: neopogány metanarratívák, valamint vallási elemek a science fiction-ben. E-mail címe: reka@rel.u-szeged.hu

Tanulmányom témája tágabb értelemben egy manapság széles körben kutató jelenségcsoport, az új vallási mozgalmak bizonyos típusainak elemzése, szűkebb értelemben az úgynevezett neopogány csoportok identitáskultúrája a modern avagy posztmodern korban. A témaválasztás oka és indoka többrétű.

Magyarországon a 80-as évektől kezdve a különböző vallási közösségek virágzásának lehetünk szemtanúi. Ezeket intézményi struktúráik szempontjából a vallásszociológiában meghonosodott tipológiák szerint osztályozhatjuk, valamint szétválaszthatjuk aszerint, hogy egy adott csoport melyik vallási hagyományt követi (amennyiben követi). A statisztikai adatok szerint (Török 2004: 34) az új vallási mozgalmakhoz tartozók létszáma nem haladja meg a lakosság egy százalékát, az általam vizsgált úgynevezett újpogány csoportok tagjainak száma pedig elenyésző. Ugyanakkor izgalmasnak ítélem azt a felvetést, hogy az újpogányságnak mint nemzetközi szinten jelen lévő irányzatnak egy olyan sajátos magyar vonatkozású ága alakult ki, amely a vallási és a nemzeti identitás összefonódásának tekintetében – és esetlegesen a politikai preferencia szempontjából nézve is – érdekes trendeket mutathat.

A témakör ugyanakkor több szempontból is problematikus, mivel a címben szereplő kifejezések referenciahalmaza nem teljesen kiforrott. Így az első néhány gondolatsor az identitás, a

posztmodern és a neopogány csoportok fogalmainak pontosabb meghatározását célozza oly módon, hogy a hangsúlyt a nemzeti sajtóságokat felmutató közösségekre helyezi.

A vizsgálat gerincét két olyan mozgalom alkotja, amelyekben a vallási elemek szövődése specifikus identitáskultúrával párosulhat. A fogalmi pontosítás és az adott közösségek kétdimenziós hittartalmi elhelyezkedésének besorolása után e két jellegzetesen magyar mozgalmat – a Magyar Vallás Közösségét, illetve az Ósmagyar Egyházat – vizsgálom a különböző identitásformák összefonódásának tekintetében a bejegyzett adatok, illetve az egyházak által megjelenített kiadványok alapján.

Elemzésem egy tervezett nagyobb kutatás kezdő lépése, későbbi fázisaiban a vezetőkkel készített mélyinterjúk, majd résztvevő megfigyelés alapján szeretnék komplex képet alkotni e közösségek „elhelyezkedéséről”. A teljes vizsgálat menete a következő logikát tükrözi: először arra próbál fényt deríteni, hogy az egyház által kiadott vagy hivatkozott dokumentumokban megjelenő „identitáskínálat” mennyiben igazodik, illetve esetlegesen tér el az egyházak vezetői által megjelenített önmeghatározáshoz/tól. Ezt követően a résztvevő megfigyelés a tagokra összpontosít, és azt próbálja tetten érni, hogy a nyert eredmények hogyan valósulnak meg közösségi szinten.

Kiinduló hipotézisem szerint ezek a közösségek a posztmodern léthelyzetre olyan ellenmagatartással válaszolnak, amelyben minél átfogóbb, egyetemesebb érvényű önmeghatározást kísérelnek meg kialakítani, azaz törekednek arra, hogy plauzibilis egységbe ötvözzék a nyelvi, nemzeti, vallási és esetlegesen politikai identitásformákat. Tovább lépve, újabb vizsgálható tartományt jelenthet az a felvetés, hogy bizonyos szempontból ezek a mozgalmak úgy viselkednek, mintha etnikai alapú közösségeket alkotnának, azaz mintha szervező elvük az etnicitás lenne. Ez korántsem jelenti azt, hogy ekként ítéli meg őket a többségi társadalom, hanem éppen fordítva, a vizsgálandó entitások sok esetben a kisebbségek attitűdjeivel (erős csoportszolidaritás, etnocentrizmus, csoportbezárkózás) reagálnak a környező világra, amelytől etnikailag nem feltétlenül különböznek. Mindezen megállapítások egyelőre nem tisztázottak: elsődleges céloom az önmeghatározás komplexitásának és mikéntjének vizsgálata, és csak a következő lépésben érdekel az utóbb említett etnicitásfogalom alkalmazhatósága ezekre a szerveződésekre.

A témához való hozzáállásom alapvetően vallástudományi ihletettségű, ami ekképpen meghatározza a vizsgálat egészét. Ha a vallástudományt összevetjük más – szintén vallásokkal – foglalkozó tudományterületekkel, a vallási érintettség, egzisztenciális involváltság és a vallási igazságtartalmak értékelése szempontjából is különbséget tapasztalhatunk közöttük (Máté-Tóth 1999). A vallástudomány mindhárom szempontot illetően semleges álláspontot képvisel, ennyiben tehát objektív, azonban módszertani sajátosságát jellemzi az a dinamika, ahogyan belülről érintve próbálja tárgyát megragadni. Azaz anélkül, hogy az igazságtartalmakat vizsgálná, elfogadja az öndefiníciókat és az ebből adódó sajátos belső logikai hálózatot, kiindulópontját pedig innen eredezteti, mivel az adott vallási szövődések rendszerét csak innen értheti meg. Tehát egyfajta távolodás és közeledés, érintettség és objektivitás valósul meg abban a kutatói magatartásban, amelyet a vizsgálatban is alkalmazni kívánok.¹

1. A nemzetközi szakirodalom ezt *emic-etic* elméleti disztinkciónak nevezi, amelyben az *emic* a hívó nézőpontját jelenti, azaz amit egy adott vallás képviselője saját hitéről és vallási gyakorlatáról mond. Az *emic* szint elengedhetetlen egy olyan vallástudomány számára, amely komolyan érdeklődik tárgya iránt, s amelyben a kutató nem sajnálja a fáradságot a vallásos aspektus reprezentálására, s mindezt annyira adekvátan teszi, amennyire csak lehetséges. Ideális esetben az *emic* nézőpont arról tud beszámolni, hogy mit gondolnak a hívők, miért gondolják azt, és miért tesznek dolgokat. Az *etic* perspektívája ezeknek az információknak az interpretálásaként jön létre. Az értelmezés és elemzés során, a kutató

Végezetül lényegesnek tartom megemlíteni, hogy a fenti megkülönböztetésen túl a neopogány mozgalmakat vallásszociológiai megközelítésben tárgyalom, azaz a vallás és a társadalom egymásra hatásának elméleti kontextusában, ennek velejárójaként pedig a kvalitatív elemzési eljárást alkalmazom a megadott közösségek narratíváinak felfejtésére.

Vallási kínálat. Az elmúlt néhány évben több olyan nagy, nemzetközi, összehasonlító kutatásra került sor, amely az értékekkel és a vallással foglalkoztak. A téma iránti érdeklődés egyáltalán nem véletlen: a modernizációról folyó társadalomtudományi viták egyik középponti kérdése, hogy a társadalom működéséhez szükség van-e központi értékrendszerre, továbbá hogy ennek a funkciónak a hagyományos vallási értékrend és kultúra mennyire képes megfelelni, illetve – ha és ahol elvallástalanodás zajlik – mi kerül a vallás helyére (Hegedűs 1998).

Ma már a vallásszociológiában közismertté vált a nemrég még oly elevenen élő szekularizációs tézis² vitathatósága, amelynek alapja a modern kor pozitivista tudományfelfogása volt. Ezt a felfogást legtalálóbban két óriási hatású személyiség, Immanuel Kant és Auguste Comte gondolataival artikulálhatjuk. Előbbit a *Mi a felvilágosodás?* című tanulmányában (Kant 1997) a címben szereplő kérdésre adott válaszával,³ utóbbit azon kijelentésével lehet fémjelezni, amely szerint a vallást felváltja a tudomány, az új „vallás” papjai pedig a társadalomtudósok, azaz a szociológusok lesznek (Comte 2000: 15–38). Az elvallástalanodást több 19. századi tudós (például Taylor, Frazer, Marx, később Freud) is megjövendölte: valamennyien úgy gondolták, hogy a tradicionális vallási formák a civilizáció fejlődésével párhuzamosan elhomályosodnak, a transzcendens pedig átadja a helyét az immanensnek.

A felállított elméletet egyszerűen a valóság cáfolta. Nevezetesen egyrésről a modern tudás fő jellemzője nem a letisztult racionális világmagyarázó gondolatmenet lett, hanem éppen az egyetemes megalapozások és a végső elvek nélküli töredezett tudás (Boros 1993), amelyben az emberek – az információ növekvő mennyisége ellenére – egyre nehezebben döntenek alapvető kérdésekben. A modernitás válságára adott válaszok között pedig igen komoly helyet foglalnak el a vallásos válaszok, azaz a modernizáció egyáltalán nem szorította ki a vallást (Kamarás 2003:189).

saját elméleti keretén belül nyer bepillantást témájának belső logikájába, jóllehet saját elképzelése gyakran radikálisan különbözik a hívek elgondolásaitól. Ez azonban nem jelent problémát, amíg az olvasók képesek elkülöníteni a két megközelítésmódot (Hanegraaff 1996:12).

2. A tézis többrétű kifejtését Shinertől idézhetjük, aki a fogalom hatféle jelentését különböztette meg: „Az első a vallás olyan elhalványulására utal, melynek során a korábban szokásos vallási szimbólumok, doktrínák, valamint intézmények presztízsüket és jelentőségüket veszítik, s a folyamat ily módon egy vallás nélküli társadalomba torkollik. A szekularizáció második értelme az a világi életnek szentelt nagyobb figyelemre utal, arra, hogy a tekintet a természetfeletről a mindennapi élet problémái felé fordul. A vallási célok és csoportok a társadalmi céloktól és a nem vallási csoportoktól megkülönböztethetetlené válnak. A szekularizáció harmadik jelentése. A társadalom leválik a vallásról, azaz a vallás visszavonul saját szférájába, magánéleti kérdéssé válik és teljességgel benső jelleget ölt, magán a valláson kívül pedig a társadalom életének egyetlen aspektusára sincs befolyással. A szekularizáció negyedik értelmében a vallás olyan átváltozáson megy keresztül, amelyben a vallásos elképzelések és intézmények nem vallási formát öltenek: a valaha isteni hatalomban gyökerezőnek vélt ismeretek, szokások, intézmények tisztán ember alkotta és csakis az ember hatáskörébe tartozó jelenségekkel alakulnak át – valamiféle antropologizált vallássá. A fogalom ötödik jelentése a világ deszakralizációja: ahogyan az ember és a világ egyre inkább racionális-oksági magyarázatok s az emberi tevékenység tárgyává válik, ahol a természetfeletti immár nincs szerepe, a világ elveszíti szakrális jellegét. Végül a szekularizáció jelentheti egyszerűen abban az értelemben is a társadalomnak a szakrálisról a szekuláris felé haladását, hogy megszűnik a tradicionális értékekhez és gyakorlatokhoz való bármiféle kötődés, az ember elfogadja a változásokat, és valamennyi döntését és tettét racionalizmus és pragmatizmus vezérli.” (idézi Hamilton 1988:203–204)

3. „az ember kilábalása a saját maga okozta kiskorúságából”

Másrészt elmondható, hogy a szekularizációs elmélet azon pontja, amely szerint a tradicionális formákon túl új típusú vallási igény mutatkozik meg, helytállóan tekinthető bizonyos szinten, bár közel sem olyan mértékben, ahogyan azt megjósolták. A szervezett keretekhez ragaszkodó vallásosságban valóban mutatkoznak a hanyatlás jelei, de ez nem mondható el a vallásosságról általában (Tomka 1996). Ami megvalósult, az a vallási pluralizmus növekedése, a kics csoportos szerveződések, a fundamentalizmus, az intézményi krízis, a privát vallásosság, a politikai vagy civil vallási jelenségek – mind a nemzetközi, mind pedig a magyar szakirodalomban határozott érdeklődés mutatkozik ezeknek az újszerű struktúráknak a megjelenése iránt.

Identitáskeresés és posztmodernitás. Richard Rorty mondja egy helyütt, hogy a modernitást jobban tetten érhetjük Dickens műveiben, mint Heideggernél, mivel az angol író által ábrázolt társadalmi létállapotra jellemző, hogy állandóan elutasító rosszallással tekint az eddigi és az eljövendő fejlődésre. A Dickens által ábrázolt világ létállapota tulajdonképpen egy létállapot lehetetlensége, s mint ilyen, a modernítésre inkább találó, mint bármely árnyalt és intellektuálisan igényes képlet, amit a nagy szintetikus filozófusok állíthatnának fel róla (lásd Bauman 1999, továbbá Rorty 1997). Az a változás pedig, amire a modern mint rettegett jövőképre tekint, az maga a posztmodern. Akár egyetértünk Rorty véleményével, akár nem, annyit bizonyosan állíthatunk, hogy a jelenkor problematikájával számtalan szerző foglalkozott már az elmúlt évek során. Az általam – az identitás oldaláról – olvasott munkák közös, kiemelhető tengelyeként a következő összegezhető megállapításokra juthatunk.

A modernizmus egyet jelent azzal, hogy a tudományok megingatták a mítoszok, az ősi nagy elbeszélések világát, a posztmodern pedig megingatta a tudománynak mint egyetlen világmagyarázó elvnek a felfogását. Így tehát fontos szembeállítanunk a modernitást és a posztmodernitást. Míg az előbbire a viszonylagosan strukturált tér-idő szemlélet, az éppen megfelelő vonatkoztatási rendszer és egy olyan szilárd tartás a jellemző, amelyben az emberi cselekvés ésszerűen és biztosan beillesztve érezheti magát, addig a posztmodernben mindez feloldódik.

Másrészről viszont, ahogyan azt Lyotard elemzi, a posztmodern nem áll ellentétben a modernnel, inkább a modern folytatásáról, illetve betetőződéséről – azaz az állandóan fejlődő világról, valamint az új helyzetekre meghökkenően gyorsan kialakuló reakciókészletről – beszélhetünk. Az érett posztmodernizmus tehát nem a végnapjait élő, hanem az állandóan születőben lévő modernizmus állapota (Habermas–Lyotard–Rorty 1993:129).

A szakirodalom állítása szerint a csúcsmódnitás alapélménye a töredezettség, a hiányzó struktúra, a megszűnő egyértelműség, illetve folytonosság. A kor embere úgy érzi, mintha megszűnne az átfogó törvények érvényessége és kiszámíthatósága, fokozódik a bizonytalanság, nő a kockázat, szaporodnak a konfliktusok, megváltozik a valósághoz való viszony csakúgy, mint a térszerkezet érzékelése, az időpercepció és a szent és profán viszonya (Tomka 2001). Másképpen fogalmazva: a posztmodern gondolkodást elsődlegesen a „lehetőségekben foglalt eklektikával”, az „interdiszkurzivitással” és az „új, szabad kultúraalakítási lehetőségekkel” azonosíthatjuk. Ez azt jelenti, hogy szabadon, az egyes irányzatok belső koherenciájához már nem kizárólagosan alkalmazkodva választhatunk az eddigi kulturális diskurzusok tartalmaiból (Kiss 2001).

Az identitás keresésében, valamint kifejlődésében nyomon követhetjük az említett változásokat – a szilárdság és a folytonosság elvesztésében, illetve a töredezettség és a megosztottság jelentkezésében. Egy olyan hagyományokban gyökerező társadalomstruktúrában, ahol az egyén pszichikai képességei és vágyai nagyjából egybeestek társadalmi lehetőségeivel, az identitás

kérdése ellentmondásmentesnek tűnik. Az előre meghatározott identitásprogramot az emberek nagy része szükségszerű tényként kezelte, az ettől való eltérés a premodern társadalmakban az egész környezettel való szembefordulást jelentette.

Ezzel ellentétben a komplexebb, illetve gyorsan változó társadalmakban szinte végtelen számú viselkedési és normatív mintalehetőség kínálja fel magát. Ennek következményeként a posztindusztriális társadalmakban az egyénnek és a csoportnak egyre komplexebb módon kell kialakítania és védenie identitását. Egyrésztől azért, mert az egyénnek egyre kisebb lehetősége van arra, hogy a közéletet befolyásolja, illetve a közélet intézményei pedig egyre kevesebbet törődnek azzal, hogy az egyénnek értelmezési rendszert biztosítsanak. Másrésztől a posztmodern „identitáskínálatban” meglehetősen széles körű és nagyszámú világtérbeli struktúrával találkozhatunk szembe magunkat, amelyből a kor embere kedvére válogathat. Az identitáskeresés – és ezenfelül annak megőrzése – egyre nagyobb kihívássá válik, főként azért, mert a környezeti elvárások, illetve a személyes preferenciák folyamatos feszültségben állnak egymással.

Etnikum, nemzet, vallás. Mint azt a bevezetőben jeleztem, tanulmányom központi kérdése az, hogy a posztmodern hibridizáció korában a szubjektum mennyire képes együtt élni identitásának fragmentáltságával, ellentmondásosságával, illetve az általam vizsgált csoportok miként alakítják ki kollektív öndefiníciójukat. Lényeges elem, hogy a nemzeti és a vallási identitás – amennyiben egy csoporthoz való mély elköteleződést jelent – a kollektív ön meghatározás része.

A kollektív identitás, azaz a tudatosult társadalmi hovatartozás legkézenfekvőbb példája a nemzettudat, amely erejét leginkább saját múltbeli eseményeinek köszönheti. Ahogyan Arisztotelész rámutatott, az ember *zoón politikon*, olyan társas állat, amely politikai rendekben, közösségekben, csoportokban él. A viselkedéskutatás megerősítette ezt a meghatározást azáltal, hogy bizonyította: a csoportalakítás az ember alapvető lelki adottsága, a közösségalkító magatartás és cselekvés pedig elemi viselkedésmód. Ami a csoportokat hatványozottan összetartja – az ösztönön kívül – az a beszéden és a kommunikáción alapuló közös tudás. Ez azt jelenti, hogy a kollektív identitást mindig a megfelelő kulturális alakulat alapozza meg és reprodukálja.

A nemzeti identitás viszonylag új keletű fogalom: a 18. század előtt nem beszélhetünk róla, és mint jelenség tipikusan európai, amely a 19. és 20. században vált széles körűvé a világon (Zimonyi 1994:1–8). Voltaképpen olyan kategória, amelybe az egyén besorolja, beletartozónak tekinti önmagát, s amely így különleges szerephez jut a szociális információk feldolgozása és az önértékelés során. Az önbesorolás tekintetében az egyik legfontosabb alapot képezi az a kollektív múlt, amely a történelem egyes kiemelt személyeit és eseményeit a jelenre magyarázatokat adó közös emlékké alakítja olyan módon, hogy szimbolikus jelentőségű legendákba sűríti azokat. A hősök/ösök cselekedetei, valamint a régmúlt eseményei olyan idő- és térbeli pontot jelentenek, amelyből kiindulva az egyén és a közösség képes magát definiálni, illetve aktuális történelmi kontextusát meghatározni, ami egyben biztosítja a folytonosságot is. Mindezek „a történelmi narratívák a nemzeti kontinuitás és a nemzeti szerepmegfogalmazások lényeges elemei, a csoportszolidaritás és a társadalmi legitimitás központi kategóriái” (Bindorffer 2002:339–351).

Bodó Barna *Kultúra, identitásnarratívák, politika* című tanulmányában (2001) egy érdekes problémára hívja föl a figyelmet. Egyrésztől tanulmánya a kultúra és a nemzet összefüggéseiről szól a posztmodern multiidentitás korszakában, másrésztől pedig az etnicitás meghatározásait, illetve definíciókísérleteit veszi szemügyre. A jelen írás egyik hipotézise nagymértékben támasz-

kodik az említett tanulmányra, nevezetesen az, hogy vajon az etnicitás dimenziói mennyiben alkalmazhatóak a magyarországi bejegyzett neopogány csoportok „hivatalos csoportidentitására”.

Bodó tanulmánya szerint a premodern társadalmakra jellemző törzsi, regionális, illetve vallási azonosulás napjainkban áttevődött a nemzeti kultúrára. A nemzeti kultúrák úgy alkotják meg az identitásokat, hogy a „nemzet” fogalmát olyan jelentésekkel töltik fel, amelyekkel azonosulhatunk. Ily módon a nemzeti identitás egy elképzelt közösséghez, illetve saját öntudattal rendelkező etnikai csoporthoz is kötődhet. A szerző a legfontosabb „eticitás”-definíciókat fel-elevenítve arra a megállapításra jut, hogy az értelmezési kísérleteknek egyetlen visszatérő eleme van, ez pedig „az etnikai csoportoknak a posztmodernitás különbözőség-kultuszának jegyében jelentkező társadalmi-politikai reprezentációs igénye”.

Tanulmányom munkadefiníciójaként Glazer és Moynihan meghatározását veszem alapul, amely azt állítja, hogy „az etnicitás ’jelzés’; mégpedig azon igénynek a megmutatkozása, miszerint egyre több (nép)csoporthoz érzi szükségét, hogy csoportjellegzetességeit kihangsúlyozza. És az ’etnikai csoport’ kifejezés nem csupán alcsoportokra, kisebbségekre vonatkozik, hanem minden olyan társadalmi csoportra, amely saját kultúrával és eredettudattal rendelkezik, miáltal az etnicitás egyre szélesebb értelmezést nyer.” (Glazer–Moynihan 1975, idézi Bodó, 2001) A későbbiekben a nemzeti kultúra narratívái közül öt olyan dimenziót emelek ki, amelyek véleményem szerint mindenképpen figyelmet érdemelnek az újpogányság elemzése kapcsán is.⁴

A nemzeti kultúra ebben az értelemben olyan narratívaként funkcionál, amely képes magába olvasztani a posztmodern kort jellemző töredezettséget: kitölteni az etnikai, a politikai, a regionális, a kollektív történelmi tudat identitásformáinak esetleges ambivalenciáiból fakadó hiátusokat, majd olyan jellegű plauzibilis egységbe ötvözni, amely inkább a premodernitásra volt jellemző.

A vallásos önmeghatározás fogalmának megragadását az új kor tendenciái szintén kihívások elé állítják, hiszen az identitáselemek szétforgácsolódása, illetve a pluralizálódás a vallásban is megjelenítődött, ami pedig a vallásossági típusok megváltozását vonta maga után. Azt a tényt, hogy a vallásosság nem kezelhető többé egységes jelenségként, Glock és Stark ismerte fel, majd dolgozta ki leíró szinten ötdimenziós modelljében (1965).⁵ A vallási szubjektívizálódás következtében (Berger–Luckmann 1975) pedig számolnunk kell azzal is, hogy a különböző mozgalmak esetén valóban olyan típusú vallásossággal találkozhatunk, amelyben a tradicionális vallási formák helyét kevésbé ismert kategóriák veszik át.

Egyszerű megfogalmazással élve, vallási identitásról akkor beszélhetünk, ha az egyén spirituális (a fizikai világon túlmutató, horizontális) dimenzióban határozza meg önmagát, és ez a spirituális tengely jelenti számára azt a viszonyítási pontot, amelyhez saját életét, tetteit, etikai és világszemléletét méri – tehát lényeges „szervező” ereje van mind személyes, mind pedig csoportszinten. A vallási önmeghatározás „vegytiszta” esetében a vertikális kiterjedés elemei egy-

4. Ezek a következők: a nemzetet jelentéssel felruházó közös tapasztalatok (diadalok, bánatok, tájak, ceremóniák); az eredet, a kontinuitás, a hagyomány és az időtlenség (vagyis hogy a nemzeti karakter ősi, lényegi jellemzői változatlanok); a hagyomány feltalálásának szimbolikus gyakorlata (a rituálék olyan készlete, amely ismétlés által véli be a viselkedés bizonyos értékeit és normáit); az alapítás mítosza (amely a nemzet eredetét olyan távolra helyezi, hogy az elvész a mítikus idő ködjében) és a tiszta, eredeti nép eszméje.

5. Az elmélet szerint öt, jól elkülönülő területet lehet vizsgálni a vallásosságon belül: a hit–ideológiai, a vallásgyakorlati–rituális, az érzés–élmény, az intellektuális és a mindennapi élet vallásosságának szintjeit. Bár ez a modell nem feltétlenül alkalmas a mérésre és tipizálásra, mindenképpen hasznosítható a vallási identitás összetevőinek vizsgálatára.

értelműen alárendelődnek a horizontális szempontoknak, a különböző identitásrészek ennek függvényében határozhatók meg.

Ahogy azt fentebb már kifejtettem, a posztmodernitásból következően a függőlegességnek ez a tulajdonsága nem mindig érvényesül: a vallási, a foglalkozási, a politikai stb. részidentitások sok esetben mellérendeltként jelennek meg, és gyakran nem rendelkeznek szilárd struktúrával. Ez a képlékenység leginkább a privát vallásosság esetében jelenik meg, hiszen közösségi szinten a kollektív önmeghatározás – csoport által megalkotott – jellegzetességei érvényesülnek, vagyis az egyén és a közösség interakciójából származó „önbesorolás” erősebben ellenállhat a változásoknak.

A neopogány közösségek identitáskultúráját vizsgálva azt a megállapítást előlegezem meg, miszerint mind a vallási, mind pedig a nemzeti identitást olyan halmaznak tekinthető, amely egységes keretet tud nyújtani a különböző részidentitásoknak. Így fordulhat elő, hogy ezek az önmeghatározási formák – kölcsönösen erősítve egymást – összekapcsolódnak (Daniel–Durham 1997). Az újpogány csoportok esetében ez a folyamat a posztmodernben jelentkező reakciókészlet egyik kiindulópontja lehet, hatásmechanizmusa pedig különösen jelentőssé válik azáltal, hogy a vallási „hitigazságokat” nemzeti oldalról, illetve a nemzeti hovatartozást vallási oldalról képes alátámasztani. Elképzelésem szerint a vizsgált közösségeket jellemző vallási és nemzeti dimenzió úgy fonódik össze a többi (politikai, kulturális, nyelvi stb.) részrendszerrel, hogy azokat komplex és diffúz módon járja át. Másképpen megfogalmazva, olyan nemzeti-vallási formák termelődnek ki, amelyek egységesítik a különböző hibrid identitáselemeket. Ezt a típusú jelenséget értelmezhetjük úgy is, mint az adaptálódás szélsőségesebb esetét a pluralista társadalom szimptomáihoz.

A NEOPOGÁNYSÁG

A neopogány mozgalmak meghatározása. A neopogányság fogalma több okból is meglehetősen kiforrotlan a valláskutatás számára: indokolja ezt a téma újszerűsége, illetve az is, hogy a tudománytörténet folyamán olyan negatív konnotációval ruházódott föl, amely nem kedvez a jelenséggel kapcsolatos állásfoglalásoknak. Három jellemző meghatározási kísérletet kívánok bemutatni a következőkben, amelyek a lényegi sajátosságok tekintetében fontosnak tekinthetők.

A *Hutchinson Enciklopédia* (2003) meghatározása szerint a pogány gyakorlatok iránti érdeklődés felvirágzása a 19. századhoz köthető. Az újpogányságot olyan antiurbánus jelenségként definiálja, amely gyakran meríti inspirációját a kereszténység, illetve a modern ipari társadalom iránti ellenszenvből. A szócikk szerint az újpogányságot legtöbb esetben csak néhány pont köti a pogány múlthoz, esetében nem beszélhetünk kontinuitásról Európában. A neopogányság tehát nem újrafeltalálni akarja a múltat – inkább olyan igényként jellemezhető a spiritualitás új formáinak kifejezése iránt, amely reflektál az ősi pogányok által követett sajátos mintákra.

Christopher McIntosh *The Pagan Revival and its Prospects* című írásában (2004) munkadefiníciókat állít fel mind a „pogány”, mind pedig a „neopogány” kifejezésekre. Pogánysággént jelöli az összes politeizmusra kiterjedő természetközpontú vallást, beleértve ebbe azokat is, amelyek a kereszténység előtt Európában léteztek. A modern újpogányság gyökereit ezzel szemben a 18. század végének és a 19. század elejének időszakából eredezteti, amikor is romantikus lelkületű költők, írók a természet dicsőítésének és az antik pogány istenek magasztalásának új formáját

fedezték fel. A neopogány áramlat továbbá az antropológiai és vallásetnológiai kutatásokból is táplálkozott, amelyhez csatlakozva újabb tényezőt jelentett a népi kultúrtörténet, a dalok, a táncok és a tradicionális ismeretek iránti érdeklődés is.⁶

Kis-Halas Judit tanulmányában a következőket írja: „Az újpogányság gyűjtőfogalommal azokat a szinkretikus hiedelemrendszereket és kultuszokat jelölik a mai valláskutatók, amelyek: 1. a kereszténység előtti európai hitrendszerek (druida vallás, illetve germán népek kultuszai), 2. a kereszténység előtti nem európai eredetű kultuszok (például Mithrasz vagy Ízisz kultusza), 3. az Európán kívüli népek, törzsi társadalmak (például szibériai sámánhitű népek, afrikai és latin-amerikai népek) vallásainak, hiedelemrendszereinek tudatos és sajátosan értelmezett újraélesztését kísérlik meg. (...) Az újpogányság napjainkra szinte áttekinthetetlenül heterogén vallási rendszerré nőtte ki magát. (...) A végletekig vitt sokszínűség ellenére mégis van néhány alapvető sajátosság, amely a valláskutatók szerint valamennyi irányzatra jellemző. Első helyen a remitologizálás folyamatát kell kiemelnünk, (...) másik fontos alapelve pedig a környezettudatos gondolkodás és életmód, amely a természetet megtestesítő Istennő vallásos tiszteletében ölt kultikus formát.” (Kis-Halas Judit 2005:56)

A nemzetközi neopogány színtér. Nemzetközi viszonylatban a főbb neopogány entitások közül kiemelhető a kelta vallási tradíció rekonstruálását kitűző mozgalom, a druidizmus, a kontinens germán népeinek ősi vallásán alapuló ódinizmus, illetve a wicca, amely a kereszténység előtti forrásokból, az európai folklórból és mitológiából meríti inspirációit. A wicca képviselői magukat, papjaikat és papnőiket egy európai samanisztikus jellegű természetvallás képviselőinek tekintik, hitrendszerük pedig dualista alapelven (férfi és nő, fény és sötétség, pozitív és negatív stb.) alapul. Az ellentétes princípiumok egybeolvadását a hierogámia, az Isten és Istennő szakrális közösülése jelképezi, melynek rituális utánpótlása – a pap és a papnő egyesülése – számos ősi kultúrában ismert.

A felsorolt mozgalmak világszerte jelen vannak össztársadalmi szinten,⁷ s bár ezek nem voltak képesek igazán gyökeret verni a közép-kelet-európai államokban, mégis a társadalom egy szűk rétegében hamar elfogadottá és követendővé váltak olyan variánsként, amelyben erőteljes hangsúlyeltolódás figyelhető meg a nemzeti identitás tekintetében. Magyarországon a pogány kultuszok felélesztése erőteljesen összefonódik a nemzeti őstörténet feltárására irányuló törek-

6. McIntosh cikkének fő kérdése az, hogy vajon tekinthetünk-e az újpogányságra úgy, mint a jövő vallására, s mely tényezők támasztják alá a különböző válaszlehetőségeket. A neopogányság terjedését a következő pontok segítik elő: új spirituális igényt elégít ki, a monoteista vallásoknál erőteljesebben természet- és környezetbarát, a nők megítélésében jóval „kedvezőbb”, mint a monoteista vallások, s a posztmodern relativizálódásra is adekvát választ próbál adni (Denis D. Carpenter *Emergent Nature Spiritually* című tanulmányában a neopogányságot úgy definiálja mint a posztmodern spiritualitás egyik formáját), a globalizáció és a kulturális homogenizáció elleni reakcióként határozható meg, az internet terjedésével és a pluralitással összefüggően lehetőség van a vallás kiválasztására. Az ellenérvek a következők: az újpogányság inkább helyi, sajátos és specifikus, mintsem általános jegyekkel rendelkezik, nincs egységes doktrínarendszere, erős központosított vezetője, így kevés esélye van arra, hogy tömegeket irányítson – ahogyan nő az egyes mozgalmak tagsága, fokozatosan úgy veszít titokzatos misztérium-jellegéből, amely a mozgalmak egyik nagy vonzerejét adja.

7. Éppen Kis-Halas Judit idézett tanulmányában (2005) olvashatjuk a következő adatokat: „Egy 1999-ben végzett és 2000-ben publikált felmérés szerint az Amerikai Egyesült Államokban 768 400-an vallották magukat újpogánynak. Ronald Hutton brit történész, akit az újpogányság egyik szakértőjének tartanak, úgy véli, hogy az újpogányságon belüli különböző irányzatoknak összesen 25 millió (!) követője van Európában.” A szerző kiemeli, hogy az ágazatonként történő taglétszám azért lehet megtevésztő, mivel egy ember egyszerre több irányzatnak a követője is lehet.

vésekkel, amely elsődlegesen a herderi nemzethalál gondolatköréből indult ki, jelenleg pedig a közép-kelet-európai társadalmakat jellemző identitásválságból táplálkozik.

Az egész közép-kelet-európai régióban, illetve a balti államokban megtaláljuk e jelenség-együttes helyi verzióit. Lettországbán a Dievturi egyházat – amelyet 1926-ban jegyezték be, és amely a természetközpontú, ősi lett vallás felélesztését célozza –, Litvániában a Romuva csoportot – amely kifejezetten a vallási tradíciók megőrzésére, propagálására megalakult szervezet – vagy például Lengyelországban a Zadruga közösséget, amely a harmincas években megalakult olyan karakteres neopogány mozgalom, amely az irányzat továbbélését is meghatározta.

A magyar neopogányság gyökerei. Magyarországon történeti szempontból az őstörténeti kutatások első fontos csomópontja a nyelvrokonítási kísérletek, valamint az ezzel összefüggő néprajzi kutatások kezdete volt a 18–19. században, amikor is a kidolgozott elméletek egyik fő motivációja a herderi nemzethalál víziója által kiváltott lázas igyekezet volt. Ez a felvilágosodás és romantika határán megszülető összeurópai tendencia a nemzeti tradíció és mitológia vizsgálati eredményeit hozta magával – meglehetősen kiforrotlan módszertani háttérrel. Ahogyan Diószegi Vilmos jellemzi: „a múlt századok magyarságát – tudósát és műkedvelő tudóskodóját egyaránt – az etimologizáló kedv tette híressé, sőt hírhedtté.” (1978:9)

A felvilágosodás korszakában megalapított Magyar Tudós Társaság egyik fő célkitűzése a magyar nép hitvilágának és nyelvének föltérképezése lett, s a különböző kiírt pályázatok hatására számtalan olyan munka látott napvilágot, amelyben a magyarok eredetére vonatkozó teóriákat olyan romantikus elképzelések alkották, mint például a magyar–héber, magyar–perzsa vagy magyar–egyiptomi rokonság. Ennek oka valószínűleg az volt, hogy a nagy hírű, ókori keleti népek rokonsága sokkal előkelőbbben hatott, mint a „halzsíros” finnugor atyafiság gondolata (Békési 1991:89–95), továbbá az a „tény”, hogy a magyar nép több ezer éves dicső civilizációk leszármazottja, sokkal erőteljesebb és biztosabb nemzeti identitást adott a Habsburg Birodalmon belül élő magyarságnak.

A korban élénk tudományos vita alakult ki az uráli és az egyéb (altáji, sumér stb.) rokonítás lehetőségeiről. Röviden áttekintve a nyelvrokonítási kísérleteket azt mondhatjuk, hogy a 16. és 17. században a humanista közvélemény a magyar nyelvet leginkább a héberrel rokonította, majd ez a teória a 17. század második felétől kiszélesedett, és megjelent az általában „napkeleti nyelvek”-nek elnevezett kapcsolatok feltérképezése – idetartoznak a török, mongol, iráni, etruszk, egyiptomi, hettita, baszk, görög, szanszkrit, tibeti, japán nyelvekkel való összefüggést valló különböző nézetek (vesd össze Bárczi–Benkő–Berrár 1978:582–592).

Az összehasonlító és történeti nyelvtudomány, illetve az uralisztika 18. századi megszületése, valamint az e témakörben megjelenő nagy horderejű tanulmányok ellenére a 19. század első felére egyrészt visszaesett a kutatások száma, másrészt újfent előtérbe kerültek a különböző délibábos elméletek. Ennek legekleatásabb példáját talán Horváth János munkásságában érhetjük tetten, aki minden eddiginél elszántabban próbálta bizonyítani a magyar nyelv ősi voltát. Horváth és követői szerint az emberiség ősnyelve a magyar volt, állításait pedig különböző népetimológiákkal támasztották alá.⁸

Felsorolni is szinte lehetetlen a különböző 20. századi műkedvelő nyelvészeti doktrínákat, annyi azonban bizonyosnak látszik, hogy a nyelvtudomány kialakulásától kezdve szemtanúi le-

8. „Pözsög a Szentírás mindenféle magyar nevektől” (Rédei 1998:52) – például Mózes, Simon, Áron, Babilon – Babilna, Karthago – Kardhágó, Stockholm Istókhalmá stb.

hetünk egyfajta dilettáns nyelvrokonítási kontinuitásnak, amely kezdetben tudományos igény-nyel formálódott, később viszont egyre inkább a szaktudományossággal vitázva, végül nyíltan elszakadva élt és él külön életet annak ellenében. A háttérben álló érvek azonban gyakorlatilag ugyanazok maradtak: a finnugor nyelvrokonság „bevezetése” a magyar nép elgyökértelenítésére vonatkozó osztrák, majd szovjet kísérletben keresendő; a Habsburg-uralom, kiváltképp a Bach-korszak – később a szovjet rendszer – által kikényszerített „halzsiros atyafiság” tévutakra vitte a magyar tudományt, és elfeledtette a magyarsággal annak dicső múltját.

Ahogy azt már említettem, a néprajz, illetve nyelvész tudósok és műkedvelők 18. és 19. századi vizsgálódásai mára akadémiai szinten elavultnak tekinthetők – a forrásanyagokat figyelmen kívül hagyó, elemző néprajzi munkák csakúgy, mint a népetimologizálás nyomán sarjadó és szárba szökkenő nyelvészeti írások mára csupán kultúra- és tudománytörténeti érdekességnek számítanak. Ám ettől függetlenül bizonyos újpogány elemeket képviselő elgondolások körében még mindig tartja magát a hivatalos, akadémikus nyelvészeti állásponttal szembeni attitűd.

Ennek egyik központi érve az előzőekben már említett gondolatkör, amely azóta is szívósan tartja magát: általánosságban elmondható, hogy az általam besorolt nemzeti hagyományok alapján szerveződő neopogány, illetve heterogén vallási elemeket egyesítő csoportok esetében azóta is több ponton fennáll az akadémikus tézisekkel való egyet nem értés. Az említett neuralgikus pontokon túl a nemzeti kultúra narratívái sokkal erőteljesebben érzékelhetőek. Az elemzett újpogány mozgalmak, valamint az azokhoz kapcsolódó szerveződések ennek a diskurzusnak egy szélsőségesebb válfaját képviselik: nemcsak a nemzeti kultúra tekintetében, hanem egy alternatív „ős-történelemszemlélet” tekintetében is.

Magyar neopogány csoportok. A 80-as évek végétől kezdve egyre gyakrabban találkozhatunk olyan csoportokkal, amelyek közvetett célja a nemzeti identitás erősítése: kezdve a szélsőséges vagy kevésbé extrém politikai állásfoglalásoktól a tudományos vagy áltudományos kiadványok megjelentetésén keresztül egészen a heterogén vagy homogén vallási meggyőződésig. Nemzeti érzületről tanúskodhatnak televíziós műsorok, internetes oldalak, folyóiratok, időszakos kiadványok, hirdetések vagy éppen különböző civil szervezetek, alapítványok, magánegyetemek – mondhatjuk tehát, hogy a „nemzeti horizont” képe korántsem mutatkozik homogénnek, legalábbis ami a szerveződést, illetve az „identitáskínáló” szerepeket és diskurzusokat illeti.

Úgynevezett ősmagyar vallási elemekkel a hazai viszonylatban létrejött „vallási turbulenciában” gyakran találkozhatunk; azaz nem beszélhetünk arról, hogy ez a magyar újpogány szerveződések sajátja lenne. Ugyanakkor a vizsgálatba csak érintőlegesen kerültek bele az olyan jellegű közösségek, amelyekben kimutathatók ugyan jellegzetesen magyarnak vallott elemek, de összességében heterogén vallási szövedéssel rendelkeznek. Ilyenek például az Univerzum Egyháza vagy éppen az Ősmagyar Táltos Egyház, bár kétségkívül a bennük található identitáselemekkel kapcsolatban hasonló megállapítások fogalmazhatók meg, mint a vizsgált két csoport esetében.

A kiválasztásban Török Péter *Magyarországi valláskalauz* című munkáját vettem alapul, amely ma a legfrissebbnek számító hivatalos adatfelvétel a magyarországi bejegyzett egyházakról (Török 2004). A kiválasztott vallási entitások esetében (amennyiben vezetőik hajlandóak voltak az adatközlésre) a szerző kéziratban lévő, félstrukturált interjúit és jegyzeteit is fel-

használtam, majd mindezek alapján összesen 10 olyan közösséget találtam, amelyekre a fent említett jelzők illenek.⁹

	Neopogány mozgalmak	Heterogén vallási elemeket egyesítő csoportok
Nemzeti hagyományok alapján szerveződő csoportok	Magyar Vallás Közössége	Ezoterikus Tanok Egyháza (A Szent Korona Egyháza)
	Ősmagyar Egyház	Univerzum Egyháza
		Ősmagyar Táltos Egyház
Egyetemes hagyományok alapján szerveződő csoportok	Kelta-wicca Hagymányörzők Egyháza	
	Magyar Boszorkányszövetség	ANKH Az Örök Élet Egyháza
	Sodalitas Mithraica Hitvalló Egyház	

A neopogány csoportok osztályozása.

A táblázatban látható, hogy elkülönítettem az úgynevezett újpogány mozgalmakat, valamint a heterogén vallási elemeket egyesítő csoportokat. A kettő közötti alapvető különbség az, hogy míg az előbbieket általában jól érzékelhetően bizonyos, körülhatárolt kultuszra, illetve hagyományra építenek, addig az utóbbiak több vallás tradícióiból és/vagy új vallási elemekből álló hitrendszerrel dolgoznak ki. A két elkülönített típus tovább árnyalható aszerint, hogy hitvallásaikban egyetemes, avagy nemzeti sajátosságokat találunk (illetve ha ezek keverednek, melyik a hangsúlyosabb).

Ősmagyar Egyház. A mogyoródi székhelyű Ősmagyar Egyház hivatalosan 1998-ban alakult, de a későbbi egyházat alkotó ősmagyar hitű vallási csoport már 1990-ben elkezdett Budapesten szerveződni. Az egyház nemzetközi központja – ahol 1972 óta szintén hivatalosan bejegyzett formában létezik Ancient Hungarian Church néven – Los Angelesben van, mivel az alapító, Hajdú Nimród László az év nagy részét (8 hónapot) az Egyesült Államokban tölti.

Vallási tradíciójukat a magyar vallásból, a keleti vallásokból (buddhizmus, konfucionizmus, sintoizmus, taoizmus), valamint a kereszténységből eredeztetik. Bár ez a megállapítás elsőre szinkretista megfontolást sejtet, lényeges hozzátenni, hogy a vallási hagyományok sokféleségét azért fogadják el, mert úgy gondolják, hogy az előbb említett vallások a magyar–turáni hitvilágból fejlődtek ki. Az öndefiníció szintjén ez azt jelenti, hogy nem más vallásokból emelnek át egymástól távol álló elemeket, hanem az ősi turáni–magyar vallás szétszóródott részeit egyesítik újra. Ezt úgy indokolják, hogy hitvallásuk alapjából, a Magyar Őskronikákból csak bizonyos részek maradtak fenn, de a hiányzó elemeket megőrizte a buddhizmus és a kereszténység. To-

9. Ezek közül négy esetben sikertelen volt az adatfelvétel: vagy a cím változott meg, vagy pedig elutasították az együttműködést. Az összesítésből kimaradtak azok a bejegyzett egyházak, amelyekről nincsen hasznosítható adat, így pontosan nem sorolhatóak egyetlen irányzathoz sem. Ezek a következők: a Jövő Hídja Szabadegyház, az Életenergia Közössége Független Szellemi Rend, valamint a Sophia Perennis Egyháza.

vábbi fontos forrásként hivatkoznak Bobula Ida, Fehér Mátyás Jenő, Badinyi Jós Ferenc és Wass Albert munkásságára, illetve az *Ősi Gyökér* című folyóírra, amelyben nemritkán az előbb említett szerzők írásai jelennek meg. Saját kiadványuk a *Magvető*, amely azonban csak időszakosan jelent meg a korábbi években.

Önmeghatározásuk szerint „nem új vallást jegyeztettek be, hanem visszatértek, illetve újra-élesztették az eredetit” (Török 2002b). A kaliforniai bejegyzést követően létrehozták a Kőrösi Csoma Sándor Társaságot, amelynek célja egy olyan szellemi műhely kialakítása volt, amelynek legfontosabb területei az őstörténet, nyelvtörténet és a magyarságtudat kutatása. A tagságot illetően ökumenikus irányultsággal van dolgunk: a betérőnek 12 alkalommal részt kell venni az összejöveleken, illetve az egyház tanítását magáévá kell tennie, de a más felekezetekhez való tartozás nem gátolja a belépést. A vezető a rendes tagságot 150–200 főben, a pártoló tagságot körülbelül 500 főben határozta meg.

Magyar Vallás Közössége. Magyarországon a huszadik század első felében tűntek fel először ténylegesen szervezett újpogány csoportok, amelyek közül a legismertebb a Turáni Egyistenhívők néven elhíresült mozgalom volt. A közösség háttérében az 1910-es alapítású tudományosan elhivatott Turán Társaság állt, amelynek elnöke gróf Teleki Pál volt. Az 1930-as években azonban a vallási közösség kivált a társaságból, és az ősmagyar vallási tradíciók és gyakorlatok újjáélesztését tűzte ki feladatául, amivel a 30-as évek közepétől viszonylagos népszerűsége tette szert. Vezetője, Bencsi Zoltán számos írását publikálta ebben az időszakban, amelyekben az „újjáéledt ősi vallás tanításait” igyekezett propagálni. A mozgalmat a Horthy-korszakban többször betiltották, de csak a kommunizmus megjelenésével tűnt el végleg – követői pedig vagy emigrációba kényszerültek, vagy feladták nézeteiket. Csak a rendszerváltás után tértek néhányan haza, és jegyeztették be a Magyar Vallás Közösségét.

A turanista hipotézis első hirdetője a századfordulón tevékenykedő Ferenczi Gyula volt, majd nem sokkal később jelent meg a magyar–sumér rokonságot valló szerzők teóriája. A két világháború között jelent meg a debreceni vallástörténész professzor, Varga Zsigmond összefoglaló munkája, az *Ötezer év távlatából*, amelyben a sumér nyelvet az uráli-altáji nyelvek egyik leágazásaként értelmezte. Az elmélet újraébredését két szerző nevével lehet fémjelezni, az egyik Bobula Ida, a másik pedig Badiny Jós Ferenc.¹⁰

A Turáni Egyistenhívők – immár Magyar Vallás Közössége néven – újra 1992-ben jelentek meg Magyarországon, ezt megelőzően (de már 1930 után) Kanadába emigrált magyarok által léteztek bejegyzett vallási csoportként. A kanadai–magyar alapító, Homonai Ottó János halála után Pál János vette át a közösség vezetését. Az anyaországi egyház vezetője, Kovács Attiláné a tagságot 1992-ben 100 fő körül, 1996-ban 850–1000 fő körül határozta meg.

A közösség – öndefiníciója szerint – a pogány csoportokhoz tartozik, hitvallásukat az őskeresztény korban létező „paganis”-ból eredeztetik, így tehát narratívájukban fontos szerephez jut

10. A turáni testvériségnek óriási identitásformáló hatása van, elég ha Bobula Ida *A magyar nép eredete* című gyűjteményes kötetének Oláh Béla által írott előszavát olvassuk: „A magyarokról a külföldieknek szerte a világon általában rossz a véleménye. Régi ellenünk szított propaganda eredménye az a megalapozatlan, tudománytalan és valótlan nézet, hogy a magyarok egy elő-ázsiai primitív, nomád nép, amely ezer évvel ezelőtt tört be Európába és sok bajt okozott. A gobineauizmustól elfordult, faji önszeretet és gőg eddig azt a hitet terjesztette, hogy a fenséges fehérbőrű árják, a germánok teremtették meg és tartották fenn az emberi kultúrát elsősorban. Az ilyen öndicsérő (...) köröket zavarja a turáni, szittya őskultúra felfedezése.” (Bobula 2000:8)

a kontinuitás. Saját meghatározásuk szerint a magyarság őshazája a Kárpát-medence, ugyanakkor úgy vélik, hogy népünk fontos állomása volt a „Turáni-fennsík” is. Hirdetik továbbá a hun–avar–szabir–szkíta (szittyia)–pártus–magyar azonosságot, illetve a szigorú monoteizmust.

Mozgalmuk alapvetően kereszténységellenes: a magyar nép történelmének súlyos töréspontját látják a Szent István-i kereszténység meghonosításában, illetve nagyjából ehhez kötik a magyar vallás elnyomását is. Kiemelten fontosnak tekintik az őstörténeti kutatásokat, a nyelvrokonság (magyar–sumér) kérdéskörét, a rovásírás terjesztését, valamint annak megvallását, hogy a magyarság büszke lehet eredetére, történelmére, tradícióira és kultúrájára. Jellemző rájuk az ősök, illetve a hagyományok tisztelete.

Csakúgy, mint az Ósmagyar Egyháznál, a tagságot tekintve itt is ökumenikus irányultsággal találkozhatunk. Hivatalos létrejöttüket azzal magyarázzák, hogy új igény jelent meg a vallásosságban: „más vallásoknak nincs kielégítő szolgáltatása, és szembesülni kell azzal, hogy a mai embernek modern problémái vannak” (Török 2006).

A *Napjaink*, illetve a *Napkelet* című, ma már nem létező folyóiratuk az egyház kiadványai közé tartozott, valamint fontos vallási és elméleti háttérüket képezi a rendszerváltás után újra megalakult *Turán* is.

Összehasonlítás. A két egyház között több ponton találunk egyezéseket és eltéréseket is, mind a hittartalmi rész vagy a múltra vonatkozó megállapítások tekintetében, mind pedig strukturális szinten. A következőkben néhány pontban a legfontosabb hasonlóságokat és különbségeket foglalom össze.

Radikális eltérés a kereszténységgel szembeni attitűdben, valamint a hivatkozott források esetében található, ez utóbbinál a Badiny Jós-féle pártus–magyar Jézus-alak adja a legfőbb különbséget. További különbség a tradíció kérdése, amelyet fentebb már részletesebben kifejtettem. Teljes egyezés található azonban a két egyház között a célkitűzések terén, valamint a tagság felekezeti megoszlásával kapcsolatos állásfoglalásokban. Végül hasonlóságot állapíthatunk meg az alapítás tényezői között, mégpedig annyiban, hogy mindkét csoport hosszabb időt töltött emigrációban. Ennek a ténynek nagy jelentősége van az identitás és etnicitás szempontjából is, hiszen az idegen környezetben élő etnikai csoportok nemzeti identitásának erősödése magától értetődő tény (Gereben 2000). A továbbiakban a vizsgált egyházak esetében a következő folyamatról lehet beszélni: a nemzeti és vallási önmeghatározás összekapcsolódása esetén a nemzeti-etnikai elemek beépülhetnek az adott csoport hittartalmi dimenzióiba, ezáltal a csoportok etnikai identitása az anyaországba visszakerülve megőrzi azt a többségi társadalom irányába mutató reakciót, amely őket külföldön jellemezte. Ez a viselkedésmód pedig ettől kezdve – éppen a hitigazságokba való beékelődése okán – vallási oldalról is alátámaszthatóvá válik.

A VIZSGÁLT EGYHÁZAK DOKUMENTUMAINAK ELEMZÉSE

A vizsgálat módszertana és az eredmények. Az elemzés tárgyát a magyar sajátosságokat felvonultató neopogány közösségek forrásként megadott alapvető munkái, kiadványai képezték, célja pedig annak kimutatása volt, hogy a munkahipotézisben megfogalmazottak szerint a hivatalos identitáskínálatban mennyire jelenik meg a nemzeti-etnikai identitásforma.

Mindkét egyház esetében egy-egy orgánum (az Ősi Gyökér – ŐE, illetve a Turán – MVK) 2000-es évfolyamát választottam ki. Az elemzés kétfázisú volt: elsőként a 2000-es. évfolyam tartalomjegyzékeit összesítettem, illetve a különböző cikkeket láttam el kulcsszavakkal, majd ezeknek mentén besoroltam őket egy-egy jellemző témába. Ezután – összevetve a megjelenő csomópontokat – olyan rangsort állítottam fel, amelyben megfigyelhető a egyes kulcsszavak aránya, azaz megjeleníthetővé válik a kiadvány vallási dimenziója. Ezt követően kiválasztottam egy tanulmányt, amelynek témája a magyar vallás, ezt pedig mélyebb kvalitatív elemzésnek vettem alá a manifeszt és latens tartalom kódolásával, amelynek során – hogy hipotézisemet ellenőrizni tudjam – az identitás vallási és nemzeti összetevőit, az etnicitás esetleges megjelenéseit, illetve a posztmodernitásra utaló magatartásmintákat tanulmányoztam.

Mindkét orgánum esetében az első fázis (a megjelenő cikkek elolvasása és részletes kódolása) után a következő, tágabb kulcskifejezések hálóját állítottam fel: magyar vallási és mitológiai elemek megjelenése; magyar kultikus/szakraális tárgyak és személyek megjelenése; magyar őstörténeti, történelmi, illetve régészeti eredmények; magyar nyelvtörténeti eredmények; néprajzi/antropológiai eredmények; egyéb „társtudományok” eredményei. Ezt követően a tartalomjegyzékben szereplő cikkeket a megadott hálóba soroltam be, és megállapítottam az egymáshoz való arányukat.

A kulcsszavakon kívül még két dolgot tartottam fontosnak: egyrészt azt, hogy mennyire hangsúlyos a „nemzeti”, illetve a „magyar” jelző használata (amennyiben a népre, nemzetre vonatkozik), másrészt pedig azt, hogy milyen erősen jelenik meg az akadémikus tudással szembeni attitűd. Mivel többségében rövidebb írásokról van szó, így a magyar/nemzeti jelző esetében a minimum háromszori előfordulás esetén már erősnek ítéltam ezt a tendenciát. A „hivatalos” (nyelvészeti és őstörténeti) tudás elleni reakciót pedig aszerint vizsgáltam, hogy legalább egyszer megjelent-e az adott szövegben az erre történő bármilyen utalás.

A kiválasztott tanulmányok esetében az alábbi kifejezések előfordulásait vizsgáltam: magyarság (nemzet, közösség, magyar, nép stb. kifejezésekkel); vallás (Isten, táltos stb. kifejezésekkel); az akadémikus tudáshoz való viszony (modern tudás, nyugati tudás stb.); a modernhez és a globalizációhoz való viszony (modern világ, nyugati világ stb.).

A nemzeti identitás kulcsszavain belül azt is vizsgáltam, hogy vajon a Bodó Barna által felállított tengelyek érvényesülnek-e, s ha igen, mennyiben tekinthetőek a közösségek az etnicitás mentén szerveződő csoportoknak, azaz mennyiben hozzák a következő attitűdöket: erős csoportszolidaritás, etnocentrizmus (a kívülállók iránti gyanakvás, mások kultúrájának saját szemzőgből való értelmezése), illetve az ezzel összefüggő csoportbezárkózás (a csoportok fenntartanak olyan határokat, amelyek elválasztják őket másoktól) (Giddens 1997: 256–258.).

Az eredmények összevetése, az etnicitás dimenzióinak vizsgálata. A tartalomelemzési adatokat összevetve arra az eredményre jutottam, hogy mindkét közösség identitásnarratívájában kiemelt szerepe van a magyar történelemnek és nyelvnek, amelyekhez képest a vallási elbeszélést és jelképrendszert csak másodlagosnak tekinthetjük. A nemzeti-etnikai dimenziók láthatóan erőteljesen jelen vannak az adott szövegekben, szinte kivétel nélkül a modernitással ellentételezve: a globalizált világ minduntalan olyan kontextusban jelenik meg, amely a tradicionális világ-szemléletet tudatosan fenyegeti, az akadémikus tudás és képviselői pedig ennek a fenyegetésnek képezik hathatós fegyvereit.

A vallási elemek – mint az az arányokból is kitűnik – következetesen e kétpólusú világszemléletnek alárendeltek. A két élesen elkülönülő oldalt több szempontból meg lehet közelíteni: elsőként annak a vallási „gyakorlatnak” az oldaláról, amelyben a vallási elit és a hozzá tartozó közösség birtokolja az igazságot („mi”), míg a kívülállók („ők”) ezt nem interiorizálják. Másodszorban az egyén és a közösség interakciójából származó kölcsönös beállítódás oldaláról, amely jelentős mértékben meghatározza, képviseli és szimbolizálja a csoport értékeit és viselkedésmódjait. Harmadszorban pedig megközelíthető a kisebbség és a többség oldaláról is – amennyiben ezt a szempontot összevetjük a kapott eredményekkel, akkor a „magyarság” mint kisebbség jelenik meg a „magyarsággal” mint többséggel szemben. Ez azt jelenti, hogy a kisebbségi létformában felerősödött magyar nemzeti, vallási és etnikai tudat ellentéte az a többségi társadalmat képviselő csoport, amelyik mind a modernizációt, mind pedig a hivatalos tudást magáénak vallja, s amely történetesen szintén magyar. Két „magyarság”-fogalommal állunk tehát szemben: a kisebbségi mint az (vallási és nemzeti) igazságot birtokló szimbolikus mag, a többségi mint objektív hovatarozási kategória jelenítődik meg a közösségek metaelbeszélésében.

Vajon mennyire tekinthető a csoportok részéről egy ilyen különbségtétel etnikai megfontolásnak? „Az etnikai csoportok tagjai kulturális értelemben megkülönböztetik magukat a társadalom egyéb csoportjaitól, és ezt a különbséget a többi csoport is elismeri” – olvashatjuk a Giddens-féle definíciót (Giddens 1997: 256). A magyar neopogány közösségek sajátos elkülönülése kulturálisnak tekinthető-e abban az értelemben, hogy az össznarratívának csak bizonyos elemeit tekintik, illetve nem tekintik megalapozottnak? Valamint mi az a többség, akiről azt állíthatjuk, hogy akceptálja ezt a különbözöséget?

A Magyar Vallás Közössége, valamint az Ősmagyar Egyház önmeghatározásainak ismeretében nehéz válaszolni a feltett kérdésekre. Az olvasottak alapján azonban annyi bizonyossággal kijelenthető, hogy az általuk nyújtott identitáskínálat formális részében hangsúlyos szerephez jut a csoportszolidaritás és a csoportbezárkózás is. Utóbbi abban az értelemben, hogy a közösségek olyan határok fenntartására törekednek, amelyek alapján egyértelműen elkülöníthetőek másoktól. Ezen túlmenően lényegesebb elem a csoportok etnocentrizmusa, amellyel a kívülálló idegen kultúrákra vagy éppen a saját kultúrában lévő akadémikus magyarázatokra tekintenek.

Mindezek ismeretében (az *emicletic* módszertani vonatkozását is figyelembe véve), nézetem szerint a nemzeti sajátosságokkal rendelkező neopogány mozgalmak öndefiníciójából eredő identitáskultúra és viselkedésmód leírható a kisebbségi csoportok attitűdjeinek jellemzőivel, továbbá az elemzett folyóiratok alapján meghatározható a posztmodernitásra tevékenyen reflektáló magatartásként is, amely a liberalizálódással és a pluralista tendenciákkal szembefordulva erősen bezárkózó jelleget ölt. Ebből következően a politikai preferenciák is nyomatékos alkotóelemét képezhetik a közösségek által meghatározott identitásképnek.

ÖSSZEGZÉS

Kamarás István írja *Kis magyar religiográfia* című munkájában a következőket: „1989–90-ben Magyarországon is sok minden feltárult abból (...) ami addig a vallási világból még a szakemberek számára is részben rejtve maradt. (...) Az utca embere számára is érzékelhetővé váltak az egzotikus öltözékű krisnások, az elegáns öltözetű mormon hittérítők, az utcákon és tereken prédikáló, zenélő, pantomimet előadó vallási csoportok, a művelődési házakban és stadionok-

ban programot hirdető guruk, a dianetikai és nyelvtanfolyamokat hirdető szcientológusok. (...)” (2003:198) Az előbbi idézet hűen érzékelteti azt a – több kutató által megerősített – tény, amely szerint a társadalmi változások sok esetben identitásváltozáshoz vezethetnek, hiszen a megváltozott környezeti reakció – még ha az egyénben nem is változik semmi – kihat az identitás megtartása érdekében végzett folyamatra (Daniel–Durham 1997).

Tanulmányomban azt igyekeztem felvázolni, hogy a posztmodernitás és a globalizáció világában miképpen jelennek meg a magyarországi neopogány mozgalmak, milyen identitáselemekkel erősítik meg a helyzetüket, illetve milyen más dimenziókkal fonódnak össze. Kiinduló hipotézisem a vallási és nemzeti kategóriák összeolvadásáról a kvalitatív elemzés által beigazolódott, és bizonyítást nyert az a tétel is, amely a posztmodernitásra adott válaszként határozta meg e mozgalmak irányultságát. Pontosabban azt a tendenciát, amellyel az újpogányságot jellemezni lehet, a posztmodernitással együtt járó töredezettség és bizonytalanság hozta létre. A jelenség némileg ellentmondásos léthelyzetét talán a „tradicionalista lázadás” szókapcsolattal lehet a legjobban megragadni és érzékeltetni, amelyet a fogyasztási és anyagi javak felülértékelődése váltott ki.

Az elemzés során arra az eredményre jutottam, hogy a multikulturalizmus korszakában e közösségek úgy válaszolnak a töredezettségre, hogy az etnikai csoportokra jellemző kollektív/társas (és ezáltal közvetve személyes) identitást alkotnak meg vagy választanak az anyaországon belül. A tartalmi adatok százalékos megoszlásai arra utalnak, hogy a közösséghez tartozás elsődlegességét az olyan kiemelt elemek adják, amelyek mozgósító erővel rendelkeznek (vesd össze Bodó 2001), s amelyekhez képest a vallás és egyéb kulturális kérdések csak másodlagosak.

Eileen Barker állítása szerint az új vallási mozgalmakba belépő emberek nagy része Kelet-Európában azokhoz az értékekhez csatlakozik, amelyek ugyan a nyugati kapitalizmusból származnak, de amelyektől a nyugati ember már elfordul (1997:35–62). Jóllehet a mai napig valószínűsíthetően ez így van, azonban az elmúlt években már az említett elfordulásnak is szemtanúi lehetünk az újpogányság esetében, egész Közép-Kelet-Európában.

A tervezett későbbi fázisokban a tanulmányban tulajdonképpen már megjelölt téziseket szeretném tovább vizsgálni más-más módszerek vonatkozásában (újabb adatfelvétel a vezetői interjúkkal és a tagsági lekérdezéssel) a bejegyzett egyházak frissített listája alapján. Az újabb – még pontosításra váró – kérdések között előreláthatólag lényeges pozíciót foglal majd el a civil-vallási jellemzők számbavétele a tagság hitrendszerében és gyakorlatában, résztvevő megfigyelés alapján. Választ szeretnék kapni azokra a kérdésekre is, hogy ennek a jelenségnek vannak-e specifikus jegyei (a tartalmi meghatározásokon túl) az összeurópai tendenciákhoz képest, valamint hogy a tradicionális elfordulás által megfogalmazódott új vallási igény vajon befolyásolja-e a már meglévő vallásossági struktúrákat. A későbbi adatgyűjtés és -elemzés talán ehhez is nyújt majd fogódzókat.

FORRÁSOK

Badiny Jós Ferenc 2004a: *A magyar Szent Korona*, Budapest: Magyar Ház

Badiny Jós Ferenc 2004b: *A magyarság eredete és a Boldogasszony*, Budapest: Magyar Ház

Badiny Jós Ferenc 2004c: *A táltos Isten*, Budapest: Magyar Ház

Badiny Jós Ferenc 2004d: *Az istenes honfoglalók*, Budapest: Magyar Ház

- Badiny Jós Ferenc 2004e: *Az Ister-Gami oroszlánok titkai*, Budapest: Magyar Ház
- Badiny Jós Ferenc 2004f: *Jézushitű Attila*, Budapest: Magyar Ház
- Badiny Jós Ferenc 2004g: *Szabadkőműves volt Badini uram*, Budapest: Magyar Ház
- Bobula Ida 2000: *A magyar nép eredete valamint a sumir műszaki tudományok: ősi mezopotámiai régészeti leletek vizsgálata: 2000 magyar név szumír eredete és más rövidebb tanulmányai*, Anahita-Ninti
- Magyar Boszorkányszövetség é.n.: *A boszorkányság a mágia vallása. Tájékoztató füzet.*
- Pávay Tibor 2005: *Interjú az Univerzum Egyház vezetőjével*, kézirat
- Ősi Gyökér 2000–2003 között megjelent lapszámai
- Turán* 1910–1944 között megjelent valamennyi lapszám
- Turán* 1998, 1–6 lapszám
- Turán* 1999, 1–6 lapszám
- Turán* 2000, 1–6 lapszám
- Török Péter 2002a: *Interjú a Magyar Vallás vezetőjével*, kézirat
- Török Péter 2002b: *Interjú az Ósmagyar Egyház vezetőjével*, kézirat
- Török Péter 2002c: *Interjú a Sodalitas Mithraica Hitvalló Egyház vezetőjével*, kézirat
- www.ankh.hu
- www.terembura.hu
- www.taltos.hu
- www.wicca.hu

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Assmann, Jan 1999: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrában*, Budapest: Atlantisz
- Bárczi Géza–Benkő Loránd–Berrár Jolán 1978: *A magyar nyelv története*, Budapest: Tankönyvkiadó
- Borowik, Irena 1997: *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos
- Bauman, Zygmunt é.n.: Turisták és vagabundok. A posztmodern kor hősei és áldozatai, <http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre35/01bauman.htm> (2005. 09. 30., 15.42)
- Békés Vera 1991: „Nekünk nem kell a halzsíros atyafiság!” – Egy tudománytörténeti mítosz nyomában. In Kiss Jenő–Szűts László (szerk.): *Tanulmányok a magyar nyelvtudomány történetének témaköréből*, Budapest: Akadémiai.
- Berger, Peter L. é.n.: McJesus Kft. – Egyházak mint vállalkozók. A pluralisztikus társadalom új stratégiákat kíván. <http://ourworld.compuserve.com/homepages/merleg/201ta1.htm>, (2005. 10. 12., 14.00)
- Berger, Peter L.–Luckmann, Thomas 1975: *A valóság társadalmi megformálása*, Budapest: Tömegkommunikációs Kutatóközpont
- Bindorffer Györgyi 2002: Történelmi tudat, nemzeti identitás. In Pál E. (szerk): *Forrásvidékek. Társadalomtudományi tanulmányok Némedi Dénes 60. születésnapjára*, Budapest: Új Mandátum.
- Bodó Barna 1999: Kultúra, identitásnarratívák, politika. In *Multikulturalizmus és öikuménia*, Temesvár.

- Bögre Zsuzsanna 2002: *Társadalmi-politikai változások hatása a vallásos identitás alakulására Magyarországon*, PhD dolgozat
- Boros János 1993: Jean-Francois Lyotard, a különbözőség elgondolója. *Jelenkor*, 1993, 3.
- Comte, Auguste 2000: Előadások a pozitív filozófiáról. In Felkai Gábor–Némedi Dénes–Somlai Péter (szerk.): *Olvasókönyv a szociológia történetéhez I.*, Budapest: Új Mandátum.
- Daniel, Krystyna–Durham, W. Cole 1997: A vallási azonosságtudat mint a nemzeti identitás összetevője. *Fundamentum*, 1997, 2.
- Diószegi Vilmos (szerk.) 1978: *Az ősi magyar hitvilág – Válogatás a magyar mitológiával foglalkozó XVIII–XIX. századi művekből*, Budapest: Gondolat
- Erikson, Erik 1994: *Identity: Youth and Crisis*, New York: W.W Norton Company
- Faivre, Antoine–Hanegraaff, Wouter J. (eds.) 1998: *Western Esotericism and the Science of Religion*, Leuven
- Földvári Mónika–Rosta Gergely é.n.: A modern vallásosság megközelítési lehetőségei. <http://mtapti.hu/mszt/19981/foldvari.htm> (2005. 08. 21., 16.45)
- Gereben Ferenc 1997: Vallási és nemzeti identitás – Történelmi visszapillantás. In Tomka Miklós–Gereben Ferenc: *Vallásosság és nemzettudat*, Budapest: Kerkai Intézet, Budapest.
- Giddens, Anthony 1997: *Szociológia*, Budapest: Osiris
- Glock, Charles–Stark, Rodney Y. 1965: *Religion and Society in Tension*, Chicago
- Habermas, Jürgen–Lyotard, Jean-Francois–Rorty, Richard 1993: *A posztmodern létállapot*, Budapest: Századvég
- Hamilton, Malcolm B. 1998: *Vallás, ember, társadalom*, Budapest: AduPrint
- Hanegraaff, Wouter J. 1996: *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the mirror of secular thought*, Leiden: E. J. Brill
- Harcza Béla é.n.: „Akárki” a XXI. század kommunikációs világában. *Gondolatok Monroe E. Price A televízió, a nyilvános szféra és a nemzeti identitás c. könyve alapján*. <http://zetna.org/zek/folyoiratok/62/pub.html> (2005. 09. 30., 19.45)
- Hegedűs Rita é.n.: *A vallásosság kérdése Magyarországon nemzetközi és magyar kutatások eredményeinek tükrében* <http://mtapti.hu/mszt/19981/hegedus.htm> (2005. 08. 21., 18.30)
- Kamarás István 2003: *Kis magyar religiográfia*, Pécs: Pannónia Könyvek
- Kant, Immanuel 1974: Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás? In *A vallás a pusztaság és határain belül*, Budapest: Gondolat.
- Kis-Halas Judit 2005: Újboszorkány kultuszok a 20. században. A wiccától a cyberboszorkáig. *Rubicon*, 2005, 7.
- Kiss Endre 2001: *Közép-európai tudat tegnap és ma*. <http://www.hhrf.org/europaiutas/20011/5.htm> (2005. 10. 02.)
- Löb, Ladislaus 1994: *Forms of Identity. Definitions and Changes*, Szeged Attila József University
- Máté-Tóth András 1999: Vallástudomány és felsőoktatás. *Magyar Tudomány*, 1999, 5.
- McIntosh, Christopher é.n.: *The Pagan Revival and its Prospects*. <http://www.highbeam.com/library/doc3.asp?DOCID=1G1:123414373&num=2&ctrlInfo=Round19%3AProd%3ASR%3AResult&ao=&FreePremium=BOTH> (2006. 04. 12., 11.30)
- Molnár Attila Károly 1998: *Szekták, új vallási jelenségek*, Budapest: Pannonica
- Pataki Ferenc 1982: *Az én és a társadalmi azonosságtudat*, Budapest: Kossuth
- Pávay Tibor 2005: *Szofitmodern vallási hálózatok*, kézirat

- Rédei Károly 1998: *Östörténetünk kérdései. A nyelvészeti dilettantizmus kritikája*, Budapest: Balassi
- Róna-Tas András 1991: Nyelvtörténet és östörténet. In Kiss Jenő–Szűts László (szerk.): *Tanulmányok a magyar nyelvtudomány történetének témaköréből*, Budapest: Akadémiai.
- Rorty, Richard 1997: *Heideggerről és másokról*, Pécs: Jelenkor
- Schöpflin György 2004: *Az identitás dilemmái. Kultúra, állam, globalizáció*, Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor
- Szilágyi Tamás 2005: *Az új pogányság*, kézirat
- Tomka Miklós 1992: Három vallásszociológiai kongresszus 1991 nyárutóján. Dulin–Torino–Moszkva. *Szociológiai Szemle*, 1992, 3.
- Tomka Miklós 1995a: A magyar vallási helyzet öt dimenziója. *Magyar Tudomány*, 1995, 5.
- Tomka Miklós 1995b: *Csak katolikusoknak*, Budapest: Corvinus
- Tomka Miklós 1996a: A vallásszociológia új útjai. *Replika*, 1996, 21–22.
- Tomka Miklós 1996b: *A felekezeti struktúra változása Kelet- és Közép-Európában*. <http://www.mtapti.hu/mszt/19961/tomka.htm> (2005. 08. 22., 11.25)
- Tomka Miklós 1998: Egy új társalmi-politikai szereplő (Vallás és egyház a rendszerváltozás folyamatában). *Társadalmi Szemle*, 1998, 8–9.
- Tomka Miklós é.n.: *Inkulturáció*. <http://nyitottegyetem.phil-inst.hu/teol/tomka.htm> (2005. 10. 12., 13.30)
- Török Péter 2004: *Magyarországi vallási kalauz 2004*, Budapest: Akadémiai
- Vajda Zsuzsanna 1996: Az identitás külső és belső formái. In Erős Ferenc (szerk.): *Azonosság és különbözőség. Tanulmányok az identitásról és az előítéletről*, Budapest: Scientia Humana.
- Veres Sándor–Kapás István 1996: Az identitás válsága és a „lélek nyugalma” In Erős Ferenc (szerk.): *Azonosság és különbözőség. Tanulmányok az identitásról és az előítéletről*, Budapest: Scientia Humana.
- Vergote, Antoine 2001: *Valláslélektan*, Budapest: Semmelweis Egyetem–Párbeszéd (Dialogus) Alapítvány–HÍD Alapítvány



Sárközy Csongor

Ezoterikus gyakorlatok a dél-alföldi középiskolások körében

A tanulmány egy rövid elméleti kitekintés után a fiatalok ezoterikus gyakorlatait (mint jóslás, szellemidézés, asztrológia, jóga, feng-shui, reiki, újpogány és sátánista gyakorlatok) és az erre megjelenő társadalmi reakciókat vizsgálja. Egy kérdőíves kutatást elemezve, a középiskolások részvételét a felnőttekével összevetve, a praktikák típusait, gyakoriságukat és a résztvevők motivációit vizsgálja.

Sárközy Csongor (sarkozy@rel-u.szeged.hu) a Szegedi Tudományegyetem Vallástudományi Tanszékének munkatársa, a Pécsi Tudományegyetem szociálpszichológia PhD hallgatója, a REVACERN kutatási hálózat projektmenedzsere. Érdeklődési területei az ezoterika és a keleti vallások nyugati megjelenési formái.

Az utóbbi évtizedekben a vallás(ok)kal foglalkozó tudósok különböző változásokról számoltak be az egyéni és közösségi vallásosság tekintetében. A közelmúltban több nemzetközi vizsgálat foglalkozott az 1960-as évektől tendenciózusan meginduló újszerű vallási formákkal, több olyan területet érintve, mint az új vallási mozgalmak kialakulása és szociológiája, a láthatatlan vallás, az intézményi változások, a vallási pluralizmus vagy éppen a szekularizációs hatások.

A változások közé sorolhatjuk a „vallási piacról” válogató egyének magánvallásosságát, valamint a napjainkban divatos, az egyén életmódjához kapcsolt, különböző szinteken érvényesülő, nemegyszer misztikába hajló gyakorlatokat is. Jelen tanulmányomban ennek a jelenségkörnek az egyik ágát, az ezoterikus elemek dimenzióját vizsgálom, különös tekintettel a dél-alföldi középiskolások csoportjára. A vizsgálat¹ elsődleges célja annak kimutatása volt, hogy a régióban élő, tanuló fiatalok milyen mértékben érintkeznek az ezoterikus tanokkal, másodsorban pedig annak kiderítése foglalkoztatott, hogy vajon milyen összefüggések, korrelációk mutathatók ki az ezoterikus gyakorlatok és más tényezők között e fiatalok tekintetében.

Témám azonban több szempontból is nehezen vizsgálható. Elsősorban azért, mert az ezotéria fogalomköre egyszerre túldeterminált és homályos – azaz meghatározásában többféle, nem egyszer ellentmondó elméletek állnak egymás mellett. Másrésztől azért, mivel az ezoterikus dimenzióknak nincsen kiforrott dogmatikus alapzatán álló, egységes, jól elkülöníthető társadalmi bázisa, így intézményi-strukturális oldalról igen nehezen megközelíthető. (Tehát az ezotéria mint összetett, szinkretikus és meglehetősen tág halmaz, bőven ad lehetőséget arra, hogy „kedvünkre válogassunk” a különböző, nemegyszer össze nem függő elemei közül.) Harmadsorban pedig azért, mert igen nehezen különíthető el a gyakorlatok spirituális háttere és a gyakorlók motivációja, így kérdéses, hogy mennyiben beszélhetünk egyáltalán kiforrott vallásos tendenciákról az ezotéria esetében. Írásom lényeges szempontja azonban, hogy akár vallási, akár – problematikus fogalommal élve – „kvázi-vallási” jelenségnek is tekintjük az ezotériát, vallástudományi

1. Kutatásom alapvetően Hartmut Zinser berlini alapkutatására (1991) támaszkodik.

szinten nem kerülhetjük el sem vizsgálatát, sem értelmezését, jóllehet sok esetben módszertani akadályokba ütközünk.

Tanulmányom első nagyobb tematikus egységében az elméleti háttér kontextusát, az ezotéria fogalomkörének összetettségét, illetve különböző megjelenési szintjeit és gyökereit vázolom föl röviden, majd a fenomén vallástudományi helyéről szóló elgondolásokat ismertetem. Ezt követően a második részben a tinédzserek korosztályáról és az ezoterikus tartalmakról szóló nézeteiket ismertetem, majd megfogalmazom munkahipotéziseimet, és szemügyre veszem a kutatási előzményeket és módszertani sajátosságokat. A vizsgálat eredményeit a harmadik részben ismertetem, végül levonom a következtetéseimet.

Lényegesnek tartom kiemelni írásom vallástudományi jellegét, amely több szinten is megnyilvánul. Ennek megállapításában globális kiindulópontként Figl (2003) tárgymeghatározását alkalmazhatjuk, miszerint a vallástudomány(ok) tárgya a vallás, és ehhez hozzátartoznak a tudományterületből adódó egységes elméleti és módszertani megfontolások. Mivel azonban a vallási fenomén komplexitása igen magas, nyilvánvaló, hogy több tudományág érdekelt a vizsgálatában. Ez a tény önmagában is indokolja az interdiszciplináris megközelítések lehetőségét és létjogosultságát, így nem egy esetben a „kötőjeltudományok” eredményeit is felhasználom. Mindezen túlmenően alkalmazom a mára közismertté vált *emic-etic* dimenziók, azaz a belső megközelítés, valamint a külső interpretálás között feszülő dinamikát is. A kutatás módszertani háttere társadalomtudományi, ezen belül első fázisként a kvantitatív elemzés volt kínálkozó.

EZOTERIKA A VALLÁSTUDOMÁNYBAN

Mi az ezoterika? Napjainkban az *ezoterika* a közbeszédben elterjedt fogalom. Használatának többféle konnotációját különböztethetjük meg: találkozhatunk vele titkos bölcsességet sejtető, pozitív kicsengésű vagy éppen gúnyos felhangú, lekicsinylő értelemben is, elterjedtsége azonban kétségen kívüli a hétköznapok különböző szintjein. Ezoterikusnak nevezhetnek egy vallási csoportot vagy gondolkodásmódot, ezoterikusnak tekinthető a világról szerzett titkos tudás, de a köznapi nyelvhasználat értelmében léteznek ezoterikus folyóiratok, könyvek, zeneszámok vagy éppen tévéműsorok.

Mindenekelőtt le kell szögezni, hogy a jelenség nem egyszerűen és problémamentesen definiálható. Az ezotéria/ezoterika fogalmak jelentéstartalma manapság is igen nagy kihívások elé állítja a valláskutatókat, nem egyszerűen azért, mert a különböző meghatározásokat illetően nincsen konszenzus, hanem azért is, mert a fogalom egyre újabb és újabb elemeket olvaszt magába. Tovább nehezíti a helyzetet, hogy számos olyan más jelenséggel mosódik össze, amelyekhez a viszonya nem mindig tisztázott (például New Age, satanizmus, okkultizmus stb.)

Az *ezoterika* szó pontos jelentésmezeje a „belső, csak beavatottaknak érthető” titkos tudást, ismeretet jelenti. Mint látjuk, e jelentés meglehetősen inkluzív, belőle kiindulni meglehetősen nehézkes. Sokkal lényegesebb támpontot nyújthat a kifejezés és a mögötte álló összetett jelenségegyüttes vallástudományi elhelyezése. Az ezoterikus, mágikus vagy spirituális hiedelmek és technikák rendszere az 1960-as évek ellenkultúrájából nőtte ki magát. Fő vonzerejét kezdettől fogva a fiatalok és az értelmiségiek között érte el, és azóta is egyre növekvő népszerűségnek örvend.

A fentebb vázolt jelenségek főbb társadalmi és kulturális aspektusait szociológiai, kulturális antropológiai és pszichológiai kutatások sora vizsgálta az elmúlt 40 évben. Az alábbiakban a téma legkimagaslóbb kutatóinak meghatározásait veszem szemügyre.

Antoine Faivre, a nyugati ezotéria egyik legjelentősebb kutatója az ezotériát nem önálló szellemi irányzatként, hanem a történelemben különböző kulturális példákon keresztül megnyilatkozó összefoglaló gondolati rendszerként definiálta (1994). Ahogyan azt a téma egy másik neves kutatója, Hans Gerald Hödl is megjegyzi, az ezoterika mint vallástudományi kategória legalább három megkülönböztethető jelentéssel bír: jelöli egyrészt az ezoterikus tudást és ismeretet, az ezoterikus gyakorlatokat, illetve az ezoterikus tapasztalatot (lásd Figl 2003).

Höllinger és Smith több ország egyetemistáit vizsgálta (2002), s a vallási jelenségeket vizsgálva négy csoportot különböztetett meg. Az első csoportot a vallási tevékenységek (imádkozás, istentiszteleten való részvétel, Biblia-olvasás), a másodikat a vallásos hitelvek jellemzik (például hit Istenben, Jézusban, Szűz Máriában, a Szentlélekben, az ördögben, az angyalokban, a szentekben, a pokolban, a túlvilágban stb. Idetartozik a karmában és a reinkarnációban való hit is, amely a kutatók szerint nem ellentétes a keresztény hittel). Egy további csoportot alkotnak az okkult hitelvek – hit természeti lényekben (tündérek stb.), régi házakban lakó szellemekben, halottakkal való kapcsolatban, pszichikai gyógyítóknak, telepátiában, *clairvoyance*-ban (tisztánlátás), asztrológiában, kövek gyógyító energiáiban –, amely körébe tartozó jelenségeket jellemzően a „paranormális” vagy „okkult” jelzővel illetik.

Végül, a negyedik csoportba a New Age-tevékenységeket sorolták. Meglátásuk szerint a New Age keretébe tartozó módszerek és gyakorlatok köre három dimenzióra bontható: idetartoznak a jövőt megjövendölni kívánó vagy személyiségelemzésre alkalmas ezoterikus metódusok (különböző jóslások, tarotkártya, ji csing, horoszkópelemzés, álomértelmezés stb.); a testre irányuló spirituális, jellemzően ázsiai technikák (jóga, taicsi stb.), a meditáció és a masszázs technikák (siacu); valamint az alternatív gyógyítási technikák, alternatív gyógyszerek (homeopátia, Bachvirágterápia), pszichikus gyógyítás, akupunktúra stb.

A kutatók e három kategória között erős korrelációt figyeltek meg – azok a diákok, akik már kipróbáltak egy gyakorlatot, jobban érdeklődtek további ezoterikus módszerek iránt. Egy gyakran megfigyelt jelenségről van szó – a New Age aktivistái rendszerint nem egy tevékenységre koncentrálnak, hanem többel is kísérleteznek egyszerre vagy egymás után. A jelenségről és a földrajzi eloszlásáról írva megjegyzi, hogy a északnyugat-európai diákok ezoterikus gyakorlatainak mintázata Hanegraaff definícióját (Hanegraaff 1996, 1999) idézi, aki a New Age mozgalmat egyfajta *szekularizált ezotériaként* írja le, amelyben a holisztikus élményt nyújtó módszereket azok vallási vagy szellemi háttérétől elszakítva használják (Höllinger–Smith 2002).

Höllinger és Smith hivatkozik továbbá a *World Views in Modern Society* néven publikált kutatásra (Bergbom–Björkqvist–Holm 1996), amelynek eredményei szerint a lengyelországi és mexikói diákok inkább hisznek az okkult jelenségekben, asztrológiában és spirituális jelenségekben, mint a nyugat-európaiak. Továbbá ezen, általában erősen katolikusként ismert országokban a diákok gyakrabban jelezték azt is, hogy misztikus élményeik voltak.

Miként arra már a fejezet elején utaltam, az okkultizmus, a New Age, valamint az ezotéria fogalmak egymáshoz kapcsolódása meglehetősen problematikus. A tanulmányom további részében a faivre-i definíciót fogadom el, amely szerint az ezotériát tág halmaznak tekinthetjük, amelyben részalmazként jelennek meg az említett jelenségek. Ebből az elméletből következik

Kocku von Stuckrad meghatározása is (2005:88), amely alapján a kutatást végeztem, s amelyet a későbbiekben részletesen ismertetek.

EZOTERIKA MAGYARORSZÁGON

Az ezoterikus jelenségek magyarországi vagy közép-kelet-európai sajátosságaival kevés tanulmány foglalkozik.² Más szociológiai vizsgálatok kvantitatív adataiba betekintve tudunk csak némileg képet formálni a jelenségekről. Például az EVS 1999-es magyarországi kérdőívében szereplő, idevonatkozó két kérdés szerint a vizsgált populáció 46%-a hisz a reinkarnációban és 21%-a a telepítiában. Az EVS szerint 14,5% hord magával amulettet, de csak 4,2% hisz annak védő erejében, míg 69,9% szerint az amuletteknek egyáltalán nincsen védelmező hatása (Halman 2001).

Ezoterikus jelenségek. Munkadefinícióm kialakításakor nyomon követtem az ezoterikus jelenségekre vonatkozó vitákat, ám egy könnyen használható gyűjtőfogalomra volt szükségem. Az *ezoterika* rendkívül összetett fogalomként jelenik meg a hétköznapokban és a szakirodalomban is, és – leginkább kortárs jelenség lévén – meglehetősen nehéz eligazodni a különböző elméletek és meghatározások között. Nem egy esetben mind a „tudás”, mind a „tanrendszer” áttekinthetetlenül heterogén – az ezoterikus halmaz sok esetben eltérő vallási hagyományok tanításaiból merít, hiányoznak belőle a központi doktrinák és hittételek, a rituálék akár egyénenként változók lehetnek. Ebben a halmazban egyaránt helyet kap a New Age, az okkultizmus, valamint az újpogány, illetve a keleti vallásokból eredő – kontextusukból kiszakított – jelenségek.

A rövid elméleti összefoglaló, illetve a különböző jelenségek ismertetése ellenére sem kerülhető ki azonban a kutatáshoz használt pontos munkadefiníció ismertetése. Az általam vizsgált gyakorlatok mindegyikére alkalmazható Kocku von Stuckrad meghatározása (2005), aki – több definíciós kísérletet áttekinthetően végül – ezoterikusként a magasabb rendű tudást feltételező és azok elérését lehetővé tevő tanításokat nevezte meg. Rá és másokra (Höllinger–Smith 2002, Zinser–Christiansen–Fromm 2006) hivatkozva tehát az *ezoterika* kifejezést gyűjtőfogalomként kezeltem, amelynek alkategóriájaként az okkult, a New Age, a keleti vallásokból eredő és újpogány jelenségeket is idesoroltam.

Az összefoglalás az irányzatok tanításaira és szellemi-elméleti hátterére természetesen kevésbé alkalmazható, ugyanakkor ha Hanegraaff *szekularizált ezotéria* elmélete tágabb körben is érvényesül, a gyakorlatok közvetlen céljai elválnak a mélyebb szellemi háttértől. Ezen elmélet szerint a New Age követői az ezoterikus és spirituális módszereket leginkább holisztikus (kognitív, érzéki és érzelmi) tapasztalatok szerzésére használják, a hagyományos vallási és spirituális konnotációk nélkül (Hanegraaff 1996, 1999). Ha az eredmények ezt igazolják, a gyakorlatok szintjén a gyűjtőfogalom használata még megengedhető. Jelen tanulmányban pedig ezek felértékelése volt a cél.

2. A szlovén Barbara Potrata (2004) például a posztoszocialista országokban megjelenő fokozott ezoterikus érdeklődés hátterére mutat rá: a New Age mozgalmakat a szocializmussal közös táptalajú millenarista utópiának nevezi, amely egyrészt szemben áll a posztoszocialista ideállal, másrészt azzal folyamatos párbeszédben állva, megőrzi annak egyes értékeit.

EZOTERIKUS GYAKORLATOK A TINÉDZSEREK KÖRÉBEN

Társadalmi háttér. A tinédzser korosztály ezoterikus jelenségekkel való „megfertőzöttségéről” sokan gondolnak sokfélét. A szülői rémálmok visszatérő forrása, a bulvársajtó kedvenc témája a deathmetál zenére drogos állapotban satanista áldozatokat végrehajtó gimnazisták, vagy a temetőben rituális, csoportos öngyilkosságot tervező tiniboszorkányok képe. Az enyhébb szülői vagy pedagógusi aggodalmak is elzárkózásról, titokzatos társaságokról, vészjóslóan depresszív vagy agresszív zenék és szövegek hallgatásáról, gyanús honlapok, filmek és számítógépes játékok és olykor könyvek kontrollálhatatlan befolyásáról szólnak. A társadalomban kialakult képet természetesen leginkább maguk a fiatalok alakítják ki magukról, amikor látványosan és hangosan hozzák a világ tudomására ijesztő véleményüket.

Generációs különbségek? A szakirodalom a családon belüli pszichológiai feszültségeket kevésbé tekinti generációs konfliktusnak, az ellenségképet főként az anonim nagyszervezetek és azok képviselői (politikusok, rendőrök, hivatalnokok versus punkok, skinheadek, futballdrukkerek) testesítik meg (Gábor 1992:44). Amikor a generációs különbségek csoportokat hoznak létre, egyúttal a saját plauzibilitási struktúrájukat is létrehozzák, amelynek fontos részét képezi a dualitás, az ellenségkép fenntartása.

A vallásosság kérdése a legtagabb értelemben is generációs különbségeket jelez (Bauer és mtsai. 2002). A szülők, nagyszülők gyakran társadalmi külsőségekben kimerülő, áthagyományozott vallásossága nem képes segíteni a valódi válaszokat kereső fiataloknak, a túlzottan bigott képviselőt heves ellenállást vált ki. A fiatalok alulról szerveződő vallási jellegű csoportjai éppen a társadalmi háttérrel nélkülöznek, jellemző módon nincs sok közülük a nagy vallási hagyományokhoz – legyenek ezek nyugatiak vagy keletiek –, még az új vallási mozgalmak integráló ereje is hiányzik belőlük. Ezért zömmel zavaros, ezoterikus vagy okkult, New Age (nevezzük bárhogy) elemeket tartalmazó rendszereket hoznak létre, melyek mintázata erősen változó – gyakran virtuális csoportok kialakulása jelenti az első lépést a valódi csoporttá válás előtt.

Margaret Mead (1978), az ifjúsági kultúra korszakváltását a civilizációs fejlődés általános folyamatába helyezve, az ifjúsági kultúrák három korszakát különíti el: a posztfiguratív korszakot (amelyben a jövő ismétli a múltat), a kofiguratív korszakot (amelyben a jelen felkészít a jövő elvárásaira) és a prefiguratív korszakot (amelyben a jövő a jelennek integráns része). Feltehetőleg a jelen esetben a prefiguratív korszak egy jellemzőjével találkozunk, miszerint az ismeretek rendkívüli gyorsaságú bővülése a minták átvételének egyirányú utcáját kétirányúvá változtatta: a felnőtt-társadalom is kénytelen mintákat átvenni az ifjúságtól, mialatt az ifjúság értékeiben, társadalmi orientációiban, társadalmi-politikai cselekvési mintáiban mintegy függetlenedik a felnőtt-társadalomtól (Gábor 1992: 160).

Bourdieu többdimenziós társadalmi modelljét – melyben a kulturális és anyagi tőkejavak határozzák meg a társadalmi osztályokat létrehozó kollektív aktorokat – Jürgen Zinnecker alkalmazta az ifjúságra, azt állítva, hogy az ifjúság kulturális mezőbe kerülésével a fiatalok külön aktorként jelenhetnek meg a társadalmi térben (Gábor 1992: 1). Ezen elkülönült ifjúsági kultúra megértése és befogadása komoly nehézségek elé állítja az idősebb nemzedéket. A megfelelő kulturális panelek híján ugyanis a félinformációkra épített érzelmi attitűdök dominálnak, melyeket a legritkább esetekben oldanak fel párbeszéddek.

Veszély vagy deviancia? Az okkult erőkkkel való cimborálás veszélyes következményekkel jár – talán ez az egyetlen széles körben ismert nyugati kulturális vélemény, melynek forrásai a témában magukat megszólítva érző egyházak,³ s amelyet a tinédzserekre nézve hangsúlyozottan igaznak érznek a szülők és pedagógusok.

A kérdés azonban összetett és utánajárást igényel: egyrésztől nem nyilvánvaló ugyanis, hogy miért is tartják veszélyesnek a felnőttek ezeket a jelenségeket (amelyekről egyébként alig tudnak valamit), másrésztől pedig maga a veszély fogalma, megnyilvánulása sem egyértelmű. Egyáltalán igaz-e, hogy a felnőtt korosztály kevesebbet tud e jelenségekről, mint a fiatalok? Vajon nem éppen a saját félelmüket vetítik ki szülők, akik igenis jobban ismerik ezeket a jelenségeket, talán éppen saját érdeklődésük miatt? Vagy valóban a divat legújabb tollazatába öltözve tűnik annyira felfoghatatlannak, olyan riasztónak az ezoterikus érdeklődés megnyilvánulása?

„A fiatalabbak utópikus reményeket vagy ellenkezőleg: apokaliptikus félelmeket vetítenek önmagukra, életpályájukra és a társadalmi jövőre. Ugyanezt mondhatjuk el a felnőttekről is. A gyermekkorra, az ifúságra és az utóifúságra ki nem élt vágyakat, alkalmanként katasztrofális félelmeket vetítenek ki. Általában érvényes az, hogy a keresői tevékenység és a családi élet kötelékeibe befogott felnőttek hajlamosak arra, hogy kivetítsenek ilyen vágyakat és félelmeket minden – a munkától és a társadalmi kötelezettségektől mentesített – életkori csoportra (idetartozik az öregkor is). A gyermeki és az ifjú vágyak és félelmek határainak eltörlése az előrehozott fantáziacselekvésre utalt felnőttcsoportoknál kulturális és pedagógiai szempontból központi problémát jelent” – írja Werner Helsper (idézi Gábor 1992:43).

Mindezek az aggodalmak annak a fényében tűnnek különösen érdekesnek, hogy a vizsgálat tinédzser alanyai annak a generációnak a gyermekei, akik maguk is tanúi lehettek fiatalként az ezoterikus jelenségek rendszerváltás körüli felfokozódott jelenlétének. A veszélyességre utaló megnyilvánulások kulturális percepciója azonban érzékelhetően megváltozott – a szexuális szabadosság a popkultúra egyik legelterjedtebb ikonjává vált, a mások felé irányuló veszélyesség vagy agresszió pedig túl sok tényezőtől függhet, s az ezotériához lehet talán a legkevésbé köthető.

Lényegesen nagyobb aggodalmat kelthet a nyíltan megjelenő önvészélyesség, ahogy azt a szuicid hajlandóságot őszintén felvállaló, jellemzően feketébe öltözött fiatalok terjesztik. Az alapvetően populáris (zenei) kultúrából származó stílusirányzatok azonban legalább akkora heterogenitással jellemezhetőek, mint az ezoterika maga: a „dark”, „gothic” vagy „gruftie”, esetleg „death metal” zenei piacáról válogató tinédzser fogyasztók közönsége stílust és életérzést választ, amelyben aztán egyénenként árnyalódik a megválasztott tartalom összessége.

A zenei fogyasztásnál talán csak egy másik „sláger-aggodalom” szárnyalja túl a fiatalok ezoterikus tevékenységei körében a veszélyesség megítélését – a drogozás. A drogfogyasztással ugyanakkor a legkönnyebb is összekapcsolni az ezoterikus gyakorlást, akár valós, akár feltételezett kapcsolatot keresünk a kettő között. A New Age ellenkultúrájának fontos részét képezte a szabadosság a kábítószer-használat terén is – leginkább a könnyű drogok (marihuána, hasis) és a hallucinogének (LSD, peyote) használata volt elterjedt és ideológiákkal alátámasztott annak kezdeti időszakában. A kábítószereket a tizenévesek társadalmi rétege valóban másképp használja. A rekreációs vagy ún. diszkódrogokat (amfetaminok, extasy, kokain) használók kiemelkedő szenzoros élménykeresőknek bizonyultak, de más pszichológiai tényezőkben nem különböznek az átlagtól. Ezzel szemben, ha az ideologikus droghasználat valamely öngyógyító vagy szemé-

3. A témában megjelenő nyilatkozatok és kiadványok számát tekintve, úgy tűnik, protestáns körök hevesebben állnak ki e jelenségekkel szemben, mint a katolikusok.

lyiségelemző, -fejlesztő igénnyel találkozik, akkor valószínűbb a komolyabb drogfüggőkARRIER kialakulása (Demetrovics 2001).

A lépcsőelmélet azonban a legtöbb esetben nem működik a fiatalok esetében, általában legfeljebb a könnyű drogok használata kerül elő középiskolásoknál ezoterikus céllal. Pikó Bettina szintén szegedi középiskolások körében, 2000-ben végzett vizsgálata arra mutat rá, hogy a fenti devianciák a drogozással együtt ugyanakkor ritkábbak a közösségi, egyházas vallásosságukat gyakorló fiataloknál (Pikó–Fitzpatrick 2004). Ez arra utal, hogy a spirituális és közösségi igények kiélése, illetve az erősebb családi és szociális támogatás és kontroll csökkentik a kábítószer-használatának szükségességérzetét.

Nem térhetünk ki rá, de említést érdemelhetnek azok az esetek is, amikor a serdülő éppen a család hatására válik ezoterikus gyakorlóvá. Az jelenség hazánkban alig ismert, erről adatokkal nem rendelkezünk, de külföldön a szekták ellen küzdők rendszeresen figyelmeztetnek a befolyásolt fiatalokkal szembeni visszaélésekre: a legfrissebb francia országgyűlési bizottsági jelentés is említi a New Age csoportok között felnövekvő hátrányait –részletesen kitérve a „rebirthing” és az „indigó gyerekek” jelenségre (Assemblée 2006).

A fiatalok véleménynyilvánításának külső formája túlzó, szinkretista divatjelenségként mutatkozik meg mind az öltözködésben, mind a kultúrafogyasztási szokásokban. A vallási vagy ideológiai szimbólumokat gyakran posztmodern módon, eredeti kontextusuktól eltávolítva használják, így ezek jelentésének dekódolása a sajátos szintaxisban járatlanabb idősebb korosztály számára igen nehéz, és könnyen összezavarhatja a megfigyelőt. A jelek közvetlen értelmezése igen félrevezető lehet, és elfedheti a valójában ezek hálójába bonyolódott fiatalok saját kifejezési kísérletét – ami sokszor nem különbözik a generációk óta változatlan spirituális útkereséstől. A társadalom képmutatását jelzi ugyanakkor, hogy erre a tényre, illetve az okok és következmények összekeverésének drámai hatásaira rendszerint az éppúgy túlzó szülői-nevelői ellenreakciókat korrigálni kívánó szakembereknek – rendszerint pszichológusoknak és szociológusoknak – kell felhívniuk a figyelmet.

Korábbi kutatások. A fiatalok részvételét ezoterikus vagy okkult gyakorlatokban a német vallástudományi iskolák vizsgálták módszeresen. A kutatások hagyományát a jelenség egyik legfontosabb kutatója, a berlini Freie Universität vallástudósa, Hartmut Zinser indította el (1991). 1990-ben elvégzett kutatása szerint a berlini középiskolások aktív részvétele összesen 24% volt az olyan gyakorlatokban, mint kártyajóslás, pohármozgatás, ingázás, automatikus írás, fekete mise stb.⁴ Az eredményt, miszerint a lányok többet tudnak és többet is akarnak tudni a fiúknál ebben kérdésben, megerősíti néhány további kutatás is (lásd például Helsper 1992).

A Sozioland kölni közvélemény-kutató cég 2005. szeptember vége és 2006. január eleje között végzett on-line, nem reprezentatív felmérést az ezoterika és misztika témakörében, 4017 fő részvételével. A felmérés eredményeit nem, korosztály, vallási hovatartozás és az ezoterikával való foglalkozás időtartama szerint is tagolták. Az általam is vizsgált gyakorlatok szempontjából, vonatkozó adataikból, a 19 évesnél fiatalabbak részvétele mellett az adott jelenség „életútjára” próbáltam következtetni. Érdekes tendenciát figyelhetünk meg e tekintetben: a klasszikus nyugati ezotéria irányzatai – mint az asztrológia, mágia, okkultizmus, spiritizmus – az életkorral folyamatosan csökkenő hatást mutatnak, míg az újabb keletű, divatos irányzatok – reiki, újpo-

4. A gyakorlatok kiválasztásához Zinser előkutatást végzett.

gányság stb. – a tapasztaltabb gyakorlók körében elfogadottabbak. Az életkorral való összefüggés tehát nem azt igazolja, hogy a fiatalok fordulnak a divatos jelenségek felé, az idősebbek pedig maradnak a régebbieknél, hanem éppen fordítva, azt, hogy a fiatalok „végigjárják az iskolát”, a tapasztalt gyakorlók pedig az újabb, érdekesebb jelenségek felé fordulnak inkább.

A teljes adatbázis ismeretének hiányában nem tudjuk ellenőrizni azonban azt, hogy a szinkretista hatás erősödése (misperint az idősebbek nem egyszerűen elfordultak a klasszikus jelenségektől, hanem egyre többet vettek fel mellé) mennyire módosítja ezt a képet. A kérdéskör felveti továbbá az ezoterikus irányzatok evolúciójának problematikáját, a „switching”-ek (vallásváltások) feltételrendszerének feltérképezését is⁵ – ez későbbi kutatások tárgya lehet. Esetünkben azonban csupán a fiatalok indulási pontját próbáltam azonosítani. Az általam vizsgált gyakorlatok közül a Sozioland kutatása a 19 évesnél fiatalabb korosztály esetén a tenyérjósítás 26,8%-os, a feng shui 14,9%-os, kártyajósítás 45,4%-os és a mágia 31,7%-os jelenlétét mutatta ki.

A német kutatások magyar tapasztalatait keresve egy sor kérdés vetődik fel. Vajon mennyire tekinthetők időhöz és helyhez kötött kulturális jelenségeknek az ezoterikus gyakorlatok? Milyen források és motivációk hozzák létre ezeket a mintázatokat? Mi az a kiindulási motívum, amely e jelenségekkel első ízben megismerkedő fiatalokban létrejön, hogy aztán teljesen elforduljanak attól, vagy éppen ellenkezőleg, továbbkísérje őket a téma virtuózaivá válásukig?

Magyarországi adatok. Magyarországon nagyon kevesen foglalkoztak közvetlenül ezzel a témával, jóllehet a sajtó a kilencvenes évek elején fokozott érdeklődéssel fordult a jelenség felé. A sok ismeretlen jelenség iránti általános kíváncsiság némileg legitimizálta az ezoterikus gyakorlatok legtöbbször, sokan kiváráó álláspontra helyezkedtek, és legalább annyian ismerték el saját érdeklődésüket, mint ahányan tiltakoztak a jelenségek ellen (ez volt az a kérdés, amiben keresztények és materialisták itt azonos álláspontot képviseltek).

A keresztény kiadók persze kitartóan figyelmeztettek az ezotéria veszélyeire,⁶ de csak egyetlen jelenséget stigmatizáltak egyértelműen – a satanizmust, amelyet a karizmatikus kereszténységhez kötődő orgánumban megjelenő cikkek a fiatalkorú agresszivitás egyik fontos okának tekintettek. Több cikk indult a Hetekben a „satanista gyilkosságok” nyomába,⁷ amelyek – kissé csúsztatva a gyilkosságok számában – felidéznek az első és máig egyetlen esetet, amikor a fiatalkorú gyilkos satanista indítékra hivatkozott.⁸ A HVG egyik cikke így foglalja össze az ezzel kapcsolatos információkat: „Szabó István György vallásfilozófus a kilencvenes évek közepén 18-20 ezerre becsülte azoknak a magyarországi fiataloknak a számát, akik a satanizmus, a fekete mágia híveinek vallják magukat, míg Révy Eszter 1991-ben megjelent *A sátánfiúk* című interjúkötete a nyolcvanas évek végén mintegy 40 satanista csoport létezéséről tudósított. Szűk Balázs és Bódi László kutatók a kilencvenes években több száz kisebb-nagyobb szervezet létezéséről

5. Ratkay Dorottya vallási switchingről szóló szakdolgozata (2006) részletesen elemzi ezt a jelenséget.

6. A különböző szekták gyermekekre való befolyását részletesen elemezte a magyarul is megjelent német evangélikus pedagógus, Kurt-Helmut Eimuth könyve (1999).

7. *A fordított kereszt jele*, Hetek, 1998. július 18.

8. „1990. október 4. – O. K. 15 éves fiú mezőkovácsházi otthonukban brutális kegyetlenséggel megölte és széttrancsírozta 13 éves húgát. A fiatal testvérgyilkosra a satanizmus hatott, bár annak vádja nem igazolódott. „Hat év és nyolc hónap, fiatalkorúak börtönében letöltendő büntetésre ítélték.” *Különös kegyetlenséggel*, Hetek, 2000. május 27.

tudtak, a csoportok legtöbbje Budapesten és környékén tevékenykedett, létszámuk eltérő volt, de volt, amelyik ötszáznál több tagot is fel tudott mutatni.”⁹

Az ifjúsági kultúráról és ifjúsági értékekről készített 2002-es kutatás (Bauer és mtsai. 2002) szerint Magyarországon a 17–20 év közötti korosztályból magukat vallásosnak nevezők aránya eltér az idősebb korosztályoktól, ezért a szerzők arra a következtetésre jutottak, hogy esetünkben a vallásosság területén generációs különbség mutatkozik meg. Az *Ifjúság2000* kutatás nagymintás kérdőíves felméréseinek eredményei szerint a 15–29 éves korosztály 10%-a vallja magát az egyház tanítása szerint vallásosnak, míg 47% állítja, hogy a maga módján vallásos. A gyakoriságot tekintve a hetente templomba járók aránya 8%, a másik véglet – akik úgy nyilatkoztak, hogy soha nem járnak templomba – a teljes lakosság 38%-át teszi ki. A valamilyen vallásos nevelésben részesültek 40%-os aránya, illetve az, hogy a fiatalok majdnem fele jelenleg semmilyen felekezethez nem tartozónak érzi magát, a kutatók szerint áthagyományozott vallási kultúrát, gyengülő vallási önidentifikációt és egy kisebbségben lévő egyházas vallásosságot mutat (Bauer és mtsai. 2002: 164–169).

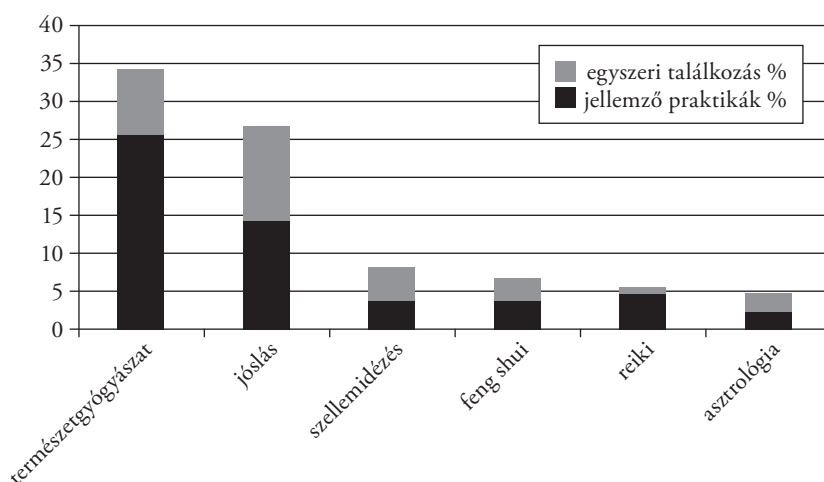
Míg a számadatok pontosításra szorulnak, az idevezető okok – a fiatalok körében erőteljesebb hagyományvesztés vagy az elmúlt évtizedek intenzív kulturális változásai, az újabb generációk újtáji törekvései – vitathatatlanok. A jelenségek vizsgálatához hozzá kellene hogy tartozzon egy alaposabb sajtóelemzés, hiszen a média hatása (mint sok másban) az ezoterika megítélésében is erős. Szintén hasznos lenne egy megbízható, friss forrásokat feldolgozó, alaposabb elemzés a fiatalok hagyományos vallásosságához fűződő viszonyáról, hiszen ez alapvető háttér-információt, kiindulási pontot szolgáltatna az ezoterikus jelenségek vizsgálatához csakúgy, mint az új vallási mozgalmak esetében.

Szeged Studies. A Szeged Studies a Szegedi Tudományegyetem szociológia tanszéke által minden évben elvégzett kérdőíves adatfelvételt jelenti. A Szeged városra reprezentatív felmérés 2005-ös, kérdéskörünkre vonatkozó adatait mutatom be a továbbiakban (N=1390).

A szegedi lakosság körében az általunk nem vizsgált természetgyógyászat a legnépszerűbb, tekintélyes állandó gyakorló réteggel (25,7% jellemző, 8,8% egyszer kipróbáló). A klasszikus nyugati ezoterikus hagyományok esetén a szellemidézés, az asztrológia és a jóslások esetén a gyakorlók több mint felét tették ki az egyszeri kipróbálók, míg a reiki és a feng shui esetében egy jelentősebb gyakorló, illetve „ismerkedő” réteggel számolhatunk (1. ábra). Nem rendelkezünk azonban adattal arra vonatkozóan, hogy mikor történt ez az ismerkedés, így korai lenne arra következtetni, hogy a serdülőkori kísérletezéseket látjuk itt viszont.¹⁰

9. *Milyen az igazi sátánista?* <http://hvg.hu/kultura/20050826satan.aspx>

10. Fontos, elemzésre váró (most rendelkezésünkre nem álló) adat továbbá, hogy összességében a szegedi társadalom hány százalékára jellemző valamilyen gyakorlatban való akár egyszeri részvétel, és a szinkretizmus méréséhez fontos lenne tudni az egy gyakorlóra eső praktikák számát.



1. ábra. Ezoterikus gyakorlatok és azok gyakorisága Szegeden (2005, N=1390).

Munkahipotézisek. Feltételezéseink szerint a tizenéves korosztály megnövekedett információ-igénye miatt a serdülők egyszerre sok jelenség iránt érdeklődnek, de egyszerre csak egy irányzattal foglalkoznak – az idősebb korosztályú, komolyabb ezoterikus gyakorlókhoz viszonyítva a szinkretizmus kevésbé jellemző rájuk (1). A jelenségekkel való megismerkedés, a gyakorlatok kipróbálása után azonban érdeklődésük csökken, csak több jelenség megismerése és hosszabb ezoterikus gyakorlás után alakul ki komolyabb elköteleződés (2). A mindannyiuk számára elérhető források korántsem hatnak olyan erősen, mint azt gondolnánk (3), és összességében az ügynek „nagyobb a füstje, mint a lángja”, azaz az ezoterikus jelenségek iránt jobbra ártalmatlan érdeklődés nyilvánul meg – még ha gyakorlati vizsgálódásnak tűnik is, komoly bevonódás nem jellemző a középiskolásokra (4).

Módszertani problémák. A vallásosságot mint társadalmi jelenséget vizsgáló társadalomtudományok megegyeznek abban, hogy a vallásosság többdimenziós jelenség – nem dönthető el pusztán egyetlen vizsgált kritérium alapján, hogy valaki vallásos-e, illetve hogy mennyire vallásos. A több dimenzió vizsgálata Glock és Stark nevéhez fűződik (lásd Földváry–Rosta 1998). Az intézményi oldalról megközelített vallásossági vizsgálatok szintén nem kielégítőek minden esetben; az intézményi struktúra számbavételénél ugyanis figyelembe kell venni azt a tényt, hogy – különösen a közép-kelet-európai régió posztkommunista országaiban – az új vallási mozgalmaknak csak kisebb része létezik intézményesült formában, gyakori az első generációs tagság, így strukturálisan ezek az egyházak nem kiforrottak. A vallási szubjektívizálódás folyamata pedig, amelyről Berger és Luckmann ír (1975), még nehezebb feladat elé állítja a valláskutatókat.

Az ezoterika esetében különösen bonyolult a helyzet. Miként az a definíciós kísérletekből is kiderült, nem találkozunk központi hitvallási formákkal, az intézményi háttér kiforratlan, s talán nem is igazán sajátja ennek a típusú vallási jelenségnek, éppen az egyéni, gyakran szinkretista, „barkácsolt” (*bricolaj religion*) jelleg miatt. Tanulmányom szempontjából mindebből arra a következtetésre lehet jutni, hogy a vizsgálható területet, azaz a kutatás kiindulópontját elsődlegesen az ezoterikus gyakorlatok kvantitatív elemzése kell hogy jelentse. Későbbi lépésként adódhat

az adatok mögött meghúzódó tendenciák tipologizálása és az ezek alapján történő új hipotézisek felállítása és ellenőrzése.

KÖZÉPISKOLAI FELMÉRÉS

A kutatás célja. A kutatás fő célja az volt, hogy számszerű adatokat szerezzek a középiskolások részvételéről a különböző ezoterikus gyakorlatokban, megkülönböztetve az aktív, többszöri bevonódást az adott gyakorlat(ok)ról való általános ismeretektől vagy az alkalmi, bizonytalan háttérű kísérletezéstől. Ugyanígy vizsgálni kívántam a hozott vallási háttér, nevelés és saját élmény hatását a diákok elköteleződésére. Rákérdeztem a gyakorlatokon való részvétel indokaira és a hatások eredetére, a forrásokra is. Az adatokból az elköteleződés mélységét és a motivációk háttérét kívántam kideríteni. A felmérés módszertanában közvetlen példájának tekinti Hartmut Zinser 1990-ben végzett *Jugendokkultismus* című kutatását (1991), amelyben kelet- és nyugat-berlini középiskolások okkult gyakorlatokban való részvételét vizsgálta.

Nyolc dél-alföldi (szegedi, orosházi, kiskunfélegyházi és gyulai) középiskola harmadikos és negyedikes (11. és 12. évfolyamos) diákjai között végeztem önkitöltős kérdőíves felmérést, 2006 szeptemberében és októberében (N=748). A felmérés a dél-alföldi középiskolásokra nézve reprezentatívnak tekinthető, mindhárom iskolatípusban (gimnázium, szakközépiskola és szakiskola).

A kérdőív összeállításában fontos szempont volt a megfelelő ezoterikus gyakorlatok kiválasztása, hiszen csak korlátozott számú gyakorlat megjelenítésére volt lehetőség. A listát egy előkutatás alapján állítottam össze, amelyben a legelterjedtebb gyakorlatokat kerestük – a végül kialakult lista a következőket tartalmazta: kártyajóslás, szellemidézés, jóga, feng shui, reikigyakorlatok, horoszkópkészítés, sámándobolás, mágikus kör, oltár állítása, sötét erők megidézése.

A gyakorlatok definíciói. A kártyajóslás elterjedt, népszerű tevékenység, amelynek mind a nyugati okkultizmusban, mind a népi mágiában vannak hagyományai. Idesoroltam a tarot- és a cigánykártyából való jóslást. Az előkutatás szerint ez a technika igen népszerű.

A személyes horoszkóp (radix, napi horoszkóp) készítése komolyabb asztrológiai érdeklődést feltételez, a magazinokban szereplő rovatok olvasgatása aligha tekinthető komoly ezoterikus tevékenységnek, ezektől tehát megkülönböztetendő.

A jógáznak különböző fokozatai vannak, a népszerű testgyakorlásokon túl viszont nagy valószínűséggel feltételezi a hindu tanokkal való kapcsolatot. Gyakran tekintik, nevezik meditációnak is. A reiki mint energetikai gyógy mód szintén népszerű. A feng shui divatos kínai térrendezési hagyomány.

A szellemidézést gyűjtőfogalomként használom, mert a különböző gyakorlatok szórása nagyon nagyban bizonyult, így nem állt módomban egyenként lekérdezni őket. Az előkutatás ugyanakkor a szellemidéző gyakorlatok terén sajátos „generációváltást” mutat a gyakorlatokban. Eltűntek a klasszikus, a nyugati okkult hagyományokból, különösen a 19. századi spiritizmusból eredő gyakorlatok (pohár- és kanálmozgatás, automatikus írás) – ezeket a megkérdezett fiatalok nem is ismerték, talán csak az asztaltáncoltatás maradt meg ebből a tradícióból. Új gyakorlatok a gyertyás idézések és mágikus, amelyek az előbbi – civilek számára kitalált – szellemidézések-nél bonyolultabbak, emiatt aztán érdekesebbnek tűnhetnek, bár nehezebb „konkrét bizonyítékokat” felmutatni velük. A változás azonban nem takar minőségi különbséget: nem nagyobb

beavatottságról tesznek tanúbizonyságot, csupán az ún. „elsődleges” okkult szövegek könnyebb hozzáférhetőségét.

A *sámándobolás* a magyarországi újpogány rítusok gyakori kelléke – e gyakorlat révén egy hazai sajátosság elterjedtségét igyekeztem kipuhatolni.

A *mágikus kör* a wicca-boszorkány hagyomány jellemzője, a főleg a lányok körében népszerű ezoterikus iskola több résztvevős gyakorlata. Az *oltár állítása* szintén a wicca- és boszorkányrítusok alapvető része, de más célzattal előfordulhat satanista rítusként is (lásd fekete mise). A mágikus körrel együtt nagy biztonsággal wicca/boszorkány elhivatottságot jelöl, különösen ha kizárja a következő gyakorlatot.

A *sötét erők megidézése* kizárólag a satanista hagyomány része. Mivel kevésbé bonyolult, mint a szinte kimutathatatlan fekete mise, véleményem szerint ezzel talán jobban „nyakon csíphetjük” az amúgy rejtélyes gyakorlókat.

A felmérés eredményei. A legfontosabbnak kérdésemben az ezoterikus jelenségek iránt csupán érdeklődőket próbáltam elválasztani a bizonyos gyakorlatot valaha (legalább egyszer) valóban kipróbáló alanyoktól. E megkülönböztetést azért tartom fontosnak, hiszen az érdeklődés gyakran megreked gondolati síkon, a passzív érdeklődés vagy a verbális kommunikáció szintjén. Feltételezésem szerint ha valaki veszi a fáradságot, hogy valóban személyesen utánanézzon egy gyakorlatnak vagy hozzáértő társaságot keressen, egy újabb határ átlépését jelenti. A fiatalok esetében különösen fontos, hogy ez egy kulturális tiltás áthágását, de legalábbis egy ismeretlen terület meghódítását jelenti, amihez bizonyos fokú önállóság és bátorság szükséges. A másik lehetőség persze, hogy „brahiból”, csoportnyomásra teszik meg, mint oly sok mindent ebben a korban, természetesen ezt is külön vizsgálom. A kérdéseket a következő formában tettük fel: *Előfordult-e már, hogy valamilyen formában részt vettél -ban?* A válaszok közül gyakorlásnak a *személyesen is vettem már részt benne* lehetőséget megjelölőket tekintettük.

A továbbiakban éppen ezért az érvényes (*valid*) adatokat közlöm. A megkérdezettek közül kártyajóslásban részt vett 19,9 %, szellemidézésben 17,2 %; jógázni szokott 11%, a feng shui gyakorlatot végzők aránya 8%; 7,6% készítettett magának horoszkópot; oltárállításon részt vett 4,5%, sötét erők megidézésén 3,7%, a mágikus kör szertartásán 3,3%, sámándoboláson pedig 3%; reikizni szokott továbbá 2,8%; míg más tevékenységet¹¹ 8,6% végzett, és viszonylag kevesen nem adtak választ a kérdésre.

A megkérdezettek 13,4%-a állította, hogy egyedül végzi a fenti gyakorlatokat, 25,3%-uk alkalmi társaságban, 8,7 százalékuk állandó közösségben, 56,3%-uk pedig nem válaszolt.

A Szeged Studies adatait felidézve látható, hogy az asztrológia és a szellemidézés esetén jóval nagyobb a fiatalok részvétele, sőt még a divatosabb keleti technikák esetében is (feng shui) is magasabb arányban vesznek részt, csupán a közös gyakorlatokat, jellemzően hosszabb tanfolyamokat igénylő reikigyakorlók számaránya alacsonyabb. A jóslások számaránya a Szeged Studiesban nem teljesen összevethető a csak kártyajóslással foglalkozók számával, mindenesetre ez az utóbbi érték még önmagában is magasabb a középiskolásoknál, mint a „jellemzően foglalkozók” aránya a teljes szegedi mintán. Összességében a fiatalok 37,3 százaléka állította azt, hogy részt vett már legalább egy ezoterikus gyakorlaton.

11. 14 más tevékenységet soroltak itt fel, 1–2 fő említette őket.

A gyakorlók közül 48,2% végez csak egy gyakorlatot, 30% pedig kettőt. Ez a mutató és az egy főre eső átlagos 1,92 gyakorlatszám azt sejteti, hogy a tinédzserek viszonya az ezoterikához a felnőttekénél kevésbé szinkretista.¹² Jellemző módon egyszerre csak egy gyakorlattal foglalkoznak, a többféle irányzat kipróbálásához vélhetően további évek szükségesek, továbbá a váltásokhoz érzelmi eltávolodás, elégedetlenség – aminek feltétele, hogy életmódváltozásokat várjanak el a gyakorlatoktól. E kezdeti feltétel is lényegesen ritkább a fiatalok körében, mint azt a motivációk mutatják.

A nemi megoszlást vizsgálva kiderült, hogy míg az egész minta 39,6%-át tették ki a fiúk, közöttük mégis többen vannak a gyakorlók (54,8%), ami ellentmond a megszokott trendnek. Míg a fiúk nagyjából fele-fele volt a gyakorló, illetve nem gyakorló (ez az arány kiemelkedően magasnak számít!), a lányok korrigálták az eredményeket – esetükben alig 27,9% volt a gyakorlók aránya, s a lányok gyenge fölénye csak az újpogány mozgalmakhoz kötődő gyakorlatok, illetve a reiki és a más gyakorlatok esetén érezhető. Még a jóga- és a feng shui gyakorlatokon is többszöröse volt a fiú résztvevők száma a lányokénak, ami meglepő eredmény.

A családi háttérrel két adat állt rendelkezésünkre, a szülők iskolázottsága – mellyel kismértékben ugyan, de egyenes arányban nőtt a gyakorló gyerekek aránya –, illetve a településtípus, amely szerint a városi fiatalok körében nagyobb volt a gyakorlók aránya, mint a faluról bejárók körében. Ezek igazolni tűnnek a korábbi általános tudományos vélekedést, hogy az ezoterikus jelenségek az városi, magasabban képzett rétegek körében a legelterjedtebbek.

Motivációk. A gyakorlatok végzésének motivációiról a megkérdezettek az alábbi arányban állították, hogy nagy vagy nagyon nagy szerepet játszik benne a kíváncsiság (27%), a különleges dolgok iránti érdeklődés (26%), a szórakozás (18,7%), a segítségnyújtás a világban való tájékozódáshoz (9,7%), a lelki megerősödés (9,1%), a segítségnyújtás a fontos döntések meghozatalában (7,4%), a problémák megoldása (4,2%), illetve más okok¹³ (4%).

Látható tehát, hogy a kíváncsiság, a különleges dolgok iránti érdeklődés és a szórakozás a fő motivációs elem e gyakorlatok kipróbálásában. Az ezoterika ebben is hasonlít némiképpen a korábban már említett droghasználathoz: a kábítószerhez nyúló fiatalok nagyobb részének fő motivációja itt is a kalandvágy vagy a szórakozás. A szórakozóhelyeket látogatók „droghasználatának hátterében sokkal inkább az izgalom és a kalandkeresés áll, mintsem a depresszióval, önértékeléssel kapcsolatba hozható öngyógyító mechanizmusok.” (Demetrovics 2001: 130)

Azok, akik használni akarják valamilyen személyes célra e gyakorlatokat, lényegesen kevesebben vannak, és érthetően közülük kerülnek ki azok, akik gyakran nyúlnak ezekhez az eszközökhöz – akár sikereseknek bizonyulnak azok, akár nem. Az ezoterikus gyakorlatokat konkrét, személyes céllal űzőkkel megtörténhet, hogy egyfajta pszichikai addikcióhoz hasonló viszony alakul ki bennük gyakorlatuk iránt, és ez hasonló jellemzőket mutathat fel, mint a drogfogyasztás vagy bármilyen más függőség.

Források. Az ezoterikus gyakorlatokra vonatkozó információt a megkérdezettek 39,7%-a szerzi be kortársaktól, míg felnőttektől 29,1%. A média (tévé, rádió, mozi) 34,4%-uk számára jelent forrást – de csak 3,1%-uk nevezett meg konkrét címeket e tekintetben, jellemzően horror- és misztikus filmeket, sorozatokat (egynél többen csak a *Bűbájós boszorkák* című délutáni sorozatot,

12. E kijelentés a két magyar vizsgálat adatainak feldolgozása után lesz bizonyítható.

13. 1,5% jelölt meg 11 okot, mindegyiket csak egyikük.

az *Ördögűző* című mozifilm, illetve az *X aktákat* jelölték meg). Könyvekből 21%-uk informálódik – 2,4% nevezett meg címet, tipikusan ismeretterjesztő kiadványokat, illetve hárman szép-irodalmi forrásokat. (Érdekes módon ketten jelölték csak *Harry Pottert*, ami megerősíti a korábban már kimutatott jelenséget, miszerint a mágiával foglalkozó híres gyerekkönyvnek nincs közvetlen hatása a későbbi ezoterikus érdeklődésre.) Az interneten a megkérdezettek 22,7%-a információforrást, 2,8%-uk itt is jobbra ártalmatlan weboldalakat jegyzett fel; folyóiratokból 18,7% értesül, 1,5% meg is nevezte őket – szinte kizárólag ifjúsági vagy női magazinokat (meglepő módon ezek mind fiúk voltak). Más forrásból 3,3% szerzi információit, használható válasz itt nemigen érkezett.

Viszony a hagyományos vallásossághoz. Rákérdeztem a gyerekkorban bejegyzett egyházhoz tartozásra, illetve a jelenlegi felekezeti hovatartozásra is. A legalább egy gyakorlaton résztvevők aránya tekintetében a minta érvényes egészéhez viszonyítva az egyházhoz/felekezethez tartozás szerint nagy eltéréseket nem tudtam kimutatni. A legalább egy gyakorlaton résztvevők aránya a minta érvényes egészéhez viszonyítva a templomba, imaházba járás gyakorisága szerint szintén nagyon közeli értékeket mutatott – csak a heti rendszerességgel templomba járók esetében csökkent kevéssé a gyakorlók száma.

A *Volt-e az életedben valaha is egy olyan jelentős fordulópont vagy esemény, amikor egészen új, személyesebb kapcsolatba került a hittel vagy Istennel?* kérdésre a gyakorlók 38,8%-a válaszolt igen, szemben a teljes minta 31,6%-ával. Ez két dolgot jelenthet: vagy azt, hogy a hagyományos vallási élményt megélők jobban érdeklődnek más jelenségek iránt is, vagy azt, hogy a tizenévesek az ezoterikus jelenségeket is vallási élményként élik meg. Különösen érdekes, hogy míg a teljes minta 49,8%-a járt hittanra, a gyakorlók között ez az arány 58,2% volt – ez szignifikáns különbséget jelent, és talán az első sejtést erősíti meg.

ÖSSZEGZÉS

Tanulmányom elején egy rövid elméleti kitekintő után kísérletet tettem az ezoterikus gyakorlatok definiálására: a feladat összetett volta miatt egy használható munkadefiníciónál maradtam. A korábbi, jellemzően német kutatások áttekintése után egy, a magyar viszonyokra alkalmazott felmérést dolgoztam ki az ezoterikus gyakorlatok elterjedésének vizsgálatára. A lekérdezett gyakorlatok körét egy előkutatással szűkítettem.

A kutatás eredményeit a következőképpen összesíthetjük: a dél-alföldi régió középiskolás tanulói körében végzett kérdőíves kutatásban az ezoterikus gyakorlatokban való részvétel igen magas arányt mutatott. Mind az asztrológia, mind pedig a szellemidézés, sőt a feng shui esetén is magasabb a középiskolások részvételi aránya, mint az a teljes társadalomban megfigyelhető. Láthattuk továbbá azt is, hogy a gyakorlók több mint fele egyszerre csak egy gyakorlatot próbált ki, ami azt sejteti, hogy a fiatalok viszonya az ezoterikához a felnőttekénél kevésbé szinkretikus, jellemzően csak egy ezoterikus gyakorlattal foglalkoznak.

Lényeges újdonság tapasztalható a nemek közötti megoszlás tekintetében, hogy a fiúk között jóval többen vannak a gyakorlók, míg a lányok csupán néhány újpogány gyakorlat, illetve a reiki esetén voltak főlényben, ami ellentmond a megszokott trendnek. A minta legnagyobb része a kíváncsiságot, a különleges dolgok iránti érdeklődést és a szórakozást jelölte meg fő motivációs

tényezőnek az ezoterikus gyakorlatok kipróbálásában, míg a források tekintetében meglehetősen változatos képet kapunk a válaszok tükrében.

Az adatok nyilvánvalóan arról tanúskodnak, hogy mind a fiatalok, mind pedig a felnőttek esetében számolnunk kell az ezoterika megjelenésével, illetve gyakorlati formáival, nem „mehetünk el” a jelenség mellett. Mindez azt jelenti, hogy az ezoterika vallástudományi elméletének tisztázása és a jelenség magyar megnyilvánulásait vizsgáló kutatások elméleti hátterének megalapozása további komoly és sürgős munkát igényel.

FELHASZNÁLT IRODALOM

Assemblée Nationale Française 2006: *Rapport fait au nom de la Commission d'enquête relative à l'influence des mouvements à caractère sectaire et aux conséquences de leurs pratiques sur la santé physique et mentale des mineurs*, <http://www.assemblee-nationale.fr/12/pdf/rap-enq/r3507-rapport.pdf> (2006. 12. 22.)

Bauer Béla és mtsai. (szerk.) 2002: *Jelentés a gyermekek és az ifjúság helyzetéről, életkörülményeik alakulásáról és az ezzel összefüggésben megtett kormányzati intézkedésekről, 2001*. Budapest: Ifjúsági és Sportminisztérium–Mobilitás Hálózati Igazgatóság–Nemzeti Ifjúságkutató

Bergbom, B.–Björkqvist, K.–Holm, N. G. 1996: A Cross-Cultural Investigation of World View: Student Samples from Ten Countries. In *World Views in Modern Society: Empirical Studies on the Relationship between World View, Culture, Personality and Upbringing*, Abo: Abo Akademi University, 29–46.

Berger, Peter L.–Luckmann, Thomas 1975: *A valóság társadalmi megformálása*, Budapest: Tömegkommunikációs Kutatóközpont,

Demetrovics, Zsolt 2001: *Droghasználat Magyarország táncos szórakozóhelyein*, Budapest: L'Harmattan

Eimuth, Kurt-Helmut 1999: *A szektások gyermekei*, Budapest: Ecclesia–Kairosz

Faivre, Antoine 1994: *Access to Western esotericism*, Albany: State University of New York Press,

Faivre, Antoine 1998: Questions of Terminology Proper to the Study of Esoteric Currents in Modern and Contemporary Europe. In *Western esotericism and the science of religion*, Leuven: Peeters–Boudgenotenlaan.

Figl, Johannes (szerk.) 2003: *Handbuch Religionswissenschaft*

Földváry Mónika–Rosta Gergely 1998: A modern vallásosság megközelítési lehetőségei. <http://www.mtapti.hu/mszt/19981/foldvari.htm>

Gábor Kálmán (szerk.) 1992: *Civilizációs korszakváltás és ifjúság*, Szeged: Miniszterelnöki Hivatal Ifjúsági Koordinációs Titkársága

Hall, Dorota 2006: *New Age w Polsce: lokalny wymiar globalnego zjawiska [The New Age in Poland: the Local Dimension of the Global Phenomenon]*, Ph.D. thesis (in press)

Halman, Loek 2001: *The European Values Study: A Third Wave*, Tilburg: WORC–Tilburg University

Hanegraaff, Wouter J. 1996: *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden–New York–Cologne: University of New York Press

- Hanegraaff, Wouter J. 1999: New Age Spiritualities as Secular Religion: A Historian's Perspective. *Social Compass*, 1999.
- Helsper, Werner 1992: *Okkultismus – die neue Jugendreligion?* Opladen: Leske+Budrich
- Höllinger, Franz–Smith, Timothy B. 2002: Religion and Esotericism among Students: A Cross-Cultural Comparative Study. *Journal of Contemporary Religion*, 2002.
- Jancsák–Tarnay–Vajda–Závogyán 2005: *Dél-alföldi regionális ifjúsági helyzetelemzés 2005*, Szeged: Hálózat a Szabad Információért Alapítvány
- Gábor Kálmán 2005: *Fesztiválok ifjúsága és a drog*, Szeged: Belvedere
- Mead, Margaret 1978: *Culture and Commitment*, New York
- Mischo, J. 1991: *Okkultismus bei Jugendlichen. Ergebnisse einer empirischen Untersuchung*, Mainz: Grünewald
- Molnár Mariann 2007: *Kereszténység és ezoterika*, kézirat
- Pikó Bettina F.–Kevin M. Fitzpatrick 2004: Substance Use, Religiosity, and other Protective Factors among Hungarian Adolescents. *Addictive Behaviors*, 2004, 1095–1107.
- Potrata, Barbara 2004: New Age, Socialism and Other Millenarianisms: Affirming and Struggling with (Post)socialism. *Religion, State & Society* 2004, 32, 4.
- Ratkay Dorottya 2006: *Kit kerestek?* Szakdolgozat, Szeged [kézirat]
- Révy Eszter 1991: *A sátánfiúk*, Budapest: CO-NEXUS Print-teR Kft.
- Sozioland 2006: *Ergebnisse der Esoterik & Mystery-Umfrage*, http://www.sozioland.de/rp/esoterik/tabellen_esoterik.pdf
- Stuckrad, Kocku von 2005: Western Esotericism: Towards an Integrative Model of Interpretation. *Religion*, 2005, 78–97.
- Szilágyi Tamás–Szilárdi Réka 2007: *Istenek ébredése. A neopogányság vallástudományi vizsgálata*, Szeged: JatePress
- Young, Jock 2001: A hippy megoldás. In Rácz József (szerk.): *Devianciák – Szabálykövet(él)ők és bajkeverők*, Budapest: Új Mandátum.
- Zinser, Hartmut 1991: *Jugendokkultismus in Ost und West*, Berlin: Arbeitsgemeinschaft für Religions- und Weltanschauungsfragen
- Zinser–Christiansen–Fromm 2006: *Brennpunkt Esoterik*, Hamburg: Behörde für Inneres–Landesjugendbehörde

ET

TÁMPONT 2



Máté-Tóth András

A misztika szociológiája.

Ernst Troeltsch harmadik típusa

„Csak földi példakép
minden mulandó.”
(Goethe: Faust)

Ernst Troeltsch a vallási intézményeket három típusba sorolta: egyház – szekta – miszticizmus. A három típus, melyeket inkább programatikus alapállásnak foghatunk fel, a troeltschi műben problématerületeket jelöl ki. Mindhárom területen Troeltsch választ talált arra, hogy a modern viszonyoknak mi a megfelelő: a nem autoriter egyház, a vallási sokféleséget biztosító szekta és az individuumot megalapozó-támogató misztika. A tanulmány a harmadik típust mutatja be. A típus megértéséhez foglalkozik a (vallás)szociológia szakmában méltatlanul elfeledett Troeltsch életútjának és tudományos érdeklődésének bemutatásával, Max Weberrel való személyes és szakmai kapcsolatának alakulásával és William James Troeltschre gyakorolt hatásával. A miszticizmus kultúraelemző kategória Troeltsch számára, amely véleménye szerint igazolja a vallás konstruktív jelenlétét a modern társadalom kialakításában és nehézségeinek kezelésében.

Dr. Máté-Tóth András (matetoth@rel.u-szeged.hu) a Szegedi Tudományegyetem Vallástudományi Tanszékének tanszékvezetője, a REVACERN kutatási hálózat koordinátora.

A MISZTICIZMUS FOGALMA

A *misztika*, *misztikus*, *miszticizmus* társadalomtudományi fogalmának bemutatása elé kíváncsok, hogy felhívjuk a figyelmet a fogalom vallási és tudományos nyelvi használata közötti különbségre. Az előbbi insider beszéd, amelyben bizonyos vallási élményeket – sajátot vagy másét – az érintett személy a maga kulturális és teológiai meghatározottságának megfelelően misztikusnak nevez. Ilyen értelemben beszélnek a vallások teológiai is misztikusokról: Hildegard von Bingenről, Johannes Taulerről, Keresztes Szent Jánosról, rabbi Akibáról, a szufizmus, a hinduizmus vagy a buddhizmus lelki tanítómestereiről. Ezzel szemben a társadalomtudományi (illetve pszichológiai) szóhasználatot a külső, leíró törekvés jellemzi: az előbbihez viszonyítva értelmező, metakategóriát alkot, és saját tudományos összefüggés-rendszerének megfelelően tölti meg a kifejezést egyedi tartalommal. Az alábbi tanulmányban a misztika, miszticizmus szociológiai fogalmának troeltschi értelmezését mutatom be.¹

Troeltsch a vallásszociológia és a teológia Magyarországon mostohán kezelt nagy alakja, akinek neve gyakran kizárólag Weber mellett jelenik meg felsorolásokban anélkül, hogy művének különösebb figyelmet szentelne a tudományos élet.² „Magyarországon jószerivel ismeretlen maradt”

1. A tanulmány a Tomka Miklós 65. születésnapja alkalmából rendezett konferencián (Tahi, 2007. 02. 02–04.) tartott előadásom jelentősen kibővített és az ottani hozzászólásokat érvényesítő változata.

2. Vallásfilozófiai megközelítésben Tavasz Károly jelentetett meg egy hosszabb tanulmányt a Református Szemlében (1912), illetve Joó Tibor írt monográfiát ugyanebből a szempontból (1893), amit Váczy Péter recenzált a Nyu-

– jegyzi meg joggal Simon Róbert (2003). Ezért mielőtt Troeltsch misztikafogalmára rátérnék, szükségesnek láttam magáról a szerzőről is közölni néhány adatot.

A miszticizmus pontos definíciója a társadalomtudományokban csak megközelítően lehetséges, hiszen olyan élménytartalmak fogalmi tételezéséről van szó, amelyek a kívülállók számára hozzáférhetetlenek, az élményeket átélő alanyok elbeszélései pedig szükségképpen magukon hordják az adott kulturális közeg intertextuális jellegzetességeit. A társadalomtudományi meghatározás a legkülönbözőbb kutatások közös eredményeit veszi alapul. Ezek szerint azok, akik misztikus élményről számolnak be, a következő jellegzetességekkel bírnak: saját vallásukat átlagon felüli személyességgel élik meg és művelik; hitük tartalmainak és ígéreteinek valóságos létezésében nemcsak reménykednek, hanem arról meg is vannak győződve; számukra a vallás a kozmosz szerves alkotórésze, és nem csupán társadalmi intézmény; Allport duális megkülönböztetése alapján vallásosságuk nem csupán extrinsic, hanem intrinsic is. A misztikus élmény „anyaga” az extázis, melynek két fő formáját különböztethetjük meg: a narratívát és az unitívát (Smelser–Baltes 2001: 10 270–10 273).

TROELTSCHRŐL ÁLTALÁBAN

Ernst Troeltsch Augsburg-Haunstettenben született 1865. február 17-én, és Berlinben hunyt el 1923. február 1-jén. Német evangélikus teológus, vallásfilozófus és történetfilozófus volt, akit joggal tartanak az 1914 előtti Németország nagy hatású gondolkodójának. Egyetemi tanulmányait Augsburgban, Erlangenben, Berlinben és Göttingenben végezte. Göttingenben magántanárként működött 1891-ben. 1892-ben a bonni egyetemen lett a szisztematikus teológia kinevezett professzora, majd 1894-től a heidelbergi egyetemé. 1912-ben lett a Porosz Tudományos Akadémia levelező tagja. 1914-től a berlini egyetemen volt filozófiaprofesszor. 1919-től párhuzamosan a Porosz Nemzetgyűlés (DDP) tagja volt, és a kultuszminisztériumban is ellátott államtitkári feladatokat. A berlini Invalidenfriedhofban helyezték örök nyugalomra.

Troeltsch protestáns teológusként írta műveit. Átfogó kultúrelmélete a modern történet-kritikai teológia kérdésfelvetéseiből fejlődött ki – újra kellett gondolnia az újkor eszmetörténeti fordulataival lépést tartani kívánó teológia keresztény alapjait. Anélkül nyitotta meg a kritikus gondolkodás számára a keresztény hagyományt, hogy dogmatikus határokat állított volna fel. Műveire jellemző az a meggyőződés, hogy a kereszténység, az európai és amerikai kultúra más-sal össze nem hasonlítható módon képes szavatolni az egyén szabadságát, s megóvni a modern kor szabadságot fenyegető tendenciáitól. A protestantizmus jelentőségéről a modern világ keletkezésében úgy vélekedett, hogy abban a keresztény egyházak és közösségek sajátos szociáletikája játszotta a legnagyobb szerepet.

A századforduló krízisei közül számára a célracionális technika, a kapitalista gazdaságtan és politika bürokratizáltsága jelentették az egyén szabadságát leginkább veszélyeztető faktorokat. Bár tudomásul vette, hogy a modern pluralizálódás feltartóztathatatlan, legtöbb művében hangsúlyozta, hogy az egymással versengő világnézeteknek alapvető etikai közmeggyőződésekre van szükségük, hogy az egyén szabadsága és a politikai rend ne váljon önkényessé. A historizmus problematikájáról szóló számos művében az etikai normák individualizálódó egyetemes törté-

gatban (1932); munkásságát röviden méltatta Simon Róbert (2003: 539–542).

nete és érvényesülésük természetjogi problematikája között próbált közvetíteni, illetve modern kultúraszintézist megfogalmazni.

Életművében két nagy, egymással szorosan összefüggő érdeklődési terület határolható körül, egy történetfilozófiai és egy társadalomfilozófiai. Mindkettőben az európaiságot megalapozó és megmentő kultúrfilozófiai szintézisre törekedett. Ám a szintézis nem készülhetett el – talán hirtelen halála, talán a vállalkozás túlméretezett volta miatt.

Troeltsch teológiát tanult, mert a vallásfilozófiai és történeti kérdések érdekelték, s akkoriban ezek közös tanulmányozási keretét a teológia adta. Göttingenben Albert Ritschl tanítványa lett, aki a liberális kultúrprotestantizmus legkiemelkedőbb képviselője volt, de szemléletében végül is nem maradt hű hozzá. Troeltsch mélyen hívő ember volt, aki számára a Jézus Krisztusba vetett keresztény hit megelőzött és egyben meg is alapozott minden vallásfilozófiai a priorit. Tudományos munkásságát azonban nem a keresztény kinyilatkoztatás és dogmák kifejtése jelentette, nem deduktíven közeledett témáihoz, hanem induktív, analitikus módon. Egyik tanulmányában (*Voraussetzungslose Wissenschaft*) a tudományos objektivitás kérdésköréről fejtegette ki részletes álláspontját: arra a megállapításra jutott, hogy a szellemnek bizonyos ősi, irracionális, a teóriát megelőző funkciói kiiktathatatlanok, melyek a tudományos kérdésekben adott válaszokban szerepet játszanak. Végző soron ugyan a személyes meggyőződés dönt, de ez semmiképpen nem adhat felmentést a tárgyi ismeretek, a világos érvelés és a személytelenné válás kötelezettsége alól.

Mint Joób Olivér írja, társadalomelméleti munkájában az államegyház felbomlása következményének tekintette a szekták és a misztika erőteljes megjelenését, valamint a relativisztikus individualizmus felé való nyitást. Nézőpontja szerint a jövő kereszténységét három szociológiai alapforma, az egyház, a szekta és a misztika – más szavakkal: az intézményesség, a lelkeség/ szocialitás és a hit individualitása – fogja meghatározni. Ezek közül önmagában egyik sem életképes, hanem csak a kölcsönös egymásbefolyásban és egy megbékélt képződményben való egyesülésben (Joób 2000).

KAPCSOLATA MAX WEBERREL

Troeltsch és Max Weber körülbelül 1897-től kezdődően állt szoros, baráti kapcsolatban, majd 1910 után ugyanabban a házban is laktak. 1904-től kezdve mindketten tagjai voltak az ún. Eranos-körnek, melyet Adolf Deißmann és Albrecht Dieterich alapított. 1904 augusztusában együtt utaznak Amerikába egy St. Louis-i tudományos kongresszusra, amelynek témánk szempontjából azért van jelentősége, mert Troeltsch ennek kapcsán ismertette meg Weber William James *Varieties*-ével, amely akkortájt Amerikában alighanem a legolvasottabb vallástudományi műnek számított. A Weberrel való kapcsolat egy a heidelbergi kórházban tett látogatást követő konfliktus miatt szakadt meg 1915-ben, ahol ugyanis Troeltsch Weber erőszakossággal és kompromisszumképtelenséggel vádolta meg.

Személyes kapcsolatuknál fontosabb azonban a közöttük lévő szakmai kapcsolat és egymásra hatás. Két nagy tekintélyű, önálló gondolkodóról van szó – nem mondható, hogy Troeltsch Weber kortárs másolata, Salierije lett volna. A tematika, amivel foglalkoztak, közel állt egymáshoz, ám kifejtéseik és megállapításaik nem feltétlenül. A modernitás kialakulásában azonban mindketten jelentős magyarázó erőt tulajdonítottak a vallásnak. Kétségtelenül Weber hatása

érhető tetten abban, hogy Troeltsch történelemértelmezésében Wilhelm Dilthey eszmetörténeti koncepciója után egyre nagyobb hangsúlyt kaptak a vallási közösségek szociológiai struktúrái. Ugyanakkor Webernél valamelyest Troeltsch hatásának tulajdonítható, hogy a protestáns szektákkal behatóbban foglalkozott, s bár ő néhány évvel előbb dolgozta ki az „egyház” és a „szekta” ideáltipikus modelljeit, joggal feltételezhető, hogy ezt nem függetlenül tette barátjától, annak aktuális kutatási érdeklődésétől (vesd össze Swatos 1976:129–130).

Troeltsch megkülönbözteti a vallási közösségek szociológiai struktúráját azok gyakorlati cselekvési kompetenciájától. A nyugati racionalizmus értelmezésében – amelyben Weber az individuumba helyezi a hangsúlyt – Troeltsch a kereszténységben a modern életrend egyének fölötti alkotóerejét hangsúlyozza. Miközben Weber a keresztény életeszmény társadalomalakító erejének folyamatos hanyatlásáról beszél, Troeltsch inkább annak folyamatos átférfalódásáról szól, melynek során a keresztény vallás kulturális potenciálja és társadalom-alakító ereje új módon határozódik meg. Troeltsch arra a kérdésre keres választ, hogy korának kereszténysége képes-e azt az „életerőt” (*Lebensmacht*)³ megjeleníteni a társadalomban, amely a kollektív kötelezettségeket megalapozhatja. Számára ugyanis ezen múlik a kereszténység jövője. (Daiber 2002:336)

WILLIAM JAMES HATÁSA

A Max Weberrel való szellemi és személyes kapcsolatánál témánk vonatkozásában még fontosabb az a hatás, amelyet William James gyakorolt Troeltschre. James filozófus volt, a filozófiai pragmatizmus irányzatának megalapítója, de pszichológus is, aki Leuba és Starbruck mellett az empirikus alapú valláslélektan úttörőjének számít. James az 1901/02-es tanévben tartotta a Edinburghben Clifford-előadásait a természetes vallásról, amely könyv formájában 1902-ben jelent meg *The Varieties of Religious Experience* címmel. Életének utolsó éveiben a Harvardon tartott filozófiai előadásokat a pragmatizmus és a radikális empirizmus témakörében. Az egyetem, sőt az egész kortárs Amerika prófétaként ünnepelte. A *Varieties* (James 1997) a század első évtizedének alighanem legolvasottabb és legfontosabb vallástudományi műve volt, amely Troeltschre is nagy hatást gyakorolt (Hennis 1996).

James sok száz jelentős és kevésbé jelentős lelki író műve alapján azt vizsgálta, hogy miként érvényesül a vallásosság. Eltekintett attól, hogy definíciót adjon a vallásról, művében a személyes vallásosságra helyezte a hangsúlyt. Az egyén érdekelte, aki úgy érzi és jelzi, hogy bensőséges kapcsolatban áll Istenével (Heine 2005: 107–141). Meglátása szerint a vallás középpontjában a vallási élmény áll, a tanításbeli vagy intézményes dimenziók ennek – nem szükségképpen – következményei. Művében a vallási élmény sokféleségéről értekezett, és az élményeket osztályozva rangsort állított fel közöttük, amelynek csúcsára az eksztatikus egyesülési élmény és a kozmikus vagy misztikus tudat (*feeling of ecstatic union, full-scale cosmic or mystical consciousness*) került (James 1997: 380)

James ezzel a művével kora vallásról való gondolkodását a személyesség és az élmény irányába tolta el – szemben a tanítási, történeti és intézményi dimenzióval. Troeltsch, amint látni fogjuk, integrálni próbálta az eszmetörténeti, intézményes és személyes dimenziót, utóbbi jelentőségét elsősorban James *Varieties*-e révén belátva.

3. Ha elmozdulunk a szerző sajátos fogalmi készletétől, akkor mondanóját vallási kulturális tőkeként is fel foghatjuk, amely átfogóbb érvényű, mint a személyes vallási meggyőződés tőkéje, s éppen ezáltal társadalmi.

EGYHÁZ, SZEKTA, MISZTIKA

A vallásszociológiában közismert, hogy Max Weber a vallási intézményeket két csoportra osztotta, egyházra és szektára. Kortársa, Ernst Troeltsch ezt a felosztást a maga gondolati terébe transzformálva trichotomikussá, hármasszattá alakította, kiegészítvén a misztika, illetve miszticizmus típusával. Swatos meggyőzően hívja fel a figyelmet arra, hogy a két nagy szerző tipológiája inkább csupán formai szempontból egyezik meg, míg tartalmukat tekintve jelentős különbségek tűnnek elő. Mindenekelőtt az, hogy e tipológia révén Troeltsch egy teológiai problémát próbált meg orvosolni a szociológia eszközeivel, míg Weber kifejezetten egy társadalomtudományi kérdést tett fel, nevezetesen azt, hogy mivel magyarázható az aszketikus protestantizmus kiemelkedő hatása az európai társadalomfejlődésre, és ez hogyan függ össze a kapitalizmus racionalitásaival. Troeltsch két jelentős ponton tért el Weber alapállításától: egyrészt magatartási típusokról beszélt a szervezeti típusok helyett, másrészt a beilleszkedés (*accomodation*) és kompromisszum (*compromise*)⁴ fogalmának kidolgozásával (Swatos 1976: 133).

Troeltsch a misztika típust először *A sztoikus-keresztény természetjog és a modern profán természetjog* című tanulmányában fejtette ki, amely 1911-ben jelent meg (Troeltsch–Baron 1912–1925: 160–190). A kézirat alapja Troeltsch egy előadása, amelyet a német szociológusok kongresszusán tartott 1910-ben. Előadásában arra törekedett, hogy a keresztény társadalomeszményt társadalmilag releváns eszménnyé konvertálja. A típus második szisztematikus tárgyalását legismertebbnek mondható műve, *A keresztény egyházak és csoportok társadalmi tanítása* számos fejezetében találhatjuk (Troeltsch 1965). A Troeltsch-kutatók egy 1909-ben írott szövegét elemezve, amelyben a természetjogról és a szektákról értekeznek, megállapítják, hogy abban még nem szerepel ez a harmadik típus. Ebből azt a következtetést vonják le, hogy a szerző a protestáns lelkiségről végzett beható tanulmányai során dolgozta ki miszticizmus elméletét (vesd össze Daiber 2002).

Többek között a miszticizmus kategóriát a *cult* egyik válfajának tekintő McGuire (2002: 150, 164–165) is megjegyzi, hogy Troeltsch – alighanem teológusi mivoltából fakadóan – vallási intézményekre vonatkozó típusaival Webertől eltérően nem annyira elméleti tipológiát akart felállítani, mint kora vallási folyamatainak megértéséhez alkotott elméleti hátteret. Ez a kortárs vallási helyzettel való szoros kapcsolat lényeges eleme tipológiájának, amelyet nem szabad kritikátlanul úgy tárgyalni, mintha „tisztán” elméleti konstrukció lenne.

Abban azonban nem feltétlenül érthetünk egyet McGuire-ral, hogy Troeltsch (szerinte túlzón polarizált) típusainak alapja pusztán a kereszténység késő középkori korszaka lenne (2002: 151), hiszen mindhárom típusát végigvezeti a kereszténység egész történetén, kiemelve az ősegyházi, a középkori és az újkori protestáns korszakokat. Éppen e három korszak mentén rögzíti a misztikus/miszticista típus vonatkozásában a legfontosabb ismérveket. Troeltsch misztikatípusa éppen abban tehet szolgálatot a vallás mai modern viszonyok közötti értelmezéséhez, hogy trichotomikus modelljével feloldja az egyház-szekta dichotómiát, továbbá abban, hogy a vallás intézményes-bürokratikus megközelítéseivel szemben annak eszmetörténeti és individuális-lélektani mintázatait is hangsúlyozza.

4. Troeltsch kompromisszumfogalmának központi szerepéről, jelentőségéről és értelmezéséről lásd Joanne Myang Cho tanulmányát, aki ebben a fogalomban ragadja meg Troeltsch legfőbb törekvésének lényegét: kompromisszumot kötni a 19. és a 20. század között (1998).

TRICHOTOMIKUS TIPOLÓGIA

Az troeltschi egyház-szekta-misztika típusok kidolgozása nem társadalomtudományi elemzésekre, hanem elméleti alapokra épül; nem a (német) társadalomban végzett kutatási eredmények összefoglalása és értékelése, hanem eszmetörténeti típusok kidolgozása (Gerhard 1975: 229). Troeltsch az egyház és a szekta közötti megkülönböztetést tömören így fogalmazza meg:

Egyház: túlnyomó részben konzervatív, relatíve világ-igenlő, tömegeken uralkodó és ezért saját lényegét követve egyetemes, vagyis mindent átfogni kívánó szervezet. A szekták ezzel szemben viszonylag kis csoportok, melyek a körükbe tartozók személyes-belső átalakítására és személyes közvetlenségű összekapcsolására törekednek, s ezáltal eleve kisebb csoportok alakítására szorítkoznak, és a világ megnyeréséről lemondanak. (Troeltsch 1965: 362, 967)

A kereszténység társadalomfilozófiájának korszakairól és típusairól írt tanulmányában a szektát és a misztikát különbözteti meg. Mindkettőről azt állítja, hogy a felekezeti és egyházi társadalmi alakzatokhoz viszonyítva egyaránt sajátos csoportoknak (*Sondergruppen*) tekinthetők. Közös bennük a népi, állami és tömegkereszténység tagadása, a kisebb csoportokra szorítkozás igénye és a keresztény eszme kompromisszummentes követése. A szekta lényege a tudatosság, odáig menően, hogy a szekta szentségét nem az intézmény isteni eredete és kegyelmi eszközei garantálják, hanem a tagság gyakorlati-erkölcsi teljesítménye. Ezért a tagság ellenőrzése magas fokú és szigorú, csak tudatos keresztények kerülhetnek be, a közösség tulajdonképpeni oszlopai laikusokból kerülnek ki, liturgiáikban a Bibliát szigorúan követik, és a közösségek tagjai egymás iránt kölcsönös segítőkészséget tanúsítanak. A liturgiákon előfordul, hogy entuziasztikussá válnak, a jelenlévők víziókat látnak, megvilágosodások jellemzik őket, melyekben a Biblia lelki adományokra vonatkozó tanításainak és tapasztalatainak megismétlődéseit vélik felfedezni. Elutasítják a háborút, az e világi hatalmat és tekintélyeket. A magántulajdont olyan mértékben visszaszorítják, hogy egészen közel kerülnek a kommunizmus viszonyaihoz. Tagjaik a közép- és az alsóbb osztályokból kerülnek ki, proletárjellegűek, és gyakran összefonódnak a vándoriparosok nagy csoportjaival.

A misztika ugyan sok ágon kapcsolódik a szektatípushoz, de mégis mást takar. Lényege a közvetlenségre való törekvés és annak eleven átélése, hogy Isten a lélekben lakozik. A történelem másodlagos szerepet játszik benne, hiszen a közvetlen érzés az elsődleges. A misztika típusában a kereszténységet nem a törvény, hanem a lélek határozza meg, az erkölcs alapja nem az evangélium szigorú követése, hanem a belső, lelkiismereti indításokra való figyelem. A misztika elutasítja a testiséget és az érzékiséget, az elengedettség és a lelki nyugalom, az Istennel való egység és az érzések hullámai jellemzik. Az ilyen vallásosság magával a közösségiség dimenziójával áll szemben. Számára az egyház Bábel és e világi tömeg, a szekta pedig művi önigazolás, a közösségi kényszer új, ám keményebb, külsődleges és betű szerinti alkalmazása. A misztika arisztokratikus, nem ismeri el a demokráciát és az egyenlőséget. Szubjektivizmusa, bensőségessége és a tagok magasabb képzettsége miatt az önállósuló laikus elemet feltételezi. A modern filozófiában a misztika a minden lélekben rejlő vallási életforrás elméletévé válik: vesd össze Spinoza, Leibniz, Lessing, Schleiermacher stb.

Sajátos filozófiai és immanens árnyalatokkal, az askézis és a szentimentális Krisztus-szeretet nélkül, a modern ember tulajdonképpeni vallásává vált, amely ennek megfelelően nem mutat különösebb érdeklődést vagy megértést az egyház, a közösség, a kultusz és a történeti kötöttségek iránt. (...) Társadalmi jelentősége inkább az egyháziság fellazítása és a modern autonóm hangulatok szításában áll. (Troeltsch–Baron 1912–1925: 149–155)

A misztikáról szóló fejtegetéseit Troeltsch a *Soziallehren*-ben mélyítette el. Három nagy egyháztörténeti korszakban vizsgálta a misztika jelentőségét, kultúra- és társadalomalakító szerepét.⁵ Az első korszak az őskereszténységé, a második a 13. századi pauperus mozgalmaké, míg végül, amint ő maga írja, a (a szekta típusa mellett) misztika típusa is a protestantizmusban terebélyesedett ki, és vált a vallási individualizmus megteremtőjévé és felhajtó erejévé – még hozzá olyan mértékben, hogy a hagyományos keresztény eszme- és intézményrendszer medréből kilépett, és benne egyre inkább önkényesen választott támpontokat ismert fel és fogadott el.

Ha a szerzőhöz hűen és kellő árnyaltsággal akarunk elmélyülni Troeltsch tipológiájában, akkor egyik elsődleges feladatunk – az intézményszociológiai megközelítéssel szemben – az eszmetörténeti megközelítést alkalmazni. Troeltsch a három típust kulturális alapállásoknak tekinti, és csak második lépésben vonatkoztatja konkrét társadalmi formációkra, intézményekre. Az egyház és a szekta típusával itt nem foglalkozhatunk mélyebben, de a misztika típusán is bemutatatható az a sajátos megközelítés, amelyben a mai társadalomkutatás elmélete és gyakorlata számára is találunk megfontolásra érdemes vonatkozásokat.

A MISZTIKA TÍPUSA

Troeltsch a *Soziallehren* vonatkozó fejezetében először a misztika úgymond „vallási lényegét” kívánja meghatározni, második lépésben pedig megkülönbözteti ettől a szűkebb, technikai és vallásfilozófiai értelemben vett változatát. (850) A misztika vallási lényege a közvetlenség megtapasztalása, törekvés az egyesülésre. Ebben a misztika voltaképpen felhasználja az egyház eszközeit, lehetőségeit, de nem egyesül azokkal, hanem beépíti saját bensőséges látásmódjába. Egyik példának az Eukarisztiát hozza fel: „amidőn az Eukarisztia objektív egyházi rítussá vált, reakcióként az eukarisztikus misztika misztikus élményt alkotott belőle”. (851)

Folytatva a gondolatmenetet rámutat, hogy az erotika, a szexuális gerjedelmek nagy szerepet játszanak ebben a vallási folyamatban – a szufi misztikusok szerelmi költészete és az *Énekek éneke* értelmezései egyazon érem két oldala. Ez a vallási hozzáállás és jelenségcsoport átcsaphat a spiritualizmusnak abba a formájába, amelyben a test és a lélek dualisztikusan szétválik, s a lélek asketikus gyakorlatok segítségével ignorálja az érzékiséget. A misztika vallási lényegének történelmi megvalósulásai közül Troeltsch számos helyen az őskeresztény entuziazmust említi. Véleménye szerint Pál már viszonylag objektívtá Krisztus-kultusszal találkozott, amikor a

5. Troeltsch középkorfelfogásával kapcsolatban lásd Kieckhefer árnyalt elemzését, aki több neves szerzőre hivatkozva megállapítja, hogy Troeltsch a középkornak éppen arra a századaira nem hivatkozott leírásaiban, melyben a legnagyobb misztikusok – például Eckhard mester, Keresztes Szent János, Avilai Szent Teréz stb. – éltek. Továbbá kiemeli, hogy a szekta-misztika párhuzam kiépítése miatt Troeltsch látószögén kívül estek azok a (katolikus) misztikusok, akiknél éppen hogy nem találhatunk egyházellenes alapállást (1998).

keresztény mozgalomhoz csatlakozott, de ezt mélyreható és szenvedélyes misztikával töltötte meg, amellyel el is vált az ősegyház vallási eredetiségétől: a keresztség Krisztussal való misztikus halállá és születéssé vált. Hasonlóan allegorizálódott és spiritualizálódott nála a zsidó üdvösségtörténet is. A negyedik evangélium már erről a spiritualizált keresztény felfogásról tanúskodik, benne a radikális ellentéppárokkal.

Az általános, valláseméleti módon leírt misztikadimenzió mellett Troeltsch egy szűkebb, technikai szempontból kidolgozott dimenziót is leír, amelynek lényege az olyan vallási alapítás, amely szembehelyezkedik az egyház (vagy a szekta) vallási eszköztárával, és ezek helyébe saját maga alkotja meg saját mítoszait és dogmáit.

Ezzel a misztika önálló vallási elvvé teszi magát, amely minden más vallási folyamat tulajdonképpen egyetemes magva lenne, ami a különböző misztikus megnyilvánulásokban mutatkozik meg. Az Istennel való közvetlen egység előállítójának tartja magát, autonóm módon viszonylik minden konkrét valláshoz, teljességgel egyedi belső bizonyossága alapján közömbössé teszi magát mindennemű vallási közösséggel szemben, akár formálisan tagja marad, akár radikálisan elveti azt. Ezzel válik az Istennel való egység, a megistenülés és az átlényegülés a vallás tulajdonképpen és egyedüli témájává. (854)

Az ilyen vallásnak technikákra van szüksége, hogy a felindulás ilyen mérvű kiteljesítését elvégezhesse, melyek számos vallási hagyományban rendelkezésre állnak és megfigyelhetők: „az indiai brahmanizmusban és ennek ellentéténel a buddhizmusban, a perzsák szufizmusában és a perzsa mohamedánoknál, a görögök neoplatonizmusában, a késő antik színes szinkretizmusában, amit gnózinak neveznek”. (856)

Ezt a technikai vonatkozást Troeltsch nem annyira a gyakorlatok terén tartja jelentősnek, hanem a vallási és társadalmi valósághoz való viszony jellegzetességeként. Éppen ezért e dimenzió kifejtésének nagyobb teret szentel, s a kortárs viszonyok értelmezésében ennek tulajdonít nagyobb jelentőséget. Abban az önállóságban, ahogyan a misztikának ez a válfaja viseltetik minden vallással szemben, fedezi fel a szerző a modern individualizmus, szubjektivizmus, végső soron a szekularizáció elméleti gyújtópontját. Így az objektív vallás bensőségessé és elevenné tételére vonatkozó misztikus törekvés egyidejűleg a tudományos belátás elvi és általános alapjává válik.

Ez az elv mutatkozik meg a protestantizmusban, amely mentén a szerző kora kultúrtörténeti viszonyrendszerének kialakulását vezeti végig az erkölcs, a tudomány, a gazdaság és a politika területeit tárgyalva. Vizsgálatának eredményeit összegezve megállapítja, hogy az aszketikus protestantizmus a szabadegyházi eszményével, az egyes közösségek és az egyházi alkotmány kialakításának demokratikus módszereivel, az Isten akaratára és a megváltói tettekre alapított individualizmusával, valamint a tervszerű és tárgyyszerű szorgalmával megteremtette az alapját a modern társadalom hatalmas mérvű átalakulásának. (962)

A Troeltschcel foglalkozó kutatók megállapítják, hogy a szerző a misztika két dimenzióját alkalmazta: a kulturális alapállást és a társadalmi intézményekkel való viszonyt (Daiber 2002, Molendijk 1996). Már az eddigiekből is érzékelhettük az első értelmezés jellegzetességeit, s most egy olyan, kissé hosszabb idézettel indulunk a második értelmezés felé, amely abból a fejezetből származik, ahol a szerző talán legnagyobb koncentrátsággal igyekezett a leírás éveiben frissen szerzett belátásait és típusfejlesztését kifejteni: a *Soziallehren* III. fejezetének 4. részében.

A misztika a szó legtagabb értelmében nem más, mint a vallási élmény közvetlenségére, bensőségességére és jelenvalóságára való törekvés. Eleve feltételezi a vallási élet kultuszokban, rítusokban vagy dogmákban történt objektiválódását, és vagy ezekkel szemben áll, megpróbálván őket visszavonni az eleven folyamatba, vagy arra törekszik, hogy a szokványos kultuszokat megtöltse személyes és élő gerjedéssel. A misztika tehát mindig valami másodlagos és tudatosan reflektív, valami szándékosan kiváltott izgalmi állapot, amely jellegzetes egyidejűséggel kapcsolódik ahhoz, ami az érzés közvetlenségével teljesen ellentétes. Ezáltal mindig van benne egy csipetnyi paradoxon, a tömegekkel és ezek középszerűségével való szembehelyezkedés, mesterséges ám saját mesterségességét a közvetlenségben feloldó emelkedettség. Maga a vallási őstermék sohasem misztikus, mert benne az élmény és az élmény kifejezése eleve egybeesik. Annál inkább könnyen és gyakran misztikus jelenséggé válik az objektivált vallással szembeni vallási produkció elevensége. Ez az entuziazmus és orgiazmus, vízió és hallucináció, vallási szubjektivizmus és spiritualizmus, a tisztán belsőre és érzésjellegűre történő koncentráció formájában jelenik meg. Víziói nyilván ritkán eredményeznek új felismeréseket, szinte mindig csak kifestései, értelmezései a közös tulajdonnak, amely így meg-elevenedik és folytatódik, ugyanúgy, ahogyan jelen volt az őskeresztények lelki adományaiban vagy a középkori szerzetesek és szentek számtalan látomásában és próféciájában. (850–851)

Ebben a tömény, bár ismétlésekkel is kiegészített jellemzésben a misztika viszonyrendszere egyik oldalról az egyház (kultuszok, dogmák), másik oldalról pedig az (vallási) élmény. A misztikának ebben az összefüggésben két formája van: az egyházi kulturális objektivitások felelevenítése, megmaradva e keretek között (hangsúlyozottan nem a jogi keretekről van csupán szó, sőt elsősorban nem arról, hanem azokról az elemi vonatkoztatásokról, melyek a vallási élmény átélését és az ilyenek közösségeit nem „engedi” elszakadni e kulturális alapoktól); másik formája pedig az ezzel a kultúrával és ennek összefüggésrendszerével való szembenállás. A szerző másutt több ízben is kiemeli, hogy a szekta és a misztika számára visszatetsző az egyházi kultúra jellegzetessége, nevezetesen a történelemmel, a fennálló társadalommal és a leszögezett tanítási hagyományokkal való szinkron. A szekta a tagok erkölcsi szigorát, a misztika pedig az élmény individualizmusát állítja ezzel szembe. A misztika mintegy elszakad a hagyományoktól, és valóban harmadik dimenziót jelent az egyház és a szekta feszültségéhez képest.

A *Soziallehren* korábbi fejezeteiben Troeltsch hangsúlyozta, hogy a szekta és a misztika az egyház elutasításában rokon. S mihelyt a misztika társadalmi formát kíván öltetni, a sektatípus mintáját követi. A szekta és a misztikus entuziazmus kölcsönösen egymásba alakulhatnak. Amint a szekta típusából elvész a tagság rigorózus erkölcsiségének érvényesülése, „véletlenül verbuválódó entuziazmus csoportokká folyik szét”. (383) A „misztika radikális vallási individualizmusa” pusztán gondolati közösség, mai szóval akár virtuálisnak is nevezhetnénk. Ezt a közösségi típust a „nyomtatott sajtó” teszi lehetővé. (420) A misztika szociológiai eleme az emberi átélés közlési kényszere mentén fogható fel. A misztikusok esetleges, átmeneti és homogén csoportokat alkotnak a „láthatatlan egyházon belül”. (866)

Troeltsch harmadik típusáról tehát összefoglalóan azt állapíthatjuk meg, hogy olyan vallásossági dimenziót jelent, amelynek legfőbb jellemzői a radikális individualizmus és az entuzi-

azmus; a történelemmel és vallási intézményekkel szembeni közömbösség, sőt akár szembenélés; és amelynek társadalmi formációja a mediatizált kommunikáció bázisán alkotott virtuális közösség. A vallás doktrinális dimenziója tekintetében a misztika típusa keresztény alapú, de a tanbeli normatívákat az átélés alapján relativizálja – inkább protestáns, de semmiképpen nem katolikus. Etikái, illetve morális vonatkozásban nem kapcsolódik felekezeti előírásrendszerhez, a cselekvést meghatározó döntéseket érzelmi-lelki belátások, indíttatások, gerjedelmek inspirációjára hozza meg.

A MISZTIKA TÍPUSÁNAK TÁRSADALOMTUDOMÁNYI JELENTŐSÉGE

A troeltschi típusokról heves vita bontakozott ki, mindjárt azok első bemutatását követően. A vitában nem kisebb személyiségek vettek részt, mint Weber, Buber, Simmel, Tönnies stb. Simmel és Buber elvitták a miszticizmus típusának szociológiai jellegét, és pusztán pszichológiai tartották, az érett személyiség jellemzőjeként. Weber azonban megvédte Troeltschöt, és alátámasztotta, hogy a miszticizmus a kereszténység autentikus társadalmi formációja. A tekintetben azonban vitatkozott vele, hogy csupán az egyház típusa lenne alkalmas arra, hogy populáris vallássá legyen, s érvként Amerika példáját hozta fel. Egy dologban azonban mindannyian egyetértettek, sőt ezzel a vitával kifejezetten alá is támasztották, hogy számukra evidens volt a modern társadalmi gyakorlat két lényeges elemének, az individualizmusnak és a gazdasági ethosznak vallástörténeti gyökere (Jakelic–Pearson 2004:54).

Troeltsch tudományos kérdésfelvetésének középpontjában a modernitás problematikája állt. Elementárisan érzekelte azt a szellemtörténeti és társadalomtörténeti fordulatot, amelyben élt. Műve részben mintha arról az igyekezetről szólna, hogy miként lehet a kultúra hagyományosan összetartozó elemeit megóvni a széteséstől, hogyan lehet hidat verni a 19. és 20. század közé.

Troeltsch elsősorban teológus volt – hatalmas ívű szociológiai munkássága a teológus kérdésének megválaszolásában játszott szerepet. Amint fentebb – trichotóm tipológiájának Webertől eltérő hangsúlytevésével kapcsolatban – már láthattuk, Troeltsch azokat a teológiai és keresztény egyházi hagyománytámpontokat kereste, melyek megfelelő transzformáció esetén továbbra is kultúraalapozó szerepet játszhatnak. Kortársaival meg akarta értetni, hogy a kereszténység az egész modernitás kialakulásában játszott kulcsfontosságú szerepet, és olyan vívmányok megalapozója volt, mint a modern személyfogalom, az individualizmus és a társadalmi-hatalmi munkamegosztás. Ha ezeken a területeken a társadalom teljességgel elszakad eredeti gyökereitől, akkor annak negatív következményei lesznek. De a teológia és az egyházi kommunikáció sem térhet ki a modernnek megfelelő gondolati tartalmak kidolgozásának súlyos feladata elől.

Úgy látta, hogy az individualista misztika és az izolált szekta alapállása nem alkalmas arra, hogy Isten országának utópiáját a társadalmi cselekvés számára relevánsan közvetítse. Az utópia és a realitás közötti szakadék áthidalásának vörös fonala azonban végigvonul a kereszténység történetének egészén. Már az őskeresztények különbséget tettek az abszolút és a relatív természetjog között, amely megadta az elméleti alapját az utópia feladása nélküli társadalomformáló törekvésnek. Ez az egyház típusának legfontosabb ismérve.

A felvilágosodást taglalva Troeltsch megkülönbözteti a hittel és az egyházzal való szembenállást. Úgy ítéli, a felvilágosodás az egyházi intézménnyel állt szemben, és a misztika radikális individualizmusa révén nyitott maradt a hit forrására is építő személyes lelkiismeret felé. A pro-

testáns szekták viszont feloldották az egyház monopol státusát, és a választás számára a vallási sokféleséget hozták létre. Ezt pozitív folyamatnak értékelte, miközben azt is konstatálta, hogy az egyházi intézményesség védekezése a felvilágosodási tendenciákkal szemben felerősítette az egyházi típuson belül az autoriter jellegzetességeket (vesd össze Cho 1998:72–74).

A keresztény vallás intézményi dimenzióinak tipizálási munkálatai Weber és Troeltsch után tovább folytatódtak, követve a modern társadalom bonyolultságának és az eredeti típusok által leírt jelenségek változásainak sorát. Először a szintén teológus-szociológus Richard Niebuhr alakította át a tipológiát, egy folyamat állomásainak tekintve az egyházat és a szektát. A modellbe behelyezte az idő tengelyét, s azt figyelte meg, hogy egyház is alakulhat szektából és fordítva (1929).

A típus kitágítása Howard Becker nevéhez kapcsolódik, aki a *cult*–szekta–denomináció–egyház négyes modellt dolgozta ki (1932). Ezt követte Milton J. Yinger további bővítése 6 típusra (1946). E tipizálási kísérletek mindegyikében felfedezhetjük Troeltsch típusértelmezésének vonalait. Olyannyira, hogy Swatos egyenesen azt állítja, a weberi típusok az amerikai szociológiában a troeltschi szindróma mentén reflektálódtak, s majd csak a 60-as évektől kezdődött meg az „eredeti” weberi distinkciók folytatása: Wilson, Wallis, Stark és Swatos műveiben (Swatos 1976:137).

A troeltschi műben a három típus – melyeket inkább történeti és elméleti megalapozottsággal kidolgozott és valamelyest programatikus alapállásnak foghatunk fel – tulajdonképpen problématerületeket jelöl ki. Mindhárom területen választ talált arra, hogy a modern viszonyoknak mi a megfelelő: a nem autoriter egyház, a vallási sokféleséget biztosító szekta és az individuumot megalapozó-támogató misztika. Száz évvel e felvetések után konstatálhatjuk, hogy az egykori felvetések szociológiai szempontból inkább tudománytörténeti érdekességek, s a teológiában is a Troeltsch utáni elméletek és adatok segíthetnek a 20. és 21. század közötti hídverésben. Amit azonban akár egyik, akár másik tudományág művelőjeként tisztelettel megőrizhetünk életművükből, az a széles látókör, az innovatív elméletalkotás és a kor legmagasabb szintjén művelt vitakultúra.

FELHASZNÁLT IRODALOM

Becker, Howard 1932: *Systematic sociology*, New York–London: J. Wiley & Sons–Chapman & Hall

Cho, Joanne Miyang 1998: The Idea of Compromise. In *Ernst Troeltsch (1865–1923): Modernism and Ambivalence*, European Legacy 3, 1998, 4: 65–85.

Daiber, Karl-Fritz 2002: Mysticism: Troeltsch’s third type of religious collectivities. *Social-Compass*, 2002, 49, 3: 329–341.

Gerhard, Wilfried 1975: *Ernst Troeltsch als Soziologe*. [Dissertation] Köln: Universität Köln

Heine, Susanne 2005: *Grundlagen der Religionspsychologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht

Hennis, Wilhelm 1996: *Die spiritualistische Grundlegung der „verstehenden Soziologie“ Max Webers. Ernst Troeltsch, Max Weber und William James’ „Varieties of religious experience“*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht

Jakelic, Slavica–Pearson, Lori 2004: *The future of the study of religion: proceedings of Congress 2000*, Leiden–Boston: Brill

James, William 1997: *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*, Olten: Walter Verlag

Joó Lajos 1893: A polgári házasság történeti megvilágításban. *Budapesti Szemle*, 1893, 75, 161–189, 338–371.

Joób Olivér 2000: A „Szentek közösségének” biblia-teológiai alapjai. *Koinonia*, 2000, 51

Kieckhefer, Richard 1998: Convention and conversion: Patterns in late medieval piety. *Church History*, 1998, 67, 1, 32–51.

McGuire, Meredith B. 2002: *Religion, the social context*, Belmont: Wadsworth Thomson Learning

Molendijk, Arie L. 1996: *Zwischen Theologie und Soziologie. Ernst Troeltschs Typen der christlichen Gemeinschaftsbildung: Kirche, Sekte, Mystik*, Gütersloh: Gütersloher Verl.–Haus Mohn

Niebuhr, H. Richard 1929: *The social sources of denominationalism*, New York: H. Holt and Company

Simon Róbert (szerk.) 2003: *A vallástörténet klasszikusai szöveggyűjtemény portrészatlatokkal*, Budapest: Osiris

Smelser, Neil J.–Baltes, Paul B. 2001: *International encyclopedia of the social & behavioral sciences*, Amsterdam–New York: Elsevier

Swatos Jr, William H. 1976: Weber or Troeltsch?: Methodology, Syndrome, and the Development of Church-Sect Theory. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1976, 15, 2, 129–144.

Tavaszi Károly 1912: A vallásfilozófia mai alapkérdései különös tekintettel Troeltsch vallásfilozófiájára. *Református Szemle*, 1912, 5, 548–557, 564–566, 580–583.

Troeltsch, Ernst 1965: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Aalen–Tübingen: Scientia Verlag–Mohr

Troeltsch, Ernst 1994: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 2 köt. Tübingen: Mohr

Troeltsch, Ernst–Baron, Hans 1912–1925: *Gesammelte Schriften*, 4 köt. Tübingen: Mohr

Váczy Péter 1932: A történetfilozófia feladata és Ernst Troeltsch elmélete. Joó Tibor könyve. *Nyugat*, 1932, 7

Yinger, J. Milton 1946: *Religion in the struggle for power; a study in the sociology of religion*, Durham: Duke University Press

Gagy József

A millenarisztikus-messianisztikus mozgalmak kérdése a társadalomtudományokban¹

1. A jelen tanulmány a 2001-ben megvédett, *Millenarista mozgalom 1949-ben a Székelyföldön* című doktori dolgozat egy, azóta át nem dolgozott, de nyilvánvalóan további tájékozódást és kiegészítést igénylő fejezete (a szakszerű mentegőzés szerint: „work in progress”).

Doktori dolgozatom első részében az 1949-es mozgalom szóhadományból meg a korabeli (erősen torzító) sajtóból rekonstruált történetét ismertetem. A második fejezetben kerül sor a szakirodalmi háttér bemutatására, majd kifejtem a mozgalom hiedelemháttéréről kialakult elképzeléseimet, és bemutatom a mozgalom főszereplőjét, a „máréfalvi szentasszonyt”. Ezután a mozgalom kiváltó okait keresve ismertetem az 1949-es romániai, székelyföldi politikai-történeti változásokat, végül pedig a következtetések következnek.

Dolgozatomban arról értekezem, hogy az 1949-es székelyföldi mozgalom hívei világvégét vártak: kozmikus változást, isteni beavatkozás nyomán egy új világ eljövételét, az igazak üdvözülését remélték. Ezért nevezhető a mozgalom millenarisztikusnak. Természetesen, ahogy erre rámutattam, ez a mozgalom nem futotta be a tanulmányomban alább olvasható Wallace-féle ciklus minden állomását: az organizáció fázisában közbelépett a hatalom. De közbelépésével sem tudta megakadályozni, hogy ne váljon láthatóvá, tapasztalhatóvá az a magatartás, az a mentalitás, amely megmutatott a székelyföldi helyi társadalmakban élők számára egy másik – igaz, akkor és ott konkrétan és közvetlenül eredménytelen – utat. Ez ugyanaz volt, mint annyi más történelmi helyzetben, annyi más, hasonló feltételek között a krízisből kilábalni igyekvő kis vagy nagy társadalom esetében: a millenarista várakozás, a millenarizmus mint kulturális minta és ennek tapasztalható, millenarisztikus mozgalomban való realizálódása. A mozgalom egy próféta köré szerveződött, aki (szándékai szerint) a jézusi szenvedést ismételve járta meg útját. Csodáteleire (ha voltak, ha nem) ma emlékeznek; vállalta a szenvedést, a kínzást, hogy a bűnök alól felszabadítsa az emberiséget. Ez adja a mozgalom messianisztikus jellegét.

Két kultúra – az archaikus, paraszti, mélyen vallásos és a modern, városi, szekularizált, agresszíven ateista – került szembe, majd ütközött a politikai-társadalmi-gazdasági krízis meghatározta időszakban. Olyan helyzetről van szó, amikor az ellenfelek két igen különböző erőcsoportba tartoztak. Az elsőként említett kultúrának semmi esélye sem volt arra, hogy szembenállása révén jelentősen módosítsa, nemhogy esetleg irányítsa is az eseményeket. Az egyetlen eszköz, amihez folyamodhatott, és amihez folyamodott is: a gyengék ereje – a hit és ennek mozgalommá váló közösségi, adott időpillanaton túlmutató, testet öltött formája.

Míndez elsősorban nem a győzelem reményében történt, hanem a kétségbejuttató helyzet elviselhetőségének kialakítása, önmaga kulturális újjászervezése (revitalizációja) érdekében. Igen általánosan ez az emberi társadalomban felbukkanó utópiák, kontraprezentikus funkcióban dinamizáló szerepet betöltő mítoszok jellegzetes funkciója. A meghatározás szerint: „A revitalizációs mozgalmak elsődleges (társadalmi) célja az, hogy megoldja a konfliktusokat, és a társadalom újjászervezésével kialakítsa a stabilitást. Ez az utóbbi mozzanat lehetővé teszi a társadalom adaptációját azokhoz a külső erőkhöz, amelyek megsemmisítéssel fenyegetik.” (Bates-Fratkin 1999: 411). A vizsgált mozgalomról azt mondhatom, hogy teljesítette ezeket a célokat.

A millenarisztikus mozgalmak – így az 1949-es székelyföldi mozgalom – tanulmányozása a krízisállapotban levő társadalom működéséről nyújthat ismereteket. A hosszabb, struktúraépítő történelmi korszakok tanulmányozása nem biztos, hogy ismereteket szolgáltat arra az esetre is, ha bekövetkezik a krízis, azaz ha a „politikai-gazdasági-társadalmi rengések” sorozata nyomán „profetikus törések” (Weber) következnek be. A kérdés, hogy mi az, milyen az, ami a társadalmi „törésvonalak” mentén a „felszínre” tör?

A bevezetőben említettem: léteznek, és bizonyos szempontból jogosan léteznek az üdvösségelméletek, embercsoportok elé kitűzött célok társadalmi szerepére vonatkozóan szkeptikus álláspontok. Csakhogy: mi történik akkor, ha egyik napról a másikra a régi világ megszűnik – Turner szavaival: „... ha látszólag alapvető társadalmi alapelvek elvesztik korábbi erejüket, hatékonyságukat, és arra való képességüket, hogy a társadalmi viselkedés axiómáiként működjenek” (1997/b: 690) –, és új világ körvonalazódik? Milyen „építőanyag” áll azoknak a rendelkezésére, akik hozzákezdnek ennek az újnak a felépítéséhez? Más nem, csak mindaz, amit hitként, kulturális viselkedések elemeiként magukkal hoznak: csak ebből az „anyagból” lehet új (vagy: régi-megújított) célokat megfogalmazni – az építéshez szükséges tervet megrajzolni –, amely nyomán elkezdődhet az „építkezés”. Az ehhez szükséges lendületet, kreativitást és erőt a mítosz – esetünkben a kontraprezentikus funkciót betöltő mítosz – szolgáltatja.

Assmannak a kontraprezentikus funkció működésével kapcsolatos fejtegetéseit hosszabban kell idéznem: „Szélsőséges hiánytapasztalat esetén a jelennek kontrasztot vető (kontraprezentikus) mitomotorika forradalmivá válhat,

A tanulmány a vallásos társadalmi mozgalmak egy sajátos csoportjának, a millenarista-messianisztikus mozgalmaknak a kutatását tekinti át.

Kiindulópontul a magyar vallásosság-kutatás helyzetének áttekintése szolgál. A terepen dolgozó magyar társadalomkutatók mindmáig kevésbé érzékelték a tanulmányozott helyszíneken esetleg eléjük bukkanó millenarisztikus jelenségek súlyát, fontosságát. Nem volt magyar nyelven a jelenségek megragadásához, kibontásához szükséges gondolati-fogalmi apparátus. A magyar társadalomkutatás más, fontosabbnak tekintett területekkel (például a szentemberekkel, szentasszonyokkal) kapcsolatban említette azokat a vallásos mozgalmakat, melyek társa a doktori dolgozatomban bemutatott 1949-es máréfalvi millenarista mozgalom.

Miután bemutatom a vizsgált mozgalmak kutatásának rövid történetét, áttekintem a szűkebb értelemben vett millenarisztikus mozgalmakról szóló antropológiai, szociológia, történeti szakirodalmat, valamint bemutatok néhány, a társadalmi mozgalomra vonatkozó általános megfontolást. Végül Victor Turner *communitas*-struktúra modelljének a vizsgált jelenségek megértésében játszott kiemelkedő szerepéről írok.

Gagy József a Sapientia Erdélyi Magyar Tudományegyetem Humántudományi Tanszékének tanára, email címe: gagyijozsef@yahoo.com

Munkám során több, a számomra fontos fogalom, megnevezés használatával kapcsolatos nehézségbe ütköztem. Nem állíthatom, hogy teljes mértékben sikerült megbirkóznom a felmerülő nehézségekkel. A terepen dolgozó magyar társadalomkutatók mindmáig kevésbé érzékelték a tanulmányozott helyszíneken esetleg eléjük bukkanó millenarisztikus jelenségek súlyát, fontosságát; ugyanakkor nem létezett magyar nyelven a jelenségek megragadásához, kibontásához szükséges gondolati-fogalmi apparátus sem. A magyar társadalomkutatás más, fontosabbnak tekintett területekkel (például a szentemberek, szentasszonyok kérdésével) kapcsolatban említette azokat a vallásos mozgalmakat, melyek társa az általam vizsgált máréfalvi millenarista mozgalom. Szociográfusok, teológusok, vallástörténészek, vallásszociológusok vizsgálták a nagy egyházakon belüli vagy a fellépő próféták körül kialakuló, kiségyházi mozgalmakat,² a folklóristák, néprajzkutatók elsősorban a népi vallásosság területéhez sorolt jelenségekről írtak³.

Jelesül idegen uralom vagy elnyomás körülményei között. Ilyenkor ugyanis a hagyomány nem megerősíti, hanem megkérdőjelezi az adottat, és annak megváltoztatására, fenekestől felforgatására szólít. A hivatkozott múlt nem valami visszahozhatatlan hőskornak tűnik fel, hanem politikai és társadalmi utópiának, amelyért érdemes élni és munkálkodni. Az emlékezés várakozásba csap át, a mitomotorikusan alakított idő természete megváltozik. Az örök visszatérés körforgása kiegyenesedik, és egy távoli célra szegeződik. A re-volutio (az égitestek végezte), keringés revolúcióba, felfordulásba torkollik. Ilyen jellegű mozgalmak világszerte megfigyelhetők: az etnológusok „messianizmus” vagy „millenarizmus” (vagy „khiliazmus”) névvel foglalják össze, s ezzel a zsidó messiásra vezetik vissza valamennyit, anélkül persze, hogy genetikus összefüggést feltételeznének. Inkább úgy fest a dolog, mintha strukturálisan hasonló körülmények között – a legcsekélyebb érintkezés nélkül a kereszténységgel – világszerte olyan spontán mozgalmak támadnának, amelyek a messianizmus és a millenarizmus sarkalatos jegyeit mutatják. Jellemzően elnyomás és elnyomorodás közepette jelentkezik ilyesmi. Ezért aztán meglehet, hogy a zsidó apokaliptika nem e történelmi jelenség eredete, hanem csupán egy kultúrantropológiai egyetemesség legősibb példája (kiemelések tőlem – G. J.)” (1999: 80–81)

Úgy gondolom, ezért volt érdemes közelebről szemügyre venni az 1949-es székelyföldi millenarista mozgalmat. A körülmények hatására, az „elnyomás és elnyomorodás” közepette kialakuló társadalmi jelenség elemzésével igen általános emberi-társadalmi szabályszerűségek működésének megértésére tehettem kísérletet.

2. Például lásd Molnár Ambrus, Szigeti Jenő idevonatkozó munkásságát (Tüskés 1986), valamint a Vallási néprajz 8 kötetét.

3. Bálint Sándor 1991-en kívül Köllös 1991, Sándor 1997, Voigt 1997.

„Az utolsó pár évtized antropológiai irodalma a földgolyó több részén kialakuló millenarisztikus mozgalomról számol be... De óriási irodalma van ezeknek a mozgalmaknak, amelyek az egészen távoli múltban tapasztalhatók voltak Kínában, Európában, Indonéziában és a világ több más részén.” (Worsley 1957:18) Magyar nyelven azonban viszonylag későn jelent meg erről híradás. Egy, a hetvenes évek elején született előszóban bukkantam azoknak a fogalmaknak a rövid felsorolására, melyek segítik az 1949-es mozgalom általános etnológiai kontextusban való elhelyezését, értelmezését. 1972-ben jelent meg magyarul az olasz marxista vallástörténésznek, Vittorio Lanternarinak az olaszon kívül franciául és angolul is kiadott műve.⁴ Az előszó írója (és valószínűleg a fordítás, kiadás szorgalmazója) ennek az időszaknak legnevesebb magyar etnológusa, az antropológiai közelítésmódok, fogalomhasználat kiváló ismerője, Bodrogi Tibor, aki 1951-ben már megjelentetett egy tanulmányt a melanéziai *cargokultusz* mozgalmairól. Előszavának első bekezdésében megállapítja, hogy csak a század ötvenes éveiben tűntek fel tudományos problémaként (elsősorban az etnológia és antropológia, majd a szociológia, pszichológia, vallástudományok látókörében) „a gyarmati népeknek a szabadság – és egyúttal az „üdvösség” – elnyerésére irányuló vallásos mozgalmak”; ez nem azt jelenti, hogy ezek a mozgalmak már nem léteztek jóval ezt megelőzően; csupán arról van szó, hogy „a gyarmati rendszer bomlása ráirányította a figyelmet a felszabadulásra irányuló törekvések minden fajtájára” (Bodrogi előszava in Lanternari 1972). Ilyen mozgalmak ugyanis az Európán kívüli földrészekben a hódításra, gyarmatosításra adott reakcióként igen régóta ismertek. Az ókori Mediterraneum vidékét nem említve, Bodrogi a 7–8. századi arab terjeszkedésnek ellenálló, Al-Kahina prófétanő vezette berberiek mozgalmát jelöli meg, mint az első ilyen társadalmi jelenséget. Érdeemes idézni Bodroginak a 70-es évek elején végzett számvetését: a rendelkezésére álló adatokból készült statisztika szerint Afrikában 62, Amerikában több mint 100, Ázsiában alig 10, Óceániában 80–90 vallási szabadságmozgalomról tudnak. Ezek az adatok a mozgalmak fő jellegzetességeként a megváltáshitet megjelölő, ezeket megváltásmozgalmaknak (*Heilserwartungs-Bewegungen*, Lanternari francia fordításában: *mouvements salvateurs*) elnevező Guglielmo Guarigliától származnak (1958).

Visszatérve az említett előszóhoz: mindazokkal a fogalmakkal, amelyeket a társadalomtudományok (elsősorban az antropológia) kidolgoztak a megváltásmozgalmak jelenségének megragadására, először magyar nyelven itt találkozunk, és ez mindenképpen Bodrogi Tibor érdeme (igaz, nem részletezi, hogy ezek a fogalmak hogyan fordulnak elő eredeti tudományos környezetükben). Bodrogi felsorolását, az eredeti tördelést megváltoztatva, kiemeléseit megőrizve, teljes egészében közlöm:

„...a *revivalista* mozgalmak az üdvöt az új kultúrjavarok és intézmények elvetésében és a régi kultúrához, a megszűnt vagy megszűnőben levő régi élet értékeihez való visszatéréssel kívánják megszerezni.

4. Sokatmondó a különböző nyelveken, azaz a különböző tudományos közegekben máshogy megfogalmazott, eleve más befogadó környezetet jelző címadás. Az 1960-ban megjelent olasz eredeti címe: *Movimenti religiosi di liberta e di salvezza dei populi oppressi*. Magyarul a megváltásra utaló szót kihagyva és a társadalomkritikai jelleget hangsúlyozva *Gyarmatosítás és vallási szabadságmozgalmakként* fordították. Még érdekesebb azonban az angol fordítás, amely 1963-ban jelent meg New Yorkban – ez esetben a cím: *The Religion of the Oppressed: A Study of Modern Messianic Cults*. Az alcím jelzi, hogy mi az, ami a jelenség tanulmányozásában élenjáró angol és amerikai antropológia számára igazán fontos ebben a műben.

A *nativista* mozgalmakra a faji öntudat megjelenése, a fehérellenség, a politikai függetlenség elérésére, a regionális és nyelvi egység megvalósítására való törekvés jellemző.

A *szinkretikus* mozgalmak két mozgalomtípus határán állnak, amennyiben a régi kultúra átalakítására, a magas kultúra fontos elemeinek átvételére, vagy éppen a teljes régi élet elvetésére és az újhoz való maximális illeszkedésre helyezik a hangsúlyt.

Más mozgalmakban speciális tendenciák jutnak kifejezésre. Így a *vitalista* mozgalmak az áhított boldogságot a jelenben valamilyen lelki üdvösség csodás megszerzésével vélik elérni, míg

az *árukultusz* [így fordítja Bodrogi a *cargokultusz*] mozgalmakban anyagi javak birtoklására törekedtek, amelyek mechanikus úton jutottak volna el a mozgalom résztvevőikhez.

A *chiliasztikus*, *millenarisztikus* mozgalmak hívei a földi paradicsomot kívánják megvalósítani,

az *eszkatologikus* mozgalmak a világ megújulását valamely katasztrófális esemény bekövetkezése után várják, amelyből csak a hívők menekülnek meg;

a *profetikus*, *messianisztikus* mozgalmak szerint az üdvösség a halott ősök, kultúrhéroszok visszatéréseivel, vagy olyan alakok, mint Krisztus vagy Mahdi tevékenységével lesz elérhető.” (Bodrogi előszava in Lanternari 1972)

Mindehhez még két dolgot érdemes hozzáfűzni. Bodrogi szerint a jelenséggel foglalkozó kutatók a mozgalmakban lényegileg különböző jelenségeket láttak, amelyek közös vonása, hogy „a kultúráváltozás, pontosabban: akkulturációs folyamat, vagyis két, egymástól szintjében különböző kultúra összeütközésének termékei”. Van tehát egy olyan átfogó, a magyar néprajzban ma már nem teljességgel idegen terminus,⁵ amely – vélhetően – irányt szabhat ebben a sokféleségben.

Ugyanakkor ki kell emelnem, hogy Bodrogi, aki osztályharcnak nevezi a *cargokultusz* mozgalmait, nagyon is pontosan tudta, hogyan hangzik a mozgalmakra vonatkozó alapkérdés, és milyen válasz fogalmazható erre. Állásfoglalása materialista, racionalista, marxista – de ezzel nincs egyedül. Idézem: „Milyen választ adhat a társadalomban élő és magát elnyomottnak érző és szabadulásra vágyó ember arra a válsághelyzetre, amelyben élni kénytelen? A válasz a szóban forgó társadalom vagy társadalmi réteg általános jellegétől, ezen túlmenően azonban az egyes meghatározott pszichikai és világnézeti beállítottságú egyének csoportjától függően lehet ketős: vagy a világot akarja megváltoztatni az ember, vagy önmagát: azaz szabadulását, üdvösségét nem racionális úton, hanem természetfölötti erők működése révén véli elérhetőnek. Minden olyan történeti helyzetben, amelyben emberek csoportjai úgy érzik, hogy a reális bajoktól való szabadulást racionális eszközökkel, a ténylegesen meglévő körülmények, viszonyok megváltoztatásával képtelenek elérni, adott gondolkodásmódjuknak, világvézüketnek, emocionális beállítottságuknak megfelelően (különösen ha adódik egy próféta, aki e kívánságok formába öntésére, megfogalmazására képes) irracionális eszközökhöz folyamodnak, vagy az üdvösség elérését emberi léten túli, elképzelt világba helyezik át. Minden vallásos szabadságmozgalom ebbe az utóbbi,

5. Magyar néprajzi lexikon: akkulturáció – a kultúra változásának az a formája, amikor a fejlődés alacsonyabb szintjén álló társadalom egy magasabb szintű társadalomhoz kulturálisan hasonul. A szócikk szerzője Bodrogi Tibor.

az irracionális szabadulás kategóriájába tartozik, és ezért létükkel, megjelenésükkel mindaddig számolhatunk, amíg válsághelyzetek kialakulhatnak, és amíg olyan társadalmak és társadalmi rétegek, csoportok lesznek, amelyek gondolkodásában irracionális, vallásos elképzelések dominálnak.” (Bodrogi előszava in Lanternari 1972)

Létezik-e, létezhet-e válsághelyzetektől mentes, vagyis statikus, élettől megfosztott emberi világ? Létezhetnek teljességgel csak a rációval jellemezhető emberek, embercsoportok, emberi társadalmak? Mindazok az általam elért és tanulmányozott szakanyagok, amelyek erre az általánosítási szintre eljutnak, árnyalni képesek a felvetett kérdést – de a Bodrogi által a vallásos szabadságmozgalmak megjelenéséről megfogalmazottaknál lényegesen többet mondani nem tudnak.

A TÁRSADALMI JELENSÉG KUTATÁSÁNAK RÖVID TÖRTÉNETE

1998-ban jelent meg magyar nyelven Malcolm B. Hamilton könyve – az első olyan általam ismert, magyarra lefordított vallásszociológiai mű, amely külön fejezetet szentel a millenarizmus jelenségének. Ez a fordítás, szemben a Bodrogi használta millenarisztikus mozgalom megnevezéssel, a millenáris mozgalom megnevezést javasolja. Én dolgozatomban a millenarisztikus szót használom. Ebbeli szándékomban az is megerősít, hogy a jelenséget érintő, nemrég magyarul is megjelent igen jelentős, az Antikrisztus történelmi megjelenéseit tárgyaló könyv (McGinn1995) fordítója és szerkesztője is ezt a fogalmat preferálja.

Hamilton megállapítja, hogy a millenarisztikus mozgalmak vizsgálatának két fő megközelítése létezik: a történelmi és az antropológiai vizsgálódások – a szociológia, mivel ezek a mozgalmak inkább a történelmi múltban, valamint a harmadik világ országaiban zajlottak, nem figyelt eléggé ezekre a társadalmi jelenségekre, jóllehet a történelmi vizsgálódások során a szociológiai fogalmak és megközelítések is feltűnnek. Ugyanakkor a szakemberek által széles körben elfogadott vélemény, hogy a kereszténység korai szakaszában szintén millenarisztikus mozgalom volt, a keresztény középkort pedig behálózták a millenarisztikus mozgalmak; az ezeket a korszakokat, jelenségeket tanulmányozó történészek számára tehát megkerülhetetlen a millenarisztikus jelenségek valamilyen szintű számbavétele. Mivel ezek a jelenségek a harmadik világban, terepen jól tanulmányozhatók, természetes, hogy az antropológiában számos terepmunka során sikerült megfigyelni, rögzíteni a jelenség kialakulását, életútját, elhalását. Az antropológia az összegyűjtött, vizsgált tapasztalatok szempontjából valamelyest előnyben van; de elmondható, hogy mindkét tudomány által végzett kutatásoknak egyaránt teoretikus jelentőségük van (Hamilton 1998:113). Az antropológusok talán mégis messzebb jutottak ezen a területen; igaz, a jelenségeket egy tágabb – nativizmusnak és revivalizmusnak vagy revitalizmusnak nevezett – jelenségkör részeként tanulmányozták.

Az antropológia tudománya mondhatni a kezdet kezdetétől érdeklődött az általa nativisztikusnak és revitalisztikusnak nevezett mozgalmak iránt. Az érdeklődés első bizonyítéka Lewis Henry Morgan műve, az 1851-ben megjelent *League of the Iroquois (Irokéz szövetség)*. Ezt a könyvet úgy tartják számon, mint az első rendszerezett etnográfiai leírást, mely egy primitív népről szól. Morgan jelentős teret szentel az 1799-ben kezdődött úgynevezett Handsome Lake mozgalomnak. A New York állambeli rezervátumba zárt irokézek között terjedt el ez az „enyhén nativisztikus és enyhén revitalisztikus”, az egészséges életvezetést újjáépítő mozgalom. A

következő jelentős hozzájárulás a téma tanulmányozásához: James Mooney 1896-ban megjelent tanulmánya a síksági indiánok között meggyökeresedett Szellemtánc (*Ghost dance*) mozgalomról. Ez a mozgalom már „egyaránt lelkesen revivalisztikus és vehemensen nativistikus”.

A századforduló után megszorodnak a leírások. Az amerikai indiánok után az óceániai primitív népek következnek. Afrikából is érkeznek híradások, de a millenarisztikus mozgalmak ideje ezen a kontinensen igazából a második világháború utáni időszakban jön majd el. Ázsiai mozgalmakról, a mohamedánok Mahdi-hitéről is készül áttekintés. Idővel minden olyan nagyobb területről, ahol primitív népek éltek, és ahol antropológusok dolgoztak, érkezett hír hasonló mozgalmakról: az észak- és dél-amerikai indiánok, az afrikai népek, óceániai népek, valamint Európa és Ázsia törzsi népei között egyaránt kialakultak ilyen mozgalmak. Az egyetlen olyan területe a Földnek, ahol nem tapasztalták ezeket a jelenségeket, Ausztrália és Tasmánia.

Eljött az ideje az első elméleti összegzésnek is: 1943-ban látott napvilágot Ralph Linton rövid tanulmánya, a *Nativistic Movements (Nativisztikus mozgalmak)*, amely azért jelentős, mert megteremtette a további kutatásokhoz szükséges indítást és legitimitációt: ez a téma (*topic*) polgárjogot nyert a kulturális változások antropológiai tanulmányozásán belül. Ugyanebben az évben jelent meg Wallisnak a messiások civilizációs fejlődésben játszott szerepét tárgyaló könyve is.

Az ötvenes években már a terepmunkák sokasága zajlott – ez volt az a korszak, amikor Afrikában és Óceániában több, éppen kibontakozó mozgalmat lehetett megfigyelni, leírni. A témával kapcsolatos összegező, azóta klasszikusoknak számító tanulmányok is megszülettek ebben az időszakban. 1957-ben, valamint 1958-ban az *Archives de Sociologie des Religion* két számot szentelt a jelenségnek, amelyben tanulmányokat, reflexiókat közöltek a téma akkori legjelesebb szakértői: Jean Guiart, Jacqueline Eberhardt, Henri Desroche, Peter L. Berger, Alfred Métraux, Roger Bastide, Jean Séguy, Georges Balandier, Francois Isambert, Wilson Wallis, Norman Cohn, Maria Isaura Pereira de Queiroz. A folyóirat további számai is tartalmaztak a témához sorolható anyagokat: például az 1982/1-es számban Jean Séguy, Daniele Léger, Louis-Vincent Thomas, Gilbert Vincent tanulmányai olvashatók.

1960 azért neves dátum a kutatás történetében, mert ekkor szervezték Chicagóban az első jelentős nemzetközi konferenciát, ahol a téma jeles kutatói találkozhattak. A konferencia anyaga Sylvia L. Thrupp szerkesztésében 1962-ben jelent meg. A francia kutatók 1963-ban, Bouakéban (Elefántcsontpart) rendeztek *Szinkretizmus és messianizmus Fekete-Afrikában* címmel konferenciát. Azóta folyamatos a jelenség tanulmányozása, annál is inkább, mert idesorolható mozgalmakat újra és újra tapasztalnak, tanulmányozhatnak a terepen kutatók. Folyamatosan gyarapodott az ehhez kapcsolódó közlemények, könyvek sorozata. Daniels 1992-ben megjelent bibliográfiája mintegy 5900 különböző millenarisztikus mozgalomról tud. A millenarisztikus ez esetben a legáltalánosabb, hasonló mozgalmakat egybegyűjtő megnevezés; olyan társadalmi mozgalmakról van szó, melyek közösek abban, hogy természetfeletti segédlettel (*supernatural assistance*) akarják megreformálni vagy megdönteni a fennálló társadalmi rendet.

A SZŰKEBB ÉRTELEMBEN VETT MILLENARISZTIKUS MOZGALMAKRÓL

A millenarisztikus mozgalom legáltalánosabb meghatározása Yonina Talmontól (1968) származik. A millenarisztikus mozgalmak jellemzője, hogy résztvevőik a világrend megdöntését várják, mégpedig „azonnali, teljes körű, végleges, e világi és kollektív üdvözülés” formájában (Talmon

1968:166). Azonnal, legfeljebb napok, hetek alatt fog megtörténni a változás; teljes körű, azaz az egész ismert világra kiterjedő, és ezt sokszor a világot elpusztító katasztrófaként (tűzeső, vízözön) képzelik el az üdvözülést. Mindez pedig végleges, ugyanis a változás eredménye olyan tökéletes világ kialakulása, amelyben béke és igazság honol, nincs bűn, nincs boldogtalanság, tehát elérkezik az emberiség a történelem utolsó pillanatához, az utolsó színtérhez. A világ megszabadul a rossztól, ami eddig benne rejtőzött, és újra és újra a változtatást kikövetelte. Ez a világ azonban nem lesz egy másik helyszín: az emberek nem a túlvilágra költöznek, hanem az e világon alakul ki a túlvilági tökéletesség. Végül pedig nem egyének, hanem közösségek, az egész emberiség részese lesz az üdvözülésnek.

A mozgalom központi szereplője mindig az a vezető, akit először beavatott tervébe a változást végrehajtó földöntúli erő. Magának a prófétának a megjelenése és ihletett tevékenysége az egyik legfontosabb bizonyosága a transzcendens szándéknak. A mozgalom, amelynek ilyen vezető áll az élén, mint már említettem, messianisztikus mozgalomnak is nevezhető. Ezek a mozgalmak nagyon gyorsan terjednek, teljesen a hatásukba kerítik a résztvevőket, akiknek az élete egyik pillanatról a másikra gyökeres fordulatot vesz. Felhagynak például napi, javakat termelő munkájukkal, elhagyják otthonukat, családjukat, felszabadulnak az addig kötelező morális szabályok alól, elpusztítják javaikat abban a meggyőződésben, hogy többé úgyszemint szükségük ezekre. Az óceániai cargokultuszok némelyikének esetében megfigyelték, hogy a bennszülöttek, mindenfajta azelőtti tevékenységüket felhagyva, lázas gyorsasággal repülőgép-leszálló pályákat vagy kikötőket kezdenek építeni, hogy ezek fogadassák az áruval megrakott, hamarosan megérkező járműveket.

A mozgalmat vizsgálókban mindezeket szemlélve jogosan merülhetett fel a gondolat: örületről, kollektív pszichés zavarodottságról van szó (Cohn 1957). A vezetők, próféták viselkedése, a csodalátások is ezt látszanak igazolni. Ugyanakkor kétségtelen, hogy nem egyes emberek, hanem csoportok, az adott társadalom egy – esetenként nagyobb – része viselkedik így az adott időpontban. Az is kétségtelen, hogy ha a mozgalom befutja pályáját (a Wallace által megrajzolt, lentebb ismertetendő ciklus teljes lesz), akkor új szabályok, normák, kulturális állapotok alakulnak ki és stabilizálódnak: valóban egy új világ támad.

A mozgalom központi eleme: a kialakított viselkedéssel a transzcendens akarat teljesítése. Esetenként elkerülhetetlenül konfliktusokhoz, összecsapásokhoz, harchoz és emberi áldozatokhoz vezet ez az út. A csoport, társadalom szembekerül az uralkodó csoport (valamilyen társadalmi osztály, más etnikum) értékeivel, megkérdőjelezi hatalmát – vallási mozgalmi jellegét megőrizve igazi politikai mozgalommá is válik.

Hamilton – Worsley és Hobsbawm gondolataira támaszkodva – három lehetséges társadalmi szituációt, történelmi helyzetet, a mozgalom három változatát különíti el.

1. Az első csoportba az azoknál a népeknél tapasztalható mozgalmak tartoznak, amelyek kis létszámúak, kis egységekre tagoltak, és a hirtelen felmerülő problémák hatékony kezelésére nem ismernek alkalmas módszereket, nincsenek ezt segítő intézményeik. Lanternari ezeket a társadalmakat etnológiai szintű társadalmaknak nevezi. A földrajzi viszonyok bizonyos helyszíneken sok, kis létszámú, egymástól elszigetelt vagy kismértékben érintkező törzs, nyelvi csoport kialakulását, fennmaradását segítették elő. A világ több részén, de főleg Melanéziában jellemző, hogy a közvetlen rokoni csoportokon kívül a törzsek irányításának nincsenek állandó intézményei, nagyobb, politikai alapú szervezettségi formái. Ez esetben igen jól megfigyelhető, hogy a millenarista mozgalmaknak integráló funkciójuk van: a szétszórt közösségeket egységbe szer-

vezik; lehetővé teszik az eddig nem létező közös politikai cselekvést – a gyarmatosítókkal való kollektív, passzív vagy aktív szembenállás kialakítását.

Jellegzetes példa erre a *cargokultusz*. Számos, tartalmilag és külső jellemvonásaiban nagyon hasonló változata jött létre a huszadik század során Melanéziában és Óceániában. Ideológiája az ősök kultuszában gyökerezik: eszerint a világ javait az ősök teremtették, és egyszer majd visszatérnek onnan, ahová eltávoztak, és az élők számára elhozzák a tárgyak sokaságát – az árut, azaz cargót. Ugyanis a jelenben ez az áru – és mindaz, ami a birtoklásával együtt jár: méltóság, önérték, biztonság – a fehér emberek tulajdona. Ennek a mélységesen igazságtalan helyzetnek kellene gyökeresen megváltoznia azáltal, hogy az áru visszakerül igazi gazdáihoz, a bennszülöttekhez.

Fontos elem még, hogy ezekben a társadalmakban kulcsintézmények a főnökök hatalmának szimbolikus megerősítésében a javak ajándékozásának ünnepélyes ceremóniái (*potlach* – lásd például Marcel Maussnál). Minél több ajándékot tud a főnök, minél pompásabb, ünnepélyesebb körülmények között kiosztani alattvalói körében – annál nagyobb a tekintélye, annál szilárdabb a hatalma. Az ajándékokat az alattvalók, a politikai ellenfelek nem képesek megfelelőekkel viszonyozni – így nyilvánvalóvá válik alárendeltségük. Ez az ajándékozási ceremónia tehát a társadalmi hierarchia fenntartásának, megerősítésének a legfontosabb szimbolikus formája.

Gondoljunk bele: egyik pillanatról a másikra megjelentek a fehér emberek, és olyan árukat hoznak magukkal, amelyek igen kívánatosak; olyan mennyiségben, hogy senki a helyi legnagyobb főnökök közül sem tudott volna versenyre kelni velük, ha csereberére került volna sor. Csakhogy szó sem volt erről: ugyanis, ráadásul, a fehérek nem osztogatták áruikat, hanem kereskedtek velük. Azt lehet mondani, hogy gyökeresen tagadták a helyi értékeket; kizárták a helyieket a fehérek hozta áruk bőséges birtoklásából. „Kultúrájuk egészének a helyzete pontosan úgy viszonyult a fehér ember kultúrájához, mint annak az egyénnek a helyzete viszonyult a „hatalmasokhoz”, aki az ünnepélyes csereberében semmilyen szerepet nem volt képes játszani. Az ilyen embert a legtöbb törzs „értéktelennek” nevezi. A melanéziaiaknak rá kellett döbenniük, hogy a fehér emberéhez képest a saját kultúrájuk ilyen „értéktelen” kultúra. Ennek legvilágosabb kifejezése az volt, hogy a fehér ember nem akar a bennszülöttekkel csereberélni. Még csak nem is vette be őket a „játékba.” (Hamilton 1998:122).

Az egyik legismertebb a *cargokultuszok* közül a Mambu-mozgalom volt, amely 1937–1938-ban Új-Guinea ausztrál fennhatóság alatt levő északkeleti részén jelentős politikai szerepet játszott. A mozgalom alapítója Mambu, aki harmincéves koráig külföldön élt, tehát fehérek között volt szerződéses munkás. Hazatérve egy katolikus misszióban segédkezett, itt tanult meg írni-olvasni, és itt ismerkedett meg a Bibliával. 1937-ben mint igehirdető lépett fel. Híveinek tábora rövid idő alatt jelentőssé vált, „fekete királyként” tisztelték. Mambu az új híveket saját maga kitálta kereszteselési szertartással fogadta a mozgalom tagjaivá. Tanítása szerint a fehérek a bennszülötteket kihasználják, elnyomják, de ez a közeljövőben meg fog szűnni; az ősök a javak tömegével fogják ellátni utódaikat, amelyek már óriási hajókon úton is vannak Új-Guinea felé. Mambu az új korszak eljövételének feltételeként szabta meg, hogy minden munkát hagyjanak abba, és éljék fel összes tartalékaikat. Megtiltotta az adófizetést, saját maga szedett pénzt saját célokra. 1938 márciusában Mambut letartóztatták és száműzték, míg mozgalma fokozatosan elhalt.

2. Kialakulhatnak ezek a mozgalmak a feudális társadalmakban is, amikor a parasztnak, városi plebejusrétegeknek nincs más hatékony eszközük arra, hogy szembeszegüljenek a felsőbb politikai akarattal. Hamilton Engelsnek a német parasztmozgalmakról adott elemzését idézi, amely szerint Luther azzal, hogy németre fordította a Bibliát, hatalmas eszközt adott a parasztnak

kezébe: ezután maguk olvashattak a korai kereszténységről, megismerkedhettek apokaliptikus szellemével, és saját helyzetük ismeretében, arra alkalmazva értelmezhatték a millenáris jóslatokat. Kiugró példa a Münzer Tamásé, aki igen hamar hatása alá került az ítélet végnapjáról, a romlott egyház összeomlásáról, a bűnös világ pusztulásáról szóló tanításoknak. Hamarosan tagja lett az anabaptista szekta millenarisztikus mozgalmának. Belőle, és nem Lutherből vált millenarista próféta – a papok és az egyház ellen prédikált, Isten országának e világi megvalósítását hirdette, amelyben nem létezik tulajdon, és nem léteznek a társadalom tagjai fölött álló irányító hatalmak. Ezeket a kijelentéseit értelmezte Engels úgy, mint az osztálykülönbség nélküli társadalom meghirdetését.

Elemzése nyomán Cohn (1957) egészen más következtetésekre jut: Münzer irracionális viselkedését, gondolatainak misztikus természetét, megszállottságát emeli ki. Például elmondja, hogy a végső harcról szóló egyik írásában arról olvashatunk, hogy annak előestéjén Münzer Istennel beszélget, aki győzelmet ígér neki, és ezt azzal is elő akarja segíteni, hogy majd a harcban köpenye ujjával fogja el az ellenséges ágyúgolyókat. Hasonló fantasztikus kijelentések, csodákról szóló beszámolók bőven találhatók Münzer írásaiban. Természetesen mindez csak növelte karizmáját követői, a végső csoda híveinek körében.

A reformáció korszakában a legszélsőségesebb mozgalom az északnémet Münster városában bontakozott ki. A közös talaj: a hirdetett közelgő vég, az utolsó idők jelenvalósága. A Melchior Hoffman köré csoportosult anabaptista közösség tagjai elfoglalták Münstert, kiűzve onnan a katolikusokat és protestánsokat; fanatikus vezéreik közül az egyik, Leydeni János az egyesült katolikus-protestáns csapatok ostromlotta városban „a világ uralkodójának nyilvánította magát, a javak közös birtoklását és a messianisztikus városban meghonosodott más praktikákat a többnejűséggel is kiegészítette” (McGinn 1995:228). A várost egyéves ostrom után vették be, a millenaristákat pedig felkoncolták.

3. A Hamilton által említett harmadik változat az, amely hozzánk térben-időben-kultúrában a legközelebbinek tűnik. Komplex társadalmakban fordul elő, amelyekben minden csoportnak többé-kevésbé vannak politikai érdekvédő intézményei, de amelyek adott időpontban, kritikus helyzetben krízisállapotba kerülnek. Például „a társadalom egésze valamely sokkal erősebb hatalommal áll konfliktusban, amelyben számos vereséget és frusztrációt kell elszenvednie. Megoldásnak, minden egyéb esély hiányában, csupán a millenáris reménykedés, a millennium álma tűnik...” (1998:120). Hamilton idesorolja a millenarisztikus-messianisztikus mozgalmak „ösképét” is: a zsidó társadalom helyzetét a Krisztus születése előtti-utáni évszázadokban, amikor is megsemmisült a régi politikai szerveződés, és érvényüket veszítették a régi kulturális elvek. A fellépő millenarisztikus mozgalom azonban képes volt a széttöredezett társadalmat újra, az új elvek jegyében, az új kultuszban egybeforrasztani. Az álom valósággá vált: a hívók számára valóban eljött a messiás.

Innentől kezdve a mozgalom megkettőződött: kialakultak a szekuláris politikai szervezetek, amelyek magukhoz ragadták a hatalmat, és ha meg is akarták tartani, akkor le kellett vetközniük a millenarizmus jegyeit: számukra nem volt alkalmas a vallási köntös a további küzdelemre, sem a hatalom megtartására. Ugyanakkor kialakultak a vallási tevékenységekre koncentrálnak szerkezetek: szekták és egyházak is. Amennyiben a „politikai szárny” vereséget szenved, újra előtérbe kerül a vallási: új mozgalmak szülehetnek. Ezt példázza az észak-amerikai indiánok történelme is, akik szervezett, hosszabb és sikeres ellenállásra képes törzsszövetségeket is létre tudtak hozni; vereségeik nyomán a kialakuló profetikus kultuszok új és új ösztönzéseket adtak;

végül a századfordulón, a végleges vereség nyomán olyan új kultuszok születtek, például a szelemtánc vagy a peyote-kultusz, amelyekre a passzív beletörődés, szemlélődés a jellemző.

Ugyancsak idesorolhatók azok a mozgalmak, amelyeket a jeles történész, a millenarizmus jelenségének ismert kutatója, Eric Hobsbawm vizsgált. *Primitív lázadók* című, az angol kiadás után három évvel, 1974-ben magyarul is megjelent művében 19. század végi, dél-európai millenarisztikus mozgalmakat mutat be: a dél-toscanai lazzarettisták, az andalúziai falusi anarchisták mozgalmát, valamint a szicíliai parasztmozgalmakat. A lazzarettisták mozgalmának gyökerei a középkorig nyúlnak vissza; a másik két esetben az igen szegény és elmaradott, de forradalmi eszmékkel már megismerkedő parasztság társadalmi mozgalmait mintegy megfertőzte a millenarizmus. Hobsbawm elsősorban az érdeklí, hogy mi volt a gyengéje ezeknek a mozgalmaknak; mi volt az oka, hogy tökéletlenül (vagyis nem elég hatásosan) alakultak át modern forradalmi mozgalommá. Úgy vélekedik, hogy vizsgálódása vázlatos, tapogatózó jellegű; ezenkívül megjegyzi, hogy bármennyire is erős volt a kísértés, ő (és ezt igen sajnálatosnak tartom) ellenállt: sehol sem vont párhuzamot a vizsgált és az Európán kívüli millenarisztikus mozgalmak között.

Mivel a vizsgált jelenség értelmezése szempontjából fontos, a lazzarettista mozgalom bemutatására térek ki bővebben. Mindjárt a bevezetőben található Hobsbawm-nak egy igen fontos megállapítása azzal kapcsolatban, hogy mennyire nevezhető a hasonló mozgalmak millenarisztikusnak, tehát vallásosnak, társadalmi vagy forradalmi. Ez a megállapítás az általam tanulmányozott jelenség szempontjából is alapvető jelentőségű. A lazzarettisták egyik kutatója azt állítja, hogy a mozgalom tisztán vallási jellegű. Hobsbawm replikája: „Ez semmiképpen sem valami bölcs megállapítás. Azok a közösségek, amelyekben a millenarista eretneségek létrejöttek, nem képesek pontos különbséget tenni vallási és világi dolgok között. Semmi értelme azt vitatni, hogy ezek a szekták vallási vagy társadalmi jellegűek-e, hiszen automatikusan és mindig jellemzi őket ez is, az is.” Ráadásul az is bizonyítható, hogy a lazzarettistákat szenvedélyesen érdekelte a politika – így mozgalmuknak volt egy politikai (köztársaságpárti, hiszen a zászlójukra ez volt írva: „A Köztársaság Isten királysága”) vetülete is.

A mozgalom helyszíne, Monte Amiata Toscana délkeleti szélén emelkedik, Umbria és Latium határvidékén; eldugott hegyvidék, ahol volt ugyan némi bányászat, de leginkább gazdálkodók (kisbirtokos parasztok, részes bérlők) és pásztorok laktak. A lakosság nagy része ekkor még írástudatlan volt. Az 1860-as években, az olasz egység kialakulása után megindult ennek az isten háta mögötti területnek is a bekapcsolása a gazdasági élet vérkeringésébe – és ez jelentős társadalmi feszültségeket idézett elő. Hobsbawm szavait idézve: „Ha a modern tőkés rend, elsősorban liberális vagy jakobinus reformok képében [de mért ne sorolnánk ide a szocialista modernizáció reformjait, az urbanizáció dinamikus időszakait – G. J.] betör a paraszti társadalomba (vagyis szabad mezőgazdasági piac jön létre, az egyházi birtok világi kézbe kerül, megindul a kisajátítás folyamata, reformokat vezetnek be, törvényeket hoznak a községi földekről és erdőkről stb.), ez mindig kataklizmát okoz. És ha hirtelen jön a változás, forradalom eredményeképpen, a törvények és politikai irányzatok gyökeres változásával, idegen hódítással vagy effélékkel párosulva, ha viszonylag készületlenül éri a helyi erőket, hatása annál fergetegesebb.”

Mi történt hát Monte Amiata vidékén az 1870-es években? Az 1868-ban megkezdődött útépítés terheit a helyiek viselték, a városok és a falvak lakóira, adótöbblet formájában, esetenként az addigi adóterhek háromszorosát is kivetették. Az erdőtörvény gyakorlatilag eltörölte a közös erdőhasználat jogát, a faizási jogként ismert tűzifagyűjtést és hasonlókat. 1867-ben egész Olasz-

országban rossz volt a termés, ipari válság következett be, ugyanakkor ebben az évben vezették be a malomadót, amely jelentősen megemelte az élelmiszerárakat. Ennek az adónak a következtében tizenkét tartomány kivételével mindenütt lázadások törtek ki (és a következmények jelentős réteget érintettek: 257 ember meghalt, 1099 megsebesült a megtorlás nyomán, 3788-at pedig letartóztattak).

A mozgalom vezére, Davide Lazzaretti 1834-ben született Monte Amiatán; fuvarosként dolgozva bejárta a vidéket, 1860-ban a nemzeti hadsereg önkénteseként harcolt. „Bár azt állította, hogy tizennégy éves korában látomása volt (éppen 1848-ban, a forradalom évében), 1868-ban történt megtéréséig világias gondolkodású embernek, majdhogynem istenkáromlónak ismerték.” 1868 után a világias-liberális eszmék ellen prédikálva járta a vidéket; „hosszú időn át az egyház félhivatalos jóindulatát élvezte.” Kidolgozta tantételeit, melyek értelmében „ő, Lazzaretti, a király és Messiás. Az Úr hét szent várost emel majd, az egyiket a Monte Amiatán, a többieket különféle, erre méltó országokban és helyeken. Máris létrejött a kegyelem királysága – ezt IX. Pius uralmával azonosította. Ezt követi majd az Igazság Királya és a Szentlélek Törvénykezése (a világ harmadik végső állapota). Súlyos csapásokat jövendölt, melyek az isteni Kéz végső mozdulatát előzik meg: az emberek égi felszabadítását. Ő azonban meghal...” 1780 végén *Rescritti Profetici* című írásában olyan új vezért, egy személyben prófétát, hadvezért, törvényhozót és reformert jövendölt meg, aki új sinai pásztorként felszabadítja a népet, mert „eljő pedig a hegyekből, követik ifjak ezrei, mint olasz vér, az ő nevük léssen pedig a Szentlélek Milíciája”, akik megtisztítják az erkölcsöt, helyreállítják a közrendet.

Lazzaretti kommunista közösségeket szervezett – vádat emeltek ellene, de befolyásos helyi támogatók segítségével megmenekült a börtöntől. 1875-től kezdve zuhant a búza ára, csökkentek a bérek. A toscanai parasztok számára a jelek a világ végét ígérték – Lazzaretti 1878-ban messiássá nyilvánította magát, a hívők köréje gyűltek, a templomok kiürültek; a Vatikán kiátkozta. Lazzaretti meghirdette, hogy augusztus 14-én, Nagyboldogasszony ünnepe előtt száll –le a hegyekből, és megkezdí diadalútját. Mintegy háromezren gyűlnek zászlója alá – sajátos egyenruhákat honosított meg, ebbe öltöztek az „Olasz Légío” és a „Szentlélek Milíciájá”-nak tagjai. Végül is augusztus 18-án himnuszokat énekelve leereszkedtek Arcidoszóba, ahol carabinieriák várták őket. Zűrzavaros szóváltások, jelenetek után a carabinieriák belélttek a tömegbe. Lazzaretti is holtan esett össze. Apostolait és levitáit bíróság elé állították azzal a váddal, hogy forradalmat szerveztek, és a gazdagok házait akarták kifosztani.

A mozgalom véget ért, a legutolsó lazzarettista 1943-ban halt meg. De még 1948-ban, a Togliatti elleni merénylet idején is, úgy gondolták ezen a vidéken, hogy eljött „az a bizonyos nap”: rendőrörsöket ostromoltak meg, átvették a helyi hatalmat, és az Olasz Kommunista Párt vezetőinek kellett közbelépniük, hogy lecsillapítsák a mozgalmat. Ebben az időben is sokan lazzarettistáknak vallották magukat a helyiek közül: „A lazzarettizmust felszívta egy szélesebb, modernebb forradalmi mozgalom.” (de Queiroz 1968:81–91; Hobsbawm 1974:105–111).

Mivel a kereszténység születése minden kétséget kizáróan millenarisztikus mozgalom volt, amely mai napig a legjelentősebb történelem- és társadalomformáló erővel bír, és mivel az általam vizsgált események megértése szempontjából is fontos, hosszabban tekintem át ennek a korszaknak, ennek a kultúrának a meghatározó jegyeit. A leírtakhoz a *Dictionnaire des Religions* és a *Keresztyén bibliai lexikon* címszavaira (*apokalipszis, eszkatológia, millenarizmus, messiás*), valamint McGinn *Antikrisztus* című könyvében olvasottakra támaszkodom.

Mintegy háromszáz évre tehető az az időszak, amely alatt a zsidó írástudók és látnokok a régi politikai és társadalmi rend felbomlásának szorításában kidolgozták a történelem értelmének új, vallásos vízióját. I. e. 250 után honosodott meg a zsidóknál is új irodalmi műfajként az apokalipszis: „műfaji meghatározás, amely olyan irodalmi alkotást jelöl meg, amelyben a szerző(k) mitológiai utalásokkal telített, szimbólumokban bővelkedő nyelven a közelgő végidőket jövendőli(k) meg, illetve az ezt követő hatalmas történelmi fordulatot” (*Keresztyén bibliai lexikon*). A szöveg révén az isteni világ kinyilatkozása, üzenete jut el a hívő közösséghez. A műfaj nemcsak a zsidók között, hanem a hellenisztikus világ egész területén virágzott ebben a korszakban; az apokaliptikus szemléletmód pedig jelen van más nagy világvallásokban (például az iszlámban, hinduizmusban, buddhizmusban) is.

Az i.e 250-től i. sz. 150-ig terjedő időszakból mintegy tizenöt zsidó apokalipszis maradt ránk. Ezek, kivéve a Jelenések könyvét, álnéven íródtak, jobban mondva ősi bölcseneknek, illetve régi bibliai hősöknek tulajdonítják őket. Az apokalipszisek egyik csoportja a világegyetem, különösen pedig a mennyei birodalom misztériumainak felfedésére összpontosít: gyakran túlvilági utazásra indulnak az elbeszélők, melynek során megjárják a mennyet (később már a mennyet és a poklot is). Ezek tehát kozmogóniák.

Az apokalipszisek másik csoportja egy időbeli titok – a történelem irányáról szóló üzenet – fölfedésére koncentrál. Ebben a szerzők vázolják a világkorszakokat a történelem vége és az új isteni kor vagy aión kezdetét megelőző eseményekről szóló kinyilatkoztatás előtt. Az elbeszélés tartalmazza, sőt legtöbbször határozottan közli az utolsó események valamiféle vázlatát vagy forgatókönyvét és az egyes hősöknek jutó szerepeket. Ezek egy mitikus történelemfilozófiát fogalmaznak meg, melynek középpontjában az eszkatologikus hit áll: a történelem természetével kapcsolatos hit, amely a történelmi folyamatot a végső események (görögül: ta eszkata) fényében értelmezi. Ebben az értelemben – attól függetlenül, hogy hangsúlyozza-e a közeledő véget és a hozzá vezető eseménysort – minden keresztény történelemszemlélet eszkatologikus.

Az apokaliptikus eszkatológia a történelem determinisztikus szemléletét emeli ki: ez esetben az utolsó eseményeket a válság-ítélet-jutalom hármasság alapján szemlélik, és küszöbönálló be-következésüket a szentkönyvben talált, kinyilatkoztatott üzenet alapján ismerik fel. Ennek a szemléletnek a mélyén az a meggyőződés áll, hogy a történelem célirányuló (teleologikus). Isten titokban tartja ugyan, hogy a vég pontosan mikor is következik be, ha azonban egy látnok által kinyilatkoztatja tervének legalább egy részét, a hívő a jelen eseményeiben felismerheti a megjósolt jeleket – azokat a jeleket, amelyek őt cselekvésre ösztönözhetik.

Az apokaliptikus magatartáshoz hozzátartozik a döntés szükségessége. A vég elérése egyben Isten ellenfeleinek bűnhődését is jelenti, s ugyanakkor a hűségeselek jutalmát hozza el. De addig is, amíg ez a döntő pillanat elérkezik – és mert a jó és a gonosz erőinek a döntő harca, a jelek szerint, megkezdődött –, döntenet kell, és ez egyben a végső, visszavonhatatlan választás is lesz. Az apokaliptikus világképben nincs helye a morális kételynek, a habozásnak. Paradox módon, mivel az ellenfeleket az abszolút gonosz híveinek tartja, az apokaliptikus szemlélet megengedi a velük való totális szembeszegülést, a teljes megsemmisítésükre való törekvést: buzdítja a morális gátak elvetését. Igaz, a jutalom sem mindennapi: az üdvözülés, a halál egyéni és kollektív értelemben való meghaladása. Az apokaliptika egy végső eszköz az embernek a káosz elleni harcában: olyan kész értelmezési struktúrával látja el a hívőket, amelyen belül fel tudják dolgozni a válságokat, a gonosz nyilvánvaló létezésének és működésének tapasztalatát, valamint az őket körülvevő világ tapasztalható értelmetlenségét (Mc Ginn 1995:30).

Az apokaliptikus világszemlélet egy igen figyelemreméltó jellemzőjéről kell még szólnom: a múlt jövővé változtatásának technikájáról. Az apokalipszisek jövődölései között szép számmal találhatók olyanok, amelyek megtörtént eseményeket – a múltat – a jelenben úgy adnak elő, mintha a megtörtént események előtt keletkezett volna az írás; és mintha a múltban élő látnokot a túlvilágról értesítették volna, hogyan és miképpen fog lezajlani az a bizonyos történelmi esemény. Kegyes csalás, mondhatnánk – de ennél sokkalta többről van szó. Ez a módszer a sérülékeny, mert ember alkotta történelemképnek abszolút érvényű isteni sugallattá, jóslattá emelése, a *vaticinia ex eventu* módszere. Ahol nem a racionális vizsgálódás, hanem a hit dönt, ott, függetlenül attól, hogy kétezer évvel ezelőtti vagy napjainkban zajló vitáról van-e szó, ezzel a módszerrel lehet az arra szomjásan várakozó társadalomnak az ő igazát elmondani.

A TÁRSADALMI MOZGALMAKRA VONATKOZÓ NÉHÁNY ÁLTALÁNOS MEGGONDOLÁS

Úgy gondolom, hogy a vallási mozgalmakat egy általánosabb, a társadalomban tömegeket egyszerre, egy időpontban egy irányba mozdító, tömegeket magával ragadó, általában rövid ideig tartó jelenségekre, vagyis a társadalmi mozgalmakra vonatkozó meggondolások nyújtotta keretben is érdemes szemügyre venni.

Egy, a társadalmi mozgalmak társadalomtudományi, elsősorban szociológiai kutatását áttekintő tanulmányban Szabó Máté külön fejezetben foglalkozik a társadalmi mozgalmak meghatározásaival. Összegzése szerint a meghatározások a társadalmi mozgalmakat olyan személyegyütteseknek, kollektívumoknak, illetve sajátos, kollektív, társadalmi tevékenységeknek nevezik, melynek sajátosságai, hogy lezáratlanok és dinamikusak, nincsenek határozott, formalizált intézményes kereteik.

A definíciók az intézmények és a mozgalmak összerosódó határa miatt hol az elkülönülést, hol az érintkezést hangsúlyozzák. A formai jegyek tehát nem elégségesek, szükség van a teleológiára, célokra, ideológiára vonatkozó ismeretekre is. A mennyiségi jegyeken túli, és főképpen a minőségi jegyekre való koncentráció oka az, hogy a társadalmi mozgalom tagjai változhatnak és változnak, az értékek és ideológiák biztosítják a kontinuitást, jelentik az identitás alapját. A cél valamilyen társadalmi változtatás, legtöbbször a mozgalmat kiváltó társadalmi problémák megoldása. A mozgalom fogalmába egyaránt beletartoznak a nagy, történelemformáló eszmerendszerek meghatározta mozgalmak, valamint a kisméretű, „tiltakozó mozgalmaknak” nevezett jelenségek.

Figyelemre méltó és érdemes részletesebben is megismerni Ottheim Rammstedtnek a társadalmi mozgalmak általános modelljének megalkotására tett kísérletét. (Rammstedt 1978 idézi Szabó 1987). Szerinte a mozgalom ideáltípusa a következő:

1. Társadalmi válság (a társadalmi rendszer megkérdőjelezése, a problémamegoldás irányának keresése. A társadalmi mozgalmak megfigyelhető „diszfunkcionális funkciója”: egyrészt a rendszer megszűnéséhez, másrészt megújulva fennmaradásához járul hozzá).

2. A válság teleologizálása (nem minden válság vezet társadalmi mozgalomhoz – éppen a válság sajátos társadalmi feldolgozása, azaz teleologizálása eredményezi a mozgalmat). Ennek lépései:

1. a válság következményeinek propagálása (konszenzus kialakítása, a szituáció kollektív artikulálása),
2. a tiltakozás artikulálása (szembeállítás, konfliktus),
3. intenziválódás (konfliktus lokális kiéleződése, hatalom erőszakos beavatkozása),
4. az ideológia artikulálása (megszületik a társadalmi válság magyarázata, megoldásának programja: az új társadalom képe),
5. kiszélesedés (tömegek mobilizálása a közvetlen mozgalmi részvételre, a mozgalom centrumának és perifériájának eltávolodása),
6. a szervezés és a vezetés problémája (centrum és periféria elszakadásának kezelése, a vezetés „kvázi-professionalizálódása”),
7. intézményesedés (a mozgalmi identitás elvesztése, szervezetté válás, a társadalom rendszerébe való beilleszkedés).

Az 1991-es *Dictionary of Concepts in Cultural Anthropology* összefoglalja a *társadalmi mozgalom* szócikkben mindazt, ami az antropológiai közelítés jellemzője. A meghatározás szerint a társadalmi mozgalom: „egyének hálózata (*network*), akik azért szerveződtek, hogy végrehajtsanak egy saját ideológia által motivált társadalmi változást.” A hagyományosan az antropológiai tanulmányok tárgyát képező közösségekhez – például a faluközösségekhez, leszármazási csoportokhoz, korcsoportokhoz vagy vallási közösségekhez – képest a társadalmi mozgalmakat világosan megkülönbözteti ezektől a tagság cserélődése, változékonysága és ideológia-központúsága (*fluidity of membership, impermanence, ideological focus*). A 19. század folyamán a „mozgalom” mint „ideológiailag meghatározott társadalmi csoport”, „a politikai agitáció célcsoportja” nyert sajátos értelmet, majd a 20. században jól ismert dimenziókat. Az antropológiai kutatás azonban – ellentétben a történelemtudománnyal – csak elvétve foglalkozott a szűkebb értelemben vett munkásmozgalommal.

A társadalmi mozgalmak osztályozásában arra a tipológiára támaszkodnak a szerzők, amely Wallace nevéhez fűződik, és melyet alább bővebben bemutatok majd. Előtte azonban meg kell még említenem, hogy a legáltalánosabb antropológiai szempontú osztályozás a társadalmi mozgalmakat tiltakozó, valamint revitalizációs mozgalmakra osztja. Az előbbiek homogén kulturális közegben keletkeznek, és korlátozott, pontosan megfogalmazott és viszonylagosan kisméretű társadalmi vagy politikai változást céloznak meg (fentebb már említés történt róluk). Az utóbbiak tipikusan kulturális konfliktusban, egyenlőtlen hatalmi helyzetben levő csoportok között keletkeznek, és teljes kulturális változást szeretnének elérni. Ez történt az általam tárgyalt mozgalom esetében is.

A revitalizációs mozgalmakon belül, kissé önkényesen meg lehet ugyan különböztetni a nativistikus, revivalisztikus vagy millenarisztikus mintát (*pattern*), de ezek nem zárják ki egymást kölcsönösen, vagyis – és ezt szeretném kiemelni – a terepen tapasztalható mozgalmakban keverednek a leírásokban elkülönített jellemzőnek tekintett kulturális elemek.

A bevezetőben már szó volt az angol nyelvterületen honos gyűjtőfogalomról, a kollektív viselkedésről. Az *International Encyclopedia of the Social Science*-ben (IESS) található az emberek közösségi viselkedésének ugyancsak igen általános vonásait összegző *tömegjelenség* (*mass phenomena*) szócikk. Szerzője ugyanaz az antropológus Anthony F. C. Wallace, aki a nativizmus és revitalizmus fogalmakat is meghatározta. Definíciója szerint a tömegjelenség a társadalmi eseményeknek azt az osztályát jelenti, amelyben több ember azonos időben cselek-

szik úgy, hogy jelentős mértékben megszakítja az addigi rutinosan működtetett, társadalmilag szabályozott szerepét.

Wallace az apátia, a pánik, a divat mellett a társadalmi mozgalmat is idesorolja. Ez utóbbi „olyan szervezett erőfeszítés, amely arra készíti a közösség tagjait, hogy bizonyos szokásokat, gyakorlatot felhagyjanak, másokat kezdeményezzenek.” A tömegjelenségek közül a társadalmi mozgalmak a legpozitívabb, legszervezettebb, leginkább óhajtott cselekedetek; a résztvevők hosszabb időn keresztül tartanak fenn egy valódi szociális szerkezetet. A társadalmi mozgalom úgy határozza meg a jelent, mint egy átmeneti pontot a nem kívánt múlt és a dicső jövő között. Célja az, hogy kiszámított tevékenységekkel, vallási és politikai folyamatok révén megváltoztassa a társadalmat a rosszból a jó feltételek felé.

A társadalmi mozgalomban a létező kultúra vonásai (*characters*) szorosan meghatározzák a cselekvési lehetőségeket. A változás mechanizmusairól vallott nézetek, hiedelmek képesek meghatározni a mozgalom formáit. A zsidók esetében a Messiásban, a mohamedánok esetében a Mahdiban való hit, a malenéziaiak „álommítosza”, az áruval visszatérő ősök, vagy a millennium keresztény fogalma egyaránt meghatározta a világnak adott a részein azoknak a bizonyos mozgalmaknak a kibontakozását.

Wallace a nativizmus és revitalizmus szócikkben megállapítja, hogy „a nativizmus és a revitalizmus a társadalmi mozgalmak két formája... a társadalmi mozgalmak más formáival – mint a millenarizmus, a cargokultusz, az utópikus közösségek – azonos jelenségcsoportba tartoznak.” Ezekkel az utóbbiakkal együtt a jelenségek egy szélesebb osztályába integrálódnak, amelyeket összefoglalóan revitalizációs mozgalmaknak neveznek. Wallace szerint ez utóbbit úgy lehet meghatározni, mint „a társadalom egy részének arra irányuló tudatos, szándékos, szervezett erőfeszítése, hogy egy számára kielégítőbb kultúrát teremtsen.” A revitalizmus jellemzője, hogy „a mozgalom célja a visszatérés az egykori boldog időkbe, az aranykor visszaállítása.” A nativizmus „arra törekszik, hogy megtisztítsa a társadalmat a nemkívánatos idegenektől és az idegen eredetű kulturális összetevőktől...”

Wallace megemlíti, hogy az utópikus mozgalmak esetében a nativizmus nem a mozgalom célját, hanem azt a társadalmi attitűdöt nevezi meg, amelynek jellemzője a társadalomban széles körben elterjedt magatartásként a kultúraidegen jellemzők elutasítása (*rejection*). Ez a magatartás gyökereiben egyezik a gonoszságtól mentes világról, vagy a Messiás/Mahdi utolsó eljövételéről, vagy a millennium eljövételéről, vagy az ősöknek árukkal megrakottan való visszatéréséről vallott hiedelmekkel.

A revitalisztikus, nativistikus vagy hasonló mozgalmakat Wallace szerint ugyanazok a részmozzanatok (*stage*) jellemzik – ezek pedig alig különböznek a Rammstedt-féle ideáltípus elemektől. Szerinte megrajzolható e mozgalmak ciklusa, de ugyanakkor az is világos, hogy a mozgalmak ritkán futják be teljesen ezt a pályát. Ennek okai többfélék lehetnek: a mozgalmat gyakran erőszakkal fojtják el a hatóságok, nem sikerül elegendő hívet a mozgalomhoz vonzani és abban megtartani, vagy a millenarisztikus vagy messianisztikus remények korán meghíúsulnak. A sikeresnek mondható mozgalom tehát a következő fázisokon megy át:

1. Előkészítő fázis

- a. Nyugalmi állapot (a társadalom nagy csoportjai nem tapasztalnak olyan stresszt vagy dezillúziót, amely gyökeres változtatásra kényszerítené őket)

- b. A növekvő stressz időszaka (egy vagy több körülmény – depresszió, éhség, idegen hódítók, akkulturációs nyomás – hatására)
- c. Kulturális torzulás (*distorsion*) időszaka (egyének vagy kis csoportok tűrhetetlennek tartják a helyzetüket, és különböző deviáns tevékenységet folytatnak: például drogozás, bűnözés, csöcselék zavargása, szabotázs, vandalizmus stb.)

2. A mozgalom fázisa

- d. A kód profetikus megfogalmazása (a fellépő, természetfelettel érintkezésbe kerülő próféta vagy próféták tevékenysége nyomán megfogalmazódnak a követendő elvek: mi a rossz, az elvetendő a létező kultúrában, mi az ideálkép, amelyet célul kell kitűzni, milyen az a kulturális-magatartásbeli változás, amely elvezet a létező rossz kulturális állapottól a jövőbeli jó kulturális állapotba)
- e. Kommunikáció (a próféta tevékenysége, az elvek, ideálkép, a szükséges gyakorlati lépések jelzése a híveknek, megtérteknek)
- f. Organizáció (tanítványok, segítők szerveződnek a próféta köré, a résztvevők számának növekedésével a mozgalom komplexitása megnő, kialakul a munkamegosztás)
- g. Adaptáció (az ellenállók meggyőzése vagy politikai és katonai módszerekkel való legyőzése és a követők táborába való integrálása)
- h. Kulturális változások (a kontroll kiterjesztése, az új kulturális kód általános elterjedése és elfogadása elvezet a kulturális változás intézményesüléséhez)

3. Mozgalmat követő fázis

- i. Rutinizáció (a győztes ideológián, elveken alapuló intézmény(ek) kialakulása: egyház, politikai párt)
- j. Nyugalmi állapot (a kulturális változás megtörtént, az új intézmények megszilárdultak: ez a nyugalmi állapot azonban más elveken alapul, mint a ciklus kezdetén álló)

VICTOR TURNER COMMUNITAS-STRUKTÚRA MODELLJE

Kiemelten kell foglalkoznom Victor Turner elméletével, amely alapvető szempontokkal szolgál a tárgyalt jelenség magyarázatához. Az 1967-es első bemutatás óta többször is kifejtett, életművében középponti helyet elfoglaló, a kultúra természetét, az egyén és társadalom viszonyát taglaló gondolatok újra és újra előbukkannak Turner írásaiban; fontosságukat mi sem jelzi jobban, mint hogy a közelmúltban – *A rituális folyamat* című könyvének 2002-es magyar kiadása előtt – két különböző művének idevonatkozó részei is megjelentek magyar fordításban (1997a, 1997b).

Turner van Gennep francia folklorista elméletéből indul ki. Eszerint az egyes emberek társadalomban betöltött státusának kulturális vagy biológiai okokból bekövetkező változásához átmeneti rítusok kapcsolódnak: kulturális és társadalmi értelemben ezek „teremtik” meg az átmenetet. Turner értelmezése szerint: „Van Gennep kimutatta, hogy az átmenet minden rítusa három szakaszból áll: az elkülönülés, a liminalitás (vagy latinul limen) és az egyesülés szakaszból. Az első fázis (az elkülönülés) olyan szimbolikus magatartást foglal magában, amely jelzi, hogy az egyén vagy a csoport elszakadt a társadalmi struktúra egy korábbi, rögzített pontjától, vagy a kulturális feltételek egy korábbi csoportjától (egy „állapottól”) vagy mindkettőtől. A köz-

beeső liminális periódusban a rituális szubjektum (az „átkelő”) jellemzői bizonytalanok: olyan kulturális szférán halad keresztül, amely nem vagy alig rendelkezik azokkal a tulajdonságokkal, amelyek a múltbeli vagy az eljövendő állapotot jellemzik. A harmadik fázisban (az újraegyesítés vagy visszafogadás szakaszában) az átmenet beteljesedik. A rítus alanya – akár egyén, akár közösség – ismét viszonylag stabil állapotba jut, és ennél fogva világosan meghatározott „strukturális” típusú jogok és kötelezettségek fűzik egymáshoz. Elvárják tőle, hogy azokkal a szokásos normákkal és erkölcsi mércékkel összhangban viselkedjen, amelyek e társadalmi pozíciók betöltőire érvényesek a pozíciók rendszerében.” (1997a:51)

Turner érdeklődésének középpontjában a *liminális* jelenségek állnak: „A liminális személyek nincsenek se itt, se ott; a jog, a szokás, a konvenció és a szertartás által kijelölt és elrendezett pozíciók közötti átmenet terében tartózkodnak.” A liminális rítusokban „egy egyszerre időn belüli és időn kívüli, egy egyszerre a világi társadalom struktúráján belüli és kívüli pillanat termelődik. E pillanat – bár gyorsan tovatűnik – felfedi (ha nem is mindig nyelvileg, de legalább szimbolikusan) az általános társadalmi köteléket, amely éppen megszűnőfélben van, miközben számtalan új strukturális kötelékre bomlik.”

Feltételezhető, hogy az emberek közötti kapcsolatoknak két fő modellje van: „Az első a társadalom mint politikai, jogi és gazdasági pozíciók strukturált, differenciált és gyakran hierarchikus rendszere... A második, mely a liminális periódusban válik felismerhetővé, a társadalom mint strukturálatlan vagy csak kezdetlegesen strukturált és viszonylag differenciálatlan comitatus, közösség vagy egyenlő emberek szövetsége...” Végül is a társadalmi viszonyok e formájának a megnevezésére Turner a *communitas* fogalmat vezeti be, és megfogalmazza a fejlődési ciklus dialektikájára vonatkozó tételét: „az egyének és a csoportok számára a társadalmi élet olyan dialektikus folyamat, amely a fent és a lent, a *communitas* és a struktúra, a homogenitás és a differenciálódás, az egyenlőség és az egyenlőtlenség egymást követő megtapasztalását foglalja magában. ...minden egyén életében egymást váltja a struktúra és a *communitas*, az állapotok és az átmenetek megtapasztalása.” (1997a:52–53)

Miért fontos a társadalom jelenségeit vizsgáló kutató számára a felállított *communitas*-struktúra duális modell? Turnernek több, igen megfontolandó válasza van erre a kérdésre. Először is: bináris oppozíciókba lehet rendszerezni általa a tapasztalatokat. Nem szorul sok bizonyításra, hogy a struktúrára az állapot, a tulajdon, a státus, míg a *communitas*ra az átmenet, a tulajdon és státus hiánya jellemző – még továbbmenve is sorolhatók a szembeállítások: heterogenitás-homogenitás; nómenklatúrárendszerek-anonimitás; összetettség-egyszerűség; bölcsesség-bolondság; fájdalom és szenvedés kerülése-fájdalom és szenvedés elfogadása; technikai tudás-szent tanítás; világiasság-szentség; stb.

A struktúra kognitív minőséggel rendelkezik: a világ az, amelyet elmondunk, amelyet rendszerezett tudás formájában ismerünk. A *communitas* ezzel szemben egzisztenciális minőséggel rendelkezik: emberi lények kerülnek közel egymáshoz, változtatnak ontológiai státust, válnak másmylenekké a kialakuló közösség hatására. A matematikusok és az üzletemberek a struktúrát preferálják; a művészek és a próféták a *communitast*. A struktúra a szilárd szikla – a *communitas* a mozgó láva. A *communitas* félelmetes: beágyazódik a struktúrába „mint egy potenciálisan veszélyes, de egyben vitalizáló pillanat, tartomány vagy enkláve.” Félelmetes, mert kiszámíthatatlan: „Egzisztenciális értelemben véve és eredetét tekintve a *communitas* tisztán spontán és önmagától való. Az egzisztenciális *communitas* „szele” „fú hová akar”. (Turner 1997b:689) Ha tehát „a semmiből” egy *communitas* születik, ezt a közösséget „szinte min-

denhol szentnek tartják, talán azért, mert áthágja és megszünteti azokat a normákat, melyek a strukturált és intézményesült viszonyokat kormányozzák, és talán azért, mert a példátlan erő tapasztalata kapcsolódik hozzá” (Turner 1997/a:61) – meg, ezt én tenném hozzá, azért is, mert tapasztalható az emberi életet fenyegető közvetlen veszélyek semmibevétele, a közös célok elérése érdekében akár az egyéni élet feláldozásának a morális megrendítő, kényszerítő ereje.

Ami talán a legfontosabb: a *communitas* állapotában, a másokkal a valóság vagy a képzelet birodalmában kialakított eleven kapcsolatból gyakran születnek, terjednek el mítoszok, szimbólumok, műalkotások, filozófiai rendszerek. A *communitas*ok mint kulturális formák „olyan mintákat nyújtanak az emberek számára, amelyek révén időnként új módon klasszifikálják a valóságot, az ember társadalomhoz, természethez és kultúrához való viszonyát” (Turner 1997a: 61–62). Ebben az állapotban „a kultúra alkotóelemeire bomlik, és az elemek szabadon újraszerveződnek sokféle, talán furcsa minta szerint” (Turner 1987b: 696). A *communitas* a színtere az egyének és közösségek identitását és így életképességüket megadó világértelmező szimbólumok (Geertz 1994) kialakulásának, a „megfáradt” szimbólumok megújulásának. A *communitas* teszi lehetővé, hogy előbb kulturális értelemben, majd a történelemben is új világok szülessenek.

FELHASZNÁLT IRODALOM

Assmann, Jan 1999: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*, Budapest: Atlantisz

Balandier, Georges 1958: Breves remarques sur les messianismes de l’Afrique Noire. *Cahiers internationaux de sociologie*, 1958, 5, 91–95.

Bastide, Roger 1958: Le messianisme raté. *Archives de sociologie des religions*, 1958, 5, 31–38.

Bastide, Roger 1961: Messianisme et développement économique et social. *Cahiers internationaux de sociologie*, 1961, 31, 3–14.

Bálint Sándor 1991: *Egy magyar szentember* (hasonmás kiadás), Szolnok

Berger, Peter L. 1957: Motifs messianique et processus social dans le Baháisme. *Archives de sociologie des religions*, 1957, 2, 4, 93–107.

Bloch, Marc 1997: *Regii taumaturgi. Studii despre caracterul supranatural atribuit puterii regale, în special în Franța și Anglia [Taumaturg királyok. Tanulmányok a királyi hatalomnak tulajdonított természetfeletti jellemzőkről Franciaországban és Angliában]*, Iași

Bodrogi Tibor 1951: Colonisation and religious Movement in Melanesia. *Acta Ethnographica Scientiarium Hungariae*, 1951, II, 259–292.

Cohn, Norman 1957: *Pursuit of the Millennium*, London.

Cohn, Norman 1958: Réflexions sur le Millénarisme. *Archives de sociologie des religions*, 1958, 5, 103–107.

Daniels, T. 1992: *Millennialism: An International Bibliography*, Hamden: C. T. Garland Publishing

Desroche, Henri 1957: Micromillénarisme et communautarisme utopique en Amérique du Nord du XVII au XIX siècle. *Archives de sociologie des religions*, 1957, 4, 57–92.

Desroche, Henri 1963: Les messianismes et la catégorie de l’échec. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 1963, 10, 61–84.

- Delumeau, Jean 1986: *Frica în Occident (secolele XIV–XVIII)*. O cetate asediată [Félelem Nyugaton a 14–18. században. Egy ostromlott vár], București
- Eberhardt, J. 1957: Messianisme en Afrique de Sud. *Archives de sociologie des religions*, 1957, 4, 31–56.
- Firth, Raymond W. 1955: The Theory of „Cargo” Cults. A Note on Tikopia. *Man*, 1955, 55, 130–132.
- Geertz, Clifford 1994: A vallás mint kulturális rendszer. In *Az értelmezés hatalma*, Budapest: Osiris, 63–103.
- Gennep, Arnold van 1998: *Riturile de trecere [Átmeneti rítusok]*, Iași
- Guariglia, G. 1959: *Prophetismus und Heilserwartungsbewegungen als völkergeschichtliches und religionsgeschichtliches Problem*, Horn-Wien.
- Guiart, Jean–Worsley, Peter 1958: La répartition des mouvements millénaristes en Mélanésie. *Archives de sociologie des religions*, 1958, 3, 5, 38–46.
- Hamilton, Malcolm B. 1998: A millennium jövetele. In *Vallás, ember, társadalom. Elméleti és összehasonlító vallásszociológia*, Budapest
- Heberle, Rudolf 1968: Social Movements. *The International Encyclopaedia of Social Sciences*, 1968, XIV
- Hobsbawm, Eric 1974: *Primitív lázadók*, Budapest
- Isambert, Françoise 1958: Fondateurs, Papes, Messies. *Archives de sociologie des religions*, 1958, 5, 96–98.
- Jádi Ferenc–Tüskés Gábor 1986: A népi vallásosság pszichopatológiája. Egy paraszttasszony látomásai. In Tüskés Gábor (szerk.) „Mert ezt Isten hagyta...” *Tanulmányok a népi vallásosság köréből*, Budapest, 516–556.
- Küllös Imola 1991: Borku Mariska, egy parasztproféta tevékenysége és hatása a Kárpátalján (esettanulmány). *Vallási Néprajz* 5, 1991, 339–362.
- Lanternari, Vittorio 1972: *Gyarmatosítás és vallási szabadságmozgalmak*, Budapest
- Linton, Ralph 1943: Nativistic Movements. *American Anthropologist*, 1943, 45, 230–240.
- Mauss, Marcel 2000: Tanulmány az ajándékról. In *Szociológia és antropológia*, Budapest: Osiris, 195–342.
- McGinn, Bernard 1995: *Antikrisztus. Az emberiség kétezer éve a gonosz bűvöletében*. Budapest
- McGinn, Bernard 1999: Sfârșitul lumii și începutul creștinității. In Malcolm Bull (ed.): *Teoria Apocalipsei și sfârșiturile lumii*, București, 74–110.
- Métraux, Alfred 1942: A Quechua Messiah in Eastern Peru. *American Anthropologist*, 1942, 44, 1, 721–725.
- Métraux, Alfred 1957: Les Messier de l’Amérique du Sud. *Archives de sociologie des religions*, 1957, 4, 108–112.
- Molnár Ambrus 1986: A hajdúhadházi Szent Emberek és Szent Asszonyok Társasága. In Tüskés Gábor (szerk.): „Mert ezt isten hagyta...” *Tanulmányok a népi vallásosság köréből*, Budapest. 418–443.
- Mooney, James 1896: The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890. *U.S. Bureau of American Ethnology, Fourteenth Annual Report, 1892–1893*, Washington: Smithsonian Institution, Part 2, 641–1110.
- Morgan, Lewis H. 1962: *League of the Iroquois*. Gloucester: Peter Smith.

Queiroz, Maria Isaura Pereira de 1968: *Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles. Histoire et ethnologie des mouvements messianiques*, Paris.

Rammstedt, Ottheim 1978: *Soziale Bewegung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Sándor Ildikó 1997: A kegyességgyakorlat történeti formái egy paraszteccelesiola tevékenységében. *Vallási néprajz* 9., Budapest, 393–405.

Smelser, Neil J. 1963: *Theory of Collective Behavior*, New York: The Free Press of Glencoe.

Smith, Marian–Wallace, Anthony F. C.–Voget, Fred W. 1959: Towards a Classification of Cult Movements. *Man: A Record of Anthropological Science*, 1959, 59, 8–12, 25–28.

Szabó Máté 1987: Adalékok a társadalmi mozgalmak kutatásához. *Szociológia*, 1987, 1, 43–75.

Szigeti Jenő 1986: A békési paraszteccelesiola válsága és a baptista gyülekezet megalakulása. In Tüskés Gábor (szerk.): *„Mert ezt isten hagyta...” Tanulmányok a népi vallásosság köréből*, Budapest, 444–480.

Szigeti Jenő 1996: Egy múlt századi „szent ember” Dunapentelén. *Vallási néprajz* 8., Budapest, 277–304.

Talmon, Yonina 1952: Pursuit of the Millennium: The Relation Between Religious and Social Change. *Archives européennes de sociologie*, 1952, 3, 125–148.

Talmon, Yonina 1968: Millenarism. *International Encyclopedia of the Social Science*. London: Macmillan–Free Press.

Thrupp, Sylvia ed. 1962: *Millennial Dreams in Action: Essays in Comparative Study*, The Hague: Mouton

Turner, Victor 1997a: Liminalitás és communitas. In Zentai Violetta (szerk.): *Politikai antropológia*, Budapest, 51–63.

Turner, Victor 1997b: Átmenetek, határok és szegénység: a communitas vallási szimbólumai. In Paul Bohannan–Marc Glazer (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*, Budapest, 675–711.

Turner, Victor 2002: *A rituális folyamat*, Budapest: Osiris

Voigt Vilmos 1997: Egy „ámító”, Órás András Ugocsában. *Vallási Néprajz* 9, Budapest, 73–92.

Wallace, Anthony 1956: Revitalization Movements: Some Theoretical Considerations for their Comparative Study. *American Anthropologist*, 1956, 58, 264–281.

Wallace, Anthony 1968: Nativism and Revivalism. *International Encyclopedia of the Social Science*, London: Macmillan–Free Press

Wallis, W. D. 1918: *Messiahs: Christian and Pagan*, Boston.

Wallis, W. D. 1943: *Messiahs: their Role in Civilisation*, Washington.

Worsley, P. M. 1957: Millenarian Movements in Melanesia. *Rhodes-Livingstone Institute*, 1957, XXI., March, 18–31.

Peti Lehel

A vallási mozgalmak antropológiai tapasztalata¹

A tanulmány a vallási mozgalmakról szóló diskurzus terminológiájának bemutatására, az eddigi kutatások szempontrendszerének vázlatos áttekintésére tesz kísérletet. A szerző problémafelvetése az e jelenségekben organikusan egymáshoz kapcsolódó vallási és társadalmi elemek viszonyának értelmezése köré szerveződik. A szerző a kérdéskör elméleti/ szakirodalmi áttekintésében a következő problémák körüljárását végzi el:

- a) hagyományos vallásossághoz kötődő közösségeknek a társadalmi konfliktusokra adott reakcióinak természete;
- b) a különleges helyzetekre jellemző kollektív vallási élmény társadalmi háttere (szerkezet, dinamika);
- c) az akkulturációs konfliktusok társadalomalakító szerepe: vallás/forradalmiság?
- d) a hagyományos utópiák kollektív mozgósító ereje;
- e) a társadalmi fenyegetettség hatása a tradicionális ideológiák iránti fogékonyság és a transzcendens érzékenység kialakulására.

Peti Lehel (Héderfája, 1981) Néprajz–magyar szakot végzett a kolozsvári BBTE Bölcsészkarán. Jelenleg a BBTE BTK Magyar Néprajz és Antropológia Tanszéke doktori programjának hallgatója és a szegedi SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszéke tanársegéde. Kutatási területei: a moldvai csángók vallásos élete, az erdélyi falvak gazdasági stratégiái. Email címe: petilehel@yahoo.com

A hagyományos vallásossághoz kötődő társadalmak életvilágába átmenet nélkül, intenzíven beavatkozó gazdasági, politikai erők okozta konfliktusoknak – vagy az elnyomás valamilyen más formájának – hosszan tartóan kitett archaikus közösségek reakciói a társadalmi mozgalmak révén kerültek a szociálandropológusok és történészek figyelmének középpontjába. A hagyományos közösségek belső konfliktusairól, azok megoldására tett próbálkozásaik természetéről való leggazdagabb tudás ily módon a társadalmi mozgalmakra vonatkozó elemzésekben halmozódott fel. E speciális konfliktusok megoldására tett kísérletek a hagyományos vallásossághoz kötődő társadalmak esetében sokszor vallási viselkedési formákban jutnak kifejezésre,² amelyek

1. Tanulmányom végső formába öntésében nagy segítségemre volt a kézirat Babeş–Bolyai Tudományegyetem Magyar Néprajz és Antropológia Tanszékének doktori iskolájában megszervezett vitája, ahol tanárain és doktoranduskollégáim sok hiba kijavítására felhívták a figyelmem. Meglátásáért, véleményéért külön köszönettel tartozom Keszeg Vilmosnak, Gagy Józsefnek, Tánzos Vilmosnak és Kiss Dénesnek.

2. E vallási tartalmú kollektív viselkedési formák gyakran tömeges transzcendens élmények tapasztalásának keretében válnak. A tömeges transzcendens tapasztalat vizsgálatára koncentráló kutatások eredményei a megváltozott tudatállapotú tapasztalások kollektív vonatkozásait kutatási tárgyként meghatározó néprajzi, vallásszociológiai és vallásantropológiai munkákban lelhetők fel. Bár e kutatási területek a vizsgált jelenségeket illetően sok közös vonással rendelkeznek, az elméleti megközelítés különbségei, valamint a terminológiai eltérések miatt nem tartom célszerűnek együtt tárgyalni őket.

értelmezését a hagyományos néprajzi vizsgálgódások főként az intézményesedés szintjét elért vallási jelenségek (például a búcsújárás vagy egy-egy búcsújáró hely kialakulásának előtörténete) kapcsán érintették.

Tanulmányomban a vallásos cselekvések tömeges, strukturálatlan, az intézményesedést nélkülöző formáiról való diskurzus terminológiájának bemutatására és az eddigi kutatások szempontrendszerének vázlatos áttekintésére teszek kísérletet.³ Problémafelvetésem az e jelenségekben organikusan egymáshoz kapcsolódó vallási és társadalmi elemek viszonyának értelmezése köré szerveződik. A szakirodalmi áttekintésben a következő problémák nyomon követését tartom célszerűnek:

- a hagyományos vallásossághoz kötődő közösségek társadalmi konfliktusokra adott reakcióinak természete;
- a különleges helyzetekre jellemző kollektív vallási élmény társadalmi háttere (szerkezet, dinamika);
- az akkulturációs konfliktusok társadalomalakító szerepe: vallás/forradalmiság?
- hagyományos utópiák kollektív mozgósító ereje;
- a társadalmi fenyegetettség hatása a tradicionális ideológiák iránti fogékonyság és a transzcendens érzékenység kialakulására.

TERMINOLÓGIAI KÉRDÉSEK

A társadalmi és vallási mozgalmak kutatásában némi terminológiai bizonytalanság tapasztalható: nem tisztázott, hogy mi sorolható a különböző korokban, a világ legkülönfélébb pontjain kialakuló vallási és politikai kötődésű mozgalmak megnevezés alá. A *millenáris* és *millenarisztikus* megnevezés a magyar szakirodalomban egyaránt elterjedt, ezért elemzésemben a két terminust egyenértékűként használok.

A millenáris eszme szektákban és mozgalmakban való jelenlétének vallásszociológiai interpretációját elvégző Kiss László úgy véli, hogy „általánosságban millenárisnak szokás nevezni mindazon mozgalmakat, amelyek egy eljövendő, a világ problémáit, visszásságait eltüntető új világ létrejöttét vallják és várják” (2002:121). Tapasztalataim szerint az általános vallásetnológiai, -antropológiai és -szociológiai szakirodalomban a terminus többet jelent legáltalánosabb értelménél – „hit Krisztus és a szentek világvége előtti, földi uralmában” (McGinn 1995:250) –, sajátos társadalmi működést takar, amelynek kulturális kerete a hagyományos vallásosság, kiváltó oka pedig a kollektív frusztráció (akkulturációs/modernizációs konfliktusok, gyarmatosítás, új gazdasági/politikai berendezkedést kollektív veszteségként megélt, formális védekező intézményrendszer nélküli közösségi reakciók). A *millenáris* és *millenarisztikus mozgalom* megnevezés ilyen értelemben a *társadalmi mozgalom* és *vallási mozgalom* terminusokkal is egyenértékű. Mindemellert a *millenáris* és a *millenarisztikus* megnevezés a társadalmi mozgalmaknak azon típusát jelöli, amelyek archaikus közösségekben bontakoznak ki, és szorosan kötődnek a preindusztriális társadalmak vallásosságához.

3. Az itt szereplő munkákat nem a terminológiai egység, hanem a közös kutatási probléma alapján értelmezem.

KUTATÁSTÖRTÉNETI KITEKINTÉS

A millenáris mozgalmakról magyar nyelven is elérhető eddigi legteljesebb vallásszociológiai öszszegzést Malcolm B. Hamilton végezte el (1998:113–123), aki a millenáris mozgalmakról születő tudományos elképzeléseket kialakulásuk időrendi sorrendjében mutatta be. E mozgalmak az összehasonlító vallásszociológia szakembere szerint leghamarabb a történelmi és antropológiai vizsgálódások révén kerültek a tudományos kutatás figyelmébe, elemzésük során azonban gyakran szociológiai megközelítések és terminusok is megjelentek.

A középkorban és a kora újkor évszázadaiban sokszor jelentkeztek millenarisztikus eszméket hordozó vallásos mozgalmak. Ezeket a jelenségeket elsősorban a történelmi kutatások interpretálták. A harmadik világ országaiban zajló vallási mozgalmak kialakulásának körülményeiről, okairól, lezajlásáról az antropológusok terepmunka révén szereztek tapasztalatokat. E jelenségek kutatása, teoretizálása már az antropológia diszciplínává válásának kezdeti fázisában elkezdődött, elsősorban az amerikai antropológiában, amely az amerikai indiánok körében lezajlott mozgalmakat interpretálta.

A társadalmi mozgalmak kutatástörténetének szintézisét magyar nyelven, reprezentatív szakirodalom alapján Gagyi József végezte el (2007). A szerző megállapítja, hogy a tudományos kutatás minden olyan nagyobb területről hírt adott hasonló mozgalmakról, ahol tradicionális társadalmak éltek. Így az indiánok, az afrikai, óceániai népek, valamint Európa és Ázsia törzsi népei között kialakult mozgalmakról is jelentős mennyiségű leírás született. A legtöbb ilyen jelenségről az 1950-es évekből származnak terepmunka során szerzett megfigyelések. Gagyi a világ különféle részein lezajlott társadalmi mozgalmakra jellemző speciális tendenciák függvényében követhetőnek tartja Bodrogi Tibor terminológiáját – aki *revitalista*, *nativista*, *szinkretikus*, *vitalista*, *árukultusz*, *chiliasztikus/millenarisztikus*, *eszkatologikus* és *profetikus/messianisztikus* mozgalmakat különít el –, és megállapítja, hogy „a millenarisztikus ez esetben a legáltalánosabb, hasonló mozgalmakat egybegyűjtő megnevezés; olyan társadalmi mozgalmakról van szó, melyek közösek abban, hogy természetfeletti segédlettel (*supernatural assistance*) akarják megreformálni vagy megdönteni a fennálló társadalmi rendet.”⁴

Az *Egy magyar szeptember. Orosz István önéletrajza* bevezető tanulmányában Bálint Sándor (1991) Bende József könyve alapján mutatja be a délvidéki szeptember, Szent Miska (valódi név: Frankovics Mihály) köré szerveződő vallási megmozdulást. Bálint – az elemzés forrásául szolgáló munka nyomán – „hatalmas vallási népmozgalomnak” nevezi azt a sajátos jelenséget, amely a 19. század első negyedének legnagyobb hatású szeptemberének vallási tevékenysége révén bontakozott ki. Érdemesnek tartom ezúttal hosszabban idézni Bálint Sándor értelmezését e mozgalom kialakulásáról és lefolyásáról:

A XVIII. század lappangó, már csak népszokásként élő vallásos hagyományait, amelyeket a jozefinista racionalizmus halálra ítélt, különösen pedig a régi kordavisselő társulatot akarja ez a rajongó exfranciskánus papnövendék új életre, virágzásra kelteni. Csodatevő hírbe kerül, imádságával és nyálával betegeket gyógyít. (...) A nép messze vidékről fölkeresi, hogy tanácsát és imádságát kérje Szent Miskának. (...) Szent Miska jelenéseket lát, égi szózatokat vél hallani. Különösen *Szent Annát*

4. Lásd Gagyi József jelen lapszámban közreadott írását.

tiszteli, amivel öntudatlanul is mélyen gyökerező népi hagyományoknak áldoz. A befolyt alamizsnákból Szent Anna, illetőleg a *Mettertia* (= Szent Anna, Szűz Mária, kis Jézus) tiszteletére a kolluthi templomban oltárt emel, amelynek fölszentelési ünnepélyére a búcsúsoknak ezrekre menő sokasága zarándokol a faluba. A Helytartó Tanács egyenes utasítására azonban a hatóságok a sereget szétverik, Szent Miskát pedig fogságra vetik. Hívei megostromolják ugyan a zombori börtönt, és ki akarják szabadítani, de hiába. Később Szent Miskával szemben a társadalom felforgatásának vádját elejtik, de mint vallási tébolyban szenvedőt a pozsonyi irgalmasok rendházában helyezik őrizet alá. (Bálint 1991:17)⁵

Habár Bálint Sándor a tanulmány témameghatározásának és gondolatvezetésének megfelelően elsősorban a szentember jellemzőinek, típusának meghatározó vonásait domborította ki, fontos megállapításokat tett a megmozdulás társadalmi körülményeiről is – a szentszövetségi korszak rendőrszelleme, valamint a jozefinizmusba hanyatló mértéktartó vallásosság és a középkor eksztatikus vallásosságát idéző hagyományos vallási szemlélet konfliktusaként értelmezve a mozgalom elbukását.

A TÁRSADALMI MOZGALMAK KUTATÁSÁNAK ELMÉLETI KONZEKVENCIÁI

Hamilton a millenáris mozgalmak térbeli helyeként a harmadik világot és a fejlődő országokat jelöli meg. Összegezve a *millenáris* mozgalmakról tett állításait, az e mozgalmak kiemelendő jellemzői: a kollektív üdvözülési mód; valamely vezető (kulturális hős) meghatározó szerepe (kulturális hős); valamint az, hogy nagy mennyiségű érzelmet korbácsolnak föl, gyakran ekstázisig, hisztériáig fajulnak; és követőik mély büntudatot vagy felelősségtudatot éreznek a nyomorúságért, amelyben élnek.

A kultúrtörténeti, bécsi iskolához tartozó Guglielmo Guariglia a világ különböző részein jelentkező profetizmusok osztályozását tűzte ki célul. Az *osztályozó tipológia* megközelítésmódját alkalmazva arra a következtetésre jutott, hogy a messianizmus és az üdvözülésvárás összes formájában megtalálható „1. a sanyargatástól való megszabadítás, 2. a jelen helyzet javításának a keresése, 3. közvetítés Isten és ember között egy különleges személy (Messiás) vagy rendkívüli történés által.” (1959:22). Wallishoz hasonlóan Guariglia is a megváltás eszményét emelte ki a profetikus mozgalmak központi mozzanataként (vesd össze Lanternari 1972:386).

Yanina Talmon és Norman Cohn szerint a millenáris mozgalmak „olyan vallási mozgalmak, amelyek azonnali, teljes körű, végleges, e világi és kollektív üdvözülést várnak” (idézi Hamilton 1998:113). Rendszerint olyan embereket vonzanak, akik a változások miatt veszteseknek érzik magukat, s ez arra készteti őket, hogy forduljanak szembe a korábban általuk is elfogadott status quoval (Giddens 2000:453). Arthur Koestler az erőteljesen vallási kötődésű forradalmi mozgalmakról állapítja meg, hogy ezek érzelmileg telítettek: a jobb élet utáni ésszerű áhítózást elégitik ki, de az abszolútum iránti irracionális vágyat is (1999:283–284.). Cohn továbbá fontos kritériumként említi, hogy az üdvözülés a csoda eszközeivel valósul meg (idézi Hamilton 1998:115–123).

5. Az eseményről további adatokat közöl Silling 1994.

Marvin Harris a fentebb bemutatott sajátos társadalmi működés megnevezésére a *revitalizmus* terminust ajánlja, és kifejti, hogy a népi mozgalmak a gyarmati hódításra, az intenzív osztály- vagy etnikai kisebbség-ellenes cselekvéssorokra adott reakcióként alakulnak ki a Föld különböző társadalmában – a közvetlen életkörülmények megváltoztatására, a túlvilági ígéretek e világon való megvalósítására törekednek (idézi Gagyi 1998:119). Harris tehát kulturális reakciónak tartja a népi mozgalmak kialakulását. A millenáris mozgalmak kiváltó körülményeinek okát Harris meglátásával összhangban a legtöbb kutató az elnyomásban és a nélkülözésben látja. Tina Hamrin a hawaii revitalizációs mozgalmakról írott tanulmányában megállapítja: „amikor a társadalmak élete új jelentésekkel telítődik, a társadalmi csoportok nem mindig képesek biztosítani tagjaik számára a követendő normát. A krízis és anómia helyzetei, amelyek egy akkulturációs folyamat eredményeként jönnek létre, a tradíciók megújításával orvosolhatók, amelyet revitalizációnak nevezünk.” (1994:59) Jon Elster pedig a tradicionális társadalmak alávetett helyzetben lévő közösségeinek reakcióit elemezve jut arra a következtetésre, hogy ha az egyéni helyzet javulására vonatkozó várakozások gyorsabban nőnek, mint az objektív lehetőségek, a felgyülemlett frusztráció kollektív cselekvést, lázadást robbanthat ki (1997:166).

Cohn szerint millenáris mozgalmak akkor jönnek létre, amikor a közösségek számára elviselhetetlenül nehéz idők járnak, amikor a hagyományos életvezetést gyökerestől felforgatják vagy elpusztítják (2003). Andrzej Walicki azt állítja, hogy a millenarizmus gondolatára azok az emberek fogékonyak, akik elidegenedtek, elszakadtak gyökereiktől, nem tudják kielégíteni szükségleteiket, elbizonytalanodtak és megzavarodtak a belső motívumaik és a külső késztetések közötti ellentmondástól, telve vannak egyre növekvő magabiztossággal, ugyanakkor azonban elkedvetlenedtek, sőt elkeseredtek a sok nélkülözéstől, és egész lényüket szörnyűségesen elértéktelenedett elvárásaik töltik el (1995). Továbbá A. R. Radcliffe-Brown mellett érvel, hogy az Afrikában, Óceániában és Amerikában a társadalmi struktúrák szétesésekor az újraintegrálódásra irányuló spontán mozgalmakat a társadalom disznómikus állapotának enyhítését célzó kísérletként értelmezhetjük, amely állapotot a társadalmi életnek a fehér civilizációval történt érintkezésből fakadó gyors átalakulás idézte elő (1997a:414).

Számos elemzés foglalkozik a millenáris mozgalmak politikai vetületével, azzal a rendkívül izgalmas kérdéssel, hogy miként jelenik meg a politikai öntudat és cselekvés olyan népeknél vagy csoportoknál, amelyeknek korábbi kulturális hagyományaiból teljességgel hiányzott mindenféle politikai magatartás. Ez a fajta elemzés hívta fel a figyelmet arra, hogy a népi mozgalmak felbomlóban lévő és újjászerveződő kulturális minták időszakában jelentkeznek, amelyek olyan új hagyományokat eredményezhetnek, amelyekről nem független a politikai aspirációs jelleg sem. Ilyen jellegű vizsgálatot végzett Friedrich Engels, aki a középkorban zajló németországi parasztháborúk idején kialakult mozgalmat elemezte (1962:322–401).

Engels Thomas Münzert, a köré csoportosuló középkori mozgalom elemzésekor – a marxista történettudománynak megfelelően –, a parasztság érdekeit képviselő forradalmárt hősként és mártírként mutatta be. A társadalmi mozgalmat kommunisztikus rezdüléseknek tartotta, amelyek Münzernél egy valóságos társadalmi frakció törekvéseinek kifejezésévé váltak, és azt állította, hogy az ő fellépése óta ugyanezzel a jelenséggel találkozunk újra minden nagy népi megrázkódtatásban mindaddig, amíg lassanként egybe nem olvadnak a modern proletármozgalmal.

Engels a millenáris mozgalom mögé részletesen felépíti az azt közvetve kiváltó társadalomtörténeti hátteret – bemutatja, hogy az adott időszakban az adóteher teljes súlyával a parasztságra

nehezedett, mivel a városokat kiváltságaik többnyire megvédték ettől. A fejedelmek pénzsűkésége, az udvartartás fényűzése és terjeszkedése, az állandó hadseregek, a kormányzás növekvő költségei folytán az adók mind nyomasztóbbakká váltak. A parasztságra nehezedett a társadalom egész piramisa: fejedelmek, hivatalnokok, nemesség, papság, patríciusok és polgárok. A mozgalom kiteljesedésében ugyanakkor fontos szerepet játszott az anabaptisták szektája, amely a legalsó társadalmi rétegeknek a fennálló állapotokkal szembeni heves ellenzékiességét képviselte – az utolsó ítélet és az ezeréves birodalom közeledtét hirdették, „látomásaik voltak, révületeik és profetikus szellemük” (lásd Engels 1962:322–337). A marxista elemzés ebben a mozgalomban alapvetően az osztályellentétek, az elnyomás és kizsákmányolás nyomán kibontakozóban lévő politikai mozgalmat látta, amely megközelítés később egy olyan tudományos szemléleti tradíció kialakulásához vezetett, amely „a *millenáris* mozgalmakban alapvetően az alsóbb társadalmi osztályok realiztikus politikai mozgalmában játszott pozitív szerepét hangsúlyozták” – főként Eric Hobsbawm és Peter Worsley műveiben (lásd Hamilton 1998:115).

Bár a német parasztháború kirobbantása Thomas Münzer gyújtó hatású prédikációira vezethető vissza, alapvetően szélesebb társadalmi és vallási reformtörekvésbe ágyazódik, ily módon szerkezetileg a kiforrott politikai aktivitású modern társadalmi mozgalmakhoz hasonlít (vesd össze McGinn 1995:226). Bernard McGrinn szerint a német parasztháború csak részben volt vallásos mozgalom, sokkal inkább olyan politikai mozgalom, amely ügyét támogató egy keresztény tanítással szövetkezett – tagjai úgy gondolták, hogy isteni megbízatással rendelkeznek ellenfeleik eltaposására, akikre mint az Antikrisztus testrészére gondoltak (1995:227).

Az Engels képviselte felfogásnak teljességgel ellentmondanak Marx, Kenneth Burrige (lásd Giddens 2000:452–453) és Norman Cohn eredményei (1957), akik e mozgalmak irracionális alapokon nyugvó jellegét hangsúlyozták, kiemelve a társadalmi csoportok normális politikai cselekvésre való képtelenségét, illetve alternatívánélküliségét. Azt emelték ki, hogy a millenáris mozgalmak olyan külső hatásra adott válaszok, amelyek teljességgel nélkülözik a valós helyzet reális felmérésének képességét, a társadalmi változás lehetőségét teljes mértékben egy transzcendens térbe exponálják. A felbomló struktúrájú társadalmi állapotot deviánsnak tartották (leginkább Norman Cohn), amelynek társadalmi bázisa az amúgy is marginalizált, perifériára szorított, elnyomott és kisémmizett, elégedetlenkedő társadalmi csoportokból kerül ki.

Peter Worsley szerint a millenáris mozgalmak gyakran ott bontakoztak ki, ahol vagy gyors kulturális változás következett be, vagy hirtelen nagy méreteket öltött a szegénység (Worsley 1970 idézi Giddens 2000:453). Továbbá Kiss László arra a következtetésre jutott, hogy „a 19. században megjelenő millenáris mozgalmak a wallersteini értelemben vett ‘perifériákon’, ‘félperifériákon’ jelentek meg, azokon a területeken tehát, amelyek késéssel kapcsolódtak be az iparosodásba, ahol a kapitalizmus és a polgári átalakulás a centrumországokhoz képest hatalmas problémákkal terhelve jelentkezett” (2002:121). Peter Worsleyhez hasonlóan, Bryan Wilson is az integritás és az önbecsülés elvesztésére hívja fel a figyelmet: a kisebbségi érzéssel szemben adott emocionális válaszoknak tekinti e mozgalmakat, hangsúlyozva azt is, hogy a közösség társadalmi szerveztségének új elgondolását hozzák létre (lásd Hamilton 1998:123).

Anthony Giddens szerint a millenáris mozgalmak szorosan összekapcsolódnak a kereszténység történelmével, és alapvetően két nagy társadalmi csoporthoz kötődnek: a Nyugat szegényebb rétegeihez a múltban és a gyarmati sorban élő népekhez az elmúlt időszakban (2000: 452). Kiemeli, hogy míg a középkori Európában a millenáris mozgalom gyakran a váratlanul elszegényedett emberek utolsó reménye volt, addig a gyarmati népek körében akkor születnek

ilyen mozgalmak, amikor a nyugati gyarmatosítás hatására a tradicionális kultúra megroppan, mint ahogy ez a *szellemtánc* esetében történt.

A szellemtánc kultusz (*Ghost Dance*) a 19. század végén született az észak-amerikai-síksági indiánok között, rítusa egyik közösségről a másikra terjedt a vidéken, ahogy a „cargokultusz” terjedt faluról falura Új-Guineában (lásd Giddens 2000:452–453). A szellemtánc rítusa, amelynek során az indiánok közösen énekelnek és eksztázishoz hasonló állapotba kerülnek, részben a kereszténységgel való kontaktus révén átvett eszmékből fakadt, részben a hagyományos „nap-táncból” (*Sun Dance*), amely a fehérek érkezése előtt a legjelentősebb indián rítus volt (Giddens 2000:453). Hamilton a szellemtánc kultuszt inkább „posztpolitikai”, mint „prepolitikai” jelenségnek tartja, amely az európaiakkal való hosszadalmas háborúskodás és reménytelen katonai ellenállás után terjedt el számos törzsnél (1998:121).

Hasonló jelenséget takar a mintegy száz évvel ezelőtt több indián nép körében elterjedt, a mexikói narkotikus hatású *peyotl*kaktuszról elnevezett *peyotizmus* (lásd La Barre 1960, Slotkin 1955), valamint a fentebb már említett *cargokultusz* is. Peter Worsley *The Trumpet Shall Sound. A Study of „Cargo” Cults in Melanesia* (1957) című könyvében foglalta össze a melanéziai *cargokultuszok* rövid történetét. „A név onnan ered, hogy a hívek azt hirdették, hogy egykori őseik hamarosan visszatérnek, mégpedig nagy rakománnyal (*cargo*) megrakott hajókon, és visszaállítják a régi bennszülött életet, természetesen modernizálva azt. (...) A második világháború eseményei, a japán, majd az amerikai csapatok megérkezése nemhogy csökkentette, inkább csak erősítette e vallási magyarázatot” (Voigt 2004:45). Ezekre a 19. században a gyarmati adminisztráció sújtotta Melanéziában, míg a második világháborúban Pápua Új-Guinea japán megszállása idején (1942) jelentkező kultuszokra irányuló értelmezések egyik iránya társadalmi mozgalmakként határozza meg őket, amelyek a kulturális változásokkal és kontaktusokkal segítenek megbirkózni. Mivel az adott körülményekkel szembeni elégedetlenség is érvényre jut bennük, a kutatók egy másik csoportja olyan „megváltó” kísérletekként értelmezte őket, amelyek révén újjáépíthető a szociális rend és morál (lásd Saliba 2003). Jukka Siikala Mircea Eliade nyomán azt állítja, hogy ezek a mozgalmak a kozmosz rendjének rituális újratereztetését imitálják: a cargo megérkezése az aranykort reprezentálja (1979:72).

James Scott a *millenáris vallást* a hétköznapi ellenállás álcázott formájának tekinti, amely ideológiai uralmi forma alatt jelentkezik (1996:126). Ernst Cassirer pedig azt bizonyította, hogy a társadalmi válságok idején – amikor hiányoznak a racionális vagy „normális” megoldási alternatívák – az elfojtott mitológikus gondolkodásra való hajlam nyilvánul meg fokozottan (1997: 37–50). Alvin Gouldner továbbá úgy véli, hogy a fokozottan válságos helyzetekben egyes ideológiák különleges fontosságra tehetnek szert, a társadalmi integráció eszközüvé válnak (lásd Zentai 1997:28).

A vallási eszméken alapuló társadalmi mozgalmakkal kapcsolatban Neil Smelser kifejti, hogy a *strukturális feszültség* (*structural strain*) elősegíti a társadalmi mozgalmak kialakulását. „Az ilyen feszültségek a bizonytalanság, a félelem, az ambivalencia érzéseiben vagy a célok közötti közvetlen ütközésekben fejeződnek ki, és koncentráltan speciális konfliktusokban jelenhetnek meg” (idézi Giddens 2000:599). Hasonló következtetést fogalmaz meg Pierre Bourdieu, aki azt állítja, hogy „a profetikus szózat többnyire akkor tűnik fel, amikor – akár egész társadalmat, akár csak egyes osztályokat érintő, nyílt vagy rejtett – válságidőszak van, vagyis amikor a gazdasági és morfológiai átalakulások következményeként a társadalom meghatározott részében felbomlanak, meggyöngülnek vagy elavulnak azok a hagyományok vagy szimbolikus rendsze-

rek, amelyek addig a világszemlélet és az életmód alapelveit alkották.” (1978:219) Gagyi József egy 1949-ben a Székelyföldön lezajlott tömeges vallási vonatkozású eseményről mutatta ki, hogy adott körülmények között a helyi társadalom kulturális értelemben vett *krízist* élt meg, amely társadalomtörténeti szempontból messianisztikus, millenarista mozgalmat hozott létre (Gagyi 1998, 2004).

Ez a típusú értelmezés lényegében tehát olyan társadalmi problémákkal magyarázza a társadalmi mozgalmak jelentkezését, amelyet az *akkulturáció*, *dezintegráció* és *kulturális hanyatlás* fogalmaival fémjelezhetünk. A társadalmi mozgalmak eredetének *akkulturációs* összetevőkre való visszavezetése e jelenségnek azt a formáját feltételezi, amikor a politikai vagy katonai dominancia következtében az egyik társadalom teljesen „elnyeli” a másik kulturális mintáit, és amely társadalmi nyugtalanságot, kollektív izgalmat vált ki.

A mozgalmak társadalmi szerepét elemző munkák kiemelik, hogy ezeknek fontos szerepük van a társadalmi viszonyok átrendezésében, valamint az ezeket vezérlő normák vagy minták átstrukturálásában. A társadalmi mozgalmak egy társadalom igen fontos változásainak, átstrukturálódásának időszakában lépnek fel. Akkor tehát, amikor a társadalmi fiziológia kerül veszélybe (Radcliffe-Brown 1997b), azaz megbomlik a társadalom belső konzisztenciája, funkcionális egysége. Az ilyen mozgalmak létezése és száma világosan mutatja, hogy a vallás gyakran inspirál cselekvésre és társadalmi átalakítására (Giddens 2000:252). Ahogyan Radcliffe-Brown állítja: az a társadalom, amely a funkcionális egység megbomlásának az állapotába került, nem hal meg, hanem tovább küszködik valamiféle eunómia, egyfajta társadalmi egészségi állapot eléréséért, s eközben esetleg megváltozhat struktúrájának típusa.⁶

Jan Assmann a *mitomotorika* fogalmával jelöli a mítosznak azt a normatív alakító erejét, amely végeredményben a válsághelyzeteket megelőző közösségek strukturális önreprodukciójának, illetve identikus megújulásának képességét jelenti (1999:77, 166–167). Szerinte szélsőséges hiánytapasztalat esetén – jellemzően elnyomás és elnyomorodás közepette – olyan kulturális mechanizmusok lépnek érvénybe, amelyek egy közösség önelképzelését alakítani tudják, a cselekvés vezérfonalául szolgálnak, azaz adott helyzetben eligazító erőt fejtenek ki. Ezért a *mitomotorika* társadalomalakító erejével magyarázza, hogy strukturálisan hasonló körülmények között olyan spontán vallási mozgalmak jönnek létre, amelyek a messianizmus és a millenarizmus jegyeit mutatják (1999:80).

Esetbemutatók: 1. A 19. század végi Indiában a tradicionális hinduizmust erőteljes westernizációs hatások érték – erre adott reakcióként értelmezte Leo Schneiderman a Ramakrishna-mozgalmat. Elemzésének centrumában a karizmatikus vezető, Gadadhar Ramakrishna személyisége áll, aki 1836-ban született egy bengáli szegény faluban. Gyermekkorától kezdve gyakran esett transzba és látomásai voltak. Schneiderman a mozgalom kiteljesedésében a modernitás körülményei közepette elbizonytalanodott emberek emocionális biztonságkeresését (tehát pszichológiai funkciót) látott, amelyben a vezető karizmatikus személyiségének volt kiemelt jelentősége (1969).

2. Az arizonai indiánok vallásos mozgalmairól Grenville Goodwin és Charles Kaut közölt elemzést (1954), akik megállapították, hogy miután az apacsokat (*Western Apache*) rezervátumba kényszerítették, három, a fennálló körülményekkel szembeni tiltakozást kifejező mozgalom tört

6. A szerző állítását azokra a bennszülött népekre érti, amelyek civilizált népek uralma alá kerültek, de véleménye szerint látható ez magukon a hódítókon is (Radcliffe-Brown 1997b: 414).

ki. Az első 1883-ban, amikor egy gyógyító (orvosságos ember, *medicine-men*) a halott főnökök feltámasztására szolgáló rítusokat hajtott végre: többedmagával a dombok közé húzódott, ahol a halott főnökök lelkével kommunikált. Az érzelmi intenzitás, amellyel az apacsok elmerültek ezekben a rítusokban, felkeltette a hadsereg aggodalmát, és egy osztatot küldtek a gyógyító le-tartóztatására. A specialista letartóztatása, majd fogságbeli halála a „cibecue-i mézárás” néven elhíresült esethez vezetett, ahol több mint húszan haltak meg – mindemellett nem vezetett ál-talános felkeléshez. A mozgalom vezetőjének halála után az apacsok vezető nélkül maradtak és a békét a vérrontás árán visszaállították. Ezt követően hat éven keresztül robbantak ki kisebb méretű felkelések, de egyetlen vezetőnek sem volt elég tekintélye ahhoz, hogy ezeket általános lázadásná növelessze.

1903 és 1907 között újabb vallásos megmozdulásokra került sor ebben a térségben. Ez szintén Cibecue-ben kezdődött, de kiterjedt néhány más közösségre is, és – az előzővel ellentétben – nem tartalmazott fehérelles megnyilvánulásokat. „A vezetők tanításai a béke és a morális magatar-tás témái körül keringtek, míg a mozgalom célja az volt, hogy megalapozza egy új világ eljöv-eletét a jók számára az egész világon.” (Goodwin–Kaut 1954:388) A szerzők megjegyzik, hogy a mozgalom nem a hatóságok beavatkozása miatt fulladt ki, hanem azért, mert a vezetők ígéretei nem teljesedtek be – eszerint számos rituális tánc eljárása után az embereket a felhőkbe vezették volna, mialatt a régi világ minden rosszaságával megsemmisült, és egy új világ született volna.

A harmadik mozgalom, amelyet vezetőjéről, Silas Johnról neveztek el, 1921-ben kezdődött. Ebben az évben Silas John Edwards gyógyítónak látomása volt, amelynek során felemelkedett egy szivárványon, hogy utasításokat kapjon az istenségtől egy vallásos rítussal kapcsolatban, amelyeket aztán végre is akart hajtani. A szerzők szerint e harmadik mozgalomban az apacs és a keresztény vallásos képzetek és szimbólumok érdekes egybeolvadása figyelhető meg: a kígyó és a kereszt volt a mozgalom két legfontosabb szimbóluma, míg tanítása a régi életvezetéshez való visszatérésre szólított fel. A kollektív mozgósítás mindhárom mozgalom esetében a hagyó-mányos apacs vallásos képzetekre, rituáléokra és énekekre alapozott (Goodwin–Kaut 1954).

3. William A. Mirola a 19. század végi chicagói munkásmozgalmak vallásos tartalmát vizsgál-ta új megközelítési szempontok alapján. A szerző szerint a mozgalom vezetői a munkásosztály vallási kultúráját ideológiai nyelvezetté alakították át, azt remélve, hogy a vallás segítségükre lehet bizonyos konkrét ipari reformok kikényszerítésében. Amikor a vallásos ideológiák már nem találtak visszhangra a tömegek körében, vagy a körülmények változtak meg, ezeket újak-kal helyettesítették, ily módon állítva a vallásos ideológiákat a politikai mobilizáció szolgálatába. „Annak ellenére, hogy a chicagói forradalmár hitújító munkások kritikával illették a vallást és a vallásos intézményeket, látásmódjuk nem akadályozta meg őket abban, hogy nagymértékben merítsenek a bibliai témákból. Ezeket a történeteket profetikusan ideológiák gyártásában hasz-nálták fel, melyekben elítélték a kapitalizmust és a gazdasági igazságszolgáltatást támogatták.” (Mirola 2003:279). A szerző következtetése, hogy „a diszkurzív és az instrumentális dimenziója a vallásos ideológiáknak kötelező tényezői a kollektív akciókra való mobilizálásnak.” (Mirola 2003:289)

A TÁRSADALMI MOZGALMAK FORRADALMI JELLEGE: ERIC HOBSBAWM

A társadalmi mozgalmak legkutatottabb formái a millenáris mozgalmak, amelyekről a legjelentősebb elemzést a történész Eric Hobsbawm közölte. A témáról közölt feldolgozás társadalomtudományi hatásának súlyát tekintve célszerűnek tartom elgondolásait részletesebben bemutatni, illetve reflektálni azokra. Hobsbawm 19. és 20. századi eseteken keresztül vizsgálta a millenáris mozgalmak forradalmi vonatkozásait, kialakulásuk alapvető társadalmi és történelmi körülményeit. Nagy hatású könyve új terminológia érvényre jutását is eredményezte a társadalmi mozgalmak kutatástörténetében.

A szerző a millenarizmust olyan erőként fogta fel, amely adott esetben forradalmi cselekvésre ösztönözheti a tömegeket. A parasztság mozgatóerejének forrása nézete szerint a „transzcendens igazságosság közös mítosza”, amely „gyakran olyan mozgatóereje a parasztságnak, mint egyetlen más szervezet sem” (Hobsbawm 1974:14–15.). A millenarizmust olyan közösségi konfliktusmegoldó stratégiának tekintette, amely az „új világ” által az archaikus társadalmakra gyakorolt hatás következtében alakul ki.

Az *új világ* fogalmát a szerző konkrétan nem definiálja, de a fogalomegyüttes szövegekörnyezetéből arra a következtetésre juthatunk, hogy a környezet drasztikus változásának összefoglaló fogalmaként használja, amelynek eredményeként egy társadalom a korábbi állapotához képest gyökeresen megváltozott helyzetben találja magát, és amelyhez való alkalmazkodása kudarcba fullad. Az adaptáció és integráció kollektív kudarcra a következő strukturális körülményekből fakadhat: tömeges migráció; a közösség számára értelmezhetetlen, irányításuktól független gazdasági machinációk; hódítás/gyarmatosítás; törvényváltozások vagy egyéb politikai kataklizmák; valamint átmenet nélküli gyors modernizációs hatások.

A millenáris várakozás kollektívvé válásáról Hobsbawm megállapítja, hogy a helyi jellegű túlnöve, járványszerűvé akkor válnak, „ha egy adott paraszti társadalom az önvédelem alkalmasabb eszközeit nem ismervén, elviselhetetlen feszültség állapotába kerül, ami széthullással fenyeget.” (1974:25) Az ehhez hasonló történetileg sajátos jellegű példákat az olaszországi és spanyolországi paraszti közösségek millenáris mozgalmi jelenségeiben fedezte fel.

Az általa kutatott toscanai lazzarettisták, andalúziai anarchisták és szicíliai fasciók millenáris mozgalmainak elsősorban forradalmi, politikai lényegét emelte ki oly módon, hogy közben nem tagadta határozott utópisztikus, sőt vallási jellegüket sem. Mindemellett ezek politikai magvának elsődleges aspektusként való meghatározását tükrözi az is, hogy a millenáris mozgalmak kiváltó körülményeit a járványszerűvé váló társadalmi banditizmus, a munkásszekták vagy a maffia szervezetek létrejöttének strukturális feltételeivel azonosította. A tömegessé váló *társadalmi banditizmus*ról vagy *Robin Hood-izmus*ról megállapítja, hogy „csak akkor válik járványszerűvé, ha a hagyományos egyensúly felborul: rendkívüli időkben s ezek utórezgéseiként (gondoljunk itt éhínségekre, háborúkra), vagy amikor a dinamikus modern világ „fészekként üti le a kis tanyát”, szétrombolva vagy átformálva a statikus jellegű közösségeket.” (Hobsbawm 1974:50). A maffia típusú társadalmi szervezetekről megállapítja, hogy általában akkor jönnek létre, „amikor a tömegek még nem jutnak el a politikai öntudat állapotáig; célja korlátozott, védekező jellegű” (Hobsbawm 1974:90).

A társadalmi mozgalmak kutatástörténetében felfedezhető egy kétpólusú beszédmód, amely hol társadalmi/politikai aspektusuk elsődlegességét, hol pedig irracionális/vallási vonatkozásukat emeli ki. Hobsbawm társadalomtörténészként, nézetem szerint, az első szemléletet képviseli.

Azt állítja, hogy adott esetben azért nem könnyű felismerni e mozgalmak politikai magvát, mivel „kifinomulatlanságuk, hatékony forradalmi stratégiájuk és taktikájuk hiánya következtében a forradalmi álláspont logikáját abszurditásig, paradoxiaig viszik” (Hobsbawm 1974:98) – teljes mértékben gyakorlatiatlanok, utópisztikusak.

E gondolatot továbbfűzve a „társadalmi vagy vallási?” ellentmondás feloldásával is megpróbálkozik, azt állítva: „A millenáris mozgalmak rendkívül gyakorlatiatlan volta következtében kutatóik gyakran kényszerültek forradalmiságukon kívül társadalmi jellegüket is elvitatni. Azok a közösségek, amelyekben a millenarista eretnokségek létrejöttek, nem képesek pontos különbséget tenni közöttük, vallási vagy társadalmi jellegűek-e, hiszen automatikusan és mindig jellemzi őket ez is, az is.” (Hobsbawm 1974:106) Hobsbawm szerint a tényleges társadalmi mozgalmak egy képzeletbeli tengely mentén a „tisza millenarizmus” és a „tisza forradalmiság” végpontjai között helyezhetők el. Modellje azonban, Kiss László szerint, túlságosan leegyszerűsíti a tömegmozgalmak struktúráját, mivel „figyelmelen kívül hagyja azt, hogy a 19. századi, nem tisztán vallási millenáris mozgalmak lefolyása során időlegesen felerősödhetnek és meggyengülhetnek a különféle áramlatok, összetevők.” (2002:121)

AZ ARCHAIKUS MOZGALMAK TÁRSADALMI/POLITIKAI EREDETÉRŐL VALÓ GONDOLKODÁS KRITIKÁJA: MIRCEA ELIADE

A vallási mozgalmakról való tudományos gondolkodás szorosan összefügg a vallási formákról, képzetekről, tapasztalatokról és struktúrákról való gondolkodás történetével. Mircea Eliade egyetért Van der Leeuw vallásfenomenológussal abban, hogy „a vallási képzetek semmi módon nem redukálhatók társadalmi, pszichológiai vagy racionális funkciókra” (2001:69), s hasonló szellemben bírálja a vallási mozgalmak társadalmi-politikai indukáló tényezőkre való redukcióját is. Ehelyett a vallási mozgalmak szellemi alkotásbeli értékét hangsúlyozza, ezek felfedését jelöli meg a vallástörténész fő feladatánaként.

A vallási tények mélyebb jelentéseinek feltárásához elengedhetetlenül fontosnak tartja azok saját referenciasíkjukban való szemlélését. Meglátása szerint ezáltal elkerülhető az az egyoldalú redukcionizmus, amely a vallási tények másodlagos aspektusainak vagy velejárójuknak túlzott jelentőséget tulajdonít. „...kevés vallási jelenség kötődik közvetlenebbül és nyilvánvalóbban a társadalmi-politikai körülményekhez, mint a régi gyarmati népek körében terjedő modern messianisztikus és millenarista mozgalmak („cargo-cult” [=„árukultuszok”] stb.). Mindamellett az e messianisztikus mozgalmakat előkészítő és lehetővé tevő körülmények azonosításával és elemzésével a vallástörténész a feladatának csak egy részét teljesítette, hiszen e mozgalmak egyszersmind az emberi szellem alkotásai is abban az értelemben, hogy pusztán tiltakozásból, illetve lázadásból végül is a szellem teremtő erejénél fogva váltak azzá, amik – *vallási mozgalmakká*.” (Eliade 2001:25)

Miközben a vallási mozgalmak „autonóm értékét” hangsúlyozza, az európai vallástörténészek „tudományos optikájának” egyoldalúságára is figyelmeztet. Szerinte a vallási mozgalmak társadalmi/politikai eredetének hangsúlyozásával az európai vallástudomány képviselői lemondanak arról, hogy a vallási mozgalmakat szellemi alkotásbeli értéknek minősítsék. A vallási mozgalmakra ilyenképpen való rálátás nemcsak tudományetikai probléma Eliade felfogásában, hanem

olyan megközelítésbeli hiba, amely jelenség tudományos tényként való félreértésének lehetőségét is magában hordozza. Szerinte a társadalomtudósok „ugyanis oly állhatatosan hajtogatják e „primitív” messianisztikus mozgalmak társadalmi-politikai eredetét és jellegét, hogy [a gyarmati népek értelmiségei] előbb-utóbb nyugati felsőbbrendűségi komplexussal fogják gyanúsítani őket, vagyis azzal, hogy meggyőződésük szerint az efféle vallási mozgalmak nem emelkedhetnek fel a „társadalmi-politikai helyzetből való szabadság” azon fokára, mint mondjuk egy Giocchino da Fiore vagy Szent Ferenc” (Eliade 2001:26).

Eliade ugyanakkor *archaikus lételméletében*⁷ nem állítja azt, hogy a vallási jelenséget gazdasági, társadalmi, politikai és kulturális összefüggéseiben, azaz kontextusán – saját kifejezésével élve: „történelmén” – kívül is meg lehet érteni. „Minden vallási élmény sajátos történelmi kontextust fejez ki és ad tovább” (2001:27) – írja. Érvelésének végkövetkeztetése, hogy a vallási élmények történetiségének elfogadásából még nem következik, hogy redukálhatók volnának nem vallási viselkedési formákra.

NORMAN COHN, AVAGY A MILLENNIUM MŰKÖDÉSE (THE PURSUIT OF THE MILLENNIUM)

A témakör másik nagy hatású könyve Norman Cohn *The Pursuit of the Millennium* című munkája (1957), amelyben a középkor vallásos tömegmozgalmait tekintette át – e kötet hatására Cohn nézetei a vallásos tömegmozgalmakról máig jelen vannak az ezek kialakulásáról szóló diskurzusokban.

Kezdve a keresztes hadjáratokkal, befejezve a 16. századi anabaptistákkal Cohn azt mutatta be, hogy a szegények vágyakozása sorsuk megjobbítására összeolvadt Krisztus és az Antikrisztus végső küzdelmét követő aranykorról szóló próféciaikkal. E középkor folyamán kibontakozó forradalmi eszkatológia nyersanyaga az ókor különféle próféciaiból táplálkozott. Eredetüket tekintve mindezek a próféciaik olyan eszközök voltak, amelyek által vallásos csoportok – először a zsidók, majd a keresztények – vigasztalták, erősítették önmagukat a valóság fenyegető veszélyeivel szemben, s Cohn állítása értelmében a jövő ígéretei a jelen nyomorúságával szemben új tónussal gazdagodtak, amikor a zsidó népesség alsóbb osztályaihoz irányultak nacionalista propaganda formájában. A tömeges dezorientáció és nyugtalanság időszakában, a hagyományos ideológiák egy eljövendő aranykorról vagy a messiás királyságáról a társadalmi törekvések és ellenérzések eszközéül szolgáltak.

Az apokalipszis várásában a hatalom költői ábrázolásai nemegyszer a sürgető szükségeket szolgálták, amelyeket „kollektív megalomániaként” írhatunk le. A kollektív megalománia (*collective megalomania*) megnyilvánulásainak tekintett vallásos tömegmozgalmakat Cohn a népi eszkatologikus ideológiákban jelen lévő paranoid kulturális mintákból (*paranoid patterns*) eredeztette (lásd 1957:2). Cohn szerint a forradalmi eszkatológia központi fantáziáját már Dániel 7. könyvében felfedezhetjük, miszerint a világot a gonosz uralja, a végtelen rombolás kegyetlen ereje – egy erő, amely nem annyira emberi, mint inkább démoni. E zsarnoki elnyomás ezen ideológia szerint egyre erősebb lesz, áldozatainak szenvedései pedig egyre tűrhetetlenebbé

7. Zirkuli Péter kifejezése (1996).

válnak, míg egyszer hirtelen üt az utolsó óra, amikor az Isten szentjei legyőzik a gonoszt, és átveszik az uralmat az egész világ fölött (Cohn 1957:4). A szerző a népi vallásos elképzelésekben jelen lévő paranoiás, megalomániás képzetek szerepét ítélte fontosnak e mozgalmak kialakulásában – kiemelve, hogy „a középkori népi eszkatologikus ideológiákban, ugyanúgy mint a paranoiás fantáziákban, a világ mint a morális küzdelem színtere jelenik meg.” (Cohn 1957:69)

A középkor fontosabb vallásos tömegmozgalmainak bemutatásakor azonban külön figyelmet szentelt azon, különböző társadalmi rétegek élethelyzetének bemutatására is, amelyek körében ezek az ideológiák meggyökerezhetek. A boszorkányság történetéről szóló, magyarul is olvasható könyvében a khilialisztikus elképzelések társadalmi közegéről azt állapítja meg, hogy ezek az ideológiák főként a független értelmiségiek, félértelmiségiek, földnélküli gyökértelen parasztok és a városi lakosság legszegényebb, mindenre elszánt elemei körében örvendtek népszerűségnek – olyan társadalmi közegben tehát, amelyből hiányzott az intézményesedés (Cohn 1993:14.).

A szerző szerint a paranoiás fantáziák bizonyos esetekben nemcsak a társadalom gazdaságilag és érzelmileg „instabil elemeit”, hanem az ezt megélt teljes társadalmat és a klérust is érintették (Cohn 1957:73). Hangsúlyozta továbbá azt is, hogy a paranoiás fantáziák egy mindenki által elfogadott démonológia részét képezték, amely az általános elbizonytalanodás helyzeteiben vált rögeszméssé, kényszerítő erejűvé. A nélkülözés és a szorongás önmagán nem eredményezett ilyen közösségi fantáziákat. „A szegénység, a háborúk és a lokális éhezések a mindennapi élet részei voltak, amelyekkel az emberek a realitás határain belül küzdöttek meg. De amikor egy fellépő helyzet nemcsak fenyegető volt, hanem a normalitás tapasztalatán kívül esett, amikor az emberek olyan veszélyekkel szembesültek, amelyek annál inkább voltak ijesztőek, mivel szokatlanok voltak, a kollektív szárnyalás a paranoiás fantáziák világába könnyen megeshetett” (Cohn 1957:73.) – mint például az 1348-as európai pestisjárvány sajátosan ilyen időszakában.

A SZOCIOLÓGIAI-TÖRTÉNETI MÓDSZER ALKALMAZÁSA A VALLÁSI MOZGALMAK KUTATÁSÁBAN – VITTORIO LANTERNARI: *GYARMATOSÍTÁS ÉS VALLÁSI SZABADSÁGMOZGALMAK*

Vittorio Lanternari a Max Weber, George Balandier, Peter Worsley neve által fémjelzett szociológiai-történelmi módszer hagyományait követve értelmezi a vallási mozgalmakat, abból a meggyőződésből kiindulva, hogy „egyedül a szociológiai-történelmi kérdésfelvetés alkalmas arra, hogy ténylegesen számolni tudjunk azzal a – másként visszatükrözhetetlen – belső egységgel, amelyik a profetizmus két legtipikusabb elemét összekapcsolja: a profetikus személy jelenlétével és a vallási (társadalmi) tömegfunkcióval. Talán nincs még egy olyan vallási jelenség, amelyben olyan nyilvánvalóan igazolódna a „személyiség” (individuális, a próféta) és a „kultúra” (társadalmi, a csoporté) kapcsolatának dialektikus interpretációja, mint a profetizmusban.” (Lanternari 1972:331)

Nézete szerint meghatározó történelmi, társadalmi/kulturális helyzetekben olyan periférikus kísérőjelenségeket figyelhetünk meg, amelyek a világ minden táján strukturálisan azonos jellemzőket mutatnak. A szerző a gyarmatosítást nevezi meg olyan történelmi helyzetként, amelyben az elnyomás okozta társadalmi konfliktusokat egész közösségek próbálják meg irracionális eszközökkel az emberi léten túli, transzcendens világba exponálni. Amellett érvel, hogy gyar-

matosítás megjelenésének minden formája súlyos akkulturációs konfliktusokat okozott a bennszülött kultúrákban, és szükségszerűen azok belső értékrendszerének összeomlásához vezetett. „Az értékek, melyek minden kultúra individuális és társadalmi életének alapját jelentik, nem alkalmasak mesterséges beavatkozásra, nem is lehet őket mesterségesen kiszakítani a társadalom története által formált hagyományos talajból anélkül, hogy ez súlyos és kaotikus válságot ne okozna, anélkül, hogy maga a társadalom a zűrzavar áldozatává ne válna. Az értékeket szükségszerűen belülről kell megteremteni, a társadalom spontán tapasztalatai és követelményei alapján, soha meg nem tagadható kulturális történetek alapján.” (1972:69)

E felfogás szerint a vallásos alapokon nyugvó értékek megújításának történeti formái a vallási mozgalmak, amelyek megjelenését Lanternari olyan társadalmi rétegekhez, csoportokhoz köti, amelyek kultúrájában a vallásos, irracionális elképzelések dominálnak. Az intenzív elnyomás során ugyanis a meghódított népek tapasztalatokat szereztek saját gazdasági és kulturális elmaradottságukról az európai kultúra hordozóival szemben.

Vittorio Lanternari szerint a millenarisztikus, messianisztikus mozgalmak visszakövetelik, meg akarják tartani a közösség számára életfontosságú javakat – azokat a javakat, amelyekről ha lemondanak, úgy tűnik, a kialakuló léthelyzet összeegyeztethetlenné válik a lét-ideával, amely megmutatja, miként érdemes élni (vesd össze 1972:313). Következtetése ezért, hogy „a profetizmus önmagában, a maga „menekülés jellegű” válságaival, a benne foglalt nyomasztó egyéni és kollektív tapasztalatokkal – gyógyításrítusok, transzok, megvilágosodások, „hívások”, látomások – egyrészt a kollektív és társadalmi –, a kulturális felszabadulás, a konkrét jólét, a szabadság szükségletének.” (Lanternari 1972:342)

A VALLÁSI KÖTŐDÉSŰ FORRADALMI MŰKÖDÉS MODELLJE.

VICTOR TURNER: STRUKTÚRA ÉS COMMUNITAS

Victor Turner – a brit antropológia társadalomstrukturalista hagyományainak megfelelően – külön figyelmet szentelt a társadalmi viszonyok modalitásainak. *A rituális folyamat* című könyvében az emberi kölcsönviszonyok egy olyan modelljét mutatja be, amelyben a társadalmi alapformák két típusát különbözteti meg: a *struktúrát* és a *communitast*. Az első olyan társadalmat modellez, amely strukturált, differenciálódott. A második viszont olyat, amely a liminális szakaszban válik felismerhetővé, strukturálatlan (vagy csak kezdetlegesen strukturált) és viszonylag differenciálatlan, azaz felbomlóban lévő, átalakuló struktúrával rendelkezik (Turner 2002:109) – más szóval a *communitas* társadalmi formája az antistruktúra (Fosztó 1999:107).

Az *antistruktúra* az átalakuló társadalmak sajátja, szociológiai értelemben is az átmenetek időszakához kötődik. Turner ezzel magyarázza, hogy a mozgalmak szimbolizmusa gyakran merít az átmeneti rítusok eszköztárából, melyek vagy a saját kultúrából származnak, vagy abból, amellyel „drámai érintkezésbe léptek”. Az antistruktúra tehát olyan egzisztenciális minőség, amely társadalmi szerepeket változtat meg, homogenitást termel (eltünteti a társadalmi különbségeket) és a vallási beállítódás maximalizálására ösztönöz.

Victor Turner a *communitas* adaptív erejét számos társadalom viselkedésén keresztül mutatta be, bebizonyítva hogy az emberi közösségek túlélése szempontjából a szimbolikus ellenőrzési szférák átszervezésének képessége („a racionalitást újjászervező irracionális lázadás”) ontológi-

ai értékű, egzisztenciális minőségű.⁸ Történelmi változásokkal, egy közösség normarendszerének, életvezetési gyakorlatának kívülről jövő megváltoztatásával – turneri fogalmakkal élve: „a struktúrák mögüli háttér elmozdulásával” – a társadalmak időnként visszatérnek a *communitas* állapotába. Ez szükségszerűen ideológiai újítással jár együtt, amely a vallási mozgalmak működése során termelődik ki, és amely végső soron újból a stabilitás kialakulásához járul hozzá, az új rend fenntartását biztosítja.

A *communitas* ilyen jellegű működése leginkább a vallási, ideológiai mozgalmak működése során figyelhető meg. „A *communitas* legfeltűnőbb megnyilvánulásai között találjuk az úgynevezett millenaris vallásos mozgalmakat, amelyek – Norman Cohn (1961) szerint – „gyökerüket veszített és elkeseredett... a társadalom [azaz a strukturált társadalom] margóján élő városi és falusi tömegek” között jönnek létre, vagy ahol a korábbi törzsi társadalmak bonyolult, ipari társadalmak idegen uralma alá kerülnek.” (Turner 2002:124)

A vallási mozgalmak kialakulását, a *communitas* állapotába forduló társadalmi működést Turner olyan társadalmi csoportokhoz köti, amelyek a liminalitás, a marginalitás és a strukturális alsóbbrendűség helyzeteit élik meg (1997:142). Továbbá felhívja a figyelmet arra, hogy ilyen körülmények között gyakran új kulturális formák (mítoszok, szimbólumok, rituálék) jönnek létre, és olyan mintákat vagy modelleket nyújtanak az embereknek, amelyek egy adott szinten újraosztályozzák a valóságot, az ember társadalomhoz való viszonyát. „Nem pusztán klasszifikációként működnek tehát, hanem cselekvésre és gondolkodásra ösztönöznek.” (Turner 1997:142) Amikor a csoport önelképzelését alakító kulturális mechanizmusokról vagy mitomotorikáról beszél, J. Assmann tulajdonképpen ugyanazt a társadalmi működést – egy társadalom számára szent értékkel rendelkező, az ebből táplálkozó dinamikus lendületet – írja le.

MEGJEGYZÉSEK A HAGYOMÁNYOS TÁRSADALMI/VALLÁSI MOZGALMAK ELMÉLETI KONZEKVENCIÁIRÓL

Megfigyelhető, hogy a társadalmi mozgalmak kutatásában hol azok formai sajátosságaira, hol pedig ideológiai vonatkozásaikra helyeződött a hangsúly. Mivel formailag jellegzetes szociális szerkezettel rendelkeznek – amelynek egyik jellemzője a formális intézményi keret hiánya – a kutatók közül sokan a politikai öntudat zárt cselekvési lehetőségek között való megjelenésének lehetőségét látták bennük. Kialakulásuk politikai aspirációs jellege mellett szót az is, hogy az elsődlegesen vallási jellegű megmozdulásokat, eseményeket sok esetben kívülről is átpolitizálták, vagy politikai legitimitáció eszközül használták fel. A legitimitáció alapja az esemény tömegbázisából, figyelem-központúságából fakad. Lévéen azonban, hogy sajátos társadalmi dinamikával jellemezhetőek – ahol a jelen körülményeinek megváltoztatásának kísérlete a hagyományos vallásosság cselekvési lehetőségei között történik –, a kutatók másik tábora vallási aspektusukat hangsúlyozza.

Mindemellett elmondható, hogy strukturálisan hasonló körülmények között nem ugyanazok a kollektív magatartási formák jönnek létre. A társadalomtörténeti háttér, a külső beavatkozók

8. Turner a társadalmi alapformáknak ezen típusait főként a hagyományos, iparosítás előtti társadalmakban vizsgálta, de a „kollektív dimenziókat”, a *communitas* és a struktúrát a kultúra és a társadalom minden szakaszában és minden szintjén felfedezni vélte.

sok miatt megváltozó körülményekhez való alkalmazkodás stratégiája vagy éppen az akklimatizálódás folyamata az archaikus társadalmak esetében a kulturális összetevők függvényében változó módon történik.

Mivel a mozgalmak kialakulását előidéző okok legtöbbször politikaiak és gazdaságiak, azt a folyamatot, amely révén valamely kollektív mozgósítás erejével bíró hagyományos vallási ideológia (például millenarizmus, messianizmus, apokaliptikus eszkatológia) forradalmi, politikai ideológiává alakul át, a modern társadalmi mozgalmak politikai aktivitásának működési sajátosságához hasonlították a kutatók – sőt gyakran korai politikai mozgalmaknak tartották őket. Egyes kutatók (például Norman Cohn) ugyanakkor azt hangsúlyozták, hogy a középkor igen gyakori vallási mozgalmak a korszak vallási eszmerendszeréből származtak. Hamilton szerint ugyanakkor „ezek a mozgalmak rendszerint politikaibb jellegű, tágabb értelemben vett lázadásokkal összefüggésben bontakoztak ki, amelyek reálisabbak voltak céljaik tekintetében” (Hamilton 1998:118).

Az archaikus vallási mozgalmak működése a modern társadalmi mozgalmak politizálási típusainak analitikus modelljéhez is hasonló. Szabó Máté politológus ebben három relatíve megkülönböztethető szakaszt különít el: a válság, az átmenet és az intézményesedés időszakát (1998). Eric Hobsbawm szintén kimutatta némely archaikus vallási mozgalmak működésében ezeket a szakaszokat, az intézményesedést a vallási mozgalom tagjainak szektává szerveződésének felletve meg (lásd 1974).

Mindemellett a határozott politikai aktivitású modern társadalmi mozgalmak és az archaikus vallásossághoz kötődő vallási mozgalmak között fontos szerkezeti, arány- és célkitűzésbeli különbségek vannak. Míg „a társadalmi mozgalmak már eleve a kollektív cselekvés bizonyos intézményesedettségi szintet elérő formái” (Szabó 1998:2), addig – nézetem szerint – az archaikus vallási mozgalmak éppen, hogy az intézményesedési szint hiányának a formái: legfőbb jellemzőjük a spontaneitás, és úgynevezett mozgalmi jellegük is csupán kollektív (vallási) cselekvési formájukból fakad. A legfontosabb különbség azonban véleményem szerint mégis az, hogy míg a modern társadalmi mozgalmak cselekvési kerete a politikum, addig a hagyományos közösségekben kialakuló mozgalmaké a vallásosság, amely indokoltta teszi, hogy – Mírcea Eliadéhoz hasonlóan – elsősorban vallási viselkedési formákként értelmezzük őket.

Mint láttuk, e mozgalmakat a vallási és társadalmi elemek együttes jelenléte jellemzi. Jelentkezésük különböző formáinak közös vonása egy látszólag társadalmi aspektushoz kötődő jellemző: a tiltakozás. A mindenkori társadalmi kontextus az, amely meghatározza ezeknek a mozgalmaknak a jelentkezését – nem hagyható figyelmen kívül, hogy a társadalmi mozgalmak olyankor jelentkeznek, amikor a kontextust valamely meghatározó jelentőségű hatalom képezi. A középkor vallásos tömegmozgalmaként például a vallási másság felvállalása szükségszerűen az egyházzal szembeni lázadáshoz vezetett. Hasonló helyzetekben, a kulturális pluralizmus hiányának következtében a vallási másság vagy a vallási élmény bármely formájának felvállalása szükségszerűen válik hatalmi konfliktussá is.

Úgy vélem, hogy a strukturálisan hasonló jelenségek értelmezésére alkalmas az ismertett szakirodalom kérdésfelvetése, szempontrendszere anélkül, hogy bizonyos tömeges vallási jelenségekről „csak” mint vallási vagy „csak” mint társadalmi mozgalmakról beszéljünk. Az ilyen típusú vizsgálatokban indokolt tehát elkülöníteni e mozgalmak *manifeszt*, illetve *latens* társadalmi jellegét. Ha egyes mozgalmak a fennálló rend ellenében szerveződnek, társadalmi tiltakozást fejeznek ki, az *manifeszt* társadalmi jellegre utal. Ezzel szemben sok mozgalom legtöbbször

nem valamiféle hatalom ellenében, hanem annak hatására alakul ki, ami viszont nem jelenti azt, hogy az adott kontextusban jelentkező vallási élmény társadalmi tiltakozást is kifejez.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Assmann, Jan 1999: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*, Budapest: Atlantisz
- Bálint Sándor 1991: *Egy magyar szentember. Orosz István önéletrajza*, Szolnok
- Bourdieu, Pierre 1978: A vallási mező kialakulása és struktúrája. In *A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése*, Budapest: Gondolat, 165–236.
- Cassirer, Ernst 1997: A modern politikai mítoszok technikája. In Zentai Violetta (szerk.): *Politikai antropológia*, Budapest: Osiris, 37–50.
- Cohn, Norman 1957: *The Pursuit of the Millennium*, London: Secker & Warburg
- Cohn, Norman 1993: *Európa démonai*, Budapest: Corvina
- Cohn, Norman 2003: *Millenarianism*, <http://cscs.umich.edu/~crshalizi/notebooks/millenarian.html>
- Eliade, Mircea 2001: *Az eredet bűvöletében. Vallástörténeti kutatás és módszertan 1912-től napjainkig*, Budapest: Carthaphilus
- Elster, Jon 1997: *A társadalom fogaskerekei*, Budapest: Osiris
- Engels, Friedrich 1962: A német parasztháború. In *Karl Marx és Friedrich Engels művei 7.*, Budapest, 322–401.
- Fosztó László 1999: Csíksomlyó és Barát. In Pozsony Ferenc (szerk.): *Csángósors. Moldvai csángók a változó időben*, Budapest: Teleki László Intézet, 103–112.
- Gagy József 1998: *Jelek égen és földön. Hiedelem és helyi társadalom a Székelyföldön*, Csíkszereda: KAM
- Gagy József 2005: *A krízis éve. 1949*, Csíkszereda: Pro-Print
- Gagy József 2007: *A millenarisztikus-messianisztikus mozgalmak kérdése a társadalom-tudományokban*, Kézirat
- Giddens, Anthony 2000: *Szociológia*, Budapest: Osiris
- Goodwin, Grenville–Kaut, Charles 1954: A Native Religious Movement among the White Mountain and Cibecue Apache. *Southwestern Journal of Anthropology*, 1954, 10, 4, 385–404.
- Guariglia, Guglielmo 1959: *Prohetismus und Heilserwartungs-Bewegungen als völkerkundliches und religionsgeschichtliches Problem*, Horn–Wien: Verlag Ferdinand Berger
- Hamilton, Malcolm 1998: *Vallás, ember, társadalom. Elméleti és összehasonlító vallásszociológia*, Budapest: Aduprint
- Hamrin, Tina 1994: The Hula in Hawaii and The Hawaiian Movement. *Temenos*, 1994, 30, 59–80.
- Hobsbawm, Eric 1974: *Primitív lázadók. Vázlatok a társadalmi mozgalmak archaikus formáiról a XIX. és a XX. században*, Budapest: Kossuth
- Kiss László 2002: Az „ezeréves birodalom”. A millenarista eszme állandósága és változása a népi szektákban és mozgalmakban. *Szofi*, 2002, VI, 1–2, 120–130.
- Koestler, Arthur 1999: *Egy mítosz anatómiája*, Budapest: Osiris

La Barre, Weston 1960: Twenty Years of Peyote Studies. *Current Anthropology*, 1960, 1, 1, 45–60.

Lanternari, Vittorio 1972: *Gyarmatosítás és vallási szabadságmozgalmak*, Budapest: Kossuth

McGinn, Bernard 1995: *Antikrisztus. Az emberiség kétezer éve a Gonosz büvöletében*, Budapest: Aduprint

Mirola, William A. 2003: Asking for Bread, Receiving a Stone: The Rise and Fall of Religious Ideologies in Chicago's Eight-Hour Movement. *Social Problems*, 2003, 50, 2, 273–293.

Radcliffe-Brown, Alfred R. 1997a: A funkció fogalma a társadalomtudományban. In Paul Bohannan–Mark Glazer (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*, Budapest: Panem, 409–418.

Radcliffe-Brown, Alfred R. 1997b: A társadalmi struktúráról. In Paul Bohannan–Mark Glazer (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*, Budapest: Panem, 419–435.

Saliba, John A. 2003: Cargo Cults. *Microsoft® Encarta® Encyclopedia*, CD-ROM

Scott, James C. 1996: Az ellenállás hétköznapi formái. *Replika*, 2003, 23–24, 109–130.

Schneiderman, Leo 1969: Ramakrishna: Personality and Social Factors in the Growth of a Religious Movement. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1969, 8, 1, 60–71.

Siikala, Jakko 1979: The Cargo Proper in Cargo Cults. *Temenos*, 1979, 15, 69–80.

Sigal, Pierre André 1989: *Isten vándorai. Középkori zarándoklatok és zarándokok*, Budapest: Gondolat

Silling István 1994: Szent Miska, avagy a kordát viselők vallási mozgalma a Bácskában. In *Templomok, szentek, imádságok. Tanulmányok a vajdasági népi vallásosság tárgy köréből*, Újvidék, 23–34.

Slotkin, J. S. 1955: Peyotism, 1521–1891. *American Anthropologist*, 1955, 57, 2, 202–230.

Szabó Máté 1998: A civil társadalom az állam ellen? A társadalmi mozgalmak szerepe a kelet-európai rendszerváltásokban: Magyarország, Lengyelország, NDK (1989–1990). *Regio*, 1998, 3, 1–14.

Turner, Victor 1997: Liminalitás és communitas. In Zentai Violetta (szerk.): *Politikai antropológia*, Budapest: Osiris, 51–63.

Turner, Victor 2002: *A rituális folyamat. Struktúra és antistruktúra*, Budapest: Osiris

Voigt Vilmos 2004: *A vallási élmény története*, Budapest: Timp

Walicki, Andrzej 1995: A forradalom előtti Oroszország szellemi tradíciói. *Replika*, 1995, 19–20, <http://www.c3.hu/scripta/scripta0/replika/honlap/>

ET

MEZŐNY 3



Kiss Dénes István Vallásszociológia a posztkommunista Romániában

A tanulmány a posztkommunista román vallásszociológiába próbál bepillantást nyújtani. E célra három román szociológiai folyóiratban az utóbbi 15 évben megjelent vallás-tematikájú tanulmányokat elemez. A román vallásszociológiai „termés” tartalmi áttekintése mellett kísérletet tesz a vallásszociológiai mező szerkezetének vizsgálatára is, az egyes szerzők jelentőségének és a köztük levő kölcsönös hivatkozások rendszerének vizsgálatára révén. Kiss Dénes (Mezőfele, 1970) a kolozsvári Babes-Bolyai Tudományegyetem Szociológia és Szociálismunkás Karának tanársegédje, emailcíme: kissdenes2000@yahoo.com

Elemzésemben a kortárs román vallásszociológia fontosabb művelőinek/szereplőinek és főbb témáinak áttekintésére vállalkozom. Mivel kimondottan vallásszociológiai jellegű folyóirat Romániában nem jelenik meg, elemzésem anyagát három központi (bukaresti) szociológiai folyóirat – a *Sociologie Românească* [Román Szociológia], a *Revista pentru Cercetări Sociale* [Folyóirat a Társadalomkutatásokért], valamint a *Revista Româna de Sociologie* [Román Szociológiai Folyóirat] – számaiban 1990 és 2005 között megjelent vallásszociológiai tárgyú tanulmányok képezik. Az első, a Román Szociológusok Egyesületének lapja 1936-os alapítású folyóirat, amely több évtizednyi szünet után 1990 óta jelenik meg újra. A 90-es évek második felében néhány évig anyagi gondok miatt kiadása szünetelt, ebben a periódusban helyét az 1995–1998 között megjelenő *Revista Pentru Cercetări Sociale* vette át. Ez utóbbi kiadója a bukaresti Életminőség-kutató Intézet. A harmadik folyóirat a Román Tudományos Akadémia részét képező Szociológiai Intézet lapja, amelyet 2000 óta adnak ki.

E három folyóirat által átfogott 15 év alatt 19 vallásszociológiai tárgyú tanulmány jelent meg, ez a szövegtestet képezi tehát elemzésem tárgyát. Ezek majdnem fele az utóbbi öt évben jelent meg, ami azt jelzi, hogy a vallásszociológiai elemzések felfele ívelőben vannak Romániában.

1990–1995	5
1996–2000	5
2001–2005	9

1. táblázat. A tanulmányok megjelenésének időpontja.

ELMÉLETI HÁTTÉR ÉS MÓDSZER

Az elemzés elméleti háttereként Bourdieu mezőelméletét használom fel, amelynek az alapállásából meg kell különböztetni az elemzés három lehetséges síkját: a szociológiai valóság, a valóságról szóló szociológiai diskurzus, valamint az e diskurzust termelő szereplők síkját. A vallásszociológiai mezőt az utóbbi kettő – a pozíciók, valamint az állásfoglalások rendszere – alkotja, így elemzésem ez utóbbiakra terjed ki. Az elemzett szövegtestet diskurzusként kezelem, azaz *nem a*

vallási jelenségek szociológiai valóságával foglalkozom, hanem az ezt megjelenítő szociológiai diskurzussal, valamint ennek előállítóival. A továbbiakban először a diskurzus fontosabb elemeit tekintem át, majd a mező szerkezetével kapcsolatban fogalmazok meg néhány megállapítást.

VALLÁSI JELENSÉGEK A POSZTKOMMUNISTA ROMÁNIÁBAN – A SZOCIOLÓGIAI DISKURZUS TÜKRÉBEN

A diskurzus fontosabb elemeit szövegelemzéssel próbáltam megragadni. Ennek alapján az elemzett szövegekben a következő témákat azonosítottam:

<i>Témák</i>	<i>kimondottan a témával foglalkozó tanulmányok</i>
nemzetközi vallásszociológiai elméletek	2
vallás a kommunizmusban	0
vallás az átmeneti periódusban	2
ortodox egyház (az egyház diskurzusa, viszonya az állammal)	(1)
új vallási mozgalmak az átmeneti periódusban	1
vallási szocializáció, az ifjúság vallásossága	2
szekularizáció	3
a hagyomány szerepe a vallásosságban	1
népi vallásosság, mágia	2
vallás és etnicitás	2

2. táblázat. Vallási témák a szociológiai folyóiratokban.

Az egyes témák bemutatása során nem azok előfordulásának gyakorisági sorrendjét követem (ami valószínűleg a diskurzusban elfoglalt fontosságukat jelzi), hanem az áttekinthetőség szempontját szem előtt tartó logikai sorrendet.

A nemzetközi vallásszociológiai elméletalkotás. A téma relatív kiterjedt jelenléte a vallásszociológiai diskurzusban azzal magyarázható, hogy olyan területtel foglalkozik, amelyre a kommunista évtizedekben korlátozott volt a rálátás. E hiány pótlása mellett ezek az írások programadók is, hiszen a legújabb elméleti eredmények bemutatása mellett egyúttal a divatos kutatási témákra is felhívják a figyelmet, ezzel mintegy kijelölve a hazai kutatások irányait (például azáltal, hogy a szakirodalomban felmerülő témák, fejlemények kapcsán hazai példákat említene).

Az első kimondottan elméleti áttekintő jellegű tanulmány időben egészen a vallásszociológia történetének kezdetéig visszanyúlik, bemutatja a klasszikusnak számító témákat és szerzőket (vallás és társadalmi rendszer kapcsolata, vallás és modernizáció kapcsolata, a vallás a késő modern társadalmakban, egyház-szociológia, a szekularizáció kérdése). Az eszmefuttatás fő célja azoknak az elméleti fejleményeknek a bemutatása, amelyek ellentmondanak a szekularizáció klasszikus tézisének. Érinti a szerző a formális vallásosság visszaszorulása mellett az informá-

lisabb keretek felértékelődését – a jelenség egy hazai megfelelőjeként megemlítve az Oastea Domnului [Az Úr Serege] mozgalmat –, az új vallási mozgalmak (*new religious movements*) megjelenését, valamint a valláskutatók figyelmének a „nem hivatalos” vallásosság területei felé való fordulását – népi vallásosság, mágia, ezotéria, paranormális jelenségek stb. – és ennek következményeit a vallásosság (például a szent és profán viszonyának) újraértelmezése szempontjából.

A második elméleti áttekintő tanulmány az első után 11 évvel jelenik meg. Ez már mellőzi az elmélettörténetet, erőteljesebben koncentrálna az újabb eredményekre. Kiindulópontja, hogy szükséges a klasszikusok kritikai felülbírlása, mivel ezek képtelenek magyarázni a vallás új, globális evolúciójával kapcsolatos jelenségeket. A kortárs nyugati vallásszociológia két felismerését emeli ki: az egyéni tudat szintjén a vallás privatizálódását, illetve a kollektív tudat szintjén az etnikai identitás vallási alapú reaktivizálódását. A tanulmányban csak az elsővel foglalkozik, részletesen bemutatja a vallás privatizálódásával kapcsolatos szakirodalmat (elsősorban Luckmann írásaira építve), erről áttérve pedig a vallási pluralizálódás kérdésére, a vallási kínálat növekedésére és az új vallási mozgalmakra tér ki.

Az elemzett tanulmányok bibliográfiái arról nyújtanak információt, hogy a román vallásszociológia mely szerzők révén kapcsolódik a nemzetközi szakirodalomhoz – ezeket foglalja össze a következő táblázat.

Szerző	Hivatkozások száma	Szerző	Hivatkozások száma	Szerző	Hivatkozások száma
Hervieu-Leger, Daniele	9	Carrier, Herve	2	Beckford, James	1
Champion, Françoise	5	Clement, Oliver	2	Malinowski, B.	1
Davie, Grace	4	Durkheim, Emile	2	McGuire, Meredith	1
Inglehart, R.	4	Eliade, Mircea	2	Odea, Thomas	1
Luckmann, Thomas	4	Ferrarotti, Franco	2	Poulat, Emile	1
Berger, Peter	3	Introvigne, Massimo	2	Weber, Max	1
Cuciuc, Constantin	3	Kokosalakis, Nikos	2	Willson, Brian	1
Halman Loek – Ruud de Moor	3	Maciotti, Maria Imacolata	2	Yinger, J. Milton	1
		Martelli, Stefano	2		
		Martin, David	2		
		Meyendorf, Jean	2		
		Milanesi, G.–Bajzek, J.	2		
		Robbins, Thomas	2		
		Scarvaglieri, Giuseppe	2		
		Schlegel, Jean Louis	2		
		Tomka Miklós	2		
		Wach, Joachim	2		

3. táblázat. Külföldi hivatkozások a román vallásszociológiai írásokban.

Vallás a kommunizmusban. A vallásgyakorlás és a vallási intézmények helyzete a kommunista évtizedekben nem képezi külön tanulmányok tárgyát (egy kivételével, amely azonban egy Moldova köztársasági szerzőtől származik, és nem Romániáról szól). Ennek ellenére a téma a legtöbb elemzésben meghatározó a narratíva felépítésében, a tanulmányok ugyanis szinte kivétel nélkül a kommunizmusra való visszatekintéssel kezdődnek, és e korszak hagyatékát igen gyakran beemelik napjaink vallási helyzetének jelenségeire adott magyarázataikba. E kérdéskör legfontosabb alkotóelemei: a vallási intézmények kiiktatása a nyilvános térből, a vallási szocializáció korlátozása, a vallásgyakorlás korlátozása, egyházi javak államosítása, a görög katolikus vallás megszüntetése, a nem elismert vallások illegálissá válása, az új vallási mozgalmak megjelenésének akadályozása, a BOR privilegizált helyzete és a vallás mint alternatív ideológia. A további témák kapcsán még visszatérek e kérdéskörhöz.

Vallás az átmenet korában. E téma az elemzett periódus első felében dominál, amelyre jellemző fő változás a vallásszabadság megvalósulása volt – bár (a jelen tanulmány írásának idejéig) vallási törvény hiányában. A korszak kezdetén látványosan megnőtt a lakosság vallásossága. Kiderült, hogy az ateista propaganda ellenére a vallásos hitnek a kommunista évtizedeken át végig nagy stabilitása volt (a 20 év fölötti lakosság 48,4%-a állította azt, hogy vallásossága nem változott 1989 után), mely utóbbi felismerés azt is valószínűsíti, hogy a vallási fellángolás meg fog torpanni és stabilizálódni fog. Ahogyan Cuciuc megfogalmazta: „A vallásgyakorlás szabadsága ’89 után a lakosság vallásosságának rövid lefutású robbanását váltotta ki: a templomok befogadóképessége elégtelenné vált, templomépítési hullám kezdődött, a nyilvános eseményekre papok jelenlétében került sor, a volt ateisták nyilvánosan vallásosnak deklarálták magukat. (...) Az átmenet más területeitől eltérően azonban úgy tűnik, hogy a normális vallási élet irányába való átmenet rövid idejű. Sok szempontból a vallási jelenségek köre máris stabilizálódott.” (1995: 451)

Az átmenetre koncentráló elemzésekben a vallási fellángolás szociológiai térképét is megkapjuk. A vallásosabbá váló társadalmi csoportok, rétegek közül kiemelendők mindenekelőtt a gyermekek (a 10-11 évesek 95%-a vallásosabbnak tartja magát, mint korábban volt), akik esetében a vallás iskolai oktatásának bevezetése is hozzájárul a vallásosság növekedéséhez; azok az idősek, akik ’48 előtt jártak iskolába (és nagy arányban az 1948–1952 között iskolába járók is); a falun felnőők; a népes családok tagjai; az alacsony iskolázottságúak és a közepes jövedelműek. A szegény családok tagjai ellenben, különösen azok, akik mindig városban éltek, kevésbé vallásosak. A legvallásosabbaktól kissé eltérően a leggyakoribb templomjárók a tanárok, nők, munkanélküliek, művészek, nyugdíjasok és a közepes jövedelműek.

A vallás jelentőségének növekedését több tényező hatásával magyarázzák, ezek:

- a kedvező társadalmi-politikai kontextus: a ’89-es forradalom eseményei során gyakori a valláshoz fordulás, hiszen ebben egyházi szereplők is központi szerepeket töltenek be, és az események karácsonykor zajlanak – ezek a tényezők mind a vallásra terelik a figyelmet;
- a vallás múltbeli marginalizáltsága: a jóvátétel nevében kerül sor az iskolai vallásoktatás bevezetésére, a teológiai fakultások bővítésére és a papok számának növelésére;
- a lakosság elöregedése: az idősek esetében csak reaktiválódott a hagyományos vallásosság;
- a kereszténydemokrata pártok megjelenése: ezáltal a vallás politikai programmá is vált;
- társadalmi okok: a szegénység, a változásból fakadó létbizonytalanság szintén a vallás fele orientálták a lakosságot.

Az Román Ortodox Egyház és a politikai hatalom viszonya. E viszony kérdése, különösen a kommunista hatalommal kapcsolatban, sok helyen és több értelmezési perspektívából nézve fordul elő az elemzett szövegekben. Az ortodox egyháznak a kommunista hatalommal kiépített viszonyáról megtudhatjuk, hogy az lényegesen különbözött a többi kommunista államban megvalósult helyzetektől: „Romániában a hatóságok [ortodox egyházzal szembeni] attitűdje paradoxális, és különbözik Kelet-Európa más kommunista államaiban történetektől.” Egyrészt a vallásszabadság nevében finanszírozták a klérust és a teológiai vallásoktatást, másrészt elkobozták a javaikat, felszámolták a vallásos szervezeteket, megszakították a kapcsolatot a Vatikánnal, megszüntették a görög katolikus egyházat, és illegálisba taszították az el nem ismert vallási közösségeket. A kommunista hatalom az ortodox egyházat megkülönböztetetten kezelte, jogilag nem választotta el az államtól, hanem alárendelte annak, és bár Románia laikus állam volt, alkotmánya az ortodox egyházat olyanként említette, mint amelynek maga választotta vezetősége van, kinyilvánítva ezáltal az ortodox egyház megkülönböztetett státusát. Az ortodox egyház tehát „különalkut” kötött a kommunista hatalommal, amely a maga során ezzel a viszonyal a Bizánci Császárság valláspolitikáját alkalmazta, annál persze lényegesen kevesebb jogot adva az egyháznak (Voicu 2001: 73). A klérus diskurzusában az ortodox egyház és a kommunista hatalom közötti „különalku” tényének a megítélése pozitívabb, nem egyéb, mint a „hagyományos szimfónia” egyház és állam között. A kivételes helyzet következményeinek/hasznának megítélése azonban már sokkal kritikusabb: az egyház mai vezetősége szerint a kommunista rendszer kihasználta az egyházat, amely a „szimfónia” miatt nem lépett fel a rendszer kegyetlensége ellen.

A jelenlegi egyház és hatalom közti viszonyal kapcsolatban az egyházi diskurzusban ugyancsak a tradicionális egyház-állam szimfónia gondolata jelenik meg: „nem hisszük, hogy [az állam] semleges álláspontot szeretne felvenni a vallással szemben, mivel nem hisszük, hogy érintetlenül hagyná népünk szellemi egységének megbomlása, amely most kezd magához térni a majd negyvenéves katonai ateizmus után.” E diskurzus értelmében az egyház és állam szétválasztása nem kívánatos, mert ez a szekularizáció központját képeznél. Az elválasztás az egyház elleni támadást jelentene, mivel „a keresztény szellemiség és erkölcs nem szabadja fel az emberi létet elszigetelt területekre, hanem annak teljességére van tekintettel.” (Stănescu 1996:83) Az állammal való együttműködés mellett szól az is, hogy az ortodox egyház szervezése szempontjából kulcsfontosságú az etnikai elv, mivel „a nemzetiségi identitás átfedődik a hitbelivel, a két kifejezést kölcsönösen egymás által definiálja az ortodox teológia.” (Stănescu 1996:95)

A maga során az állam is a „szimfónia” jegyében viszonyul az ortodox egyházhoz – mint kiderül a kultuszminisztérium államtitkárával készített interjúból. És bár jogilag ez az intézmény semleges kellene hogy maradjon, működésében az ortodox egyházat privilegizálja: „hivatalos állásfoglalásaikban a jelenlegi román állam képviselői nem tesznek különbséget saját hitük és hivatalos státusuk között, mely utóbbi e kérdésekben távolságtartást és semlegességre kötelezné őket.” (Stănescu 1996:84)

A kirajzolódó állam-ortodox egyház viszony végső soron a lakosság 86%-át kitevő ortodoxok véleménye alapján nem illegitim. Mint azt egy másik tanulmányból megtudjuk: bár általánosan feltéve a kérdést a lakosság zöme egyetért azzal, hogy az államnak egyformán és kivételek nélkül kellene támogatnia az összes felekezetet, mégis az ortodoxok és papjaik szerint az állam elsősorban az ortodox egyházat kellene hogy támogassa. Ezzel szemben a katolikusok és különösen a neoprotestánsok szerint az államnak el kellene válnia az egyházaktól mind anyagi (azok tagjaik révén önmagukat tartásuk fenn), mind politikai szempontból. (Cuciuc 1995:453)

Új vallási mozgalmak az átmeneti periódusban. Az új vallási mozgalmak kérdését sok tanulmány érinti, elsősorban az elméleti áttekintő jellegűek, valamint a szekularizációval és a vallási változással foglalkozók. Ennek ellenére a romániai új vallási mozgalmak helyzetéről alig tudunk meg valamit, érdemben csupán egy tanulmány foglalkozik velük (Cuciuc–Gheorghe 2002). Ha tág értelemben használjuk az új vallási mozgalmak fogalmát, azok egy része Romániában már több mint 100 éve jelen van, főleg – az akkor még az Osztrák–Magyar Monarchiához tartozó – Erdélyben. Korai, majd a két világháború közötti jelenlétük is konfliktusos volt, különösen az ortodox egyházzal, melynek teológiája értelmében egy területhez egy vallás tartozik, új vallások érkezése tehát már csak ezért sem kívánatos. Törvény általi elismeréshez a többségük csak 1948-ban jutott, amikor is elismerték a már több évtizede jelen levő neoprotestáns egyházakat.

A kommunista évtizedek nem kedveztek az új vallási mozgalmak terjedésének: a rendszerváltásig a '48-ban elismert 14 vallás köre nem bővült, az azóta eltelt periódusban pedig csak a Jehova tanúi nyerték el a törvény által elismert vallás státusát. Pedig a posztkommunista periódusban az új vallási mozgalmak nagy számban jelentek meg Romániában. Megjelenésük hullámhegye elsősorban az 1989–94 közötti periódusra tehető – tevékenységük ekkor a legintenzívebb, majd hanyatlani kezdett. A hanyatlási hullám az új vallási mozgalmak tájékozatlanságával magyarázható, akik nem tudhatták, mennyire vallásos Románia lakossága, és újra-keresztényesítésükre siettek. Egybeesett ugyanakkor ezek érkezése a lakosság rendszerváltást követő vallási fellendülésével is, amely ezekben az években felekezettől függetlenül általános volt, de amely szintén kifulladás a 90-es évek közepéig – ez pedig szintén oka lehetett az új vallási mozgalmak iránti érdeklődés csökkenésének.

A rendszerváltás utáni periódusban Romániában új vallási törvény nem született, így az érvényben lévő román vallásügyi törvény alapján a vallási közösségek számára két törvényes státus adott, a *kultusz*, illetve a *vallási egyesület*. Ez utóbbiak jogilag nem különböznek az egyéb, tetszőleges kulturális célú nonprofit egyesületektől. A posztkommunista korszakban a Jehova tanúin kívül a kultuszstátust senki nem nyerte el, jóllehet kb. 30 új vallási egyesületet jegyeztek be, és további 30–40 csoport működik minden jogi forma nélkül.

Vallási szocializáció, az ifjúság vallásossága. A vallási szocializáció kérdésének az ad kiemelt fontosságot, hogy a kommunista hatalom ateista valláspolitikájának egyik stratégiája a gyerekek és fiatalok vallási szocializációjának korlátozása volt. A témával foglalkozó szerzők alternatív szocializációs közegekként – a kötelező iskola mellett – az úttörő- és ifjúsági szervezeteket, valamint a tömegkommunikációt emelik ki. A rendszerváltás óta, az egyházak fiataloknak szóló programszervezési szabadsága mellett, a vallásoktatás kötelező iskolai bevezetése képez új kereteket a vallási szocializáció számára. Ennek hatása, úgy tűnik, máris tükröződik a vallásosság életciklusonkénti változásának vizsgálataiban, a 15 évesnél fiatalabb korosztályra ugyanis igen nagy fokú vallásosság jellemző. Bár a családon belüli vallási szocializációnak köszönhetően a korosztály vallásossága a kommunista évtizedekben is magas volt, az eredmények alapján ez a korábbiakhoz képest tovább nőtt.

Az elemzett cikkekben a vallási szocializáció kapcsán megfogalmazódik az a kétely is, hogy az iskolai vallásoktatás esetleg nem a várt hatást éri el. Erre a felismerésre az ad okot, hogy a családi szocializáció erős affektív dimenziója helyett az iskolai vallási szocializáció erősen racionális-kognitív jellegű – maga után vonva a korábban elsajátított vallási ismeretek kritikus ártértékelését (Cuciuc 2002). Ugyanakkor a fentiek mellett új vallási szocializációs közegek ki-

alakulása is lehetővé vált, ilyenként emelhető ki például az affektív vallásosság kiéléséhez kerektől szolgáló, egyházak melletti ifjúsági csoportok, amelyek vallásos kortárs csoportként funkcionálnak (Frunză 1997).

Szekularizáció. A szekularizáció kérdése a leggyakrabban vizsgált vallásszociológiai kérdés, három önálló tanulmány is foglalkozik vele. Ezek szerzői elemzik Románia társadalomtörténeti sajátosságainak hatását a szekularizációra, a román társadalom szekularizációjának sajátosságait európai viszonylatban, valamint a szekularizáció felekezetek közötti eltéréseit, azaz a kisebbségi vallások híveinek szekularizáltságát.

A szekularizáció sajátosságának gondolata abból fakad, hogy Romániában a kommunista állam stratégiájának következtében a nyilvános tér úgy szekularizálódott, hogy az emberek vallásossága közben alig csökkent. Az állam lehetetlenné tette az egyházak nyilvános szerepléseit, felszámolta társadalmi jellegű programjaikat, betiltotta a vallási egyesületi életet – a vallást úgy kényszerítette a privát szféra keretei közé, hogy közben individuális szinten a vallásosságra lényegesen kisebb hatást tudott gyakorolni. Ha tudott egyáltalán, hiszen a legitim ateista ideológia mellett a vallás mint az egyetlen alternatív ideológia vonzereje közben inkább nőtt, mint csökkent. Ha a közvetlen állami beavatkozás nem is, a modernizáció (az urbanizáció, iskolázottság növekedése stb. révén) azonban kifejtette szekularizáló hatását: a lakosság jelentős szegmense valószínűleg modernizálódott, azaz egyháztagsága ellenére nem egyháza tanításai szerint lett vallásos.

E múlt örökségeként napjainkban a nyilvános tér és különösen a politikai szféra nagyobb mértékben szekularizált, mint azt a lakosság vallásossága indokolná. Míg a lakosság 97,6%-a egyháztag, és 92,1%-a rendszeresen szokott imádkozni-meditálni, a lakosság jelentős része nem támogatja a vallás újramegjelenését a társadalmi nyilvánosságban (különösen a politikai szférában). Ez utóbbi elutasítás mértékére alapozva egy vallásosságtipológiával is megismerkedhetünk. E szerint a „hívő” típust azok a vallásos egyének képezik, akik támogatják a vallás és az egyház jelenlétét a nyilvános térben, az egyház közvetlen részvételét a politikában, valamint kívánatosnak tartják, hogy a politikusok vallásosak legyenek. A „szekularizált” típus nem támogatja az egyházak közvetlen politizálását, ám kívánatosnak tartja, hogy a politikusok vallásosak legyenek. Ezzel szemben az „ateista” típus az egyházak politikai szerepvállalásának elutasítása mellett a vallásosságot sem tartja a politikai szerepvállalás kívánatos velejárójának. Mindhárom típus vallásos, csak míg az ateistára a már említett modern vallásosság jellemző, a szekularizált típusra inkább az egyháza tanítása szerinti vallásosság, és e tanításokat nagyobb mértékben elfogadja, mint a hívő típus. A szekularizált típus számára tehát, bár a nyilvános tér szekularizálódott, a vallás egyéni szinten fontos maradt, ezért elvárja a politikusoktól, hogy vallásosak legyenek. A hívő típus ezzel szemben kevésbé egyházián vallásos (az egyháza tanításait kevésbé ismeri, mint a szekularizált), inkább hagyománytisztelő – javarészt az idős korosztály alkotja, akik az egyház politikai szerepvállalásának támogatásával egy olyan modellt támogatnak, amelybe gyerekkorukban szocializálódtak (Voicu 2001).

Románia szekularizáltságának más európai társadalmakkal való összehasonlító elemzésére a 90-es években végzett összehasonlító európai értékrendkutatások (European Value Survey) alapján nyílt lehetőség. Ennek fő konklúziója, hogy Romániában a vallásosság európai viszonylatban is kiemelkedően magas, Máltához, Írországhoz és Lengyelországhoz hasonlóan. A vallásosság közös magyarázataként a szerző azt emeli ki, hogy ezekben az országokban a vallás központi szerepet játszott a nemzeti identitás konstrukciójában. A vallásosság hasonlóan magas

szintje mellett azonban a vallásosság típusa már különböző: Romániában feltűnően alacsony a templomlátogatás aránya, amit a tanulmány a vallások sajátosságainak különbségével magyaráz, azzal, hogy az ortodox vallás a katolikusnál kevésbé várja el híveitől a rendszeres templomlátogatást. A ritkább templomba járás mellett viszont magas a rendszeresen imádkozók aránya.

A szekularizációval kapcsolatos további fő kérdés az, hogy a posztkommunista Romániában egyáltalán beszélhetünk-e szekularizációról, vagy azzal ellentétes folyamat, ellenszekularizáció zajlik. Azok aránya ugyanis, akik a vallást életük szempontjából fontosnak tartják, a 90-es évek folyamán nőtt, míg a gyakori templomjárók aránya csökkent. A templomba járás gyakoriságának és a hit doktrinális dimenziójának kapcsolatát elemezve kiderül, hogy míg a gyakori templomlátogatók az egyház tanításai szerint vallásosak, a csak ünnepekkor templomba járók csoportját viszont nem a nem hívők, hanem a nem egyházasan hívők alkotják – azaz a templomlátogatás kismértékű csökkenéséből nem vonható le az a következtetés, hogy az emberek vallás iránti igénye csökkent volna. Ugyanezt a következtetést támasztja alá az is, hogy az elemzett időszakban nőtt a magánjellegű vallási megnyilvánulások száma – az imádkozás, meditálás (92,1%), a templomon kívüli imádkozás (65,5%) stb. A szekularizációval kapcsolatos egyik következtetés tehát az, hogy Romániában megfigyelhetők egy ellenszekularizációs trend jelei is (Gheorghiu 2003).

Egy tanulmányból azt is megtudhatjuk, hogy az országos szintű elemzésekben a 86%-os ortodox többség jelentős vallásosságbeli heterogenitást fed el. Legalábbis két további felekezet, a római katolikus, református és baptista felekezetek hívei vallásosságának elemzéséből pedig az derül ki, hogy ezek esetében a vallásosság hasonlóan magas szintje mellett annak típusa különbözik, a templomlátogatás esetükben gyakoribb, mint az ortodoxok körében (Szilagyi, 1997).

Nem hivatalos vallásosság. E témához kapcsolódóan a népi vallásosság és a mágia területéhez tartozó jelenségek elemzésére kerül sor. A kereszténység előtti népi vallásosságból származó elemek továbbélésére egy tulajdonképpen etnográfiai tanulmány hívja fel a figyelmet. A még élő jelenségek vagy az egészség megőrzésével kapcsolatosak, vagy a halottak kultuszával. Mindkettőre vonatkozóan azt állapítja meg a szerző, hogy a még fennmaradt elemek mind keresztényiesítettek, s azok is, amelyeket a papok nem vontak közvetlen ellenőrzésük alá, a keresztény vallásosság elemeivel telítettek, így ma már „a csoda egyetlen autentikus forrása az egyház”. További következtetés, hogy az eredetileg összetett célú rítusok, és különösen azok, amelyek a háztartás és gazdaság prosperitására vonatkoztak, a halottkultuszvá válás irányába alakultak át. A háztartások zsugorodásával, valamint a hagyományos paraszti gazdaságok visszaszorulásával ugyanis leginkább halottkultuszként tudnak megőrizni valós funkciót (Ioniță 1996).

A népi vallásosságból fakadó vallási elemek mellett ugyanakkor reneszánszukat élik a premodernnek nem nevezhető mindenféle jövendőmondók, varázslók. Ez utóbbiak tevékenysége iránti lakossági igény a gazdasági-társadalmi változából fakadó folyamatos létbizonytalansággal magyarázható, e gyakorlatok ugyanis a makrotársadalmi bizonytalanság kezelésére hivatott technikáknak tekinthetők (Chelcea–Lățeș 2003).

Vallás és etnicitás. A tanulmányok egy része a vallási és etnikai jelenségek közötti kapcsolatra irányítja a figyelmet. Egy elemzés a moldvai csángók vallásosságára hívja fel a figyelmet, bizonyítva, hogy e csoport identitásának alapja elsősorban vallási (Șerban 2004). Egy másik elemzés a szerbiai román lakosság látszólagos pogányosodásából kiindulva jut arra a következtetésre,

hogy a népi vallásosság felerősödése a hivatalos vallás etnicizálásának hatására következik be, mivel a hivatalos ortodox vallást a szerb többség „államosította” (Dungaciu 2004). A Román Ortodox Egyház diskurzusának elemzéséből kiindulva pedig a Román Ortodox Egyház és a román etnikum kapcsolata kerül az elemzés előterébe. A diskurzusban ugyanis fontos helyen található a „nemzeti” problematika, az ortodox egyháznak a román etnikumhoz kötődése és ebből fakadóan a román állammal való exkluzív szövetségkötés igénye, amely tehát etnikai célokat is szolgált (Stănescu 1996).

A VALLÁSSZOCIOLÓGIAI MEZŐ SZERKEZETE

A továbbiakban az elemzett szövegtest szerkezetéből és jellegéből vonok le következtetéseket az azt termelő vallásszociológiai mező szerkezetére vonatkozóan. Így megpróbálom a következőkben azonosítani e mező központi szereplőit. Egy-egy szereplőnek a mezőben elfoglalt pozíciójára nézve három indikátort használok: a publikált cikkek számát, az egyes szerzők hivatkozottságát a többiek által, valamint a publikált tanulmányok jelentőségét.

A publikált tanulmányok száma alapján a mező három szereplője tűnik ki: Constantin Cuciuc, Manuela Gheorghe és Szilágyi Györgyi – ők azok, akik egynél több publikációval szerepelnek. Úgy tűnik tehát, hogy e szereplők az elemzett mező egyféle magját, központját képezik. Intézményi háttérük szintén alátámasztja ezt a következtetést: Cuciuc a Román Tudományos Akadémia Szociológia Intézetében a valláskutató csoport vezetője, emellett a Spiru Haret-magánegyetem professzora is. Szilágyi Györgyi a Partiumi Keresztény Egyetem szociológia tanszékének vezetője.

<i>Szerző</i>	<i>cikkek száma</i>
Constantin Cuciuc	4
Manuela Gheorghe	4
Szilágyi Györgyi	2
Ion Mihail Popescu	1
Cristian Ciupercă	1
Mălina Voicu	1
Liviu Chelcea – Puiu Lăţea	1
Elena Iulia Gheorghiu	1
Stelu Şerban	1
Dan Dungaciu	1
Sorin Ioniţă	1
Mălina Frunză	1
Gavril Florea	1
Mihai Gribincea	1

4. táblázat. A vallásszociológiai cikkek szerzői által publikált cikkek száma.

A szerzők hivatkozottságának vizsgálata a mező szerkezetének elemzéséhez sajnos nem bizonyult használhatónak. Egyetlen szerzőre, Constantin Cuciucra történt három hivatkozás, ami alátámasztja ugyan az ő centrális pozíciójára vonatkozó, korábban már levont következtetést, de nem szolgál további információval. Az egymásra való hivatkozások e hiánya mindenesetre elgondolkasztó. Az a tény, hogy a nyugati vallásszociológusokra hivatkoznak, de a vizsgált társadalomról szóló elemzésekre nem, véleményem szerint azt jelzi, hogy a szociológusi tevékenység figyelmének központjában nem a saját társadalom megismerése áll, hanem az egyéni tevékenységnek nemzetközi mezőnyhöz való viszonya, ahhoz való viszonyítása. Megkockáztatom azt a kijelentést, hogy a vizsgálat tárgya tulajdonképpen háttérbe szorul a nemzetközi (nyugati) mezőre való figyelemhez képest.

A mezőben elfoglalt pozíció harmadik mutatójaként a tanulmányok jelentőségét használom. A tanulmányokat két szempontból értékeltem, a téma átfogó jellege, valamint az elemzés háttéréül használt kutatás kiterjedtsége szempontjából. A témák jelentőségének szempontjából azokat a partikuláris, esettanulmány és nemzeti vonatkozású (esetleg nemzetközi összehasonlító) kategóriákba soroltam. A felhasznált empirikus anyag, az ezt előállító kutatás hordereje alapján a tanulmányokat kutatás nélküli vagy lokális kutatásokra épített, illetve nemzeti kiterjedésű kutatásokra épített kategóriákba soroltam.

Constantin Cuciuc	5
Manuela Gheorghe	4
Mălina Voicu	2
Elena Iulia Gheorghiu	2
Szilágyi Györgyi	1.5
Mihai Gribincea	1
Cristian Ciupercă	1
Ion Mihail Popescu	1
Mircea Stănescu	1
Gavril Flora	0.5
Liviu Chelcea și Puiu Lățea	0
Stelu Șerban	0
Dan Dungaciu	0
Sorin Ioniță	0
Mălina Frunză	0

5. táblázat. A vallásszociológia cikkek szerzőinek fontossága a tanulmányok jelentősége alapján.

Az eredmények ismételten visszaigazolják Constantin Cuciuc és Gheorghe Manuela központi pozícióját. Szilágyi Györgyi távolabb kerül a mező magjától, helyette viszont közelebb kerül két másik szerző, Voicu és Gheorghiu. A többiek e mutató szerint a mező marginális szereplői.

A mező struktúrájával kapcsolatos megállapításaimat tehát a következőképpen foglalhatjuk össze:

1. Az elemzett vallásszociológiai mező magját két szerző alkotja: Constantin Cuciuc és Manuela Gheorghe. Ők publikálnak a legtöbbit, témáik a leginkább nemzeti horderejűek, és ezek megírásához nemzeti kiterjedésű kutatások eredményei is rendelkezésükre állnak. Kettejük közül Cuciuc az, aki a mező legelismertebb szereplője. Ezt támasztja alá a mások általi hivatkozottsága, valamint az elemzett szövegeken kívüli igen nagyszámú további publikált könyve (hivatkozottsága ezeknek köszönhető).
2. A maghoz közel eső első gyűrűt három szereplő: Mălina Voicu, Elena Iulia Gheorghiu és Szilágyi Györgyi alkotja. Szilágyi vallásszociológusként és egy egyházi egyetem tanszékvezetőjeként a több publikációjával, ezzel szemben Voicu és Gheorghiu inkább a szociológián belüli jobb pozícionáltságával kerül e gyűrűbe (nemzeti és nemzetközi horderejű surveyekben való részvételükkel).
3. A többi elemzett szerző a mező második gyűrűjét alkotja, ők a marginális szereplők, akik egy publikációval kerültek be elemzésünkbe, témájuk és kutatási erőforrásaik alapján sem tartoznak a mező központi szegmenseibe. Egy részük feltehetően nem is foglalkozik vallásszociológiával.

Végül elemzésem korlátaira szeretném felhívni a figyelmet. Két ilyen korlátot emelnék ki.

A egyik abból fakad, hogy bukaresti folyóiratokról lévén szó, a nem bukaresti egyetemi központokban tevékenykedő vallásszociológusok bekerülési esélye az elemzésbe kicsi volt – korábbi elemzések során ugyanis kiderült, hogy e folyóiratokban vidéki szerzők ritkán publikálnak. Mivel pedig tudomásunk van róla, hogy a nagy vidéki egyetemi központokban is folyik vallásszociológia-oktatás, így az is feltételezhető hogy valamilyen mértékű vallásszociológiai kutatás és publikálás is folyik. Az elemzés másik korlátjaként a magyarul publikáló erdélyi szerzők ki-maradását kell megemlítenem. Ezek létéről szintén van tudomásunk, és bár egymással inkább kapcsolatban vannak, mint a vidéki egyetemek vallásszociológusai, nincs olyan publikációs fórumuk amelyet az elemzésbe bevonhattam volna.

FELHASZNÁLT IRODALOM

Chelcea, Liviu–Lățea, Puiu: Pragmatica incertitudinii post-socialiste: vrăjitorie și „tranziiție” în Oltenia [A bizonytalanság pragmatikája: varázslás és „átmenet” Olténiában]. In *Sociologia Românească*. 2003, 2.

Ciupercă, Cristian: Impactul religiei asupra societății românești după decembrie 1989 [A vallás hatása a román társadalomra 1989 decembere után]. In *Sociologia Românească*. 1995, 5–6.

Cuciuc, Constantin: Diversificarea cercetărilor de sociologia religiilor [A vallásszociológiai kutatások változatossá válása]. In *Sociologia Românească*. 1992, 6.

Cuciuc, Constantin: Religiozitatea tineretului din România [A romániai fiatalok vallásossága]. In *Revista Română de Sociologie*. 2002, 3–4.

Cuciuc, Constantin–Gheorghe, Manuela: Tranzitia în domeniul religiozității [Átmenet a vallásosság terén]. In *Sociologia Românească*. 1995, 5–6.

Cuciuc, Constantin–Gheorghe, Manuela et al.: Cultura, identitatea națională și religia în dezvoltarea durabilă a societății românești. Noile Mișcări Religioase în România [Kultúra, nemzeti

identitás és vallás a román társadalom fenntartható fejlődésében. Új vallási mozgalmak Romániában]. In *Revista Română de Sociologie*. 2002, 1–2.

Dungaciu, Dan: Stat, etnicitate și „pluralism religios” în Balcani. Cazul românilor din Serbia [Állam, etnicitás és „vallási sokféleség” a Balkánon. A szerbiai románok esete]. In *Sociologia Românească*. 2004, 2.

Frunză, Mălina: Implicare religioasă în peer-grupuri [Vallásos következmények a kortárs csoportokban]. In *Revista pentru Cercetări Sociale*. 1998, 2.

Gheorghe, Manuela: Noua paradigmă religioasă. Dimensiuni și perspective [Új vallási paradigma. Dimenziók és perspektívák]. In *Revista Română de Sociologie*. 2003, 5–6.

Gheorghe, Manuela: Tradiția – coordonată fundamentală a religiozității în comunitățile rurale din România [Hagyomány – a romániai rurális közösségek vallásosságának alapvető koordinátája]. In *Revista Română de Sociologie*. 2005, 5–6.

Gheorghiu, Elena Iulia: Religiozitate și creștinism în România postcomunistă [Vallásosság és kereszténység a posztkommunista Romániában]. In *Sociologia Românească*. 2003, 2.

Gribicea, Mihai: Religie și ateism în Basarabia [Vallásosság és ateizmus Bessarábiában]. In *Sociologia Românească*. 1992, 3.

Ioniță, Sorin: Creștinism țărănesc. Practici religioase la Crășani–Ialomița [Paraszti kereszténység. Vallásgyakorlás a ialomițai Crășani-ban]. In *Revista pentru Cercetări Sociale*. 1996, 3.

Stănescu, Mircea: Discursul actual al bisericii ortodoxe române [A román ortodox egyház jelenlegi diskurzusa]. In *Revista pentru Cercetări Sociale*. 1996, 2.

Szilágyi Györgyi: Politici sociale eclesiatice. Enciclicile catolice. Modelul „Caritas” [Vallási közösségek társadalompolitikái. Katolikus enciklikák. A „Caritas” modell]. In *Revista pentru Cercetări Sociale*. 1999, 3–4.

Szilágyi Györgyi–Flora, Gavril: Atitudini religioase în rândul populației romano-catolice și protestante în zone rurale și urbane din Transilvania [Vallási attitűdök a római katolikus és protestáns népesség körében Erdély falusi és városi területein]. In *Revista pentru Cercetări Sociale*. 1997, 4.

Șerban, Stelu: Catolici și ortodocși în Moldova, aspecte ideologice și sociale în sate mixte confesional [Katolikusok és ortodoxok Moldvában, ideológiai és társadalmi jellemzők a felekezeti vegyes falvakban]. In *Sociologia Românească*. 2004, 1.

Popescu, Ion Mihail: Dimensiuni interdisciplinare ale istoriei (și sociologiei) religiilor [A vallástörténet (és -szociológia) interdiszciplináris dimenziói]. In *Sociologia Românească*. 1993, 2.

Voicu, Mălina: Modernitate religioasă în societatea românească [Vallási modernitás a román társadalomban]. In *Sociologia Românească*. 2001, 1–4.

Nagy Réka

Az információs társadalom és a digitális egyenlőtlenségek új szemléletéről¹

A tanulmány áttekintő jellegű, az információs társadalommal kapcsolatos elméleti elképzeléseket, valamint a digitális egyenlőtlenségekkel, a technológia használat következményeivel kapcsolatos legújabb kutatási irányokat, módszertani és fogalmi megközelítéseket térképezi fel.

Az elméleti kiindulópontot az információs és tudástársadalom általános elméletein túl a legújabb szemléleti és kutatási irányok jelentik, azaz új kommunikációs technológiák és társadalmi változások közötti kapcsolatra vonatkozó digitális egyenlőtlenség modell. A szerző amellet foglalt állást, hogy sem a radikális változást feltételező, sem az információs társadalmat mítoszként értelmező, minden jellegű változást, hatást elutasító elméletek nem tekinthetők teljes mértékben érvényesnek. A DiMaggio és szerzőtársai által megfogalmazott kutatási napirend és modell fontos hozadéka épp az, hogy az új kommunikációs technológiák és a társadalom közötti viszonyt együttfejlődőnek (*co-evolutionary*) tételezi, ezáltal lényegében feloldja a társadalmi hatások mibenlétével kapcsolatos vitát.

Nagy Réka szociológus, email címe: cs.nagy.reka@gmail.com

A kilencvenes évek közepétől az *információs társadalom* vagy *tudástársadalom* fogalmakkal kapcsolatos tudományos diskurzus egyre erőteljesebbé vált a társadalomtudományi gondolkodásban. E markáns megközelítésmódok nemcsak az ipari társadalom felépítésében, szerkezetében bekövetkező változásokat kívánták leírni és magyarázni, hanem az egyre inkább teret és legitimitást vesztő szociológiai diszciplína megreformálására is törekedtek, amennyiben az addigi – részletező, fragmentált, a relativitást túlzottan is hangsúlyozó – posztmodern elképzelésekkel ellentétben általánosabb érvényű elmélet megalkotását tűzték ki célul.

Az információs társadalom fogalma társadalomkutatói körökben gyorsan kultuszfogalomná vált, és szervesen összekapcsolódott a tudástársadalom, információ, hálózatok, hálózatiság és globalizáció fogalmaival. Az újdonságnak köszönhetően vagy sem, a témával foglalkozó szakirodalomban e terminusok gyakran összemosódnak, és annak ellenére, hogy az információs társadalom korunk szimbólumává vált, megítélése máig *ellentmondásos*. Nem véletlen, hogy az információs vagy tudástársadalom elméletei ellentmondásosak, hiszen egyszerre reflektálnak azokra a társadalmi, politikai és kulturális változásokra, amelyek következményei jószerével még beláthatatlanok, ráadásul egy olyan tudományos diszciplína módszertani arzenálját használva, amelyet e változások kiváltképpen érintenek. Részben e kettős kényszer következménye az információs társadalom kérdésköréhez kapcsolódó kutatások relatíve alacsony legitimitása a szociológiai diszciplínán belül.

A témakör elfogadottságát gátolja továbbá az is, hogy az *információs társadalom* vagy *tudástársadalom* fogalmakat előszeretettel használja a média és a politikai szféra, valamint az, hogy az információs társadalomhoz kötődő kezdeti kutatások módszertani megalapozottsága nem volt teljesen kielégítő – módszertani szubkultúra jellemezte. Az információs vagy tudástársadalmak-

1. Az áttekintő tanulmány részlet a szerző *Digitális egyenlőtlenségek az ifjúság körében: mítosz vagy valóság?* című doktori disszertációjából.

hoz köthető legújabb kutatási napirend azonban bizakodásra ad okot: amilyen mértékben teret nyernek a hagyományosabbnak tekinthető szociológiai megközelítések a témakör vizsgálatában, úgy nyílnak egyre kedvezőbb lehetőségek az általánosabb érvényű következtetések levonására.

A jelen írás áttekintő jellegű, az információs társadalommal kapcsolatos elméleti elképzeléseket, valamint a digitális egyenlőtlenségekkel, a technológiahasználat következményeivel kapcsolatos legújabb kutatási irányokat, módszertani és fogalmi megközelítéseket térképezi fel. Az első fejezet az információs és tudástársadalom elméleteit mutatja be röviden. A második fejezetben a digitális szakadék leegyszerűsítő fogalmának felülvizsgálatára, a digitális egyenlőtlenségekre fókuszálunk. A harmadik fejezetben amellet érvelek, hogy az új kommunikációs technológiák merőben más jellegűek, mint a korábbiak (televízió, rádió), ezáltal inkább közjavaknak, mint egyszerű fogyasztási cikkeknek tekinthetők. Külön kitérek az új kommunikációs technológiák és társadalmi változás közötti kapcsolatra vonatkozó kutatások napirendjére is.

AZ INFORMÁCIÓS ÉS TUDÁSTÁRSADALOM ELMÉLETEI

Az új információs és kommunikációs technológiák megjelenésével és elterjedésével párhuzamosan a társadalomtudományokban megerősödött az *információs társadalom*, *tudástársadalom* gyűjtőfogalmakkal leírható új diskurzus. A két elméleti alapfelvetés csak részben fedi egymást, és újabban erőteljes kritika éri mindkét elképzelést.

Az elmúlt negyedszázad társadalomtudományi-társadalomfilozófiai gondolkodásának viszatérő motívuma az a feltételezés, hogy a nyugat-európai társadalmak új történeti korszakba léptek. Olyan korszakba, amelyben mindent átfogó változásoknak lehetünk a tanúi és résztvevői; amelyben megváltozik a nemiség és ezzel együtt a családi élet, a termelési rendszer, az állam és polgárai közötti viszony; a csoportidentifikációk elbizonytalanodnak, a korábbi társadalmi nagycsoportok határai elmosódnak, belsőleg differenciálódnak; a korábbi társadalmi intézményrendszerek és normák értéküket veszítik; a társadalom pedig atomjaira hullik szét. Olyan új korszakba, amelyben a régebben használt fogalmak, gondolkodási keretrendszerek is meghaladottakká vál(hat)nak.

A régi és új közötti különbségek értelmezésére eltérő magyarázatok születtek a – meghaladott vagy meghaladni kívánt – modernitással való viszonytól függően.² Ezen elméletek – összefoglalóan a nyolcvanas években elkezdődött társadalmi változásokat leírni kívánó *késő modern elképzelések* – a létező társadalmakhoz való viszonyuk alapján legalább két nagy osztályba sorolhatóak.

Az első csoportba azon elképzelések tartoznak, amelyek az emberi társadalmak fejlődésének gyökeresen más szakaszát vizionálják, a radikális változást, *paradigmaváltást* hangsúlyozzák. Az ebbe a csoportba sorolható elméletek fő kiindulópontja az az elképzelés, hogy a jelen kor speciális és az addigiaktól eltérő fordulópontot hoz a társadalmi fejlődésben – a régi társadalmi viszonyokat merőben újak váltják fel. Frank Webster kategorizálása alapján a jelenlegi társadalmak radikális másságát hangsúlyozzák a posztindusztrializmus,³ a posztmodernizmus,⁴ a

2. Az elméletek összefoglalásában Krishan Kumar (1995) és Frank Webster (1995, 2003) munkáit tekintetem kiindulópontnak.

3. Megalapozója Daniel Bell (1973, 2003)

4. A posztmodern elmélettel foglalkozó szerzőket felsorolni sem lehet, annyira szerteágazó és „sokszínű” a teóriát képviselők tábora.

flexibilis specializáció,⁵ az információs társadalom és tudástársadalom elméletei is –, de a fel-sorolás kiegészíthető még a „második modernitás”,⁶ a kockázattársadalom,⁷ valamint a reflexív társadalom elméleteivel is.

Ezen teóriákban a megnevezésükön túl közös a paradigmaváltás, a radikális fordulat hangsúlyozása; ám lényeges eltérések is vannak közöttük, nemcsak a tekintetben, hogy mit tekintenek a változások kiindulópontjának és letéteményesének, hanem a tudományfilozófiai, módszertani⁸ megközelítéseiket illetően is. Jelen áttekintő cikknek nem célja az eltérő álláspontok részletes bemutatása – ahhoz egy külön tanulmány is kevés lenne –, azonban egy nagyon fontos különbség érintése kétségtelenül megkerülhetetlen. Míg a posztmodernizmus a nagy narratíváknak és elméleteknek üzent hadat – azzal érvelve, hogy a heterogenitással, fragmentáltsággal, különbözőséggel jellemzett társadalmi valóságot nem lehet aggregált, integrált elméletekkel leírni, így a posztmodernitást csak a „diskurzusok”, „beszédmódok” nyelvezetével lehet kifejezni (Jameson 1992) –, addig a posztindusztrializmus és a nyomdokaiba lépő információs társadalom elméletei szembeszállnak ezzel a részletező, egyediesség és különbözőség iránt lelkesedő állásponttal. Ha nem is akarnak „grand theory” megalkotására törekedni, legalább „nagyformátumú”, a mertoni értelemben vett „középszintű, középtartomány-elmélet” megalkotását tűzik ki célul. Egyes kritikusok mégis úgy látják, hogy az információs társadalom legátfogóbb elméletét megalkotó, szintézisre törekvő, a digitális fordulatot és a késő modern fordulatot együttesen értelmező Manuel Castells (1996, 1997, 1998) az információs kapitalizmus teóriájával a kortárs szociológiai elméletben egy újabb „grand theory” megalkotására tett sikertelen próbálkozást (Varga 2002).

A késő modern elképzelések második csoportjába azon elméletek tartoznak, amelyek a folytonosságot hangsúlyozzák. Ezek értelmében a jelenleg megfigyelhető informatizáltság növekedése a már meglévő társadalmi viszonyokból ered, így a jelenkor változásai a megelőző kor szerves folytatásaként értelmezhetőek. E teória szerint szó sincs radikális változásról, fejlődésbeli fordulópontról; az új technológiák, az információ újfajta feldolgozása nem fogja lényegesen megváltoztatni a társadalmakat. Ebbe a csoportba elsősorban a neomarxista, valamint a társadalmi nyilvánosságot tematizáló elméletek sorolhatók.⁹

E második csoportot képviselő szerzők elismerik ugyan, hogy a modern világban kulcsfontosságú az információ, de azzal érvelnek, hogy az információ (-szerzés, -felhasználás, -hozzáférés) funkciója és formái a bejáratott alapelveknek és gyakorlatoknak alárendeltek, a hatalom és ellenőrzés ugyanolyan széles körű és hasonló mechanizmusok alapján zajlik, mint korábban. Az információs társadalom kritikusai (de a paradigmaváltást hangsúlyozó elméleteket általában elutasítók) elvetik annak a lehetőségét, hogy a meglévő társadalmi rendszer, a kapitalizmus erői és értékei által behatárolt közegben végbemehetne radikális társadalmi változás. Úgy vélik, hogy az információs társadalom léte, az információ kultusza (de impliciten vonatkozik ez a tudástársadalom, a posztindusztriális társadalom és a posztmodern feltételezésére is) csupán egy újabb mítosz, amelynek létrehozásában kiváltképpen érdekeltek a meglévő hatalmi struktúra

5. A „második ipari megosztás” (*seconde industrial divide*) képviselői Sabel, Piore és Mingione.

6. Ez az elmélet összekapcsolódott az angolszász szociáldemokrácia megújulását célzó „harmadikutas” törekvésekkel, fő képviselői – mint Giddens, Lash és Urry – is angolszász területről érkeznek.

7. Ulrich Beck.

8. Itt elsősorban a tudományfilozófiai módszertan fogalmára gondolok.

9. Fő képviselői Habermas és Goldthorpe.

szereplői, úgy mint a globális gazdasági társulások, a központi igazgatási elit és a tudományos élet szereplői (Callinicos 1990, Roszak 1990).

A globalizációval – és implicit módon az információs társadalommal – kapcsolatos „nagy elméletek” annak ellenére, hogy a koherens elméletalkotást tűzik ki célul, gyakran kudarcot vallanak ebben, fogalmaik homályosak, teoretikus felépítésük ellentmondásos (Goldthorpe 2002), és nem tudnak meggyőző bizonyítékokkal szolgálni a radikális változásokat és a paradigmaváltást illetően sem. Az „információszeptikusok”, a radikális változást elutasítók azonban nem kérdőjelezik meg az információs technikák társadalmi hatásait, csupán nem tekintik forradalminak, minőségi ugrásnak a hatásukat. Úgy gondolják, hogy az információs technológiáknak kétségkívül nagy szerepük van, de a hatásuk inkább abban érezhető, hogy felgyorsítják a korábban (az ipari forradalommal) megkezdődött folyamatokat, illetve lehetővé teszik, hogy az eddigi változások, trendek átfogóbbak, láthatóbbak és ezáltal szélesebb körűek legyenek. Ebben az értelemben tehát az információs technológiák inkább a már elindult változások felgyorsulásának technikai előfeltételei, mintsem egyeduralgó meghatározói.

A kontinuitást, illetve a paradigmaváltást hangsúlyozó elméletek közötti vita a kilencvenes évek egyik meghatározó társadalomtudományi témájává vált. Annak ellenére, hogy a paradigmaváltást előtérbe helyező elméletek (köztük az információs társadalom elméletei is) még adósak az átalakulások valódi tartalmának és mozgatórugóinak teljes feltárásával, napjainkra az *információs korszak*, *információs társadalom* fogalma elfogadottá vált, „a tudományosság rálelt az információs mozzanatra” (Z. Karvalics 2002), és kiépült az a tudományrendszer – egyetemi tanszékek, kutatóintézetek, független cégek hálózata –, amely feladatának tekinti az információs korszak kutatását.¹⁰

Azonban akkor, amikor maga a tudomány „jellege, funkciója, szervezete és rendszertana” is érintett a változások által (Csepeli–Prazsák 2003), milyen tudomány foglalkozik, foglalkozhat az információs társadalom kutatásával, és milyen fogalomrendszert használhat? Számos szerző érvel amellett, hogy a hagyományos, már régen intézményesített tudományok – többek között a szociológia is – elmaradtak a jelenleg zajló társadalmi változások elemzésében (Némedi 2000, Csepeli–Prazsák 2003, Webster 2003), hogy az információs kor előtti szociológia nyelve, fogalomrendszere, módszertana és elméleti apparátusa már nem alkalmas arra, hogy a változások mibenlétét megragadja.¹¹

Ennek ellentmondani látszanak azok a legújabb elemzések, amelyek az információs technológiákhoz való egyenlőtlen hozzáférést és használatot, a digitális szakadék vagy digitális egyenlőtlenségek¹² vizsgálatát a hagyományos társadalmi egyenlőtlenségek vizsgálatának módszertani készlete segítségével próbálják leírni. Hasonlóan, a hagyományos szociológiai fogalmak hasz-

10. Az információs technológiákkal kapcsolatos elemzések, írások még csak folyamatban lévő intézményesülését az idézések nagyon szűk köre is mutatja. Az információs technológiákkal foglalkozó szerzők szakirodalmi hivatkozásainak áttekintése egyértelműen jelzi mind a téma újdonságát, mind az útkereséseket.

11. A szociológia válságával kapcsolatos „aggodalomirodalom” (Lakatos 2001) nem új keletű, már Merton is a szociológia krónikus kríziséről beszélt, de kétségtelen, hogy a kilencvenes évektől kezdődően egyre fontosabb témává válik. A szociológia új szerepeinek és legitimálásának keresésére több megoldás is ígérkezik a diszciplínát egységbe szervező kulturális paradigma és a fajsúlyos kérdések megtalálásától (Lakatos 2001) az atomizálódott megközelítések közötti párbeszéd, a dialógusfordulat (*dialogical turn*) sürgetéséig (Joas 2004), és olyan újfajta nyelvezet kialakításáig, amely lehetővé teheti a politikai, gazdasági és szociokulturális kategóriák feloldását (Némedi 2001, Wallerstein 2004).

12. A két fogalom más típusú egyenlőtlenséget jelöl, a fogalmi különbségekre később részletesen kitérek.

nálatosak akkor is, amikor az empirikus elemzés az új technológiák társadalmi tőkére gyakorolt hatását tűzi ki a vizsgálódás céljául.¹³ Reálisabbnak tűnik tehát az a – nem új keletű – igény, hogy az információs változások kutatásában interdiszciplináris igénnyel éljünk, vagyis hogy a hagyományos keretekben szocializálódott kutatók más tudományterületek fogalmi-módszertani apparátusát is igénybe vegyék (Dessewffy–Z. Karvalics 2002).

Az információs társadalmakkal kapcsolatos elméletek rendszerezésében a legutóbbi időkben az árnyaltabb próbálkozások – a „lelkesekek” és a „kritikusok”, az „utópista” (futurológiai elképzelés) és „antiutópista”, az „empirikus” vagy „technorealista” leegyszerűsítő felosztást meghaladó kísérletek – a jellemzőek. Az árnyaltabb strukturálásra irányuló próbálkozások kiváló összefoglalását adja Z. Karvalics László 2002-ben publikált munkájában. A rendszerezések között a leghelytállóbb Schement–Curtis felosztása (1997), amely az információs társadalom irodalmában a vizsgálandó területeket leltározza fel, olyan témaegyütteseket emelve ki, mint az információs javak, információipar, információs munka, kölcsönös összekapcsoltság, integrált médiakörnyezet, technológiai és társadalmi haladás összekapcsolódása. Ha e témákat kiegészítjük az információs egyenlőtlenségek és „régik” egyenlőtlenségek közötti összefüggések, az információs írástudás, az információs szabadság, az információs és kommunikációs technológiákra épülő eszköz- és intézményrendszer, az identitások az információs korban, a hatalomgyakorlás, valamint az információtársadalom-központú politikai tervezés témaköreivel, olyan átfogó tématerképet kapunk, amely kiválóan eligazít az információs társadalom jelenségeinek vizsgálatában.

Az elméleti zűrzavar áthidalásában figyelemre méltó az az elképzelés, mely szerint az információs társadalom és tudástársadalom elméletei nem tekinthetők a klasszikus értelemben vett elméleteknek, sokkal inkább modellekként, értelmezési keretökként, hipotézisekként szemlélendők (Farkas 2002).

RELATÍV EGYENLŐTLENSÉGEK, DIGITÁLIS EGYENLŐTLENSÉGEK

Az információs társadalommal kapcsolatos egyik legerőteljesebb kutatási irány az, amely a kommunikációs technológiákhoz való hozzáférés és használat tekintetében *a társadalmi egyenlőtlenségekre* fókuszál.

Az ilyen jellegű kezdeti kutatások elsősorban az infrastruktúra elterjedtsége és a tárgyi feltételek kérdéseivel foglalkoztak, és jellemzően technodeterminista álláspontot, technológiai fogalomhasználatot tükröztek. A tárgyi feltételek, adottságok számbavételét a kilencvenes évek második felétől megjelenő újabb kutatások egészítették ki – ez utóbbiak a használók és nem használók közötti különbségekre, a használat okaira és meghatározottságaira fókuszáltak.

A technológia terjedésének e fázisában a legerőteljesebb társadalomtudományi fogalom a digitális szakadék (*digital gap*) fogalma lett. E fogalom a kilencvenes évek második felében jelent meg a társadalomtudományos gondolkodásban, elméleti alapját az innovációk társadalmi

13. A hagyományos társadalomtudományi fogalmak használatát az is jól tükrözi, hogy az információs társadalommal kapcsolatos írások szakirodalmában egyre gyakrabban tűnnek fel a klasszikus szerzők, illetve a hagyományos társadalomtudományi fogalmak (tőkefogalmak, státusmegszerzés stb.), mintegy keresve a kapcsolódási pontokat a korábbi teóriákkal.

terjedésének magyarázatára született *diffúziós modellek* (elsősorban Rogers 1995, Norris 1999, Valente 1995) jelentik.¹⁴

A *digitális szakadék* elméletének kiindulópontja az, hogy az új technológiák – de főként az internet – olyan kommunikációt tesznek lehetővé, amelynek – az egyén szintjén is – jelentős társadalmi-gazdasági következményei vannak. Ezáltal a technológiához való hozzáférésben tapasztalható eltérések újabb társadalmi egyenlőtlenségeket eredményezhetnek. A digitális szakadékkal foglalkozó szerzők a hálózati társadalom rétegződésének okait vizsgálva olyan kérdésekkel foglalkoznak, mint hogy az internet és más információs technológiák megerősítik-e vagy gyengítik a már meglévő globális (országok közötti) és társadalmi különbségeket, illetve a részvételen alapuló demokratikus berendezkedést.

A digitális szakadék ennek megfelelően többdimenziós jelenség, amelynek Norris (2001) szerint legalább három – globális, társadalmi, politikai – aspektusát különíthetjük el. A *társadalmi digitális szakadék* dichotóm terminus: az egyes társadalmakon belüli, információs technológiákkal kapcsolatos egyenlőtlenségeket, az *információhoz hozzáférők és nem hozzáférők* közötti különbségeket jelöli. A társadalmi digitális szakadék olyan társadalmi-demográfiai ismérvek mentén alakul ki, mint a jövedelem, iskolai végzettség, kor, illetve az etnikai és regionális hovatarozás.

A társadalmi szakadékkal kapcsolatos legfontosabb kérdés jelenleg az, hogy az egyenlőtlenségek milyen időtávon maradnak fenn? A pozitív forgatókönyv szerint, a televízió terjedéséhez hasonlóan, középtávon a társadalom széles rétegei férnek majd hozzá az új technológiákhoz. A negatív forgatókönyvek ellenben azt hangsúlyozzák, hogy az információs technológiák (és főként az internet) merőben más jellegűek – interaktivitást követelnek, komplexek, több technológiát olvasztanak magukba, felhasználhatók oktatási célokra stb. –, így használatukban „relatív egyenlőtlenségek” jelennek meg, azaz a használat célja új egyenlőtlenségeket teremt.

A digitális szakadék jelenségére az USA-ban már az internet terjedésének kezdetén felfigyeltek: korai kutatások bizonyították, hogy az internetet azok használják, akiknek amúgy is nagyobb esélyük volt iskoláztatásra, biztos és stabil jövedelemre (Benton Foundation 1998, Hoffman–Novak 1998, Strover 1999). Tehát a diffúzió első fázisában a technológiákhoz a legmagasabb társadalmi státusúak – magasabb jövedelemmel rendelkezők, iskolázottabbak, szellemi munkát végzők, nagyvárosiak, férfiak – férnek hozzá, így ebben a korai elterjedési időszakban a határvonal a hozzáférők/nem hozzáférők között húzódik.

A digitális szakadék körüli vita általában nem a terjedés időbeli különbségeire vonatkozik, hanem sokkal inkább arra, hogy szükséges-e egyáltalán egy fogyasztási cikk egyenlőtlen elosztásából fontos társadalmi problémára következtetni. Lengyel és munkatársai arra hívják fel a figyelmet, hogy a digitális szakadékkal foglalkozó társadalomtudósok gyakran elmulasztják megvizsgálni azt, hogy a technológiákhoz való egyenlőtlen hozzáférés szisztematikus-e – azaz az egyes társadalmi dimenziókban mutatkozó egyenlőtlenségek rendszerré állnak-e össze –, valamint azt, hogy az egyenlőtlenség hogyan változik az időben (Lengyel és mtsai. 2003).

A digitális szakadék fogalma azért is problematikus, mert azt feltételezi, hogy az új technológiák nem használata nagyon kedvezőtlen a nem használóra nézve, azaz implicit módon azt, hogy az új technológiák dramatikusan változtatják meg a meglévő viszonyokat és mechanizmusokat. Erre a radikális változásra azonban egyelőre nincs empirikus bizonyíték.

14. A rogersi elmélet, a diffúziós modellek kiváló összefoglalóját adja (lásd Dessewfy–Galács 2003).

Az új kommunikációs technológiákhoz való hozzáférés dichotóm megközelítését (hozzáférők versus nem hozzáférők) ért kritikákat követően, az innováció terjedésével a hozzáférés egyenlőtlenségeinek vizsgálatát árnyaltabb megközelítések váltották fel, amelyek a formális internet-hozzáféréssel rendelkező személyek közötti különbségeket tették a kutatás tárgyává. A digitális szakadék vizsgálata helyett a *digitális egyenlőtlenségek*¹⁵ elemzése kerültek előtérbe (DiMaggio–Hargittai 2002).

A digitális szakadék egyik legerőteljesebb megfogalmazását a Lengyel–Lőrincz–Siklós–Füleki szerzőcsoport adja (2003): „[D]igitális szakadékról egy társadalomban akkor beszélhetünk, ha szisztematikus és mély különbségek vannak egyes társadalmi csoportok között az információs technológiával kapcsolatos tudás és hozzáférés tekintetében. Szélső formájában ez azt jelentheti, hogy bizonyos (lakóhelyi, életkori, iskolai, etnikai stb.) jellemzőkkel rendelkező csoportok ki vannak zárva az információs társadalomból, míg mások részt vehetnek benne.” A tudáskomponens és a relativitást is figyelembe véve ez a definíció már túlmutat a digitális szakadék leegyszerűsítő magyarázatán, és a digitális egyenlőtlenség fogalmával rokonítható.

A digitális szakadék meghatározásával kapcsolatban több kérdés is felmerült. Mit lehet hozzáférésnek tekinteni? Melyik digitális szakadékról kell beszélni? Ugyanis a technológia terjedésével egyes kezdeti különbségek megszűntek, mások azonban továbbra is fennmaradtak.¹⁶ Ahogy nő a penetráció, a hozzáférés „tüllép” a legtöbb szempont szerint privilegizált társadalmi csoportokon, kiterjedve olyan egyénekre is, akik csak bizonyos szempontok (státusok) szerint privilegizáltak, más szempontok szerint nem. Ezt a tendenciát erősíti a társadalmi kapcsolatok homofilikus volta is, ami azt jelenti, hogy azon későbbi belépők, akik egy vagy több kezdeti státus szerint deprivilegizáltak, információs csatornaként szerepelnek azon személyek számára, akik hasonlóan deprivilegizáltak más státusok szerint.

Az internet-hozzáférés technológiájának változásával újabb egyenlőtlenségek is létrejöhetnek. Egyes tartalmak csupán szélessávú technológiával érhetőek el, ami azt jelenti, hogy a formális interneteléréssel rendelkezők között a hozzáférés minősége is differenciál. A terjedés későbbi fázisában tehát a különbségek más aspektusai kerülnek előtérbe – a különbségek nem tűnnek el teljesen, hanem más kategóriákkal mérhetőek. A későbbi fázisban nem a hozzáférés, hanem a használók és nem használók közötti különbségtétel, majd a használók közötti különbségtétel válik hangsúlyossá.¹⁷

A hozzáféréssel kapcsolatban is születtek a kezdeti, leegyszerűsítő infrastrukturális meghatározást kiegészítő elképzelések. A hozzáférés pusztán formális, fizikai elérésen alapuló fogalma kiegészül a pénzügyi háttérrel, a kognitív hozzáféréssel – ami a technológia használatát lehetővé tevő tudások, készségek meglétét jelenti –, a tartalmi – az érdeklődést kiváltó tartalmakhoz való – hozzáféréssel és a politikai hozzáféréssel – szabályozók és ellenőrző mechanizmusok, amelyek meghatározhatják a többi hozzáférést (Wilson 2000). Warschauer (2002) is továbbgondolja a

15. A digitális egyenlőtlenség fogalmának bevezetésével az információs társadalom kutatása a klasszikus szociológiai hagyományok folytatását vállalta fel, hiszen maga az egyenlőtlenség terminusa is a szociológiai szakirodalom kliséfogalma (Angelusz–Tardos–Fábián 2005).

16. Az NTIA jelentése szerint 1998 és 2000 között a férfiak és nők közötti egyenlőtlenségek eltűntek, és a vidéki háztartások felzárkózása is jelentős ütemű volt (NTIA 2000). Egy későbbi elemzés viszont arra hívja fel a figyelmet, hogy a szélessávú internet-hozzáférést tekintve a vidéki háztartások elmaradása jelentős (NTIA 2004).

17. A digitális megosztottságokkal kapcsolatos értelmezési keretek időbeli változásainak kiváló összefoglalását adja Molnár (2002).

kezdeti leegyszerűsítő magyarázatot, és olyan más változók vizsgálatba való beemelését javasolja, mint a fellelhető tartalom, a nyelv, az írástudás, iskolázottság és az intézményi struktúra.

A *digitális egyenlőtlenség* legátfogóbb fogalmának megalkotása során DiMaggio és Hargittai egyrészt a klasszikus szociológiai egyenlőtlenségvizsgálatok fogalomtárához közelítik az elemzéseket, másrészt – tágabb keretet adva a kutatásnak – az internet társadalmi hatásainak vizsgálatát is szükségesnek tartják beemelni az elemzésbe (DiMaggio–Hargittai–Russell–P. Robinson 2001, DiMaggio–Hargittai 2002, Hargittai 2002, 2003). Azt vallják, hogy a digitális egyenlőtlenségek legalább öt dimenzióját kell meghatározni ahhoz, hogy a valódi egyenlőtlenségi mechanizmusokat regisztrálni lehessen: az eszközök minőségét, a használat autonómiáját, a használathoz nélkülözhetetlen készségek és tudások meglétét, a társadalmi támogatást és a használat céljának dimenzióit. Az internethasználatnak ezenkívül van még egy nagyon jelentős, nyelvi egyenlőtlenségi dimenziója is, valamint egy olyan, amely a megfelelő tartalmak hozzáférhetőségét és elosztását érinti.¹⁸

JÓ TECHNOLÓGIÁK AZ INFORMÁCIÓS TECHNOLÓGIÁK?

AZ ÚJ KOMMUNIKÁCIÓS TECHNOLÓGIÁK TÁRSADALMI KÖVETKEZMÉNYEI¹⁹

A *digitális szakadék* és *digitális egyenlőtlenségek* fogalmainak előtérbe helyezésével feltevődik az a kérdés, hogy miért tekinthetők az új információs és kommunikációs technológiák „jó”, „kívánatos” technológiáknak? Miért gondoljuk azt, hogy a digitális világból való kimaradás tartós lemaradással fenyeget? Szükséges-e a digitális javak tekintetében az egyenlősítés, vagy ezek is hasonlóak más fogyasztási cikkekhez?

Az információs társadalom elméletei implicit módon azt fogadják el, hogy az új technológiák – főként az internet – pozitív kimenetelűek: lehetőséget teremtenek az oktatáshoz való egyenlőbb hozzáférésre, a humán erőforrások erősítésére, esélyt adnak a jobb munkalehetőségekhez való hozzájutásra és a munkaerő-piaci helyzet javítására, az egészségesebb életmódra, a kormányzatba való hatékonyabb beleszólásra, illetve a társadalmi tőke növelésére (DiMaggio–Hargittai 2002). Ebben a megközelítésben *az új technológiák, elsősorban az internet, nem a korábbi kommunikációs technológiákhoz (telefon, rádió, televízió), hanem más közjavakhoz és közszolgáltatásokhoz (mint például az oktatás) hasonlítanak*. Ezt nem tekinthetjük túlzásnak, hiszen az internet olyan, folyamatosan változó interaktív technológiát jelent, amely jelentős teret biztosít különböző oktatási formáknak (e-learning), vagy lehetőséget ad az oktatási anyagokhoz, nyelvi tesztekhez és szakirodalomhoz való hozzájutásra. Továbbá részben átveszi olyan hagyományos közösségi tereknek szerepét is, mint a könyvtárak, múzeumok, parkok, kávéházak stb.

Plauzibilisnek tűnik ez a kijelentés akkor is, ha a legújabb oktatási trendeket tekintjük, amelyeknek megfelelően az iskola, a formális tanulás továbbra is kitüntetett szerepet tölt be a kész-

18. Ez Magyarország esetében különös figyelmet érdemel, hiszen kevés az interneten fellelhető magyar tartalom, a magyar lakosság idegennyelv-tudása pedig nagyon szegényes – a magyarországi lakosság csupán egynegyede beszél valamilyen idegen nyelvet (WIP 2003).

19. A jelen tanulmány a technológiák makrogazdasági hatásaira nem tér ki. Ezek regisztrálása rövid távon amúgy is problematikus, ám hosszú távon kétségtelenül jelentős hatást gyakorolhatnak a társadalmak fejlettségére és gazdasági helyzetére.

ségek és ismeretek megszerzésében, de egyre nagyobb szerepet kap ebben a nem formális tanulás is. A munkahely, a tömegmédiák (az internet is), a családi környezet, a civil szerveződések, a helyi és vallási közösségek, illetve a kulturális tevékenységek hasonlóan fontos keretei a releváns tudás(ok) megszerzésének (Tót 1998) – az iskolarendszeren, a formális kereteken kívül megszerzhető tudás egyre fontosabb tőkeként jelenik meg (Sík 2004).

Következésképpen az „oktatás” fogalma is változóban van, a formális és előre meghatározott curriculumok érvényüket veszítik, az intézmények helyett egyre inkább az egyénre tevődik a hangsúly. Az oktatás olyan formális, intézményesített folyamattá válik, amely a tudástranszfer és tudásfejlesztés köré épül, de nem korlátozódik a hagyományos oktatási intézményekre (lásd például munkát elősegítő tréning [*on-the-job training*], peer learning). Kétségtelen, hogy ezen új oktatási formák előfeltétele az új technológiák társadalmi beágyazottsága: az oktatási intézmények megfelelő IKT-infrastruktúrája, a támogató szolgáltatások és oktatási erőforrások megléte, az IKT-k oktatási curriculumban való integrálása, a tanárok megfelelő képzettsége,²⁰ a technológiahasználat jellege, a rugalmas oktatási intézmények és a virtuális mobilitás lehetősége, valamint az oktatási intézmények és magánintézmények közötti szoros kapcsolatok.

Ahogy az oktatáskutatás, az oktatási lehetőségek vizsgálata is a felsőoktatásba való bekerülésre fókuszált kezdetben, de a felsőoktatás expanziójával már a felsőoktatáson belüli különbségeket tette meg a vizsgálódás tárgyává (Brint 1998, hivatkozva DiMaggio–Hargittai 2002), úgy – a kezdeti dichotóm hozzáférés tanulmányozása után – az információs és kommunikációs technológiák vizsgálata is figyel már az árnyaltabb különbségekre. Annak regisztrálása, hogy az új technológiák használata pozitív (vagy negatív) kimenetű-e, egyre fontosabb kutatási cél. Ez ugyanis nemcsak legitimálhatja az információs technológiákkal kapcsolatos kutatásokat, de nagymértékben hozzájárulhat annak az elméleti vitának a feloldásához is, hogy milyen szerepet töltenek be ezen új technológiák a közösségek életében. Jól megválasztva a módszertani keretet – elkerülve a technológiai determinizmust – e kutatások éppen arra fókuszálhatnak, hogy a technológiahasználat, illetve más társadalmi-kulturális változók és intézmények között milyen jellegű interdependens viszony létezik.

A társadalmi hatások jellege: direkt, közvetett hatás, illetve együttfejlődés (co-evolution). A legfrissebb kutatási eredmények arra hívják fel a figyelmet, hogy az új technológiák kapcsán sem a radikális változást, sem az alapvető viszonyok teljes konzerválását váró álláspontok nem helyesek; az új kommunikációs technológiák a meglévő társadalmi folyamatokat erősítik fel; illetve a már folyamatban lévő változások kiteljesedéséhez járulnak hozzá, hatásukat a meglévő erők felerősítésén keresztül fejtik ki.

20. A magyar oktatási intézmények IKT-infrastruktúrája közép-kelet-európai összehasonlításban kedvező, a felső- és középfokú oktatási intézmények technológiai infrastruktúrája pedig kiemelkedően jó. Az e-learning terjedésének gátja lehet azonban az, hogy az oktatási intézmények elsősorban keskenysávú interneteléréssel rendelkeznek, ezenkívül az oktatási célokra használt számítógépek csupán 70%-án lehet elérni az internetet (NSZS 2005). A magyar oktatási intézmények számítógépekkel és internettel való ellátottságán túl fontos tartalmi kérdés, hogy a meglévő számítógépeket hogyan építik be az iskola életébe és a tanítás folyamatába, hogy az oktatók milyen céllal használják a technológiákat, illetve milyen kompetenciákkal rendelkeznek. Ez utóbbi rendkívül fontos kérdés, ugyanis 2002-ben a pedagógusok 44%-a érezte úgy, hogy kevesebbet tud diákjainál az internettel kapcsolatban (Magyar Gallup Intézet 2002), továbbá a pedagógusok elsősorban adminisztratív, nyilvántartási feladatok gépesítésére használták az új technológiákat (Tót 2001).

Az ún. *felelősítésmodell* a diffúziós modellekkel szemben azt hangsúlyozza, hogy az új technológiákkal kapcsolatos vizsgálódásoknak főként azokra a területekre kell fókuszálniuk, amelyeken az új technológiák – társadalmi beágyazottságuk okán – felerősíthetik a jelenleg megfigyelhető változásokat. Az internet segítségével folytatott tevékenységek a tágabb társadalmi környezetbe ágyazódnak be – az internet ily módon szerves része a különböző kommunikációs rendszereknek. Az új kommunikációs technológiák hatásai csakis úgy érthetőek meg, ha a vizsgálódás szem előtt tartja a társadalmi beágyazottságot, ha elsősorban azokat a társadalmi folyamatokat és azt a társadalmi kontextust vizsgálja, amelyek lehetővé teszik az új technológiák használatát (Agre 2002).

A felerősítésmodell azt hangsúlyozza, hogy „az új technológiák hatása – legalábbis rövid és középtávon – az, hogy lehetővé teszik, hogy intenzívebben folytassuk azokat a tevékenységeket, amelyek felé korábban is orientálódtunk” (Calhoun 1998: 383). Agre az általa bevezetett, az új technológiák hatásával kapcsolatos felerősítésmodellt elsősorban a politikai tevékenységek és az új technológiák kapcsolatára tartotta érvényesnek, de a felerősítésmodell – azáltal, hogy az új technológiákat intézményi keretekbe ágyazottnak tekinti – kiterjeszhető más területekre is (például az új technológiák és az egyéni életpályák, új technológiák és munkaerőpiac, új technológiák és oktatási rendszer stb. területére is).

A felerősítésmodell értelmében az új technológiák komplex hatása csakis a társadalmi intézmények és az egyén közötti viszonyban, a meglévő intézményes keretek vizsgálatában ragadható meg. Felerősítő hatásuk várhatóan nem lesz egyenletes, azaz az intézményi keretektől, logikáktól és erőforrásoktól függően változhat. Ebből adódóan ezek vizsgálata az egyes konkrét partikuláris esetek (intézmények) elemzésén keresztül történhet csak meg. „[A]z internettel (új technológiákkal) kapcsolatban fontos kérdés az, hogy milyen értelemben változtathat meg bármit is? A felerősítésmodell egyértelmű választ ad erre a kérdésre: az internet önmagában nem változtat meg semmit, csupán felerősíti a meglévő erőket, amelyek változást idézhetnek elő.” (Agre 2002: 10)

A felerősítés-hatásmodell különbözik a *megerősítésmodellektől* (Agre megerősítésmodellnek azokat az elméleti elképzeléseket nevezi, amelyek a diffúziós modellekkel rokoníthatók). A felerősítés hatásmodellje egyrészt elfogadottnak tekinti azt, hogy az új technológiák kisebb vagy nagyobb mértékű hatásai tetten érhetőek, ám ezeket a hatásokat a felerősítéseken keresztül vizsgálja, nem tekinti őket sem radikálisnak, sem pedig konzervatívnak, a fennálló rendet teljes mértékben reprodukálónak. Másrészt a felerősítés hatásmodellje a konkrét esetek elemzését szorgalmazza, amelyeken keresztül a hosszabb távú következmények előre jelezhetővé válhatnak. A felerősítésmodell azokra az aggregált „erőkre” fókuszál, amelyek az egyének és az intézmények között jönnek létre; a közöttük zajló interakció változásait kutatja.

Átvéve a felerősítésmodell alapelképzelését – mely szerint az új technológiák társadalmi hatása se nem radikális, se nem teljes mértékben konzervatív –, a *digitális egyenlőtlenség modellje* nem csupán azt jelenti, hogy az elemzésekben a hozzáférés helyett a felhasználás minőségét jelentő változók vizsgálatára tevődik a hangsúly, hanem az információs technológiák és a társadalom közötti viszony átgondolására is készítenek. Mivel az új technológiák sajátos megjelenési formái az emberi tevékenység eredményei – vagyis a fejlesztésükbe befektetők érdekeit tükrözik, valamint a használóknak és tervezőknek köszönhetően folyamatosan megújulnak –, azt mondhatjuk, hogy inkább „alkalmazkodnak” a folyamatban lévő társadalmi gyakorlatokhoz, minthogy külső tényezőkként hatnának a társadalomra. *Ezáltal pedig az új technológiák és a társadalom közötti kapcsolat sokkal inkább „együttfejlődő” (co-evolutionary), mint kauzális.* (DiMaggio–Hargittai–Celeste–Shafer 2004).

Az új technológiák és a társadalom közötti viszony ilyenszerű újragondolása egyben a kutatási napirendek újrafogalmazását is jelenti. DiMaggio és szerzőtársai azt javasolják, hogy a kutatási kérdéseket a következő öt szempont köré kellene szervezni:

- a digitális egyenlőtlenségek tág értelmezése és vizsgálata (eszközök, a használat autonómiája, készségek, a felhasználásban igénybe vehető támogatás és a használat célja);
- a legjelentősebb felhasználási célokban való eltérések összehasonlítása más médiumok hasonló céllal való felhasználásával;
- az egyéni identitások és technológiahasználat közötti kapcsolatot közvetítő, egyenlőtlenségeket okozó vagy megszüntető társadalmi folyamatok modellezése és tesztelése;
- a technológiahasználat egyéni szintű kimeneteleinek modellezése, az egyes társadalmi csoportok esetében a megtérülési arányok felmérése; (A technológiahasználat hatásmodelljében a függő változók – a humán tőke növekedése (beleértve az iskolázottsági státusz megszerzését is), a társadalmi tőke és a politikai aktivitás – direkt függvényei az internethasználat hatékonyságának, intenzitásának és céljainak, valamint indirekt függvényei (a közvetítő változókon keresztül) a használt eszköz minőségének, a használat autonómiájának, a készségeknek és a használatához szükséges támogatásnak. A modell függő változóit az egyéni jövedelem, foglalkozás, társadalmi státusz megszerzésével egészíthetjük ki.), valamint
- az egyéni szintű elemzés kiegészítése azon intézményes tényezők (kormányzati politikák és a gazdaság, kulturális szféra szereplőinek tevékenysége) vizsgálatával, amelyek meghatározzák az egyéni szintű kimeneteket.

ÖSSZEFOGLALÁS

Tanulmányomban – a nemzetközi irodalomra támaszkodva – az információs és tudástársadalommal, az új kommunikációs technológiákkal kapcsolatos fogalmi, módszertani kérdések tisztázására, illetve a digitális egyenlőtlenségek és az új technológiák lehetséges hatásainak tárgyalására tettem kísérletet. Amellett foglaltam állást, hogy sem a radikális változást feltételező, sem az információs társadalmat mítoszként értelmező, minden jellegű változást, hatást elutasító elméletek nem tekinthetők teljes mértékben érvényesnek.

Állásfoglalásom kiindulópontja a DiMaggio és szerzőtársai által megfogalmazott kutatási napirend és modell volt, amelynek fontos hozadéka éppen az, hogy az új kommunikációs technológiák és a társadalom közötti viszonyt együttfejlődőnek (*co-evolutionary*) tételezi, ezáltal lényegében feloldja a társadalmi hatások mibenlétével kapcsolatos vitát. E modell szerint meglehet, hogy az új technológiák megjelenése nem generál radikális társadalmi változást, de meglétüktől nem lehet eltekinteni, mivel a társadalmat alakítják is, és az alakul is ezek hatására. E modellnek megfelelően a radikális változások, hatások elmaradása ellenére a digitális egyenlőtlenségek nem tartoznak a mítoszok területéhez, valóságok, sőt minden valószínűséggel egy új jellegű társadalmi exkluzivitás irányába mutatnak.

IRODALOM

Agre, Paul 2002: Real Time Politics: The Internet and the Political Process. *The Information Society*, 2002, 18, 5, 311–331.

Angelusz Róbert–Fábián Zoltán–Tardos Róbert 2005: Digitális egyenlőtlenségek és az infokommunikációs eszközhasználat válfajai. In *Társadalmi Riport 2004*, Budapest: TÁRKI.

Bell, Daniel 1973: *The Coming of the Post-Industrial Society*, New York: Basic Books

Bell, Daniel 2003: Az információs társadalom társas keretrendszere. In Kondor Zsuzsanna–Fábrí György (szerk.): *Az információs társadalom és a kommunikáció-technológia elméletei és kulcsfogalmai*, Budapest: Századvég.

Benton Foundation 1998: *Losing Ground Bit by Bit: Low Income Communities in the Information Age*, Washington DC: Benton Foundation–National Urban League

Brint, Steven G. 1998: *Schools and Societies*, h.n.: Pine Forge Press

Calhoun, Craig 1998: Community without propinquity revisited: Communication technology and the transformation of urban public sphere. *Sociological Inquiry*, 1998, 68, 3, 373–397., <http://www.ssrc.org/programs/calhoun/articles.page>

Callinicos, Alex 1990: *Against Postmodernism: A Marxist Critique*, Cambridge: Polity Press

Castells, Manuel 1996: *The Information Age – Economy, Society and Culture. The Rise of the Network Society*, Oxford: Blackwell

Castells, Manuel 1997: *The Information Age – Economy, Society and Culture. The Power of Identity*, Oxford: Blackwell

Castells, Manuel 1998: *The Information Age – Economy, Society and Culture. End of Millennium*, Oxford: Blackwell

Csepeli György–Prazsák Gergő 2003: Paradigmaváltás a szociológiában. *Kultúra és közösség*, 2003, III/VII., IV, 41–45.

Dessewffy Tibor–Galács Anna 2003: „A dolgok új rendje” – technológiai diffúzió és társadalmi változás. In Z. Karvalics László–Dessewffy Tibor (szerk.): *Internet.hu 1.* kötet, Budapest: Aula.

Dessewffy Tibor–Z. Karvalics László 2002: Az Új Törvénykönyv. *Kritika*, 2002, január, 3–6.

DiMaggio, Paul–Hargittai, Eszter 2002: *From the „Digital Divide” to „Digital Inequality”: Studying Internet Use as Penetration Increases*. Working Paper Series 15, Center for Arts and Cultural Policy Studies

DiMaggio–Hargittai–Celeste–Shafer 2004: From Unequal Access to Differentiated Use: A Literature Review and Agenda for Research on Digital Inequality In Katheryn Neckerman [szerk.]: *Social Inequality*, New York: Russell Sage Foundation.

DiMaggio–Hargittai–Russell–P. Robinson 2001: Social Implications of the Internet. *Annual Review of Sociology*, 2001, 27, 307–336.

Faragó Péter 2002: A tudástársadalom mítosza. *Jel-Kép*, 2002, 4, 49–65.

Farkas János 2002: *Információs vagy tudástársadalom*, Budapest: Infonia–Aula.

Goldthorpe, John 2002: Globalization and social class. *West European Politics*, 2002, 25, 3, 1–28.

Hargittai, Eszter 2002: Second Level Digital Divide: Difference in People Online Skills. *First Monday*, 2002, 7, 4, http://www.firstmonday.dk/issues/issue7_4/hargittai/

- Hargittai, Eszter 2003: *The Digital Divide and what to do about it*. <http://www.eszter.com/papers/c04-digitaldivide.html>
- Hoffman, D. L.–Novak, T. P. 1998: Bridging the Racial Divide on the Internet. *Science*, 1998, 280, 390–391.
- Jameson, F. 1992: *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, London: Verso.
- Joas, Hans 2004: The Changing Role of the Social Sciences: An Action-Theoretical Perspective. *International Sociology*, 2004, 3, 301–315.
- Kumar, Krishan 1995: *From Post-Industrial to Post-Modern Society. New Theories of the Contemporary World*, Oxford: Blackwell
- Lakatos László 2001: Mi a baj a szociológiával, és hogyan nem kéne rajta segíteni? *Szociológiai Szemle*, 2001, 3, 78–109.
- Lengyel György–Lőrincz László–Siklós Viktória–Füleki Dániel 2003: Hidak a digitális szakadék fölött. *Jel-Kép*, 2003, 3, 25–45.
- Magyar Gallup Intézet 2002: Pedagógusok a digitális információs tudásszerzés szükségességéről és új módjairól, Budapest
- Molnár Szilárd 2002: A digitális megosztottság értelmezési kerete. *Információs Társadalom*, 2002, II, 4, 82–101.
- Némedi Dénes 2000: A szociológia egy sikeres évszázad után. *Szociológiai Szemle*, 2000, 10, 2, 3–16.
- Némedi Dénes 2001: A társadalom mint kritikai kategória. In *Útközben. Tanulmányok a társadalomtudományok köréből, Somlai Péter 60. születésnapjára*, Budapest: Új Mandátum, 9–22.
- Norris, Pippa 1999: Who Surfs? New Technology, Old Voters and Virtual Democracy. In Elaine Ciulla, Kasmarek–Joseph S. Nye (eds.): *democracy.com? Governance in Networked World*, Hollis: Hollis Publisher.
- Norris, Pippa 2001: *Digital Divide, Civic Engagement, Information Poverty and the Internet Worldwide*, Cambridge: University Press
- NTIA 2002: *A Nation Online: How Americans Are Expanding Their Use Of The Internet*, Washington DC: US Department of Commerce, February
- NTIA 2004: *A Nation Online: Entering the Broadband Age*. Washington DC: US Department of Commerce, September
- Rogers, Everett M. 1995: *Diffusion of Innovations*, New York: The Free Press
- Roszak, Theodore 1990: *Az információ kultusza*, Budapest: Európa
- Schement J.–T. Curtis 1997: *Tendencies and Tensions of the Information Age: The Production and Distribution of Information in the United States*, New Brunswick: Transaction
- Sik Endre 2004: Mérhetetlen(ül fontos) tőkék. In Szívós Péter–Tóth István György (szerk.): *Stabilizálódó társadalomszerkezet*, Budapest: TÁRKI Monitor Jelentések 2003.
- Strover S. 1999: *Rural Internet Collectivity*, Columbia: Rural Policy Research Institute.
- Telkes Tanácsadó Részvénytársaság–Informatikai és Hírközlési Minisztérium–Ariosz Kft. 2005: *Nemzeti Szélessávú Stratégia* http://www.ihm.gov.hu/data/69498/nszs2005_rp5_aktualizalt_strategia_v3_9.pdf
- Tót Éva 1998: Az iskolarendszeren kívüli képzés. *Educatio*, 1998, 1, 104–116.
- Tót Éva 2001: A számítógép mint a tanárok kommunikációs eszköze. *Új Pedagógiai Szemle*, 2001, július–augusztus, 123–136.

Valente, Thomas, W. 1995: *Network Models of the Diffusion of Innovations*, Cresskill, New Jersey, Hampton Pr. Inc.

Varga Barbara 2002: A szociológia millenniumi „partitúrája”. Néhány gondolat Manuel Castells társadalomszerveződési modelljéről. *Szociológiai Szemle*, 2002, 1, 134–148.

Wallerstein, Immanuel 2004: The Actor in the Social Sciences. *International Sociology*, 2004, 3, 315–321.

Warschauer, M. 2002: Reconceptualizing the Digital Divide. *First Monday*, 2002, 7 http://www.firstmonday.org/issues/issue7_7/warschauer/index.html

Webster, Frank 1995: *Theories of the Information Society*, London: Routledge

Webster, Frank 2003: Making Sense of the Information Age: Sociology and Cultural Studies. *Kultúra és közösség*, 2003, 4, 15–24.

Wilson, E. J. 2000: *Closing the Digital Divide: An Initial Review. Briefing the President*. Washington: The Internet Policy Institute, <http://www.internetpolicy.org/briefing/ErnestWilson0700.html>

Z. Karvalics László 2002: *Az információs társadalom keresése*. Budapest: Infonia–Aula

ET

RECENZÍÓK **4**



Bernáth Krisztina

Valláskérdés a szocializmus után

Recenzió Chris Hann & the „Civil Religion” Group: The Postsocialist Religious Question. Faith and Power in Central Asia and East-Central Europe [Valláskérdés a szocializmus után. Hit és hatalom Közép-Ázsiában és Kelet-Közép-Európában]. p. 352, (Berlin, 2006., LIT Verlag, 2006, 352 old., ISBN 3-8258-9904-7) című könyvéről

Korunk gyors társadalmi változásai közepette, az átfogó és egyetemes vallásosság kultúrájának megszűntével, a vallásosság kérdése szétfeszítette a hagyományos megközelítések és kutatási módszerek kereteit. A szocializmus bukása után, a közép-ázsiai és kelet-közép-európai országok átmeneti időszakában a közösségi és az egyéni vallásosság, a hatalom és a tolerancia, a kereszténység és a hit fogalmai új tartalmakat nyertek, s emiatt a régióban lévő országok ideális terepet jelentettek a vallásosság kutatásához.

A valamivel több mint 300 oldalas könyv fejezetei a *civil* kulcsfogalma köré épülnek, és a 14 szerző ennek olyan aspektusaira fókuszál, mint a civil társadalom, a civil vallásosság, valamint a civilség egyéb jelentéstartalmai: a mások elismerése, elfogadása, a tolerancia, közösség és szolidaritás. A kötet a címben szereplő két földrajzi régió szerinti bontásban 13 tanulmányban és a szerkesztő által írt bevezetőben kínál választ olyan kérdésekre, melyek a sokszínűvé vált vallási mezőnyt átlátni és megérteni kívánó olvasót is foglalkoztathatják. A társadalomtudományos – döntően antropológiai és etnográfiai – kutatási eszköztár használatával a szerzők látteleletet nyújtanak a térség vallási helyzetének némely problematikus vonásáról, ám a kötet terjedelme keretet ad egy-egy téma teljes körű/kimerítő tárgyalásának.

A kötet szerkezetileg az előszóra és a bevezető tanulmányra, valamint további két fő részre tagolódik. Az előbbieket szerzője, Chris Hann – aki a tanulmánykötet szerkesztője és projektgazdája is – az általános, leíró bevezetőben a kötet létrejöttének kontextusát (szocializmus utáni időszak) és értelmezési keretét (civil társadalom, vallásosság, hatalom) adja.

A kötet első része hét tanulmány révén Közép-Ázsia (Kazahsztán, Üzbegisztán, Kirgizisztán, Türkmenisztán és Tádzsikisztán) országainak vallásosságába nyújt betekintést. Ezen országok közös jegye, hogy az iszlám vallást mint helyi közösségépítő gyakorlatot beépítették a nemzetépítő stratégiába, ám a más vallási csoportokhoz való viszonyban eltérő nézeteket vallottak. A tanulmányok a térség vallásosságának más-más aspektusaira összpontosítanak.

Mathijs Pelkmans Kirgizisztánt mint a vallások piacát mutatja be, ahol a gazdasági és kapcsolati tőkét leginkább mozgósítani képes csoportok váltak sikeresekké, ám lévén, hogy a vallásosság történelmi, társadalmi és kulturális kontextusba ágyazott, a vallási piac modellje a gyakorlatban nem minden feszültségtől mentesen valósul meg. Julie McBrien üzbéglakta terepen végzett kutatása során azt vizsgálta, hogy miként alakulnak az „igazi” muszlimokról alkotott képzetek és diskurzusok a változó társadalmi, kulturális és gazdasági kontextusban.

Az állam beavatkozását/korlátozását a szabad vallásgyakorlásba és a vallás államosítását három tanulmány szemlélteti ebben a részben: Irene Hilgers a vallásgyakorlásra vonatkozó törvények alakulását elemzi Üzbegisztánban, illetve ezek korlátozó voltát mind a vallási pluralizmus, mind az egyéni vallásgyakorlás terén; Johan Rasanayagam ugyanezen ország valláspolitikájának

néhány hatását mutatja be az egyének közötti – legtöbbször konfliktusos – kapcsolatok alakulására nézve; míg Krisztina Kehl-Bodrogi Türkmenisztán példáján arra a következtetésre jut, hogy azok a személyek válnak intoleráns iszlám fundamentalistákká, akik számára az átmenet anyagi veszteséget is jelentett.

A hetedik fejezet Tádzsikisztán helyzetéről készült esettanulmány, melyben a szerző (Manja Stephan) az iszlám helyi és univerzális jellegzetességének mindennapi ütközéseiről ír személyesebb hangvétellel. Az első rész utolsó fejezete (Pawel Jessa) etnográfiai jellegű, mely Kazahsztán kapcsán szemlélteti a demokratizálódás és a civil társadalom államra gyakorolt kihívásait.

A könyv második része hat tanulmányt foglal magában. A szerzők a kelet-közép-európai vallásosság olyan dimenzióit mutatják be írásaikban, mint a tolerancia, a vallási monopólium, vagy a nemzetiség és vallásosság egybefonódása vagy szétválása.

Monica Heintz antropológiai kutatása a tolerancia és a moralitás hétköznapi megnyilvánulásait elemzi Moldova példáján. A 10. és 11. fejezetek (Tanya Richardson és Vlad Naumescu) kutatási terepe Ukrajna: az előbbiben egy nagyváros vallási pluralizálódásának folyamatáról és következményeiről olvashatunk, Naumescu írásában pedig a görög katolikusok közösség- és a vallásgyakorlásáról. Fosztó László kutatása az erdélyi roma közösség körében mutatja be a nemzetiség és a vallásosság szétválásának történetét, míg a rész utolsó két fejezetében Juraj Buzalka a görög katolikus kisebbség történelmi hagyatékainak hatását tárja fel Lengyelországban, míg Stéphanie Mahieu elemzi a közösség alkalmazkodását a civil társadalom új működéséhez Magyarországon.

A tanulmánykötet írásai másik megközelítésből nézve a közösségek alakulásáról és létéről, azzal kapcsolatos harcairól és veszélyforrásairól szólnak. A lét biztonságát és bizonytalanságot jelentő tényezőiről, a vallásosság egyéni és közösségi aspektusairól, az elfogadásról és az elutasításról, a régi és az új ütközéséről, a helyi és a globális, a hagyományos és a modern összecsapásáról szól ez a könyv.

A *Vallás a szocializmus után* című kötet egységességét az írások esettanulmány jellege adja. Pozitívuma, hogy az általánosan társadalomtudományi, de specifikusan vallásszociológiai jellegű kérdésekre időszerű és alaposan dokumentált válaszokat és példákat talál benne az olvasó, melyeket egy átfogóbb keretbe helyezve teljesebb képet nyerhet. Különösen hasznos lehet azok számára, akik a vallásosság kapcsán nemcsak a *ki?*, *mi?* és *hol?* kérdésekre szeretnének választ kapni, hanem a *miért?* és *hogyan?* is érdekli őket, ugyanakkor mindazok számára is, akik az állam – és tágabb értelemben a hatalom – megnyilvánulásait és működés módját kívánják megérteni.

Nagy Attila

Míg az istenek álmosan pislognak

Recenzió Szilágyi Tamás–Szilárdi Réka: Istenek ébredése. Az újpogányság vallástudományi vizsgálata (Szeged, 2007, JATE Press) című könyvéről

A vallási jelenségek iránt érdeklődő közönség számára akár ismerős munkának is nevezhetném az alábbiakban bemutatandó művet. Majd 2000 évvel ezelőtt ugyanis Cicero, korának nagy gondolkodója (ami ekkoriban politikai pályával is párosulhatott), már kénytelen volt írni egy „valláskalauzt”, melyben a Rómába betörő misztériumvallásokat, babonákat és kiüresedett ünnepi szertartásokat vette számba, s amely műben Cicero Róma racionális hangján próbált szólni, ostromozva az emberi ostobaságot.

A jelen mű stílusában, céljában is több ponton különbözik Cicero mester írásától. Ez egyrészt a kettő megjelenése között lévő időbeni távolságból is adódik – míg a római polgárok valami új és idegen (nem római) jelenségnek voltak a tanúi, addig a két szerző által vizsgált vallási tradíciók adott előzményekkel bírnak: bűvópatakként mindig jelen voltak (legalábbis saját tantételeik szerint) a történelem sodrában, vagy éppen a Cicero által említett pogány vallások örökösei (pl. Magna Mater kultuszok), így jelenlétük a posztmodern korban egyáltalán nem hat a „valami új és idegen” élményével. További pozitív különbségként említendő az is, hogy a két szerző nem atyai feddéssel próbálja olvasóit a helyesnek vélt irányba terelni, hanem „objektív beleéléssel” kalauzolja őket a neopogány mozgalmak titokzatos dzsungelében.

A kötet felépítése egyszerű, áttekinthető: a kevesebb több elvét tükrözi. Ennélfogva az alig 120 oldalas írás miniciklopediaként szolgálhat, már csak azért is, mivel hasonló tudományos igényűvel még senki nem írt magyarul az újpogány vallásokról. Apró hibájának lehet azonban felróni, hogy a *Vallási kínálat* címre hallgató fejezet (13–16.) mintegy folytatása a bevezetőnek, kis képzavarral élve annak utórezgése (befejező mondata). Adódhat ez a bizonytalanság talán abból is, hogy ma országunkban nívós, tudományos igényű, rendszeres vallástudományi folyóirat nem jelenik meg. (Véleményem szerint ez a hiba ismétlődik meg akkor is, amikor a Sátánizmusra külön alfejezetet és nem csupán néhány mondatot szán a szerzőpáros, pusztán azért, hogy élesen leválassa azt a neopogányság többi áramlatától.) Számomra mindig lenyűgözően hat, hogy az angolszász szakirodalom mennyivel könnyebben tudja megérinteni és érinteni hagyni a vallási témákat.

Az első fejezetben arra a nem kisebb feladatra vállalkoznak a szerzők, hogy az újpogányság jelenségét, fogalmát definiálják. Az ismertetett szakvélemények alapján saját munkadefiníciót alkotnak: „A neopogányság kifejezés egy gyűjtőfogalom, összefoglaló elnevezése mindazon vallási csoportok sokféleségének, melyek a legváltozatosabb archaikus (jellemzően természetközpontú) vallási hagyományokhoz nyúlnak vissza, felelevenítve és rekonstruálva az egykoron volt hiedelmeket, szokásokat és vallási gyakorlatokat, a modern világ kihívásaihoz adaptálva azokat.” (32.)

A kötet alapkonceptiója, hogy a 18–20. században a világ deszakralizációjáról és az azzal kapcsolatos vallástalanságról vallott elvek szöges ellentétben állnak a valósággal. Nemhogy csökkent volna a vallási piac, hanem színesedett. A marketing nyelvén szólva az árumélység és áruszélesség is nagyobb annál, mint amennyit a kereslet el tudna képzelni. A neopogány

vallásokat ennek a vallási piacnak (religious marketplace) egyik polcán találhatjuk meg. Miért érdekesek számunkra? Jó részük az angolszász vagy nordikus kultúra része, abban vertek gyökeret, abból táplálkoznak (pl. kelta druidizmus, germán ásatrú, boszorkánykultuszok stb.). A két szerző számára azonban nem az a kérdés, hogy e vallások milyen forrásokból táplálkoznak, hanem az, hogy a világban megjelenő fontosabb neopogány vallásokat feltérképezve meg lehet-e ismerni a hazánkban jelenlevőket. Könyvük gerincét tehát az a 20 oldalas fejezet alkotja, amelyben egy tárgyilagos, összefoglaló neopogány main-stream történetet tárnak az olvasó elé (39–59.), amelyben olyan irányzatokat mutatnak be, mint a mágia (mint a neopogány vallások egyik bűvőere), a wicca kultusz, az ásatrú, a druidizmus, illetve a kelet-európai neopogány vallási jelenségek.

Megjegyzendő, hogy mindezek a vallási jelenségek a modern olvasó számára nem is tűnnek olyan idegennek, hiszen jelen vannak a mindennapjainkban. Ha úgy tetszik: bár fel se tűnt, de eddig is a nappalinkban tanyáztak – mindennél népszerűbbek például a boszorkánysággal és druidákkal foglalkozó ismeretterjesztő műsorok (a tudományos jelzöt itt kissé erősnek ítélném), a II. világháborúról szóló „dokumentumfilmek” szinte kötelező eleme lett a náci birodalom okkult vonásainak hangsúlyozása, míg a gyerekek olyan modern, boszorkányokról szóló sorozatok közt válogathatnak szombatonként, amelyek a neopogányok által használt jelkép- és szimbólumrendszert ad hoc használják. A szerzők – akarva-akaratlanul – pontosan ezeket a mindenütt utolérhető vallási jelenségeket tárják fel érthetően, a vizsgált jelenség iránti tiszteletet megadva. Mindennek az is oka lehet, hogy a New Age és a neopogányság igen szoros kapcsolatban áll egymással (25–30.). Az erről szóló alfejezetben található összehasonlító táblázat a könnyebb tájékozódást szolgálja a téma iránt érdeklődőknek.

A magyar neopogányság fejezetben a mai magyar áramlatokról esik szó: azok korai háttéréről és jelenkori helyzetéről. Noha a magyar neopogányság forrásai hasonló gyökerekből táplálkoznak, mint a nemzetközi irányzatok, azokat sokkal jobban meghatározza a nemzeti és politikai identitás. Ezeknek háttéréről is ízelítőt kapunk, jóllehet a könyv terjedelménél fogva inkább csak összefoglalja, mintsem kifejti vagy részleteiben elemzi ezeket a forrásokat és gondolathatásokat (például Badinyi-Jós, Bobula stb.) A magyar neopogány áramlatok egyik jellemzője, hogy kedvelik a nyelvészkedést, és jelentős hangsúlyt fektetnek egy-egy elfeledett, akár már a korabeli tudós által is visszavont elmélet továbbgondolására (lásd Zsirai Miklós: *Östörténeti csodabogarak*. In Domokos Péter (szerk.): *Uralisztikai olvasókönyv*, Budapest: Tankönyvkiadó, 1981).

A Magyarországon jelen levő neopogány csoportok számbelileg, politikailag nem erősek (statistikai adataink szerint). Viszont az utóbbi év közéleti eseményei ennek az állításnak ellentmondani látszanak, így azt megerősíteni vagy megdönteni csak egy újabb tudományos kutatás képes. Annak ellenére, hogy viszonylag kevesen látogatják szabad előadásait, gyűléseit, weblapjukat, az általuk terjesztett a gondolati-mémek, a mémplexek egyre inkább terjednek (alternatív történelem szemlélet, nyelvújító magyarázatok, politikai identitáskeresés stb.). Úgy érzem, hogy a felvetett kérdésekre választ csak ennek a kötetnek a folytatása adhat (mely szinte kívánja, hogy megírják a szerzők).

A kissé rendhagyóra sikerült ismertetőért elnézést kérek az olvasótól. De valljuk be, a magyar tudományos közéletben vallásról könnyeden és ugyanakkor az „másik” vallásnak a tiszteletet megadva beszélni sem szokványos. Ez a munka mindenképpen példamutató, de folytatásért kiált, mivel a Kárpát-medencében az istenek nem felébredtek, hanem felriadtak álmukból, és most még csak álmosan pislognak...

GAGYI JÓZSEF: FUNCȚIA SOCIALĂ A CĂLUGĂRILOR ORTODOCȘI ÎNTR-UN SAT DIN SECUIME. Practicile religioase, magice, efectuate de către călugării ortodocși români, pentru membrii comunității maghiare (catolici, protestanți) constituie un topos bine cunoscut din etnologia religiei. De-a lungul secolului XX, în localitatea studiată nevoia acestor practici pare a fi constantă: singura diferență este că până în anul 1940 călugării au fost cei care, în timpul pribegiei lor, i-au căutat pe localnici, mai apoi, după hotărârea din Viena, și în continuarea acesteia, fără a fi însă în legătură cu aceasta, hărțuirea enoriașilor din perioada comunistă, a făcut să se dezvolte o altă formă, ce s-a menținut până în zilele noastre: localnicii îi caută pe călugări.

După ce face o descriere a practicilor, lucrarea tratează poziția socială a activității călugărilor. Pornind de la ideile lui Michel Foucault, se caută răspuns la întrebarea: în ce măsură comunitatea recunoaște, practică cele două mecanisme culturale de bază ale căutării adevărului: dovada (proba) și investigația. Sunt cercetate circumstanțele și motivele neacceptării adevărilor construite printr-o investigație a instituțiilor de elită și care sunt circumstanțele și motivele pentru care preferă adevărurile transmise de „comunitățile sfinte”, adevăruri dumnezeiești „etern” manifestate prin practicile religioase-magice ale specialiștilor.

Gagy József, profesor al Facultății de Științe Umaniste, Universitatea Sapientia.

E-mail: gagyijozsef yahoo.com

FOSZTÓ LÁSZLÓ: ASPECTELE COMUNICATIVE ALE CONVERSIUNI: REFLEXIUNI DESPRE SCHIMBAREA RELIGIOASĂ BAZATE PE EXPERIENȚE CU ROMI CONVERTIȚI LA CULTUL PENTICOSTAL. Studiul cercetează procesul conversiunii religioase, analizând practicile comunicaționale ale individului convertit și ale comunității celor convertiți. Materialul etnografic supus analizei provine dintr-o comunitate de romi din apropierea orașului Cluj-Napoca. În cadrul comunității rome se poate observa o răspândire a convertirii la cultul penticostal. O concluzie a cercetării este că elementul central al schimbării religioase îl constituie transformarea comunicării rituale. Convertirea individuală are drept consecință redefinirea persoanei morale, aceasta necesitând o nouă utilizarea a comunicării, atât verbale (de ex. mărturisirea credinței, istorii de convertire) cât și non verbale (amenajarea locuinței, îmbrăcămintea, obiceiurile de consum etc.). Autorul oferă un loc privilegiat rolului scrisului în procesul de convertire. Pentru cel convertit, publicul prim îl reprezintă comunitatea religioasă, dar în același timp, comunitatea celor neconvertiți formează un important punct de referință. Comunicarea celor convertiți individual este influențată de tensiunea creată de menținerea obligațiilor familiale și de rudenie sau de renunțarea la acestea (în cazul celor încă neconvertiți).

Fosztó László (Sfântu Gheorghe, 1972), licențiat în specializarea Etnografie-maghiară (1996), Facultatea de Litere, Universitatea „Babeș-Bolyai”; masterat, Studii despre naționalism, CEU,

Budapesta, Ungaria (2000); doctorand al Facultății de Litere, Universitatea „Babeș-Bolyai” (începând cu anul 2001); bursier, Instituția de Antropologie Socială „Max Planck”, Halle, Germania (2003–2006); și-a susținut teza de doctorat la Universitatea Marttin Luther King, Halle-Wittenberg în vara anului 2007. Domenii de cercetare: societatea și cultura romilor/țiganilor din Estul Europei, mișcări politice ale romilor, precum și conversiunea religioasă și analiza antropologică a noilor mișcări religioase. Email: foszto@mail.dntcj.ro

SORIN GOG: DUPĂ ATEISM. ROMÂNIA ÎNTRE RENAȘTEREA RELIGIOASĂ ȘI SECULARIZARE. După căderea comunismului, unele state post-socialiste au experimentat ceea ce s-a numit renașterea religiei. Atât antropologii cât și sociologii erau siguri că ar fi descoperit dovezi serioase împotriva teoriei secularizării. Ceea ce însă, din nefericire, majoritatea lor a eșuat să observe este forma particulară a răspândirii religiei și schimbările reprezentărilor sociale provocate de perioada post-comunistă.

Pe de o parte, această răspândire a religiozității a însemnat o îndepărtare de la expresiile religioase tradiționale în favoarea unor noi forme religioase: credințe orientale, în special Buddhism, yoga și mișcări new age, iar pe de altă parte un puternic refuz al autorității religioase. Spre exemplu, pentru generația tânără ce a crescut în lumea post-socialistă, aceasta a însemnat pe de o parte o căutare a religioasă iar pe de altă parte eliberarea de orice fel de constrângere ce tinde să restricționeze libertatea lor la nivel moral-practic. Religia a devenit spiritualitate și identitățile prestabilite ale religiei ortodoxe au fost puse sub semnul întrebării prin noi resurse culturale, altele decât retorica ateistă de modă veche.

Încercarea antropologică de a explora noua cultură capitalistă a României trebuie să aibă în vedere impactul pe care îl are răspândirea identităților culturale post-moderne asupra religiei și reprezentării religioase. Lucrarea oferă o viziune sociologică și antropologică asupra cosmologiilor capitalismului din România și impactul acestora asupra mentalității religioase tradiționale. În ce măsură influențează vestul religia noastră și care este atitudinea tinerilor față de politicile unei noi forme de înțelegere a religiozității în România post-socialistă?

Sorin Gog, sociolog, asistent universitar, Facultate de Sociologie și Asistență Socială, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca. Ariile de interes științific: sociologia și antropologia religiei, teoriile sociale, valorile sociale și problema modernității și a post-modernității. E-mail: sorin_gog@yahoo.com

IULIANA CONOVICI: BISERICA ORTODOXĂ DIN ROMÂNIA, DUPĂ 1989: IDENTITATEA SOCIALĂ, MEMORIA NAȚIONALĂ ȘI TEORIA SECULARIZĂRII. Biserica Ortodoxă din România, după căderea comunismului, s-a ocupat de reconstituirea identității sale publice și a poziției sale în societate. Discursul reprezentanților oficiali – Sfântul Sinod și ierarhi, în special Patriarhul Teoctist – exprimă și „traduce” acest proces credincioșilor și publicului general. Percepția acestora de către public, mai ales dacă a fost *mediată* de mass media, este de obicei, parțial și frecvent alterată.

Concentrându-se pe discursurile oficiale ale reprezentanților Bisericii Ortodoxe din România, exprimate de presa ecleziastică și (re)transmise în mass media obișnuită, lucrarea va investiga justificarea/explicarea acestui proces de către oficialii ecleziaști, urmărind două linii, care se împletesc: legitimizarea resurgenței din sfera publică a Bisericii, ca o instituție de asistență spirituală și socială, și prezența acesteia ca *păstrător* și *păzitor* al valorilor naționale.

Se va argumenta în continuare că Biserica Ortodoxă din România, în timp ce refuză și condamnă explicit orice semn al secularizării în societatea românească, prin discursul său oficial, contribuie de fapt la adâncirea acestui proces, atât în societate cât și în Biserică.

Principalele surse folosite în analiza discursului public a Bisericii Ortodoxe din România va fi presa ecleziastică și colecțiile de discursuri, predici, articole ale ierarhilor ortodocși și documente ale Sfântului Sinod. Pentru încadrarea teoretică a studiului, referințele principale vor fi lucrările lui Thomas Luckmann, Danièle Hervieu-Léger, Grace Davie, René Rémond, etc.

Iuliana Conovici este doctorandă în Științe Politice a Universității din București. Predă la Facultatea de Științe Politice a Universității din București. Principale domenii de interes academic: religia în post-comunism, teoria secularizării. A publicat mai multe articole despre situația Bisericii Ortodoxe Române în România post-comunistă. Adresa email: iulicon@yahoo.com

FEJES ILDIKÓ: INDIVIDUALIZARE RELIGIOASĂ ÎN RÂNDUL CATOLICILOR DIN MIERCUREA CIUC. În centrul lucrării se află enoriașii secolului XXI, dintr-o societate religioasă tradițională. În localitatea de provincie, Miercurea Ciuc, schimbările sociale sunt destul de lente față de centru, dar în același timp schimbările religioase, ca urmare a celor sociale, sunt subliniate de trăsătura marcantă și religios omogenă a regiunii. Lucrarea oferă o scurtă descriere a schimbărilor religioase ce apar în urma schimbărilor sociale, iar apoi prezintă enoriașii cu credință de tip premodern-exterior și modern-interior, pe baza rezultatelor analizei de interviuri.

Fejes Ildikó, sociolog și catihet, Catedra de Sociologie, EMTE Sapientia, Miercurea Ciuc, doctorandă la Universitatea Catolică Pázmány Péter. E-mail: fejes.ildiko@yahoo.com

SZILÁRDI RÉKA: IDENTITATE CULTURALĂ POSTMODERNĂ ÎN GRUPURI NEOPĂGÂNE DIN UNGARIA. Studiul, într-un sens mai general, analizează un grup de fenomene care în prezent este cercetat pe larg la nivel internațional, și anume narativa identității așa numitelor grupuri neopăgâne. Autoarea consideră palpitanță presupuziția că s-ar fi dezvoltat o ramură specific maghiară a neopăgânismului, care privit din perspectiva împlinirii identității religioase cu cele naționale, și a eventualelor preferințe politice, ar putea arăta trenduri interesante. Conform ipotezei sale, comunitățile răspund la situația postmodernă cu un contra-comportament, în care încearcă să formeze o autodefinire cât mai cuprinzătoare, universală, adică se străduiesc să formeze o unitate plauzibilă a formelor de identitate lingvistică – națională, religioasă și eventualele forme de identificare politică, și, din anumite puncte de vedere, aceste mișcări se comportă de parcă principiul lor de organizare ar fi etnicitatea. Acesta nu înseamnă că astfel le percepe societatea majoritară, ci din contră, în numeroase cazuri, entitățile supuse analizei reacționează lumii înconjurătoare conform atitudinii minorității, față de care nu neapărat diferă. Ultimele două părți ale lucrării reprezintă rezultatele analizei calitative a două organe, în care metacultura neopăgână se asociază cu o cultură specifică a identității.

Szilárdi Réka, licențiată în Limba și literatura maghiară, și Științe ale Religiei, Facultatea de Litere, SZTE. Actualmente lucrează în cadrul Catedrei de Religie și este doctorandă în sociopsihologie, Universitatea Pécs. Ariile de interes: metanarative neopăgâne și elemente religioase în science fiction. E-mail: reka@rel.u-szeged.hu

SÁRKÖZY CSONGOR: PRACTICI EZOTERICE ÎN RÂNDUL ELEVILOR DIN SUDUL UNGARIEI. Studiul, după o scurtă descriere teoretică, analizează practicile esoterice ale tinerilor (precum clarviziune, spiritism, astrologie, joga, feng-shui, reiki, practici neopăgâne și sataniste) și reacțiile societății la acestea. Prin analiza unui sondaj de opinie publică, comparând participarea liceenilor cu cel al adulților, sunt studiate tipul practicilor, frecvența și motivația lor.

Sárközy Csongor (sarkozy@rel-u.szeged.hu), Catedra de Științe ale Religiilor, Universitatea Szeged, doctorand al Universității Pécs, în specializarea psihologie socială. Arii de interes: esoteria și formele de manifestare a religiilor orientale în west.

DR. MÁTÉ-TÓTH ANDRÁS: SOCIOLOGIA MISTICII. AL TREILEA TIP DIN TIPOLOGIA LUI ERNST TROELTSCH. Ernst Troeltsch deosebește trei tipuri de instituții religioase: biserică – sectă – misticism. Cele trei tipuri, pe care le putem considera mai degrabă o primă stare pragmatică, în lucrarea troeltschiană desemnează trei problematici. În cazul fiecăruia Troeltsch găsește ce anume este cel mai potrivit pentru condițiile moderne: biserica ne-autoritară, secta ce asigură diversitatea religioasă și mistica ce oferă bazele/sprijină individului. Studiul prezintă cel de-al treilea tip. Pentru înțelegerea acestuia, autorul studiază viața și interesele științifice ale lui Troeltsch, uitat pe nedrept de sociologi (sociologia religioasă), relația sa personală și profesională cu Max Weber și influențele acestuia asupra sa. Pentru Troeltsch, misticismul este o categoria de analiză culturală, care dovedește prezența constructivă a religiei în formarea societății moderne și în tratarea greutăților acesteia.

Dr. Máté-Tóth András, Șef de Catedră, Catedra de Științe ale Religiilor, Universitatea Szeged. E-mail: matetoth@rel-u.szeged.hu

GAGYI JÓZSEF: PROBLEMA MIȘCĂRILOR MILENARIST - MESIANICE ÎN ȘTIINȚELE SOCIALULUI. Studiul prezintă analiza unui grup aparte a mișcărilor sociale religioase, mișcarea milenarist-mesianică.

Punctul de plecare îl constituie examinarea situației cercetării-religioase maghiare. Până acum, cercetătorii maghiari în științele socialului nu au sesizat în totalitate importanța fenomenelor milenariste cu care se întâlneau pe parcursul cercetării de teren. Lipsa aparatului ideatic din limba maghiară necesară surprinderii, dezvoltării fenomenului în cauză. Cercetarea maghiară în științele sociale făcea referiri la acele mișcări ale căror semen este mișcarea milenaristă din anul 1949 din Satu Mare (jud. Harghita), prezentat în lucrarea mea de doctorat, în relație cu alte domenii, pe care le considera mai importante (spre exemplu: oamenii sfinți, femeile sfinte). După prezentarea unei scurte istorii a cercetării mișcărilor în cauză, se va trece în revistă literatura de specialitate din sociologie, antropologie și istorie cu privire la mișcările milenariste, și vor fi prezentate câteva idei generale referitoare la mișcarea socială. În final, se va sublinia rolul modelului structura-communitas dat de Victor Turner în înțelegerea fenomenului studiat.

PETI LEHEL: EXPERIENȚA ANTROPOLOGICĂ A MIȘCĂRILOR RELIGIOASE. Studiul prezintă terminologia discursului despre mișcările religioase și în același timp încearcă să schițeze o structură a punctelor de vedere oferite de cercetările de până acum. Problematika tratată de autor se organizează în jurul interpretării relației dintre elementele religioase și sociale, care, în fenomenul mișcărilor religioase, sunt organic conectate între ele. În parcurgerea cadrului teoretic/literaturii de specialitate, autorul descrie următoarele probleme:

- a) natura reacțiilor comunităților ce sunt legate de o religiozitate tradițională față de conflictele sociale
- b) context social (structura, dinamica) al experienței religioase colective caracteristice situațiilor neobișnuite
- c) rolul de al conflictelor de aculturație în schimbarea sociala: religie/revoluționism?
- d) puterea de mobilizare colectivă a utopiilor tradiționale
- e) efectul vulnerabilității sociale asupra dezvoltării receptivității față de ideologiile tradiționale și a sensibilității transcendente

Peti Lehet (Idrifaia, 1981), licențiat în Etnografie – Maghiară, Facultatea de Litere, Universitatea Babeș Bolyai, Cluj-Napoca. În prezent este doctorand în cadrul Catedrei de Etnografie Maghiară și Antropologie, Facultatea de Litere, Universitatea Babeș-Bolyai și asistent universitar, Catedra de Etnografie și Antropologie Culturală, SZTE BTK, Szeged. Domenii de cercetare: viața religioasă a ceangăilor din Moldova, strategiile economice ale satelor din Transilvania. E-mail: petilehel@yahoo.com

KISS DÉNES ISTVÁN: SOCIOLOGIA RELIGIEI ÎN ROMÂNIA POSTCOMUNISTĂ. Studiul oferă o imagine a sociologiei religiei în România postcomunistă. În acest scop analizează articolele apărute în ultimii 15 ani, având ca tematică sociologia religiei, din trei reviste de specialitate. Pe lângă examinarea conținutului „recoltei” românești în ceea ce privește sociologia religiei, lucrarea încearcă să urmărească structura acesteia, prin analiza importanței unor autori și a sistemului de referire reciprocă dintre aceștia.

Kiss Dénes, asistent universitar al Facultății de Sociologie și Asistență Socială, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj Napoca, e-mail: kissdenes2000@yahoo.com

NAGY RÉKA: „DESPRE NOUA VIZIUNE ASUPRA SOCIETĂȚII INFORMAȚIONALE ȘI A INEGALITĂȚILOR DIGITALE”. Studiul prezintă teoriile legate de societatea informațională precum și noile direcții de cercetare, abordări metodologice și teoretice legate de inegalitățile digitale și urmările utilizării tehnologiei.

Dincolo de teoriile generale despre societatea informațională și a cunoașterii, punctul de pornire teoretică îl reprezintă noile viziuni și direcții de cercetare, adică modelul inegalității digitale, care se referă la relația dintre noile tehnologii de comunicare și schimbările sociale. Poziția adoptată de autoare este că nu pot fi considerate pe deplin valabile nici teoriile care presupun o schimbare radicală, dar nici cele care mitizează societatea informațională, respingând orice fel de schimbare, efect. Contribuția importantă adusă de modelul de cercetare al lui DiMaggio și coautorii săi este tocmai faptul că relația dintre tehnologiile comunicaționale și societate este co-evoluționară (co-evolutionary), prin acesta dizolvând în esența sa disputa legată de natura efectelor sociale.

Nagy Réka, sociolog, e-mail: cs.nagy.reka@gmail.com



Abstract

JÓZSEF GAGYI: „THAT IS A HOLY COMMITTEE...” THE KALUGERS’ (ORTHODOX MONKS’) ROLE IN SOCIETY IN A VILLAGE FROM SZÉKELY LAND. The religious-magical practices of orthodox Romanian priests, kalugers (monks) in Hungarian (Catholic, Protestant) communities are a well-known aspect of the ethnology of religion. In the village researched by the author, the need for those practices has been permanent throughout the twentieth century: the difference is that while before 1940 the kalugers actually went to the locals during their travellings, after the Vienna decision, but not closely connected with it, during the religion pursuits of the communism a new habit has developed: the locals started to seek the monks in their convents.

In the present study, after presenting the practice, I discuss the social role of “kalugers”. Having as a starting point Michel Foucault’s thoughts, I try to answer how much the community acknowledges and practices the two forms of cultural mechanisms of truth-seeking: proof and investigation. Moreover, in what situations and why don’t they accept the constructed truth arising from the investigation done by institutions of the intellectual, and under what circumstances and why do they prefer the “eternal” truth of the religious-magical practices of the holy committee.

LÁSZLÓ FOSZTÓ: COMMUNICATING CONVERSION: THOUGHTS ABOUT RELIGIOUS CHANGE BASED UPON EXPERIENCES WITH ROMA CONVERTED TO PENTECOSTALISM. The present study reflects upon the process of religious conversion from the point of view of communication practices between those already converted and the person still being in the process of conversion. The analyzed ethnographic material is from a roma community near Cluj-Napoca. Among the roma there can be observed the dominance of Pentecostalism. One of the conclusions of the study is that the central element of the religious change lies in the change regarding ritual communication. The personal conversion goes along with the redrafting of the moral aspects of a person, and this needs the new approaches of both the verbal (testimony and conversion-stories) and non-verbal communication (furnishing the house, dressing, public consumption practices, etc.).

The author highlights the importance of literacy during the conversion process. For the converted the congregation represents the primary publicity, but in the same time the others (not converted) are an important reference group. The converted are influenced by the engagements related to the family and relatives, and by the tension of not giving these up.

László Fosztó (Saint George, 1972) graduated from the Faculty of Humanities, Babeş–Bolyai University, Cluj-Napoca, specialization Hungarian Ethnology and Literature in 1996. He attended the Nationalism studies MA course at the Central European University, from 2001 he is a PhD candidate at the Faculty of Humanities, Babeş–Bolyai University. Between 2003 and

2006 he was holder of the Max Planck Social Anthropology Institute scholarship. In summer 2007 he defended his PhD thesis at the Martin-Luther University (Halle-Wittenberg). His main areas of interest: community and culture of the Eastern European roma, roma political movements and moreover, the religious conversion and the anthropological research of the new religious movements. E-mail address: foszto@mail.dntcj.ro.

SORIN GOG: AFTER THE ATHEISM. ROMANIA BETWEEN RELIGIOUS REVIVAL AND SECULARISM. Some of the post-socialist countries of Europe experienced after the fall of communism what some called a religious revival. Both anthropologists and sociologists agreed that they discovered serious evidence against the case of secularization theory. What unfortunately most of them failed to notice was the particular shape and form of this religious growth and the structural changes of religious representations triggered by the post-communist period.

On one side this religious growth meant moving away from traditional religious expressions towards new religious forms: oriental beliefs, especially Buddhism, yoga and new age movements and on the other side a strong rejection of any institutionalized religious authority. For example for the young generation that grew up in the new post-socialist world this meant both a religious quest on one side and freedom from any kind of bonds that tended to restrict their liberty at the moral-practical level on the other side. Religion became spirituality and established orthodox religious identities were questioned with new cultural means, other than the old fashion atheist rhetoric.

The anthropological quest to explore the new capitalistic culture of Romania has to approach the impact of the emergent post-modern cultural identities on religion and religious representation. This paper takes a sociological and anthropological look at the cosmologies of capitalism in Romania and its impact on traditional religious mentalities. How westernized is our religion and how do young generations approach the politics of a new understanding of religiosity in post-socialist Romania?

Sorin Gog is a sociologist, works as assistant lecturer at the faculty of Sociology and Social Work, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca. His main fields of interest are: sociology and anthropology of religion, social theories, social values and the problem of modernity and postmodernity. E-mail address: sorin_gog@yahoo.com

IULIANA CONOVICI: THE ROMANIAN ORTHODOX CHURCH AFTER 1989: SOCIAL IDENTITY, NATIONAL MEMORY, AND THE THEORY OF SECULARIZATION. The Romanian Orthodox Church engaged, after the fall of communism, in the reconstruction of its public identity and its position in society. The public discourse of its official representatives – the Holy Synod and individual hierarchs, especially the Patriarch Teoctist – expresses and „translates” this process to the faithful and the general public. Its perception by this public, particularly when *mediated* by means of mass communication, is usually partial and frequently altered.

By focusing on the official discourse of the Romanian Orthodox Church representatives, as expressed in the ecclesiastical press and (re)transmitted in the common mass media, this paper will explore the justification/explanation by ecclesiastical officials of this process, following the lines of two main - intertwined - lines: the legitimization of the resurgence in the public sphere of the Church as an institution of spiritual and social assistance and its presence as the privileged *keeper* and *guardian* of national values.

It will be further argued that, while explicitly refuting and condemning any signs of secularization in the Romanian society, the Romanian Orthodox Church, through its official discourse, is actually contributing to the deepening of this very process within both society and the Church itself.

Our main sources for the public discourse of the Romanian Orthodox Church will be the ecclesiastical press and collections of speeches, sermons, articles of Orthodox hierarchs and documents of the Holy Synod. For the theoretical framing of the paper, the main references will be works of Thomas Luckmann, Danièle Hervieu-Léger, Grace Davie, René Rémond, etc.

Iuliana Conovici is PhD student and teaches at the Department of Political Science, University of Bucharest. Her main areas of interest: religion in post-communism and secularization theory. She published several articles about the Romanian Orthodox Church in the post-communist Romania. E-mail address: iulicon@yahoo.com

ILDIKÓ FEJES: RELIGIOUS INDIVIDUALIZATION AMONG THE CATHOLICS FROM MIERCUREA CIUC. The study focuses on the 21st century practices of religion of a traditionally religious community. The study was carried out in a small town in Székely Land, Miercurea Ciuc or Csíkszereda, where the social changes are rather slow compared to the centres, however the religious changes are marked by the territory's homogenous and outstanding religious character. The study offers a brief theoretical review of the causes of the social changes in the religious practices, after that presents the town's external-premodern and internal-modern religious practitioners.

Ildikó Fejes is a sociologist and a religion teacher. She works at the Faculty of Technical and Social Sciences of Miercurea Ciuc, the Sapientia - Hungarian University of Transylvania, and she is doing her PhD studies at the Pázmány Péter Catholic University.

E-mail address: fejes.ildiko@yahoo.com

RÉKA SZILÁRDI: POSTMODERN IDENTITY CULTURE IN HUNGARIAN NEO-PAGAN COMMUNITY. The study presents the analysis of identity narratives belonging to neo-pagan groups, a group-phenomenon which is nowadays widely researched. The author considers highly exciting the statement which claims that the neo-paganism has a specific Hungarian branch, which may present interesting trends regarding political preferences, religious and national identity interwovencies. Her initial point is that communities respond to the postmodern existence with a negative attitude in which they try to form a general and overall valid self-definition; in other words they try to alloy the national, the linguistic, the religious and possibly the political identity forms in a credible, authentic unit; furthermore these movements in some aspects act in such a way like the ethnicity would be their shaping principle. This does not mean that this is the way the whole society considers them, but on the contrary, the researched entities in many situations react to the world surrounding them like minorities do, from which they do not necessarily differ ethnically. The concluding part of the study consists of the qualitative analysis of two organs in which the neo-pagan meta-culture is coupled with a specific identity-culture.

Réka Szilárdi finished her studies at the University of Szeged, Faculty of Arts, Hungarian language and Literature and Religion. At present she is doing her PhD studies in Social Psychology at the University of Pécs, and she works in the Department of Religion at the University of Szeged. Her main fields of interest are: neo-pagan meta-narratives, religious elements in science fiction. E-mail address: reka@rel.u-szeged.hu

CSONGOR SÁRKÖZY: EZOTERICAL PRACTICES AMONG THE SOUTH PLAIN (DÉL-ALFÖLD) HIGH SCHOOL STUDENTS. The study, after a brief theoretical overview, presents the esoteric practices (prophesy, necromancy, astrology, yoga, feng-shui, reiki, neo-pagan and Satanist practices) of young people as well the social reactions given to these. The author focuses on the results of a quantitative survey concerning the participation of high-school students compared to grown-ups, and analyzes the types and the frequency of practices, as well as the motivation of these participants.

Csongor Sárközy is doing his PhD studies in social psychology at the University of Pécs, he works for the Religion Department, University of Szeged. His main fields of interest: esotericism and the eastern religions western shape of appearance.

E-mail address: sarkozy@rel-u.szeged.hu

DR. ANDRÁS MÁTÉ-TÓTH: THE SOCIOLOGY OF THE MYSTIQUE. ERNST TROELTSCH'S THIRD TYPE. Ernst Troeltsch classified religious institutions into three categories: church, sects and mysticism. The three categories that we might consider as programmatic starting points indicate problematic fields in Troeltsch's work. In all three fields Troeltsch finds what could be suitable for modern contexts: the non-authoritative church, the sect which provides religious variety and the mystique that grounds and supports the individual. The study is aimed to discuss the third type. In order to understand this type, the author deals with Troeltsch's (an unfairly forgotten person in the sociology of religion field) path of life, his academic interest, his personal and professional relationship with Max Weber, and his influence upon William James Troeltsch. The mysticism is a cultural-analyzing category for Troeltsch, which, in his opinion, justifies the constructive presence of religion in the formation of modern society and in dealing with its difficulties.

Dr. András Máté-Tóth is the chairman of the Department of Religion of the University of Szeged. E-mail address: matetoth@rel.u-szeged.hu

JÓZSEF GAGYI: THE MILLENNIAL-MESSIANISTIC MOVEMENTS IN SOCIAL SCIENCES. The study aims at presenting a brief overview of a particular field of research within religious social movements, namely the millennial-messianistic movements. The starting point is the overview of the Hungarian research regarding religion and religious movements. Researchers do not recognize the weight and the importance of the millennial phenomenon. There was no mental-conceptual apparatus in Hungarian for capturing the phenomenon. The Hungarian social research dealt with these religious movements in the context of other important fields (saints) of research, which goes along the millennial movement of 1949 in Satu Mare (Máréfalva), described in my PhD thesis.

After presenting the brief history of the researched movements, I turn to the historical, sociological and anthropological literature of millennial movements, and I also present a few general aspects of social movements. Finally, I write about the importance of Victor Turner's communitas-structure in the understanding of the researched phenomenon.

József Gagyi teaches at the Sapientia - Hungarian University of Transylvania, Faculty of Business and Humanities, Miercurea Ciuc.

E-mail address: gagyijozsef yahoo.com

LEHEL PETI: ANTHROPOLOGICAL EXPERIENCES OF RELIGIOUS MOVEMENTS. The study presents the terminology within the discourses of religious movements, a brief overview of the standpoints of the research that has been done until present in the respective field. The author's questions are organized around the understanding of the relationship between the organically linked religious and social elements of this phenomenon. The author, looking through existing theories, aims to discuss the following issues:

- a.) the nature of the reactions of the traditional religious communities to social conflicts;
- b.) the social background (structure, dynamics) of the collective religious experience occurring in ordinary situations;
- c.) society-forming role of the acculturating conflicts: religion/revolutionarism?
- d.) mobilizing force of the traditional utopias;
- e.) the effect of the social threats on the formation of responsiveness towards traditional ideologies and transcendent sensitivity.

Lehel Peti (Idrifaia, 1981) graduated from Babeş–Bolyai University Cluj-Napoca, Faculty of Letters, specialization Hungarian Ethnology and Literature. Also attended an MA course at the Department of Hungarian Ethnography and Anthropology, at present being a PhD candidate at the same department. Moreover, he is an assistant at the University of Szeged (Hungary) at the Department of Ethnography and Cultural Anthropology. Fields of research: religious life of Moldavian Csángós, economic strategies in Transylvanian villages.

E-mail address: petilehel@yahoo.com

DÉNES KISS: SOCIOLOGY OF RELIGION IN POST-COMMUNIST ROMANIA. The study gives an insight into the Romanian sociology of religion regarding post-communist Romania. In order to achieve this I have analyzed studies concerned with religious issues in three Romanian sociology periodicals published in the last fifteen years. Besides the overview of these studies, the author presents the structure of the field of religion studies by discussing the significance of respective authors and the system of mutual references among them.

Dénes Kiss is assistant lecturer at the Faculty of Sociology and Social Work of the Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca

E-mail address: kissdenes2000@yahoo.com

RÉKA NAGY: INFORMATION SOCIETY AND THE NEW VISION ABOUT THE DIGITAL DIFFERENCES. The study presents theoretical aspects of informational society, as well as the new methodological and conceptual approaches, the new directions of research regarding the digital inequalities and the consequences of technology applications.

Besides the general theories of the informational and knowledge-based society, the theoretical starting-point of the study is marked by the newest approaches and research focusing on the digital inequality model, the connection among the new communication technologies and social changes. The author argues that neither the theory that presupposes radical changes nor the theory that mystifies the informational society and rejects all kinds of changes could be considered as totally valid. The greatest output of the DiMaggio research agenda and model is that the relation between society and new communication technologies is considered co-evolutionary; hereby he resolves the debate about society's influential factors.

Réka Nagy is a sociologist. E-mail address: nagy.reka@gmail.com



Az Erdélyi Társadalom eddigi tanulmányai

2003. 1.

- Horváth István: Az erdélyi magyarok kétnyelvűsége: nyelvmentés és integráció között
Péter László: Új szegények túlélési stratégiái
Pásztor Gyöngyi: Slumosodás és elszegényedési folyamatok Kolozsváron
Geambaşu Réka: A kolozsvári roma elit kialakulásának folyamata
Veres Valér: A társadalmi struktúra etnikai sajátosságai a poszt szocialista Erdélyben
Magyari Tivadar: Elemzések a romániai magyarok sajtóolvasási szokásairól

2003. 2.

- Csata Zsombor–Kiss Tamás: Migrációs potenciál Erdélyben
Horváth István: Kivándorlási hajlandóság az erdélyi magyarság körében – 2003 október
Kiss Dénes: A CE Szövetség és a református egyház
Csedő Krisztina–Ercsei Kálmán–Geambaşu Réka–Pásztor Gyöngyi: A kolozsvári elsőgenerációs városlakók
Turai Tünde: A családszerkezet változása a szocializmus évtizedeiben a Szilágyságban
Mohácsek Magdolna–Vitos Katalin: Fogyasztói szokások a magyarfalusi vendégmunkások körében

2004. 1.

- Kiss Tamás: Természetes népmozgalmi folyamatok az erdélyi magyarság körében
Gödri Irén: Etnikai vagy gazdasági migráció? Az erdélyi magyarok kivándorlását meghatározó tényezők az ezredfordulón
Veres Valér: A romániai magyarság termékenysége 1992–2002 között, regionális összehasonlításban
Mezei Elemér–Rotariu Traian: Az utóbbi években történt változások a falusi és városi népesség korösszetételében
Csata Zsombor: Iskolázottsági esélyegyenlőtlenségek az erdélyi magyar fiatalok körében
Csata Zsombor–Kiss Dénes–Kiss Tamás: Az erdélyi magyar kulturális intézményrendszeréről

2004. 2.

- Gábor Kálmán: A perifériáról a centrumba. Tézisek a határon túli magyar fiatalok helyzetének az értelmezéshez
- Veres Valér: A kárpát-medencei magyar fiatalok életeseeményei, társadalmi-gazdasági helyzete és közérzete
- Horváth István: Az erdélyi magyar fiatalok Magyarország irányú tanulási migrációja, 1990–2000
- Barna Gergely: Erdélyi magyar ifjúsági szervezetek szervezetszociológiai elemzése
- Ercsei Kálmán–Geambaşu Réka: A „tusványosi táborlákók” ifjúsági státusának és politikai beállítottságának vizsgálata”
- Ravasz Katalin: A világháló társadalmi diffúziójának hazai sajátosságai – Internethasználati körkép a romániai lakosság körében
- Pálfy Zoltán: Nemzetállam és felsőoktatási piac: adatok a kolozsvári egyetem diákságának etnikai és társadalmi összetételéről a két világháború között
- Benedek József–Nagy Egon: Kolozs és Bihar megye etnikai térszerkezetének változása 1966–2002 között
- Kinda István–Peti Lehel: Szenesek. A tradicionális erdőkielés és a nyugati piacgazdaság között. Vállalkozói kultúrák Farkaslakán?

2005. 1.

- Simon Boglárka: Hogyan „boldogulnak” a csángók? Az identitás kinyilvánításának versus elrejtésének stratégiai egy moldvai közösségben
- Péter László: „Romák, szegények, senkik vagyunk”. Elemzési kísérlet egy szegény roma közösség etnikai identitásépítő stratégiáiról
- Toma Stefánia: „Az én cigányom”. Informális gazdasági kapcsolatok cigányok és magyarok között
- Veres Valér: Az erdélyi magyarok nemzeti identitása a társadalmi és az etnikai struktúra összefüggésrendszerében (2000)
- Murányi István: Tizenévesek nemzeti identitásának jellemzői az ezredvégi Magyarországon
- Irina Culic: Magyarság Erdélyben: a mienk, az övék, senkié? avagy hogyan értelmezzük a kettős állampolgárságról szóló népszavazást és a hozzá kapcsolódó reakciókat?
- Magyari Tivadar: Gyorsjelentés az erdélyi magyarok médiahasználatáról
- Horváth István: A romániai magyarok kétnyelvűsége: nyelvismeret, nyelvhasználat, nyelvi dominancia. Regionális összehasonlító elemzések

2005. 2.

- Lengyel György: Vázlat a rendszerváltás, az elitváltás és a piaci átalakulás kapcsolatáról
- Juhász Pál: A falusias terek gazdasági, társadalmi és politikai gondjairól
- Kiss Dénes: Erdélyi reflexiók az új magyar falu kapcsán

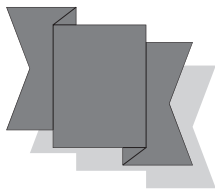
Orbán Annamária–Szántó Zoltán: Társadalmi tőke
Kopasz Marianna: Jó szándék és kompetencia – avagy
a bizalom két összetevője egy magyarországi vállalati felmérés tükrében
Csata Zsombor: A vállalkozások megjelenésének társadalmi
meghatározottsága a Székelyföld falvaiban
Palkó Emília–Sólyom Zsuzsa: A vállalkozások elterjedésének szociokulturális
háttere. Vállalkozói típusok két székelyföldi faluban
Gábos Edit: Vendégszerzők és vendégfogadók. Hálók
a turizmusban – Zetelaka esete
Nagy Benedek: A várospromóció internetes eszközei a Székelyföldön

2006. 1.

Csata Zsombor, Dániel Botond, Pop Carmen: Pályakezdő fiatalok a munkaerőpiacon
Petrovici Norbert: Paternalista menedzserizmus. Hatalmi viszonyok
a román politikai elit körében a 80-as évek végén és a 90-es évek elején
Telegdy Balázs: A szociális problémák térbeli strukturálódása –
avagy hatékonyak-e a romániai fejlesztési régiók a szociális problémák
kezelése szempontjából?
Gál Katalin: Partikuláris versus periférikus Kolozsvári egyetemisták informális
gazdasági stratégiái
Kiss Zita: „Ez a mi otthonunk” – kolozsvári fiatal párok lakáskultúrája
Bocskor Éva: Hargita megye lakosságának egészségi állapota
az egészségügyi szolgáltatások jegyében
Telegdy Balázs: Az autonómia és a liberális pluralizmus dilemmái
a közép-európai magyarok törekvésein példázva

2006. 2.

Benedek József: Kolozsvár történelmi belvárosának társadalmi fenntarthatósága
Péter László: „Feltalálni a múltat!” – etnikai közösségek mediatisztált megjelenítése
a Kolozsvár főterén végzett archeológiai ásatások példáján
Pásztor Gyöngyi – Péter László: Kolozsvár, mint márka – útban
egy posztmodern város felé? Szociológiai tanulmány egy erdélyi
város jellegének és arculatának a változásáról
Plugor Réka: A Szimbolikus konfliktus levetítődései Kolozsváron
Berekméri Mária-Erzsébet: Új városok Maros megyében
Horváth István: Az etnikai kategóriák és a klasszifikáció változó logikái –
fogalmi rendszerezési kísérlet
Kolozsvár változó terei – kerekasztal beszélgetés
Kiss Tamás: A „magyarságtól” a „romániai magyar társadalomig”.
Az erdélyi társadalomkutatás és változó témakonstrukciói a népesedéssel
foglalkozó szövegek alapján



Szociológia Nyílt Est

előadások • kutatási eredmények • könyvbemutatók
vendégtanári előadások • viták

Szociológia, Kolozsváron,
nem csak az egyetemi nyilvánosság számára!

Tanév közben, minden második héten, rendszerint csütörtök este
(plakátolva, sajtóban hirdetve!)

Társszervezők:

SZOCIOLÓGUS VÉNDIÁK SZÖVETSÉG
BBTE SZOCIOLÓGIA TSZ. MAGYAR TAGOZATA
MAX WEBER TÁRSADALOMKUTATÁSI ALAPÍTVÁNY

magyar nyelvű szociológus-képzés Kolozsváron

Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár
Szociológia Tanszék, Magyar Tagozat

- ✓ teljes körű magyar nyelvű képzés
- ✓ széles skálájú szakszociológia oktatás
- ✓ olvasmánycsomagok és nyomtatott jegyzetek számos tantárgyban
 - ✓ magyarországi és nyugati kapcsolatok
 - ✓ kutatási lehetőségek és külföldi továbbtanulási lehetőségek
 - ✓ vendégtanári program
- ✓ tanórákon kívüli szakmai tevékenységek (Nyílt Est, Civil Kurázi, TDK)
 - ✓ szakmai táborok, nyári kutatói gyakorlat
 - ✓ szakfolyóiratok, közlési lehetőségek
 - ✓ közismerten jó tanár-diák viszony
 - ✓ az a híres kolozsvári diákélet...

WEB

szociológiai folyóirat
a kolozsvári Max Weber Szociológiai Szakkollégium lapja



Fesztiválok ifjúsága

Tanulmányok

- Gábor Kálmán–Gaul Emil–Szemerszki Marianna: Trendek a sziget-kutatásban. Az új fiatal középosztály kialakulása • Veres Valér: középosztályosodási tendenciák vizsgálata a marosvásárhelyi Félziget fesztivál résztvevői körében • Ercsei Kálmán: Félziget fesztivál ifjúsága: fesztiválok ifjúsága? Az iskolázottság és továbbtanulás összehasonlító vizsgálata az ifjúsági korszakváltás kontextusában • Kiss Zita–Plugor Réka–Szabó Júlia: Értékrend és ifjúsági szabadidő-kultúra a Félzigeten • Balla Réka: Politikai attitűdök a Félziget fesztivál résztvevői körében

Könyvismertető: szemelgetés az ifjúságszociológiai szakirodalom újdonságaiból

- Kónya Hanna: Egy új rétegződésmodell kialakítására tett kísérlet • Ercsei Kálmán: Magyarországi tizenévesek nemzeti identitásának és előítéletességének vizsgálata • Pitó Klára: Recenzió Ulrich Beck: Mi a globalizáció? A globalizmus tévedései – válaszok a globalizációra című könyvéről

Kiadó: Presa Universitară Clujeană
ISSN: 1583-6347