Religion in Society

5.

Vallás a társadalomban

Szilárdi Réka – Szugyiczki Zsuzsanna

METSZET ÉS PERSPEKTÍVA

Tanulmányok az alkalmazott valláskutatás területéről

Metszet és perspektíva

Tanulmányok az alkalmazott valláskutatás területéről

Szerkesztette:
Szilárdi Réka – Szugyiczki Zsuzsanna

Sorozatszerkesztő:
Máté-Tóth András

Metszet és perspektíva

Tanulmányok az alkalmazott valláskutatás területéről

Szerkesztette:
Szilárdi Réka – Szugyiczki Zsuzsanna

Sorozatszerkesztő:
Máté-Tóth András

EMBERI ERŐFORRÁSOK
MINISZTÉRIUMA

AZ EMBERI ERŐFORRÁSOK MINISZTÉRIUMA ÚJ NEMZETI KIVÁLÓSÁG
PROGRAMJÁNAK TÁMOGATÁSÁVAL KÉSZÜLT

Tartalom

Szilárdi Réka: A vallástudomány sokfélesége 7

Barcsa Krisztina: A pszichológia, a zsidó vallás és a kereszténység találkozása a gyászban 13

Feleky Gábor Attila: Vallásgazdaságtan 63

Hegedüs Gabriella: A vallás régészete – Kutatástörténet 95

Mikos Ákos: Vallási rádiók és rádiózás Magyarországon 129

Jakab Viktória: Kortárs ateista–istenhívő viták pragmatikai és informális logikai vizsgálata – A Magyar Ateista Mémbázis Facebook-oldal fél évének főbb vitacsomópontjai 173

Márki Krisztina: Az igaz múlt – Történelemértelmezés a Lett Pravoszláv Egyház hivatalos dokumentumaiban. 219

Tóth Péter Ember, erőszak, vallás – René Girard mimetikus elmélete 247

Utószó 267

Szilárdi Réka: Sokféleség és vallástudomány

Köszöntés prof. Dr. Máté-Tóth András 60. születésnapjára

A vallástudomány szegedi iskolájának 2007 óta megjelenő, *Vallás a társadalomban* című sorozatának – rendhagyó – könyvét tartja kezében az olvasó. Rendhagyó abban az értelemben, hogy „jubileumi" jelentőséggel bír, mivel a magyarországi vallástudományi iskola megteremtője, prof. Dr. Máté-Tóth András ebben az évben tölti be 60. évét. Így a *Metszet és perspektíva*, valamint *A fikciótól a kultuszokig* című két kötetes gyűjtemény egyfelől tisztelgés az ő iskolateremtő munkássága előtt, másfelől szeretetteljes, hálás köszöntés egykori, jelenlegi tanítványai, valamint kollégái részéről.

A könyvben szereplő tanulmányok a szegedi tanszék egykori hallgatóinak kutatómunkáját, illetve azok eredményeit rögzítik. Jóllehet ebben a folyamatban csak kísérőként vagy témavezetőként lehettünk jelen, eközben azonban – hallgatóinknak, föltett kérdéseiknek és lelkesedésüknek köszönhetően – a saját tudományos perspektívánk is szélesedhetett.

A két részes tanulmánykötet apropóját mindemellett több dolog is adta: egyrészt szerettük volna bemutatni, hogy milyen turbulens és szertágazó a hazai, illetve a szűkebb értelemben vett szegedi vallástudományi szcéna, másrészt közreadni, hogy egykori tanítványaink, akik mára kollégáinkká, fiatal kutatókká váltak, milyen fantáziadús oldalakról közelítették meg egykori vagy jelenlegi témáikat.

Talán már a tartalomjegyzékből észrevehető, hogy mind a történeti, mind pedig a kortárs perspektíva megjelenik a kötet fejezeteiben, illetve hogy a kérdésfeltevésekben érintődnek másfajta diszciplínák is. Nem véletlen ez, hiszen a vallástudományban sokféle megközelítési mód érvényesíthető, emellett pedig nemcsak a kutatási kérdések nyújtanak szinte végtelen számú lehetőséget, hanem a témához való közelítés is igen változatos palettát kínál.

Ennek oka többrétű, de alapvetően e sokféleség gyökereit a teológia és vallástudomány 19. századi szétválásának folyamatában kell elsődlegesen keresnünk. A szétválás során az egyre inkább megjelenő témaspecifikus és módszertani különbözőségek, és tudománytörténeti fejlődés, illetve annak szakaszai meghozták a vallástudomány számára azt a sajátos állapotot, hogy szinte bármit a leíró vizsgálat tárgyává tehet, amelyben vallási entitás, vallásos emberek, vallási tárgyak és mozgalmak, vagy éppen vallási funkciók találhatók.

Tömören megfogalmazva a vallástudomány tárgya a vallás, illetve a vallási sokféleség, célja az egyes vallások különböző szempontú megközelítése, ilyen értelemben – ha akarja, ha nem –, kénytelen inkorporálni más humán- és társdalom- és egyéb szaktudományok ismereteit, elméleteit és modelljeit. A vallástudományt tehát ilyen módon már a kezdetektől fogva jellemzi egyféle interdiszciplináris mozzanat (Máté-Tóth, 1999), ez pedig az utóbbi évtizedekben – a tudományos trendekkel összhangban – egyenesen transzdiszciplinárissá vált (Gibbons és mtsai, 1994, Runyan, 1997, Szilárdi, 2013).

Az alábbi bevezető első részében ennek a tudományterületnek a sajátosságairól, második részében magyarországi jelenlétéről, valamint a kötet tanulmányairól lesz röviden szó. A sajátosságok három dimenzióban kerülnek megjelenítésre: a teológiától való elkülönülés–, az ágazati vallástudományok jelenlétének –, valamint a belső- és külső nézőpont alkalmazásának dimenziójában.

Teológia és vallástudomány

Mivel hazánkban mindössze 21 éve van jelen a vallástudomány az akadémiai szférában, így valláskutatóként még mindig igen gyakran szembesülünk azzal a kérdéssel, hogy e diszciplína különbözik-e, a teológiától, és ha igen, akkor miben áll ez a különbözőség. Ezzel a kérdéssel valószínűsíthetően más közép-kelet- és kelet-európai kollégánk is találkozik. Különösen azokban az országokban lehet ez így, ahol a szovjet rezsim évtizedekre befolyást nyert, ezáltal a vallásról való tudományos beszéd meglehetősen alulreprezentált maradt. Amíg Nyugat-Európában vagy az angolszász országokban már bevett és népszerű témakör a valláskutatás, addig saját régiónkban a vallástudomány ennyi idő elteltével is alkalmanként küzd azzal a nehézséggel, hogy a tudományos közeg sem mindig ismeri a pontos hovatartozását. Ennélfogva –a saját szűk kutatói közegén kívül – a vallástudomány igyekszik saját önmeghatározását továbbra is nyomatékosítani a közdiskurzusban és tudományos diszkusszióban egyaránt.

Ha a vallástudományt összevetjük más – szintén vallásokkal – foglakozó tudományterületekkel, a következő pontok mentén tapasztalunk különbséget: vallási érintettség, egzisztenciális involváltság, a vallási igazságtartalmak értékelése (Máté-Tóth, 1999). A vallástudomány mindhárom szempontot illetően semleges álláspontot képvisel. Ebben az önmeghatározásban egyrészről feltétlenül hangsúlyozni kell a felekezetsemlegesség attitűdjét. Amíg egy adott vallás teológiája esetén az adott vallási igazságtartalmakon belüli vizsgálódás áll a fókuszban, művelője pedig elkötelezett az adott vallás irányában, addig a vallástudomány az egyes vallások, és vallási sokféleség igazságtartalmait figyelmen kívül hagyva fogalmaz meg tudományos állításokat, következtetéseket. Teheti ezt azért, mert a tárgya nem a vallás(ok) igazságtartalma, hanem többek között a vallás és ember belső viszonya, a vallás és társadalom sokrétű kapcsolata. a vallások (akár összehasonlító) története.

Ágazati vallástudományok

Ebből adódik második sajátossága: amikor a vallástudomány a tárgyairól beszél, akkor – függően attól, hogy milyen más tudományterületet érint a kérdésföltevés,- alkalmazza azokat az elméleteket, paradigmákat és kutatásmódszertani lépéseket, amelyekbe a kérdésfölvetés a vallásokkal kapcsolatosan tartozik. Így születnek meg az úgynevezett ágazati vallástudományok, mint amilyen például a vallástörténet a történettudomány eszközeinek alkalmazásával, a vallászlélektan a pszichológia elméleteinek inkorporálásával, a vallásszociológia a társadalomtudományi módszertan és paradigmák felhasználásával, a vallásantroplógia az antropológiai nézőpontok figyelembevételével, vagy a kognitív vallástudomány az idegtudományi eredmények hasznosításával.

Belső- és külső nézőpont

Van egy lényeges elem, amely a vallástudományt nemcsak a teológiától különíti el, hanem néhány más tudományterülettől is, ez mutatja a harmadik sajátosságát; nevezetesen, azt a dinamikát, 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 szövedékek rendszerét csak innen értheti meg. Tehát egyfajta távolodás és közeledés, érintettség és objektivitás valósul meg a kutatói magatartásban. A nemzetközi szakirodalom ezt „emic-etic" elméleti disztinkciónak nevezi, amelyben az „emic" nem az igazságtartalommal való azonosulást jelenti, hanem a hívő nézőpontjának elfogadását és értékítélet-mentességét. Annak belátását, hogy amit egy adott vallás képviselője saját hitéről és vallási gyakorlatáról mond, az az ő számára megkérdőjelezhetetlen valóság. Az „emic" szint elengedhetetlen egy olyan vallástudomány számára, amely komolyan érdeklődik tárgya iránt, és amelyben a kutató nem sajnálja a fáradságot a vallásos aspektus reprezentálására, mindezt pedig annyira adekvátan teszi, amennyire csak lehetséges. Ideális esetben az émikus nézőpont arról tud beszámolni, hogy mit gondolnak a hívők, miért gondolják azt, és miért tesznek dolgokat. Az étikus perspektívája ezeknek az információknak az interpretálásaként jön létre. Az értelmezés és elemzés során, a kutató saját elméleti keretén belül bepillantást nyer témájának belső logikájába, jóllehet saját elképzelése gyakran radikálisan különbözik a hívek elgondolásaitól. Ez azonban nem jelent nehézséget, amíg az olvasók képesek elkülöníteni a két megközelítési módot. (Hanegraff, 1996)

Vallástudomány Magyarországon

A vallástudomány mint leíró tudományág Magyarországon szervezetten 1996-ban jelent meg az akkori József Attila Tudományegyetem falai között. Először mint Alkalmazott Vallástudományi Csoport, majd 1999-től mint Vallástudományi Tanszék végezte és végzi azóta is munkáját prof. Dr. Máté-Tóth András vezetésével. A következő évektől egyre nagyobb érdeklődés indult országos szinten a vallástudományi témafelvetések iránt, és tapasztalható volt, hogy a különböző más diszciplínák képviselői is elköteleződtek a vallási témafelvetések és tudományos vizsgálatok iránt. Ennek köszönhetően a vallások iránt tanúsított akadémiai vizsgálódás egyre hangsúlyosabbá vált, a kutatások fókuszai meglehetősen színessé váltak az idők folyamán, a vallástörténeti aspektustól kezdve az új vallási entitásokig, a vallásfilozófiától a vallásantropológiáig igen színes és változatos témákra bukkanhat a témában elkötelezett olvasó. A témakör iránti érdeklődés immár nemcsak a klasszikus hitrendszerek tanításainak értelmezését fedi le, hanem olyan, alkalmazott vetületű és újszerű kérdések megfogalmazását és interpretációját is, amelyek különböző tudományterületek elméleteit is felhasználják, és amelyekben már nem kizárólagosan a vallások tradicionális értelmezési horizontja jelenik meg.

Fejezetek és sokféleség

Az alábbi tanulmánykötet az eddig említett sokféleséget hivatott bemutatni elsősorban az alkalmazott valláskutatás oldaláról. A könyvben találunk olyan fejezetet, amely a kortárs jelen adott vallási enitásának keresztmetszetét adja, és olyat is, amely perspektivikusan ábrázolja a tárgyát. A tanulmányok válogatásának és egybefűzésének logikája elsősorban az volt, hogy az egyes témák lehetőség szerint ne kapcsolódjanak egymáshoz, ezáltal érzékeltetve a tudományterületen megjelenő sokszínűséget.

A nyitótanulmány (Barcsa Krisztina) a gyászfeldolgozás modelljeinek modern pszichológiai koncepcióival foglalkozik, és azokat veti egybe a zsidó-keresztény vallási tradíciókkal, miközben feltérképezi az esetleges hasonlóságokat és különbségeket. A második fejezet (Feleky Gábor Attila) az emberi–, illetve vallási tőke és gazdaságtan összefüggéseiről, a vallási fogyasztás és valláspiac összefüggéseit elemzi, míg a harmadik tanulmány (Hegedüs Gabriella) a vallás és régészet kapcsolódásainak történetét és a lehetséges új paradigmákat tárgyalja a vallástudomány és archeológia érintkezésében.

Mindezt egy egészen újszerű témakör, a vallási rádiózás történetének és hazai jelenlegi helyzetének bemutatása és komparatív vizsgálata követi (Mikos Ákos), majd a kortárs ateista–istenhívő viták pragmatikai és informális logikai vizsgálatába nyerhetünk betekintést (Jakab Viktória), amelyben a szerző a Magyar Ateista Mémbázis Facebook-oldal fél évének főbb vitacsomópontjait elemzi. Részletes kvalitatív

elemzésre kerül a Lettországi Ortodox (pravoszláv) Egyház történelemértelmezése (Márki Krisztina), végül, de nem utolsósorban a (vallási) erőszak kérdésköréhez kapunk egy újszerű és kísérleti nézőpontot, amelyben a szerző (Tóth Péter) René Girard mimetikus elméletének alkalmazhatóságát tárgyalja.

A kötet bevezetőjének írójaként nem maradt más feladat hátra, mint hogy a tanszékünk nevében megköszönjük egykori hallgatóinknak a színvonalas munkát, és élménydús, izgalmas elmélyedést kívánjunk az olvasóknak.

Irodalomjegyzék:

Gibbons, M.; Limoges, C.; Nowotny, H.; Schwartzman, S.; Scott,P. & Trow, M (1994). The newproduction of knowledge: the dynamics of science and research in contemporary societies. London: Sage

Máté-Tóth A. (1999). Vallástudományok és felsőoktatás In. Magyar Tudomány 5.

Runyan, W. M. (1997). The study of lives as a „soft synthesis" in psychology. In. Hogan, R.; Johnson, J. & Briggs, S. (Eds.), Handbook of personality Psychology, California, USA: Academic Press

Szilárdi, Réka (2013). Magyarországi újpogány vallások nemzeti identitáskonstrukciójának narratív mintázatai. PhD értekezés. Pécsi Tudományegyetem. Letöltés ideje: 2017. 06. 13. Cím: http://pszichologia.pte.hu/sites/pszichologia.pte.hu/files/files/files/dok/disszert/szilardi_reka-d-2013.pdf

Barcsa Krisztina: A pszichológia, a zsidó vallás és a kereszténység találkozása a gyászban

A gyász és a halál kérdése manapság olyan témakör, amelyet az ember sokat lát, és amellyel annál is többet foglalkozik a hírekben és a médiában, ugyanakkor jóval kevesebbet a saját életében. Pedig a halálról való gondolkodás alapjaiban határozza meg az életről valót; az egyik aspektus óhatatlanul is tükrözi és magában hordozza a másikat. Kárpáty Ágnes ír arról több szerző nyomán, hogy korunkban a halál tagadása olyan mértéket öltött, hogy megszületett az úgynevezett halálboom jelensége. Ez alatt azt kell érteni, hogy miközben a veszteség és a halál okozta elfojtás folyamatos növekedést mutat, addig a kommercializálódott halál nap mint nap jelen van az életünkben az említett módokon keresztül. A halál pornográfiája mindennapos, és ahelyett, hogy az elfogadást mozdítaná elő, csak növeli a negatív hatásokat. Ennek köszönhető, hogy amíg az ember saját magát átvitt értelemben halhatatlannak gondolja, mindenki más halála természetes, mindennapos, rezignáltsággal fogadott esemény. Mindennek következményeként felerősödött a téma tabuként való kezelése, az érintettek igyekeznek gyorsan túlesni a történeteken, a haldoklás folyamatának végigasszisztálását inkább a kórházakra hagyni. Az ember igyekszik mindent, ami ehhez a kérdéshez tartozik távol tartani magától és másoktól: gyakori, hogy a gyerekek nincsenek beavatva vagy nem kapnak őszinte magyarázatot, helyette csak az események szépített, ködösített változatával szembesülnek. A haldoklás és a gyász medikalizálódott, mechanikussá, szükséges rosszá vált, melynek következményeként a mai társadalom nincs felkészülve a gyászfolyamat megfelelő elősegítésére vagy az arra való megfelelő reagálásra. (Kárpáty 2002).

Ebben a tanulmányban azt a célt tűztem ki magam elé, hogy bemutatom a teljesség igénye nélkül a pszichológia és a vallás gyászról való gondolkodását. Mindebből kiindulva azt feltételezem, hogy a két irányvonalat összehasonlítva több olyan elemet lehet felfedezni, ami inkább „összeköt, mint ami szétválaszt". Az a szándékom, hogy összehasonlító elemzés útján rávilágítsak ezekre a pontokra és mindemellett az alapvető különbözőségekre egyaránt. Ennek érdekében a munkám elején a fogalmi keretek tisztázásával indítok, majd a gyász és a tanatológia meghatározását követően a pszichológiai elméletek bemutatása következik. Itt elengedhetetlen beszélni Kübler-Ross munkásságáról, majd az ő nyomán haladva említést tenni a gyász szakaszokon alapuló megközelítéseiről. Mivel a szakaszos modellt mára már több elmélet is maga mögött hagyta, a teljesebb rálátás érdekében ezért két olyan modellt emelek ki ezt követően, amelyek más irányvonalak mentén közelítik meg a gyász-

feldolgozás kérdését. Az emlékezet és az emlékezés kultúrájának kérdéskörébe való bevezetés után tekintem meg a zsidó vallás és a kereszténység gyásszal kapcsolatos szokásait és előírásait. Miután minden szükséges elméleti keret áttekintésre került, következhet a lényegi elemző fejezet, amelyet a végén egy olyan kérdésben való állásfoglalással zárok, amely szinte rendszeresen megjelenik a témához tartozó szakirodalom olvasása során.

Mi a gyász?

A gyászt elsősorban a halálhoz, egy szeretett személy elvesztése miatti fájdalmas érzéshez szokás kapcsolni. Ahogy a Magyar Néprajzi Lexikon is fogalmaz az idekapcsolódó szócikkben: „a halál beálltától meghatározott ideig, az egyéni fájdalmat kifejező, a közösségi követelményektől hagyományosan függő magatartási forma" („Gyász" 1979). Azonban pszichológiai szempontból nem csak és kizárólag ebben a szituációban lehet átélni ezt a folyamatot. Bármilyen veszteség vagy komolyabb változás – melyet szakszóval tárgyvesztésnek is nevezhetünk (Pilling 2010) – okozhat krízist az ember lelkében. Néhány ilyen esemény, melyek példaként szolgálnak erre az állításra: a költözés, a szeretett háziállat halála, az iskolakezdés, a házasságkötés, érettségi, szabadság, gyerekünk elköltözése, egészségi állapotunk változása, gazdasági helyzetünk nagy változása (mindkét esetben a pozitív és a negatív lehetőség is) okozhat gyászt. Továbbá a különböző függőségekről való leszokás – cigaretta, alkohol, számítógép, vásárlás, drogok stb. – is előidézhetnek egyfajta gyászfolyamatot. Összegezve tehát a gyász nem más, mint a veszteségre adott természetes válasz (Friedman és James 2014).

Azt a tudományágat, amely e kényes témát igyekszik vizsgálata tárgyává tenni interdiszciplináris módon, tanatológiának nevezzük. A tudományág létrehozására vonatkozó kísérletek körülbelül az 1960-as évekre tehetőek. Az alapítók, kezdeményezők többnyire pszichiáterek közül kerültek ki, akikhez azután hamarosan csatlakoztak más tudományágak – általában társadalomtudományok – szakértői. Hazánkban egyik úttörőjeként dr. Polcz Alaine pszichológust, tanatológust kell megemlíteni, akinek nevéhez köthető a Magyar Hospice alapítvány létrehozása is. A tanatológiát két kutatási területre lehet feloszthatni: a premortális irány a halál előtti dimenzióra fókuszál elsősorban – ez a dimenzió jelenik meg például Kübler-Ross úttörő munkásságában is. A posztmortális irányzat pedig a halál után bekövetkező folyamatokkal foglalkozik (Kárpáty 2002). Ez utóbbi terület lesz hangsúlyosabb ebben a tanulmányban is a későbbiekben. Mint interdiszciplináris terület, érdeklődési köre és kiterjedtsége igen széleskörű. A tanatológia kézikönyvét fellapozva látható, hogy ez a terület olyan kérdéseket ölelhet fel, mint a haldoklás és a halál viszonya a kultúrához, társadalomhoz, valláshoz, spiritualitáshoz, történelemhez, családhoz, közösségekhez stb. Továbbá megjelenhet az etikához, oktatáshoz, orvosi és élettani kérdésekhez vagy akár még a digitális korhoz illetve az információs társadalom-

hoz fűződő kapcsolódási pontok feltérképezése is (Meagher és Balk 2013). Itt lehet érzékelni a vallástudománnyal, mint szintén interdiszciplináris tudományterülettel egybevágó hasonlóságokat, így felmerülhet a kérdés, hogy e munka mégis mely tudományterülethez kapcsolódik konkrétan. Az elsődleges különbségtételt ott kell megtenni, hogy melyik megközelítési irány dominál ebben az írásban. Bár az itt kifejtett téma a halált és a gyászt teszi közelebbi vizsgálódása tárgyává, mégis, a fő szempont az, hogy ezt a két témakört és annak pszichológiai megközelítéseit hogyan lehet elhelyezni a tárgyalt vallások rendszereiben, felfogásaiban. A bevezetés során említett hipotézis is enged következtetni arra, hogy a fókuszpont nem a halál és a gyász elő- vagy utóhatásait feszegeti témájában egy-egy másik tudományterület eszközeivel és kontextusában, hanem leginkább arra koncentrál, hogy az elméleti megközelítések milyen helyet foglalnak el a vallások megközelítéseiben. A tanulmány fókusza a zsidóságra, a kereszténységre és azok nézőpontjainak a pszichológiával való összehangolhatóságára irányul a tanulmány lényegi részét illetően. Ezért tehát bár felhasználom a tanatológiai szemszöget és annak eszközeit, mégis, alapjaiban vallástudományi irányból kell a további témakifejtésekre tekinteni.

A gyászfeldolgozás pszichológiai megközelítése

A 'pszichológiai megközelítés' ilyen általános megfogalmazásában elsőre egyértelműnek tűnhet arra vonatkozóan, hogy mit is tartalmaz. Azonban ki kell emelni, hogy jóval árnyaltabb nézőpontról van szó, amelyet most két, gyakran alkalmazott tengely mentén fogok felosztani. Az első tengely a gyász pszichológiai megközelítésének elméleti módja, mely első sorban az egyén működésének feltérképezésére, megértésére fókuszál. A tanulmány során majd ez lesz a relevánsabb irányvonal, hiszen elméleteket fogok ütköztetni egymással mind két oldalon – ezért ennek kifejtését most nem részletezem. A másik irány a gyakorlati szempont, amikor is a már feltérképezett elméletek mentén a szakemberek konkrét, kézzelfogható, egyéni problémákat próbálnak megoldani különböző eszközökkel. Mégis, mely témák azok pontosan, amelyeket a gyakorlati irány előnyben részesít?

Az önsegítő könyvek célja általában a személyt segíteni a feldolgozásban a téma megismerésén és különböző feladatokon keresztül. Az ilyen könyvek általánosságban véve a gyász és a veszteség fogalmának bevezetésével indítanak, elmagyarázzák, hogy mit jelent a gyász fogalma, hogy milyen a természete és hogy teljesen normális reakció, nincs mitől félni. Mindezek után nem meghatározott sorrendben tárgyalják a veszteséggel való megküzdést elméleti szinten, hogy mit takar egy ilyen szituációban lenni és hogy hogyan reagálunk mi illetve a környezetünk a hasonló eseményekre általában. Bemutatja azokat az érzelmi állapotokat, amelyek a gyászfolyamat során jelentkezhetnek; például a bűntudat, a harag, a szomorúság, az egyedüllét, a fájdalom stb. Annak hangsúlyozása, hogy mindez normális, általában az egész könyvön átível. Olykor előtérbe kerül az Isten iránt érzett harag és a hit

megingásának kérdésköre is. Mindezeket követően olvasni lehet egyes esetekben a gyász állapotának leírásáról – hogy meddig tart, hogy hogyan is működik, mit is jelent és mik a szükséges lépések ahhoz, hogy sikeres legyen a feldolgozás. Majd a változni akarás tudatos döntését követően megkezdődik maga a gyászmunka a különböző feladatokon vagy megválaszolandó kérdéseken keresztül. Végezetül felmerülnek olyan témák, mint a múlt elengedése és a továbblépés oly módon, hogy ne az események felejtése, hanem az integrálása történjen meg az új életritmusban, értékrendben. Az utolsó lépés általában a jövőre koncentrálás, újra egyensúlyba kerülni önmagunkkal és a világgal (Giunta 2002, Mar 2010, Calistoga Press 2014, Praagh 2001, Wright 2004).

A pszichológiai szakkönyvek általában a gyászfeldolgozás terápiás módszereire és szakmai megközelítésére fókuszálnak. A konkrét elméleti keret megadása és a különböző elméletek, koncepciók ismertetése, amik meglapozzák a gyakorlatot nem igen elhagyhatóak az ilyen könyvekben. Olykor olvasni lehet fejlődéstörténetről vagy más tudományágak megközelítéséről is a teljesség érdekében. Ezután következik különböző terápiás módszerek ismertetése az elméleti alapoktól függően, azok módjai, technikái, esetleg hozzávetőleges időbeli fázisai. Mindemellett többnyire olyan témákkal foglalkoznak az ilyen könyvek, mint a családterápia, a csoportterápia, a gyerekek és a gyász viszonya, az álmok szerepe a gyászban, a különböző veszteségek fajtái és azok kezelése – pl. vetélés, abortusz, öngyilkosság, hirtelen halál, lassú haldoklás betegség vagy öregség stb. miatti veszteség és annak hatásai. Alapvetően elkülöníti és külön tárgyalja ez az ágazat a normális és a komplikált gyász fogalmát, és a normális lefolyású gyász ismertetése mellett kitér az ez utóbbi következményeként jelentkező tünetekre, mentális betegségekre. Külön fejezetben vagy az adott témát illusztrálva gyakori több esettanulmány bemutatása is (Pilling 2003, Worden 2008, Humphrey 2007, Kosminsky és Jordan 2016).

A könyveken túl különböző gyászcsoportokhoz lehet csatlakozni, melyeket általában egy-egy alapítványi társulás vagy adott rendelő szervez. Magyarországon csak néhány nagyobb példa ezek közül a Napfogyatkozás Egyesület által különböző városokban és Budapest több kerületében indított foglalkozásai, a Nap-Kör Alapítvány és az itt is kifejtett, James és Friedman munkásságán alapuló Gyógyulás a Gyászból Magyar Központ közösségei vagy a Pszicho Fészek nevezetű magánrendelői hálózat terápiás csoportjai. Ezekbe általában online vagy telefonos úton bárki csatlakozhat, némelyek ingyenesek is. A csoportok működése és struktúrája itt most nem kerül tárgyalásra hosszabban, de ettől függetlenül szerepük és munkásságuk igen jelentőségteljes és fontos a pszichológiai ágazatban nem csak a gyász területén.

A szakaszokon alapuló megközelítések

A téma pszichológiai megközelítésének ezen ágára általában véve jellemző az a fajta törekvés, hogy valamilyen módon megpróbálja rendszerezni, kategóriákba sorolni a gyászhoz és a halálhoz köthető emberi reakciókat, érzéseket. A kategóriákba való rendezés igénye és megtétele az elsők között Elisabeth Kübler-Ross nevéhez köthető, aki haldoklókkal végzett kutatásai alapján állította fel a halálos betegség során elkülöníthető reakciós szakaszokat. Bár az itt tárgyalt téma alapvetően a gyászra irányul nem a haldoklókra/halálos betegekre, azonban elengedhetetlen elsőként az általa végzett munka és kategóriarendszer ismertetése, ugyanis a későbbiekben nem kevés szakember számára nyújtott alapot a gyászfeldolgozás szakaszainak kidolgozásához. Kübler-Ross összesen öt ilyen fázist különít el 'A halál és a hozzávezető út' című könyvében.

Az első az elutasítás és az izoláció fázisa, aminek során az ember első, ösztönös reakcióként tagadja a valóságot, a kapott hírt. Általában egy időleges védekezésről van szó, mely nem, vagy csak ritkán tart hosszú ideig – vagy a végsőkig. Mint egy pajzsként szolgál a hirtelen jött, sokkos tények, információk ellen és lehetővé teszi idővel más, enyhébb védekezési módszerek alkalmazását, aminek nyomán eljuthat és továbbléphet a részleges elfogadásra a gyászoló személy.

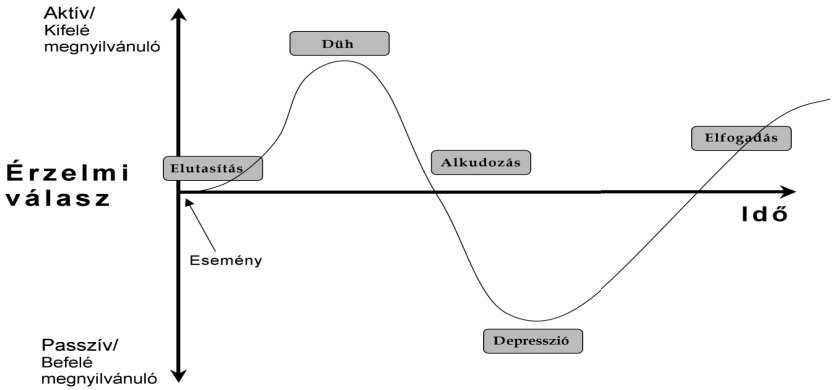
A második stádium a düh fázisa, amikor az illető már beismeri a helyzetet, azonban elfogadni nem tudja azt. Az első fázis ilyenkor már nem fenntartható, az ember szembesül a valósággal akarata ellenére is. Tetteit és szavait a „miért éppen én" kérdése uralja. A harag kivetül a környezetre, minden és mindenki rosszá, ellenséggé válik – az illető úgy érzi, hogy körülötte mindenki boldog és egészséges, csak neki kell szenvednie. Általános reakció ilyenkor, hogy a környezet elkezdi kerülni a személyt, azonban ez csak felerősíti, rontja a düh mértékét. Ilyenkor a legjobb Kübler-Ross szerint a megértés, a meghallgatás és a tisztelet, melyeknek segítségével a beteg idővel el tudja majd engedni haragját, mivel azt fogja érezni hogy értékes személy, nem pedig egy kerülendő és megvetett valaki.

A következő az alkudozás, melynek célja az adott szituáció késleltetése valamilyen módon. Általában ez a cselekedet tartalmaz egy felajánlást a személy részéről, egy önként vállalt határidőt és egy ígéretet, hogy ha megkapja amit akar, többet nem fog kérni semmit. A kívánság gyakran a beteg élettartamának meghosszabbítására, vagy a gyógyulásra vonatkozik. A legtöbb ilyen alku általában Istennel történik, és gyakori, hogy a beteg titokban tartja környezete, családja előtt.

Az alkudozás szakaszát követi a depresszió kialakulása. Alapvetően két fajtát különít el a szerző: a reaktív és a preparációs depressziót. Előbbi jellegzetessége, hogy általában hétköznapi dolgokhoz, teendőkhöz kötődik, melyet a megváltozott életállapot idéz elő. Utóbbi a veszteségre való felkészüléshez szükséges lépcsőfok, mely a jövőre irányul, nem a múltbéli eseményekre, fájdalmakra. Jellemzője, hogy általában csendben megy végbe – a reaktívval ellentétben. E két depressziót nem szabad összekeverni, ugyanis nem csak alapvető természetük és irányultságuk kü-

lönbözik, hanem máshogyan is kell kezelni őket. A második esetében sokkal inkább megértésre és hallgatásra, jelenlétre van szükség, a másik felvidítása inkább az első esetben lehet hasznos.

Végül az utolsó fázis a belenyugvás, mely egy szinte érzelemmentes, beletörődött, nyugodt állapotot jelöl. Az ember, amennyiben eljut eddig a pontig, elfogadja azt, ami rá vár, vagy amin keresztül kell még mennie. Haldoklók esetében megfigyelhető a gyakori, rövid alvásciklusok sűrűsödése és az érdeklődési kör leszűkülése. A betegek ilyenkor gyakran nem fogadnak látogatókat, ha mégis, keveset kommunikálnak, jobban kedvelik a csendet, az egyszerű jelenlétet, ottlétet.



1. ábra: a Kübler-Ross model

Ki kell emelni, hogy ezek a fázisok nem egyértelműen és szigorúan lineáris módon követik egymást. Különböző ideig tarthatnak, jelen lehetnek párhuzamosan is és időnként váltakozhatnak. Van, amikor az illető csak az első néhány fázis ciklikus átélése után lép tovább a következőre. Azonban egy közös jellemzőt kiemel Kübler-Ross: ez pedig a remény. A remény mindegyik esetben megjelenik a végső stádiumot kivéve. Ha az illető már nem reménykedett, akkor az a hamarosan bekövetkező halál jele volt általában a vizsgálatok során.

Ugyancsak szólni kell arról, hogy nem csupán az érintett személy eshet át ezeken a fázisokon. A család, a közvetlen környezet az új helyzethez való alkalmazkodás során szintén keresztül mehet ezeken a lépcsőfokokon. Először sokszor nehéz elhinni a valóságot, majd amikor ez mégis megtörténik, dühösek lesznek, felelősöket, bűnbakokat keresnek. Megjelenhet a bűntudat, a kétségbeesés, akár még az alkudozásra tett kísérletek is az imákban vagy az orvosokkal szemben. Végül a belenyugvás itt a

hamarosan bekövetkező helyzet elfogadását jelenti, az előkészületi bánatfázis lezárását (Kübler-Ross 1988).

A gyász további szakaszos megközelítései általában véve azt a módszert alkalmazzák, hogy néhány hasonló modell felsorolását és elemzését követően a szerzők kifejtik, hogy azokhoz képest hol térnek el saját meglátásaik, majd felsorolják és jellemzik saját modelljük szakaszait. A következőkben először egy összefoglaló táblázatban[1] mutatom be az általam megismert ilyen típusú megközelítéseket, majd ezeket összegezve felállítok egy általános modellt, amely később az összehasonlító elemzés alapját fogja képezni.

1 Az itt bemutatott táblázat alapjait Pilling János és Kárpáty Ágnes által közölt táblázatok adták, melyeket kiegészítettem saját szakirodalmi adatokkal.

Kübler-Ross (1988)	Averill (1968)	Bowlby (1976)	Tatelbaum (1980)	Horowitz (1993)	Lindemann (1944)	Parkes (1994)	Bagdy (2003)
	Sokk	Sokk	Döbbenet	Sokk	Megrázkódtatás, sokk	Dermedtség és tompultság	Sokkélmény
Elutasítás		Tiltakozás		Elutasítás			
Düh				Elárasztás			
Alkudozás					Sóvárgás és keresés	Sóvárgás és vágyakozás	
Depresszió		Kétségbeesés	Szenvedés és összeomlás		Szétesés és felbomlás	Szétesettség és kétségbeesés	
	A tárgyvesztés tudatosítása			Átdolgozás			Belátás és elfogadás
Belenyugvás	Felépülés	Gyógyulás	Utóhatások és életünk újjászervezése	Lezárás	Újraszerveződés és megnyugvás	Újraszerveződés és visszatérés	Lábadozás és felépülés
Martocchio (1985)	Brown és Stoudemire (1983)	Kast (2000)	Polcz (2001)	Pilling (2010)	Kárpáty (2002)	Spiegel (1981)	
Lesújtottság és hitetlenség	Sokk	Elzárkózás a tudomásulvétel elől	Szembesülés a halállal és a veszteséggel	Sokk	A halállal való szembesülés	Sokk	

			Összeszedettség	Kontrollált szakasz	Kontrolláltság	Kontrollált szakasz	
Gyötrődés, összeomlás és kétségbeesés		Az érzelmek feltörése	Sóvárgás, keresés				
A gyásszal való azonosulás	Elmélyülés az elhunyttal való kapcsolatban		Talajvesztettség (szétesés, regresszió, káosz)	Regresszió	Tudatosulás	Regresszió	
		A keresés, a megtalálás és az elválás stádiuma	Számadás, számbavétel, a kapcsolat átdolgozása	Átdolgozás			
Újraszerveződés és helyreállás	Újraszerveződés	Új viszony saját magunkkal és a világgal	Útkeresés, adaptáció, alkalmazkodás az új életformához	Adaptáció	Adaptáció	Adaptáció	

1. táblázat: A gyászfolyamat további, szakaszokon alapuló megközelítései

A fentieket összegezve összesen hét mozzanat emelkedik ki, amelyekről beszélni kell. A modellek összegzése már önmagában is érzékelteti, hogy itt sem fix határokkal és időtartamokkal rendelkező, egymást szigorúan felváltó szakaszelemekről van szó, ugyanis egymáshoz viszonyítva láthatóvá válik a táblázatban, hogy szerzőtől és annak értelmezésétől függően a fázisok sorrendjei és elnevezései eltérhetnek egymástól. Mindent összevetve a következő hét pontot lehet elkülöníteni: sokk, elutasítás, kontrollált szakasz, regresszió és szétesettség, keresés, átdolgozás végül pedig az adaptáció.

(A) Sokk. Az első élményt kell érteni ez alatt a megnevezés alatt – amikor a gyászoló szembesül szeretének elvesztésével. Ezt a szakaszt általánosan véve bénultság, érzelmi kiüresedés vagy elöntés és zsibbadtság jellemzi. Sokszor kívülről közömbösnek tűnhet a gyászoló, azonban ez félreértés – sokkal inkább a hitetlenség és a döbbentség olyannyira hatással van az emberre, hogy képtelen a környezete számára megfelelően vagy egyértelműen viselkedni. Néhány órától akár egy-két napig vagy hétig is eltarthat a veszteség váratlan mivoltától függően. A magárahagyottság érzése itt váratlanul és nagy erővel törhet rá a veszteséget ért személyre.

(B) Elutasítás. A sokk és az elutasítás fázisa nem különül el élesen; míg elsőnél a döbbenet és a zsibbadtság volt jellemző, itt egyértelműen a tiltakozásra, mint elsők között megjelenő reakcióra kell gondolni. A gyászoló itt egyfajta belső védekezés gyanánt nem hajlandó tudomást venni a történtekről, úgy tesz, mintha nem következtek volna be az események. Megkérdőjelezi és elutasítja a valóságot. Sokszor olyan erővel törhet utat magának a tiltakozás, hogy nem engedi a gyászoló fájdalmát sem megjelenni – ez pedig hosszútávon komoly következményekkel járhat. A halál elleni harc jelenik meg a következő, ilyenkor gyakran felmerülő mondatokban: „Ez nem lehet igaz!" „Miért éppen vele(m) kellett ennek megtörténnie?".

(C) Kontrollált szakasz. A temetés körüli szervezés és annak lebonyolítása korunkban a gyászolóra, legjobb esetben is maximum annak családjára hárul; a közeli rokonok kötelesek ezt elvégezni. Ez az ügyintézés pedig megköveteli az összeszedettséget, az adaptív cselekvőkészséget. A teendők sokaságának köszönhetően általában ilyenkor a gyászoló eltereli figyelmét az eseményekről és a rá váró feladatokra koncentrál – kissé gépiesen, rutinszerűen. A halállal való szembesülés és az elvégzendő kötelességek kettőssége az embert egyfajta ködös, álomszerű állapotban tartja. Ezt régen oldották a siratás, halott melletti virrasztás, a temetésen való ájulás stb. rítusai, ma azonban ez már nem szokás – főleg nem a városi környezetben.

(D) Regresszió, szétesettség. A temetés után az érzelmek felszínre törnek, az összeszedettség a semmivé lesz. Ebben a szakaszban jellemző lehet a megkönnyebbülés, a szomorúság, a magány, a kiüresedettség, a szorongás, a düh stb. Egyéne adja, hogy mik azok az érzelmek, amik nagy erővel törnek föl a kontrolláltságot követő-

en. A harag és a düh gyakorta bűnbakok és felelősök keresésében mutatkozik meg, amely jelentheti az orvosokat, valamely családtagot, vagy akár magát az elhunytat is. Sőt, ilyenkor jelentkezhet a bűnbánat is önmagunk marcangolása, felelőssé tétele nyomán. Verena Kast kiemeli azt, ami csak kevés helyen látható, hogy e szakaszban gyakori az öröm jelenléte is, egyfajta szomorkás boldogság, amiért az elhunyttal való kapcsolat egyáltalán létezett és aminek köszönhetően ez által a gyászoló gazdagabb lett. Tulajdonképpen ez a gyász leghosszabb és leghullámzóbb időszaka, ugyancsak jellemző lehet rá a befelé fordulás vagy a munkába való menekülés. Ez az a szakasz, amikor a racionalizálás sokszor csak árthat és ellenállást válthat ki.

(E) Keresés. Az elhunyt keresése és az iránta történő sóvárgás szintén nem különül el erőteljesen a regresszív szakasztól, mégis érdemes külön figyelmet szentelni neki sajátos jellemzői miatt. A keresés tulajdonképpen az elválást segítő folyamat, a gyászoló igyekszik az elveszetett személyt, és mindent, ami hozzá kötődik, beleilleszteni az új életszituációba. A keresés megjelenhet bizonyos történetek vagy fantáziák újra és újra történő elmesélésében, vagy az elhunyttal való belső párbeszéd formájában. Ez utóbbi nagyon jól példázza, ahogyan újbóli párbeszédekkel a gyászoló kötődik az elhunythoz, azonban idővel a belső „hang" komoly személyiségbeli változásokon megy át, amelynek köszönhetően könnyebbé válik az elengedés – de mégis ott van mellette a megtartás is. A keresést akár szó szerint is lehet venni sokszor, ilyenkor a figyelem általában olyan szituációkra és helyekre irányul, amelyek erősen jellemezték a meghalt személyt. A keresés intenzitása általában az érzelmek kifejezésének lehetőségeivel csökken.

(F) Átdolgozás. A kontrollálatlan emlékképekből lassan tudatos emlékezés lesz, a szép emlékek kerülnek előtérbe, a racionalitás és az elfogadás nő, az érzelmi hullámzások csökkennek. A veszteséget átélt személy egyre inkább képessé válik a helyzet elfogadására: a feldolgozásra. Egyfajta belátása a történteknek, racionális szemlélése az elhunyttal való kapcsolatnak – tulajdonképpen az utolsó szakasz előtere.

(G) Adaptáció. Az új életszituációhoz való teljes mértékű alkalmazkodás legfontosabb eleme az elhunyt belsővé tétele, belső alakká válása. A kifelé, környezet felé való fordulás, a jövőbe tekintés jellemzi ezt a szakaszt, a gyászoló önmagával és a világgal új viszonyt igyekszik kialakítani. Megjelenhet ez új kapcsolatok, tevékenységek, munka stb. formájában. A belsővé tétel esetén azonban fontos kiemelni, hogy sokszor veszélyes lehet, gyakorta járhat patológiás következményekkel – amikor is a gyászoló a halott bőrébe bújik integráció helyett, tehát átveszi az elhunyt szokásait, életritmusát, azonban ez nem kényelmes számára, nem illik hozzá. A belsővé tételnek fontos feltétele a saját identitás tisztázása, és annak összefüggéseiben való szemlélése (Bagdy 2003, Kárpáty 2002, Kast 2015, Pilling 2010, Polcz 2000, Polcz 2001).

A nem szakaszos megközelítések

Russel Friedman és John W. James: Gyógyulás a gyászból című könyvükben egy másfajta megközelítést képviselnek a gyásszal kapcsolatban. A Kübler-Ross-féle modellt egyfajta előzetes, a megértéshez nagyban hozzájáruló kiindulópontként kezelik, de elutasítják az általános kategóriákba való besorolást. Modelljük sajátossága és különlegessége abban mutatkozik meg, hogy a gyász kérdéskörét teljesen más tengely mentén tárgyalják. Kiinduló- és vonatkoztatási pontjuk minden esetben az a személy, akit a veszteség ért. Felfogásukban minden veszteség és gyász egyedi, szilárd kategóriákkal nem lehet elemezni és jellemezni az ilyen folyamatokat – mivel minden kapcsolat, mely ilyenkor megszakad, különleges és pótolhatatlan. Léteznek a személyek által produkált válaszokban hasonlóságok, de olyan sok szinten térhetnek el, hogy nem lehet egy halmazba sorolni azokat. A másik hangsúlyos eltérés, hogy a szerzők kiemelt figyelmet szentelnek annak, hogy a korábbi veszteségek és azok feldolgozottsági szintje mennyire befolyásolja az éppen aktuális gyászfolyamatokat. Ugyanis ez az egyik legfontosabb eleme és oka a gyász egyediségének.

A könyvben tárgyalt elmélet egyik alapvető tézise, hogy a mai társadalom nincs felkészülve a veszteségekre, a gyászra és mindennek a feldolgozására. Ez nem csak a bevezetőben tárgyalt hozzáállásban, társadalmi jelenségben mutatkozik meg, hanem jóval mélyebben, az egyén válaszai szintjén is. Két szempontból lehet megközelíteni az ilyen válaszokat: amikor az embernek a saját maga gyászát kell megértenie és feldolgoznia valamilyen módon, illetve amikor valaki mást ért veszteség, akkor az embernek tudnia kell ahhoz az illetőhöz valamilyen módon viszonyulnia. A jelen kor társadalma ezen két aspektus vonatkozásában az esetek többségében hibás felfogásokkal rendelkezik, amelyeket nevelés útján szerez és ad tovább az egyén.

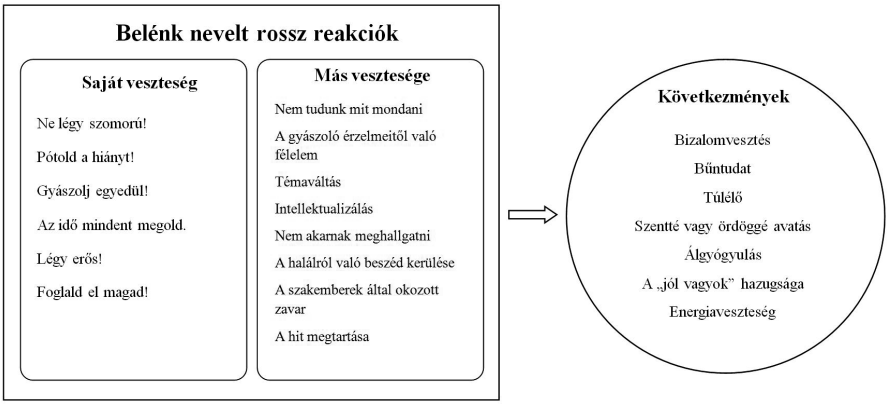
Amikor az egyént veszteség éri, általában olyan minták alapján viszonyul a történtekhez, amelyek a halogatást, a figyelem elterelését, a szomorúság leplezését, az egyedüllétet vagy a hiánypótlást jelölik meg helyes reakcióként. Azonban az elszigetelődés, a gyászfolyamatok késleltetése vagy a veszteség tárgyának helyettesítése komoly problémákhoz, hosszútávon pedig patológiás tünetekhez vezethetnek.

A másik vonatkozási pont, hogy amikor az ember más veszteségével szembesül, gyakran nem tudja, hogy hogyan reagáljon rá megfelelően. Ennek okai ugyancsak a nevelés útján öröklődött rossz viselkedési mintákban keresendők. Látható, hogy itt szintén az egyén a kiindulópont, hiszen az egyén azon válaszai kerülnek bemutatásra, amelyet egy társa problémájára, reakcióira ad. Olyan elemek különülnek el ebben a témában, mint a másik érzelmeitől való félelem, a kommunikáció elterelése különböző módokon, a halálról való beszéd kerülése vagy az a probléma, hogy az orvostudomány gyakran betegségként kezeli a gyászt akkor is, ha nem patológiás lefolyásról van szó. Azaz gyakori eset a túldiagnosztizálás, a gyógyszerekkel való kezelés sok olyan esetben is, amikor csak normális gyásszal állnak szemben. Még egy pontot ki kell emelni röviden, amely a vallásosság témakörének érintése miatt kap nagyobb figyelmet. Az utolsó pontban gyakran azzal az elvárással találkozik a

veszteséget átélt személy, hogy ne veszítse el hitét, vallásos meggyőződését. Ilyenkor szokott az a tanács is elhangozni, hogy „ne haragudj Istenre" – pedig az iránta érzett düh teljesen természetes egy ilyen esetben, és általában el is múlik, ha az illető kimondhatja csalódását és érzéseit mindenféle kritikától mentesen. Mindemellett a vallásosság kétféle módon alakulhat egy-egy nagy veszteség után: (a) amikor sérül, meginog a vallásos meggyőződés, az illető megkérdőjelezi, sőt hosszútávon el is vesztheti hitét, (b) amikor pedig nem sérül a vallásosság, olyankor erőt és támaszt képes nyújtani a gyászoló számára, értelmezési keretet és értelmet adhat a történteknek.

Végezetül részletesen kifejtésre kerül, hogy mindezek a hibás minták olyan komoly következményekkel járhatnak, mint a másokba vetett bizalom elvesztése, a bűntudat érzete, a túlélőként való önmeghatározás és ebből kiindulva téves önidentitás megalkotása vagy az elhunyt személyiségének szélsőséges, pozitív vagy negatív irányú torzulása a gyászoló fejében. Továbbá a kifelé való megfelelés miatt úgynevezett álgyógyulás is kialakulhat, amikor a gyászoló kifelé más arcot mutat, mint ami a valóság. Ha mindezt sokáig teszi, akár önmagát is meg tudja téveszteni vele, azonban mindez komoly következményekkel és energiaveszteséggel jár.

A szerzők az elméleten, a hibás kiindulási pontokon és az azok által okozott következményeken túl a gyakorlati feldolgozáshoz is nyújtanak támpontokat, azonban ezeket most nem részletezem; a fentiekben már kifejtésre került a segítő kézikönyvek szerkezete. Azonban mindenképp ki kell emelni, hogy az általuk felvázolt gyászmunka egyik alapköve a kapcsolatok feldolgozása. Módszerük nem csak a régebbi veszteségekhez és a rossz nevelési mintákhoz nyúlik vissza, hanem figyelmet fordít az elhunyttal (vagy a veszteséghez köthető személyekkel) való kapcsolat feldolgozására is (Friedman és James 2014).



2.ábra: Russel Friedman és John W. James megközelítése

A második modell, amiről beszélni kell, S. S. Rubin Kétfókuszú Gyászmodellje. Ez az elmélet alapvetően a veszteség folyamatát két gyújtóponton keresztül közelíti meg, innen a modell elnevezése is. Maga az elmélet a felszínen látható és a felszín alatt zajló pszichés működést is számba veszi, mégpedig oly módon, hogy a veszteség folyamatát két tengely mentén teszi vizsgálat tárgyává. Ez a nézőpont képes tisztább képalkotást biztosítani a gyászolóról, emiatt pedig nagyban segítségére lehet a klinikai és terápiás gyakorlatnak és a kutatásoknak egyaránt. Még mielőtt a továbbiak tárgyalására kerülne a sor, ki kell emelni, hogy Rubin tesz utalást a klaszszikus szakaszos elméletekkel való összhangra, tehát nem utasítja el azokat, épp ellenkezőleg. Mégis, felfogása egy más irányú megközelítést ad és hangsúlyoz, tehát joggal van helye ebben a fejezetben.

A modellhez tartozó veszteség- és halálkép úgy tartja, hogy az ilyen irányú élettapasztalat, azaz a veszteség átélése tulajdonképpen az ember két alapvető törekvését „támadja": az egyik, hogy kapcsolatokban élünk, igényeljük a másik emberrel való mélyebb, közelebbi kapcsolódást. A másik, hogy hatni szeretünk és tudunk a világra: azaz megszoktuk, hogy képesek vagyunk bizonyos szinten saját környezetünket befolyásolni. Az ember alapvetően alkalmazkodásra képes élőlény, emellett rendelkezik a kapcsolatok építésének és megszakításának kepességével. Mégis, amikor a veszteség akaratunk és elképzelésünk ellenére történik, az igencsak komoly hatást tud gyakorolni a személyiségre és a további életútra egyaránt. Hogy a környezet és a személy ezt mennyire látja át, az igencsak változó, ahogyan a változás iránya is. Néha pozitív átszerveződés figyelhető meg a személynél új, adaptív jellemzők elsajátításával, néha pedig éppen ennek az ellenkezője. Összességében azonban kijelenthető, hogy a valóság nem ilyen fekete vagy fehér, többnyire e két szélsőség kombinációja jellemzi a gyászoló személyt.

A szerző kiindulópontja, hogy a szakirodalmakban gyakran fellelhető elképzelések leginkább a gyásznak csupán az egyik aspektusára koncentrálnak, nem vizsgálják több irányból a veszteséget átélő személyt. Mindent összevetve két mérvadó irányvonalat határoz meg Rubin. Az első ilyen megközelítés a hangsúlyt az elhunyttal való kapcsolatra és a tőle való új, elszeparált életszituációra teszi. Másként fogalmazva a gyászolót az elhunythoz való kötődés szemüvegén keresztül szemléli, a gyászmunkában fellépő nehézségeket, akadályokat az elhunyttól való szeparációs nehézségekből kiindulva magyarázza és próbálja megérteni. Az elakadás tükröződhet különböző szomatikus vagy pszichés tünetegyüttesekben, rendellenességekben, azonban a kiváltó okot a legtöbb esetben a szeparációs folyamatok elakadásában fedezték fel az ilyen irányú vizsgálatok, tanulmányok.

A második megközelítés sokkal tapasztalatorientáltabb, alapjait tekintve sokkal inkább konkrét méréseken keresztül végrehajtott kutatásokon nyugszik. Magát a gyász tapasztalatát úgy tekinti, mint egyfajta biológiai, viselkedési, kognitív és érzelmi folyamatot, ami ugyancsak jelen van az egyéb, hasonló személyiségi krízisekben, traumákban vagy a stresszben adott reakciók során. Az elhunythoz való kötelék jelentősége itt viszonylag alacsony. Ehelyett a veszteség után beállt változás

mérése kap kiemelt figyelmet az ilyen kutatásokban, mégpedig oly módon, hogy az ember napi működését, tevékenységét, aktivitását vizsgálják a veszteség előtt és után. Ezzel lehetővé válik annak megbecslése, hogy mik azok a gyász által kiváltott utóhatások, amik változást idéztek elő a gyászoló élettevékenységeiben, vagy amik fájdalmat, nehézséget okoznak számára.

A Kétfókuszú Gyászmodell ezen két irányvonalat igyekszik közös nevezőre hozni és kiegyensúlyozni oly módon, hogy a modell mind az elhunyttal való kapcsolat aspektusát, mind a gyászoló tevékenységét érintő vizsgálatokat egyenrangúan beemeli. Három fő jellemzőt, újítást lehet megjelölni ebben az elképzelésben. Az első, hogy a modell egyfajta olyan értelmezést szorgalmaz, amely a gyászolót két multidimenzionális tengely mentén vizsgálja. A két tengely kicsit később lesz részletesen kifejtve. A második fő jellemző, hogy a modell használatra alkalmas, sőt releváns a klinikai munkában és kutatásban, ugyanis vizsgálhatóvá és kérdezhetővé teszi, hogy a gyászolót a veszteség melyik pálya melyik alpontjában érinti leginkább a vizsgált állapotban. Így a figyelmet a megfelelő fókuszpontra képes irányítani. Végül a közvetlen kezelést illetően lényeges, hogy a veszteséget átélt személyt nem csak egy, hanem több irányból, nézőpontból lehet megérteni és szemlélni, így könnyebbé válhat mind a kezelés a szakember, mind a feldolgozás a veszteséget átélt személy számára.

Az első, már említett tengely a modellben az ember természetes működésére reflektál, illetve arra, hogy ezt a működést egy olyan kataklizmatikus tapasztalat, mint a veszteség, hogyan tudja befolyásolni, milyen hatást tud gyakorolni rá. Az alpontokat illetően tíz funkció különíthető el, melyek mind hangsúlyosak és megtalálhatóak a gyász szakirodalmában. Ezek a következők: a szorongás, a depresszív hatás és megismerés, a szomatikus problémák, a pszichiátriai jellegű tünetek, a családi kapcsolatok, az egyéb interperszonális kapcsolatok, az önbecsülés és önértékelés kérdésköre, az élet értelmére vonatkozó átfogó gondolkodásmód struktúrája, a munkafeladatokban való helytállás és végül az úgynevezett életfeladatokba fektetett energia.

A második tengely, ami mentén vizsgálni lehet a kérdéskört abban érdekelt, hogy a gyászoló személy mennyire törődik az elhunyttal való kapcsolattal, annak fenntartásával vagy megváltoztatásával. Sokszor az illető nincs is tisztában azzal, hogy mennyi energiát fektet ebbe a kérdésbe, vagy hogy egyáltalán ez a kérdés jelen van és következményei vannak. Azonban az olykori tudattalanság ellenére ez a komponens kritikus faktorként jelenik meg az ember gyászra adott válaszában. Ez a tengely is tíz alpontot foglal magában, melyek a kapcsolatra, és annak jelentőségteljes, kiugró funkcióira fókuszálnak, és amelyeket a lenti táblázatban lehet áttekinteni részletesebben. Az újra átélt és megtapasztalt emlékek és emlékképek, pontosabban az azokhoz fűződő érzelmi közelség vagy távolság képes biztosítani azt, hogy igazán átlássuk és megértsük a gyászoló elhunythoz fűződő kapcsolatát. Ezek az emlékek társítva bizonyos pozitív és negatív elemekkel – mint például az idealizálás vagy a devalválás –, a gyászolóról, és arról, hogy hogyan tekint érzelmi és értelmi síkon az elhunytra, igencsak komplex képet tudnak nyújtani. A halottról

való gondolkodás mértéke segíthet megérteni azokat a módokat, ahogyan a gyászoló megalkotja az elhunythoz és önmagához fűződő kapcsolatát – például „bűntudatot érzek, ahányszor Rá gondolok". Ennek fényében érdemes figyelembe venni azt a második tengely mentén, hogy mely, a halottról szóló leírásokat, történeteket lehet a gyászolóra vonatkozóan rombolóként (disorganization) vagy újraszervező faktorként (reorganization) értelmezni. Végezetül elmondható, hogy ez a tengely fontos információkat tud szolgáltatni arról is, hogy a veszteséget hogyan lehet valami többre alakítani, valami olyanra, ami túlmutat a bánaton és a gyászon – például az identitás vagy akár az önazonosság meghatározására (Rubin 1999).

1. aspektus/fókuszpont: Működés	**2. aspektus/fókuszpont: Az elhunythoz való kötődés**
Szorongás	Az elhunyt ábrázolás és emlékezetben való megjelenése
Depresszív hatás és megismerés	Érzelmi távolság
Szomatikus problémák	Pozitív hatások az elhunyttal szemben
Pszichiátriai jellegű tünetek	Negatív hatások az elhunyttal szemben
Családi kapcsolatok	A veszteségbe való megragadás
Egyéb interperszonális kapcsolatok	Idealizáció, eszményesítés
Önbecsülés és önértékelés	Konfliktusok
Az élet értelmére vonatkozó átfogó gondolkodásmód struktúrája	A veszteség folyamatának jellemzői (sokk, keresés, szétesettség és újraszervezés)
Munka	Hatás az ön-megítélésben
Az életfeladatokba fektetett energia	A veszteségre és az elhunytra vonatkozó emlékezés és annak változása

2. táblázat: A Kétfókuszú Gyászmodell

Az emlékezet és az emlékezés kultúrája a halálban

Ahhoz, hogy a továbbiakban a halálról és leginkább a gyász funkciójáról adekvátan lehessen beszélni vallási szemszögből, meg kell ismerkedni az emlékezet és az emlékezés kultúrájának fogalmával és témakörével. Az eddigiekben a gyász kérdésköre csupán pszichológiai alapokon volt tárgyalva, azonban a mélyebb rálátás és a későbbi elemzés egyes következtetései miatt szükséges hozzárendelni egyfajta társadalomtudományi keretet is a fogalomkifejtéshez.

Az emlékezet kultúrájának fogalmát nem szabad összekeverni az emlékezőképességével – míg utóbbi az egyén számára biztosítja az emlékezetben tartást pl. különböző mnemotechnikai módszereken keresztül, az emlékezet kultúrájának fogalma társadalmi szinten szerez érvényt magának. Ebben az esetben a csoport az, aki igyekszik életben tartani azokat a dolgokat, múltbéli elemeket, amiket nem szabad elfelejteniük pontos önértelmezésük és megfelelő identitástudatuk megmaradásának érdekében. Ki kell emelni, hogy az emlékezés kultúrája jellegét tekintve egyetemes, minden társadalmi csoportosulásban kimutathatóak bizonyos formái, tehát nem elszigetelt jelenség az, amely itt tárgyalásra kerül.

Az idő kulcsfogalom az emlékezés kultúrájában, hiszen múlthoz fűződő viszonyán keresztül szerez érvényt magának. Hogyan is értelmezzük a múlt fogalmát konkrétabban? Jelen esetben a múlt létezése attól függ, hogy az ember viszonyt teremt vele; tehát a társadalmak vagy csoportok viszonyulása konstruálja. Hiszen lehetne ez a viszonyulás feledékeny, múlékony, egyik napról a másikra létezés is, de az emlékezéssel és az emlékekkel lehet egy tartósan a messzeségbe tekintő alap, mely a jelennek és a jövőnek kíván érvényt szerezni ezáltal. A múlttal való viszony megteremtéséhez ez utóbbi hozzáállás szükséges, mely során két feltételnek kell érvényesülnie. Az egyik, hogy a múltnak a létezését igazoló bizonyítékokra van szüksége, nem lehet hagyni, hogy nyomtalanul elvesszen. A másik, hogy ezeknek a bizonyítékoknak jellegzetes módon kell különbözniük a mai állapothoz képest. Ez utóbbira jó példa a nyelv és annak változása, hiszen a régi állapotokon keresztül tükröződik híven – és ami még fontosabb, tudatosul – a mai állapot és a változás mértéke. Lassúsága miatt ugyanis, közel sem olyan szembetűnő ez a változás, mint ahogy elsőre hihetné az ember.

Tovább lépve az egyéni és kollektív emlékezet fogalmának megkülönböztetését követően a kollektív emlékezet nyomvonalán kell haladni. A kollektív emlékezésnek két formáját nevezi meg Assmann: a kommunikatív és a kulturális emlékezetet. A kommunikatív emlékezet a közelmúlt emlékeit hordozza magában. Általában történetileg tapad hordozóihoz, és azok elmúlásával együtt múlik el önmaga is. A kulturális emlékezet ennél messzebb nyúlik, a múlt szilárd tartópilléreire irányul. A megtörtént események szimbolikus alakzatok formájában öröklődnek tovább az emlékezetben, amire példaként lehet említeni a különböző ünnepeket. Hordozását általában mindig az arra hivatottak teszik meg, akik valamilyen módon kiemelkednek vagy elkülönülnek a csoport többi tagjától (írnok, tudós, pap, művész stb.). Ezek a beavatottak gondoskodnak a terjedésről és miléntjéről – ugyanis a kulturális emlékezet nem terjed magától, hordozókra van szüksége a kommunikatívval ellentétben. Mindez a beavatottak egy csoportját szüli, akik nagyobb részesedést és ezáltal több jogot szereznek a csoporton belül.

Ilyenformán a kulturális emlékezet elsődleges szerveződési formáiként a rítust és az ünnepeket kell megnevezni, ahogy az már a példában is szerepelt. Amikor erről az aspektusról beszélünk, félre kell tennünk az írásos tárolást, mint lehetőséget, hiszen eredendően minden csoport írástalan társadalomként kezdte – és az itt tárgyalt val-

lások is ezekhez a gyökerekhez nyúlnak vissza. Mint hordozót, most csak az emberi emlékezetet lehet megjelölni releváns formaként, azonban ki kell emelni, hogy az írásos kultúrában is megjelennek a tárgyalt dimenziók, pusztán más formában, az írott szöveghez tapadva.

Mivel, ahogy az már említésre került, a kulturális emlékezetet az arra szakosodott réteg ápolja, felmerül a kérdés, hogy a csoport többi tagja akkor hogyan tud részesedni belőle? Az ide is jól illő és mindemellett releváns válasz erre az, hogy összejövetelek és személyes jelenlét révén, melyre tökéletes alkalmat nyújtanak az ünnepek. E tengely mentén elkülönülnek a hétköznapok és az ünnepnapok, így az ember élete kétdimenzióssá válik. Bár első sorban az írástalan társadalmakra helyeződött a hangsúly az előbbiekben, azonban fel kell ismerni, hogy ez a tengely a mi mindennapjainkat is meghatározza, jelen van a mi időnkben is. Az ünnep kiszakít a mindennapokból, ritmust és struktúrát teremt, tagolja az időt. Ünnep és rítus összefonódik, a rítusok közvetítik azokat az emlékeket, melyet az ünnep alkalmával előtérbe hozunk. Ha pedig a vallási kontextus kerül előtérbe, elengedhetetlen a rítus és az ünnep fogalmainak hangsúlyozása, hiszen a vallás dimenziói a rítusaikon keresztül különülnek el az egyéb nem vallási, avagy profán szférától.

A következő gondolatmenetben azt kell fókuszba helyezni, hogy a halálnak kulcsszerepe van az emlékezés kultúrájában, hiszen már puszta létével is kikényszeríti a megőrzést vagy a felejtést. A halottakról való megemlékezés a kulturális emlékezet legősibb, legeredetibb és legelterjedtebb formája – az emlékezés kultúrájának magva és eredete. Ha a kommunikatív és kulturális emlékezet tengelyén tesszük vizsgálat tárgyává a halál kérdését, akkor az válik láthatóvá, hogy a halál egyfajta köztes jelenség a két forma között. "A holtakról való megemlékezés annyiban "kommunikatív", amennyiben általános emberi formának mutatkozik, s annyiban "kulturális", amennyiben sajátos hordozói, rítusai és intézményei alakulnak" (Assmann 2013, 62.).

A halottakról való emlékezést Assmann vissza- és előretekintő emlékezésre tagolja. Az általánosan elterjedt, és elsőre szinte minden ember emlékezetébe szökkenő emlékezés is a visszatekintő forma. Ez jelenti azt a módot, ahogyan az adott közösség emlékezetében tartja halottait, megemlékezik róluk. Az előretekintő megemlékezés akkor ölt formát, amikor a felejthetetlenné válás, a dicsőségszerzés módja válik hangsúlyossá. Itt a teljesítmény és a hírnév aspektusai dominálnak, melyeknek a kultúránként előírt mértéke szerinti megfelelés képes biztosítani a megfelelő minőségű és szintű emlékezést. Míg az első esetében a kegyelet, a második esetében a felejthetetlenséghez való egyéni hozzájárulás dominál, az a döntő.

Azt, hogy a halottakról való megemlékezés mennyire markánsan képes közösségszervező erőként megjelenni, jól példázza az ereklyekultusz jelensége. Egy-egy elhunythoz való ragaszkodás, az emlékének, ereklyéinek birtoklása nemcsak határozott identitást, hanem jelentős legitimációt is képes biztosítani az adott csoport számára. Bár elsőre önkéntelenül is a szentek kultusza juthat az ember eszébe, vagy

használható fel, mint legegzaktabb példa, azonban az identitásbiztosítás ugyanúgy megjelenhet például a család szintjén is jobban belegondolva (Assmann 2013).

A következőkben a két, már említett vallás azon rítusait, ünnepeit fogom áttekinteni melyek közvetlenül a gyászhoz kapcsolódnak. Röviden mindenhol említésre kerül a teljesség kedvéért a halálfelfogás és a temetés is – hiszen a temetés az első, legfontosabb állomása a gyászmunkának. Ezt követően irányul a figyelem a gyászhoz köthető konkrét szokásokra és előírásokra. Mind két vallás esetében a temetéshez és a gyászhoz köthető, kevésbé releváns, de mindazonáltal idekapcsolódó és fontos információkat a függelékben teszem közzé.

Halál és gyász a zsidó és a keresztény vallásban

Oláh János tanulmányaiban megállapításaihoz kiindulópontként a Bibliát, pontosabban a T'nahot, és a Misnát használja. Mivel arra hivatkozik, hogy ez a két mű az, ami a jelen hagyományőrző zsidó ember életét is meghatározza, az egyéb források mellett cikkei kiváló alapot képeznek ebben a témában.

A zsidó ember a halálra, mint az élet velejáró, szükségszerű eseményére tekint. Nem fogja fel tragikus eseménynek, sokkal inkább a világ rendje, hiszen az ember magának vívta ki ezt a büntetést az Isten ellen elkövetett engedetlenséggel. Ádám és Éva az első emberpár, akiknek Isten a paradicsomban adott otthont, megszegték Isten parancsát és ettek a tiltott Tudás Fájáról. Amiatt, hogy mindezt megtették, a büntetésük az volt, hogy többé nem lehettek halhatatlanok, mint ahogy Isten eredetileg tervezte. Ők hozták az élet végességét és a halált az emberiségre. Mivel tehát a halált racionálisan igyekszik felfogni a zsidóság, ezért az nem számít tragikusnak önmagában véve.

Nehéz lenne egy ilyen hozzáállást minden remény nélkül fenntartani az ember számára, így itt is látható, hogy van egy plusz töltet, ami miatt ilyen természetesen tudnak hozzáállni a halálhoz. Ez pedig nem más, mint hogy tanításaik szerint a lélek nem halhat meg. A zsidó vallás tizenhárom hitelve közül is az utolsó a „hit holtak feltámadásában", tehát az embernek csak a teste hal meg, a lelke tovább él egészen a feltámadásig. A halál csupán átmeneti állapot, egyfajta ideiglenes pihenés, hiszen várja az embert a feltámadás, a túlvilági élet. Meg kell említeni azonban, hogy a feltámadás koncepciója az egyik, amit a liberális zsidóság elutasít. Míg egyetértés van a legtöbb zsidó között a túlvilági életet illetően, addig abban, hogy mi is a túlvilági élet, nagy különbségek mutatkoznak. A zsidó ember számára a halál nem lehet értelmetlen, hiszen Istentől ered. Isten képes megmenteni az embert a haláltól, de csak akkor, ha az ember is közreműködik, betartja a törvényeket és hűséges marad. Ugyancsak jellemző az élet szeretete és nagy becsben tartása, ennek köszönhetően az itteni élet sokkal hangsúlyosabb számukra, mint a halál utáni. Fontosabb a földi élet jelentőségteljes megélésre koncentrálni, mint a túlvilági életen gondolkodni.

A haldokló személy sosem maradhat egyedül: a hozzátartozók és a hivatásos segítők gondoskodnak a különböző teendőkről. Ilyenkor az erre az alkalomra írt Máávár Jábok című könyvből szokás felolvasni számára, emellett bűnbevalló imát (vidju) mondatnak vele. Ha az illető meghalt, az Áldott az igaz bíró! (Báruh dáján háemet!) szavakkal búcsúznak tőle. Ezt követően az örökös vagy az elsőszülött lefogja szemeit, állát felkötik, majd pedig a földre fektetik úgy, hogy lába a bejárati ajtó felé nézzen. Ez egyfajta irányjelzés, egyrészt a lélek számára, másrészt ezzel jelzik a rituális tisztátalanság távozási irányát is. Ezt követően fekete lepellel letakarják és a fejénél gyertyát gyújtanak. Szokás a tükröket letakarni, az ablakokat kinyitni és a ház összes vizét kiönteni – érdekesség, hogy ehhez hasonló cselekedetek szintén megjelennek majd a népi hagyományokkal keveredett keresztényi szokásokban a halál beállta után, csak más okokkal magyarázva.

Akárcsak a haldoklót, a halottat sem szokás magára hagyni, illetve tilos többet szállítani a szükségesnél. A halott előkészítése, a mosdatás, az öltöztetés és a temetés nagy micvének számít – ugyanis ezért nem várható viszonzás. A halottal kapcsolatos teendőket innentől a Chevra Kadisa – azaz Szent Egylet – tagjai végzik. A hallott mosdatása közben az Énekek énekét idézik, levágják haját, körmeit, majd fehér halotti ruhába öltöztetik. Fontos, hogy a halál bekövetkezte után mielőbb el kell temetni az illetőt; lehetőleg még aznap. Ezt csak indokolt esetben lehet elhalasztani, mondjuk ha a hozzátartozók messze laknak. Az elválás nehézségét jól kifejezi a temetés során a gyászmenet lassúsága: mialatt zsoltározás kíséretében a sírhoz viszik a halottat, szokás megállni néhányszor, jelezve ezzel a búcsúzás fájdalmát. A gyászmenettel kapcsolatos előírások, melyek kiemelik, hogy minden zsidó ember számára kötelező bizonyos ideig vagy távon csatlakozni, akkor is, ha számára ismeretlen társát temetik, egészen Mózesig visszanyúlnak. Fontos még kiemelni, hogy ilyenkor történik meg a ruha beszakítása is a legtöbb esetben. Van, ahol ezt hamarabb, közvetlenül a halál beállta után teszik meg, azonban legkésőbb az elföldelésig minden esetben meg kell történnie. A temetés további, a téma szempontjából kevésbe releváns elemeiről a függelékben lehet olvasni, itt most ezeket nem fejtem ki részletesen.

A Chevra Kadisa az egyik legősibb intézménynek számít, tagjai közé csak a közösség legérdemesebb tagjai tartozhatnak. Gyökerei egészen a talmudi korig visszanyúlnak, ma minden hitközségnek kötelessége alakulása után megalapítani a saját Szent Egyletét is. Mivel az ő feladatkörük a halottak és a temetés körüli teendők elvégzése, ezért általában a temető is az ő tulajdonukban szokott lenni. Gyakran foglalkoznak betegápolással vagy a szegények segítésével is, némely helyeken az általános kultúrtörekvéseket illetően is fontos szerepük van („Chevra Kadisa" 1929).

A bibliai időkben nem csak halál esetén gyászoltak, szokás volt akkor is, amikor nagy baj szakadt az egyénre, vagy nagy veszély fenyegette a népet. Ilyenkor jellemző volt a sírás, a jajgatás, a ruha megszaggatása, tépése, zsákra cserélni a ruhát, elhanyagolni a külsőt, nem mosni, levenni a fejfedőt vagy betakarni fejüket, a cipő levétele, az, hogy nem ettek/ittak, por vagy hamu hintése a fejre, földre ülés, száj és

szakáll eltakarása, testük megsebesítése, megvágása, haj és köröm levágása, végül mellük verdesése. E cselekedetek mögött nem feltétlenül csak a gyász kifejezése rejlett ebben a korban, sokszor így próbáltak védekezni az isteni lénynek hitt elohim[2] (lélek) ellen. A félelem mellett jelen volt még a tisztelet és a megengesztelés érzése is a cselekedtek motivációit illetően. Érdekesség, hogy ezen szokások közül sokat (pontosan a bálványimádás lehetősége miatt) tiltott a Tóra, mégis elterjedtek voltak a korai időkben.

A gyász ideje általában egy hét volt, de Áron halálával kapcsolatban olvasni lehet harminc napos gyászról is a Bibliában. A gyászolók ételéről a közösség; a szomszédok, rokonok voltak kötelesek gondoskodni, ugyanis a halottasház a gyász idején tisztátalannak számított, ezért tilos volt benne ételt készíteni. Későbbiekben a Talmudban található időtartamok már szinte teljesen megegyeznek a ma bevett szokással – a gyász három, hét, majd harminc napos szakaszokra tagolódik (Oláh 2000, 2001a és 2003, Berlat és Strauss 2006).

Napjainkban öt időszak különíthető el, melyek az idő előrehaladtával fokozatosan enyhülnek előírások és szigorúság tekintetében. Ezek nagyban megkönnyítik a veszteség megélését és feldolgozását. Kiskorúak nem gyászolnak, csak a felnőtt emberek, és ők is csak olyan személyek után, akik legalább 30 napig éltek. A gyász mindig a közeli rokonokra vonatkozik, azaz a közvetlen családtagokra. Kötelező a gyász szülők, testvérek, gyerekek vagy házastárs halála esetén.

Az első szakasz a halál beálltától a temetésig, pontosabban a koporsó földdel való befedéséig tart. Ez a mély fájdalom időszaka. A gyászoló, akit ilyenkor kohénnak neveznek, egyedül étkezik, ilyenkor tilos húst és bort fogyasztani, illetve ilyenkor szokták a ruhát is megszaggatni. Ma a tényleges megszaggatást egy kis bevágás jelöli a ruha jobb ujján (szülők után a balon). Ez azt a fájdalmat jelképezi, amit az okoz, hogy egy élet végleg ketté lett szakítva – emiatt a gyászoló képtelen megfelelő módon kifejezni gyászát és szomorúságát, tehetetlenségében megszaggatja ruháit. Ezt a gyászruhát kötelező hordani egészen a második fázis végéig, ez alól csak a szombat kivétel. Ilyenkor nem szokás imádkozni sem, mert "a nyomott lelki hangulatából úgysem tisztulhatna ki az őszinte ájtatosság" („Gyászszokások" 1929). Szokás a temetés napján böjtöt is tartani.

A második szakasz a temetés és az azt követő hét nap, melyet idehaza süvet ülés vagy sivó néven is ismerhetünk. Neve onnan ered, hogy ebben az időszakban a gyászolónak alacsony ülőhelyeken kell ülnie, kis zsámolyokon vagy párnákon. A gyászolót ekkor óvélnak nevezik. Ilyenkor tilos dolgozni, borotválkozni és hajat vágni vagy pusztán élvezeti célból fürödni. A lakást tilos elhagyni, illetve abban a szobában ahol az elhunyt feküdt, szokás gyertyát (lélekmécsest) gyújtani a halottért, melynek hét napig égnie kell. Tartózkodni kell a szórakozástól, a szexuális érintkezéstől, a zenehallgatástól illetve a bőrcipő és az ékszerek viselésétől. Tilos továbbá

2 Fontos, hogy ezt az elohim-halottat nem szabad összekeverni Isten „Elohim" elnevezésével, ugyanis itt csak egy különleges képességekkel bíró felsőbbrendű lényről, lélekről van szó, de nem magáról a Teremtőről.

a széken ülés és a lakás elhagyása (szombat és ünnepek kivételével). A Tórának csak azokat a fejezeteit megengedett tanulmányozni, melyek a szenvedésről vagy a gyászról szólnak: például Jób könyve vagy Jeremiás siralmai.

A temetést követi általában a közös étkezés, melyet a Chevra Kadisa vagy a távoli rokonok, esetleg szomszédok, ismerősök készítenek el, nem a gyászoló család. Ilyenkor főtt tojást és zsömlét vagy bagelt szoktak enni, melyek az élet folytonosságát jelképezik. Máshol lencse- vagy babfőzeléket készítenek, amely a megváltoztathatatlanba való beletörődést jelképezi.

Talmudi utasítás nyomán nagy jótettnek számít felkeresni vigasztalás céljából a gyászolót otthonában. Ilyenkor nem illendő köszönni, hiszen a sálom szó tartalmazza a teljes, egész jelentését is – azonban a gyászoló életében most hiány következett be, melyre nem illendő emlékeztetni. Ilyenkor fontos a veszteséget átélt személy támogatása, a vele való beszélgetés – különösen az elhunytról, ha igényli – vagy bármiről, amire szüksége van.

A gyászoló otthonában szokás a kadis-mondás[3], melyet sosem egyedül, hanem egy minimum tíz tagú, 13 évesnél idősebb, zsidó férfiakból álló csoport, a minján jelenlétében kell végezni. Ma már bizonyos liberális zsidó közösségekben – különösen ott, ahol vallják az egyenlőséget – lehetővé teszik, hogy a minján tagjai nők is lehessenek 12 éves koruk felett. A beszakított ruhát ez idő alatt végig hordani kell, szombatot kivéve. Szombati napon fel kell függeszteni a gyászt, illetve elmarad, amikor a hét az ünnep előtt közvetlenül kezdődne. Ha ünnepben kezdődne, akkor az ünnep letelte után meg kell tartani. Ha a temetést követő harmincadik nap után tudja meg a gyászoló a halálhírt, akkor a gyászhét mindössze csak egy gyászórára csökken.

A harmadik szakasz a selósim, a temetéstől számított harminc nap, melybe a fent említett hét nap is beletartozik. Ilyenkor még továbbra is él a nyiratkozás és a zenehallgatás, szórakozás tilalma. Nem lehet részt venni örömteli eseményeken, új ruhát vásárolni és hordani. Ha ebbe az időszakba ünnep is esik, az megszünteti a gyászhónapot – csak abban az esetben, ha a sivó hetedik napja már letelt. A harmincadik napon szokás előimádkozni a zsinagógában, majd azt követően meglátogatni a sírt és megemlékezni ott.

Az utolsó két szakaszt, a gyászévet és a halál évfordulóját mindössze a gyermekeknek kötelező tartaniuk meghalt szüleik után. Számítását tekintve a temetés napjától kezdődik és ezt követően a halálozás napja jelenti az évfordulót. A gyászévben továbbra sem szabad örömteli, szórakoztató eseményeken részt venni (pél-

3 A kadis egy zsidó ima, amit a zsinagógában (vagy a gyászoló otthonában) mondanak. Tartalmazza az imádkozók hálaadását, kérést és a reményt az univerzális békére. Hitük szerint a kadis mondása nemcsak megvédi, hanem magasabb lépcsőfokra is emeli az elhunyt lelkét a paradicsomban. Az, hogy közösségben mondják, lehetővé teszi a gyászoló számára, hogy újra azonosulni tudjon az élettel és annak teljességével. A közösségi tapasztalat és az imák megkönnyítik a veszteség elfogadását, és segítik a gyászolót, hogy reménnyel eltelve a jövőbe tudjon ismét tekinteni. A kadis mondása gyakran a spirituális gyökerekhez való visszatérést idézi elő a gyászoló és annak családja számára a veszteséget követően (Berlat és Strauss 2006).

dául színház, mozi, zenés hangverseny). Ilyenkor szokás a böjt, a gyertya- vagy mécsesgyújtás, illetve az imádkozás és a jótékony adományok. Kötelező a fiúgyermekek számára a Kadis-mondás a minján jelenlétében tizenegy hónapon keresztül. Csak abban az esetben, ha az elhunytnak nincs fia, a gyülekezet egy tagja mondhat Kadist érte. Az évforduló napján, vagy a körül szokás meglátogatni a sírt, lélekmécsest gyújtani, fogadalmi böjtöt tartani és Kadist mondani.

A közösség általában évente négyszer emlékezik meg halottairól, melynek része az emlékima és a jótékony adományok. Ez a négy alkalom: jom kipur, smini áceret, peszah 8. napja és sávuot 2. napja („Gyászszokások" 1929, Oláh 2001b, Rubin 2015, Berlat és Strauss 2006).

A kereszténységre áttérve Ádám és Éva történetét itt is joggal lehet említeni bevezetésként, hiszen a kereszténység alapjaiban a zsidóság nézetein nyugszik. Azonban a keresztény megközelítésben jóval nagyobb hangsúlyt kap az a halálkép, amelynek gyökerei Krisztus halálához és feltámadásához kapcsolódnak. Sokkal fontosabb a túlvilági élet és a feltámadás, aminek köszönhetően a gyászhoz való hozzáállás is teljes mértékben különbözik a zsidó felfogástól. A halál az ember, az első emberpár bűnének köszönhető, következmény, amiért ettek a tiltott Tudás fájáról. Az ember volt az, aki elvesztette az élet ajándékát, hiszen bűnével elszakadt Istentől, aki életre teremtette őt. Azonban Krisztus azzal, hogy megtestesült, halandóvá (avagy a második Ádámmá) vált, meghalt majd pedig feltámadt, legyőzte a halált, új értelmet adott annak. Tette megnyitott az örök élet eléréséhez szükséges utat.

Szent Pálnál figyelhető meg azt a gondolatmenet, amely a halált fizikai és krisztusi síkon különbözteti meg. A test a fizikai halálnak alávetett, azonban a megigazult ember számára ez a krisztusi halálban való részesedés valójában. Aki a test szerint él a halál útját követi, aki pedig a lélek (Krisztus) szerint, az élni fog.

A keresztény hagyomány alapján a test és lélek kettősségéről kell beszélni tehát, ugyanis a lélek a halál pillanatában elválik a testtől. Azonban ez nem azt jelenti, hogy a lélek elhagyja a testet és külön életet kezd, hanem a lélek, mint szellemi életprincípium más viszonyba lép azzal, amit testnek hívunk. A halál nem csak a testet, hanem az egész embert érinti, a földi élet végleges lezárása, amiben az ember sorsa örökre eldől. Nem egyszerűen csak átlépés vagy lezárás, hanem az örökkévalóság kezdete. A fizikai halálban az embernek vállalnia kell sorsát és az ítéletet, amit kivívott magának tetteivel földi életében. Mivel az ember az egyetlen, aki tud halandóságáról, felelős azért, ahogyan életét éli. Ajándékba kapta ezt az időt mintegy lehetőségként, hogy az örök életet megszerezze. Mivel Istentől származik, Ő az élet egyedüli ura, tehát az ember nem rendelkezhet felette. Ezért számít súlyos bűnnek az öngyilkosság, a gyilkosság, és az eutanázia is (Szenti 1994, „Halál" 1993).

A megítélést követően az ember vagy a mennybe vagy a pokolba kerül életéhez mérten. A mennyet megelőző állapot a tisztítótűz, amely egy átmeneti, vezeklési időszak tulajdonképp azok számára, akik a mennybe fognak jutni, de még nem tökéletesen készek erre. A fundamentalista és konzervatív irányzatok, amelyek szó szerint értelmezik a Biblia szavait, ezeket valós, létező helyeknek gondolják el. A

mennyben pedig csak a keresztényeknek van helye. Az ezeken kívüli interpretációk sokkal szimbolikusabb megközelítésből világítják meg a kérdést és sokkal inkább állapotokként jellemzik a mennyországot és a poklot. Nagyon leegyszerűsítve előbbi tekinthető egyfajta békés, boldog állapotnak, míg utóbbi a fájdalom, a bűnök miatti gyógyíthatatlan lelkiismeretfurdalás megváltoztathatatlan állapota. Irányzattól függetlenül azonban a legtöbb keresztény abban hisz, hogy az ember mindösszesen csak egyszer hal meg, a halál után a lélek megítélésre kerül, és azután örökké létezik a túlvilági életben (San Filippo 2006a, San Filippo 2006b).

Jézus Krisztus halála és feltámadása, azaz a húsvéti események a keresztény hit központja. Teológiailag ez nem két cselekedet, hanem egy esemény két – evilági és túlvilági – mozzanata, amellyel Krisztus az üdvösség[4] eszköze és közvetítője lett. A bizonyítéka annak, hogy a világ megkapja a kegyelmi rendbe való átmenetet, van győzelem a gonoszság felett. A végső ítélet e győzelem végrehajtása lesz.

Az utolsó ítélet Magában foglalja mind Krisztus második eljövetelét, mind a holtak feltámadását. Az ítélőszék előtt minden embernek meg kell majd jelennie, és Isten akkor megítél mindenkit tettei és élete szerint. A kereszténység ezt a világ és a történelem beteljesedésének tekinti, amikor nem csak az egyének, hanem a különböző mozgalmak, intézmények, közösségek és minden más megítélésre kerül aszerint, hogy benne hogyan került érvényre az Isten országa. Ekkor minden ember saját testével fog feltámadni, a holtak mind életre fognak kelni. A feltámadás adja meg az élet értelmét, alapja és biztosítéka Krisztus feltámadása („Utolsó ítélet” 1993, „Halottak föltámadása” 1993, „Föltámadás” 1993, „Jézus föltámadása” 1993).

Ezekből a tanokból következően látható, hogy a kereszténységben könnyen válik, válhat uralkodóvá az a felfogás, miszerint ha jól értelmezzük a halált, ha a lélek szerint élünk, akkor nincs szükségünk gyászra – hiszen a halál egy szebb, teljesebb létezés elindítója. Szent Pál így ír a thesszalonikaiakhoz írt első levelének 13-18. fejezetében:

“Nem szeretnénk, testvéreink, ha tudatlanok lennétek az elhunytak felől, és szomorkodnátok, mint a többiek, akiknek nincs reménységük. Mert ha hisszük, hogy Jézus meghalt és feltámadt, az is bizonyos, hogy Isten az elhunytakat is előhozza Jézus által, vele együtt. Azt pedig az Úr igéjével mondjuk nektek, hogy mi, akik élünk, és megmaradunk az Úr eljöveteléig, nem fogjuk megelőzni az elhunytakat. Mert amint felhangzik a riadó hangja, a főangyal szava és az Isten harsonája, maga az Úr fog alászállni a mennyből, és először feltámadnak a Krisztusban elhunytak, azután mi, akik élünk, és megmaradunk, velük együtt elragadtatunk felhőkön az Úr fogadására a levegőbe, és így mindenkor az Úrral leszünk. Vigasztaljátok tehát egymást ezekkel az igékkel” (1Thessz 4,13-18).

Nehéz és komoly felvetés tehát a gyász jogos létének kérdése e tekintetben, mely a kereszténység egyik nagy ókori teológusánál, Nüsszai Szent Gergelynél – aki

4 A keresztény ember számára az egyetlen igaz cél, melynek életét alárendeli, az az üdvösség. Tág értelmezés szerint az élet beteljesülését jelenti, melyre minden ember vágyik, szűkebb, teológiai értelmezés szerint azonban ez a mennybe jutottak, az üdvözültek állapota („Üdvösség” 1993).

maga is többször élt ált komoly, számára igen megterhelő veszteséget családjában – is megjelent gyászbeszédein keresztül. Gergely prédikációiban sosem kritizált vagy ítélt el senkit gyásza miatt, sőt, általában bátorította a hallgatóságot érzelmeik, fájdalmuk kifejezésére. Azonban természetesen megjelent nála az a gondolat is, hogy a halál egy új út kezdete, nem pedig egy örökké tartó veszteség, hiány. E kettőt szintézisbe hozva születik meg nála az a nézőpont, hogy a gyász igenis jogos, szükséges egy ideig, azonban a hosszú gyász a remény nélküli ember sajátja, ugyanis a megváltás miatt túl kell lépni a földi nézőponton és látni kell az isteni kegyelmet (Boersma 2012).

A teljesség kedvéért a következőkben a temetés rövid tárgyalását követően megtekintésre kerülnek azok a cselekedetek és ünnepek, amelyek megkönnyítik, vagy valamilyen módon részét képezik a gyászfeldolgozásnak. Azonban ki kell emelni, hogy ezek nem előírások, tehát nem lépnek fel kötelező érvényű szabályokként. A kereszténység hazai környezetben erősen összefonódott a néphagyományokkal – mint például a siratók, a virrasztás vagy közvetlen a halál beállta után az órák megállítása, tükrök letakarása stb. Gyakran a hétköznapi, népi szokásokat töltötte meg a vallási tartalmakkal.

A temetés – mint az elválás legelső eleme – a leginkább leszabályozott szertartás a kereszténységben. Tulajdonképpen a halált követően egyedül itt lehet találkozni szigorúbb vallási előírásokkal, elvárásokkal. Régen négy fő részből állt, azonban ezek az idővel és a vallásosság viszonyainak változásával kikoptak, és tág értelemben két, szűk értelemben egyetlen elemmé csökkentek. Az egyik a gyászmise, melyet hagyományosan a temetés előtt tartanak, és azt követően onnan kísérik át az elhunyt maradványait a temetőbe. Mind a gyászmisét, mind az évfordulós- vagy emlékmiséket ilyenkor kifejezetten az elhunyt lelki üdvéért ajánlják fel (Tamási 1999). A másik, a temetés szertartása, nem számít sem szentségnek, sem szentelménynek, mivel az elhunyt személy már kívül esik a kegyelem szentségi rendjén – azonban az Egyház liturgikus cselekménye. Egyszerre fejezi ki a keresztény halál húsvéti jellegét és az elhunyttal való közösséget. Részesíti az összegyűlteket a szertartásban és hirdeti nekik az örök életet a temetés során. Általában a keresztény szertartás alkalmazkodik a helyi, regionális szokásokhoz és körülményekhez minden téren – még a liturgikus színt is beleértve. Ki kell emelni, hogy a temetési gyászbeszéd nem lehet dicsérő jellegű, ugyanis kifejezetten az evilági élet ünneplése nem bátorított az Egyházban. Ennek oka, amit már a halál kérdéskörénél is lehetett látni: a lélek, és nem a test szerinti élet a hangsúlyos. A földi élet dicsőítésével pedig háttérbe szorul a valódi, földön túli élet jelentősége (Bahr 2015, KEK 1684-90, „Temetés” 1993).

A temetést követi a halotti tor, melynek kötelező érvényűsége csak az utóbbi évtizedekben kezdett elmúlni. Többnyire a meghívottak között szerepelt a pap, a kántor, a harangozó, a temetkezésnél segédkező emberek (sírások, koporsó és keresztvivők stb.) illetve a rokonok és a szomszédok – de mindenki elmehetett rá, aki a temetésen jelen volt. Általában imával kezdődött, amit az énekesasszony vezetett. Evés után énekeltek, imádkoztak, beszélgettek, olykor táncoltak is. A halottnak ál-

talában külön terítettek – ezt az ételt senki nem fogyasztotta el, hanem a lakomát követően a koldusoknak adták. Ezzel fejezték ki a feltámadásba vetett hitet, vagyis hogy az elhunyt továbbra is közöttük van. Összességében a régi torok nem sokban különböztek egy keresztelőtől vagy lakodalomtól („Halotti tor" 1979, Elmer 2003, „Halotti tor" 1993, Polcz 1997).

A gyász időtartama területi egységenként és az elhunyt személyétől függően eltérő. Általában az életkor és a rokonsági kötelék határozza meg hogy 1, 3, 6 vagy 12 hónapig tart a gyász. A kereszténységben leginkább az egy éves periódus figyelhető meg az emlékmisék és az ünnepek kapcsán. Azonban a gyászév megtartása sosem volt kötelező érvényű előírás az Egyházban („Gyászév" 1993, „Gyász" 1979). Mindazonáltal két, évenként visszatérő keresztény ünnepkört kell megemlíteni, amelyek szorosan kapcsolódnak a témához. A mindenszentek ünnepét és a halottak napját gyakran keverik össze manapság, azonban két teljesen külön aspektus kap hangsúlyt ezen a két, egymást követő napon.

Mindenszentek ünnepe november elsejére esik és a megdicsőült Egyház ünnepe. Ilyenkor az összes szentet (megdicsőült lelket) ünneplik, akikről külön, név szerint nem tud megemlékezni a kereszténység, tehát ez jelent minden olyan lelket, akik a tisztítótüzet követően már a mennyországba jutottak. A keresztény felfogás szerint az élő és meghalt hívek a szentek egységében közösséget alkotnak, imádkoznak, könyörögnek és kiállnak egymásért. Ennek nyomán beszélhetünk küzdő (a földön élő lelkek), szenvedő (a tisztítótűzben levő) és diadalmas (a már üdvözültek) Egyházról. Ezen a napon ez utóbbi kerül megünneplésre („Mindenszentek ünnepe" 1993, „Mindenszentek ünnepe" 2016).

Halottak napja november másodika. Ekkor a szenvedő és a küzdő Egyházról történik a megemlékezés, tehát a tisztítótűzben szenvedő lelkek kapnak nagyobb hangsúlyt. Ilyenkor szokás az elhunyt személyekről is megemlékezni, amelynek formái a temetőlátogatás, az imádkozás, a mécsesgyújtás a sír mellett, esetleg a sír rendezése, virág vitele („Halottak napja" 1993).

Összességében látható tehát, hogy a zsidóság egyértelmű és a gyászfeldolgozást igencsak megkönnyítő szabályai a kereszténységben nem kapnak helyet a krisztusi megváltás örömhírének köszönhetően. Bár maga a felfogás, amely ennek a jelenségnek a hátterében áll, a maga teljességében igen szép gondolat, azonban talán nem túlzás azt állítani, hogy igen nagy hit kell ahhoz, hogy valaki gyász nélkül vagy rövid gyásszal meg tudjon élni egy komoly veszteséget – főleg a mostani kor felfogásában. Végső állomásként tudom leginkább elképzelni a keresztényi örömöt, miután a gyászmunka lezajlott. Ezt a hiányt a kereszténységben a gyakorlati teológia ága hivatott betölteni, amely tulajdonképp a hívek lelki támogatását és gondozását, azaz pasztorációját hivatott elősegíteni. Azonban ahogy Ribár János is fogalmaz, a gyászolók lelkigondozása az egyik legelhanyagoltabb területe ennek az ágazatnak. A papok általában a temetés kapcsán találkoznak először a hívekkel, esetleg a betegek kenetének felvételekor. Itt leginkább a lélektan, a pszichológia ága az, ami pótolja a gyászmunka végigvitelének hiányát. Ribár is a Kast-féle szakaszos elképzelésre

hivatkozik ezen a ponton (Ribár 1997). Ha a gyakorlati teológia kézikönyvét forgatjuk, ugyancsak erre a megállapításra lehet jutni. Csak a haldoklók és a betegek lelki gondozásáról találni strukturált, részletes leírást. Azonban ki kell emelni, hogy az itt leírt gyakorlat is a szakaszos modellek mentén épül fel: Kübler-Ross nyomán a tagadás, az indulati, az alkudozás, a szomorúság és a beleegyezés végső állapotának szakaszait különíti el Kardos József. A lelkipásztor oldaláról nézve fontos, hogy a segítő ne csak a felületes szavakkal tudjon a haldokló mellett lenni. Fel kell oldania a beteg elszigeteltségét, együttérzéssel és együttszenvedéssel mellé kell tudnia állni. Nem kényszeríthet rá vallásos helyzetértékelést, számítania kell a visszaesésekre, és az Isten elleni szemrehányásokat jobb csendben fogadni. Isten védelmezése csak elhidegülést vált ki, ezért jobb, ha a lelkipásztor magára veszi[5]. Nem szabad, hogy a segítő túlzottan együtt érezzen és a saját félelmivel tovább erősítse a beteg félelmét, tagadását, magányát (Tomka 1982). Hézser Gábor ugyanezen témában írt könyvében részletesen taglalja a gyász kérdését, ám ott ugyancsak a szakaszos megközelítéssel lehet találkozni, melynek fázisait Spiegel nyomán különíti el a szerző. Így a sokk, a kontrollált szakasz, a regresszió és az adaptáció szakaszait lehet látni kiindulási pontként megjelenni a gyász lefolyását befolyásoló tényezők, a patológiás lehetőségek és a vallási dimenzió taglalása mellett. Fontos megemlíteni, hogy Hézser ugyancsak kitér a lelkigondozó szempontjából mind a csoportos, mind az egyéni feldolgozás, pasztoráció lehetőségeire (Hézser 1991).

A fentebb leírtak tehát nem jelentik a gyásszal kapcsolatos törekvések teljes hiányát a mindennapokban, pusztán az egyértelmű vallási előírásokról adnak képet a témára vonatkozóan. A veszteséget ért személy szemszögéből nézve sok plébánián vagy közösségben léteznek különböző gyászcsoportok, amelyekbe a hívek nyugodtan csatlakozhatnak, ha veszteség éri őket. Azonban ugyanúgy bármikor nyitottak a lelkészek és az atyák egy-egy személyes beszélgetésre is, ha arra van szüksége a gyászolónak.

Továbbá érdekes és fontos jelenség, mellyel a szakirodalom keresése során találkoztam, a tanúságtételek jelentősége a keresztényeknél. Ha a keresztény gyász tematikájába keresünk könyveket, az esetek nagyobb százalékában fogunk a filozófiai-teológiai jellegű elmélkedések mellett saját tapasztalatokról, élménybeszámolókról, életutakról történeteket kapni, mint a rituális vagy vallási előírásokról. Általánosságban véve a keresztény irányzatokban egyébként is gyakori a tanúságtételeken keresztül irányt mutatni például egy-egy lelkigyakorlat vagy előadássorozat alkalmával. Ezek a történetek általában bemutatják az írót/előadót (vagy olykor valaki mást) ért veszteséget, annak lefolyását, esetleg azt, hogy mindez hogyan befolyásolta hitét, majd végezetül hogy hogyan tudta mindezt feldolgozni és visszatalálni vagy megerősödni hitében. Ennél mélyebben ezt a kérdéskört ezen tanulmány keretei között nem fogom vizsgálat tárgyává tenni, azonban a megismerés szintjén semmiképp sem elhanyagolható a jelenségre való utalás.

5 Itt a magára vételt úgy kell értenünk, ahogyan 'Krisztus is magára vette az ember bűneit keresztjével'.

Habár már többször is történt utalás a húsvéti liturgiára[6], azonban most részletesen is ki kell térni a témára, ugyanis a húsvéti események és szertartások metaforikusan tekintve szemléletesen tárják elénk a haldoklás (pontosabban felkészülés a halálra), a meghalás, a gyász és a feltámadás folyamatát. Ezen belül is a húsvéti ünnepkör gerincét, a szent háromnapot emelem ki, az egyéb, kiegészítő információkat a függelékben közlöm.

A húsvéti szent háromnap alapvetően nagycsütörtököt, nagypénteket és nagyszombatot jelenti. Az ekkor zajló liturgia nem három külön szertartás, hanem csütörtökön elkezdődik és egészen szombat estig tart. Ilyenkor a nyitó és záró köszöntések, áldások is elmaradnak csütörtöktől szombat estig. Nagycsütörtök az utolsó vacsora és az Oltáriszentség alapításának napja. Ekkor árulják és fogják el Jézust, ezt jeleníti meg a liturgia is. Ekkor történik a lábmosás szertartása, a harangok és az orgona elnémulása nagyszombat estig és az oltárok megfosztása minden dísztől Krisztus szenvedésének emlékezetére. A szertartást követően az oltáriszentséget ünnepélyes menetben megőrzési helyére viszik, majd az olajfák hegyén imádkozó, virrasztó Krisztusra emlékezve tartható csendes szentségimádás és virrasztás. Mivel ez a nap az olajszentelés alapításának ünnepe is, ezért a székesegyházakban délelőtt külön olajszentelési misét is tartanak.

Nagypéntek Krisztus szenvedésének, halálának és temetésének napja. Mivel maga Krisztus áldozata jelenik meg ezen a napon, ezért a liturgia nem minősül szentmisének, és nincs átváltoztatás sem. Ezen okból nevezik csonka misének is. Az egyház nem szolgáltat ki semmilyen szentséget a gyónás és a betegek kenete kivételével. Délelőtt néhol szokás zsolozsmázni, vagy akkor megtartani a keresztúti ájtatosságot, azonban lehetőség szerint ezt délután három órakor tartják. Maga a szertartás néma bevonulással és leborulással kezdődik a megfosztott oltár előtt, majd az olvasmány, a szentlecke és János passiójának felolvasásával folytatódik. Ezután következik a letakart kereszt leleplezése és a liturgia csúcspontja, az előtte való hódolat. Majd az előző nap megőrzött oltáriszentségből áldoztatnak, a szertartás végén pedig megnyitják a szentsírt, és ott helyezik el az Oltáriszentséget.

Nagyszombat a gyász és a feltámadás, az új kezdet napja. A hívek ilyenkor napjuk során is elcsendesednek, elmélkednek, meglátogatják a szentsírt, imádkoznak előtte. Néhány helyen szokás a szentsír őrzés, amikor a hívek felváltva, állandó jelleggel jelen vannak a sír mellett. A gyász időszaka egészen estig, a húsvéti vigília szertartásáig tart. Az esti szertartás sötétedés után, a tűzszenteléssel kezdődik, amely Krisztust és az ő feltámadását jelenti, amely esemény reményt adva fényt hoz a templom és a világ sötétségébe. Majd elhangzik a húsvéti örömének, az Exsultet, melynek végén ismét megszólalnak a harangok. Ezután következik az igeliturgia, ami hét (de minimum három kötelező) ószövetségi olvasmányt, egy szentleckét és egy evangéliumot tartalmaz. Ezek az üdvösségtörténet fő állomásait mutatják be, melyek közül nem hagyható el az egyiptomi kivonulás története. A mindenszentek

6 A leírás a Római Katolikus Egyház liturgikus rendjét veszi alapul és a Magyar Katolikus Lexikon leírásait követi elsődlegesen.

litániáját követi a vízszentelés, a keresztelés illetve a hívek keresztségi fogadalmának megújítása, majd a szentmise a megszokott módon folytatódik. A szertartást a feltámadási körmenet zárja és ezzel véget ér a 40 napos böjt is („Húsvéti szent háromnap" 1993, „Húsvét vigíliája" 1993, „Nagycsütörtök" 1993, „Nagypéntek" 1993, „Nagyszombat és Húsvéti Vigília" 2016).

A pszichológiai és vallási modellek összevetése

A következőkben végig fogom tekinteni, hogy a különböző gyászmodellek és vallási felfogások milyen kapcsolódási pontokon kötődnek illetve térnek el egymástól. Az itt leírtak táblázatos összefoglalását a tanulmány végén található függelékben teszem közzé. Elsőként, a zsidó vallást röviden összefoglalva látható volt, hogy a zsidóság a halált racionálisan, következményként fogja fel, a földi élet szeretete jellemzi őket. Test és lélek elkülönül, a messiás eljövetelekor pedig a holtak fel fognak támadni. A haldokló körüli teendőkről és a temetésről a Szent Egylet hivatott gondoskodni. A haldokló/halott sosincs magára hagyva, mindig van(nak) körülötte valaki(k). A halál beállta után vagy a temetés során szokás beszakítani a ruhát, illetve a búcsúzás egyik számunkra legfontosabb eleme a gyászmenet. Öt időszak különíthető el a zsidó gyászfeldolgozásban: (1) a haláltól a koporsó elföldeléséig, (2) a temetés és az azt követő hét nap, (3) a temetéstől számított 30 nap, (4) gyászév, (5) a halál évfordulója. Elsőként mindezt a szakaszos modellel kell összevetni, melyben hét elem különült el: (1) sokk, (2) elutasítás, (3) kontrollált szakasz, (4) regresszió, szétesettség, (5) keresés, (6) átdolgozás, (7) adaptáció.

Az első időszak a sokk időszaka. Jól látszik, ahogyan a zsidó gyászszokások reflektálnak ezekre az érzelmekre és a tehetetlenség erejére a ruha megszaggatásával, a sírással és a jajgatással. Az elutasítás szakasza önmagában nem merül fel a zsidóságnál, hiszen ahogy már említve volt a halál az élet része, annak elfogadása mintegy alapvető hozzáállás. Az elutasítás, Jahve akarata elleni tiltakozás nem elfogadott ilyen körülmények között. Az itt látható erőteljes reakciók sokkal inkább a veszteség fájdalmát igyekeznek kifejezni, mint az elutasítást. A gyászmenet lassúsága, megmegállása is jelzi ennek a bénult, fájdalommal teli állapotnak a kifejezését. Ugyancsak látható, ahogyan a zsibbadtság és az érzelmi kiüresedés elemei megjelennek az imádkozás tilalmában, hiszen az úgysem lehetne őszinte az érzelmek miatt.

A kontrollált szakasz kérdése igen érdekes, hiszen a gyászolóra vonatkozóan ilyen reakciót nem lehet megállapítani a zsidóságnál. Azonban a kontrollált szakasz mondhatni külön, önálló intézménnyé válik a Chevra Kadisa által, akiknek feladatköre tulajdonképpen minden szükséges teendő elvégzése. A kontrolláltságot a zsidóság teljes mértékben leemeli a veszteséget átélő család válláról és a közösség kötelességeinek sorába helyezi. Így a gyászolónak egy percig sem kell fegyelmeznie vagy úgymond a földi teendőkkel lekötnie magát, hiszen az teljes mértékben ki van véve a tevékenységi köre alól.

Ahogy a regresszió szakasza a pszichológiában, úgy a sivó a zsidóságnál is az egyik legfontosabb és nem utolsó sorban a legnehezebb szakasz. A különböző érzelmeknek való utat engedés jellemző mind két aspektusban. Annak érdekében, hogy ezeket az érzelmeket meg lehessen élni és fel lehessen dolgozni a zsidóság egyfajta erőteljes befelé fordulást ír elő a különböző tiltásokon, szabályokon keresztül. A pszichológiában természetesen nincsenek ilyen előírások, de önmagában az érzelmek ilyen összetettségének jelentkezése a normál gyászfolyamat esetén ösztönösen egyfajta befordulóshoz vezet, erről beszél az elmélet is ebben a szakaszban. A befordulás, a megélés hiánya vezet sokszor a komplikált gyász kialakulásához. Ebben a szakaszban a zsidóságnál az elhunyt látogatásakor kiemelt szerepe van az elhunytról való beszédnek. Itt, ha nem is a szó szerinti értelemben vett keresést lehet tetten érni, de látható, ahogyan az előírásokban megjelenik a történetmesélésen keresztül a keresés, mint az elválás egyik előkészítő eszköze – amennyiben erre a gyászolónak igénye van.

Ahogy a selósim idején egyre inkább csökkennek a tilalmak, a befelé fordulás, úgy válik láthatóvá az átdolgozás folyamatában az érzelmi hullámzás csökkenése és a racionalitás növekedése. A vallás előírásai csökkentésén keresztül segíti elő, vezeti rá a veszteséget átélt személyt arra, hogy igyekezzen egyre inkább adaptálni a történteket, kezdjen el a feldolgozás és ne pedig a megragadás felé elindulni. Közeli ismerősökre vonatkozóan ez az átdolgozási szakasz tovább folytatódik a gyászévben. Egyre hangsúlyosabbak a megemlékezési szertartások, amelyek egyre erőteljesebben jelenítik meg a saját fájdalom helyett a tudatos megemlékezést, ezáltal a halott belsővé tételét, a jövő és az elfogadás felé fordulást – ami az adaptáció szakaszában érhető tetten.

Friedman és James elméletében a gyászhoz való hozzáállás kapott kiemelt figyelmet. Ennek tükrében az első kérdés, amire ki kell térni, hogy a zsidóság hagyományain és előírásain keresztül hogyan kommunikálja a gyász megítélését, mi az a szemlélet, amit kialakít a gyászról hívei számára a szerzőpáros által felvetett kontextusban?

A saját veszteségre vonatkozóan a következő üzeneteket sorolták fel a szerzők: (1) ne légy szomorú, (2) pótold a hiányt, (3) gyászolj egyedül, (4) az idő mindent megold, (5) légy erős, (6) foglald el magad. Elsőként látható, hogy a zsidó vallásban a szomorúság és annak kifejezése erőteljes hangsúlyt kap a gyászidőszakban. Alapvetően a halálhoz való hozzáállásban megjelenik a racionális elfogadás és az eljövendő feltámadás öröme, de ugyancsak megjelenik a szomorúság kifejezése a gyászmenet meg-megállásában, vagy a legelső időszakban, mely nevében is a fájdalom időszaka. Ahogyan a ruha megszakad, úgy szakadt meg egy élet is, melyhez fogható veszteség aligha létezik. A gyászidőszakban végig jelen van az örömteli és a kényelmet szolgáló cselekedetek tilalma. A gyászolónak szinte kötelessége szomorúnak lenni és megélni a veszteséget elutasítás helyett. Hogy egy ilyen veszteséget semmivel sem lehet pótolni, jól mutatja az az előírás, hogy a gyászoló látogatásakor nem illik köszönni a sálom jelentése miatt, amely a teljes, az egész fogalmát is

magában hordozza. A zsidóság nem törekszik, hanem épp ellenkezőleg, tudomásul veszi és tiszteletben tartja, hogy a történtekkel hiány keletkezett az ember életében.

A gyász kizárólagosan egyedül való megélése elképzelhetetlen egy, a hagyományokhoz hű zsidó ember életében. A Szent Egylet folyamatosan segíti, körülveszi a családot és ellátja az elhunyt körüli teendőket. A temetés utáni halotti tor ugyancsak közösségi esemény. A gyászoló családot látogatni, és nem magára hagyni ezt követően sem, nagy jótettnek számít a Talmud nyomán. Látható volt továbbá a kadis ima fontossága is, amit csak a minján jelenlétében lehet elvégezni, sosem egyedül. Mindezen túl pedig maga a közösség évi négy alkalommal is megemlékezik halottairól, tehát sajátjának tekinti az elhunyt híveket, kapcsolódik hozzájuk.

Az idő dimenzióját illetően a zsidó vallásban a halogatás nem elképzelhető. Meghatározott, konkrétan megszabott időszakok vannak, melyeknek betartása vagy elhagyása egyértelműen megszabott. Az előírásokon keresztül nem hagyják, hogy az idő múlásával majd a fájdalommal is történik valami, az idő szabályozásán keresztül indítják a feldolgozás megkezdésére és végigvitelére az egyént.

Ahogyan nem kell palástolni a szomorúságot, ugyanúgy szükségtelen erősnek tettetni magát a gyászoló embernek. Szükségtelen tartania, erősnek mutatnia magát külsejének szépítésén, az örömteli eseményeken való részvételen vagy a halottról való beszédtéma kerülésén keresztül. Kifejezheti fájdalmát, beszélhet róla, imádkoznia sem kell úgy, ahogy a gyászidőszakon kívül. A gyászoló teljes mértékben ki van ragadva a mindennapokból, lehet gyenge, megélheti a fájdalmát a különböző szakaszokban az azoknak megfelelő előírások szerint. Ugyancsak szükségtelen, sőt tilos a munka és az olyan tevékenységek végzése, amelyek elvonják a figyelmet a gyászról, tehát nem elfoglalnia kell magát a személynek minden más dologgal, hanem a történtekre, befelé kell figyelni.

Ha az egyénről a környezetre helyezzük a fókuszt, a következő hibás reakciók kerültek bemutatásra: (1) nem tudunk mit mondani, (2) félünk a gyászoló érzelmeitől, (3) témát váltunk, (4) intellektualizálunk, (5) nem akarjuk meghallgatni a gyászolót, (6) kerüljük a halálról való beszédet, (7) a szakemberek által okozott zavar, (8) tartsuk meg hitünket. Mindezzel szemben mit vár el a zsidó vallás a közösségtől? A látogatás során ha nem tudjuk mit mondjunk, inkább ne mondjunk semmit. Arról beszélgessünk a gyászolóval, amiről ő szeretné, ne féljünk az érzelmeitől vagy az elhunytról szóló beszédről. Ennek nyomán témát váltani, intellektualizálni, a gyászolót nem meghallgatni kifejezetten udvariatlan, nem illő dolog. A gyászolót segíteni kell mind úgymond fizikailag a különböző szervezési teendők ellátásával, mind lelkileg a kadis-mondással, a közösségi megemlékezéssel. A gyászmenethez való csatlakozás előírása is egyfajta részt vállalás a gyászolót ért veszteségben. A gyász nem betegség, hanem állapot, melyet meg kell élni és azután el kell engedni. Ezt pedig a közösségnek segítenie kell a maga módján, nem pedig hátráltatni vagy hárítani.

A hit megtartásának kérdésköre érdekes, hiszen a vallási szemszög erőteljesen jelenik meg benne. Így egyértelműen nem választhatóság az, hogy mérgünkben Istent okoljuk a történtek miatt, elforduljunk tőle. Hiszen mindez az ember tetteinek

következménye, nem pedig Jahve hibája, így irracionális lenne őt okolni a veszteség miatt. Azonban itt nem áll meg a zsidóság, belátja, hogy egy ilyen esemény kiterjed az egyén vallási életére is. Ezért hangsúlyosak az olyan előírások, mint az ima tilalma, vagy az olyan Tóra részletek tanulmányozása, amelyek középpontjában a szenvedés áll. A vallási dimenziót teljes mértékben a veszteségre irányítja, hogy ne tiltakozzunk és felelőst keressünk Istenben, hanem értsük meg a miérteket és ennek nyomán fogadjuk el nemcsak az akaratát, hanem a történteket is.

Végezetül Rubin modelljében két fókuszpontra irányult a figyelem a gyász területén. Az egyik maga a gyászoló, az ő érzelmei, reakciói, a veszteségre adott válaszai, pszichés működése. A másik tengely központi kérdésévé az elhunyt és az élő személy kapcsolatát teszi meg, azaz, hogy a gyászoló milyen kapcsolatot ápol az elhunyttal a veszteséget követően. Ezen összehasonlítást maga Rubin is elvégezte, így az általa végzett elemzés is részét képezi az itt elmondottaknak, de nincs teljes mértékben átfedésben azzal (Rubin 2015).

Az első tengely nézőpontjából az olyan tevékenységeket kell megemlíteni, mint például a vallási kötelezettségek alóli felmentés annak érdekében, hogy a gyászra lehessen koncentrálni. A fájdalom és a veszteség tudatosításának eszközei a Tórarészekkel kapcsolatos előírás, a kadis ima folyamatos ismétlése vagy az elhunyt emlékét is ápoló évforduló, amely egyben a halál tényének emlékeztetőjéül is szolgál. A közösségi dimenzióban szintén megemlíthető a kadis-mondás fontossága a halotti tor vagy a látogatás szokásai mellett. Az első szakasz teljes mértékben felfüggeszti a gyászolót kötelességei alól és egy másfajta életmódra, gondolkodásra szólítja fel, melyben szerepet kap a munka tilalma is. Ezt követően a gyászhónap és adott esetben a gyászév során folyamatosan csökkenek ezek az elválasztó, a gyászolót úgymond megjelölő elírások, és fokozatosan az eddigi életfeladatokhoz való visszatérést sürgeti a vallás.

A második szakaszban, mely során az elhunythoz való kapcsolódás kap figyelmet, az olyan elemek emelhetők ki, mint a temetési előkészületek és maga a temetés rítusai, mint például a gyászmenet zsolozsmázása az elhunytért vagy a halott nevének bedobása a sírba – de itt gyakorlatilag a temetés minden elemét említhetnénk, hiszen annak központja a végső búcsúzás, az elhunyttal való kapcsolat végleges lezárása. A temetésen túl megjelenik megint csak a kadis mondása, de ezúttal annak oka és célja, ami az elhunyt lelkéről való gondoskodást jelenti. A látogatásokkor vagy a közösségi alkalmak során, mint például a halotti tor vagy az imádságok, lehetőség adódik az elhunytról, a halálról, az életről beszélgetni, ami lehetőséget biztosít egyben az elvesztett szerettünkkel való kapcsolat átdolgozására is. A gyászhónap és a gyászév során bár ritkulnak az előírások, de emellett még ott van néhány elem, aminek célja a figyelmet a veszteségre irányítani. Ugyancsak az évforduló alkalmával, amikor megemlékezünk elhunyt szeretteinkről, ismét megelevenedik a hozzájuk fűzött kapcsolat, a róluk való gondoskodás és az értük való imádkozás.

A kereszténység esetében sokkal nehezebb és összetettebb lesz a témakör, mint a fentiekben, ugyanis alapvetően már a gyász létének témaköre is kérdéses volt. Emi-

att a vallás rítusaiban ilyen, vagy hasonlóan felépített módon nem találni a gyászmunkára vonatkozó előírásokat. Ha elsőként ismételten a szakaszos gyászmodell kerül fókuszpontba a kereszténység szemüvegén keresztül, azt kell meglátni, hogy a vallás integrálta a szakaszos megközelítést és felfogást a gyakorlati teológia ágazatában. Mind a haldoklókra, mind a gyászolókra vonatkozóan látni lehetett, ahogyan megjelenik ez a modell, mint a pasztorális segítségnyújtás kiindulópontja. Mondhatni tehát, hogy a kereszténység a pszichológia elemeinek integrálásával és vallási keretbe ágyazásával próbálja a gyászfeldolgozás módjait meghatározni. Ugyancsak erre példa a gyászcsoportok működése, vagy a tanúságtételes könyveket is lehet egyfajta önsegítő irodalomnak is értelmezni. Ahogyan feljebb sem kerültek kifejtésre a konkrét népszokások részletesen, hanem csak nagyvonalakban, így itt sem ez kap kiemelt figyelmet, bármennyire is hangsúlyos, hogy a keresztény gyászban sokáig és sok helyen még ma is az az irányadó cselekvési rend. A következő elemek fogják a továbbiakban a beszéd tárgyát képezni: a húsvéti liturgia, a temetés, a halotti tor, mint közösségi esemény, a gyász- és évfordulós mise, mindenszentek és halottak napja és Nüsszai Szent Gergely felfogása.

A sokk kifejezése egyértelműen megjelenik Gergelynél, amikor a veszteség miatti érzelmek kifejezésére buzdít. Azonban mondhatni, hogy az első heves érzelmi hullámot követően egy hatalmas ugrás következik és az adaptáció fázisánál találhatjuk magunkat, melynek hangsúlyos eleme és oka a keresztény szemléletmód. Nincs és fölösleges is időt pazarolni a szétesettségre vagy a keresésre, hiszen a feltámadás öröme jóval többet jelent mindennél.

A húsvéti szertartásokra tekintve, a nagypénteki eseményeknél látható, ahogyan Jézus halálával az Egyház is lezsibbad, lebénul időlegesen; a szentségek kiszolgáltatása elmarad, nincs átváltoztatás, illetve a liturgia néma bevonulással indul, hiszen a történtekre nincsenek szavak. Nagyszombaton pedig visszahúzódik, elcsendesül, magába roskad minden egészen estig. A kereszt leleplezése és az azt követő hódolat vagy leborulás is erőteljes, érzelmekkel átitatott cselekedetsor. Nagyszombat estig a közösség is és a hívek is átvitt értelemben magukra maradnak a történtek nyomán kialakult érzelmeikkel és a fájdalommal – Krisztus halálával.

Az elutasítás eleménél ugyancsak relevánsak azok a kijelentések, amik a zsidóság esetében megjelentek, hiszen Isten akaratának elutasítása nem elképzelhető a vallási hagyomány esetén. A kereszténységben ez inkább egy olyan, másfajta dimenziót is kap emellé, hogy mivel örömhírről van szó – hiszen aki meghalt, továbblépett –, így az elutasításnak nem csak helye, de tulajdonképpeni értelme sincsen. Fájdalmas események ezek az igaz, de aki képes összetetten szemlélni a dolgokat, láthatja, hogy jóval többről van szó, mint egyszerű, értelmetlen veszteségről – a keresztény kontextus alapján.

A kontrollált szakasz kérdése igen érdekes, mert sokoldalú dologról van szó. Egyrészt a temetésnél nincsen az a fajta tehermentesítés, mint a zsidóságnál, tehát ott egyértelműen a gyászolónak vagy a gyászoló családnak kell gondoskodni az előkészületekről, a temetés helyéről, a szertartást végző atyáról vagy lelkészről, ami való-

ban összeszedettségre sarkall. Gergely kifejezetten hangsúlyozza a kontrolláltságot, hiszen az első érzelmi sokk után csak kontrolláltság útján lehet kiszakadni mindebből és az isteni örömre fókuszálni a befelé fordulás helyett. Azonban a kontrolláltság ilyen tekintetben teljes mértékben hiányzik a húsvéti liturgiából, épp ellenkezőleg, a rítus a Nagypénteki megrázó eseményeket követően elvonulást, elzárkózást javasol. Ugyancsak az ilyenkori elvonulást és a kereszthódolatban megjelenített érzelmi sokaságot kell kiemelni, ha a regresszió szakaszát tekintjük. Előbbiben tetten érhető a magány, a bezárkózottság a kiüresedettség, míg utóbbinál látható, hogy az érzelmek gazdag skálája jelenik meg ebben a mozzanatban a tisztelettől a fájdalmon át egészen a szenvedés vége miatti megkönnyebbülésig.

Ha a keresés fázisa – hasonlóan az előbbiekhez – itt is az elhunytról való beszéden keresztül kerül értelmezésre, akkor elsőként a temetési beszéd vagy a halotti mise prédikációja és a halotti tor gyakorlatai emelkednek ki a többi elem közül. A különböző ünnepek egymásutánisága (évforduló, halottak napja) ugyancsak egyfajta ismétlődő szituáció, amelyben lehetőség van az elhunythoz fűződő emlékeket feleleveníteni. Ezt a fajta újbóli elmondást nagyon jól példázza a húsvéti passió felolvasása, melyet az Egyház nem csak Nagypénteken tesz meg, hanem Hamvazószerdán is. A húsvéti időszak pünkösd végéig tart hivatalosan; az Újszövetségben megjelenő, ezt felölelő időszakban rengeteg elemét lehet megtalálni a keresés mind két formájának Krisztusra vonatkozóan.

Az átdolgozás és adaptáció fogalmait tulajdonképp lecseréli az öröm érzése a kereszténységben. Adaptálni a történteket itt tehát sokkal inkább azt jelenti, hogy az ember elhiszi, hogy az elhunyt személy már Istennél van, megkezdheti az új, igazi életét a túlvilágon. Ez nem feltétlenül jelenti az azonnali üdvözülést, hiszen nem szabad megfeledkezni a tisztítótűz „állomásáról". Ezért amíg csak lehet, segíteni kell elhunyt szeretteiket utolsó küzdelmükben. Mivel Krisztus feltámadt harmadnapon, ezért a húsvéti liturgiában a megváltás és a megdicsőülés öröme egyértelműen és tisztán következik közvetlenül az utolsó pontban, a Nagyszombat esti szertartáson. Míg a pszichológiai modellben adaptáció alatt az elhunyt belsővé tétele volt hangsúlyos, itt tulajdonképpen az utolsó lépés során a személy közösségben marad szeretteivel, akik egy másik világon küzdenek tovább, ha kell. Emellett azonban ott a boldogság, hiszen „ők már előrébb járnak mint mi".

Friedman és James megközelítése ismételten felemás képet mutat a kereszténység vonatkozásában. Az első, általuk hibásként megjelölt hozzáállás, hogy nem szabad szomorkodni. Igaz, a kereszténységben is a temetésben vagy a Nagyszombati előírásokban ott a fájdalom és a szomorúság megjelenítése, de összességében a kereszténység a megváltás okán valóban azt vallja, hogy nem kell szomorúnak lenni. A hiány pótlása elképzelhetetlen, hiszen minden lélek és ember egyedi. Halálukkal nem hiány keletkezik, hanem épp ellenkezőleg, az elhunyt számára ez egy új kezdet.

Az egyedül gyászolás kérdése megint csak kétélű kérdéskör bizonyos szempontból. Mivel az Egyház az élő és elhunyt személyek közössége, ezért mondhatni, hogy a keresztény ember tulajdonképp sosincs teljesen egyedül. Mégis, előírt közösségi

támogatás nincs a kereszténységben, és Nagyszombaton is a befelé fordulást, elzárkózást láthatjuk megjelenni a gyászidőszakban. Sokkal inkább egy olyan dolog ez, amit az embernek önmagának kell feldolgozni, de mindemellett viszont mindig ott van és jelen van a folyamatos, megtartó közösség, az Egyház.

Ahogyan a zsidó vallásban az idő megfelelő beosztása volt jellemző, a kereszténységben a beosztás teljes mértékben elmarad és helyette az idő sürgetése kerül előtérbe. Abban, hogy az idő majd mindent megold, elsősorban a halogatás mechanikáját lehet felfedezni. E tekintetben már megjelent akár Nüsszai Szent Gergelynél is, hogy a keresztény gyakorlat a halogatást komolyan elítéli, nem tartja megfelelő viselkedési formának – főleg nem a halál és a gyász kérdésében.

Sem azt, hogy erősek legyünk, sem azt, hogy elfoglaljuk magunkat nem várja el a kereszténység. Erre egyrészt megint csak példa a nagyszombati bezárkózás, sírlátogatás, elcsendesülés, de ugyancsak megemlíthető a temetés időszaka vagy a nem kötelező gyászév. A húsvéti példán és a temetés időszakán túl azonban olyan erőteljesen megszabott előírásokkal nem találkozni, amelyek kifejezetten a fájdalomra vagy a halállal kapcsolatos tevékenységekre, kérdésre irányítanák a figyelmet. Azonban, ahogy az már többször is említve volt, sokkal inkább lehet találkozni azzal az elvárással, hogy mielőbb meg kell érteni a halál igazi jelentését és mivoltát.

Arra vonatkozóan, hogy mit kell tennem, ha a társam gyászol, nem igazán kapunk adekvát előírásokat a kereszténységben. Jelen van természetesen a részvét az olyan mozzanatokban, mint a gyászolóért való imádság, a temetés, a halotti tor vagy a felajánlott szentmise. Erősebben megjelenik a közösségi azonosulás a húsvéti események során. A közösség kiveszi részét például a böjtből vagy a szenvedés eseményeiből a nagypénteki keresztút elimádkozásával – de tulajdonképpen az egész húsvéti ünnepkör résztvállalás a Krisztusi eseményekkel. Ebben a nézőpontban a rítus rendje beszabályozza mind a beszéd, mind az érzelmi viszonyulás dimenzióit.

Ha a halálról való beszéd, illetve a gyászolóhoz való hozzáállás kérdése kerül a középpontba, akkor tulajdonképpen itt egy elemet lehet kiemelni, amely a temetésnél került bemutatásra; mégpedig azt, hogy a temetés szertartásában az örök életet hirdeti az Egyház az ott összegyűlteknek. A meghallgatás kérdése leginkább azon a vonalon jelenik meg, amikor a keresztény ember megosztja érzelmeit és aggályait a lelkipásztorával – itt a gyakorlati teológia nyomán látható volt, hogy az ítéletmentes meghallgatás a legjobb, amit ilyenkor a pap tehet. A gyászoló érzelmeitől való félelem helyett is inkább a gyászoló terelése kap szerepet az örök élet megértésének irányába. A gyász nem mint betegség, hanem mint úgynevezett hitevesztett állapot jelenik meg a vallás tanításában. Természetesen ez most kissé sarkított kijelentés, de már feljebb tárgyalásra került többször is árnyaltabban a témakör. A hit kérdése nem csak a megtartásban jelenik meg, még azon túl is mutat a keresztény felfogás. A hit által képes az ember meglátni az igazságot, aminek köszönhetően tud rájönni arra, hogy a hosszú gyászra tulajdonképpen nincs is szükség, hiszen nincs miért gyászolni.

S.S. Rubin modelljét tekintve az első dimenzió elemei közt említhető Szent Gergely buzdítása a fájdalom kifejezésére, a halotti tor, mint közösségi esemény, sőt, akár még a tanúságtételes könyvek, történetek jelensége is. A temetés az örök életet hirdeti, ám emellett elő van írva, hogy a gyászbeszéd formája nem lehet dicsérő – tehát megjelenik a lélek szerinti életre és a földi élet miatti öröm kerülésére való emlékeztetés. Mindenszentekkor és halottak napján a szenvedő és a megdicsőült lelkekre való emlékezésen keresztül igyekszik a halál, a tisztítótűz és a megdicsőülés lehetőségét megjeleníteni a hívek számára a kereszténység. Emellett emlékeztet arra is, hogy az Egyház közösség, a személy sosincs egyedül. Ugyancsak a halálra és az emberi eredetre utal a „porból vagy és porrá leszel" gondolatkör mind a temetésben, mind a hamvazkodáskor. A húsvéti szertartásokra ugyancsak igaz mindez; megjelenik mind a halál fájdalma, mind a feltámadás öröme az ünnepkör idején. Végezetül az évfordulós emlékmise alkalom arra, hogy a veszteségre és az elmúlásra fordítsuk tekintetünket – akárcsak a zsidóság esetében a halál évfordulójának ünnepén.

Az elhunythoz való kötődés dimenziójában látható, hogy a temetés nem csak az örök élet hirdetését, hanem az elhunyttal való közösséget is megjeleníti. A halotti toron régen szokás volt az elhunyt számára is teríteni, és néhol még ma is találkozni lehet ezzel a cselekedettel. A mindenszentek ünnepe és a halottak napja ugyancsak megjeleníti elvesztett szeretteinkhez – de ugyanúgy az Egyház összes halottjához – való kapcsolódást. Az emlékmisével a halál évfordulóján lehetőség nyílik a veszteségről való megemlékezésre, az elhunytra és a vele való kapcsolatra gondolni. Ahogyan az emlékmisén, úgy halotti- vagy gyászmise keretében az elhunyt lelkéért fohászkodnak, imádkoznak a hívek. Végezetül pedig a húsvéti liturgiában látható, ahogy a nagyszombati elcsendesülés és szentsír látogatás során az ember befelé fordul, a halálon és még inkább Krisztus halálán elmélkedik.

Összességében a fentiekben a vallások és a pszichológia kapcsolódási pontjai kerültek bemutatásra, mely során a hasonlóságok mentén megemlítésre kerültek az alapvető eltérések is. Emiatt a különbségeknek nem fogok külön elemző szakaszt szentelni, azonban mégis ki kell emelni néhány olyan elemet, amely fontos különbségként jelenik meg a vallás és a pszichológia összevetésének dimenziójában. Az egyik ilyen témakör a szent szféra többlete, ami azt jelenti, hogy a vallások igyekeznek a halálnak és a gyásznak (is) egyfajta isteni, túlvilági többletet, értelmet adni – lételemükből fakadóan. Az eseményeket az „ég" perspektívájából szemlélik a „földi" helyett. Mindazonáltal a törekvés hasonló; a gyászt és a halált fel kell dolgozni és el kell fogadni a helyes és egészséges működés érdekében. Éppen ezért a vallásokban a válogatásnak aligha van helye. Mit is érthetünk ez alatt pontosan? Mind a kereszténység, mind a zsidóság teológiájában látható, hogy meghatározott gondolkodási és viselkedési forma létezik a gyász és a veszteség feldolgozásáról – míg a pszichológiai feldolgozás során tulajdonképpen mi magunk választhatjuk a nézőpontokat, a gondolkodásmódot vagy a terápiás módszereket. Hangsúlyozom, hogy itt a teológiai vonatkozásról teszek állításokat, hiszen a kereszténység a pszichológia részleges integrálása miatt ugyancsak kínál gyakorlati alternatívákat, de

alapvetően az elmélet mindig az, hogy a cél a kinyilatkoztatás örömének megértése, ami által a sokáig tartó gyász érvényét veszti a hirtelen megélt fájdalmon túl.

A másik ilyen jelentős különbség az emlékezet ápolásának kérdése, amelynek elméleti alapvetéseit már láthattuk néhány fejezettel ezelőtt. A pszichológiának nem célja – és ki kell emelni, hogy nem is feladata – az emlékezés kultúrájának ápolása az elhunytra vonatkozóan. A pszichológia mondhatni megáll a feldolgozottság állapotánál, akármelyik modellt vesszük az itt bemutatottak közül, tulajdonképpen a gyász feldolgozása után a probléma megoldódásával a kérdést nem szükséges tovább vitatni. Rubin modelljében ugyan némiképp helyet kapnak az elhunythoz kötődő emlékek és emlékezés, de ott is sokkal inkább változásának vizsgálata, amelyből kiindulva meghatározható a gyászoló feldolgozottsági szintje. A vallások azonban szinte kötelességüknek érzik, hogy a gyászon túl a különböző vissza-visszatérő ünnepek, emléknapok keretében életben tartsák az elhunytat nem csak a személy, de a közösség szintjén is. A kijelentés, hogy „a meghalt személyek a mi halottjaink, akikről az adott esemény keretében megemlékezünk" mind két vizsgált vallás esetében igaz. A visszatekintő emlékezés ciklikus folyamata állandóan jelen van mind a kereszténység, mind a zsidóság előírásaiban, ünnepeiben és szokásaiban.

Közösségi vagy egyéni gyászfeldolgozás?

A témát kutatva gyakran lehet találkozni több szerzőnél is azzal a felfogással, hogy amíg a vallások és a régi, rítusokkal szabályozott életmód a gyász közösségi feldolgozásában érintettek, addig a pszichológia túlzottan az egyéni feldolgozásra teszi a hangsúlyt – előbbi kárára. Fölmerülhet azonban a kérdés, hogy vajon vitatható-e e mindez ilyen egyértelmű határok mentén? Közelebbről tekintve látható, hogy a pszichológia témaköre nem csak az egyéni terápiát öleli fel. Ennek egyik legfőbb ellenpéldája a terápiás csoportok széleskörű működése, de itt említhetőek a családterápiák is. Tény, hogy a pszichológia erőteljesebben fókuszál az egyénben végbemenő folyamatokra, de nem feledkezik meg a közösségi aspektusról és feldolgozásról sem. Például az itt tárgyalt elméletek közül Friedman és James módszere mind a két feldolgozási gyakorlatra lehetőséget biztosít, azonban némiképp előnyben részesíti a páros vagy csoportos feldolgozást. Természetesen, hogy ne csak az egyik oldal irányából jelenjenek meg példák, látható, ahogyan a szakemberekkel végzett magánterápiák vagy az önsegítő könyvek valóban elszigetelten, egyénileg közelítik meg a feldolgozás kérdését.

A zsidó vallásban a veszteség a közösség vesztesége is, de első sorban az egyéné. A rituális előírások leszabályozzák a csoport tevékenységi körét is, azonban elsődlegesen az egyénre fókuszálnak. Kiragadják a személyt az eddigi életéből, és elvonulásra, gondolkodásra, az egyénre vonatkozó előírások betartásán keresztüli feldolgozásra szólítják fel. A látogatás során történő beszélgetések ugyancsak felfoghatóak egyéni terápiás módszernek a beszélgetők számától függően. Ki kell emelni

azonban, hogy a vallás jellegéből adódóan a közösségi aspektus nem különíthető el teljesen, hiszen a kadis imát például tilos egyedül mondani. Vagy másik példaként lehet hozni a Szent Egylet tevékenységeit és a halotti tort is. Érdekes lenne a liberális irányzatok magatartását és szokásait is vizsgálat tárgyává tenni, azonban ez túlmutat a tanulmány keretein – akárcsak a kereszténység felekezeti elkülönítése is.

A kereszténység ugyancsak összetett képet mutat ezen a téren, hiszen az egyéni feldolgozás oldalához lehet sorolni az olyan elemeket, mint a temetés előtt, vagy a gyász során a lelkipásztorral való beszélgetések – önmagában véve a pásztori pszichológia és pasztoráció munkássága. Ugyancsak ide tartozik a tanúságtételeken keresztüli egyéni feldolgozás módja is. Azonban mindemellett a kereszténységben erős a szentek közösségével és az elhunytakkal való közösség hangsúlyozása, vagy említhető a halotti tor és a különböző beolvasztott népi rítusok. Ugyancsak ki kell emelni a gyászcsoportok létezését, amelyek közös alkalmaikon, imádkozásaikon keresztül vezetik a veszteséget ért személyt a feldolgozás irányába. A húsvéti időszak előírásaiban és liturgiájában ugyancsak szerepet kap a nagyszombati elcsendesüléssel a bezárkózás, az egyedüllét, az elmélkedés, a sírlátogatás, de a szertartásokon való részvétel a közösség gyászát és részvállalását jeleníti meg az ott ünnepelt eseményekben. Továbbá mindenszentek ünnepén és halottak napján az Egyház kifejezi az elhunyt hívekkel való közösséget is.

Mindennek tükrében talán nem szerencsés ennyire egyértelműen meghatározni, hogy melyik irányzat melyik nézőpontot képviseli. A tanulmányban tárgyalt témakörök alapján elmondható, hogy maga a gyász igen összetett kérdéskör, aminek feldolgozásához szüksége van az embernek kapaszkodókra. Mind az egyéni feldolgozás, mind a közösség megtartó ereje képes segítséget nyújtani a szükség idején, és mindkettő irányzatban fellelhető mind a két aspektus valamilyen módon. A különbségtétel sokkal inkább abban tehető meg, hogy a pszichológia dimenziójához képest a vallási életben jóval erőteljesebben meg vannak határozva a feldolgozás lehetőségei és keretei, és sokkal erőteljesebben összefonódik ez a két irányvonal (elméleti szinten). A mai világban azonban már lehetőség van mind a két irányzat által nyújtott kapaszkodókat és mind a két aspektust akár egyidejűleg is felhasználva túljutni a veszteségeken a gyakorlat szintjén – ami egyrészt lehet hátrányos a túlzott választék és az olykor különböző elképzelések, módszerek miatt, de biztosíthat a több nézőpont okán egy sokkal teljesebb feldolgozást, adaptációt is.

Összegzés

Az elmúlt néhány oldal során látható volt, hogy a pszichológia, a zsidóság és a kereszténység milyen módokon igyekszik a gyászfolyamatot koordinálni az egyén számára, ezzel megkönnyítve a feldolgozást. Mindez történt a különböző elméletek és modellek szintjén, helyenként kitérve a gyakorlati irányvonalakra. Szó esett az emlékezet és az egyéni vagy közösségi aspektusok kérdésköreiről, a lényegi fe-

jezetben pedig megpróbáltam áttekinteni, hogy a pszichológiai elméletek hogyan jelennek meg az itt tárgyalt vallások elemei között. Munkám során igyekeztem rámutatni arra, hogy tulajdonképpen sem a vallásos, sem a pszichológiai feldolgozás, megküzdés nem zárja ki a másik irányzatot – hiszen a felszín alatt sokkal több a kapcsolódási pont, az átfedés, mint ahogy ezt elsőre gondolhatná az ember. A megküzdés módja tulajdonképp másodlagos. Ami elsődleges, hogy adott a veszteség: ez produkál bizonyos érzelmeket, tüneteket, következményeket, amelyeket az elméleti modellek különböző fogalmakkal, gyakorlatokkal próbálnak fogalmi szintre emelni (vagy talán inkább csökkenteni, hiszen a nyelvi szint mindig szegényesebb, mint a valóság) annak érdekében, hogy lehessen róla beszélni és dolgozni vele. Látható, hogy a kérdés magja tulajdonképpen mindenütt ugyanaz. A gyász fogalmának halmaza rengeteg fajta és igen sokszínű elemet tartalmaz, amelyeknek a saját kategóriái szerinti megragadására törekszenek mind a vallások, mind a tudományosság. Ezen túl az ember saját döntése az, hogy mik azok a módszerek, amik számára segítséget tudnak nyújtani. A legfontosabb mégis mindig a módszereken felül a feldolgozás irányába való megindulás, az első lépés megtétele akár egyedül, akár a közösség motiváló és megtartó erejének segítségével.

Irodalomjegyzék

„A Katolikus Egyház Katekizmusa”. 2016. Elérés november 5. http://www.katolikus.hu/kek/.

Assmann, Jan. 2013. A kulturális emlékezet : írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban. Német szellemtudományi könyvtár. Budapest: Atlantisz.

Bagdy Emőke. 2003. „Határmezsgyén. A halál és a gyász”. In Tanulmányok a vallás és lélektan határterületeiről, 202–27. Lelki jelenségek és zavarok. Budapest: Semmelweis Egyetem TF.

Bahr, Katie. 2015. „Good Mourning”. U.S. Catholic 80 (11): 12–17.

Berlat, Norman, és Alena J. Strauss. 2006. „Engaging eternity: A Jewish approach to death, dying, grief and bereavement”. International Journal of Health Promotion and Education 44 (1): 14–18.

Boersma, Hans. 2012. „Hope-Bridled Grief”. First Things: A Monthly Journal of Religion & Public Life, sz. 219(január): 45–49.

Calistoga Press. 2014. Grief Healing Techniques: Step-by-Step Support for Working Through Grief and Loss. Calistoga Press.

„Chevra Kadisa”. 1929. Magyar zsidó lexikon. Budapest: Zsidó Lexikon.

Elmer István. 2003. „Temetési szokások, halottkultusz”. Új Ember 59 (44).

„Föltámadás”. 1993. Magyar katolikus lexikon. Budapest: Szent István Társulat. http://lexikon.katolikus.hu/.

Friedman, Russel, és John W. James. 2014. Gyógyulás a gyászból – Hogyan dolgozzuk fel szeretteink halálát, a válást és más fájdalmas veszteségeket? Budapest: Zafir Press.

Giunta, „Chaplain Ray”. 2002. The Grief Recovery Workbook: Helping You Weather the Storms of Death, Divorce, and Overwhelming Disappointments. Nashville, TN: Integrity Publishers.

„Gyász”. 1979. Magyar néprajzi lexikon : F-Ka. Magyar néprajzi lexikon / főszerk. Ortutay Gyula. Budapest : Akadémiai K., 1977-1982.

„Gyászév”. 1993. Magyar katolikus lexikon. Budapest: Szent István Társulat. http://lexikon.katolikus.hu/.

„Gyászszokások”. 1929. Magyar zsidó lexikon. Budapest: Zsidó Lexikon.

„Halál”. 1993. Magyar katolikus lexikon. Budapest: Szent István Társulat. http://lexikon.katolikus.hu/.

„Halottak föltámadása”. 1993. Magyar katolikus lexikon. Budapest: Szent István Társulat. http://lexikon.katolikus.hu/.

„Halottak napja”. 1993. Magyar katolikus lexikon. Budapest: Szent István Társulat. http://lexikon.katolikus.hu/.

„Halotti tor”. 1979. Magyar néprajzi lexikon : F-Ka. Magyar néprajzi lexikon / főszerk. Ortutay Gyula. Budapest : Akadémiai K., 1977-1982.

———. 1993. Magyar katolikus lexikon. Budapest: Szent István Társulat. http://lexikon.katolikus.hu/.
Hézser Gábor. 1991. A pásztori pszichológia gyakorlati kézikönyve. Budapest: Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya.
Humphrey, Geraldine M. 2007. Counselling for Grief and Bereavement. Second Edition edition. Los Angeles: SAGE Publications Ltd.
„Húsvét vigíliája". 1993. Magyar katolikus lexikon. Budapest: Szent István Társulat. http://lexikon.katolikus.hu/.
„Húsvéti szent háromnap". 1993. Magyar katolikus lexikon. Budapest: Szent István Társulat. http://lexikon.katolikus.hu/.
„Jézus föltámadása". 1993. Magyar katolikus lexikon. Budapest: Szent István Társulat. http://lexikon.katolikus.hu/.
Kárpáty Ágnes. 2002. A gyász szociológiája. (MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont munkafüzetek, 91.). Budapest: MTA PTI Etnoregionális Kutközp.
Kast, Verena. 2015. A gyász : egy lelki folyamat stádiumai és esélyei. Budapest: Park.
Kosminsky, Phyllis S., és John R. Jordan. 2016. Attachment-Informed Grief Therapy: The Clinician's Guide to Foundations and Applications. New York: Routledge.
Kübler-Ross, Elisabeth. 1988. A halál és a hozzá vezető út. Budapest: Gondolat.
Mar, Robyn Ledwith. 2010. Grief Recovery: A Workbook For Widows And Widowers. Place of publication not identified: AuthorHouse.
Meagher, David K., és David E. Balk, szerk. 2013. Handbook of Thanatology: The Essential Body of Knowledge for the Study of Death, Dying, and Bereavement. 2 edition. New York, NY: Routledge.
„Mindenszentek ünnepe". 1993. Magyar katolikus lexikon. Budapest: Szent István Társulat. http://lexikon.katolikus.hu/.
———. 2016. Elérés október 23. http://uj.katolikus.hu/cikk.php?h=2250.
„Nagycsütörtök". 1993. Magyar katolikus lexikon. Budapest: Szent István Társulat. http://lexikon.katolikus.hu/.
„Nagypéntek". 1993. Magyar katolikus lexikon. Budapest: Szent István Társulat. http://lexikon.katolikus.hu/.
„Nagyszombat és Húsvéti Vigília". 2016. március 25. http://uj.katolikus.hu/cikk.php?h=2308.
Oláh János. 2000. „A halál zsidó szempontból a bibliai és talmudi források alapján". Kharón 4 (1–2): 91.
———. 2001a. „Gyász a zsidó hagyományok szerint a bibliai- és talmudi időkben, valamint napjainkban". Kharón 5 (1): 76.
———. 2001b. „Temetés a zsidó hagyományok szerint a bibliai- és talmudi időkben, valamint napjainkban". Kharón 5 (4): 40.
———. 2003. „A túlvilág képzete az ókori zsidó irodalomban". Kharón 7 (3): 53.
Pilling János, szerk. 2003. Gyász. Medicina Könyvkiadó Zrt.

———. 2010. „A gyász lélektana és a gyászolók segítése”. In A halál, a haldoklás és a gyász kultúrantropológiája és pszichológiája (szöveggyűjtemény), 177–87. Budapest: Semmelweis Kiadó.
Polcz Alaine. 1997. „Együtt – a halálban és a gyászban”. Kharón : Thanatológiai szemle 1 (1): 91–110.
———. 2000. Gyászban lenni. Budapest: Pont.
———. 2001. „Segítenek a rítusok”. In Letakart tükör : halál, temetkezés, gyász, 117–40. Budapest: Helikon.
Praagh, James Van. 2001. Healing Grief: Reclaiming Life After Any Loss. 1st NAL edition. New York: New American Library/Penguin Putnam.
Ribár János. 1997. „A halál teológiája”. Credo 3 (1–2): 26–34.
Rubin, Simon Shimshon. 1999. „The Two-Track Model of Bereavement: Overview, Retrospect, and Prospect”. Death Studies 23 (8): 681–714.
———. 2015. „Loss and Mourning in the Jewish Tradition”. OMEGA – Journal of Death and Dying 70 (1): 79–98.
San Filippo, David. 2006a. „Philosophical, Psychological & Spiritual Perspectives on Death & Dying”. Faculty Publications, január. http://digitalcommons.nl.edu/faculty_publications/31.
———. 2006b. „Religious Interpretations of Death, Afterlife & NDEs”. Faculty Publications, január. http://digitalcommons.nl.edu/faculty_publications/32.
Szenti Tibor. 1994. A halál : Nővérek továbbképzése Csongrád megyében. (Mentálhigiénés sorozat ; 4). Hódmezővásárhely: Erzsébet Kórház.
Szentírás : Újszövetség a Neovulgáta alapján. 2008. Budapest: Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat.
Tamási Zsolt. 1999. „Az elnyugvó test élete (2) – A temetés hagyományai és teológiája”. Keresztény Szó 10 (3).
„Temetés”. 1993. Magyar katolikus lexikon. Budapest: Szent István Társulat. http://lexikon.katolikus.hu/.
Tomka Ferenc. 1982. Az evangelizáció : gyakorlati teológia. (Katolikus teológiai főiskolai jegyzetek). Budapest: Római Katolikus Hittudományi Főiskola.
„Utolsó ítélet”. 1993. Magyar katolikus lexikon. Budapest: Szent István Társulat. http://lexikon.katolikus.hu/.
„Üdvösség”. 1993. Magyar katolikus lexikon. Budapest: Szent István Társulat. http://lexikon.katolikus.hu/.
Worden, J. William. 2008. Grief Counseling and Grief Therapy, Fourth Edition: A Handbook for the Mental Health Practitioner. 4 edition. New York, NY: Springer Publishing Company.
Wright, H. Norman. 2004. Experiencing Grief. Nashville, TN: B&H Books.

Függelék: Az elemzés során készített összehasonlító táblázatok

Zsidóság

A szakaszos elmélet	
(1) A haláltól a koporsó elföldeléséig	Sokk
	Elutasítás
Chevra Kadisa	Kontrollált szakasz
(2) A temetés és az azt követő hét nap	Regresszió, szétesettség
	Keresés
(3) A temetéstől számított 30 nap	Átdolgozás
(4) Gyászév (5) A halál évfordulója	Adaptáció

Friedman és James	
Saját veszteség	
Ne légy szomorú	A halál az ember bűnének következménye, az élet velejárója A gyászmenet Az első időszak a fájdalomé A gyászidőszak végig kerüli az örömteli eseményeket
Pótold a hiányt	A köszönés “tilalma”
Gyászolj egyedül	Szent Egylet Halotti tor Látogatás Kadis-mondás A közösség megemlékezései

Az idő mindent megold	Határozott módon megszabott időszakok
Légy erős	A fájdalom megélése végig jelen van
Foglald el magad	A szórakozás, a munka és az egyéb tevékenységek tilalma
Más vesztesége	
Nem tudjuk mit mondjunk	A gyászolót látogatni nagy jótett, előírásai segítenek meghatározni a viselkedés formáit és a beszélgetést
A halálról való beszéd kerülése	
Témaváltás	
Intellektualizálás	
Nem akarnak meghallgatni	
A gyászoló érzelmeitől való félelem	A gyászolót látogatni nagy jótett Gyászmenethez csatlakozás Közösségi megemlékezés Ki kell venni a közösségnek a maga részét a gyászból
A szakemberek szerint a gyász gyakran betegség	Állapot, melyet meg kell élni majd elengedni
A hit megtartása	Az ima tilalma Csak a meghatározott, ide kapcsolódó Tóra részeket szabad tanulmányozni

The Two-Track Model of Bereavement	
Track I	
Szorongás Depresszív hatás és megismerés Szomatikus problémák, gondok Pszichiátriai jellegű tünetek Családi kapcsolatok Egyéb interperszonális kapcsolatok Önbecsülés és önértékelés Az élet értelmére vonatkozó átfogó gondolkodásmód struktúrája Munka Az életfeladatokba fektetett energia	A vallási kötelezettségek alóli felmentés, hogy a történtekre lehessen koncentrálni A fájdalommal foglalkozó részek tudatosítják a veszteséget A kadis-mondás, mint közösségi tevékenység A kadis folyamatos ismétlésével a veszteség tudatosításának kialakítása Az első hét nap teljes mértékben felfüggeszti a gyászolót kötelességei alól, gondolkodásra szólítja fel A munka tilalma A látogatók fogadása összeszedettségre és a kapcsolatok ápolására sarkall A látogatás és a halotti tor, mint közösségi tevékenység A gyászhónap és a gyászév során csökkennek a gyászolót elkülönítő előírások, megkezdődik az eddigi élethez való visszatérés Az évforduló emlékeztet a halál és a veszteség tényére

Track II	
Ábrázolás és emlékezet Érzelmi távolság Pozitív hatások az elhunyttal szemben Negatív hatások az elhunyttal szemben A veszteségbe való megragadás Idealizáció, eszményesítés Konfliktus A veszteség folyamatának jellemzői (sokk, keresés, szétesettség és újraszervezés) Hatás az ön-megítélésben A veszteségre és az elhunytra vonatkozó emlékezés és annak változása	A temetési előkészületek rítusai és maga a temetés: a gyászmenet zsolozsmája a halott nevének bedobása a sírba zsolozsmázás stb. A kadis mondása, mint az elhunytról való gondoskodás A látogatáskor vagy a halotti toron az elhunytról, a halálról vagy az életről való beszéd lehetősége a beszélgetéseken keresztül az elhunyttal való kapcsolat átdolgozására való lehetőség A gyászhónap még megőriz néhány elemet az előírásain keresztül, amik a veszteségre fókuszálnak Az évfordulón ismét megelevenedik az elhunyttal való kapcsolat, az érte való imádkozás, a rágondolás

Kereszténység

A szakaszos elmélet	
Gergelynél az érzelmek megélése Húsvét: kereszthódolat, elcsendesülés a liturgiában és az otthonokban, magány érzése, csonka mise	Sokk
Nem jelenik meg ilyen formában	Elutasítás
Temetés Túllépés	Kontrollált szakasz
Nagyszombati elcsendesülés Kereszthódolat	Regresszió, szétesettség

A húsvét és pünkösd közötti időszak Az ünnepek Passió	Keresés
Öröm	Átdolgozás
Az Egyházban az élő és megholt hívek közösséget képeznek	Adaptáció

Friedman és James	
Saját veszteség	
Ne légy szomorú	A szomorúságnak is megvan a maga ideje, de az alapvető érzelem az öröm állapota
Pótold a hiányt	Nem beszélhetünk hiányról a túlvilág hite miatt
Gyászolj egyedül	Az Egyház, mint közösség mindig jelen van, de a gyász módja nem meghatározott, egyedi
Az idő mindent megold	Az idő sürgetése
Légy erős	Nagyszombat
Foglald el magad	Találd meg a halál értelmét à öröm
Más vesztesége	
Nem tudjuk mit mondjunk	Az örök élet hirdetése
A halálról való beszéd kerülése	
Témaváltás	
Intellektualizálás	
Nem akarnak meghallgatni	A lelkipásztorral való beszélgetés
A gyászoló érzelmeitől való félelem	A gyászoló terelése
A szakemberek szerint a gyász gyakran betegség	“Hitevesztett” állapot
A hit megtartása	A hit erőt ad és elvezet a valódi igazsághoz, az örök élet miatti örömhöz

The Two-Track Model of Bereavement	
Track I	
Szorongás Depresszív hatás és megismerés Szomatikus problémák, gondok Pszichiátriai jellegű tünetek Családi kapcsolatok Egyéb interperszonális kapcsolatok Önbecsülés és önértékelés Az élet értelmére vonatkozó átfogó gondolkodásmód struktúrája Munka Az életfeladatokba fektetett energia	Gergely buzdít a fájdalom kifejezésére A temetés az örök életet hirdeti A temetési gyászbeszéd nem lehet dicsérő Halotti tor Mindenszentekkor a megdicsőült lelkek ünneplése: a megdicsőülés lehetőségének tudatosítása Halottak napján a szenvedő, küzdő lelkekre és a halál tényére emlékeztet Mindenszentek és Halottak napja: az Egyház közösség Tanúságtételes könyvek Emlékeztető Hamvazószerdán és a temetésen is: Porból lettél porrá leszel Emlékmise, mint az eseményekre való emlékez(tet)és A húsvéti szertartások a krisztusi eseményeken keresztül emlékeztetnek a halálra és a feltámadásra

Track II	
Ábrázolás és emlékezet Érzelmi távolság Pozitív hatások az elhunyttal szemben Negatív hatások az elhunyttal szemben A veszteségbe való megragadás Idealizáció, eszményesítés Konfliktus A veszteség folyamatának jellemzői (sokk, keresés, szétesettség és újraszervezés) Hatás az ön-megítélésben A veszteségre és az elhunytra vonatkozó emlékezés és annak változása	A temetés, mint az elhunyttal való közösség kifejezése A halotti toron szokás (volt) az elhunytnak is teríteni Mindenszentek és halottak napja mint a saját és az Egyház halottaihoz kapcsolódás Emlékmise – a halál évfordulóján ismét lehetőség van az elhunytra gondolni Gyászmise Nagyszombati elcsendesülés és szentsír látogatás: a történteken és a halálon való gondolkodás

A függelékben használt források:

„A Katolikus Egyház Katekizmusa”. 2016. Elérés november 5. http://www.katolikus.hu/kek/.

Adriányi Gábor. 2001. Az egyháztörténet kézikönyve. (Szent István kézikönyvek, 5.). Budapest: Szent István Társulat.

„Búcsú”. 1993. Magyar katolikus lexikon. Budapest: Szent István Társulat. http://lexikon.katolikus.hu/.

„Hamvazószerda”. 1993. Magyar katolikus lexikon. Budapest: Szent István Társulat. http://lexikon.katolikus.hu/.

„Húsvét”. 1979. Magyar néprajzi lexikon : F-Ka. Magyar néprajzi lexikon / főszerk. Ortutay Gyula. Budapest : Akadémiai K., 1977-1982.

„Húsvéti ünnepkör”. 1979. Magyar néprajzi lexikon : F-Ka. Magyar néprajzi lexikon / főszerk. Ortutay Gyula. Budapest : Akadémiai K., 1977-1982.

———. 1993. Magyar katolikus lexikon. Budapest: Szent István Társulat. http://lexikon.katolikus.hu/.

„Nagyböjt”. 1980. Magyar néprajzi lexikon / főszerk. Ortutay Gyula. Budapest : Akadémiai K., 1977-1982.

———. 1993. Magyar katolikus lexikon. Budapest: Szent István Társulat. http://lexikon.katolikus.hu/.

Oláh János. 2000. „A halál zsidó szempontból a bibliai és talmudi források alapján”. Kharón 4 (1–2): 91.

———. 2001. „Temetés a zsidó hagyományok szerint a bibliai- és talmudi időkben, valamint napjainkban”. Kharón 5 (4): 40.

———. 2003. „A túlvilág képzete az ókori zsidó irodalomban”. Kharón 7 (3): 53.

Országos Liturgikus Tanács, és Konkoly István, Dr., szerk. 2015. Temetési szertartáskönyv. Ordo Exsequiarum. Budapest: Szent István Társulat.

„Szigorú böjt”. 1993. Magyar katolikus lexikon. Budapest: Szent István Társulat. http://lexikon.katolikus.hu/.

Tamási Zsolt. 1999. „Az elnyugvó test élete (2) – A temetés hagyományai és teológiája”. Keresztény Szó 10 (3).

„Temetés”. 1993. Magyar katolikus lexikon. Budapest: Szent István Társulat. http://lexikon.katolikus.hu/.

Tomka Ferenc. 1982. Az evangelizáció : gyakorlati teológia. (Katolikus teológiai főiskolai jegyzetek). Budapest: Római Katolikus Hittudományi Főiskola.

„Virágvasárnap”. 1993. Magyar katolikus lexikon. Budapest: Szent István Társulat. http://lexikon.katolikus.hu/.

Feleky Gábor Attila: Vallásgazdaságtan

Közgazdaságtani megközelítések alkalmazása a vallásszociológiában

A vallásos viselkedés magyarázatait közgazdaságtani, illetve racionális választási nézőpontból vizsgálódva kereső irányzat az elmúlt pár évtizedben bontakozott ki az Egyesült Államokban. Főbb művelői – Roger Finke, Laurance Iannaccone és Rodney Stark – alapvetően a vallásgazdaságtan[7] (*economics of religion*) kifejezést használják eme új paradigma megnevezésére. Elméleti keretet kívánnak nyújtani a vallásszociológia rendelkezésére álló tényadatok kezeléséhez, értelmezéséhez. Véleményük szerint eleddig ugyanis alig történt jelentős lépés az elméletalkotás terén, és ezt az űrt szeretnék betölteni azáltal, hogy számos elképzelést egy keretbe integrálnak, teoretikus magyarázatot nyújtva ezáltal a megvizsgált empirikus szabályszerűségeknek. „A gazdasági elmélettel, pontosabban a racionális választás elméletével egy új paradigma kínálkozik a vallásszociológia számára, amely fogalmilag tiszta és gyakorlati szempontból pedig gyümölcsöző" – jelenti ki a „tudományág" egyik legfőbb képviselőjének és legtöbbet publikáló hívének számító Iannaccone (1992a, 123.). Alkalmazói szerint a (más társadalomtudományokban is hasznosnak bizonyult) racionális választás megközelítés egyesíti az empirikus tapasztalatok széles körét, és új hipotéziseket állít fel, melyek a jövőbeni kutatások kiindulópontjai lehetnek.

Mivel szemléletüket áthatja a közgazdaságtan, ennek megfelelően az e területtel kapcsolatos írások szókincse is erőteljesen gazdasági jellegű. Vallási cégek és fogyasztók, a vallás iránti kereslet és kínálat, a túlvilági fogyasztás fogalmai jelennek meg tanulmányaik olvasása során. „A közgazdaságtan logikája és még annak nyelvezete is hasznos eszköznek bizonyul a vallás társadalomtudományi tanulmányozásához" – írja Iannaccone (1992a, 123.).

Az elmélet alkalmazói sajnálattal állapítják meg, hogy a közgazdaságtan és a szociológia szembeállításának hagyománya a racionális és a nem-racionális cselekvések alapján még mindig él. Véleményük szerint szakítani kellene végre azzal a tradícióval is, ami a vallást primitívnek, irracionálisnak, valami elől történő menekvésnek vagy akár patologikusnak tünteti fel (Stark, Iannaccone és Finke, 1996, 1-3.). A vallásgazdaságtan egyik fő tézise tehát: a vallás racionális, illetve racionális módon megközelíthető.

7 A vallás közgazdaságtana is egy lehetséges – bár meglehetősen körülményes – fordítás.

A vallásgazdaságtan művelői alapvetően amerikai adatokból, helyzetekből, tendenciákból indulnak ki, a vallás háttérbe szorulását jelző elméletekkel szemben erős kételyüknek adnak hangot. „A szekularizációs tézis téves" – szögezi le Iannaccone (1998, 1468.), Stark és Finke „Acts of Faith" című könyvében pedig egyenesen a következő fejezetcímre lelhetünk: „Szekularizáció, nyugodj békében!" (Finke és Stark, 2000, 57.).

A vallásos viselkedés gazdasági megközelítése feltételezi, hogy az emberek (bizonyos tekintetben) ugyanúgy viszonyulnak a valláshoz, mint a választás tárgyát szolgáló egyéb dolgokhoz. Alapfeltevése a maximalizálásra törekvő magatartás, azaz az emberek minden cselekedetük előtt a lehetséges költségek és nyereségek értékelése után úgy cselekszenek, hogy ezzel maximalizálják a hasznukat. A vallás „termelői" szintén optimalizálók, maximalizálni kívánják például a tagok számát, az erőforrásaikat vagy akár a kormányzat támogatását. A vallási fogyasztó és termelő vallási piacot képez, amely (mint minden piac) egyensúlyra törekszik. A vallásosság mértékét alapvetően a verseny (pluralizmus) és a monopóliumok megléte szemszögéből vizsgálják, és leginkább a vallási kínálatra helyezik a hangsúlyt a kereslettel szemben. A vallás és az állam szétválasztását tekintik kiindulópontnak, a vallási csoportok egymással történő versengését tartják természetesnek (Frigerio, 2000, 34-35.).

Nem meglepő, hogy sok kritika éri a vallásgazdaságtant. Az egyik legkeményebben fogalmazó bírálat Steve Bruce angol vallásszociológus tollából származik, aki a „Choice and Religion" című művében a következőket írja: „a legegyszerűbb az volna, ha figyelembe se vennénk Rodney Starkot és kollégáit. Sajnos azonban egy olyan rendszerben írnak és publikálnak tetemes mennyiségű anyagot, amelyben a szakmai lapok kapacitása jócskán meghaladja az értékes írások jelentette kínálatot" (Bruce, 1999, 2.).

Jelen dolgozat áttanulmányozása lehetőséget biztosít az Olvasó számára, hogy saját maga ítélje meg a fenti kritika jogosságát.

A racionális döntések elmélete

Mivel a vallásgazdaságtani megközelítés alapvetően a racionális döntések elméletén alapul, így érdemes megvizsgálni, hogy mik tekinthetőek a racionális választás teóriája főbb jellemzőinek. Az elmélet szerint az egyes emberi cselekedetek úgy érthetőek (és magyarázhatóak) meg, ha azokat racionális és önérdekkövető aktorok – a döntési alternatívák várható előnyeit és hátrányait (költségeit és hasznait) összevető – mérlegeléseinek eredményeképpen fogjuk fel. „Az ember örökké haszonmaximalizáló, az otthonában, az irodájában, a templomában, tudományos munkájában, röviden, mindenhol." – írja George J. Stigler (1982, 35.), Nobel-díjas közgazdász.

A teória két kiindulópontja (mely nem mellesleg a legnagyobb támadási felületet nyújtja bírálói számára) tehát a következő: az egyének racionálisak, illetve önérde-

küket követve cselekednek. Le kell ugyanakkor szögezni, hogy a racionális döntések elmélete mind a racionalitást, mind az önérdekkövetést (általában) a szavak hétköznapi értelmétől eltérően értelmezi. Jon Elster (2001, 15-16.) például a következőket írja erről:

*„Tételezz*ük *fel, hogy valaki azt állítja, hogy az önfeláldozó vagy a segítőkész viselkedés elegendő bizonyítéka annak, hogy nem minden cselekvés önérdekű, vagy hogy az emocionális viselkedés elegendő bizonyítéka annak, hogy nem minden cselekvés racionális. […] Ebből arra következtethetnénk, hogy a viselkedésnek három különböző, egymásra vissza nem vezethető formája van: a racionális és önző, a racionális és önzetlen, valamint az irracionális viselkedés. A jó tudományt jellemző szabatosságra törekvés miatt vitatnunk kell ezt a nézetet. Vajon nem lehet valakinek az az önérdeke, hogy másokon segítsen? Nem lehet- e racionális, ha az ember engedi, hogy úrrá legyenek rajta az érzelmei? Az első lépés az igenlő válasz felé egy olyan hihető történet kitalálása, amelyből kiderül, hogy miképpen valósulhatnak meg az említett lehetőségek."*

Mint később látni fogjuk, ilyen hihető történeteket találnak ki a vallásgazdaságtan képviselői is a vallásszociológiai jelenségek magyarázatára. De hogyan lehetséges, hogy egy egyénekből kiinduló megközelítésmód csoportok, illetve intézmények vizsgálatára is alkalmasnak vélje magát? Miként léphet túl a racionális döntések elmélete az individuumok szintjén? A kérdésekre a válasz az ún. *módszertani individualizmusban* rejlik, amely szerint „a társadalmi, politikai és gazdasági intézmények, valamint a társadalmi változások legjobban úgy magyarázhatók meg, ha egyének (vagy testületi cselekvők) cselekedeteinek és interakcióinak eredményeként fogjuk fel őket." (Szántó, 1998, 7.).

A racionális döntések elméletének tehát igen fontos jellemzője, hogy felfogása szerint minden társadalmi jelenség (azok szerkezete és változása) alapvetően megmagyarázható kizárólag egyénekből, egyéni jellemzőkből (azok tulajdonságaiból, céljaiból, meggyőződéseiből) kiindulva" (Elster, 1982, 453.).

A módszertani individualizmus ontológiai posztulátuma szerint pedig a társadalmat valójában kizárólag egyének, illetve ezek egymáshoz fűződő kapcsolatai alkotják. Habár elismeri az olyan társadalmi intézmények és kollektívumok létét, mint amilyenek a csoportok, a rendek, az osztályok vagy éppen a szervezetek, ezeket mind egyértelműen visszavezethetőeknek tartja az őket alkotó individuumok viselkedései által meghatározott kapcsolatrendszerre. Tehát tulajdonképpen nem beszélhetünk a társadalmi valóság személytelen elemeiről, hiszen „az egyének feletti (szupraindividuális) entitások vagy feloldhatók egyéni viselkedésekben és az egyéni cselekvések során kialakuló társadalmi interakciók hálózataiban, vagy pedig puszta gondolati konstrukciók" (Szántó,, 1998, 9.).

Elsterrel (1982, 453.) együtt ugyanakkor fontos leszögezni, hogy a módszertani individualizmus nem zárja ki a következő megállapításokat:az egyéneknek gyakran olyan céljaik vannak, amelyek mások jólétét is magukba foglalják. Az egyéneknek gyakran vannak rajtuk túlmutató entitásokra vonatkozó meggyőződéseik, amelyek

nem redukálhatóak le egyénekkel kapcsolatos meggyőződésekre. Az egyéneknek sok olyan tulajdonsága van, amelyek csak más egyének viszonylatában értelmezhetőek. Tehát bár a vizsgálat alanya és kiindulópontja az individuum, ez nem jelenti azt, hogy a vele kapcsolatos megállapítások magyarázatai is kizárólag magában az egyénben keresendőek.

A racionális döntések elméletéről beszélve mindenképpen tudatában kell lennünk annak, hogy nem egy konkrét elméletről, hanem elméletek egy családjáról van szó. Nem igazán lehet olyan alapfeltevésről beszélni, amelyet a megközelítés minden képviselője elfogadna. Orthmayr (1997, 10.) szerint már a következő alapvető kérdésekben is nagyok a nézetkülönbségek. A különböző cselekvési helyzetekben milyen választás vagy milyen mérlegelési stratégia racionális? A racionális mérlegelés elméleti modelljei miféle magyarázóerővel bírnak: vajon az emberek által ténylegesen követett (csak épp a tudós által nehezen formalizálható) gondolati eljárásokat, avagy a köznapi cselekvő által csak többé-kevésbé megközelíthető, ideális mintákat írnak le? Minden emberi cselekvés közös alapszerkezetéhez tartozik-e a racionális választás, vagy csak az egyik fontos cselekvésfajtát jellemzi? A különböző tevékenységszférák közti eltérések lehetővé teszik-e, hogy a cselekvés racionális jellegének minden szférára közös kritériumai legyenek? A racionális döntés előfeltételez-e meghatározott emberi motívumokat (pl. önzést), vagy bármilyen motiváció-készlettel összeegyeztethető? Az emberi irracionalitás szembeszökő és gyakran tömeges esetei vajon eleve kívül esnek-e az elmélet hatókörén, vagy – mint „racionálisan indokolt irracionalitások" – ezek is magyarázhatók az elmélettel?

Mindez azt mutatja, hogy amennyiben valaki a racionális döntések elméletét alkalmazza vizsgálódásai során, úgy jelentős döntési szabadsággal rendelkezik a megközelítés saját szájízére történő formálásában. Az elmélet népszerűségét valószínűleg ez a „rugalmasság" is magyarázza.

Mint már említettem, vitára ad okot a racionalitás egymás mellett létező több különböző felfogása – a fogalom ugyanis egyáltalán nem tekinthető egyértelműnek. A nagyfokú diverzitást jól érzékelteti Herbert Simon, aki különféle dimenziók mentén mutatja be a racionalitás fogalmi körén belül meghatározható kategóriákat (Chikán, 1978, 93.).

Véleménye szerint egy döntés „objektíve racionális", ha az valójában azt a helyes magatartást, döntést jelenti, amely az adott helyzetben egy adott érték, vagy több meghatározott tényező maximalizálásához vezet. „Szubjektíve racionálisról" akkor beszélhetünk, ha az egyén pillanatnyi ismereteihez képest maximalizál. Egy egyén lehet tudatosan és nem tudatosan is racionális. A megkülönböztetés az alapján történik, hogy az eszközöknek a célokhoz való igazítása milyen mértékben tudatos folyamat. A tudatos racionalitáson belül Simon kiemeli a „megfontoltan mérlegelő" racionalitás kategóriáját.

Az alapján, hogy a döntés kinek az érdekeit szolgálja, Simon megkülönbözteti a „szervezetileg racionális" és a „személyileg racionális" döntéseket. Előbbi a szervezet céljaira irányul, míg utóbbi az egyén céljait hivatott szolgálni.

Az említett kategóriák közül leginkább az elsőként bemutatott kettő között húzódik a racionalitás mibenléte terén különböző felfogást vallók közti legszélesebb frontvonal. Érdemes tehát megvizsgálni, hogy mik az alapvető különbségek a két megközelítés között.

A racionális választás eredeti (alapvetően a közgazdaságtanban használt, ún.) modellje szerint a racionális döntéshozó a döntést megelőzően tökéletesen tisztában van azzal, milyen döntési alternatívák kínálkoznak számára, valamint ismeri azok lehetséges kimeneteleit. Konkrét céllal rendelkezik, amely egyértelműen meghatározza a döntési kritériumot. Ezen kritérium alapján képes összehasonlítani az alternatívákat, és kiválasztani azt, amely leginkább segíti céljának elérését (Chikán, 1978, 90.).

Más megközelítésben az alternatívák közötti választás vizsgálata alapján határozható meg, hogy a döntéshozó racionálisan viselkedik-e, azaz egy döntés(hozó) akkor tekinthető racionálisnak, ha teljesülnek bizonyos előfeltevések rá vonatkozóan. A döntés eme megközelítésének különböző racionalitási axiómarendszerei közül a Neumann-Morgenstern rendszer a legismertebb. E szerint a következő axiómáknak kell teljesülnie ahhoz, hogy racionális döntésről beszélhessünk (Enyedi, 1997, 77-78.; Zoltayné, 2005):

Az ö*sszehasonlíthatós*ág *axiómája* szerint két cselekvési változat (A és B) között a döntéshozó mindig képes valamilyen preferenciát kialakítani. Preferálhatja A-t (A>B), B-t (B>A), vagy akár a két változat teljesen egyenértékű is lehet a számára (A=B). Tehát pontosan össze tudom hasonlítani, hogy számomra milyen előnyökkel jár mondjuk egy tudományos dolgozat olvasása, illetve a szabadban való séta, és egyértelműen ki tudom jelenteni, hogy melyiket részesítem előnyben, illetve hogy egyformán értékes-e számomra a két lehetőség.

A *tranzitivit*ás *axiómája*: a döntéshozó következetes, tehát három cselekvési változat esetén (A, B, C), amennyiben:

- A>B és B>C, akkor A>C
- A<B és B<C, akkor A<C
- A~B és B~C, akkor A~C.

Tehát amennyiben – egy adott döntési szituációban – többre értékelem a gyaloglást, mint a kerékpározást, valamint a sétával szemben előnyben részesítem a gépkocsival történő utazást, akkor biztos, hogy az autózás előnyösebb számomra, mint a biciklizés.

*Dominancia axiómája***:** ha egy cselekvési változat (A) preferáltabb, mint egy másik (B), akkor amennyiben valamely körülmény úgy változik meg, hogy az A cselekvési változat eredményét kedvezőbben érinti, mint B-ét, akkor a döntéshozó az A cselekvési változatot választja. Tehát amennyiben eldöntöm, hogy inkább színházba megyek, mint moziba, és a döntést követően a színházjegyek árát csökkentik, akkor továbbra sem fogok a moziba kívánkozni.

*Független*ség *axiómája*: az eredmények hasznossága és valószínűsége nem függ egymástól, tehát a döntéshozó se nem optimista, se nem pesszimista.

Ezek az axiómák, bár logikusnak tűnnek, mégis gyakran sérülnek a valós döntések esetében. A kritikák így megkérdőjelezhették a racionalitás objektív mivoltát, és annak vizsgálatára összpontosíthattak, hogy milyen korlátok közé szorul a racionalitás a valóságban.

*Korlátozott racionalitás*nak nevezzük azt, ha nem beszélhetünk mindenre kiterjedő ismeretekről. Ez az eset általában akkor áll fenn, ha nem ismerjük az összes alternatívát, bizonytalanok vagyunk fontos külső események bekövetkeztét illetően, valamint nem tudjuk kiszámítani döntéseink valamennyi következményét (Simon, 1982; 39.). Azaz szinte mindig.

A korlátozott racionalitás képviselői számára mindaz racionális, ami „összhangban áll az ésszel; nem képtelen, visszás, ostoba, szeszélyes stb.; vagyis: értelmes, intelligens" (Simon, 1982; 61.). Bírálják a közgazdaságtan szerintük túl szűken értelmezett racionalitásfogalmát. Képtelenségnek tartják a tökéletes maximalizálásra törekvő és csak a legjobb megoldásokat elfogadó döntéshozó ideáját.

„A korlátozott racionalitás alapfeltevése az, hogy az egyének *sz*ándék*aik szerint* racionálisak" – fogalmazza meg találóan March (2000, 21.). Tehát az objektív racionalitás nem érhető el, ugyanakkor a korlátozott racionalitás színterén a döntéshozónak törekedni kell a legjobb alternatíva kiválasztására. Ez a korlátozottan meglévő idő és információ következtében azzal jár, hogy a valódi világ átláthatatlanul bonyolult feltételrendszere helyett annak leegyszerűsített modelljét kell kezelni (Chikán, 1978, 93.). Nem lehet, és nem is érdemes tehát minden információt figyelembe venni, hiszen „egy olyan világban, amelyben a figyelem az egyik legfontosabb szűkös erőforrás, az információ költséges luxuscikk is lehet, mivel figyelmünket a fontos dolgokról kevésbé fontosakra terelheti. Nem engedhetjük meg, hogy pusztán azért fordítsunk figyelmet valamilyen információra, mert véletlenül a szemünk elé került" (Simon, 1982, 81-82.).

Helmut Jungermann a racionalitás fogalmának kétféle értelmezéséről írott cikkében a meta-racionalitás érveként írja le azt a felfogást, amely a racionális viselkedés kognitív költségeit is figyelembe veszi. E megközelítés szerint az idő és a rendelkezésre álló erőforrások szűkössége esetén nem tekinthető racionálisnak, hogy hatalmas mértékű erőfeszítéseket tegyünk az összes alternatíva minden lehetséges

következményének feltárása érdekében. „Inkább a döntés költségeit vetjük össze a döntési startégia alkalmazásából származó előnyökkel" (Jungermann, 1991, 9.).

Tehát a korlátozott racionalitás bevezeti az olyan – hasznát maximalizálni szándékozó – döntéshozó képét, aki ugyan nem minden tényezőt képes döntéseiben figyelembe venni, de az általa megszerzett információk alapján igyekszik a legjobban választani.

A következőkben az *objektív és a korlátozott racionalitás összehasonlítás*ára térek ki. Bár a racionalitás abszolút objektív megközelítése feltételezi az egyének tökéletes informáltságát (az információk költségmentesen történő beszerezhetőségét), amennyiben ettől eltekintünk, és nem mint elméleti modell alkalmazzuk az objektív racionalitás megközelítést, úgy az nem áll szöges ellentétben a korlátozott racionalitás felfogásával. Tökéletes informáltság híján a „homo oeconomicus" számára az információszerzés mint költség azt eredményezné, hogy nem kívánna minden információt beszerezni döntéséhez.

Valójában a közgazdaságtani megközelítés is használja azon feltételezést, hogy az információszerzés költséges mivolta következtében az informáltság igen gyakran tökéletlennek mondható. A különbség abban áll, hogy azt kívánja ezzel bizonyítani, hogy az emberek racionálisan döntenek, míg mások éppen az irracionalitásra és a nem stabil preferenciákra látnak bizonyítékot a tökéletlen informáltságban (Becker, 1976, 6-7.). A közgazdászok soha nem szakadnak el attól a feltételezéstől, hogy az egyének valamit maximalizálnak – még ha az a valami gyakran nem is tartozik a közgazdasági ortodoxia vizsgálati körébe (Lazear, 2000, 2.).

Bár az objektív és a korlátozott racionalitás elméleteinek hívői, tehát, kibékíthetetlen ellentétet látnak a két megközelítés között, valójában a különbségek mégsem áthidalhatatlanok. Dr. Chikán Attila (1978, 94-95.) is túlságosan differenciátlannak tartja az a felfogást, amely a racionális döntéshozó fogalmát az abszolút optimumra törekvő döntéshozó fogalmával, a kielégítő döntésre való törekvést pedig a nem racionális döntéshozatallal azonosítja.

A *racionális döntések elmélete a társadalomtudományban* megjelenő modern metodológiai irányzatok közül az egyik legfontosabb. A „racionális döntések elméletét" egyre több politológus, filozófus, szociológus (sőt pszichológus, történész és jogász) tekinti természetes kiindulópontnak és alapvető konceptuális keretnek kutatásai során (Szántó 1998).

A közgazdaságtan az elmúlt évtizedekben kétféle módon is összefonódott más diszciplínákkal. Egyrészt a gazdasági problémák elemzésébe új – más tudományágakban használatos – tényezőket vont be, másrészt vizsgálatait kiterjesztette hagyományosan nem gazdasági jellegű problémákra, jelenségekre (Cserne, 2000). Az antropológiai, szociológiai és pszichológiai magyarázatok mellé a közgazdaságtani eszköztárral történő vizsgálatok következtetései is helyet követeltek és követelnek maguknak. Ennek a területfoglalásnak egy élharcosa Gary S. Becker, aki 1992-ben

közgazdasági Nobel-díjat kapott a mikroökonómiai elemzés hatókörének az emberi viselkedés és interakció széles körére történő kiterjesztéséért[8].

Ezt a más tudományágak domíniumaira történő „betolakodást" szokás illetni az ökonómiai imperializmus elnevezéssel. Nem is oly meglepő módon az „őslakos" diszciplínák képviselői nem nézték jó szemmel a jövevényeket, és sokan bírálták, vagy egyszerűen (esetenként nem minden ok nélkül) kinevették a gazdasági jellegű vizsgálatokat. Amit az egyik oldal multidiszciplináris perspektívák megnyílásának, vagy éppen határátlépésnek tartott, azt a másik oldal inkompetensek gyarmatosítási törekvéseként élte meg (Green and Shapiro, 1994).

Az "imperialisták" hangoztatják, hogy ami a közgazdaságtant a társadalomtudomány többi ágától leginkább megkülönbözteti, az nem a tárgya, hanem a szemlélete és megközelítése. Továbbá éppen az adja a közgazdaságtani szemlélet erősségét, hogy az emberi viselkedés széles skáláját fogja (foghatja) át, ezzel az emberi viselkedés elemzésének egységes vonatkoztatási keretet nyújt.

Teheti ezt a nyelvezete által, mely lehetővé teszi komplikált elméletek viszonylag egyszerű, absztrakt terminusokban történő leírását. A közgazdászok véleménye szerint ugyanis az általuk használt nyelvezet az, amely segít a lényeg meglátására koncentrálni – ellentétben más tudományágak nyelvezetével, melyek inkább a leírás gazdagítására helyezik a hangsúlyt (Lazear, 2000, 1-2.).

Bár bírálják más diszciplínák képviselőit[9], nem zárják ki a velük történő együttműködést. „A nem gazdasági változók, valamint más területek kutatási technikái és eredményei jelentősen hozzájárulnak az emberi viselkedés megértéséhez. Vagyis, bár a közgazdasági szemlélet egy átfogó vonatkoztatási keretet nyújt, sok fontos fogalom és módszer más diszciplínáktól származik és fog továbbra is eredni." – írja Becker. Arról is szót ejt, hogy ezt a kooperációt nagyjából úgy képzeli, hogy a többi társadalomtudomány a közgazdasági szemléletet „lelkesen és teljes mértékben" magáévá teszi (Becker, 1976, 14.).

Mivel a közgazdasági imperializmus sem tekinthető egységesnek, érdemes különbséget tenni az egyes ágak között. A legelfogadottabb tipológia a tradicionális imperializmust, a pszichologista imperializmust, valamint az *a priori* imperializmust különbözteti meg (Cserne 2000). A tradicionális imperializmus és a pszichologista iskola közötti határvonal alapvetően a „korlátozott-e az emberi racionalitás?" kérdéskör mentén rajzolódik ki, míg az a priori imperializmus képviseli a három irányzat közül leghatározottabban a közgazdaságtant a társadalomtudományok legkiválóbbikaként felfogó megközelítést. Az iskolákat összekötik a közös feltevések, melyek szerint: a cselekvők célokat követnek; a célok a cselekvők felismert érdekét tükrözik; a célok elérését a lehetőségek szűkössége korlátozza; a cselekvés a költsé-

8 The Official Web Site of the Nobel Prize: Cím: http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/economic-sciences/laureates/1992/ Letöltés ideje: 2017. 05. 03.

9 A szociológusokat például elsősorban azért, mert szerintük túl sok figyelmet szentelnek a társadalom tagjait övező korlátokra, ahelyett, hogy a korlátok miatt történő optimalizációból fakadó viselkedés megértésére koncentrálnának (Lazear, 2000).

gek és hasznok összevetésének (döntésnek) az eredménye; a döntéshozók egyének. A fentieken túl a tradicionális és az a priori iskola két feltételezést tart közös kiindulópontnak. Egyrészt, hogy a cselekvők stabil, konzekvens preferenciarendszerrel bírnak, másrészt, hogy a döntéshozók maximalizálnak, tehát a legnagyobb várható hasznosságú alternatívát választják.

A *tradicionális imperializmus* a neoklasszikus közgazdaságtan alapjaira épít, de nem ragaszkodik a tökéletes informáltság feltevéséhez. Számára az információ is jószágként[10] jelenik meg, melynek megszerzése költségekkel jár.

A *pszichologista imperializmus* a korlátozott racionalitás mellett alapvetően három feltevéssel él. Egyrészt az információk értékét csak megszerzésüket követően tudjuk meg, másrészt nemcsak az információk megszerzése, hanem azok értelmezése is a döntéshozó feladata. Másrészt a döntés kizárólag (hosszabb-rövidebb ideig tartó) folyamatként fogható fel. Harmadrészt a döntéshozó a maximalizálás helyett megelégszik egy bizonyos szintet elérő, általa kielégítőnek tekinthető megoldással.

Az ök*onómiai imperializmus* a priori válfaja tekinthető a leginkább keményvonalasnak. Programja szerint „egyetlen társadalomtudomány létezik. Ami a közgazdaságtan imperializmusának átható erejét adja, az az, hogy az analitikus eszközök – szűkösség, költség, preferenciák, lehetőségek stb. – valójában egyetemesen alkalmazhatóak. Még ennél is fontosabb, hogy ezeket a fogalmakat két olyan elkülönült, de összekapcsolódó struktúrába szervezik, mint az optimalizáció az egyéni döntések szintjén és az egyensúly az elemzés társadalmi szintjén. Vagyis valójában a közgazdaságtan nem más, mint a társadalomtudomány egyetemes nyelvtana" (Hirshleifer 1985, 53.). Az ökonómiai imperializmzs képviselői úgy vélekednek, hogy a közgazdaságtani modellek alapjául szolgáló „racionalitás elv" a társadalomtudományokban ugyanazt a szerepet játssza, mint az „okság elve" a természettudományokban.

Érdemes megfontolni Alfred Marshall szavait: „A közgazdaságtanban nagyobb előrelépések történtek, mint bármely más társadalomtudományban, mert határozottabb és pontosabb amazoknál. De ha kiterjesztjük érvényességi körét, ez magával hozza a tudományos precizitás bizonyos elvesztését; azt a kérdést pedig, hogy vajon nagyobb veszteség származik-e a szemléletmód kiszélesedéséből, mint nyereség, nem lehet szigorú és merev szabályok szerint eldönteni" (Cserne, 2000. 5.).

10 A közgazdaságtanban gyakran használt „jószág" szó a „javak" egyes száma.

A vallásgazdaságtan alapfeltevései és elemzési területei

Mielőtt áttekinteném, hogy a vallásgazdaságtan a vallás emberi, társadalmi oldalának mely területeit elemzi, célszerű megismerkedni a gazdasági megközelítés alapvető kiindulópontjaival, amelyekben az előforduló „fogyasztó", illetve „vásárló" fogalom a hívőkre utal, az „eladó", „termelő" és a „vallási cég" pedig az egyházakat, felekezeteket jelenti.

Eszerint a hívők a várható nyereségek és költségek (nem feltétlenül tudatos) egybevetése alapján választanak vallást (vagy döntenek a vallástalanság mellett), és ennek következtében állapítják meg, milyen mértékben vesznek részt egyházuk életében. A vallások piacán a fogyasztók (többé-kevésbé) szabad választása hatással van a vallás termelőire, így az utóbbiak által nyújtott termékre, valamint a piac szerkezetére is. Ez a hatás – nyilvánvaló módon – ott érződik leginkább, ahol a vallások piacát valódi verseny jellemzi. Mivel a fogyasztók elvileg választási szabadsággal rendelkeznek, ezért az eladóknak igyekezniük kell, hogy megtartsák, illetve növeljék vásárlóik táborát. Ez a kényszerhatás akkor érezhető igazán, ha a külső beavatkozás mértéke alacsony, és így valódi verseny alakulhat ki a vallási cégek között. Ez esetben a nem hatékony módszerek és a népszerűtlen termékek helyét vonzóbb alternatívák vehetik át.

Tehát a nyereség maximalizálására törekvő racionális ember mind a vallást magát, mind a vallásos részvétel mértékét (és jellegét) úgy választja ki, hogy mérlegeli a potenciális nyereségeket és költségeket, még ha ez nem is tudatosan történik. Mivel az egyén számára idővel természetesen változhat az alternatívák megítélése, így a preferenciák módosulásával elképzelhető egy korábbi döntés felülbírálata.

Megfigyelhető továbbá, hogy az alapfeltevésekből kiindulva az egymással kapcsolatban lévő eladók és vevők folyamatosan és kölcsönösen hatnak egymásra. Ez a kölcsönhatás annál inkább tud megvalósulni, minél élesebb a verseny, minél kevésbé szabályozott a piac.

A vallással összefüggő (társadalomtudományilag értelmezhető) jelenségek tanulmányozása alapvetően három szinten zajlik Iannaccone szerint (1994a, 4-5.): mikroszinten az egyének és háztartások vizsgálata történik; a mezoszintet a felekezetek, gyülekezetek és egyéb csoportok jelentik; a makroszintű elemzések társadalmakat, nagyobb közösségeket vizsgálnak, illetve hasonlítanak össze.

Az elemzés szintjeinek megfelelően változik az alkalmazott eszköz is, mely összefüggést a következő ábra foglalja össze. A táblázat mindezen túlmenően azt is megmutatja, hogy milyen összefüggésekre, jelenségekre ad magyarázatot a vallásgazdaságtan.

Az elemzés szintje	*Egyének és háztartás*	*Felekezetek, gyülekezetek és egyéb (vallási) csoportok*	*Társadalmak, nagyobb közösségek*
Alkalmazott eszköz	Humántőke megközelítés Háztartási termelés elmélete	Egyház és szekta új modellje Kockázatkezelési analógiák A magán- és kollektív vallások modellje	Valláspiacok modellje
Mit magyaráz?	Felekezeti mobilitás Megtérési korok A templomlátogatás és a hozzájárulás kapcsolata A neveltetés hatása a vallási participációra A felekezeten belüli házasság hatása a vallási participációra	A vallási piac tagolódása Szigorú egyházak erőssége A szektarianizmus tapasztalható korrelációi (határozott megtérés, magas participációs szint stb.)	A vallás vitalitása pluralisztikus környezetben Deszakralizáció mint látszatszekularizáció

1. táblázat: Az elemzés szintjének, az alkalmazott eszközöknek, és az elemzés céljának összefüggései a vallásgazdaságtanban (saját szerkesztés)

A következő fejezetekben az itt ismertetett szinteknek megfelelően mutatom be a vallásgazdaságtani megközelítés sajátosságait. Először a humántőke megközelítést ismertetem, amely a vallásos tevékenységek elemzésére nyújt lehetőséget. Ezt követik a vallási csoportok különbözőségeire adott magyarázatok. Végül azt mutatom be, hogy a vallásgazdaságtan hogyan alkalmazza a verseny, a monopólium és a piaci egyensúly közgazdaságtani fogalmait a valláspiac vizsgálatára.

Az emberi tőke (*humántőke*) megközelítés szerint az egyének általi fogyasztás bizonyos része párhuzamba állítható a tárgyi eszközökbe fektetett beruházásokkal. Ahogyan egy vállalat szerszámokba, gépekbe invesztál abból a célból, hogy azzal jövőbeni nyereségét növelje, úgy az új (produktív) ismeretek megszerzése, új képességek elsajátítása is egyfajta befektetésnek fogható fel (Schultz, 1998, 45.).

Az emberi tőke tehát az egyének átformálásával, átformálódásával jön létre, így a fizikai tőkétől eltérően hozzáadott értéket képvisel: új cselekvésmódokat lehetővé tevő készségekkel és képességekkel ruházza fel az individuumokat. A képzettebb, nagyobb tudású, jobb képességű egyének pedig nagyobb hasznot hajtanak a termelési és cserefolyamatokban (Coleman, 1988, 17.; Lin, 2001, 9.).

Az emberi tőke természetesen igen komplexnek tekinthető, egyes részeit leginkább a megszerzett ismeretek és képességek jellege alapján lehet meghatározni.

A vallási humántőke így alapvetően a vallási ismeretekből (vallási oktatási tőke), az egyház tanításához, hagyományához és rituáléihoz való viszonyból (vallási kulturális tőke) és a többi egyháztaggal való kapcsolatból[11] (vallási társadalmi tőke) tevődik össze. A vallási humántőke – más elnevezéssel élve: a vallási tőke – nagyban meghatározza az emberek képességét arra, hogy vallási javakat termeljenek és megbecsüljék azokat. Természetesen nem csupán a vallási tőke játszik szerepet ezekben a termelőfolyamatokban, hanem olyan tényezők is, mint a gazdasági tőke, illetve a humántőke egyéb területei (Iannaccone, 1998, 1481.).

Az egyének és háztartások vizsgálatának elméleti hátttereként a humántőke koncepció mellett a háztartási termelés teóriája szolgál. A megközelítés az 1960-as években kezdett elterjedni, javában kitolva a közgazdaságtan határait, olyan nem-piaci természetű viselkedések elemzését is lehetővé tette, mint amilyen az iskolázottság, válás, egészség, vagy akár a bűnözés. A lényeg, hogy a háztartásokat kvázi-cégeknek tekinti, amelyek háztartási javak előállításával foglalkoznak. Hogy melyek lehetnek ezek? Az előállított ételtől kezdve a relaxáción keresztül egészen a szeretetig terjed a skála. A cégekkel ellentétben ezeket a javakat a család általában saját maga fogyasztja el, nem pedig eladja azokat. Mégis, előállításukhoz – csakúgy, mint a vállalatok – szűkös erőforrásokat használ fel (nyersanyagok, energia, idő stb.). Így tehát a háztartások által előállított javaknak nincsen piaci áruk, ugyanakkor az előállításukra és fogyasztásukra felhasznált tényezők mennyiségéből és értékéből kiszámolható a termékek úgynevezett árnyékára. A legnagyobb érdeme a modellnek, hogy olyan elvont javakkal is képes foglalkozni, mint amilyen a pihenés, az egészség vagy akár a gyermeknevelés. E termékeket a háztartások piaci javak, saját idejük, ismereteik és egyéb emberi tőkejavaik felhasználásával állítják elő (Becker és Stigler, 1989; Iannaccone, 1990; Szalai, 2005).

A vallásos gyakorlat így termelőtevékenységnek, produktív folyamatnak is tekinthető. A vásárolt javak, a háztartások ideje, a humántőke mind-mind befolyásolja a család azon képességét, hogy vallási elégedettséget hozzon létre – csakúgy, mint ahogy befolyásolják az élelmiszer, az egészség vagy akár a pihenés élményének termelését is. Habár a vallási termékek igen komplexek, és gyakran vizsgálatuk is nehéz, az inputok aránylag jól mérhetőek. Ez utóbbiakhoz tartozik a vásárolt javak köre (közlekedés, áldozatok, pénzbeli hozzájárulás stb.), a családtagok ideje és munkája (utazásra és istentiszteletre, imára, meditációra, szent szövegek olvasására, jótékonykodásra, az adott vallás által motivált cselekedetekre stb. fordított idő és energia) és az emberi tőke.

11 Nyilvánvaló a gyülekezeti társakkal való jó (vagy éppen rossz) viszony szerepe, hiszen ne feledjük, hogy a spirituális igények kielégítésén túl az ember azt is figyelembe veszi, hogy például szimpatikusak-e számára a környezetében levők (hiszen ők képviselik az adott vallást/egyházat feléje). Ki szeretne egy olyan gyülekezetbe járni, ahol csupa ellenszenves alakkal találkozik (még ha az adott egyház tanítása egyébként igen szimpatikus is számára)? Ugyanakkor, ha valaki jó barátokra talál a gyülekezetben, egyre többet invesztál ezekbe a kapcsolatokba, egyre mélyebb barátság alakul ki, amely folytonos megerősítést ad az adott kongregáció mellett.

A háztartási termelés modellje rámutat arra, hogy az egyházak tagjai nemcsak egyházi vezetőkre, tapasztalt szakértőkre hagyatkoznak, hanem saját képességüket és tapasztalataikat – vallási tőkéjüket – is bevetik abból a célból, hogy vallásos elégedettséget állítsanak elő.

A vallási tőke azonban nem csak a termelési folyamat egyik szükséges tényezője, hanem a vallásos tevékenység (és megelégedettség) terméke is egyben. Az adott vallás jelentette környezethez való pozitív viszony nagyobb elégedettséget okoz a résztvevőnek, ami növeli részvételét a vallásos tevékenységekben. Ugyanakkor a participácó jelentős hatással van a vallási humántőkére, például olyan képességek fejlődhetnek ki, olyan tudás megszerzésére nyílik lehetőség, amely méginkább „élvezetessé" teszi a vallásos tevékenységeket. Természetesen a vallási humántőke az esetek döntő többségében kifejezetten speciális jellegű, azaz kötődik egy adott valláshoz, gyülekezethez.

Egyértelmű, de mégis fontos Stark azon megállapítása, hogy minél többet invesztál valaki egy adott hitbe, annál többet kockáztat, ha egy másikra vált. Így minél aktívabban és hosszabban gyakorol valaki egy adott vallást, annál erősebb lesz azon vallás iránti preferenciája, és annál kisebb lesz a valószínűsége, hogy elhagyja a vallási csoportot (Stark és Finke, 2000, 121-122.). Az imént leírtak legfrappánsabb összefoglalását valószínűleg W. M. Gorman adja, aki 1967-ben publikált „Tastes, habits and choices" cikkében a következőket írja: „a választások az ízléstől függenek, míg az ízlések a korábbi választásoktól." (Gorman, 1967, 218.).

A vallási tőke növelésén túl más haszonnal is járnak a valláshoz kötődő tevékenységek, így nem meglepő, ha azokra „személyes befektetésként" tekinthetnek a hívők – és akár így is „reklámozhatják" azokat a vezetők. A jóság és szeretet jellemezte vallásos tevékenységek például nem csak mások helyzetének javítására irányulnak, hanem (kimondva- kimondatlanul) a segítséget nyújtó aktor számára is megelégedettséggel járnak. Tulajdonképpen minden vallás ígér valamilyen kompenzációt a jelen, vagy a következő életben[12].

A vallásból eredő előnyök egyik legismertebb tipológiáját Hull és Bold állította össze. Eszerint a vallási fogyasztáson belül négy fő terméket szerencsés elkülöníteni (Szalai 2005). Az első az *időszakos boldogság*: az egyén vallásos élményéből fakadó (túláradó) öröm, amit más nem tud megadni. A következő a *társadalmi hatás*: az egyházak (mint vállalatok) működése a különféle ösztönzők (erkölcsi előírások, evilági és túlvilági jutalmak és büntetések) következtében jelentősen hozzájárul a tulajdon biztonságához, valamint a szerződésekkel, ígéretekkel szembeni bizalom megteremtésével csökkenti a gazdaság tranzakciós költségeit. A harmadik a *halasztott örökjáradék*: az a tulajdonképpeni túlvilági fogyasztás, ami igen bizonytalan javakat jelent, lévén az egyház, a vallás teológiai tanításának igazságtartalmáról jelen-

12 Illetve akár mindkettőben: „Bizony mondom nektek, mindenki, aki értem és az evangéliumért elhagyja otthonát, testvéreit, anyját, apját, gyermekeit vagy földjét, százannyit kap, most ezen a világon otthont, testvért, anyát, gyermeket és földet – bár üldözések közepette –, az eljövendő világban pedig örök életet." (Mk 10, 29-30)

leg nem győződhetünk meg teljes bizonyossággal. Végül *a „sors" megváltoztatása*: a világ negatív hatásainak elkerülésébe, illetve a környezet számunkra megfelelőbbé történő alakításába vetett hit. A változás érdekében történő közbenjárás egy formája lehet például az ima.

Az eddig leírtak jól mutatják, hogy a vallási jellegű beruházások milyen jelentős hozamokat képesek biztosítani. Láthattuk, hogy a haszon egy része nem kifejezetten vallási jellegű, míg más része a vallási humántőkét növeli – így újabb befektetéseket és nagyobb hozamokat tesz lehetővé.

A vallási humántőke modell alkalmazási területei

A *vallási humántőke modell* megkísérel a vallásos viselkedéssel kapcsolatos adatoknak elméleti keretet adni. Számára a háztartási termelés és a humántőke fentebb bemutatott közgazdasági koncepciói adják az alapot arra, hogy a következő jelenségeket vizsgálja és magyarázza: felekezeti mobilitás, megtérési korok, a templomlátogatás és az egyházi hozzájárulás kapcsolata, a neveltetés hatása a vallási participációra, a felekezeten belüli házasság hatása a vallási participációra.

Röviden ismertetek néhány jellemző elgondolást, amelyek a vallási humántőke elméletéhez, illetve a fentebb vázolt vizsgálati területekhez kötődnek. Láthatjuk majd, hogy a hipotézisek (melyek helyességét a teória képviselőinek jól választott adatokkal könnyedén sikerül bebizonyítani) általában puszta ésszel is könnyen felállíthatóak, az érdekesség elsősorban a magyarázatokban keresendő[13].

A gyermekek vallásos nevelésüket a szülőktől, illetve az általuk választott vallásos intézményektől kapják. Így igen nagy valószínűséggel a szüleik vallását fogják követni, de ha nem, abban az esetben is ahhoz közelit választanak, hogy minél kevesebbet veszítsenek felgyülemlett vallási tőkéjükből. Ebből következően, ahol a vallási csoportok hasonlóak, ott nagyobb a mobilitás, ahol egyediek e csoportok, ott pedig szignifikánsan kisebb.

A speciális és nagy mennyiségű vallási tőkét felhalmozók (a konzervatívok) más felekezetekhez csak igen kis arányban csatlakoznak. A vallásukat intenzíven nem gyakorló (tehát a ritkán templomba járó, a Biblia tanítását kevésbé komolyan vevő) fiatalok közül pedig sokkal többen hagyják el hitüket, illetve váltanak felekezetet, hiszen kisebb a váltás költsége, mivel ők kevesebbet időt, energiát és pénzt fektettek hitükbe (Sherkat és Wilson, 1995).

A humántőke modell szerint az emberek – a munkahelyválasztással analóg módon – életciklusuk elején keresik képességeikhez, jellemükhöz leginkább illő környezetet, ahol vallási javakat termelhetnek. Idősebb korban a váltás költségei megnőnek, aminek elsősorban két fő oka van. Egyrészt az ember már jelentős specifikus

13 Steve Bruce megjegyzi, hogy más magyarázatokat is alá lehet támasztani az adatokkal, valamint feleslegesnek tartja a „gazdasági metaforák" használatát. Iannaccone (1994, 4-5.) szerint azonban minden alternatív magyarázat csak az ő elméletének működőképességét mutatja.

(tehát nem konvertibilis) tudással rendelkezik ekkorra, másrészt a váltásból eredő potenciális haszon csak rövidebb ideig jelentkezik (Iannaccone, 1998; Mangeloja, 2003).

Továbbá fiatalabb korban érdemesebb a még evilági életben megtérülő befektetésekre koncentrálni. Aztán – ahogy a „földi befektetések" hozamait előreláthatóan egyre kevesebb ideig lehet élvezni, így azok egyre kisebb mértékben jelentenek vonzó lehetőségeket – új befektetési formákat kell keresni. Így egyre inkább előtérbe kerülnek az olyan alternatívák, amelyek – Azzi és Ehrenberg szavaival élve – a „túlvilági fogyasztást" is lehetővé teszik (Szalai, 2005).

Azt a tényt, hogy a templomlátogatás mértéke sokkal nagyobb azokban a házasságokban, ahol a férj és a feleség egyazon valláshoz tartozik, úgy interpretálják a humántőke modell alkalmazói, hogy a partnerek együtt hatékonyabban állítanak elő vallási javakat, hiszen a háztartás részesül a méretgazdaságosság előnyeiből. Így például egy úttal el lehet menni istentiszteletre (csökken a templombamenetel összköltsége) és nem kell a gyerek vallási neveltetéséről való családi vitákra sem időt és energiát szánni.

A modell alapfeltevése a már említett árnyékár megléte, azaz egy háztartás számol az egy-egy tevékenységre fordított idő értékével, tehát tudatában van annak, hogy az idő pénz. Mégpedig annál többet ér, minél jobb alternatívák kínálkoznak az eltöltésére. Mivel a háztartások szabadidejéből „vesz el" időt a vallásos tevékenység, így a modell szerint minél többre értékeli valaki a szabadidejét, annál inkább pénzével, mintsem idejével vesz részt egyházának életében. Így a növekvő jövedelem hatására egyre inkább pénzét, mint idejét áldozza fel a hívő[14]. Ez a változás elsősorban relatívan igaz, hiszen ésszerűnek tűnik elgondolni azt az esetet, hogy valaki anyagi helyzetének javulása hatására sem szán kevesebb időt egyházára, bár nagylelkűbben adakozik.

Az előbb leírtak alapján belátható, hogy a rurális térségekben élők, illetve a kisebbségi csoportokhoz tartozók – lévén kevesebb alternatíva kínálkozik a szabadidő eltöltésére – nagyobb valószínűséggel töltik idejüket vallásos tevékenységekkel. A modell azt is meg kívánja magyarázni, hogy miért észlelhető eltérés a nemek között a vallásosság tekintetében. A gondolatmenet szerint, mivel a nők keresete alacsonyabb a férfiakénál, így ők több időt szentelnek a vallásnak, hiszen az idejük kevesebbet ér (Szalai, 2005).

De vajon tényleg ilyen egyszerű a magyarázata annak, hogy miért népszerűbb a vallás a nők körében, mint a férfiakéban? Az elmélet nem szolgál kielégítő magyarázattal arra, hogy például a vasárnapi szabadidő eltöltésének módját miképpen határozza meg a munkabér. Azzal az esettel sem számol, hogy a nők számára valójában „többet ér" a vallás. Pedig miért ne vehetnénk figyelembe azt a tényt, hogy a

14 Iannaccone (1998) vizsgálatai alapján kimutatta, hogy minél magasabb jövedelemmű tagokkal bír egy gyülekezet, annál inkább látják el az egyház ügyeit hivatásos lelkészek, tanítók, gondnokok vagy éppen kórusvezetők. Az alacsonyabb jövedelmű gyülekezetek több és hosszabb alkalmat tartanak, és mellőzik az időigényes rituálékat.

nők a házimunka és a gyermeknevelés következtében kevesebb szabadidővel rendelkeznek, tehát számukra a szabadidő értékesebb, mint a férfiak számára. Így – az elmélet logikája szerint – alacsonyabb lenne körükben a participáció mértéke. Az, hogy mégsem így van, azt bizonyíthatja, hogy a nők számára magasabb a vallásos tevékenységek értéke, hiszen nagyobb áldozatokat hajlandóak hozni érdekében.

Vallási csoportok

Tehát a racionális választás elmélete szerint az egyének vallásos magatartását a várható haszon és költség elemzése határozza meg. A nyereség, melyet egy valláshoz való tartozás jelenthet, gyakran másképp nem megszerezhető – gondoljunk csak példának okáért az örök életre. Mindazonáltal a vallási javak igen nagy kockázatot hordoznak magukban. Néha puszta létezésüket, illetve hatékonyságukat is csak a bizalomra alapozhatjuk – így komoly dilemmát okozhat a nagy jutalom lehetősége és a nagy kockázat elkerülése közötti választás. Hiszen a vallási javak vásárlása nem olyan folyamat, mint egy használt gépjármű beszerzése. Utóbbi esetben ugyanis szintén jelen van bizonyos fokú bizonytalanság, mégis nagyjából tudatában vagyunk annak, hogy mire költjük a pénzünket. Kérhetünk garanciát, információkat szerezhetünk az adott típusról, s ha nagy a tapasztalatunk, egészen lecsökkenthetjük a kockázatot.

Ki lehet azonban elég tapasztalt ahhoz, hogy valamely vallás kereskedőjének ígéreteit akár hozzávetőleges pontossággal is értékelni tudja? Néha az eladók maguk sem tudják, pontosan mit árulnak. A kockázat és a csalás csökkentésére, a megszerezhető információk minőségének és mennyiségének növelésére irányuló törekvéseknek köszönhető – véli Iannaccone –, hogy az egyházak gyakran gyülekezeti alapon működnek[15]. Az ismerősök tapasztalatai ugyanis egyértelműen megbízhatóbbak, mint mások beszámolói. A legtöbb vallásban találkozhatunk például tanúságtételekkel, melyekről elmondható, hogy annál inkább találnak nyitott fülekre, minél inkább megbízható, és tiszteletben álló személytől származnak. Tovább fokozza a hihetőséget, ha a tanúságtevőnek (látszólag) semmi haszna nincsen beszámolójából, mégis kiáll vele az emberek elé. A hasznok túlhangsúlyozása sem áll a gyülekezeti tagok érdekében, nem úgy, mint a papságnak, akinek gyakran megélhetése függ az „eladásoktól". A papság is általában meggyőzőbb, amikor nem függ a hívőktől, a javadalmazásától, illetve ha nem keres sokat[16] (Iannaccone, 1997, 16-17.).

Stark és Finke a vallási csoportok tanulmányozásakor az egyház és szekta megkülönböztetéséből indul ki. Tipológiájuk alapja, hogy a szekta viszonylag nagyobb, míg az egyház relatíve kisebb feszültségben él a környezetével. A szekták és a társadalom, mint szociokulturális környezet, között viszonylag nagy a feszültség, így

15 A földrajzi közelség szerepét figyelmen kívül hagyja a magyarázat.

16 Természetesen nem nehéz ellenpéldát találnunk néhány karizmatikus gyülekezetvezető személyében.

szektatagnak lenni (anyagilag, társadalmilag és pszichikailag is) kifejezetten nagy áldozatokat kíván meg – hiszen minél nagyobb egy adott csoport és annak környezete közötti feszültség, annál költségesebb az adott csoporthoz való tartozás**.**

"Akkor miért csinálják?" – teszik fel a kérdést a szerzők. Miért vállalnak emberek magas áldozatokkal járó vallásos elköteleződést? Miért nem váltanak át olyan vallási közösségre, amely jelentősen kisebb költséggel jár? Saját kérdésükre a következő választ adják: „az ár minden cserében csak egy tényező; a másik a minőség, és a kettő együtt teszi lehetővé az érték becslését. Abban található a környezettel nagyobb feszültségben élő vallási csoportok erőssége, hogy költséges mivoltuk ellenére magas értéket képesek nyújtani, és ezt részben éppen a drágaságukból kifolyólag tudják megtenni" (Stark és Finke, 2000, 145.).

Nemcsak hogy értékesebb terméket állítanak elő ezen csoportok, hanem – az áruk egyediségének és értékességének következtében – megfelelő elköteleződési szintet biztosítanak ahhoz, hogy maximalizálni lehessen az egyének vallásba (a doktrínák igaz mivoltába, a gyakorlatok hatékonyságába, a túlvilági ígéretek bizonyosságába) vetett bizalmának szintjét. Ez Starkék szerint két úton történik: példával és kizárással. A pozitív példa (azaz ha egy tagon látszik az elköteleződés, hogy hisz a vallás igazságaiban, illetve hatékonyságában) magasabb elkötelezettségre sarkalja a többieket is, míg a több negatív példa (az érdeklődés hiánya, összejövetelek gyakori kihagyása, lelkesedés alacsony foka) akár a hanyatlás útján is elindíthatja a gyülekezetet.

Mancur Olson alapján megállapítható, hogy az önérdekből fakadó cselekvés általánosan elfogadott premisszájából logikailag nem következik, hogy a csoportok érdekeik realizálására törekszenek. Azaz, ha egy csoport tagjainak közös érdekei vagy céljai vannak, és amennyiben ezen célkitűzések megvalósítása esetén mindannyian jobban járnak, mint egyéb esetben, akkor ez – az egyéni racionalitás feltételezése mellett – nem feltétlenül jelenti, hogy az adott csoporthoz tartozó individuumok megpróbálják megvalósítani a közös célkitűzéseket.

> *„A csoporthoz tartozó egyének még akkor sem törekednének a csoportcél elérésére, ha mindannyian nyernének ezen, s ha mindannyian racionálisan,* önérdeküket szem előtt tartva cselekednének. *Valójában, ha a csoport meglehetősen nagy*[17]*, s ha az egyéneket kényszer, vagy valamilyen más sajátos eszköz alkalmazásával nem kényszerítik közös érdekeik realizálására, akkor a racionálisan,* önérdekből cselekvő *individuumok nem törekszenek arra, hogy realizálják közös vagy csoportérdekeiket*" (Olson, 1997, 8.).

Amikor a vallási csoportban egyesek az átlagnál kevésbé (kisebb idő és/vagy pénzráfordítással) támogatják a csoport működését, akkor – ha a potyázást nem

17 Olson szerint kisebb csoportokban könnyebbenn előfordulhat, hogy a csoportot alkotó egyének közös célkitűzéseik elérése érdekében önként is tesznek valamit – még ha nem is annyit, mint amennyi a csoport szempontjából optimális lenne (Olson 1997, 9.).

szankcionálják – az előállított „kvázi-közjószágból" ugyanolyan mértékben részesülhetnek azok is, akik alig járultak hozzá létrejöttéhez, mint azok, akik az átlagnál nagyobb mértékben áldozták fel erőforrásaikat. Ez egyrészt a csoport egységének felbomlásához, vitákhoz, összetűzésekhez vezethet, másrészt – a potyázók hasznának csökkentése érdekében – a csoportot egyébként intenzíven támogatók is visszafoghatják hozzájárulásaikat.

A vallási csoportok tehát erősen sebezhetőek a potyautas-magatartással szemben, amely a kollektív tevékenységek Achilles-sarkának tekinthető. Sokan csatlakoznak egy-egy csoporthoz igazi elköteleződés nélkül, csak a lehetséges előnyökből való részesedés miatt, ami a többi tagra is negatívan hathat[18]. Ennek kiküszöbölésére kínál megoldást a kizárás, az alacsony elkötelezettségű tagok kiszűrése, melynek egyik hathatós eszköze lehet a különböző áldozatok megkövetelése, azaz a belépés és a bennmaradás költségessé tétele.

Ezek elsősorban a szokásostól jelentősen eltérő költségek, melyek az égő áldozattól kezdve a megkülönböztető ruházaton keresztül a különböző étkezési és szexuális megszorításokig terjednek. Az ilyen – minden vallásban, de legfőképpen a szektákban megkövetelt – költségeket illeti Iannaccone áldo*zat* és *stigma* néven. Ez segít megmagyarázni, hogy a „szigorú" vallási csoportok miért is virágozhatnak (Iannaccone, 1992b, 272-276.).

Maga a szigorúság az ok, amely a potyautas magatartást (többé-kevésbé) kiküszöböli. A leendő tagoknak választaniuk kell: vagy teljesen, vagy egyáltalán nem vesznek részt a vallási tevékenységben. Így erős meggyőződésű tagság és magas participációs szint érhető el, hiszen kiszűrik azokat, akik csak félszívvel vennének részt csoportjuk tevékenységében, míg a csatlakozók elkötelezettsége biztosítottnak tekinthető. Néhány *társadalmi stigma* egyébként is nagyon költségessé, gyakran egyenesen lehetetlenné teszi a más csoportok tevékenységében való részvételt. Mivel növekszik a csoporton kívüli programok költsége, ezek helyettesítésére „belső póttevékenységeket[19]" keresnek a tagok (Iannaccone, 1992a, 126-128.).

„Csak a külvilág szemében tűnhet úgy, hogy ezek a közösségek mindent elvesznek, és semmit sem adnak tagjaiknak. Ha így volna, az valóban érthetetlen lenne a közgazdaságtan racionális logikájához szokott elemzőnek. Csakhogy ez egyáltalán nincs így" – írja Hámori Balázs Érzelemgazdaságtan című könyvében (Hámori, 1998, 132.). A tagjaikat a társadalom többi részétől elszigetelő szektáknak saját fennmaradásuk érdekében alternatív társadalmi hálózatot kell felkínálniuk, interakciók, barátságok és státuszok széleskörű lehetőségeivel (Iannaccone, 1994b, 1204.).

Iannaccone szerint a hasonló szintű áldozatot megkövetelő csoportoknak hasonló a viselkedése – a szervezeti, történeti és teológiai különbségek ellenére is. Ő így – Starkkal és Finkével ellentétben – nem a környezettel való feszültség, hanem a

18 A probléma játékelméleti leírását lásd: Hámori (1998, 129.) művében

19 Például a régi barátokkal való italozás helyett közös imaórára vagy dicsőítő alkalomra járnak a vallási csoport
tagjaival.

megkövetelt áldozat szintje alapján javasolja az egyház és a szekta megkülönböztetését (Iannaccone, 1997, 20.).

A vallási javak jelentős része, tehát, nagyfokú kockázatot hordoz magában, hiszen gyakran csak hosszútávon érezhető, bizonytalan, és előre fel nem mérhető előnyökkel jár a megszerzésük. A hit kérdése, hogy milyen mértékűek, avagy egyáltalán léteznek-e a várható jutalmak. Iannaccone szerint (1997, 15-16.) ilyen jellegű kockázatok más területeken is megtalálhatóak, így például egy orvosi beavatkozás, illetve részvénypiaci befektetés esetén. Egy szívsebészeti beavatkozás esetén a beteg próbál egy jóhírű, magasan képzett szakembert találni, akire rábízhatja magát. A második esetben a jellemző stratégia a portfolió diverzifikálása. Ez azt jelenti, hogy a befektető oly módon csökkenti a kockázatot, hogy a vagyonát viszonylag nagyszámú, általában különböző jellegű vállalat értékpapírjaiba fekteti. Így az egyik cég esetleges rossz (vagy éppen jó) szereplése csak kis mértékben hat az egész portfolió jövedelmezőségére. Ha valaki csak egy vállalat részvényeit vásárolná, úgy teljesen az adott cégen múlna jövőbeni haszna, ami természetesen igen nagy kockázatot rejtene magában.

Iannaccone úgy vélekedik, hogy ezen két stratégiának megvan a maga vallási analógiája, amely eltérő vallási szervezetekhez és különböző vallási gyakorlatokhoz vezet. Így a kockázat lehet az összekötő kapocs az egyéni viselkedés és a vallási csoportok modelljei között. A „szívbeteg stratégiájára" mutatja a szigorú egyházak esetét. A „befektetői stratégiára" sem nehéz példát találnunk. Az emberek többsége számára sokféle vallás, illetve a vallásosság sokféle változata érhető el. A „befektetők" így dönthetnek úgy, hogy – biztos, ami biztos – a különböző versengő vallási javakból diverzifikált portfoliót állítanak össze, például „vasárnap gyónnak, hétfőn médiumhoz mennek, szerdán pedig transzcendentális meditációt végeznek" (Iannaccone, 1997, 21.). Érdemes lehet elgondolkozni azon, hogy – csakúgy, mint a gazdasági szférában – a várható haszon a kockázat mérséklésével együtt csökken.

Iannaccone szerint a vallási javak „*magán*" illetve *„kollektív"* természetűek lehetnek, mégpedig aszerint, hogy egy személy vagy egy csoport számára jelentenek-e hasznot. A gyülekezet-orientált egyházak a kollektív természetű javakra teszik a hangsúlyt, és limitálják, illetetve limitálni próbálják tagjaik részvételét más vallásban, vallásokban. Nem minden egyház követi azonban ezt a stratégiát. Néhányan kifejezetten magán természetű javakat állítanak elő, amelyeket egyik személy könnyen átadhat a másiknak, így nincsen szükség közreműködőkre. A legtöbb New Age termékre (például könyvek, kazetták, kristályok) is ez jellemző.

Ezen javak előállítását nem akadályozza, nem akadályozhatja a potyautas-magatartás. Így olyan költséges stratégiák, mint az exkluzivitás kivívása és fenntartása, illetve az áldozat és stigma megkövetelése egyszerűen szükségtelenek. Ha valaki mégis alkalmazná ezeket, versenyhátrányba kerülne a többi magántermészetű jószág előállítójával szemben.

Ahol a vallási cégek magántermészetű javakat állítanak elő, ott a verseny és a kockázatcsökkentés oda vezet, hogy az emberek diverzifikálják vallási portfolióju-

kat. Ahol pedig közösségi jellegű javak előállítása folyik, ott a vallási cégek exkluzivitást követelnek meg, hogy csökkentsék a potyautas-magatartásból eredő problémákat.

Tehát a szívbeteg stratégiájával jellemezhető piaci szegmenst a kollektív jellegű árut előállító vállalatok tudják lefedni, itt a kizárólagosságot követelő cégek egymás elleni nyílt küzdelme a jellemző. A befektetői stratégia által dominált területeken a magánjellegű javakat termelő vállalatok közötti verseny nem olyan éles, hiszen egy vásárló több cég termékét is használhatja, és az áruk gyakran komplementer jellegűek. Természetesen ez nem jelenti azt, hogy a cégek ne küzdenének azért, hogy az ő termékeikből fogyjon a legtöbb a piacon, inkább arról van szó, hogy a verseny burkoltabb formában folyik. A magán- és a kollektív jellegű vallások jellemzőit foglalja össze – nyolc dimenzió mentén – a következő táblázat.

	Termelési technológia	
	Kollektív	*Magán*
Tagság jellege	Exkluzív	Inkluzív
Termelő-fogyasztó viszony	Komplex, csoportalapú	Egyszerű, ügyfélalapú
Márkahűség/elkötelezettség	Erős	Gyenge
Részvétel szintje	Magas	Alacsony
Áldozat és stigma	Gyakori	Ritka
Hozzájárulások	Gyakori	Ritka
Vásárolt termékek és szolgáltatások	Ritka	Gyakori
A szolgáltatások területe	Átfogó	Specializált

2 táblázat: A magán- és a közösségi jellegű vallások összehasonlítása [Iannaccone (1995, 290.) alapján saját szerkesztés]

Látható, hogy a két különböző stratégia milyen utakat követ. A közösségi jellegű javakat előállító gyülekezetek a már említett okokból exkluzivitást követelnek meg, így nem meglepő, hogy kialakul az erős márkahűség. Az áldozatoknak és a stigmáknak köszönhetően a részvétel magas szintje is garantált, és mivel a termelés kollektíven történik, így a sok elkötelezett tag nagyértékű vallási terméket állít elő. Ez magasfokú elégedettséget szül, ami megnyitja a hívők pénztárcáját. Az emberek aktívan részt vesznek a gyülekezet életében, így csak akkor kell külső szereplőkhöz fordulni az egyes teendők ellátása végett, ha egy csoporttag sem rendelkezik az adott feladat elvégzéséhez szükséges kompetenciával. A csoport kohéziójának megtartá-

sához elengedhetetlen a szabadidő együtt történő eltöltése, így arra a gyülekezet sok lehetőséget kínál.

A magánjellegű javakat előállító szervezetek esetében a vallási javak fogyasztója gyakran egyáltalán nem, vagy csak kismértékben játszik szerepet azok termelésében. Kialakulhat egyfajta márkahűség, de amennyiben más cég egyértelműen jobb terméke jelenik meg a piacon, úgy a váltás valószínűsíthetően megtörténik. A termékekért, szolgáltatásokért előre meghatározott, konkrét tarifák alapján fizetnek a vásárlók, a szervezet számára önként, konkrét ellenszolgáltatás nélkül ritkán nyújtanak pénzbeli (illetve más jellegű) hozzájárulást. Mivel a piacon sok szereplő vesz részt, így általában egy piaci rés lefedésére, azaz egy konkrét igény magas szinten történő kielégítésére specializálódnak a vallási szolgáltatók.

Vallá**spiacok**

Eddig azt vizsgáltam, hogy miként tekint a vallásgazdaságtan a vallás fogyasztóira és a vallási cégekre. Megvizsgáltam a gazdasági szemlélet alkalmazásának néhány lehetőségét az egyén és a csoportok szintjén. A verseny, a monopólium és a piaci egyensúly közgazdasági fogalmainak bevezetése segítségével a makroszintű elemzés, a *vallási piacok* vizsgálata is lehetővé válik.

A vallási piac – Stark és Finke (2000, 193.) megfogalmazásában – egy társadalomban folyó vallásos tevékenységekből áll: a vallások tényleges és potenciális követőinek, az ezeket maguknak megnyerni és megtartani vágyó szervezet vagy szervezetek, és az általa vagy általuk kínált vallási kultúra piacáról van szó. Iannaccone (1992b, 272.) véleménye szerint a vallás a modern pluralisztikus társadalmakban nagymértékben piaci jelenségnek tekinthető. Tulajdonképpen egy olyan iparágnak tekinthető, amelybe könnyű belépni, erősen kompetitív és gyakorlatilag mentes a szellemi tulajdonjogoktól.

A vallási piac – a többi piachoz hasonlóan – piaci szegmensekre oszlik, amelyek olyan tényleges és potenciális „vallási vásárlókból" állnak, melyek egyedi vallásos preferenciákat (szükségleteket, ízléseket és várakozásokat) tudnak magukénak. Stark és Finke (2000, 195.) úgy látja, hogy minden vallási piacon ugyanazon (viszonylag stabilnak tekinthető) piaci szegmensek[20] különíthetőek el. Ezek – véleményük szerint – még keményen szabályozott, monopolisztikus vallási piacokon is fellelhetőek, még ha kevésbé látható módon is.

A szerzőpáros alapvetően hat piaci szegmenst határoz meg a „vallási vágyak és ízlések intenzitása" mentén, azaz annak alapján, hogy a valláspiac vevői a társadalom és egy vallási intézmény közötti feszültség milyen mértékét tartják elfogadhatónak. Ez a megközelítés épít Stark – az egyház és szekta megkülönböztetését szolgáló

20 Stark és Finke a francia eredetű angol „niche" fogalmat használja, amelynek pontos fordítása piaci rés, piaci fülke lenne, ugyanakkor a szót egyértelműen „piaci szegmens" értelemben használja a szerzőpáros.

– már korábban vázolt megközelítésére, azonban egyrészt annál jóval differenciáltabb, másrészt nem maguk a vallási csoportok képezik az elemzés kiindulópontját. A piac tagolódását és az egyes csoportok jellemzőit a következő táblázat mutatja be.

Piaci szegmens	*Kik tartoznak ide?*	*A természetfölötti lényről alkotott kép*
Ultraliberális	Akik alig vágynak vallásra, de magukat nem neveznék sem ateistának, sem agnosztikusnak.	Távoli és inaktív
Liberális	Valódi, de áldozatok tekintetében engedékeny vallásra vágyók.	Tevékeny természetfölötti (amit rendkívül sokféleképpen képzelnek el)
Mérsékelt	Akik nem bánják, ha egy hit követel tőlük valamit, de vallásosságukat bizonyos helyszínekre és időpontokra korlátozzák. Gyakran imádkoznak.	Tevékeny, tudatos, személyes
Konzervatív	Elfogadnak bizonyos stigmákat/áldozatokat. Jelentős időt szánnak vallási tevékenységekre és gyakran a vallástól várnak iránymutatást életükre nézve.	Tevékeny, tudatos, személyes
Szigorú	Az életüket teljesen vallási meggyőződésüknek rendelik alá. Jelentős áldozatokat és stigmákat vállalnak. Sok időt és energiát szánnak vallásukra, sokan fanatikusnak tartják őket.	Tevékeny, tudatos, személyes
Ultraszigorú	Akiket a világ alig érdekel, akik a lehető legnagyobb mértékben a természetfölöttire összpontosítanak, gyakran megvallják hitüket mások előtt, és nem ritkán visszautasítják a világi örömöket.	Tevékeny, tudatos, személyes

3. *táblázat: A vallási piac tagolódása*
[Stark és Finke (2000, 209-213.) alapján saját szerkesztés]

Ezen hat szegmens minden vallási piacon megfigyelhető, még ha – Starkék véleménye szerint – leginkább az Egyesült Államokban válik is nyilvánvalóvá. A piaci szereplők többsége a társadalommal szemben sem túl alacsony, sem túl magas feszültségben élő „mérsékelt” és „konzervatív” szegmensben található, míg az

„ultaliberálisok" és az „ultraszigorúak" vannak a legkevesebben. Nem kizárt az sem, hogy egy vállalkozás több piaci szegmenst is ki tud szolgálni, ennek egyik legjellemzőbb példájaként a Római Katolikus Egyházat említi a szerzőpáros.

A vallás vitalitása pluralisztikus környezetben

A valláspiacok[21] elemzése – a vallásgazdaságtan művelői szerint – új perspektívát jelent a pluralizmus, a verseny és a vallási monopóliumoknak a társadalom vallási aktivitására tett hatásának tanulmányozásában. Az előző fejezetekben leírtak alapján megállapítható, hogy a valláspiac *keresleti oldalát* vizsgálva adott árú vallásos javak optimális fogyasztásáról való döntéssel állunk szemben. Mivel azonban a közgazdasági megközelítés követői szerint a vallási kereslet az idő függvényében kifejezetten stabilnak mondható, így a vallásossággal kapcsolatos változások nagymértékben a kínálat oldali átalakulások termékei. Valójában az eladóknak kell keresletet támasztani termékeik és szolgáltatásaik iránt (Stark és Finke, 2000,193.; Iannaccone, 1997b, 350-351.).

Ez azt jelenti, hogy a vallásosság mértékének és okainak vizsgálatához nem elég az egyénekből, illetve az ő preferenciáikból kiindulni, és erre teremteni meg különböző elméleteket. Nem csak azt kell figyelni, hogy *bennük* mi az ami a vallás iránt fogékonnyá teszi őket, hanem azt is, hogy az egyházak *kívülről* milyen mértékben vonzzák őket, mennyire erős, és milyen jellegű a „vallási marketing". A kilépésekkel kapcsolatban is hasonló álláspontot mutat a kereslet-oldali elmélet: nem azt kell vizsgálni, miért hagynak ott emberek egy adott egyházat, hanem hogy az adott egyház miért hagyja el a tagjait (Stark és Finke, 2000, 196.).

Alapjában eltér az a megközelítés azon (tradicionálisnak tekinthető) elmélettől, mely szerint a vallásosság fennmaradásához egyrészt általánosan elfogadott hittételekre van szükség, másrészt a társadalomnak – nyomásgyakorlás útján – a vallásgyakorlás felé kell az állampolgárokat terelnie. Ezen teória szerint, amennyiben több riváliS csoport verseng a vallási piacon (és így nem beszélhetünk egy olyan vallásról, amelyet a társadalom minden tagja magáénak tudhat), akkor az erős társadalmi nyomás hiányában a vallásosság alacsony szintje fog megvalósulni. Ugyanilyen hatással jár, hogy vallási pluralizmus esetén a hit alapját képező (képzendő) információk egyértelműsége és hitelessége is megkérdőjeleződik az egymással ellentétes nézeteket valló felekezeteknek köszönhetően (Szalai, 2005).

Mielőtt rátérnénk a vallási piac vizsgálatára, fontos leszögezni, hogy a vallásgazdaságtan – nem éppen meglepő módon – mind az egyházakat, mind azok alkalmazottait racionális entitásokként fogja föl. Ez alapvetően két dolgot jelent. Egyrészt az

21 „Ha Angliában mindössze egy vallás létezne, annak despotizmusa félelmetes lenne, ha kettő volna, akkor elvágnák egymás torkát; de harminc van, így békében és boldogan élnek." – Voltaire Letöltés ideje: Cím: http://www.voltaire-integral.com/Html/22/11_Lettre_06.html, Letöltés ideje: 2007. 04. 30.

egyházak profitmaximalizáló cégek, melyek vallási javak és szolgáltatások előállítására specializálódtak, másrészt a papságot és az egyházban dolgozókat nagyon hasonló jellegű önérdek motiválja, mint a világi alkalmazottakat (Iannaccone, 1997, 27.).

Ezen alapfeltevésekből következik, hogy a piaci erők erősen hatnak az egyházakra, csakúgy, mint a „hagyományos" piacokon a cégekre. Ez a hatás nyilvánvalóan ott érezhető gyengébben, ahol egy-két szervezet uralja a piacot, illetve ahol jelentős mértékű a kormányzati beavatkozás. Ha ugyanis egy társadalomban csak egy jelentős vallási vállalat található, akkor az megpróbál kizárólagosságra törekedni, és monopolhelyzetét (versenyt korlátozó eszközökkel is) fenntartani, illetve fenntartatni. Hogy ez mennyire sikerül neki, az elsősorban attól függ, hogy mekkora támogatást kap a kényszerítő eszközökkel rendelkező államtól. Lakatos László (2001, 17.) a következő példát említi: „a középkori Európában a kereszténység államvallás volt, tehát monopolhelyzetet élvezett. De tökéletes monopólium nem létezik, így a középkorban is volt az egyháznak konkurenciája, az eretnekek, ők azonban az elnyomás miatt a föld alá kényszerültek. Az elnyomás enyhülésével aztán kialakult a pluralizmus".

A pluralisztikus verseny megléte teljes(ebb) mértékben engedi hatni a piaci erőket. Iannaccone szerint ez serkenti a valláspiac cégeit, hiszen a kínálati oldalnak hatékonyan kell széleskörű „alternatív hitekből" álló termékskálát kínálni, amely jól alkalmazkodik az egyes vevők igényeihez. „Ahol nem monopolizált a piac, a kínálat egyre nagyobb, színesebb és rugalmasabb is, s ezért nagyobb a fogyasztás is, hiszen ki-ki megtalálhatja a kedvére valót, nem kell tartózkodnia a fogyasztástól. […] mindig ott találunk magasabb fokú vallásosságot, ahol szabad a vallási piac, többféle vallásosság létezik egymás mellett, s nincsen kedvezményezett" – foglalja össze az elgondolás lényegét Hegedűs Rita (2000, 38.).

Tehát a verseny a vallások piacán is ugyanolyan előnyöket rejt magában, mint minden más piacon. Biztosítja a termékek széles körét, növeli az innováció mértékét, ráveszi az eladókat, hogy (jobban) figyeljenek oda a vevőikre, valamint a források felhasználását is ésszerűsíti. Mindebből az szűrhető le, hogy a kormány dolga egy szabad és versenyző valláspiac működésének biztosítása, nem pedig a piac szabályozása és a monopóliumok támogatása[22].

És hogy miért állítják a vallásgazdaságtan követői ennyire biztosan, hogy a verseny végső soron serkentőleg hat a valláspiac keresleti oldalára? A válasz abban a – statisztikákkal alátámasztott – megállapításában rejlik, amely szerint a hit és a participáció foka alacsonyabb a nagy, domináns, állami támogatást élvező csoportoknál, mint a versenyzésre kényszerülő kisebb felekezeteknél. Adatokkal támasztható alá, hogy a nagyobb vallási sokféleség magasabb templomlátogatási szinttel és erősebb hitbeli meggyőződéssel jár együtt (Iannaccone, 1997, 27.). A versenynek tehát – a neoklasszikus közgazdaságtan felfogásával megegyezően – egyértelműen

22 Érdemes tudatában lenni annak, hogy a közgazdaságtan ismeri a hatékonyan működő, úgynevezett természetes monopólium fogalmát is, ahol a nagy méretből fakadó előnyök (méretgazdaságosság) felülmúlják a verseny hiányából eredő hátrányokat.

pozitív hatásai vannak. A vallásgyakorlás számottevően nő ott, ahol a valláspiacra belép a valódi verseny[23].

A modell logikus és érdekes, ugyanakkor a vallásosság és a pluralitás közötti pozitív korrelációt a kutatások alapján nem lehet egyértelműen kimutatni (Chaves és Gorski, 2001; McBride, 2005). Természetesen a vallásgazdaságtan ilyenkor két dolgot tehet – és tesz is. Egyrészt hangsúlyozza azokat az adatokat, amelyek az ő elméletét igazolják, másrészt megpróbálja megmagyarázni, hogy látszólag miért nem működik – az egyébként kiváló – modell a többi esetben. Ezekkel a magyarázatokkal szeretném zárni a valláspiacról szóló fejezetet.

Ha egy településen szinte kizárólag egy vallási közösség tagjai élnek, akkor – amennyiben az adott felekezet tagjai körében általában véve magasabb vallásosság a jellemző – elképzelhető, hogy a lokális monopolhelyzet ellenére is magas a vallásosság szintje (Szalai, 2005). Ez a gondolatmenet ugyanakkor éppenhogy megerősíti azt a vallásgazdaságtan által bírált elméletet, mely az általánosan elfogadott hittételek fontosságát, valamint a társadalom hatását hangsúlyozza, mint a vallásosság magyarázó tényezőit.

Látszólagos monopóliumok esetén is lehet magas a vallásosság szintje. Például azon országokban és régiókban, ahol az iszlám tulajdonképpen monopóliumhelyzetben van, a vallásosság igen magas fokával találkozunk. A magyarázat a belső sokféleségében rejlik. Az iszlámon belül léteznek ugyanis konkurens, egymással (legalábbis potenciálisan) versengő csoportok. Így egyfajta belső versenyről beszélhetünk, ami ösztönzőleg hat az adott valláspiac eladóira (Iannaccone, Finke és Stark, 1997, 362-363.).

Az a tény, hogy több szereplő is van az adott piacon, nem jelenti szükségszerűen azt, hogy közöttük igazi verseny volna. Előfordulhat, hogy két piacon hasonló a szereplők száma, valamint egymáshoz viszonyított súlya, ugyanakkor a vallásosság szintje között szignifikáns különbség mutatható ki. Mindez annak köszönhető, hogy az egyik piacon valódi verseny van, és érződnek annak jótékony hatásai, míg a másikon csupán látszólag van verseny, gyakorlatilag azonban nincsen (Szalai, 2005).

Egy monopólium megszűnése után természetes, hogy egy ideig csökken a vallásosság mértéke, de ez a folyamat megfordul, és hosszútávon egyértelműen növekvő lesz a tendencia. A jelenség oka, hogy akik addig valamiféle kényszer következményeként vettek részt vallási rendezvényeken, elmaradoznak, másrészt a kisebb felekezeteknek meg kell erősödniük, hogy megfelelő termékeket legyenek képesek a reménybeli hívők számára nyújtani (Stark és Finke, 2000, 200.).

23 Elgondolkodtató, hogy az elmélet szerint a szekták és kultuszok szigorú szabályozásával nem nő, hanem éppen hogy csökken a társadalmi jólét, hiszen így szűkül a vallási opciók köre, az emberek a vallás gyakorlásának több alternatívájától elesnek.

A vallásgazdaságtani publikációk talán leginkább figyelemfelkeltő tézise nem kevesebbet állít, mint hogy a szekularizáció elmélete tévesnek, elhibázottnak tekinthető. A gondolatmenet kiindulópontja, hogy egy vallási cég csak akkor kerülhet monopolhelyzetbe, ha az állam kényszerítőerejével szabályozza a piacot. Ennek továbbgondolásával jut el Stark és Finke a szakralizáció elméletéhez: „amennyiben egy vallási cégnek sikerül monopóliumot szerezni, akkor befolyását megpróbálja más intézményekre is kiterjeszteni, és így a társadalom *szakraliz*álódi*k*." (Stark és Finke, 2000, 199.). Ez a fogalom azt a folyamatot írja le, melyben a vallási és a szekuláris intézmények közötti határok egyre nagyobb mértékben elmosódnak, az élet fő területei – legyen szó akár a családról, akár a politikáról – átitatódnak vallási szimbólumokkal, retorikával és rituálékkal. Tehát a *k*ülső *vallásoss*ág erősödik meg. Starkék szerint ez jellemezte többek között a középkori európai kereszténységet is.

Ugyanakkor amint egy jelentősen szabályozott valláspiac deregulációja bekövetkezik, a társadalom deszakralizálódik, hiszen a kialakuló vallási cégek közül egyik sem lesz elég erős arra, hogy fenntartsa a szakralizációt. Ráadásul ezen vállalatok összefogása sem csökkentheti jelentősen a deszakralizációt, hiszen a köztük levő különbségek miatt inkább csak általánosságokban egyezhetnének meg – azaz végeredményben egyik piaci szegmenst sem tudnák hatékonyan megszólítani.

Az imént leírtakból egyenes út vezet a vallásgazdaságtan egyik legvitatottabb álláspontjához, mely szerint amit sokan szekularizációnak hívnak, az végeredményben nem más, mint deszakralizáció. Pontosabban fogalmazva, a szekularizáció fogalmát csak annyiban fogadják el, amennyiben az a vallási és nem vallási intézmények közötti differenciálódásra utal – ezt nevezi a vallásgazdaságtan a szekularizáció makro formájának. Stark és Finke szerint azonban a szekularizáció fogalmát az intézményi elkülönülésre alkalmazók közül sajnálatosan kevesen tudnak ellenállni annak a kísértésnek, hogy a deszakralizációt az egyéni vallási elköteleződés hanyatlásával – a szekularizáció tulajdonképpeni mikro formájával – is összekapcsolják, lévén a többség meg van győződve arról, hogy csak vallási monopóliumok képesek a hit fenntartására.

A valláspiacok modellje alapján azonban a vallási monopóliumok megszűnése és a vallási gazdaságok deregulációja éppen az egyéni vallási elköteleződés általános növekedésében nyilvánul meg, hiszen egyre több vállalat tud belépni a piacra, melyek az erősödő verseny következtében idővel hatékonyan fogják tudni kielégíteni a keresleti oldalon jelentkező igényeket (Stark és Finke, 2000, 200.).

Azért csak idővel, mert magát a deszakralizációt nem követi közvetlenül a pluralisztikus vallási piac kialakulása. Nagymértékű deszakralizáció következik be, míg a pluralizmus mértéke eléri azt a szintet, amely növelni fogja a vallásosságot. A Római Katolikus Egyház gyengülése Európában például láthatóan nem vezet rögtön teljesen deregulált vallási gazdaságokhoz, ahol a cégek mohó versenyt vívnak a potenciális hívekért. Így rövidtávon valóban a vallási részvétel hanyatlása következik

be, de ez csak ideiglenes, és semmiképpen sem a vallás eltűnését vetíti előre – véli a szerzőpáros.

A jelenség oka, hogy a pluralizmus kialakulása számos akadályba ütközik. Egyrészt a vallási gazdaság deregulációja gyakran csak látszólagos. Előfordulhat, hogy a tradicionális monopóliumok továbbra is privilégiumokat élveznek és pénzügyi támogatásokat kapnak, másrészt az is gyakran tapasztalható, hogy – bár elvileg nyitott a piac – komoly akadályok állnak az új cégek belépése előtt. A kulturális inercia is késleltetheti az új vállalatok elfogadását, illetve legitimálását. Mivel a monopol vallás az élet szinte minden területét átszőtte, így az emberek hozzászoktak, aminek következtében gyakran idegenkednek a más karakterisztikákkal bíró vallásoktól, illetve egyházaktól. Előfordulhat ennek szándékolt formája is, amikor a monopólium negatívumokat terjeszt a piacra betörni próbálókról, melyek hanyatlása után is tovább élnek az emberek gondolkodásában előítéletek és diszkrimináció formájában. Az sem ritka, hogy az emberek egyszerűen kiábrándultak a vallási monopóliumból, amelyet ők – sajnálatos módon – a vallással azonosítottak. Így első lépésben vissza kell szerezni a vallással szembeni bizalmat. További időt igényel, hogy a kívülről jött hittérítőknek először társadalmi kapcsolatokat kell létesíteniük a helyiekkel, meg kell ismerniük az adott kultúrát, a viselkedési szabályokat, illetve a nyelvet (Stark és Finke, 2000, 200-201.).

Bizonyos idő elteltével azonban ezen akadályok legyőzésre kerülnek, és kialakul az élénk vallási pluralizmus, ami a vallásosság felívelésével jár majd – szól a vallásgazdaságtan követőinek víziója. Egy olyan piac jön létre, ahol mindenki megtalálja a vallás gyakorlásának számára megfelelő módozatait, hiszen a verseny biztosítja majd, hogy mindegyik piaci szegmens hatékonyan el legyen látva.

Összefoglalás

Tanulmányomban bemutattam a racionális döntések elméletét, illetve a racionalitás különböző felfogásait. Rávilágítottam arra, hogy mik tekinthetőek a vallásgazdaságtan főbb jellemzőinek, illetve elemzési területeinek – ez utóbbiakat részletesen vizsgáltam.

Ismertettem a háztartási termelés elméletét, valamint a humántőke modellt. Tanulmányomban kitértam arra, hogyan játszhat szerepet a vallási tőke elmélete a vallásosság vizsgálatában, és milyen jelenségeket magyarázhatunk segítségével. Vizsgáltam a vallási csoportokhoz kapcsolódó elméleteket, a szekta és az egyház megkülönböztetésének két lehetséges módját, valamint azt, hogy mi okozhatja a nagy áldozatokat megkövetelő vallási csoportok sikerességét. Kitértem különböző befektetési stratégiák vallási analógiáiájára, majd különbséget tettem magán–, illetve kollektív jellegű vallások között. Végül a valláspiacokról írtam hangsúlyozva a verseny, valamint annak hiányának hatásait, majd arra a kérdésre tértem ki, hogy valóban csak átmeneti-e az általunk szekularizációnak nevezett folyamat.

A vallásgazdaságtan legfontosabb elméleteit mutattam be. Nem bizonyítottam, de nem is cáfoltam a vallásgazdaságtan kritikusainak azon megállapítását, hogy a gazdasági megközelítés művelői előre legyártott elméleteikbe és óvatosan válogatott adathalmazaikba beletemetkezve egyszerűen nem vesznek tudomást a valóságról. Jelen tanulmány keretei között erre nem is nyílt volna lehetőség. Ahhoz, hogy eldönthessük, van-e létjogosultsága a bemutatott modellek használatának, empirikusan kellene alátámasztani, illetve cáfolni azokat. E munka azonban – sajnálatos módon – még várat magára.

Hazánkban ugyanis még elméleti szinten is csak kevesen foglalkoznak/foglalkoztak a vallásgazdaságtannal, ők is többnyire csak érdekességként vizsgálják/vizsgálták a megközelítést. A rendelkezésünkre álló (minden bizonnyal korlátozott) információk alapján eddig Szalai Ákos 2005-ben megjelent cikke – *Az egyházpolitika gazdas*ágtana: Á*llam és egyház viszonya a jóléti k*özgazdas*ágtan eszköz*eivel – tekinthető a legátfogóbb ismertetésnek. Jelen tanulmány írásánál nagymértékben támaszkodta, a dolgozatban található információkra, ezért köszönettel tartozunk a szerzőnek. Mindazonáltal fontos kiemelni, hogy a két írás sok tekintetben inkább kiegészítő jellegűnek tekinthető. Bár kétségkívül előfordulnak átfedések, a két tanulmány mind felépítésében, mind gondolatmenetében, mind pedig a felhasznált források tekintetében eltér egymástól. Tanulmányomban igyekeztem tisztázni az alapfogalmakat, alaposan körüljárni az alkalmazott elméleteket, továbbá egységes rendszerbe foglalni a vallásgazdaságtan elemzési területeit és modelljeit – mindez Szalai munkájában nem kapott jelentős hangsúlyt.

Reményeim szerint pár éven belül a hazai szakirodalomban nagyobb szerephez jut a vallásgazdaságtani megközelítés – új modellekkel és magyarázatokkal is gazdagítva azt. Amennyiben bizonyításra kerül az elmélet – avagy néhány modelljének – alkalmazhatósága, mindenképpen olyan eszköztár birtokába jut a vallásszociológia, amely képessé teszi a rendelkezésre álló adatok rendszerbe foglalására és átfogó magyarázatára. A vallásosság mérésének új (az inputokon alapuló) mutatói is kialakulhatnak, ami az adatgyűjtés új irányait jelölheti ki. De nem csak a társadalomtudományok, hanem az egyházi döntéshozók is hasznát vehetik az elméletnek, hiszen a piac, valamint és az ott működő erők ismerete csak hasznára lehet egy felekezetnek. A verseny meglétének puszta tudata is megakadályozhatja, hogy egy egyház vagy gyülekezet „elkényelmesedjen". A vallás piaci modelljének következtetései az állami valláspolitika figyelemét is felkeltheti, és számolhat vele döntési meghozatalakor.

Befejezésképpen fontosnak tartjuk kihangsúlyozni, hogy a vallás racionálisként történő felfogása távolról sem kívánja „deszakralizálni" azt. A vallásgazdaságtan művelői a vallást mint emberi, társadalmi tevékenységet tartják racionálisnak – és így a közgazdaságtanban alkalmazott eszköztárral is vizsgálhatónak –, míg a vallási élményről természetesen nem állítják ezt.

Maga Iannaccone sem terjeszti ki a vallásosság minden területére a racionalitás fogalmát, sőt, műveiben minduntalan hangsúlyozza, hogy társaival kizárólag a vallás emberi oldalát vizsgálhatják, és közgazdasági jellegű vizsgálataik során *csakis*

társadalmi jelenségként tekinthetnek a vallásra. Határozottan jelenti ki, hogy nem hatolhatnak annak mélységeibe, és nem is állítják, hogy a vallás tudományos okokra és okozatokra redukálható volna[24]. A vallás igazi lényege tehát a közgazdasági imperializmus számára is *terra incognita* marad.

24 A kijelentést tartalmazó interjú hanganyaga megtalálható a http://wamu.org/programs/kn/05/01/27.php honlapon. Letöltés ideje: 2007. 04. 30.

Irodalomjegyzék

Becker, G. S. (1976): *The Economic Approach to Human Behavior*. University of Chicago Press, Chicago

Becker, G. S. and Stigler G. J. (1989): "De gustibus non est disputandum" in: *Piac és állami szabályozás. Válogatott tanulmányok*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest

Bruce, S. (1992): *Choice and religion*. *A Critique of Rational Choice Theory.* Oxford University Press, New York

Chaves, M. and Gorski P. S. (2001): Religious Pluralism and Religious Participation. In: *Annual Review of Sociology*. vol **27**. 261-279.

Cserne Péter (2000): Gary Stanley Becker, a preferenciák és a közgazdaságtan imperializmusa. In: *Szociológiai Szemle,* **10**. 1. sz. 113-127.

Chikán Attila (1978): *Operációkutatás és döntéselmélet*. II. Műszaki Könyvkiadó, Budapest

Coleman, J. S. (1988): A társadalmi tőke az emberi tőke termelésében. In: Lengyel György – Szántó Zoltán (szerk.): *Tőkefajták: A társadalmi és kulturális erőforrások szociológiája*. Aula Kiadó, Budapest

Enyedi Miklósné (1997): *Bevezetés a döntéselméletbe*. Ligatúra Kiadó, Budapest

Elster, J. (1982): Marxism, Funtionalism, and Game Theory: The Case for Methodological Individualism. In: *Theory and Society*, **11**, 453-482.

Elster, J. (2001): *A társadalom fogaskerekei*. Osiris Kiadó, Budapest

Finke, R., Iannaccone, L. R. and Stark. R (1996): *Religion, Science and Rationality*. Letöltés ideje: 2003. október 19.

Cím: http://gunston.doit.gmu.edu/liannacc/ERel/S2Archives/Iannaccone – Religion Science and Rationality-D.pdf

Finke, R., Iannaccone, L. R. and Stark, R. (1997): Deregulating Religion: The Economics of Church and Secta. In: *Economic Inquiry*, **35**. April 350-364.

Finke, R. and Rodney, S. (2000): *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. University of California Press, London

Frigerio, A. (2000): Teorías Económicas Aplicadas al Estudio de la Religión: ?Hacia un Nuevo Paradigma?. In: *Boletín de Lecturas Sociales y Económicas (Universidad Católica Argentina*), **34**. 34-50.

Gorman, W. M. (1967): Tastes, habits and choices. In: *International Economic Review*, **8**. No. 2. 1967 pp. 218-222.

Green, D. P. and Shapiro, I. (1994): *Pathologies of rational choice theory: a critique of applications in political science*. Yale University Press, New Haven

Hámori Balázs (1998): *Érzelem-gazdaságtan*. Kossuth kiadó, Budapest

Hegedűs Rita (2000): *A vallásosság alakulása Magyarországon a kilencvenes évek kutatásainak tükrében* (Ph.D. értekezés). Budapesti Közgazdasági és Államigazgatási Egyetem, Budapest

Hirshleifer, J. (1985): The expanding domain of economics. In: *American Economic Review*, **75**. No. 6. 53-68.
Iannaccone, L. R. (1990): *Religious Practice: A Human Capital Approach.* Letöltés ideje: 2003. október 19.
Cím: http://gunston.doit.gmu.edu/liannacc/ERel/S2Archives/Iannaccone – Religious Practice Human Capital Approach-D.pdf
Iannaccone, L. R. (1992a): Religious Markets and the Economics of Religion. In: *Social Compass,* **39**. 123-131.
Iannaccone, L. R. (1992b): Sacrifice and Stigma. In *Journal of Political Economy*, **100.** No.21. 271-291.
Iannaccone, L. R. (1994a): *Voodoo Economics*. Letöltés ideje: 2003. október 19. Cím: http://gunston.doit.gmu.edu/liannacc/ERel/S2-Archives/Iannaccone – Voodoo-D.pdf
Iannaccone, L. R. (1994b): Why Strict Churches Are Strong? In: *American Journal of Sociology*, **99**. No. 5. March, 1157-1164.
Iannaccone, L. R. (1995): Risk, Rationality, and Religious Portfolios. in: Economic Inquery, **33**. April, 285-295.
Iannaccone, L. R. (1997): *Rational Choice: Framework for the Scientific Study of Religion*. Letöltés ideje: 2003. október 19.
Cím: http://gunston.doit.gmu.edu/liannacc/ERel/S2-Archives/Iannaccone – Framework-D.pdf
Iannaccone, L. R. (1998): Introduction to the Economics of Religon. In *Journal of Economic Literature*, **36**. September, 1465-1496.
Jungermann, H. (1991): A racionalitás fogalmának kétféle értelmezése. In: Pápai Zoltán és Nagy Péter (szerk.): *Döntéselméleti szöveggyűjtemény*. Aula Kiadó, Budapest
Lakatos László (2001): Előszó. In: Michael Shermer: *Hogyan hiszünk*. Typotex Kiadó, Budapest
Lazear, E. P. (2000): Economic Imperialism. In: *Quarterly Journal of Economics*.**115**. No. 1., February. 99-146.
Lin, N. (2001): *Social Capital: A Theory of Social Structure & Action*. Cambridge University Press
Mangeloja, E. (2003): *Application of Economic Concepts on Religious Behavior*. Letöltés ideje: 2007. április 17. Cím: http://129.3.20.41/eps/othr/papers/0310/0310003.pdf
March, J. G. (2000): *Bevezetés a döntéshozatalba*. Panem Kiadó, Budapest
McBride, M. (2005): *Religious Pluralism and Religious Participation: A Game Theoretic Analysis*. Letöltés ideje: 2007. április 15.
Cím: http://www.economics.uci.edu/docs/2004-05/McBride-08.pdf
Olson, M. (1997): *A kollektív cselekvés logikája*. Osiris Kiadó, Budapest
Orthmayr Imre (1997): Módszertani individualizmus. In: *Szociológiai Szemle,* **2**. 3-32.

Schultz, T. W. (1998): Beruházás az emberi tőkébe. In: Lengyel György és Szántó Zoltán (szerk.): *Tőkefajták: A társadalmi és kulturális erőforrások szociológiája.* Aula Kiadó, Budapest
Sherkat, D. E. and Wilson, J. (1995): Preferences, Constraints, and Choices Religious Markets: An Examination of Religious Switching and Apostasy. In: *Social Forces*, **73**. No. 3. 993–1026.
Simon, H. (1982): *Korlátozott racionalitás*. Közgazdasági és jogi Könyvkiadó, Budapest
Stigler, G. J. (1982): *The Economist as Preacher and Other Essays*. University of Chicago Press, Chicago
Szalai Ákos (2005): Az egyházpolitika gazdaságtana: Állam és egyház viszonya a jóléti közgazdaságtan eszközeivel. In: *Századvég*. **4.** 3-55.
Szántó Zoltán (1998): A racionális döntések elméletén nyugvó társadalomtudomány. In: Csontos László (szerk.): *A racionális döntések elmélete*. Osiris Kiadó, Budapest
Zoltayné Paprika Zita (2005): *Döntéselmélet.* Alinea Kiadó, Budapest

Weboldalak:

The Official Web Site of the Nobel Prize: Letöltés ideje: 2017. 05. 03.
Cím: http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/economic-sciences/laureates/1992/

Letöltés ideje: 2007. 04. 30.
Cím: http://wamu.org/programs/kn/05/01/27.php

Voltaire-Integral: Letöltés ideje: 2007. 04. 30.
Cím: http://www.voltaire-integral.com/Html/22/11_Lettre_06.html

Hegedüs Gabriella:
A vallás régészete – Kutatástörténet

A régmúlt vallásának vizsgálata nagyra törő és rendkívül bizonytalan vállalkozás. A helyzet akkor sem problémamentes, ha csupán néhány töredékes, esetleg másodlagos forrás, vagy épp bőséges írott anyag áll rendelkezésünkre. Ám minél távolabbra tekintünk vissza az időben, a kutatónak annál nehezebb dolga van. Hiszen tetten érhető-e például a vallási szimbolika, a vallásosság, vagy maga a vallás az írással még nem rendelkező népek, kultúrák esetében? Indokolt-e egyáltalán vallásról beszélni? Megérthetjük-e *„az ősi elme"* (Renfrew, 1994a; 1994b; 1999; 2005) működését, közel kerülhetünk-e (és ha igen, mennyire) az őstörténet emberének hiedelmeihez, vallási élményeihez? Képesek vagyunk-e objektíven rekonstruálni letűnt korok hitvilágát, vagy *„rekonstrukcióink mindig önmagunk visszatükröződései lesznek"* (Bertemes és Biehl, 2001: 11)? Írott források hiányában, pusztán régészeti szinten, a tárgyi leletanyagból és azok leletkörülményeiből az őstörténet társadalmainak szertartásait, kultikus gyakorlatait, egész hitrendszereket rekonstruálni meglehetősen kényes és sokat vitatott téma, mégsem szabad elhanyagolni. A gazdaság, a társadalom, a technológia, a politika, az építészet stb. mind-mind fontos, ám csupán egy-egy aspektusa az egykor élt társadalmak életének, és ha mindezt összegezzük is (ahogyan számos monográfia teszi), a kép még közel sem válik teljessé. A régmúlt rítusainak, vallásos hiedelmeinek, jelenségeinek kutatása, az ember, *„az ősi elme"* megértése elengedhetetlen ahhoz, hogy az akkori társadalmak életének *egészét* értelmezni tudjuk – márpedig a régészet elvben ezt a célt tűzte ki maga elé. Alapfeltevéseink explicit megfogalmazásával majd vizsgálatával feltárni és leírni a múlt történéseit, hogy a lehető legteljesebb, valós képet rajzolhassuk meg.

Annak ellenére, hogy a legtöbb régész rendszeresen találkozik a vallás dimenziójához kapcsolható tárgyakkal, helyekkel vagy funkciókkal ásatásain, és foglalkozik is ezekkel, a vallás régészetét általában a „megközelíthetetlen" kategóriába sorolják (Bertemes és Biehl 2001: 11). Több mint 60 évvel ezelőtt *Christopher Hawkes* úgy vélte *„a vallási intézményekre és a spirituális életre [...] következtetni a legnehezebb következtetés mind közül"* (Hawkes, 1954: 161-162; Bertemes és Biehl 2001: 12; Insoll, 2004: 45-47; Meier és Tillessen, 2014: 54). Ez az elképzelés sok helyütt évtizedekre meghatározta a régészet vallásról való gondolkodását és gyakorlatát, mi több, gyakran ma is irányadója annak. Pedig foglalkoznunk kell a letűnt korok hitvilágával, igyekeznünk kell a lehető legközelebb kerülni az egykor élt emberek vallásos motivációjú cselekedeteihez, elképzeléseihez.

Kissé elhanyagolt mivolta ellenére azért mindig voltak olyan régészeti kutatások, amelyek a letűnt társadalmak hiedelemvilágával foglalkoztak. Azt, hogy ezt mi módon tették, milyen perspektívából, milyen eszközökkel és módszerekkel, értelemszerűen az adott korszak tudományos hangulata, az aktuális elméleti trendek, és természetesen a lehetőségek szabták meg. Bármi legyen is a véleményünk a múlt század vizsgálatairól vagy eredményeiről, bármilyen kritikával forduljunk is kutatói felé a 21. században, érdemeik vitathatatlanok. Hiszen az előző évtizedek régészeti irányzatai, tudományos eredményei, megoldatlan, vagy épp vitára sarkalló kérdései vezettek el azokhoz az információkhoz, adatokhoz, ahhoz a tudáshoz, amely napjainkban rendelkezésünkre áll. És ez a tanulmány nekik, a letűnt korok vallásait elhivatottan kutató szakembereknek állít emléket.

Nem csupán azokról a tudósokról van szó, akiknek munkássága meghatározó volt az archeológia életében, nem is csak azokról, akik a vallás régészet témakörén belül maradandót alkottak, hanem azokról is, akik más tudományterületeken ugyan, de behatóan foglalkoztak a vallás eredetével, az őstörténet hitvilágával. De nem maradhatnak ki a felsorolásból azok a kutatók sem, akiket egy-egy korszak legfontosabb elméleteinek, tudományos irányzatainak „szülő atyjaként" vagy épp továbbgondolójaként ismerünk. Hiszen ezek az elméleti áramlatok, ezek a szakemberek határozták meg a későbbi korszakok elképzeléseit, és nem egy közülük hatással van napjaink vallásrégészeti elméleti trendjeire is.

A vallás régészete cím annyiban megtévesztő lehet, hogy bár sok helyen valamennyi régészeti korszakra vonatkozó általános hozzáállást vázol fel, elsősorban mégis azon kutatásokra koncentrál, amelyek írásos források hiányában, kizárólag a régészeti leletanyag, a feltárásokon megfigyelhető jelenségek alapján igyekeztek a régmúlt vallásait megfejteni. Emellett az első két fejezetben bőven túllépünk a régészet keretein, ám ez szükséges, hiszen a 19. század második felében, illetve a 20. század első évtizedeiben születő tudományos irányzatok határozták meg a korszak archeológiai hozzáállását is. Sem ezekről, sem a más tudományágak által a vallás eredetének felkutatására tett kísérletekről nem lehet leválasztani a régészeti gondolkodást.

A vallás régészete – Kutatástörténet: a kezdetek

Bizonyos szempontból a vallás régészete egy idős magával a régészettel, hiszen az *„első tudományos ásatás"* egy temetkezési halmon keresztül húzott kutatóárok volt. Az a *Thomas Jefferson*, aki később az Egyesült Államok harmadik elnöke lett, 1784-ben virginiai birtokán feltárást folytatott: az elsők között volt, aki munkáját tudományos megközelítést alkalmazva, alapos módszerességgel, a különböző rétegeket megfigyelve végezte, és következtetéseinek alapját nem a már meglévő elképzelések, hanem az előkerült leletek képezték (Renfrew és Bahn, 1999: 21).

Látványos ókori romok híján Európa északi országaiban is elsősorban a feltűnő tereptárgyak, a földből emelt halmok, vagy a kőből készült építmények voltak a régészek első „célpontjai" ebben az időszakban. A 17. században az angol *John Aubrey* Avebury és Stonehenge kőköreit mint *„druida templomok"* azonosítja (Insoll, 2004: 43; Insoll, 2005: 34). Száz évvel később *William Stukeley* is az ősi kelta valláshoz köti őket, mi több a salisburyi síkság sírhalmaival kapcsolatban is kitér a vallásra (Piggot, 1987: 144). Az 1800-as évek elején *Richard Colt Hoare* szintén számos délbritanniai temetkezési halomba ásott bele (Renfrew és Bahn, 1999: 21). Csakhogy ezek a kutatások még a bibliai szemlélet égisze alatt folytak, amely szerint a világ teremtése, így az emberiség eredete és története mindössze néhány ezer évre nyúlik vissza.

Ettől függetlenül a 19. század első felében gombamód szaporodó régészeti feltárások, szakfolyóiratok, majd az első tudományos igényű publikációk alkalmanként kitértek a vallási aspektusra is. *Christian Jürgensen Thomsen*, az európai őskor tényeken, ásatási megfigyeléseken és leleteken alapuló időrendi beosztásának, a három korszakos (kőkor, bronzkor, vaskor) besorolás kialakítója, valamint munkatársa, *Jens Jacob Asmussen Worsaae*, aki ennek bizonyítására elsőként használta a rétegtant ásatáson, a múlt emberének hiedelemvilága iránt is érdeklődtek. Ezzel nagyjából egy időben, a 19. század első harmadában vallásfilozófiai megállapításaihoz *Friedrich Hegel* néhány egyiptomi és núbiai ásatási adatot is felhasznált (Hegel, 2000: 180-187; Insoll, 2004: 44; Insoll, 2005: 34). Ám ezek egyikét sem sorolhatjuk a vallásrégészet elképzelései közé: részben, mert nem az volt a céljuk (például Hegel filozófiája), részben pedig, mivel egy-egy munkájuk és megfigyelésük, az éppen aktuális probléma kapcsán tértek ki a vallásra, annak csupán egy meglehetősen szűk aspektusára koncentrálva.

A század közepe táján azonban a régészet valódi tudománnyá vált. Ennek hátterét olyan tudományágak szolgáltatták, mint például a geológia, a rétegtan, de az egyre nagyobb mennyiségben előkerülő régészeti leletanyag (a pattintott kőeszközök, a kihalt állatfajok csontjai stb.) is az emberiség történetének felülvizsgálatát sürgette. A régészet tehát önálló tudományággá vált, spekulatív korszakát maga mögött hagyva módszeres ásatásokat kezdett, és a feltárt leletanyagot új szemszögből kezdte tanulmányozni, majd feldolgozni.

Ezekkel a változásokkal egyidőben született meg a korszak legnagyobb hatású elmélete: *Charles Darwin* 1859-ben kiadott műve, *A fajok eredete* (*The Origin of Species*) a tudományos élet valamennyi területén éreztette hatását (Darwin, 2004). Nem meglepő, hogy a régészeti gondolkodás fejlődésében is kulcsszerepet játszott, amelyet többek között *Augustus Pitt-Rivers*, *John Evans*, vagy *Oscar Montelius* munkája bizonyít (Renfrew és Bahn, 1999: 26). De ezt mutatja *Moritz Hoernes* életműve is, aki 1909-ben a vallás evolúciós fejlődését a vadásztársadalmak – alacsonyabb szintű gazdálkodók – magasabb szintű gazdálkodók, pásztortársadalmak hármasában határozta meg (Meier és Tillessen, 2014: 48).

A 19. század második felében tehát a régészet, valamint a vallás életében is megjelent a mindent átható evolúciós szemlélet. (Mi több, az evolúciós alapokon nyugvó elképzelések – a század végétől egyre gyakrabban megjelenő kritikák ellenére – egészen az 1930-as évekig megfigyelhetők például a német régészeti szakirodalomban.) Bár ekkor már modern régészetről beszélhetünk, a korszak központi kérdése az időrend volt, a helyi kronológiák létrehozása, a tárgytipológia, valamint a kulturális fejlődési sorok felvázolása, és a vallásról továbbra is kevés szó esett.

Nem úgy más tudományágak keretei között! Időközben ugyanis a kulturális antropológusok elkezdték kialakítani saját elméleteiket az emberi fejlődésről, amelynek visszatérő, központi témája volt a vallás eredetének és fejlődésének kutatása. *Herbert Spencer* angol filozófus, antropológus, szociológus úgy tekintett a vallásra, mint az egyenlőtlenségeket legitimizáló társadalmi kontroll egy formájára. Szerint a társadalmak növekedése evolúciós folyamat, az evolúció a természettől a kultúrához vezető fejlődés. A vallás legősibb formája a *manizmus*, azaz a halottkultusz, az ősök tisztelete, és a fejlődés ebből indult ki (Spencer, 1877; Capps, 1995: 90-94). A kulturális antropológia „atyja", *Edward Burnett Tylor* elméletében a *„kőkorszak vallása"* az *animizmus* volt. Ez a „primitív társadalmak" hite, az emberiség gyermekkora, amely a szellemi lényekbe vetett hitben, az ősök tiszteletében, illetve a fetisizmusban folytatódott, és végül ezen fejlődési vonal mentén alakult ki a *politeizmus*, majd a *monoteizmus* (Tylor, 1871: 377-453; Capps, 1995: 95-98). A vallás evolúciós sorrendjének egyik legtisztább és legátfogóbb elmélete *Sir James G. Frazer* nevéhez fűződik, aki az emberi vallásos gondolkodás fejlődését a *mágia – vallás – tudomány* folyamatában látta, amelyben a legkorábbi időszak hitvilágát a természeti erők manipulálására vagy ellenőrzésére irányuló kísérlet, a mágia jelenti (Capps, 1995: 87-90). Ezzel szemben *Sir John Lubbock* a vallás fejlődését egy hatfokú evolúciós létrán képzelte el: *ateizmus – fetisizmus – totemizmus – sámánizmus – antropomorfizmus – etikai monoteizmus* (Lubbock, 1898: 205-416; Insoll, 2004: 44).

Mindeközben Magyarországon a 19. század második felének már tudományos igényű régészeti publikációiban a vallással csupán a furcsa, nem-értett tárgyak mellé odavetett mellékes megjegyzések formájában találkozhatunk: *„egyesek szerint bálványkövek lehettek"* (Hajdú, 1999: 254). Esetenként felmerül a kérdés a temetkezések kapcsán is, de az olyan mondatok, mint *„a temetés a legprimitívebb […] a tetemet jobb oldalára fektették, mintha csak aludnék"*, valamint *„a halott mellé tett tárgyak valamilyen áldozati szertartással függhettek össze"* nem tekinthetők vallásrégészeti megfigyelésnek (Hajdú, 1999: 254). Pedig a hazai régészet is szinte az első pillanatban kapcsolatba került az ősi társadalmak hitvilágával. Néhány 18. századi történetíró munkája után 1778-ban sor került az első ásatásra: *Schönvisner István*, a Budára helyezett nagyszombati jezsuita egyetem érem- és régiségtan tanszékének professzora feltárta a Flórián téri katonai fürdőt. Schönvisner munkássága vitathatatlan, ám a magyar ősrégészeti terepkutatás valódi kezdete Érdy János nevéhez fűződik, aki 1847-ben, az Akadémiai Értesítőben leközölte a tárnokvölgyi kunhalmok ásatásainak eredményeit (Luczenbacher, 1847: 282-289; Vékony, 2003:17).

(Luczenbacher János néven született, ám 1848-ban családi nevét Érdyre változtatta, első nagy ásatási sikereinek helyszíne nyomán.) Temetkezési halmokról lévén szó, a hazai ősrégészet története születésétől kezdve összefonódik a vallással, vallásossággal, az egykor élt emberek hiedelmeivel.

Ez persze nem azt jelenti, hogy hosszas, a vallással kapcsolatos értekezésekbe bocsátkoztak volna. A kor itthoni szakemberei a hétköznapi élet jelenségeitől elkülönülő, a különös, ritka, vagy megfejthetetlennek tartott leleteket általában a *„rejtélyes funkciójú tárgyak”* esetleg az *„érdekes kistárgyak”* elnevezéssel illették, a temetkezések leírásánál pedig leggyakrabban a *„nem keresztény”* állapot rögzítését tartották fontosnak megjegyezni (Hajdú, 1999: 254). Minden egyéb értelmezési lehetőségtől tartózkodtak, és a napjainkban sokak által a vallási szférához tartozónak vélt állat–, valamint emberalakokat ábrázoló agyagplasztikákról úgy tartották, nem több, mint *„játékos kedvű gelencsér időtöltése, vagy segédei számára kiadott tanfeladat”*, mi több, gyakran egyszerű műtárgyakként, őskori lakásdíszítő elemekként magyarázták őket (Hajdú, 1999: 255).

Ma már mosolyogva olvassuk a fenti mondatokat, ne higgyük azonban, hogy ezek a korszak közkedvelt irányzataitól lemaradt, perifériára szorult ország sajátos megközelítései. Hazánk nem csupán lépést tartott a tudományos fejlődéssel, hanem bekapcsolódott Európa régészeti életébe, szerves részét képezte annak. Az 1870-80-as évek hazai régészete meglehetősen modern volt, és a régészet iránti érdeklődést, annak népszerűségét mi sem bizonyítja jobban, mint a század végén egyre-másra alakuló vidéki régészeti társaságok, múzeumok. A szakszerűség iránti igényt mutatja a korszak tudományos követelményeinek minden szempontból megfelelő tanulmányokat tartalmazó szaklapok megjelenése is (Vékony, 2003: 15). Az egykor élt társadalmak hitvilágával kapcsolatos hozzáállás egészen egyszerűen a kor tudományos szemléletét tükrözte (egy döntően keresztény nézőpontból). Ráadásul mind a természettudományok, mind pedig a vallástudomány gyermekcipőben jár még ekkor, néhány évtized múlva (mások mellett) ezek fejlődése adja majd meg az alapot, és a kezdő lökést, hogy azután – más tudományokhoz képest kissé talán megkésve – létrejöjjön a „másik világ” régészete.

Meghatározó irányzatok a 20. század első felében

Nem kellett sokat várni az evolúciós szemlélet kritikájára, Darwin könyvének megjelenése után néhány évtizeddel már egyre többen hangoztatták, miszerint az unilineáris evolucionizmus túlságosan leegyszerűsített, redukcionista és előítéletekkel teli modell. *John F. McLennan*, *William Robertson Smith* és *Wilhelm M. Wundt* már a 19. század vége felé a korábban feltételezettnél sokkal összetettebb kapcsolatokat vázolt fel a társadalom és a vallás között (Meier és Tillessen, 2014: 25). McLennan 1869-70-ben kiadott két kötetes munkájában a *The Worship of Animals and Plants*-ben a totemizmust jelölte meg a vallás ősi formájaként (McLennan,

1869-70; Simon, 2003). Barátja, Smith ezt az elképzelést vitte tovább (többek között klasszikusnak számító munkájában, a *Lectures on the Religion of the Semites*-ben, amely 1889-ben jelent meg először), kiegészítve azzal a felvetéssel, miszerint a nemzetség tagjai, valamint a totemállatok között rokonsági kapcsolat áll fenn, így a nemzetség maga is egyfajta vallási jelleggel bír (Smith, 1927; Simon, 2003). Bár McLennan és Smith, illetve Wundt elképzeléseit nehéz párhuzamba állítani, egy dologban hasonló álláspontot voltak: mindhárman úgy vélték, a vallások bizonyos funkciókat töltenek be a társadalmakban (McLennan, 1869-70; Smith, 1927; Meier és Tillessen, 2014: 25). A 20. század első éveiben az ilyen típusú felvetések egyre népszerűbbé váltak, és hamarosan felváltották az evolúciós gondolkodást bizonyos körökben.

A századfordulón *Max Weber* kutatásának egyik domináns témája a vallások és kulturális intézmények kölcsönhatásának és visszacsatolásának elképzelése volt (Meier és Tillessen, 2014: 26). Egyik alapfelvetése szerint a vallási eszmék olyan társadalmi intézményeket, gyakorlatokat irányítanak, mint a gazdaság, a jog, a politika. Több általa írt mű központi témája, hogy a vallás, mint a jelenségek rendszere hogyan hat a társadalomra, a politikára és a gazdaságra, ezek kialakulása ugyanis nagyban függ az adott társadalom vallási nézeteitől (Simon, 2003). Weber főként a vallás társadalmi folyamatokra gyakorolt hatására összpontosított, azon belül pedig elsősorban azt vizsgálta, hogyan befolyásolják a vallási jelenségek a gazdasági tevékenységeket.

A szociológia atyja, *Emile Durkheim* (evolúciós kiindulópontból) társadalmi tényként tekintett a vallásra, amelynek szabályai, előírásai a közösség valamennyi tagjára kötelező érvényűek, és amely gondolkodási kategória a társadalomból származtatható (Durkheim, 2003; Nagy, 2014). Az egyénhez képest előtérbe helyezte a társadalmat, és úgy vélte, egy közösség társadalmi-kulturális jelenségeinek feltérképezése, megértése érdekében azok funkcióját kell figyelembe venni, hiszen az határozza meg a formát. Az állandó és változatlan dolgokat keresve azon az álláspontón volt, hogy minden vallás ugyanazt a szerepet tölti be, ugyanazon társadalmi szükségleteket elégíti ki, a helyes kérdés pedig úgy hangzik, milyen funkciót tölt be a vallás? Véleménye szerint a vallás volt az, amely a legősibb társadalmak életét meghatározta, és részben MacLennan, valamint Smith hatására a totemizmusban, illetve annak rítusaiban látta a vallás legkorábbi, legegyszerűbb formáját (Durkheim, 2003; Simon, 2003). Habár vallásszociológiájának totemizmussal összefüggő elmélete rengeteg bírálatot kapott, teóriája óriási és maradandó hatást gyakorolt a 20. század első évtizedeinek kutatásaira, főként a funkcionalista (és ahogy később látni fogjuk a strukturalista) irányzatokra. McLennan, Smith, Wundt, Weber és Durkheim munkássága nyomán ugyanis megjelent egy új perspektíva – a vallás, mint funkció.

Ilyen előzményeket követően – nagyrészt Durheim hatására – jött létre a *funkcionalizmus* új irányzata, elsőként a kulturális antropológia színpadán „debütált". A fogalmat az 1920-30-as években *Bronisław Malinowski* vezette be és tette széles körben ismertté, aki átvette azt a korábbi hozzáállást, ami a társadalomra egy olyan

összetett rendszerként tekint, amelyben minden rész funkciója az egész működésének szolgálatában áll. Véleménye szerint a kulturális antropológia feladata feltárni, hogy egy-egy kultúrán belül mi módon kapcsolódnak a különböző jelenségek, milyen viszonyban állnak egymással, valamint külső környezetükkel (Ortutay, 1979). Később tovább fejlesztette elképzelését, oly módon, hogy valamennyi társadalmi jelenséget alapvető biológiai és pszichológiai szükségletek kielégítésére szolgáló eszközként fogta fel, a kultúrát pedig ezen eszközök rendszereként (Ortutay, 1979). A funkcionalizmus szerint a társadalom egy jól szervezett egység, amelyben minden résznek saját funkciója van, ezen kulturális jelenségek (tárgyak, intézmények, attitűdök stb.) funkciója pedig alapvetően válasz valamilyen szükséglet kielégítése. Az irányzat a kulturális jelenségek által betöltött szerepek vizsgálatával igyekezett meghatározni a „társadalmi tények" közötti kapcsolatokat, mellé–, alá- vagy fölérendeltségi viszonyait, hiszen álláspontjuk szerint bármely társadalmi vagy kulturális jelenségről legyen szó annak funkciója határozza meg formáját.

A szociálantropológia másik kiemelkedő alakja, a *strukturális funkcionalizmus* atyja, *Alfred R. Radcliffe-Brown*. Felfogásában az egyén a társadalmi rendszer része, a társadalmi struktúra az egyének és csoportok rendszere, a társadalomszervezet pedig a társadalmi struktúra tevékenységeinek rendszere. Így a társadalmi lét egy olyan folyamat, amely a társadalomszervezet funkciójának eredményeként jön létre (Ortutay, 1979). Véleménye szerint a társadalmi jelenségek funkciója az, amelyet a társadalmi lét állandó, egyensúlyban lévő és folytonos életében betöltenek.

A funkcionalista elképzelés könnyen összekapcsolható a neo-evolucionista érvelések alátámasztásával (Meier és Tillessen, 2014: 49). Annak ellenére, hogy a 20. század közepén antievolucionista eszmék uralkodtak, az amerikai *Leslie White* szakítva ezen hagyományokkal ismét az evolucionizmus felé fordult. Az energia megszerzésének és hatékony felhasználásának kapcsán állított fel evolúciós fokokat, úgy vélte, minél magasabb az egy főre jutó energiafelhasználás, annál fejlettebb a társadalom. Ez az, ami aztán hatással van a technológiára, a gazdaságra, a politikai struktúrára, a szabályokra stb. és ez határozza meg a közösség hitvilágát (Újvári, 2003). White szerinte a kultúra evolúciós folyamat, az ember szimbólumteremtő és -használó adottságából ered a kultúrateremtő képessége és az energiák felhasználásának hatékonysága szabja meg annak fejlettségét, összetettségét.

A század közepére már számtalan tudományos irányzat, rengeteg különböző szemléletmód és temérdek kultúramagyarázó elmélet állt a kutatók rendelkezésére, és bár nem mind volt hatással az archeológia elképzeléseire vagy módszertanára, a vallásrégészet jövőjének szempontjából azonban még egy megközelítésről szót kell itt ejtenünk. Az 1960-70-es évek Amerikájában bontakozott ki a *Julian Steward* nevével fémjelzett *„kulturális ökológia"* is. Steward antropológiai, valamint régészeti tanulmányai, továbbá terepmunkái során arra a meggyőződésre jutott, hogy a kultúra és a technológia szoros kapcsolatban áll a természeti környezettel. A multilineáris evolucionizmust szem előtt tartva a természeti környezet szerepét hangsúlyozta az egyes kultúrák vizsgálatakor, azok ugyanis (azaz a hasonló jellegzetességekkel ren-

delkező *kulturális típusok*) az előbbihez való alkalmazkodás révén jöttek létre (Újvári, 2003).

Amikor White és Steward elfordult *Franz Boas* részletező, leíró *„történeti partikularizmusától"*, és ismét a hosszú távú változások magyarázatát helyezték előtérbe egy új irányzatot hoztak létre. Neo-evolucionimusuk (ahogy később látni fogjuk) igen nagy hatást gyakorolt a régésztre, különösen az 1950-60-as évek processzuális iskolájának elképzeléseire, olyan szakemberekre, mint *Lewis Binford*, *Kent Flannery* és *David L. Clarke* (Renfrew és Bahn, 1999: 27; Friedman és Rowlands, 2005: 122). Míg White – többek között – a dél-amerikai archeológia életében játszott jelentős szerepet, Steward megközelítésének eredményei hatalmas hullámokat vetettek mind az antropológia, mind pedig a régészet területén. egyebek mellett például az általa létrehozott kategóriák (horda – törzs – főnökség – állam) váltak a kutatások alaptézisévé (Friedman és Rowlands, 2005: 123). Megközelítésének magyarázó kerete elsősorban funkcionalista jellegű, hiszen álláspontja szerint a társadalom intézményei és kultúrája valamilyen (például ökológiai vagy gazdasági) funkció teljesítése miatt jöttek létre (Friedman és Rowlands, 2005: 123). A funkcionalizmus különösen erős gazdasági perspektívája egyenlőségjelet tett a fejlődés kulturális állomásai és a társadalmi-gazdasági rendszerek közé, ezt, valamint az ökológiai-gazdasági megközelítést több szempontból is az újrégészet előzményének tekinthetjük (Renfrew és Bahn, 1999: 448; Meier és Tillessen, 2014: 48). Mindemellett sorra születnek olyan tanulmányok, amelyeknél a neo-evolucionizmus hatása megkérdőjelezhetetlen, és úgy tűnik, a gazdasági rendszerektől függő vallások típusainak és kategóriáinak alapgondolata máig él a régészeti gondolkodásban.

Két évtizeddel ezelőtt *Peter Schauer* úgy érvelt, az élelemtermelés kialakulása miatt neolitikum óta olyan hitrendszerek alakultak ki, amelyek középpontjában a termékenység, a születés és a halál állt. Bizonyos vallási elképzelések pedig áthagyományozódhattak a bronz- illetve vaskorba a még mindig agrár jellegű gazdaság következtében (Meier és Tillessen, 2014: 50). Ez idő tájt *Georg Kossak* a vaskori mediterrán népekkel kapcsolatos cikke alapján feltételezhető, miszerint a „primitívebb" kultúrák természeti vallásokkal rendelkeztek, majd a civilizációs fejlődéssel párhuzamosan ezeket istenekkel és templomokkal rendelkező vallások követik (Meier és Tillessen, 2014: 50). Ezt a vonalat követi *Otto Urban* is, aki a felső-paleolitikum vadászó-gyűjtögető nemzetségi alapon szerveződő csoportjait a sámánizmussal, az animizmussal és a totemizmussal kapcsolja össze. Bár meglehetősen homályos nála a „Nagy Anya" szerepe a kora-neolitikum idején, ám az újkőkor kései szakaszában, valamint a kőrézkorban feltűnő napszimbólumok és antropomorf istenek alapján határozottan állítja, egy újfajta vallási irányultság jelent meg (Meier és Tillessen, 2014: 50-51). James C. Wright rendszerében a „kultusz intézményei" szintén megfelelnek a társadalmi szervezettség és etnikai értelmezések szintjeinek (Meier és Tillessen, 2014: 51). Timothy Insoll összefoglaló munkájából jól látszik, hogy a fentiekhez hasonló neo-evolucionista megközelítések olyan párokon alapulnak, mint a vadászó-gyűjtögető – sámánizmus, földművelés – ősök tisztelete, növekvő társadalmi ré-

tegződés – hierarchikus vallások, írásbeliség – világvallások (Insoll, 2004: 47; Meier és Tillessen, 2014: 51).

De ne szaladjunk ennyire előre, térjünk inkább vissza a 20. század közepére, az „új régészet" születésének előestéjére. Lassan minden készen áll a fordulathoz, hiszen leírták és megvitatták azokat a nagy elméleteket, amelyek az elkövetkezendő évtizedekben meghatározzák a vallásrégészet mindennapjait, és az archeológia napra készen figyel, következtet, érvel. A fejezet végén ugyanakkor még egy gondolatmenetre ki kell térnünk, hiszen nincs olyan vallásrégészettel foglalkozó mű, amelyből kimaradhatnak Christopher Hawkes „létra-következtetései". A brit régész 1954-ben a régészeti jelenségekből tett konklúziók megbízhatóságával kapcsolatban létrehozott egy „létrát", amelynek alsó fokán a műszaki folyamatok, az előállítási módszerek állnak. Véleménye szerint ezekre *„viszonylag könnyű"*, az érintett emberi csoportok megélhetésére, gazdaságára *„meglehetősen könnyű"*, míg a csoportok társadalmi, politikai intézményeire jóval nehezebb következtetni a régészeti jelenségek alapján. A létra legfelső, negyedik fokán a vallás állt: *„a vallási intézményekre és a spirituális életre [...] következtetni a legnehezebb következtetés mind közül"* (Hawkes, 1954: 161-162; Bertemes és Biehl 2001: 12; Insoll, 2004: 45-47; Meier és Tillessen, 2014: 54).

De nem csak ő vélekedett így abban az időben. Az antropológus *E. Edward Evans-Pritchard* 1956-ban napvilágot látott tanulmánya a nuer vallásról (*Nuer Religion*) a durkheimi hozzáállással szemben a vallás működésére, és a résztvevők magyarázatára helyezi a hangsúlyt (Evans-Pritchard, 1956). Könyvének első oldalán azt írja, *„szükséges volt elsajátítani a nyelvüket, megismerni megélhetési módjukat és családjaikat, rokonságukat és politikai tevékenységüket, mielőtt figyelmet fordíthattam volna vallásos elképzeléseik bonyolult problémáira"* (Evans-Pritchard, 1956: 1). *V. Gordon Childe* is úgy vélte, hogy a régészet – szerencsés körülmények között – betekintést nyerhet a kormányzati formába, családszerkezetbe, bizonyos gazdasági tevékenységekbe vagy a háborúskodások menetébe, ám soha nem leszünk képesek feltárni a múlt olyan aspektusait, mint az igazságszolgáltatás, a büntetések, a törvények, a hatáskörök korlátozása stb. Határozottan kiáll amellett, miszerint a vallásos elképzelések számunkra örökre elvesztek (Meier és Tillessen, 2014: 55). Ezek az elképzelések sok helyütt évtizedekre meghatározták a régészet vallásról való gondolkodását és gyakorlatát, mi több, gyakran ma is irányadói annak.

Processzuális megközelítés: „új régészet" születik

Az 1950-60-as évek fordulópont a régészet (és a vallásrégészet) életében. A kor kutatói közül néhányan úgy vélték, a tudományágnak új típusú megközelítési módokra van szüksége, olyan összekötő, konjunktív szemléletre, amely a kulturális rendszerek teljes egészét vizsgálná (Renfrew és Bahn, 1999: 36). Mások próbáltak nagyobb hangsúlyt fektetni a kultúra és a környezet interakcióira, a társadalmak

vizsgálatára, a folyamatok tágabb érvényű magyarázatára, vagy a kultúrák történetében megnyilvánuló általános törvényszerűségek tanulmányozására. Az elégedetlenkedők nem az ásatási technikákat vagy az új természettudományos segédeszközöket kritizálták, hanem az azokból levont következtetések és magyarázatok módját, valamint az érvelési módszereket (Renfrew és Bahn, 1999: 36; Sabloff, 2005: 159). 1958-ban *Gordon Willey* és *Philip Phillips* a *„szociokulturális okok és törvényszerűségek kutatásának lehetséges szintézisére"* is felhívták a figyelmet (Renfrew és Bahn, 1999: 36).

1962-ben, néhány évvel azután, hogy Hawkes megjelentette „létra következtetéseit", Lewis Binford új utat javasolt a régészet számára a kortárs funkcionalizmus keretein belül, amelyet hamarosan mindenki *processzuális régészet* (*processual archaeology*), vagy új régészet (*new archaeology*) néven kezdett emlegetni (Binford, 1962). Azt állította, hogy az egykori élet valamennyi aspektusát egyformán figyelembe kell venni, és nem értett egyet Hawkes „létrájával", szerinte a valláshoz egyáltalán nem olyan nehéz közel kerülni, mint azt eddig hangoztatták (Sabloff, 2005: 159; Meier és Tillessen, 2014: 71). Ő és csapata a múlt társadalmi és gazdasági oldalának vizsgálatában sokkal szélesebb körű régészeti lehetőségeket látott, mint azt korábban gondolták volna, és igyekeztek új megközelítési módokat kidolgozni, hogy megkíséreljék a régészeti értelmezés problémáinak megoldását. Céljaik között szerepelt az érvelések világosabbá tétele, és az, hogy a következtetéseknek a logikus érvelés egyértelmű rendszerén kell nyugodniuk, hiszen azokat csak akkor tekinthetjük helyesnek, ha tesztelhetők (Renfrew és Bahn, 1999: 36-39).

Ennek megvalósítása érdekében az újrégészek egyre nagyobb mértékben kezdték felhasználni a természettudományos módszereket, megjelent a kvantitatív elemzések alkalmazása, és előszeretettel hasznosították más tudományágak elméleteit. Az emberi kultúrákat olyan rendszerként elemezték, amely különböző alrendszerekre bontható, és elvetették az egyik kultúrának a másikra gyakorolt hatását (Renfrew és Bahn, 1999: 36-39). Az eddigi lelettipológiáról és osztályozásról a hangsúly átkerült a kultúra rendszerén belül szorosan összefonódó, saját jogon vizsgálható létfenntartásra, a technológiára, a gazdaságra, a társadalmi–, politikai- és az ideológiai alrendszerekre, a kereskedelemre, a demográfiára stb., (Renfrew és Bahn, 1999: 36-39; Sabloff, 2005: 159-163). Mindez a tereprégészetben is változásokat eredményezett, nagyobb hangsúly helyeződött a jól körül határolt kutatási céllal rendelkező munkára, de új fejleménynek tekinthető az *etnoarchaeológia* megjelenése is. A processzuális régészek kiemelt helyen kezelték a magyarázatokat, és igyekeztek megválaszolni, hogy az emberi viselkedés szempontjából mit jelentenek a feltárt építmények, leletek. Mivel ennek egyik leghatékonyabb módja a ma élő természeti társadalmak tanulmányozása, megszületett az a fajta néprajzi megfigyelés, amely csupán abban jelent újdonságot, hogy a régészeti szempontokat figyelembe véve dolgozik. (Renfrew és Bahn, 1999: 36-39).

Binford és munkatársai általánosító magyarázatot fogalmaztak meg az újrégészet céljaként, emellett munkáikban nyomatékosabban jelennek meg a környezet, demo-

gráfia és megélhetés tényezői, mint a társadalmi és kognitív körülmények, ugyanakkor az emberi kapcsolatokat túlzottan „funkcionalista" módon szemlélik. Willey és Philipps szerint is a magyarázatokra kell összpontosítani, méghozzá, *„mint minden tudományágban, általános érvényű törvényszerűségek keresése révén"* (Renfrew és Bahn, 1999: 37). Ők már az új régészet megszületése előtt azt hangoztatták, hogy az értelmezés általánosításokkal és szabályosságok feltárásával jár együtt:

> *„Régészetben a processzuális értelmezés annak a természetét tanulmányozza, amit pontatlanul kulturális-történeti folyamatnak neveznek. Gyakorlatilag ez azt jelenti, hogy magában foglalja azt a kísérletet, amely szabályosságot próbál fellelni a kulturális-történeti tanulmányok módszereivel felderített összefüggésekben."* (Renfrew és Bahn, 1999: 448)

Az újrégészet hozzáállásával és eredményeivel sokan már a kezdeti szakaszban sem értettek egyet, többek között olyan kritikák fogalmazódtak meg, hogy túl nagy hangsúlyt fektetnek a környezetre és a gazdaságra (főleg a megélhetésre), illetve keveset az emberi lét egyéb aspektusaira, így a társadalmi, valamint a kognitív oldalakra (Renfrew és Bahn, 1999: 448). Maguk a processzuális régészek ugyanakkor az egyik legfontosabb vizsgálati területként a kulturális ökológiát, a környezet és a kultúra kölcsönhatását, a környezet és a technológia kapcsolatát nevezték meg (Sabloff, 2005: 160). Kent Flannery, aki szintén a környezetet helyezte előtérbe kutatásai során 1967-ben a következőket írta a processzuális régészeti megközelítés kapcsán:

> *„A processzuális iskola tagjai az emberi viselkedésre úgy tekintenek, mint a nagy számú rendszerek közötti átfedési pontra („artikulációra"), melyek közül mindegyik magában foglal mind kulturális, mind nem kulturális jelenségeket, az utóbbiak közül azonban gyakran sokkal többet. […] A processzuális iskola stratégiája tehát, hogy minden egyes rendszert elkülönítsen és mint önálló változót tanulmányozzon. A végső cél természetesen az artikuláció teljes rendszerének rekonstrukciója az összes kapcsolódó rendszerrel együtt, bár az ilyen összetett vizsgálódás eddig még meghaladta a folyamatelemzők erejét."* (Renfrew és Bahn, 1999: 448)

Colin Renfrew és *Paul Bahn* a következőképpen definiálják a processzuális szemléletet Régészet: elmélet, módszer, gyakorlat (*Archaeology. Theories, Methods and Practice*) című hatalmas összefoglaló munkájában:

> *„A processzuális (folyamatokat tanulmányozó) megközelítés arra tesz kísérletet, hogy elkülönítse és tanulmányozza a társadalmon belül és a társadalmak között ható különböző erők működését, miközben*

a hangsúlyt ezeknek az erőknek a környezettel, a létfenntartással és a gazdasággal való összefüggésére, a társadalmon belüli társadalmi kapcsolatokra, az uralkodó ideológiának és vallásnak az előbbiekre gyakorolt hatására, valamint a különböző társadalmi egységek közötti interakciókra helyezi." (Renfrew és Bahn, 1999: 448)

Habár Binford és kollégái szerint a vallás nem annyira homályos, mint Hawkes hangoztatta, meglehetősen kevés hitvilággal foglalkozó processzuális megközelítésben írt tanulmány született a régészeten belül. Egyetértenek azzal, hogy a vallás egy olyan tényező, amit figyelembe *kell* vennie a régészeknek, hiszen az élet egyik fontos aspektusa, sőt, Binford maga is utal *„ideológiai alrendszerekre"*, ugyanakkor munkáiban csekély figyelmet kap a vallás. Nagy általánosságban ez jellemzi a teljes processzuális régészeti hozzáállást is: a vallási dimenzió kívül esik a kutatáson, így szinte teljesen figyelmen kívül hagyták (Insoll, 2004: 48; Insoll, 2005: 35; Meier és Tillessen, 2014: 71-73).

David Clarke ugyanakkor a pszichológiai, a gazdasági és az anyagi kultúrával együtt, egy átfogó társadalmi-kulturális rendszer alrendszereként értékeli a vallást, de elismeri a társadalomban betöltött szerepét, és azt, hogy egy olyan dimenzióról van szó, amely alkalmas a régészeti vizsgálódásra. Szerinte a vallás *„a legtöbb társadalomban korlátozza a magánszemélyek tevékenységeit"* ezen kívül *„spekulatív és átfogó"* (Insoll, 2004: 51). A korszak egyik legkiforrottabb analitikus megközelítését Flannery és *Joyce Marcus* dolgozta ki a vallásrégészet számára, bár a módszernek megvannak a maga buktatói, és a kutatás számos területén nem használható, mivel kiindulópontja az írott források megléte, és azok párhuzamba állíthatósága a régészeti leletanyaggal (Meier és Tillessen, 2014: 72). (Ezzel együtt Flannery több ízben bírálta a processzuális régészetet, és néhány „szabály" trivialitását.) A vallásrégészet processzuális szemléletének egy másik fontos elmélete Renfrew nevéhez fűződik, de ezt a későbbiekben, a *kognitív-processzuális* irányzat bemutatásakor fogjuk tárgyalni.

A korai új régészet hitvilággal, hiedelmekkel kapcsolatos kutatásai tehát meglehetősen hiányosak, és a vallási dimenziók mellőzése nyilvánvaló: alig néhány tanulmány foglalkozott az ősi társadalmak vallásosságának kérdésével, vagy hitrendszereivel. A processzuális régészet vizsgálatai valójában a Hawkes-féle „létra" első két fokára korlátozódtak, alkalmanként felléptek a harmadik fokra, de gyakorlatilag alátámasztották azt az elképzelést, miszerint a negyedik fok szinte elérhetetlen, így Hawkes elmélete mélyen meggyökerezett a régészeti meggyőződésekben (Meier és Tillessen, 2014: 71-73).

Az 1960-as években az új régészet fejlődésével párhuzamosan egy sor probléma kezdett körvonalazódni, és az is nyilvánvalóvá vált, hogy a régészet vizsgálatok módszereit alátámasztó megalapozott háttér hiányzik, bár a processzuális megközelítés több kísérletet tett a hiány pótlására (Renfrew és Bahn, 1999: 461; Sabloff, 2005: 161). Az új régészet első időszakát kétségkívül a funkcionális és az

ökológiai megközelítés jellemezte, követői az elméletek, a modellek, és az általánosítások használatára fektették a legnagyobb hangsúlyt. Későbbi kritikusai az iskola erős funkcionalizmusát hangoztatták, valamint azt, hogy túl sokat foglalkozott az alkalmazkodás ökológiai vonásaival és a hatékonysággal, illetve az élet tisztán anyagi és funkcionális oldalával. Kétségtelen, hogy az új régészet első néhány éve *funkcionális-processzuális* volt. Napjainkban leginkább a szemlélet mindent átható általánosítása vált ki vitákat, hiszen még mindig jelentős hatással van a régészettudományra, továbbra is kulcsszerepet játszik a régészeti gyakorlatban és gondolkodásban (Renfrew és Bahn, 1999: 36-39, 448-449; Sabloff, 2005: 159-163).

Mindazonáltal az új régészet pozitív „tulajdonságai" között kell megemlíteni, hogy a társadalom egészének fejlődését igyekezett megmagyarázni, ezért a társadalom különböző területeinek működésére, valamint ezek egymáshoz való kapcsolódására összpontosított. Ahogyan az a hozzáállás is értékelendő, miszerint az érvelés alapjául szolgáló előfeltevéseknek lehetőség szerint specifikusnak és világosan kifejtettnek kell lennie. (Renfrew és Bahn, 1999: 36-39)

A marxista irányzat

A tradicionális *marxista régészet*i szemlélet a 20. század egyik legjelentősebb *materialista* irányzata, amely elsősorban *Karl Marx* és *Friedrich Engels* munkáin alapul, és amelynek olyan elképzelések alkotják a magját, mint az érdekek ütközése, az osztályok vagy a társadalom rétegei közötti küzdelem, valamint a szegények elit általi kizsákmányolása. A régészeten belül már az 1930-as években megjelent ez a fajta magyarázat, V. Gordon Childe, az egyik legnagyobb hatású régész, olyan évtizedekig használatban lévő szakkifejezések, fogalmak megalkotója, mint a *neolitikus forradalom*, vagy a *városi forradalom* több olyan tanulmányt jelentetett meg, amelyek nagyvonalakban a klasszikus marxista régészet elveit követik (pl. Childe, 1945). (A szovjet régészek közül többen szintén a hagyományos marxista iskolát követték, ilyen szemléletben íródott például *Igor M. Gyakonov* 1969-ben napvilágot látott elmélete, amely a mezopotámiai állam kialakulását taglalja (Renfrew és Bahn, 1999: 449-451))

A marxista régészet a történelemben bekövetkezett változásokat széles körű, általános törvényekkel igyekszik megmagyarázni, a társadalom egészének működéséről, valamint az ezen belüli részek összefüggéseiről tiszta képet alkot. Központi feltevése, hogy az emberi létezés meghatározott és a hangsúly a létfenntartási cikkek termelésén van. Alapvetően elutasítják a funkcionalista megközelítést, a társadalom változásának materialista modelljére helyezik a hangsúlyt, és fenntartották annak lehetőségét, miszerint a hosszú távú társadalmi változások ellentmondásos, dinamikus folyamatok (Renfrew és Bahn, 1999: 452; Friedman és Rowlands, 2005: 122-126). Összefoglalva tehát a szemlélet evolúciós, holisztikus és materialista, a társadalmakon belüli változások folyamatát pedig a társadalmi osztályok közötti harcban kicsúcsosodó belső

ellentétekkel (főként a termelés, fogyasztás, a termelőeszközök és termelőerők közötti viszonyokkal, belső ellentéteivel) magyarázza (Renfrew és Bahn, 1999: 452). A marxizmus azon gondolata, amely szerint a változások belső problémák miatt történnek, pontosabban azok megoldása révén éles ellentétben áll a processzuális régészet korai időszakának funkcionalista megközelítésével, amely a szelektív nyomás hatására, a jóval nagyobb hatékonyság érdekében történő, valamennyi érintett számára előnyös változások mellett érvel (Renfrew és Bahn, 1999: 452).

Mindez megmutatkozik a hitvilággal kapcsolatos elképzelések kapcsán is, hiszen marxista nézőpontból a vallás nem semleges. Ki ne hallotta már Marx híres kijelentését, mely szerint a vallás a *„nép ópiuma”*? Szerinte mindez az anyagi és gazdasági realitások függvénye, a nép kényelmes, illuzórikus boldogsága, *„vigaszt nyújtó egyetemes közeg”*. Az osztálytársadalom, az osztályok közötti elidegenedés terméke, a manipuláció, a nyomorúság és az elnyomás produktuma. Ugyanakkor az ez utóbbi elleni tiltakozás eszköze is egyben, illetve az abba való beletörődés vigaszt adó formája, a vallás tehát *„az elnyomott teremtmény sóhajtása”* (Nagy, 2014). Azt állította, már az ősi társadalmak is a természeti erőktől való félelmükben, azok befolyásolására „találták ki” a mágiát, így a vallás (az emberi történelem valamennyi korszakában) nem más, mint a védtelenség elleni harc, a kiszolgáltatottság elleni védekezés (Nagy, 2014). Ennek ellenére Marx úgy véli, a vallás nem nyújt valódi vigaszt, megnehezíti a problémák tényleges megoldását, hiszen mint az elit uralmának legitimációs tényezője segít fenntartani az osztálytársadalmi kereteket, különösen mivel a társadalom vezetői saját céljaik, érdekeik, igényeik érdekében manipulálhatják a közösség hitrendszerét. Marxista nézőpontból a vallás alapvetően ideológia jellegű, és mint a társadalmi viszonyok függvénye, csak azok megváltoztatásával módosítható (Nagy, 2014).

A tradicionális marxista elképzelés a *„termelési infrastruktúra természetének, […] a gazdasági alap függvényeként”* tekint a teljes ideológiai felépítményre, így adott társadalom tudásának és hitvilágának egészére (Renfrew és Bahn, 1999: 452; Insoll, 2004: 53). Ugyanis az anyagi létalapot, a gazdaságot (a termelőerők egymás közötti ellentéteit, feszültségeit, illetve a termelési viszonyokat) tekintik a valódi történelemalakító faktornak. A vallás (ahogy az erkölcs a filozófia, a jog, az állam stb.) az ideológiai felépítmény része, társadalmi jelleg, amely a gazdasági struktúrából adódik. Mivel a létezés feltétele a gazdasági alap, ahogy az változik és fejlődik, úgy fog a társadalom vallása, hitvilága is szisztematikusan változni és fejlődni (Renfrew és Bahn, 1999: 452). Alapvetően tehát a gazdaság „irányítja” a vallási hiedelmek rendszerét. A megközelítés régészeti szemszögből szintén fontos gondolata, hogy az egyes emberek, mint individuumok nem mérvadók, de legalább is csupán másodlagos funkciót töltenek be, szerepük mindössze a társadalmi fejlődés perspektívájából érdekes. A történelmi materializmus tehát a történelem eseményeit, valamint az embert, mint társadalmi „jelenség” vizsgálja.

Ebből következik, hogy a marxista régészet a vallásra az ideológia szerves részeként tekint, az ideológia szerepe pedig, ahogy *Ian Hodder* írja, *„a gazdaság által*

meghatározott, és a gazdasággal összekapcsolódva funkcionál" (Hodder, 1988: 60; Insoll, 2004: 53). Tisztán marxista megfogalmazásban *Parker Pearson* szerint az ideológia *„hiedelmek rendszere, amelyen keresztül a külsőségek észlelt világát úgy értelmezik, mint egy konkrét és tárgyiasult valóságot"* (Insoll, 2004: 54). Nála az ideológia úgy jelenik meg, mint *„hamis tudat"*, *„a világban zajló emberi cselekedetek terméke"*, olyan hiedelmek sora, melyek eltorzítják a társadalmi kapcsolatok természetét (Insoll, 2004: 54). *Michael Shanks* és *Christopher Tilley* olyan definíciót alkottak, amelyben az ideológia a valóság megértése, olyan valóságé, amely egy adott csoport vagy osztály megélt tapasztalataiból alakult ki. Ugyancsak marxista megfogalmazás, amelyben az ideológia *„gyakorlat, mely biztosítja a dominancia kapcsolatainak reprodukálását, és az egyén cselekedeteit irányító strukturális alapelvek és a társadalmi formáción belül létező csoportok közötti ellentmondások elfedését"* (Insoll, 2004: 53).

A régészeten belül Childe munkái klasszikus példái a múltbéli hiedelmek marxista perspektívából való megközelítésének. Bár elismerte a vallás fontosságát, azt úgy értékelte, mint ami a teokratikus zsarnokságot fenntartó és állandósító tévedésként funkcionál. Pesszimista álláspontra helyezkedett annak kapcsán, mennyit ismerhetünk meg a múlt embereinek *„szellemi kultúrájáról"*, ám elismeri, vannak a vallásosságnak olyan dimenziói, amelyeket a régészet is tud vizsgálni (Childe, 1945: 78-79; Insoll, 2004: 53). Véleménye szerint a hiedelmeknek azon aspektusai elérhetőek e tudomány számára, amelyek kapcsolatban vannak a cselekedettel, például a temetkezések, áldozatok, templomok (Childe, 1945: 78-79; Insoll, 2004: 53). Childe azt is tagadja, hogy a hasznosság volna az egyetlen, amely meghatározza a társadalmak életét és fejlődését, véleménye szerint léteznek további dimenziók is. Ezen kívül megkérdőjelezett néhány korábban magától értetődőnek tartott egyetemes gondolatot, mint például ok, működés, logika, hiszen nyilvánvaló, hogy ezek jelentése és tartalma kultúránként változhat (Insoll, 2004: 53).

Az 1960-as évektől francia antropológusok munkájában ismét előtérbe kerülnek a marxista elvek, és néhányan, az újrégészet elméleti vitáinak köszönhetően ezeket a régészetben is igyekeztek felhasználni. A francia *neomarxizmus* (*strukturalista marxizmus*) hatására a hetvenes-nyolcvanas években a marxista keretek közé beilleszthető régészeti magyarázatok születtek többek között *Susan Frankenstein*, *Michael Rowlands*, *Jonathan Friedman*, valamint *Antonio Gilman* tollából. A marxizmus elméleti keretei között ugyan, de az ideológiára és a kognitív oldalra helyezik a hangsúlyt (Renfrew és Bahn, 1999: 451; Friedman és Rowlands, 2005: 122-126). Ez egyben azt is jelenti, hogy a neomarxizmus egészen új szemszögből tekintett az egykori társadalmak vallására. Ahogy fentebb már említettem, a marxizmus egyik alaptétele szerint a társadalom tudását és hitvilágát nagyrészt a gazdasági alap befolyásolja, annak függvényében változik. Ezt a szemléletet a neomarxisták tagadják. Véleményük szerint a társadalom ideológiai felépítménye nem kizárólagosan és teljes egészében a gazdasági alaptól függ, e kettő kapcsolatában nem feltételezhetjük az alá- és fölérendelt viszonyt. Sokkal inkább egymással interakcióban, egymásra

kölcsönösen ható és egymástól függő rendszerként kell elképzelnünk őket. (Renfrew és Bahn, 1999: 452. 464-465). Így a neomarxisták munkáiban már jóval nagyobb teret kap a kutatás során a valaha élt társadalmak ideológiája, vallása, mindemellett több szerephez is jut a változások vizsgálatakor.

Jó példa erre Tilley 1980-as években kidolgozott elképzelése, amely a svédországi neolitikumból származó megalitokat vette górcső alá. Véleménye szerint a sírokon belül az elhunytak testrészeinek összekeverése adott társadalom egységét volt hivatott jelképezni, amely egyben elterelte a figyelmet a valódi önkényeskedésről, a hatalmon lévőkről, a státusszal járó kiváltságokról (Renfrew és Bahn, 1999: 466-467). A megalitokhoz köthető rítusokkal mintegy elfedték és legalizálták a közösségen belüli egyenlőtlenségeket. Mivel ezek az építmények, a bennük feltárt temetkezések, valamint a megfigyelhető rítusok a fennálló rendet magától értetődőnek, normálisnak és természetesnek állították be, a temetkezési helyeket egyben a hatalom reprezentációinak vélte. Gondolatmenetének egyértelműen marxista eleme a társadalmon belüli hatalom, egyenlőtlenség kiemelése, ám a rítus és az ideológia hangsúlyozása már neomarxista szemléletet mutat (Renfrew és Bahn, 1999: 466-467). Tilley másutt is hasonló elképzeléseket fogalmaz meg: egyik Shanks-szel közös munkájuk, svédországi és angliai szintén újkőkori temetkezések vizsgálata kapcsán például *„elfogadják a rítus koncepcióját, mint az ideológia egyik formája”* (Insoll, 2004: 54). Így náluk a rítus egyenlő az ideológiával, amely jól mutatja az irányzat vallásról való gondolkodását.

Annak ellenére, hogy a marxista szemlélet sok szempontból szembe állítható a korai újrégészet funkcionalizmusával, a két megközelítést nem lehet tisztán elkülöníteni egymástól. A funkcionalista-processzuális irányzattal ellentétben a marxista elemzés gyakran nélkülözi a konkrét régészeti anyagot, ezenkívül nem mindig voltak képesek sikeresen áthidalni az elméleti és a tereprégészet közötti űrt sem. Ugyanakkor nagyobb hangsúlyt fektettek a társadalmi kapcsolatokra, valamint a hatalom jellegére, gyakorlására. Ugyancsak határozott különbség, hogy a legtöbb processzuális régész a lehető legnagyobb mértékben igyekszik elválasztani politikai nézeteit szakmai munkájától, míg a marxista gondolkodásmód gyakran politikai felhanggal jár együtt, ráadásul nézőpontjukból ez a fajta szétválasztás megvalósíthatatlan (Renfrew és Bahn, 1999: 441. 451-452). Azonban mind két iskola a társadalom egészén belüli hosszú távú változásokat szemléli, valamint az abban működő szociális kapcsolatokat is vizsgálja. Emellett kompatibilisek, még akkor is, ha teljesen eltérő terminológiát használnak. A szembetűnő ellentétek ellenére több közös vonás figyelhető meg a funkcionalista-processzuális és a marxista megközelítésekben, ami főként majd akkor válik nyilvánvalóvá, amikor szembe kerülnek a strukturalista és a posztprocesszuális gondolkodókkal (Renfrew és Bahn, 1999: 441. 451). Napjaink régészeti gondolkodásában a marxista felfogás – ahogy a marxizmus általában – csekély jelentőséggel bír, mára jobbára a tudománytörténet részeként tartják számon, mint egy valaha fontos és meghatározó, ám meghaladott szemléletet.

Szimbolizmus és strukturalizmus

A processzuális régészeti iskola funkcionalista megközelítésével részben párhuzamosan, részben arra adott válaszként jött létre a *strukturalista régészet*, amelyet később a posztstrukturalizmus, majd a posztprocesszuális iskola követett. (Meier és Tillessen, 2014: 78). Ezek az irányzatok tették világossá azt, hogy a múlt emlékeinek feltérképezésekor, a történelmi, vagy épp a történelem előtti korok vizsgálatakor nem lehet figyelmen kívül hagyni a letűnt társadalmak gondolkodását, eszméit és hiedelemvilágát.

A strukturalista szemlélet kidolgozója *Claude Lévi-Strauss*, az egyik legkiemelkedőbb francia antropológus nevéhez fűződik. Kutatásai és terepmunkái során arra a meggyőződésre jutott, hogy minden kultúra szimbolikus rendszerekből áll, és az antropológia feladata ezen rendszerek feltérképezése. A kutatók ugyanis kívülről érkezve soha nem ismerhetnek meg egy számukra idegen kultúrát teljes mélységében, ám a rendezett struktúrák, a megnyilvánulási formák kognitív modelljei felismerhetőek. Lévi-Straussnál a struktúra *„nem a tapasztalati valóságra, hanem az annak alapján létrehozott modellekre vonatkozik. […] A társadalmi viszonyok szolgáltatnak alapanyagot azoknak a modelleknek a létrehozásához, amelyek láthatóvá teszik magát a társadalmi struktúrát”* (Lévi-Strauss, 2001: 216-217). Ezek révén pedig betekintést nyerhetünk adott társadalom működési mechanizmusába. Hiszen bár a látható megnyilvánulások közösségenként és kultúránként eltérőek lehetnek, az emberi mentális modulok, így a mentális folyamatok univerzálisak. Egy-egy társadalom tehát a struktúrák, a kultúrát alkotó szimbolikus rendszerek, mint például a nyelv, a szabályok, a művészet, a vallás stb. beazonosításával ismerhető meg (Lévi-Strauss, 2001). Mindez azt is jelenti, hogy a strukturalista kutatók az általános emberi mentális modulokat és azok működését, szerkezeti sajátosságait vizsgálják.

Lévi-Strauss francia etnológus gondolatai, módszerei és eredményei a régészettudományra is nagy hatással voltak, ennek következtében az 1960-70-es években számos strukturalista tanulmány született. Ám a hasonló elképzelések mentén gondolkodó régészet kezdete ennél jóval korábbra tehető, még akkor is, ha általában nem szimbolikus régészetként emlegetik. Már évtizedekkel korábban megjelent az a fajta vélekedés, hogy különálló emberi közösségekre lehet következtetni a régészeti leletanyag stílusa alapján. A kultúrák stílusa tehát társadalmi vagy etnikai csoportokat jelöltek, és ebben az értelemben szimbolikusak voltak (Hodder, 2005b: 190). Az ásatásokon előkerülő leletanyag szimbolizmusát többnyire úgy határozták meg, mint másodlagos jelentés, amely túl mutat az elsődleges (gyakran funkcionális) jelentésen (Hodder, 2005b: 190). Egy fejsze elsődleges jelentése például az, hogy fák kivágására használtak, ám másodlagos jelentése utalhat az erőre, vagy az emberre, aki használta. Összességében azonban elmondható, hogy a 20. század első felében a szimbolizmust inkább társadalmi és etnikai csoportok beazonosítására, elkülönítésére, a kultúrák közötti kapcsolatrendszerek felderítésére használták, és a másodlagos jelentésekkel viszonylag keveset foglalkoztak (Hodder, 2005b: 190).

Némileg megváltozott a helyzet a processzuális régészet színrelépésével, bár az irányzat képviselői elsősorban arra fókuszáltak, mi módon működnek a szimbólumok annak érdekében, hogy javítsák az emberek környezethez való alkalmazkodását. Sokan az információ cserét elősegítő „eszközként" tekintettek a szimbólumokra, szimbólumkészletekre, amely a közösség, így az információ mennyiség növekedésével egyenes arányban bővült (Hodder, 2005b: 190). A szimbólumok kapcsán még egy területet kell itt megemlíteni: az „új régészet" általános felvetése szerint a temetkezések vizsgálatakor a presztízs tárgyak jelenléte segít beazonosítani a magasabb státuszú egyéneket (Hodder, 2005b: 190). Csakhogy a szimbolikus tartalom nem minden esetben látható, olykor nehéz beazonosítani mely tárgyak vagy cselekedetek rendelkeznek (és melyek nem rendelkeznek!) szimbolikus jelentéssel, ahogy az sem egyértelmű minden esetben, hogy az elsődleges funkcionális jelentés megelőzi-e a másodlagos szimbolikus mondanivalót. Mindazonáltal a processzuális megközelítések főként a szimbólumok funkcionális szerepére helyezték a hangsúlyt.

A valódi fordulat Lévi-Strauss munkásságának köszönhetően, az 1960-70-es években következett be, amikor egyre-másra születtek a strukturalista elképzeléseket követő régészeti tanulmányok. Ezek a művek azt hangsúlyozzák, az emberek cselekedeteit a hit és a szimbolikus fogalmak irányítják, ezért a tárgyak megalkotóinak, azaz a cselekvők gondolati struktúráját kell a kutatás középpontjába állítani (Renfrew és Bahn, 1999: 461-464). Alapfeltételezésük, miszerint az egész logikailag megelőzi a részt, és *„formálisan a különbözőségek struktúrái szervezik, amelyeknek a konkrét kulturálisan meghatározott objektumok és szubjektumok alá vannak rendelve"* (Meier és Tillessen, 2014: 78). Érvelésük szerint eltérő kultúrák emberi gondolkodásaiban vannak olyan ismétlődő rendszerek, struktúrák, amelyek gyakran – bár nem szükségszerűen – ellentétpárokba szerveződnek (például férfi – nő, ember – természet, nyilvános – magán, piszkos – tiszta, kelet – nyugat, külső – belső, értelem – érzelem, temetkezési – nem temetkezési stb.) (Renfrew és Bahn, 1999: 464; Hodder, 2005b: 191; Meier és Tillessen, 2014: 78). A strukturalista régészet szerint azok a gondolati kategóriák, fogalmak, amelyek az élet egyik területén megjelennek, nagy valószínűséggel bukkannak fel, válnak láthatóvá és beazonosíthatóvá más szektorokban is. Vagyis az egyik tapasztalati területen szerzett emberi gondolkodási kategóriák kihatnak a többire is. Elsődleges célként a szimbólumok kulturális rendszereinek feltérképezését jelölték meg, a szimbólumokét, melyek alaprendszere a nyelv, beleértve a szakrális és nonverbális nyelvet is (Renfrew és Bahn, 1999: 461-463; Meier és Tillessen, 2014: 78-80). A nyelven kívül nincs struktúra, azaz a *„tudattalannak csak akkor van struktúrája, amikor beszél, a testnek csak akkor van struktúrája, amikor tüneteket produkál, és a dolgoknak csak akkor van struktúrájuk, amikor néma társalgást folytatnak, ami a jelek nyelve"* (Meier és Tillessen, 2014: 78).

A vallás régészetében a strukturalizmus olyan módszert ad, amellyel értelmezhetőek, valamint rendszerezhetők a *Mircea Eliade* és mások által felhalmozott példák. A kultúrát a szimbólumok totális rendszerének tekinti, és metodológiát nyújt, hogy a vallástudományi adatokból következtetni lehessen. Emellett a strukturalista régé-

szek elvetették a Hawkes-féle „létra" következtetéseit, szerintük a kultúra összes aspektusa felismerhetően hasonló, az emberi elme nem a legbonyolultabb területe a régészeti vizsgálatoknak, viszont a kultúra egyik legfőbb rendező magja, így a kutatás középpontjába kell kerülnie (Meier és Tillessen, 2014. 78).

Az egyik legkiemelkedőbb strukturalista régész a francia *André Leroi-Gourhan*, akinek az európai paleolitikum barlangi művészetének és állatábrázolásainak magyarázatával kapcsolatos munkái úttörő vállalkozásnak számítanak. Az 1964-ben megjelent *Az őstörténet kultuszai* (*Les religions de la préhistoire*) című könyvében arra figyelmeztet, *„az ősember csupán töredékes üzeneteket hagyott ránk"* (Leroi-Gourhan, 1985: 6). Elveti a természeti népek életének etnológiai magyarázatainak, párhuzamainak használhatóságát régészeti szinten, és a paleolitikum szellemi életének, hitvilágának megfejtésekor egzakt megfigyelésekre alapozott reális értelmezéseket, racionális lehetőségeket keres (Leroi-Gourhan, 1985). Nevéhez fűződik az európai barlangi művészet első módszeres vizsgálata: összegyűjtötte, osztályozta, majd rendszerezte a paleolitikumból származó barlangi művészet és a hitvilág jeleit, képeit, megfigyelte párosításaikat, összetételeiket, feljegyezte elrendeződésüket, szerkezetüket, egységes egésszé való összeállásukat, hogy megmagyarázza és értelmezze az akkori ember hitvilágát – legalábbis azt a keveset, amely elérhető belőle. Munkája nyomán megkérdőjeleződött az a korábbi általános vélekedés, miszerint a barlangok falaira festett ábrák egymástól független, egyedi és véletlenszerű alkotások, melyek valamiféle vadász mágia, termékenységi mágia, esetleg beavatási szertartás részeként jöttek létre (Leroi-Gourhan, 1985; Renfrew és Bahn, 1999: 377).

Leroi-Gourhan szerint a barlangi festmények kapcsolata és asszociációja egy kettős struktúra kimutatását segíti, amely egy komplex, többrétegű férfi – női szimbolikus rendszer, ami bizonyos spekulációkhoz vezetett a *„halál valódi metafizikáját"* illetően (Leroi-Gourhan, 1985: 143). Vizsgálatai során a régészeti leletek szimbólumait dekontextualizálta, és *Rudolf Otto*hoz, Eliadéhoz, illetve másokhoz hasonlóan úgy azonosította a vallást, mint a misztikusba való belefeledkezés, melyet a félelem és a hatalom érzései jellemeznek (Otto, 1997; Eliade, 1987; Leroi-Gourhan, 1985; Meier és Tillessen, 2014: 79). Ma már tudjuk, hogy Leroi-Gourhan elképzelése az európai paleolitikumból ránk maradt barlangi művészet kapcsán túl általános, hiszen néhol csupán egy-egy, míg másutt több tucat, vagy épp több száz alkotás „díszíti" a falakat. Mindazonáltal ő volt az, aki elsőként világított rá arra, hogy az ábrázolások közel sem olyan véletlenszerűek, mint azt korábban feltételezték, elhelyezkedésük nagyon is tervezett és szándékos, hogy *„létezett egy alapvető tematikus egység"*, és nem egymástól független az alkotásokról van szó, hanem osztatlan, összetartozó kompozíciókról (Renfrew és Bahn, 1999: 377).

Habár a strukturalizmus számos feltételezése és eredménye vitatható, az értelmezés elméleti keretrendszere épp oly előremutató volt a régészeti metodológia számára, mint a processzuális régészet (Meier és Tillessen, 2014: 79). Ráadásul a strukturalista megközelítésnek köszönhetően a nyelv, mint alapvető szimbólumrendszer elképzelés néhány évtizeddel később az egyik legnépszerűbb témává lépett

elő. Bírálói általában olyan kivetnivalókat fogalmaznak meg az iskola eredményeivel kapcsolatban, miszerint a legtöbb strukturalista nézőpontú vizsgálat nem érinti az időbeli változást: azaz szinkronikus, és az új régészek közül sokan tették fel azt a kérdést, vajon felmutatható-e egy tesztelhető hipotézis (Renfrew és Bahn, 1999: 464)? Mindemellett a strukturalizmus a kultúrát szimbólumok totális rendszerének tekintette, és a rendszer elemeit nem határozta meg az ok és a hatás kapcsolatai által (ahogyan szükségszerű volna egy rendszerszerű szemléletben). Egyrészt ez a kritika, másrészt a folyamat, amelyben a processzuális hozzáállás néhány év leforgása alatt a gazdaságra és az ökológiára szűkítette le érdeklődési körét, azt eredményezte, hogy az angolszász régészet például csak kis mértékben ismerte el a strukturalizmust (Meier és Tillessen, 2014: 79-80).

Posztprocesszuális régészet

Az 1970-es évek közepétől egyre több kritika fogalmazódott meg a korai processzuális régészet ellen. A hagyományos történeti, és nagymértékben leíró megközelítést alkalmazó *Bruce Trigger Idő és hagyomány* (*Time and Tradition*) című könyvében már 1978-ban erőltetettnek titulálta és negatívan értékelte a magyarázó törvényszerűségek megalkotásával kísérletező hozzáállást (Renfrew és Bahn, 1999: 461). Flannery úgy vélte sokkal nagyobb hangsúlyt kellene, hogy kapjon a társadalmak ideológiai és szimbolikus oldala, és szintén bírálta a processzuális régészeti szemléletet, azon belül főként némely szabály trivialitását (Renfrew és Bahn, 1999: 461). (Ugyanakkor ahogy a processzuális régészetnél említettük, Flannery és Marcus nevéhez fűződik az új régészet egyik legkidolgozottabb teóriája.) Ezen sorozatos és egyre gyakrabban megjelenő éles kritikák, az újrégészet hiányosságainak felsorakoztatása következményeként született meg az új szemléletmód, a *posztprocesszuális régészet*, amely megkérdőjelezte a régészetben eddig használatos szinte valamennyi érvelési módszert.

A „mozgalom" Nagy-Britanniából indult, ahol néhány régész, a posztprocesszuális elméletek mai napig meghatározó alakjai, nevezetesen Hodder, Shanks és Tilley megpróbáltak új típusú megközelítési módokat alkotni. Ezzel párhuzamosan fontos megjegyzések láttak napvilágot Skandináviában, továbbá az Egyesült Államokban, elsősorban *Mark Leone* révén (Renfrew és Bahn, 1999: 461; Hodder, 2005a: 155). Hodder úgy vélte, le kell küzdeni azokat a nehézségeket, amelyeket a funkcionális-processzuális archeológia korlátjának tartott, új alapokra kell helyezni a régészetelméletet, illetve el kell határolódni a pozitivista filozófiától. Az újrégészet egyik legnagyobb hibájaként azt jelölte meg, hogy figyelmen kívül hagyták az individuumot, az emberi viselkedés, érzelmek és kreativitás befolyásoló erejét. Kritikájában és elméleteiben hangsúlyozottan jelenik meg, miszerint az anyagi kultúrát az *„értelem alkotta meg"* (Hodder, 2005a: 155), az egyének tudatos cselekedeteinek eredménye, így nem szabad figyelmen kívül hagyni az individuumot, az egyese emberek gon-

dolatait, illetve cselekedeteit. Az anyagi kultúra és a tárgyak a társadalmi működés részét képezik, a leletek alapján felépített anyagi világ tehát nem a saját társadalmi valóságunk kivetített tükörképe. Hodder joggal hangsúlyozta *„az anyagi kultúra aktív szerepét"* (Hodder, 2005a: 156) annak processzuális, passzív szerepével szemben, és azt szerette volna, ha a kutatók felismerik az egyén szerepét a történelemben (Renfrew és Bahn, 1999: 461; Hodder, 2005a: 156; Siklósi, 2010: 48-49).

A posztprocesszuális régészeti szemléletmód kialakulásához hozzájáruló, és az értelmezést befolyásoló hatások között olyan tudományágak vagy elméletek szerepelnek, mint a neomarxizmus, a tudományfilozófia posztpozitivista iskolája, a strukturalizmus, a posztstrukturalizmus, a hermeneutikus megközelítés, a Habermas által kidolgozott kritikai elmélet, valamint a régészet feminista ága. Eme számtalan hatásnak köszönhetően a posztprocesszuális régészeten belül a teoretikai érvek néha meglehetősen nehezen követhetőkké válnak, ráadásul a fenti hatások olykor kölcsönösen ellentmondanak egymásnak (Renfrew és Bahn, 1999: 461).

A megközelítés hívei szerint a régész feladata a múlt leírása, azonban nem szabad ennyivel beérni, kötelességük ezen eredményeknek a jelen világ megváltoztatására való felhasználása is. Az, hogy a posztprocesszuális iskolánál ily mértékben megjelenik a társadalmi tudatosság iránti erős elkötelezettség, neomarxista elemnek tekinthető (Renfrew és Bahn, 1999: 43). A posztpozitivista gondolatiság hatásai is felfedezhetők, ugyanakkor az értelmezés egyik jellemzőjét, miszerint nagy hangsúly helyeződik a tudományos módszerek szisztematikus eljárásaira, a posztpozitivista megközelítés elutasítja. Shanks és Tilley írásaiban nem ritkán nyíltan meg is jelennek azon politikai felhangokat tartalmazó gondolatok, amelyek szerint a modern tudomány eredményei szembe fordulnak az egyénnel, és a kapitalizmus hatalomgyakorlását segítve az elnyomó rendszer szerves részét képezik (Renfrew és Bahn, 1999: 43).

Annak ellenére, hogy a strukturalizmus hajlamos az általánosításokra, hogy gyakran nem hagy elég teret az egyénnek és az egyéni tevékenységnek (amely, mint láttuk fontos szempont a posztprocesszuális régészetben), az új megközelítés sokat merített a strukturalista elméletekből. Ilyen például a kultúra fogalma, amely – a processzualista iskola elgondolásaival ellentétben – nem alkalmazható a környezetre, hanem a társadalom által megalkotott értelmes szimbólumrendszer. Emellett a posztprocesszuális régészet is egyfajta nyelvnek tekinti a kultúrát, pontosabban egyfajta szövegnek az anyagi kultúrát, amely saját szemiotikája szerint működik, és ezen kultúra középpontjába az elmét elismerve az embert helyezi (Meier és Tillessen, 2014: 80-82).

Talán ezeknél is nagyobb hatással volt a posztprocesszuális megközelítésekre a frankfurti filozófiai iskola, a kritikai elmélet, valamin a hermeneutikus (értelmező) szemléletmód. Az 1970-es évek végétől egyre több régész kritizálta az általánosításokra irányuló kísérleteket, és egyre gyakrabban jelentek meg olyan tanulmányok, amelyekben a hangsúly a kultúrák és társadalmak egyedülállóságára helyezték, s amelyek azt hangoztatták, minden kultúrát saját változatosságának teljes kontextusá-

ban kell vizsgálni (Renfrew és Bahn, 1999: 43). Emellett az értelmező megközelítés a múltbeli emberek cselekedeteit és gondolatait állította a középpontba, úgy érvelt, hogy a múlt megértése és magyarázata csak akkor lehetséges, ha egyfajta beleélő megközelítést alkalmazunk, és igyekszünk az egykori emberek fejével gondolkozni. Néhány szimbolikus aspektus kutatása során (például festészet, szobrászat stb.) ez logikusnak is hangzik, ám roppant nehéz feladat megfejteni a múlt emberének gondolatait, emellett a módszertana sem teljesen kiforrott (Renfrew és Bahn, 1999: 43).

Ezzel nagyjából egy időben jelent meg a modern kritikai elméletből származó gondolatrendszer, azt hangoztatva, miszerint nem létezik egyetlen, abszolút magyarázat, mindenkinek joga van saját véleményt formálni a múltról. A frankfurti iskola filozófusai szerint nem létezik objektív tény, azoknak csupán az ember világnézetén, illetve az elméletek kapcsolatain keresztül van jelentésük (Renfrew és Bahn, 1999: 464). Sok processzuális régész objektivitásra való törekvésével ellentétben a kritikai elmélet azt hangoztatta, *„minden tudás történetileg eltorzult kommunikáció eredménye, így az „objektív" tudás keresése illuzórikus"*, továbbá bírálták a processzuális régészek által a teszteléshez használt kritériumokat is (Renfrew és Bahn, 1999: 464; Hodder, 2005a).

A posztprocesszuális megközelítések megjelenése a vallásrégészet területén is változásokat eredményezett, főként a korábbi általános, univerzális szabályosságok elhagyásának, az egyedi kulturális és történeti kontextus előtérbe helyezésének, illetve a szimbólumok hangsúlyozásának következtében. Hodder például bebizonyította, hogy a formák és a szimbólumok kulturálisan és egyénileg elkülönülnek a jelentéstől, ebből kifolyólag ha a kultúrát ilyen szimbólumok értelmes rendszerének tekintjük, *„úgy e keretrendszerben a szimbólumok elemzése csupán kultúra alatti szinten nyerhet értelmet, és az Eliade, valamint Gimbutas által szolgáltatott kultúraközi általánosításnak véget kellene vetni"* (Meier és Tillessen, 2014: 81). A gyakorlatban azonban kiderült, hogy kultúraközi összehasonlítás nélkül meglehetősen nehéz boldogulni. Tilley a skandináv bronzkori sziklákon megjelenő művészetet strukturalista szemléletből vizsgálatakor szembesült azzal a problémával, hogy szinte képtelenség a kettős struktúrából következtetni a struktúra jelentésére, így kénytelen volt felhasználni a rejtett kultúraközi analógiákat (Meier és Tillessen, 2014: 81-82).

Az egyén előtérbe helyezése, az általánosítások elhagyása és az egyedi kulturális összefüggések fontosságának hangsúlyozása miatt ugyanakkor olyan fordulatok következtek be, mint például ideológia temetkezésekben megfigyelhető torzító hatásának előtérbe kerülése, amely mára már általánosan elfogadott gondolat. Hodder felismerte, hogy az anyagi kultúra tárgyai jelentéssel bírnak, és nem egyszerűen tükrözik, hanem nagyban befolyásolják is a közösséget, a társadalmat, így a temetkezések nem feltétlen mutatják tisztán a társadalmi kapcsolatokat, hiszen torzíthatják, el is fedhetik azt. Ezen kívül *„a temetkezések a valódi társadalmi viszonyok tükrözése mellett (vagy helyett) kitűnő alkalmat nyújtanak arra is, hogy a közösség vezetői kifejezzék és legitimizálják hatalmukat az ősökkel való kapcsolaton keresztül"* (Siklósi, 2010: 48). Ezzel kapcsolatban a korszak másik jelentős felismerése, hogy a státusz

egyéb területeken is megjelenhet, nem csak a temetkezésekben, amelyek valószínűleg csupán bizonyos mértékben, bizonyos események kapcsán (például társadalmi instabilitás) váltak a státusz kifejezésének „színpadává" (Siklósi, 2010: 48-49).

Meg kell ugyanakkor jegyezni, a posztprocesszuális régészeti megközelítés közel sem foglalkozott annyit az őstörténet hitvilágával, szakralitásával, rítusaival, azaz a vallás régészetével, mint azt a szimbolizmus iránti érdeklődéséből, az egyén gondolkodásának hangsúlyozásából és a jelentés fontosságának előtérbe kerülésétől várnánk. Ezen a téren egyáltalán nem figyelhetünk túlzott aktivitás, ahogy *Timothy Insoll* fogalmazott *„a posztprocesszualizmus pozitív és inspiráló aspektusai általános filozófiájára vonatkoznak, semmint a vallást illető megközelítésére"* (Insoll, 2004: 79). Az új megközelítés a vallást mint olyat szinte alig vizsgálta, sok kutató jóformán tudomást sem vett róla.

Széles körben elterjed bírálat, miszerint a strukturalista általánosítások mellőzésének következtében a posztprocesszuális régészetnek szüksége lett volna egy olyan metodológia összeállítására, amely segítségükre lehetett volna a struktúrák, valamint a szimbólumok értelmezésekor. Ez a meghatározott módszertan az elméleti keretrendszer mellől ugyanakkor a kezdeti időszakban hiányzott (Meier és Tillessen, 2014: 81). Emellett ezen irányzatok hívei gyakran beleestek abba a hibába, hogy az ideológia túlhangsúlyozásával egy időben elhanyagolták a mennyiségi vizsgálatokat (Siklósi, 2010: 48). Más vélemények szerint azonban nem az elméleti keretrendszer elégtelenségének, vagy a bizonyítékok behatároltságának a következménye a vallás mellőzése, hanem az annak kritikájától való tartózkodást tükrözi. Insoll határozottan kiáll amellett, hogy a régészek a vallásra lényegtelen vagy éppen veszélyes téveszmeként tekintettek, így az értelmezés keretei között nem veszik figyelembe azt. Mi több, jobbára még a vallás kifejezést is kihagyják a posztprocesszuális tanulmányokból, ha pedig mégis használják, az anyagi kultúra vagy ideológia szimbolikus és rituális dimenziói alá rendelik (Insoll, 2004: 79-87).

A posztprocesszuális iskolával szemben megfogalmazott bírálatok között olyanok is szerepelnek, miszerint a megközelítés könnyen a relativizmus csapdájához vezethet. Hodder és tanítványai ugyanis azt hangoztatták, hogy az objektivitás mint cél elérhetetlen, hiszen a kutatásoknak, és a következtetéseknek nem létezik kizárólagos, egyedül helyes módja. A régészeti leletanyag, illetve annak vizsgálata, értelmezése elmélet- és ember-függő, tehát számtalan „olvasata" lehetséges. Ezek a gondolatok viszont – szélsőséges esetekben – olyan kutatási módszerekhez, olyan általános relativizmushoz vezethetnek, ahol minden véleményt ugyanolyan jónak tarthatunk, ahol *„minden lehetséges"* és ahol *„a régészeti kutatás és a „science fiction" közötti határvonalat már nehéz meghúzni"* (Renfrew és Bahn, 1999: 43). (Habár Renfrew azt is hozzáteszi, a múlt bemutatása, például egy múzeumi kiállítás tartalmazhat olyan elemeket, amelyek az adatok tárgyilagos elemzését háttérbe szorítva az egyéni érzelmeken alapulnak, arra alapoznak (Renfrew és Bahn, 1999: 42)).

Sokak szerint bár a posztprocesszuális megközelítések joggal kérdőjelezik meg az új régészet számos elemét és módszerét, valójában a processzuális iskola ötleteit,

problémáit és elméleteit fejlesztik tovább. Ebből kifolyólag helytelennek tartják elkülönülésüket, hiszen csupán egy új árnyalat a régészettudomány palettáján, *„amely önhitten azt feltételezi, hogy felválthat valamit, amit igazából inkább kiegészíteni lenne hivatott”* (Renfrew és Bahn, 1999: 43). Mindezek ellenére vitathatatlan a posztprocesszuális megközelítések jelentősége. Értelmezéskor, a múlt megértésének kísérletekor, valamint napjaink döntéseiben (például, hogy mit mutassunk be, mi kerüljön előtérbe, és hogyan egy múzeumi tárlaton) helye van ezen szemléleteknek. Ráadásul módszertani problémái ellenére, részben a megközelítések eredményei, részben pedig a különböző heves vitáknak köszönhetően nagy mértékben és pozitívan tágította ki a régészet elméleteit, emellett oly módon tudta vizsgálni, illetve hangsúlyozni az emberi viselkedés szimbolikus és kognitív oldalait, ahogyan korábban egyetlen megközelítés – így az új régészet – sem. Széles látóköre, interdiszciplináris jellege és összetettsége miatt Hodder és Shanks már az 1990-es években felvetették, a posztprocesszuális elnevezés helyett sokkal megfelelőbb lenne az értelmező régészetek (*interpretive archaeologies*) kifejezés. Renfrew szerint pedig *„egyik legfontosabb előnye a sokszínűség, amely várhatóan számos további új megközelítési módhoz fog vezetni”* (Renfrew és Bahn, 1999: 43).

Kognitív és kognitív-processzuális régészet

„A kognitív régészet – a múlt gondolatvilágának anyagi maradványokból történő vizsgálata – a modern régészet egyik legújabb ága” írta Renfrew és Bahn másfél évtizeddel ezelőtt (Renfrew és Bahn, 1999: 369). Nem véletlen, hogy épp tőlük idézek, hiszen mindkettejüket napjaink régészetének kiemelkedő alakjai közt tartjuk számon, de ami ennél is fontosabb, Renfrew nevéhez köthető (többek között) a *kognitív régészet* (*cognitive archaeology*) is. Az 1980-as években olyan metodológia kifejlesztésébe kezdett, ami egyrészt kompatibilis a processzuálissal, másrészt jóval szélesebb körű, mint annak keretrendszere, túllép határain, így az új szemlélet tulajdonképpen a processzuális megközelítés revíziójából alakult ki.

A processzuális régészet korai szakaszában a funkcionális és ökológiai megközelítés állt a középpontban, ám az 1980-as évektől kezdve egyre több kutató fordult – ezen szemléletmód keretein belül – a múlt társadalmainak kognitív szempontjainak vizsgálatai felé. Ennek következtében az ideológiai, illetve a szimbolikus aspektusokra, és azok értékelésére helyeződött át a hangsúly, így az egykori társadalmak szimbolikus és szellemi oldalának vizsgálata aktívabban bevonódik a kutatásokba.

Renfrew és Bahn szerint *„ez az új szintézis, mely tanulni szándékozik a posztprocesszuális régészet bármely használható eredményéből, megmarad a processzuális régészet fő irányvonalánál”* (Renfrew és Bahn, 1999: 469). Ugyanakkor sok mindenben különbözik elődjétől (Renfrew és Bahn, 1999: 469; Renfrew, 2005: 30-33):

- Nagy hangsúlyt fektet az ősi társadalmak kognitív és szimbolikus adataira, és elméleteiben fel is használja azokat.
- A neomarxista régészekhez hasonlóan felismeri az ideológia társadalmat befolyásoló erejét, valamint azt, hogy az ideológia az egyének gondolkodását is befolyásolja.
- Szintén marxista elem a kognitív régészetben, a társadalmon belüli konfliktusok szerepének átgondolása.
- Az anyagi kultúra alakítja a világot: az egyének és a társadalmak, mint *„ahogy azt Ian Hodder és kollégái eredményesen bemutatták, megalkotják saját társadalmi realitásukat, és az anyagi kultúrának ebben a szerkezetben szerves része van”* (Renfrew és Bahn, 1999: 469).
- Másként tekint a múltra, mint a korlátolt szemléletű korábbi történeti magyarázat, amely *„csak az egyes egyénhez kapcsolódott és gyakran anekdotikus volt”* (Renfrew és Bahn, 1999: 469).
- Az egyének kreativitását figyelembe kell venni, de a tiszta beleérzést, és a végleges szubjektivitást, metodológiai individualizmus filozófiai megközelítését nem támogatja.
- Elveti a természettudományok filozófiájának pozitivizmusát, hiszen a tények nem az elmélettől független objektív lényegek, a fizika egyetemes törvényeihez hasonlító felfogás a régészeti értelmezésben nem vezet eredményhez.

A funkcionális-processzuális régészekhez hasonlóan a kognitív szemlélet hívei is tényekkel szemben kívánják hipotéziseiket kipróbálni, és elutasítják a kritikai elmélet, illetve a posztprocesszuális régészet teljes relativizmusát. Ezen kívül nem fogadják el azokat a főként strukturalista véleményeket, amelyek szerint képesek lehetünk betekintést nyerni az ősi közösségek szándékaiba, sem azokat, amelyek egyetemes törvények meglétét hangsúlyozzák. Fontosnak tartják az elméletek megalkotását és azok adatokkal való tesztelését, a leírás helyett a magyarázat kerül a középpontba, de az általánosítás meglét továbbra is megfigyelhető az elméleti felépítés keretein belül. Részben tehát elutasítják a posztprocesszuális régészet elveit, és felhasználják az újrégészet pozitív eredményeit, hiszen elsősorban annak utódaként tekintenek önmagukra, akik egyben a marxista, és más áramlatok haszonélvezői is (Renfrew és Bahn, 1999: 469). Kutatásaiknak két fő irányvonala van: egyrészt azt vizsgálják, hogy az átalakulások folyamatában milyen szerepet töltenek be a szimbólumok, másrészt nagy hangsúlyt fektetnek ezen változások struktúrájának kutatására. Összegezve, avagy a kognitív régészet Renfrew és Bahn megfogalmazásában: *„A* múltbéli gondolkodás-módok és szimbólum-rendszerek vizsgálata az anyagi kultúra felhasználásával.” (Renfrew és Bahn, 1999: 544).

Több kognitív és *kognitív-processzuális* régészre volt nagy hatással a kulturális antropológus, *Roy Rappaport* munkássága, aki egyfajta távolságtartó stratégiai módszerrel a rítusok társadalmi szerepét vizsgálta (Rappaport, 1971). A szimbolikus formák jelentésének magyarázatakor nem azt nézte, hogy mit állít az egyén, illetve

a társadalom arról, amit a rituális viselkedés során tesz, hanem csak azt, hogy mit cselekszik valójában. Rappaport tehát nem a szimbólumok és rituális tevékenységek eredeti jelentéstartalmára, hanem azok szerepére, használatuk módjára összpontosított (Rappaport, 1971). A kognitív szemlélet elkötelezettjei szerint ez a régészet számára is járható út, hiszen a múlt társadalmainak vizsgálatakor minden alkalommal kívülről szemléljük azt, nem tudjuk megvitatni a jelentések tartalmát a résztvevőkkel, csupán az anyagi kultúra alapján vonhatjuk le következtetéseinket.

Rappaport tevékenysége olyan kutatókat befolyásolt többek között, mint Flannery, aki Marcussal közösen írott, a *Felhőemberek: A zapoték és mixték civilizációk eltérő fejlődése* (*The Cloud People: Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*) című könyvében a társadalom teljes képének felvázolásához a megélhetési, gazdasági és társadalmi kérdéseket, a szimbolikus és kognitív elemekkel is összehasonlítja (Renfrew és Bahn, 1999: 471-472). *John Barrett* szintén azt hangoztatta Ősi idők töredékei (*Fragments from Antiquity*) című munkájában, hogy a változások struktúrájának körvonalazásához elengedhetetlen a kognitív megközelítés, hiszen az egyén gondolkodása és hite szerves résztét képezi a társadalmi valóságnak (Renfrew és Bahn, 1999: 470-471). *Steven Mithen* azt állította a *Körültekintő gyűjtögető*k (*Thoughtful Foragers*) oldalain, hogy *„a régészetben a megfelelő magyarázatok kifejlesztésekor legelőször az egyéni döntéshozókra kell összpontosítani”* (Renfrew és Bahn, 1999: 470-471). *John Robb* szerint a társadalmi rendszerek ugyan meghatározzák az egyén cselekedeteit, ugyanakkor ezen cselekedetek egyben meg is alkotják, át is rendezik és meg is változtatják a társadalmi rendet, azaz a társadalmi rend tárgya és végeredménye is az egyének cselekedeteinek (Renfrew és Bahn, 1999: 470-471).

A kognitív-processzuális régészek a korábbi processzuális megközelítés keretein belül, annak kibővítése által, a már meglévő eredmények felhasználásával a társadalmi és kognitív szempontot helyezik a középpontba. Ennek a mintegy három évtizede megszületett irányvonalnak a hatására napjainkban is sokan vélik úgy, hogy újra kell, és újra lehet gondolni az egyéni cselekvések szerepét a változások folyamataiban (Renfrew és Bahn, 1999: 453; Renfrew, 2005: 30-33). Még akkor is, ha ezek gyakran nehezen észrevehetők a régészeti leletanyagban, egyesek szerint az őstörténet régészeti vizsgálatakor a kognitív-processzuális megközelítés kecsegtet a legnagyobb eredménnyel. Az iskola számos pontban megegyezik a posztprocesszuális régészet elméleteivel, de nem használ természettudomány-ellenes retorikát, és *„nem alapoz túl nagy mértékben az empátiára, mint ahogy azt az utóbbi irányzat követői néha teszik”* (Renfrew, 1999: 449). Mindemellett az egyén szerepe mind a kognitív, mind pedig a posztprocesszuális régészet irányzatban kiemelt helyen szerepel, és Renfrew szerint ebből kifolyólag a jövőben a két megközelítés közeledni fog egymáshoz, összetalálkozásuk elkerülhetetlen (Renfrew és Bahn, 1999: 442).

Jellegéből adódóan a kognitív megközelítésekben kiemelt helyet foglal el a vallás régészete. A kognitív-processzuális régészek szerint az ideológiák, így a vallás is minden esetben változásokat okoz a társadalom gondolkodásában, cselekedeteiben,

viselkedési módjaiban, és ezek az átalakulások a régészeti leletanyagban is nyomon követhetők (Renfrew, 2005: 30-33). Renfrew 1985-ben jelentette meg *A kultusz régészete, szentély Phylakopi-n* (*The archaeology of cult. The sanctuary at Phylakopi*) című művét, amely mérföldkőnek számít a témában. Egy szisztematikus megközelítést dolgozott ki a kultuszok más tevékenységektől való elkülönítésére, miközben élesen kritizálta régész kollégáit, akik Hawkes „létra-következtetéseinek" engedelmeskedve semmiféle a hitvilággal kapcsolatos kijelentést nem tesznek. Szerinte a vallás, a kultusz vagy a rítus kapcsán *„a régészek néhány tiszteletre méltó kivételtől eltekintve nem tettek kísérletet arra, hogy kidolgozzanak egy koherens megközelítést"* (Renfrew, 1985: 1; Meier és Tillessen, 2014: 73).

Ezen elméletében Renfrew felhívja a figyelmet arra, hogy a vallás társadalmi intézmény is egyben, amely segít szabályozni a közösség társadalmi és gazdasági folyamatait. Emellett joggal hangsúlyozza, miszerint abban az anyagi kultúrában, ami a régészek számára elérhető, a kultikus cselekedetek, a hitvilágról alkotott elképzelések nem mindig jutnak kifejezésre, és ha mégis megjelennek (általában vallási szertartások nyomaként), még mindig problémát okozhat, hogy azokat nehéz elkülöníteni a hétköznapi élet egyéb tevékenységeitől (Renfrew, 1985; Renfrew és Bahn, 1999: 388). A régésznek fel kell ismernie a vallási szertartások bizonyítékait, de fontos, hogy *„ne kövesse el azt a régi hibát, hogy a múlt minden, számunkra érthetetlen cselekedetét vallási tevékenységként határozza meg"* (Renfrew és Bahn, 1999: 388).

A kultuszok, a vallással kapcsolatos cselekedetek felismerésekor, azok más, hétköznapi tevékenységektől való elválasztásakor fontos, hogy *„ne tévesszük szem elől a kultikus tevékenység természetfeletti (transzcendens) tárgyát"*, amihez véleménye szerint négy fontos összetevőt kell figyelembe venni (Renfrew, 1985: 18-20; 1994b: 51-53; Renfrew és Bahn, 1999: 390):

1. A figyelem összpontosítása: Az isten(ek) tisztelete fokozott figyelmet vagy vallási elragadtatást követel a szertartáson résztvevő embertől, vagy kiváltja azt. A közösségi vallási szertartások során figyelem-összpontosító eszközök egész sorára – megszentelt helyre, épített környezetre (pl. templomokra), fény- és hangeffektusokra, valamint különleges illatokra – van szükség, hogy minden tekintet a központi rituális cselekedetre irányuljon.
2. Határzóna az e világ és a másik világ között: A rituális cselekedet középpontjában az e világ és a „másik világ" közötti határzóna áll. Ez rejtett veszélyekkel teli különleges és titokzatos övezet. Fennáll a szennyeződésnek és annak a veszélye, hogy valaki nem tudja betartani a megfelelő eljárásmódot: ezért nagy hangsúlyt fektetnek a rituális mosdásra és tisztaságra.
3. Az isteni jelenlét: A szertartás hatásossága érdekében az istenségnek vagy transzcendens erőnek valamilyen értelemben jelen kell lennie, vagy azt az érzést kell kelteni, mintha jelen volna. Az isteni és emberi figyelmet is fel kell erősíteni. A legtöbb társadalomban az istenséget valami anyagi forma vagy

ábrázolás jeleníti meg. Ez lehet egyszerű szimbólum – például egy jel, vagy egy olyan tároló, amelynek tartalma nem látható, de lehet háromdimenziós kultusz-szobor is.

4. Részvétel és áldozatbemutatás: Az isten(ek) tisztelete követelményeket állít a hívővel szemben. Ezek nem csak az ima és tisztelet szavaiból és gesztusaiból, hanem gyakran felvonulással, esetleg evéssel és ivással együtt járó aktív részvételből állnak. A szertartásnak gyakran képezi részét anyagi dolgok, áldozat vagy ajándék felajánlása az istenség számára.

Renfrew szerint ezek a pontok segítenek a vallási cselekedetek meghatározásában, a rítusok felismerésében, hiszen ezek közül legalább egy régészeti módszerekkel is megtalálható ott, ahol valamiféle, a hitvilággal kapcsolatba hozható szertartást hajtottak végre, így ezek felismerésével és beazonosításával következtetni tudunk a rítusra magára is (Renfrew és Bahn, 1999: 390). A kognitív-processzuális régészet értelmezési keretének másik igen fontos, Renfrew által kidolgozott tétele szerint a *„szimbólumok létrehozása és használata speciálisan emberi képesség”*, ő ugyanis azt az álláspontot képviseli, miszerint a vallás szimbólumok és értelmezések kulturális rendszere (Renfrew, 1994a: 5-6).

Napjainkra számos bírálat érte ezt a szempontrendszert, sokan kritizálták a 3. pontban megfogalmazott *„transzcendens erő”* általánosító, és hibás elméletét, vagy azt, hogy nem a rítust, hanem csupán annak helyszíneit lehet ezáltal beazonosítani (Renfrew, 1994b: 48; Insoll, 2005: 35; Meier és Tillessen, 2014: 80-81). Renfrew maga is több ízben felülvizsgálta, kijavította és átértékelte a vallással és kultuszszal kapcsolatos elméleteit, és néhány éve már a fentieknél sokkal szisztematikusabb megközelítést tart helyesnek (Renfrew 1994a: 6-9; 1994b: 53; Insoll, 2005: 35; Meier és Tillessen, 2014: 80-81).

Ugyanakkor mind a bírálatok, mind pedig annak ellenére, hogy görögországi ásatásainak eredménye csak egy szűk régióban, az égeikumi bronzkor keretei között működik, Renfrew ezen műve meghatározó pont a vallásrégészet életében. Javaslatot tett a vallással kapcsolatos kultuszok régészti maradványainak felismerésére, és beazonosítására, valamint más, profán helyektől és cselekedetektől való elválasztására. Renfrew tagadhatatlan érdeme, hogy felvállalta a témát, és összeállított egy átfogó módszert, kitöltötte a vallásrégészetben mutatkozó űrt, vitákat inspirált, és új érvelési utakat mutatott.

Összegzés

A vallásrégészet hosszú utat tett meg mire a *„valamilyen pogány szertartásban lehetett szerepe”* mondatoktól eljutott a posztprocesszuális vagy a kognitív régészetig (Hajdú, 1999: 254). Ám az útnak még közel sincsen vége. Részben ezeknek az elképzeléseknek, a folyamatosan bővülő tudományos módszereknek és eredmé-

nyeknek köszönhetően, az elmúlt időszakban a vallás régészetének témakörében új tendenciák jelentek meg. Egészen pontosan új lendületet, és alkalmanként új irányt vettek a korábbi iskolák alapjain létrejött, az 1980-as, 1990-es években megindult irányzatok. Ezek a trendek jelenleg is gyors ütemben fejlődnek és változnak, állandó kapcsolatban és kölcsönhatásban vannak, ezen kívül gyakran keverednek is egymással. És hogy hová vezetnek ezek az utak? Ki tudja?

Timothy Insoll Régészet, rítus, vallás (*Archaeology, Ritual, Religion*, 2004) című könyvét egy 2002 januárjában, Dafra-ban (Burkina Faso) lezajlott áldozati szertartás leírásával kezdi, amelyen maga is részt vett (Insoll, 2004: 11-13). A példa jól illusztrálja, milyen összetett lehet egy-egy vallási szertartás, valamint azt is, milyen problémákkal szembesülhet a régészet a rítusok kutatása során. A piros szín tiltása, a cipők levétele, a fák kopogtatása, vagy a részt vevők kezének shea-vajjal való bekenése (Insoll, 2004: 11-13) mind-mind olyan aktus, amely a régészek számára rejtve marad, mivel az anyagi kultúrában ezeknek egyáltalán nincs, vagy csak alig van nyoma. Ahogyan azt sem tudhatjuk, az őskori kultúrák embere mely rítusait hajtotta végre éjjel, és melyeket nappal, a különböző szertartásoknak része volt-e valamiféle zene, ének, esetleg tánc vagy, hogy a temetési szertartást végző egyén (a pap, a sámán, a közösség vezetője?) hányszor járta körbe a sírgödröt annak betemetését követően. Ugyanakkor a rítusok némely aspektusa megjelenik az anyagi kultúrában is: a szakrális helyek sok esetben beazonosíthatók, a huzamosabb ideig ugyanazon a helyen meggyújtott tüzek nyoma egyértelmű, szerencsés helyzetben a megfeketedett köveken korom- és vérnyomokat találhatunk, és az állatcsontokból következtethetünk azok áldozati státuszára, fogyasztására, netalán fogyasztásának tiltására.

A temetkezésekkel foglalkozó régészeti kutatásokban még napjainkban is széles körben vallott nézet, hogy régészeti szinten, régészeti alapon szinte lehetetlen a temetési rítusok folyamatának rekonstruálása. A rítus felismerése régészeti módszerekkel, régészeti alapon valóban nem könnyű, azonban a régészetnek rendelkezésére áll az anyagi kultúra valamennyi dimenziója, és ezek segítségével a vallási gyakorlatok (egy része) nagyon is nyomon követhető, az összetett rituális tevékenységek megmagyarázhatók. A régészetnek értelmeznie, elemeznie kell az anyagi kultúra és a rituális cselekedet, illetve a dolgok és a vallási gyakorlat közti kapcsolatot, vitáznia kell a vallásról és materialitásról, mivel a vallás materialitásának keresése nem csupán a rítusok és azok körülményeit érinti, hanem mindenféle vallásos gyakorlatot is, amelyek materiális dolgokat eredményezhetnek, vagy materiális dolgokkal állnak kölcsönhatásban. Bár ez csupán egy kiragadott aspektusa a vallásrégészetnek és az abban rejlő lehetőségeknek, jól mutatja, vannak alternatívák, vannak elméletek és módszerek, amelyekkel közelebb kerülhetünk az egykor élt társadalmak hiedelemvilágához, vallásos motivációjú elképzeléseikhez, cselekedeteikhez.

Sokak szerint még napjainkban sincsen valódi vallásrégészet, és az örök szkeptikusok rendíthetetlenül kitartanak eddigi álláspontjuk mellett, amelyben egy minimum szinten túl nincsen helye a vallástudománynak (és gyakran másnak sem). Ugyanakkor egyre több kutató használja fel a többi tudományág elméleti, módszer-

tani kereteit, vagy épp eredményeit, és úgy tűnik, a hosszasan elhanyagolt vallásrégészet területén is változások zajlanak. Ezek az elméletek sok helyen még kiforratlanok, vitákat generálnak, vagy tesztelésre várnak, és megeshet, némelyik idővel zsákutcának bizonyul majd. Ám nem fölösleges utak ezek. Az utóbbi évek dinamikusan fejlődő trendjei és megközelítései, a vallástudomány elméleteinek és eredményeinek felhasználása új utakat mutatott a régészettudomány számára, és véleményem szerint már mostanra is jelentősen bővítette az őskorról való ismereteinket. A régészetre való másként nézéssel, az eddigiektől sokban eltérő szemléletmóddal, valamint az ezek újszerűsége és különbözősége által gerjesztett viták következtében olyan irányt vehet a kutatás (egy része), amely hosszútávon biztató eredményeket ígér. És mindez elképzelhetetlen lenne azon elszánt emberek nélkül, akik megalapozták tudásunkat, akik az előző száz-százötven évben kitartóan keresték a válaszokat, akik rendíthetetlenül kutatták a letűnt társadalmak vallását, vallásosságát.

Irodalomjegyzék:

Bertemes, F. – Biehl, P. F. (2001): Tha Archaeology of Cult and Religion: An Introduction. In: Peter F. Biehl and François Bertemes with Harald Meller (szerk.): *The Archaeology of Cult and Religion*, Archaeolingua, Budapest. 11-24.

Binford, L. R. (1962): Archaeology as Anthropology. In: *American Antiquity, Vol. 28, No 2*. 217-225.

Capps, W. H. (1995): Religiosus Studies, The Making of a Discipline. Fortress Press. Minneapolis.

Childe, V. G. (1945): *Progress and Archaeology*. Watts & Co. London. Letöltés ideje: 2017. április 1. Webcím: https://archive.org/stream/in.ernet.dli.2015.142764/2015.142764.Progress-And-Archaeology#page/n77/mode/2up

Darwin, C. (2004): *A fajok eredete. Természetes kiválasztódás útján*. Neumann Kht. Budapest. Letöltés ideje: 2017. április 2. Webcím: http://mek.niif.hu/05000/05011/html/

Durkheim, E. (2003): A vallási élet elemi formái: A totemisztikus rendszer Ausztráliában. L'Harmattan, Budapest. Letöltés ideje: 2017. április 1. Webcím: http://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tkt/vallasi-elet-elemi/ch02.html

Eliade, M. (1987): *A szent és a profán: a vallás lényegéről*. Európa, Budapest.

Evans-Pritchard, E. E. (1956): *Nuer religion*. Clarendon Press, Oxford.

Friedman, J. – Rowlands, M. (2005): Materialism, Marxism and Archaeology. In: Renfrew, C. – Bahn, P. (szerk.): *Archaeology. The key concepts*. Routledge, London – New York. 122-128.

Hajdú Zsigmond (1999): A vallástörténet eszméjének változása az őstörténet magyar kutatóinak körében az elmúlt 150 év során. In: Perémi, Á. (szerk.): *A népvándorláskor fiatal kutatói 8. találkozójának előadásai*. Veszprém. 254-259.

Hawkes, C. (1954): Archeological Theory and Method: Some Suggesstions from the Old World. *American Anthropologist* 56, 155-168. Letöltés ideje: 2015. március 27. Webcím: http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/aa.1954.56.2.02a00660/epdf

Hegel (2000): Vallásfilozófiai előadások. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest.

Hodder, I. (2005a): Post-processual and Interpretive Archaeology. In: Renfrew, C. – Bahn, P. (szerk.): *Archaeology. The key concepts*. Routledge, London – New York. 155-159. Letöltés ideje: 2015. március 15. Webcím:
https://arqueologiaeprehistoria.files.wordpress.com/2013/07/renfrewbahn-eds-archaeology-the-key-concepts.pdf

Hodder, I. (2005b): Symbolic and Structuralist Archaeology. In: Renfrew, C. – Bahn, P. (szerk.): *Archaeology. The key concepts*. Routledge, London – New York. 190-193. Letöltés ideje: 2015. március 15. Webcím:

https://arqueologiaeprehistoria.files.wordpress.com/2013/07/renfrewbahn-eds-archaeology-the-key-concepts.pdf
Insoll, T. (2004): *Archaeology, Ritual, Religion. Themes in Archaeology*. Routledge, London – New York.
Insoll, T. (2005): Archaeology of cult and religion. In: Renfrew, C. – Bahn, P. (szerk.): *Archaeology. The key concepts*. Routledge, London – New York. 45-49. Letöltés ideje: 2015. március 15. Webcím:
https://arqueologiaeprehistoria.files.wordpress.com/2013/07/renfrewbahn-eds-archaeology-the-key-concepts.pdf
Leroi-Gourhan, A. (1985): *Az őstörténet kultuszai*. Kozmosz Könyvek. Athenaeum Nyomda, Budapest.
Lévi-Strauss, C. (2001): *Strukturális antropológia I-II*. Osiris Kiadó, Budapest.
Lubbock, J. (1898): The origin of civilisation and the primitive condition of man. D. Appleton and Company, New York. Letöltés ideje: 2015. április 3. Webcím: https://archive.org/stream/originofcivilisa01lubb#page/n9/mode/2up
Luczenbacher János (1847): A pogány-magyar sírok körül tett fölfedezései. In: *Magyar Academiai Értesítő VII. év. 1847. szeptember IX. szám*. 282-289.
McLennan, J. F. (1869-70): *The Worship of Animals and Plants*. Letöltés ideje: 2015. április 3. Webcím: http://www.masseiana.org/mclennan.htm
Meier, T. – Tillessen, P. (2014): Archaeological imaginations of religion: an introduction from an Anglo-German perspective. In: Meier, T. – Tillessen, P. (szerk.): *Archaeological imaginations of religion*. Archaeolingua, Budapest. 11-247.
Nagy Gábor Dániel (2014): *Vallásszociológiai klasszikusok és vallásértelmezéseik*. Letöltés ideje: 2014. május 19. Webcím: http://www.dartke.hu/files/9/144/prez0228.ppt
Ortutay Gyula (1979, főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon II*. Akadémiai Kiadó, Budapest. Letöltés ideje: 2017. április 1. Webcím: http://mek.niif.hu/02100/02115/html/2-1.html
Otto, R. (1997): *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz.* Osiris, Budapest.
Piggott, S. (1987): *Az európai civilizáció kezdetei. Az őskori Európa az első földművelőktől a klasszikus ókorig*. Gondolat Kiadó. Budapest.
Rappaport, R. A (1971): Ritual, Sanctity, and Cybernetics. *American Anthropologist* **73**. 59-76.
Renfrew, C (1985): *The archaeology of cult. The sanctuary at Phylakopi*. The British School of Archaeology at Athens Supplementary Volume 18. London.
Renfrew, C. (1994a): Towards a cognitive archaeology. In: Renfrew, C – Zubrow, E. B. W. (szerk.): *The ancient mind, Elements of cognitive archaeology*. Cambridge University Press. Cambridge. 3-12.

Renfrew, C. (1994b): The archaeology of religion. In: Renfrew, C – Zubrow, E. B. W. (szerk.): *The ancient mind, Elements of cognitive archaeology*. Cambridge University Press. 47-54.

Renfrew, C – Bahn, P. (1999): *Régészet. Elmélet, módszer, gyakorlat*. Osiris Kiadó, Budapest.

Renfrew, C. (2005): Cognitive Archaeology. In: Renfrew, C. – Bahn, P. (szerk.): *Archaeology. The key concepts*. Routledge, London – New York. 30-33. Letöltés ideje: 2015. március 15. Webcím:
https://arqueologiaeprehistoria.files.wordpress.com/2013/07/renfrewbahn-eds-archaeology-the-key-concepts.pdf

Renfrew, C. (2007): The archaeology of ritual, of cult, and religion. In: Kyriakidis, E. (szerk.): *The archaeology of ritual. Cotsen Advanced Seminars 3*. Los Angeles. 109-122.

Sabloff, J. (2005): Processual Archaeology. In: Renfrew, C. – Bahn, P. (szerk.): *Archaeology. The key concepts*. Routledge, London – New York. 159-164.

Siklósi, Zsuzsanna (2010): *A társadalmi egyenlőtlenség nyomai a késő neolitikumban a Kárpát-medence keleti felén*. Doktori Disszertáció. Letöltés ideje: 2015. április 1. Webcím: http://doktori.btk.elte.hu/hist/siklosizsuzsanna/diss.pdf

Simon Róbert (2003): *A vallástörténet klasszikusai*. Osiris Kiadó, Budapest. Letöltés ideje: 2017. április 1. Webcím: http://www.tankonyvtar.hu/en/tartalom/tamop425/2011_0001_520_a_vallastortenet_klasszikusai/ch03s05.html

Smith, W. R. (1927): Lectures ont he religion of the semites. The fundamental institutions. The MacMillan Company, New York. Letöltés ideje: 2015. április 3. Webcím: https://archive.org/stream/lecturesontherel028530mbp#page/n11/mode/2up

Spencer, H. (1877): *A system of synthetic philosophy vol. VI. Principles of sociology vol. I*. Willianms and Norgate, London. Letöltés ideje: 2015. április 2. Webcím: https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uiug.30112005650541;view=1up;seq=9

Tylor, E. B. (1871): *Primitive culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*. John Murray, London. Letöltés ideje 2015. április 2. Webcím: https://books.google.hu/books?id=AucLAAAAIAAJ&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

Újvári Edit (2003): *Bevezetés a kulturális antropológia történetébe*. Juhász Gyula Felsőoktatási Kiadó, Szeged.

Vékony Gábor (2003): A régészeti terepkutatás története Magyarországon. In: Visy Zsolt (szerk.): *Magyar régészet az ezredfordulón*, Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma, Teleki László Alapítvány, Budapest. 15-21.

Mikos Ákos:
Vallási rádiók és rádiózás Magyarországon

A rádiós szakmán belül van egy mondás: „*Az emberek az újságot olvassák, a tévét nézik, a rádiót pedig szeretik*.” Mindez röviden és hétköznapi módon foglalhatja össze azt, hogy mennyire közvetlen viszony alakulhat ki a rádió, mint média termék és az azt fogyasztó emberek között. Ez a viszony olyannyira közvetlenné és szorossá válhat, hogy egyfajta “barátság” is kialakulhat. Többen úgy írják le a rádiót, mint egyfajta társat, akitől informálódhat, és akivel „beszélgethet”.

Ennek jelentőségét még nem ismerhették fel akkor, amikor a Vatikánban 1963. decemberében kiadták az Inter mirifica kezdetű dekrétumot, amelyben a tömegtájékoztatási eszközök vallási jelentőségével kapcsolatosan kijelentették:„*...ezek az eszközök, ha helyesen alkalmazzák őket, az emberi nemnek nagy segítséget nyújtanak, mert nagyban hozzájárulnak a szellem pihenéséhez és kimüveléséhez, illetve Isten országának terjesztéséhez és megszilárdításához*.” (www.katolikus.hu – 1963) Ennek a gondolatnak a kicsúcsosodása volt a vallási- és egyházi rádiók szélesebb körben történő megjelenése, azoknak új irányba terelése, sőt az egyház részéről annak támogatása anyagiakban és szellemiekben egyaránt. Kétségtelen, hogy korábban is léteztek vallási- és egyházi rádiók, ám azok csak elszórva azokban az országokban, ahol felismerték ennek jelentőségét és hasznosságát a hívek, vagy lehetséges hívek felé történő kommunikációban.

Ennek a tanulmánynak egyrészt feladata, hogy megismertesse annak történetét, hogy hogyan jelentek meg az első vallási tartalmak a kialakuló új tömegkommunikációs eszközön belül, mind nemzetközi, mind hazai viszonylatban, mikor és hogyan jöttek létre az első csak tisztán vallási és/vagy egyházi adók; másrészről számot vet azzal kapcsolatban, hogy vajon milyen helyzetben van a rádiózás Magyarországon a 2020-as évek felé haladva és ezen belül a vallási tartalom megállja, vagy megállhatja-e a helyét. A munkában a magyarországi vallási tartalmat is szolgáltató rádiók vezetőivel készített interjúk alapján annak összegzésére is kísérletet tettem, hogy feltárjam a ma Magyarországon működő ilyen jellegű rádiók jellemzőit, annak lehetséges eltéréseit a mainstream rádiózási szokásoktól. Érdekes volt továbbá az is, hogy milyen célok motiválják a műsorkészítőket annak érdekében, hogy a lehető legtöbb embert elérjék.

Emellett egy kutatás eredményét is összegzem. Egy saját, online felmérés alapján azt vizsgáltam, hogy vajon a fiatalok hallgatnak-e egyáltalán vallásos rádiót, és

ha nem, akkor milyen preferenciáik és elvárásaik lennének egy ilyen rádió irányába. Ezzel kapcsolatosan két hipotézisem volt:

1) Az előzetes adatok és beszélgetések alapján kijelenthető, hogy a magyarországi vallási- és egyházi rádiók nem, vagy csak több évtizedes késéssel követik a rádiózási trendeket, így kialakítva maguk körül egy nehezen behatárolható rádiós formátumot.
2) Ennek egyik oka és egyben következménye is, hogy a vallási tematikájú és/vagy egyházi tulajdonú rádióknak hipotézisem szerint nincs szigorúan vett célközönsége. A pozícionálást vagy széleskörűen, hevenyészett módon kezelik, vagy maradnak olyan tényezők mellett, mint a kevésbé megfogható „érdeklődők". Ennek eldöntésére, vagy kibogozására a dolgozat további részében teszek kísérletet.

Az is fontos kérdése emellett ennek a tanulmánynak – figyelve az Európa és az amerikai kontinens hasonló rádióit –, hogy lehetséges-e létrehozni egy olyan műsorszerkezetű egyházi és/vagy vallási rádiót, ami kifejezetten hallgatóbarát lehet a fiatalabb korosztály számára és felveheti a versenyt a kereskedelmi rádiókkal is a hallgatottsági versenyben. Ennek kifejtése már nem elsődleges feladat, de ahol a helyzet megkívánta, ott röviden kitértem erre.

Egyházi és vallási rádiók fogalmának tisztázása

Mielőtt az értekezés központi témájának kifejtésébe kezdenénk, érdemes tisztázni, hogy mi a különbség a vallási és egyházi rádiók között? Többször keveredhetünk összetett megfogalmazásba, ha megpróbáljuk meghatározni, hogy miként nevezzük azokat a rádiókat, amelyek vallási tartalommal dolgoznak részben vagy egészben, és/vagy egyházi tulajdonban vannak részben vagy egészben. A valóságban egyik sem feltétele a másiknak, tehát léteznek vallási rádiók nem egyházi tulajdonban, és léteznek egyházi rádiók nem feltétlenül vallási tartalommal. Dr.Radetzky András, a Magyar Katolikus Rádió vezérigazgató-helyettese szerint különbséget kell tenni egyházi és vallási rádiók között. Az előbbi fenntartásának legnagyobb részét az őt támogató egyháztól kapja, a vallási rádió pedig jobbára önfenntartó magánvállalkozás.

Tehát a különbség a finanszírozás formájában kereshető elsősorban, de különbséget tehetünk az egyházi rádiók vallási témákban konszolidáltabb, számában és mennyiségében visszafogottabb megjelenésében a vallási adókkal szemben, ahol fajsúlyosabban, sokkal nagyobb számban, olykor 100%-os arányban jelennek meg ezek a tartalmak.

Az egyszerűség kedvéért ez a tanulmány a finanszírozás alapú megkülönböztetését használja ezeknek az adóknak, tehát, ahol az egyház tulajdonrészt vállal részben, vagy egészben egy rádióban, azt egyházi rádiónak, amelyik magánkézben van és vallási tartalmat szolgáltat részben vagy egészben, azt vallási rádiónak nevezem.

(A tulajdonlás mellett egyébként az egyház az egyházi adók esetében humán–, és financiális támogatást nyújt ezen intézményeknek).

A nemzetközi rádiós terminusban összefoglalóan „*religious radio*" néven találkozhatunk ezekkel a rádiókkal, de megkülönböztetésükre sokszor nem is tesznek kísérletet. Én, ha összefoglalóan kell megneveznem őket, a továbbiakban a vallásos rádiózás kifejezést használom.

Magyarországon hivatalosan, analóg földfelszíni sugárzásban négy nagy, vallási tematikájú rádióhálózat működik. Szintén analóg földfelszíni sugárzásban még három helyi adót hallgathatunk, amelynek vallási tematikája van. A magyarországi négy, nagy analóg földfelszíni sugárzásban hallgatható hálózat megalakulásuk sorrendjében:

- a Szent István Rádió
- a Magyar Katolikus Rádió
- a Mária Rádió
- az Európa Rádió

A további helyi érdekeltségű, analóg földfelszíni sugárzású vallási- és egyházi rádió:

- a Kontakt Rádió
- a Halas Rádió
- a Credo Rádió

Emellett több internetes csatorna is létezik Magyarországon, amelyek vagy csak zenei programot sugároznak, vagy olykor saját műsort is gyártanak. Mivel ezek mindegyikének megkeresése szinte feldolgozhatatlanná tette volna az adatmennyiséget, hat különböző műsorformátumú, tulajdonosi struktúrájú és különböző vallási felekezetű rádiót választottam ki, akiket egy egységes kérdőív alapján e-mailben kerestem meg.

A vallási rádiók helye a médiatörténetben

A rádiózás egy időben fejlődött ki ugyan az európai és az észak-amerikai kontinensen, de két eltérő modell szerint. Ez a kétféle modell, az amerikai, azaz a magánkézben lévő, illetve az európai, azaz a monopolisztikus, főleg közszolgálati műsorszórás hagyományait jelenti. (Radetzky, 2011)

Az amerikai modell

A különböző modellek és a rádiózás programszerű történetét átvizsgálva elmondható, hogy ez a tanulmány csak a különböző modellek kezdeti lépéseit hivatott vizsgálni és abban az egyházak első lépéseit az első műsorok, majd a saját adók felé. A teljes folyamat lekövetése a kezdetektől napjainkig szinte lehetetlen feladat lenne itt, de a későbbiekben a jelenlegi helyzet és álláspont feltérképezéséhez és főleg a magyarországi helyzet megértéséhez szükséges ezekről a kezdeti lépésekről szót ejteni.

Az amerikai modell egy időben ugyan, de más ütemben fejlődött az európai modellhez képest, mivel ott mind a nemzeti, mind a térbeli homogenitás segítette a fejlődés megfelelő ütemét. Európában viszont eme egység, a nemzeti érdekek különbözősége miatt szinte országonként eltérő rádiózási formát hozott létre. Az Egyesült Államokban például viszonylag hamar, már az 1920-as években felismerték a rádióban sugározható reklámok jelentőségét és a benne rejlő lehetőségeket. Az első reklámot például már 1922-ben leadták a New York WEAF nevű rádióban (Radetzky, 2011).

Amerikában kettős cél kezdett kialakulni a rádiózás terén, az egyik a reklámidő értékesítése lett, a másik pedig a hallgatóság növelése. A két cél teljesen rövid időn belül már összefüggött és összefügg a mai napig. Két szervezet alakult akkoriban szorosan kötődve a kialakuló új „iparág" mellett. Egyrészről a Radio Corporation of America (RCA), ami a rádiós hírközlés monopóliumát birtokolta, vagyis a kizárólagos hírforrás volt abban az időben, valamint a felügyeleti szerv státuszt is betöltötte, vagyis az adások és a műsorok ellenőrzése tartozott hozzájuk. Másrészről az American Telephone Telegraph (ATT), amely a vezetékes távközlést, a hálózatokat és a műsorok továbbításának lehetőségét birtokolta. (Barber-Lavenier 2004)

Mindez azért is fontos, mert ez a két szervezet hagyta jóvá és ellenőrizte a történelem első vallási tematikájú adását 1921. január 21-én a pittsburghi KDKA-ban, a világ első kereskedelmi rádiójában. (Graves, 2007) Ez a rádió egyébként ugyan egy nagy hálózat tagjaként, de saját nevén azóta is szól.

Az első egyházi adás egy vállalás alapján született, mivel a KDKA-ban szerették volna letesztelni, hogy tudnak-e kapcsolni a stúdiótól független külső helyszínt. A pittsburghi Calvary Episzkopális Egyház kórusának előadását választották ki erre a tesztre, mivel a rádió egyik technikusa a kórus akkori tagja volt és ő segítette hozzá az egyházat és a rádiót az együttműködéshez. Ez azért is jelentőségteljes, mert az indulását politikai műsorokkal megalapozó KDKA volt a világ első kereskedelmi rádiója, ami 1920. november 2-án kezdte meg műsorszerűen sugárzását a lakosságnak, tehát indulása után kicsivel több, mint 3 hónappal, az alapvetően hírekre és beszélgetős műsorokra specializálódott rádió egy egyházi és zenés programot tűzött adásra.

Nemcsak a kórus kapott szót az első műsorban, hanem a gyülekezet segédpásztora Lewis B. Whittemore is, aki csak azért beszélhetett az éppen aktuális pásztor helyett, mert az utóbbi nem táplált bizalmat az új médium irányába. Érdekes, hogy

az adást közvetítő technikusok – akiknek egyike zsidó, a másik katolikus volt – beöltöztek a kórus palástjába, hogy látványuk ne zavarja a gyülekezetet. (Hangen, 2002)

A KDKA hamarosan leszerződött a pittsburghi Calvary Episzkopális Egyházzal egy rendszeres vasárnap esti közvetítésre, ebben már a gyülekezet vezető lelkésze Edwin Van Ettin is szerepet vállalt legyőzve a kezdeti idegenkedését. A műsor egészen 1962-ig műsoron volt.

A 30-as évekre már az európai modellhez tartozó főleg európai országokban is szerepet kaptak az első ilyen jellegű műsorok, majd 1931-ben elindult az első európai egyházi rádió a Vatikánban. A vallásos tartalom kései megjelenésének oka a világ minden táján ott keresendő, hogy furcsa módon az akkori rádiós engedélyeket kiadó és ellenőrző hatósági emberek, az Egyesült Államokban pedig maga a rádióügyekben érintett minisztérium jelentette ki, hogy a vallásos műsorok a rádiókban frivolnak, kegyeletsértőnek tekinthetőek, sőt egyenesen gonosznak. (Graves, 2007) Egyik kifogásuk az volt, hogy a rádió segíti elterjeszteni a gospelt, ami az akkori társadalmi ingerküszöbön jócskán túl lépett. Ennek eredménye az lett, hogy a rádiózás további éveiben nem tudunk beszámolni nagy számban megjelenő vallási és egyházi rádiókról, vagy műsorokról. A vallási rádiózás szempontjából nem kedvezően alakuló számokat az egyre inkább szabályozott környezetnek is köszönhetjük.

1926-ban az Egyesült Államokban megszületett a rádiózás első jogi szabályozása, megalkották a *Radio Act*-et, amelyben többek között szabályozták a frekvenciák odaítélését, korlátozták az egy kézben lévő rádió engedélyek mennyiségét. Ebben a környezetben alakultak ki gyorsan a ma is ismert rádiós hálózatok.

Ugyanebben az évben megalakult az NBC, (National Broadcasting Corporation) amely két hálózatot ellenőrzött: egy könnyedebb, valamint egy fajsúlyosabb, komolyabb hangvételűt (utóbbit felvásárolva született meg az ABC, az American Broadcasting Corporation).

A másik vetélytárs a CBS (Columbia Broadcasting System) lett, amely főleg műsorszolgáltatóként működött és leginkább szórakoztató műsorokat gyártott. Emellett 900 független rádió működött még az országban, de az összes észak-amerikai rádió magántulajdonban volt, működésüket pedig a piac szabályozta, mivel teljes egészében a reklámokból tartották fent magukat. Ennek érdekében műsoraikra a szórakoztató jelleg volt jellemző, az egyházi tartalom ezért sem, illetve a korábban ismertetett idegenkedő hozzáállásnak köszönhetően sem kapott nagyobb terepet. (Graves, 2007)

Az európai modell

Az európai modell az amerikainak szinte teljes ellentettje. A rádiókat a legtöbb helyen az állam tartotta ellenőrzés alatt. Fontos újra megjegyeznünk, hogy az európai modell nem kezelhető egységesen, az a különböző országokban máshogy és másként értelmezendő. A hetvenes évekig például az európai rádiókban több országban nem is volt engedélyezett a reklámok intézménye. A modell a legtisztább

formájában Nagy-Britanniában alakult ki, ott, ahol a rádiók gyártása és a műsorszolgáltatás is kizárólagos tulajdonban volt.

Érdemes kissé tüzetesebben is megvizsgálni a brit vallásos rádiózás akkori helyzetét, mert az európai modell kapcsán a későbbiekben ez vált mérvadóvá. A kezdetekben az 1920-as évektől a rádiók bevételei reklámok helyett az előfizetési díjakból és a gyártók készülékenként fizetett adójából származtak. Ez azt jelentette, hogy minden rádiókészülék tulajdonosnak előfizetési díjat kellett fizetnie – ez a rendszer egyébként bizonyos elemeiben a mai napig megmaradt. (Radetzky, 2011)

1925-ben alakult meg a BBC (British Broadcasting Company), amely a bevételei egy részét abból szerezte, hogy az eladott rádiókészülékek árának egy meghatározott hányadát megkapták, a hallgatók pedig minden évben előfizetési díjat fizettek a társaságnak. A rádiót 1926-ban felvásárolta az állam, átszervezte, majd formálisan függetlenné tette magától. Az akkori műsor főleg komolyzenéből, oktató műsorokból és tudósításokból állt, és az azóta is rájuk jellemző objektivitás, semlegesség és pártatlanság is ekkor alakult ki.

Kicsit hasonló volt a francia modellhez, ahol azonban a második világháború végéig egy vállalat tartotta kézben a közvetítések jogait. Érdekesség, hogy Európán belül egyedül a francia rádiózás történetében találkozhatunk először azzal a ténnyel, hogy az országos sugárzású Radio-Paris adott először vallási témájú beszélgetős műsorokat. (Barbier és Lavenir, 2004)

A francia rádiózási modellben – ellentétben az angollal – a cél ugyan a hallgatóság oktatása és nevelése volt, ezt azonban egyes műsorokkal akarták elérni, nem a műsorok kombinációja révén. Így lehetett létjogosultsága vallási tematikájú műsornak akkoriban, és ezért nem találunk hasonló példákat más modellekben. A francia rádiózásra a hosszas hírfolyamok voltak a jellemzők, ezek akár egy, másfél órásak is lehettek, az adás több mint negyedét pedig a kommentárok tették ki. Ez egyrészt komoly nevelést jelentett állampolgári és erkölcsi tekintetben, emiatt inkább hasonlított egy katedrához, vagy szószékhez, emellett pedig egyfajta szakrális státust is adott a műsoroknak. (Barbier és Lavenir, 2004)

Németországban a kezdeti sikerek után Hitler vonta uralma alá a rádiót és olcsó készülékekkel elárasztva a piacot a saját adását juttatta el a német hallgatókhoz, ebben a vallásnak természetesen nem jutott szerep.

Olaszországban viszonylag későn, a televízió megjelenésekor ismerték fel a rádió jelentőségét és kezdték el kiépíteni a rendszerét, azonban itt született meg az első teljesen egyházi kézben lévő rádió. Ennek központja a Vatikán volt, ahol XI. Piusz pápa idején maga Guillermo Marconi, a vezeték nélküli távíró feltalálója segédkezett a kialakításában, bár a lefedettség a Vatikánra terjedt ki, így már csak fizikai távolságában sem jelentett kihívást a piacon. Az adás 1931. február 12-én indult el, ebben maga XI.Pius köszöntötte a hallgatókat és ezzel a világtörténelem első pápai üzenetét is adta a rádión keresztül.

A Vatikáni Rádió létrejötte után az első egyházi kézben megszületett rádió Portugáliában jött létre. A Radio Renascença 1934-ban alakult, mint egy különleges

hibrid állomás. Elsősorban nyereségorientált kereskedelmi adó, de mégis az egyik legnagyobb részt birtokló szervezete a Portugál Katolikus Egyház és a Patriarcado de Lisboa, egy 4. századi lisszaboni katedrális és annak plébániája. Egyébként maga a rádió csak 1936-ban kezdte meg sugárzását, de azóta mint műsorszolgáltató többségi tulajdonos három másik rádióban is, többek között az RFM-nek is, az ország leghallgatottabb rádiójának (Ribeiro 2002).

Vallás a közszolgálatiság fellegvárában

Visszatérve Nagy-Britanniába azt láthatuk, hogy a brit törvények jelenleg is, és korábban is tiltották a vallási szervezetek, a politikai pártok, az önkormányzatok és a szakszervezetek földfelszíni sugárzású frekvencia tulajdonlását. Egyes rádiók ugyan működhetnek bizonyos területeken középhullámon (MW vagy AM) vagy FM-en, azaz frekvencia moduláltan, de csak akkor, ha bizonyos adók továbbítják a jelüket más adókon keresztül. Sőt, "országosak" is lehetnek, ha digitálisan sugároznak kábel tv hálózatokon.

A szigetországban kialakult monopolhelyzet azt is eredményezte, hogy a BBC esetében a nem létező verseny egyeduralmat teremtett a közérdeklődésre számot tartó témák meghatározásában is. Vagyis, ha a BBC valamit nem akart megmutatni és nem akart foglalkozni vele, akkor az a dolog kis túlzással nem is létezett.

A közszolgálati rádiózás első formáit ekkoriban alakították ki, hatásai pedig a mai napig érezhetők. Ennek az elvnek szilárd betartása segítette a BBC-t, hogy ne reklámorientált cég, hanem pénzbeli és politikai nyomástól mentes nemzeti intézmény legyen. (Noonan,2008)

Az évek során, ahogy a BBC növelte a hálózatát, úgy gazdagodott a társadalmi tudás, szélesedett a látóköre a hallgatóknak. Ennek a látókör-bővülésnek volt a része a vallási rádiózás elindulása. Mivel Nagy-Britanniában nem beszélhetünk egyénileg létrejött, magán úton finanszírozott rádiókról, így a vallási rádiózás a kezdetekben csak a közszolgálati médián belül alakulhatott ki.

Az első vallási tartalmú műsor megjelenése John Reith-hez, a BBc első ügyvezetőjéhez kötődik, aki bár mélyen vallásos volt, (Paulu, 1981), elentős mennyiségű vallási tartalom így sem juthatott át a programstruktúra szűrőin, főként azért, mert kevesen hittek abban, hogy a BBC növelni tudja a kereszténység társadalmon és kultúrán belüli támogatottságát. Ráadásul akkoriban úgy láttak, hogy az ehhez szükséges humán erőforrások toborzását és képzését érdemes lelki elkötelezettség kialakításával kezdeni, amire egyszerűen nem voltak erőforrásaik. Ennek következtében a 20-as évek közepéig nem is voltak vallási jellegű műsorok a szigetországban. A vallási tartalom stratégiai megjelenésének újravizsgálása csak ezután következett be. (Noonan,2008)

Nem mellékes, hogy a protestáns egyház részéről úgy gondolták akkoriban, hogy a rádió jelentéktelen. Reith egyházi tárgyalásai során kiderült, hogy az egyházaknak

két félelmük van a vallási rádiózással kapcsolatban. Egyrészt tartottak tőle, hogy a közvetítések eltéríthetik az egyházon belüli kötelezettségeiktől a hívőket, másrészt, hogy a hívek nem mutatnak kellő tiszteletet a szentségek iránt a közvetítés során. Úgy tartották, hogy ennek megfelelő helyét, atmoszféráját nem képesek megteremteni a közvetítők.

Végül 1922 karácsony estéjén – közel két évvel az első amerikai vallásos jellegű közvetítés után – elhangzott a BBC első vallási üzenete a londoni Whitechapel plébánosától. Nem sokkal később pedig, 1923 májusában összehívták az első egyházi tanácsadói testületet, a Sunday Committe-t. A szervezet a BBC munkáját volt hivatott segíteni, pontos feladata az volt, hogy megvizsgálja az új médium vallási lehetőségeit. Ennek megfelelően például ők jelöltek ki egy rövid lista alapján embereket, akik alkalmasak lehettek arra, hogy a mikrofon előtt ülve beszéljenek a vallásról.

Az első teljes közvetítés 1924. január 6-án zajlott le a St. Martin in the Fields-ből. Ezt a helyszínt a szerkesztők és az egyház képviselői úgy választották ki, hogy kellően ökumenikus jellege legyen, azaz, hogy egy felekezetek feletti alkalmat tudjanak közvetíteni. Ennek fényében a prédikátorokat is különböző egyházakból hívták meg. A program nagy sikert aratott a hallgatók körében és annak ellenére, hogy több kritika is megfogalmazódott az egyház részéről, jó fogadtatás övezte.

A Sunday Committee ajánlása kapcsán például hamarosan egyre több istentiszteleti helyszínről jelentkeztek be. A vasárnap átalakult egy fajsúlytalan, „zárt időszakból" egy úgynevezett „*God Slot*"-tá, amelyet az egyház a fenntartása érdekében pénzügyileg is támogatott, sőt ő maga felügyelte és szervezte a programokat (Paulu, 1981). A vasárnap egy sajátos ütemezésű nap lett a program szempontjából, ami, mint arra Street emlékeztetett a "brit irgalmas szamaritánus"-ként is neveznek (Street,2000).

A vasárnapi adás 12:30-kor kezdődött és istentiszteletekből, klasszikus zenéből és beszédből állt. A nap végét jelző „Epilógusban" énekeket, verseket és zsoltár felolvasásokat kombináltak, aminek népszerűségét a BBC 1928-as kézikönyvének részlete is bizonyít: „*Nincsen olyan hétközi program, ami olyan népszerű lenne, vagy amit olyan mohón keresnének, mint a vasárnap esti istentiszteletet. Nagy szeretettel fogadta az egyházi vezetők társasága, csakúgy, mint a közönség*"(BBC Handbook, 1929 idézve: Hollinshead, 2002) Ugyanakkor Street szerint a BBC-ben elhibázták a vasárnapi program kidolgozását, mivel az sokkal jobban fedte Reith vágyait, mint a közönségét (Street, 2000,165o). Egyes hangok szerint a Reith által „teremtett" God Slot egyeneságon vezetett a BBC monopóliumának elvesztéséhez.

Ez a Radio Normandie 1931-es és a Radio Luxembourg 1933-as megjelenésére tehető, amikor ezek a rádiók foghatóvá váltak a megnövekedett adóteljesítményeknek köszönhetően a brit rádiókészülékek keresősávjában. Az új rádiók könnyedebb zenei kínálattal jelentkeztek, valamint a fajsúlyosabb, közönségvonzóbb programjaikat vasárnapra időzítették, amivel BBC hallgatók százezreit fordították el a God Slot-tól.

A vasárnapi sávon kívül azonban más vallásos tartalom is megjelent a műsorfolyamban. 1926. decemberétől például Daily Service néven, napi 15 percben sugároztak rövid bibliai üzenetet és magyarázatot azoknak, akik nem tudták elhagyni otthonaikat, vagyis az időseknek és a betegeknek. Ez a lépés sikeresnek bizonyult, közel 8000 levelet kaptak hallgatóktól, imába foglalva a BBC nevét. (A Daily Service egyébként a mai napig is hallgatható a BBC Radio 4 csatornáján és 90 éves pályafutása a leghosszabb ideje sugárzott vallásos tartalmú műsorrá teszi (www.bbc.co.uk)

A II. Világháború kitöréséig a vita fő hangsúlya azon volt, hogy mennyire érdemes centralizálni a BBC fő- és regionális csatornáit, de az egyházi műsorok létjogosultságát a már említett külföldi rádiók megjelenése sem veszélyeztette. A konstans közszolgálati jelenlét mellett csak az 1980-as évek közepétől indultak el Nagy-Brittaniában az első magánkézben lévő keresztény rádiók. Ilyen volt például az 1983-ban indult Cross Rythm, vagy a később létrejött Branch Fm. Ők már akkor és jelenleg is a BBC-től teljesen függetlenül szolgáltatták vallási tartalmukat.

Vallási műsorok és vallási rádiók Magyarországon

A magyarországi vallási rádiózás vegyes képet mutat, ha összehasonlításra kerül a nemzetközi társainak kialakulásával. Ugyan a kezdeti rádiós lépések megegyeztek a nemzetközi trendekkel, de a vallási tartalom máshogy jelent meg. Európa többi országához hasonlóan az a jogkör, hogy rádiófrekvenciát használjon bárki, Magyarországon is kizárólag állami monopólium volt. A műsor a kezdetekben a britekéhez hasonló inkább zenésebb jellegű jazz- és nagy nemzetközi zeneszerzők műveit felvonultató folyamból állt, de ekkoriban jelent meg az első közvetetten egyházhoz kötődő tartalom is. 1928. április 1-én először szólalt meg a déli harangszó.

A Magyar Rádió kezdetben heti 50 óra tiszta műsoridővel üzemelt, ez 1935-re 120 órára növekedett (Radetzky, 2011). Ugyanilyen rohamosan növekedett az adóberendezések teljesítményeinek nagysága, így a lefedett területek nagysága is, viszont ezzel együtt csak az 1930-as évek elejére nőtt meg drámaian az előfizetők száma.

Mire 1933 decemberére felállították a lakihegyi tornyot és vele együtt a modernebb adóberendezést, addigra a régi kisebb szóróegységet középhullámon, Budapest II. néven beüzemelték. Ekkortájt az előfizetők száma 200 ezer fölött volt. Eközben a rádió műsorai is egyre színesedtek a kezdeti zenés műsorokhoz képest. Lassan a jazz zenét és a külföldi szerzőket felváltotta a cigányzene és a hazai zeneszerzők művei (az első hazai rádiós felmérés alapján)

1944-ig folyamatosak voltak a közvetítések a rádióban, így miséket is hallgathattak az előfizetők Budapestről. Ezt, egy a rádiózás szempontjából is gyászos időszak követte, amikor az országot elhagyó német csapatok az adókat lebontották, vagy felrobbantották. Ennek következtében a folyamatos adás is elhallgatott.

A szocializmusban aztán újra felépítettek az adókat és fontos szerepet töltött be ugyan a Magyar Rádió, de a vallás csak szabályozott módon kaphatott területet. Az első, ilyen ellenőrzött adást a római katolikus egyház szolgáltatta 1946. február 24-én „Tanúim lesztek" címmel. Ezt a műsort 1950 és 1990 között az Állami Egyházügyi Hivatal által cenzúrázott módon folytatták, jórészt ellenőrzött szentbeszédekkel és kórusénekekkel. Egészen a rendszerváltásig, mivel Magyarországon, csak a Magyar Rádió sugárzott és sugározhatott adást – eltekintve a rendszerváltást megelőző két évtől, amikor megjelentek az első magán adók – csak itt találkozhattunk vallásos tartalommal.

Nagy változás azonban a rendszerváltás környékén sem történt, hiszen a hirtelen megjelenő új kereskedelmi jellegű adóknak nem is állt érdekükben vallási tartalommal jelentkezni. A valódi közszolgálatiságot még csak próbálgató Magyar Rádió is csak kereste a lehetőséget a vallási tartalom megjelenítésére. Ekkortájt vették fel az úgynevezett történelmi egyházakkal a kapcsolatot, hogy biztosítsanak nekik műsor időt. Ennek köszönhetően jelent meg egyrészt többek között a Magyar Református Egyház műsora a "Tebenned bíztunk eleitől fogva", amiben az egyházi életet mutatják be havi egyszeri megjelenés mellett. Másrészt megújult formában a Magyar Katolikus Egyház műsora a "Tanúim lesztek!", amely a rendszerváltás óta, heti két alkalommal jelentkezik kedden és csütörtökön. Valamint az Evangélikus Egyház műsora az "Erős vár a mi Istenünk", amely kéthetente egyszer félórában jelentkezik riportokkal, interjúkkal, zenével, hírekkel, aktualitásokkal.

Azóta növekvő számban vannak jelen a különböző egyházak műsorai és rendszeresek a közvetítések is. Ma már napközbeni tematikában is megjelenő egyházi és vallási tartalmakat is lehet hallani.

Szent István Rádió

Magyarországon három egyházi és egy magántulajdonú vallásos tartalmú hálózatot ismerhetünk, amelyek szervesen, vagy kevésbé szervesen kötődnek a katolikus–, vagy a református egyházhoz.

A Magyar Katolikus Egyház tulajdonában két rádió is van, de ez a kettő szinte egy és ugyanaz, hiszen az egri központú Szent István Rádió, a Magyar Katolikus Rádió elődjének tekinthető. Az első műsorra 2000. augusztus 20-án került sor miskolci és egri központtal. 2002-re az akkor még Katolikus Rádió nevet viselő csatorna még kettővel növelte adóinak számát, a sátoraljaújhelyi és a hatvani adó megszerzésével.

2004-ben következett be az a váltás, ami az akkor egyetlen katolikus rádióként ismert Szent István Rádiót a most ismert nevére és formájára „késztette". Ekkor a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia kifejezett kérésére és támogatásával megalakult a Magyar Katolikus Rádió budapesti központtal, az egri központú rádió pedig felvette a Szent István Rádió nevet. A különválás után ugyan az egyház támogatásával, de külön utakon indult el a két rádió, azonban szoros együttműködésben

segítve közös céljukat. A nap 24 órájában műsort sugárzó Szent István Rádió, 2001-től a European Conference of Christian Radios, vagyis az Európai Katolikus Rádiók Szövetségének a tagja.

2011 után újabb frekvenciákkal bővült a Szent István Rádió, a tokaji FM 101,8 MHz-es, 2013-ban a törökszentmiklósi 96,4 MHz-es, az encsi 95,4 MHz-es és a gyöngyösi 102,2 MHz-es frekvenciákkal, így lehetővé vált másfél millió hallgató elérése. A bővítés után a határon túl, Szlovákiában és Ukrajnában is fogható vált a tartalom.(www.szentistvanradio.hu)

Magyar Katolikus Rádió

A 2004-es szétválás során a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia egy teljesen új rádiót hozott létre. Abban állapodtak meg, hogy, amennyiben a jogszabályi környezet ezt engedélyezi, szeretnének egy országos lefedettségű rádiószolgáltatást, amellyel megvalósíthatják az egyház evangelizációs feladatát. A Konferencia, a műsorszolgáltatási kötelezettség teljesítése érdekében korábban, 2003-ban már létrehozta a Magyar Katolikus Rádió Részvénytársaságot, majd a cégjegyzékbevétel után megpályázta a volt Petőfi Rádió középhullámú frekvenciáját.

Miért középhullám? A válasz kettős lehet. Az egyik válasz a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia korábbi akarat kinyilvánításában kereshető, miszerint országos frekvenciát szeretnének, és akkoriban csak ez az egy középhullámú frekvencia volt szabad, mivel az összes URH frekvenciát kiosztották már FM-en. Egy másik lényeges szempont is közrejátszhatott, miszerint az anyaországon túl a határon túli magyarokhoz is szerettek volna szólni, ez pedig csak ezzel a frekvenciával volt lehetséges.

Az első adás 2004. májusában hangzott el, akkor még csak az 1341-es kHz-es középhullámon, Szolnokról, sugározva. (Radetzky,2011) A rádió akkoriban közműsor-szolgáltatóként tevékenykedett, ez lényegében a magánkézben lévő közszolgálati rádiózást jelentette; azóta ez a kategória az új médiatörvény kiadásával megszűnt. 2004-ben üzembe helyezték a siófoki és a lakihegyi adóberendezéseket, ezzel valóban elérték az országos hatókört.

A következő változás 2011-ben következett be, ekkor a hét éves szerződési időszak után a Magyar Katolikus Rádió nem hosszabbított a középhullámon. Ekkoriban került a rádióhoz a mostani vezérigazgató-helyettes, aki a következőket mondta erről az időszakról a vele készített interjúnkban: „*..akkor egy nagyon furcsa helyzet volt itt, ez egy országos hatókörű középhullámú, akkoriban úgy mondták közműsor-szolgáltató rádió volt, ma már nincs ilyen kategória. Gyakorlatilag egy országos közszolgálati adó volt, de iszonyatosan sokba került a fenntartása, ezért az egyház az első hét éves koncessziós időszak után nem kérte a hosszabbítást. Viszont a rádiót nem akarta megszüntetni, a rádióval tervei voltak és vannak is az egyháznak, tehát ... azt mondták, hogy építsek egy FM hálózatot, vagyis, hogy URH-ra hangoljam át a rádiót*."

Erre azért volt szükség, mert a középhullámon történő műsorszórás során, az adók működtetésére elhasznált hatalmas energia nagy rezsi költségekkel járt. FM-n ez sokkal költséghatékonyabb, viszont, országos frekvencia ekkor nem volt szabadon, amit megpályázhattak volna és/vagy megkaphattak volna.

Azóta, ahogy Radetzky mondta az interjúban: „*...most lesz 5 éve, hogy itt vagyok, ez alatt az 5 év alatt most fogjuk indítani a 20. frekvenciát, ha minden jól megy és hát még megyünk tovább. Most megyünk az Alföld, a dél-alföldi régióba, onnan kezdünk felfele, terjeszkedni*…"

A vallásos rádiózás jelenlegi helyzete Magyarországon

Magyarországon a 2011-es adatok szerint a lakosság 37,1%-a római katolikus, 11,6 % -a kálvinista, 2,2 %-a lutheránus, 1,8%-a görög katolikus és 1,9%-a egyéb valláshoz tartozó.

A megkérdezettek 16,7%-a tartotta magát nem vallásosnak, 1,5%-a pedig kifejezetten ateistának.(www.ksh.hu) Ebben a környezetben kell vizsgálnunk a magyar vallásos rádiós struktúrát.

Hazai viszonylatban közel 110 rádiós frekvenciát lehet fogni földi sugárzásban, azaz normál, analóg készülékkel. A pontos számot azért nem lehet tudni, mert a piac folyamatosan változik, néhány frekvencia a pályázat kihirdetésére vár, van, amelyik már nyert, de csak tesztadás megy rajta, van, amelyik már évek óta szól és, van olyan, ami visszaadni kényszerül a közeljövőben a frekvencia jogosultságát.

A vallásos rádiózásban azonban pontosan lekövethető képet festhetünk: jelenleg a „piac" stabilnak mondható. A jelenlegi tulajdon viszonyokat ismerve, négy nagy hálózatot és 3 kisebb adót foghatunk analóg módon: a Szent István Rádiót, a Magyar Katolikus Rádiót, a Mária Rádiót, valamint az Európa Rádiót.

A további helyi érdekeltségű, analóg földfelszíni sugárzású vallási–, és egyházi rádió: a Kontakt Rádió, a Halas Rádió, illetve a Credo Rádió.

Médiatörvény

A 2010. évi CLXXXV. törvény a médiaszolgáltatásokról és a tömegkommunikációról szóló csomag előtt négyféle kategória létezett a rádiózásban: kisközösségi, közszolgálati, közműsor-szolgáltató és kereskedelmi. Az akkoriban működő vallásos jellegű rádiók Magyarországon a harmadik kategóriába tartozó, közműsor-szolgáltató alá tartoztak.

Ennek oka, az ilyen jellegű csatornák szabályaiban kereshető. A közműsor-szolgáltatóknál a műsoridő 51 százalékában kell a közt szolgáltatnia, reklámidejük pedig csupán hat perc lehet óránként. Ennek fejében a közszolgálati és a közműsor-szolgáltató rádióknak nem kell frekvenciadíjat fizetniük, sőt korlátozás nélkül indulhat-

nak az állami pályázatokon, hogy működésükhöz és fejlesztéseikhez forrásokhoz jussanak. (Gosztonyi, 2011)

A 2010-es médiatörvény megjelenésével ez a kategória megszűnt és tulajdonképpen beolvadt a közösségi rádió fogalmába. Ettől kezdve megkülönböztetünk, *közszolgálati csatornákat*, amelyek mindegyikét az állam birtokolja, *kereskedelmi csatornákat*, amelyek magán kézben összpontosulnak és *közösségi frekvenciákat*, amelyek magánkézben vannak ugyan, de speciális szabályok vonatkoznak rájuk.

Jelenleg a négy nagy vallásos tartalmat szolgáltató hálózat közül, mind ilyen kategóriába tartoznak, sőt a három kisebb, helyi érdekeltségű adó is. Érdekes, hogy a Szent István Rádió, a Mária Rádió és az Európa Rádió körzeti adóként szerepel benne, míg a Katolikus Rádió helyiként, vagyis külön-külön számolják bele az adóikat, az általuk lefedett terület alapján.

A helyi kisközösségi csatornák között van a budapesti illetőségi, a Terézvárost teljes egészében lefedő Kontakt Rádió, a Credo Rádió és a Halas Rádió. A közösségi médiaszolgáltatóknak a törvény szerint:

„*egy meghatározott társadalmi, nemzetiségi, kulturális vagy vallási közösség, csoport, vagy egy adott településen, régióban vagy vételkörzetben élők tájékoztatásra, kulturális műsorszámok elérésére irányuló különleges igényeit szolgálja ki*". (2010. évi CLXXXV. törvény)

Az ilyen jellegű adóknak továbbá műsoridejük túlnyomó részében a közszolgálati médiaszolgáltatás 83. §-ban meghatározott céljait szolgáló műsorszámok kerülnek közzétételre. A fent említett paragrafusban azt összegzik, hogy milyen csoportokhoz, és milyen feltételek alapján kell szólnia a közszolgálati rádióknak, így például „*nemzetiségek, vallási közösségek valamint egyéb közösségek médiával szemben támasztott igényeinek kielégítése, kultúrájának bemutatása, a nemzetiségek anyanyelvének ápolása*" a cél. (2010. évi CLXXXV. törvény)

Ezentúl kiemelendő, hogy a közösségi műsorszolgáltató „*heti műsoridejének több mint kétharmadában köteles a 83. §-ban foglalt közszolgálati célokat szolgáló műsorszámokat szolgáltatni, amibe beleszámít a szolgált közösségnek szóló hírműsorszám, politikai tájékoztató műsorszám, kulturális műsorszám és az egyéb, nem elsősorban az adott közösségnek szóló hasonló tartalom is*."(2010. évi CLXXXV. törvény.83. §)

(2010. évi CLXXXV. törvény. http://mediatorveny.hu/dokumentum/11/Mttv.pdf.2016.03.26)

A törvény kitér arra is a rádiós médiaszolgáltatások esetében, hogy a zenei műsorszámok bemutatására szánt heti műsoridejének legalább ötven százalékát magyar zenei műsorszámok bemutatására kell fordítania.

Szent István Rádió

Ahogy korábban arról már szó volt, a Szent István Rádió az első hazai, teljes egészében vallásos rádió. Amikor 2004-től az állam felkínálta a Petőfi Rádió volt középhullámú, országos lefedettségű sávját, megalakult a Magyar Katolikus Rádió, budapesti központtal és stúdióval, az egri frekvencián pedig a Szent István Rádió, ami szintén a Magyar Katolikus Egyházhoz tartozott, de a könnyebb megkülönböztethetőség kedvéért más néven folytatta.[25]

A 2004-es szétválást követően, amikor a Magyar Katolikus Rádió megalakult, a Szent István Rádió maradt Miskolcon, Hatvanban, Sátoraljaújhelyen és Egerben, majd több jogosultságot is szereztek az elmúlt évek alatt.

Megfigyelhető, hogy mivel mindkét rádió, vagyis a Szent István Rádió és a Magyar Katolikus Rádió is a Magyar Katolikus Egyház tulajdonában és patronálása alatt áll, nem zavarják egymást sem a pályáztatásban, sem vételkörzetükben.

A Szent István Rádió hálózata tipikus vételkörzet bővítés, azaz egy főadóról plántálják át a műsort egy közelben működtetett másik adóra, így nem kötelesek helyben négy órás műsor szerkesztésére. Műsorai közszolgálati jelleget öltenek, és tematikájukban preevangelizációs jelleget ölt.

A Szent István Rádió weboldalán a következőket olvashatjuk erről: „*Rádiónknak nemcsak lehetősége, hanem kötelessége is bevonnia a különböző társadalmi erőket a műsorkészítésbe, mert, ahogy a vatikáni dokumentum, a Communio et progressio küldetésünket megfogalmazza*: *Az egyház nemcsak a saját tagjaival, hanem az egész világgal folytat párbeszédet*." (www.szentistvanradio.hu)

Ennek fényében az adó több imacsoporttal tartja a kapcsolatot, és rendszeresen önkénteseket szerepeltetett műsoraiban. A weboldal információi szerint 37 munkatárssal dolgoznak, ebben már a vezetőségük is benne van, de több külsős munkatársuk csak beszállítóként dolgozik nekik.

A Szent István Rádió folyamatosan, napi 24 órában sugároz, műsoridejében főként közszolgálati jellegű műsorok hangzanak el, amelyek átfogják a mindennapi élet egészét. Saját maguk által megfogalmazottan is elmondhatjuk, hogy a műsoraik, a társadalom és a kultúra minden lényeges kérdéséről szólnak. A szentistvanradio.hu-n továbbá olvashatjuk, hogy elsősorban az emberi hangra építenek, a szöveg aránya a zenéhez képest 53,45 %. (szentistvanradio.hu). A zenei kínálata visszafogott és széleskörű, olyannyira, hogy megfigyeléseim szerint a vizsgált hálózatok közül a legpopulárisabb irányba is képes elindulni. Több zenei szerkesztő is dolgozik a műsor zenei tartalmán, akik nemcsak azt figyelik, hogy a dalok tartalmukban a műsorokhoz alkalmazkodjanak, hanem akár az időjárás hangulatához is illeszkedjenek.

25 Bérczessy Andrással, a Szent István Rádió igazgatójával és főszerkesztőjével Egerben, 2016.02.17-án találkoztam, ahol informálisan beszélgettünk a rádióról.
Sajnos technikai probléma miatt beszélgetésünk nem rögzült, de a rádió honlapja és az ott elmondottak alapján is kijelenthető, hogy működése hasonlatos a Magyar Katolikus Rádióéhoz.

Magyar Katolikus Rádió

A Magyar Katolikus Rádió (továbbiakban MKR) teljes egészében egyházi rádiónak tekinthető, mivel a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia birtokolja. Dr. Radetzky Andrással az MKR vezérigazgató-helyettesével készítettem interjút 2015.12.14-én, ebben a rádió megalakulásán túl, jelenlegi helyzetükről is kérdeztem, többek között arról is, hogy mekkora területet fednek le. Jelenleg 19 adó tartozik az MKR-hez, de Radetzky András elmondása szerint továbbiakkal bővül majd a hálózat a közeljövőben:

„*Ide el kellett jutni, kőkeményen kellett sakkozni, mint a hülyegyerek a sakktáblánál kellett találgatni, hogy mit hova pályázunk, mit hova kötünk, ez egy rettenetes dolog volt, most végül is az a helyzet, hogy néhány hónap múlva létrejön ez a Nyugat-Magyarország és csak Debrecenben lesz külön, ott meg Orosházán, amit most indítunk, ha megnyerjük és akkor onnan fogunk tovább terjeszkedni*."

Az MKR az ország területén kvázi „megosztozott" a Szent István Rádióval, vagyis ők főleg Magyarország nyugati- és középső részére fókuszálnak, de a jövőben Kelet-Magyarországra is szeretnének terjeszkedni. A bővülés közben ügyelnek arra, hogy ugyanazt a területet ne fedjék le ketten is. A rádió műsorai a közösségi műsorszolgáltatás érdekében közszolgálati jellegűek, de sokkal konzervatívabb megjelenéssel, mint a Szent István rádió esetében. Saját honlapjukon ekképpen írnak erről:

„*Közszolgálati műsorstruktúránkkal segítünk eligazodni és tájékozódni az élet számtalan területén és a mindennapok kérdéseiben. Szerepet vállalunk a Katolikus Egyház tanításának hirdetésében, a magyar és az egyetemes kultúra, valamint anyanyelvünk értékeinek megőrzésében*."(www.katolikusradio.hu)

Radetzky András a következőt mondta a műsorstruktúrájuk alakulásáról: „Én örököltem egy műsorstruktúrát és ezt gyakorlatilag csak kényszerből változtattam meg. A kényszer azt jelenti, hogy a pályáztatás során *három tonnányi adminisztratív kötelezettséget kellett teljesíteni, különösen akkor, amikor már volt nyolc vagy tíz frekvenciánk. Ezeket nem engedték hálózatba csatlakoztatni, és akkor shiftelés, rotálás, mindenféle egyéb árnyalt, elmebeteg, médiajogi kötelezettségek miatt kellett hozzányúlni a műsorstruktúrához.*

Egyébként nem nyúltam hozzá, ez a rádió most azt csinálja, amit az alapításkor 2004-ben, és a tulajdonképpen a rádió műsora, vagy tartalmi arculata, vagy arculatának tartalmi elemei, azok az én elődömnek a Juhász Juditnak a keze munkáját dícsérik. Egészen addig, amíg a tulajdonos nem kéri, hogy ebben valamilyen irányba történjen elmozdulás, addig nem gondolom, hogy nekem ebben kellene váltanom."

A műsorstruktúra persze felveti a kérdést, hogy ezek a műsorok kiknek szólnak: „*Ez ... a közönség feltételezett igénye, de ez mindenhol a gazdaságban általában így van, van egy fogyasztói réteg, van egy kereslet, és a keresletnek a feltételezett igényeit próbáljuk meg ilyen módon kielégíteni...*

De ez, természetesen ez, amikor mi műsorokban gondolkodunk, műsorokat hozunk létre, időpontokról, műsoridőpontokról, műsorhosszokról, témákról gondolkodunk, akkor általában abban gondolkodunk, amiben egy okos és külterjesen gondolkozó szerkesztő, hogy mit gondolhat a közönség, tehát hallgatóink feltehetően mit szeretnétek… "

Az MKR az egyik legnagyobb magyarországi technikai apparátust és szerkesztőséget vonultatja fel a rádiók között, de Radetzky András szerint folyamatos a racionalizálás.

„*40 főállású alkalmazottja van a rádiónak, és 60, 70, körülbelül 80 külsőssel együtt, több, mint 100 ember dolgozik itt."*

Zenei világa a klasszikus egyházi zene felé tolódik, de több klasszikus zenei művet is lehet hallani, de ezek inkább csak kiegészítik a műsort, mintsem meghatározzák ezt.

Európa Rádió

Az Európa Rádió Magyarország harmadik vallásos tartalmú rádiója, a Magyar Református Egyház tulajdonában van. A csatorna ellentétben a Magyar Katolikus Rádióval és a Szent István Rádióval nem egy teljes egyház támogatását, hanem 2 egyházkerületét bírja, így, habár egyházi rádiónak nevezhető, de nem teljes a birtokviszony.[26] A rádió 2001-ben kezdte meg működését Miskolcon, akkor még magánkézben lévő, egyházi kötődéssel nem rendelkező rádióként. Az egyetlen vallásos kötődésük az volt, hogy a Magyar Református Egyház miskolci egyház kerülete egy egyórás hitéleti műsort tartott fent ezen az adón.

2005-ben az Európa Rádió akkori tulajdonosai felkínálták megvételre a rádiót a Tiszáninneni Református Egyházkerület, aminek központja Miskolcon van, és aminek egyházi vezetője akkor Csomós József volt. A vételi árat egyedül ez az egyházkerület nem tudta kigazdálkodni, ezért felvették a kapcsolatot a debreceni székhelyű, Tiszántúli Református Egyházkerület, aminek ekkor a vezetője Bölcskei Gusztáv volt. A megegyezésük alapján 50-50%-os birtokviszony mellett, megvették a frekvenciajogosultságot. Bacsó István szerint azonban volt egy kitétel: „*hogy akkor ez majd elkezd így növekedni, majd átnő Tiszántúlra is és akkor ebből lesz egy ilyen két kerületű* rádió." Ekkor 2005 volt, tehát egy éve már országos rádió volt a Magyar Katolikus Rádió, sőt a Szent István Rádió Miskolcon már rendelkezett frekvenciával.

Az Európa Rádió a kezdeti időkben csak Miskolcon szólt, de hamar bővülni kezdtek: "az elkövetkező években minden évben egy-vagy két frekvenciát sikerült nyernünk az akkori ORTT-től, vagyis az Országos Rádiós és Televíziós Testülettől. (www.euradio.hu)

26 A pontos történetről Bacsó Istvánt, az Európa Rádió ügyvezető igazgatóját, 2016.02.17-én kérdeztem.

Az Európa Rádió hálózata eltérően a katolikus rádióktól nem vételkörzet bővítéssel épül fel, hanem hálózatba kapcsolódással.

„ *Két választási lehetőséget hagyott nekünk a törvény: vagy az, hogy hálózatba kapcsolódunk, vagy az, hogy vételkörzetként működünk. Ugye a hálózatba kapcsolódás azt jelenti, hogy külön négy órás műsort kell készíteni helyileg, olyan helyeken, ahol nyertük frekvenciát, a vételkörzet bővítés pedig a kedvezőbb lenne, az meg arról szólna, hogy mindenütt ugyanaz a műsor mehet*. “

Az Európa Rádió műsorstruktúrája szintén közszolgálati jellegű, tehát több a szöveges tartalom „*...ez nagyjából 40 perc egy órán belül*.” és a zenéinek is több mint fele magyar nyelvű. A műsorok között itt is kiemelhető, hogy több beszélgetős és közéleti műsor van, a vallási tartalom itt sem nagyarányú. Bacsó István szerint tartalomorientált a rádiójuk: „*...24 órában, vagy abban a nyolcban is, amikor aktívabban hallgatnak az emberek, ebben próbálunk olyan kínálatot adni, amiben mindenki találhat magának valamit, próbáljuk akkor is időben úgy beosztani, hogy akkor hallhatja*.”

A hálózatban több munkatárs is dolgozik úgy, hogy a miskolci központon túl a nyíregyházi, debreceni, szegedi adónál szerkesztik a négy órás helyi műsort. Ez az egyik feltétele a hálózatba kapcsolódásnak. „*Velük együtt vagyunk 22-en főállásban* és … *gyakorlatilag 30-an vagyunk, akik velünk együtt dolgoznak, a többiek azok vagy fél állásban, vagy ide bedolgoznak, számlára, vagy ...valami munkára alkalmilag*…”

Az Európa Rádió zene kínálatában több zene tartalom található, mint az előzőkben bemutatott rádiókban. Ezek stílusa főleg a magyar klasszikus rock határterületeiről, oldies zenei vonulattal hallgathatók.

Mária Rádió

2006.januárjában kezdte meg teljes magyar nyelvű adásával sugárzását az olaszországi központtal rendelkező nemzetközi rádió hálózat magyar tagjaként a magyar Mária Rádió. Ez a hálózat nem azonos a Lengyelországban fogható Maryja Radioval, amely nem csak nevének írásképében, de tulajdonosi szerkezetében is eltér. A lengyel Mária Rádiónak például van egyházi vonatkozása a tulajdonlást és felügyeletet is tekintve, az olaszországi központú hálózatnak viszont nincs. Ez tehát az első olyan rádió Magyarországon, ami egy vállalkozás részét képezi, egyházhoz nem kötődik, de mégis vallási tartalmat szolgáltat. Az olasz rádióhálózat 1983-ban jött létre egy észak-olaszországi kisvárosban Erbaban, akkor még egyházi rádióként.

A kezdeti technikai malőrök és amatőr hozzáállás után 1987-ben újraszervezték a rádiót, akkor a „Radio Maria” egyesület vette át az irányítást, amely egyesületben világi hívek és egyházi személyek önkéntes alapon dolgoztak együtt. Kidolgoztak egy új programstruktúrát, amelyben az imádságot és a katolikus hit oktatását helyezték küldetésük középpontjába. Hamar teret hódítottak Olaszországban, majd 1998-ban

megalakult a Mária Rádió Világhálózata, amelyet a rádió saját nyelvhasználatában Világcsaládnak nevez, és 48 országban van jelen a világban (www.mariaradio.hu)

Magyarországi története 2004-ben kezdődik, amikor Újvidéken és Szabadkán már napi 12 órás magyar nyelvű adást ad a Mária Rádió. A magyarországi hálózatépítése a fővárosban kezdődött, amikor 2005-ben a Világcsalád anyagi támogatásával, a Mária Rádió Közhasznú Társaság 100%-ban felvásárolta a budapesti, FM 94,2 frekvenciával rendelkező FM4 Kft-t. Érdekes, hogy ugyanennek az évnek a végén egy a református egyház tulajdonában álló budapesti házban kialakították a stúdiókat és a rádiózás egyéb feltételeit, szintén a Világcsalád anyagi segítségével.

2006. január 15-én kezdődött a műsorkészítés és sugárzás ötven önkéntes közreműködésével. A műsoraik az eddig megismert egyházi adókéhoz képest is különleges jelleget öltenek. A katolikus–, és református egyházi rádióknál is elmondtuk, hogy törekednek a világi tartalmakra, a vállalt közszolgálati tartalom mellett. A Mária Rádió is közösségi rádió, de műsorai a kezdetek óta tisztán beszéd alapúak. Az első budapesti frekvencia után folyamatos terjeszkedésbe kezdtek, majd hamar 19 hazai frekvencián hizlalják hálózatukat. Emellett négy magyar nyelvű adással a határon túli magyaroknak készítenek műsort. 2015 végén azonban az NMHH döntése értelmében több frekvenciáját is elveszítette a rádió, a tanulmány elkészültekor Budapesten egy ideiglenes frekvencián foghatóak, valamint három Budapest környékin: 98,9 MHz (Gyál), 106,3 MHz (Monor), 91,7 MHz(Pécel). Érdekesség, hogy a magyar Mária Rádió adásának előkészítését már 1997-ben elkezdték, jóval korábban, a Magyar Katolikus Rádió elindulása előtt.

Az előkészületi munkálatokban több katolikus pap is részt vett, pedig a rádió maga nem tartozik az egyházi kötelékbe, az azt tulajdonló és üzemeltető alapítvány megfogalmazása szerint: „*…a* Mária Rádió független jogi, pénzügyi, működési és irányítási *szinten, miközben az adása sugarába tartozó egyházmegyék szolgálatában állónak tekinti magát, a közösség érdekében és rádiós irányelvek szerint…*”(www.mariaradio.hu).

Illetve, ahogy a weboldalukon olvashatjuk: „*A Mária Rádió a Katolikus Egyház mint tanító hittudományi ellenőrzése alá helyezkedik és úgy tekinti magát – bár szabad rádió –, mint az Egyházért, az Egyházzal és az Egyházban létező rádiót*” (www.mariaradio.hu).

Műsorait úgy készíti, hogy a Katloikus Egyház aktív szerves részének tekinti magát, híreit, információit pedig más egyházi forrásokkal egyeztetve közli, ily módon hitelesítve forrásaikat.

A Mária Rádió saját weboldalán a követező kategóriák alapján osztja be közel 60 műsorát: *ima, tanító, életvezetés*. A rádió egyik alappillére az önkéntesség, mint, ahogy honlapjukon található hitvallásukban is írják. Ez összefügg azzal, hogy egy bárhol, bármikor induló Mária Rádiót a Világcsalád pénzügyileg támogatja ugyan, de a jövőben jórészt önmagát tartja fent. Non-profit, de ellentmondó módon ezt írják az önellátás elérése utáni állapotokról:

„A továbbiakban minden Mária Rádiónak keményen kell dolgoznia, hogy fedezze saját kiadásait, mert nemzetét csak így tudja szolgálni. Amikor elér ehhez a célhoz, bevételi többlete lesz, amiből 10%-ot oda kell adnia a Világcsaládnak, nem annyira a kezdetben kapott pénzösszegek és anyagi visszafizetéseként, hanem inkább, mint adományt, amely célja, hogy a világ minden sarkában legyen és működjön Mária Rádió."(www.mariaradio.hu). Ezt a bevétel pedig teljes egészében a hallgatók adományaiból fedezik. A Mária Rádióban a szöveg centrikusság értelmében zenével ritkán találkozunk, azok pedig egyházi énekek, vagy időszakosak, mint a „Hirdessétek dicsőségét", Sillye Jenő könnyű zenei evangelizációs műsora.

A földfelszíni sugárzású hálózatokon kívül van három olyan rádió a magyar piacon, amelyek vallásos tartalmat – is – szolgáltatnak, de mindezt egyetlen adón teszik.[27]

Kontakt Rádió

A Kontakt Rádió 2008 óta, Budapest 87,6 MHz-en sugároz, kisközösségi frekvencián, ahol a belváros és vonzáskörzetében napi 24 órás intervallumban adja vallási-kulturális műsorát.(www.radio.forrasmedia.hu) Közel 700 000 embert érhetnek el műsoraikkal. A rádiót a Forrás Média Egyesület üzemelteti, tulajdonosa pedig a Közösségi Rádiózásért Egyesület. A rádió születése egy összefogás eredménye: az egyesület felkérte a Budapest Terézvárosi Adventista gyülekezetet, hogy az evangélikus, református, baptista, metodista gyülekezetek támogatásával, egy közös nyilatkozatban álljanak az induló rádió pályázata mellé.

Egy különleges modell kapcsán szoros együttműködésben állnak a Halas Rádióval, a MERA Rádióval, a Magyar Evangélikus Rádió Misszióval és a Magyar Katolikus Rádió médiaszolgáltatókkal, közös műsorok készítésében, illetve általuk készített műsorok átvételével. Ezen rádiók közül csak a Halas Rádió és a Magyar Katolikus Rádió földfelszíni sugárzású a többi, mind online. Speciális felekezetközi rádiónak szánják a készítők ezt az adót, saját bevallásuk szerint „civil" rádióként üzemelnek az egyházakat összekötve.

A Kontakt Rádió adásának készítésében mintegy 50 műsorvezető-szerkesztő vesz részt, a munkatársak nagy része önkéntesen vállalja és végzi tevékenységét, hasonlóan a Mária Rádióban leírt modell alapján. A Kontakt Rádióban csak és kizárólag klasszikus zenék szólalnak meg.

27 Őket egy e-mail alapú interjúban kerestem meg, ahol egységesen, ugyanazokat a kérdéseket tettem fel a főszerkesztőknek, vezetőknek.

Credo Radio

A szombathelyi illetőségű kisközösségi adó a 98,8 MHz-en, a Nyugat-magyarországi Egyetem Savaria Egyetemi Központ gyakorló rádiójának, a Berzsenyi Rádiónak a 2012. februári megszűnése után jött létre. A frekvenciát sokáig nem használták, majd 2014 végén a műsorszolgáltatás helyét akkor az NMHH bejegyzése szerint a Szombathelyi Evangélikus Egyházközség vette át. (www.credoradio.hu) A hozzájuk eljuttatott online kérdőív kérdéseire válaszolva elmondták, hogy indulásukkor szerették volna úgy kialakítani műsorstruktúrájukat, hogy abból a hallgatók információt szerezhessenek, megismerhessék a helyi vonatkozású hírek hátterét és alkalomadtán szórakozhassanak is.

A rádió Szombathelyen fogható a város szinte teljes egészét lefedi a frekvencia, ami közösségi műsorszolgáltatásként található meg. Műsorainak körülbelül 30%-a foglalkozik egyházi tematikával és rendkívül hangsúlyos a sport és egészség témakörök jelenléte. Nagy hangsúlyt fordítanak az értékközvetítésre, és a helyi intézményekkel, szervezetekkel is jó kapcsolatot ápolnak. A rádió szerkezete és műsorstruktúrája egyfajta keresztezése a vallási rádiók és a helyi kereskedelmi rádiók sajátosságainak. A rádió kis stábbal dolgozik bármely helyi, kereskedelmi rádióhoz hasonlóan 12 munkatársuk van, de van közöttük lelkes önkéntes is. A munkából kiveszik a részüket a szombathelyi evangélikus egyházközösség lelkészei is, akik elsősorban egyházi tematikájú műsorokat szerkesztenek. Zenei kínálatuk hasonlóságot mutat a helyi kereskedelmi rádiók pop stílusú, mainstream zenei kínálatával.

Halas Rádió

A Halas Rádió az FM 92.9 MHz-es frekvencián és online is hallható a nap 24 órájában, Kiskunhalason és 30 km-es vételkörzetében több mint 60.000 embert ér el. Üzemeltetője a Halas Nonprofit Rádió Kft, amelynek egyik tulajdonosa a Kiskunhalasi Református Egyházközség, így részben ez is egy egyházi rádiónak tekinthető.(www.halasradio.hu) Közösség rádió, tehát műsorai nagy része közszolgálatilag tematizált. Saját bevallásuk szerint főleg a magyar könnyű zenére koncentrálnak, amire nagy hangsúlyt fektetnek a szerkesztés során. A műsor jellege sokban hasonlít egy helyi rádióéhoz, és több erre utaló nyomot is mgmutat a műsorrend, de emellett sor kerül benne klasszikus egyházi, vallásos tartalomra is. Munkatársaik száma 12 a weboldaluk tanulsága szerint. Ebben található profi rádiós, de gyakornoki programjuknak köszönhetően több lelkes amatőrrel is dolgoznak. A műsorukat modern popzenével színesítik.

A témával kapcsolatos kutatások

A Magyarországon fogható földi sugárzású vallásos rádiók mindegyike, ha hálózatban is működik, de a saját környezetében helyi rádióként funkcionál. Ezek alapján, ha a felmérésben szeretnének eredményt elérni, akkor érdemes odafigyelniük a szabályos időközönként kiírt hallgatottság mérési metodikára. A tanulmány elkészítésekor fontosnak tartottam, hogy a lehető legjobban felmérjem a jelenlegi magyar vallásos rádiók és műsorgyártók helyzetét. Két irányba indult el a vizsgálódás: a jelenleg is működő magyar vallásos rádiókat kerestem meg személyesen, és e-mailben. A főszerkesztők, vagy a rádió vezetői segítségével két félig struktúrált interjú keretében és hét, egységes, struktúrált kérdőív alapján készített levél alapú interjúban mértem fel, hogy a ma földfelszíni sugárzásban fogható és online tartalmakat szolgáltató adók milyen elvek és célok mentén szerkesztik tartalmukat, zenéiket és milyen elvárásokat fogalmaznak meg magukkal szemben különösképpen fókuszálva arra, hogy vajon milyen célcsoportnak készítik műsorukat.

Online kérdőív alapján (N=174) főleg szegedi, vagy szegedhez köthető egyetemi lelkészségek tagjait kerestem meg. A kérdőív legnagyobb része arra irányult, hogy vajon milyen mértékben hallgatnak vallásos rádiót és vajon milyen preferenciáik vannak. A kutatásban a vallási hovatartozást nem vizsgáltam. Emellett kísérleti jelleggel arra is rákérdeztem, hogy vajon milyen jellegű tartalmat hallgatnának szívesen ezekben az adókban.

Az interjúk elemzése

A megkeresett rádiók kiválasztásánál az elérhetőség döntött, azaz, nemes egyszerűséggel, hogy ki volt hajlandó válaszolni a kérdésekre. A négy nagy hálózat közül a Magyar Katolikus Rádió vezérigazgató-helyettesével beszélgettem és az Európa Rádió ügyvezetőjével. Informális beszélgetést folytattam továbbá a Magyar Katolikus Rádió múltjának és a Szent István Rádió jelenének megismerése érdekében az egri központú Szent István Rádió igazgatójával és főszerkesztőjével egyben.[28]

A Mária Rádió, mint egyetlen magyarországi vallási rádióhálózat, azért nem szerepelt a listámon, mivel egyrészt a hipotézisemben megfogalmazottak rá eleve nem igazak, azaz soha nem is volt céljuk, hogy a nemzetközi trendeket kövessék, ők a műsornak egy speciális válfaját szolgáltatják. Beszélgetések, imák és szentmise közvetítések váltják egymást, amely az egyházi adóknál tapasztalható réteg jelleget tovább árnyalja.

Emellett megkerestem a három magyarországi, még földi sugárzásban fogható helyi érdekeltségű rádió vezetőjét, és négy internetes vallásos rádió szerkesztőjét, hogy láthassuk, milyen tendenciák vannak az online rádiók világában. Sajnos több

28 Ennek hanganyaga sajnos technikai okok miatt elveszett.

adó is nemet mondott a megkeresésemre, ennek egyik okaként a rádió kezdetlegességét és tervszerűségének hiányát jelölte meg, de olyan is volt, aki egyszerűen nem válaszolt. A három választ adó földfelszíni adó a protestáns egyházakhoz kötődik, míg a négy online adó, a Krisztus Szeretete Egyházhoz, a magyarországi baptistákhoz, a Hit Gyülekezetéhez és a Tan Kapuja Buddhista Főiskolához. A továbbiakban ezeket az interjúkat elemzem a feltett kérdések alapján négy fő területre koncentrálva.

A kérdőívekben nagyjából ugyanazokat a területeket próbáltam lefedni. Ezen kérdések alapján alább összegezzük a megkérdezett rádiók válaszait négy területre koncentrálva a válaszokat. Az első ilyen terület a hipotézisben is felvetett célok és célcsoportok. A válaszokból próbáljuk megmutatni, hogy a rádióknak céljaikból kirajzolódik-e célcsoportjuk, vagy esetleg tudják-e kinek rádióznak? Fontos tisztázni azt is, hogy ez a pozícionálás részét képezi, vagyis egyfajta stratégiát jelentene a rádió részéről az iránt, hogy hogyan helyezzék el magukat a rádiós piacon. A célcsoport így a hallgatók azon csoportját jelenti most, akiket a rádió, igénybe vevőt elképzel, és akihez aktivitásait igazítja.

Az interjúk során az egyházak jelenlétéről is hangzott el kérdés, azaz, hogy milyen mértékben veszik ki a részüket a tartalomgyártásból, és mennyire befolyásolják annak alakulását? Fontos kérdés, hogy milyen a zenei kínálatuk, és ezeket hogyan választják ki? Ezt egyfajta indikátornak tartom a trendek követésében, mivel a zenei struktúra a legtöbbször tükrözi az adott rádió nemzetközi trendekhez való viszonyát. Emellett megkerülhetetlen kérdés, hogy vajon milyen PR tevékenységet folytatnak, amivel népszerűsíthetik magukat a hallgatóik és a lehetséges hallgatóik körében.[29]

Célok, célcsoportok

A Magyar Katolikus Rádiónak Radetzky András szavai szerint „*...nem is közszolgálati, hanem értékalapú*…" a rádió típusa, így a céljai is ehhez kötődnek.. Ez a magyarázata szerint az emberi szükségletek különböző kielégítése körül keresendő. Ezek között van kognitív és affektív: „*A kereskedelmi média, amit összefoglaló néven szórakoztató–, vagy kereskedelmi médiának tekintünk, azok tipikusan affektív szükségleteket elégítenek ki, ami tipikusan az örömszerzés, szórakozás és így tovább. A kognitív szükségletcsoportok mögött elsősorban tájékozódás van, információfogyasztás és így tovább és akkor vannak egyéni és társasintegratív társasszükségletek*…" Szerinte, amikor a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia döntött a saját rádió indításáról nem a szórakoztató jelleg mellett döntött, mivel

29 Az interjúkra a következők személyek adtak választ: – Dr. Radetzky András, a Magyar Katolikus Rádió vezérigazgató-helyettese; Bacsó István, az Európa Rádió ügyvezető igazgatója, főszerkesztője; Csányi Ágnes, a Halas Rádió főszerkesztője; Dr. Erdélyi László, a Kontakt Rádiót üzemeltető Forrás Média Stúdió vezetője; Perlaki Nóra, a Credo Rádió főszerkesztője; Rédl Ádám, a Baptista Rádió vezetője; Rónai Egon, a Hit Rádió főszerkesztője; Faragó István, a KSZE Rádió alapítója és főszerkesztője; Horváth Zsófia, a Buddha Fm főszerkesztője

Radetzky elmondása szerint az első hazai országos egyházi adást nem ilyennek célnak akarták szentelni. "*Az egyház úgy gondolja, hogy neki mégsem az a feladata, hogy még egy 28. szórakoztató médiumot működtessen,…hanem azt mondja legyen értékalapú*" Szerinte ez a preevangelizáció alapja, amelyről a következőt mondta: „*A preevangelizáció azt jelenti az egyházi terminológiában, hogy olyan tevékenységet kell végezni, ami azt a célt szolgálja, hogy a jelenleg még nem vallásos, vagy nem istenhívő embereket kell meggyőzni, hogy forduljanak az Isten felé és az egyházhoz, vagy egyház felé, és az egyházon keresztül az Isten felé. Ez a feladat*." Ez a szó többször felmerült a Szent István Rádióban folytatott informális beszélgetéseim alatt is. A preevangelizáció egyfajta célt jelent, mint, ahogy az a tény is, hogy a közszolgálatot betartsák, mert ez jelenti értékalapúságuk központját. Ilyen módon az általam megfogalmazottak alapján alávetik ennek a más csoportok felé nyitás lehetőségét.

Kettős eszme ez, mert a preevangelizáció szerint minél szélesebb kör felé kell nyitniuk, de az értékalapú, közszolgálati jellegű műsor pont ennek lesz kerékkötője. Ez azonban nem formátum szerinti megkötöttséget jelent, erről Radetzky a következőt mondta: ez „*..a nyereségérdekelt, üzleti alapon működő, ha úgy tetszik a kereskedelmi rádiós éra sajátja. A formátum alatt a műsoroknak egy specifikus kombinációját értjük, a formátumot, mindig egy deklarált, és meghatározott célcsoport feltételezett igényei mozgatják. Tehát a fomátum mindig a közönség feltételezett igényeihez igazodik, a célközönségnek. Egy közszolgálati adónak és így nekünk sincs deklarált célközönségünk*."

Radetzky szerint az állam a közszolgálati rádiókat és az egyház a katolikus rádiót azért működteti és tartja fent, hogy mindenkinek tudjon valamit mondani, emiatt nem is lehet formátumbeli kötöttségekkel sújtani.

„*… rádió műsorának 90 százaléka az olyan általános érvényű közszolgálat, amely át van szőve az egyház tanításával, vagyis amit mondunk az mindenkinek szól, elvileg mindenkit érint és mindenkit érdekel, de ahogyan mondjuk az konvergál azzal, amit az egyház gondol a világról*."

A „mindenkihez szólás" sajátossága, hogy könnyebben elvész az üzenet értéke, mert nincs jól pozícionálva a célközönségünk, ami itt, mint szélsőséges esetben, nem is létezik. Hasonlóképpen misszióként jellemezte Bacsó István az Európa Rádió ügyvezetője a hálózatuk célját. Bár itt is többször felmerült, hogy cél a vallási tartalom megjelenítése, de az sohasem direktben, hanem fogyaszthatóbb módon, megfelelő időben és mennyiségben adagolva. „*Az volt tehát a koncepció, hogy ne csináljunk egy elektronikus templomot, mert templomba menjenek el az emberek, a lelkésszel ott találkozzanak, hanem csináljunk egy olyan missziós eszközt ami felkelti az érdeklődést, ami meg tudja őket úgy szólítani*" Saját elmondása szerint a vallási tartalom az Európa Rádióban így mindössze 25-30% közé tehető.

„*Körülbelül 25-30% ami kifejezetten egyházi jellegű, ami hitéleti műsor, az összes többi maradék 70% megmaradt ennek a teljesen civil hangnak, mint bármelyik más közszolgálatinak, és gyakorlatilag azt a 70%-ot is úgy kell szerkeszteni, meg összeállítani, hogy az egyház értékrendjének ez megfeleljen, de abban nem kell*

megjelennie direktben, hogy akkor most Jézusról kell beszéljünk,vagy a Bibliáról… hanem lehet közéleti, kulturális, színházi műsor, sport, gazdasági dolgok, hol mi történt, csak nyilvánvalóan ahogy elmondjuk és amilyen témákat választunk az illeszkedjen az egyház elvárásaihoz"

Bacsó felvetése szerint, ha nem egy célcsoportot kell kiszolgálni, akkor több réteghez is szólhatnak különböző időben. Ez teljesen ellentmond annak a folytonossági tényezőnek, amelyet például a „Rádió? Igen" 2003-as kutatása is kimutatott, miszerint az emberek nagyon kevés hányada hallgat odafigyelve rádiót, a háttérrádiózásban ez a szelektált hallgatórétegre fókuszáló attitűd nehezen teremtheti meg a konstans hallgatói bázist. (Rádió!Igen! – 2003)

Az Európa Rádió ugyan saját felmérést készített „(…) *a Miskolci Egyetem Szociológia karával is, szociológusokkal és azok az eredmények megvannak, de azok a felmérések, kifejezetten célzottan azt mérték, hogy tényleg kik hallgatnak és milyen arányban minket*." de a pozícionálás a szó klasszikus értelmében itt sem valósul meg, célcsoportot nem jelöltek ki.

A kisebb rádiókat kérdezve a Halas Rádió főszerkesztőjének elmondása szerint céljuk az értékközvetítés volt, ezek közül is a keresztény, és alapvető emberi értékek közvetítése. A Halas Rádió speciális helyzetben van a hazai vallásos rádiók között, mivel a Kiskunhalason egyedüli rádióként van jelen, így közösségi feladatokat is el kell látnia. A főszerkesztő szerint így rá is vannak szorítva, hogy az alapvetően „*emberi, isteni értékeket egyszerűen, a nem vallásos emberek számára is egyértelműen, érthetően, élvezhetően*" adják át. Itt is megjelenik a miszszió szó, de egy érdekes adalékkal társul miszerint a rádiónk a térség devianciáit látva kiemelt célja, hogy pozitív, életigenlő üzeneteket fogalmazzon meg, a problémamegoldás lehetőségét mutatva. A célcsoportról kérdezve a főszerkesztő aszszony hasonlóképpen nyilatkozik, mint az Európa Rádió vezetője: „*Mikor ki*." Vagyis a célcsoport függ a hét és a nap időpontjától, az adott műsor típusától.

A Kontakt Rádiót üzemeltető Forrás Média Stúdió vezetője szerint a rádió 2008-as indulásakor semmilyen céljuk nem volt, csak a kiírt frekvenciára jelentkeztek, amelyhez összegyűjtötték az összes terézvárosi protestáns gyülekezet (evangélikus, református, baptista, metodista, adventista) támogatását, és közös nyilatkozatott adtak ki. Kezdetben ezek a gyülekezetek önkéntes alapon szolgáltattak műsort, majd később ezt egységesítették a Forrás Média Stúdió részéről. Ma a tartalomgyártók részéről a fő cél három pontban fogalmazható meg: egyrészt a misszió, vagyis az evangélium hirdetése, másrészt a keresztény közösségek tájékoztatása, lelki megerősítése, harmadrészt pedig a kereszténység politikamentes társadalmi jelenlétének bemutatása.

Ebből kiolvasható, hogy konkrét célok alapján szervezik a struktúrájukat, sőt itt olvashatunk a válaszok között az első egzaktabb hallgatói célcsoport megfogalmazásról: „*Budapesten jelenleg nincs ilyen felekezetközi tartalmú vallási és kulturális rádió, ezért széles körben gondolkodunk*." Ez esetükben azt jelenti, hogy mivel adatokkal rendelkeznek arra nézvést, hogy a protestáns közösségek tagjainak 80 %-a

Budapesten és az agglomerációban él, ezért rájuk szeretnének fókuszálni. Tapasztalataik alapján finomítottak az életkoron is, látták ugyanis, hogy inkább az idősebb korosztály körében népszerűek.

A szombathelyi Credo Rádió főszerkesztője szerint az indulásukkor ugyanolyan céljaik voltak, mint bármilyen ilyen jellegű médiumnak, vagyis az informálódás, szórakozás és a helyi vonatkozású hírek és témák bemutatása. Ezzel együtt ez a leírás sokkal jobban megfelel egy helyi, kereskedelmi rádió értékrendjének. A célok között említik az egyházi ünnepeket, amelyeket kiemelten kezelnek, és található a műsorrendben vallási jellegű műsor is, de sehol nem említik az eddigiekben többször felbukkanó missziós jelleget. A Szombathelyi Evangélikus Egyházközség üzemeltetésében álló rádiónak is az a célja, hogy minden korosztálynak szóljanak, „*kortól, nemtől és felekezettől függetlenül*". Továbbá szeretnének „*mindenkinek megfelelni*", igényes műsorokat gyártani.

Érdekes a helyzet az online rádiók céljainál. A Baptista Rádió esetében egzakt célokkal indultak el. A rádió vezetője ezt írta: „*Szerettünk volna egy olyan csatornát, ahol a Baptista Egyház kommunikálhat a baptista közösséggel. Emellett fontos volt számunkra, hogy ne csak egy felekezet kereszténveit érjük el, hanem mindenkit, aki Istennel személyes kapcsolatot ápol. Végül, de nem utolsó sorban szeretnénk azokhoz is szólni, akik keresik Istent, érdeklődnek iránta, de még nem megtért hívők.*"

Vagyis egy szinte körülhatárolható célcsoportból kiindulva az általános felé igyekeznek. A Baptista Rádió célja továbbá, hogy közösséget, nem pedig közönséget építsenek. Arra a kérdésre, hogy pontosan kik nevezhetők célcsoportjuknak ezt a választ kaptam: „*…korosztálytól függetlenül a baptista közösség tagjai, a Baptista Egyház iránt érdeklődők, illetve azok az akár baptista, akár nem baptista zene és minőségi tartalom kedvelők, akik Istennel személyes kapcsolatban vannak és szeretnék ezt fenntartani, erősíteni, valamint azok, akik keresik Istent...*"

A Hit Rádió szűkszavú válaszában céljai között említette, hogy elsősorban a Hit Gyülekezetének tagjainak szólnak, majd a későbbiekben ez kiszélesedett a gyülekezet iránt érdeklődőkkel. Ugyanezt a közeget tekintik célcsoportjuknak is.

A KSZE rádió főszerkesztője többször kiemelte válaszaiban, hogy rádiójuk egy egyszemélyes rádió, így a motivációk között csakis egyéni érdeklődést és érdeket kereshetünk. „*Legfőképpen az volt a célom ezzel, hogy a vasárnapi alkalmainkat, és a rendszeres mindennapi imaköreinket mindenki hallgatni tudja"*. 24 órás adás később alakult ki. A célcsoportról szólva nemes egyszerűséggel ennyit mondanak: „*mindenki*".

A Buddha FM főszerkesztője szerint az adó létrehozásától a „*szándékunk az, hogy olyan rádióadót hozzunk létre, amely a Buddha tanításait minél sokszínűbben, számtalan nézőpontból tárja a hallgatók elé. Elsősorban olyan műsorok létrehozását terveztük, amelyek, elsődleges vagy másodlagos forrásokon keresztül ismertetik meg a hallgatókat a különböző buddhista irányzatokkal és nem az ún. pop-buddhizmus vonulatát erősítik*." Elmondásuk szerint ezek a célok bővültek: „*Szeretnénk a magyarországi médiában nem, vagy eltorzultan megjelenő híreket a buddhista világból*

megjeleníteni. Ezért keressük a külföldi hiteles forrásokat, lefordítjuk és mind írásban a honlapon, mind híradásként a rádióban sugározni."

Célcsoportjukként egy igen érdekes megfogalmazást adtak meg:„*A* célcsoportba mindenki beletartozik, aki úgy érzi, hogy a betegség, szomorúság,öregség és halál legyőzhető. *Ide taroznak a buddhista közösségek tagjai ugyanúgy, mint a buddhizmus iránt érdeklődő <laikus> hallgatók is*."

Egyházi jelenlét, szerkesztési elvek

Fontos témakör, hogy főleg az egyházi fenntartású rádióknál vajon mennyire vesz részt a műsorok elkészítésénél a napi munkálatokban az egyház. A Magyar Katolikus Rádióban Radetzky András szerint: „*Van a rádiónknak egy egyházi felelőse, ritkán jön ide, ő olvassa az evangéliumot, de nem azért nincs, mert nem akarjuk, mert a papoknak van más dolguk.*" Az MKR helyzete azért is speciális, mert egy egyházi vezetője is van a rádiónak, aki a vezérigazgató és van egy egyházi tanácsadójuk is. „*Ugye mi…ugyanolyan* zárt részvénytársaság vagyunk, mint bármelyik más, azzal a különbséggel, hogy a mi tulajdonosunk, az a részvényesünk, a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia, tehát a Magyar Katolikus Egyház legfontosabb döntéshozó szerve. És ennek a zrt-nek első számú adminisztratív vezetője az a Spányi püspök úr, és ő egy megyés püspök a KPK-nak a tagja, az egyházon belül ő az, aki felelős a rádióért, de az egyházon belül van ennek egy egyházi felelőse, de őt igazából ritkán látjuk, neki is más ezermillió dolga van..."

Az Európa Rádiónál az interjúban elhangzottak alapján máshogy működik az egyházi felügyelet. A napi munkában részt vesz egy református programigazgató. „*Kovács Zoltán már itt van mindennap, gyakorlatilag fő állásban van, a rádiónál van... Reggeltől estig itt van, részt vesz az eligazításokon, az értekezleteken, megörökölt már futó egyházi műsorokat, amiket ő menedzsel, meg nyilvánvalóan az elmúlt években, amióta ő van már sokat is igazított ezen. (…) Ő rádiós-missziós lelkész lett. Neki ez lett a főállása. (…) Gyakorlatilag az egész folyamatot átlátja. Ugyanúgy átlátja az egyházi és a civil műsorainkat is."*

Arra a kérdésre, hogy a Halas Rádiónál, mennyire érezhető az egyház jelenléte a mindennapokban, azt a választ adták, hogy „*az egyházi ünnepekkor teljesen átírják a műsorrendet, valamint a "fenntartó egyház tagok visszajelzéseit figyelik*".

A Kontakt Rádiónál nincs szerepe egyik egyháznak sem a döntéshozatalnál, sőt elmondásuk szerint mivel mindegyik egyházzal együtt dolgoznak, tökéletesen tudják a határokat. A szombathelyi Credo Rádióban szintén az ünnepekre koncentrálnak jobban, az egyházi eseményeknél kiemelten biztosítanak terepet a műsoraikban, illetve napi szinten háromszor sugározzák a *Nap Credoját*, amit a lelkészek mondanak el és magyaráznak meg, egyébként nem vesznek részt a napi munkában.

A megkérdezett online rádiók közül a Baptista Rádiónál ezt válaszolták „*Az egyház ügyeit természetesen képviseljük, informáljuk, tájékoztatjuk erről a hallgató-*

ságot. A vezetőség véleményét, javaslatait meghallgatjuk, rendszeresen tárgyalunk velük a rádió feladatairól, jövőjéről. "

A Hit Rádiótól ezt a választ kaptuk: „*A napi gyakorlatban teljes szabadságot élvezünk, de a rádió irányultsága, egyházi hátteréből fakadó elkötelezettsége nem kérdéses, nem is lehet az*." Ezt úgy értelmezhetjük, hogy kötődnek az egyházi témákhoz, de nem állnak felügyelet alatt. A magán kezdeményezésű KSZE Rádióban nincs semmilyen kontrol az egyház részéről, míg a Buddha FM-nél akkor kapnak támogatást, ha kifejezetten kérik, egyébként szabadkezet kaptak.

Zenei kínálat

Bármely rádió esetében sarkalatos tényező a zenei kínálat, hiszen a hallgatók nagyszázaléka a Rádió?Igen! felmérés szerint főleg e miatt hallgat rádiót. (Rádió!Igen! – 2003) A Magyar Katolikus Rádióban marginális a zene, mivel 30%-ban van az aránya a műsoron belül. Ennek ellenére nagy figyelmet fordítanak a megfelelő zene kiválasztására. Országos kereskedelmi rádióktól is szokatlan módon, mindegyik műsornak professzionális zenei szerkesztője van, és ez igaz a Szent István Rádióra is. Több műszakban dolgoznak a szakemberek a megfelelő zene kiválasztásán, amelynek nemcsak az egyház tanításának is meg kell felelnie, hanem akár az időjáráshoz, vagy a nap történésihez is kell alkalmazkodnia. Az MKR esetében a zene egyébként tényleg elhanyagolható, hiszen „*90%-ban a zene csak illusztráció és 10%-ban, 10% körül mondjuk lényegi műsorelem*."

Az Európa Rádióban ezzel ellentétesen egy zenei szerkesztő van. „*2006-ben megörököltünk egy zenei szerkesztőt, akivel nem voltunk elégedettek a munkájával, ő el is ment tőlünk és akkor vette át a mostani kolléga. Ő egyébként is megszállottja ennek a zenei világnak, lehet egyébként is ilyennek kell lennie a jó szakembernek, hangmester vizsgája is van, tehát gyakorlatilag rábíztuk a zenei arculatunkat. Annak idején megegyeztünk, hogy mégiscsak egy református rádió vagyunk annak ellenére, hogy ezt direktbe nem toljuk az emberek fülébe, de azért ez a konzervatívabb, nemzetibb, örökzöldebb…*"

Vagyis nincs formátum, amit tartania kellene a zenei szerkesztőnek. „*A református rádiónak nem kell a kereskedelmi rádiókkal versenyeznie zenékben. Egyrészt azért nem kell, mert más a műfajunk, más a stílusunk, más az arculatunk, másrészt meg azért nem kell, mert hogy is mondjam? Nem minőségbiztosítottak a szövegek, meg a zene."* Vagyis a nehezen kiszűrhető árnyalt utalásokat, melyeket nem tartanak összeegyeztethetőnek az egyház részéről egész egyszerűen ignorálják. Ez az egyetlen szerkesztési tényező.

A Halas Rádió ettől szélesebb körben értelmezi a lejátszható zenéket. Mivel ők maguk a város egyetlen rádiója, ezért fogyasztható könnyű zenét adnak. A megszólaló zenék fele magyar nyelvű, de ezek egyike sem réteg zene. Készítettek egy saját felmérést, ennek eredménye szerint a legszerethetőbb tartalmuk a zene. A Kontakt

Rádiónál kizárólag komoly zenét sugároznak, de mostanában próbálkoznak a jazzzel. Ezeknek a műveknek egy részét az egyházaktól kapják meg, de a zenék nagy részét maguknak szerkesztik. A Credo Rádióban megpróbálnak korosztálytól függetlenül mindenkihez szólni, de nagy százalékban magyar zenéket játszanak. Emellett pályázati kiírásuknak megfelelően 5 évnél nem régebbi magyar dalokat mutatnak be többször. Viszont a Halas Rádióhoz hasonlóan egyházi zene nem szerepel a napi listában.

Az online rádiók közül a Baptista Rádió hitvallása szerint a „*…legismertebb és szeretett slágerek mellett, fontos számunkra az újdonságok bemutatása, a jövő zenéinek megismertetése. Célunk a külföldi dalok mellett, a magyar előadók és szerzemények bemutatása, a hazai felvételek megkedveltetése, az országunk keresztény zenei piacának megerősítése*." Továbbá „*Fontosnak tartjuk, hogy Magyarországon keresztény rádióként elsőként ne csak keresztény zenéket játszunk*."

Ezzel szemben a Hit Rádióban csak „*Keresztény pop-rockzenét, illetve gospeleket és dicséreteket játszunk, magyar és külföldi felvételeket vegyesen*." A KSZE Rádióban csakis saját, autentikus tartalmat játszanak, vagyis „*Kizárólag a Krisztus Szeretete Egyházban elhangzott dolgok szólhatnak a rádióba, ez így teljesen jogtiszta, nem kell ArtisJust, adót sem fizetni így.* " A Buddha Rádióban egy különleges elv alapján szerkesztik a zenei tartalmat, ennek szervező egysége a nyugalom. „*Az általános szándék, hogy aki minket hallgat, nyugalmat találjon. Ezért sok relaxációs, pihentető és úgynevezett örömzenét játszunk*. Speciálisan buddhista recitációkat és mantrákat is adásba engednek, továbbá a buddhista országok népzenéit, de nembuddhista népek eredeti zenéit is szívesen műsorra tűzik.

Érdemes látni, hogy ahány adó, annyiféle zenei tartalom. A két nagy hálózat esetében átgondolt ugyan a koncepció, de véleményem szerint ismét abba a hibába esnek, mint a közszolgálatiságnál tárgyalt kettőség, vagyis, ha a cél a minél több ember elérése, esetleg újabb rétegek megszólítása, így talán a fiataloké, akkor nem érdemes-e elgondolkozni egy zenei finomhangoláson. Látni kell azt is, hogy ez nem feltétlenül jelenti a mainstream pop darabok szerepeltetését, a modern egyházi zene tárnyerése igazán számottevő, mutatják ezt a például az Ez az a Nap! programsorozat olykor több tízezres résztvevő tömegei is.

PR tevékenység

A későbbiekben feldolgozott kérdőívben is látható, hogy a legtöbb válaszadó soha nem is találkozott némelyik adóval, ezért rákérdeztem az érintett állomásoknál, hogyan népszerűsítik magukat közönségük felé, azaz milyen a PR tevékenységük?

A Magyar Katolikus Rádiónál több eszközt is bevetnek, de csak az elmúlt másfél évben növelték ennek intenzitását. „„„*.most csinálunk city light kampányokat, hírlevelet nyomtatunk, csinálunk közönségtalálkozókat, és így tovább, tehát ezeket csináljuk, nincs temérdek pénzünk, hogy tv szpotokban gondolkodjunk, tavaly voltunk tíz*

évesek, akkor ment a közszolgálatin pár napig egy televíziós kampány is… alapvetően nem ebben gondolkodunk, hanem abban gondolkodunk, hogy facebook, abban gondolkodunk, hogy van egy kolleganőm…ő a kommunikációs ember, ő szervezi a rendezvényeinket, ő csinálja a sajtó munkát, ő kezeli a weblapot, meg a facebook-ot, ő csinálja a hírlevelet, nyomtatottan és elektronikusan."

Az Európa Rádió kisebb intenzitású PR tevékenységének magyarázata a szűkös keret. „…*próbálunk* társmédiumokkal egyfajta szövetségben egymást népszerűsíteni. Vannak felületeink például az Észak-Magyarországban, Kelet-Magyarországban, együttműködünk a kiadóval. Nekik is van Nálunk felületük…*Próbálunk azt adni, amink van. Nekünk műsorunk van, műsoridőnk van, akkor próbálunk ezzel fizetni*."

A Halas Rádióban a facebookra fektetnek nagyobb hangsúlyt, ahol hirdetnek is. Fesztiválokon jelennek meg, és hangadó embereket szerepeltetnek több városi rendezvényen. A Kontakt Rádió semmilyen eszközt nem vet be, főleg eszköz, anyagiak és szakember hiányában. Eddig egy rendezvényt szerveztek, saját bevallásuk alapján elég kis sikerrel. A Credo Rádió pedig nyári kitelepülések szervezésével építi a kapcsolatot hallgatóival, illetve ajándéktárgyakat osztogat alkalmanként a rádió logójával. Emellett több plakátjuk is van a város különböző pontjain, valamint nyereményjátékokat is indítanak rendszeresen.

A Baptista Rádió részéről ezt írták: „*Alkalmazzuk a személyes marketinget, rendszeresen frissített weboldalunk, Facebook és Instagram felületünk van, tudatos és rendszeres – anyagilag eddig nem finanszírozott – Facebook kampányaink futnak… szórólapokkal, könyvjelzőkkel és plakátokkal is reklámozzuk, promotáljuk magunkat és kitelepüléseinkkel…rendszeres résztvevői vagyunk a népszerű keresztény rendezvényeknek, fesztiváloknak.*"

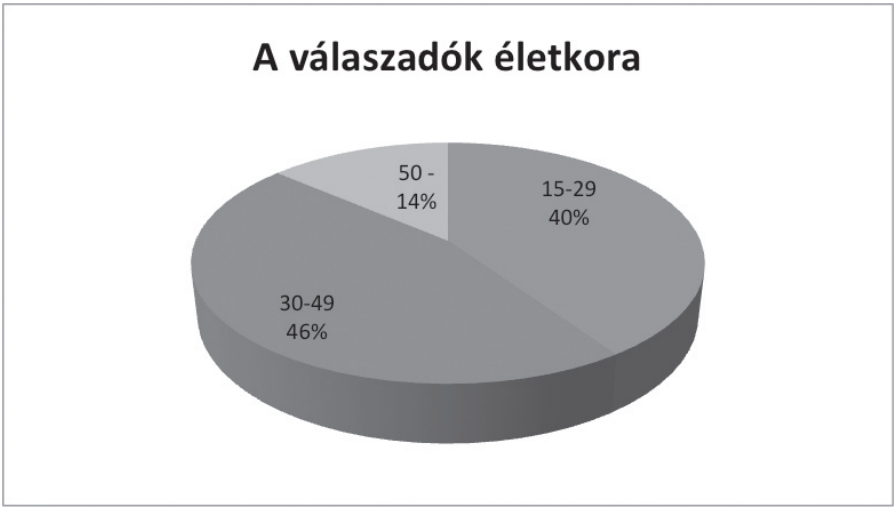
A Hit Rádió kizárólag gyülekezeten belül kommunikál, ami elég ahhoz, hogy egy többszázezres tábort elérjenek. A KSZE Rádió az organikus elérésű facebook marketingben hisz, vagyis nem tervezett módon, megosztásokkal operálnak. A Buddha FM a kezdetekben indított nagyobb kampányt, amikor országos turnét szerveztek Laár Andrással, aki így segített a Buddha FM megismertetésében. Azóta a facebookon is szervezetten jelennek meg. Ezeket a posztokat néhány-ezer forinttal hirdetésként továbbítják.

Összességében elmondható, hogy nagyobb összeget még a nagyobb büdzséjű rádiók sem fordítanak saját csatornájuk népszerűsítésére, ekképpen pedig a közösségi média organikus, elérésében bíznak akkor, amikor szeretnék minél szélesebb körben ismertté tenni a rádiójukat.

Online kérdőíves felmérés

A tanulmány szerves részét képezi, az az online felmérés (N= 174, periódus: 2016. 02. 29.-03. 31). A kérdőív kitöltésére főleg Szegedhez köthető felekezetek, gyülekezeteket, és ifjúsági csoportokat kértünk fel. Az ő vezetőikhez jutattuk el a

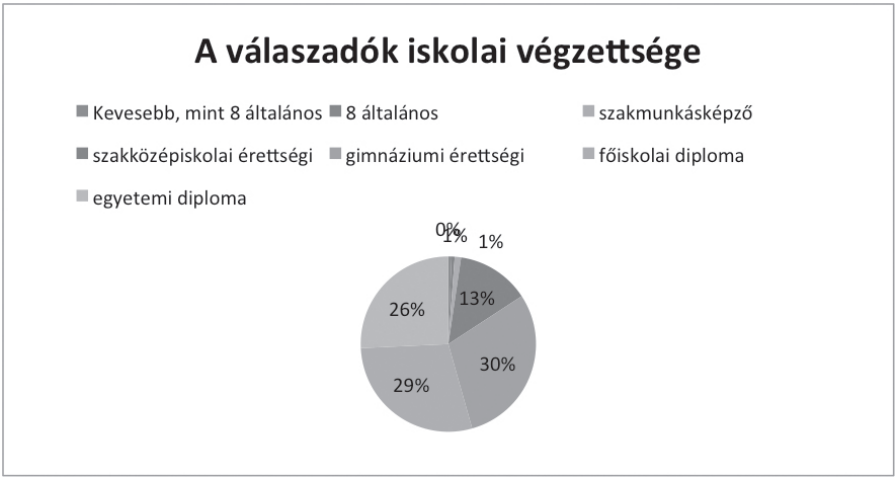
kérdőív linkjét, amelyet saját belső levelezésük, vagy facebook csoportjukon keresztül küldtek el a lehetséges résztvevőknek. Természetesen vonatkozott kérdés a kitöltők életkorára és egyéb demográfiai adatára is. Így elmondható, hogy a kérdőívet kitöltő 174 fős mintából 105-en nők, míg 69-en férfiak. A válaszadók életkorára is rákérdeztünk, amely fontos volt abból a szempontból is, hogy a kérdőív elkészülte előtt egy előzetes feltevéssel éltünk, miszerint a fiatalabb korosztály nem érdeklődik ezek iránt a rádiók iránt.



1.ábra – A válaszadók életkora

A grafikonból leolvashatjuk, hogy a válaszadók 46%-a a 30-49 közötti korosztályból származik, míg 40%-a 30 évesnél fiatalabb.

Az előzetes feltevés alapján jelölt korcsoport, vagyis az 50 felettiek kis mértékben képviselve töltötték ki a kérdőívet, a válaszadók mindössze 14%-a tartozik közéjük. Ezt indokolhatja az is, hogy ez egy online kérdőív, tehát mintánkat torzíthatja az idősebbek kevesebb száma. A válaszadók iskolai végzettsége a következőképpen alakult.



2.ábra – A válaszadók iskolai végezttsége

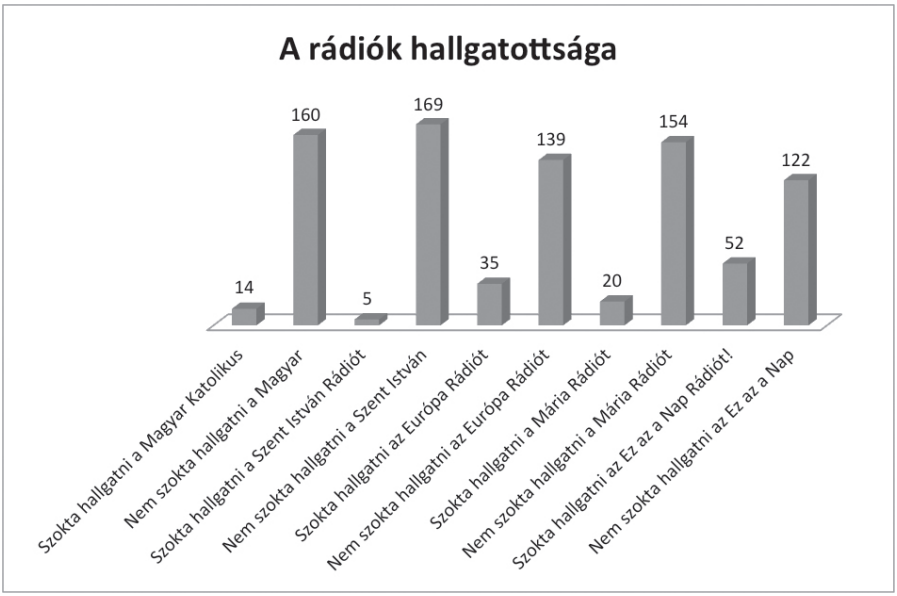
Jól látható, hogy szinte azonos számban töltötték ki a kérdőívet gimnáziumi érettségivel és főiskolai diplomával rendelkezők. Hasonlóan magas a száma az egyetemi diplomát szerzetteknek. A szakközépiskolai érettségivel rendelkezők az összes megkérdezett 13%-a, míg a szakmunkás bizonyítványt szerzettek csak 1% és az ennél alacsonyabb végzettséget szerzők vagy nem szerzők száma is csak rendkívül elenyésző.

A kutatásunk tárgyára vonatkozóan az első kérdés azt járja körül, hogy mennyire ismerik ők a felsorolt vallásos rádiókat. Mivel Szegeden és környékén kérdeztünk alanyokat ezért csak arra támaszkodhattunk, hogy országos viszonylatban vajon ismerik-e ezeket a rádiókat. Ebbe a kategóriába soroltuk a nagy hálózatokat, így a Magyar Katolikus Rádiót, a Szent István Rádiót, az Európa Rádiót, a Mária Rádiót és pluszban felírtuk az Ez az a nap! rádiót. Ez utóbbi az egyetlen online fogható rádió, jelenléte a listában pedig azért vált indokolttá, mert magyarországi viszonylatban ez a rádió fordít a legtöbb figyelmet PR tevékenységére, így nagyobb eséllyel találkozhattak vele. Továbbá az Ez az a nap! Rádió nyíltan ökumenikus, és kifejezetten fiataloknak szóló csatornaként hirdeti magát, ahol a legújabb trendek alapján sugároznak, például zenét is. Ez remek indikátorrá teszi az adót, a többi a listában szereplő rádió mellett. A megkérdezettek az öt rádió esetében így válaszoltak a feltett kérdésre:

Az adatok alapján megállapíthatjuk, hogy a Mária Rádiót ismerik a legtöbben (61%), míg utána az Ez az a Nap! Rádió végzett (41%). A legkevesebben a Szent István Rádiót jelölték meg ismert adóként (17 %), ami talán annak is betudható, hogy földrajzilag ez a legtávolabb elhelyezkedő frekvencia. Érdemes megnézni azonban azt is, hogy a Mária Rádió kivételével egy-egy eldöntendő kérdésnél, vagyis, hogy

ismeri, vagy nem az adott rádiót, minden esetben többségébe kerültek a nem ismerők (Magyar Katolikus Rádió, 37%, Európa Rádió, 34%). Ezek a számok azonban csak azt mutatják meg, hogy mennyien hallottak valaha erről a rádióról, viszont előremutató lehet megvizsgálni azt, hogy a választ adó 174 ember közül hányan vannak olyanok, akik rendszeresen hallgatják a felsorolt rádiók közül valamelyiket. Ezt annak tudatában is jó lehet megvizsgálni, hogy a kitöltők mindegyikének feltehetőleg vallásos beállítottsága is van, mivel egy-egy felekezeten, vagy felekezeti csoporton keresztül jutottunk el hozzájuk.

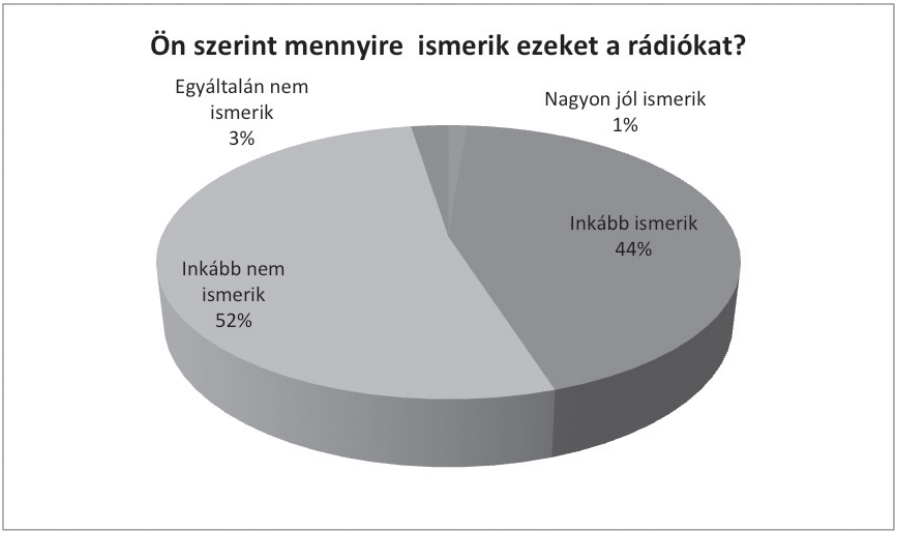
Ennek tükrében arra a kérdésre, hogy *melyik egyházi/vallási rádiót hallgatja?* a következő választ kaptuk:



8.ábra – A rádiók hallgatottsága

Az ábráról leolvashatjuk, hogy a megkérdezettek közül többen nem hallgatják a rádiókat, mint inkább hallgatják. Feltételezhető, hogy ennek van egyfajta felekezetbeli kötöttsége, azaz a reformátusok nem szívesen hallgatnak katolikus rádiót. Látható, hogy a legtöbben az Ez az a Nap! Rádiót hallgatják, ez pontosan a megkérdezettek 29,9%-a, a legkevesebben a Szent István Rádiót jelölték meg, ami az előzőekben tárgyalt földrajzi távolságnak is betudható. Az Ez az a Nap! Rádió magasabb számait indokolhatja az ökumenikus és fiatalosabb jelleg is, de erre csak a kérdőív további részei adhatnak választ.

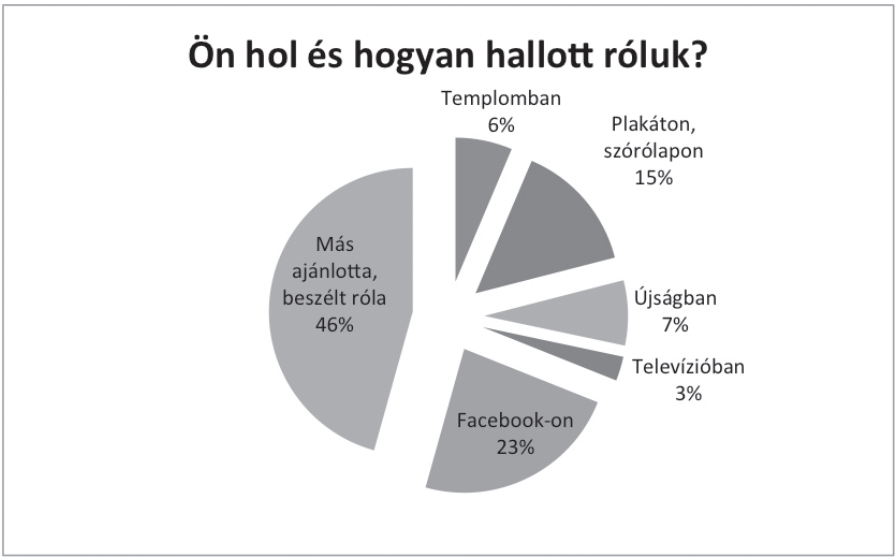
Ehhez visz közelebb az Ön szerint mennyire ismerik a vallásos emberek ezeket a rádiókat? kérdés. Négy válasz lehetőséget adtunk meg, amelyben a nagyon jól ismerik, az inkább ismerik, az inkább nem ismerik és az egyáltalán nem ismerik dimenziók szerepeltek.



9.ábra – A rádiók ismertsége

Megfigyelhető, hogy a kapott válaszok fedik a válaszadók preferenciáit. A válaszok 52%-a szerint az emberek inkább nem ismerik ezeket a rádiókat, és 44%-uk szerint inkább ismerik. Az egyáltalán nem ismerik elenyésző 3%, míg a nagyon jól ismerik 1%-os arányt ért el. A válaszadók szerint az emberek csak kis mértékben ismerik ezeket az adókat. Ez a szám egyébként közel hasonlóan jelen van a mi kérdőívünkben is, mivel a válaszadóink ugyanekkora mértékben nem ismerték az adott adókat.

Vizsgálatra került az is, hogy hol találkoztak ezekkel a rádiókkal, hol hallottak róluk először. Ennek tudatában láthatjuk esetleg, hogy van-e összefüggés a korábbi fejezetben tárgyalt, a rádiók által használt felületek és az itt megjelölt felületek között?



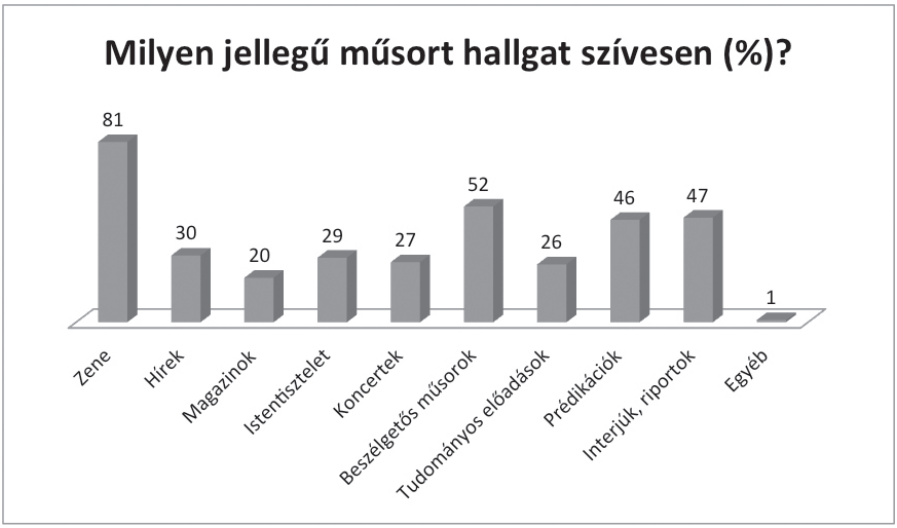
10.ábra – Hol hallottak a rádióról?

A legtöbben más tapasztalatai, beszámolója alapján hallott az adott médiumról. Ez a gyülekezetek erejét is mutatja, valamint egy érdekességre is felhívja a figyelmünket. Az interjúkban megkérdezett főszerkesztők és igazgatók egyike sem emelte ki, hogy a hozzá tartozó felekezeteket, egyházakat megkereste volna, hogy a miséken, istentiszteleteken papi–, lelkészi hirdetéseken keresztül kommunikáljanak a hívekkel. Ezt mutatja az is, hogy a templomban válasz, csak a kitöltők 6%-a jelölte be.

Egyedül Dr. Erdélyi László, a budapesti Kontakt Rádió vezetője írta: „*Most van folyamatban az egyházakkal való együttműködés fejlesztése, és várhatóan a különböző közösségek is terjeszteni fogják a hallgathatóságot*.” Ennek eredményességét a diagram adatai is indokolhatják.

Az eredmények kapcsán továbbá látható, hogy a legtöbb rádió által jelzett facebook is eredményes felület, hiszen a válaszadók 23%-a emelte ki. Ezt a szórólap, plakát követi, amire egyébként nagyon kevés rádió költ. Az újság és a televízió pedig marginálisan alacsony elérést mutat, oka pedig az lehet, hogy keveset foglalkoznak vele, egyedül az Európa Rádió részéről mondták „*…próbálunk* társmédiumokal egyfajta szövetségben egymást népszerűsíteni” vagyis felületeik vannak a helyi lapban és helyi tévében, cserébe ők is adnak ugyanúgy felületet. A Magyar Katolikus Rádió pedig évfordulóját ünnepelve tavaly TV-s kampányt indított, de ennek eredményessége függ és függött a hirdetést megjelentető televízió nézettségétől is.

A kérdőív további részében kifejezetten a tartalomra kérdeztünk rá. Kíváncsiak voltunk többek között arra is, hogy milyen tartalmat hallgatnak szívesen függetlenül attól, hogy az vallásos rádió vagy sem.



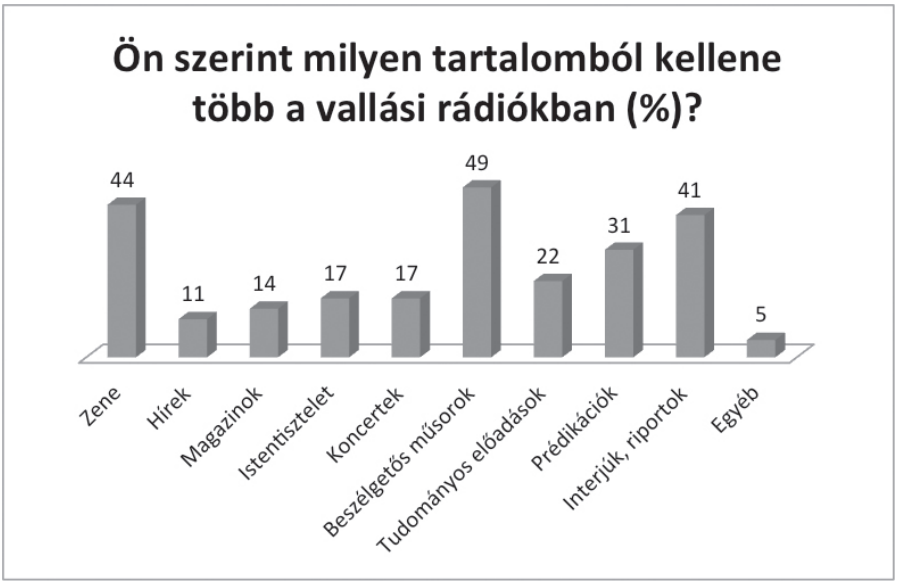
11.ábra – Milyen műsort hallgatnak szívesen

A kérdés kapcsán több választ is megadhattak a válaszolók. A legnagyobb százalékban a zenét részesítették előnyben, az összes válaszadó 81 %-a jelölte meg ezt, míg érdekes, hogy a beszélgetős műsorok kategóriát 52%-a tartotta fontosnak.[30] Ehhez hasonlóan szintén jó eredményt értek el a riportok és interjúk, amelyre a válaszadók 47% voksolt. Látni kell azt is, hogy ezek szimplán rádiós tartalmak, azaz bármely formátumú rádió sajátjai lehetnek. A negyedik legtöbb szavazatot kapott tartalomforma a prédikáció, amely viszont csak a vallásos rádiók sajátja, kifejezetten vallási tartalom. Emellett magas eredményeket ért el az istentisztelet közvetítése is. Dr. Radetzky András a következőt mondta a miseközvetítéssel kapcsolatban: „*…számomra is megdöbbentő az egyik leghallgatottabb műsorszámunk a reggeli miseközvetítés…fiatal barátaim is hallgatják reggel, amikor kocsiban vannak…*”

A magazin műsorok, a koncertek és a tudományos előadások érdeklik a legkevésbé a válaszadókat. Elenyésző százalékban (1%) az egyéb kategóriát is bejelölték. Az egyik válasz a megtérés történetek fontosságát, a másik a helyi programajánlókat emelte ki, míg egy válaszadó a hitradio.hu-ra mutatott rá, feltehetően azért, mert ez nem szerepelt a listában.

A 11.tábla a következő kérdéssel válik teljessé, amiben azt kérdeztük, hogy *szerintük milyen tartalomból kellene több a vallásos rádiókban?*

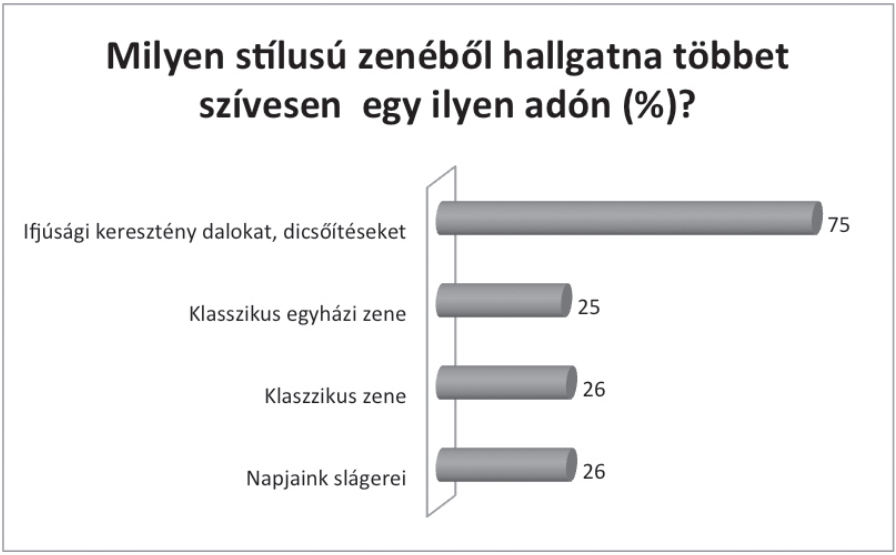
30 Beszélgetős műsor alatt a klasszikus, stúdióban készült rögzített, vagy élő interjút értjük egy, vagy több alannyal.



12.ábra – Milyen tartalomból kellene több a vallási rádiókba?

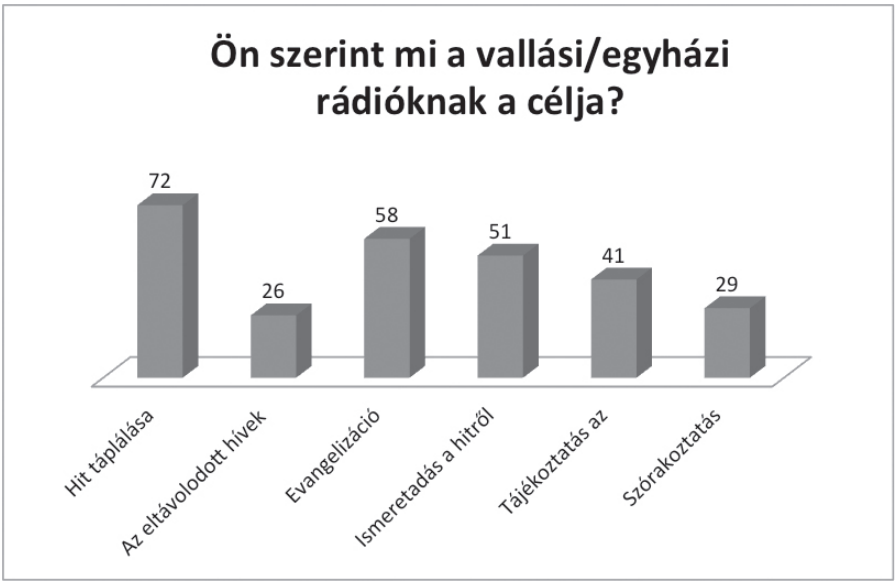
Érdekes, hogy a beszélgetős műsorok kerültek elsőként – 49%-kal – az élre, míg nem sokkal mögötte a második legnépszerűbb (44%) a zene lett. Ebből levonhatjuk a következtetést, hogy, ami egy átlag rádióban, egy átlagos hallgatói attitűdben érdekli őket, azt szeretik hallgatni a vallásos adókon is. Ilyen az interjúk és a riportok és a prédikációk jelenléte is, amely iránt a válaszadók 41%-a érdeklődne. A legkevésbé hírekre és magazinokra vágynak az ilyen adókon. Különleges itt az istentiszteltek szerepe, amit az előzőekben többen jelöltek meg, mint szeretett tartalmat, de a vallásos rádiókban már nem, vagy nem többet szeretnének hallani belőle. Érdemes még megnézni az egyéb kategóriát, ahol többen is írták a megtérés történetek és bizonyságtételek fontosságát.

A zenei adatok kimagasló száma után rákérdeztünk arra is, hogy *milyen stílusú zenét hallgatna szívesen a jövőben egy vallásos adón?* A válaszok között kimagasló eredményt ért el az ifjúsági keresztény dalok és a dicsőítések kategóriája (75%), amely összefüggést mutat az Ez az a Nap! Rádió jó szereplésével a hallgatottsági adatokat bemutató diagramon. A felsorolt rádiók közül populáris egyházi zenét, csak ez az adó játszik, ezenkívül csak a Szent István Rádió kínálatában lehet találkozni kifejezetten ilyen jellegű zenei tartalommal, de nem szerves részét képezve a zenei kínálatnak.



13.ábra – Milyen stílusú zenéből hallgatna többet szívesen egy ilyen adón?

A többi kategória mint, a klasszikus egyházi zene, a klasszikus zene és a napjaink slágerei közel azonos eredményt ért el, de mégis csak harmadannyit, mint az ifjúsági keresztény dalok, dicsőítések kategória. Ezt követően érdemes volt tisztázni, hogy a megkérdezettek vajon milyen célokat társítanak a vallási/egyházi rádiók jelenlétéhez. A felsorolt lehetőségek után akár feltételezhetnénk, hogy a szórakoztató jelleg kimagasló eredményt érhet el a zene jó szereplésével összefüggésben, de az adatokból látszik, hogy ez nem így van.



14.ábra – Mi a céljuk ezeknek a rádióknak?

A diagram tanulsága szerint a legtöbben a hit táplálását és az evangelizációt tekintik a legfontosabb feladatnak a vallásos rádiók működésében. A szórakoztatás csak utolsó előtti helyen végzett, a megkérdezettek körülbelül 30%-a tartja csak fontosnak a szórakoztató jelleget. Persze az rádiós műsorfejlesztői kérdéskör, hogy a szórakoztatás nem feltétlenül csak zenéből áll, de az infotainment, vagyis a szórakoztatás és információ átadás egyvelegét nem ennek a felmérésnek a feladata megvitatni.

A megkérdezettek szerint, miszerint *szerintük kinek szólnak ezek a rádiók a következő válaszokat adták:*

15.ábra – Kinek szólnak most ezek a rádiók?

Vagyis meglátásuk szerint ezek a rádiók jelenleg nagyrészt (50%) az idősebb korosztálynak szólnak és csak kisebb részt a középkorúaknak (37%) és elhanyagolható részt a fiataloknak (13%). A kérdést tovább gondoltuk és ekképpen is feltettük: Ön szerint kihez kellene szólnia ezeknek a rádióknak?

16.ábra – Kinek kellene szólniuk ezeknek a rádióknak?

Az itt látható adatokat a 6.ábrával érdemes együtt megvizsgálni, azaz annak fényében, hogy a válaszadók közel fele (46%) 30-49 év között és nagyobb része (40%) 15 és 29 év közötti. Eszerint akár levonhatjuk azt a következtetést is, hogy célcsoportjában egy fiatalabbakra fókuszáló, szöveges tartalom felé orientált szerkezetre nyitottak lennének a megkérdezett potenciális hallgatók.

Összegzés

Mindent egybevetve elmondható, hogy a magyar vallásos rádiózás egy markánsan sajátságos stílust képvisel, összességében, és külön-külön vizsgálva is az egyes adókat. A rádiótechnika kifejlesztése után a világ minden táján, sorra alakultak a vallási műsorok. Az amerikai modellben ennek bölcsője a kereskedelmi szektorban, míg az európaiban a közszolgálati érában található. Magyarország ebben a fejlődésben a II. világháborúig lépést tartott a nemzetközi rádiókkal, de maga háború, és az azt követő kommunista diktatúra jelentős mértékben visszavetetette, nemhogy a vallásos- de alapvetően mindenféle rádiózási törekvést.

Ez két tényező együttesen okozhatta azt, hogy a honi rádiózásban, a rendszerváltás után csak 10 évvel ébredező vallásos rádiók inkább öltöttek közszolgálati jelleget, mintsem kereskedelmi, szórakoztató jelleget. Ehhez az is hozzájárult, hogy a médiajogi szabályozásnak köszönhetően olyan frekvenciákat kaptak, amelyeknek működtetése beszabályozza annak lehetőségét, hogy milyen jellegű műsor szólhat rajtuk.

Az ebben a munkában található kutatások alapján kijelenthető, hogy a magyarországi vallási- és egyházi rádiók nem, vagy csak több évtizedes késéssel alkalmazzák a nemzetközi rádiózási trendeket, így kialakítva egy nehezen behatárolható rádiós formátumot. Ez se nem vallásos rádió, se nem közszolgálati rádió. Ennek jelenléte leszűrhető az interjúkból, figyelve azt, hogy hogyan és milyen célokkal készítenek műsort, vagy megfigyelve zenei struktúrájukat.

Ez szorosan összefügg a másik hipotézissel, amelyre ebben a munkában kerestem a választ. Eszerint a magyarországi rádióknak nincs szigorúan vett, kereskedelmi értelemben használt célközönsége. Ez a hosszabb fenntarthatóság szempontjából lenne fontos, hogy hallgatótáborukat körülhatárolják és így hatékonyabban tudjanak a hirdetési piacon is szerepelni. Ennek hiányára az interjúk is rámutatnak, illetve az online felmérésünk is. Nehéz azonban ezzel vitába szállni a rádiókkal, mert a vezetők és főszerkesztők fejében és a kollektívában is élnek egyfajta célközönség felosztások, de ezek mindegyike viszonylag megfoghatatlannak minősül, főleg ha pontosítani szeretnénk őket.

Feltételeztem, hogy Magyarországon ezeket a rádiókat csak az idősebb korosztály körében hallgatják, mert a műsoruk nekik szól, ám ezt az interjúk ugyan megcáfolták, ugyanakkor egy újabb kérdéssel szolgáltak: vajon hogyan lehet úgy rádiózni 2020 felé haladva, hogy sávosan változtatjuk célközönségünket? Elérhető-e haté-

konyan a több ember úgy, hogy műsorokat specializálunk a célcsoportokra és nem fordítva?

Ennek megfejtése egy másik tanulmány feladata lesz, valamint az is, hogy vajon kialakítható és átültethető-e magyar közegre egy olyan szórakoztató jellegű, populárisabb zenei struktúrával bíró vallásos rádió arculata, amely már létezik a lényegesen előrébb járó amerikai modellben, de már Európa egyes részein is.

Irodalomjegyzék:

Apsitos István (2001): Építsünk rádiót! In Hullámvadász. PrintXBudavár Zrt, Budapest

Dan Graves (2007): KDKA made religious waves – letöltés ideje: 2016.03.24. Forrás: http://www.christianity.com/church/church-history/timeline/1901-2000/kdka-made-religious-waves-11630722.html

Barber,Fréderic – Lavenier, Catherine Bertho (2004): *A média története.* Osiris Kiadó, Budapest

Raditaz Radio (é.n.):*The Journey of Radio As Affected By The Great Historical And Technological Achievements Throughout the Years* letöltés ideje: 2016.03.24. Forrás: http://visual.ly/history-radio-0

Radetzky András (2011): *A helyi rádió.*Gondolat Kiadó,Budapest

Tona J. Hangen (2002):*Redeeming the dial – Radio, religion and popular culture in America*.

The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London.

Nelson Ribeiro (2002). *A Rádio Renascença e o 25 de Abril*.Universidade Católica Editora,Lisboa

Caitriona Noonan(2008): *The Production of Religious Broadcasting:The Case of the BBC*.

Centre for Cultural Policy Research Department of Theatre, Film and Television, University of Glasgow – letöltés ideje: 2016.03.29. Forrás: http://theses.gla.ac.uk/614/1/2008noonanphd.pdf

Paulu, Barton (1981) *Television and Radio in the United Kingdom*. The MacMillan Press Ltd., London

Wolfe, Kenneth M. (1984): *The Churches and the British Broadcasting Corporation 1922 – 1956: the politics of broadcast religion*. SCM Press, London

Street, Sean (2000): BBC Sunday Policy and Audience Response 1930 – 1945. *Journal of Radio Studies*, **7**, 1.sz.161 – 179

Hollinshead, Ailsa M. (2002): *The Production and Reception of Discourses Concerning*

Religion in Fictional Broadcasting. Unpublished Ph.D dissertation. University of Glasgow, Glasgow

Vági Krisztina (2000): Rádióhallgatás és mérés. *Jel-kép*.**2000.** 4.szám. 39-57.o letöltés ideje: 2016.04.06. Forrás:http://apps.arcanum.hu/app/jelkep/view/JelKep_2000_4/?query=SZO%3D%28V%C3%A1gi%20Krisztina%20%29&pg=40

Online forrás:

http://www.katolikus.hu/zsinat/zs_02.html – Inter mirifica, 1963 (letöltve:2016. 02.23.)

Ia.Santa Sede. The Founding of Vatican Radio

http://www.vatican.va/news_services/radio/multimedia/storia_ing.html (letöltve:2006.04.08.)

BBC Radio 4 – Daily Service. History of the Daily Service. http://www.bbc.co.uk/programmes/articles/5sFq5GhJ5nN76DXFSXVK3zZ/history-of-the-daily-service (letöltve:2016.04.07.)

Szent István Rádió.Rádiónkról. http://www.szentistvanradio.hu/index.php/radionkrol-mainmenu-8 (letöltve:2016.04.07)

Központi Statisztikai Hivatal.Vallási hovatartozás 2011 Forrás:http://www.ksh.hu/docs/hun/xftp/idoszaki/nepsz2011/nepsz_10_2011.pdf –(letöltve:2016.04.06)

Gosztonyi Gergely (2011) A közösségi médiaszolgáltatók a hatályos magyar jogi szabályozásban. *Médiakutató*.2011 tél. Forrás:

http://www.mediakutato.hu/cikk/2011_04_tel/02_kozossegi_mediaszolgaltatok (letöltve:2016.04.06.)

2010. évi CLXXXV. törvény.http://mediatorveny.hu/dokumentum/11/Mttv.pdf. (letöltve:2016.03.26)

Magyar Katolikus Rádió.Bemutatkozunk.http://www.katolikusradio.hu/magunkrol/bemutatkozunk. (letöltve:2016.04.06)

Európa Rádió. http://www.refradio.eu/radio/euradio. (letöltve:2016.04.10.)

Mária Rádió.Történet.http://honlap.mariaradio.hu/bemutatkozunk/tortenet. (letöltve:2016.03.21.)

Kontakt Rádió.Bemutatkozás.http://radio.forrasmedia.hu/bemutatkozas/. (letöltve:2016.03.25)

Credo Rádió.Impresszum. http://www.credoradio.hu/credo/impresszum. (letöltve:2016.03.24.)

Halas Rádió-Kapcsolat. http://www.halasradio.hu/kapcsolat (letöltve:2016.04.10.)

(Helyi Rádiók Országos Egyesülete.Rólunk. http://heroe.hu/?page_id=24.2016.04.10.)

(Hauk Zoltán (é.n) Lokális kampányoptimalizálás helyi rádiókkal. Letöltés ideje: 2016.04.10. https://www.mediapiac.com/_downloaddoc.php)

(Rádió!Igen! Letöltés ideje:2016.04.07 Forrás: http://www.ov24.hu/wpblog/media/hatterradiozas.pdf)

Jakab Viktória:
Kortárs ateista–istenhívő viták pragmatikai és informális logikai vizsgálata – A Magyar Ateista Mémbázis Facebook-oldal fél évének főbb vitacsomópontjai

Tanulmányomban a vallásos jellegű vitát vizsgálom az érveléstechnika és a pragmatika eszközeivel. Nem térek ki a bölcseleti, vagy teológiai jellegű vitákra, mivel ezek tárgyalása meghaladná a kutatás kereteit, és egészen más irányba terelné annak ívét. A „szakemberek", elöljárók, magas tisztségű egyházi méltóságok által folytatott hivatalos szakmai viták helyett alapvetően a hétköznapi, élőszóban, vagy az élőszó és az írásbeliség kevert világhálós „nyelvén", a „mindennapi emberek", a világi hívők és nem hívők között zajló vitákra fogok összpontosítani.

A tanulmány elsődleges előfeltevése szerint a vallásos kérdésekben folytatott viták eltérést mutatnak a más tárgyban folytatott vitákkal összehasonlítva. Ez alatt nem csupán azt értem, hogy a tárgy különbözik, hanem azt is, hogy a vita szerkezete tér el a nem vallási kérdésekben folytatott vitákétól. Feltételezésem szerint ezért is alkalmasak arra, hogy a vallástudományi vizsgálatok tárgyai legyenek.

Ez azért volna lehetséges – s ez a következő hipotézis – mivel lehetségesnek tartom bizonyos érvek, vagy akár érv-kapcsolatok rögzülését, „bevetté" válását. Egy adott vallás alapítója, a vallási közösség évszázados-évezredes felgyülemlett hagyománya és története nyomot hagyhat a vallást követők más vallásúak, vagy más világnézetűek iránti hozzáállásán, azon, hogy miként teremtenek kapcsolatot velük, s így a velük folytatott vitán is. Tehát az adott vallás követői által folytatott viták magukon hordozva e vallás jellegzetességeit sajátosan vallásiak lehetnek – nem csak témájukban, hanem felépítésükben is.

Ma Magyarországon a vallási jellegű viták nem annyira egyes vallások, hanem nem vallásos világnézetek képviselői (ateisták, agnosztikusok, humanisták és így tovább) és vallásos beállítottságúak között mutatkoznak meg a legszembetűnőbben.[31] Az előző előfeltevésemet – miszerint léteznek sajátosan vallási jellegű viták – alkalmazhatónak tartom az ateista oldal esetében is. Tanulmányomban tehát a nem vallásos és a vallásos világnézetűek közötti vallási jellegű vitákat szeretném vizsgálni.

31 Természetesen jelen van az iszlámmal kapcsolatos vita is, de itt meglátásom szerint az iszlám gyakran, mint harmadik fél jelenik meg a vitákban, így alapvetően nem a muszlimok és más vallásúak vagy nem vallásosok közötti vitákról van szó.

Közelebbről az általam vizsgált viták egy magyar ateista Facebook oldal: a Magyar Ateista Mémbázis (MAMBA) bejegyzései alatt lelhetők föl. A viták kiválasztásának szűkebb szempontjait a későbbiekben tárgyalom. Többek között a MAMBA jellegzetességeiből is következett a politika területének kizárása, mivel – ahogyan azt majd látni fogjuk – az oldal alapvetően kevés hangsúlyt fektet a magyarországi, vagy a nemzetközi politikai helyzet tárgyalására.

Az előfeltevéseknek a vizsgálatára a pragmatika és az érveléstechnika eszközeit találtam a legmegfelelőbbnek. Amennyiben az előfeltevés igaznak bizonyul és a viták szerkezete ebben az értelemben jellegzetesen vallási képet mutat, úgy az ateisták és istenhívők közötti kapcsolat szerkezete új szemszögből lehetne vizsgálható a vallástudomány keretein belül. A pragmatikai és érveléstechnikai vizsgálat pedig a kölcsönhatások új vetületeit és részleteit világíthatja meg.

A kutatás módszereiről

Vizsgálati módszer gyanánt a pragmatikát és az érveléstechnikát választottam. Alapvetően Margitay Tihamér (2007) gondolatmenetét követem. Margitay rámutat arra, hogy az 'érvelés' kifejezés két különböző értelmet tartalmaz. Először (1) a szellemi munkából és nyelvi megfogalmazásból álló érvelési folyamatot jelenti, a premissza-konklúzió szerkezetek létrehozását. Másodsorban (2) pedig ennek a tevékenységnek az eredményét, állítások együttesét. A logika e premissza-konklúzió kapcsolatok szerkezeti vizsgálatát teszi lehetővé. Értelmezésében az érveléselmélet (argumentációelmélet) az érvelések szerepére, elemzésére és értékelésére összpontosít. Az érvelések értékeléséhez pedig céljukból és használatuk körülményeiből indul ki: ezek a pragmatika hatáskörébe tartoznak. A logikai elemzés azonban segíthet föltárni, hogy az érvelések elérték-e céljukat. Margitay álláspontja szerint bár a logikát nem lehet mellőzni, önmagában mégsem elegendő, mivel nem fordít elegendő figyelmet a szövegösszefüggésre. E feladatot természetesen a pragmatika hivatott elvégezni, amely rálátást biztosít az érvelés környezetére, helyzetére, és olyan jelenségek is értelmezhetők a segítségével, mint amilyen például az utalás. Így tehát e két területre együtt van szükség.

Mind a pragmatika, mind a logika területét szűkíteni kell az alkalmazhatóság érdekében. A pragmatikán belül a funkcionális pragmatika irányát tekinthetjük megfelelő elméleti háttérnek (Margitay, 2007). A pragmatika első, 1938-as, Charles Morrishoz köthető meghatározása túl tágnak bizonyult, és nem váltak világossá a jelentéstan (szemantika) és a pragmatika közötti határvonalak. Ezen okokból kifolyólag két nagy irányzat alakult ki a megközelítések között (Németh T. és Tátrai, 2013). Az első (1) szűkíteni igyekszik Morris fogalmát. Ez a csapásirány kisebb ösvényekre szakad, attól függően, hogy hogyan viszonyul a nyelvelmélethez, ezen belül a jeltudományhoz (szemiotikához) és a nyelvtanhoz. Ezzel szemben a második (2) értelmezés megmaradt az eredeti tág megközelítésnél, s a megnyilatkozások

jelentésén túl a nyelvi választások mögött álló indítékokat, valamint e választások következményeit is a vizsgálatok tárgyának tekinti. Ez a megközelítés egy olyan működési (funkcionális) nézőpontra helyezkedik, amelynek erős társadalmi jelentősége van (Nagy, 2005). Jellemző, hogy az irányzat követői nem a nyelvi egységek azonosítására törekednek, hanem arra, hogy föltárják a nyelvi egységeknek az egymással társalgó emberek nyelvi tevékenységeiben betöltött szerepét. Nem annyira a nyelvi alakzatokhoz szorosan kapcsolódó jelentésekre, inkább a beszédhelyzetben alakuló jelentésekre összpontosítanak. A nyelvi jelenségeket egyszerre közelítik meg társadalmi, kulturális és kognitív szempontból (Németh T. és Tátrai, 2013).

A logika területén belül elsősorban nem a formális, hanem az informális logika eszköztárával (Margitay, 2007) kívánok élni, mivel azt természeténél fogva alkalmasabbnak találom a kérdés vizsgálatára. Mint módszer, a formális logika inkább csak a logikai szavakkal és az érvelésnek e szavak által meghatározott szerkezetével foglalkozik, az informális logika szemszögéből azonban a formális logika által mellőzött tartalomnak is jelentős szerep jut. Míg a formális logika inkább elvont alakzatokra összpontosít, addig az informális logika elméleti kerete – noha épít a formális logikára és fölhasználja annak eredményeit – „természetes, nyelvi (empirikusan vizsgálható) érvelésekkel foglalkozik" (Margitay, 2007. 18.), és jobban hangsúlyozza a környezet szerepét. Ettől még mind a kettő logika, „azaz az érveléseket állítások olyan strukturált egységének tekinti, amelyekben az állítások egyik csoportja – a premisszák – indoklást, alátámasztást szolgáltat a másik csoport, a konklúzió(k) számára, és ezeknek az érveléseknek a szerkezetét, az állítások közötti belső összefüggéseket vizsgálja." (Margitay, 2007. 19.)

A tanulmány választott kérdésköréből adódóan a funkcionális pragmatika és az informális logika adta elméleti és gyakorlati lehetőségei a legalkalmazhatóbbak. A módszerek arányát tekintve a pragmatika segítségével fölvázolt szabályok nagyobb hangsúlyt kapnak. Eme alapot kiegészítendő használom föl az informális logika meglátásait.

Margitay (2007) a logikai vizsgálat alapkérdéseként a helyes álláspont kiderítését határozza meg. Ehhez pedig a logikai lépések földerítésére illetve az érvelések értékelésére van szükség. A tanulmánynak azonban semmiféleképpen sem célja igazságot tenni a vitázó felek között. Ez e helyütt nem is lehetne helytálló megközelítés, hiszen meghaladná a vallástudomány kitűzött céljait. Így az érvelések értékelése és e vallástudományi megközelítésből fakadó meggondolások egymással ellentétesnek tűnhetnek. Mindazonáltal lehetségesnek tartom a logika vívmányait fölhasználni, anélkül, hogy ki akarnám jelölni a helyes álláspontot. Az érvelések értékelését nem a tökéletes igazság tekintetében kívánom elvégezni, hanem annak fényében, hogy a vita célja mennyiben teljesül. A vita célja lehet például a másik fél meggyőzése, az értékelés pedig kideríthetí, hogy a vitatkozó felek milyen eszközöket használnak erre, és sikerül-e elérni céljukat. Valamint – ahogyan azt Margitay is írja – erős álláspont mellett is lehet rosszul érvelni, és rossz álláspont mellett is lehet

jól érvelni. Az érvelések bírálata nem feltétlenül szól a végkövetkeztetések hamisságáról (Margitay, 2007. 111.).

A bírálathoz kapcsolódóan kell megemlíteni, hogy az érveléstechnikai megközelítés nem törekszik a tökéletes vita feltételeit kideríteni, hiszen azt valószínűleg nem is lehetséges maradéktalanul megadni. Ehelyett „a mindennapi viták jellemző torzító mechanizmusaira" összpontosít (Margitay, 2007. 112.).

A viszály és a vita fogalmának tisztázása

Tanulmányomban alapvetően vallásos és nem vallásos emberek közötti szóbeli *viszályok*kal kívánok foglalkozni. Ezt figyelembe véve természetesen elengedhetetlen a viszály fogalmának körbejárása, amelyet a *konfliktus* magyar megfelelőjeként fogok használni. Számos szakirodalomban, szótárban találni elítélő értelmezéseket a viszállyal kapcsolatban. A hétköznapi életben is elsősorban pejoratív képzettársítások kapcsolódnak hozzá. John Paul Lederach rámutat (Roth, 2014), hogy a *konfliktus* szó a *latin confligo 3, -flixi, -flictum* szóból származik, amelynek jelentése 'összecsap, megütközik, harcol, perlekedik, vitatkozik' (Tegyei, 2006. 83.). Ez az eredet már önmagában negatív jelentést hordoz. A szakirodalom gyakran rendellenességként tekint rá, amely mögött a viszály egyedül romboló jellegének gondolata húzódik meg (Kiss és Szabó, 2013; Randolph és Strasser, 2008).

De árnyalhatjuk a képet olyan szerzők gondolataival, mint Georg Simmel, Hugh F. Halverstadt, Luc Reychler, Johan Galtung vagy a fent említett John Paul Lederach (2010), akik rámutatnak a viszály pozitív vonásaira és a benne rejlő lehetőségekre (Kiss és Szabó, 2013; Roth, 2014). A viszály lehet az emberi kapcsolatok természetes velejárója, mondhatni az ember egyik sajátossága. Fölhívhatja a figyelmet azon területekre, amelyekkel érdemes foglalkozni. Nemcsak rombolhat, de építhet is, a változás mozgatórugójaként szolgálhat, és kizárása a fejlődés lelassulásához vagy akár leállásához vezethet. A viszály önmagában véve érdemes a vizsgálatra, és nem célravezető csupán megszüntetendő rendellenességként tekinteni rá (Randolph és Strasser, 2008).

Az előítéletek vizsgálatát követően érdemes föltenni a kérdést: mely ponttól tekinthetünk valamilyen fönnálló feszültséget viszálynak? E téren két álláspont körvonalazódott ki (Kiss és Szabó, 2013). Morton Deutsch képviseli az egyiket (1), amely szerint elképzelhető rejtett, „lehetséges konfliktusokról" beszélni. Ezek olyan, a külső szemlélők által feltárható érdekellentétek, amelyek bár egyelőre még nem nyílt viszályok, később azokká válhatnak. A másik oldal (2) e lehetséges viszályok helyett a „tényleges konfliktusokra" összpontosít „vagyis azt tekinti konfliktusnak, amit a részes felek is annak tekintenek, tehát érzékelik és kinyilvánítják, hogy közöttük a célkitűzések összeegyeztethetetlensége áll fenn". (Kiss és Szabó, 2013. 101.)

E körülhatárolás után rögtön fölmerül a következő kérdés, hogy kik lehetnek a viszály „részesei". Egyes szakirodalmakban személyen belüli (intraperszonális) vi-

szályokról is beszélnek (Matkó, Sipos, Szücs és Takács, 2014; Randolph és Strasser, 2008), míg másutt eleve csak a személyek közötti (interperszonális) viszályból indulnak ki (Kiss és Szabó, 2013). Ez természetesen annak is függvénye, hogy mely szerző milyen oldalról közelít, hisz míg egy lélektan területén mozgó szakember számára az egyénen belül zajló viszályoknak is nagy jelentősége van, addig a politikatudományban jártasok számára az is kérdésként merülhet föl, hogy két ember online veszekedése viszálynak számít-e. A tanulmányban ez utóbbi fajtájú feszültségeket is viszályként fogom kezelni. Mindenesetre az egyének közötti viszály mellett természetesen megjelenik a csoportok, szervezetek, intézmények és ezek mindenféle párosítása közötti viszálya is.

A Szabó Andrea–Kiss Balázs (2013) szerzőpáros a viszály mibenlétének és szereplőinek bemutatása mellett kitér annak lehetséges tárgyaira is. Természetesen jelentősek a gazdasági jellegű viszályok, de emellett a viszály tárgyai lehetnek az életmód, az értékek, a hitek és az önazonosságok is. Végül – ismét a Szabó–Kiss szerzőpáros gondolatmenetét követve – fölmerül a viszályok lefolyásának miként je. Attól függően, hogy mi a viszály tárgya, mi a kiváltó ügy, más és más lehet lefolyása, menete. A viszály erősödhet, kiterjedtebb szintre léphet (eszkalálódhat). Ennek egyik általános esete, amikor magáról a viszályt kiváltó ügyről egyszerűen a másik fél legyőzésére terelődik a hangsúly. A kiterjedéssel továbbá az érintett szereplők számának növekedése is együtt jár. Míg kezdetben gyakran csak két személy között alakul ki a viszály, addig későbbiekben a szembenálló felek szövetségesekkel bővülve csoportokká alakulhatnak. A viszály elmérgesedését, kiterjedését (eszkalációját) a szereplői és a külső szemlélők is két megközelítésben láthatják. (1) Az egyik a népszerű agresszor-védekező beállítás, amely arra a kulturális mintára épít, amely szerint minden harcban van jó és rossz fél. A szereplők természetesen saját magukat mindig védekezőnek, míg a velük szemben állókat támadónak igyekeznek beállítani. (2) A másik pedig a körkörös modell, ami szerint az egyik fél durva fellépését egy indulatosabb követi a másik részről és így tovább, kialakítván egy „ördögi kört". A minta érdekessége, hogy a viszály szereplői általában nem körkörösen ismétlődőnek, hanem éppen hogy szakaszosnak látják a folyamatot „így mindenki alaptalanul megtámadottnak érezheti magát." (Kiss és Szabó, 2013. 104.)

A viszály kiterjedésének hatására szerkezeti és lélektani változások állnak be az ellentétes csoportokban. Ennek következtében a csoportok megszilárdulnak, saját önazonosságuk alakul ki. Míg saját magukat mindig erkölcsösebbnek látják, addig ellenfelüket vagy a szembenálló csoport vezetőit erőszakosnak, erkölcstelennek és így tovább. A viszály fenntartása lassan érdekükké válik (Kiss és Szabó, 2013).

Egy viszály megoldásának, kezelésének számos módja lehet. A tettleges testi erőszaktól a közvetítésig (mediáció) lehetőségek tárháza áll rendelkezésre. A viszálykezelés egyik – és jelen tanulmány esetében legfontosabb – útja a vita (Margitay, 2007).

A vitát illetően különböző fajtákat lehet elkülöníteni. A viták jellegét alapviszályuk és elsődleges céljaik határozzák meg. Az említett vitafajták Margitay Tihamér

(2007) és Zentai István (1999) alapján a következők: veszekedés, törvényszéki tárgyalás, racionális (érvelő) vita, tudományos (tényfeltáró) vita, tárgyalás. Öt fajtából csak kettőben hangsúlyos az ésszerű érvelés.

1. Veszekedés. A veszekedést az erőszakos, személyes támadások, heves érzelmek és a mindenáron győzni akarás jellemzi. A cél a másik megalázása és az indulatok levezetése.
2. Törvényszéki tárgyalás. Ebben az esetben két fél versengéséről van szó, a vita kimeneteléről pedig egy harmadik – megfelelő esetben – semleges fél dönt. A vitázó felek célja a győzelem a harmadik személy megnyerése révén. Az eszköztárat lélektani és szónoklattani (retorikai) fogások, befolyásolás (manipuláció) tarkítja. A törvényszéki tárgyalásokhoz hasonlók a televíziós illetve egyéb nyílt viták, a választási kampányok, vagy akár a reklámok is.
3. Racionális vagy Érvelő vita. „A két fél eltérő, ideális esetben egymásnak ellentmondó álláspontон van, melyet közösen elfogadott indokok és bizonyítékok alapján, meggyőző – formális és informális – érvelések segítségével akar partnerével elfogadtatni." (Margitay, 2007. 25.) Bár a cél legtöbbször a másik fél meggyőzése és a saját álláspont bizonyítása, a vita eredményességének valójában nem feltétele az egyetértés elérése. Sőt, a meggyőzés tulajdonképpen csak másodlagos célként jelenik meg az igazsághoz közelebb kerülés mögött, amelyet az érvelő vita esetében a fő célnak kell tekinteni.
4. Tudományos vagy tényfeltáró vita. Az érvelő vita alesetének számít. A cél: kideríteni, hogy a felvetett állítások helytállóak-e az adott tudomány szempontjából, s az érvelés során csak olyan premisszák fogadhatóak el, amelyek e tudományág szabályainak megfelelnek.
5. Tárgyalás. Ez esetben a vita célja nem az igazság kiderítése, hanem a saját nyereség növelése és a veszteség csökkentése, egy elfogadható megegyezés kialakítása, amelyhez alkudozás révén igyekeznek eljutni.

Mindegyik vita során a kiinduló viszály valamiféle föloldását figyelhetjük meg. „A veszekedéssel érzelmi konfliktusainkat rendezzük, a törvényszéki tárgyalás során a rivalizáló felek közti választást oldjuk meg, a tárgyalás során érdekütközéseket oldunk fel." (Margitay, 2007. 28.) Az érvelő vita esetében pedig az ellentmondásokat a helyes álláspont megtalálásával igyekszünk megoldani. Egyvalami azonban közös mindegyik vitafajtában: mindenféleképpen állításokról döntjük el, hogy igazak vagy hamisak. A viták fajtáiról, viszályairól és céljairól jobb áttekintést nyújt a következő táblázat (1. Táblázat), amelynek tartalmát Margitaytól változtatás nélkül vettem át (Margitay, 2007. 26.).

A vita típusa	Kiinduló konfliktus	Módszerek, eszközök	Cél
Veszekedés	Érzelmi feszültség	A személy támadása	A partner „kikészítése”, legyőzése, a feszültség levezetése
Törvényszéki tárgyalás	Rivalizálás	Minden, a dramaturgia szabályai szerint megengedett eszköz	A semleges fél jóindulatának elnyerése
Racionális vita	Véleménykülönbség	Bizonyítás és kritika érvelések segítségével	Az igazság kiderítése, a helyes álláspont megtalálása
Tudományos vita	Az igazolás hiánya	Tudásra épülő érvelések	Tudományos bizonyítás vagy cáfolás
Tárgyalás	Érdekütközés	Alkudozás	A felek számára elfogadható kompromisszum

1. Táblázat: Vitafajták osztályozása Margitay Tihamér alapján

Megjegyzem, hogy jelen esetben a „Kiinduló konfliktus” alatt fölsorolt érzelmi feszültség, vetélkedés, stb. nem egyenlő a viszály „ügyével” vagy tárgyával, amelyet a fentiekben már tárgyaltam. Talán úgy is lehet fogalmazni, hogy a viszály tárgya körül – mint amilyen például valamilyen gazdasági tárgy – kialakulhat versengés, érzelmi feszültség vagy érdekütközés. Megjegyzendő továbbá, hogy a felsorolt vitafajták csupán elvont mintáknak számítanak, amelyek a valóságban keveredhetnek. Egy vita egyszerre több fajta jellegzetességeit is magán hordozhatja. A vita értékelését és következményeit a vitafajták közül az fogja meghatározni, amely összességében uralkodónak tekinthető (Margitay, 2007; Zentai, 1999). A vitatkozó felek saját helyzetük javítása érdekében összemoshatják, egymásba csúsztathatják a különböző vitafajtákat. „Az egyik típusú vitára jellemző cél eléréséhez gyakran éppen azt használjuk fel, hogy a vitát megpróbáljuk valamilyen más típusúnak álcázni, ezzel is megnehezítendő partnerünk helyzetét, lehetőségét a védekezésre vagy saját céljai elérésére. Ez a vita típusának manipulálása. A vitázó azt a látszatot kelti, mintha a vita alapkonfliktusa más lenne, mint valójában.” (Margitay, 2007. 27.) Zentai István (1999) ennek egyik legjellegzetesebb eseteként említi meg a látszatvitát, amelynek során érvelő vitának álcáznak valamilyen másik vitafajtát. Margitay példaként hozza föl, amikor tudományos vitaként tálalnak önös érdekeket, vagy épp ellenkezőleg: a tudomány érveit bolsevista/kapitalista manővernek bélyegzik (Margitay, 2007. 27.).

Fontos tehát a vita fajtájának helyes azonosítása. Emellett pedig lényeges a társadalomtudományi és lélektani szempontok figyelembevétele. Margitay bár alapvetően érveléstechnikai és pragmatikai oldalról közelít, hangsúlyozza, hogy a vitát minden esetben összetett lélektani és társadalmi jelenségként kell fölfogni. Ahogyan

Zentai fogalmaz: „a vita nem logikai konstrukció, hanem társadalmi jelenség." (Zentai, 1999. 52.) Ugyanakkor Margitay fölhívja a figyelmet arra is, hogy e szempontokat minden esetben mindig élesen el kell különíteni egymástól (Margitay, 2007).

Mintavétel, a módszerek alkalmazása, elemzések

A tanulmányban a mindennapi emberek között zajló élőbeszédben előforduló vallási vitával szeretnék foglalkozni. Ilyen jellegű vitákról azonban ritkán készülnek felvételek, amelyek elemezhetővé tennék őket. Abban az esetben pedig, ha mégis készítenek, általában a szakértők között zajló vitákat találják rögzítésre érdemesnek. Kézenfekvő a világháló fölhasználása, itt lelhetők föl ugyanis a legkönnyebben rögzített, kereshető, élőbeszédszerű viták. Bódi Zoltán rámutat, hogy a világhálós nyelvben „az írás és a beszéd kommunikációs műfajainak sajátos keveredése figyelhető meg" (Bódi, 2004. 286.). Nem lehet egyértelműen eldönteni, hogy például a csevegőfelületek nyelve melyik esethez sorolható. Így Bódi *az írott beszélt nyelv* megfogalmazást javasolja. Balázs Géza ugyanebben a kérdésben a *másodlagos írásbeliség* kifejezésével él (Bódi, 2004. 287.). Mind a világhálón zajló párbeszédek, mind a közvetlen élőbeszéd azonnali, gyors befogadást és válaszadást igényel. A csevegőfórumok üzenetváltásainak sebessége kevéssel marad le az élőbeszéd mögött. A hangulatjelek pedig némiképpen visszaadják mindazt, ami az élőbeszéd során közvetlenül érzékelhető: az érzelmeket, a *prozódiát*, *paralingvisztikát*.

Természetesen különbségek is fölsorolhatók. Példaként hozható föl, hogy a világhálós nyelv az élőbeszédnél szervezetlenebbnek mutatkozik. Ehhez járul hozzá, hogy a csevegések általában több fél között zajlanak, s a résztvevők nem szigorúan egymás után szólalnak meg, így „egymás szavába vágva" töredezetté válhat a párbeszéd. Ezt némiképpen ellensúlyozza, hogy a beszélgetések – lévén írásban rögzítettek – visszakereshetők, így a csevegés gondolatmenete helyreállítható. David Crystal nyomán Bódi további különbségként említi az azonnali válaszok hiányát abban az esetben, ha a másik fél nem elérhető, a visszajelzések híján megszakadó párbeszédeket, és így tovább (Bódi, 2004). Mindazonáltal a világhálós nyelv megfelelő mértékig hasonlít az élőbeszédhez ahhoz, hogy e kutatás céljainak eleget tegyen.

Az új nemzedékes világháló (Web 2.0) a közösségi oldalak és szolgáltatások tekintetében nyújt minőségi változást a korábbiakhoz képest. Ezek a publikálás és a megosztás mellett a vitatkozás lehetőségére is építenek, amellyel lehetővé válik a véleménynyilvánítás különböző tartalmakkal kapcsolatban. A Web 2.0 közösségi szolgáltatásai közé tartoznak a blogok vagy mikroblogok (Twitter) a videómegosztó (Youtube) vagy képmegosztó (Instagram) oldalak, valamint a közösségi oldalak (Abonyi-Tóth, Horváth és Tarcsi, 2012).

Ezek közül a Facebook közösségi oldalát tartottam a legalkalmasabbnak vallási jellegű viták felkutatására, ugyanis elmondható, hogy a Facebook magasan a legtöbbet használt közösségi oldal Magyarországon (Lévay, 2016). Emellett kifejezetten

alkalmas arra, hogy a bejegyzések alatt hosszabb viták alakuljanak ki. A Facebookon belül is az ateista csoportokra esett a választásom, mivel vallással kapcsolatos viták főleg ezen oldalak bejegyzései alatt alakulnak ki. Összehasonlítva az ilyen oldalakon folytatott beszélgetéseket a főbb vallási közösségek oldalaival (mint amilyen például a *Magyar Kurír*, 18385 követővel, a *MAZSIHISZ* oldala 21151 követővel, vagy például a *Magyarországi Krisna-tudatú Hívők Közösségének* oldala, 4917 követővel), jóval több vallás körül kialakult vitát találni.[32] Ennek oka lehet, hogy az egyes vallási közösségek közösségi oldalaikon kevés figyelmet szentelnek az ateizmusra, vagy más ateista elveket valló eszmei áramlatokra. Áttekintve az említett vallásos elveket képviselő oldalak tevékenységét az utóbbi néhány hétben vagy akár hónapban, látható, hogy nem folytattak számottevő, az ateizmussal kapcsolatba hozható tevékenységet.[33]

A legtöbb tevékenységet kifejtő, és legtöbb követőt/tagot magáénak tudó ateista oldalt választottam ki, a *Magyar Ateista Mémbázist (MAMBA)*. A közösségként bejegyzett oldal az utolsó fölkeresés idejében 15297 követőt tudhat magáénak.[34] Az oldal 2013. 12. 17-én indult el.[35] A további magyar ateista, vagy ateizmussal kapcsolatba hozható oldalak követőszámban elmaradnak mögötte. Néhány példa erre: *Ateizmus* csoport 3444 taggal, *Gondolkodó ateisták* 2087 követővel, *Ateistavilág* 1159

32 A követők/tagok száma a tanulmány írásának idején fönnálló legfrissebb állapotokat tükrözi.

33 Példa néhány olyan oldalra, amelyeket vallási közösségek működtetnek.
Keresztény felekezetek közül a következőket említhetjük: Magyar Kurír 17625 követővel https://www.facebook.com/magyarkurir/?fref=ts Letöltés ideje: 2016.11.19. Reformatus.hu 8740 követővel https://www.facebook.com/reformatus.hu/?fref=ts Letöltés ideje: 2016.10.03. Magyarországi Evangélikus Egyház 6706 követővel https://www.facebook.com/evangelikus/?fref=ts Letöltés ideje: 2016.10.03. Illetve a Keresztény dicséretek, igék, idézetek elnevezésű nyilvános, felekezettől független csoport 18693 taggal https://www.facebook.com/groups/istenszeretete/?ref=br_rs Letöltés ideje: 2016.10.03.
Nem keresztény vallási közösségek közül a következőket emelhetjük ki. ki Magyarországi Karma Kagyüpa Buddhista Közösség oldala 3226 követővel: https://www.facebook.com/buddhatar/?fref=ts Letöltés ideje: 2016.10.03. Magyarországi Krisna-tudatú Hívők Közössége – ISKCON Hungary oldala 4841 követővel https://www.facebook.com/krisnahun/?fref=ts Letöltés ideje: 2016.11.19. Iszlam.com 3573 követővel: https://www.facebook.com/iszlamcom/?fref=ts Letöltés ideje: 2016.10.03, illetve a MAZSIHISZ oldala 21001 követővel: https://www.facebook.com/mazsihisz/?fref=ts Letöltés ideje: 2016.11.19. Egyik alatt sem találni vallási jellegű vitákat.
De ugyanez igaz a hitvédelmi oldalakra, mint amilyen például: Apológia Alapítvány és Kutatóközpont 884 követővel https://www.facebook.com/Apologia.hu/?fref=ts Letöltés ideje: 2016.10.03. Hitvédelem 216 követővel: https://www.facebook.com/Hitv%C3%A9delem-640643229365590/?fref=ts Letöltés ideje: 2016.10.03.

34 Magyar Ateista Mémbázis Facebook oldala: https://www.facebook.com/MagyarAteistaMembazis/?fref=ts Letöltés ideje: 2016.10.02.

35 https://www.facebook.com/MagyarAteistaMembazis/about/?entry_point=page_nav_about_item Letöltés ideje: 2016.10.03.

követővel, *Humanista Klub* 258 taggal.[36] Bár a *Szkeptikus Társaság* 3400 követőt számlálhat, bejegyzései alatt mégsem tapasztalható olyan mértékben élő, vallási kérdésekben folytatott vita, mint az a MAMBA, vagy más oldalak esetében megfigyelhető.[37] Ennek oka talán abban keresendő, hogy a csoport elsősorban nem vallási kérdésekre összpontosít, hanem a tudományosság talaján állva kívánja fölvenni a harcot az áltudományosság és a káros ésszerűtlenség ellen.[38]

Külön érdemes kitérni a MAMBA nevében is szereplő *mém* szóra és annak eredetére. A mém szó alatt köznapi értelemben vicces, rövid, a világhálón terjedő képes gondolatot lehet érteni. Különösen érdekes azonban, hogy e kifejezés az ateizmus egyik legismertebb jelenkori képviselőjétől, a biológus Richard Dawkinstól származik. Dawkins *Az önző gén* című munkájában (2005) a gén (gene) szó hasonlataként alkotja meg a mém (meme) kifejezését, amely az utánzást jelentő görög *miméma* szó rövidített változata. A gének képesek lemásolni magukat (replikátorok), ám e folyamatba hibák csúszhatnak be (mutáció), amelynek következményeképpen létrejönnek könnyebben és nehezebben másolódó génváltozatok: ez volna a természetes kiválasztódás. Dawkins, hogy jobban példázza e folyamatot, fölveti, hogy létezik másféle replikátor is: elméről elmére szaporodni képes gondolatok, dallamok, vagy jelszavak: ezek a mémek.[39]

A MAMBA által gyártott és használt mémek általában röviden és tömören fogalmazzák meg mondanivalójukat, nem minden esetben bontják ki azokat részletesebben. Emellett gyakran élnek a humor eszközével. Ez azonban nem feltétlen akadályozza meg, hogy az ilyen megosztások alatt is kialakuljanak komolyabb hangvételű, mélyebben szántó viták. Fontos megjegyezni, hogy az a tény, hogy csupán egy, az ateisták által üzemeltetett oldal bejegyzéseit vizsgálom, értelemszerűen az ateista érvek felé fogja tolni a tanulmány csapásirányát, hiszen bár az istenhívő érvek felfedezhetőek és kiragadhatóak maradnak, mégsem lehetnek egyenlő mértékben jelen.

---

36 A többi ateista kötődésű oldal kevesebb követőt/tagot tudhat magáénak. Ateizmus csoport: https://www.facebook.com/groups/ateizmus/?fref=ts Letöltés ideje: 2016.11.19. Ateistavilág: https://www.facebook.com/Ateistavilag Letöltés ideje: 2016.11.19. Gondolkodó ateisták: https://www.facebook.com/pages/Gondolkod%C3%B3-ateist%C3%A1k/457373144343206?fref=ts Letöltés ideje: 2016.11.19. Humanista Klub: https://www.facebook.com/groups/653089784753212/ Letöltés ideje: 2016.11.19. Magyar Szekuláris Egyesület 1162 követővel: https://www.facebook.com/Magyar.Szekularis.Egyesulet/?fref=ts Letöltés ideje: 2016.10.14. Érdemes megemlíteni továbbá a Szórakoztató Valláskritika elnevezésű oldalt, 23466 követővel. Bár a követőszám tekintélyes, az oldal nem csak a vallásokat, hanem az ateizmust is bírálja, a tanulmány írásakor pedig nem üzemelt. https://www.facebook.com/vallaskritika/ Letöltés ideje: 2017. 02. 22.

37 Szkeptikus Társaság Facebook oldala: https://www.facebook.com/szkeptikustarsasag/?fref=ts Letöltés ideje: 2016.11.19.

38 A Szkeptikus Társaság honlapján olvasható bemutatkozás részlete: „A Szkeptikus Társaság elsődleges céljának tekinti a tényeken alapuló racionális gondolkodás értékének, a tudomány eredményeinek ismertetését, valamint az irracionális, áltudományos irányvonalak kritikáját. A szkepticizmus, mint racionális kételkedés a tudományos módszertan egyik alappillére, amelynek bemutatása kiemelt fontosságú programpontunk." http://szkeptikustarsasag.hu/bemutatkozas Letöltés ideje: 2016.10.14.

39 A bekezdéshez a következő forrást használtam föl: *Mit mímelnek a mémek?* Letöltés ideje: 2016.11.19. Cím: http://www.nyest.hu/hirek/mit-mimelnek-a-memek

A világhálón folytatott kutatások esetében fölmerül a korlátlan hozzáférés kérdésköre. A világhálós kölcsönhatások egyszerre nyilvánosak és személyesek, hiszen az emberek által megosztott személyes és magánügyek is mindenki számára elérhetőek. Ugyanakkor – ahogyan arra Lajos Veronika (2016) is rámutat – az émikus (belső nézőpontú) megközelítés segíthet ebben az esetben. Azt kell tehát szem előtt tartani, hogy a felületet használók szemszögéből nézve, illetve az összefüggéseket szem előtt tartva személyes vagy nyilvános oldalról kell-e beszélni (Eynen, Fry és Schroeder, 2008).

A tanulmány vonatkozó fejezeteinek készültekor minden idézett hozzászólás és bejegyzés nyilvánosan elérhető volt. Olyan hozzászólásokat, amelyek a gyűjtés időpontjában elérhetőek voltak, ám a kutatás folyamata alatt töröltek – akár maga a hozzászóló, akár a MAMBA szerkesztői – az erkölcsi szempontokat szem előtt tartva nem emeltem be a tanulmányba. Ez tovább szűkítette a rendelkezésre álló mintát.

Az oldalakon megszólalók személyazonosságát a rendelkezésemre álló eszközökkel védem. A megadott adatok alapján valószínűleg kellő időráfordítás után visszakereshetőek a hozzászólások, és kideríthetők a személyazonosságok. Így bár teljes névtelenséget természetesen nem tudok biztosítani a megszólalók számára, de titkosságot igen (Babbie, 1999). Ennek megfelelően nem hozom nyilvánosságra a vitákban résztvevők neveit. A hozzászólók jelölésére a H-t használom. Továbbá a megkülönböztetés érdekében számmal jelölöm meg őket, amit attól teszek függővé, hogy a tanulmány menetében hányadikként szólalnak meg. Ezzel szeretném elkerülni azt, hogy ugyanannak a személynek több részletben fölhasznált hozzászólásait különböző személyeknek lehessen tulajdonítani. Egy bizonyos szám – például 5.H vagy 8.H – a tanulmány egészében ugyanazt a személyt jelöli. Bár a szövegeket változtatás nélkül közlöm, abban az esetben, ha egymást megszólítják az adott személy jelzésével helyettesítem be a nevet. Így megtartva a beszélgetés szövevényét és a névtelenséget is.

A mintavétel szempontjainak tekintetében elemzési egységeknek alapvetően nem az egyes embereket, a követőket vagy tagokat, hanem a bejegyzések alatt kialakult vitákat tekintem. Ugyanakkor nem minden megosztás alatt lehet találkozni hozzászólásokkal vagy vitatkozással. A minta kiválasztásakor tehát elsősorban olyan bejegyzésekre összpontosítottam, amelyek alatt számottevő vita alakult ki. Mivel a tanulmány kitűzött célja a viták szerkezetének, az érveknek és az érvkapcsolatoknak a föltárása, ezért ehhez mérten a számottevő vita alapvető és szükséges feltételeit a következőkben határozom meg: (1) ateista/nem vallásos álláspontot vitató (adott esetben magát nyíltan istenhívőként meghatározó) hozzászóló ellenvetését fejezi ki a bejegyzéssel vagy egy hozzászólással kapcsolatban és (2) erre ellenérvet kap. (3) Tehát a felek – a kiinduló bejegyzést is beleszámítva – legkevesebb háromszor hoznak föl érveket/ellenérveket (4) egymás hozzászólásához kapcsolódóan.

A MAMBA félévnyi, 2016. május és november között született tevékenységét vizsgáltam át. A szűkítések okán szükségesnek találtam hat hónap anyagának átfésülését, hogy kellő mennyiségű és változatos tartalmú elemezhető vitatkozás gyűljön

össze. A fenti szempontok alkalmazása 60 bejegyzést eredményezett. Az egyes bejegyzéseket a dátumok alapján azonosítom be. Amennyiben egy nap több, a tanulmányban megemlített bejegyzés is született, ezt betűkkel jelölöm. Például: 08.28.a vagy 08.28.b.

Ezt követően a bejegyzésekben és az alattuk kialakuló szóváltásokban leggyakrabban felbukkanó kérdéskörök meghatározására törekedtem. Kizártam az iszlámmal kapcsolatos vitákat, mivel azok az eddigiektől eltérő pályára terelnék a kutatás ívét. Ezek után a következő főbb kérdésköröket kaptam. (1) A hit szembenállása az értelemmel (06.03., 06.06., 06.10., 06.20., 06.22., 06.24., 07.07., 08.06., 08.21.b., 09.04., 10.09., 10.12.). (2) Teremtéstörténet és tudományos elméletek szembeállítása (06.08., 06.14., 06.19., 07.08., 08.28., 10.11.), ehhez kapcsolódóan pedig (3) a bibliai történetek valósságának kérdése (05.04., 05.10., 05.31.b., 07.05., 08.02., 08.17., 08.22.a., 10.15.). (4) A hívők érveléseinek ésszerűtlensége (05.25., 06.06., 06.20., 10.14.b.). (5) Erőszakosság és türelmetlenség (05.15., 05.17., 06.12., 09.03., 09.17., 09.20., 10.14., 10.19., 10.20., 10.30.). Itt említhető (6) a kérdés, hogy vallás-e az ateizmus (07.10., 08.21., 08.22.b., 10.20.). (7) Isten jóságának és mindenhatóságának képtelensége (05.31.a, 06.03., 06.17., 06.20., 08.30., 09.02., 10.13.). Végül (8) annak kérdése, hogy a vallás együtt jár-e az erkölccsel (07.10., 08.12., 09.29.).

Az elemzési egységek száma így – 11 vita kiszűrésével – 60-ról 49-re szűkült. Ezek természetesen csak kiemelt kérdéskörök, megosztások más területről is születhetnek. Emellett olykor egy megosztást két kérdéskörhöz is besoroltam. Ennek oka részben abban rejlik, hogy a MAMBA oldalán megosztott kép tartalmát saját gondolatokkal társították, így olykor több, külön csoportba is sorolható gondolatot lehet megfigyelni egy bejegyzésen belül. Egy bejegyzés mondanivalójában több kérdés együttesen lehet jelen, továbbá, az adott bejegyzéstől eltérő gondolatokról is folytathatnak vitát a hozzászólók. A felsorolt kérdéskörök, vitagócpontok elméleti mankóként szolgálnak az anyag feldolgozásához.

A 49 vitából 14-et válogattam ki, s ebből kettőt (06.20-án és 07.10-én született szóváltások) két kérdéskörnél is megemlítettem. E 14 elem kiválasztásában további szempontok játszottak közre. Terjedelmi okokból kizártam azokat a vitatkozásokat, ahol igen hosszúra nyúltak az egyes válaszok. Az egyazon kérdéskörben született, egymásra igen hasonlító párbeszédek közül általában egyet emeltem be a tanulmányba. A változatosság szempontját szem előtt tartva, a szemléletesebb eredmény elérése érdekében nem néhány hosszabb, hanem több rövidebb szóváltást választottam ki. Ellenkező esetben fennállt volna a veszélye annak, hogy csupán egy-két személy vitatkozásait vizsgálom. Ezzel összefüggésben arra törekedtem, hogy minél több résztvevő szólaljon meg, így elkerülve, hogy túl sokszor idézzek ugyanazoktól az emberektől. Végül szem előtt tartva a kutatás kitűzött céljait, előnyben részesítettem azokat a társalgásokat, amelyekben egyértelműbben kirajzolódik egyik vagy másik hozzászóló istenhívő irányultsága. A szűkítések eredményeképpen 14 megosztás alatti szóváltásban 40 résztvevő nyilvánul meg.

Az idézett vitákban és szóváltásokban (1) olyan személyek szólalnak meg, akiknek beemelt hozzászólásából egyértelműen kiderül istenhívő álláspontjuk, (2) olyanok, akiknek későbbi (nem idézett) megszólalásaik mutatják meg istenhívő beállítottságukat, vagy (3) olyanok, akikről bár nem tudni meg egyértelműen, hogy istenhívők volnának, mégis megszólalásaik hasonlítanak más, idézett istenhívők hozzáállására, vagy valószínűsíthetővé teszik azt.

Az egyértelmű esetekben a hívő, vagy istenhívő kifejezéseket fogom használni, ugyanis ez a kifejezés nem állít sem többet, sem kevesebbet, mint amennyit valóban el lehet mondani az illető hozzászólóról, így megfelelőnek tekinthető. Nem tudni meg ugyanis semmit arról, hogy az illető vallásosnak, gyakorlónak vagy valamilyen vallási közösséghez tartozónak vallja-e magát. Ugyanakkor itt visszautalnék Mezei Balázsnak (2004) a bevezetőben kifejtett vallásmegközelítésére, amelyben erősen hangsúlyozza a vallás személyes, közösségtől függetlenül is értelmezhető jellegét. Ez lehetővé teszi, hogy ilyen egyedi és személyes eseteket is a vallással összefüggésben lehessen tárgyalni.

A vitákat nem mutatom be teljes egészében, hiszen ez esetben olykor igen hosszú szóváltásokkal kéne ismertetnem. Erre a jelen tanulmányban nem kínálkozik lehetőség. Olykor csak igen jellegzetes, szemléletes részeket emeltem ki, máskor addig közöltem a beszélgetést, amíg az éppen elemzett kérdéskörről volt szó, a tanulmány menetétől lényegesen eltérő irányváltást pedig már nem tüntettem föl. Részben ennek következménye, hogy a hosszabb vitáknak gyakran csak a kezdeti néhány szóváltását emeltem be, az elkanyarodó és apró részletekbe menő további részek már nem. A hozzászólásokat, megszólalásokat változtatás nélkül közlöm.

Az ezen eljárással nyert minta reprezentativitását – noha a kiválasztás lépcsőfokait elvi és gyakorlati szempontok indokolták – fenntartásokkal lehet kezelni. A fenti szűkítésekhez ugyanis hozzájárul, hogy ahhoz, hogy valaki hozzászólhasson a MAMBA egy megosztásához, internettel és Facebook fiókkal kell rendelkeznie, a Facebookon tevékenységet kell kifejtenie, és úgy kell gondolkodnia, hogy fontos, vagy legalábbis megéri kifejteni véleményét. Nem tartoznak tehát a mintába olyan ateisták vagy hívők, akikre mindezek nem igazak. Mégis, e módszerrel kiválogatott jellegzetes erővonalak meghatározó jellemzőket tárhatnak föl.

A MAMBA bejegyzéseinek egyik legjellemzőbb visszatérő kérdése a hit és az ésszerűség, a racionalitás szembenállása, illetve ehhez köthetően a hívők képtelensége az ésszerű vitára. Az érveléstechnika szempontjából az egyik leglényegesebb vitafajta az érvelő, vagy racionális vita. Kézenfekvőnek tűnik annak a kérdésnek vizsgálata, hogy az ateisták és istenhívők közötti viták mely vitafajtába sorolhatók be – ha besorolhatók. A hit és ésszerűség kapcsolatának kérdésköre jó alkalmat szolgáltat annak kiderítésére, hogy vajon beszélhetünk-e érvelő vitáról, illetve ez milyen mértékig, vagy mi módon lehet jelen. Továbbá a teljesüléstől függetlenül az érvelő vita szabályainak alkalmazása oly alapvető jellemzőkre mutathat rá, amelyek kiindulásai alapot szolgáltatnak a későbbiekben. Ehhez a vitatkozás általános pragmatikai szabályai felől, valamint az érvelő vita sajátos *konfrontációs*, érvelő

(*argumentációs)* és *dramaturgiai* szabályai felől fogok közelíteni (Margitay, 2007). Ezek ismertetése után pedig annak vizsgálatára vállalkozom, hogy teljesülnek-e az érvelő vita feltételei.

Az érvelő vita végső célja az igazság kiderítése. Paul Grice együttműködési alapelve a következőképpen hangzik: „legyen adalékod a társalgáshoz olyan, amilyet azon a helyen, ahol megjelenik, annak a beszélgetésnek célja vagy iránya elvár, melyben épp részt veszel." (Grice, 1997. 216.)

Az érvelő vita egyedi szabályai közé tartoznak a *konfrontációs* szabályok (Margitay, 2007, 47–50.). Ezek arra szolgálnak, hogy világossá tegyék azt a kérdést, amelyet meg akarunk oldani, illetve a megoldási javaslatokat. A konfrontációs szabályok szerint (1) a feleknek meg kell egyezniük a vita tárgyában; és (2) az elkötelezettségeket, vagyis az álláspontokat és az elfogadott állításokat világossá kell tenni. Az első ponthoz kapcsolódóan Zentai István (1999) megjegyzi, hogy általában tudjuk, mi a vita tárgya, hiszen a vitahelyzetet e tárgy megvitatására hozzuk létre. Zentai továbbá a médiával összefüggésben kitér arra, hogy a vita tárgyát általában véve a *kommunikátor* határozza meg, például egy műsorújsággal, vagy műsorelőzetessel. Ezt az elgondolást a jelen keretekre alkalmazva a kommunikátort a MAMBA-ban, illetve a MAMBA megosztásait kezelő szerkesztőségben lehet megjelölni. A második szabály szerint „a felek elkötelezik magukat a kimondott állítások mellett, ezek logikai előfeltevései és közvetlen logikai feltevései mellett, illetve azok mellett az állítások mellett, amelyekre beszédaktusaik, vagy a dialógusszabályok segítségével utalnak" (Margitay, 2007 49.). Az elkötelezettségeket időnként felül kell vizsgálni, és a világosságot és érthetőséget kimondó főszabály értelmében nyíltan be kell ismerni a módosítását. A be nem ismert módosítás *jogosulatlan (illegitim)* változtatást jelent (Margitay, 2007).

Az érvelési szabályok (Margitay, 2007. 50–53) közé a következők tartoznak: (1) a saját álláspont indoklása érvekkel, (2), a másik álláspontjának bírálata érvekkel (Zentai, 1999), (3) olyan érvek használata, amelyeket a másik elkötelezettségei megengednek, illetve (4) ennek hiányakor a külső érvek használatának indoklása. Az első két érvelési szabály értelmezéséhez meg kell említeni az *arányos* (szimmetrikus) és az *aránytalan* (aszimmetrikus) vita közötti különbséget. Míg az arányos vita esetében mindkét fél állít, addig az aránytalan vita az ügyvéd és ügyész vitájához hasonlítható, amelyben az egyik fél állít, bizonyítja saját állítását, míg a másiknak saját állítását nem kell bizonyítania, csupán ellenfele érveléséről kell kimutatnia, hogy nem helyes. Ez utóbbi esetben az egyik fél állít, míg a másik kételkedik abban. Az első kettő érvelési szabály csak arányos vita esetén áll fönn. A saját álláspontot úgy tüntetni föl, mintha az nem szorulna bizonyításra, érvelési hibának számít. A bíráló szerepébe helyezkedők pedig könnyen visszaélhetnek helyzetükkel.

Valójában az arányos és érvelő vitában az igazsághoz közelebb kerülés érdekében sok közös alapban kell megegyeznie a két félnek. A közös alap az érvelő vita szükséges előfeltétele. A legmeggyőzőbb bizonyítás a belső (internális) bizonyítás, amelynek során az egyik fél a másik által elfogadott állításokat fölhasználva tá-

masztja alá saját álláspontját. Amennyiben a másik érveit fölhasználva cáfolja annak állításait, úgy belső bírálattal él. A külső (externális) bizonyítás és bírálat esetén a másik által el nem fogadott, külső állításokat vonunk be a beszélgetésbe, ám ezek behozatalát mindig indokolni kell (Margitay, 2007; Zentai, 1999).

Végül a *dramaturgiai* főszabály kimondja, hogy ésszerű keretre és mindkét félnek igazságos lehetőségekre van szüksége. Ebbe beletartozik (1) a saját érzelmeink kordában tartása, (2) a másik nézeteivel szembeni türelem (tolerancia), és a másik álláspontjának elfogadása kiindulásképpen, vitaalapként. (3) törekedés a másik érvelésének tárgyilagos értékelésére, és (4) a saját érvelésünkkel szembeni elfogultság csökkentése. Továbbá (5) mindkét félnek lehetőséget kell biztosítani arra, hogy kifejtse véleményét, (6) kérdéseiket föltegyék és a feltett kérdésekre válaszoljanak, és végül (7) a vitából nem lehet egyoldalúan kilépni (Margitay, 2007. 55–58). A másik álláspontjával szembeni jóhiszeműség és türelem alapvető követelmény. A másik álláspontját jogosnak, a hozzá fűződő érdekeit tisztességesnek kell elismerni, az érzelmi kötődéseit tiszteletben kell tartani (Zentai, 1999).

Nem akadályozza meg teljes mértékben a vita céljának elérését, ha a feltételek nem teljesülnek egyszer-kétszer. Ám ha ez az állapot tartósan fennáll, akkor látszatvitáról kell beszélni (Margitay, 2007; Zentai, 1999). Árnyaltabb képet ad, ha az érvelő vita egyféle eszményként kerül meghatározásra. Ennek egyik jellegzetes megnyilvánulása, hogy az ellentétes álláspontok kivételével a vitázó felek között nagyfokú hasonlóságot föltételez, így például, hogy a felek képességei azonosak, legfőbb indítékuk pedig az igazság kiderítése. Ez az eszmény azonban a valóságban nem fog teljesülni. A hétköznapi élet viszonyai, a felek érzelmei és érdekei nem kedveznek az érvelő vitának. Zentai István meglátása szerint, bár úgy tűnik, a hétköznapokban mégiscsak vannak érvelő viták és döntések, e mögött valószínűleg az áll, hogy eltér az érvelő vita racionalitás fogalma a hétköznapi racionalitásfogalomtól. Ezt pedig a hétköznapi helyzetek vizsgálatakor – mint amilyen a jelen kutatás is – figyelembe kell venni. Ugyanakkor ebből nem következik, hogy a résztvevők teljes mértékben mentesülnének az érvelő vita követelményei alól, hiszen az érvelő vita továbbra is az elképzelhető legjobb döntési eljárás, amely felé törekedni kell (Zentai, 1999).

Ezen túlmenően a Facebook sajátosságaiból adódóan bizonyos szabályok teljesülése is más megítélés alá kell, hogy essék. Kijelenthető, hogy az elkötelezettségek tisztázását előíró második konfrontációs szabály maradéktalan teljesülését az élőbeszédszerű világhálós szóváltások nem teszik teljesen lehetővé. Az üzenetváltások gyorsasága és közvetlensége, valamint, hogy a Facebookon a hozzászólások számára rendelkezésre álló helyet rövidebb üzenetekre tervezték, mind hozzájárul ahhoz, hogy az elkötelezettségek tüzetes kifejtése kényelmetlen és nehézkes legyen. Bár ez többször okoz félreértéseket, és így bonyolítja a vita menetét, mégsem szándékos szabálysértésnek tekinthető, hanem inkább alkalmazkodásnak a felület adottságaihoz.

A dramaturgiai szabályok közül az 5-ös és 6-os minden esetben teljesülnek, hiszen ezekhez a nyílt vitákhoz akárki hozzászólhat. A 7-es szabályt illetően, amely szerint a vitából nem lehet egyoldalúan kilépni, figyelembe kell venni, hogy az elér-

hetőség nem hasonlítható össze a szemtől szembe társalgásával. Ha az egyes résztvevők olykor nem elérhetők, a vitatkozás megszakad, vagy idővel elapad. Ezt is a körülményekből adódó következményeknek lehet tekinteni, és nem a szabályok szándékos áthágásának. Az érvelő vita feltételei azonban – amíg a társalgás fennáll – teljesülhetnek. A dramaturgiai szabályok teljesüléséről a szövegek mellett az egyes hangulatjelek is felvilágosítást adnak. (Bár a hangulatjeleket, mivel szorosan kiegészítik a szövegek mondanivalóját figyelembe vettem, de az egyéb, nem szóbeli, a Facebookra jellemző kiegészítéseket, mint amilyenek a bejegyzésekre és megosztásokra adható, érzelmeket kifejező „imádom", „tetszik", „dühítő", stb. válaszlehetőségek, vagy a hozzászólásokat díjazó „like-okat" nem említettem a tanulmányban, mivel a vita menetét kevéssé befolyásolják.)

Alapvetően ezen általános pragmatikai szabályok segítségével fogom vizsgálni a kigyűjtött párbeszédeket. Mindezt pedig bizonyos esetekben az informális logika meglátásaival egészítem ki. Eme arányok oka, hogy elsődleges célom egy általánosabb kép rajzolása volt, amely jó kiindulási alapként szolgálhat a későbbiekben. Kijelenthető, hogy az érvelő vita ismertetett szabályai alkalmasak első sorban egy általános alap föltérképezésére. Ez azonban terjedelmi okokból azzal a következménnyel jár, hogy az informális logika elsődlegesen inkább kiegészítő eszközként szolgált a tanulmányban. Lévén, az informális hibák visszavezethetők az általános pragmatikai szabályok megsértésére, ezzel az eszközzel lehetővé vált az egyes részeredmények cizellálása.

Elemzések

A kérdéskörök sorrendje a köztük fönnálló összefüggések, illetve ezen összefüggések gondolatmenetbe illesztésének következményeképpen alakult ki. Röviden érdemes kitérni arra, hogy az idézett szóváltások nem semleges térben zajlanak. Egyes területek kapcsolhatók a MAMBA névjegyében szereplő rövid bemutatkozás alapvetéseihez. Ezeket pedig idézem a kapcsolódó kérdéskör tárgyalásakor.

Az első témakör, amit kiemelek, a hit és értelem kapcsolatát feszegeti. A MAMBA névjegyében a következő, ide köthető gondolatok szerepelnek: „Kritikus gondolkodással élünk minden természetfeletti, paranormális vagy bármilyen más dologgal kapcsolatban, ami nem tényeken alapszik vagy valódi bizonyítékon, vagy nem célja az élet valódi segítése. A felesleges babonák gyógymódja az oktatás, a tudatosság, és a kritikus és racionális gondolkodás."[40]

1. A 06.20-i bejegyzés idézete szerint: „*Egy isten, amely nem mutatkozik meg a valóságban, megkülönböztethetetlen attól az istentől, amely nem létezik*." (*Matt Dillahunty)*

40 https://www.facebook.com/MagyarAteistaMembazis/about/ Letöltés ideje: 2016.11 21.

A hozzá tartozó bejegyzés szerint pedig:*Egy olyan isten, amely azt akarná, hogy MINDENKI tudjon a létezéséről, egyértelmű, félreérthetetlen jeleket adna arról.*

Az egyik hozzászóló istenhívő felütéssel kezd:

1.H: *Isten megmutatja magát, minden nap. Csak gyenge az, aki nem látja, mert nem vezi észre a fáktól az erdőt.*

Ezzel kapcsolatban néhány hozzászólással később terelődik a szó a hit és az észszerűség kapcsolatára:

2.H: *Hát pont az ész a veszélyes a hit fogyasztói számára. És azon gondolkodtál már, hogy a több ezer vallásból miért éppen a zsidó-keresztény-muzulmán lenne az egy és igaz? És azon, hogy ha Konstantin nem a kereszténység mellett dönt, hanem valamelyik másik keleti misztériumvallás mellett, aminek nagyon komoly esélye volt, akkor most néhány eltökélt vallástörténészen kívül senki nem tudna a kereszténységről? Akkor meg hol van a hit objektivitása.*

1.H: 1.) *Senki nem mondta, hogy a hit objektiv. 2.) Azert az egy igaz, mert ezt valasztottam (a tobbit tiszteletben tartom) 3.) Tiszteletben tartom az ateizmust is, de a tudatlansagon alapulo szar humorhoz vannak megjegyzeseim, pl. hogy a hiszterizalt hitetlenseg sem objektiv (hiszen hianyoznak az alapismeretek...) 4.) Nem kell Konstantin dontesen go dolkoznom, mert nincs ra befolyasom*

3.H: *már a 18. századi gondolkodóknak is beletört a bicskája a ráció és a vallás összefésülésébe.*

1.H: *Rossz oldalrol kozelitettek meg. A vallasnak pont nem a racio, hanem a lelek a lenyege!*

1.H: *Ezzel egyutt az evangelikus tanitasban sokkal tobb a racio, mint pl. a fogyasztoi tarsadalomban...*

Az itt bemutatott szóváltás alapvető viszálya a véleménykülönbség, az álláspontok ellentéte. A bejegyzés szerint Isten nem mutatja meg magát a való életben, míg az első hozzászóló (1.H) egyértelmű istenhívő álláspontra helyezkedve ennek ellentétét állítja. A véleménykülönbség, mint kiinduló viszály megfelel az érvelő vita alapviszályának.

Ugyanakkor 1.H megsérti a 2-es és 3-as dramaturgiai szabályokat a következő megszólalásokkal: „gyenge az, aki nem látja", illetve „Tiszteletben tartom az ateizmust is, de a tudatlansagon alapulo szar humorhoz vannak megjegyzeseim, pl. hogy a hiszterizalt hitetlenseg sem objektiv". Bár a másik tiszteletét hangsúlyozza, valójában csorbul a másik nézetével és érzelmi kötődésével szembeni türelem követelménye (2-es szabály) és a másik érvelésének tárgyilagos értékelésére törekvés szabálya (3-as szabály). Ezek mögött a másik megértésére fölszólító általános maxima csorbulása áll. Máshogy megközelítve elmondható, hogy némiképpen a fenyegetésre építés (*fenyegetésre apellálás*) lélektani eszközével is él: hiszen amennyiben nem fogadják el 1.H álláspontját, úgy fennáll a veszélye annak, hogy hallgatólagosan gyengének ismerik el magukat (Margitay, 2007).

A dramaturgiai szabályok megsértésénél azonban lényegesebb, hogy nem teljesülnek a 2-es konfrontációs, illetve a 3-as és 4-es érvelési szabályok. 2.H föltételezi, hogy az általa felsoroltak 1.H elkötelezettségei közé tartoznak, így a hit „objektivitása" is. Ennek oka valószínűleg az, hogy 2.H a ki nem mondott általános megállapodásnak (konvenciónak) engedve úgy véli, ezek általában véve az istenhívők vagy keresztények elkötelezettségei közé tartoznak. A hit objektivitása azonban – amint az 1.H válaszából kiderül – nem tartozik 1.H elkötelezettségei közé. Annak oka, hogy 2.H a hit objektivitása ellen érvel, hogy ezzel cáfolja 1.H álláspontját, abban keresendő, hogy az elkötelezettségeket nem tisztázták a felek (2-es konfrontációs szabály), ami – ahogyan arról már korábban szó volt – a világhálós szóváltások adottságaiból eredhet. Ennek okán a 3-as érvelési szabályt se lehet maradéktalanul teljesíteni. Hasonló figyelhető meg „A vallasnak pont nem a racio, hanem a lelek a lényege!" kijelentésben is. A vitatkozás szövegkörnyezetéből kiindulva 1.H feltételezheti, hogy az értelem, a ráció a másik fél elkötelezettségei közé tartozik. Ehhez képest a lélek, mint a vallás lényegének behozása a vitába külső érv behozatalának tekinthető, amit azonban nem indokol, első hozzászólásához hasonlóan. 1.H tehát valójában nem belső bizonyítást és bírálatot kíván végezni, hanem külsőt, ám sem a saját álláspontjának bizonyítását (1-es érvelési szabály), sem a másik bírálatát (2-es érvelési szabály) nem viszi végig, és a másik elkötelezettségeihez mérten külső érvek behozatalát sem indokolja kellőképpen (4-es érvelési szabály).

A hit objektivitásával kapcsolatban érdemes megemlíteni a *viszonyulásbeli különbség* és a *véleménykülönbség* közötti ellentétet. Míg a véleménykülönbség esetén nincs egyetértés egy állítás igazságát illetően, addig a viszonyulásbeli különbség szerint a felek egyazon, mindkettejük által elfogadott állításhoz eltérő érzelmekkel viszonyulnak. Ugyanakkor a viszonyulásbeli különbséget is ki lehet fejezni állítások elfogadásaként vagy elutasításaként (Margitay, 2007). A hit objektivitásának kérdését viszonyulásbeli különbségként is föl lehet fogni. Egyetértés mutatkozik azt illetően, hogy a hit nem objektív, de eltér annak megítélése, hogy ez kellemetlen érzetet kapcsol-e a hithez, vagy nem.

2. A 06.22-én megosztott képen a következő felirat látható: „*Ez a te igazságod? Azt állítod, hogy igaz, de nem vagy hajlandó bebizonyítani. Ez nem olyasmi, mint bármilyen igazság, amit valaha láttam. Ami azt illeti, sehogyen sem tudom érzékeltetni… Nem szétszedhető, megvizsgálható, vagy elemezhető, amit igazként lehetne elfogadni. Azt várod tőlem, hogy hit alapján fogadjam el a bizonyítékaidat? Neked és nekem bizonyára más fogalmaink vannak arról, hogy mi az igazság. Te a hitet veszed alapul, nem az igazságot. A hit csak egy vágyálom, és én már belefáradtam ebbe. És belefáradtam az igazságaidba*."

A bejegyzés alatt a következő szóváltás alakult ki:

4.H: *„Szereted apádat? Bizonyítsd be!*"

5.H: Érzéseket nem lehet bizonyítani, illetve mégis, az ember egész élete a bizonyíték rá. Sokáig tartó bizonyítás!

4.H: *A hit érzelem.*

6.H: *Nem, a hit a kritikus gondolkodás totális felfüggesztése.*

4.H: *Nagyjából helyesen definiáltad. És mint így, érzelem, hiszen nélkülözi a racionalitást. A szeretetre is rá lehet húzni hasonló definíciót.*

6.H: *Te most tényleg egy másik ember (partner, szülő vagy gyermek) iránti érzelmet próbálsz összehasonlítani egy nemlétező természetfeletti entitásba vetett hittel ?! Remélem* látod az ellentmondást és nem kell ebbe mélyebben belemennünk.

4.H: *Mi a különbség? Érzelem valami iránt mindkettő.*

6.H: *A hit inkább világnézet, nem gondolnám érzelemnek. (Annak ellenére sem, hogy nem racionális.)*

4.H: *A hit képezheti világnézetek alapját, a vallások nagy része is ilyen. A kereszténység pl. ugyanannyira alapoz a szeretetre is(a tan, nem a gyakorlat). Sőt a legtöbb világnézet alapja valamilyen érzelem.*

A fenti vita alapviszálya véleménykülönbségnek tűnik. 4.H szembehelyezkedik a bejegyzésben szereplő „a hit csak egy vágyálom" állásponttal, mikor kijelenti, hogy „a hit érzelem". Ez képezi tehát a vita tárgyát. A véleménykülönbségből, amint az előbbiekben is, az érvelő vitára lehet gondolni, e képet azonban árnyalja a bizonyítás kérdésköre. 4.H nem ért egyet a bejegyzésnek ama megállapításával, hogy bizonyítékok híján a hit nem tekinthető igaznak. Az igazolás hiánya azonban már az érvelő vita alesetének, a tudományos vitának alapviszálya. 4.H azonban visszautasítja a bizonyítás szükségességét, amikor 5.H azon megállapítására, mi szerint „érzéseket nem lehet bizonyítani", „a hit érzelem" kijelentéssel válaszol.

Bár 4.H nem helyezkedik olyan egyértelműen istenhívő álláspontra, mint az előző szóváltásban 1.H, 1.H-hoz mégis nagyon hasonlóan a hitről megállapítja, hogy nem jellemzője a „racionalitás". A hittől nem várható el az „objektivitás". Ez azt sugallja, hogy a hitet nem lehet az értelem eszközeivel megítélni. Eme jellegzetesség miatt soroltam az első vita mellé ez utóbbi szóváltást. Megkockáztatható, hogy 2.H és 6.H velük szembehelyezkedve a fenti kiragadott vitákban inkább fenntartják azt az elgondolást, hogy a hitnek az értelem által igazolhatónak kell lennie. Mindezekkel ismét kapcsolatba hozható a viszonyulásbeli különbség kérdése: hogyan viszonyulnak a hit bizonyíthatatlanságához?

Kiemelném továbbá, hogy 6.H több ponton úgy véli, ellentmond 4.H kötelezettségeinek, ám 4.H válaszából ez nem tűnik egyértelműnek. Ennek a hátterében ismét az elkötelezettségek tisztázatlansága állhat (2-es konfrontációs szabály).

6.H aránytalan vitát sugall, mikor megjegyzi: „Remélem látod az ellentmondást és nem kell ebbe mélyebben belemennünk." Ezzel a megnyilvánulással arra utal, hogy saját álláspontja nem szorul bizonyításra, ellentétben a másikéval. Ezzel érvelési hibát követ el. Ugyanekkor, bár nem súlyosan, de megszegi a 4-es dramaturgiai szabályt: a saját érvelésünkkel szembeni elfogultság visszaszorításának követelményét, ami összefüggésben áll a másik megértésére törekvés általános szabályával. Egyben lélektani nyomást gyakorol vitatársára, mikor azt sugallja, hogy ha nem érti

a két eset közötti különbséget, akkor az valószínűleg szellemi képességeiről árulkodik. Ezt a fenyegetésre építés eszközével azonosíthatjuk (Margitay, 2007; Zentai, 1999). Végül e helyen megemlíthetjük az *elhallgatott következtetés* esetét, amely a másik félre hagyja az érvelő szerint helyes következtetés kimondását (Zentai, 1999). Egészében azonban az érvelő vita szabályai nem sérülnek oly mértékben, hogy az lehetetlenné tenné a vita érvelő úton folytatását a továbbiakban.

1. A teremtéstörténet és tudományos elméletek címszava alatt lehet tárgyalni a 06.08-i bejegyzés alábbi részletét. *„Ha az univerzumot az ősrobbanás teremtette, mi volt előtte?"*

„… ez egy értelmetlen kérdés. Az idő nem létezett az ősrobbanás előtt, tehát istennek sem lett volna ideje az univerzumot létrehoznia. Ez olyan, mintha a Föld széleit keresnéd, ami mivel a föld gömb alakú, hiábavaló tevékenység. Mindannyiunk joga meghatározni, hogy miben hiszünk, és szerintem az, hogy nincs isten a legegyszerűbb magyarázat. Senki nem alkotta az univerzumot, és senki nem rendelkezik a sorsunkról. Ez arra enged következtetni, hogy menny és túlvilág sincsen. Ez az egy életünk van, hogy értékelhessük az univerzum nagyságát, és én hálás vagyok érte. (Stephen Hawking)

Alatta a szóváltás:

7.H: *Az ősrobbanás konteó hívői az égvilágon semmi újat nem találtak ki, csak Isten helyére betették az Ősrobbanást és ezzel ugyanúgy semmit nem tudnak se megmagyarázni, se bebizonyítani.*

7.H: *Pont 13,7 milliárd évvel ezelőtt létrejött az idő :) Értelmes mondat, csak éppen megmagyarázni felejtette el Hawking hogy mégis hogyan képzeli ezt el.*

8.H: *Konteó :D fogalomzavaros vagy!*

7.H: *Van rá bizonyíték? Nincs. Akkor meg? Mégis mi egyéb?*

9.H: *Egyébként pont ezen kell elgondolkodni. Hogy az jó hogy tudjuk mi történt az után ami történt. De sem magát a történést, sem annak létrejöttét, miértjét, ha van, nem értjük még. És ennyivel büszkélkedhetünk. És ebbe könnyű beleépíteni egy csomó szépet, és sajnos rosszat is. Itt tartunk, az úton, a valami felé. :)*

10.H: *Utána kéne nézni, ugyanis van rá bizonyíték…*

A kiinduló viszályt az igazolás hiányában lehet megjelölni, amely a tudományos vita alapviszálya. A kérdés az ősrobbanás elméletének bizonyítottsága. Ismét nincs egyértelmű jele annak, hogy 7.H vallásos, vagy valamilyen értelemben hívő lenne. Mégis érdemesnek tartottam idézni e szakaszt, mivel szembehelyezkedik az ősrobbanás tudományos elméletével. 7.H ellenvetésének egyik részlete szerint: „Az ősrobbanás konteó hívői… ugyanúgy semmit nem tudnak se megmagyarázni, se bebizonyítani." Vagyis, nem amellett érvel, hogy az, ami ellen az ősrobbanás elméletét vallók érvelnek, bizonyított, hanem amellett, hogy az ősrobbanás elmélete sem az.

Ezzel összefüggésbe hozható, hogy a vitának e szakaszán 7.H-nál nem teljesül az első érvelési szabály: a saját álláspont indoklása, inkább csak a másik álláspontjának

bírálatára helyezi a hangsúlyt. Nem hibás azt állítani, hogy az ősrobbanás elmélete nem bizonyított, és fontos a másik állításának bírálata illetve cáfolata. De az érvelő vita szabályai szerint ez kéz a kézben kell, hogy járjon a saját állítás indoklásával. 7.H érveire 9.H válaszol bővebben, 8.H és 10.H nem fejtik ki részletesebben saját álláspontjaikat.

A másik megértésére törekvés általános szabálya csorbulni látszik. Ennek folyománya lehet a 2-es és 4-es dramaturgiai szabályok megsértése. Kiemelendő, ahogyan 7.H a „konteó" fogalmát használja, amelynek – lévén az összeesküvés-elmélet rövidített kifejezése – a fenti szövegösszefüggésben bántó jelentése van. Erre érkezik a hasonló válasz 8.H-tól: „Konteó :D fogalomzavaros vagy!" Aki nem fogadja el 7.H álláspontját, azt az fenyegeti, hogy összeesküvés-elmélet hívő lesz. Ha pedig 7.H nem fogadja el 8.H-ét, akkor a fogalomzavaros címkét vonja magára. Mindazonáltal az idézett részben egyikük sem érvel kielégítően saját álláspontja mellett. Ezek alapján az érzelmi feszültség e párbeszédben is jelen van.

2. A 08.28-i bejegyzés képregényszerű képén egy ember a következő érveket hozza föl egy malacnak: *Ha az emberek a majmokból fejlődtek ki, miért vannak még majmok? Az evolúció csak egy elmélet. Az emberek csak azért hisznek az evolúcióban, hogy következmények nélkül vétkezhessenek. Voltál valaha olyasminek tanúja, hogy egy kutyából nem-kutya lett? Ha az evolúció igaz, hogy lehet, hogy nincsenek fosszilis bizonyítékok?*

Ezekre pedig a következő választ kapja: *A tudatlanság elég kínos dolog. Sajnos túl sok ember törekszik rá és büszkélkedik vele.*

Így hangzik a bejegyzés alatti párbeszéd:

11.H: *Lehet akármilyen bizonyíték, ha figyelmen kívül hagyják őket…*

12.H: *Milyen bizonyíték az evolúcióra? Csak egyet mondj! Hol van egyetlen átmeneti forma a kövületek között, melyek az elméletet bizonyítják? Az evolúció folyamatát csak a fosszilis formák fedik fel. Én tudok több kövületet felmutatni, de ti, evolucionisták egyetlen egyet sem. Csupán fantázia rajzot. :D*

8.H: *DNS! Járj utanna!*

11.H: *Fel kellene fogni, hogy az evolúció egy jelenleg is tartó folyamat, nem pedig egy lezárt fejlődési szakasz. Miért is tart jelenleg? Mert az élet mindig alkalmazkodik a világ körülményeihez. Emiatt nincs értelme „átmeneti" szakaszokról" beszélni. De ha nem jut el ez a logika az agyadig, tanulmányozd a ember törzsfejlődésének fosszílliáit, vagy hasonlítsd össze a Kréta kori falkában vadászó dinoszauruszok csontvázát a madarakéval. Érdekes dolgokra bukkannasz majd.*

A kiinduló viszály ismét az igazolás kérdése, amely tudományos vitára utal. A vita tárgya ezúttal nem az ősrobbanás, hanem a fejlődéselmélet (evolúció) bizonyítottsága. 12.H nem csupán a fejlődéselmélet bizonyítatlanságát hangsúlyozza, hanem saját álláspontjának bizonyítottságára is utal. Nem érvényes tehát a bizonyítás

terhének látványos áthárítása. 11.H érvel saját álláspontja mellett és a másik álláspontja ellen is.

Ugyanakkor, a dramaturgiai szabályok ismét sérülnek már a bejegyzésben magában is. „Az emberek csak azért hisznek az evolúcióban, hogy következmények nélkül vétkezhessenek." E kijelentés a személyeskedés hibájával él, amikor arra utal, hogy a fejlődéselmélet mellett érvelők valójában érdekből hirdetik ezt az álláspontot. E gondolatmenet szerint: a fejlődéselméletet vallók elfogultak, tehát álláspontjuk hamis. Ez azonban hibás érvelés, hiszen az elfogultságból nem következik egyértelműen az állítás hamissága. A rá adott válasz már valóban dramaturgiai szabályokat sért: „A tudatlanság elég kínos dolog." A bejegyzés egy kitalált párbeszédet mutat be, ami mindamellett nem zárja ki, hogy hívők valóban ekképpen érveljenek. A dramaturgiai szabályok megsértése a szóváltásban is jelen van: 12.H hozzászólásával főként az 1-es, 2-es és 3-as dramaturgiai szabályokat sérti meg, 11.H esetében pedig az 1-es, 2-es és 4-es szabályok csorbulnak. Emellett a fenyegetésre építést (Margitay, 2007; Zentai, 1999) is megemlíthetjük, hiszen 11.H azt sugallja, álláspontjának elutasítása valószínűleg az illető felfogóképességéről tanúskodik, ezzel gyakorolva lélektani nyomást.

1. A 07.05-i bejegyzés a következő gondolatmenetet mutatja föl, mely a Bibliai történetek valósságának kérdéskörét érinti:

Logikai teszt #1: Ádám + Éva → Káin + Ábel → *?*

Melyet az alábbi képaláírás tarkít: *Aki tudja, folytassa. ;)*

Íme, az alatta kialakult szóváltás:

4.H:[41] *Poénon kívül, teljesen nyilvánvaló, hogy biológiai síkon ez a dolog nem történhetett meg. A történet szimbólikus, és filozófiai mondanivalója van.*

13.H: *jó, hogy vagy! eddig mindenki hivatalos dokumentumként kezelte a sztorit.*

4.H: *Gúnyolódásból jeles. Ilyenkor elégedett vagy magaddal?*

14.H: *Vannak elegen, akik még ma is hivatalos dokumentumként kezelik*

13.H: *A mindenkinek totál egyértelműt megmagyarázni, nálam a poéngyilkos kategória. Meg a másik debilnek nézése. Nem bocs, hogy reagáltam.*

4.H: *Mindenkinek? Kérdezz meg a témáról néhány Jehova tanúját, mormont, Hit gyülist, baptistát, vagy akár egy muszlimot. Egyetlen mondatomból úgy ítélkeztél, hogy debilnek nézek Másokat? Bátor feltételezés.*

A kiinduló viszály első megközelítésben véleménykülönbségnek tűnik, amelynek tárgya a bejegyzés és 4.H hozzászólása alapján az, hogy jelképesen, vagy átvitt értelemben kell-e értelmezni a Bibliát. Ugyanakkor 13.H láthatóan egyetért 4.H hozzászólásával. Ebből fakadóan úgy véli, 4.H szükségtelen többlettájékoztatást adott, illetve nem járult hozzá a vita tárgyához. Ezek az érvelő vita általános szabályai közé tartoznak. Azt kell mondani itt inkább az érzelmi viszonyulások közötti különbség-

41 4.H-t már korábban, a 06.22-i vitában is idéztem.

ről van szó és nem annyira véleménykülönbségről. A bejegyzés maga szövegkörnyezetének fényében értelmezhető úgy is, hogy azt sugallja: a szó szerinti értelmezés nyilvánvaló képtelensége rossz fényt vet magára a történetre. 4.H hozzászólásában ehhez képest nem érződik rosszalló érzelmi viszonyulás. Annyit mindenesetre meg kell állapítani, hogy a félreértések egyik oka valószínűleg abban keresendő, hogy nem teljesül a 2-es konfrontációs szabály. A szövegösszefüggést figyelembe véve felmerülhet, hogy míg 13.H a szűkebb összefüggésekre, vagyis a MAMBA követői közönségére gondolt a „mindenki" alatt, addig 4.H tágabban és általánosabban értelmezte ugyanazt a kifejezést. Ezt akár *szavakon vitatkozásnak* is tekinthetjük, hiszen a véleménykülönbség látszata egyetlen szó eltérőképpen értelmezése körül alakul ki (Margitay, 2007).

13.H első megszólalása dramaturgiai szabályokat sért meg (leginkább az 1-est, a 2-est és a 3-ast), amely elmozdítja a szóváltást a kiinduló kérdéstől, oly mértékig, hogy – noha az eredeti alapviszály megengedhette volna – igen kevéssé lehet beszélni az érvelő vita teljesüléséről. Nem állítható, hogy 13.H célja a vita folytatása lett volna. Végül látható, hogy 4.H „Gúnyolódásból jeles. Ilyenkor elégedett vagy magaddal?" mondatával az elhallgatott következtetés eszközével él: azzal, hogy a másik félre hagyja a következtetés kimondását, nagyobb nyomást fejt ki.

2. Megemlíthető továbbá a 10.15-i bejegyzés is, amely a következő kérdést teszi föl:*Ha a fizika valóban létezik, akkor hogyan lehet, hogy Jézus járt a vizen?*

Alatta a szóváltás:

15.H: *Jézus Krisztus személyében maga Isten jött el! Akinek a szavától függ minden,aki pályára állította a bolygókat,akinek köszönheted hogy még egyet dobban a szíved! Akinek a szavától függ minden! „Ő Isten dicsőségének kisugárzása és lényének képmása, aki hatalmas szavával hordozza a mindenséget" Zsidók 1:3 Jézus Krisztus Istennek vallotta magát „Aki engem látott, az Atyát is látta." János 14:9 A Biblia szerint egy az Isten,aki három személyként alkot egyet! (Atya,Fiú,Szentlélek) Életünk végső okának tartalmaznia kell mindazt amit látunk! Ha az ok-ban megvan az egység és a sokszínűség,az magyarázat arra hogy mi emberek miért vagyunk egyformák, mégis nagyon különbözőek! Nincs két teljesen egyforma ember,két egyforma ujjlenyomat,mégis hasonlítunk egymásra,van egy egység és az egységen belül sokszínűség! Míg az iszlám szerint allah egy, van benne magyarázat az egységre de nincs magyarázat a sokszínűségre! Ezért nem megy át például ezen a filozófiai szűrőn sem! Szóval Jézus Krisztus szavától függnek a fizikai törvények is,ugyan neki mi gondot okozott a vízen járás? Hiszen Isten jött el!*

16.H: *Tudta hol vannak a cölöpök…*

17.H: *Kétezer évvel ezelőtt is pályájukon keringtek a bolygók, az atommag körül az elektronok stb. A fizika köszöni szépen, jól megvolt Krisztus előtt is. :)*

18.H: *Már megint a biblia szavaival bizonygatja valaki a biblia igazát. Ez logikai nonszensz, ha én azt mondom hogy nem hazudok az még nem bizonyítja az igazmondásom, nemde??*

15.H: *18.H A 3608 beteljesült prófécia nekem elég bizonyíték!Csak egy tér és idő fölött álló lény képes megjósolni ilyen pontossággal a jövőt! Ráadásul hibátlan kijelentései vannak mindenféle téren (csillagászat,filozófia,geológia,történelem stb.) De mi van ha tévedek?Akkor meghalok,és megszűnök létezni! De ha igaz amit a Biblia ír,ugyan mi lesz veletek? Kinek van több vesztenivalója? :S*

Az alapviszály lehet az igazolás, ha a bejegyzés kérdését a következőképpen kerül kibontásra: állítják, hogy Jézus a vízen járt. A fizika törvényei szerint nem lehet a vízen járni. Tehát Jézus nem járhatott a vízen. Tehát nem igaz az állítás, hogy Jézus a vízen járt. Ez esetben a fizika törvényei mint bizonyítékok jelenhetnek meg. A bizonyítás kérdése 18.H ellenvetésében is megjelenik, amelyben 15.H helytelen *körbenforgó érvelésére* mutat rá (Margitay, 2007; Zentai, 1999). 15.H azonban külső bizonyítékokra hivatkozik (beteljesült jövendölések), amelyeket elegendő bizonyítéknak tart.

Ebből következően is kiemelendő továbbá a külső érvek behozatalának hangsúlyos jelenléte. Ez különösen 15.H, 16.H és 17.H esetében szembetűnő. E hozzászólásoknál nem lehet belső bizonyításról beszélni. Ezzel összefüggésbe hozható a másik megértésére törekvésének általános szabálya, részint ebből következően a 2-es és 4-es dramaturgiai szabályok. 15.H esetében emellett csorbul a szükséges tájékoztatás megadásának valamint a tömörségnek követelménye.

Végül érdemes megemlíteni, hogy 15.H utolsó hozzászólása Blaise Pascal gondolatait visszhangozza, aki szerencsejáték-hasonlatában úgy érvelt, Istenre „tenni" megéri, hiszen, ha az Istenbe vetett hit mellett döntünk, akkor véges kockázattal és végtelen nyereséggel nézhetünk szembe. Ellenkező esetben azonban mindenféleképpen rosszabbul járunk (Armstrong, 1996).

A hívők érveléseinek ésszerűtlenségének kérdésköréhez a következő rövid bemutatkozás-részletet idézem. „Míg a vallásos emberek nagy többsége egyszerűen örökölte a szülei vallását vagy vak hűséget fogadott egy megnyugtató placebónak, addig vannak emberek, akik kérdéseket tesznek fel és keresik a válaszokat. Az ateisták nem azt állítják, hogy tudják, istenek valójában nem léteznek, csak azt, hogy nincs bizonyíték arra, hogy léteznek istenek. A bizonyítás terhe pedig azon van, aki állít valamit, vagyis nem az ateistáknak kell bizonyítaniuk, hogy nincs isten, hanem azoknak, akik azt állítják, hogy van."[42]

1. Visszatérve a 06.20-ai bejegyzéshez – bár eredeti felvetése nem szigorúan ehhez a kérdéskörhöz kapcsolódik – található idevágó részlet. 1.H hozzászólása alatt egy másik vonalon is kialakult szóváltás.[43]

1.H: *Isten megmutatja magát, minden nap. Csak gyenge az, aki nem látja, mert nem vezi észre a fáktól az erdőt.*

42 https://www.facebook.com/MagyarAteistaMembazis/about/ Letöltés ideje: 2016.11.22.
43 A 06.20-i szóváltás egy másik részlete a hit és értelem kérdéskörében szerepelt.

19.H: *Mégis miben mutatkozik meg isten létezése?Csak egyetlen dolgot írj!Csak egyetlen egyet!*

20.H: És jó az anyag? Nem fáj utána a fejed? :D

1.H: *A vilag letezik. Ez onmagaban egy csoda, aminek lehet, sot neha kell is orulni. Ha tudsz eleget a Szentharomsag Istenerok, akkor erted. Ha nem tudsz, akkor max frusztralodsz, es viccelodsz. Nem baj, voltam en is istentagado, es nem en foglak titeket meggyozni, de jelezni akartam, hogy kar a letezeset tagadni annak, amirol fogalmunk sincs. 20.H: nem kell anyag, esz es ertelem kell.*

20.H: *Ez utóbbiakat még keresem a kommentjeidben, szólok, ha meglesz!*

1.H: *Ne keress hiaba, bizonyos kritikus kepessegszint alatt nem megy...*

20.H megszegi az 1-es és 2-es érvelési szabályokat, mivel nem érvel sem a saját álláspontja mellett, sem a másik álláspontja ellen. Szintén nem állítható az, hogy célja érvelő vitatkozás volna, hiszen „És jó az anyag? Nem fáj utána a fejed? :D" hozzászólása egyszerű visszavágás lehet 1.H felütésére, amelyben a „gyenge" szóval minősíti a bejegyzés fent ismertetett gondolataival érvelőket. Ezt követően 1.H is minősíti 20.H hozzászólását: „ha tudsz eleget a Szentharomsag Istenerok, akkor erted. Ha nem tudsz, akkor max frusztralodsz, es viccelodsz." A szorosan vett válasz azonban a hozzászólás utolsó gondolatával érkezik meg: „nem kell anyag, esz es ertelem kell". Erre következik az ennek megfelelő megjegyzés 20.H-tól: „Ez utóbbiakat még keresem a kommentjeidben, szólok, ha meglesz!" A felek kölcsönösen minősítik egymás hozzászólásait vagy személyét. A minősítést az értelem jegyében végzik. Az értelemre hivatkozás jellegzetessége az, amivel a hívők érveléseinek kérdésköre az első vonulathoz, a hit és értelem szembeállításához kapcsolható. Megjegyzendő, hogy bár egymás minősítése olykor lehet találó, vagy akár jogos is, de érvnek ez esetben nem számíthat (Margitay, 2007).

Mindeközben a dramaturgiai szabályok (1-es, 2-es, 3-as és 4-es is) jelentően sérülnek, amelynek gyökere az egymás megértésre törekvés általános szabályának hiánya. Bár a kiinduló viszálynak az eltérő álláspontokat lehetett volna tekinteni kezdetben, ennek a szakasznak a jellegzetességei inkább az érzelmi feszültség felé mutatnak, amely pedig a veszekedés vitafajtájának alapviszálya. 20.H esetében nem is jelenthető ki, hogy a vita lett volna a célja, hiszen első hozzászólásával már nem kapcsolódott szorosan az elhangzottakhoz. Valójában a relevanciára vonatkozó általános szabályt sérti meg. Mivel a lélektani nyomásgyakorlás nagyobb mértékben van jelen, mint a kognitív tartalmakra adott válasz, így az érzelmekre építés (érzelmekre apellálás) és azon belül is leginkább a fenyegetésre építés alkotja a szóváltás döntő többségét. Kijelenthető, hogy ezen a szakaszon nem érvényesülnek az érvelő vita feltételei (Margitay, 2007). Az értelemre hivatkozás azonban sugallhatja az érvelő vita fenntartásának szándékát. E rövid társalgásnál felmerül tehát a látszatvitának illetve a vitafajta manipulálásának lehetősége a vitázók saját céljainak elérése érdekében.

2. A 05.25-én született bejegyzés képén egy istenhívő fölszólítása és az arra adott ateista válasz olvasható:

– Bizonyítsd be, hogy Isten nem létezik!

– Ez egy elég nehéz dolog. Mutasd meg nekem, hogy kell ezt csinálni! Bizonyítsd be, hogy nem létezik Zeusz és Apollo, azután használni fogom a módszeredet.

A képet kísérő szöveg szerint pedig: *Előbb talán azt kéne tudni bizonyítani, hogy létezik BÁRMELYIK isten.*

A bejegyzés alatt a következő szóváltás olvasható:

21.H.: *Ez a vallásosok kibúvója! Állítanak valamit, (Isten* létezik,) majd azt mondják, hogy bizonyítsuk be, hogy az állítás hamis, (azaz, hogy *Isten nem létezik)! Bizonyítani az állítást kell, bármikor elvégezhető módszerrel, annak, aki állít valamit!*

22.H.: Én *hiszem hogy létezik, te állítod hogy nem.*

21.H.: *22.H Tehát nem állítod, hogy létezik, csak azt hiszed?*

Ebben az esetben a bejegyzés egy olyan istenhívő álláspontot ismertet, amely ahelyett, hogy bizonyítaná Isten létezését, az ateista felet szólítja föl, hogy érveljen saját állítása mellett. Az ateista álláspont szerint a hívő – nem hívő vita arányos vita (állító és állító között zajlik), amelyet az istenhívők aránytalannak (állító-kételkedő között lejátszódónak) igyekeznek föltüntetni, így igyekezvén kibújni a bizonyítás kényszere alól. Ez a lépés érvelési hibának számít. Erre válaszul azonban a bejegyzés nem az arányos vita mellett érvel, hanem megfordítja az érvelést és az aránytalan helyzetet saját javára fordítja – ezzel ugyancsak érvelési hibát elkövetve. Ezt támasztja alá a képet kísérő szöveg is, amely szerint: „Előbb talán azt kéne tudni bizonyítani, hogy létezik BÁRMELYIK isten."

Mindez emlékeztethet a nem tudásra építés (*nem tudásra apellálás*) esetére (Margitay, 2007; Zentai, 1999). Ebben az esetben az érvelő arra következtethet, hogy azon állítás, amely lehetséges és még nem bizonyították be az ellenkezőjét, az bizonnyal igaz. Ez azonban azt jelenti, hogy sem ellene, sem mellette nincs elegendő bizonyíték, mégis igazságára vagy hamisságára lehet következtetni, hiszen az A állítást még nem cáfolták, tehát igaz, és az A állítást még nem bizonyították, tehát hamis, ugyanarra a logikára épülnek. Az érvelő vitában a felek feladata saját álláspontjuk indoklása és a másikénak bírálata, ám a nem tudásra építés esetében csupán a második teljesül. Eme érvelés nem hibás az olyan eleve aránytalan vita esetében, mint amilyen például egy törvényszéki tárgyalás. Ám jelen esetben inkább arányos viták aránytalannak beállításáról van szó. Az előzőkben idézett 1.H kijelentése, mi szerint: „kar a letezeset tagadni annak, amirol fogalmunk sincs", részint szintén ideköthető.

21.H hozzászólásában kifejti, hogy Isten létének állítását bizonyítani kell. 22.H válaszával arra a már ismert istenhívő álláspontra utal, amely szerint bár az állítások bizonyításra szorulnak, de a hit nem. Ezzel voltaképpen ismét az a kérdés merül föl, hogy vajon tudományos, vagy érvelő vitában kell-e Isten létéről beszélni. Szóba

jöhet továbbá a már említett eltérő érzelmi viszonyulások kérdése is. 21.H visszakérdezésében – „csak azt hiszed?" – más hangsúlyt ad a hit szónak. Ezzel kapcsolatban fölmerülhet a kétértelműség kerülésének teljesülése, és a szavakon vitatkozás hibás érvelési eljárásának esete, amelynek során a látszólagos tartalmi különbségek mögött csupán egy adott szó eltérő értelmezései húzódnak meg.

Az Erőszak és türelmetlenség témájában a következő bemutatkozó gondolatok kapcsolhatók: „Az oldal nem kifejezetten a kereszténység ellen irányul, egyformán nem toleráljuk egyik vallást sem. A valláskritika nem gyűlöletbeszéd és mi nem utáljuk a vallásos embereket, csak a vallást, mint ideológiát kritizáljuk és lépünk fel mindazon károk ellen, amit a vallás okoz a világunkban." „Továbbá kiállunk mindazok jogaiért, akiket vallási alapon akarnak megfosztani azoktól. Legtöbbünk humanista is egyben, így küzdünk a rasszizmus, a szexizmus és a homofóbia ellen."[44]

1. A 05.17-i bejegyzés képén a következő szöveg látható:*Engem nem azok az emberek sértenek meg, akik hisznek Istenben. Engem azok a hívők sértenek meg, akik elő akarják írni másoknak, hogy annak az istennek a szabályai szerint éljék az életüket, amiben ők hisznek.*

Íme a bejegyzés alatti szóváltás:

23.H: *Akkor a vallásos embereket se szidjátok,mert ez az oldal másról sem szól,minthogy kigyúnyoljátok a vallást és provokáljátok az embereket.Gusztustalan.*

24.H: *A vallás önmagában is provokálja azokat, akik nem tartoznak közéjük. Igaz, legalább már nem tudják megégettetni őket. Kivéve az Iszlám Államot.*

8.H: *Ok-okozat!*

23.H: *24.H Itt nem a vallás az ami az embert provokálja vagy butítja,hanem az emberi tényező.Nem a vallás ölt embereket,hanem az utánuk koslató álszent papok. Itt csak azt tudnánk elmondani hogy az ember az ami rontott a valláson,ami be akarja magát tuszkolni mindenki elméjében.Ezek az álszent papok,hittérítők,nem maga a vallás.Az hoyg valamiben nem hisztek,egyáltalán nem zavar,de ha a hívő emberre mondjátok hogy gyakorolja magának a vallást,miközben ti itt szabad szóval ócsároljátok,akkor nem vagytok különbek.*

Bár 23.H e szakasz alapján ugyancsak nem tekinthető egyértelműen vallásosnak, mégis ellenvetése okán – amely igen szorosan kapcsolódik a kérdéskörhöz – érdemesnek tartottam megemlíteni e szóváltást.

Alapviszálynak az érzelmi feszültséget lehet tekinteni. Láthatóan ez esetben nem teljesülnek az érvelő vita feltételei. A másik megértésére törekvés alapkövetelménye csorbul leginkább. A dramaturgiai szabályok közül az érzelmek visszafogására vonatkozó szabályt érdemes megemlíteni. Az álláspontjuk ellentéte helyett inkább személyek közötti ellentétekről lehet beszélni. Az erős kifejezések, mint: „gusztustalan, provokálás, sértés" csak tovább erősítik mindezt.

44 https://www.facebook.com/MagyarAteistaMembazis/about/ Letöltés ideje: 2016.11.22.

A bejegyzés idézett szövegében leginkább a hívők viselkedéséről, előnytelen tulajdonságairól esik szó, nem a hívők által tett állításokról. A *személyeskedés*re háromféleképpen lehet válaszolni: a személyeskedés visszautasításával, védekezéssel, vagy a másik személy támadásával. 23.H nem azonosul egyértelműen hívő állásponttal, hiszen a hívőkről többes szám harmadik személyben beszél. Ezzel együtt mégis beszáll a beszélgetésbe: a harmadik lehetőséget választja, és ugyanazt kéri számon, amit a bejegyzés közzétevői bizonyos hívőkön. 8.H hozzászólásához is kapcsolódva vissza kell utalni egy nem érveléstechnikai mozzanatra: az elmérgesedett viszály körkörös fölfogására. Bár a viszály szereplői általában véve szakaszosan látják a folyamatot, amelyben az egyik fél csupán a másik támadására válaszol, addig a viszályok valószínűleg inkább az önmagába visszatérő körkörösség alakzatát mutatják.

2. A 09.20-i bejegyzés egy klasszikus kérdést elevenít föl: a csecsemők megkeresztelésének gyakorlatát. Az erről szóló képet kísérő szöveg a következő: *Ha nagykorúvá válik, majd eldönti, hogy akar-e bármilyen vallást felvenni.*

A bejegyzés alatt a következő szóváltás olvasható:

25.H: Ó, hát az enyémek nem fognak akarni, teszek róla! *;)*

26.H: *Ez pont ugyanaz, mintha megkeresztelnéd csecsemőként, helyette döntesz...*

25.H: *Eleve esélytelen, hogy megkereszteljem a gyerekeimet, mivel nem vagyok lelkész. És igen, eldöntöttem helyettük, hogy nem erőszakolhatnak rájuk semmilyen képtelen marhaságot.*

27.H: Állandóan felügyelni akarja őket, hogy nehogy...*? Ez lenne csak az igazi erőszak! :(*

25.H: *Az állandó felügyelet ugyanolyan abszurd és lehetetlen, mint hogy én keresztelem meg a gyerekeimet. Nem is értem, hogy ezeknek mi köze ahhoz, hogy nem engedem meg másoknak, hogy hülyeségekkel* tömjék tele a gyerekeim fejét. *Józan észre, becsületre és tisztességre vannak nevelve, amire a vallások nem tudják megtanítani őket. Az én „erőszakom" nem a gyerekeim ellen irányul, hanem az őket agymosottá tenni akarók ellen.*

A kiinduló viszály fölfogható véleménykülönbségként, amely akörül forog, hogy milyen mértékben lehetséges vagy milyen mértékben erkölcsös befolyásolni gyermekünk hitbéli meggyőződését. Az „erőszak" szó többszöri megjelenése azonban árnyalja ezt, s fölveti az érzelmi feszültség lehetőségét is.

26.H belső bírálatot kíván végezni, hiszen „Ez pont ugyanaz, mintha megkeresztelnéd csecsemőként, helyette döntesz…" hozzászólásában rejlik annak feltételezése, hogy 25.H elkötelezettségei közé tartozik a bejegyzés idézett gondolata. Ennek segítségével a 25.H gyakorlata és elkötelezettségei közötti következetlenségre kíván rámutatni. Ugyanakkor 25.H következő válaszából világosabban kiderül, hogy elkötelezettségei között nem szerepel a szabad vallásválasztás támogatása. 27.H úgy véli, ez utóbbi álláspont a gyermekkel szemben gyakorolt erőszakot takar. Valamint fel-

tételezi, hogy 25.H elkötelezettségei között szerepel, hogy ne viseltessen erőszakkal saját gyermekei iránt. Így 26.H-hoz hasonlóan a 25.H elkötelezettségei és gyakorlata közötti következetlenségre kíván rámutatni. Ám sem 26.H, sem 27.H nem 25.H feltételezett állításainak hamissága, hanem gyakorlatának helytelensége mellett kívántak érvelni. Ez esetben tehát nem az álláspont cáfolatának hibás gyakorlatáról van szó, hiszen nem is az állítás bírálata volt a cél (Margitay, 2007). Továbbá mindketten tévesen következtettek 25.H elkötelezettségeire. Mint kiderült: „Az én »erőszakom« nem a gyerekeim ellen irányul, hanem az őket agymosottá tenni akarók ellen." A kölcsönös félreértések mögött nem annyira a megértésre törekvés hiánya, hanem inkább a 2-es konfrontációs szabály teljesületlensége áll. Illetve nem csupán 25.H, hanem 26.H és 27.H elkötelezettségei sem derülnek ki kielégítő mértékben.

Mivel sem 26.H, sem 27.H nem 25.H vélt állításai, hanem gyakorlata ellen kívánt érvelni, ebből valószínűsíthető, hogy a feltételezett állításokkal egyetértenek. A szóváltás során azonban körvonalazódott, hogy 25.H más álláspontra helyezkedik. Így a közös alap hiányára lehet következtethetni, ami viszont az érvelő vita alapvető feltétele. A kezdetben feltételezett véleménykülönbség ellenére tehát nem teljesülnek kielégítően az érvelő vita feltételei. Mindemellett ez esetben is megemlíthető a viszály körkörös és szakaszos fölfogásának kérdése.

A vallás és az erőszak összekapcsolásának kérdése átvezet a háborúk és az ateizmusnak tulajdonított erőszak kérdésköréhez. Az ateizmus mint vallás területéhez a következő két rövid részletet idézném: „Az ateizmus egy olyan világnézet, melyet az isten(ek)ben való hit hiánya jellemez. Éppen ezért nem is lehet vallás." „Egy egységes világnézet egyesítené az embereket és lebonthatja azokat a hatalmas vallási és kulturális akadályokat, ami a vallásos meggyőződés hozománya, és ami elválaszt minket egymástól. Ha egy egységes hitrendszerre van szükségünk, akkor az legyen valami nemes, alázatos, megerősítő, bölcs és éleslátó: legyen ez a tudomány világossága! Nézz körül és gondolj mindarra a jóra, amit a tudomány tett értünk az elmúlt 500 évben, aztán gondolj arra, mit tett a vallás ugyanezen idő alatt!"[45]

1. 07.10-i bejegyzésben a következő kérdést tették föl az oldal követőinek: *Szerinted melyik a legveszélyesebb vallás? Vagy mindegyik ugyanolyan?*

Alatta pedig a következő vélemény olvasható:

28.H: *Szerintem az ateizmus. A XX. században több, mint 200 millió áldozatot szedett. Ez több, mint az egész történelem során fegyveres konfliktusban meghalt emberek száma.*

29.H: *Az ateizmus se nem vallás, se nem kommunizmus.*

A szóváltás alapviszályának a véleménykülönbséget kell tartani. A központi kérdés, hogy veszélyes vallásnak tekinthető-e az ateizmus. A párbeszéd e részletében a dramaturgiai szabályok nem sérülnek oly mértékben, hogy a társalgás további folytatásában kizárnák az érvelő vita lehetőségét. Ugyanakkor sérül a 2-es dramaturgiai

45 https://www.facebook.com/MagyarAteistaMembazis/about/ Letöltés ideje: 2016.11.22.

szabály azon követelménye, amely a másik véleményének vitaalapként elfogadásáról szól.

A fenti gondolatmenet feltehetően több ponton sem egyezik a bejegyzést megosztók elkötelezettségeivel, és valószínűleg ez tükröződik 29.H hozzászólásán is. Ennek fényében 28.H érvelését külső megközelítésűnek tekinthetjük. 28.H hozzászólásához mérten pedig 29.H bírálatát is. A saját álláspontok alátámasztása, illetve az ellenfél érvelésének bírálata (1-es és 2-es érvelési szabály) nem teljesül kielégítő mértékben. Így például nem derül ki, hogy 29.H miért nem tekinti vallásnak az ateizmust.

2. A 08.22-i bejegyzés képe vallás és ateizmus különbözőségére mutat rá: – *Az ateizmus is csak egy val-*

– *Vallás: Egy emberfeletti irányító erő imádata és az abba vetett hit, különös tekintettel Istenre, vagy istenekre.*

Alatta a következő párbeszéd olvasható:

30.H: *mindenesetre azokat az elméleteket elfogadni, nagyobb hitre vall ,mint ami egy kereszténynek van...*

8.H: *Miről beszélsz?*

30.H: *a naturalista elméletekről ,azokról a mesékről ,miszerint a semmiből ,a senki által lett a minden. Semmi szorozva senkivel egyenlő minden.Ennél nincs nagyobb értelmetlenség.*

Az alapviszály ismét véleménykülönbségnek tűnik. 30.H hozzászólása azt sugallja, hogy az ateizmus mégiscsak vallás. Elsősorban azonban nem a természetfelettire, hanem a hit jelenlétére utal. Mindez arra a vélekedésre is indíthat, hogy a hit tényével kapcsolatban nem szükséges, hogy a természetfelettire irányuljon ahhoz, hogy vallásról lehessen beszélni. A hit és az értelmetlennek tekintett „naturalista elméletek" némiképpen visszavezetnek minket az ésszerűség és bizonyíthatóság kérdéséhez. E megközelítésben tehát a kereszténység ésszerűbbnek tűnik föl, mint az ősrobbanás elmélete. Továbbá fölmerül a hit általános megítélésének, a hithez viszonyulás miként jének gondolatköre is.

Mivel 30.H figyelmen kívül hagyta, hogy a bejegyzés vallásmeghatározásában a természetfölötti fontos hangsúlyt kapott, ezért a másik megértésére törekvés általános szabálya nem érvényesül maradéktalanul. 30.H eltér némiképpen a bejegyzésben megadott vallásmeghatározástól, így nem szorosan e fölvetés ellen érvel. Végül 30.H első hozzászólásában csorbul az elegendő tájékoztatás alapkövetelménye, hiszen az „azokat az elméleteket" kifejezésben nincsen elég tájékoztatás azt illetően, hogy pontosan mire gondolt.

A következő téma, melyet elkülönítek, Isten jóságának és mindenhatóságának képtelenségéről szól.

1. Az 05.31-i bejegyzés képén Isten egy répát lógat egy ember elé „Szeress engem" felirattal, míg hátulról a pokol lehetőségével fenyegeti őt. Az egyik istenhívő hozzászóló a következő ellenvetést teszi:

31.H: *Ti talán a saját gyerekeiteket büntetés nélkül hagynátok, ha rosszat tenne? Isten akarata hogy mindenkit szeressünk legfőképp Őt, és hogy mindenkivel a lehető legjobban jóban legyünk. Ezt én nem hiszem, hogy rossz dolog lenne Isten részéről egy ilyen „elvárás" felénk. Ha rosszat teszel, akkor van lehetőséged megjavulni, de ha nem élsz még a megjavulás lehetőségével sem, na akkor ott jön az örök büntetés*

32.H: *Teljesen nonszensz. Ilyen alapon teremthetsz munkahelyeket, etethetsz éhező gyerekeket, gyógyíthatod a rákot, de ha ellopsz egy fél kiló kenyeret, hogy a családod ne haljon éhen, és nem bánod meg mint bűnt, az összes jó pont értelmét veszti és örökkévaló szenvedést kapsz a pokolban. Dawkins sem tud olyan embert, aki ilyet érdemelne és én sem.*

33.H: *31.H azért nem jó, mert totál aránytalan a büntetés a bűnhöz képest... kicsit gondolj bele az „örökké" jelentésébe.*

Jelen esetben ezen szakasz kiinduló viszályát lehet érzelmi feszültségnek tekinteni, és így a szóváltást veszekedésként megjelölni: a büntetés mértékének igazságtalanságával kapcsolatos kellemetlen érzések erre utalnak. Ugyanakkor a párbeszéd kevéssé sérti meg az érvelő vita szabályait. A dramaturgiai szabályok csupán kis mértékben sérülnek.

Látszólag nincsen ellentét a felek között a büntetés tényét illetően, csak mértékével kapcsolatban. A szülő–gyerek párhuzama magyarázza a büntetés létjogosultságát, ám a vitapartnerek számára – úgy tűnik – nem ad elég magyarázatot a büntetés öröklétig tartó voltára. Míg 31.H elképzelhetőnek tartja, hogy az örök büntetés jogos legyen, addig 32.H és 33.H nem. Ez ugyanakkor véleménykülönbségként is fölfogható. 33.H semmilyen szempontból nem tartja arányosnak az örök büntetést: „kicsit gondolj bele az »örökké« jelentésébe." 32.H példát hoz egy olyan bűnre, amelynek büntetése lehetne az örök kárhozat: „ellopsz egy fél kiló kenyeret, hogy a családod ne haljon éhen, és nem bánod meg mint bűnt". Az, hogy 31.H szerint mekkora bűnért kapható örök büntetés, nem derül ki egyértelműen a hozzászólásából. Feltételezhető, hogy 32.H azt gondolta, hogy egy ilyen érveléssel 31.H elkötelezettségeinek megfelelő belső érvelést végez, ám ez nem állítható egyértelműen. Amennyiben ez igaz, ismét a második konfrontációs szabály hiányos teljesüléséről lehet beszélni. 33.H érvelése azonban – amelyben csupán az örök büntetés önmagában vett aránytalansága ellen foglal állást – inkább tekinthető belsőnek.

2. A 09.02-i bejegyzés egy másik vetületét világítja meg e területnek. *Amikor Isten az éden közepére helyezte a tudás fáját tudta, hogy mi fog történni? Ha igen, akkor a saját hibájáért büntet minket. Ha nem, akkor nem mindentudó. És te mégis megbocsátásért könyörögsz.*

A hozzá fűzött magyarázat így szól: *Egy istennek tökéletesnek kell lennie, különben miért lenne isten?*

A bejegyzés alatt a következő hozzászólások olvashatók:

34.H: *Vidéki, kertes házban lakunk. Van egy macskánk. Szeret csavarogni, ezért ki is jár a lakásból. Nem lakunk forgalmas helyen, de nagyon barátságos cica, nem igazán fél az emberektől sem. Ha nem engedem ki, hisztizik, menni szeretne. Ha kiengedem, lehet, hogy egyszer majd nem jön haza. Mégis kiengedem. Mert szeretem, azt akarom, hogy jól érezze magát a környezetünkben, ezért engedem. Talán érthető, talán nem, mindenesetre, a fenti poszt gondolatmenete, komplett hülyeség*

35.H: *Nincs összefüggésben a poszttal. Az, hogy kiengeded, a javát szolgálja, és van egy minimális kockázat hogy a kárára lesz. A tudás fájából rossz származhatott csak. Olyan mintha azt mondanád hogy szeretem a gyerekem, megbízom benne, ezért raktam egy rúd dinamitot és egy öngyújtót az ágya mellé. Mondtam neki hogy ne gyújtsa meg, mert lehet fájni fog neki. Lerobbant a keze. Megbüntettem egy életen át tartó szobafogságra.*

34.H: *De a tudás fája nem erről szól. A tudás fája a szabad akarat, szabad döntéshozatal, a saját mérlegelésed egyenes következménye. Egy madár mindenféle szerzett tudás nélkül elrepül mondjuk Afrikába, majd fél év múlva haza. Ez az ösztön, vagy isteni sugallat, ki minek nevezi. Neked ehhez GPS kell, vagy térkép. Ez a szerzett tudás, ami a fárol jön. Ezt a szerzett tudást, Te használhatod jóra, és rosszra. A maghasadás, vagy a magfúzió, egy óriási lehetőség pl energia teremtésre, de használható pusztításra is. Azt, hogy mire használod, Te döntöd el, ebben nem befolyásol senki. Tehát, azzal, hogy tudást kaptál, illetve lehetőséget, még nem biztos, hogy ki is fogod nyírni magad, de van rá esély. És a döntés kizárólag a Te kezedben van.*

36.H: *De te nem tudod előre, hogy mi fog történi, és nem küldesz elé egy kocsit, hogy ha kimegy üsse el.*

34.H: *Senki nem tudja, hogy mi fog történni. Isten sem. De azért az sejthető, hogy az emberi jellem + technikai fejlődés, előbb-utóbb pusztulásba vezet.*

A kiinduló viszály magvának a vélemények eltérő voltát kell tekinteni. A kérdés leginkább akörül forog, hogy miként értelmezendő a tudás fájának története. 34.H első hozzászólásában nem érvel szorosan a bejegyzés gondolatmenete ellen, ezzel csorbítva a 2-es érvelési szabályt. Figyelmen kívül hagyja ugyanis a kérdést: „Amikor Isten az éden közepére helyezte a tudás fáját tudta, hogy mi fog történni?" Erre csak akkor válaszol ténylegesen, amikor párhuzamát bírálva 36.H arra mutat rá, hogy 34.H – Istentől eltérően – nem lát rá a jövőre. Ekkor derül ki, hogy 34.H elkötelezettségei között valójában nem szerepel Isten szokásosan elfogadott tulajdonsága, miszerint ismeri a jövőt. E kijelentéssel tulajdonképpen ellentmond a bejegyzés

kísérő szövegének állításával: „Egy istennek tökéletesnek kell lennie, különben miért lenne isten?" Ezen elkötelezettségnek nyilvánvalóvá válása megelőzhette volna 36.H ellenvetését, hiszen ez esetben egyértelműen föloldódik az ellentmondás, amely mellett a bejegyzés érvel.

35.H párhuzam-bírálatában felveti, hogy a macska kiengedésétől eltérően a tudás fájából csak rossz származhatott. 34.H ellenben kifejti, hogy a tudás fája a szerzett tudás forrása és a szabad akarat egyenes következménye. „Ezt a szerzett tudást, Te használhatod jóra, és rosszra." A kérdést tehát voltaképpen úgy lehet megfogalmazni, hogy a szabad akarat valóban lényeges következménye-e a bűn, amely Isten büntetését vonja maga után, vagy a bűn csupán az egyik lehetséges kifutás? A konfrontációs szabályok vizsgálata kapcsán megthető a kijelentés, hogy ez esetben a felek a történet eltérő értelmezései mellett kötelezték el magukat.

A dramaturgiai szabályok tekintetében elsőként meg kell említeni a bejegyzés utolsó mondatát: „És te mégis megbocsátásért könyörögsz", amely némiképpen sérti a 2-es dramaturgiai szabályt. Továbbá 34.H első hozzászólásának utolsó megjegyzését kell kiemelni, amely szerint: „a fenti poszt gondolatmenete, komplett hülyeség." Ezzel kisebb-nagyobb mértékben, de megszegi a 2-es, 3-as és 4-es dramaturgiai szabályokat. A vita folytatásában azonban a dramaturgiai szabályok nem sérülnek számottevően. Végül látható, hogy 34.H a világosság főszabálya alá tartozó tömörség követelményét nem teljesíti maradéktalanul.

1. A 07.10-i bejegyzésre visszatérve találhatóak a vallás és erkölcs összefüggéséhez kapcsolódó részletek is.[46]

28.H: *Szerintem az ateizmus. A XX. században több, mint 200 millió áldozatot szedett. Ez több, mint az egész történelem során fegyveres konfliktusban meghalt emberek száma.*

37.H: *Mi? :'D Linked van vagy csak trollkodsz? :P*

28.H: *Egyáltalán nem vagyok troll. Gondolkodó ember vagyok. Kérdésem: mi következik az ateista filozófiából?*

29.H: *Na, mi következik belőle? Az, hogy nincs Isten. Semmi más.*

28.H: *Ha Isten nem létezik, nincs abszolút értelemben vett erkölcsi mérce, amely minden egyes emberre egyformán érvényes. Ha nincs abszolút mérce, akkor nem létezik jó és rossz, hiszen nincs mihez viszonyítani. A humanizmus (amely ateista gyökerű) pont ezt hirdeti: az ember minden dolgok legfőbb mércéje. Minden egyes ember saját maga döntheti el mi jó és mi rossz. Szerinted ebből mi következik, ha következetesen gondolkodsz?*

29.H: *28.H , az, hogy tévedsz. Ha van Isten, és olyan, aminek Te elképzeled, akkor az erkölcsi mérce kívülről jön, egy lény önkényesen hozta létre. Ha viszont az ember az erkölcs mércéje (és ezt most ne szofista értelemben értsük, mert az a humanizmust is megcáfolná), akkor az azt jelenti, nem csak öröktől adott az erkölcs*

46 A 07.10-i társalgás egy másik részlete az ateizmus és vallás összefüggéseivel kapcsolatos kérdéskörben jelent meg.

az ember számára, de szerves része is az embernek. Ha az erkölcs Istentől van, akkor elsajátíthatom, de persze főleg félelemből, ha viszont az ember szerves része, ahogy a gondolkodni tudás is, akkor a fejlődése során tesz rá szert, ahogyan a többi kognitív készsége is fejlődik

Alapviszálynak a véleménykülönbséget kell tekinteni. A társalgás második felének tárgya – amely kapcsolódik ezen utolsó területhez – annak a kérdése, hogy az istenhit hiányával vajon erkölcstelenség jár-e.

37.H hozzászólásával megsérti az 1-es, 2-es és 3-as dramaturgiai szabályokat. Egyben 28.H állításainak igazolására szólít föl. 28.H különösen a 4-es dramaturgiai szabályt csorbítja harmadik hozzászólásában. Kiemelendő még, hogy 28.H mindkét kérdése túl általánosnak mondható: „Kérdésem: mi következik az ateista filozófiából?" A válasz nem egyértelmű, hiszen sok következménye lehet az „ateista filozófiának", amelynek önmagában is összetett jelentése van (Margitay, 2007).

28.H második kérdése ez: „Minden egyes ember saját maga döntheti el mi jó és mi rossz. Szerinted ebből mi következik, ha következetesen gondolkodsz?" Bár *a túl általános kérdés hibája* ez esetben is felmerül, megkockáztatható, hogy e kérdéssel arra utal, hogy minden megengedetté válik. Így feltehetően összekapcsolja az ateizmust az erkölcsnélküliség lehetőségével. 29.H erre adott bírálata alapvetően belsőnek tekinthető. Kiemelendők az önkényesség és a félelemből elsajátítás mozzanatai, amelyet a külső, abszolút erkölcsi mérce egyenes következményeinek tart.

2. Végül érdemes megemlíteni a 09.29-i bejegyzést, amely szerint:

Vannak: Jó keresztények (Martin Luther King) és rossz keresztények (Adolf Hitler). Jó muszlimok (Malcolm X) és rossz muszlimok (Osama Bin Laden). Ennek megfelelően: Vannak etikus emberek vallás nélkül (Bill Gates) és vannak rossz emberek vallás nélkül (Joszif Sztálin). Vallásnak és erkölcsnek nincs egymáshoz köze. Fogadd el!

Alatta a következő szóváltás alakult ki:

38.H: *Lenin is etikus volt, mivel visszadobta a gyerekeknek a felé pattanó labdát, pedig le is lövethette volna őket. :) de azért a vallás legfőbb értelme, hogy olyan erkölcsi alapot adjon, illetve olyan normákat szabjon, ami elősegíti az emberek együttélését pl. 10parancsolat.*

39.H: *Akkor nézzük csak… bitang nagy hívők az olaszok..* főleg a maffiózók. Nincs *olyan amelyiknek ne lenne ott a kereszt, de sorra szegik meg a parancsolatokat. A parancsolatok jó dolgok, csak épp mindenki leszarja őket. :D Mondjuk Gearge Carlin egész jól levezette két parancsolatra az egészet.*

40.H*: Ha nem tudnál a 10 parancsolatról, akkor te ölnél, lopnál, stb., vagy magad miatt nem teszed ezeket, mert te ilyen vagy ?*

A fenti vita alapviszálya véleménykülönbség, a központi kérdés ismét az, hogy vallás és erkölcs összefügg-e. 38.H külső érvelést hajt végre. Ugyanakkor, sem saját érvelése mellett, sem a bejegyzés álláspontja ellen nem érvel teljesen megfelelő mér-

tékben. 39.H ellenvetésében azt igyekszik bizonyítani, hogy a parancsolatok nem segítik hatékonyan az együttélést. A vallásos olasz maffiózók parancsolatokat megszegő életmódjából, úgy tűnik, a parancsolatok általános hatástalanságára következtet. Érvényes lehet a kijelentés, miszerint *a minta elfogultságának hibáját* követi el, és nagyobb mértékben általánosít, mint amennyire kiválasztott mintája engedné (Margitay, 2007; Zentai, 1999).

40.H visszakérdezésében azt sugallja, hogy 38.H amellett foglalt állást, hogy erkölcs nincs a valláson kívül. Egyben arra ösztönzi 38.H-t, hogy jusson el az általa sugallt következtetésre, ezzel gyakorolva nagyobb nyomást 38.H-ra. Ám 38.H megismert elkötelezettségei között ez nem szerepel, így tulajdonképpen 40.H nem érvel érdemben 38.H állításával szemben, illetve valójában nem egészen 38.H állítására válaszol.

39.H hozzászólásában csorbul az első és a negyedik dramaturgiai szabály. Ezenkívül a másik megértésére törekvés főszabálya a párbeszéd egészében kevéssé érvényesül.

Az elemzések értelmezése, összegzések

Mikor az összegzés feladatára kerül sor, mindenekelőtt le kell szögezni, hogy a tanulmányban idézett 14 bejegyzés és ezekhez köthető viták természetesen nem jogosítanak föl arra, hogy messzemenő általánosítások kijelentésére, hiszen egyetlen magyar Facebook-oldal félévnyi vitájának erősen szűrt mintáján végeztem az elemzést. A tanulmány keretei ez alkalommal ennyit tettek lehetővé. Mindazonáltal e szűk minta is rámutathat olyan meglátásokra és erővonalakra, amelyek – lévén lényegesek a kutatás kérdéskörében – további vizsgálódások számára hozhatnak hasznot.

Az elemzések során törekedtem elfogultságaimat és érzelmeimet olyan irányba terelni, hogy az ne befolyásolja számottevően a kapott eredményt – jóllehet az emberi értékelés sohasem lehet tökéletesen semleges (Mannheim, 2000, Máté-Tóth, 2013.). Mindebben maga a módszer is segítségemre volt, hiszen a szabályok alkalmazása egy-egy számomra megnyerőbb érvelés hibáira, vagy egy kevésbé megnyerő előnyeire is rámutatott. Törekedtem az értéksemlegesség lehető legpontosabb megvalósulására, és bízom benne, hogy e tanulmány nem kelti majd sarkos értékítéletek, egyik vagy másik fél elítélésének vagy megbélyegzésének érzetét. A tanulmánynak legkevésbé sem volt célja, hogy bármelyik fél mellett döntsön, erkölcsi vagy értékítéleteket hozzon.

Már korábban esett szó a Facebook adottságainak az érvelő vita teljesülésére gyakorolt hatásáról. Az elemzés után további, a vizsgálatokból nyert képet árnyaló megállapításokat lehet levonni. Bár az érvelési szabályok közé tartozik a saját álláspont indoklása és az ellenfél állításának bírálata érvekkel, erre nem mindig kerül sor, és ennek okaként a Facebook és általánosságban a világháló adottságait kell meg-

említeni. Ezzel kapcsolatban volt szó arról, hogy a második konfrontációs szabály (az elkötelezettségek tisztázása), illetve az 5-ös, 6-os és 7-es dramaturgiai szabály (egyoldalú kilépés a vitából) más megítélés alá kell, hogy essenek. Ezekkel összefüggésben a következő jellegzetességeket említettem meg: az üzenetváltások gyorsasága, a Facebook azon tulajdonsága, amely bizonyos határ fölött nehézkessé és kényelmetlenné teszi a hosszú és részletes hozzászólások írását, illetve azt, hogy bár egyre általánosabb jelenség a mindig elérhetőség, könnyen előfordulhat, hogy megszakad egy társalgás, és a vitában résztvevő egyik, vagy mindkét fél nem lesz elérhető egyéb elfoglaltságai miatt. Mindezek részben felelősek azért, ha elmarad a viták pontos tárgyának közös meghatározása (az első konfrontációs szabály), a kiinduló viszály egyértelmű tisztázása, valamint részint ezek állnak a mögött, ha nem kerül sor a saját érvelésünk indoklására (első érvelési szabály), vagy a másik érvelésének bírálatára (második érvelési szabály). Ezek együttes teljesülésére volna szükség az érvelő vita megvalósulásához, ám ez nem figyelhető meg minden esetben.

Korábban amellett foglaltam állást, hogy az érvelések értékelésekor nem kívánom eldönteni, hogy melyik félnek van igaza, ehelyett inkább arra összpontosítok, hogy vajon a feleknek sikerült-e elérni céljukat. A különböző vitafajtáknak, mint látni lehetett, különböző kitűzött céljaik vannak. Az általam vizsgált társalgások esetében három vitafajta merült föl: az érvelő vita, a tudományos vita, és a veszekedés. Az érvelő vita célja az igazság kiderítése, és a helyes álláspont megtalálása, a tudományos vitáé a tudományos bizonyítás és cáfolás, a veszekedésé pedig a másik legyőzése. Az érvelő vita esetében a helyes álláspont megtalálása alárendelődik az igazsághoz közelebb kerülés elsődleges jelentőségű céljának (Margitay, 2007; Zentai, 1999). Mindent összevetve csupán részeredményekről lehet beszélni. Először is, nem jelenthető ki minden megszólalóról, hogy célja lett volna bármiféle vita folytatása. (Hiszen olyan eset is előfordulhat, hogy az érzelmi és érdekellentétek oly erősek, hogy el sem kezdik a vitát (Zentai, 1999).) A vitatkozó felek olykor eltűnnek a vitából, ezzel megszakítva annak menetét, máskor mivel a szóváltásnak csak egy részletét közöltem, nem derülhetett ki a vita végkimenetele, így az sem, hogy végül valamelyik fél elérte-e célját. Azokban az esetekben, amelyekben inkább a veszekedés esete merült föl, inkább az egyes hozzászólók céljainak részleges eléréséről kell beszélni. A helyes álláspont megtalálása kevésbé van jelen, annak megítélése pedig, hogy az egyes felek vajon közelebb kerültek-e az igazsághoz, a fenti szempontok miatt igen bizonytalan. A bizonyítás kérdéskörét pedig a következőkben kifejtett nézetek szerint ítélem meg.

A tárgyalt témaköröket annak függvényében törekedtem kiválasztani, hogy milyen gyakran fordulnak elő az előzetes szempontok szerint kiválogatott viták és bejegyzések között. Ezek után 49, kérdéskörökbe besorolható bejegyzést kaptam. A bejegyzések tehát javarészt a következő területek köré csoportosultak. (1) A hit és az értelem szembeállítása, (2) teremtettség és tudományos elméletek szembeállítása, (3) a bibliai történetek valóssága, (4) a hívők érveléseinek ésszerűtlensége, (5) erőszak és türelmetlenség, (6) ateizmus és vallás, (7) Isten jóságának és mindenha-

tóságának képtelensége, és végül (8) vallás és erkölcs összefüggései. E területek klasszikusnak mondhatók. Nem meglepő, hogy javarészük fölbukkan olyan kortárs írók meghatározó könyveiben is, amelyeket egyik vagy másik álláspont indoklására, védelmére írtak. Néhány szerzőt kiemelve a mai nagy ateista vezéralakok, például Richard Dawkins *Isteni téveszme* című munkájában (2007), vagy Sam Harris könyvében, a *Tények és kereszténye*kben (2009). Keresztény oldalról pedig meg kell említeni Alister McGrath (2008), vagy magyar vonatkozásban Bolberitz Pál (2007) könyvét.

Az összehasonlító jelleg, amely kezdetektől a vallástudomány sajátja, alkalmazható a tanulmány választott területén is. A vallási eszerint összehasonlítható a nem vallásival, következésképpen – lévén az ateizmus vallási eszméket tagad – a hívő emberek és az ateisták vallási eszmékkel szemben tanúsított magatartása és véleménye is.

Ehhez kapcsolódóan szeretném elsőként a tudományos és az érvelő vita kettősségére fölhívni a figyelmet. Míg az egyik alapviszálya a vélemények ütközése, addig a másiké a bizonyítás hiánya. A viták némelyikében (06.22., 05.25) nincs egyetértés azt illetően, vajon kell-e, lehet-e bizonyítani Isten létét. Fölfogható-e Isten értelemmel, vagy nem, hiszen meghaladja értelmünket? Kívül esik-e a logika határain, vagy épp ellenkezőleg: csak a logikai ellentmondások valótlanságára utal? E kérdések mögött messzire nyúló vetületek fedezhetőek föl.

Karen Armstrong (1996) könyvében többször hangsúlyozza a nyugati és a keleti kereszténység fölfogása közötti különbséget. Meglátása szerint a nyugati kereszténység inkább törekedett Istent a logika és az értelem oldaláról megközelíteni, s ezzel együtt több teret adott arra, hogy Istent szavakba öntsék, róla nyíltan beszéljenek. Keleten ezzel szemben inkább hangsúlyozták Isten megfoghatatlanságát, az Istent leírni igyekvő szavak alkalmatlanságát, és az ellentmondások misztikus jelentőségét. E kettősség egészen mélyre hatol a történelemben, hiszen már a Szentháromságvitától számíthatóan kezd el két különböző megközelítést követni nyugat és kelet teológiája. Armstrong úgy véli, Isten „túl logikus" fölfogása vezetett a XVIII–XIX. századok istentagadásához.

Ehhez kapcsolódóan kell megemlíteni az értelmezés két útját is. Az egyik volna a misztika útja, amely inkább a képzeletre épít, és jelképekben, szimbólumokban gondolkodik; a másik pedig a szó szerinti értelmezésé, amelyhez Isten és a vallási történetek tényként kezelése kapcsolódik. Ez utóbbinak jellemzője a meglátás, amely szerint Istenről ugyanúgy lehet beszélni, mint bármi másról, s így voltaképpen tudományos kérdéssé lehet tenni. Armstrong úgy véli, a XVII. század környékén mind a római katolikusokra, mind a protestánsokra általánosan jellemző volt ez utóbbi megközelítés. Mindinkább ténykérdésként tekintettek Isten létezésére, s végső soron ez tette a vallást „sebezhetővé" a tudománnyal szemben. Armstrong úgy véli, a szó szerinti értelmezés állhat a kegyetlen és igazságtalan Isten képzete mögött is (Armstrong, 1996).

E területek több, a tanulmányban szereplő vitát is érintenek. A tudományos és az érvelő vita keveredése megjelenik a 06.08-i, a 06.20-i, a 06.22-i és a 08.28-i vitákban. A teremtettség és a tudományos elméletek szembenállásának területéhez sorolt viták (06.08., 08.28.), valamint a részben e kérdést érintő 08.22-i szóváltás is jellegzetesen a bizonyítottság kérdését feszegetik. A bibliai történetek kérdéskörénél tárgyalt 07.05-i párbeszédben szerepet kap a jelképes és a szó szerinti értelmezés kérdésköre. De Armstrong gondolatmenete alapján e területhez kell sorolni a 05.31-i és a 09.02-i társalgásokat is, amely az Isten jósága és mindenhatósága között feszülő ellentétet veti föl.

E ponton kiemelném a 05.25-i szóváltást, amelyet a hívők érveléseinek ésszerűtlenségével kapcsolatban vizsgáltam. E rövid szakaszban ismét megjelenik a bizonyítás kérdése. Az aránytalan vitahelyzet látszatának keltése a bejegyzésben mindkét oldal részéről fölmerült. Fontos továbbá a nem tudásra építés érvelési hibájának megjelenése, amely szerint, bár nincs kellő bizonyíték egy adott állítás mellett vagy ellen, ebből mégis azt a következtetést vonja le az érvelő, hogy az állítás igaz – hiszen nem cáfolták – vagy hamis – hiszen nem bizonyították (Margitay, 2007). Érdemes összevetni ezen érvelési jellegzetességet gondolatkísérlet gyanánt az agnoszticizmussal, amelynek kialakulásával kapcsolatban Alister McGrath (2008) az igazolás követelményének teljesíthetetlenségét említi meg.

E következtetések mellett a vizsgált viták esetében megfigyelhető, hogy az eddig tárgyalt ateista állításokra milyen jellemző istenhívő válaszok születhetnek. Ha az állítás a hit ésszerűtlensége (irracionalitása), esetleg bizonyíthatatlansága, úgy a válasz lehet az, hogy (1) nincs is szükség rá, hogy ésszerű/bizonyítható legyen; vagy (2) ésszerű/bizonyítható, csak az illető ezt nem látja be. Amennyiben az istenhívők és az ateisták megegyeznek abban, hogy Isten léte bizonyítás és ésszerűség kérdése (2), úgy egy lényeges közös vitaalapot tudhatnak magukénak.

Ha azonban e kérdést illetően nincs megegyezés (1), és az istenhívők az ateistákkal szemben úgy vélik, Isten léte nem bizonyítható és nem is kell bizonyítani, úgy hiányzik az alapvető közös kiindulási pont, amely egyáltalán lehetővé tenné az érvelő vitát – hiszen a közös alap az érvelő vita szükséges előfeltétele. Ennek hiányában parttalan vita alakulhat ki, és igencsak kétségessé válik a továbblépés lehetősége (Margitay, 2007). Ekkor a hívők tulajdonképpen egyetértenek az ateista féllel abban, hogy nem bizonyítható, mégis ezen állításhoz érzelmi viszonyulásukban különböznek. Itt kell megemlítenem a véleménykülönbség és a viszonyulásbeli különbség kettősségét. Ez esetben tehát nem kognitív síkon van ellentét a két fél között, hanem érzelmi síkon. Ugyanakkor ezen érzelmi különbség is – végeredményben – megfogalmazható állítások különbségeként. Margitay (2007) szerint, ha az érzelmi ellentéteket nem határozzák meg nyíltan ily módon, nincs lehetőség az érvelő vitára. Az állítások különbségét jelen gondolatmenetben eszerint nem úgy kell megfogalmazni, hogy: „a hit bizonyítható", szemben „a hit nem bizonyítható" állítással, hanem talán úgy, hogy: „a hitnek bizonyíthatónak kell lennie" és „a hitnek nem kell bizonyíthatónak lennie."

A szükséges alap hiányáról tanúskodhat továbbá, ha a belső érvek használata helyett a vita menetét erőteljesen befolyásoló módon csupán külső érvekre támaszkodnak, vagy ha látványosan elmulasztják elfogadni a dramaturgiai szabályok közül a másik álláspontjának elfogadását kiinduló vitaalapként (Margitay, 2007). A közös alap hiánya jelenik meg hangsúlyosan a 05.25-i, 06.20-i,[47] 09.20-i, és a 10.15-i vitákban, de ide sorolhatjuk még a 07.10-i szóváltást is.

Itt idézem a marxista elkötelezettségű Lukács Józsefet, aki a keresztény-marxista párbeszéd előmozdításán dolgozott. Lukács úgy fogalmaz tudományos kérdésekben eltérést mutató hívő és nem hívő álláspontok kapcsán, hogy tulajdonképpen nem két tudományos állításról, „hanem két, egymással össze nem mérhető logikáról" van szó, amelyeket nem szaktudományos, hanem „társadalmi, világnézeti és kulturális tényezők" befolyásolnak (Lukács, 1988, 271.). Véleménye szerint világnézeti kérdésekre – mint amilyen a világ isteni teremtése, vagy a lélek halhatatlansága – csakis ellentétes válaszokat lehet adni. Nem meglepő tehát, ha – mint ahogy azt Pröhle Károly törekvései is mutatják – a marxista-keresztény párbeszédben a „kibékíthetetlen világnézeti ellentéteket" meghagyva igyekeztek az együttműködés lehetőségeit föltárni (Komlós, Lendvai L., Pröhle és Szigeti, 1981. 374).

Alister McGrath (2008) is hasonló gondolatokat fogalmaz meg – keresztényként: „Egyszerűen ateista magyarázatot adnak a vallásos hitre, nagyjából ugyanúgy, ahogyan a kereszténység teista magyarázatot ad ugyanarra a jelenségre." (McGrath, 2008. 167.) Aki istenhívő előfeltevésekből indul ki, az istenhívő végkövetkeztetésre fog jutni, aki pedig ateista előfeltevésekből indul ki, értelemszerűen ateista végkövetkeztetésre jut majd. E gondolatok összekapcsolhatók a külső érvek behozatalának gyakorlatával.

Összességében az érvelő vita, a tudományos vita és a veszekedés kevert képe rajzolódik ki. Szóváltásonként változik, hogy csak az egyik, a másik, vagy akár mindhárom vitafajta jelen van-e valamilyen mértékben. Az érzelmi feszültség azonban – és ezzel a veszekedés kialakulásának lehetősége – szinte minden vitát beleng. Visszautalva a tanulmány elejére, különösen arra a részre, ahol a kérdéskör egész személyiséget mozgásba hozó voltáról esett szó, egy vallási, világnézeti vita – lévén, olyan alapokat érint, amelyek lényegileg a körülöttünk lévő világ értelmezésében segítenek – érzelmi bevonódással jár. Egy állítás cáfolata más kérdések fölülvizsgálatának szükségét vonja maga után, ez pedig egy idő után komolyan veszélyeztetheti világnézeti beállítottságunkat (Zentai, 1999). Nem meglepő tehát az erőteljesen érzelmi töltetű érvelések jelenléte. Ez átvezet a személyeskedés kérdéskörére.

A bizonyítás területét illetően korlátozott számú érv/ellenérv változatot lehetett megfigyelni. Amennyiben az állítás nem az igazolhatóság hiányára, hanem a hívő gondolkodásának ésszerűtlenségére, vagy viselkedésének erőszakosságára mutat rá, úgy az elemzett viták alapján hozzávetőlegesen és leegyszerűsítve két válaszlehető-

47 Megjegyzendő, hogy 1.H bár úgy véli, a hitnek nem a „ráció" a lényege, a szóváltás egy másik, a hívők érveinek ésszerűtlenségével kapcsolatos kérdéskörben idézett részletében kiáll a hit ésszerűsége mellett.

ség fordul elő. Vagy (1) a saját gondolkodásmód és gyakorlat melletti kiállást tapasztalni (ezzel akár ki sem mondottan a másik álláspontjának ésszerűtlenségét hangsúlyozva); vagy egyszerűen csak (2) annak a megállapítását, hogy a „másik sem jobb".

Mindezt össze kell vetni a személyeskedésre, mint informális érvelésre adott válaszlehetőségekkel. Margitay (2007) alapján három válaszlehetőséget kell megkülönböztetni. (1) A másik fél támadása, amellyel azonban kockáztatjuk az érzelmek elszabadulását, és az érvelő vita meghiúsulását. (2) Önmagunk megvédése, és végül (3) a személyeskedés visszautasítása. Ez utóbbi esetben látható, hogy a személyeskedés hibás, és nem segíti elő a vita menetét. (Megjegyzendő, hogy ha nem hibás személyeskedésről van szó – erről akkor van szó, mikor a vita tárgya az illető személye, így a személyeskedés logikai összefüggésben áll a vita tárgyával – akkor mi magunk követünk el érvelési hibát.) Itt említhetjük meg különösképpen a 05.17-i szóváltást és a 06.20-i vita második idézett részletét, de e jellegzetességek megjelennek a 07.05-i vitában is.

E gondolatmenethez kapcsolódóan ki kell emelni a kiterjedt, elmérgesedett viszály jellemzőit. Az elmérgesedett vitát – ahogyan arról korábban már volt szó – kétféleképpen szokták értelmezni. Az egyik, a támadó/védekező modell, a másik pedig a körkörös modell, amelyet a viszály szereplői általában inkább szakaszosnak látnak: ők csupán a másik támadására válaszolnak. Saját magunkat mindig erkölcsösebbnek, ellenfelünket pedig erőszakosnak látjuk (Kiss és Szabó, 2013). E szempontok némiképpen árnyalják a 05.17-i és a 09.20-i viták értelmezését. Mindkét esetben fölfedezhető az elmérgesedett és kiterjedt vita néhány jellemzője.

A közös alap, illetve a tudományos és érvelő viták esetétől eltérően ezek a jellegzetességek talán kevésbé hozhatók összefüggésbe vallási vonatkozásokkal, és nagyobb súllyal esnek latba általános érveléstechnikai, még inkább lélektani jellemzők. Ugyanakkor a 05.17-i és a 09.20-i szóváltás, amelyek a 06.20-tól és 07.05-től eltérően inkább mutatják az elmérgesedett viszály jeleit, egyeznek a tekintetben, hogy a hívők türelmetlensége, illetve a vallás erőszakossága kérdéskörhöz kapcsolhatók. Itt érdemes megemlíteni azon elgondolást, amely szerint az ateizmusnak két jelentős gyökere van: az istenkép, és az Egyház megbotránkoztató hibái (Bolberitz, 2007).

Összegzés

Tanulmányomban a vallási jellegű vitát vizsgáltam az érvelő vita funkcionális pragmatikai szabályai és az informális logika segítségével. A kutatás előfeltevése szerint a vallási kérdésekben zajló viták nem csupán tárgyukban, hanem szerkezetükben is vallásinak mondhatók. Az ateisták és hívők közötti párbeszéd vizsgálatát Hartmut Zinser (2012) gondolatai alapján érdemes megtenni. Zinser – mivel feltevése szerint a vallás fogalma a kulturális képződmények közötti párbeszéddel és vitával alakult és vált az idők során világméretűvé – a vallástudomány feladatai közé

sorolja a vallásközi párbeszéd és a vallások közötti viták elemzését. E meglátásokat némiképp továbbgondolva, az ateisták és hívők vitáit is a vallástudomány feladatai közé lehet sorolni. A vizsgált szóváltások a Magyar Ateista Mémbázis Facebook-oldal 2016. május és október között megosztott bejegyzései alól kerültek ki. Ebből különböző szempontok alapján 60 bejegyzést válogattam ki, majd ezeket kérdéskörök mentén 49-re szűkítettem, 11 vitától eltekintve. A 49 vitából 14-et választottam vizsgálatra: ezeken alkalmaztam a fenti módszereket.

A kiválasztott 14 vita pragmatikai és részint informális logikai vizsgálatával az előfeltevést részben sikerült igazolni, részben nem. A vallási kérdések nem módosítják és hatják át minden esetben a viták szerkezetét, amint azt a személyeskedés esetén látható volt. Ugyanakkor úgy tűnik, bizonyos vallási hagyományok bizonyos érvelési szerkezetek használatát inkább teszik lehetővé. A fentieket a következőképpen lehet összefoglalni. (1) A bizonyítottság kérdésköre, amely Isten különböző megközelítéseire és fölfogására is visszavezethető, a vitafajták keveredését idézi elő, maga után vonja a nem tudásra építés használatának gyakoriságát, és ezzel összefüggésben az arányos viták aránytalannak beállítását. (2) Így a részben vallási eredetű eltérő értelmezések megnehezítik a közös alap meghatározását, amely jellegzetesség a ki nem mondott viszonyulásbeli különbségekkel karöltve meghiúsítja az érvelő vita létrejöttét, így változtatva a vita lefolyását. Mindez pedig hatással van a külső érvek behozatalának gyakoriságára. (3) E kérdésköröknek az ember egész lényét mozgásba hozó mivolta befolyásolja a vitában használt érzelmi elemek mennyiségét és erősségét. A kutatás kiinduló előfeltevése részben helytállónak bizonyult. A pragmatikai és informális logikai vizsgálatok alkalmasak annak kimutatására, hogy a vallás részint beszűrődik a körülötte folyó viták szerkezetébe, és korlátozott mértékben befolyásolja azt. A viták vallási jellegét a tárgy, a vallási hagyományokból következő gondolkodás és az ezektől befolyásolt és függő szerkezet együttesen nyújtják.

Zinser (2012) meglátásának értelmében kulturális képződmények közötti kölcsönhatásokban alakul a vallás fogalma. A Mezei (2004) által is említett belső megközelítést hasznos figyelembe venni e helyütt. A belső megközelítés a külső megközelítéssel ellentétben nem a vallás objektív feltételeinek teljesülésére összpontosít, hanem arra, vajon maguk a vallásos emberek – vagy a vallás képzetével rendelkező ateisták – miként látják a vallást. Erre a felvetésre nem is lehet sommás, sűrű, határozott választ adni. Viszont Zinser gondolatainak összevetése a tanulmány eredményeivel érdekes kérdéseket vet föl. Az ateizmus, amelyet mondhatni egyes hívők szívesen tekintenek vallásnak (07.10., 08.22.), s az ateizmus, amely magára igen ritkán – a MAMBA pedig egyáltalán nem – tekint így, illetve e két fölfogás lehetséges egymásra hatása akár új kutatás kérdése is lehet. Ezzel pedig természetesen összefüggésben áll a vizsgált viták talán legjellegzetesebb, és talán legrégibb eredetű, vallási alapú eleme, a hit és a bizonyíthatóság közötti feszültség. A kutatás eredményei visszamutatnak erre az igen átfogó, és Európában ezeréves hagyományt maga mögött tudó kérdésre.

Végül a kutatás jelentőségével kapcsolatban érdemes megemlíteni, hogy az eredmények ismeretében lehetséges lenne az érvelő vita szabályainak gyakorlati átültetése az ateisták és istenhívők világhálón zajló vitáinak mindennapjaiba. Akár további kutatások keretében is vizsgálható volna, hogy a szabályok alkalmazása milyen hatást gyakorolna a hasonló szóváltásokra.

A kutatás irányát további hat területen lehet továbbvinni.

1. Nagyobb időszakot felölelő vizsgálat színesebb képet adhatna.

2. A túlnyomó többségében pragmatikai és kisebb részben informális logikai vizsgálat a szóváltásoknak bizonyos rétegét tárhatta csak föl. Az informális logika, vagy akár a formális logika előtérbe helyezése új szinteket világíthatna meg. Külön kiemelném az oksági kapcsolatok vizsgálatát.

3. Lehetséges volna további, a viták szerkezetét befolyásolni képes vallási vetületek meghatározása, illetve a fölsorolt viták azon kérdésköreinek mélyrehatóbb vallástörténeti vizsgálata, amelyekre a tanulmányban nem került sor, mint amilyen például az erkölcs területe.

4. Az erőteljes érzelmi vetületek nemcsak a vallási kérdés egész embert megmozgató voltából fakadhatnak. Érdemes volna ezen eredményeket a vallás és hatalom összekapcsolódásának kérdésével összevetni – különös tekintettel a vallásdiskurzus Máté-Tóth András által megrajzolt három történelmi mélységekbe nyúló modelljére, amelyek kapcsolatot mutatnak az ezeket használó csoportok hatalomhoz való viszonyával (Máté-Tóth, 2013).[48] Alister McGrath-t idézve: „Amikor a vallás a hatalom felé kezd kacsingatni, az ateizmus hirtelen vonzóvá válik." (McGrath, 2008. 252.) McGrath kifejti: sem az ateizmusnak, sem a vallásnak nem örökös tulajdonsága az elnyomás vagy a felszabadítás, e szerepek a történelmi események hatására változnak. Érdemes volna tehát az ateista–istenhívő vitákban megjelenő elnyomás/felszabadítás ellentéteket vizsgálni. A kérdés jelentőségére utal a MAMBA követőszámának folyamatos emelkedése.

5. A viták kiválasztásának eljárása, a politikai és így a hatalmi vonal kizárása, a magyarországi vonatkozású bejegyzések hiánya, illetve az általános vallási tartalomra összpontosítás miatt nem kerítettem sort a magyarországi ateizmus történetének vizsgálatára. Ugyanakkor érdemes volna a MAMBA és más magyar ateista oldalak jellegzetességeit e történettel összevetni.

6. Végül a vallási és nem vallási közötti különbség jobb körüljárása végett fölmerülhet a vallási jellegű viták összevetése nem vallási vitákkal, kitérve a sajátosan vallási megnyilatkozások vizsgálatára.[49]

48 A három modell: a keresztényies (XX. sz. második harmada), a vallásüldöző ateista (1948–50-től) és a vallást instrumentáló ateista (1968–74-től kezdve). (Máté-Tóth, 2013)

49 Máté-Tóth András meghatározásában: „Sajátosan vallásinak tekintjük azt a megnyilatkozást, amelyben (kifejezetten vagy bennfoglalólag) a feltétlenre mint abszolút értelmező és normatív faktorra (közvetlenül vagy emlékeztetésként) hivatkozás történik." (Máté-Tóth, 2013. 56.)

Tanulmányomat Lukács József szavaival zárom.

„*Egyetérthetünk abban, hogy azt kell vizsgálnunk: mi módon lehetséges a másik fél álláspontjának logikája szerint, nem pedig e logika ellenére vagy saját logikánk szerint közös megállapodásra jutnunk*."

(Lukács, 1988. 259.)

Irodalomjegyzék:

Abonyi-Tóth Andor, Horváth Győző és Tarcsi Ádám (2012): *Web 2-es eszközök a társadalmi és marketingkutatások szolgálatában*. Letöltés ideje: 2016.11.19 Cím: http://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tamop412A/2011_0056_IK_web2/esas2004.htm?sco=index.html

Armstrong, K. (1996): *Isten története*. Európa Könyvkiadó, Budapest.

Babbie, E. (1999): *A társadalomtudományi kutatás gyakorlata*. Balassi Kiadó, Budapest.

Bayer József (1999): *A politikatudomány alapjai*. Napvilág Kiadó, Budapest.

Bellinger, G. J. (1993): *Nagy valláskalauz*. Akadémiai Kiadó, Budapest.

Bódi Zoltán (2004): Az írás és a beszéd viszonya az internetes kommunikációban. *Magyar Nyelvőr*, 128. 3. sz. 286–294.

Bolberitz Pál (2007): *Ateizmus és keresztény hit*. JEL Könyviadó, Budapest.

Cottier, G., O.P. (2004): A humanizmus halála? *Folia Selecta*, 30. 15–26. Letöltés ideje: 2016.10.14. Cím: http://epa.oszk.hu/02000/02066/00030/pdf/FS30_200409.pdf

Dawkins, R. (2005): *Az önző gén*. Kossuth Kiadó, Budapest.

Dawkins, R. (2007): *Isteni tévezme*. Libri, Budapest.

Demeter Attila (1999): Társadalomontológia ideológia és utópia között. *Erdélyi Múzeum*, 61. 3–4 sz. 201–209. Letöltés ideje: 2016.10.14. Cím: http://epa.oszk.hu/00900/00979/00018/02demeter.htm

Eynon, R., Fry, J. és Schroeder, R. (2008): The Ethics of Internet Research. In: Fielding, N., M. Lee, R. és Blank, G. (szerk.): *The Sage Handbook of Online Research*. SAGE Publications, Los Angeles, 23–41.

Gecse Gusztáv (1973): *Vallástörténeti kislexikon*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest.

Grice, P. (1997): A társalgás logikája. In: Pléh Csaba, Síklaki István, Terestyéni Tamás (szerk.): *Nyelv – kommunikáció – cselekvés*. Osiris Kiadó, Budapest, 213–227.

Harris, S. (2009): *Tények és keresztények*. Nyitott könyvműhely, Budapest.

Haskó Katalin és Hülvely István (2003): *Bevezetés a politikatudományba*. Osiris Kiadó, Budapest.

Kiss Balázs és Szabó Andrea (2013): Konfliktus és generáció. *Politikatudományi Szemle*, 22. 4 sz. 97–115.

Komlós Attila, Lendvai L. Ferenc, Pröhle Károly és Szigeti Jenő (1981): Párbeszéd a vallásról. *Theologiai Szemle*, 24. 6. sz., 372–382.

Lajos Veronika (2016): Internet és etnográfiai jelenkorkutatás. In: Bihari Nagy Éva, Kavecsánszki Máté, Keményfi Róbert, Marinka Melinda (szerk.): *Diptichon. Tanulmányok Bartha Elek tiszteletére*. Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék, Debrecen, 830–851.

Lederach, J-P. (2010): All Conflicts are Identity Conflicts. *Peace Prints,* 2. 3. sz. Letöltés ideje: 2016.10.14. Cím: http://wiscomp.org/pubn/wiscomp-peace-prints/3-2/editorial.pdf

Lepp, I. (2005): *A modern ateizmus pszichoanalízise*. Kairosz Kiadó, Budapest.

Lévay Richárd (2016): *Facebook, Instagram, LinkedIn, Youtube Magyarországon, 2016 márciusában*. Letöltés ideje: 2016.10.04. Cím: http://kozossegikalandozasok.hu/2016/03/06/facebook-instagram-linkedin-magyarorszagon-2016-marciusban/

Lovász Irén (2012): Vallásfogalmak a kulturális antropológiában és a vallástudományban az utóbbi évtizedekben. In: Kendeffy Gábor és Kopeczky Rita (szerk.): *Vallásfogalmak sokfélesége*. Károli Gáspár Református Egyetem, L'Harmattan, Budapest, 17–27.

Lukács József (1988): Élő múlt. Gondolat Kiadó, Budapest.

Mannheim Károly (2000): Ideológia és utópia. In: Felkai Gábor, Némedi Dénes, Somlai Péter (szerk.): *Olvasókönyv a szociológia történetéhez*. I., Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest.

Margitay Tihamér (2007): *Az érvelés mestersége*. Typotex, Budapest.

Máté-Tóth András (2012): Vallási identitásfaktorok. In: Balog Iván és mtsai (szerk.): *A szociológia szemüvegén keresztül*. Belvedere Meridionale, Szeged, 206-216.

Máté-Tóth András (2013): *Vallási kommunikáció, vallásdiskurzus*. L'Harmattan Kiadó, Budapest.

Máté-Tóth András (2014): Egyetemi előadás az ateizmusról.

Máté-Tóth András (2014): *Vallásnézet*. Korunk – Komp-Ress, Kolozsvár.

Matkó Andrea, Sipos Gábor, Szücs Edit és Takács Tímea (2014): A vezetési stílus, a változási készség és a konfliktus kezelés vizsgálata egy magyarországi Multinacionális vállalatnál. *Acta Medicina et Sociologia*, 5. 109–129.

McGrath, A. (2008): *Az ateizmus alkonya*. Szent István Társulat, Budapest.

Mezei Balázs (2004): *Vallásbölcselet*. Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő, 1. kötet.

Mit mímelnek a mémek? Letöltés ideje: 2016.11.19. Cím: http://www.nyest.hu/hirek/mit-mimelnek-a-memek

Nagy Katalin (2005): A pragmatika státusáról. *Magyar nyelv*, 101. 4. sz. 436–448.

Nagypál Szabolcs (2012): A vallás fogalma a vallásközi párbeszédben. In: Kendeffy Gábor és Kopeczky Rita (szerk.): *Vallásfogalmak sokfélesége*. Károli Gáspár Református Egyetem, L'Harmattan, Budapest, 161–168.

Nagypál Szabolcs (2013): *Párbeszédtükör*. L'Harmattan Kiadó, Budapest.

Németh T. Enikő és Tátrai Szilárd (2013): Pragmatikai kutatások Magyarországon. *Magyar nyelv*, **109.** 2. sz. 129–137.

Novák Zsolt (1999): Realizmus és szkepticizmus. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1-3 sz. Letöltés ideje: 2016.10.14. Cím: http://minerva.elte.hu/mfsz/MFSZ_9913/9913NOVAK.htm

Paleček, A., Václavík, D. és Vido, R.: *Czech Republic: The Promised Land for Atheists?*
Puledda, S. (2000): A történelmi humanizmus válsága és az új humanizmus. *Eszmélet*, 46. Nyár. Letöltés ideje: 2016.10.14. Cím: http://epa.oszk.hu/01700/01739/00031/eszmelet_EPA01739_46.item453.htm
Randolph, P. és Strasser, F. (2008): *Mediáció. A konfliktusmegoldás lélektani aspektusai*. Nyitott Könyvműhely, Budapest.
Rixer Ádám (2012): A vallásfogalom átalakulása a jogi szabályozás tükrében. In: Kendeffy Gábor és Kopeczky Rita (szerk.): *Vallásfogalmak sokfélesége*. Református Egyetem, L'Harmattan, Budapest, 185–197.
Roth Levente (2014): A konfliktus vállalásának útján. *Embertárs,* 2. 142–147.
Schaff, A. (1974): Az ideológia hasznáról I., *Korunk*, 33. 9. sz., 1974, 981–984. Letöltés ideje: 2016.10.14. Cím: http://epa.oszk.hu/00400/00458/00447/pdf/EPA00458_Korunk_1974_09_0981-984.pdf
Steiger Kornél (1999): *Filozófiai kislexikon*. A tudás könyvtára sorozat, Fiesta és Saxum kiadók, Budapest.
Szegő Katalin (2000): Világnézet-e a vallás? *Kellék*, 15–16. sz. Letöltés ideje: 2016.10.14. Cím: http://epa.oszk.hu/01100/01148/00013/08szego.htm
Taraş György (2001): Ideológia és tudomány. *Kellék,* 18–20. sz. Letöltés ideje: 2016.10.14. Cím: http://epa.oszk.hu/01100/01148/00015/23tarastord.htm
Tegyey Imre (2006): *Latin–magyar diákszótár*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
Tomka Ferenc (1991): *Intézmény és karizma az egyházban*. Országos Lelkipásztori Intézet, Katolikus Társadalomtudományi Intézet, Budapest.
Újvári Márta (1996): *A szkepticizmus kihívása*. Áron László Könyvkiadó, Budapest.
Vajda Zsuzsanna (1996): Az identitás külső és belső forrásai. In: Erős Ferenc (szerk.): *Azonosság és különbözőség*. Scientia Humana, Budapest, 8–24.
Zentai István (1999): *A meggyőzés csapdái*. Typotex Kiadó, Budapest.
Zinser, H. (2012): A vallás fogalma. In: Kendeffy Gábor és Kopeczky Rita (szerk.): *Vallásfogalmak sokfélesége*. Károli Gáspár Református Egyetem, L'Harmattan, Budapest, 28–41.

Márki Krisztina:
Az igaz múlt – Történelemértelmezés a Lett Pravoszláv Egyház hivatalos dokumentumaiban

Az igaz múlt címet viselő tanulmány a történelemértelmezést kívánja bemutatni az olvasónak a Lett Pravoszláv Egyház dokumentumaiban. Az egyház hivatalos internetes oldaláról orosz nyelvű bejegyzéseket gyűjtöttem ki a 2006, 2010, 2015-ös évekből és 1194 tételt tartalmazó adatbázist hoztam létre. A munka során arra a kérdésre keresem a választ, hogy mely történelmi események élnek tovább napjaink Lett Ortodox Egyházának emlékezetében. A kutatási kérdések a felállításakor a fő irányvonalat a következő kérdés adta meg: *vajon előfordulnak-e napjaink lett pravoszláv egyházi nyilatkozataiban és dokumentumaiban a korábbi történelmi múltra, történelmi sebekre tett utalások?* A következő lényeges kérdés az, hogy a *kiválasztott mintán, a megadott kritériumok alapján találunk-e történelmi emlékezetre tett utalásokat?*

A kutatás hipotézise az, hogy a választott mintán kimutathatók a társadalmi változásokra adott válaszok, a történelmi múlt figyelembe vételével. A bemutatott elméleteket alapul véve jelentős események, ünnepek, megemlékezések, társadalmi és történelmi sebek, traumák keresése volt a cél, feltevésem szerint az elemzés, illetve az eredmények elvezetnek és betekintést engednek az egyház történelemértelmezésébe. Figyelembe véve Lettország nemzetiségi összetételét az a feltételezés is megfogalmozódott, hogy a szövegek tartalmazni fognak az orosz kisebbségre és helyzetére tett utalásokat, felidézik a történelem folyamán megélt sebeket. Ehhez kapcsolódó elképzelés, hogy egy speciális lett és lett-orosz dimenzió is meg fog jelenni. Az egyház és az ország történelmét, lakosságát, kulturális közegét figyelembe véve úgy gondolom, hogy hangsúlyosan fog megjelenni a Lett Állam, Lett Pravoszláv Egyház és Orosz Anyácska hármasa.

A Lett Pravoszláv Egyház hivatalos oldala

A Lett Ortodox Egyházat a tanulmányban Lett Pravoszláv Egyháznak fogom hívni. A címadásnál azért döntöttem az *ortodox* szóhasználatnál, mert a magyar nyelvben ez az elnevezés a hivatalos. A *pravoszláv* kifejezés is ismert és használatos, jelentését azonban gyakran tévesen kapcsolják a „славяне” (*szlavjánye*) szóhoz, mivel nem a szlávok vallását jelenti. A pravoszláv kifejezés a görög „ortodox” *(igaz-*

hitű) kifejezésből származtatható, ennek a szónak a fordítása lehet. Jelentésében *helyesen dicsőítő, helyesen imádó*. (Soproni, 2008, old.: 307)

Az egyház hivatalos oldalát[50] *orosz* és *lett* nyelven tudják megtekinteni a látogatók. A weboldal egyszerű felépítésű, jól tagolt. A portál látogatottsági adatait az *Alexa*[51] segítségével kérdezhetjük le, a népszerűség globálisan és ország specifikusan is mérhető. Az *Alexa* becsült adatai szerint a világrangsorban jelenleg a 473 035. helyen áll, az elmúlt hónapok legjobb adataihoz képest 181 370 helyet lépett előre. A lettországi adatok szerint a 675. helyet foglalja el a legnépszerűbb hazai portálok között. A látogatók 81,4%-a Lettország területén, 4,5%-a pedig Oroszország területén nyitotta meg a weboldalt.

1. táblázat. A pravoslavie.lv. weboldal rangsorolása

Rangsor	Világrangsor	Lettországi rangsor
Elfoglalt hely	473035	675

Forrás: http://www.alexa.com/siteinfo/pravoslavie.lv#?sites=pravoslavie.lv&sites=origo.hu
Utolsó letöltés: 2017. április 19. nyomán szerk. Márki K.

Az oldal olvasóinak elköteleződését három szempont alapján méri az *Alexa*. Mekkora a visszafordulási arány az adott portálra, hány látogató tekinti meg naponta az oldalt és ki mennyi időt tölt el naponta az adott felületen. Az *2.táblázatban* látható, hogy az oldal látogatóinak a visszafordulási aránya 42,60%. Naponta 13,00 látogató keresi fel a portált és egy látogató átlagosan 3:34 percet tölt el az internetes felületen.

2. táblázat. Olvasói elköteleződés adatai a pravoslavie.lv weboldalon

Szempont	Visszafordulási arány	Látogató / Nap	Idő / Látogató/ Nap
Százalék/fő/idő	42,60%	13,00	3:34 perc

Forrás: http://www.alexa.com/siteinfo/pravoslavie.lv#?sites=pravoslavie.lv&sites=origo.hu
Utolsó letöltés: 2017. április 19. nyomán szerk. Márki K.

Az *Alexa* segítségével azt is meg tudjuk nézni, hogy mely kulcsszavak keresései vezették el az olvasókat a tárgyalt webcímre. A keresési szavakat rangsorolva gyűjtötte ki az *Alexa*. Az olvasók 66,62%-a a православие (*pravoslavie*) szóval mint keresési feltétellel jutott el a vizsgált felületre. További 3,54% a *pravoslavie.ru*, 2,48% pedig a *pravoslavie* szavakra keresve érkezett ide. A negyedik helyen a

50 Lett Pravoszláv Egyház hivatalos oldala. Webcím: http://www.pravoslavie.lv/index.php Utolsó letöltés: 2017. április 21.
51 Az Alexa webcíme: www.alexa.com Utolsó letöltés: 2017. április 21.

következő keresési feltétel végzett: *news_detail.php?newid=*, az ötödik helyen pedig a памятник (pamjatnyik:emlék(mű), emlék). Az első öt rangsorolt keresési szót a *3.táblázat* szemlélteti.

3. táblázat. A pravoslavie.lv weboldalra vezető keresési kulcsszavak

Rangsor	Kulcsszó	Keresési feltétel %
1. hely	православие (pravoslavie)	66,62%
2. hely	pravoslavie.ru	3,54%
3. hely	pravoslavie	2,48%
4. hely	news_detail.php?newid=	2,46%
5. hely	памятник (pamjatnyik)	2,17%

Forrás: http://www.alexa.com/siteinfo/pravoslavie.lv#?sites=pravoslavie.lv&sites=origo.hu
Utolsó letöltés: 2017. április 19. szerk. Márki K.

További érdekesség, hogy az olvasók 21,1%-a a *google.lv*, 13,2%-a a *cerkov.lv*, 10,4%-a az *eparhija.lv* oldalakat kereste fel közvetlenül az előtt, hogy a *pravoslavie.lv* oldalra látogatott volna. A rangsor további két helyezettje a google.ru és az inbox.lv.

4. táblázat. A pravoslavie.lv oldal előtt közvetlenül felkeresett oldalak rangsora

Rangsor	Weboldal	Látogatók %
1. hely	google.lv	21,1%
2. hely	cerkov.lv	13,2%
3. hely	eparhija.lv	10,4%
4. hely	google.ru	6,7%
5. hely	inbox.lv	4,0%

Forrás: http://www.alexa.com/siteinfo/pravoslavie.lv#?sites=pravoslavie.lv&sites=origo.hu
Utolsó letöltés: 2017. április 19. szerk. Márki K.

Az *Alexa* azokat az oldalakat is kigyűjti, amelyek átirányítanak a *pravoslavie.lv* oldalra. Összesen 89 ilyen oldalt listázott ki, ezek közül két fontosabb orosz webcímet emelek ki. A második helyen az *academic.ru*, a harmadik helyen pedig a *pravmir.ru* oldalak szerepelnek. Az egyház hivatalos oldalával kapcsolatos további oldalak között a *pareizticiba.lv, eparhija.lv, cerkov.lv, eleison.lv és putniks.lv* szerepelnek,

emellett a *pareizticiba.lv* és a *pravoslavie.lv* is jelölik. Korábban a *pareizticiba.lv*[52] volt a hivatalos főoldal, amelyet felváltott a *pravoslavie.lv*. Ettől függetlenül a korábbi főoldal is elérhető maradt, mi több, az archívumban található cikkek jelentős része erre az oldalra vezet vissza. A *pareizticiba.lv* oldal az *Alexa* rangsorában jóval hátrébb helyezkedik el. Néhány kulcsszót érdemes kiemelni, amelyek elvezetik az olvasókat erre a weboldalra. Ilyen keresési feltételek a кафедральный собор (*kafedralnij szobor*: székesegyház), рижский монастырь (*rizsszkij monasztir*: rigai kolostor), кафедральный православный собор рига (*kafedralnij pravoszlavnij szobor riga*: pravoszláv székesegyház riga).

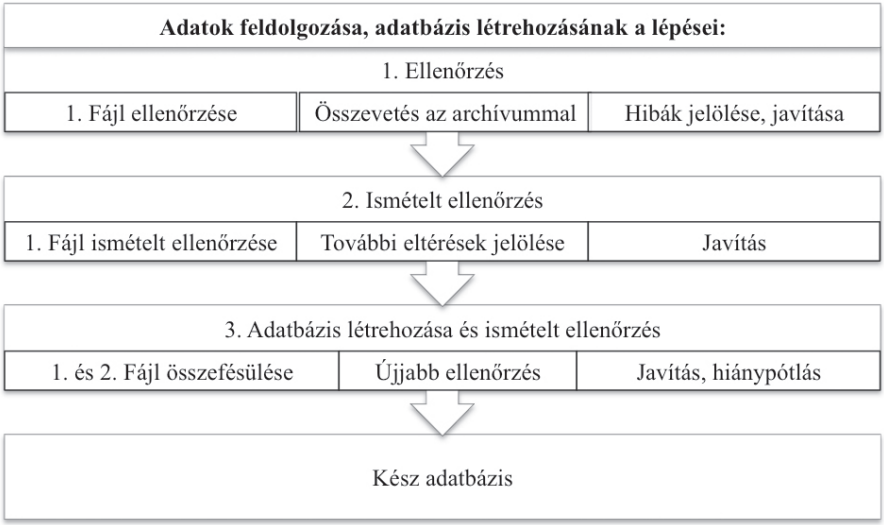
Módszertan

A módszertanban kiemelt szerepet kapott az alkalmazott kutatás iránti igény. Az első lépés az adatgyűjtés és az adatbázis létrehozása, amelyek során a kvantitatív módszerek kerültek előtérbe, majd a továbbiakban a számszerűsíthető, mérhető adatok statisztikai módszerekkel történő vizsgálata foglalt helyet. A cél az volt, hogy meghatározzuk a mintából a nyers adatokat és képesek legyünk általánosítani az eredményeket. A reprezentatív nagy mintán az adatgyűjtés strukturáltan történt meg. (Babbie, 2000, old.: 276-302)

A weboldal kiválasztásakor lényeges szempont volt az oldal relevanciáján, hitelességén és naprakészségén kívül, hogy a keresőmotor lehetővé tegye a korábbi évekből származó cikkek előhívását. Az oldalak meghatározását a rendelkezésre álló archívumok ellenőrzése követte. A bejegyzéseket és cikkeket 2006. márciusától napjainkig tartalmazza mindkét oldal. A vizsgálatokhoz három év került kiválasztásra, a legkorábbi 2006, a középső 2010 és a munkálatok megkezdésekor a legkésőbbi 2015-ös évet.

Open source program segítségével, egyszerű programozási kódot használva történt meg az adatok kigyűjtése. A kigyűjtött adatok feldolgozása és egyesítésével az alábbi lépések szerint hoztam létre azt a szövegkorpuszt, amely az elemzés alapját képezte.

52 A Lett Pravoszláv Egyház korábbi hivatalos oldala. Továbbra is működik és frissül, a jelenlegi főoldal használja tárhelyeit. Webcím: http://www.pareizticiba.lv/ Utolsó letöltés: 2017. április 21.



1. ábra. Munkamenetek ábrázolása és adatbázis létrehozása

Végeredményként egy **1194** tételből álló adatbázist kaptam, amelyből 1193 tétel rendelkezik *címmel, szöveggel, dátummal, linkkel*, mindössze egy cikknél nem szerepelt dátum.

5. Táblázat Összes kigyűjtött cikk számszerű megoszlása évi, havi lebontásban

Év/hó/hely	**2006**		**2010**		**2015**	
	Adatbázis	Oldal	Adatbázis	Oldal	Adatbázis	Oldal
Január	0	0	58	61	47	47
Február	0	0	51	53	41	41
Március	9	10	40	42	30	30
Április	39	41	61	62	45	45
Május	33	38	56	59	35	35
Június	36	37	39	39	19	19
Július	23	24	41	44	32	32
Augusztus	25	25	41	42	22	21
Szeptember	17	17	42	43	24	24
Október	30	30	47	53	32	32
November	8	8	50	52	27	27

December	28	30	32	32	33	33
Összesen:	248	260	558	582	387	386
Adatbázis tételei összesen: 1193 + 1 tétel dátum nélkül						
Adatbázis végeredmény:1194 tétel						

A szövegelemzés módszere

A szövegkorpusz feldolgozására a kvalitatív módszert választottam, amely sokszínűsége és gazdag eszköztára izgalmas kutatások elvégzésére ad lehetőséget, a különböző tudományterületek hagyományait használva és azokat kombinálva. (Mason, 2005) Mivel a tartalomelemzés során az írásbeli közlések kódolása a cél, ezért a teljes szövegállományon kulcsszavas keresést végeztem abból a célból, hogy megvizsgáljam a *kifejezések jelentésmezőit.* A kulcsszavak megadásával tulajdonképpen kategóriákat alakítottam ki, ezek a megfogalmazott kérdések megválaszolásához szükséges szövegek kódolását látták el. A kulcsszavak megadása a magyar és orosz nyelv kooperációjaként született meg, összevonva az anyanyelvi szándékot az idegen nyelven várt keresési találattal. Azaz figyelembe kellett venni, hogy mit kódol a magyar és az orosz nyelvben az adott szó, megegyezik-e két szó jelentése és tartalma, illetve amennyiben nem, milyen egyéb dimenziókat és szimbólumokat várhatunk el. A kulcsszavakra történő keresés az adatbázis létrehozásánál látott munkafolyamatokhoz hasonlóan, több lépcsőben történt meg. A következő főbb kulcsszavak jelentették a kiindulási pontot:

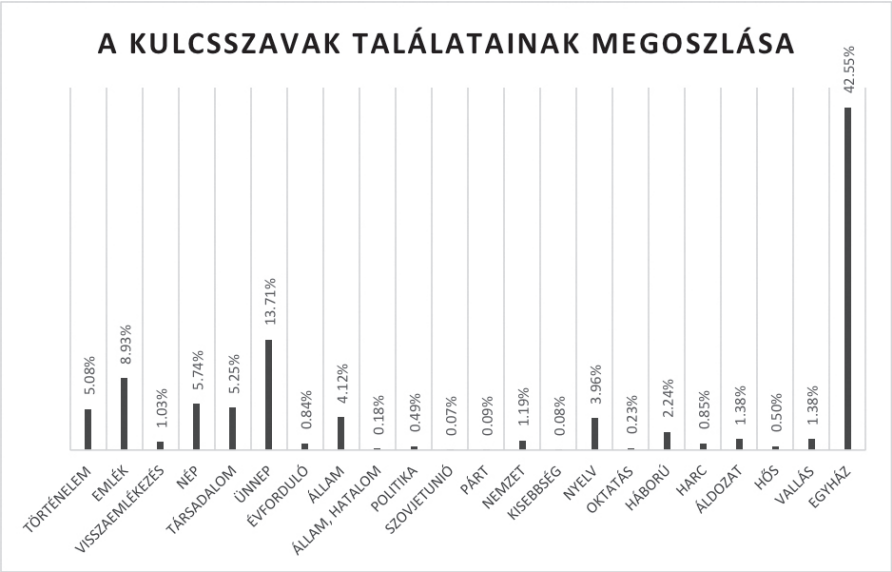
1. **történelem**
2. **emlék**, visszaemlékezés
3. **nép**, társadalom
4. ünnep, évforduló
5. állam, állam-hatalom, politika, SZU, párt, nemzet, kisebbség, nyelv, oktatás
6. **háború**, harc, áldozat, hős
7. **vallás**, egyház

A kapott találatok *nemcsak főneveket, hanem mellékneveket, határozószókat és összetett szavakat* is tartalmaztak. A kulcsszavak meghatározását követően a találatokat számszerűsítve (Krippendorf, 1995) megállapíthatóvá vált az, hogy melyik szókeresés hány találatot hozott és a teljes találatnak hány százalékát teszi ki. A mintavétel eredményeit a *6. táblázat* ismerteti.

6. Táblázat. A kulcsszavak találatainak megoszlása

Sor-szám	Kulcsszó magyar jelentése	Kulcsszó orosz nyelven	Kulcsszó foneti-kusan	Találatok száma
1.	*Történelem*	история	isztorija	363
2.	*Emlék*	память	pamjaty	637
3.	Visszaemlékezés	воспоминания	voszpominanyija	74
4.	*Nép*	народ	narod	410
5.	Társadalom	общество	obsjesztvo	375
6.	Ünnep	праздник	prazdnyik	978
7.	Évforduló	годовщина	godovsjina	60
8.	Állam	государство	goszudarsztvo	294
9.	Állam, hatalom	держава	gyerzsava	13
10.	Politika	политика	politika	35
11.	Szovjetunió	СССР	szszszr	5
12.	Párt	партия	partyija	7
13.	Nemzet	нация	nacija	85
14.	Kisebbség	меньшинство	menysinsztvo	6
15.	Nyelv	язык	jazik	283
16.	Oktatás	обучение	obucsenije	17
17.	*Háború*	война	vojna	160
18.	Harc	борьба	borjba	61
19.	Áldozat	жертва	zsertva	99
20.	Hős	герой	geroj	36
21.	*Vallás*	религия	religija	99
22.	Egyház	церковь	cerkov	3035

A vizsgálatok során a meghatározott kulcsszavakra összesen 7132 találatot kaptam. Vannak szavak, amik kiemelkedő számban fordulnak elő, mások csak néhány alkalommal. A kutatás szempontjából minden találatnak jelentősége van. A találatok százalékos megoszlását a *2. ábra* szemlélteti.



2. ábra. A kulcssavak találatainak megoszlása

Elméleti kontextus: történelem és elmékezet

A kutatás mögött álló teoretikus eszköztárat alapvetően Durkheim, Giddens, Anderson társadalomról és nemzetről szóló elméletei, valamint Jan Assmann emlékezettel foglalkozó diskurzusa jelentették. Giddens meghatározása szerint *a társadalom tagjai, akik alá vannak rendelve egy politikai rendszernek és uralomnak, jellemzően olyan sajátos identitással rendelkeznek, ami eltér a környezetükben élő csoportokétól*. A társadalomban bizonyos változásainak jelentősége akkor mondható meg pontosan, ha alaposan megvizsgáljuk a kiindulási helyzetet, illetve elemzzük, hogy miben történt változás az idő folyamán, és az hogyan nyilvánult meg. Ezzel egy időben arra a kérdésre is meg kell adnunk a választ, hogy mi maradt változatlan, hiszen a változás ehhez mérhető. (Giddens, 2008)

A társadalomban végbemenő változások esetében Durkheim-et elsősorban az érdekelte, hogy milyen attribútumok mentén válik a társadalom társadalommá, továbbá foglalkoztatta az egység gondolata és annak közösségformáló szerepe a vallásban, amit elsősorban társadalmi jelenségként határozott meg. Úgy vélte, az ember magáról és a világról a vallás dimenziójában, vallási eredetű elképzelésekkel gondolkodik. Megközelítése szerint, a vallásos képzetek szoros kapcsolatban állnak a társadalommal, és az olyan társas cselekedetek, mint például a rítusok, egy meghatározott csoporton belül jönnek létre. A vallást ilyen módon elképzelhetjük

eszmerendszerként is, aminek az a célja, hogy kifejezze a világot, ily módon túlhalad az ünnep, rítus, kulsztusz fogalmakon. (Durkheim, 2003) Gerardus Van der Leeuw a *szent közösségről* alkotott elképzelése szerint egy közösségbe való tartozás kimutatása bizonyos szimbólumok segítségével történik, amelyek eszközei és céljai az összetartozás átélésének. A szent közösséget egy közös cél, szándék mozgatja és a közmegegyezés teszi közösségé. (Van der Leeuw, 2001)

Jan Assmann szerint az emlékezet fogalmát átalakította a számítógépek elterjedése és az adattárolás lehetősége, emiatt még jelentősebbé vált napjainkra. Assamann úgy gondolja, hogy az emlékek a felidézés és a megemlékezés által élnek tovább. Ennek legősibb formája a halottakról való megemlékezés. A szerző a kultúra *konnektív struktúrájának* alapelvéül az ismétlést nevezi meg. Az ünnepek kiemelkedő helyet foglalnak el ennek a folyamatnak a kialakításában. Állandó rendszer szerint lezajló eseményként definiálhatók, ami által alkalmassá válnak az ismétlésre. A *kollektív emlékezet* kapcsán úgy értekezik a társadalomról, hogy abban valamilyen szinten érintett minden, a társadalomban részt vevő csoport és csoportosulás. A kollektív emlékezet kapcsán kommunikatív és kulturális emlékezetet említ. A *kommunikatív emlékezet* egy időben nem túl régen bekövetkezett eseményt tartalmaz, ami jellemzően felszínesen őrződik meg. A kulturális emlékezet ennél sokkal mélyebb gyökerekkel és jelentéssel bír. A múlt szimbolikus, ezért az emlékezés magában hordozza annak a lehetőségét, hogy a jelenben fontos eseményekre reflektáljon. Ez úgy érhető el, ha például ünnepek alkalmával „megidézzük" a múltat. A kulturális emlékezet szorosan összefonódik az identitással és a hagyományteremtéssel, tartalmazza a csoport identitásának gyökereit és elemeit. A közös szabályok, értékek, tapasztalatok, az ezeket felidéző szimbólumok és az emlékezés képesek létrehozni a közös teret, a *mi*-t. (Assmann, 2013)

A társadalomtól az emlékezethez vezető úton egyértelműen kirajzolódik a közösség egységének a gondolata. Napjainkban *a kultúra, nemzet és identitás* fogalmak különösen aktuálisak. A kultúra a közösség közösséggé válásának az alapeleme, míg a nemzeti kultúra már egy „speciálisabb" közösség, amely a nemzet egységét hivatott demonstrálni sajátos szimbólumok segítségével. (Niedermüller, 2002) Clifford Geertz is kiemeli a szimbólumok jelentőségét, amelyekben megtestesülnek azok történetileg közvetítettek jelentéseik. A jelentések társadalmi szinten létrehozottak, az egyén szempontjából pedig meghatározottak. A szerző szerint a kultúrát az abban résztvevők szempontjából kell tanulmányozni. (Geertz, 2001) A ma ismert nemzet fogalma a XIX-XX. századtól létezik. Benedict Anderson *elképzelt politikai közösségként* beszél a nemzetről, amely *behatárolható* olyan értelemben, hogy nem von egyenlőséget az emberiséggel; és *szuverén,* születésének idejét és körülményeit tekintve. Megállapításai szerint a nacionalizmus kapcsán megjelenik a közös nyelv, a *kulturális gyökerek* és a társadalmi változások vonatkozásában a sajátos időfelfogás. Úgy gondolja, a *vallási közösség és a dinasztikus birodalom is egyfajta kulturális rendszer.* Az emlékezés célja nem más, mint hogy dokumentálja az elfeledett elemeket. Például az önazonosságot az elbeszélések se-

gítségével. Ehhez a történelem ad keretet és az idő teremti meg fordított, jelenből a múlt felé tartó irányát. (Anderson, 2006)

Lett Pravoszláv Egyház

A kereszténységhez tartozó ortodox egyháznak nincs úgy nevezett egységes központja, az egyházi hatalom 13 autokefál[53] és két autonóm[54] egyház kezében csoportosul. Az intézményi felépítés kiegészül a fent megnevezett egyházak félautonóm vagy az anyaegyház részeként működő leányegyházaival. Az intézmények közös élet-és jogrendet követnek. (Thöle, 2001, old.: 216) A Lett Pravoszláv Egyház[55] a Moszkvai Patriarchátus alá, és az Orosz Ortodox Egyház kánoni területébe[56] tartozó autonóm részegyház. Kánoni területe Lettország, központja a főváros, Riga. Az egyházhoz két egyházmegye tartozik: a Rigai és a Daugavpilsi. Az istentiszteletek hivatalosan церковнославянский (*cerkovoszlavjanszkij*), azaz egyházi szláv nyelven és lett nyelven zajlanak. A Lett Pravoszláv Egyház fő székesegyháza a Христорождественский кафедральный собор (Hrisztorozsgyesztvenszkij kafedralnij szobor) Rigában található.[57]

Fontos esemény az egyház történetében 1836, ekkor alapították meg a Pszkovi Egyházmegye Rigai Vikáriátusát. 1850-ben már megtörtént az elkülönítése, önállóvá vált és létrejött a Rigai Egyházmegye.[58] Az Orosz Birodalom széthullása után vezető nélkül maradt az egyházmegye, az ezt követő időszakban, 1918 és 1919 között Revelszkaja Egyházmegye[59] püspöke, Platon látta el ideiglenesen az egyház irányításának feladatát. A kialakult helyzet hátterében az állhatott, hogy a lett hatóságok nem engedélyezték az országba való beutazását a leendő vezetőknek, sem Szerafim metropolitának, sem Gennadij érseknek. A fordulatot az hozta meg, amikor Penzenszkaja Egyházmegye[60] lett nemzetiségű érsekét, Jānis Pommerst nevezték ki – akit ma Szent János rigai érsekként és újvértanúként ismerhet a közvélemény

53 Autokefál, önállóan választott fővel rendelkező egyházak: Albánia, Alexandria, Antiochia, Bulgária, Ciprus, Görögország, Grúzia, Jeruzsálem, Konstantinápoly, Lengyelország, Oroszország, Románia és Szerbia. (Thöle, 2001)

54 Autonóm, önálló egyházak: Csehország és Szlovákia, Finnország. (Thöle, 2001)

55 Az egyház lett elnevezése: Latvijas Pareizticīgā Baznīca, orosz elnevezése pedig: Латвийская Православная Церковь (Latvijszkaja Pravoszlavnaja Cerkov)

56 A kánoni területről részletesebben az alábbi forrás tájékoztat. Forrás: http://ortodox-keresztenyseg.webnode.hu/a-kanoni-terulet-elve-az-orthodox-hagyomanyban-hilarion-alfejev-puspok/ Utolsó Letöltés: 2017. április 20.

57 Forrás: Открытая Православная Энциклопедия «Древо». Webcím: https://drevo-info.ru/articles/2858.html Utolsó letöltés: 2017. április 20.

58 Латвийская самоуправляемая Православная Церковь. Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. Webcím: http://www.patriarchia.ru/db/text/79088.html Utolsó letöltés: 2017. április 20.

59 A mai (észt) Tallini Egyházmegye elnevezése 1817-1945 között „Revelszkaja" volt. Forrás: https://drevo-info.ru/articles/12900.html Utolsó letöltés: 2017. április 20.

60 Penzenszkaja Egyházmegye (Пензенская епархия) székhelye Penza városában található, Moszkvától dél-keletre mintegy 650 km-re. Forrás: http://пензенская-епархия.рф/ Utolsó letöltés: 2017. április 20.

– 1921-ben nevezték ki Riga érsekévé. A lett kormányzattal és Tyihon pátriárkával folytatott párbeszéd eredményeként, az egyház 1921. június 21-én elnyerte autonómiáját. Az érsek nagy tiszteletnek örvendett hívei körében és napjainkban is szeretettel és elismeréssel emlékszik meg róla az egyház. Fellépett az ország orosz nemzetiségű lakosságának a védelmében és szerepet játszott az orosz oktatási intézmények megnyitásáról szóló törvény elfogadásában is. 1934. október 11-12-én tragikus körülmények között hunyt el. Átugorva néhány évtizedet az egyház történetében, 1940-ben miután Lettország a Szovjetunió része lett, visszavonták a korábbi önállóságról szóló döntést és ismét az Orosz Ortodox Egyház egyházmegyéje lettek. (Гаврилин, 2001) Az egyházat 1990-ben ismerték el újra, Lettország függetlenségének kikiáltásával egyidőben.[61] Lettország vallási és felekezeti megoszlásait a 2011-es adatokból ismerhetjük meg, amit a 7. *táblázat* ismertet. A lakosság 34,2%-a lurheránus, 24,1%-a katolikus, 17,8%-a pedig pravoszláv.

7. táblázat. Vallási és felekezeti megoszlás Lettországban, 2011-ben

Lutheránus	34,2%
Katolikus	24,1%
Orosz ortodox	17,8%
Óhitű	1,6%
Egyéb katolikus	1,2%
Egyéb nem vallásos	21,1%

Forrás: https://web.archive.org/web/20121126013327/http://www.tm.gov.lv/lv/labumi/TM.docx szerk. Márki K.

Állam és egyház

A государство (állam) fogalmát a nemzetközi jog megközelítéséből érdemes tárgyalni. Az 1933-as „*Az államok jogairól és kötelezettségeiről szóló montevideói egyezmény*” 1.cikke világosan meghatározza, hogy a) az állam állandó népességgel rendelkezik, b) meghatározott a területe, c) rendelkezik kormánnyal és d) más államokkal való kapcsolattartás képességével. (Kardos & Lattmann, 2010)

Az 1194 bejegyzés jelentős része említette meg valamilyen formában az államot. Az adatbázis 294 találata a főnevek mellett nagy számú melléknévi találatot hozott: *„állam, Lett Állami Levéltár, állami könyvtár, állami csatorna, állami struktúra, államszervezet, állami ünnep, államhatalom, állami jelentőség, államférfi, a lett miniszterelnök állami vizitje, államelnök, állami intézmény*.”[62] A szövegkörnyezetet

61 Святое Православие в Латвии. Webcím: http://pravoslavie.lv/index.php?newid=48&id=34 Utolsó letöltés: 2017. április 20.

62 Saját fordítás. Az eredti szövegből csak a magyar nyelvre fordított szerkezeteket közlöm.

látva indokolttá vált, hogy további kulcsszavakat vonjak be a vizsgálatba. A szavak kiválasztásánál azt volt a cél, hogy a találatok az *történelem-vallás-állam-emlék* dimenziót hívják elő. Ilyen értelemben a következő kulcsszavakat találtam indokoltnak: (1) állam, hatalom, (2) politika, (3) SZU (Szovjetunió), (4) párt, (5) nemzet, (6) kisebbség, (7) nyelv és (8) oktatás.[63] Ezzel a kiegészítéssel már 745 találatot kaptam a témában. Mint látni fogjuk, a lett jogállamiság kialakulásának a története, szerves részét képzi a vizsgálatoknak. A kulcsszavak tükrében érthető a bevezető definíció fontossága, ugyanakkor némi kiegészítésre szorul. Egy állam nem attól lesz állam, hogy esetlegesen más államok elismerik-e, noha ez alapvető jelentőségű, hanem attól, hogy az államiságra jellemző jegyekkel rendelkezik. A modern államnak rendelkeznie kell független igazságszolgáltatással, a hatalmi ágak szétválasztásával, érvényesülnie kell a „fékek és ellensúlyok", valamint a szuverenitás elvének. (Kardos & Lattmann, 2010)

Állam nem létezik lakosság nélkül. Ez a kijelentés azért is fontos a számunkra, mert az államot a lakosság hozza létre. (Kardos & Lattmann, 2010) A Lett Köztársaság Északkelet-Európán, a Baltikumban helyezkedik el. Állandó területtel rendelkezik, 64 589 km²-en terül el. Lettország 2004-től a NATO és az Európai Unió tagja, 2014-től pedig az eurozónáé. Lettország népessége a 2016-os adatok szerint a 1 953 200 fő, népsűrűsége 34,3 fő/km². A legfrissebb adatok szerint a megoszlást a 8. Táblázat tartalmazza (a 4,8%-ot számláló egyéb kategóriába a zsidóság, cigányság, németek, észtek és az egyéb nemzetiségiek tartoznak).[64] Riga, Európa egyetlen olyan fővárosa, ahol nem az államot alkotó nemzet van többségben. A jelentős számú kisebbség a szövegekben is megjelenik.

8. táblázat. Lettország lakosságának a megoszlása 2016-ban

Lettek	61,8%
Oroszok	25,6%
Fehéroroszok	3,4%
Ukránok	2,3%
Lengyelek	2,1%
Litvánok	1,2%
Egyéb	4,8%

Lettországi Központi Statisztikai Hivatal
Forrás: http://www.csb.gov.lv/sites/default/files/skoleniem/iedzivotaji/etniskais_sastavs.pdf Szerk. Márki K.

63 A magyar szavak orosz megfelelői: держава, политика, СССР, партия, нация, меньшинство, язык, обучение

64 Lettországi Központi Statisztikai Hivatalának hivatalos oldaláról származó adatok. Forrás: http://www.csb.gov.lv/sites/default/files/skoleniem/iedzivotaji/etniskais_sastavs.pdf Utolsó letöltés: 2017. április 10.

Lettország kisebbségeinek a helyzetével előszeretettel foglalkoznak a jog- és társadalomtudósok. 1991-ben, a függetlenség helyreállításával egy időben deklarálták a jogfolytonosságot, és az 1922-es alkotmány került át a gyakorlatba. Az ekkor hatályba lépő állampolgársági törvény nyomán emberek százezrei váltak hontalanná, amiben a kutatók az orosz nemzetiségű lakosság kiszorításának az eszközét látták. (Ölveczky, 2001) Noha az évek során több kísérlet is történt az állampolgársági törvény „puhítására", a téma átszövi napjaink Lettországát is; a kisebbségvédelem továbbra is sok kívánnivalót hagy maga után, a kisebbségi nyelv- és oktatáspolitika különösen megsínylette az elmúlt évtizedeket.

Állam és kisebbség gondterhes viszonyával szemben menedékként és befogadóként jelenik meg a Lett Pravoszláv Egyház. A szövegek arra engednek következtetni, hogy az egyháznak kiemelt szerepe van a kultúra megőrzésében, annak őreként jelenik meg. Hitvallásának tarja, hogy összefogja a híveket, nemzetiségtől függetlenül is. Jelen állításomat egy szövegrészlettel támasztom alá. „*2015 május 22-én a Dom negoszudarsztvennih organyizacij-ben* (nem állami szervezetek háza) *zajlott „Az állam nemzetiségi kisebbségeinek a szerepe az állam fejlesztésében, a multikulturális térben" c. konferencia. Jelen nemzetközi konferencia munkája, amiben a tudomány és az államszerv képviselői, valamint a papság, a társadalmi és ifjúsági szervezetek képviselői vettek részt a konszolidációra irányult. Béke és egyetértés a társdalomban*."[65]

Az egyház a társadalom és a hétköznapok minden területén jelen van. Kulturális rendezvények, könyv és filmbemutatók, koncertek, konferenciák, gyermeknevelés, oktatás, táborok, karitatív tevékenységek és adománygyűjtések, nemzetiségi és állami rendezvények szegélyezik programját. A nyelvhasználatot és a sajátos identitástudatot néhány kiragadott példával szemléltetem: „*a liturgia lett nyelven hangozott el*", „*a hit szimbóluma és „Mi urunk…" ószláv és lett nyelven (voltak énekelve)*", „*orosz és lett nyelven*", „*a mi lett rendezőnk*". A következő példa szintén a nyelvhasználattal kapcsolatos. „*Az liturgia alatt az Evangélium négy nyelven szólalt meg: egyházi szláv, orosz, lett és latin nyelven.*"[66] „*Az oroszn*yelvű lakosság alkotja a híveim nagyobb részét. *A lettek körülbelül egy ötöd részét teszik ki. Ahogy szokás, ők a lett egyházközségekbe járnak, ahol az istentiszeletek lett nyelven zajlanak*."[67]

Az állam függetlenségével kapcsolatos megemlékezések és emlékezet kiemelkedő helyen szerepel a szövegekben. Hogy megértsük ennek az eseménynek a jelentőségét, nem árt áttekinteni az ország történetét. 1918-ban, az Orosz Birodalom összeomlása után Lettország, Észtország, Litvánia és Finnország függetlenné vált. A Lett Köztársaságot 1918 november 18-án kiáltották ki. Ez év decemberében a szovjet csapatok ismét megszállták a területet, 1919 nyarára azonban a lett hadse-

65 Saját fordítás. Forrás: http://www.pravoslavie.lv/index.php?newid=6110&id=6 Utolsó letöltés: 2017. április 20.

66 Saját fordítás. Forrás: http://www.pravoslavie.lv/index.php?newid=143&id=6 Utolsó letöltés: 2017. április 20.

67 Saját fordítás. Forrás: http://www.pravoslavie.lv/index.php?newid=156&id=6 Utolsó letöltés: 2017. április 20.

regnek sikerült kiűznie az országból a szovjet és a szovjetpárti csapatokat. A két világháború között demokratikus országként működött Lettország. Karlis Ulmanis[68] volt a kormány első elnöke. (Kapronczay, 1991) 1939-ben a Molotov-Ribbentrop paktum titkos záradékának az értelmében, a szovjet érdekszférába került az ország. A Lett Szovjet Szocialista Köztársaság július 21-én alakult meg, éket verve az ország függetlenségének történetébe. (Plakans, 1995) A Szovjetunió meggyengülésével, a függetlenség kérdéséről 1991. márciusában tartottak népszavazást, amikor is a lakosság 74%-a a függetlenedés mellett voksolt. Az ország függetlenségét 1991. augusztus 21-én hirdette ki a Legfelső Tanács, majd szeptember 6-án a Szovjetunió is elismerte. (Kiss J., 2005)

A függetlenség kikiáltása, mint ünnep az emlékezés központjában áll. Minden évben megemlékeznek róla, állami és egyházi szinten egyaránt, hagyományt teremtve ezzel. Állam és egyház kapcsolatát kölcsönös tisztelet és elismerés, hagyományápolás, hazaszeretet jellemzi. A következő szövegrészlet azért is érdekes és fontos a kutatás szempontjából, mert az Orosz Ortodox Egyház nyilvánítja ki véleményét és gratulációját. 2010. november 18-án Kirill, Moszkva és egész Rusz pátriárkája elismeri és üdvözli Lettország önállóságát, kiemeli a pravoszlávia fontosságát és létjogosultságát. Osztozik a korábbi történelmi nehézségek emlékében, ezáltal elismerve azokat és reményét fejezi ki állam és egyház kölcsönösen előnyös kapcsolatát tekintve:

„*Fogadják őszinte gratulációmat Lettország függetlenségének deklarációja alkalmából. 1918-ban ezen a napon szerezte meg Lettország önállóságát. Ma, majd száz év távlatából látjuk, hogy a nehéz történelmi és politikai viszonyok ellenére, a lett nép megőrizte sajátságait. Örvendetes, hogy az ország vezetése támogatja a különböző hitet vallók sokévszázados intézményét. A pravoszlávia mély történelmi gyökerekkel rendelkezik Lettországban, és ma is őrzi az ország tradícionális vallási státuszainak egyikét. A kérdésben az államhatalom pozíciója megengedi, hogy reménykedjünk kölcsönösen előnyös dialógusunk és gyümölcsöző együttműködésünk további fejlődésében. Tiszta szívből kívánok Önöknek egészséget és sikereket, és Lettország népének békét, kivirágzást és jólétet.*” [69]

Ugyanezen a napon a legmagasabb lett állami kitüntetés átadásának ünnepségén, az elnök is felszólalt és az ünnepről, az emlékezésről, a hazáról és a hazafiasságról beszélt. A patriotizmus eszményét kiemelve hangsúlyozta, hogy az ország lakosai felelősek Lettországért és annak jövőjéért. *„A függetlenség napján elgondolkodunk saját államunkon, Lettországon, saját szeretett hazánkon, reményünkön, jövőnkön. Hogy mi az a patriotizmus? Többek között a nagy felelőssége annak, hogy milyenné*

68 Karlis Ulmanis kormányzása során a demokratikus irányvonalat lassan felváltotta egy szélsőséges diktatórikus politika. (Kapronczay, 1991)

69 Saját fordítás. Forrás: http://www.pravoslavie.lv/index.php?newid=3491&id=66 Utolsó letöltés: 2017. április 20.

válik az államunk. Mindenkit közülünk érdemes emlékeztetni az országért vállalt felelősségre, nem csask a mindennapjainkban, de munkahelyeinken is."[70]

2010-ben a függetlenségről való megemlékezés különösen aktuális volt. Alexandr, Riga és egész Lettország metropolitáját az a megtiszteltetés érte, hogy 34 további államférfi és közéleti személyiség kíséretében átvehette a legmagasabb rangú állami kitüntetést. A metropolita az esemény kapcsán kiemelte a Lett Pravoszláv Egyház szerepét a függetlenség helyreállításáért vívott harcban. Hangsúlyozta az egyház által képviselt értékeket, megerősítve ezzel annak helyét és létjogosultságát Lettországban. Az idézet utolsó mondatában erélyesen utasítja el a prozelitizmus[71] vádját, ezzel hangsúlyozva egyház és állam egységre és közösségre való törekvését. „Úgy fogom fel ezt az érdemrendet, mint egy kitüntetést a Lett Pravoszláv Egyház minden hűséges gyermeke számára. Az elmúlt 20 évben Egyházunk a lett állam függetlenségének helyreállításában fellépett az erkölcsért, a szellemiségért, a társadalom lelkébe szeretetet és megértést nevelt. Együtt őriztük meg az Egyház egységét, megoszthatatlanságát, teljességét, és az állam értékelte érdeme szerint hitbeli álláspontunkat, a mi magas morális és erkölcsi értékeinket (…) Ezt a magas állami kitüntetést sajátos szimbólumként értékelem, mint igazságunk jelét. (…) Mi mindig igyekszünk megszilárdítani az Egyházat és Lettország minden népének a javára válni, az emberek nemzetiségi és konfesszionális hovatartozásától függetlenül. Az állam és a társadalom megbecsül minket nyitottságunkért, minden ember befogadása iránti készségünkért, noha prozelitizmussal soha nem foglalkoztunk[72]

Az állam és egyház tiszteletteljes viszonyát, amelyben a közösség és egység gondolata kiemelkedő helyen van, jól példázza a következő szövegrészlet. 2015. január 14-én, karácsony alkalmából a lett államfő, Andris Berzins látogatása során gratulációját fejezte ki a Lett Pravoszláv Egyháznak. Alexandr, Riga és egész Lettország metropolitája a következőket mondta a találkozó alkalmával: „*Mi, lett pravoszlávok, naponta imádkozunk az Úrhoz országunkért, Lettországért, az államhatalomért és hadseregért, minden emberért. Támogatjuk a baráti kapcsolatokat Lettország minden hagyományos keresztény konfessziójával, azt gondolva, hogy a kölcsönös tisztelet és együttműködési lehetőség az ország javára lesz*."[73]

70 Saját fordítás. Forrás: http://www.pravoslavie.lv/index.php?newid=3490&id=6 Utolsó letöltés: 2017. április 20.

71 A mai értelemben vett prozelitizmust annak a megjelölésére használjuk, amikor egy egyház „átcsábítja" egy másik egyház hívét. A fogalom az ortodoxia és a római katolicizmus irányából vonatkozik a kutatásra. Forrás: www.parochia.hu/1oldalelemek/Gondolatok/Prozelitizmus.htm Utolsó letöltés: 2017. április 20.

72 Saját fordítás. Forrás: http://www.pravoslavie.lv/index.php?newid=3490&id=6 Utolsó letöltés: 2017. április 20.

73 Saját fordítás. Forrás: http://www.pravoslavie.lv/index.php?newid=5933&id=6 Utolsó letöltés: 2017. április 20

A metropolita szavaira a következőképpen válaszolt az államfő, elismerve az egyház államban és Lettországban betöltött szerepét és feladatát. „*A hívők ilyen egysége országunk szellemi egységéhez és államunk megszilárdulásához vezet*."[74]

A 2015. január 6-án, a Lett Pravoszláv Egyház Szinódusának kommentárja címmel megjelent bejegyzésben, az egyház világosan meghatározza céljait és tevékenységét. Állam és egyház kapcsolatát, egyház és a politika kapcsolatát. A Lett Pravoszláv Egyház nem foglalkozik a politikával. „*A Lett Pravoszláv Egyház önálló, a Lett Pravoszláv Egyház törvényei és a Lett Állam más normatív okiratai szerint irányíttatik. Nem foglalkozik politikával, és saját önállóságának erejéből nem támogat semmilyen belföldi vagy külföldi politikai érdeket. Saját szolgálatát végzi, neveli a saját hűséges gyermekeit a pravoszláv hitben, szeretetben Istenhez és felebarátaihoz, szeretetben a Lett Államhoz és néphez. A Lett Pravoszláv Egyház naponta imádkozik a Lett Államért és népért.*"[75]

A bemutatott szövegek jól példázzák a Lett Köztársaság és a Lett Pravoszláv Egyház viszonyát, az egységgel és a közös identitás iránti szándékkal a központban. Az ország múltját figyelembe véve érthetővé válik a közösségteremtés szándéka, amiben mind az egyház, mind az állam osztozik és élen jár. A közös emlékezet, ami az ünnepek és a rítusok alkalmával ölt testet, alkalmasnak tűnik a közös hagyományteremtésre és közösség megkovácsolására, aminek a következtében megszületik a „mi". (Assmann, 2013)

Kultúra és identitás a Szovjetunió árnyékában

A történelmi múlt nem csak az emberi életet, hanem a társadalmat és az intézményeket is atszőni látszik. Kiegészítve a lett függetlenséghez vezető utat, nem feledkezhetünk meg az CCCP árnyékában töltött időszakról. Ahogy korábban már utaltam rá, az 1939-es Molotov-Ribbentrop paktum titkos záradékának a hatására került az akkor független ország a szovjet érdekszférába. A valóságban, már 1939-ben megkezdődött a szovjet csapatok bevonulása Lettország területére, hivatalosan azonban csak 1940-ben szállták meg és csatolták magukhoz a területet. 1940-ben Augspils körzetet is a Szovjetunióhoz csatolták, aminek aktualitása van. Az erre a területre irányuló követeléséről Lettország 2007-ben lemondott. Az 1940. július 21-én megalakult Lett Szovjet Szocialista Köztársaság a '40-es években fokozatosan építette ki a szovjet rezsimet. A feljegyzések szerint lett lakosok tízezreit deportálták és küldték munkatáborokba, a lakosság mintegy 9%-a esett áldozatul. 1941 augusztusában a Német Birodalom csapatai bevonultak Rigába, majd megkezdődött a zsidó lakosság deportálása. 1941 és 1991 között Lettország a Szovjetunió tagköztársa-

74 Saját fordítás. Forrás: http://www.pravoslavie.lv/index.php?newid=5933&id=6 Utolsó letöltés: 2017. április 20

75 Saját fordítás. Forrás: http://www.pravoslavie.lv/index.php?newid=5929&id=6 Utolsó letöltés: 2017. április 20.

sága volt. (Plakans, 1995) Napjainkra jelentősen átalakult Lettország nemzetiségi összetétele. A háborúk és ki-betelepítések, deportálások, száműzetések rányomták bélyegüket napjaink Lettországának nemzetiségi összetételre. A kommunizmus lettországi áldozatainak számát a következő *9. táblázat* szemlélteti. (Németh, 2009)

9. táblázat. A kommunizmus áldozatainak száma Lettországban 1940 és 1985 között

	Deportáltak száma	Letartóztatottak vagy kivégzettek száma	Összesen	Százalék
1940-1941	20 700	7 670	28 370	14,8
1945-1953	119 000	41 762	160 762	83,8
1954-1985	-	2 541	2 541	1,3

Forrás: (Németh, 2009) Szerk. Márki K.

Ahogy a táblázatból is kitűnik, 1954-től jelentősen csökkent a letartóztatottak száma. Ez többek között Sztálin halálával kapcsolaható össze, ugyanis az ezt követő időszakban, az addig bevettnek számító tömeges megtorlás intézménye megszűnt. Ettől függetlenül párttisztogatások történtek, a Lett Kommunista Párt esetében például 1959-ben. (Bojtár, 1989) A *10. táblázat* jól szemlélteti, hogyan alakult át az ország nemzetiségi összetétele 1935 és 2016 között.

10. táblázat. Lettország nemzetiségi összetétele 1935 és 2016 között

	1935	1989	2000	2016
Lettek	1 467 035	1 387 757	1 370 703	1 216 443
Oroszok	168 266	905 515	703 243	504 370
Fehéroroszok	26 803	119 702	97 150	65 999
Ukránok	1 844	92 101	63 644	44 639
Lengyelek	48 637	60 416	59 505	41 528
Litvánok	22 843	34 630	33 430	23 944
Zsidóság	93 370	22 897	10 385	5 013
Cigányság	3 839	7 044	8 205	5 297
Németek	62 116	3 783	3 465	2 605
Észtek	6 928	3 312	2 652	1 794
Egyéb	4 255	29 410	25 001	57 325

Forrás: http://www.csb.gov.lv/ szerk. Márki K.

A lettországi lakosság száma 1989 és 2016 között jelentősen csökkent. Hátterében a *természetes fogyás* jelensége áll és az 1990-es években bekövetkezett társadalmi és politikai változások, amelyek nyomán *kivándorlási hullám* vette kezdetét. 1990 volt az utolsó olyan év a második világháború óta, amikor a születések száma meghaladta a halálozások számát. 1989 és 2000 között 289 ezer fővel, majd 2000 és 2009 között további 96 ezer fővel csökkent az ország lakossága. 189 ezer fő a természetes fogyás jelenségének nyomán hiányzik az összlakosságból, amely magába foglalja a születések visszaesését és a halálozások számának növekedését. 1990 és 2006 között a kivándorlási hullám nyomán 238 ezeren hagyták el az államot. (Németh, 2009) Hátterében a szigorú állampolgársági törvények, a nyelvtörvény és a hontalan státuszú személyek számának drasztikus megemelkedése áll. Az állampolgársági törvény világosan meghatározta kik kaphatnak lett állampolgárságot, és kik nem. Azok, akik 1940. június 17. előtt lett állampolgárok voltak és a leszármazottjaik, külön választva a többi lakostól, új útlevelet kaptak. A lakosság maradék része sokáig nem lehetett biztos abban, hogy megkapja-e majd az állampolgárságot vagy sem. 1994-ben az állampolgársági törvény módosításakor derült csak ki, hogy ki kaphatja meg állampolgárságát. A visszaélések és bizonytalanság nyomán több lépcsőben kezdődött meg a honosítás. A végső módosításra csak 1998-ban került sor, az egyre fokozódó nemzetközi nyomás hatására. Ennek értelmében megkülönböztetnek (1) állampolgárokat, (2) idegeneket, (3) hontalanokat és (4) állampolgársággal nem rendelkezőket. A meghatározás szerint minden lett állampolgár egyenlő, függetlenül attól hogyan szerezte meg az állampolgárságát.[76] A témával foglalkozó szakirodalmak felhívják az olvasók figyelmét a lett és az orosz dimenziók alapos tanulmányozására. Az első lett állam függetlenségének a Vörös Hadsereg bevonulása vetett véget, ami a lett dimenzó szerint több évtizedre felfüggesztette a lett jogállamiságot. További sérelemként hozzák fel az erőszakos ki- és betelepítéseket, a terület russzifikációját. Az orosz dimenzióban az orosz kisebbség védelme iránti igény jelenik meg.

A múlt béli események feldolgozásában nagy szerepet tulajdonít az egyház saját magának és tevékenységének. A 2006. május 28-án íródott bejegyzésben az Orosz Pravoszláv Egyház pátriárkájának első látogatása során megfogalmazódott gondolatokat olvashatjuk. Az idézetből kitűnik, hogy az emlékezésben és az események megértésében, feldolgozásában nagy szerepet tulajdonít magának az Orosz Pravoszláv Egyház. A totális rezsimek általi szenvedéseket és bűntetteket nem lehet elfelejteni. Egy másik fontos megállapítás és önigazolás, hogy a pravoszlávia mára szerves részét képzi az országnak, annak minden területén jelen van. *„Az Orosz Pravoszláv Egyház Pátriárkájának első látogatása sajátságos esemény nem csak a pravoszlávok, de Lettország minden népe számára. A pravoszlávia Lettországban történeti módon jelenik meg a kereszténység alap egyházaként. A hosszú évszázadok alatt gyökeret vert a lett kultúrába, nyelvbe, művészetbe, építészetbe, történelembe*

76 Forrás: http://www.mfa.gov.lv/ Utolsó letöltés: 2017. április 20.

és társadalmi életbe, Lettország keresztény lakosságának szerves részévé vált. Az elmúlt évszázadban népeink erősen szenvedtek a fellépő totális rezsimektől. Nincs jogunk elfeledkezni ezekről a bűntettekről és óriási áldozatokról. Nagyon fontos szerepe van ezen események értékelésében az Orosz Pravoszláv Egyháznak."[77]

Az egyház helyzetét a Szovjetunió idején a következő néhány példával szeretném bemutatni. Az első kiragadott szöveg Lettország 60-as éveibe enged némi betekintést. Az egyház gondterhes, nehéz időszakon megy keresztül. A hatóságok templomokat záratnak be és elkobozzák azok ingóságait. *„A hatvanas években, miután a hatóságok bezáratták a templomot, az egyházközség átadta saját egyházi felszereléseinek*[78] *egy részét megőrzésre a Petropavlovszkoj templomnak, Daugavpilsba*."[79]

A templomok bezárásai, az egyház szerepének visszaszorulása és tiltása meghatározni látszik ezt az időszakot. A műemlék jellegű épületek megrongálására és az egyházi javak elkobzására jellemző utalások több alkalommal is megjelennek. A minta jelentős mennyiségű szövegében bukkan fel a hatalom vallást és egyházat háttérbe szorító emléke, ami a rendszerváltás után oldódik csak fel. Ezt a következő szövegrészlet érzékletesen mutatja be. *"Ezt a templomot a 19. század végén építették, a város pravoszláv hívőinek a kedvence volt, de majdnem 30 éven át zárva volt,*és *meggyalázva, beszennyezve állt. 1963-ban levették a harangokat és a kereszteket a katedrálisról, és csak 1991-ben kezdődött a lebontása annak mennyezetnek, amelyet még a szovjet időkben hoztak létre, és amely planetárium alakzatban volt megépítve. És 15 év folyamán, a szorgalmas és serény munkának köszönhetően, ma ezt a templomot régi szépségében és pompájában* láthatjuk"[80]

Egy másik szövegrészlet azt bizonyítja, hogy a vallás és az egyház ezekben a nehéz időkben, a tiltás és elnehezítés ellenére is szerves részét képezte az emberek mindennapi életének. *„A hívők számára nehéz szovjet időkben az Arhangel Mihail templom nem zárt be, és rendszeresek voltak benne az istentiszteletek*."[81]

A mintát vizsgálva egyértelművé vált számomra, hogy a történelemi múlt és az arra irányuló emlékezet az egyház életének szerves részét képzi. Ezt az állítást alátámasztani látszanak eredményim. Az история (isztorija: történelem) 363, a память (pamjaty: emlék, emlékmű) 637, a воспоминания (voszpominanyija: visszaemlékezés) pedig 74 találatot eredményezett.

77 Saját fordítás. Forrás: http://www.pravoslavie.lv/index.php?newid=208&id=6 Utolsó letöltés: 2017. április 20.

78 A fogalom alatt a szimbolikus jelentésű berendezések és ingóságok, mint például örökmécses, gyertyatartók, stb. értendő

79 Saját fordítás. Forrás: http://www.pareizticiba.lv/index.php?newid=6277&id=95 Utolsó letöltés: 2017. április 20.

80 Saját fordítás. Forrás: http://www.pravoslavie.lv/index.php?newid=202&id=6 Utolsó letöltés: 2017. április 20.

81 Saját fordítás. Forrás: http://pravoslavie.lv/index.php?newid=6282&id=6 Utolsó letöltés: 2017. április 20.

Háború, fájdalom, sebek

Az eredmények tükrében a történelmi sebek és traumák hangsúlyosak az egyház emlékezetében, ezért indokoltam találtam, hogy a tanulmányban külön is foglalkozzak ezzel. A война (vojna: háború) kulcsszó mind a 160 esetben pozitív találatot hozott, néhány kiragadott példát kiemelnék: *„háború hősei, második világháború, első világháború, görögök elleni háború, Nagy Honvédő Háború, a háború után, a háború elején, a háború végén, a háború időszaka, harc a totális rezsimekben…*"

Szinonimája, a борьба (borjba: harc) 61 találata már a lelki eredetű és a mindennapi életben zajló harcokra is utalt: „*harc a tatárokkal, harc a hitért, harc a bűnnel, jó és rossz harca, harc a gonosz lelkekkel, harc a lélekért, harc a láthatatlan ellenségekkel, harc a globális felmelegedés ellen, az Úr erőt adott a harchoz, harc az alkoholizmussal…*"

A жертва (zsertva: áldozat) 99 találata közül a következőket emelem ki: „*a második világháború és a totális rezsimek áldozatai, megszenvedi, Krisztus fájdalmas áldozata, az áldozat eszméje, a csernobili katasztrófa áldozatai…*" A герой (geroj: hős) 36 találata között a köznapi értelemben használt hősök jelentek meg: „*a dokumentumfilm hősei, ellenségek vagy hősök, saját hőseink, nincsenek hősök, az én hősöm, a nagy honvédő háború hősei, hősiesség…*"

Az orosz война (háború) szó elsődlegesen egy olyan fegyveres harcra utal, ami államok, népek, törzsek között zajlik.[82] Használatát olyan kifejezésekben érthetjük meg, mint például „*háború a szabadságért, háborút folytat, háborúba megy, tragikus körülmények között elhuny a háborúban, világháború, háború sújtotta ország, háborúba lép, hadat visel, háborút üzen*". A háború természete, mibenlétének a megértése sok nagy gondolkodót foglalkoztatott. Heller Ágnes tanulmányát azzal a bevezető gondolattal és állítással kezdi, hogy az emberek a bibliai Édenkerten kívül nem ismerik azt a világot, amiben nem léteznek a háborúk. Megállapítása szerint a háború minden korban jelen van. Nyomán győztesek emelkednek fel és vesztesek kerülnek büntetésként alárendelt pozícióba. A háború fogalmát összekapcsolja az erőszakkal, és az emberölést a háború szükséges és megkövetelt cselekedeteként határozza meg. (Heller, 2015/4) Clausewitz még egy lényeges elemre hívja fel figyelmünket, ez pedig a gyűlölet. Úgy tartotta, hogy a háborút, amelyre a végletek a jellemzők, az érzelmek irányítják. (Clausewitz, 1999) A háború okairól, borzalmairól való elmélkedés a világirodalomban is tetten érhető. Példaként hozva, Leonyid Andreejev „*A* vörös kacaj" című művében a maga valóságában, kíméletlen őszinteséggel festi meg nem csak az „őrült" háború, de a forradalom és az éhínség témakörét is. (Андреев, 2010)

A kutatás eredményei kicsúcsosodtak egyes eseményeknél. A leghangsúlyosabbak a *világháborúk, a Nagy Honvédő Háború és a Győzelem Napja*.

82 A háború szót az egy államon belüli társadalmi osztályok között zajló harc kifejezésére is szokás használni. Forrás: http://gramota.ru/slovari/dic/?word=%D0%B2%D0%BE%D0%B9%D0%BD%D0%B0&all=x Utolsó letöltés: 2017. április 20.

Nagy Honvédő háború

A Nagy Honvédő Háború 1941-től 1945-ig tartott. Elnevezése a Szovjetúnió és Németország, valamint annak szövetségesei között zajló háborúra utal. A Szovjetunióban már a 30-as évektől számítottak és készültek erre a háborúra, mégis az 1941. június 21-i támadás váratlanul érte az országot. A németek és a szövetségesei Finnország, a Baltikum, Belorusszia és Ukrajna felől nyomultak be az országba. A német seregek északi szárnya ekkor Leningrad felé vette az irányt, amit majd három évig tartottak blokád alatt. A középső hadoszlop Moszkva felé nyomult, de nem sikerült bevenni a várost. Ezekután Kijev, a Don-vidék, a Krím és a Kaukázus következett, amiket már sikerrel foglaltak el. A történeti feljegyzések szerint borzalmas attrocitások kísérték ezt az időszakot: tömeges kivégzések, felakasztások, agyonlövések, megégetések, egész falvak lemészárlása. Miután a szovjet vezetés és haderő újjászerveződött, 1942/43-ban került sor a döntő sztánlingrádi csatára. A szovjetek célja az volt, hogy bekerítsék és legyőzzék az ott állomásozó német erőket. A győzelemmel megkezdődött a német csapatok lassú kivonulása az országból. A beszámolók nem csak a német, de a Vörös Hadsereg brutalitásáról is beszámolnak. Ellensúlyozva a szovjet oldalt körüllengő pátoszt, a nyugati szerző, Stites szavait idézem: „*a bosszúszomjas állam ugyanabba a marhavagonba terelte az ártatlant és a bűnöst, hogy pusztuljanak együtt, vagy éljenek tovább száműzetésben. Végül Sztálin és a párt – felnagyítva saját szerepét és szinte alig említve azokat a spontán erőket, amik a segítségükre siettek – egyszerűen kisajátította a győzelmet az emberektől*.” (Stites, 2002, old.: 151-164)

Visszatérve a szövegkorpusz elemzéséhez, a háborúról és győzelemről való megemlékezés fontos alappillér nem csak állami, hanem egyházi szinten is. A szövegből világosan kiderül, hogy ezt nem csak az ünnep mámora, de az elesettek és a háborúban elhunytak tragédiája is áthatja. Az egyház hűen meghatározott céljaihoz és értékeihez, gondozza az elesettek emlékét és segít a tragédia feldolgozásában. Jellemző momentumként jelenik meg ezekben az megemlékezésekben a hősiesség eszménye. Ezzel szemben a „névtelenség” jelenik meg, ami nem csak a felejtés veszélyét hordozza magában, de a hála kifejezését és a hősi pidesztálra való emelést is akadályozza. „Április 29-én, a Győzelem Napjának előestéjén Ropaži városában – ami Riga alatt található – a Nagy Honvédő Háború éveiben elhunyt katonáknak a búcsúztatója zajlott. Azon szovjet katonák földi maradványainak új sírhelyre temetésének a gyászszertartása történet meg, akik a német-fasiszta harcok alatt hunytak el, Lettország felszabadításáért harcolva. *A Nagy Honvédő Háború veterán katonái, akik a nyugalmazott katonák Republikánus Társaságának képviselői, a leningrádi blokád túlélői, a fasiszta koncentrációs táborok fiatalkorú túlélői, és más társadalmi szervezetek képviselői érkeztek ide azért, hogy tisztelegjenek a 71 szovjet katona emléke előtt, akiknek a földi maradványait a „Legenda” nevezetű kutatócsoport találta meg az elmúlt években. Ahogy „Talis Esmic” parancsnok mesélte, a hosszú apró-*

lékos munkának köszönhetően Oroszország archívumaiban sikerült megállapítani a többségük nevét és családnevét, noha 16-an közülük így is névtelenek maradtak."

Mint láthatjuk, a halhatatlan hőstettek az egyház interpretációjában ugyanolyan fontosak, mint állami szinten. Segítenek megőrizni az emlékeket és értelmezik a történelmet. „*Oroszország nagykövete, Viktor Kaljuzsnij és a társadalmi szervezetek sorainak képviselői felszólalásaikkor az elesettek emlékéről és halhatatlan hőstetteiről beszéltek. A búcsúbeszéd után, melyet Nyikolaj Prikazjuk pap mondott, egy ünnepélyes gyásszertartás ment végbe, amely a Nagy Honvédő Háború idején elesett összes elhunyt katona tiszteletére szólt*."[83]

Győzelem Napja

A Győzelem Napjának hagyománya 1945. május 8-ról 9-re virradó éjszakára vezethető vissza, amikor is Georgij K. Zsukov, a Szovjetunió marsallja a Legfelsőbb főparancsnokság képviseletében elfogadta Németország teljes és feltétel nélküli kapitulációját. A második világháború végét jelentő eseményt, népünnepélyek követték. A Szovjetunió Legfelső Tanácsa május 9-ét állami ünneppé nevezte ki, mint a Győzelem Napját. 1965-től munkaszüneti nap, a haza szabadságát és függetlenségét, a hazafiasságot ünneplik országszerte. (Soproni, 2008) Május 9. Lettországban is fontos ünnep, amit minden évben ünnepi eseménysorozatok követnek. 2015-ben a rigai megemlékezés az orosz ДДТ (DDT) együttes kultikus Родина (Rodina: Haza) c. számával[84] zárult, amit együtt énekelt a tömeg, majd az ünnepélyes салют (szaljut: tűzijáték) következett.[85] A hazánkban ismert katonai parádén túl, megemlékeznek a csatában elesettekről. Az ünnepség fontos eleme a hősi emlékművek, az Ismeretlen katona sírjának, a fasizmus áldozatainak emlékműveit meglátogatni. Az emberek virágcsokrokat, mécseseket, koszorúkat helyeznek el, amelyeket különböző feliratok díszítenek. „*Senkit sem feledtünk, és semmit sem feledünk. Örök dicsőség a hazáért elhunytaknak*." Az ünnepségre vannak, akik magukkal viszik az elesett és elhunyt szeretteik fényképeit. Napjainkra egyre inkább elterjedt „szimbólum", hogy az ünnepség résztvevői ötsávos fekete-narancssárga György-szalagot viselnek. (Soproni, 2008)

A Lett Pravoszláv Egyház hagyományteremtését és emlékezetét a következő szövegrészlet segítségével érthetjük meg. Ebben egyértelműen kiderül, hogy a középpontban az elesettek, elhunytak emlékezete és tisztelete áll. Az egyház fontos szerepet tölt be ennek a hagyománynak az ápolásában. „*A Győzelem Napjának 65.* évfordulója alkalmából május 9-én *Lettország minden templomában megemlékezé-*

83 Saját fordítás. Forrás: http://www.pravoslavie.lv/index.php?newid=165&id=6 Utolsó letöltés: 2017. április 20.

84 A ДДТ együttes Родина c. dalának szövege orosz és angol nyelven a következő linken érhető el. Forrás: www.russmus.net/song/3675 Utolsó letöltés: 2017. április 20.

85 Jelentős ünnep a lettországi orosz kisebbség életében a Győzelem napja, amelyet május 9-én ünnepelnek. Forrás: http://rus.delfi.lv/news/daily/story/istoriya-dnya-kak-latviya-otmechaet-den-pobedy.d?id=45942707&page=1 Utolsó letöltés: 2017. április 20.

seket tartanak a háború éveiben, 1941-1945-ben elhunyt katonák és minden szenvedéssel „elpusztult" ember emlékére."[86]

Az ünnep kapcsán, 2006-ban így emlékezett meg az egyház a győzelemről és az embereket ért veszteségről: *„Azon a napon, amikor véget ért a háború, az emberi öröm határtalan volt. A sok ember, akik teljes szívükkel vettek részt és osztoztak ebben az örömben, nem tudták eltakarni saját fájdalmaikat (sem): szeretett közeli és távoli rokonaik nem tértek vissza a háború csatamezőiről. Vigasztalhatatlanok voltak azok az anyák, feleségek és gyerekek, akik megkapták az értesítést fiaik, férjük, apjuk elestéről"*[87] A témában íródott szövegkre jellemző a fájdalom és a fájdalomban való osztozás, ami a kulcsszavak szövegkörnyezetének a vizsgálatakor egyértelműen ki is rajzolódott.

Egy heroikus küzdelem

Az utolsó bemutatásra váró szövegrészlet – ismételten – a töténelmi emlékezetbe bevont hősiesség intézményét hivatott képviselni. A „*Nincs már az a szeretet, aki a saját lelkét a más embertársért adná*"[88] című bibliai idézet alatt található szöveg az első világháború eseményeiről és a lakosság heroikus helytállásáról tudósít. Lettország ezekben az időkben az Orosz Birodalomhoz tartozott, amely 1795 után hajtotta uralma alá a balti területeket. (Bojtár, 1989) Az 1914 és 1918 között a Daugavpils városa alatt zajló első világháború fronvonalának emlékei szemléletesen mutatják be, hogy egyes, az adott közösség szempontjából különösen releváns történelmi múltra utaló emlékek nemzedékekkel később is előkerülnek. Mi több, történetként és példázatként mesélik tovább a fiatalabb generáció számára.

„*1914 decemberétől 1918 februárjáig Daugavpils városa alatt a Daugava-Dvinánál zajlott az I. világháború frontvonala. A front 1915 őszén keletkezett, amikor a német csapatok az áttörés eredményeként közeledtek Daugavpils városához. A startégiai pont elfoglalása megnyitotta az utat a fővároshoz, Petrográdhoz. Szeptember 3-án a németek elfoglalták Zarasai települést (Litvánia). Ádáz, elkeseredett harcok folytak Medumiért. A harcok eredményeként 1915 szeptemberére és októberére a németek Daugavpilsnél rekedtek, így állóháború alakult ki"*

Az 1915. év szeptember-októberi harcainak eredményeképp, és mert a németek továbbra sem tudták bevenni a várost, a frontvonal 1915 és 1918 között állt fenn. Kiemelik, ez az időszak sok megpróbáltatást és nehézséget hozott magával a város lakosságának életébe. „*A város ki volt szolgáltatva a tüzérség lövéseinek, a német*

86 Saját fordítás. Forrás: http://www.pravoslavie.lv/index.php?newid=3151&id=6 Utolsó letöltés: 2017. április 20.
87 Saját fordítás. Forrás: http://www.pravoslavie.lv/index.php?newid=171&id=6 Utolsó letöltés: 2017. április 20.
88 Saját fordítás a teljes alfejezetben. Forrás: http://www.pravoslavie.lv/index.php?newid=3437&id=6 Utolsó letöltés: 2017. április 20.

légierő bombázásának, sok ipari objektumot és adminisztrációs intézményt evakuáltak."

A történet további folytatásában a hősiesen küzdő lakosság kerül bemutatásra, akik félelmet nem ismerve, bátoran és elszántan védték hazájukat, az Orosz Birodalmat. „*Sok katona esett el a csatákban a várost védve. Ez az Orosz Birodalom pravoszláv háborúja volt. Egy állam fiai, a csapatok különböző fegyvernemének katonái, gyalogosok és lovasok, kozák-haderő és vezérkar katonatisztjei. Mindannyian bátran és rettenthetetlenül hajtották végre katonai kötelességeiket,ezért úgy kell őket megőriznünk az emlékezetünkben mint harcosokat, akik „nem sározták be egyenruhájukat"*[89] *és a végsőkig teljesítették a Megmentő szavait."*

A folytatásául szolgáló utolsó szövegrészlet az Ikona Pokrova[90] példájával utal az eseményekre. Ez azért is lényeges eleme a kiemelt résznek, mert az ikonoknak a keleti egyházban mindig fontos üzenete van: úgy jelennek meg ugyanis, mint az egyház nyelve, történeteket mesélnek és jelenítenek meg a híveknek. (Thöle, 2001) Ehhez kapcsolódóan, október 14-én a Mária oltalma egyházi ünnep alkalmával, arra emlékszik a pravoszlávia, amikor Mária egy leplet tartott Konstantinápoly fölé, hogy azt elrejtse az ostromlók és a kereszténység ellenségei elől. (Soproni, 2008) A szimbólum jelen szövegben, a város lakosságának megmenekülésével és megmentésével állítható párhuzamba. *„A város ötezer védője ebben a földben talált menedékre. Imádkozunk, megemlékezünk az elhunyt katonák lelkéért, akik a csatamezőkön vesztették el életüket. Az Ikona Pokrova –a kozák csapatok tiszteletben álló képe, és leginkább a kozák-haderőé, akik a németekkel harcoltak Medumi városában, ahol a helyi lakosok nem engedték a háborút, ami a terület elfoglalásáért zajlott. Fontos emlékeznünk ezen idők eseményére és imádkoznunk ezen elhunyt lelkek nyugalmáért, akik már nem tudják azt kérni önmagukért, hogy teljesítsék a saját keresztényi kötelességüket „elhunyásuk" előtt. Hála és köszönet nekik azért, hogy a messzi 1915-ben feláldozták önmagukat „más embertársaikért*".

Összegzés

Ha a kutatást összegezni szeretném, akkor elsőként önkritikaként a kiválasztott mintavétel nagyságát mindenképp meg kell említenem. Talán nem volt szerencsés egyedül vállalkozni egy ilyen nagy mennyiségű adat elemzésére, ugyanakkor ennek köszönhetően sokkal alaposabban megismerhetjük a vizsgált egyház álláspontját. A kulcsszavak keresésének ötlete, a kódolás és a mondatkörnyezet vizsgálata bevált a kutatás tekintetében megírásában a „*Vallási közösségek az írott sajtóban. Kvantitatív és kvalitatív elemzések*" című könyv volt a segítségemre. (Máté-Tóth & Juhász, 2007)

89 Metafora, azt jelenti, hogy hűen szolgáltak, hűek voltak a hazért, és amiért küzdöttek.

90 A покров (pokrov) szó leplet jelent, a hozzá kapcsolódó покрывать (pokrivaty) ige pedig betakarni, befedni jelentésekben használatos.

A megfelelő kulcsszavak meghatározása a korábbi alapos előkészületek javára írható, így érzésem szerint sikerült azokat a kifejezéseket meghatározni, amelyek valóban elvezettek a feltett kérdés(ek)re. Nem volt szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a kulcsszavak és mondatkörnyezetek vizsgálata önmagában nem elégséges. Szükség volt a szövegek elolvasására és tanulmányozására, aminek a végeredményeképp ki tudtam választani a nagy egészet leginkább reprezentáló példákat. Nem elhanyagolandó, hogy egyes szövegek komoly idegen nyelvi tudást követeltek, nehézségként az orosz és egyházi szláv nyelv keveredését emelem ki, ami jellemző az ilyen jellegű szöveg esetében.

A szövegek tekintetében Jan Assmann (2013) és Benedict Anderson (2006) elméletei kiváltképp igaznak bizonyultak. A kulturális emlékezet és az identitástudat meghatározta a vizsgált mintát. A közösség és a „mi" keveredtek a korra jellemző egyházi és állami szférával. A Lett Pravoszláv Egyház történelememlékezetének a bemutatásában a fokozatos építkezés elvét használtam. Az egyház történetének a bemutatását az állami és egyházi szféra vizsgálata követte. A Lettországra jellemző általános adatok és kulturális jegyek bemutatása elengedhetetlennek bizonylt a mély elemzés elkészítéséhez és a mondanivaló pontos megértéséhez. Az eredmények szerint az ünnepek és az ezt kísérő hagyomány kialakítása fontos részét képzi az identitásnak és emlékezetnek; ezen belül a háborús eseményekre való visszaemlékezések alkalmával felülreprezentálva fordulnak elő az emlékezést tartalmazó szövegek, amik segítenek megérteni az egyház történelemértelmezését.

A múlt eseményeinek értelmezése nem csak napjaink társadalmi, politikai és gazdasági életét, de a hétköznapokat is meghatározni látszik. A sajátos történelmi tapasztalattal rendelkező kelet-közép-európai régióban a *vallás*, amely a társadalom szerves részét képezi, sokrétűsége alapján alkalmas a társadalmi és egyéni identitás helyreállítására. (Máté-Tóth, 2014) Az emlékezés egy olyan interpretációs dimenzió, ami segítségével érthetővé válnak a társadalmi változásokra és kihívásokra adott válaszok.

Irodalomjegyzék:

Anderson, B. (2006). *Elképzelt közösségek. Gondolatok a nacionalizmus eredetéről és elterjedéséről.* Budapest: L'Harmattan.

Assmann, J. (2013). *A kulturális emlékezet: írás, emlékezés és politikai identitás korai magaskultúrákban.* Budapest: Atlantisz.

Babbie, E. (2000). *A társadalomtudományi kutatás gyakorlata* (Ötödik kiadás. kiad.). Budapest: Balassi Kiadó.

Clausewitz, C. (1999). *A háborúról.* Veszprém: Göttinger Kiadó.

Geertzs, C. (2001). *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások.* Budapest: Osiris.

Durkheim, É. (2003). *A vallási élet elemi formái.* Budapest: L'Harmattan.

Giddens, A. (2008). *Szociológia* (Második kiadás. kiad.). Budapest: Osiris Kiadó.

Heller Á. (2015/4). (Nem) „mindennapi" tanulmányok. *Múlt és jövő*, 6-17.

Kapronczay K. (1991). *Szüntelen harc. A Baltikum rövid története.* Budapest: Budapesti Ismeretterjesztő társulat.

Kardos, G., & Lattmann, T. (szerk.). (2010). *Nemzetközi jog.* Budapest: ELTE Eötvös Kiadó.

Kiss J. L. (2005). *A huszonötök Európái.* Budapest: Osiris Kiadó.

Krippendorf, K. (1995). *A tartalomelemzés módszertanának alapjai.* Budapest: Balassi Kiadó.

Mason, J. (2005). *A kvalitatív kutatás.* Budapest: Jószöveg Műhely Kiadó.

Máté-Tóth, A. (2014). *Vallásnézet. A kelet-közép-európai átmenet vallástudományi értelmezése.* Kolozsvár: Komp-Press.

Máté-Tóth A., & Juhász, V. (2007). *Vallási közösségek az írott sajtóban.* Szeged: JATEPress.

Németh Á. (2009). Lettország nemzetiségi szerkezetének az átalakulása a XIX-XX.században és napjainkban. *Modern Geografia*(2. szám). Letöltés dátuma: 2017. 04 20, forrás: www.moderngeografia.hu/tanulmanyok/tarsadalomfoldrajz_altalaban/nemeth_adam_2009_2.pdf

Niedermüller P. (2002). *Der Mythos der Nationalkultur: die symbolischen Dimensionen des Nationalen*. In A. G. András (Szerk.), *A nemzet antropológiája. Hofer Tamás köszöntése* (old.: 9-28). Budapest: Mandátum.

Ölveczky A. (2001). *A Lett Köztársaság állampolgársági politikája* 1989-2009. *Prominoritata folyóirat* (nyári szám), 138-161.

Plakans, A. (1995). *The Latvians: A Short History.* Stanford: Hoover Press.

Soproni A. (2008). *Orosz kulturális szótár.* Budapest: Corvina Kiadó.

Stites, R. (2002). Az Orosz Birodalom és a Szovjetunió. In M. Howard, & W. Louis (szerk.), *Oxford. Világtörténet a 20. században* (old.: 151-165). Budapest: Napvilág Kiadó.

Thöle, R. (Szerk.). (2001). *Bevezetés az ortodoxia világába.* Budapest: A Magyar Református Egyház Kálvin János Kiadója.

Van der Leeuw, G. (2001). *A vallás fenomenológiája.* Budapest: Osiris Kiadó.
Андреев, Л. (2010). *Красный смех.* Москва: АСТ.
Гаврилин, А. (2001). Православная Церковь в посткоммунистической Прибалтике. *Православная беседа, 5*.
Открытая Православная Энциклопедия «Древо». (dátum nélk.). Letöltés dátuma: 2017. 04 20, forrás: http://drevo-info.ru

Tóth Péter:
Ember, erőszak, vallás – René Girard mimetikus elmélete

A vallás és erőszak kérdésköre talán az egyik legérzékenyebb téma; a társadalmi diskurzus valamennyi szférájában jelen van, mind a hétköznapi, mind a tudományos mezőben az érdeklődés homlokterében áll, ami nem marad meg pusztán a szöveg szintjén, hanem a társadalmi valóságot is alakítja, befolyásolja. Ez a kérdéskör nagyon indulatos és heves reakciókat képes kiváltani, éppen ezért rendkívül fontos, hogy hideg fejjel és nagyon megfontoltan, kellő gondossággal és objektivitással közelítsük meg ezt a problémakört, amely egyaránt megosztja a laikus publikumot valamint a társadalomtudományok képviselőit is. Ebből kifolyólag a valláshoz való „kritikus" hozzáállásokból egy hipotetikus skála rajzolódik ki, amelynek egyik végpontját az a felfogás jelenti, amely szerint a vallás és az erőszak között semmilyen kapcsolat nincs, míg a skála másik végén az a valláskritikai szemléletmód helyezkedik el, amelynek képviselői szerint a vallás felelős valamennyi erőszakos cselekedetért szerte a nagyvilágban, és ha globálisan kigyomlálnánk a vallásokat, akkor beköszöntene a teljes béke korszaka az emberiség történetében. Érezzük, és kellő józansággal könnyen be is látható, hogy a valláskritikai attitűdök ezen szélsőséges végpontjai tarthatatlanok. Teljesen nyilvánvaló a naivitása és apologetikus jellege annak a szemléletmódnak, amely a vallás és az erőszak összefüggéseit tagadja, vagy legalábbis relativizálja valamilyen módon. Ugyanakkor a másik végpont is tarthatatlan, hiszen aligha írható minden erőszakos cselekedet a vallás számlájára. Ezen felfogásnak ellentmondó példákért nem kell messzire mennünk, elég, ha visszagondolunk a múlt század nem is oly távoli történéseire, amikor magukat deklaráltan vallástalannak nyilvánító rezsimek, diktatórikus rendszerek számtalan emberéletet oltottak ki. Eme valláskritikai attitűd védelmezői erre gyakran azt hozzák fel ellenérvként, hogy az ideológiák funkcionálisan gyakorlatilag vallásként működnek, azonban ez a fajta funkcionális megközelítés olyan tág, hogy a túlzott általánosítás csapdájába tereli a gondolkodást, így aligha helytálló az érvelés.

A fentebb felvázolt két valláskritikai attitűd közül az előbbi talán kevésbé hangsúlyos és szűkebb körre korlátozódik a társadalmi diskurzusban, azonban a maga módján ez is destruktív, hiszen éppúgy torzított képet mutat. A tanulmány alaptémája és a társadalmi diskurzusban betöltött relevanciája szempontjából a másik szemléletmód vizsgálata kap itt most figyelmet. Írásom gerincét tágabb kontextusban az a társadalomtudományi, szűkebb értelemben véve pedig az a vallástudományi kérdés

alkotja, hogy tulajdonképpen honnan is ered az erőszak – vajon az emberi természet sajátossága, vagy pedig tényleg a vallás phenomenája a felelős ezért? A tanulmányban olyan alternatív és átfogó magyarázatot kívánok felvázolni, amely ellentmond az említett valláskritikai szemléletnek, és azt állítja, hogy az erőszak az ember antropológiai sajátossága. René Girard mimetikus elméletéről lesz szó, amely egészen újszerű megközelítésben tárgyalja a vallás és erőszak kapcsolatát. Girard mimetikus antropológiájának kulcsfogalma az utánzás, amely az emberi természet olyan alapvető sajátossága, ami bizonyos pozitív dolgok, mint az empátia képessége, tanulás, szociális érzékenység mellett a rivalizálásért és az erőszakért is felelős. Elméletében a vallás egyfajta társadalmi-kulturális önvédelmi mechanizmus, amely a kontrollált erőszak által elejét veszi az egész csoportot elsöprő diffúz erőszaknak.

René Girard mimetikus elmélete

René Girard mimetikus elmélete az erőszak és vallás kapcsolatának egész kérdéskörét, jelenségét annak „legalapvetőbb eleménél", az embernél ragadja meg mimetikus antropológiája révén. Munkássága olyan jelentős és innovatív, hogy elismerésül 2005-ben beválasztották a Francia Akadémia halhatatlanjainak soraiba. (R. N. T. Girard, Rocha, és Antonello, 2007), tevékenységének volumenét az is jelzi, hogy a tudományos és ismeretterjesztő magazinok hasábjain olyan jelzőkkel illetik, mint a „társadalomtudományok Einstein-je" (Bowyer, 2015) vagy a „társadalomtudományok új Darwinja". (Farkas, 2015) Ezek a „titulusok" arra utalnak, hogy elmélete olyan átfogó, hogy valamennyi társadalomtudományi, illetve az emberrel foglalkozó diszciplínát – mint például a szociológiát, történelmet, antropológiát, jogot, filozófiát, pszichológiát stb. – képes egy egységes értelmezési keretbe foglalni és abból magyarázni. Korunk tudományos hozzáállásában ma már legfeljebb csak részterületekre érvényes igazságok megállapítása tűnik elfogadhatónak, ezzel szemben Girard szerint a tudomány feladata igenis az univerzális igazság keresése, és redukció révén a lehető legegyszerűbb és legátfogóbb magyarázatra kell törekedni. Ez a hozzáállás természetesen nagy támadási felületet is eredményez, és néhány, tartalmilag igen kivételes írására rányomja a bélyegét a kritikákra való reflexió. (Girard, 2014)

Girard sok évtizedet felölelő munkássága során olyan fundamentális kérdéseket vizsgált, minthogy mi tartja össze a társadalmat vagy éppen miért esik szét, mi a vallás szerepe ezekben a folyamatokban, valamint, hogy ez az egész hogyan függ össze az erőszakkal. Az első jelentős írása 1961-ben jelent meg *Desire, Deceit and the Novel* (Vágy, csalárdság és a regény) címmel. Az 1950-es évek vége felé Girard érdeklődésének a homlokterébe a nagy európai írók (mint például Cervantes, Dosztojevszkij) műveinek közös vonásai kerültek. Kutatása során feltűnt neki, hogy a vizsgált a művekben a szereplők azonos struktúrájú kapcsolati működési mód szerint fejlődnek. Ennek alapján kidolgozza első jelentős hipotézisét, amelyben azt állítja,

hogy a vágy mimetikus természetű. A vágy mimetikus természetének tanulmányozása során Girard túlhalad az irodalomtudomány látókörén, egészen a pszichológia és az antropológia terrénumába. (Girard, 1966)

A vágy mimetikus természetének felfedezése Girard-t az erőszak problematikájának vizsgálata felé orientálta. A mimetikus antropológia kulcsfogalma az utánzás; ez magyarázza az emberek rendkívüli tanulási képességét, az empátiát, a kooperációs hajlamot. Azonban az érme másik oldalán ott van a rivalizálás, amely megfelelő kontroll hiányában erőszakhoz vezet, ami szintén mimetikus természetű, fertőzésként terjed, és a diffúz erőszak az egész közösséget elsöprő erőszakhullám rémképével fenyeget. Ennek a fenyegetésnek kell, hogy hatása legyen az emberi közösségek szerveződésére. Girard elmélyül az etnológia szakirodalmában, és továbbgörgetve gondolatmenetét megalkotja a második jelentős hipotézisét. Azt állítja, hogy az emberi kultúrák kezdetén az erőszakot az áldozatállítás- vagy bűnbakképzés-mechanizmusa révén tartották féken. Ennek a mechanizmusnak köszönhetően a diffúz erőszak egy – kezdetben spontán – kiválasztott áldozat ellenében egyazon irányba csatornázódott, majd a gyilkosságot követően erőszakos indulatok szublimálódtak, és a kiengesztelődés és béke érzése újra összekovácsolta a közösséget. A legközelebbi válsághelyzetek idején ezt már elkezdték tudatosan alkalmazni, így idővel gyakorlatként rutinizálódott az áldozatállítás, megteremtve ezzel a vallás, és a kultúra alapjait. Ezt a hipotézisét Girard a *Violence and the Sacred*[91] (Az erőszak és a szent) című könyvében fejti ki. (Girard, 1977)

Girard úgy gondolja, hogy az áldozatállítási- bűnbakképzési-mechanizmusnak a valódi természetéről a bibliai kinyilatkoztatás, az Ó- és Újszövetség rántja le a leplet. Sőt, az Újszövetség még a mimetikus rivalizálásra is választ kínál – Girard szerint Krisztus példája mutatja, hogy a pozitív utánzás, a pozitív példa (Isten) iránti mimetikus vágyakozás nem vezet erőszakhoz, és segít a béke fenntartásában. Tehát a keresztény Szentírás a teológiai aspektus mellett ebben a felfogásban antropológiai leírást is jelent. *„Az antropológiai kinyilatkoztatás távolról sem kezdi ki a teológiai kinyilatkoztatást, és távolról sem verseng vele…"* (R. Girard, 2013a, 228. o.) A mítosz- és bibliaelemzéssel, illetve azok összehasonlító elemzésével elsősorban *A* bűnbak és a *Látám a Sátánt, mint villámlást lehullani az égből* című köteteiben foglalkozik. Munkái közül még fontos kiemelni a *Mi rejtve a világ teremtésétől fogva* címet viselő írását, amelyben elmélete szintézisét adja dialektikus formában. (Girard, 2013b)

Girard munkásságának mérföldköveit jelentő kötetek megemlítésekor már jól kirajzolódott, hogy téziseit három fő témakörben fejtette ki: mimetikus vágyelmélet, áldozat/bűnbak-mechanizmus, Bibliamagyarázat. Ebből adódik elméletének három alappillére, fő csomópontja: mimézis, áldozat, apokalipszis. (Palaver, 2001) A továbbiakban Girard elméletét eme három kérdéskör mentén fogom ismertetni. Ez a felosztás már csak avégett is kívánatosnak tetszik, mert a mikro szinttől a makroszintig halad, tehát az egyes embertől a közösségen át a nagy volumenű folyamatokig.

91 A könyv először 1972-ben jelent meg Párizsban, majd 1977-ben adták ki angol nyelven.

Mimézis

A mimetikus érzékenység az emberré-válás egyik alapfeltétele. Már az ókori gondolkodók is úgy vélték, hogy az utánzás az ember egyik differentia specifica-ja, megkülönböztető jegye. *„Az emberekkel gyermekségüktől fogva velük született az utánzás (éppen abban különböznek a többi élőlénytől, hogy igen utánzó természetűek és első ismereteiket is utánzás révén szerzik."* – írja Arisztotelész Poétikájában. Az utánzás képessége az emberi evolúció egyik döntő tényezője. Eme képesség révén a tanulás tér- és időbeli korlátai óriási mértékben kitágultak – a vertikális információátadás, alkalmazkodás több évig, de akár évszázadokig, sőt évezredekig tartó folyamata drámai mértékben felgyorsult az utánzás képessége révén, amely lehetővé tette, hogy a tapasztalatszerzés és információcsere már egy generációnyi idő alatt is megtörténhessen, a tanulás folyamata horizontálissá vált. Girard elengedhetetlennek tartja az ember tudományos megismerésének az előre lépéséhez, hogy megkülönböztessük az emberi utánzást az állati mimikritől, és beazonosítsuk a mimetikus viselkedés kizárólag az emberre érvényes jellemző vonásait. Azonban amikor az utánzásról beszél, akkor általában elutasítással szembesül. Ő ezt a 19. századi romanticizmusnak és individualizmusnak tulajdonítja, amely a 20. században is tovább él (és napjainkban is). (Girard, 2013b) Ennek az elutasító attitűdnek nemcsak ez a kontextusbeli körülállás az oka, hanem ebből a „romantikus illúzióból" fakadó egónak az önérzete is. *„A romantikus és modern filozófia lenézi az utánzást, s idővel ez a lenézés egyre nő. Különös módon e megvetést azzal a feltételezéssel szokták indokolni, hogy az utánzók bizonyára képtelenek ellenállni modelljüknek! A filozófusok a mimetizmusban a saját individualitásról való lemondást látják; az egyént elnyomja a többiek hatása és az uralkodó véleményt teszi magáévá."* – írja egy cikkében (Girard, 2003)

A *mimézis* szóval Girard mélyebb és tágabb viszonyulásra utal, mint a puszta, szűkebb értelemben vett utánzás. Sokkal inkább a tükörreakciókat, a másokon való tájékozódást jelenti, ami magában foglalja a tételes utánzást, de a másokkal való következetes szembehelyezkedést is. Érzékelni kell, hogy szimmetrikus viszonyrendszerről van szó. Tehát az ilyen értelemben vett utánzás, mimézis lehetővé teszi az összehangolt társas létet, felgyorsítja a tanulás folyamatát, életre hívja a kommunikációt. Ebből nyilvánvalóan adódik, hogy az emberek rendkívüli módon egymásra lesznek utalva, azaz mimetikusan hiperézékennyé válnak, ami bizonyos esetekben rivalizáláshoz és konfliktusokhoz vezet. A tanuláshoz értelemszerűen egy tanítóra van szükség, aki tekintéllyé és egyben mintává válik. Ez olyannyira beivódik az emberbe, hogy felnőtt korban is a másokon való tájékozódás lesz a meghatározó, így kérdésessé válik, hogy mennyiben tekinthetünk önmagunkra, mint önálló, autonóm személyiségre.[92] Az elemi ösztöneinken túlmutató vágyaink, céljaink továbbra is számunkra tekintélyt jelentő embertársaink, azaz *modellek* közvetítésével artikulá-

92 Komoly érvként szól Girard megállapításainak helytálló mivolta mellett a tükörneuronok későbbi, 1996-os felfedezése. (vö.Buda, 1998)

lódnak bennünk, vágyainkat mintegy „kölcsön vesszük". Tehát a vágyunkat mindig egy másik embernek ugyanarra a tárgyra irányuló vágya – a modell vágya – ébreszti fel. A modellek persze cserélődhetnek, de ahhoz egy újabb tekintélyt jelentő személyre van szükség. Fontos megjegyezni, hogy a mimézis tudattalan folyamat.

A mimézisnek két alaptípusát különbözteti meg Girard: az egyiket az external mediation terminussal jelöli, míg a másikat az internal mediation-nel. Az *external mediation*, „külső közvetítés" arra a mimetikus alaphelyzetre utal, amikor a modell valamilyen módon – térben, időben, társadalmi státuszban, stb. – távol áll a vágyakozó alanytól. Ez a mimézis „ártatlan", ártalmatlan formája, amely nem hordozza magában a konfliktus veszélyét. Alapesetben ilyen a szülő-gyermek viszony, de a jól működő oktatási rendszer alapja is. Akkor is ezzel a fajta veszélytelen mimézissel van dolgunk, amikor az alany a modellel már közös vágya olyan valamire irányul, ami megosztható és bőségesen rendelkezésre áll. Ilyenkor a „közös érdeklődés, ízlés" akár egy jó baráti kapcsolat fundamentuma is lehet. A mimézisnek ez a „pozitív" oldala alakítja ki és fejleszti a tanulást, szocializációt, empátiát, a társas léthez szükséges valamennyi képességet.

A problémák akkor kezdődnek, amikor az alany és a modell közös vágya valami olyasmire irányul, amiből nagyon kevés van, szűkösen áll rendelkezésre illetve nehezen hozzáférhető, vagy természete szerint csak egyedül birtokolható illetve nem osztható. Ilyen lehet például egy közösségen belüli vezető pozíció, vagy ennek egy tipikus és jól ismert példája, valakinek a szerelme. Ez már az *internal mediation* (belső közvetítés) esete, amikor a modell térben/időben/társadalmi státuszban közel áll az alanyhoz. (Girard, 1966) Ebben az esetben már a modell is óhatatlanul belekerül a mimetikus spirálba. Ugyanis az alany vágyakozása a modell által birtokolt tárgy iránt annak felértékelődését eredményezi a modell számára és növeli a tárgyhoz való ragaszkodását. Ez aztán csak tovább tüzeli a vágyakozó alany szenvedélyét. Az így kialakuló mimetikus spirálban jól érzékelhető az eszkaláció, és az eredeti modell is vágyakozó alannyá válik a saját maga által birtokolt tárgy viszonylatában, hiszen az ő vágyát az eredeti vágyakozó alany szenvedélye tüzeli, így abból mintegy modell válik számára. Ez a tükörhatás, mimetikus eszkaláció idővel odáig fajul, hogy a tárgynak már nincs is jelentősége és a másik személye kerül az előtérbe. Mivel a két fél között nincs meg a kellő távolság, ami ennek a folyamatnak gátat vethetne, a modellből egyre inkább akadály válik. Egy ponton már olyan ellenséges a hangulat, hogy a másságukat igyekeznek hangsúlyozni, és próbálnak minél jobban elhatárolódni egymástól. Ennél fogva az utánzás primer, külsődleges jegyei eltűnhetnek, de a viselkedésükben beállt szimmetria jelzi, hogy a mimetikus viszály most hágott csak igazán a tetőfokára. Azonban ez a viszony is imitatív alapú és a konfliktus hevében olyannyira egymással vannak elfoglalva a felek, hogy egyre inkább hasonulnak és egymás *duplumaivá* válnak.

A modell viszonylatában kialakul a *double bind* (kettős kötés) jelensége. Arról van szó, hogy ebben a mimetikus viszonyrendszerben a modellben kettő, egymásnak ellentmondó szándék munkálkodik. Egyfelől nyilvánvalóan terhes számára ez

a viszony, másfelől az önérzetét, egóját emeli, hogy valaki arra vágyakozik, amit ő birtokol. Tehát egyszerre szüksége van arra, hogy utánozza őt a vágyakozó alany és modellül szolgáljon számára, ugyanakkor nem akarja ezt a konfliktusokkal terhelt viszonyrendszert. (R. Girard, 1977)

Tehát a fentebb leírtak azt a folyamatot tárják elénk, ahogyan az elsajátító mimézis (acquisitive mimesis) konfliktusos mimézissé válik. (1. ábra)

1. ábra

Az internal mediation esetében a modell (M) valamilyen értelemben közeli helyzetben van az alanyhoz (A), és a vágyott tárgy (T) nem osztható, vagy nincs belőle elegendő. Ez konfliktushoz vezet, és az elsajátító mimézis konfliktusos mimézissé válik, amelyben már a felek egymás személyével vannak elfoglalva.
(Az ábrát Cserháti Sándor készítette)

A modell állandósult hiányérzetet, a teljes, beteljesült létben való megfogyatkozást testesíti meg. Tehát az alany a modell, vagy közvetítő/mediátor lényét keresi. Girard szemléletében itt a vágy metafizikai természetű, hiszen ez túlmutat a szükséglet dimenzióján, a modellnek tulajdonított teljesség iránti vágyakozás, álmodozás, a vágy egzisztenciális minőség. Így a szükséglettel ellentétben a vágy végtelen természetű.[93] Ez az egzisztenciális hiányérzet kimeríthetetlen táptalajt biztosít a vetélkedésnek, frusztrációnak és az erőszakos indulatoknak. Azt állítja Girard – szemben az általános vélekedéssel – hogy a konfliktusok valódi forrása nem a különbözőség, hanem a hasonlóság. (Girard, 1966)

Amennyiben nincs olyan belső vagy külső tényező, amely még időben gátat vetne a konfliktus eszkalálódásának, akkor a rivalizálás erőszakba torkollik. Az előbb

93 Ontológiai szempontból szükségszerű, hogy a vágy mindig találjon valami újat, amire irányulhat, hiszen ha ez nem történik meg, akkor a vágy végleg beteljesül és megszűnik. Azonban érzékeljük, hogy ha valamit megszerzünk, elérünk, akkor egy újabb cél vagy újabb igény fogalmazódik meg, így mindig fennáll egyfajta hiányérzet, így a vágy, vágyakozás sohasem tűnik el teljesen, tehát permanens, mindig fennáll, végtelen.

leírtakból jól kirajzolódik, hogy az utánzás, az egymáson való tájékozódás nemcsak a vágy kialakulásában, hanem az annak következtében létrejött konfliktus valamenynyi fázisában döntő szerepet játszik.

Azonban nemcsak a vágyak, hanem az indulatok is mimetikus természetűek. Girard a konfliktus és a nyomában járó erőszak terjedésének leírására a fertőzés (contagion) metaforáját használja. (Girard, 1977) A korábban már emlegetett egzisztenciális hiányérzet, a vágy végtelen természete szavatolja, hogy mindig „rendelkezésre álljon", legyen elég frusztráció, indulat vagy hiányérzet az emberekben. Nagyon jól tudjuk, hogyha megfelelő számú elégedetlen ember gyűlik össze egy helyen, akkor előbb-utóbb elszabadulnak az indulatok. Ehhez nem szükséges, hogy ugyanaz az ügy hozza őket össze, sőt még az sem, hogy kezdetben az adott pillanatban mindenki elégedetlennek érezze magát. A tömeg magával ragadja az egyént, saját problémái feloldódnak a sokaság éppen napirenden lévő nagy ügyében, és haragja afelé fordul, akit az immáron számára tekintélyt jelentő többség vagy a tekintéllyel bíró leghangosabb, legmeggyőzőbb alak sugalmaz, tehát az egyén átveszi az „újdonsült modell" indulatának tárgyát. Az egzisztenciális vágy és az azzal párosuló hiányérzet lehetővé teszi a frusztráció, az indulat tárgyának a helyettesíthetőségét.

Korunkban már rendelkezésre állnak azok az eszközök és stratégiák, amelyekkel a negatív mimetikus folyamatok kordában tarthatóak – ezt segíti, hogy a pozitív gesztusoknak is van mimetikus hatásuk. Számunkra már adott az illem, az erkölcs és a jog védelme. Azonban az emberréválás kezdetén, az archaikus társadalmakban az államhatalom, karhatalmi szervek hiányában a mindenki-mindenki ellen káosza, a diffúz erőszak ténylegesen a közösség pusztulásával, széthullásával fenyegetett. (Girard, 2013b) Mármost felmerül az obligált kérdés, hogyha a mimetizmus révén időről-időre ilyen nagymértékű erőszak-potenciál gyülemlik fel az emberekben, akkor mégis hogyan maradhattak fenn az első formálódó közösségek? Államhatalom, rendvédelmi szervek, jog hiányában mi védte meg az embereket a saját elsöprő erőszakhullámukkal, indulataikkal szemben? Értelemszerűen belső gátlásaik ekkor még nem lehettek, hiszen semmi tapasztalattal sem rendelkeztek a konfliktusok mechanizmusát illetően, ennélfogva nem is ismerhették a megelőzés stratégiáit. Ráadásul evolúciós szempontból pont ebben az időszakban növekszik meg jelentősen a fej mérete, hiszen a társas lét fokozza a mimetikus készséget, érzékenységet, és az egyre komplexebb agyi funkciók nagymértékben növelik az agy térfogatát. Mindez azzal jár, hogy a megszülető csecsemő hosszú ideig gondoskodásra szorul, mert képtelen a menekülésre és bármilyen szintű önfenntartásra. Ez nélkülözhetetlenné teszi a tartós békés időszakokat, azonban a mimetikus érzékenység kritikus szinten tartja a feszültséget és az ebben rejlő erőszak-potenciált, amelyet ráadásul külső tényezők, mint különféle természeti csapások, éhínség, betegségek alkalomadtán csak tovább súlyosbítanak.

Áldozat

A fentebb leírt mimetikus válság, illetve az abból fakadó diffúz erőszak következtében bizonyára számos közösség ténylegesen elpusztult vagy széthullott. Girard hipotézise szerint csak azok a közösségek maradtak fenn, amelyekben a mimetikus helyettesítés mechanizmusa révén sikerrel csatornázódott a közösség tagjainak dühe, indulata egyetlen, spontán módon kiválasztott személy irányába, akit aztán közösen megöltek. (Girard, 1977) Így a mindent elsöprő, ténylegesen a közösség pusztulásával fenyegető erőszak vitorlájából kifogták a szelet egy kisebb erőszaktétel által. Tehát a diffúz erőszakot az emberi kultúrák kezdetén az áldozati- vagy bűnbakképzési mechanizmussal[94] tartották féken. Az így bekövetkezett gyilkosság pedig hallatlan fordulatot hozott. Ezt a gyilkosságot nevezi Girard *founding murder*-nek, alapító-/ősgyilkosságnak.[95] Az imént még vérgőzben tomboló, az indulatoktól feltüzelt tömeg a gyilkosság révén hirtelen, egyik pillanatról a másikra ellenség nélkül maradt. *„A mindenki egy ellen mimetikus ragályának, vagy más néven az áldozatállító mechanizmusnak tehát megvan az a meglepő, látványos, de logikusan magyarázható jellegzetessége, hogy képes békét teremteni annak a közösségnek az életében, amelyet nem sokkal korábban még lecsillapíthatatlannak tűnő zavargások dúltak föl."* (R. Girard, 2013a, 53. o.) Ez egy olyannyira katartikus élmény, megrendítő, lenyűgöző tapasztalat lehetett, hogy Girard szerint tulajdonképpen ez a *szent* születésének pillanata, amely minden archaikus istenélmény alapja. (Girard, 2013b)

A szent transzcendens karakterisztikáját az adja, hogy az egyes ember, egyén aspektusából ez az egész folyamat – a tömeges indulatfellángolás, zűrzavar, majd pedig a hirtelen bekövetkező megnyugvás, béke, harmónia – úgy csapódik le, mintha rajta túlmutató, nálánál sokkal hatalmasabb erők munkálkodtak volna. Nyilvánvalóan kevésnek érezték magukat a közösség egyes tagjai ahhoz, hogy ekkora pusztító erőt életre hívjanak, majd pedig azt egy csapásra meg is zabolázzák. Ezt az irracionális benyomást a heves erőszakos indulatoktól való csodálatos megszabadulás élménye végképp kétségbevonhatatlanná teszi. Eme élmény végletes kettősségéből pedig egyenesen következik a szent kétarcúsága, a szent paradox élménye. A pusztulás rémképe és a megújult élet, a felfordulás iszonyata és a helyreállt béke, a káoszból a kozmoszba való átmenet egy olyan felettes transzcendens erőről tanúskodik, amely egyszerre iszonytató, félelmetes, rettenetes, de ugyanakkor békét hozó, csodálatos és jóságos – mysterium tremendum et fascinans (vö. Otto, 1997)

94 A bűnbakképzés jelensége kapcsán fontos azt megjegyezni, hogy mai perspektívából nézve a fogalom kapcsán az ártatlanul megvádolt áldozatokra asszociálunk, azonban az eredeti folyamat részesei ténylegesen meg voltak győződve arról, hogy az általuk megvádolt áldozat valóban vétkes. Tehát a bűnbakképzés a kívülálló reflexiója.

95 Személy szerint a founding murder lehetséges magyar nyelvű terminusai közül előnyben részesítem az alapítógyilkosság kifejezést. Úgy gondolom, hogy szemben az ősgyilkosság megjelöléssel, az alapítógyilkosság jobban kifejezi azt, hogy valami új rend jött létre – az ősi vallásosság és tulajdonképpen maga a kultúra, míg az ősgyilkosság jelentheti azt a gyilkosságot is, amely csupán csak első a gyilkosságok sorában, de ez nem feltétlenül jelenti azt is, hogy ennek nyomán valamiféle új rend jött volna létre.

Ez a tapasztalás lesz a kultúra és a társadalom alapja Girard szerint, ami a teremtés ősi élményét adja. (Girard, 1977)

Kezdetben ez a szent élmény, tapasztalat, nem egy megszemélyesített transzcendens, de hamar személyes karaktert kap, mert az élmény két szélsősége tulajdonképpen egyazon áldozat személyéhez kapcsolódik. Az áldozat egyszerre a baj okozója és a béke megteremtője, méreg és ellenszer (pharmakon), tehát az áldozat egy kettős transzformáción megy át. Ebből már könnyen belátható az a fejlemény, hogy az emberek arra a következtetésre jutottak, hogy tulajdonképpen az egész folyamat, eseménysor neki köszönhető, az ő kontrollja alatt zajlott. Mivel megölték őt, és a béke ezt követően jött el, tehát a gyilkosság után is hatást fejtett ki az áldozat személye, akkor tulajdonképpen nem is halt meg igazán, vagy ha mégis, akkor fel kellett, hogy támadjon. Ily módon válik az áldozatból istenség, aki rendet teremtett a közösségben, ezáltal annak megalapozójává, abszolút vonatkoztatási pontjává válik. Mielőtt azonban rátérnék arra a kérdésre, hogy hogyan alakult ki a kultúra a founding murder-ből és az áldozati mechanizmusból, talán ez az a pont, ahol érdemes röviden kitérni Girard mítosz- és rítusfogalmára.

Girard szerint a *mítosz* a kultúrateremtő alapítógyilkosság interpretációja a közösség narratívájában. Tulajdonképpen nem más, mint a kultúrát teremtő founding murder kódolt leírása a közösség nézőpontjából. Girard ezek dekódolásához egy négyelemű kritériumrendszert javasol („az üldözés sztereotípiái"). Ezek megjelenését vizsgálja minden olyan szóbeli vagy írott szövegben, amely közvetlenül vagy közvetetten a kollektív erőszakról tudósít („üldözői szövegek"). Girard kritériumai a következők: 1) valamilyen módon megjelenik egyfajta társadalmi krízis, olyakor a differenciálatlanság jegyeivel, nem feltétlen konfliktus formájában; 2) a differenciálatlanság irányába mutató tabu áthágása; 3) a mítosz középpontjában álló személy kiválasztottságára okot adó jellegzetességek, sajátosságok megjelenése; 4) a szakrum jegyei, amelyek a szent kettős paradox karakteréből adódnak – a mítosz központi szereplője transzcendens figura, aki a baj okozója és megszüntetője, bűnei, rossztettei általában balesetek, óvatlan tévedések vagy csínytevések, ezáltal kívánják feloldani a szent paradoxonját. Girard úgy vélekedik, hogyha több ilyen sztereotípia van jelen egymás mellett egy és ugyanazon dokumentumban, akkor üldözésre következtethetünk. Ehhez nem szükséges, hogy az összes sztereotípia meglegyen az adott szövegben, akár kettő vagy három is elegendő – szerinte ennyi gyakorlatilag az összes üldözői szövegben megtalálható. Ezek megléte esetén kimondhatjuk, hogy: *„1) az erőszakos cselekményekre valóban sor került; 2) a válság valós; 3) az áldozatokat nem a nekik tulajdonított bűnök alapján, hanem áldozati jegyeik alapján választották ki; 4) a műveletnek az az értelme, hogy az áldozatokra hárítsák a felelősséget a válságért, és azzal hassanak e válságra, hogy a szóban forgó áldozatokat elpusztítják, vagy legalább elűzik a közösségből, amelyet ezek beszennyeznek."* – vonja le következtetéseit Girard. (Girard, 2014, 43. o.)

A *rítusok* is nagyon szerteágazóak akár tartalmukat, akár megjelenési formájukat tekintve, azonban Girard ezekben is felfedez közös elemeket. A legtöbb rítusnál

megfigyelhető, hogy káosszal kezdődik, krízist mímelnek. Ezután rendszerint jön az áldozat, ami a csúcspont. Tehát eljátsszák a káoszt, és kieszközlik a teremtést, a pozitív hatást – valamennyi ünnep struktúrája erre utal. (vö. Eliade, 2009) A rítus tulajdonképpen a teremtő alapítógyilkosság szertartásos megjelenítése, abból a célból, hogy újra átéljék az áldozati mechanizmus béketeremtő hatását és megerősítsék a közösség belső kohézióját. (Girard, 1977)

Úgy vélem, azért is érdemes volt kitérni röviden Girard mítosz- és rítusfogalmára, hogy lássunk egy olyan megközelítést, amely képes egy egyszerű és átfogó választ adni a mítoszkutatásban és etnológiában felbukkanó megoldhatatlannak látszó kérdésekre, mint a mítosz és rítus fogalma, azon meghatározások sokfélesége és látszólagos lényegi eltérése, valamint a mítosz és rítus viszonyrendszerének problematikája. (vö. Kirk, 1993)

Most pedig térjünk vissza arra a kérdésre, hogy hogyan alakult ki a kultúra az alapítógyilkosságból, illetve az áldozati mechanizmusból? *Az új rend két alappillére az áldozati szertartás és a tiltások rendszere lesz.* Ugyanis a társadalmi béke nem tart örökké, mert az ember mimetikus természete nem változott meg, és idővel újabb mimetikus viszályok tépázzák az emberi kapcsolatokat, növekszik az indulat és az erőszak-potenciál az emberekben, és a közösséget egy újabb kataklizma fenyegeti – kezdődik elölről a ciklus. Akik tanúi voltak ez előző válság szörnyűségeinek, kétségbeesetten keresik a módját annak, hogy hogyan lehetne elejét venni az újabb tragédiának. Immáron azonban rendelkezésükre áll a spontán bekövetkezett első alapítógyilkosság tapasztalata, annak a közösség számára üdvös végkimenetelével, így kézenfekvő, hogy a lehető legpontosabban imitálják az eredeti eseménysort. Az a következtetés is könnyen megfogalmazódik, hogy a tragédia megelőzéséhez, elkerüléséhez szükséges stratégiát az istenség mutatta meg az eredeti gyilkosság révén, és innen már csak egy lépés azt hinni, hogy tulajdonképpen az istenségnek kell az áldozat, hogy így lehet elkerülni a pusztító haragját. Az eredeti eseménysor leutánzása, az áldozat meggyilkolása újra átmeneti békét eredményez, és eme hatásmechanizmus valóságának, működőképességének és élményének a tapasztalata megalapozza, rögzíti és végleg megerősíti az emberáldozat gyakorlatát. Innentől kezdve ez lesz az orientációs pont, a közösség életének központi eseménye és szervező elve. Ezek lesznek azok a kitüntetett alkalmak, ahol ápolni lehet az istenséggel való jó viszonyt és megerősíteni az egymás közti kötelékeket. A megelőző kaotikus időszakhoz képest a reintegráció és az új rend létrejöttének tapasztalata a közösség számára a születés eseményét és a teremtés élményét jelenti.

Idővel ezt a hatásos válságkezelési stratégiát már nem csak a belső problémák, hanem a külső veszélyek elhárítására is alkalmazzák. Mivel úgy gondolták, hogy a külső fenyegetések – mint például a természeti csapások, éhínség, járványok, háborús fenyegetés, stb. – szintén az istenség haragját jelentik, ezért a már bevált protokoll szerint jártak el, függetlenül az áldozat tényleges felelősségétől, bár a közösség valóban meg volt győződve az áldozat bűnösségéről.

Az áldozati szertartás egy rendkívül kényes folyamat, hiszen az egész közösség léte a tét. Gyakorlatilag egy kontrollált, kisebb mértékű erőszakkal igyekeznek elejét venni a mindent elsöprő diffúz erőszakhullámnak – érzékeljük, hogy lényegében erőszak alkalmazásáról van szó egy erőszakos indulatoktól feltüzelt közösségben, ami rendkívüli kockázatot jelent. Ez az irányított erőszak a szent szférájában zajlik, és különös gondossággal kell eljárni. Hogy továbbgörgessük Girard analógiáját, amelyben a mimetikus erőszakragályt egy fertőzéshez hasonlította, az áldozati szertartás tulajdonképpen olyan, mintha egy veszélyes anyagokkal foglalkozó laboratóriumban ügykezelnének – egy óvatlan mozdulat is végzetessé válhat. Tehát a rituálénak a lehető legpontosabban kell zajlania, és ehhez tapasztalattal rendelkező szakemberek közreműködésére van szükség, így idővel kialakul a papság, akiknek el kellett végezni a megfelelő tisztulási szertartásokat, hiszen a szent erőterében nem jelenhetnek meg a konfliktusoknak kitett profán magánemberi minőségükben.

Általában a határáthágás lesz az új rend, kultúra tabuja – ezek archetípusai a vérfertőzés és a szülőgyilkosság, ezeket mondhatjuk a legelemibb határok áthágásának. A mimetikus válság tanulsága, hogy minimalizálni kell a vetélkedés, rivalizálás lehetőségét, aminek elsősorban a szimmetrikus helyzetekben van terepe létrejönni és konfliktushelyzetig eszkalálódni. Éppen ezért a kultúra egyik legfőbb funkciója az, hogy strukturálja a társadalmat, megteremtse a társadalmi differenciák rendszerét, a hierarchiát, amelyben mindenkinek megvan az istenség által rendelt, *szentesített* pozíciója. A társadalom életét szabályozó rendelkezések ennek a fényében születnek. A rendelkezések fő célja tehát a mimetikus konfliktushelyzetek megelőzése. A tiltások az erőszakos és a várhatóan erőszakkal járó cselekedetek ellen irányulnak, és a hierarchikus rendszer támogatásával igyekeznek gátat vetni a negatív mimetikus folyamatoknak. (R. Girard, 1977) Erre egy kiváló példa a Tízparancsolat. A szülők tiszteletének előírása a legalapvetőbb társadalmi különbséget szentesíti, ami a többi hierarchikus struktúrának is mintául szolgál. A Tízparancsolat második fele egyszerű és rövid parancsolatokat tartalmaz, amelyek a felebarátaink elleni erőszak tilalmáról szólnak és súlyossági sorrendben tiltják a legerőszakosabb cselekedeteket (ne ölj, ne paráználkodj, ne lopj…). Az utolsó, tizedik parancsolat kapcsán Girard egy roppant érdekes észrevételt tesz. Ez a parancsolat mind hosszúságában és mind tartalmában eltér az előzőektől, hiszen nem cselekedet, hanem vágyat tilt. (R. Girard, 2013a)

Önmagukban a tiltások csak átmenetileg jelentenek gátat, azonban párosulva az áldozati szertartással nagyon hatékonyak. Ugyanis az áldozati szertartások nemcsak a feszültség levezetésének, a megnyugvásnak az alkalmai, hanem elrettentő szerepük is van, hiszen bemutatja azt, hogy milyen sors vár arra, akit vétkesnek találnak valamely rendelkezés megsértésében. Tehát ily módon létrejön a differenciált, hierarchizált közösség, a társadalom, és fejlődésnek indul a kultúra.

Girard szerint a kultúra és a társadalom az áldozatállítási, bűnbakképzési mechanizmusból eredő ősi vallásosság szülötte. Mindebből körvonalazódik Girard *vallásfogalma*: az nem más, mint védőpajzs, önvédelmi mechanizmus az emberek saját mimetikus erőszakosságával szemben. Tehát a vallás nem az erőszak oka, hanem az

erőszak fékentartására létrejött intézmény, amely nélkül aligha élhette volna túl az emberiség a saját születését. Amellett, hogy elismerjük a vallás védelmi funkcióját és kohéziós erejét, Girard elméletéből az is adódik, hogy hamis vádon, hazugságon, ártatlanok kirekesztésén, szenvedésén és halálán alapszik. A vallás az erőszak intézményesített formáját szentesíti, a transzcendensre vezeti vissza. Kialakul a *sacrificial protection*, az áldozati védmű rendszere (Girard, 1977)

Az államhatalom, jog és a rendfenntartás intézményeinek megjelenéséig az erőszak megelőzése köré épülő vallás uralja a társadalmi élet valamennyi szegmensét. Még nagyon hosszú ideig ezek az intézmények is a szenttől nyerik legitimációjukat, de létük lehetővé teszi, hogy a vallás fellazuljon, felpuhuljon fokozatosan, és veszítsen rettenetet keltő karakterisztikájából. Ebben a folyamatban az idő előrehaladtával az emberáldozatot felváltja az állat- és a terményáldozat, sőt, később a szertartás sok esetben el is tűnik, vagy teljes mértékben spiritualizálódik. Ezzel párhuzamosan fokozatosan átalakul az istenképzet is. A fundamentális, elementáris élménytől távol többé már nem szükséges, hogy a szent egyetlen ellentmondásos alakban összpontosuljon. Bizonyos kultúrákban különválik a jóságos isten és a gonosz démon alakja, míg másutt az istenség rémületes szörnyű tettei óvatlan tévedéssé, csínytevéssé enyhülnek. Ez a komplex átalakulás azért lehetséges, mert a vallás elvégezte eredeti feladatát.

Azonban ez az áldozati védmű, a vérben fogant és erőszakon alapuló vallás nem jelent végleges megoldást, hiszen az ember nem változott meg, a mimetikus konfliktus ciklikusan újra meg újra felbukkan. Ráadásul ez az egész áldozati rendszer inkább csak konzerválja a mimetizmust, és nem ösztökéli az embert önmaga revideálására, hiszen amikor a helyzet már-már tarthatatlanná válik, mindig lesz valaki, aki „elviszi a balhét". (Girard, 2013b)

A haragvó, véres, áldozatokat kívánó istenség képében az ember végső soron a saját kezelhetetlen erőszakigényével szembesül. Azonban felmerül a kérdés, hogy mi történik, ha fény derül a nagy titokra, ha feltűnnek olyanok, akik nem hisznek az áldozat vétkességében, és így az áldozati védmű összeomlik? Ez a kérdés elvezet minket Girard elméletének harmadik nagy csomópontjához.

Apokalipszis

Az apokalipszis görög eredetű szó, jelentése: feltárás, leleplezés, kijelentés. Arra utal ez Girard elméletében, hogy az áldozati védmű hazugságon alapuló monolit tömbjén valami rést ütött, homokszem került a gépezetbe, és az igazság feltárulásának folyamata visszafordíthatatlanul megkezdődött. Mi okozta mindezt? Girard válasza erre a kérdésre az, hogy a Biblia.

A mítoszok és a hasonló témájú bibliai történetek közötti viszony kérdése régóta foglalkoztatja a kutatókat, de a vallás témája iránt érdeklődést mutató szélesebb publikumot is. Az már első olvasatra is feltűnik, hogy a Bibliában rengeteg az erőszak,

vér, igazságtalanság, etikai szempontból nyitva maradt helyzet szemben a mítoszok letisztult, dramaturgiailag és logikailag lekerekített történeteivel. Girard szerint ez az egész egyszerűen azért van, mert a Biblia őszinte ott, ahol a mítosz ködösít. A mítoszok az üldözőket ártatlannak, a kollektív erőszak áldozatait pedig bűnösnek titulálják, a Bibliában viszont megszólal az áldozat, elénk tárul a megvádolt bűnbak nézőpontja, az áldozatokat ártatlannak mutatják. Nagyon fontos, hogy Jézus kereszthalála által az összes áldozat (térben és időben) rehabilitációt nyer. *„A mítoszok bűnösöknek állítják be a kollektív erőszak áldozatait. Beszámolóik egész egyszerűen hamisak, illuzórikusak, hazugok. A bibliai és az evangéliumi szövegek ugyanezeket az áldozatokat ártatlannak mutatják. Ezek a beszámolók pontosak, megbízhatóak, valósághűek. […] A mitikus közösségek történetei azért tűnnek megfejthetetlennek, mert e közösségek tagjai nem fogják fel, mi történik velük. […] Csak a bibliai és az evangéliumi szövegek segítségével léphetünk túl ezen az illúzión, mégpedig azért, mert szerzőiknek sikerült túllépniük rajtuk. […] A mítoszok következetesen fejtetőre állítják az igazságot: az üldözőket ártatlannak, az áldozatokat bűnösnek nyilvánítják. Szerzőik megtévesztenek bennünket, mivel ők maguk is tévedésben élnek, s az emmauszi tanítványokkal ellentétben semmi és senki sem világosítja fel őket. Az Evangéliumok híven ábrázolják a kollektív erőszakot, s ezzel megfosztják attól a pozitív vallási értéktől, amellyel a mítoszok felruházták. Tisztán emberi, erkölcsileg bűnös iszonyatában szemlélik, s megszabadulnak attól a mitikus illúziótól, mely hol dicséretes, szentséges (mivel a közösség számára hasznos) cselekedetté változtatja, hol teljesen elhallgatja az erőszakot, […] A zsidó-keresztény hagyomány teljes joggal tart igényt egyediségére és igazságára, s ez antropológiai vonatkozásban is érvényes. […] Míg a mitikus hősök isteni volta az erőszak erőszakos elhallgatásából ered, addig Krisztusé szavai kinyilatkoztató erejében gyökerezik, de mindenekelőtt szabadon elfogadott halálában, melynek nyomán nem csak saját ártatlansága tárul föl, hanem a hozzá hasonló sorsú többi bűnbaké is."* (Girard, 2013a, 15-17. o.)

E hosszabb idézet nagyon jól szemlélteti Girard viszonyulását a Bibliához, és a Szentírás kitüntetett szerepét a mimetikus elméletben. Ebben az olvasatban a Biblia egy „antropológiai kisokos", az áldozati szertartás „fejlődéstörténeti példatára", az Ószövetségtől egészen az Evangéliumokig. Az Ószövetségben már nem csínytevő istenek szerepelnek, hanem az emberek követik el az erőszakos cselekedeteket, tehát a felelősség az emberekre hárul a biblikus irodalomban. A mítoszok a közösség szempontjából mutatják be az eseményeket, míg a Biblia az áldozatok aspektusából. Ezzel egy alapvető rés keletkezik az áldozatmechanizmuson.

Az Akeda, Ábrahám és Izsák története Girard olvasatában arról szól, hogy az Izraelben szakítanak az emberáldozat gyakorlatával (szerinte az, hogy ez egy próbatétel volt, csak utólagos betoldás, hogy emészthetőbb legyen a történet). Az istenkép is átalakul – immár nyilvánvalóvá válik, hogy Isten nem kíván emberáldozatot. A Biblia fokozatosan fedi fel az áldozati mechanizmus hazugságát. Ebben a folyamatban a prófétai irodalom jelenti a következő fokozatot. Itt már kifejezett áldozatkritikáról van szó, bár a legtöbb esetben még itt sem az áldozati gyakorlat egyértelmű

elutasításával van dolgunk. Az azonban világos, hogy valamennyi próféta számára az áldozati szertartás gyakorlata egy terhes hagyomány, örökség, amely eltereli a figyelmet Isten valódi szándékáról, ami az igazságosságon és irgalmasságon alapuló béke. Az a prófétai intelem is az áldozati mechanizmus közvetett kritikájának tekinthető, amely az elesettek, a jövevények, ergo a potenciális bűnbakáldozatok iránti odafigyelést sugalmazták Izrael népének.

Az elmélet szempontjából Isten szenvedő szolgájának története (Ézs 52,13-53,12) érdekes relevanciával bír. Itt egyszerre jelenik meg a közösség és az áldozat nézőpontja. Megjelenik a leleplezett bűnbakmechanizmus logikája, de megmarad az a korábbi mitikus szemlélet, hogy az egész Isten akarata volt. A helyettes engesztelőáldozat tanítása vélhetően ebből az ambivalens szövegből született meg – bár Isten szeretetből küldi áldozatként Jézust, ugyanakkor ez a felfogás visszahelyezi Istent az áldozati mitikus logikába; ezt a tant Canterbury Anselmus hozza létre és a reformátorok „durvítják el".

Azt még persze nem mondhatjuk, hogy az ószövetségi irodalom egyöntetűen ellene szegül az ősi áldozati logikának, hiszen például sokszor találkozunk benne az Isten által szankcionált erőszakkal. Azonban az kétségtelen, hogy megkezdődik a szakrális védmű fokozatos eróziója; az áldozat már szóhoz jut, és nem lehet többé elnémítani.

Az áldozati szemlélet kritikája az Ószövetségben kezdődik el és az Újszövetségben tetőzik be Jézus drámája által, amellyel dekódolódik a szakrális áldozati szisztéma. Az igazi apokalipszis akkor kezdődik el, amikor a Jézus-dráma a csúcspontjára ér, a feltámadáskor. (Girard, 2013a)

Valószínűleg Jézus maga is megtapasztalhatta a kirekesztettséget, hiszen a názáretiek törvénytelen gyermekként tekintettek rá. Jézus külsejét illetően nincsenek adatok, így ebből arra lehet következtetni, hogy külsejében nem volt semmi különös, ami megkülönböztetésre adhatott volna okot. Mindesetre az tény, hogy működése során feltűnően kereste a közösséget olyanokkal, akiktől az emberek jellemzően távol tartották magukat. Jézus küldetése előrehaladtával egyre inkább polarizálja környezetét, ahogy növekszik követőinek száma, úgy gyarapodik ellenfeleinek tábora is. Jézus azon van, hogy megakadályozza az áldozati mechanizmusok kibontakozását. Ez áll tanításának középpontjában is. Már az indulat képződésének szintjén igyekszik elejét venni a dolgoknak, mert a törvényi tiltás önmagában nem oldja meg az indulatból származó problémákat. Azt hirdeti, hogy Isten szeretete egyaránt árad mindenkire, és forrása kiapadhatatlan, tehát nem kell versenybe szállni a mennyei javakért. Továbbá az ellenség szeretetének parancsa kapcsán Istent állítja követendő példának az emberek elé, azaz egy olyan modellt ajánl, aki sohasem válhat vetélytárssá. Tanításaiban arra ösztönzi követőit, hogy álljanak ki a megalázottak, perifériára szorultak, tehát a mindenkori potenciális bűnbakok, áldozatok mellett. Mindezzel a mimetikus indulatok alól akarja kihúzni a talajt. (Girard, 2013a)

Jézus működése kezdetben nem a bűnbakséma jegyében indul, azonban egy idő után világossá válik számára, hogy nem kerülheti el a konfrontációt, amennyiben

tovább folytatja ténykedését. Erre a végkifejlet közeledtével a tanítványok is számítottak, csak épp arra nem, hogy Jézus a harcos ellenállás helyett aláveti magát vádlóinak. Innentől kezdve az események a bűnbakmechanizmus szerint zajlanak, hamis vádakkal, mimetikusan hergelődő tömeggel és végül a halálos ítélettel valamint annak végrehajtásával. A mimetikus hatások olyan erősek, hogy még a tanítványok sem képesek ellenállni a tömeg szívóerejének, ezt jelzi, hogy Péter többször is megtagadja Jézust, amelyet ő előre meg is jósolt. Jézus végül teljesen magára marad és kínokkal teli halált hal. Ha az egész csak eddig tartott volna, akkor minden marad a régiben. Azonban felocsúdva a mimetikus indulatragályból, egy szűk kis csoport elkezdte hirdetni Jézus feltámadásának hírét.

Girard három fázisban írja le a mimetikus ciklust: diffúz erőszakkal fenyegető válság, bűnbakáldozat és epifánia (megistenülés). Az ószövetségi irodalomban bőséggel akad példa az első két fázisra, de a harmadik sohasem következik be – elsősorban ez az a pont, ahol az Ószövetség áttörést jelent a mitikus szemlélethez képest. Tehát az Ószövetségben az áldozatból nem lesz istenség. Mármost innen nézve úgy tűnik, mintha Jézus drámájának keresztény narratívája ellentmondana ennek az ószövetségi vívmánynak, hiszen a meghalt majd feltámadott Krisztust istenként tisztelik. Ebben az esetben a döntő különbség a megistenülés miként jében rejlik. Míg a mitikus epifánia az egész közösség előtt zajlik, addig Jézus feltámadását csak az a kisebbség tapasztalhatja meg, amelynek tagjai belátják és megbánják nagypénteki eltántorodásukat – azaz a mimetikus indulatból felocsúdva képesek együtt érezni az áldozattal és nem adnak hitelt az ellene felhozott hamis vádaknak, így tanúskodni tudnak mesterük ártatlanságáról. Ráadásul a feltámadással maguk az égiek nyilvánították ki Jézus ártatlanságát, így a transzcendens legitimáció ellentétes előjelű a mitikus szemlélethez képest. Tehát a Krisztusban való megtérés „feltétele, lényege" tulajdonképpen az, hogy ráeszméljünk magunk valódi mimetikus természetére és revideáljuk magunkat, így képessé válunk az áldozat iránti szenzibilitásra, így ehhez nem feltétlenül szükséges a hit. Isten tehát azért adja oda magát Jézusban az ősi ciklus minden fázisának, hogy a különbség a lehető legkiáltóbb módon artikulálódjon és váljon nyilvánvalóvá, hogy az áldozat ártatlan. És ha ez így van, akkor a rendszer összeomlik, hiszen az minden ízében hazugságnak bizonyul. Ebben az esetben tehát az összes áldozat ártatlan, hiszen mindegyikük ugyanazon egyetemes mimetizmusnak és (a fennmaradt közösségek viszonylatában) az abból fakadó bűnbakképzési mechanizmusnak váltak a kárvallottjaivá. Másképpen megfogalmazva: minden olyan esetben, amikor az egész közösség bajaiért egyvalakit, vagy egy jól körülhatárolható csoportot vádolunk, akkor valójában a közösség tagjai a vétkesek. (Girard, 2013a)

Így tehát Jézus megistenülése nem szentesíti, hanem pont, hogy leleplezi és hatályon kívül helyezi az áldozati struktúrát és az ahhoz kapcsolódó istenképzetet. Mindezzel egy lassan kibontakozó, de visszafordíthatatlan folyamat vette kezdetét. Innentől kezdve tényezővé válik az áldozat, vagy bárkinek a hangja, nézőpontja, aki szembehelyezkedik valamely többséggel vagy autoritással. Ez a változás elsősorban

a kritika szellemeként van jelen, mint gyanú, hogy a többségnek, illetve a hatalomnak nem feltétlenül van igaza. Ez a szellem teremti meg az egyenlőség eszméjét, és vezet el a ma már természetesnek tekintett egyéni jogok alapelvéig és az individualizmushoz. Mára már az áldozatok iránti szenzibilitás olyan méretet öltött, hogy az ügyesen kommunikált áldozati státusz hatalmi tényezővé válhat és bűnbakká teheti azokat, akik nincsenek kellő mértékben felkészülve a politikai korrektség aktuális verziójából.

A szent védelem, az áldozati védmű fokozatosan erodálódik, és a differenciák rendszere felbomlik. Itt rejlik a kereszténység paradoxona: vallásként ezt a rendet – mármint az áldozati védművet – kellene biztosítania, viszont ezt annak a Jézusnak a nevében, aki ezt az egészet aláásta. Ebből adódik a felvilágosodás paradoxona: az egyház „habozása" miatt a szekuláris humanizmus veszi fel a jézusi fonalat, de mindezt úgy, hogy igyekszik elvágni magát a bibliai gyökerektől.

A nagy kérdés, hogy mi lesz az áldozati rendszer szakrális védelme nélkül? Jobb lett a világ? Nem fizettünk túl nagy árat az igazságért? A szakrális védmű teljes összeomlása után nem marad olyan külső tényező, amely megvédhetne önmagunktól. A társadalmi differenciák isten által szankcionált struktúrájának a megszűnésével a mimetizmus globálissá válik, és eluralkodik az embereken a korlátlan önmegvalósítás vágya, amelynek semmi sem szab határt, és végletekig tágítja a versengés, rivalizálás lehetőségeit. Mindez pedig újra káosszal fenyeget. (Girard, 2013b) Ezt már Alexis de Tocqueville is észlelte, és az alábbi módon sommázta a „Miért látszanak az amerikaiak a jólét közepette oly nyugtalannak" beszédes címet viselő fejezetben: *„Mikor valamennyi születési és vagyoni előjogot eltörlik, mindenki előtt nyitva áll valamennyi mesterség, s ki-ki egymagában is a legmagasabbra viheti mindben, az emberek nagyravágyásának hatalmas, könnyű pálya kínálkozik, s örömest hiszik, hogy nagy sorsra hivatottak. Erre a téves nézetre azonban minduntalan rácáfol a tapasztalat. Ugyanaz az egyenlőség, amely minden polgárt nagy reményekkel kecsegtet, minden polgárt gyengévé tesz egymagában. Erőiket minden módon korlátozza, miközben vágyaiknak tág teret ad. Nem elég, hogy az egyes polgárok önmagukban tehetetlenek, minden lépésnél újabb és újabb előre nem látott óriás akadályba botlanak. Eltörölték bizonyos felebarátaik terhes előjogait, s ott találják magukat az általános versengésben. […] Elképzelhető, hogy egyesek eljutnak a szabadság olyan fokára, amellyel tökéletesen elégedettek. De nincs az az egyenlőség, amely mindenkit megelégíthetne."* (Tocqueville, 1993, 756. o.)

Rámutat Girard, hogy a szinoptikus evangéliumok apokaliptikus beszédeiben Jézus sehol sem mondja, hogy Isten hozza a világra a végidők borzalmait, tehát az apokalipszis nem Isten büntetése. Az áldozatra végül is azért volt szükség, hogy az embereknek ne kelljen megváltozniuk. A fő kérdés, hogy a szakrális védmű híján lesz-e valami, ami korlátozza a negatív mimetikus folyamatokat. Jézus megoldási javaslata az önkorlátozó szeretet rendje. Ezek alapján tehát: vagy szeretjük, vagy kiirtjuk egymást. (Girard, 2013b)

Konklúzió

Az erőszak olyan jelenség, amely végigkíséri az emberiség történetét, ezért vizsgálata mindenkor aktuális és indokolt. Világosan érzékelhető korunkban az az ellentmondás, hogy a kirekesztés ellen irányuló erőfeszítések és a különféle szabadságmozgalmak dacára az erőszakra való hajlam mit sem csökken a világban. Miért van annyi erőszak mindenütt körülöttünk? – teszi fel az ember e kérdést egyre gyakrabban. Erre különféle válaszok adhatóak.

Régebben, amikor számba vették, hogy milyen veszélyek fenyegetik az emberiséget, ugyan tekintetbe vették az emberi erőszakot is, de csak olyan fenyegetések után, mint a végzet, istenek haragja, természeti csapások. (R. Girard, 2003)

A felvilágosodás korában a „tolerancia intoleráns apostolai" kezdik bizonygatni és hirdetni a vallások és egyházak erőszakosságát. A történelmi kontextust elnézve erre valóban meg is lehetett az okuk. A vallások és egyházak a dogmatikus gondolkodás révén saját igazukat egyetemes érvényűnek tartják, amelyhez kérlelhetetlenül ragaszkodnak, így ha valaki mást állít, azzal nem restek konfrontálódni, akár az erőszak alkalmazásáig is képesek elmenni. Tehát a konfliktusok a különbségek mentén generálódnak, amelyben alapvető tényező a vallás, vallja e szemlélet. Ez a valláskritikai attitűd, szerkezet gyakorlatilag napjaink társadalmi diskurzusát is meghatározza, és amely alapvetően problematikus, ehhez elég egy pillantást vetni a szekularizált világban is elszaporodó erőszakos cselekményekre. A helyzetkép felvázolásához érdemes egy picit hosszabban idézni Józef Newiadomski professzort: *„A vallás erőszakot szül, – ez a paradigma korunk embere számára olyan magától értetődővé vált, mint a belélegzett levegő. Nemcsak a média teregeti vég nélkül a témát, a tudományos kutatás is alátámasztani látszik az egyoldalú tézist. Régi előítéletek keverednek a legújabb – „empirikusan alátámasztott", – felismerésekkel. Olyan képek, mint a zsidók bosszúra éhes istene, a kereszténység bűnügyi történetei, az iszlám szent háborúja egy és ugyanazon elképzelés díszleteit alkotják; aktuális híradások szektákról, sátánizmusról és jobboldali irányultságú újpogány erőszakszertartásokról problémamentesen illeszkednek az előre megadott változóhoz. A társadalmi érdeklődésre számot tartó kulturális eszmecsere a vallásokról egy szintre helyezi a különböző jelenségeket, és első körben bedobja őket az isteni erőszak kondérjába. Az utca felvilágosult embere számára így hangzik az üzenet: mindenféle vallási mezsgye mögött ott lapul egy erőszakos hajlam; a vallás legyengítése vagy egyenesen eltörlése tehát a béke ügyét mozdítja elő. A vallásilag motivált erőszak kérdésének ilyen kultúrpolitikai kezelése azonban egyáltalán nem ártalmatlan, és semmi esetre sem mentes a bűnbakkeresés mentalitásától. A felvilágosult társadalom mérgeként a vallásnak ott is fizetnie kell, ahol másoknak (beleértve a felvilágosult értelmet is) kellene a felelősséget vállalniuk. Erre a következtetésre akkor jut el az ember, ha szemügyre veszi az erőszakos cselekmények elszaporodását a szekularizált világban, vagy tárgyilagosan elemzi az olyan világpolitikai konfliktusokat, amelyekben a vallást eszközként használják. Ezért is alapvető fontosságú, hogy a*

vallás erőszakot szül egyoldalú paradigmáját megkérdőjelezzük." (Niewiadomski, 2007, 423. o.)

Természetesen attól még, hogy megállapítjuk azt az evidenciát, hogy nem írható valamennyi erőszakos cselekedet a kizárólag vallás számára – azaz mintegy falszifikáljuk ezt a „valláskritikai paradigmát" – még nem hunyhatunk szemet véráztatta történelme és jelene felett. Érzékeljük azt a feszítő ellentmondást, visszásságot, hogy a béke, elfogadás, szeretet tanítása mellett rendszeresen ott vannak az erőszakos szöveghelyek is, és ez a kettősség a praxisban is megnyilvánul bizonyos esetekben, amely alátámasztani látszik a fentebb emlegetett téves szemléletet. Tehát a vallás és az erőszak között rendkívül sokoldalú komplex kapcsolat van. Joggal merül fel a kérdés, hogy ha nem hihetünk az így kialakult látszatnak, akkor mégis mi az erőszak eredője? Sokan vannak, akik gazdasági okokra vezetik vissza, mások szerint politikai-hatalmi viszonyokban keresendő a válasz. Ezek a politikai-filozófiai, illetve gazdasági természetű válaszok abból indulnak ki, hogy az ember eredendően jó, és mindazt, ami ennek ellentmond, valamilyen módon a társadalom hibájára, az egyes rétegek uralkodó osztályok általi elnyomására vezeti vissza. Azonban ezek a koncepciók sem bizonyulnak elegendőnek, hiszen az erőszak lehetséges okainak csak egy-egy halmazát fedik le, nem pedig az abszolút alapokat.

A globalizáció ahelyett világméretű kiengesztelődést hozott volna, inkább több félelmet eredményezett a terrorizmusnak köszönhetően. *„Amíg a globalizáció meg nem valósult, mindenki vágyakozott utána. A világ egységessége a diadalmas modernizmus egyik kedves gondolata volt. Tiszteletére egyre-másra rendezték a nemzetközi kiállításokat. Most, hogy létrejött ez az állapot, több félelmet hozott magával, mint büszkeséget. A különbségek leküzdése talán nem is azt a világméretű kiengesztelődést eredményezi, mint amit olyan biztosra vettünk."* (Girard, 2003, 5. o.)

A fentebb leírt kérdésekre és az ellentmondásosnak tűnő folyamatokra Girard mimetikus elméletének szemüvegén keresztül egységes válasz-kísérletet kapunk, amely szerint az erőszak az ember mimetikus természetének[96] folyománya. A girardi elméletben amellett, hogy hogyan növekszik a feszültség, a mimetikus antropológia alapján az is könnyen érhetővé válik, hogy mi táplálja az indulatokat. A nyugati világ a szerencsétlenebb helyzetben lévő országok számára a teljes, igazi, beteljesült létben való megfogyatkozást, egyfajta állandósult hiányérzetet testesít meg, felkeltve és duzzasztva a végtelen egzisztenciális vágyat. Fokozza a helyzetet, hogy a Nyugat, mint modell és az imitátor, vágyakozó alany – a szegényebb országok lakosai – közti távolság a globalizáció, technológia és információs hálózat révén gyakorlatilag megszűnt. A differenciálatlanság irányába tart a világ, amely az elmélet szerint káoszhoz vezet, hiszen a vágyaknak semmi sem szab határt. Ráadásul a modell, a nyugati világ az önmegvalósítást, a vágyakhoz és azok beteljesítéséhez való ragaszkodást emeli központi értékké, és ezt propagálja, holott nyilvánvaló, hogy olyan szituáció sohasem fog bekövetkezni, amelyben mindenki vágya egyaránt megvalósul. A

96 Nagyon fontos itt azt megjegyezni, hogy Girard nem tekinti az embert eleve jónak vagy rossznak. A mimézis értékelésmentes, neutrális fogalom, egyfajta adottság. (R. Girard, 1977)

versengés, rivalizálás globális méreteket öltött, így az indulatok is fokozódnak és elszabadulnak.

Úgy gondolom, hogy a girard-i paradigma adekvát értelmezési keretül szolgál a kortárs folyamatok elemzéséhez és mélyebb megértéséhez. Egységes alapon képes magyarázni valamennyi, az emberrel és társadalommal kapcsolatos kérdéskört és ellentmondást, egységbe foglalni a sokféleséget. Éppen emiatt vádolják kritikusai a túlzott redukcionizmussal. (Girard, 2014).

Az elmélet talán legtámadhatóbb pontja az áldozat és az alapítógyilkosság problematikája. A jelenség sajátosságából adódóan itt eleve csak közvetett bizonyításra van lehetőség. Ennek szemléltetését segíti a feketelyuk asztrofizikai analógiája: a szingularitást önmagában jellegéből adódóan nem lehet érzékelni, viszont a környezetére kifejtett hatásaiból lehet következtetni a létére. Az alapítógyilkosság esetében ráadásul még a közvetetett bizonyíték is tagadás, ködösítés, hiszen Girard szerint az erről tudósító mítoszokban az alapítógyilkosság nyomait igyekeztek minél jobban eltűntetni.

A tanulmánynak nem feladata ítéletet mondani a mimetikus elmélet érvényessége felett. Akár hitelt adunk Girard következtetéseinek, akár nem, annyi bizonyos, hogy számos zavarba ejtő kérdésre és feloldhatatlannak tűnő ellentmondásra kínál elméleti megoldás-lehetőségeket. Ezáltal a mimetikus elmélet rendkívül értékes szempontokkal szolgálhat a kortárs társadalmi, és ezzel összefüggésben a vallás jelenségét érintő folyamatok elemzéséhez. Annak ellenére, hogy a hazai tudományos diskurzusban egyelőre még várat magára a girard-i paradigma következetes alkalmazása és az így végrehajtott elemzések sorozata, a vallástudomány, filozófia, antropológia, etnológia, szociológia, pszichológia, történettudomány, kommunikációelmélet, jogtudomány, politikatudomány, de akár még az idegtudomány, a közgazdaságtan, és még számtalan egyéb diszciplína alkalmas közeget nyújt a mimetikus elmélet alapján történő vizsgálódásra.

Irodalomjegyzék:

Arisztotelész. *Poétika*. In *Magyar Elektronikus Könyvtár*. Letöltés ideje: 2017.04.25. Webcím: http://mek.oszk.hu/00300/00315/

Bowyer, J. (2015). René Girard, ‚The Einstein of The Social Sciences'. *Forbes*. Letöltés ideje: 2017.04.24. Webcím: https://www.forbes.com/sites/jerrybowyer/2015/11/30/rene-girard-the-einstein-of-the-social-sciences-rip/#7b72d0e5a1a2

Buda, B. (1998). *Empátia... a beleélés lélektana* (5. kiad. ed.). Budapest: Ego School Bt.

Eliade, M. (2009). *A szent és a profán*. Budapest: Európa Könyvkiadó.

Farkas, G. (2015). Meghalt René Girard. Letöltés ideje: 2017.04.27. Webcím: http://24.hu/tudomany/2015/11/05/meghalt-rene-girard/

Girard, R. (1966). *Deceit, desire, and the novel : self and other in literary structure*. Baltimore: Johns Hopkins Press.

Girard, R. (1977). *Violence and the sacred*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Girard, R. (2003). Erőszak és kölcsönösség. *2000 : irodalmi és társadalmi havilap : a 2000 Irodalmi és Társadalmi Egyesület folyóirata, 15.*(1.), 5-15.

Girard, R. (2013a). *Látám a Sátánt, mint a villámlást lehullani az égből*. Budapest: Atlantisz.

Girard, R. (2013b). *Mi rejtve volt a világ teremtésétől fogva*. Budapest: L'Harmattan Kiadó.

Girard, R. (2014). *A bűnbak*. Budapest: Gondolat Kiadó.

Girard, R. N. T., Rocha, J. C. d. C., & Antonello, P. (2007). *Evolution and conversion: dialogues on the origins of culture*. London, New York: T and T Clark.

Kirk, G. S. (1993). *A mítosz*. Budapest: Holnap.

Niewiadomski, J. (2007). Vallás és erőszak : a kinyilatkoztatás válasza az erőszak problémájára. *Vigilia, 72.*(6.), 423-432.

Otto, R. (1997). *A szent: az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz*. Budapest: Osiris.

Palaver, W. (2001). *René Girard's Mimetic Theory*. East Lansing: Michigan State University Press.

Utószó

A Szegedi Tudományegyetem Vallástudományi tanszékének jelenlegi és volt hallgatói által írt tanulmányok a vallástudomány különböző területeinek egy-egy kutatási témájába engednek bepillantást. A szerzők alkalmazták többek között a pszichológia, közgazdaságtan, régészet, történettudomány és az antropológia módszertanát, paradigmáit és elméleti megközelítéseit, ezáltal tágítva a vallásételmezés tradicionális formáit és perspektíváit. Ebben a sokféleségben talán érdemes összefoglalni a kötet egyes írásait, illetve azok végkövetkeztetéseit.

Barcsa Krisztina tanulmánya a gyász kérdéskörét tárgyalta pszichológiai elméletek bevonásával. A szerző összehasonlító vallástudományi módszerrel vizsgálta a zsidóság és a kereszténység gyásszal kapcsolatos előírásait, szokásait. Tanulmányában rámutatott arra, hogy a gyász fogalmát a vallások és a tudomány másképp határozzák meg saját kategóriáik alapján; a különbségek ellenére azonban a pszichológiai feldolgozás, megküzdés és a gyász vallásos feldolgozása nem zárják ki egymást: a felszín alatt sok a kapcsolódási pont és a hasonlóság.

Feleki Gábor a vallásgazdaságtan legjelentősebb képviselőinek (Roger Finke, Laurance Iannaccone és Rodney Stark) elméleteit, valamint ezeknek az elméleteknek a kritikáit mutatta be tanulmányában. Kihangsúlyozta, hogy a vallásgazdaságtani elméletek a vallást mint emberi és társadalmi tevékenységet racionálisnak – a közgazdaságtan elméleteivel-módszereivel vizsgálhatónak – tartják. Elméleti megközelítéseiket azonban nem terjesztik ki a vallási jelenségek teljes körére, többek között a vallási élményekre sem.

Hegedüs Gabriella a régészet és a vallástudomány határkérdéseivel foglalkozott tanulmányában. Kérdésfelvetése az írással nem rendelkező népek, kultúrák körében megjelenő esetleges vallásosságra, vallási szimbolikára; továbbá ezen népek hitvilágának rekonstruálhatóságára vonatkozott. Bemutatta a kutatástörténeti előzményeket és meghatározó irányzatokat, valamint rávilágított arra, hogy a vallástudományi szemléletmód hozzájárul az archeológiai irányzatok gazdagodásához.

A vallási rádiók és rádiózás történetét, jelenlegi helyzetét mutatta be tanulmányában Mikos Ákos. A médiatörténeti áttekintést követően, a vallási rádiók jelenlegi helyzetére világított rá online kérdőívek és a rádiók vezetőivel készített interjúk eredményeinek elemzésével. Ezek alapján megállapította, hogy a magyarországi vallási- és egyházi rádiók nem, vagy csak több évtizedes késéssel alkalmazzák a nemzetközi rádiózási trendeket, valamint nincs jól körülhatárolható célközönségük, amely a fenntarthatóság szempontjából nem előnyös.

Jakab Viktória a Magyar Ateista Mémbázis Facebook-oldal vitacsomópontjait vizsgálta tanulmányában. Feltevései szerint a vallási tárgyú vita szerkezete eltér a nem vallási kérdésekben folytatott vitákétól. 14 vita vizsgálata alapján megállapítja, hogy a „vallási kérdések nem módosítják és hatják át minden esetben a viták szerkezetét" ugyanakkor „bizonyos vallási hagyományok bizonyos érvelési szerkezetek használatát inkább teszik lehetővé".

Márki Krisztina a Lett Pravoszláv Egyház hivatalos dokumentumainak elemzésével arra kereste a választ tanulmányában, hogy találhatóak-e a pravoszláv egyházi nyilatkozatokban történelmi emlékezetre – a történelmi múltra, történelmi sebekre – tett utalások. Megállapította, hogy az ünnepek és az ezeket kísérő hagyományok; valamint a háborús eseményekre való visszaemlékezések alkalmával megjelenő emlékezést tartalmazó szövegek segítenek megérteni az egyház történelemértelmezését. Az emlékezés, mint interpretációs dimenzió pedig hozzájárul a társadalmi változásokra és kihívásokra való reagálás sikerességéhez.

Tóth Péter tanulmányában egy, az emberi erőszak eredetére vonatkozó, elméleti megközelítést mutatta be: René Girard elméletét, mely az erőszakot az ember mimetikus természetére vezeti vissza. A szerző bemutatta Girard elmélete alapján a mimézis fogalmát, az elsajátító és konfliktusos mimézis közötti különbségeket, az áldozat és alapítógyilkosság problematikáját.

A két kötetes tanulmánygyűjtemény első részében olvasható esszék kortárs és történeti perspektívákat alkalmazva reprezentálják az alkalmazott valláskutatás transzdiszciplináris jellegét, illetve a vallásértelmezések sokféleségét.

Szugyiczki Zsuzsanna