MYTHOS CONTRA FACTUM
- A POSZTMODERN MÍTOSZSZÖVÉS HERMENEUTIKÁJA –

Értekezés a doktori (Ph.D.) fokozat megszerzése érdekében
a filozófia tudományágban

Írta: **Pávay Tibor** okleveles filozófus

Készült a Debreceni Egyetem Humán Bölcsészettudományok doktori iskolája
(Modern filozófia programja) keretében

Témavezető: Dr. . . . . .
Dr. Nyizsnyánszki Ferenc

A doktori szigorlati bizottság:

elnök: Dr. .....
tagok: Dr. .....
Dr. .....

A doktori szigorlat időpontja: 20. . ...

Az értekezés bírálói:

Dr. .....
Dr. .....

A bírálóbizottság:

elnök: Dr. .....
Dr. .....
Dr. .....
Dr. .....
Dr. .....

A nyilvános vita időpontja: 20. . ...

*Én, **Pávay Tibor**, teljes felelősségem tudatában kijelentem, hogy a benyújtott értekezés a szerzői jog nemzetközi normáinak tiszteletben tartásával készült. Jelen értekezést korábban más intézményben nem nyújtottam be és azt nem utasították el.*

……

MYTHOS CONTRA FACTUM

- A POSZTMODERN MÍTOSZSZÖVÉS HERMENEUTIKÁJA –

TARTALOMJEGYZÉK

A.ÁLTALÁNOS RÉSZ 8

I. Bevezetés 10

I.1. Kompetenciahatárok 14
I.2. Nomen est omen - avagy a címválasztás hermeneutika útjelzői 16
I.3. A felelősség kérdése 22
I.4. Szerkezeti és tartalmi megfontolások 29

II. A vallástudomány predikációi 32

II.1. Törpe az óriás „állán" - vallástudományi elméletek 34
II.1.1. A vallás tudománya 35
II.1.2. Akadémikus emancipáció 38
II.1.3. Tanulságok 40
II.1.4. Tematikus felosztás 42
II.2. Vertikális vizsgálatok – vallástörténeti elméletek 46
II.2.1. Klasszikus vallástörténeti iskolák 47
II.2.1.1. Összehasonlító módszer 47
II.2.1.2. Evolúciós irányzat 49
II.2.1.3. Történeti összehasonlító vallásfenomenológia 51
II.2.2. A historicista történelemszemlélet posztmodern kikezdése 55
II.2.2.1. A modern történettudomány szemléleti alakulása 55
II.2.2.1.1. Szellemtörténeti megközelítések – XVIII-XIX. sz. 56
II.2.2.1.2 Multidiszciplináris megközelítés 1910 után 57
II.2.2.1.3 A társadalomtörténeti szemléletmód hegemóniája 59
II.2.2.2. Posztmodern történetírás 60
II.2.2.2.1. Posztmodern módszerek 61
II.2.2.2.2. Posztmodern vallásvizsgálat – számvetés 62
II.3. Horizontális elméletek – szisztematikus vallástudomány 64
II.3.1. A vallás fogalma – elméleti vívódás 66
II.3.2. A vallás tökéletlensége 66
II.3.3. A vallás tökéletessége – avagy a vallások kizárólagosságra törő öndefiníciója 70
II.3.4. A vallás, mint törés 71
II.3.5. Nyelvi fordulat 72
II.3.6. Transzcendentális fordulat 74
II.4. A vallásfenomenológia konszenzusos vallásfogalma és elégtelen módszertana 78
II.4.1. Egy leíró vallásfogalom szükséges elemei, különös tekintettel a mítoszra 78
II.4.2. A valláskutatás induktív és deduktív formái 82

III. A hallás hermeneutikája 85

III.1. A hallás filozófiája 87
III.1.1. A szentségtapasztalat mibenléte 89
III.1.2. A szent konstituáló volta a husserli genetikus fenomenológia kontextusában 91
III.1.3. Élettörténet, diszkurzív identitás 94
III.1.4. A szent abduktív fogalma és a mítosz mibenléte 97
III.1.5. A loszevi mítoszelmélet 99
III.1.6. Példa egy kvantitatív adat kvalitatív, szövegközpontú elemzésre 101
III.1.7. A mítosz nyelve 102
III.1.8. A kollektív mítosz státusza 103

III.1.9. A hermeneutikai kör 104
III.1.10. Összegzés, feltárandó elemek 105
III.2. Bemélyülés, inprinting - hermeneutika határsértés nélkül 107
III.2.1. A kutatói modell indokoltsága 107
III.2.2. Dinamikus határhelyzet 110
III.2.3. Jelenségtan, transzcendentalitás, apokaliptika 113
III.2.4. A vizsgáló szerepe a kutatásban 114
III.3. Modus procendi 117
III.4. Freud transzcendentális köpönyege 121
III.5. Átvezető rész 128

KÜLÖNÖS RÉSZ 129

IV. Szoftmodern vallási hálózatok 130

IV.1. Bevezetés, előzmények 131
IV.2. A vallás, mint szociális jelenség a szoftmodernitásban 135
IV.2.1. Normalitás 139
IV.2.2. Empirikus origó 140
IV.3. Három posztmodern vallási elbeszélés részleges ismertetése 144
IV.3.1. Az Univerzum Egyháza 144
IV.3.1.1. Transzcendentológiák 144
IV.3.1.2. Isten-, és túlvilágkép 145
IV.3.1.3. Közösségi élet, szent cselekedetek 146
IV.3.2. Kelta-Wicca Hagyományőrzők Egyháza 148
IV.3.2.1. Transzcendentológiák 148
IV.3.2.2. Isten-, és túlvilágkép 149
IV.3.2.3. Közösségi élet, szent cselekedetek 150
IV.3.3. Ősmagyar Táltos Egyház 151
IV.3.3.1. Transzcendentológiák 151
IV.3.3.2. Isten-, és túlvilágkép 151
IV.3.3.3. Közösségi élet, szent cselekedetek 152
IV.4. Elméletalkotás, az adatok analízise 153
IV.4.1. A módszer utólagos pontosításáról 153
IV.4.2. Az egyházi funkciók szoftmodern színeváltozása 154
IV.4.3. A mysterium fascinans előtérbe kerülése a numinózus tapasztalatban 156
IV.4.4. Modern-posztmodern-szoftmodern triász 158
IV.4.5. A valláskritérium szintetizáló újrafogalmazása 160
IV.4.6. Összegzés és további munkák 162

SZINTETIZÁLÓ RÉSZ 164

V. A vallás tárgya – a szent 165

V.1. A szent általános struktúrája 166
V.1.1. Racionális elemek 166
V.1.2. Irracionális elemek 167
V.1.3. A dialektikus, konstituáló szent törvény 169
V.1.4. A szent szintetizált fogalma 171
V2. A transzcendentális és a cyber, a szent kétfajta létmódja 172
V.2.1. Szubkreáció 173
V.2.2. Alapfogalmak 174
V.2.3. A szerepjáték mintha-világa, újkori menekülők 175
V.2.3.1. Az RPG kibernetikája, szabályozó rendszere 177

V.2.4. A virtuális kiberterek történeti formációi 179
V.2.5. A posztmodern kibertér rendszere 181
V.2.6. Az üresség és a kitöltés 181
V.2.7. Szoftmodernizmus, a könnyű vallások kora 182
V.2.8. A szent újfajta létmódja 184
V.3. Összegzés 186

VI. A vallás alanya – az ember 187

VI.1. Skrupulus, avagy lelkiismeret hangja és az ima 189
VI.1.1. A személyes dialógus fenomenológiájához 189
VI.1.2. A lelkiismeret általánossága 192
VI.1.3. Az ima 194
VI.1.4. Vallási kontextus 195
VI.1.5. Összegzés 196
VI.2. A posztmodern vallási szubjektum sajátosságai 197
VI.2.1. Vallási elidegenedés 197
VI.2.2. Közösségi kapcsolatok 198
VI.2.3. Diskurzus a szentséggel 200
VI.2.4. Reszakralizációs törekvések 201
VI.2.5. Szoftmodern lelki alkat 202
VI.3. Összegzés 204

VII. Szent és profán viszonya 205

VII.1. Homogenitás és humanitás 206
VII.2. A részesedés-elmélet és a 'blik' 211
VII.3. A szent falszifikálhatatlansága 215
VII.3.1. Mito-logizmus 216
VII.3.2. Flexibilis dogmatizmus 217
VII.3.2. Szoftmodern flexibilitás 219
VII.4. Vallási negativáció 221
VII.4.1. Pozitív objektiváció és esztétikai vallásosság 222
VII.4.2. Az elidegenedés mint a kontrafakciók létrejöttének oka 223
VII.4.3. Vallási jelenségek negativációja 225
VII.4.4. Komoly és könnyű vallások 226
VII.5. Összegzés 230

VIII. Kísérlet a religio a priori megragadására 231

VIII.1. A kísérlet jogosságáról 232
VIII.2. Formába öntés 235
VIII.3. Posztmodern deformáció 238

IX. Zárszó 239

Absztrakt - magyar nyelvű 241
Abstract – English 242

Tematikus irodalomjegyzék 243

Melléklet I. – Hitvallások 263

Melléklet II. – Istenképek 266

„A kontrafaktum vallásos vagy világi dallam alkalmazása idegen szövegekre, vagy szöveg alkalmazása, alkotása meglévő dallamra.”[1]

ASNF

[1] Magyar Könyvszemle, 114. évf. 1998. 4.szám.

ÁLTALÁNOS RÉSZ

I. BEVEZETÉS

„… Legjobbnak tartottam, hogy igazán és egyszerűen írjam meg Neked,
s így aki olvassa, tisztán láthassa, miképpen estek meg a dolgok…"
Mesternek mondott P. (Gesta Hungarorum)[2]

A mítoszok a világ megértését, jelenségeinek személyessé, ember léptékűvé tételét segítő, a világba lényegi összefüggéseket posztuláló, létviszonyokat és hierarchiákat kifejező elbeszélések. Tartalmuk, formájuk változékony, értelmük mindig túlmutat szó szerinti jelentésükön. Sőt az elbeszélő szándékán, intencióin is. Az elbeszélő nem birtokosa, hanem életben tartója, sok esetben formálója is a mítosznak. De a mítosz önálló életet él, sokszor vándormotívummá válik, máskor dogmatikus rendszerben rögzül.

A mitikus elbeszélés többnyire valami őseredeti[3] megismétlésére, újra elmondására, felfedésére tör.[4] A hagyomány[5] élő megjelenése. Az emberi lét relatív volta rendszerint kifejeződik benne, általa. Ezzel a relatívval szemben explicite, vagy a háttérben való létét „sejtetve" mindig utalást tartalmaz az abszolútumra is, néha „egyszerűen" a csoda által. A mítosz lényegében lepel, mely alatt saját elmondása szerint az igazság és a valóság rejtőzik.

A valódi mítosz nem mítoszként (meseként), hanem igazságként[6] tekint magára. A mottóként idézett Gesta Hungarorum – a magyarság egyik írott genealogikus, mitologikus elbeszélésének prológusa – például épp egy másik mitikus beszédformával szemben[7] határozza meg magát.

„…Ha az oly igen nemes magyar nemzet az ő származásának kezdetét és az ő egyes hősi cselekedeteit a parasztok hamis meséiből vagy a regösök csacsogó énekéből mintegy álomban hallaná, nagyon is nem szép és elég illetlen dolog volna. Ezért most már inkább az iratok biztos előadásából meg a történeti művek világos értelmezéséből nemeshez méltó módon fogja fel a dolgok igazságát. Magyarország tehát boldog… ezekért… legyen dicséret meg

[2] Az idézett részleteket Pais Dezső fordításában közöljük. Pais Dezső (ford.): Anonymus Gesta Hungarorum (Magyar Helikon, 1977.) A továbbiakban röviden: G.H.

[3] Rítus, esemény, teremtő aktus, kollektíve elfogadott létösszefüggés, stb.

[4] Lásd erről többek között Eliade, 1999/2, 27-30.o., illetve 61-106.o.

[5] Pontosabban: egy adott közösség által elfogadott hagyományé. A hagyomány ugyanis mindig konstruált. Soha nem puszta múltbéli történések sorozata. Ennek részletes filozófiai alátámasztását lásd Foucault, 2001. A kérdést a vallástudomány szemszögéből Steven Engler elemezte behatóan. Lásd Engler, 2005.

[6] Egyben a valóság mértékeként is.

[7] Egy másik mitikus hagyomány szerves részét képező pogány regösénekekkel szemben.

tisztelet az Örökkévaló Királynak és Anyjának, Szent Máriának, s az ő kegyelméből Magyarország királyai és nemesei bírják az országot boldog véggel, most és mindörökké. Ámen."

Vagyis a mítosz, mint egy adott közösség által elfogadott, a világösszefüggéseket feltáró és leíró legitim elbeszélés épp attól legitim, hogy a közösség a benne foglaltakat tekinti és fogadja el igazságnak, és nem mást. A mítoszok tehát a hagyomány(ok) fenntartói és kifejeződései is egyben. Egy adott kultúra, világnézet mítoszainak rendszerét nevezzük mitológiának, melyben valamiféle abszolútumról való tudás[8] mindig rögzítve van. Amennyiben ez az abszolútumról való tudás dogmatikus rendszert alkot, ezt szokás vallásnak nevezni.

Jelen disszertáció vallásfilozófiai értekezésként íródik, így általános tárgya a vallás. Konkrétabban a vallás, - mint abszolút mitológia[9], transzcendens és transzcendentális emberi létviszony[10], egzisztenciális elbeszélés[11] – komplex jelensége, illetve töredezett, kontrafaktív megsokszorodása a posztmodern elmagányosodás korában.[12] Vagyis a mában.

A disszertáció célja az elidegenedésben nemegyszer menekülés jelleget öltő[13], vagy épp virtualizálódó[14] - egzisztenciális és társadalmi – vallási jelenségek mibenlétének,

---

[8] A mitológiának szükségszerűen számot kell adnia az abszolútumról. Hiszen a mitológiát fenntartó és a benne foglaltakat valló közösség relatív és véges létezéssel bíró emberi tagjainak létkérdésének adekvát megválaszolását várja el tőle. (A létkérdés mindig komplex, és többféle formában is megjelenhet. Például: 'Mi a helyem és a szerepem a világban?' 'Mi adhat értelmet az életemnek?' Stb.) Márpedig ez csak valamiféle, a relatívval (és esetlegessel) szembeni abszolútum szerves elbeszélésbe ágyazottságával lehetséges. Fontos azonban kiemelni, hogy ez az abszolútum nem feltétlen isteniként elgondolt, és még kevésbé szükségszerűen perszonális.

[9] A. Loszev terminusa. (Loszev, 2000.) Magyarázatát részletesebben kifejtve lásd majd az I.1. és különösen a III.1. fejezetekben.

[10] Transzcendens, amennyiben a szent transzcendens szférájára irányult. Transzcendentális, amennyiben az emberi egzisztencia szent-világban-létének tételezése, hite a mindennapi világviszonyulást, a tapasztalatok szemantikai mezejét, és a hívő egzisztenciális önértelmezését is kijelöli, konstituálja.

[11] Avagy heideggeriánusan: a nem-semmi-felé-irányuló-lét. Husserl terminusával: élettörténet, önkonstitúció. Kanti formanyelven: a transzcendens észismeretben szereplő „kategorikus" szubjektum-eszme.

[12] A posztmodernitás nem más, mint a nagy mitikus elbeszélések korának vége. (Lásd Lyotard, 1988, illetve 1993.) Ez teremti meg a lehetőségét - és egyben szükségességét – a kis magánelbeszélések, magánmitológiák megjelenésének, elterjedésének. Ezen jelenség leírására és magyarázatára teszünk kísérletet a IV. fejezetben, a szoftmodernitás fogalmának bevezetésével és részletes kifejtésével.

[13] Ennek következtében nemegyszer önkéntelen mítoszteremtő tevékenységbe torkolló.

[14] A világ-és létfelfogás virtualizálódási folyamatának kettős jelentése van. Egyrészt jelöli azt a folyamatot, melynek keretében a valóságfogalom átértékelődik, elmosódik (vagyis ha tetszik: valódi jelentést kap a nem-

karakterisztikájának, folyamatjellegének[15] leírása, érdemi feltárása, filozófiai reflexiója. Egy olyan, a mitikus elbeszélésekre koncentráló konzekvens értelmezési keret, hermeneutikai módszer lefektetése és filozófiai megalapozása, mely alkalmas az emberi létben, tudatban rejlő religio a priori, illetve a „szentség"-tapasztalat[16] (religio a prostetiori) lényegének megragadására, és virulens változatainak vizsgálatára is.[17] A hit, a vallásosság és a posztmodern mítoszteremtés[18] jelenségének, működésének megértése és tárgyalhatóvá, vizsgálhatóvá tétele végett.

A vallás jelenségének megértéséhez, feltárásához elsődlegesen az induktív, empirikus mítoszelemzés módszerét és a filozófiai argumentációt használja fel a disszertáció. A jelenkor hozzáférhető, és ezáltal közvetlenül vizsgálható vallási jelenségeit egy általános valláselmélet kiemelt jelentőségű, különös tárgyának tekintve. A disszertáció ennek megfelelően három metarészre tagolódik. Ezek sorban: (A) az általános rész, a (B) különös rész, és a (C) szintetizáló rész. Az általános részben a valós vallási jelenségek[19] vizsgálatát lehetővé tevő fenomenológiai talapzatú, újszerű hermeneutikai módszertan kidolgozását kíséreljük meg. A módszertani megalapozás során elsősorban filozófiai argumentációt használunk. Ennek során igyekszünk fogalmilag tisztázni a vallás tárgyát képező szent transzcendentalitásának és transzcendességének mibenlétét[20]. A mitikus vallási elbeszélések, a szentségtapasztalat, és az

---

valódi, avagy virtuális terek terjedésével). (Lásd erről: Losonczi, 2006, illetve Pávay, 2006) Másrészt azt az egyre elterjedtebb, sőt elfogadottabb életminta-keresési stratégiát, melynek folyamán az útmutatást és példát kereső egzisztencia képes és hajlandó akár az újkori mesevilágok „tanításait", történeteit a valósággal összemérni, s akár egy rangra helyezni. (Például ha valaki a Star Wars univerzumban felvázolt misztikus 'Erő' ('Force') oldalait és megnyilvánulásait a valóságban is megtapasztalni véli. A későbbiekben több hasonló példát is ismertetünk.) Ez utóbbi egyként tekinthető posztmodern társadalmi infantilizmusnak és látens társadalomkritikának is, kétséges azonban, hogy ezek a megértést színlelő címkék nem terelik-e el a figyelmet a jelenség lényegi megértéséről.

[15] Folyamatjelleg alatt itt lényegi változást értünk. A vallási realizmus elgondolásának - mely szerint a vallás fogalmának jelentése időtlen állandó - ellenében.

[16] A szent megtapasztalásának, avagy a szentségi tapasztalatoknak vizsgálata-, sőt ténye- sem problémamentes. Kant például lényegében az ész határsértő fogalmának – eszmének – tekinti azt. Kizárva ezáltal a valódi, objektumra vonatkozó tapasztalatok köréből. Lásd Kant, 1999, 100-102. o.

[17] Az utóbbiból induktíve következtetve az előbbire.

[18] A tolkien-i menekülés és szubkreáció értelmében. Lásd Tolkien, 1996. Részletesebben kifejtve, elemezve lásd majd az V.1. fejezetben.

[19] Szemben azon elméleti konstrukciókkal, melyek a vallást egy zárt filozófiai rendszernek alárendelve előzetes premisszákhoz igazodva igyekeznek magyarázni vagy formálni azt. Vagyis nem leíró megértésére törekednek.

[20] Transzcendentalitáson első megfogalmazásban a lehetséges tapasztalatokat megelőző, mélyen emberi mitikus világszemléletet értjük, mely megteremti a tapasztalati jeleket az emberi egzisztencia számára jelentéssé formáló a priori szemantikai mezőt. (E mező entitása értelmezésünkben maga a szent, mint azt majd a III.1. fejezetben

egzisztenciális világviszonyulások lényegi egybeesése mellett érvelve. Pozícionálva vizsgálatunkat a vallástudományi hagyomány kontextusában. (Általános rész: I-III. fejezet.) Majd a különös részben ennek igazolására prezentáljuk három kisegyház körében végzett inprinting hermeneutikai vizsgálatunk[21] eredményeit. Kidolgozva a szoftmodernitás fogalmát, karakterizálva jellemzőit. Nem tagadva, sőt vállalva, hogy az általános részben kifejtett abduktív elmélet megalkotásakor is nagyban támaszkodtunk ezen korábban lefolytatott, jól dokumentált és publikált vizsgálatokra[22]. (Különös rész: IV. fejezet.) Majd a szintetizáló részben a vallásfenomenológia konszenzusos alapmodelljének elemeit vesszük szisztematikusan sorra és tárgyaljuk, az általános rész elméleti alapvetéseit és az empirikus vizsgálatok eredményeit filozófiailag szintetizálandó egy általános valláselmélet kontextusában. Ezen alapelemek: a vallás tárgya (V. fejezet), a vallás alanya (VI. fejezet), illetve maga a vallási viszony (VII. fejezet). Mely utóbbi egzisztenciális szempontból a profanitásba vetett hívő, vallásos szubjektum és a szentség korrelációjaként mutatkozik meg. Ezen korreláció elemzésének eredményeire támaszkodva teszünk kísérletet zárásként a religio a priori fogalmi megragadására is. (Szintetizáló rész: V-VIII. fejezet.)

Meg kell itt jegyeznünk, hogy e szintetizáló részben tett megállapításaink és elemzéseink több esetben túllépnek már a posztmodern vallási jelenségek közvetlen tárgyalásán, és az általános valláselméletet érintő kérdéseket boncolgatnak, egy karakteres vallásfilozófiai rendszert

---

részletesen kifejtjük.) A transzcendens szférát ezzel szemben – a klasszikus szemléletet követve - a tapasztalaton túlinak felfogott szakralitásként definiáljuk.

[21] A bemélyülés, avagy inprinting általunk kidolgozott módszerét részletesen bemutatjuk a III. fejezetben. Alkalmazását pedig a IV. fejezetben.

[22] Fontos azonban már itt leszögezni, hogy a szent transzcendentális felfogásának igazolása nem egyszerűen csak ezeken a vizsgálatokon alapul. (Lásd Pávay, 2003/2, 2005/1, illetve különösen 2005/3) Az argumentáció során Richard Mervyn Hare, Don Cupitt és John Hick úttörő elméleti munkásságán túl (különösen Hare, 1955; Cupitt, 1997, 2003; Hick, 1969, 2004, 2006) széles tapasztalati korpuszra és némi vallástörténeti anyagra is támaszkodunk. A széles tapasztalati korpuszba beleértve a posztmodern kultúra *common sense*-ét képező posztmodern vallási és mitikus jelenségeket, melyekre folyamatosan hivatkozunk. Ilyen persze az autonóm kisegyházak terjedése. De egyáltalán az új vallási jelenségek elszaporodása - mint a transzcendentalitás falait lebontó ufó-hit, a realitás-ellenes Jedi-vallásosság, vagy épp a médiában megjelenő – s így sikeresen inkulturálódó – horoszkópos jövendőmondás, varázslás és egyéb mediatizált vallási fenomének. Ide értjük továbbá a vallási fundamentumokra hivatkozó mitikus politikai elbeszéléseket (például a honi jobb és baloldali ideológia kirekesztő szembeállítása, mely az oldalaknak feltétlen híveket teremt racionális választók helyett). Valamint a különféle nacionalista ideológiák világszerte tapasztalható mitológiai hagyományt teremtő-projektáló gyakorlatát. (Magyarországon példa erre az árpád-sávos zászlók-, az alternatív-őstörténetírások vagy épp a neopaganista-szinkretista nagymagyar mozgalmak térnyerése). Ezek a jelenségek széles körben ismertek, a mindennapokban tapasztalhatóak, realitásunk részét képezik. Így példaként való hivatkozásuk egy induktív vallásdefiníció és kutatási módszer megalkotásakor nemcsak lehetséges, de talán szükségszerű is.

körvonalazva. Természetesen tisztában vagyunk vele, hogy egy partikuláris vizsgálat eredményeire alapozva általános valláselméleti következtetések levonása módszertanilag talán megkérdőjelezhető. Mi mégis erre teszünk kísérletet, hiszen az induktív, a tapasztalatból kiinduló vallásmegértésnek álláspontunk szerint ez a természetes útja.[23]

Disszertációnkban továbbá sokszor vissza-visszatérünk majd egy-egy újonnan bevezetett, nehezebben érthető gondolat kifejtéséhez, a körkörös érvelés módszerét használva egy-egy új fogalom, eredmény más-más szempontból történő, egyre mélyebb megvilágításához, magyarázatához. A disszertáció fő tézisének, lefolytatott vizsgálatunk legalapvetőbb filozófiai eredményének tekintjük például a vallási tapasztalat tárgyaként felfogott szentség transzcendentális voltának kimutatását. Mikor ezt különböző filozófiai nyelvjátékok fogalomkészletét felhasználva fogalmazzuk többször is újra és elemezzük, ezt nem öncélúan tesszük, hanem azért, hogy ezen újszerű gondolat lényege minél tisztábban és egyértelműbben táruljon fel az olvasó előtt, elsődlegesen a kontinentális filozófiai hagyomány tükrében.

[23] Ezt a kérdést részletesebben is tárgyaljuk majd a II..4.2. alfejezetben.

I.1. Kompetenciahatárok

„…Tehát a föld lakói parancsolatukra kőkapukat építettek, és ledöntött fákból nagy gyepűgátakat emeltek a határon… a nagy öröm beteljesedett…”

G.H.

Loszev interpretációjában (Loszev, 2000) a vallás abszolút mítosz. Terminológiánk ezen részét tőle kölcsönözzük, igyekszünk azonban tovább mélyíteni e terminust. Loszev számára a vallás azért abszolút mítosz, mert mitologikus elbeszélése a világegészet kívánja lefedni[24], és nem egy partikuláris faszcinalitás a tartalma. Ezen túlmutatóan ugyanakkor értelmezésünkben a vallás azért is abszolút mítosz, mitológia, mert abban a csodás elemek az abszolútumról adnak számot - a relatív, viszonylagos emberi léttel dichotómiában -, és nem puszta hatáselemek.[25]

A vallást mint abszolút mítoszt, és egyáltalán a világleíró, transzcendentális lételbeszéléseket, mítoszokat két szélső szempontból nem törekszik vizsgálni a dolgozat.[26] Egyrészt teológiailag, vagyis valamely konkrét abszolút mitológia dogmatikájának rejtett vagy explicit axiomatizálásával, ontológiai-metafizikai premisszák becsempészésével. Másrészt szűkebb értelemben véve szociológiailag, vagyis olyan reduktív pozitivizmussal[27], mely elsősorban számszerűsíthető, grafikus ábrázolásokba sűríthető, száraz adatokat gyűjt, és így a komplex emberi elbeszélésekkel nehezen tud mit kezdeni. Az adatok statisztikai feldolgozása és értelmezése során többnyire elvesztve a lényegi kapcsot azok emberi egzisztencia általi meghatározottságával. Így a társadalmi jelenségek belső, egzisztenciális jelentés-tartalmának megértéséről mondva le.[28]

A teológiai megközelítés azzal a veszéllyel fenyegetne, hogy utat és célt vesztve és tévesztve a szerzőnek önmagát is – mint egy kitüntetett eszmerendszer zászlóvivőjét vagy szerény követőjét - vizsgálat alá kéne vonnia, hamis hermeneutikai hurkot dobva az olvasó és saját

[24] Vagyis komplett, rendszerezett mitológiával bír.

[25] Vagyis egy tündérmese vagy épp egy pszeudo-materialista ufó-mítosz ebben az értelemben nem-abszolút-, tehát relatív- mítosznak, mitológiának tekintendő. Loszev eredeti vallásdefiníciója ezzel szemben inkább a vallás totalitás jellegét hangsúlyozza.

[26] Ezen határokat már az elején tisztáznunk kell, nehogy valaki jogosulatlan igényeket támasszon a disszertációval szemben.

[27] Ki kell itt hangsúlyoznunk a „szűkebb” és „reduktív” jelzőt, mivel semmiképp sem kívánjuk elvitatni a konstruktív vallásszociológia eredményeit, sem legitimitását. Ugyanakkor a tudatosan önkorlátozó szociológiai metodológia és megközelítés álláspontunk szerint elégtelen egy átfogó filozófiai magyarázat alapjául.

[28] Mikor egy szociológiai vizsgálat eredményeit táblázatos és grafikus formába öntik, lényegében a vizsgálni kívánt jelenség leegyszerűsítő reinterpretációja történik meg.

vizsgálata tárgyának nyakába. Egy idő után – talán önmaga számára is észrevétlenül, de - a vizsgáló alanyból tárggyá szelídülve, kristályosodva. Ami szükségképp a vizsgálat általános érvénye ellenében hat, ha sokan bele is esnek a csábító hermeneutikai „gödörbe”[29]. Álláspontunk szerint határsértést követve el. A szociológiai megközelítés pedig túlságosan empirikus, száraz, szinte már természettudományosan „hideg” s „rideg” eszköznek tűnik fel egy filozófiai, pontosabban hermeneutikai vizsgálat számára, legalábbis ma közkeletű formájában. (Lásd erről részletesen: Claude Lévi Strauss, 2001, 13-18.o.)

Ki kell azonban hangsúlyozni, hogy ez semmiképp sem jelentheti a pozitív kutatások eredményeinek elutasítását, egyáltalán a világra, a mára való vakságot. Ez utóbbi manapság sokszor bekövetkezik, mikor az értekezés tárgya egy olyan fontos és kiemelt téma, mint a vallás, vagy épp a hit „általánossága”. A legtöbb teoretikus írás ugyanis oly módon foglalkozik a vallás általánosságával, hogy elfelejti eredményeit a valósághoz mérni; noha álláspontunk szerint egy ilyen értekezésnek épp a valóságból, a valós vallási jelenségekből kellene kiindulnia és ahhoz mérnie magát – több értelemben is[30] visszatérve a tapasztalathoz. Már amennyiben az értekezés nem egy dogmatikus vallási realizmus zárt talaján áll, vagy l’art pour l’art költői önfelfedésre törekszik.

[29] A nemzetközi szakirodalomban ennek ékes példája Eliade (Eliade, 1999/1), a ’populáris’ vallásfenomenológia úttörője. A magyar szakirodalomban pedig például Hamvas Béla (Lásd Hamvas, 1988).

[30] Mind a tények tisztelete értelmében. Mind a vallási tapasztalat (avagy szentség-tapasztalat) folyamatának és folyományának (ez utóbbiba az ön- és világ-tapasztalati mező szemantikájának karakterizálódása, átformálódása is beleértendő) vizsgálata tekintetében.

I.2. Nomen est omen – avagy a címválasztás hermeneutika útjelzői

„…A révet, ahol az átkelést végrehajtották, Magyar-révnek nevezték el azért,
mert a hét fejedelmi személy, akit hétmagyarnak mondtak, ott hajózott át a Dunán..”.
G.H.

A disszertáció címe többes utalással és értelmezési potenciával bír, és ez a szemantikai dinamizmus tudatos. Ezen, a tárgy kifejtése során rendre visszaköszönő, egyre mélyülő és világosabbá váló szemantikai rétegeket illik már - egyfajta hermeneutikai útjelzőkként - az elején tisztázni, az olvasó kezébe téve a kulcsot felfedésükhöz, avagy a cím érdemi dekonstruálásához.

(1) Egy régi logikai mondás szerint: ’Contra facta non valent argumenta!’ (am.: ’A tényeket nem lehet megcáfolni!’). Értelmezésünkben a mondásban rejlő imperatívusz a kutatót a valós tények és tapasztalatok elemzéséhez - ideértve magát a tapasztalás, különösen a szentség-tapasztalás folyamatának elemzését is - utalja vissza. Álláspontunk szerint a természettudományok mellett a társadalomtudományoknak illetve a szellemtudománynak (összefoglalóan: a humántudományoknak) sem szabadna erről az ösvényről letérnie. Sőt talán törekednie kéne visszatérnie rá.[31]
A filozófiatörténetben oly jellemzően túlburjánzó bonyolult metafizikai rendszerek sokkal kevésbé törekszenek a valósággal való szembenézésre, illetve annak megmagyarázására, mintsem egy zárt rendszer megalkotására, és koherenciájának fenntartására. Márpedig mára bebizonyosodni látszik - mint a fenti idézet is sugallja -, hogy a tények ellen mit sem érnek az érvek. A tautologikus, önmagukba zárt filozófiai rendszerek[32] kora úgy tűnik lejárt. A filozófusok hiába alkotják meg a saját vallásértelmezéseiket, istenképeiket, elbeszéléseiket. Ha írásaik, elemzéseik nem a valós vallási jelenségekből, tényekből, emberi viszonyulásokból indulnak ki, illetve azokra reflektálnak, akkor lényegében célt tévesztve maguk is egyfajta teremtő[33] tevékenységet végeznek[34], és elsősorban pályatársaiknak illetve a könyvtáraknak

[31] Nem feledve persze, sőt számot vetve a Gadamer által felvázolt (Gadamer, 1984, 2001) hermeneutikai – szélesebb értelemben véve nem-természettudományi - tapasztalat karakteres sajátosságaival. Mint majd látni fogjuk, a szentség transzcendentális tapasztalata ennek megfelelően nagyban különbözik a természettudományosan felfogott transzcendens szentség-tapasztalat felfogásától. A hívő ugyanis a legritkább esetben tapasztalja tárgyként a szentet. Lásd ezt részletesebben kifejtve a III.1. fejezetben.

[32] Talán az utolsó sikeres rendszeralkotó Hegel volt, akinek átfogó, erősen spekulatív filozófiai rendszere még alkalmasnak bizonyult saját kora noémáinak magyarázatára. Pontosabban e magyarázat-igény kielégítésére.

[33] Vagyis nem kutató, megértésre törő tevékenységet.

írnak.[35] Közkeletű nevén a filozófusok istenének (pontosabban isteneinek) panteonját növelve, szaporítva.

A valósággal való szembenézés ezzel szemben számunkra elsődleges cél a disszertációban. Így jelen értekezés nemcsak egyfajta kompromisszumként hajlandó-, de kifejezetten törekszik a ma vallási jelenségeinek megértésére, adott esetben magyarázatára. Hiszen ezeket a jelenségeket, illetve szentség-viszonyulásokat – lévén a mában léteznek - első kézből tudjuk vizsgálni, és így a vallási tapasztalatot és élményt szóra bírni.[36] Igyekezvén e sajátosan emberi jelenség megértéséhez közelebb jutni. Lényegét induktíve feltárni. Non contra facta.

(2) A posztmodernitás szekularizált szabadsága megnyitotta a vallási piacot. Ennek köszönhetően rengeteg új vallási jelenséget regisztrálhatunk a posztmodern társadalmakban[37], melyek megértéséhez, értelmezéséhez, sőt leírásához is elégtelennek bizonyulnak a hagyományos filozófiai vallásértelmezések. A Don Cupitt által költői teológiának[38] nevezett posztmodern emberi intenció és alkotó gyakorlat rengeteg új istenképet, hitrendszert teremtett és teremt szerte a világban – így hazánkban is. A vallás fogalmának és gyakorlatának posztmodern átalakulása ugyanakkor a tradicionálisnak, avagy történetinek mondott egyházak ideológiájában is tetten érhető.[39] És nem csak az ún. a'la cart vallásosság (Altermatt, 2001) kapcsán.

---

[34] Amit a posztmodernitásban – az általunk képviselt tudományos kutatói felfogással szemben - persze lehet akár legitim célnak is tekinteni, hiszen a tudomány nagy elbeszélésének általános legitimációja is megkérdőjeleződött. (Lásd Lyotard, 1993.)

[35] Feltehetően részben önmaguk létkérdésének látens megválaszolására törekedve.

[36] Ugyanakkor már itt jelezni kívánjuk, hogy a szóra bírás nem problémamentes. Ennek megoldását dolgozzuk ki a III., s mutatjuk be a IV. fejezetben.

[37] A globalitás előretörése ellenére álláspontunk szerint mindenképp pontosabb jelenleg a többes forma alkalmazása. Mivel a posztindusztriális társadalmak globalizmusra adott válasza közel sem egyértelmű. A közösségi kapcsolatok felbomlásával párhuzamosan ugyanis egy, a nemzeti és vallási hagyományokra építő közösségi reintegráló ideológia előretörése is detektálható. Vagyis egyenlőre téves egy és csak egy globális társadalomról beszélni.

[38] Lásd Cupitt, 1997, 17. fejezet, 112-121.o.. A terminust eredetileg Marcus Terentius Varro ókori római író alkalmazta. Modern jelentését Cupitt azonban közvetlenül a romantika művészetfelfogásából származtatja. Elsősorban William Blake-re hivatkozva.

[39] Lásd ehhez Kamarás István, 2003. Illetve Urs Altermatt, 2001.

Ez a fajta intenzív, pulzáló, versengő, ha tetszik hektikus valláspiaci helyzet persze nem példa nélkül való.[40] Rengeteg heterogén vallási közösség és mitikus ideológia regisztrálható manapság. Ezek azonban többnyire nem függetlenek egymástól – sok esetben egymás kontrafaktumai.[41]

A kontrafaktum fogalmát, gyakorlatát a 13. században az okszitán nyelvű[42] dél-francia lovagköltők, a trubadúrok, illetve követőik terjesztették el szerte Európában.[43] Az autonóm, világi hangon megszólaló – s így a klérus szemében nem kicsiny botránykőnek számító – udvari költői nyelv és produktumai rendkívüli népszerűségre tettek szert. Megalapozva és elterjesztve az udvari-lovagi ideológiát. A középkorban – a modernkor pusztán textuális versírási gyakorlatától eltérően - a vers és a zene szervesen összekapcsolódva, együttesen alkotta a költői művet. Ám sok esetben az alkotás valamely eleme nem önálló produktum volt, hanem kölcsönvevés, illetve sok esetben újraszabás, átalakítás. Bernart de Ventadorn 'Can vei la lauzeta mover' c. művének[44] dallama például – részben, vagy egészben – hét másik középkori szöveghez lett társítva, hét autonóm művet létrehozva.[45] Sok esetben a kész kontrafakció épp vallási és világi témák, illetve dallamok tudatos összepárosításaként, összeillesztéseként keletkezett.

Fontos tisztázni, hogy a kontrafakció gyakorlata túlmutat az intertextualitáson. Ugyanis nem egyszerű szöveg-, vagy fogalmi gondolat-összefüggésről van itt szó, hanem egymásba való intuitív átalakításról az eredetiség igényével. A zene mint egyetemes nyelv nem szimpla fogalmi konstrukció, sokkal inkább a lélek rezdülése, emotív fenomén. Ezt a fajta „kölcsönvevést" hívja ma a zenetudomány kontrafakciónak.

---

[40] Ha nem is globális méretekben, de a kereszténység kialakulását kontextualizáló hellenizmus korában kétségtelen szintén hasonló folyamat játszódott le. Ennek többnyire keresztény teológiai megfogalmazásai, interpretációi ismertek. Lásd például Gál, 1994.

[41] Lásd erre például a későbbiekben a IV. 2. fejezetben ismertetett Kovács András vallásalapító példáját, aki az 'Az Univerzum Egyháza' köréből kilépve alkotta meg a manapság egyre népszerűbb Ősmagyar Táltos Egyházat. Egy elvont, időfizikainak titulált mitikus elbeszélést egy komplementer neopaganista beszédmódra felcserélve.

[42] Költői nyelvük közkeletű neve: langue d'oc.

[43] Lásd ehhez többek között Akehurst-Davis, 1995; Aubrey 2000; Szabics, 1998.

[44] Magyar fordításban: 'Látok pacsirtát'. Lásd in: Szabics, 1998 - 23.o.

[45] Lásd részletesen Kibler, 1995, 260. o.

A posztmodernitásban e zenei gyakorlat mintájára világszerte mitikus kontrafakciók irányított gyártásának[46], valamint spontán, heurisztikus létrejöttének lehetünk szemtanúi. A posztmodern vallásosság karakteres jellemzője, hogy abban egyaránt tetten érhető az intertextuális „kölcsönvevés" és hivatkozás, de a vallási élmények és viszonyok másolása, kontrafaktív átemelése is. Fenomenológiai formanyelven fogalmazva a posztmodernitásban a vallásos elbeszélések, élmények noétikus-szerkezeti és noematikus-tartalmi átvétele egyaránt megtörténhet.[47] Ugyanakkor a mitikus kontrafaktumok többnyire tagadják saját kontrafaktum-mivoltukat, vagy épp aszcendens, mitikus elbeszélést alkotnak-projektálnak megideológizálására. Noha ennek ellenkezőjére is találunk példát.

(3) Mint arra Karl Popper nyomán (Popper, 1997) Anthony Flew is rámutatott (Flew, 1968), a tudományos állításokkal szemben a vallási tanok és kijelentések sajátja falszifikálhatatlanságuk.[48] Mondhatnánk: 'Contra credo/fides non valent facta!' (Am.: 'A hit ellenében nem lehet tényekkel érvelni'). Ez álláspontunk szerint – már amennyiben a vallásfilozófiát, a vallástudományt társadalmilag is felelős, érdemi tevékenységnek tekintjük - nem a valláskritika egy sajátos érveként fogandó fel, sokkal inkább a vallásos elbeszélések, abszolút mítoszok sajátos, lényegi karakterisztikájának. Ez hívői oldalról egyfajta egzisztenciális-episztemológiai alapviszonyt generál. Ez az alapviszony kívülről szemlélve úgy mutatkozik meg, hogy a hívő nem nyitott olyan érvek megfontolására, mely az általa vallott vallási tanokat cáfolná. Erre a sokkal inkább emotív, mintsem fogalmi alapviszonyra David Hume (Hume, 1973, 2006/1), a vallásfenomenológusok (például Otto, 1997), vagy épp Richard Mervyn Hare is felhívta a figyelmet (Hare, 1955), utóbbi a 'blik' szemléletes fogalmát kidolgozva. Érdemes azonban észben tartanunk, hogy ez nem kizárólagosan és nem is elsősorban hívői - azaz individuális - intenció, sokkal inkább a vallások mitikus elbeszélésének belső, karakteres sajátossága. Mely fundamentálisan kanalizálja a hívői világviszonyulást. A vallásos szubjektum ugyanis az általa vallott mitikus elbeszélésnek alá-

[46] Ebben a modern média mellett a mindenkori pártpolitika is nemegyszer partner és érdekelt. Ahogy arra Loszev is rámutat, a posztmodern politológiai ideológia, illetve politikai beszéd lényegében a mítosz és a mitikus beszéd közvetlen, a széles körű befogadhatóság végett csak látszólag deszakralizált örököse. (Loszev, 2000)

[47] A husserli klasszikus fenomenológiai felfogás szerint a vallási viszony noematikus tartalmának leginkább a szent, mint a vallás tárgya feleltethető meg. A hívő viszony ugyanakkor noétikus tudataktusként definiálható. Értelmezésünkben a szent transzcendentalitása azonban módosítja ezen megfeleléseket. Mely így Merleau-Ponty 'perceptuális tudat' felfogásához áll közelebb. Ezt részletesen kifejtve lásd majd a III. 1. fejezetben.

[48] Vagyis eleve lehetetlen a tanok cáfolata bármely tapasztalati vagy elméleti bázisra hivatkozással. Ezt a vallási elbeszélések mito-logikus szerkezete teremti meg.

vetett. Noha e viszony nem statikus, sokkal inkább dialogikus, vagyis kölcsönös és interaktív jellegű. A posztmodernitásban ráadásul e viszony hierarchikus szerkezete is kétségessé vált.[49]

(4) A posztmodern kor jellemzői[50] a világ mediatizálódása, elidegenedése, a közösségi kapcsolatok felbomlása.[51] Ebben a mediatizált[52] posztmodernitásban az elidegenedés és elmagányosodás egzisztenciális megtapasztalása hiátust és bizonytalanságot teremt az emberekben. Ez szinte természeteses módon a modern mítoszteremtő Tolkien által leírt és elemzett Menekülés[53] felé taszítja a posztmodern embert, aki igyekszik saját biztonságérzet iránti igényeit – ha átmeneti jelleggel is – de kielégíteni. Nem jogtalan tehát az a felvetés sem, hogy az ún. „szabadidő-vallásosság"[54] lényegében a valósággal való szembe-nem-nézés – contra facta - igényéből, szükségletéből nő ki és nyer önigazolást.

(5) A mítosz értelmezésünkben nem egyszerűen mesés faszcinalitás. Nem is pusztán egy orális, ismétlésen alapuló rítus, ahogy azt például Eliade látta – noha ezen jellemzői tagadhatatlanok. Ám ennél mindenképp több. A mítosz szintaktikai sajátossága élettelisége, változatossága és szövegszerűsége. Fő szemantikai jellemzője, hogy a szakralitásról ad számot - többnyire tanító célzattal, ám az elbeszélő autonóm módján. Így lényegében egyként szól – explicit és látens módon is - tárgyáról és alanyáról egyaránt. Lényege elbeszélés jellege, és hogy a szent szférájának struktúráját magában hordozza. Épp ezért többnyire egy rendszerszerű mitológia szerves része. Sok esetben abszolút mitológia, vagyis vallás. Mint arra Loszev is rámutatott, elemzése során tetten érhető és felfedhető egy sajátos mito-logikus gondolkodásforma. Az egyént – mint individuumot -, a világot – mint rendezett egészet, és egyáltalán az egzisztencia alapviszonyulásait kontextualizálja. Husserl szavaival az ön-, s

[49] A vallási elbeszélést sok kisegyház esetében a tagok maguk is formálják. A kutatásorientált vallások esetében ez szinte törvényszerű, hiszen mindig új titkok felfedésére tör a hívői közösség. A IV. fejezetben ismertetett három kisegyház közül különösen az Az Univerzum Egyházában regisztrálható ezen sajátosság.

[50] Mely jellemzők a modernitás válságának szerves folyományai. Beteljesedett jóslatokként főbb filozófiai előfutárai többek között az erkölcsök nietzschei relativizációja (Nietzsche, 2000), az elidegenedés marxi (Marx, 1970) kategóriája (melyet Heidegger és Sarte is továbbfejlesztett), illetve a spengleri történelemfelfogás. (Spengler, 1995)

[51] Urs Altermatt szavaival: „A komplex társadalmakban a közösségtudat gyakorlatilag már csak részleges, erősen személyes jellegű csoportokban fordul elő." (Altermatt, 2001 – 257. o.)

[52] Eco szavaival: új középkori. (Eco, 2008) Lásd még erről a témáról Botond, 2007.

[53] Vagyis örömben testet öltő, a rideg valósággal szembeni vágyak legalább virtuális kielégítésére törő faszcinalitás-vonzalom. Lásd Tolkien, 1996. Tolkien menekülés-tézisét C.S. Lewis is védelmébe veszi. Lásd Lewis, 2000, 73. esszé.

[54] A kifejezés találó voltára témavezetőm, Dr. Nyizsnyánszki Ferenc hívta fel a figyelmem még 2000-ben.

világkonstitúció egy horizontális elbeszélésben, élettörténetben ölt testet.[55] Vallásos ember esetében ez az elbeszélés szükségképp vallási elbeszélés. Mítosz. Ennek elemzése által ismerhető meg és bírható szóra tehát értelmezésünkben a vallási tapasztalat és a vallásos élmény.

(6) A szentségtapasztalat, mint vallási alaptapasztalat státusza, értelmezése nem problémamentes. Ennek fő oka, hogy nem közvetlen hozzáférhető, vizsgálható. Ennek a hermeneutikai problémának egyetlen érvényes megoldása álláspontunk szerint a szentségtapasztalat megragadása és elemzése a róla szóló elbeszélések vizsgálatán keresztül. Ezen tapasztalat szóra bírását kíséreljük meg a bemélyülés (inprinting) módszerével a III. fejezetben.[56] Ily módon a vallásosság alapját képező szentség-tapasztalat[57] elbeszélésekben, egzisztenciális mítoszokban (szöveg-szövetekben) válik hozzáférhetővé. Lehetővé, sőt szükségszerűvé téve a hallás hermeneutikájának, mint mítoszelemző hermeneutikai módszernek a kidolgozását. (Lásd III. fejezet).

[55] Lásd Husserl, 2000, 90.o. Szó szerint: „…Az én önkonstitúciójának fenomenológiája egybeesik az egyáltalában vett fenomenológiával… az én úgyszólván egy történet egységében konstituálódik…" Lásd erről részletesebben Tengelyi, 1999, illetve Markó Lehel, 2000. Ricoeur szintén hasonló elgondolást fejtett ki. Lásd Ricoeur 1990, 1995.

[56] Mindennek elméleti megalapozását előzetesen elvégezve a II. fejezetben, korábbi vallásfelfogások és vallásvizsgálatok kritikáján keresztül.

[57] A félreértések elkerülése végett már itt jelezzük, hogy a hívőnek nem feltétlenül kell a szent vagy a szentség tárgyiasult fogalmával rendelkeznie ahhoz, hogy valós, érvényes szentségtapasztalattal bírhasson. A szent lényege ugyanis nem fogalmi konstrukciója, mint azt Otto is jelezni kívánta a numinózum, mint irracionális érzet-tartam fogalmának bevezetésével. (Lásd Otto, 1997.) Mint azt látni fogjuk majd a transzcendentalitás fogalmának magyarázatánál (III. fejezet), a mindennapi szentségtapasztalathoz még a klasszikus transzcendencia-fogalommal bírás sem szükséges. Hiszen a hívő többnyire inkább megéli az életét átszövő transzcendentális szentséget, mintsem klasszikus, transzcendens vallási tárgyként fogná fel azt.

I.3. A felelősség kérdése

„Az ember filozófiája nem szavakban fejezhető ki a legjobban, hanem a döntéseivel."

Eleanor Roosevelt

Jelen dolgozat a szélesebb értelemben vett felelős társadalomtudományi attitűdtől[58] nem kíván elhatárolódni, sőt törekszik rá, vállalva ennek minden kritikai kockázatát. Álláspontunk szerint ugyanis a vallásmegértés és a vallásról való társadalmi párbeszéd - illetve a vallásközi diskurzus - területén az írástudók felelőssége hatványozott.[59]

A disszertáció a két ismertetett szempont - a teológiai és a szociológiai - ellenében a fenomenológia módszertani alapvetéseiből kiindulva, de a hermeneutika útját taposva a vallást mint meg-vallást, azaz horizontális létviszony-elbeszélést, ha tetszik az individuumot és tapasztalatokat kontextualizáló egzisztenciális szöveg-szövetet, abszolút mítoszt kezeli. Vagyis értelmezésünkben a vallás diszkurzív, dialogikus viszony.[60]

Adja magát a kérdés, miként is lehet érdemben vizsgálni[61] - különösen az elméletalkotásra törekvő filozófia eszközeivel s igényével - egy olyan komplex, sokszínű jelenségcsoportot, mint amilyen a vallásos hit és mitologikus gondolkodás. Egy olyan diszciplínát - már amennyiben a vallásos gondolkodás, világszemlélet diszciplínának nevezhető egyáltalán[62] -,

---

[58] Melynek értelmében az emberi társadalomban zajló folyamatok mélyebb megértésének igényét a közjó előmozdításának távlati célja generálja.

[59] Az írástudók alatt gondolkodó és cselekvő értelmiségieket értve. Ez a réteg ugyanis jó esetben birtokában van annak a tudásanyagnak, mely által a különféle vallások és azok tanai történeti perspektívában szemlélhetőek. Széles spektrumú kulturális szemléletmódra tehet szert, mely által több vallási hagyomány érdemi megértésének lehetősége is adott számára, s így a különbözőségek toleranciáját önmagában kialakíthatja. Ezáltal a nemegyszer kizárólagosságra törő mitikus hagyományok és vallási tanítások konfliktusmentes összeegyeztetésében, és különösen erőszakmentes, humánus párbeszédében fontos közvetítő és kanalizáló szerepet tölthet be.

[60] Tudatosan nem interszubjektív viszonyként definiáljuk a vallást, mivel a vallásos szubjektum vallási tapasztalatának noematikus-tudati tartalma, a szentség nem alávetettként, nem szub-jektumként artikulálódik a vallási elbeszélésekben. Megfontolandó továbbá, hogy a szent sok vallásban nem személyes létezőként, hanem elvont létként jelenik meg. Ugyanakkor, mint arra Buber zseniális elemzése (Buber, 1999) is rámutat, a hívő mindig a szent megszólítására törekszik.

[61] Mely érdemiség egyaránt jelent értelmességet, hasznosságot, eredményességet.

[62] Diszciplína alatt itt nem tudományágat, hanem a szó eredeti jelentése szerint rendszerezett, szigorú tanítást értve. Egy vallási hagyomány ugyanis a benne hívő közösségnek, sőt akár egy teljes társadalomnak is megszabhatja a világról való helyes gondolkodás módját, s ezáltal a világról való helyes tudás tartalmát (tények, törvények, határok) is.

mely nemcsak a filozófia ha tetszik „vetélytársa”[63], de talán pontosabb azt mondani: pályatársa. Egyben az emberi kultúra és társadalmak elismert, de eléggé aligha ismert[64] alappillére, az emberi gondolkodásnak a deszakralizált - avagy inkább dekonstruktíve re-szakralizált - modern és posztmodern világban mechanikusan elhárított, elnyomott archaikuma. Nem csak a múlt, de mindennapjaink folyamatos rá-csodálkozásra késztető „esemény-kohója”, mely ugyanúgy meghatározza az egyszeri embertől lényegileg elidegenedett globális világpolitikát (és persze világgazdaságot), mint ahogy a mindennapjainkra is hatással van, és folyamatosan kizökkent minket a modern „normalitás” vélt-vágyott-valós illuzórikus keréknyomából.[65] Ráadásul többnyire a valóság és igazság meghatározásának imperatív szándékával.

Minden filozófia a csodálkozással kezdődik – mondta egykor Szókratész. Pontosabban írta egykor Platón, hogy mondta Szókratész.[66] Ez a csodálkozás, rácsodálkozás a posztmodernitás virulens, inkulturálódó vallási jelenségeire is legitimálja e vizsgálódást. Ráadásul ez nem

---

[63] Mentalitástörténeti okokkal magyarázható, hogy a vallásos gondolkodást és a filozófiai gondolkodást egymás vetélytársainak tekintik ma is sokan. Már az ógörög filozófia genezisének lényege is a mitikus világmagyarázatok egyeduralma alóli folyamatos emancipáció volt. A középkorban pedig a filozófia a keresztény vallás kizárólagosságra törő, totális, abszolút világelbeszélésének alárendelt szolgálóleányává lett. Az újkori filozófia így tudatosan törekedett saját függetlenségének kivívására. A modernitásban és a posztmodernitásban, részben a szekularizáció hatására a keresztény vallási elbeszélés kizárólagosságra törekvése gyengült, míg a filozófia korábban oly erőteljes autonómikus törekvései meggyengültek, s a filozófusok egyre többször a költői és vallási beszédmódokat is tudatosan beemelik értekezéseikbe.

[64] Ezen nem ismertség rendre visszaköszön a leegyszerűsítő vallási realizmus és a nemegyszer felszínes vallási nominalizmus oldaláról is éppúgy, mint a vallás egy-egy szeletét pellengérre állító s annak komplexitásával számot nem vető valláskritikai célú logikai írásokban. (Például Ayer, 1946, 1978 és Flew, 1968.)

[65] Akár egy utunkba kerülő térítő, akár egy vallási kuriózum mediatizált epifániája kapcsán.

[66] Ha még pontosabban akarunk fogalmazni, hozzá kell tennünk azt is, hogy: olvastam én A hermeneutikai kör ezen túlzottnak tűnő precizitása nem öncélú játék. Azt hivatott már előzetesen is jelezni, hogy egy-egy szöveg, illetve narratíva soha nem egy önmagában álló, problémamentes entitás. Hiszen a teljes kifejtés valahogy így folytatódna: olvasat után feldolgozva írtam le és használtam fel én, s olvassa Ön. Ráadásul, mivel disszertációról van szó, feltételezhető, hogy a művelt olvasó nem általam leírva olvassa, s így viszonyul ehhez a szimpla kijelentéshez először, ergo lehet ugyanazon szavakon sem ugyanazt értjük. Egy doktori disszertációnak azonban egyértelműségre kell törekednie. Ezt az egyértelműsítést a vallási jelenségek tekintetében is a hermeneutikai kör felvázolásával lehet leginkább elérni. Hiszen e nélkül beleeshetünk abba a gyakori csapdába, hogy mintegy struktúra-függetlenül szemlélve, szövegszerűen egyező vagy egymáshoz hasonlító kijelentéseket (szöveget, narrációt, stb.) azonos jelentésűnek fogunk fel. Erre alapul sok összehasonlító vallástörténeti iskola. Ez azonban minden érdekességét elismerve alapvetően téves és különösen bizonytalan módszertani alapvetésre épül, mint azt Lévi Strauss is kimutatta az antropológiai evolucionizmus és diffuzionizmus dialektikájában. (Claude Lévi Strauss, 2001, 15.o.)

elsősorban személyes legitimációt jelent, de tudományos, ha tetszik objektív filozófiai legitimációt.

A dolgozat tudatosan törekszik a „külső epoché”[67] elvét követni a vizsgálat, és részben az elméletalkotás során, a kutatói világnézeti semlegesség reálisabb és védhetőbb ellentétpárjaként.[68] Hiszen a kívülről való rácsodálkozás, az eleve meg nem értés teszi lehetővé leginkább az elköteleződéstől mentes epochális vizsgálatot, vagyis a hívő tudat szentségorientált, intencionális élményéhez való eljutást, s annak eidetikus feltárását.

Érdemes már itt tisztázni, miként használjuk dolgozatunkban az új vallási jelenségek fogalmát, nem állítva persze, hogy ez az egyetlen lehetséges interpretáció. Értelmezésünkben minden olyan jelenség új vallási jelenség, mely valamiféle utalást tartalmaz az abszolútumra[69], híveket toboroz[70], a róla szóló mitikus elbeszélés közösséget formál, és az

[67] Az epoché – a létezés kérdésének zárójelbe tétele, a létítélet felfüggesztése – eredetileg a Husserl által megalapozott fenomenológiai módszernek és vizsgálatnak (ha tetszik: a fenomén megértésének) egyik alaporganonja volt. Célja az ontológiai, metafizikai viták kiküszöbölése, zárójelezése. A klasszikus – általunk a továbbiakban belsőnek is nevezett - epoché így lényegében ismeretelméleti metodika, egy egzisztenciális létviszony megértésének alapeszközeként funkcionál, amit a vallási tapasztalat elemzése során mi is igyekszünk kiaknázni. A vallási tapasztalat érdemi elemzése azonban álláspontunk szerint mind önmagunkból (saját tapasztalatból) kiindulva, mind puszta külső adatként szemlélve lehetetlen. Az előbbi a teológiához, az utóbbi egy szociológiai elemzéshez vezetne. Ehhez a tapasztalathoz el kell jutni, és a vallási fenoménről csak egy elbeszélés adhat számot. Annak az elbeszélése, aki ezt megélte. Ezt értelmezni komoly hermeneutikai feladat. Egy vallási tapasztalat „értékének” metafizikai, ontológiai megítélése könnyen diszkreditáláshoz vagy piedesztára emeléshez vezetne. Ennek elkerülésére szolgál a ’külső epoché’ bevezetése, mely terminust a továbbiakban tehát a valláskutatói helyzet alappozíciójának értelmében használjuk. Kifejezve, hogy a kutató a vizsgálat idejére álláspontunk szerint fel kell függessze saját értékítéletét és ontológiai-metafizikai állásfoglalásait. Csak így értelmezheti érdemben a lételbeszéléseket, s juthat el a szent-tapasztalat feltárásához. Mivel a mára, a világra, és annak jelenségeire nyitja szemét a kutató, egy „másik” egzisztencia vallási tapasztalatának megértése, és nem megítélése az elsődleges feladata. Ez a kérdés sok vitára adott eddig is lehetőséget. Hozzánk hasonló álláspontot képvisel például Jean-Francois Mayer (Mayer, 1998) francia vallástörténész. De természetesen a saját vallási hagyományukhoz, világnézetükhöz erősen kötődő gondolkodók (lásd például Gál, 1994; illetve Veér-Erőss, 2000/1, 2000/2, 2001), különösen a teológusok ezt többnyire elutasítják.

[68] Teljesen tévesnek tartom a világnézeti semlegesség fogalmát. Azt is szem előtt kell azonban tartanunk, hogy egyesek talán késztetés híján nem akarnak ezen kutatói kritériumnak (epoché = ítélet felfüggesztése) megfelelni. Az ilyen szerzők tollából viszont feltáró-leíró monográfiák helyett folyton újrafogalmazott ontológiai állásfoglalások születnek - melyet mi el kívánunk kerülni.

[69] Ez az abszolútum többnyire transzcendentálisként tételezett, de ez nem szükségszerű, mint már említettük az ufó-hit példájára utalva.

adott társadalomban illetve kultúrában ezen elbeszélés és hatásai[71] a többség felfogása (common sense) szerint újként, kuriózumként tűnik fel a bevett, hagyományos, történetinek tekintett[72] vallási tanokkal és vallásgyakorlatokkal szemben. Könnyen belátható tehát, hogy a történeti egyházak híveinek vallásgyakorlatában bekövetkezett heterodox változások, vagy épp a vallási szinkretizmus is új vallási jelenségként tűnhetnek így fel. Az új vallási jelenségek ilyen jellegű definíciójának egyik fő erénye, hogy elkerüli a vallási közösségek autonóm történelemszemléletének offenzív kritikáját.[73] Hiszen a legtöbb vallás önmagát tekinti a legősibbnek, akkor is, ha hívei alig pár éve regisztrálhatóak az adott társadalomban. Ennek oka a vallások mitikus elbeszélésének természetes legitimáció-igénye.

A fentiek alapján az új vallási jelenségek köré szerveződő hívői csoportokat, közösségeket tekintjük új vallási közösségeknek, melyek „új" jelzője tehát nem tanaik ősiségének megítélésére vonatkozik, hanem társadalmi megjelenésükre, elterjedésükre. Ily módon nem mondunk ítéletet a hívek által többnyire tudatosan vallott ősiség kérdésében[74], a külső epoché kutatói elvének megfelelve.

Ezen epochális szemléletmódnak megfelelve kisegyháznak tekintünk minden olyan egyházat, melynek hívei kisebbségben vannak, vagyis az adott társadalomban relatíve kevesen. Nem szembeállítva a kisegyházak fogalmát a történelmi egyházakéval. Hiszen egy relatíve új, a

---

[70] Bár ez a toborzás lehet önkéntelen is, vagyis nem feltétlenül irányított toborzásról van szó. Például George Lucas aligha a vallásteremtés szándékával használta fel Joseph Campbell mítoszkutatói műveit (különösen Campbell, 1991, 2010) a Star Wars saga, és egyáltalán a Star Wars fiktív univerzumának megalkotásakor. (Lásd erről többek között: Larsen-Larsen, 2002.) Mégis, manapság az angol nyelvű országokban egyre többen vallják magukat ún. Jedi-vallásúnak népszámláláskor (Jedi census phenomenon). (Lásd erről Cusack, 2010; illetve Possamai, 2007.) De az igen heterogén szubkultúrát alkotó, a tudományos kutatásokra hivatkozó ufó-kutatók és hívők különféle kutatásorientált vallási közösségekké való formálódása sem volt törvényszerű. Ilyen például Az Univerzum Egyháza. (Pávay, 2003/2, 2005/3.)

[71] Ideértve az újszerű vallásgyakorlati formákat, rítusokat is.

[72] Az, hogy mit tekint egy adott társadalom, kultúra történeti hagyománynak, mindig változó. Ennek oka, hogy mint már említettük, a hagyomány mindig konstruált. Úgy is fogalmazhatunk, hogy egy adott társadalom legitim hagyománya nagyrészt egybeesik ezen társadalom transzcendentális mitológiájával. Ha megfogalmazási módjuk nem is azonos, hiszen a mítosz mindig eleven és közvetlen.

[73] Az új vallási jelenségek mindenképp tágabb kategória, mint az új vallási mozgalmak, mely utóbbiba többnyire csak s kollektív formákat értik bele a kutatók. Az ezzel kapcsolatos különféle elméletek, nézőpontok rövid, áttekinthető összefoglalását lásd Kamarás, 1999, 561-563.o.

[74] A neopaganista mozgalmak, mint amilyen az Ősmagyar Táltos Egyház is, remek példák erre. Saját tanaikat a legősibbnek tekintik. Többnyire valamiféle üldöztetésre való hivatkozást tartalmaz mitikus elbeszélésük, melynek okán hagyomány-interpretációjukban az ősi igaz tanok és igazságok csak búvópatakként maradhattak fenn, mielőtt újra lehetőségük lett volna a mában megmutatkozniuk, elterjedniük, felfedve önmagukat a világ előtt.

társadalomban sikeres toborzói tevékenységet folytató közösség is kitörhet kisegyházi státuszából. Ahogy egy, a társadalom többsége által elismert történeti hagyománnyal bíró vallási közösség is kisegyházi státuszba kerülhet hívek híján. Fontos tisztán látni, hogy az itt kifejtett fogalomhasználat tudatosan az epochális társadalomtudományi szemléleten alapul, és nem is törekszik a jelenleg is éppen változóban lévő törvényi szabályozás fogalomhasználatát követni.[75]

Erre a terminológiai kitérőre azért is szükség volt, mert a vallás és a mítosz kutatása és értelmezése aligha történhet a ma élő virulens mítoszokra és heterogén vallási tanokra való érdemi filozófiai reflexió nélkül, és ehhez világos fogalmakra és módszertanra van szükségünk. (Lásd majd a IV. fejezetben.) A ma vallástudományi irodalma nehezen tud reagálni a vallás kuriozatív és tradicionális jelenségeinek együttesére[76]. A gondolkodók, ha tetszik a tudomány illetve a filozófia diszciplínája is „zsibbasztó rájaként"[77] tekint erre. Nem tudjuk ezt a sokszínűséget egyenlőre érdemben magyarázni, egységesen osztályozni.[78] De ami sokkalta nagyobb fogyatékosságnak tűnik fel számunkra: nincsenek olyan filozófiailag stabilan megalapozott, világos vallástudományi módszertanok sem, melyek által a valláskutatás érdemben, a többség által elfogadott módon, legitimen folyhatna. Mondhatjuk persze divatosan, hogy hiányzik ehhez az arkhimédészi pont a posztmodernitásban. De ez csak kibúvó, hiszen épp egy ilyen módszertan, a mitikus elbeszélések elemzését lehetővé tevő és magában foglaló inprinting (bemélyülés) lefektetésére teszünk mi is kísérletet a disszertációban, gyakorlati alkalmazását is bemutatva. Vagyis ha nem is lehetséges a posztmodernben egy és csak egy, egységes, általános legitimitással bíró valláskutatói

[75] Ebből következően a szekta kifejezés alatt is egyszerűen emancipálódó vallási közösséget értünk a továbbiakban. Noha nem tudjuk teljesen elkerülni a szakirodalomban elterjedt szekta-értelmezést (példa rá Lugosi-Lugosi, 1998), mely szerint a szektákra a zártság, tagságára a hívek egyéb közösségi kapcsolatainak beszűkülése jellemző. Álláspontunk szerint ez nem szükségszerű, bár kétségtelen elterjedt jelenség. A továbbiakban a szekta kifejezést tehát stigmatizáló jelentéstöbbletétől megfosztva használjuk.

[76] Beismerve persze hogy ez a dichotómia némileg leegyszerűsítő, ha egy bevezetőben talán megvilágító erejű is, lévén a tárgyra és a problémára orientálja a figyelmet.

[77] Ahogy egykor Szókratésznak a logikát a legváratlanabb módon kiaknázó és teljesen új módszereket-megközelítéseket alkalmazó elbeszélése hatottak Menónra (platóni dialógustársára) zsibbasztó rájaként (lásd Platón, 1984, I. kötet), úgy manapság a vallási elbeszélések virulenssége és „költői szabadsága", mito-logikussága kezdi ki folyamatosan az ezen elbeszéléseket kategorizálni igyekvő kutatókat és elméleteiket. Ennek egyik oka, hogy néhány vallási elbeszélés maga is törekszik a tudomány, azon belül a vallástudomány eredményeit magába olvasztani, kiaknázni, így látszólag a teljes reménytelenségbe hajszolva az e jelenséggel leírásaikban lépést tartani kívánó becsületes vallástudósokat.

[78] Vagyis a különféle szerzők nézetei a tekintetben lényegileg különbözhetnek.

tudományos módszertan kidolgozása, ugyanakkor filozófiailag stabilan megalapozott plurális módszertanok megalapozása igenis szükséges és lehetséges, még ha ezek hiátusával is szembesülünk.

Ennek persze kétségtelen sok oka van. Egyrészt az, hogy a vallás területe, ha be nem is vallják sokan, mindenkinek túl fontos ahhoz, hogy könnyed kompromisszumokat kössön rajta. Netán elismerje, hogy valaki a sajátjánál jobb kompromisszummal, vagy tervvel áll elő e téren. Hiszen ez egy részleges kudarc beismerése lenne.[79] A vallás totalitása okán disszeminál, egységet alkotó elemei egy aprólékos filozófiai vizsgálat során könnyen szétszóródhatnak oly módon, hogy értelmezhetetlenné válnak. A vallástudomány - meglátásunk szerint - mindez idáig képtelen volt e szétszórt magvakat összegereblyézni és fajuk, eredetük, mibenlétük lényegileg meghatározni.[80] Erre jelen disszertáció sem vállalkozhat. Ellenben ezen szellemi gereblye fokainak egyfajta megalapozását igyekszik felmutatni. A vallástudomány archimédészi pontjának a vallási tapasztalatról és élményről szóló elbeszélést, a mítoszt megnevezve.

A jelen összehasonlító vallástudománya képes persze szortírozni – vallásra-paravallásra, szektára-világvallásra - avagy épp külső kontúrok alapján osztályozni prototeistára, monoteistára, politeistára, vagy épp paganistára kontra tradicionalistára. De ez a sok „-ista" segíthet a vallástörténetnek mint ideologikus szellemtudománynak. Ám aligha nyújthat támpontot a vallásfilozófiának, mint a vallásra való felelős és alapos, komolyságra törő filozófia reflexiónak.

Álláspontunk szerint annak egyik oka, hogy a vallás komplex jelensége folyamatosan kicsúszik az átfogó, pontosabban a lényeget megragadni akaró fogalmi meghatározások alól, az, hogy benne gondolkodásunk meghatározó magvára, valamiféle öntudatlan religio a priori-ra lelünk, melyet nem könnyen és ma már nem is szívesen ismerünk el és fel. A másik ok prózaibb, de ugyanilyen fundamentális, sőt fundamentálisabb: a szentet, mint a vallás tárgyát a legtöbb gondolkodó lényegileg valamiféle transzcendens entitásnak tételezi.[81]

Ennek rengeteg oka van, miként annak is, hogy kénytelenek vagyunk egy olyan homályos és érdemi dekonstrukcióra váró fogalmat használni e probléma körülírásakor, mint a 'szent'.

[79] Vagy éppen a fontosság, s így e területen eluralkodott eredménytelen fontoskodás beismerése?

[80] Talán túl erősen szorítja a markát e téren mindenki. Mi igyekszünk e hibát elkerülni, ám e törekvés sikerességének megítélése már nem a szerző dolga.

[81] Ez vallásfilozófiai common sense. Descartes, Otto, Eliade, vagy épp Leeuw hívőként elfogadja a szent ezen transzcendens jellegét, Kant, Freud vagy épp a Bécsi Kör filozófusai pedig szintén nem tagadván azt erre alapozva mutatják ki lehetetlenségét, s fejtik ki valláskritikájukat.

Egyenlőre oly módon használjuk tehát azt, mint Rudolf Otto, Leeuw és Eliade (Rudolf Otto, 1997; Eliade, 1995 I.); a vallástudományi szakirodalom nyelvén, ha tetszik: vallás-fenomenológiai értelemben. Vagyis a vallási viszony tárgyaként. A továbbiakban a szent és a szentség terminusokat ekvivalensként alkalmazzuk. Igyekszünk persze majd ezt a fogalmat kiiktatni, destruálni, majd de-, s re-konstruálni. Hiszen, bár a szentnek mint a vallás tárgyának lényegi transzcendensségével a legtöbb teoretikus szerző egyetért - ideértve a vallásfenomenológia felsorolt auktorain túl a vallásfilozófiai és a teológiai irodalom legtöbb klasszikusát is -, a transzcendensen felfogott szentről a hívők többsége nem bír közvetlen tapasztalattal! Az ezzel való számvetés hiánya igen komoly hiátusnak tűnik fel számunkra a vallástudományi művekben.

Ennek megfelelően vallásfilozófiai szempontból legalapvetőbb megállapítása és törekvése e disszertációnak a szent lényegileg transzcendentális, és „csak" akcidentálisan transzcendens mivoltának kimutatása és bizonyítása, és ezáltal a szentségtapasztalat saját jogaiba való visszahelyezése. Feladata pedig ennek hermeneutikai-, konstitúciókat és viszonyokat magyarázó-, felfedő kiaknázása. Másképp fogalmazva célunk a vallásos szubjektum narratív identitásának igazolása és elemzése.

I.4. Szerkezeti és tartalmi megfontolások

A vallási tapasztalat és a vallásos egzisztencia elbeszélés-központú vizsgálata egyenlőre nem evidencia, így indoklásra szorul. Ez szükségképp túlmutat a klasszikus hermeneutikán, az írott szent szövegek vizsgálatán. Nem egyszerűen egy zárt egységként posztulált mitológia[82] írott formájának vizsgálatát öleli fel, hanem spontán és előhívott-[83], apodiktikus és apokaliptizált[84] lételbeszélésekben[85] tetten érhető egzisztenciális alapviszonyok, struktúrák, konstitúciók és szentségi tapasztalatok képezik tárgyát.

A klasszikus vallásfenomenológiai művek (például Leeuw, 2001) sem alkalmazzák az elbeszélés-központú vizsgálatot, így szükségességét legelébb is igazolnunk kell. Lényegében egy átfogó monográfia céljait tekintve szerkezetileg éppen visszafelé kell így haladnunk. Jelen bevezetőnket követő fejezetben (II. fejezet) a vallásfilozófiának saját tárgyához való viszonyulását igyekszünk legelőször is tisztázni. Az eddigi viszonyulások sajátosságait, és általunk regisztrált hiányosságait igyekezvén kimutatni. Saját álláspontunk kifejtve, a vallás fenomenológiai definícióját rögzítve. Majd a vallásfilozófia alanyát – a kutatót – vesszük

[82] Valójában egy mitológia rendszere soha sem zárt, annak nyitottságát éppen a hívők, avagy teológusok interpretációi biztosítják. Amint hívei – legalább időlegesen – elfogynak, akkor válik kultúrtörténeti archaikummá. Sokan a görög mítoszokból kiindulva épp ezért értelmezik például tévesen a mítosz fogalmát.

[83] Mint arra Mayer is rámutat (Mayer, 1998), a vallási közösségek megismeréséhez nem elégséges a külvilág felé irányuló spontán megnyilvánulásaik karosszékből történő távolságtartó számbavétele, mivel ez téves következtetésekhez és lényegi félreismerésekhez vezethet. A valódi megismeréshez a vallási elbeszélést szóra kell bírni, ám nem önkéntesen, hanem a hívők ajkain keresztül.

[84] Egy vallási közösség mitikus elbeszélésének apodiktikus (vagyis határozott, egyenes) megnyilvánulásai mindig spontának. Ezen megnyilvánulások, kinyilatkoztatások többnyire az adott mitikus elbeszélés, vallásos világszemlélet falszifikálhatatlan (avagy apodiktikus, azaz kétségbevonhatatlan) fundamentumait fogalmazzák meg, az adott mítosz saját belső nyelvezetén. Ezen belső nyelvezeten született kijelentések valódi jelentésének feltárását, valamint a látens fundamentumok akár provokált felszínre hozását nevezem az elbeszélések apokaliptizálásának. (Apokalipszis=feltárulás.) A kutatói provokáció alatt nem zaklatást, hanem empirikus módszertant értve. Ilyen a közvetlen megfigyelés, az általam kidolgozott és alkalmazott bemélyülés, vagy az olyan szokványosabb, kényelmesebb, ám hermeneutikai elemzésre kevésbé alkalmas módszerek, mint az interjú és a kérdőívezés.

[85] A lételbeszélés valódi tartalma nem feltétlen expilcit, sok esetben látens. Vagyis a létmegértés egy vallásos szubjektum esetében is feladat. A mítosz, legyen bár abszolút mítosz, nem készen kapott, könnyen emészthető tanítás, melyet egyszerűen be kell biflázni, s akkor a hívőnek minden gondja megoldódik. Tévesnek tartjuk tehát azt a filozófusok szájából nemegyszer felhangzó, leegyszerűsítő nézetet, mely szerint a teológiai gondolkodás, vagy épp a hívői reflexió, lelki élet intellektuálisan és filozófiailag alacsonyabb rendű, sekélyesebb a „valódi" filozófiánál. A vallásos lételbeszélés a hívő szubjektum autonóm interpretációja, melyet a mindig többes jelentésréteggel bíró, az adott vallás alapját képező mitikus elbeszélés alapoz meg.

górcső alá. (III. fejezet.) Pontos, általunk kívánatosnak vélt hermeneutikai pozícióját tisztázva. Egy újszerű módszertant, a bemélyülést kidolgozva. A IV. fejezetben ezen módszertan alkalmazását-, és egy már általunk korábban lefolytatott és publikált, három kisegyházra kiterjedő hermeneutikai vizsgálat eredményeit ismertetjük. A mítoszelemzés és adatgyűjtés során felmerülő hermeneutikai dilemmákat is bemutatva. Számot vetve a posztmodernitás kiteljesedésével, a szoftmodernitással, a szoftmodern vallási hálózatokkal és a vallási negativációval is.

Ezután térünk rá az V. fejezetben, a tapasztalatból kiindulva a vallás tárgyának – a szent „abszolút" szférájának – elemzésére. Deszakralizálási kísérleteire és újfajta létmódjaira. A szentségtapasztalat pontosabb tisztázására, illetve posztmodernkori transzformációira. Majd a VI. fejezetben a vallás alanyának – a relatív léttel bíró, profanitásba vetett embernek – a tárgyalása következik. A szubjektum általános fogalmának kritikája révén. Ezután pedig a VII. fejezetben a szent és a profán diszjunktív viszonyából kibontakozó – Husserlel ellentétben a létmegértés fundamentumának tekintett - kontextualizáló „horizontot", az egzisztenciális- és világ-konstitúciókat vesszük mélyebben szemügyre. Ez alapozza meg a VIII. fejezetben a vallási metanoézis, vagyis a religio a priori – Otto terminusával a sensus numinis - eidetikus redukcióját. Így a két szféra (szent és profán) szétválasztottságán túl azok lényegi egymásra utaltságát, dialektikáját is tisztázva teszünk kísérletet a religio a priori felfedésére disszertációnk zárásaként.

A disszertáció bizonyítandó téziseit, céljait a következőképpen foglalhatjuk össze. (α) Célunk a vallás emberközpontú, viszony-jellegű, dialogikus fenomenológiai fogalmának tisztázása, definíciójának megadása az eddigi valláselméleti megfogalmazások interdiszciplináris áttekintése és kritikája nyomán. Mely során a vallás mint a lét-, a világ-, s az individuum emberi szubjektum általi konstitúciója[86], s így végső soron a lehetséges önmegértés egyik releváns módja és instrumentuma tárul elénk. A diszkurzív létmegértés[87] egyik tipikus és érvényes eseteként.

(β) Célunk továbbá a vallási tapasztalat, a religio a prostetiori elemzése által a vallás 'emberi' lényegének, a religio a priorinak felmutatása. A vallási noéma, a „szent" lényegi transzcendentalitásának - azaz énkonstituáló világelbeszélés-jellegének - és akcidentális transzcendensségének kimutatása. Ezáltal a vallási noézis mibenlétének is a tisztázása. Vagyis a vallás mito-logikus és diszkurzív voltának szemiotikai analízise.

[86] Nem elírás történt. Később igazolt álláspontunk szerint a szubjektum konstituálja az individuumot.

[87] Ricoeuri nyelven: a szükségképp narratív identitás. Lásd Ricoeur, 1990.

(γ) Ennek érdekében alapozzunk meg a vallás, avagy a vallási lényeg[88] vizsgálatának elbeszélés-centrikus értelmezését. A vallási elbeszélések így felfogott fenomenológiai talapzatú hermeneutikai vizsgálatát teszi lehetővé a hallás hermeneutikája, a 'bemélyülés' általunk kidolgozott és prezentált módszere.[89]
(δ) A módszer alkalmazása során jutunk el a szoftmodern kultúra fogalmának megalkotásához. Melynek elemzése, a mediatizmus és az elidegenedettség karakterizálása - a 'negativáció' és a 'cyber' által – szintén kiemelt célja dolgozatunknak. Ezáltal válik teljessé szándékunk szerint a posztmodern mítosszövés hermeneutikai elemzése.
(ε) A szintetizáló részben célunk továbbá egy - a vallásfenomenológiai modell alapelemeinek mélyebb, hermeneutikai megértésére épülő - átfogóbb valláfilozófiai rendszer alapjainak is a lefektetése, mely lehetővé teszi a vallási lényeg és a vallási fenomenalitás érdemi, filozófiai tárgyalásán túl a posztmodernitás különös vallási jelenségeinek tágabb horizontban történő értelmezését is.

Mint már említettük, disszertációnk során több esetben is körkörösen visszatérünk egy-egy központi probléma kifejtésére, igyekezvén azt más-más szemszögből megvilágítani, az egyre mélyebb megértést lehetővé téve – különösen a szintetizáló részben. A dolgozat azonban metaszinten lineárisan tagolt. Csak remélhetjük, hogy az értő olvasó belátja e kettősség szükségszerűségét, vagy legalább elnézi azt a szerzőnek. Mivel a hermeneutika megértési-értelmezési-alkalmazási triászának szükségszerű anti-linearitását védendő Gadamer, a modern filozófiai hermeneutika megalapozója Heideggert idézi, mi is így teszünk:

"A kört nem szabad – akár megtűrt – vitiosusszá sem degradálni. A legeredetibb megismerés pozitív lehetősége rejlik benne, melyet persze csak akkor ragadunk meg igazán, ha az értelmezés megérti: első, állandó és végső feladata megakadályozni, hogy az előzetes bírást (Vorhabe), az előretekintést (Vorsicht) és az előrenyúlást (Vorgriff) ötletek és populáris fogalmak határozzák meg, s hogy ehelyett e struktúrának magukból a dolgokból történő kidolgozásával biztosítsa a tudományos témát".[90]

[88] Vagyis a vallási alaptapasztalat, a vallásos viszony, a hívői önkonstitúció és a mitikus világszemlélet.

[89] A hermeneutikai módszeresség minden buktatóját és támadhatóságát vállalnunk kell ennek bemutatása során. Ezen módszer gyakorlati alkalmazását is bemutatjuk ugyanis valós, a mában létező posztmodern vallási elbeszélések elemzésén keresztül. Ezáltal is igyekezvén visszaigazolni és alátámasztani az α és β pontban foglalt téziseket.

[90] Idézi a Lét és Időből Gadamer, 1984, 300.o.

II.
A VALLÁSTUDOMÁNY PREDIKÁCIÓI

„Az Isten itt állt a hátam mögött
s én megkerültem érte a világot…”
József Attila

Mint a bevezetőben már meghatároztuk, értekezésünk a vallásfilozófia tárgykörében íródik, mely tágabb értelemben a vallástudomány egyik formája.[91] Ebben a fejezetben a vallástudomány kialakított viszonyait igyekszünk tisztázni e tudományterület sajátos tárgyához, a valláshoz. Nem kívánunk az eredetiség igényével fellépni e történeti, elméleti áttekintés során abban az értelemben, hogy nem eleddig feltáratlan tényeket és gondolatokat mutatunk be a vallásról, és nem is átfogó tudománytörténeti monográfiát kívánunk itt közreadni. Áttekintésünk a primer forrásokon túl[92] elsősorban Máté-Tóth András, Horváth Pál, Richard Schaeffler, John Hinnells, Hans Joachim Störig, Jacques Waardenburg, Joachim Wach és Russell T. McCutcheon közismert művein alapul.[93]

Evidens, hogy bármely vallásfilozófia - és általában bármely vallástudományi diszciplína - viszonya tárgyához a vallásfilozófusnak a vizsgálat tárgyáról szóló állításaiban, predikációiban érhető tetten. Álláspontunk szerint ezen vallásról szóló predikációk azonban nem egy esetben azonban maguk is falszifikálhatatlan prédikációknak, metafizikai érdekeltségű elbeszéléseknek bizonyulnak.[94]

A fejezetben célunk az, hogy a vallástudományban meghonosodott főbb vallásértelmezéseket, valláselméleteket oly módon vegyük szisztematikusan sorra, hogy a kritikai elemzés során eljussunk egy konszenzusos vallásfogalomhoz, továbbá láthatóvá váljanak egyrészt saját értelmezésünk, viszonyulásunk sajátosságai, másrészt ezen tradicionális vallásértelmezések látens, többségében világnézeti elkötelezettségű előfeltevései. Ezen látens előfeltevésekre való rámutatás azért szükséges, mert a vallás karakteres, autonóm világnézeti alapon való

[91] A vallásfilozófia értelmezésünkben, mint azt már az I. fejezetben kifejtettük, a vallási jelenségek megértésére, magyarázatára törő filozófiai reflexió.

[92] Előképzettségemből fakadóan elsősorban a vallással foglalkozó filozófiai és vallásfilozófiai műveket, gondolatokat értem ez alatt, másodsorban az összehasonlító vallástudomány terén született fontosabb műveket, mint az a disszertáció irodalomjegyzékéből is kiviláglik. A teológia, a vallástörténet és a vallásszociológia területén jártasságom jóval csekélyebb.

[93] Máté-Tóth, 2008; Horváth, 1996; Schaeffler, 2003; Hinnells, 2009; Störig, 2008; Waardenburg, 1999; Wach, 1969, 1988; McCutcheon, 2007.

[94] Ha el akarjuk kerülni ezt az utat, és helyesen pozícionálni saját kutatásunkat, ahhoz értő figyelemmel kell áttekintenünk az eddigi vallástudományi megközelítéseket.

vizsgálata és megítélése lényegében a teológiai, és nem a filozófiai beszédmódhoz áll közelebb. Disszertációnkban törekszünk rá, hogy elkerüljük egy saját metafizikai elbeszélés felépítését, vagy épp egyfajta, már előzetesen adott világnézet ráerőltetését mind olvasónkra, mint vizsgált tárgyunkra, a vallási jelenségekre.[95]

Ahhoz, hogy e fejezet elérje ismertetett céljait, sok esetben újszerű felosztásban vesszük tehát sorra és osztályozzuk kritikailag[96] ezen elméleteket, vagyis e téren kifejtett munkánk ennyiben tekinthető csak eredetinek. A fejezetben először a vallástudomány kialakulásának történetét, akadémiai emancipációját mutatjuk be. Majd a horizontális- és vertikális valláselméleteket vesszük sorra[97]. A fejezet végén a konszenzusos vallásfogalomhoz való eljutás és az ismertetett valláselméletek kritikai elemzéséből származó tapasztalatok teszik lehetővé az általunk választott kutatói pozíció elméleti tisztázását és induktív, mítoszelemző hermeneutikai módszerünk kidolgozását a következő, harmadik fejezetben, valamint annak alkalmazását a negyedikben.

[95] E fejezet mottójául választott idézet is erre kíván utalni. Hiszen ha egy vallásos, vagy bármely metafizikailag elkötelezett álláspontot erőltetünk rá a vallás általánosságának vizsgálatára, bármily tudományosan hat is formanyelvünk vagy módszereink, lényegében nem a vallás megértése lesz vizsgálatunk eredménye, hanem látványos kerülő utakon saját világnézeti előfeltevéseink artikulálása, prédikációja. Mi ezt lehetőség szerint el kívánjuk kerülni, ám ezen törekvés sikerességének megítélése már nem a mi feladatunk.

[96] A kritikai osztályozás során az egyes elméleteket oly módon vesszük sorra, hogy azokat szembesítjük egyrészt a ma vallási jelenségeivel, vagyis ellenőrizzük, hogy megállapításaik tarthatónak mutatkoznak-e konkrét vallási jelenségek, tapasztalatok értelmezésére, vagy netán azok cáfolni látszanak azokat. Továbbá megvizsgáljuk, bírnak-e ezen elméletek olyan cáfolatra nem nyitott metafizikai alapvetésekkel, melyek a vallási jelenségek elfogulatlan értelmezését kétségessé teszik. Mindeközben törekszünk persze a mi céljainknak és kutatói alapvetéseinknek megfelelő vallásvizsgálati módszertanok, elméletek eredményeinek kiemelésére, kutatásunkba való szerves integrálására is.

[97] A felosztás elméleti alapját Joachim Wach-tól kölcsönöztük, aki ugyan más néven, de hasonló alapvetések alapján osztotta fel a vallástudományt vallástörténetre és szisztematikus vallástudományra. Lásd Wach, 1988, illetve Greschat, 1988.

II.1.

Törpe az óriás „állán” – vallástudományi elméletek

„…Könnyű a törpének, ha magasabb akar lenni az óriásnál, csak üljön a vállára. Ám az a különös, hogy az óriás engedi, s az a nevetséges, hogy még csodálja is a törpe nagyságát. Ó, emberi együgyűség!...”

Victor Hugo: A nevető ember (2. rész, 1. könyv, 5. fejezet)

A tudományos kutatás mindig új eredmények elérésére, az igazság - avagy valóság - minél teljesebb megértésére, látására és láttatására törekszik. Az eddigi eredményekre mint óriásra támaszkodva próbál minden kutató messzebbre jutni, tekinteni, a saját - volumenében relatíve mindenképp törpe - eredményei által növelve, vagy épp módosítva-pontosítva a tudomány látókörét. Ez legitimálja és kontextualizálja a vizsgálatot, s teszi lehetővé, hogy az egy adott tudományterület diskurzusában artikulálja és igazolja eredményeit. Ez igaz a tudomány minden diszciplínájára, így a filozófiára, szűkebben a vallásfilozófiára is.

Jelen dolgozatnak sem lehet más célja, mint olyan új tudományos megközelítés, eredmény kimunkálása, prezentálása és bizonyítása, mely az eddigi tapasztalatokra, eredményekre épít és érdemben – kritikailag - viszonyul is azokhoz. Mégis jogosnak érezzük és megengedhetőnek tartjuk, hogy az eddigi vallástudományi kutatásokkal való számvetésünk sajátos jellegét egy karakteres jelzővel lássuk el. Mivel a vallás jelenségének[98] fenomenológiai talapzatú, mégis elbeszélés-központú vizsgálata kikezdi az eddigi ontologikus - ha tetszik metafizikai érdekeltségű, deduktív[99] - valláselméleti, vallásfilozófiai modelleket[100], így nem az óriás vállán utazunk tovább, hanem egy újszerű, izgalmasabb helyre fészkeljük be magunkat – pozícionálva kutatásunk és jelezve viszonyulásunk magához az óriáshoz is -, ezen óriás állára. Minél közelebb az elbeszélésekhez. Hiszen, mint arra más-

[98] Ideértve az abban feltáruló szentség-tapasztalatokat és a szakrális világviszonyulásokat is.

[99] A keresztény teológia például természetes módon ilyen deduktív valláselmélettel dolgozik, hiszen Isten kinyilatkoztatásából vezeti le a vallást. A nyíltan keresztény elkötelezettségű filozófusok, például Descartes, Pascal, vagy épp Alvin Plantinga hasonlóképpen járnak el. A metafizikai rendszereket kidolgozó filozófusok, Leibniztől Cristian Wolffon át Hegelig és Heideggerig ebből a szempontból szellemi rokonaik. De talán elsőként kellett volna említeni Kantot, akinek a priori-deduktív filozófiája alapvetően meghatározza még ma is a vallásról való filozófiai gondolkodásmódot, a vallást egy a priori felállított episztemológiai ontológia előfeltevései alapján értelmezve. Erős metafizikai, historicista premisszáiból fakadóan természetesen a marxista valláskritika is deduktív valláselméletet dolgozott ki.

[100] Egy eltérő, újszerű megközelítést igyekszünk a IV. fejezetben felvázolni, mely a vallási jelenség lényegét magából a vallási jelenség elbeszélő megnyilatkozásaiból igyekszik megérteni. Mítoszelemző módszerünk ezért elbeszélés-központú.

más oldalról Kuhn (Kuhn, 1984) és Lyotard (Lyotard, 1993) is rámutatott, a modern tudomány, illetve a filozófia maga is komplex, versengő narratívákat, elbeszéléseket alkot.
Ezen vallásról szóló elbeszélések, elméletek ontológiai premisszáit, látens axiómáit, világ-, s vallásviszonyulásait elemezve, felmutatva az elméletek sok esetben maguk is egy jól-rosszul elfedett mitikus elbeszélésnek bizonyulnak. Ha ezt felismerjük, talán képesek lehetünk elkerülni a vallásfilozófiai reflexió-, a vallásról való beszéd tipikus buktatóit, zsákutcáit.

II.1.1. A vallás tudománya

A vallástudomány interdiszciplináris határhelyzetéből fakadóan csak igen későn vált önálló tudományággá.[101] Kiindulópontját szokás Max Müller munkásságához kötni, aki az összehasonlító vallástörténet úttörőjeként a görög-latin klasszikafilológia módszerét – forrásszövegek kritikai fordításával és kiadásával - a keleti vallási szövegekre, tanokra alkalmazta, felkeltve azok iránt a tudományos érdeklődést.[102] Azonban, mint arra Máté-Tóth András a lényegre tapintva hívja fel a figyelmet: „…a vallástudomány kezdeteit attól függően helyezhetjük különböző szellemtörténeti korszakokba, hogy milyen megelőző értelmezést adunk e tudománynak."[103]
Ha a vallástudományt inkább vallásfilozófiaként definiálva a vallás mitológiai tárgyának filozófiai igényű tárgyalásmódjaként határozzuk meg, akkor már a preszókratikus, a görög mitológia szakrális igazságaihoz kritikus értelmezéssel viszonyuló filozófiában csíráira lelhetünk.[104] Nem is beszélve arról, hogy például az indiai vallások önértelmező vallási diskurzusa esetében eleve nem a klasszikus[105] teológiai beszédmóddal és elgondolással

[101] Magyarországon ez különösen igaz. Lásd ehhez Voight, 2008; Máté-Tóth, 2008; illetve különösen Nyíri, 1995. Ez utóbbiban hiánypótló tanulmányok olvashatóak Turgonyi Zoltán, Pethő Sándor, Balog Zoltán, Horváth Pál, Lendvai L. Ferenc, Endreffy Zoltán, Mezei Balázs és Karasszon István tollából.

[102] Modern kiadásban lásd például Müller, 2010.

[103] Máté-Tóth, 2008, 99.o.

[104] A mitikus és vallási antropomorfizmust bíráló kolophóni Xenophanész, a mítoszok kijelentéseit a természet erőinek allegórikus megszemélyesítéseként értelmező lampszakoszi Métrodórosz, és a mítoszok isteni alakjait egykor élt történeti személyek legendás emlékeiként értelmező Euémerosz talán e sorban a legfontosabbak. Lásd ehhez primer szöveggyűjteményi forrásul Kirk-Raven-Schofield, 1998; illetve részletesebben elemezve Trencsényi-Waldapfel, 1974, 8-11.o.

[105] Vagyis nem a nyugati középkori teológia zárt és dogmatikus rendszerével rokon.

szembesülünk, sokkal inkább egy filozófiai igényű és mélységű reflexióval. A filozófia alatt itt a nyugati filozófia kritikai beszédmódját értve![106]

Álláspontunk szerint nincs ebben semmi meglepő. Hiszen minden ember elsősorban ember. Másodsorban keleti, nyugati, vagy egyéb születésű, neveltetésű. Az emberi lét alapproblémái, alapkérdései azonosak. Ezt ismerte fel Max Müller. A romantika. A kelti filozófiát a nyugati beszédmóddal ötvöző Spinoza, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger… és a sor időben előre is visszafele haladva is folytatható és könnyen védhető volna. A globalizmus korában aligha tartható az a fajta ma is igen elterjedt nyugati, arisztokratikus szemléletmód a filozófiában, mely a görög-keresztény szellemi hagyomány diskurzusát tekinti az egyedül releváns filozófiának.[107] Hiszen mára ezek a diskurzusok találkoztak, reflektáltak egymásra, bizonyos értelemben már egybe is olvadtak.[108]

Ugyanakkor a nyugati diskurzus medrében maradva a vallástudományt az egyházi teológia vallástárgyalásának hegemóniája alóli tudományos emancipáció eredményének is tekinthetjük.[109] A változás gyökerét ez esetben a nyugati gondolkodásban az averroizmus talaján kifejlődő skolasztikus ’kettős igazság’, azaz a ’veritas duplex’ elv elfogadásában,

---

[106] Remek példa erre az ókori ind filozófiából az atomista vaiśésika, vagy épp a klasszikus szánkhja filozófiája. (Lásd ehhez Ruzsa Ferenc, 1997.) De a jóval ősibb Rig-véda Teremtés Himnusza is elővételezi már a mitológiai-vallási tézisek filozófiai reflexióját, melynek szemelvényeit ezt illusztrálandó Szabó Lőrinc fordításában közöljük: „Nem volt semminek nemléte, se léte - nem volt levegő és fölötte kék ég. - Hol volt a világ? mi takarta, védte? - Hol volt a magasság és hol a mélység? … És mikor a rend a határt kiszabta, - mi volt alul: és mi került fölébe? - Itt vak álmok, ott erők forradalma, - lent bomlás, fent a formák büszkesége… Megtudtak-e mást is, akik kutattak? - A titkokat bejárni volt-e szent ész? - S ha istenek is csak azóta vannak, - ki mondhatja meg, mi volt a teremtés?... Ő, akitől van, aki a világra - őrködve néz, aki a maga őse, - Ő, aki csinálta vagy nem csinálta: - Ő tudja! tudja!... Vagy nem tudja Ő se?...” (Idézi Störig, 2008, 22.o.)

[107] Ez az állítás első látásra túlságosan általánosnak és semmitmondónak tűnhet, mivel a vallástudomány berkeiben ez az állítás ma már aligha szorul bizonyításra. Az filozófia tudományterületén azonban továbbra is a keleti filozófiai gondolatok negligációja, filozófiai voltuk és relevanciájuk tagadása az általánosabb, elterjedt álláspont. Ezt az akadémiai tanterveken túl jól illusztrálja az is, hogy a legtöbb filozófiatörténész vagy tudomást sem vesz a felsorolt szerzők keleti érdeklődéséről, vagy megengedhető, de terméketlen elhajlásnak tekinti a nyugati beszédmóddal szemben. Russel például kifejezetten gyanakvó és ellenséges minden nem-nyugati filozófia filozófia-voltával szemben, ahogy ez nagyhatású filozófiatörténeti művéből is kiviláglik. (Lásd Russell, 2004.) Ugyanakkor üdítő ellenpéldaként meg kell itt említeni Störig nagyszerű művét, mely ezen előítélettel számot vetve tudatosan törekszik annak leküzdésére, és a keleti és nyugati filozófiai hagyomány egyenértékűségének bemutatására. Lásd ehhez Störig, 2008, 19-90. o.

[108] Álláspontunk szerint a párbeszéd közöttük a posztmodernitásban különös fontossággal bír, hiszen hosszú távon csak ez lehet képes egy totalitárius mítosz erőszakos elterjedését és uralkodását megakadályozni.

[109] Ezt a véleményt osztja többek között Gregory Dawes is. Lásd Dawes, 1996, 52. o.

térnyerésében találjuk meg, mely autonómiát biztosított Isten és a szakralitás szférájának vizsgálata, értelmezése és bizonyítása tekintetében a keresztény teológia mellett a világi filozófiának is.[110] Ez esetben akár Descartest - aki a teológiai igazságok autonómiáját az általa kimunkált racionalista filozófia mellett még elismerte[111] -, akár a felvilágosodás vallásfilozófiai kérdésekkel foglalkozó gondolkodóit[112], vagy az őket meghaladó Schleiermacher és Schelling munkáit[113] is tekinthetjük releváns vallástudományi origónak. Ugyanezen megfontolásból persze a vallást kritizáló gondolkodókat, például az ember örömszerzési vágyát a középpontba állító Helvetiust[114] és más ateista szerzőket, például a materialista Meslier abbé post mortem nyilvánosságra került megindító munkássága is értelmezhető emancipációs fordulópontként.[115] Álláspontunk szerint azonban Kant kritikai filozófiája a modern vallástudomány valódi origója. Különös módon azonban nem explicit vallásfilozófiája okán[116], sokkal inkább az általa megalapozott transzcendentális fordulat miatt. Ez a filozófiában joggal kopernikuszinak tekinthető fordulat ugyanis máig érvényesen rámutatott arra a tudományos módszerproblémára, hogy az a priori szintetikus ítéleteket,

[110] Persze ez sohasem vált teljesen elfogadott tétellé teológus körökben. A kettős igazság elve Gilson szerint ma sem más, mint a vallási hitetlenség álcázott formája. (Lásd ehhez Trikál, 1909; illetve Gilson, 2000, 375-390.o.) A skolasztika filozófiával szembeni elvárásait jól illusztrálja a közismert, egyebekben vitatott szerzőségű szállóige, mely szerint „a filozófia a teológia szolgálóleánya". (A kifejezés eredetéhez és elterjedtségéhez lásd Murdoch- Sylla, 1975, 380-381. o.)

[111] Gilson, francia egyháztörténész emiatt az utolsó középkori gondolkodót látta benne, és nem elsősorban az újkori racionalizmus atyját. (Gilson, 2000, 14-16.o.) Álláspontunk szerint csak határhelyzete miatt jogosan. Lásd különösen Descartes, 2000.

[112] Spinoza babonaellenes, filozófiai gyökerű panteizmusa, Leibniz újkori metafizikája, Voltaire, Hobbes és más szerzők materialista valláskritikája, Locke vallási toleranciára buzdító művei, Berkeley sajátos filozófiai teológiája, és David Hume szisztematikusan kimunkált vallási szkepticizmusa persze mind-mind inkább mérföldkövek, mintsem fordulópontok a vallásfilozófiai emancipáció hosszú útján.

[113] Különösen Schleiermachernek a vallás hermeneutikai megközelítését megalapozó könyvét (Schleiermacher, 2000), illetve Schelling kései, mitológiai vallásfelfogását kell itt kiemelnünk (lásd Schelling 2010; illetve elemezve: Schreiner, 2007)

[114] Aki elvetette a vallás morált megalapozó szerepét. Lásd ehhez Helvetius, 1962, 20-47. o.

[115] Meslier abbé munkája manapság méltánytalanul elfeledett. Egész életét papként élte le, példamutató emberséggel és alázattal fordulva a rászorulókhoz, melyet paptársai, egyházi felettesei is elismertek. Halála után került elő tudatosan rejtegetett műve, melyben totálisan racionalista valláskritikát, és sajátos filozófiai vallásértelmezést fejtett ki. Feltárva a könyvben hosszú időn át érlelt, az egyház által utólag különösen veszélyesnek és üldözendőnek ítélt gondolatait. Lásd Meslier, 1961.

[116] Mely a vallást a morális ember önkéntelen, filozófiailag szükséges, ám racionálisan igazolhatatlan projekciójának tartja. A vallási tapasztalat tárgyát pedig a tudat logikailag téves és igazolhatatlan ítéletének. Az első gondolatot lásd részletesen kifejtve Kant, 1974; a másodikat pedig Kant, 1999 illetve Kant, 2004.

állításokat azért vagyunk képesek megalkotni, mert a lehetséges tapasztalatok körét már eleve adottan, a priori megszabják sajátosan emberi érzékelő és felfogó képességeink, azaz lehetséges, a prostetiori világpercepciónk, sőt konkrét világlátásunk. Vagyis téves látszat, hogy csak mi alkalmazkodunk egy noumenális, *ding and sich* világ tényeihez, valójában a számunkra közvetlenül adott fenomenális világ szerkezetileg már eleve úgy épül fel, ahogy mi azt felfogni vagyunk képesek.[117] Ez a kanti gondolat két irányban is máig hatóan megtermékenyítette a vallástudományt. Egyrészt megalapozta a Husserl által majdan kidolgozott fenomenológiai módszert és szemléletet, mely a modern vallásfenomenológia filozófiai alapját adja. Másrészt lehetőséget teremtett azon hermeneutikai probléma felfedezésére és érdemi tárgyalására[118], hogy bármely emberi jelenség, illetve elbeszélő kijelentés lényegének értelmezése nem lehetséges tisztán objektív, külső nézőpontból. Vagyis szükséges és lehetséges a belülről való megértésre törekedni.

Azon álláspontunkat, mely szerint Kant kritikai filozófiája a modern vallástudomány valódi origója, egyebekben alátámasztani látszik a vallástudományi emancipáció akadémikus története is. Hiszen az első gondolkodók, akik a vallástudományt autonóm diszciplínaként, egyetemi szinten kezdték el művelni és oktatni, épp a kanti filozófiához való viszonyukban találták meg filozófiájuk kiinduló pontját.

II.1.2. Akadémikus emancipáció[119]

Az első, már kifejezetten vallástudomány néven futó egyetemi előadásokat tehát a kanti filozófiára való bölcseleti reflexió hívta életre a XVIII. sz. utolsó évtizedében.[120] Ezen előadásokat először a nyíltan antikantiánus, ortodox nézeteket valló Christoph Meiner, és a kanti filozófiát továbbgondoló Christian Flügge egyetemi tanárok tartották a németországi

[117] A teljes rendszer magyarázatát lásd Kant, 2004.

[118] Itt elsősorban Gadamert és Joachim Wachot kell kiemelnünk e téren végzett alapvető munkájuk okán. Gadamer a hermeneutikai tapasztalat és a hermeneutikai kör általános, alapvető sajátosságait fektette le és elemezte újszerű módon, és emiatt máig a modern filozófiai hermeneutika megteremtőjét tisztelik benne. (Lásd különösen hermeneutikai alapművét: Gadamer, 1984.) Joachim Wach pedig korát megelőzve ismerte fel és mutatta ki a külső, távolságtartó vallásvizsgálatok fogyatékosságait, s érvelt a „relatív a priori" megközelítést alkalmazó belső vallásértelmezések alkalmazása mellett. Lásd Wach, 1988.

[119] Áttekintésünk fő forrásai Waardenburg, 1999, Máté-Tóth, 1999, 2008, McCutcheon, 2007, illetve különösen Molendijk, 1998, 2005.

[120] Megjegyzendő, hogy Hegel feltehetően már korában is tarthatott ilyen jellegű előadásokat Németországban. Lásd Hegel, 2000.

Göttingenben - az előbbi filozófusként, az utóbbi teológusként.[121] A modern vallástudomány elismert, autonóm tárggyá azonban Hollandiában vált.[122] Itt alakultak meg először állami egyetemeken önálló "általános vallástörténeti" és „vallásfilozófiai" tanszékek 1876 után. Ebben az évben az addig kizárólagosan a református egyház teológusképzését szolgáló egyetemi teológiai karokat (a leideni, utrechti és groningeni egyetemeken) egy felsőoktatási törvény független oktatási intézményekké alakította át.

A Leiden-i egyetem első, 1877-ben kinevezett vallástörténeti professzora az összehasonlító vallástörténet nagy alakja, a teológus Cornelis Petrus Tiele volt[123], akit kor-, és pályatársa, Max Müller is igen nagyra tartott. Vele egy időben kapott tanszéket Amszterdamban a Rudolf Otto „szent"-ről alkotott felvetéseit továbbgondoló, szintén teológus Pierre D. Chantepie de la Saussaye, a vallásfenomenológia úttörője. Magát a vallásfenomenológia terminust is ő alkalmazta először 1887-ben megjelent művében.[124] 1879-ben Franciaországban is megalakult az első vallástörténeti tanszék, majd 1886-ban a Sorbonne-on egy több tanszéket integráló Vallástudományi Intézet. 1905-ig ezen intézet keretében működtek a teológiai karok is.[125] Strasbourgban azonban a teológiai karok megtarthatták önállóságukat, és az ott 1918-ban felállított általános vallástudományi tanszék ma is működik.

Angliában kissé megkésve indult el a vallástudományi oktatás a 19. században, Manchester, Oxford, London és Leeds egyetemein. Elsősorban 'comparative religion', azaz összehasonlító vallástörténeti kutatások folytak itt, a vallásfenomenológiai megközelítés sokáig nem talált termékeny követőkre az angolszász filozófiában.[126] Lanchesterben 1967-től működik egy önálló vallástudományi intézet.

Németországban ma is „az evangélikus és katolikus teológiai karok az állami egyetemek szerves részei… így a nyugatnémet egyetemeken a vallástudomány önálló szakként csak gyengén képviselt". (Máté-Tóth, 2008, 101.o.) Ugyanakkor a vallástudomány egy-egy önálló - elsősorban filozófiai érdekeltségű - ága Németországban is virágzik.

---

[121] Lásd Molendijk, 1998, 10-15. o., illetve Máté-Tóth, 2008, 99. o.

[122] A vallástudomány Hollandiai történetét részletesebben lásd Molendijk, 2005.

[123] Jelentőségét a vallástudomány kialakulásának történetében részletesen elemzi Waardenburg, 1999, 96-104. o.

[124] Melynek címe: Lehrbuch der Religionsgeschichte (am. 'A vallások történetének tankönyve') volt. Modern angol kiadásban lásd Saussaye, 2009. A mű modern vallásfenomenológiára gyakorolt hatásának elemzését lásd James, 1995.

[125] 1905 után a teológiai karokat megszüntették a francia állami egyetemeken. Lásd Molendijk, 1998, 78.o.

[126] Lásd erről Waardenburg, 1999, 13-17. o.

Magyarországon a rendszerváltás előtt az államilag kötelezően előírt[127] atesita, antiklerikális és vallásellenes ideológia okán nem jöhetett létre szervezett, egyetemi vallástudományi kutatás.[128] Ellenben a marxista valláskritikai irodalom szépen virágzott és terjedt. Így hazánkban csak komoly megkésettséggel, 1996-ban alakult meg a Szegedi Tudományegyetem az első, felekezettől független Vallástudományi Tanszék, meghonosítva a szisztematikus vallástudományi oktatást és kutatást.[129] A történelmi megkésettség okán a nemzetközi vallástudományi szakirodalom alapművei magyar nyelven többnyire elérhetetlenek, sok esetben ismeretlenek, a vallástudománnyal szembeni akadémiai értetlenség még ma is sok esetben tetten érhető.[130]

II.1.3. Tanulságok

A vallástudomány fentebb vázolt akadémiai története rámutat, hogy a vallástudomány emancipációjának lényege, hogy megtöri egy mitikus elbeszélés egyeduralmát, megteremtve a lehetőséget a mitikus elbeszélésekhez, mint tárgyhoz való általános és plurális viszonyulásra. Nyugat-Európában az egyeduralkodó mitikus elbeszélés sokáig a nyugati keresztény teológia volt. Egész addig nem jöhetett létre a vallás jelenségét[131] tudományos eszközökkel kutatni és megérteni kívánó vallástudomány diszciplínája, míg a teológia saját szolgálóleányát látta a filozófiában, és minden más tudományban.

Magyarországon a vallástudomány további megkésettsége szintén egy mitikus elbeszélés, nevezetesen a marxista ideológia erőszakos egyeduralmával magyarázható. Fontos már itt leszögeznünk, miért nevezzük mitikus elbeszélésnek a marxizmust.[132] Mint a bevezetőben meghatároztuk, mitikus elbeszéléseknek tartjuk azon tanításokat, melyek a legfőbb igazságról

---

[127] A materialista ideológiát gyakorlatilag beleprogramozták a társadalom, az emberek fejébe az iskolában, a munkahelyeken, több-kevesebb sikerrel. Lásd ehhez „belülről” szemlélve többek között Bodrogvári, 1973; és Kónya, 1985. Illetve utólagosan elemezve Halász, 2009.

[128] A korai jelentős magyar vallásteoretikusok és valláskutatók számbavételéhez lásd Hoppál-Kovács, 2009; Máté-Tóth, 1999; Sarnyai-Máté-Tóth 2009; Nyíri, 1995.

[129] Lásd ehhez A Szegedi Tudományegyetem Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar Vallástudományi Tanszékének online elérhető „Alapítás és oktatási program”-ját. http://www.vallastudomany.hu/tanszek/hist

[130] A magyar vallástudomány lehetséges fejlődési útjainak számbavételéhez lásd Voight Vilmos átfogó tanulmányát: Voight, 2007/2; illetve a Magyar Vallástudományi Társaság hiánypótló kötetét: Nyíri, 2005.

[131] Pontosabban: a vallási jelenségeket.

[132] Erre részletesebben is kitérünk majd a VI.2. fejezetben, a deszakralizált elbeszélések hívői reszakralizálási igénye kapcsán.

kívánnak számot adni[133], a világ megértését, jelenségeinek ember léptékűvé tételét segítik[134], a világba lényegi összefüggéseket posztulálnak, létviszonyokat és hierarchiákat rögzítenek[135], valami őseredeti felfedésére törnek[136]; továbbá az emberi lét relatív voltára reflektálnak, s ezzel a relatívval szemben utalást tartalmaznak valamiféle abszolútumra is. Ez lényegében egybeesik azokkal a tanokkal, melyeket Lyotard „nagy elbeszéléseknek"[137] nevezett.

Ha sorra vesszük ezen elemeket, könnyedén belátható a marxizmus mítosz volta. A marxizmus esetében a legfőbb igazság a történelmi szükségszerűség, a marxizmust épp ezért nevezi jogosan historicista mítosznak Popper.[138] A marxizmus totális világmagyarázatának alapja egyrészt antropológiai, másrészt gazdasági alapú[139], erről szól a közismert osztályharc-elmélet. Az állandó és kényszerítő erejű törvényszerűségek képzete jelöli ki a marxista kozmosz stabil és falszifikálhatatlan alapszerkezetét, mely az őskommunizmusban – mint hivatkozott őseredeti állapotban – még ideálisan fennállt, a jövőben pedig fenn kell majd újra álljon az idők végezetéig. Épp ez adja meg az emberi lét értelmét és a létezés feladatát: az abszolút történeti igazság újjászületését, prófetizált beteljesülését kell segítenie a marxizmus elkötelezett híveinek a forradalomban való részvétellel, hiszen ez az abszolút tökéletes és ideális állapot az, melyben a marxista hívő élni akar.[140] Hiszen autentikus léte csak ebben az állapotban teljesedhet ki s lehet biztosított, megszüntetve az elidegenedést, az egyenlőtlenséget és a konfliktusokat.

A marxizmus abszolút mítoszként, vagyis vallási tanként való értelmezése mellett érvelt többek között Leszek Kolakowski, Alexander Gray, Robert Tucker és különösen Klaus-Georg Riegel és Murray N. Rothbard is. (Lásd Kolakowsli, 2005; Gray, 2010; Tucker, 2000, Riegel, 2005, Rothbard, 1990.) Nem meglepő tehát, hogy a hazai akadémikus vallástudomány csak akkor kezdhette el szabadon bontogatni szárnyit, és tudományosan reflektálni a vallási jelenségekre, mikor a marxizmus államilag előírt mitikus-politikai ideológiájának kötelező egyeduralma megszűnt.

---

[133] Épp ezért nem keverhető össze befogadói oldalról a mesével a mítosz.

[134] Többnyire oly módon, hogy könnyen érthető magyarázatát adják a világ folyamatainak, mely csak a mitikus tanból megérthető.

[135] Vagyis az elbeszélés megszabja, kinek mi a helye a világban, és hogy az ideális világrend miként áll fenn.

[136] Az őseredetiségre való hivatkozás prekonstruálja az érvényes hagyományértelmezést, megteremti a szent időt, és utat mutat a mítoszban hívőknek mind a jelenben, mind a jövőre nézve.

[137] Lyotard, 1993, 8. o.

[138] Lásd részletesen elemezve Popper, 2001, illetve definíciószerűen Popper, 1989, 65-66.o.

[139] Az etikai hiátus elemzését és hívői projekcióját részletesebben elemezzük a VI.2. fejezetben.

[140] Lásd ehhez Kolakowski iskolateremtő művét: Kolakowski, 2005.

Mindenképp érdemes lesz tehát szem előtt tartanunk, hogy a vallástudományi munka során el kell kerülnünk a mitikus elbeszélések interpretálása és vizsgálata tekintetében egy ezen elbeszéléseket integráló vagy épp kritizáló saját mitikus meta-elbeszélés létrehozatalának veszélyét. Különben munkánk és vizsgálatunk könnyedén átcsúszhatna a vallástudomány területéről a teológiai beszédmódba.

II.1.4. Tematikus felosztás

A vallástudományi megközelítések szisztematikus számbevételéhez szükséges az elméletek tematikus felosztása. Ez természetesen több nézőpontból is lehetséges. A számvetés ezen tematikákkal segíti jelen kutatás értelmezését, pozícionálását. Régebben közkeletű volt a vallástudomány felosztása tárgyának puszta térbeli jellege szerint. Így elkülöníthető volt orientalita-[141], illetve nyugati vallástudomány. Ez a fajta felosztás azonban mára súlyosan túlhaladott. Nem csak azért, mert a posztmodernitásban ezek a vallási elbeszélések, hagyományok találkoztak, hanem alapvetően elhibázott kultúr-antropológiai premisszái miatt, miszerint is a keleti és a nyugati ember között olyan alapvető és általános szemléletbeli különbség áll fenn, mely egyrészt megragadható, másrészt állandó. Érdemes felfigyelni rá, hogy ez az álláspont tipikusan mitikus álláspont![142] Mára ennek a feltételezésnek legelébb is állandósága, majd fennállósága, ennek következtében pedig megragadhatósága dőlt meg.[143]
Szokásos továbbá az összehasonlító vallástudomány, a vallástörténet és a vallásfenomenológia elkülönítése. Ilyen megkülönböztetéssel él többek között John Hinnells és Russell T. McCutcheon.[144] A magyar szakirodalomban Hoppál Kál Bulcsú is hasonló nézetet fejt ki.[145] Jacques Waardenburg és Joachim Wach azonban ennél komplexebb felosztást tart szükségesnek, álláspontunk szerint jogosan[146]
Átfogóbb értelmezést nyújthat talán, ha kifejezetten orientációs szempontból a vallástudományon belül hat, egymással sok területen kapcsolódó részterületet különítünk el.

[141] Vagyis a keleti kultúrákkal és vallásokkal foglalkozó tudomány.

[142] Ezt az álláspontot képviselte egy időben például Jung. Lásd ehhez Jung, 2005.

[143] Például Kína kommunistává válása kapcsán, mely minden orientalita állandóság-jóslatot kikezdett, több orientalista is feladta azon korábbi álláspontját, miszerint a keleti és nyugati emberek és gondolkodás között fundamentális különbség áll fenn. Részletesen elemzi ezt előszavában Guénon, 1999, 5-48. o.

[144] Hinnells, 2009; McCutcheon, 2007.

[145] Hoppál, 2007.

[146] Waardenburg, 1999;

Az alábbi felosztásunk Máté-Tóth András négyes felosztását[147] igyekszik teljessé tenni, annak kiegészítésével. Minden téma esetében jelezzük azt is, vizsgálatunk érinti-e az adott területet.

Az első (1) az összehasonlító és evolúciós vallástörténeti kutatás, mely az egyes vallásokban megjelenő elemeket, illetve azok fejlődési íveit igyekszik körvonalazni. Ezekkel a következő alfejezetben vetünk számot kritikusan. Dolgozatunk nem e tárgykörben íródik, mivel elsősorban a közvetlenül hozzáférhető posztmodern vallási elbeszéléseket vizsgálja.
A második (2) a vallások vizsgálata kapcsán az ember vallási meghatározottságát, a religio a priorit avagy sensus numinist igyekszik megérteni és felmutatni. Erre mi is törekszünk, de csak induktíve, a valós szentség-tapasztalatból kiindulva. Ennek megfelelően ezen téma tárgyalásához csak a módszeres vizsgálatot követően, a szintetizáló rész végén, a VIII. fejezetben jutunk el. Ezáltal is igyekezvén elkerülni egy deduktív vallásértelmezés buktatóit.
A harmadik irányzat (3) a nagy történeti vallások[148] hagyományainak filológiai kutatására koncentrál. Ez teljesen kívül esik kutatásunk hatókörén.
Ezzel rokon irányzat (4) a primitív vallásokban, hitekben, valamint a népi vallásosságban megjelenő mitikus világnézet strukturális, antropológiai vizsgálata. Ennek nagy előnye, hogy e területen még manapság is végezhető érdemi adatgyűjtés.[149] Mivel a primitív vallások és a népi vallásosság nem képezik vizsgálatunk tárgyát, így ezen iskoláknak elsősorban módszertani eredményeit, alapvetéseit integráljuk kutatásunkba. A strukturális felfogást a vallásfenomenológiai gondolkodással ötvözendő így törekszünk a szent-világban-benne-lét leírására, megragadására; bevezetve a V.2. fejezetben az Eliade-i kategóriákat kiegészítő „szent törtvények" terminust. A mítosz és a mitikus világszemlélet általános struktúrájának érdemibb feltárása és interpretációja végett.
Szintén külön vallástudományi témának tekinthető (5) az új vallási mozgalmak és jelenségek vizsgálata. Ezt mi dolgozatunkban a posztmodernitásban értelmezzük, a IV. fejezetben a pontosabb leírás és elméletalkotás végett a szoftmodernitás fogalmát is bevezetve.

---

[147] Lásd Máté-Tóth, 2008, 103. o. *„A vallástudomány történetének vonulatait egyrészt az a feltételezés fémjelzi, hogy minden emberben van egyfajta sensus numinis, amely az egyes vallásokban fejeződik ki. Másrészt az erős filologizálási tendenciák, amelyek főleg a keleti vallások és az antik vallásosság elemzésére tették a hangsúlyt. Ez utóbbi együtt jár a historizmussal, amely a vallástudomány legfőbb feladatát máig is a forrásfeltárásban és-értékelésben látja. Végül az inkább vallásfenomenológiai irányultságú szerzők (G. van der Leeuw, Rudolf Otto) az embernek a szent valósággal való találkozásából vezették le a vallástudomány tárgyát."* A tagolás feltehetően Günter Kehrer-től származik. Lásd Kehrer, 1991, 423. o.

[148] Az antik és keleti vallásokat értve ez alatt, különösen a Glasenapp által körvonalazott öt világvallást. Lásd Glasenapp, 1987.

[149] Lásd ehhez Anttonen, 2004.

Végezetül a vallástudományi tematikák közül a hatodik, és egyben legújabb (6) a vallásfenomenológiai megközelítés, mely az ember szent valósággal való találkozásából vezeti le a vallástudomány tárgyát. Ez a megközelítés vizsgálatunk kiindulópontja. E fejezet végén artikulált konszenzusos vallásfogalmunk a vallásfenomenológiának más szerzők által már lefektetett alapvetéseire épül.[150] A III: fejezetben kidolgozott hermeneutikai módszertanunk-, és a IV. fejezetben lefolytatott empirikus vizsgálatunk állandóan hivatkozott bázisa e stabil fenomenológiai talapzat.

Természetesen eltérő felosztás, például interdiszciplínák szerint[151] is elképzelhető. A vallástudományi hagyomány - mint óriás - szisztematikus áttekintéséhez azonban mi a továbbiakban Joachim Wach orientációs felosztását[152] választjuk sorvezetőül. Ő a vallástudománynak két ágát különböztette meg: a vallástörténetet és a szisztematikus vallástudományt. Míg a korábban ismertetett hatos felosztás alkalmasabb volt saját kutatásunk szigorúan vallástudományi pozícionálására, addig ez az átfogóbb, kettős felosztás nagyobb teret enged más elméletek kritikai számbavételére, valamint a II. 3. illetve a II.4. fejezetekben filozófiai alapvetéseink artikulálására.[153] A továbbiakban ezen felosztás medrében haladunk tehát az elméletek szisztematikus áttekintése során.

A wachi dichotómiában a vallástörténeti kutatás lényegében vertikális vizsgálódásnak fogható fel[154], mely által a kutatás minél messzebbre igyekszik tekinteni, rengeteg tényanyagot felhasználva következtetései levonásához, és így a vallástörténeti anyag elrendezéséhez. A szisztematikus vallástudományi kutatás ellenben inkább horizontális vizsgálódás[155], mely minél mélyebb és minél alaposabb megértésre törekszik.[156] Úgy is megfogalmazhatjuk e

[150] Különösen Otto, 1997; Eliade 1999/2; Hare, 1955; Loszev, 2000; James, 1995; Kristensen, 1971.

[151] Ilyen jellegű felosztást alkalmaz például Horváth, 1996.

[152] Lásd Wach, 1988.

[153] Így a III: fejezetben kidolgozott hermeneutikai mítoszelemző vizsgálati módszerünk sajátosságait is több szempontból, különböző filozófiai nyelvjáték-rendszerek mozgásba hozásával jóval pontosabban világíthatjuk majd meg.

[154] Lásd az ezzel való számvetést a II.2. alfejezetben.

[155] Lásd majd ezt a II.3. alfejezetben.

[156] A minél nagyobb vizsgálati korpusznál előre valóbbnak tartva a minél mélyebb és alaposabb megértést. Részben ennek köszönhető, hogy a disszertációnk Különös Részében, a IV. fejezetben mi is inkább egy kisebb vizsgálati anyag körében törekszünk a teljesebb, intenzívebb, filozófiaiabb megértésre, egy extenzívebb, ám ebből fakadóan szükségképp felületesebb vizsgálati metódussal szemben. Természetesen tisztában vagyunk vele, hogy ez sokak szemében megkérdőjelezheti a szisztematikus részben levont általánosabb következtetések érvényességét. Ezt a dilemmát azonban egyenlőre feloldhatatlannak találtuk.

kettősséget, hogy az előbbi az egyes vallások közötti hasonlóságokat és különbségeket, a vallás-fejlődés feltételezett törvényszerűségeit igyekszik kimutatni. Az utóbbi pedig a vallási lényeget tárgyalja.

II.2.

Vertikális vizsgálatok – vallástörténeti elméletek

Ebben az alfejezetben tehát azon történeti szemléletek illetve módszerek áttekintésére törekszünk, melyeket korábban széles körben alkalmaztak - s alkalmaznak ma is sokan - a vallás jelenségeinek vizsgálatára és elméleti megközelítésére. Először a klasszikus vallástörténeti megközelítéseket vesszük sorra, melyek némelyike esetében igyekszünk kimutatni a popperi értelemben vett historicista[157], vagyis mítosz-szerű voltukat. Más esetben erre való hajlamukat. Ezen kritika kapcsán bemutatásra kerülnek továbbá a posztmodern történelemkritikai felfogások is, melyek lemondanak az extenzív, átfogó történelmi törvényszerűségek felfedésének igényéről, és ehelyett inkább a kis történetek, emberi elbeszélések belső, a korábbiaknál intenzívebb hermeneutikai megértésére, a történelmi hagyományok konstruált voltára, és e hagyományok utólagosan kivilágló töréspontjainak leírására, felfedésre törnek, Ez utóbbi alfejezet lényegében átmenetet képez már majd a II.3. fejezethez.[158]

[157] Popper, 1989, 2001; részletes kritikai elemezését lásd Pávay, 2005/2.

[158] Tárgyalását mégis itt érezzük szükségesnek, a historicista vallástörténeti szemléletmód kritikájának elméleti alátámasztás okán.

II.2.1. Klasszikus vallástörténeti iskolák[159]

A klasszikus vallástörténeti iskolákon belül módszertanuk és történelemszemléletük szerint három irányzatot különítünk el az alábbiakban. Az összehasonlító módszert, az evolúciós irányzatot, és a történeti vallásfenomenológiát. Az első két irányzat elválasztásakor Horváth Pált és James Waardenburgot követjük[160], a történeti vallásfenomenológia kifejezést pedig George Alfred Jamestől és Mezei Balázstól[161] kölcsönöztük.[162]

II.2.1.1. Összehasonlító módszer[163]

Az első az összehasonlító módszer, amelynek követői nem a tételes vallások lényegi különbségeit és eltéréseit emelik ki és elemzik, hanem az egyes vallásokban bár többnyire izolált és lokális, ám párhuzamba állítható és közös sajátosságok szerint fejlődő jelenségeket látnak. Az európai tudományosság a felvilágosodás korában először az indoeurópai népek ősi hitvilágával és mitológiájával ismerkedett meg. Később folyamatosan kerültek elő Egyiptom és Mezopotámia régi hitének forrásai, dokumentumai. "A megismerkedés a klasszikus keleti mitológiai rendszerekkel egyszersmind új megvilágításba helyezte a hagyományos nézeteket az antik mitológiáról és a keresztény tanításról."[164] E tapasztalat alapján született meg Friedrich Cruzer szimbolikus értelmezése. Creuzer a vallási hiedelmek és eszmék közös gyökerét a feltárt mitológiai anyagban vélte felfedezni, a mítoszokban a racionális erkölcsi elvek jelképeit[165], képileg is megjelenített megfogalmazásait ismerve fel. E kor megdöbbentő alaptapasztalata volt, hogy a világ népeinek vallási-mitológiai hagyományában számtalan

---

[159] Jelen alfejezet átdolgozott változata korábbi különdíjas vallástudományi publikációm egyik fejezetének. Lásd Pávay, 2005/3.

[160] Horváth, 1996, illetve Waardenburg, 1999.

[161] Lásd James, 1995, illetve Mezei, 1998.

[162] Természetesen itt is elképzelhető lenne más felosztás. Például Paden könyve bevető részében filozófiai-világnézeti alapállásuk szerint csoportosítva a vallástörténeti elméleteket. (Paden, 1994, 15-35. o.) A vallástörténeti elméletekben oly gyakori historicizmus kimutatására azonban alkalmasnak találjuk jelen „hibrid" felosztásunk követését.

[163] Érdemes itt leszögezni, hogy disszertációmban az összehasonlítás módszerét bár alkalmazom, azt nem az egyes mítoszok, mitikus toposzok viszonylatában teszem meg, hanem a IV, fejezetben ismertetett három vallási elbeszélés transzcendentális mélystruktúrájának - egyébként éppen toposzokban, jelenségcsoportokban megmutatkozó, ám hermeneutikai módszerrel, induktíve feltárható - összevetése, elemzése, leírása keretében.

[164] Horváth, 1996 - 142.o.

[165] Erre még majd visszatérek a *szent törvény*ek kategóriájának bevezetésekor az V.2. és VI.2. fejezetekben.

azonos vagy közös motívum figyelhető meg. Ezeket Creuzer még a szimbólumképzés egynemű, racionális logikájával vélte magyarázhatónak.[166]

Munkája eredményeképpen bontakozott ki és vált elismertté az összehasonlító mítoszkutatás. Ezen kutatásoknak köszönhette létét a XIX. század utolsó harmadában divatos diffuzionista vallástörténeti modellek sora. Ezeknek közös alapgondolata az volt, hogy a mitológiai-vallási hagyomány egyetlen ősforrásra, helyi kultúrára vezethető vissza. "A franciák az ősforrás kutatásakor Kínára, Hegel Indiára gondolt."[167] Különösen nagy vitát keltett Friedrich Delitsch pánbabilonizmus eszméje.[168] Ő a mezopotámiai anyag birtokában úgy vélte, hogy a világ vallásaiban, egyebek között a Bibliában sincs semmi olyan eredeti, amely ne volna meg Babilonban: teremtés, vízözön[169], nyelvzavar.

Az összehasonlító vallástörténeti iskolának motiváló erőt jelentett "a katolikus vallástudományi és teológiai irodalomban kibontakozó modernista krízis"[170] a XX. század első éveiben. A mozgalom kezdeményezője a biblikus vallás-és egyháztörténész francia Alfred Loisy volt, aki a hit történeti fejlődésének jelenségeiből indult ki.[171] Loisy úgy vélte, hogy a vallási eszmék egyetemes fejlődésének egyes állomásait akkor ismerhetjük fel, ha párhuzamosan vizsgáljuk az egyes vallások fejlődését. Loisynak és követőinek a priori elképzelése szerint a vallási eszmék és képzetek alakulásában az emberi szellemi fejlődés mindig és mindenütt azonos törvényszerűségei a döntőek.

Vele rokon megfontolásokat hirdetett a vallástörténeti iskolának nevezett irányzat. Legelső képviselője, Samuel Reinach azt állította, hogy a világ nagy vallási kultúráiban csak variálódnak az azonos természetű vallási fogalmak, egymás gondolkodására lefordítható képzetek és közös mitikus toposzok.[172] Ezen iskolához sorolható még Prosper Alfaric, Rudolf Reitzstein; illetve részben Reinach hellenizmus-értelmezéséhez kapcsolódik Wilhelm Bousett és Rudolf Bultmann[173]. Reinach felsorolt követői azonban már szinte kizárólagosan a

---

[166] Creuzer mitikus szimbólumokról alkotott elméletét és annak hegeli gyökereit részletesen elemezve lásd Kolb, 1992, 59-80.o.

[167] Horváth, 1996, 145.o.

[168] Nézetei kifejtését modern kiadásban lásd részletesen Delitzsch, 2010.

[169] Tanulságos e szempontból Utnapisti, Atram-Haszísz, valamint Noé történetének összevetése. Lásd ehhez Dundas, 1988, illetve átfogóbban Bierlein, 1994.

[170] Horváth, 1996, 146.o.

[171] Lásd ehhez Loisy, 1962, illetve Loisy, 2010, 139-180.o. A modernista krízis elemzéséhez lásd továbbá Hill, 2002.

[172] Angol kiadásban Reinach, 1995.

[173] Lásd többek között Bultmann, 1994.

kereszténységre koncentráltak, annak kialakulását, előzményeit, fejlődését elemezték - így bizonyos szempontból átmenetet képeznek az evolúciós irányzathoz.

Az összehasonlító vallástörténet kapcsán több kritikai megjegyzést tehetünk. Az első, hogy két különböző kultúra bármely hasonló eleme, terméke nem feltétlen egyező jelentésű, mint arra Claude Lévi-Strauss is felhívta a figyelmet.[174] Különösen igaz ez a vallások esetében, mely a kultúrát magát is kontextualizálja, strukturálja. A második, hogy mivel az összehasonlító elméletek sok esetben deduktívak, vagyis a vallási realizmus talaján állva egy előzetesen kigondolt vallásfogalommal dolgoznak (határozott ontológiai alapvetésekkel bírva annak tárgya vonatkozásában), így hajlamosak tudatosan az előzetes elméletet igazoló elemeket kiválogatni. A különbségekkel, s kis történetekkel és az időbeli távlat okozta bizonytalanságokkal nem számot vetve. Ráadásul, mint arra Foucault is rámutatott, a múlt számunkra mindig eltemetett.[175] Azt, hogy e múlt valójában miként hat, a jelen ebből miként származik, és hogy a múlt dokumentumai mit jelentettek, az a retrospektív kutató számára soha sem közvetlenül adott. „Múlt és jelen között olyan fajta diszkontinuitás van, amelyen csak nagyon bonyolult módon lehet áthatolni."[176] Ezt a diszkontinuitást könnyed és tetszetős egy tudományos köntösű historicista elbeszélés keretében átugrani. Ám ez inkább eltávolít, mintsem közelebb visz annak megértéséhez. (Lásd majd II.2.2 fejezet.)

A vallástörténeti iskola véleménye "...a 20-as években lekerült a tudományos eszmecserék napirendjéről."[177] E koncepcióról majd csak az 1950-es évektől, a holt-tengeri tekercsek előkerülése után esett ismét szó francia és német kutatók ösztönzésére.

II.2.1.2. Evolúciós irányzat

Valójában már a múlt század végén, az összehasonlító vallástörténeti irányzat mellett, párhuzamosan jelentkezett az ún. evolúciós irányzat. Az irányzat tagjai[178] a vallási rendszerek és jelenségek történeti elemzése során tudatos vagy tudattalan fejlődést vélnek felfedezni ezek

[174] Többek között Lévi Strauss, 2001, 15.o.

[175] Foucault, 1972, 272.o. Részletesebben elemezve Dreyfuss-Rabinow, 1983, 18-20. o.

[176] Klaniczay, 1998, 14. o.

[177] Horváth, 1996, 148.o.

[178] Például Wilhelm Schmidt, Paul Schebesta és Franz König mellett a vallásfenomenológus Gerardus van der Leeuw életműve is rokonítható ezen irányzattal. Azon szerzők azonban, akik a vallásfejlődés feltételezett fokozatait a valláskritikai eszközének tekintik, mint például David Lewis-Williams, vagy a marxista vallásteoretikusok, meglévő popperi historicizmusuk ellenére természetesen nem ezen iskolához sorolandóak. Lásd például Lewis-Williams, 2010.

egymásra következésében; többnyire valamely mai világvallást[179] tekintve e 'természetes szelekció' csúcsteljesítményének.

Ez az irányzat úgy véli, hogy a vallásfejlődés egyetemes, közös alapból kiinduló-[180], ám végső kiteljesedés felé haladó folyamat, és az egyes vallási formák és rendszerek egymást a történeti szükségszerűség erejével követik, egymásból következnek. Ennek kapcsán, illetve a természeti népek vallási világáról felhalmozódott hatalmas ismeretanyag folytán középpontba került "...a vallások keletkezésének, primitív formáinak és őstörténetének problémája."[181] A kutatók zöme a következő fejlődési sort tételezte fel: a primitív vallási formákból politeista rendszerek, majd egyistenhit bontakozott ki. Ez ma is egyfajta vallástudományi common sense. Mindenképpen meg kell említeni a Bernhard Lang munkássága nyomán kibontakozó ősmonoteizmus-iskolát[182], melynek jelentős képviselői többek között a határozott keresztény vallásbölcseleti előfeltevésekkel dolgozó nyelvész-antropológus Wilhelm Schmidt[183], valamint Paul Schebesta és Franz König[184].

Az evolúciós irányzat kapcsán egyrészt hasonló kritikai gondolatok fogalmazódnak meg, mint amit már az összehasonlító iskola kapcsán is kifejtettünk. Másrészt az előzetes ontológiai állásfoglalás minden vallás-evolúciós elmélet hátterében megtalálható. Popper terminusáéval élve az ilyen elméletek inkább historicisták, mintsem objektíve tudományosak.

Vagyis nem a vallást igyekeznek szóra bírni, és abból megérteni jelenségét, lényegét, hanem egy előzetes metafizikai konstrukcióhoz igyekeznek igazolást gyűjteni, és abból deduktíve magyarázni az egyes korok – így a jelen – vallási helyzetét is. Ez álláspontunk szerint módszertani hiba. Az így lefolytatott vizsgálat nem tesz eleget a külső - avagy kutatói - epoché módszertani elvének, s így aligha lehet képes tudományos igényű vallásfogalmat és valláskutatást generálni, mivel így lényegében önmaga is falszifikálhatatlan marad. Vagyis olyan historicista elbeszélést teremt, mely más historicista, mitikus elbeszéléseket igyekszik megmagyarázni, saját elbeszélésébe olvasztani.

Ennek ellenére az evolucionista modellek kapcsán formálódó, felerősödő, a vallások keletkezésének, primitív formáinak és őstörténetének problémáját elemző rendszerek igencsak

[179] Jobbára a kereszténységet; ritkábban a hinduizmust vagy a buddhizmust.

[180] Ennyiben rokon mondjuk a pánbabilonizmussal.

[181] Horváth, 1996, 143.o.

[182] Ezen irányzat alapműve: Lang, 1985.

[183] Ő a modern, indiánokról szóló szépirodalmi művekben is visszaköszönő ún. Nagy Szellem általános tiszteletében vélte felfedezni az ősmonoteizmus bizonyítékát. Lásd Schmidt, 1972.

[184] Utóbbi bíborosként a vallásközi párbeszéd és az ökumenizmus nagy alakja. Lásd tőle többek között König, 1984.

népszerűek manapság is. Számunkra azonban ez az út az előbbiekben kifejtett módszertani kritika okán nem járható.

A vertikális elméletek kapcsán két releváns, viszonylag új kezdeményezéssel kell még számot vetnünk, melyekben álláspontunk szerint több tudományos (gondolati) potencia rejtőzik.

II.2.1.3. Történeti összehasonlító vallásfenomenológia

A vallásfenomenológia alapvetően a szisztematikus, horizontális vallástudományi elméletek között tárgyalandó, ám a belőle kinövő oldalhajtás, melyet a könnyebb azonosíthatóság végett összehasonlító, történeti vallásfenomenológiának nevezünk, egyértelműen vertikális irányzat, így erről itt szólunk.

Az intencionális vallási élmény megragadására törő fenomenológiai, leíró módszer csupán leírni törekszik az immanens világban tapasztalható, feltáruló vallásos jelenségeket, formákat, viszonyulásokat, szemléleteket; eidetikus redukcióval, induktíve eljutva a vallási lényeg feltárásához.[185] Ám ezek értékelésére, metafizikai-ontológiai igazolására vagy tagadására elméletben nem vállalkozik. Az összehasonlító vallásfenomenológia azonban ezen utóbbi kritériumot – meglátásunk szerint nem szükségszerűen, ámde tényszerűen - rendre áthágja.

Történetileg az új eljárás kiindulópontja Rudolf Otto 1917-ben megjelent munkája, 'A szent'[186] volt. Otto célja a vallási tapasztalat, a vallási élmény forrásának és természetének meghatározása. Véleménye szerint minden vallási jelenség alapja a Szenttel, azaz a szentséggel való találkozás, "...szembesülés a világ dolgait túlmúló minőséggel".[187]

A vallási élmény megtapasztalásakor az egyik oldalon áll a Szent élményforrásul szolgáló világa, a másikon a szinte élménytelen, profán realitás. Otto szerint a vallás az az állapot, amikor megéljük a Szent létét. Ez minden vallási rendszer létének alapja. A vallás területe az ember számára a Teljesen Más világa, amely rövid impulzusokként jelenik meg az ember életében, hogy utána a transzcendencia szisztematikus keresésére ösztönözzön.[188] A

---

[185] Lényegében Husserlnek a 'Karteziánus elmélkedések'-ben lefektetett fenomenológiai alapelveit követve. Lásd Husserl, 2000.

[186] Eredeti címe: 'Das Heilige' – mely semleges nemű; így a cím helyesebben így hangzana: a 'szentség'. Magyarul lásd Otto, 1997.

[187] Otto, 1997, 15. o.

[188] Ennek pontosabb megértését elősegítheti Schleiermacher (aki a német romantika programadó vallásfilozófiájának megalkotója) szemléletes megfogalmazása, miszerint a vallás a *Véges Én* (azaz az emberi) s a *Végtelen Univerzum* (azaz a Szent, az Ég) találkozása, avagy - költőien - a lét múló pillanataiban átélt örökkévalóság. (Lásd Schleiermacher, 2000)

vallásfenomenológia általa vázolt feladata e rendkívüli érzelmi, lényegét tekintve irracionális kontaktus tettenérése[189], állapotának, típusának és következményeinek tárgyilagos leírása, megrajzolása, rendszerezése.[190] Otto-t kettős, vallástörténeti, illetve teológiai előképzettsége tette alkalmassá ezen munka véghezvitelére. Követői – például Leeuw és Eliade – azonban ezen kiindulópontból ellépve összehasonlító vallástörténeti kutatást is kifejtettek.
A vallástörténeti anyag mankóul szolgál számukra a vallási mélystruktúrák rendszerező leírásához, egy vallási, formális metanyelv megalkotásához. Mircea Eliade például a Szent és a Profán közötti különbségtételt teszi rendszere kiinduló pontjává, bizonyos rendszerező élmény-elemeket[191] felhasználva a vallásosság, a vallásos univerzumban benne élés mélystruktúrájának megrajzolására, leírására, rendszerezésére. Az összehasonlító fenomenológiai szemlélet - az előző két irányzattól eltérően - tehát nem az egyes vallások illetve elemeik, hanem az egyes vallási formák, reflexiós módok és rituális cselekvések elemzése révén építi fel a vallási kultúrák egyidejűségének és történeti egymásra következésének építményét.

Az ilyesfajta összehasonlító leírás azonban több lehetséges buktatóval is bír. Az első, hogy a vallásfenomenológiai kutatás elméleti alapvetéseit csak színleg használja, és valójában egy historicista, evolúciós vagy metafizikai elkötelezettségű elméletet fejt ki. Az előbbire példa Leeuw munkássága, aki a kereszténységet a vallási fejlődés üdvözlendő csúcsának tekinti. Az utóbbira Eliade, aki a történelemből való kilépés mindenkori releváns metafizikai eszközének tartja a vallást, a mitikus hagyományt – de az azzal való foglalkozást is! Mint arra Zirkuli Péter is rámutat, Eliadének „…a hittel azonosuló elméleti kiindulópontja, hogy az esszencia megelőzi az egzisztenciát, az esszenciálisról tudósító mítosz pedig ontológiai státuszt kap… megszabva az ember jellegét s minőségét…”[192]

[189] Erre utal Otto művének alcíme is: Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz. Lásd Otto, 1997.

[190] A vallási rendszerek sokféleségében megtapasztalható istenélmény leírásának szándéka vezette a vallásfenomenológia klasszikusának, *Gerardus van der Leeuw*-nek rendszerező munkásságát is, aki kultúrkörök szerint csoportosította a világ vallásait. Munkássága azonban szorosan kapcsolható az evolucionista irányzathoz is, révén fejlődést, s nem változást tételez fel a vallások egymásra következésében, továbbá szerinte a fejlődés üdvözítő végállomása a kereszténység. (Lásd például Leeuw, 2001) Ezen megközelítés következményeit elemezve lásd James, 1995.

[191] Melyeket a szent tér és a szent idő élményéből vezet le, amely, mint mondja, a világban-lét két fajtájának kapcsolatát leginkább kifejezi, szemlélteti. Lásd Eliade, 1999/2.

[192] Zirkuli, 1996, 192.o.

Álláspontunk szerint ezzel szemben csakis egy empirikus-induktív, vallásfenomenológiai érdekeltségű hermeneutikai vizsgálat alapján alapozható meg elégségesen egy aszcendens vallástörténeti kutatás. Eliade esetében azonban az elméleti alapvetés szinte teljes hiátusával szembesülünk. Ennek csíráiról és kudarcáról lásd Zirkuli, 1996. Leeuw esetében pedig ez az alapvetés láthatóan csak akcidentális.[193]

Egyebekben az ősi vallási formákkal foglalkozó kutatók - például Edward Tylor, Robert R. Marett és különösen James Frazer – korábbi eredményei[194] rámutatnak arra, hogy a később Eliade által felállított, továbbgondolásra érdemes kategóriák koránt sem teljesek, sőt némileg önkényesek. Az Otto által már felfedett, és Lévy-Strauss által konkrét mítoszokban is kimutatott, leírt szisztematikus összefüggés-keresés lényege feltárásra szorul.[195]
Látnunk kell azt is, hogy Max Müller, aki a természet nagyszerűsége és titkai által elbűvölt emberősünkből indult ki, vagy Robert R. Maret, aki a dolgokban rejtekező, ember által megsejtett, titokzatos erő megnevezésére bevezette a mana fogalmát - gondolatai megelőlegezik a tudományos igénnyel először Rudolf Otto által leírt illetve feltárt két fő - kissé kantiánusan megfogalmazva – vallási szemléleti-viszonyulási formát,[196] mely alapvetően jellemzőnek tűnik minden kor homo religious-ára. A mysterium tremendumot, a rettentő titok érzetét[197], valamint a mysterium fascinanst, a felcsigázó, csodálatos titok félelemmel elegyes tiszteletét.

Az összehasonlító vallásfenomenológiai kutatásnak álláspontunk szerint számot kell vetnie továbbá a posztmodern történelemkutatás által felvetett több metodológiai kihívással is, amennyiben szakítani kíván a metafizikai előfeltevésekkel dolgozó vallástudományi

[193] Lásd Leeuw, 2001, 583-603.o.; ahol az „Epilegomena” címet viselő, a mű végén elhelyezett elméleti rész Leeuw saját bevallása szerint is csak utólag került betoldásra, vagyis vizsgálatát mindez nem módszertanilag megalapozni-, hanem utólagosan magyarázni hivatott.

[194] Tylor, 2010; Marett, 2009; Frazer, 1998. Tylornak a dawkinsi mém-elmélettel (lásd Dawkins, 2006; illetve McGrath, 2004) rokon, az emberi fejlődést „túlélő” archaikus kulturelemekről (’survivors’) szóló tézise a religio a priori kutatásának szükségességére hívja fel a figyelmet. (Ezt a kérdést részletesebben tárgyaljuk majd a VIII. fejezetben.) A tylori animizmuselméletet leváltani kívánó maretti mana-fogalom a szentség heterogenitására mutat rá, s így szerintünk e fogalom pontosítását teszi szükségessé. (Lásd majd az V. fejezetben részletesebben.) A frazeri híres mágia-vallás-tudomány triász pedig álláspontunk szerint a szent törvények kategóriájának bevezetését teszi szükségessé. (Lásd majd szintén az V. fejezetben tárgyalva.)

[195] Lásd Lévy-Strauss, 2001.

[196] Ezt az általam alkotott terminust fogom a továbbiakban használni Rudolf Otto tézisének egyértelműsítő formalizálása végett a disszertációban.

[197] Ha tetszik, mondhatjuk így is: a megnyomorító túlerővel rendelkező *majestas* (fenség) előtti rémület érzése.

historicizmussal. A továbbiakban ezek számbavételére törekszünk, a vertikális elméletek között tárgyalva e témát. Noha ez már részben átvezet minket a szisztematikus, avagy horizontális vallástudományi elméletekhez, módszertanilag már részben megalapozva a vallási elbeszélések III: fejezetben kimunkált hermeneutikai vizsgálati módszerét.

II.2.2.

A historicista történelemszemlélet posztmodern kikezdése

Mint fentebb kifejtettük, a vertikális vallástudományi elméletek tartalmát alapvetően meghatározza többnyire historicista történelemszemléletük. Ez utóbbit pedig nem egy esetben metafizikai előfeltevéseik. Az alábbiakban ennek jobb megértésére, és annak kimutatására törekszünk, mit nyerhet egy, a fentebb ismertetett hibák elkerülésére törekvő összehasonlító vallásfenomenológiai vizsgálat a posztmodern történettudomány módszertani felvetéseinek integrálásából. Mint látni fogjuk, ezen módszertani felvetések lényegében megelőlegezik az általunk a III, fejezetben kidolgozott, és a IV. fejezetben lefolytatott mítoszelemző hermeneutika alapjait, ezért szentelünk nagyobb teret e témának.

Ahhoz, hogy megértsük, miben is különbözik a posztmodern történetírás módszertana a korábbi történettudományi módszerektől, először is röviden áttekintjük a modern történettudomány szemléleti alakulását (II.2.2.1. alfejezet), és csak ezután térünk rá a posztmodern történetírás konkrét tárgyalására (ii.2.2. alfejezet). Történettudományi áttekintésünk szükségszerűen vázlatos lesz, és csak a lényegi fordulópontok megvilágítására törekszik, hiszen disszertációnk fő célja[198] messze esik egy átfogó tudománytörténet megalkotásától. Az alábbiakban Michael Foucault, J.F. Lyotard és Hayden White primer posztmodern filozófiai forrásművein túl[199] elsősorban Németh András, Szabolcs Éva, Kisantal Tamás, Erős Vilmos, Gunst Péter, Romsics Ignác[200] átfogó műveire, valamint Gyáni Gábor, Frank Ankersmit és Linda Hutcheon[201] elemző írásaira támaszkodunk.

II.2.2.1. A modern történettudomány szemléleti alakulása

A modern történettudomány megszületése egybeesik az európai nemzetállamok létrejöttével. Önigazoló célja így kezdetben a nemzetállam létrejöttének eszmetörténeti magyarázata. Ezen szellemtudományi megközelítés több lépcsőn keresztül jut csak el a társadalomtudományi megközelítésig. Mi áttekintésünkben leginkább az embert, az emberi történéseket, narratívákat előtérbe állító és értelmező elméletekkel, módszerekkel igyekszünk számot vetni. Melyek majd a posztmodernizmusban nyernek valódi létjogot.

---

[198] A posztmodern mítoszszövés hermeneutikájának átfogó vizsgálata.

[199] Foucault, 2001; Lyotard, 1988, 1993; White, White, 1997.

[200] Különösen Németh-Szabolcs, 2001; Romsics, 2011; és Kisantal, 2003. Továbbá Erős, 2000, 2008; Gunst, 1995; Lajtai, 2007.

[201] Gyáni, 2000; Kisantal-Szeberényi 2001; Ankersmit, 1983, 1994, 2003; Hutcheon, 1988.

II.2.2.1.1. Szellemtörténeti megközelítések – XVIII-XIX. sz.

Leopold von Ranke - aki a hegeli historicista történelemfilozófiai felfogással szemben az emberi tevékenység meghatározó szerepére, a társadalmi narratívák vizsgálatának fontosságára hívja fel a figyelmet a történelmi vizsgálatokban - tekinthető a modern, forrásalapú történetírás megalapítójának.[202] Ranke a német historizmus úttörőjeként még abszolút objektivitásra törekedett. Szerinte úgy kell leírni a történéseket, ahogy azok valóban megtörténtek: „wie es wirklich gewesen ist"[203]. Ranke nem vet számot az egyedi interpretációkkal és a kis, személyes történéseket partikulárisnak véli, másodlagos forrásdokumentumként kezeli. Elsősorban a nagy eszmetörténeti makrorendszerek[204] változásait törekszik leírni egymással összefüggésben.[205]

A neokantiánus Heinrich Rickert vele szemben már kifejezetten az egyedi jelenségek, történések vizsgálatának szükségességére hívja fel a figyelmet. Ám szerinte a történettudomány abszolút transzcendentális értékekhez kell viszonyítson, elmélete épp ezért metafizikus elkötelezettségű, historicista elmélet. Elutasítja Dilthey szubjektív történelem-megértési módszerét, és objektív kritériumok felállítására törekszik.[206]

Dithley is egyértelműen a popperi értelemben vett historicista.[207] Már ő is felismeri ugyan, hogy a metanarratívák meghatározzák az ember létét, valóságát. Ám ezeket a metanarratívákat a történelmi valóság objektív megnyilvánulásainak tekinti, nem az emberi egzisztencia alkotásának, konstrukciójának. Nem kevéssé metafizikus nézetei szerint maga az élet, így a megismerés is csak élettől életig való mozgással lehetséges. Dithley a történelmet emberformáló irracionális folyamatnak tekintette, és a természettudományi módszerek helyett a belső, szellemtudományi megközelítést javasolta. Számára ily módon az ember saját lényegét a történelem által tapasztalja meg.[208]

---

[202] Lásd ehhez Pók, 2003; Kriston Pál, 1991; valamint különösen Németh-Szabolcs, 2001, 48. o.

[203] Ranke, 1973, 57. o.

[204] Mint amilyen a nyelv, a tudomány, az állam, a jog, stb.

[205] Pritz Pál Rankéban a szűkebb értelemben vett politikatörténetírás megteremtőjét látja. Mint írja: „…A Leopold von Ranke nevével jelzett politikatörténet-írással szemben Jacob Burckhardt a művelődéstörténetnek, Karl Lamprecht a társadalomtörténetnek nyit perspektívát…" (Pritz, 2005, 44. o.)

[206] Lásd ehhez Németh-Szabolcs, 2001, 49. o.

[207] 'A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban' c. művéből ez egyértelműen kiviláglik. Lásd Dilthey, 2003.

[208] Talán nem jogosulatlan az a felvetés, hogy Eliade Zirkuli által elemzett történelem-, és vallásfelfogása bizonyos szempontból Dilthey nézeteinek örököse. Vesd össze Zirkuli, 1996.

II.2.2.1.2 Multidiszciplináris megközelítés 1910 után

A szintézismozgalom alapítója Henri Bell, aki erősen támaszkodnak Durkheim szociológiai munkásságára.[209] A Bell munkásságán alapuló szintézis-mozgalom fő alakjai: Lucien Febvre és Marc Bloch. A mozgalom gazdaság-, társadalom-, és kultúrtörténeti- orientációjú. Tagjai a társadalmi folyamatok magyarázatához már a modern szociálpszichológia eredményeit is felhasználják. Vagyis érdeklődésük a közösségi ember felé fordul. A társadalmi individuumot elemzik.

A Claude Lévi-Strauss által megalapozott strukturális antropológia ennél is tovább lép az egyes ember megértéséhez vezető úton.[210] Az ember világfelfogását egyfajta tudattalan hálóként, rácsként írja le, mely struktúra határozza meg, miként látja a mindenkori ember a világot. A vallási valóság és a mögötte megbúvó mindenkori emberi gondolkodás közti kapocs Lévi-Strauss szerint a mítoszok metaforikus, szimbolikus nyelve. Egy olyan ősvallási, mitologikus gondolkodás[211], melyben a valóság és annak grammatikai interpretációja sajátos, logikán kívüli kapcsolatban áll egymással. Gyakorlatilag ezen irányzat eredményei mutatnak rá arra, hogy az abszolút megértésre törő történetírás nem lehetséges. Egy ilyen történetírásban elveszik az ember, lehetetlenné válik az emberi - szükségképp mindig struktúra jellegét öltő - kultúra-viszonyulás megértése, mely pedig a múlt és a jelen megértésének is kulcsa.

Részben ezen felismerés talaján bontakozik ki az 50-es években az ún. totális történetírás, melynek vezető alakja Ferdinand Braudel.[212] Ő a történetírás lineáris időszemlélete helyett három egymásra épülő metaszint vizsgálatát javasolta. Ezek: 1. Rövid táv (egyének, intézmények pillanatnyi leírására). 2. Hosszú táv (társadalmi mozgások elemzésére). 3. Ciklusok (melyek a táj és éghajlat változásait is figyelembe veszik; ez lényegében Durkheim ötletének továbbgondolása.) A totális történetírás ezen eltérő szintű megközelítések egyidejű, tudatos alkalmazását javasolta. Vagyis ez az irányzat már nem csak elismerte az emberközpontú történetírás primátusát, de az átfogóbb megértésre törő történetírást is csak erre alapozva vélte indokoltnak és védhetőnek.

---

[209] Lásd például Durkheim, 2003.

[210] Forrásműként lásd Lévi-Strauss, 2001.

[211] 'La pensée sauvage', am. 'vad gondolkodás'. Lásd részletesen Lévi-Strauss, 1968. Ez lényegében Tylor 'survivors' elgondolásának elmélyítése. Lásd összevetésként Tylor, 2010.

[212] Bár magyarul több műve is megjelent, átfogó, a történettudományi elmélettel is foglalkozó műve tudomásunk szerint csak angolul elérhető. Lásd Braudel, 1995.

Braudel az Annales című folyóirat szerkesztőjeként utat nyitott egy külön történettudományi iskola számára is. A vertikális mellett a horizontális szemlélet kiterjesztésére törekvő francia iskolát manapság épp ezért Annales-iskolának is nevezik[213]. Ez az irányzat a straussi strukturális elemzés módszerét kitágítva törekszik a történettudományt olyan átfogó társadalomtudománnyá emelni, mely a szociológia és a pszichológia módszereit is magába integrálja. Ezáltal a történettudomány képessé válik az európai nemzetállamok történeti magyarázatán felülemelkedve szélesíteni értelmezési horizontját, és az idegen kultúrák magyarázatára, megértésére is alkalmazni módszerét. Ezen iskola fő alakjai Georges Duby, Jacques le Goff és Pierre Chanu.[214]

Az Annales iskolából kihajtó Nouvelle Historie (Újtörténetírás) irányzat, hasonló elveket vallva szintén az emberi élet apró cselekményeinek, eseményeinek vizsgálatára helyezi a hangsúlyt. Így törekedvén a totális történetírás korábbi programját beteljesíteni.

Látható tehát, hogy a történelmi vizsgálat és történelem-megértés (ha tetszik: történelemfilozófia) módszertana egyre inkább a kis történetek és a mindenkori (egyben mindenkor sajátos és egyedi) emberi világ-viszonyulás feltárása, leírása felé tolódik.[215]

[213] Lásd ehhez Németh-Szabolcs, 2001; Romsics, 2011.

[214] Lásd például Duby nagyhatású középkor-elemzését az Annales iskola módszerének illusztrálására in: Duby, 1978.

[215] A mentalitástörténet leíró irányzatához sorolható Norbert Elias és Philippe Aries is. Ők a történeti változásokat a társadalmi szereplők öntudatlan életérzésének változásaiból magyarázzák, leírva, és nem értékelve azokat. Ugyanezen sorba illeszkedik az 1965-1980 közt virágzó ún. kritikai történetírás, mely Max Weber megértő-szociológiáját és Husserl leíró fenomenológiai módszerét ötvözi. Olyan fogalmakat használ, mint emancipáció, felszabadítás, strukturális egyenlőtlenség és erőszak. A pszichoanalitikus fogalomkészletet átemelve a társadalomtudományokba. De az angolszász „emberek története" irányzat szintén az egyedi jelenségek értelmezésére tör. A társadalomtörténeti szemléletmódot preferálva a szellemtudományival szemben. Lásd ehhez többek között Németh-Szabolcs, 2001; és Kisantal, 2003.

II.2.2.1.3 A társadalomtörténeti szemléletmód hegemóniája a történetírásban

Összefoglalóan elmondható, hogy a historicista szellemtudományi felfogással szemben a társadalomtudományi szemléletmód a nagy történések értelmezése helyett egyre inkább a mikrotörténések vizsgálatára, megértésére törekszik, az embert és az emberi közösséget, illetve annak strukturális világlátását előtérbe állítva. Szakítva a platonista, történelem felett átívelő, vagy épp mögötte megbúvó, önmagunkban létező ideák felfedendő eszméjével; vagyis a popperi értelemben vett historicizmussal.[216]

A modern, társadalomtörténeti szemléletmódot magáénak valló történetírás ezen alapvetésekből kiindulva vizsgálja a struktúrák történetét.[217] Továbbá a nyelvet, melyben ez tetten érhető.[218] Valamint az emberi tapasztalatok történetét, a társadalomban élő ember számára adott jelentés-összefüggések feltárására törve[219]. Ezáltal az archaikus és egyáltalán a nem-nyugati kultúrák vizsgálatának és történeti változásainak értelmezési keretét, módszertanát is megteremtve.

A posztmodern történetírás módszertana lényegében ezen, a történetírási szemlélet változásában feltáruló irányzatok radikális és következetes végig viteléből, továbbgondolásából fejlődik ki. Jó példa erre eredetileg strukturalistának tekintett Foucault[220] kései, manapság poszt-strukturalistának címkézett archeológiai módszere[221], melyet a továbbiakban részletesebben is elemzünk.

---

[216] Lásd Popper, 1989, 2001; elemezve Pávay, 2005/2.

[217] Például az Annales iskola.

[218] Különösen a Lévi-Strauss munkássága nyomán elterjedő strukturalizmus követői. Lásd ehhez Kelemen, 1969; Józsa, 1980; Szerdahelyi, 1977.

[219] Lényegében megelőlegezve az autonóm világlátás-, és így a világban-benne lét strukturális vizsgálhatóságának hermeneutikai kérdéseit.

[220] Lásd ehhez Foucault, 1972.

[221] Kidolgozva és alkalmazva lásd Foucault, 2001.

II.2.2.2. Posztmodern történetírás

A posztmodern történetírás és filozófia fő jellemzője, hogy a világ, a lét és értelem egyetemes kérdései helyett - melyet Marx, Nietzsche és Freud munkássága nyomán többnyire hamis metafizikai fogalmaknak tartanak - az ezekről szóló beszédet igyekszik értelmezni. Emberi narratívákat vizsgálva. Ezen irányzat egyik fő alakja Michel Foucault, aki a tudás archeológiájának megértésére tör. Foucault egyaránt alkalmazza a történelemanalízisre a filozófiát, a műelemzést és a pszichoanalízis módszerét. Ezeket szerves egységgé ötvöző archeológiai módszere[222] az éppen vizsgált korszak episztemológiai mélyszerkezetét, általános tudományos tudattalanját igyekszik feltárni a korban használatos fogalmak, érvelési normák részletes, összehasonlító vizsgálatával. Nietzsche filozófiájára épülő genealógiai szemlélete nem egyenes, könnyen érthető - és így többnyire félrevezetően meg-magyarázó - leszármazási vonalakat tételez fel a társadalmi változásokban, hanem kimutatja, hogy egy-egy társadalmi, történeti változás mindig törésekhez, elhajlásokhoz kötött; és rámutat, hogy sokszor csak elsőre marginálisnak tetsző motívumok alapján érthető meg a változás. Vagyis pusztán a metastruktúrák vizsgálata nem elégséges.[223]

Foucault rámutat arra is – Sartre-hoz hasonlóan[224] - hogy az ember fogalma sem stabil, hanem törékeny, változékony, és egy új episztémében le is cserélődhet akár majd e fogalom. Az igazság sem objektív, hanem mindig egy rendszer „kiszolgálója". Így szerinte a történetírás sem egyetemes, csak egy társadalmi értékeket magán hordozó diskurzus. Így átfogó szintézisekre felesleges is törnie.

Lyotard szerint - aki a posztmodernitást a nagy elbeszélések végeként definiálta - le kell mondanunk a történelem egyetemes fogalmáról, és helyére történeteket kell állítanunk.[225] Vagyis – a posztmodern szemléletmód előfutárának is tekinthető pragmatista William James szavaival – a világ nem uni-verzum, hanem multi-verzum.[226]

---

[222] Lásd Foucault, 2001.

[223] Például a Szovjetúnió felbomlása kapcsán rámutat, hogy hiába voltak ismert a történészek előtt a főbb világpolitikai erővonalak, a felbomlás megjósolhatatlan maradt, mivel a történelem nem megérthető és bejósolható pusztán a metaszintek számbavételével. A mikrostruktúrák, mikronarratívák, a társadalom által is marginálisnak gondolt folyamatok nem valami előzetesen adott, nagy metalogika szabályainak engedelmeskednek, mikor egyszer csak, törésszerűen egy-egy társadalmat formáló folyamat kiindulópontjává válnak. Ezen narratíváknak persze megvan a belső logikájuk, mely azonban többnyire csak utólagosan válik láthatóvá, és minden esetben beható értelmezésre szorul.

[224] Lásd ehhez Sartre, 1976.

[225] Lásd Lyotard, 1993.

[226] Lásd ehhez James, 1983.

II.2.2.2.1. Posztmodern módszerek

A Foucault nevével fémjelzett ún. leleplező történetírás felteszi a kérdést, hogy a források mennyire tekinthetőek a múlt érdemi reprezentációjának, és mennyiben válik általuk megérthetővé az. Ez a kérdés lényegében hermeneutikai kérdés. Nemcsak a múlt vizsgálata, de a jelen értelmezése esetében is felteendő. Hiszen a jelenben is „idegen" dokumentumokkal, Gadamer szavaival mindig egy megértendő hagyománnyal[227] van dolgunk. Mivel ily módon a vallás horizontális és vertikális értelmezésében is segítségünkre lehet a posztmodern gondolkodók által kidolgozott metódus, az alábbiakban a posztmodern társadalomtudományi vizsgálatokban egymással korreláló új módszertani szempontok számbavételére törekszünk.

Ilyen mindenekelőtt a (a) diskurzuselemzés. Ennek lényege, hogy az emberi megnyilvánulásokat oly módon elemzi, hogy a nyelvhasználat belső, narratív törvényszerűségeire koncentrál. Ezen belső szabályszerűségek megértésé lehetővé teszi nemcsak a mondandó lényegének, de az elbeszélő dologi személyétől részben függetleníthető elbeszélés belső logikájának is a megértését. Ily módon megteremtve az identitás újszerű, narratív értelmezésének-, és e narratív, elbeszélő identitás konstruálódási folyamatának vizsgálati lehetőségét. David Carr és Paul Ricoeur ezen megközelítés úttörői.[228] Mi disszertációnkban a szentségnek a vallásos szubjektum konstituálásában betöltött narratív szerepe kapcsán igyekszünk kiaknázni e gondolatot a III. fejezetben.

Újszerű posztmodern történelemvizsgálati törekvés továbbá (b) a nevelés útján történő kultúraáthagyományozás-, metaforikus nevén a „rejtett transkripció" folyamatának vizsgálata.[229] Kétségtelen, hogy ez a vallási gyakorlatok és szemléletmódok „elsajátításának", vagyis továbbadásának és terjedésének kontextusában továbbgondolásra lenne érdemes. Ez azonban kívül esik disszertációnk körén.

A posztmodern történetírásnak a modern társadalomtudományi vizsgálatokkal irányultságában rokon metódusa (c) a személyes dokumentumok[230] hermeneutikai vizsgálata az intenzívebb megértés érdekében. Általánosabban fogalmazva a mikrotörténeti kutatás

[227] Lásd Gadamer, 1984. Illetve Nyíri Kristóf elemzésében Nyíri, 1994. A gadameri hagyományfogalom polemikus megvilágításához lásd még Olay, 2005, és Gadamer-Strauss, 2005.

[228] Lásd ehhez Ricoeurt, 1990, 1995; Carr, 1991, illetve Denneth, 1998; Pléh, 1998.

[229] Lásd elemezve Németh-Szabolcs, 2001.

[230] Ideértve például az önéletrajzokat, a naplókat.

előtérbe helyezése a nagy, extenzív társadalmi folyamatok vizsgálatával szemben. Ezt az alapelvet mi is a magunkénak valljuk.

Sajátosan posztmodern metódus továbbá (d) a művészeti elemzés bevonása a tudománytörténeti és társadalomtörténeti kutatásokba. Az ilyen vizsgálatok közös, hipotetikus alapelve, hogy a művészet a világmegértés egyik adekvát formája, és ugyanakkor az önkifejezésnek is sajátos eszköze. Vagyis egy műalkotás, ideértve annak befogadói recepcióját is, a puszta dologiságán jóval túlmutatóan ad számot mind a készítő, mind a befogadó élettörténetéről, világlátásáról.[231] Ingrid Otto javasolt módszertana e tárgyban[232]: - a kép fenomenológiai jelentésének megragadása; - a művészekre és művekre vonatkozó információk összegyűjtése; - a képek tartalmi jelentését feltáró kortárs szövegek számbavétele; - a kép korabeli interpretációs közegének számbavétele; - történelmi összefüggések keresése. Mi ezen metódust a IV. fejezetben a három vizsgált vallási elbeszélésnek a disszertáció mellékletben is közölt istenképeinek elemzése során alkalmazzuk majd röviden.[233]

II.2.2.2.2. Posztmodern vallásvizsgálat - számvetés

Jól látható, hogy a fenti, az ember történeti meghatározottságát problematizáló megfontolások nem csak a vertikális, hanem a horizontális vallástudomány - vagy mondjuk inkább: vallásmegértés - számára is érdemi, megfontolandó tanulságokkal szolgálnak.

Az előző alfejezetben felsoroltakon túl ilyen mindenekelőtt az, hogy az ember történelemfelfogása mindig történelem-megértés. Megértő viszony, mely szól magáról a megértő emberről is. A másik, hogy ez a viszony nem feltétlenül fogalmi, és nem közvetlenül, nem problémamentesen adott. Feltárandó. Ezt a viszonyt nevezhetjük a történelem tapasztalatának is, mely tapasztalat önmagában is egy komplett, strukturális elbeszélés. Levonható a következtetés, hogy hasonlóképp a vallási tapasztalat – mely mindig karakterizálja a szubjektum történelem-tapasztalatát, sőt élettörténet-tapasztalatát is – sem

---

[231] Ez utóbbi betetőződése az ún. ikonográfiai módszer, melynek önálló létjogot nyert, pszichologizáló része a gyermekrajz-elemzés.

[232] Idézi Németh-Szabolcs, 2001, 64. o.

[233] A posztmodern hermeneutika, illetve a posztstrukturalizmus ráirányította a figyelmet a művészet, a műrecepció, és a mű-alkotás kontextualizált vizsgálhatóságára. Így mindenképp közelebb vihet egy-egy vallási elbeszélés istenképének – a szent tapasztalat tárgyának – megértéséhez a szubjektum tárgyiasult istenképe, istenábrázolása. Ez egy rendkívül elhanyagolt terület, melyet mindenképp érdemesnek tartunk kiaknázni. Mint majd bemutatjuk, például az Az Univerzum Egyháza istenábrázolásai már önmagukban is a vallási elidegenedés dokumentumai.

problémamentesen adott, mindig „idegen".[234] A vallási tapasztalat struktúrát alkot, és elbeszélésben ölt testet, ahol ezen struktúrák tetten érhetőek. Ezt az elbeszélést szabadon kell tehát hagyni szóhoz jutni, vagy alkalomadtán szóra bírni, hogy e tapasztalat feltáruljon. Így válik csak megérthetővé. Másképp fogalmazva értelmezésre szorul a meg-vallás folyamata. Hiszen a mítoszok, a vallási elbeszélések vizsgálata által tárulhat csak fel a vallási viszony lényege, válik megérthetővé a szubjektum és a vallási világlátás kontextusa, valós struktúrája.

Fontos továbbá, hogy a vallásokat ne egy monolit-elbeszélésként fogjuk fel. A lyotardi nagy elbeszélések – melyek többnyire vallásiak, azaz abszolút mitológiák – érdemben csak a személyek, a hívők valóságában adottak és vizsgálandóak. A megértésre törő vizsgálatnak tehát emberközpontúnak, szubjektumközpontúnak kell lennie. Ezek megértéséhez elengedhetetlen a kis, valódi történetek, narratívák intenzív vizsgálata. Ráadásul ennek a vizsgálatnak konkrétnak kell lennie – nem elég azt egy asztal mögött, vagy épp egy kanonizált szent iratot olvasva kiokoskodni.

Vissza kell térni továbbá mindenekelőtt a tapasztalathoz, az élmény megértéséhez. Ez teremti meg a husserli fenomenológiában is az eidetikus redukció filozófiai lehetőségét. A vallástudományi kutatás során ez a szent-világban-benne-lét mibenlétének, szerkezetének megértésén túl a religio a priori lényegének induktív feltárásában is segítségünkre lehet.

Foucault, és az egyfajta fenomenológiai pszichológiát megalapozni próbáló Sartre nyomán[235] számot kell vetnünk a vallás alanyának, az emberi szubjektumnak a változásával is. Vagyis azzal, ahogy a vallási és a nem vallási episztémében az ember helye, a szubjektum helyiértéke és az élet értéke tételeződik. Mind egy adott vallásban - pontosabban vallási elbeszélésben.- mind általában a posztmodernitásban.

[234] A vallási tapasztalat közvetlenül nemcsak átadhatatlan, de vizsgálhatatlan is. A kutató nem éli át ugyanazt az élményt, melyet a hívő szubjektum vallási tapasztalatként definiál. Azonban e tapasztalatról szóló elbeszélés már vizsgálható és hozzáférhető korpuszt ad a kutató kezébe. Ráadásul ezen elbeszélések, mint azt a narratív identitás tárgyalása kapcsán a III. fejezetben majd kimutatni igyekszünk, nem csak egy pillanatnyi szentségtapasztalatról adhatnak számot, de felfedhetik a narratív értelemben vett vallási szubjektum konstitúciós szerkezetét is, általánosabban fogalmazva a szent-világban-benne-lét mibenlétét.

[235] Lásd Foucault, 2001 és Sartre, 1976.

II.3.

Horizontális elméletek – szisztematikus vallástudomány

"Ami a vallástudományban tárgy, az a vallásban maga az alany."

Gerardus van der Leeuw

A vertikális megközelítésekkel szemben a horizontális valláselméleteknek, vallásvizsgálatoknak nem az a célja, hogy párhuzamokat és különbségeket mutasson ki az egyes vallások, vallási elbeszélések között, hanem hogy a vallás lényegét megértse, meghatározza. Az ehhez vezető első lépés kétségtelen a vallás helyes definíciójának megadása, ami egyáltalán nem problémamentes. Először is tisztázni kell hozzá, mit értünk itt helyes definíció alatt.

Detlef Pollack négy kritériumot állít fel a vallásdefiníció számára. (Pollack, 1995). „Az első a fogalom tágassága, hogy a nagy történeti vallások mellett az új (pszeudo) vallási jelenségek is leírhatók legyenek általa (pl. asztrológia, New Age, okkultizmus); másodszor hangolja össze a vallásokról szerezhető "külső" és az általuk képviselt "belső" szemléletet, ami azt jelenti egyszerre legyen kritikus és tegye lehetővé, hogy a vallások elkötelezettjei felismerjék benne saját látásukat; harmadszor tartson egyensúlyt a vallási elkötelezettség és a tudományos semlegesség között; végül a meghatározás legyen problémaérzékeny, vagyis az elméleti alapokból kiindulva folyamatosan engedje a tapasztalat kritikáját."[236]

Az első kritérium szükséges, amennyiben a vallásnak mint társadalmi jelenségnek leíró megértésére törünk, és még inkább, amennyiben a vallás fogalmának változását is fel kívánjuk tárni. A második kritérium inkább kívánatos, és a vallási hermeneutika alapproblémájára figyelmeztet, komoly, ám, mint azt a III. fejezetben majd bizonyítani is igyekszünk, nem megoldhatatlan feladat elé állítva a vallásteoretikusokat.

A harmadik kritérium azonban mindenképp esetleges, illetve félrevezető. Vallási elkötelezettség esetén egyensúlyra törekedni ugyanis felesleges. Egy adott világnézet, vallás iránt elkötelezett személy világnézete nem kell, hogy megváltozzon, és a kutató hamis szerepet játsszon. Egyáltalán bármely kutatóra igaz, hogy világnézetileg sohasem semleges. A tudományos semlegesség nem ebben az értelemben megvalósítható. Létezik tudományos módszertan, de tudományos és világnézeti semlegesség aligha. Ennek a problémának a helyes

[236] Magyarul idézi Máté-Tóth, 2008, 110.o.

megfogalmazása – és egyben megoldása – a fenomenológiai epoché kritériuma, vagy az ítélet felfüggesztése a vizsgálat idejére.[237]

A negyedik kritérium szintén esszenciális. Egy elmélet, definíció e szerint csak akkor lehet tudományos igényű, ha nyitott a felállított elmélet-, illetve definíció falszifikálására. Általánosabban fogalmazva: a kutatás eredményeinek mindenkori felülvizsgálatára. Ennek a kritériumnak lehetséges és kívánatos, de nem szükségszerű kiteljesítése az, hogy a tudományos elmélet eleve a tapasztalatból induljon ki, hiszen maga is annak megértő magyarázatára tör.

Pollack vallásdefiníciós kritériumait azért tartjuk elfogadhatónak és követendőnek, mert biztosítják egyrészt a definíció falszifikálhatóságát, vagyis tudományosságát.[238] Másrészt az induktív vallásmegértésre szólítanak fel. Persze a Pollackétól eltérő megközelítések is léteznek. Dubuisson például félrevezetőnek tartja már magának a vallás terminusának az alkalmazását is, és a „kozmografikus formációk" kifejezés bevezetését javasolja. (Lásd Dubuisson, 2007) Saler pedig a vallás közkeletű és tudományosan konstruált fogalmának konceptuális problémáira hívja fel a figyelmet. (Lásd Saler, 1999) Dubuisson-nak természetesen igaza van abban, hogy a 'vallás' terminusa már önmagában is sajátosan nyugati konstrukció, és épp ezért rendkívül „terhelt", mi mégis elfogadhatónak tartjuk e kifejezés tudományos használatát, hiszen, mint arra Saler is rámutatott, ha a vallás fogalmát a tudományos beszédmódban elégségesen tisztázzuk, elkerülhetőek a félreértések.

Fontos azonban tisztáznunk, hogy Pollack csak a helyes vallásdefinícióval szembeni követelményeket veszi sorra. A definíció megalkotásának feladata még ránk vár.

---

[237] Mint azt már jeleztük, mind a külső, kutatói epoché, mind a belső, szigorúbb értelemben filozófiainak tekinthető epoché kritériumának meg kell felelnie álláspontunk szerint egy hermeneutikai vallásvizsgálatnak. A külső epoché a vizsgált vallásról alkotott ítéleteink felfüggesztését takarja, ily módon alapozhatjuk meg kutatói pozíciónkat, saját világnézetünk ráerőltetését elkerülve az adott vallásról alkotott interpretációnkra. A belső epoché által juthatunk el továbbá a vallási elbeszélés hívő számára adott jelentéseinek valódi megértéséhez. A vallási elbeszélés belső nyelvjáték-szabályainak elsajátításához.

[238] Hiszen egy kijelentés elsősorban attól tudományos, hogy verifikálható tartalmán túl bármikor nyitott a cáfolatra. A modern tudományokban ma is elfogadott tudománykritériumot David Hume nyomán Karl Popper alkotta meg. Filozófiai elemzés során kimutatta, hogy a szimpla verifikálhatóságnak a Bécsi Kör által a tudományos kijelentésekkel szemben felállított kritériuma félrevezető, sok esetben teljesíthetetlen, és nem a tudomány valódi működésének logikáját követi. Lásd Popper, 1997. A vallási és a tudományos kijelentések elválaszthatóságának tekintetében a két elv különbségének és használhatóságának szép ás átfogó elemzését adja Brian Davis is vallásfilozófiai művében. Lásd Davis, 1999, 11-30. o.

II.3.1. A vallás fogalma – elméleti vívódás

Hogy a tradicionális vallásfogalmak elégtelenségéről alkotott nézetünket igazoljuk, röviden áttekintjük a filozófiatörténetben meghonosodott elterjedtebb nézeteket[239] a vallás lényegére, fogalmára vonatkozóan – majd mindezek elégtelenségét is igyekszünk kimutatni, az empíria által. Arra az érdekes és merész, ugyanakkor szükségszerű kísérletre kényszerülünk tehát, hogy a vallásról alkotott, történetileg is meghatározott horizontális felfogásokat a mával, illetve általánosságban a valósággal szembesítsük.

Hogy a különböző diszciplínák (valláslélektan, vallásfilozófia, stb.) vallásfogalmainak sokaságát valamiképpen áttekinthető formában tárgyalhassuk, egy bizonyos önkényes szisztéma szerint tekintjük át ezen elméleteket.[240] Ennek jogossága természetesen megkérdőjelezhető, de ez nem érintheti a bemutatott elméletek kritikájának jogosságát.

II.3.2. A vallás tökéletlensége

Először is a legtöbb vallás-interpretáció a vallás valamilyen fokú tökéletlenségének posztulálásából indul ki. Ez nem is csoda, hiszen minden interpretáció szükségképp reflektív viszonyon alapul, mely feltételez egyfajta tudományos nézőpontot, melyben a vallás a vizsgálat különálló tárgya lesz. Márpedig létezik, és régen is létezett a tudomány elbeszélése, mely, mint arra többek között Lyotard és Joseph Campbell is rámutatott[241], szükségképp ellentétes a vallással, mivel tényeivel annak elemeit sorra cáfolja.[242] Ernst Cassirer, James G. Frazer és Alekszej Loszev szintén egymás riválisaként írja le a tudományos és a szimbolikus vallási-mitikus elbeszéléseket.[243] De nem csak a tudomány elbeszélése ellentétes a vallással,

---

[239] A teljességgel kár is lenne áltatni magunkat és olvasónkat. A különböző nyugati vallásfogalmak szinte teljes számbavételére tör ugyanakkor: Indinopulos-Yonan, 1996.

[240] Felosztásunk leginkább talán Richard Schaefflerével rokonítható, ugyanakkor attól több pontos jelentősen eltér. Vesd össze Schaeffler, 2003.

[241] Lyotard, 1993; Campbell, 2000.

[242] Loszev szavaival: a tudomány mítosza igyekszik diszkreditálni vetélytársait. (Loszev, 2000) Cassirer megfogalmazásában: a vallási mítosz szimbolikus formarendszere külön világot alkot, mely a tudomány szimbolikus formarendszerével, s az általa megalapozott világgal verseng. Egymásnak primátusra törő pályatársai.

[243] Lásd Cassirer, 1970; Frazer, 1998; Loszev, 2000.

hanem, mint arra már utaltunk, egyes filozófusi elbeszélések is túlhaladott vetélytársként tekintenek a vallási elbeszélésekre.[244]

Schaeffler ezt a nézőpontot a „preracionális tudat kritikájának"[245] nevezi. Joggal. Ez a szemlélet ugyanis a vallási, mágikus és mitológiai világnézeteket vagy azok tökéletlen ismeretelméleti megalapozásából magyarázza, vagy egy archaikus tudatforma továbbélésével, mint azt például Lévi-Strauss is sokáig gondolta.[246]

Eszerint a vallás születésének oka az ember tökéletlenségében keresendő, s az vagy a félelemből - mint azt Thomas Hobbes állította[247] -, vagy a meg nem értett dolgok a nem-tudás miatt érzett szorongásból[248], vagy téves következtetések megrögzülésével magyarázható. Ez utóbbira épük például James Frazer szimbolikus mágiakoncepciója.[249]

E szerint a vallás lényege egyfajta emberi és tudati tökéletlenség, és a vallási állapotból az emberiség előbb-utóbb kilábal majd. Hogy ez késlekedik, az tehát káros (például Holbach és Condorcet szerint[250]), netán alattomos. Az utóbbi álláspontot képviselte Nietzsche, a vallási maradiság önvédelmét 'ressentiment'-ként definiálva.[251] A vallás Freud és Marx szavaival nem egyéb a nép ópiumánál, illúziónál.[252] A kilábalásra az egyes gondolkodók más-más utat jelöltek ki.

Ez lehetett a filozófia által - a platóni államvízióban a filozófusok majd felhasználják a mítoszt, Hegelnél pedig a filozófia mint az abszolút szellem magasabb szintű önismereti foka majd feleslegessé teszi a vallást, mint a valóság egyik magas szintű tudatosítási formáját.[253] Vagy a tudás elterjedésével - Marx szerint a tudatlanság megszűnésével, Freud szerint a racionális öntudatosság megerősödésével, Feuerbach szerint a morál interiorizálásával.[254] Ez utóbbi nézőpont szerint a vallás lényege a morális tanítás, mely azonban mindenféle

---

[244] Szinte minden valláskritikus filozófus esetében megfigyelhetjük ezt. Akár az angolszász analitikus filozófia, akár például a marxista gondolkodók tekintetében számos példa felhozható lenne.

[245] Shaeffler, 2003, 21. o.

[246] Később, a 'Mágia és vallás' illetve 'A mítoszok struktúrája' c. dolgozataiban ez az álláspont minden kritizáló élét elvesztve jelentősen mélyült, a mítoszok autonómiáját, szükségszerűségét és továbbélését el-, és felismerve. Lásd Lévi-Strauss, 2001.

[247] Vesd össze Hobbes, 2001.

[248] Meslier abbé szerint minden vallás eredete a tudatlanság és a félelem. Lásd Meslier, 1961.

[249] Lásd Frazer, 1998.

[250] Holbach, 1966; Condorcet, 1986.

[251] Különösen Nietzsche, 1996; valamint Nietzsche 2000, 2005.

[252] Lásd Marx, 1970; Marx-Engels, 1961; Freud, 1945.

[253] Lásd Platón, 1994; Hegel, 1981, 2000.

[254] Feuerbach az ember nembeli lényegének megvalósulását annak vallásba való elidegenült kivetítésének megszüntetésében látta meg. Lásd Feuerbach, 1961.

transzcendens hivatkozás nélkül is működve felszámolja a vallás létjogosultságát. Lényegében erről szól a láthatatlan egyház népszerű teóriája, de Blach vagy Don Cupitt vizionált isten nélküli vallásossága is. (Lásd Cupitt, 1997, 2003.)

Fel kell tennünk a kérdést, hogy mennyire állják ki ezen elméletek a tapasztalat próbáját?

Mindezen nézeteket már maga az a tény is cáfolni látszik, hogy korunk vallási reneszánsza éppen az eleddig ismert legmagasabb emberi tudásszinten történt, történik meg. Ebben a technológiailag, természettudományosan előrehaladott posztindusztriális társadalomban a politikai konfliktusok egyre inkább vallási konfliktusok jellegét öltik. Mind világszinten[255], mind lokálisan.

Azzal is érdemes számot vetnünk, hogy igen tanult, a modern tudományosságot megalapozó emberek[256] is vallásosnak vallották és vallják magukat, de más gondolkodók, államfők, filozófusok, tudósok is. A posztmodernitásban a természettudós, sőt a nemzetközösségeket vezető államfők világnézete sem lett tehát determinált.[257] Mi több e nemzetközösségek[258] ethosza egyre inkább legitim módon vallási gyökerekből definiálja önmagát és céljait.

Persze kétségtelen, hogy a szekularizáció egyfajta kollektív ítéletmondásként is felfogható, mely a vallás tudásbázisának korszerűségét kritizálja.[259] Bizonyos szempontból ez a megállapítás helytálló, ámde éppen arra irányítja figyelmünk, hogy a vallás lényege semmiképpen sem lehet valami racionális, tudásszerző funkció, dogma. Szimpla fogalmi konstrukció. Hiszen az könnyen kritizálható és megdönthető lehetne tudományos argumentációval. Márpedig a vallás ezen kritikára lényegében süket. Elsőre úgy tűnhet, sokkal inkább az érzelmek felé kellene talán kutakodnunk tehát.

Ám vegyük észre, hogy a fentiekkel nem cáfoltuk meg a 'moralitás mint a vallás lényege' kijelentést.[260] Hiszen az, hogy a társadalom ma magasabb erkölcsi fokon áll-e, mint a korábbi időkben, igencsak egyéni megítélés kérdése, erre hivatkozva tehát jogosan nem állíthatjuk, hogy a morális magasabbrendűség fel kellett volna hogy számolja mára a vallásosságot.

---

[255] A szimbolikus politikai beszédmódokban egyre inkább tetten érhető a mitikus szembeállítás gyakorlata. Lásd ehhez Colovic, 2003. Magyar vonatkozásban Szilágyi, 2006, illetve Szabó, 2003. A nemzeti radikalizmus és rasszizmus előretörése, megerősödése szinte törvényszerűen együtt jár a mitikus politikai beszédmód elterjedésével, mely a szimbólumok használatával szublimálja, kanalizálja a politikai hívők elfojtott frusztrációját. Falszifikálhatatlan, egymás mellett elbeszélő, vallási jellegű politikai elbeszéléseket generálva.

[256] Példának okáért a modern fizikát megalapozó Einstein is. Lásd ehhez Einstein, 2002.

[257] Lásd ezen téma részletes kifejtését Kurtz, 2003; Barbour, 2000; illetve magyarul Hatos, 2006.

[258] Ideértve az Amerikai Egyesület Államokat és az Európai Uniót is.

[259] Lásd ehhez Benedek, 1987.

[260] Ezt az álláspontot képviselte például Kant. Lásd Kant, 1974.

De ez nem is volt célunk, mivel e kijelentés cáfolatára sokkalta kézzelfoghatóbb bizonyítékkal is rendelkezünk: az explicit etikai tanítás nélküli vallások létével. Majdnem tökéletes példa erre a IV. fejezetben bemutatásra kerülő Az Univerzum Egyháza. De még eklatánsabb a tisztán 'Research Oriented Cults'[261] léte. A moralitás marginalizálódása az új kisegyházak vallási tanításaiban pedig ugyancsak közismert. Ez már jogosan állítható kritikaként Kantnak a 'A vallás a puszta ész határain belül' és a 'A gyakorlati ész kritikája' című műveiben felállított funkcionalista vallásértelmezése ellen is[262], mely szerint a vallás gyakorlati funkciója, hogy a moralitás végtelenben való posztulálációját szolgálja.[263]

Az II.2. fejezethez hasonlóan itt is felfigyelhetünk arra, hogy a vallás mitikus tökéletlenséget valló elméletek többnyire önmaguk is mitologikusak! Nietzsche örök visszatérés mítosza és nagysikerű Zarathustra-elbeszélése[264], Marx mindent magyarázó totális materializmusa, Freud szintén totális racionalitás-elbeszélése maguk is mitikus elbeszélésekként funkcionálnak. Vegyük észre: míg Nietzsche mítoszteremtési kísérlete elbukott[265], addig Marxé legalább részben megvalósult, Freudé pedig jelenleg is regnál.[266] Ezen abszolút elbeszéléseknek mind megvan a maga mitikus igazsága, és totalitásukban egyaránt magyarázzák a történelmi múltat, meghatározzák az ember helyiértékét és kívánatos, beteljesítendő céljait, valamint projektálják jövőjét is. Abszolút mitológiák, melyek ráadásul hívekkel rendelkeznek.

[261] Enciklopédikus összefoglalását lásd Lewis, 2008.

[262] Kant, 1974, 1998.

[263] De joggal ide sorolhatjuk Rahner anonim-keresztény elgondolását, vagy Erich Fromm álláspontját is, melyek szerint a vallás lényege éppen a moralitás.

[264] Nietzsche, 2004.

[265] Aligha tévedés benne egy sikertelen anti-vallásteremtőt látni

[266] Lásd erről majd a III.4. és a VI.2. fejezeteket.

II.3.3. A vallás tökéletessége – avagy a vallások kizárólagosságra törő öndefiníciója

A vallással foglalkozó elméletek egy másik típusát képviselik a vallásos megfogalmazások. Ezek szerint a vallás lényege éppen hogy a tökéletességre való törekvés. Vagy pontosabban az ahhoz való vonzódás, viszonyulás. Ez a hagyományos keresztény teológia, és az abból kibontakozó filozófiai teológia elgondolása, mely szerint Isten a tökéletes transzcendens létező, melyhez az ember a maga végességében vallása által viszonyul. Ez egyfajta permanens transzcendenciától való függést jelent tehát, és a vallás lényegét Istenben jelöli meg. Ez egyben az Isten, mint egyetlen tökéletes létező - avagy Aquinói Szent Tamás megfogalmazásában a lét maga[267] - iránti csodálatot is jelenti.
Csakhogy napjaink vallásainak egyik fő, és talán leginkább meghökkentő jellemvonása, hogy tanításaikban az immanencia és a transzcendencia nyugati teológiában és filozófiában szokásos elkülönítése szinte lehetetlen. A két szféra elbeszéléseikben nem egyszer összecsúszik. Elég, ha csak olyan tényekre hivatkozunk – a IV. fejezetben részletesebben is bemutatott posztmodern mitikus elbeszéléseket idézve -, mint Kovács András, az Ősmagyar Táltos Egyház alapítójának tanítása, miszerint Jézus az Aquilea csillagképből érkezett (Kovács, 2000). Kisfaludy György, az Az Univerzum Egyháza saját elbeszélése szerint pedig űrhajókon utazva tartja a kapcsolatot az Istenek tanácsával…

De közismertebb és általánosabb példákra is utalhatunk. Például az ufó-mítoszokra. Kétségtelen, hogy az idegenek (aliens) megjelenéseiről szóló elbeszélések sok szempontból hasonlóságot mutatnak történelmi hierofániák narratíváival, ahogy ezt Jung is elemezte.[268] Érdemes belegondolni továbbá, hogy itt immár nem földöntúliságról, de földönkívüliségről szól az elbeszélés. A felsőbb lények tehát immár nem egyszer ugyanabból a newtoni térből érkeznek[269], mint amelyben mi is élünk. Elválasztottak, de nem elérhetetlenek.

De ha e példák netán túl újnak és egyedinek tűnnek, érdemes számításba venni a Láng János által ausztrál mondákban, mítoszokban feltárt és leírt ún. „kettős természet" jelenségét, motívumát. Melynek lényege, hogy szakrális entitások, szent személyek a mitikus

[267] Horváth Róbert a következőképpen összegzi Aquinói Szent Tamás e nézetét: „…Deus est ipsum esse…. A létezés minden létezőt, mint olyat, mindig meghalad. Az, ami maga által van, pedig teljesen birtokolja a létezést, teljesen túlnő a formán és a mibenléten. „…ő maga csak lét" – mondja Istenről Szent Tamás. „...lényege nem más, mint maga a létezése", „Istennek nincs mibenléte, vagy szubsztanciája, mert esszenciája nem más, mint léte". (Horváth, 2009)

[268] Lásd Jung, 2000.

[269] Melynek mitologikusságára Loszev annyira találóan rámutatott. Lásd Loszev, 2000.

elbeszélésekben nemegyszer a hívő mindennapjainak közvetlen társai. Egy ágon ülnek velük és beszélgetnek, vagy épp versenyt futnak egymással. (Láng, 1979) Ez a fajta a-transzcendens, vagyis elválasztottság nélküli viszony a vallás tárgya és alanya között nem posztmodernkori, de nem is ausztrál sajátosság. A görögök számára az olümposzi istenek szintén érzéki közelségben, egyazon szférában tételezettek voltak. A transzcendencia forrása „mindössze" a hatalom-többlet volt. A teljes transzcendens elválasztottság tudata a monoteista kultúrkör karakteres sajátossága.[270] Vallástörténeti perspektívában esetleges, és nem szubsztanciális sajátosságnak tűnik tehát fel a mitikus, vallási elbeszélésekben.

II.3.4. A vallás, mint törés

„Életutamon, ha fájdalmak kínoznak,
felkavarják nyugalmam, s gondokat hoznak,
olyankor- mielőtt még félni kezdenék,
Jézus mellé húzódva megfogom kezét…"
Kurczina Terézia: Reményem

Beszélhetünk továbbá egy érdekes vallásfelfogásról, mely az előzőek határmezsgyéjén mozogva a tökéletesség és a tökéletlenség közötti törésben igyekszik a vallás lényegét megragadni. Schleiermacher szavaival a végtelen végesben való megjelenésében. Ebben a törésben a hívő érzelmi viszonyulása az, ami a vallás középpontjába kerül. A vallás a lét múló pillanataiban megélt örökkévalóság, mondja Schleiermacher.[271] Egyfajta speciális vallási érzület, mely szükségképp irracionális.

Ugyanide sorolom azon nézeteket is, melyek a reményben (például Ernst Bloch) látják meg a vallás alapját. Vagy, amint Kierkegaard, a létbe vetett egzisztencia szorongásában, mely a vallásban létének irracionális végtelenségével egyesül.[272] Mindezen nézetek ugyanis a vallás emocionális elemét hangsúlyozzák. Úgy hisszük, helyesen. Ezzel a felfogással valamiképp Hume teóriája is rokon, hiszen ő is ezen képzetek emocionális „másságát", intenzitását hangsúlyozza.[273]

[270] Melyet Jézus megtestesülésének keresztény mítosza dinamikusan tovább árnyal.

[271] Lásd Schleiermacher, 2000.

[272] Kierkegaard, 1986, 1993, 1994.

[273] Hume, 2006/1, 2006/2.

Csakhogy letagadhatatlan tény az intellektuális vallásosság létezése. Ez akár deizmusként[274], akár, mint Spinozánál panteizmusként jelentkezik, a vallás magját éppen racionalitásában ragadja meg. De legalábbis nem-emocionalitásában. Shaftesbury egészen odáig megy el, hogy kijelenti „az emocionális ás fanatikus vallásosság egészen egyszerűen elmebaj".[275]

További gondot jelent, hogy az effajta emotív központú vallásfogalmak önmagukban kevéssé alkalmasak kritériumok felállítására, hiszen a szeretet, a magány, a remény és a bizonytalanság, mellyel Spinoza nyomán oly sokan a babonaságot igyekeztek magyarázni, mind-mind normális emberi érzelmek is egyben. Tehát a vallás emotív eleme valóban nem tagadható, csak mindennek egyéb érzelmektől való különbsége igen kérdéses, és elkülöníthetősége szinte lehetetlen. Hiszen nem intenzitásában, legfeljebb irányultságában mutat különösséget, és inkább a „hit hordozó közegének bizonyul"[276]. Minderre a vallási nyelv is utal. Hiszen a kereszténység például Isten hívő szeretetéről beszél.

De hogyan is értsük ezt? Univokálisan, ekvivokálisan (netán analogikusan)? S mindez már átvezet minket a nyelvi fordulathoz…

II.3.5. Nyelvi fordulat

A vallás nyelvi megközelítése a középkorra nyúlik vissza. Kiindulópontja azon felismerés, hogy az Istenről való beszéd, úgy az imában, mint a teológiában, nem problémamentes. Isten számunkra valami radikálisan „más", és így emberi fogalmakkal kevéssé megragadható. Ennek kiküszöbölésére alkotja meg Aquinói Szent Tamás az analogikus nyelvkoncepciót. Ő még elsősorban a teremtmény-teremtő között fennálló oksági viszonyra, később a tökéletesség eltérő fokaira vezeti vissza az Istenről való beszéd jogosságát. Itt tehát nem a vallás, hanem a vallás tárgyának, azaz Istennek nyelvi megközelítéséről van még szó.

Más gondolkodók már a vallás fogalmát igyekeznek nyelvi, pontosabban etimológiai alapon megközelíteni. „Közös kiindulópontjuk a religio szó gyökeréül feltételezhető igék jelentésének rokonítása… a vallási jelenségkörrel." (Horváth, 1996, 133.o.) Cicero a 'relegere' igét véve alapul a vallási előírások megtartására helyezi a hangsúlyt, eképp a vallás etikai funkcióját kihangsúlyozva. Szent Ágoston a 'reeligere' kifejezés alapján Isten bűnbeesés utáni emberi újraválasztásaként értelmezi a vallást. Lactanius a 'religare' szóra

[274] Miként az Herbert of Cherbury-nél és a nyomában kibontakozó angolszász deizmusban szokásos. Lásd Cherbury, 2009.

[275] Idézi Czarnecki, 1975, 82.o.

[276] Horváth, 1996, 208.o.

hivatkozva Isten és a hívő összekötöttségét emeli ki. Lucretius ezt mintegy karikírozva a vallást az emberi értelem gúzsbakötéseként interpretálja.

Mindezek a nyelvi megközelítések azonban nem szolgáltatnak számunkra az eddigiekhez képes további szempontokat a vallás lényegének meghatározásához, hiszen vallásról alkotott felfogásukban az etimológiai megközelítés csak járulékos, s álláspontjaikkal (más szerzők kapcsán) a fentiekben már számot vetettünk.

Ígéretesebbnek látszanak azonban a vallási nyelv analízisével foglalkozó elméletek. Hiszen már Spinoza felfigyelt arra[277], hogy „a specifikusan vallási fogalmak bizonyos különös nyelvet, beszédmódot jelentenek, amely képszerűségével és szuggesztivitása folytán könnyebben érhet el a tömegekhez…"[278] Az effajta megközelítés azonban nagyon sokáig a vallási nyelv kritikájába torkollott, már Hume-nál is.[279] Így szintén a vallás tökéletlen voltának kimutatására törekedve. (Vesd össze 2.3.2. pont.) A Bécsi kör tagjai ugyanis a vallási kifejezéseket verifikálhatatlannak találva azokat értelmetlen sületlenségeknek bélyegezték. E vélemény legismertebb megfogalmazói Alfred J. Ayer és Rudolf Carnap.[280]

A logikai pozitivizmus az először Popper által megfogalmazott falszifikációs elvet[281] is a vallási nyelv kritikájára használta fel. Remek példa erre Anthony Flew 'Theology and Falsification' című közismert, frappáns példázata a láthatatlan kertészről.[282] E szerint a vallási kijelentések a tapasztalat által cáfolhatatlanok. Ez kétségtelen az egyik legfontosabb megállapítás a vallásfilozófia történetében - már amennyiben azt a vallási elbeszélések sajátosságaként, s nem a valláskritika eszközeként értelmezzük.

Ahhoz azonban, hogy a vallási elbeszéléseket (azok mitologikusságát kiemelve) mint világ-konstituáló narratívákat értelmezhessük, és a nyelvet magát mint konstituáló közeget a hermeneutika górcsöve alá vehessük, a transzcendentális fordulat meglépése szükséges.

[277] Spinoza, 1978.

[278] Idézi Czarnecki, 1975, 64.o.

[279] Lásd Hume, 2006/1.

[280] Lásd többek között Carnap, 1999. Összegezve Davies, 1999, 11-43. o.

[281] Lásd Popper, 1997.

[282] Lásd Flew, 1968. Magyarul részleges fordítását lásd Davies, 1999, 14-15. o.

II.3.6. Transzcendentális fordulat

A fordulat Kanttal kezdődött. Egész pontosan 'A Tiszta ész kritikája'-val.[283] Kant kopernikuszi fordulata kimondta, hogy nem egyszerűen a megismerés igazodik a tárgyakhoz, de a tárgyak (mint a megismerő számára adott jelenségek) igazodnak szükségszerűen a megismerő szemléletéhez. Ezzel végső soron elvi lehetőséget teremtett - noha az ő célja és következtetése határozottan nem ez volt - egy olyan vallásfilozófia számára, mely a vallást mint konstituáló világszemléletet (illetve majd gondolkodási módot és nyelvhasználatot) ragadhatta meg oly módon, hogy az objektíve adott tárgyi világ fogalmát kritizálva az egyén saját világi önkonstitúciójára helyezte a hangsúlyt.[284]

Kant szerint a világ magánvaló, noumenális dolgai nem eleve adottak számunkra, csak szemléletünk szűrőjén keresztül, fenoménként.[285] Vagyis a vallás – ahogy ezen gondolatmenetet immár Kanttól függetlenül a strukturalisták megfogalmazták - nem más, mint egyfajta speciális világlátó szűrő, „szemüveg". Mely strukturálja és konstituálja az ént és a világot. Nem meglepő, hogy Eliade is Kant transzcendentális esztétikájából absztrahálja a szent tér és a szent idő terminusokat.

Végső soron a fenomenális intenció általánosságára alapozva alkotta meg Husserl a fenomenológiát mint módszert, és ezen szűrő által látott világ szerkezetének leírására alapul a strukturalizmus maga és nem egy vallásfenomenológiai modell.[286] (Például Eliade, 1992; Leeuw, 2001.)

A probléma azonban továbbra is előttünk áll: vajon miként és miben ragadható meg a „világteremtés" és önkonstituálás általános szerkezeti magva, valamint a vallásos világszemlélet speciális megkülönböztető jegye?

---

[283] Lásd Kant, 2004. A II.1.2. pontban már részben elemeztük e fordulat lényegét és jelentőségét.

[284] Bár széles körben elterjedt nézet, hogy Kant kopernikuszi fordulata teljes nóvum a filozófia történetében, ennek ellenében mégis meg kell említenünk, hogy már Aquinói Szent Tamás is azon az állásponton volt, miszerint a megismerés által fölfogott valóság (az érzéki dolgok mibenléte) *„sem az érzékek, sem az értelem számára nem adott a közvetlen szemlélet tárgyaként, értelmi tevékenységünkön kívül nincs önálló léte… Non existit in rerum natura, nem létezik a dolgok rendjében.."* (Idézi Schaeffler, 65.o.) De ez a következtetés inkább egyfajta naiv relizmus elutasításából fakadt, mely szerint lelki életünk jelenségei (akár mint tárgyak, akár mint platóni ideák) valóságosak volnának.

[285] Kant még a transzcendentális esztétikában kidolgozott a priori tér-, s időszemléletben, valamint az általa arisztotelészi módon felállított kategóriákban látta ezen szűrő lényegét.

[286] Ez a nézőpont annyiban is egyedülálló állomás a vallásfilozófia történetében, hogy a hívő emberek többsége (ha nem mindegyike) kétségtelen elfogadja annak végletesen leegyszerűsített kiinduló pontját – miszerint hitük lényege a világ vallásos szemlélete. Ha a kereszténységről van szó, ehhez hozzátehetjük még: a világ keresztény szemlélete Isten léte által.

Az első kérdésre adott legelfogadottabb válasz csíráit Hamann-nál és Herdernél találhatjuk meg. Ők már röviddel 'A tiszta ész kritikája' megjelenése után azon az álláspontón voltak, hogy „azokat a transzcendentális funkciókat, amelyeket Kant a gondolkodás logikai törvényeinek tulajdonított, valójában a nyelv látja el."[287] Majd Wilhelm von Humboldt volt az[288], aki a nyelvfilozófiát már ténylegesen „Kant ama transzendentálfilozófiai felfedezésének az alkalmazásaként fogta fel, mely szerint a tárgyak világa nincs eleve adva számunkra, hanem csupán értelmi működésünk során konstituálódik." (Schaeffler, 2003, 117.o.)
Ezt a változást transzcendentális nyelvi fordulatnak nevezhetjük, mely fordulatra a koronát kétségtelen Wittgenstein 'Filozófiai Vizsgálódások' című műve[289] tette fel a maga interszubjektív-, közösségi nyelvjáték elméletével, mely szerint egy szó jelentése megegyezik annak használatával, és csak egy diszkurzív szabályok által meghatározott nyelvi mezőben értelmezhető.

Ennek a módszernek a vallási elbeszélésekre való alkalmazását kísérli meg Ernst Cassirer, aki a szimbolikus nyelvi formák vizsgálata során elkülönít egy nyelven belül létező sajátos szerkezetű beszédformát, a mítoszt.[290] Csakhogy ő mitológia és tudomány szembeállítását szinte az abszurdig kihegyezve azt állítja, hogy „a mitológiának nem tulajdonítható semmiféle igazságtartalom vagy legalábbis törvényszerűség… a mitikus tudat objektuma a valódi és a látszólagos megkülönböztetésének teljes s elvi képtelensége, a hitelesség fokozatainak teljes hiánya, ahol nincs indok s indokolt… a mítoszban nincs különbség az elképzelt és valóságos, a lényeges és lényegtelen között." (Idézi Loszev, 2000, 37.o.)
Márpedig ez aligha tartható álláspont, hiszen, mint azt ma is tapasztalhatjuk, az egyes mitikus igazságok nemegyszer harcban állnak egymással (pl. az iszlám fundamentalizmus és az amerikai jótevő elbeszélés), mi több nemegyszer a tudománnyal is nyíltan konfrontálódnak.[291]
Loszev ezzel szemben rámutat, hogy „a mítosznak megvan a maga mitikus igazsága, megvannak igazságának s hitelességének saját, mitikus kritériumai, mitikus törvényszerűségei." (Loszev, 2000, 38.o.) Sőt, képes különféle realitási fokokat elkülöníteni magában.

[287] Schaeffler, 2003, 117.o.

[288] Vesd össze Humboldt, 1985.

[289] Wittgenstein, 1998.

[290] Cassirer, 1970.

[291] Gondoljunk csak a szcientológia pszichológia-ellenességére. Vagy arra, ahogy Veér András felvéve a kesztyűt szcientológia trilógiájával maga is folyton „visszavágni" igyekszik a tudomány oldaláról. A pszichoanalitikai elbeszélés primátusa érdekében. Lásd Veér-Erőss 200/1, 200/2, 2001.

Ez a fajta „belülről való gondolkodás", a vallási és mitologikus tudat autonóm jogaiba való visszahelyezése a vallásfenomenológusok sajátja. Rudolf Otto a vallásos, lényegénél fogva irracionális szentségtapasztalatra alapuló világszemléletet nevezi sensus numinisnak, és a keresztény - lényegénél fogva irracionális - szentségtapasztalat magvát a rettentő titok (mysterium tremendum) és a felcsigázó titok (mysterium fascinans) kettősségében ragadja meg. (Otto, 1997) Az ő nyomdokain haladva Mircea Eliade pedig szent s profán (mint az emberi tudatban jelenlevő két különálló világ) dialektikájában találja meg a vallás lényegét. (Eliade, 1999/2) Mint fogalmaz, „a szent a tudat struktúrájának egyik eleme, s nem e tudat történetének egyik állomása".[292] E szerint a vallás lényege tehát egyfajta kettősség – immanencia és transzcendencia (szent és profán) különbözőségének tudata. Csakhogy, mint már arra felhívtuk a figyelmet, a mai elbeszélésekben ezen határok teljesen elmosódnak.

Ezek alapján számunkra evidens, hogy vissza kell térnünk az elbeszélés-központú (avagy mítosz-központú) vizsgálatokhoz, mert csak ezekből kiindulva érthetjük meg a vallás mibenlétének lassú színeváltozását. Ezen az úton mérföldkőnek számít Hermann Cohen keresztény vallásfilozófiája[293], mely szerint „a szemlélés s gondolkodás aktusainak tárgykonstitúcióját kiegészíti a beszédaktusokban megvalósuló szubjektumkonstitúció". (idézi Schaeffler, 2003, 127.o.) Vagyis, ahogy Rozenzweig fogalmaz, „a vallási nyelv használata során nem csupán a vallási tárgyak világa konstituálódik, hanem maga a szubjektum mint olyan is csak a vallási beszédaktusokban jön létre."[294]

A felsorolt gondolkodók mindezen eredményekre elsősorban a hagyományos keresztény ima elemzése során jutottak el. De fel kell tennünk a kérdést, vajon mindez helytállónak mutatkozik-e olyan, sajátosan a posztmodernitásban feltűnő vallások vizsgálata során is, melyek a kereszténységnél dogmatikailag sokkal kevésbé kidolgozottak, és annál sokkal inkább közvetlenek, érzékiek? Továbbá ahol az ima szinte teljesen hiányzik, és a szent cselekedet immár a 'társas bütykölés'[295] (AUE), a nyílt, látványos gyógyítás (ŐTE), vagy a

[292] Eliade, 1999/1, I. kötet, 10.o. Bár Eliade is hangsúlyozza a világ deszakralizálódásának sajátosan modern, és mindeddig egyedülálló, különös voltát.

[293] Részletesen elemezve lásd Poma, 1997.

[294] Idézi Schaeffler, 2003, 127.o.

[295] Az Univerzum Egyháza magasabb rangú, beavatott tagjai havonta feljárnak a fővárosba, ahol egy antigravitációs hajtómű összeállításán fáradoznak. Interjúk során úgy nyilatkozott több vezetőjük is, hogy ez eddigi legfontosabb „projektjük".

zárt, kisközösségi szimbolikus mágiagyakorlat (KWHE) lesz?[296] Hogy erre választ adhassunk, meg kell vizsgálni ezen kisegyházak elbeszéléseit, méghozzá a lehető legalaposabb és legközvetlenebb módon. Vagyis, ahogy azt a vallásfenomenológus William B. Kristensen mondta, meg kell érteni, mit jelent valójában a vallás jelensége a hívő életében.[297]

Hiszen az új kisegyházak sokszor hasonlóan működnek egyéb civil szervezetekhez, mozgalmakhoz, és nemegyszer azok pusztán különös változataiként, mintegy szabadidőcentrumokként funkcionálnak. Így aztán kevésbé rendelkeznek lejegyzett dogmákkal - tehát olyan kanonizált korpusszal[298], melynek áttanulmányozása legalábbis látszólag elégséges lehetne megismerésükhöz -, de sokkal inkább az érzéki gyakorlatra helyezik a hangsúlyt.

Ez egyfajta új esztétikai, érzéki vallásformát jelent, mely furcsa módon igen hasonlít Hegel ifjúkori - egyebekben vitatott szerzőségű -, a német idealizmus legrégibb rendszerprogramjában felvázolt vallás-víziójához[299]. Mindez magával vonz egy új szervezeti, közösségi formát is, mely fricskát hányva a társadalmi normáknak nyílt elkülönülést s konfrontatív transzcendencia-viszonyulást hordoz. A posztmodern kor atomi individuumának atomiságát nemegyszer a közösségben feloldva, ahogy erre a szektákról szóló irodalom nemegyszer kifejezett pejoratív éllel - mint agymosásra - rámutat.[300]

[296] A továbbiakban ezen rövidítéseket többször is alkalmazom majd: AUE = Az Univerzum Egyháza; ŐTE = Ősmagyar Táltos Egyház; KWHE = Kelta-Wicca Hagyományőrzők Egyháza. Részletes bemutatásukat lásd a IV. fejezetben.

[297] Kristensen, 1971.

[298] Persze nem árt észben tartani, hogy példának okáért a kereszténységnek is több évszázadra volt szüksége a kanonikus dogmák lefektetéséhez és rögzítéséhez.

[299] Lásd Hegel, 1982, 1985. Ez a kérdés részletesebben is elemzésre kerül majd a VII.4. fejezetben.

[300] Például Borovicka, 1997; Eimuth, 1999.

II.4.

A vallásfenomenológia[301] konszenzusos vallásfogalma és elégtelen módszertana

A vallásfilozófiai megközelítések kritikája után itt az idő, hogy a vallásfenomenológia konszenzusos vallásfogalmát lefektessük. Ehhez először is tisztázni kell ezen leíró vallásfogalom elemeit. Ezen elemek számbavétele után pedig vizsgálhatóságuk metódusait.

II.4.1. Egy leíró vallásfogalom szükséges elemei, különös tekintettel a mítoszra

Joachim Wach szerint egy átfogó, mégis leíró jellegű vallásfogalomnak a vallás három aspektusával is számot kell vetnie. Mégpedig a vallás teoretikus, szociológiai (avagy közösségi) és gyakorlati (azaz praktikus) voltával.[302] Wach a vallás teoretikus aspektusát ezen túl tovább osztja mitikus és dogmatikus elemekre, melyből az előbbit dinamikusan változónak, és a praxissal szorosan összekapcsolódónak vél; az utóbbit pedig statikusként definiálja, melynek állandóságát a mindenkori kánon biztosítja.

A vallási praxis természetesen a teoretikus elemből táplálkozik, mely nem más, mint a vallási tanítás; és mindig egy közösségi kontextusban bontakozik ki. A közösségi kapcsolatokat, hierarchiákat is lényegileg meghatározza, kontextualizálja a teoretikus elem, Ugyanakkor a vallási gyakorlat nemegyszer kihívás elé állítja, vagy akár átformálni is képes a teoretikus és közösségi szinteket.[303] Mikor Loszev nyomán a vallást abszolút mitológiának neveztük, nem különítettük még el a vallás teoretikus elemének statikus és dinamikus részét. Ideje tehát, hogy ezt megtegyük.

A vallási mítosz először is nem azonos a statikus vallási dogmával. Legalább két aspektusára, sajátosságára mindenképp fel kell hívnunk itt a figyelmet. A mítosz egyrészt

---

[301] A vallásfenomenológiai irányzat persze koránt sem homogén. Saussaye, Geo Widengren, vagy épp Hultkrantz igen tág értelemben sorolhatóak csak a vallásfenomenológiai iskolához, révén módszerük fenomenológiai volta lényegében kimerül az összehasonlított vallási formák viszony-elemzésében. Más kutatók, például Brede Kristensen, Gerardus van der Leeuw, Joachim Wach, C. Jouco Bleeker. Mircea Eliade és Jacques Waardenburg ugyan a filozófiai fenomenológia módszertani alapvetéseiben találják meg vizsgálatuk jogosságának és helyességének igazolását, de sok esetben reflektálatlanul túllépnek annak keretein. Max Scheler és Paul Ricoeur ugyanakkor már kifejezetten vallásfenomenológusként definiálják magukat több munkájukban is. Valójában azonban kevés az olyan vallásfenomenológus, aki a filozófiai fenomenológia lényegét következetesen reflektált elméletként alkalmazná kutatásaiban. Rudolf Otto például erre nem is törekszik, főműve mégis sokkal inkább megvalósítja a fenomenológiai szemléletet a gyakorlatban, mint sok pályatársáé.

[302] Lásd Wach, 1988.

[303] Gondoljunk csak a reformáció folyamatára.

vándormotívumként is felfogható, mely a szubjektumoktól független integritással bír. Másrészt dinamizmusát éppen az adja, hogy a vallásos szubjektum szabadabban formálhatja és szabhatja saját igényei szerint. Vagyis a személyes vallási mítosz mindig különbözik a rögzített dogmától, vagy épp egy dogmává rögzült, lejegyzett mítosztól.

Amennyiben a mítoszt így fogjuk fel, a mítosz a vallási önkifejezés és a vallási szubjektumkonstitúció közegeként áll elénk. Ez a felfogás rokon Kerényi elgondolásával, aki szerint „Az élő mitológiát élik. Kifejezés-, gondolat-, és életforma, és mégis anyag."[304] Vagy ahogy egy másik művében fogalmaz: a mítosz olyan „történet… és elbeszélés"[305], mely az elbeszélőről is számot ad és tudósít, noha ezen elbeszélés mítoszként az elbeszélő számára objektivációként mutatkozik meg. Ez a fajta mítoszfelfogás csak látszólag különbözik Trancsényi-Waldapfel Imre klasszikusnak számító elméletétől, mely szerint a mítosz olyan tárgyiasult történet, melynek témája istenek és isteni héroszok cselekedetei.[306] Hiszen ezen csodás elemek történetszerűségének lényege, hogy az emberek világának szóló üzenettel, tanítással bírnak. Csak történeti távlatból szemlélve egy „holt mitológia"[307] elemei. G.S. Kirk rámutatott továbbá arra is, hogy a különféle mítoszfelfogások látszólagos ellentétének valódi oka, hogy mind-mind a mítosz vallási totalitásának különféle aspektusait domborítják ki.[308]

Kerényi a mítoszt a zenével állítja párhuzamba, hogy megvilágítsa annak sajátságos természetét. A mítosz szó eredetéből és korabeli használatából levezeti, hogy a mítosz kifejezés inkább igei, vagyis magát a tevékenységet jelöli első sorban, a létrehozást, a meseszövést (akár a poiészisz), és csak másodsorban jelöli a létrehozottat, a művet, a mai értelemben vett mítoszt. (Lásd Kerényi, 1988)

Vagyis a mítosz bizonyos értelemben nem más, mint meg-vallás, élő (vagyis nem holt) vallási elbeszélés. A mítosszövés pedig egyszerre önkifejezés, megnyílás és számadás a vallásos szubjektum világnézetéről. Ezen számadás alapja a hívői viszony. A viszony a szentségtapasztalat, avagy a vallás tárgyához. A szenthez, az isteni szférájához.

Miként jelenik meg ez a komplexitás a vallásfenomenológiai felfogásban? Oly módon, hogy a vallásfenomenológiai módszer és szemlélet alapja éppen a 'viszony'-ra való koncentrálás.[309]

---

[304] Kerényi, 1988, 15. o.

[305] Kerényi, 1977, 9. o.

[306] Lásd Trancsényi-Waldapfel, 1974, 5-10. o.

[307] Kerényi, 1977, 9. o.

[308] Lásd Kirk, 1993.

[309] Ez igaz Rudolf Otto (teremtmény-teremtő viszonya), Mircea Eliade (szent és profán viszonya), vagy épp Gerardus Van Der Leeuw (alany és tárgy viszonya) esetében is. Ennek oka, hogy maga a fenomén Kant és Husserl által kidolgozott filozófiai fogalma már eleve egy sajátos episztemológiai viszony megvilágítására szolgál.

A vallási viszonyulás pedig a szubjektum intencionális aktusa. Gustav Mensching megfogalmazásában: „…A vallás olyan tapasztalati találkozás a szenttel, mely az ember szentség iránti fogékonyságából fakadó cselekedeteiben ölt testet."[310] Ennek alapján megadhatjuk a vallás értékelésmentes, vallásfenomenológiai, deskriptív definícióját. Ehhez először is le kell szögeznünk, hogy a vallás fogalma jelenleg csak az emberre vonatkoztatva értelmes. Lehet, hogy vannak, vagy egyszer majd lesznek vallásos kutyák, csirkék vagy delfinek, de jelenlegi tudásunk szerint ez nem így van. A vallás jelenkori - és jelen tudásunk szerint egyben mindenkori - alanya az ember. Vallása csak neki van a létezők közül, és jelenségei sokaságával együtt a vallás az ember alkotása. Ehhez, a félreértések elkerülése, és a teljesebb megértés végett azonnal hozzá kell tennünk, hogy e modellben az Isten/istenek (avagy elvont isteni, transzcendens erők, stb.) a vallás tárgyai, de nem megalkotói a vallásnak, amely tartalma szerint a hozzájuk mint objektumaihoz fűződő szubjektív, emberi viszony.

Világosan látnunk kell azonban, hogy amennyiben a vallást az előbb mondott értelemben emberi alkotásnak tekintjük, abból nem adódik szükségszerűen az a következtetés, hogy Isten, az istenek is az emberi elme, a képzelet szülöttei volnának, amint azt az újkori ateizmus gondolja, állítja.

A vallás általános vallásfenomenológiai definícióját tehát a következőképpen adhatjuk meg: A vallás ember alkotta dinamikus viszony a rajtunk kívül, illetve felettünk álló Szent világához. Ezt érdemes kiegészítenünk annyival, hogy olyan viszony, melyben megvalósul a szubjektumkonstitúció és a közösségi identitás is tisztázódik. Vagyis amelyben valós hívői viszonyulás jön létre. (Hiszen például a vallástörténeti kutatás önmagában még nem vallási cselekedet, hiába viszonyul a kutató a szentséghez és megnyilvánulásaihoz.)

Ebben a definícióban a vallás mindhárom wachi eleme megjelenik. A viszony feltételezi a teoretikus aspektusnak legalábbis a mitikus részét, vagyis a vallási elbeszélés meglétét. A szubjektumkonstitúció megléte pedig utal a praxisra (a valós hívői viszonyulásra), valamint a teoretikus szint komolyan vételére. A közösségi identitás tisztázódása pedig a vallás szociális elemének meglétéről ad számot.

Ez azonban nem dönti el számunkra azon a kérdést, hogy maga a Szent, a hit tárgyát jelentő, netán magát kinyilatkoztató Isten létezik-e, azaz hogy van-e ontológiai státusza. Ezen ontológiai állásfoglalást a vallásfenomenológusnak a vizsgálat idejére fel kell függesztenie. Epochálnia kell. Ez pedig komoly előnyökkel jár, elkerülhetőek ugyanis ezáltal a felesleges metafizikai viták, egyoldalú értékelések.

Látnunk kell ugyanakkor azt is, hogy a vallás magában foglal egy sajátos transzcendencia felé való törekvést is, tehát lényegét tekintve aktus, nem pusztán passzív szemlélet. A

[310] Mensching, 1976, 5.o. (Saját fordítás.)

megismerhetetlen megismerésének a módja - célja, hogy áthidalja az immanens és a transzcendens közti távolságot. A vallás mint a transzcendenciához való emberi viszonyulás messze nem csupán intellektuális kérdés tehát, hanem érzelmi állapot is.

A hit fogalmát ezzel szemben jelen tanulmány keretei között pusztán mint a vallás tárgyainak élményszerű (f)elismerését, emotív és kognitív elfogadását értelmezzük; és a vallásosság szükséges de nem elégséges emocionális elő-feltételének tekintjük![311] Vagyis értelmezésünkben az aktív hit teszi igazán vallásossá az embert, ez alapozza meg a vallásos szubjektum létrejöttét.

Emlékezzünk Detlef Pollack négy vallásdefiníciós kritériumára. A fentebb vázolt definíció az első kritériumnak – a megfelelő tágasság, az általánosságra való törekvés a különös formák tárgyalhatósága, értelmezhetősége végett – maradéktalanul megfelel. A második, részben hermeneutikai problémát is sikeresen megoldja – a fenti definíció mind a vallásos, mind az ateista, mind a vallást kutató tudós számára elfogadható. A teista állíthatja, hogy a vallást Isten alkotta, de aligha tagadja, hogy a vallás emberi viszonyulás. Az ateista tagadhatja a vallás tárgyának realitását, és minősíthető ostobaságnak a vallásosságot, de azt nem tagadhatja, hogy ez az „ostobaság" létezik. Vallásos emberek vannak. A tudós számára a definíció pedig lehetőséget teremt a vallási lényeg megragadására, illetve módszeres feltárásához is támpontot nyújt. Körvonalazva a kutatható területeket, úgymint alany, tárgy, viszony.[312]

A harmadik kritériumot az általunk pontosított formában nem maga a definíció, hanem az abból következő fenomenológiai módszertan elégíti ki. A fenomén visszahelyezése saját jogaiba. Ez azt jelenti egyrészt, hogy a fenoménT úgy kell leírni, ahogy megjelenik, a külső realitást és az intencionális tárgy objektív ontológiai státuszának kérdését zárójelbe téve. Pontosabban ez utóbbit meghagyva saját jogaiban – ahogy az a szubjektum számára adott és tételezett. Elhagyva tehát a modern tudomány atesita elbeszélését. Ehhez természetesen egy külső, kutatói epoché is kell társuljon – hogy ez a szentség-tapasztalat valóban feltárható és leírható legyen. Erről részletesebben a következő fejezetben értekezünk.

Végül látszólag a negyedik kritériumot is kielégíti a definíció: a vallás lényegére, problematikájára fókuszál, és nyitott a tapasztalat kritikájára. Ahhoz azonban, hogy ez utóbbi megtörténhessen, megfelelő hermeneutikai módszert kell találnia – ez a hallás hermeneutikája, avagy a mitikus elbeszélés elemzésének módszere.

E nélkül a fenomenológia alapvetés szép, de üres héj marad. Mindenképp vizsgálható korpuszhoz kell jutnunk, hogy e héj tartalmát is meglássuk. A rendszerint a priori-deduktív

[311] Nem állítva ezzel, hogy a hit fogalmának eltérő értelmezése nem lehet releváns.

[312] Lásd ehhez disszertációnk felosztásának magyarázatát a bevezető részben!

módszerrel dolgozó vallásfenomenológusok módszerét, a szentségtapasztalat közvetlen tárgyalását mindenképp kritika alá kell vonnunk. Mert a tapasztalat közvetlenül nem továbbadható. Semmilyen tapasztalat. a fogfájás tapasztalata, érzése sem.[313] A szentségtapasztalat pedig különösen nem. Hiszen az sokszor a nyelvi-fogalmi korlátokat is feszegeti. Mint arra Joachim Wach és Alekszej Loszev is rámutatott[314], a szentségtapasztalatnak önálló létmódja és megnyilatkozási módja van: a mítosz, a mitikus elbeszélés. Ennek megértését pedig csak egy empirikus-induktív módszertan garantálhatja.

II.4.2. A valláskutatás induktív és deduktív formái

Shaeffler a vallásfilozófiának két klasszikus típusát különbözteti meg: az a priori-deduktívat és az empirikus-induktívat.[315] A különbség fundamentális, és nem pusztán módszertani – a két irányzat elméleti alapvetése is eltérő. Az előbbi a vallási realizmus talaján állva rendszerint egy, a kutatást megelőző általános vallásfogalomból magyarázza a vallás különböző (illetve különös) jelenségeit. Az utóbbi a tapasztalt és feltárt vallási jelenségekből igyekszik következtetni a vallás lényegére, megértésére. Tetszetős, ám félrevezető az a szembeállítás, hogy az előbbi inkább a filozófiára, az utóbbi inkább a vallásra koncentrál.

Jelen disszertáció például a vallásfilozófiát a vallásra, a vallás jelenségeire való filozófiai reflexiónak tekinti. A vallást a vallás jelenségeiből, a vallási tapasztalatot és a vallási lényeget a róla szóló mitikus elbeszélésekből igyekszik megérteni.[316] Ahelyett, hogy maga is egy mitikus elbeszélést teremtene (a mitikus elbeszélések magyarázatára), miként az sok fentebb ismertetett filozófusnak, iskolának a módszere volt van és lesz. Vagyis mi egy tudatosan empirikus-induktív vallásvizsgálatra vállalkozunk, vizsgálatunk mégis filozófiai.

Ezzel szemben a priori-deduktív megközelítések egy, a kutatást-tárgyalást megelőző, és így a kutatás eredményeit megelőlegező eleve adott álláspontból indulnak ki. Az ilyen módon premisszákból levezetett vallás- illetve istenfogalom, mint láthattuk, többnyire nem állja ki a valósággal való szembesítés próbáját. Mint fentebb ismertettük, ez a szemléletmód az európai gondolkodás történetében nagy hagyományra tekint vissza – egyrészről teológiaként[317],

---

[313] Vesd össze Wittgenstein, 1998.

[314] Wach, 1965; Loszev, 2000. Wach szerint a vallás leíró fogalma

[315] Shaeffler, 2003. Mélyebben elemezve lásd Máté-Tóth, 2008.

[316] Nem egy külső filozófia, világlátás premisszáival felvértezve. Ez ugyanis kritikába vagy helyeslő követésbe torkollik, nem megértésbe! Meg kell érteni, hogy az ilyen a priori filozófia épp annyira mitikus (s így falszifikálhatatlan, merev), mint egy vallási elbeszélés!

[317] Ahogy Máté-Tóth András megjegyzi: „A metafizikában Isten fogalmát pl. Arisztotelész nyomán Aquinói szent Tamás a mozdulatlan mozgatóval azonosította, vagy korábban szent Anzelm annak a fogalomnak mondta,

másrészről ateista valláskritikaként, újabban pedig funkcionalista vallásértelmezésként tűnve fel.

Ezen deduktív megközelítések[318] rendszerint igen lendületesek, sikeresen magyaráznak, kategorizálnak és mindenekelőtt normatívak. A megközelítés a priori jellege miatt a sajátosan vallásit azonban kívülről oltják-projektálják bele vizsgálatuk tárgyába, nem pedig felfedik annak lényegét. Csakhogy így éppen a vallás lényegét lúgozzuk ki a vallás fogalmából és értelmezéséből, kívülről ráhúzva egy tőle idegen fogalmi-módszertani köntöst. Immár nemcsak a filozófusok Istenét, de akár a filozófusok vallását is megteremtve.[319] Vagyis ha így járunk el, nem is törekszünk megérteni a vallást magából a vallás jelenségéből.

Az empirikus-induktív eljárás ellenben a tapasztalatból és a valóságból indul ki, és így igyekszik felfedni a vallásosság „konstansait". A fenomenológia ösvényén haladva a vallási lényeg felé lépve jelenség-centrikus maradhat e módszer. Egy ilyen vizsgálat célja a vallási valóság mibenlétének megértése. Nem kényszerül tehát arra, hogy vallásra olyan külső filozófiai alapvetéseket, törvényszerűségeket erőltessen, melyeknek az nem is felelhet meg. A mi módszerünk ilyen.

Leszögezhetjük tehát, hogy ha a posztmodern mítosszövés hermeneutikájának valódi megértése a célunk, súlyos módszertani hibát követnénk el, ha a posztmodern vallási közösségek elbeszéléseit külvilági nézőpontokhoz mérve, vagy épp a külvilág felől hozzáférhető megnyilvánulásaiból igyekeznénk rekonstruálni. Esetükben aligha elkerülhető tehát a kisközösségek közvetlen felkeresése és vizsgálata. Jean Francois Mayert, e szemlélet úttörőjét parafrazálva[320]: ha egy vallástörténész találkozhatna Jézussal, tisztességtelen volna elszalasztania e lehetőséget. Miért lenne ez másképp a mában? Nem szabad elfelednünk, hogy a ma heterodoxiája bármikor a jövő ortodoxiájává válhat.

Persze, mint Mayer is rámutat, ezen közösségek vizsgálata koránt sem problémamentes. (Mayer, 1998) Ennek egyik indoka a vallási tapasztalat közvetlen hozzáférhetetlensége. Másik indoka pedig éppen a már Spinoza által is megfigyelt vallási nyelv sajátosságaiban keresendő. Némi patetikus neologizmussal élve mondhatjuk: a vallási, mitikus elbeszélések meghallásához előbb meg kell alkotnunk a hallás filozófiáját, avagy a hallás hermeneutikáját.

---

aminél nagyobbat nem tudunk elgondolni, stb. A vallás pedig az ilyen értelemben vett istenfogalomhoz való viszonyt jelentette. A világtörténelemben megjelenő vallások az így fogalmazott és felfogott istenfogalomtól többé kevésbé távol álló konkretizációkat jelentették." Máté-Tóth, 2008, 110.o.

[318] Melyek kantiánusan fogalmazva csak a priori analitikus ítéletek megalkotására képesek.

[319] Vesd össze Turay, 1990.

[320] Lésd Mayer, 1998.

Miután ebben a II. fejezetben kritikailag áttekintettük az eddigi vallástudományi megközelítéseket, és előzetesen pozícionáltuk saját kutatásunk mibenlétét, a III. fejezetben rátérhetünk tehát a módszer konkrét tárgyalására.

III.
A HALLÁS HERMENEUTIKÁJA

„…Istenjárás van, csöndesek legyünk.
Valaki bús dalokat dalol.
Tudom kicsoda – Ő az, énekel,
Csak énekelget bennünk valahol…”
József Attila: Istenjárás

Ebben a fejezetben célunk a posztmodern vallásvizsgálat újszerű hermeneutikai módszerének kidolgozása, mely a vallási elbeszélések értő „meghallgatásán” és eidetikus analízisén alapul. Ezen elemző módszer három egyenrangú elemet foglal magába. Egyrészt (a) annak stabil filozófiai meghatározását, a valódi vallásmegértés érdekében a vallási elbeszélésekben pontosan mit kell feltárnunk, meghallanunk; vagyis mítoszelemzésünknek mire[321] kell irányulnia.[322] Másrészt (b) a helyes kutatói határpozíció mibenlétének tisztázását, mely lehetővé teszi a vizsgálat lefolytatását, az adatok begyűjtését[323]. Harmadrészt pedig (c) azt a modus procendit, mely által e határpozíció elfoglalható és az adatgyűjtés, valamint a vizsgálat lefolytatható. Jelen fejezet ennek megfelelően tagolt.

Mielőtt azonban bármiféle módszeres vizsgálatba kezdenénk, először tisztáznunk kell, hogy a tapasztalatból kiindulva, induktíve egyáltalán vizsgálható-e a posztmodern vallásosság mint olyan, és ha igen, pontosan miként. Természetesen a tisztán külső szempontú, empirikus szociológiai vizsgálhatóság nem kérdéses. Előre megírt kérdésekkel például[324] bármely vallási közösséget felkereshetjük személyesen, vagy levélben. Azonban mivel mi a posztmodern vallásosság lényegének megragadására törekszünk[325], egy ilyen vizsgálat számunkra, mint azt

[321] Azaz mely konstruáló és konstituáló struktúrákat kell feltárnunk. A vallási elbeszélések milyen szövegszervező egységeire kell figyelemmel lennünk. Illetve azok milyen kapcsolatban állnak a vallásos szubjektum egzisztenciális alapmeghatározottságaival.

[322] Ezen filozófiai alap kijelöli azt is, a begyűjtött adatokat miként, milyen szempontok szerint kell feldolgoznunk, elemeznünk.

[323] Azt, hogy mely adatokat kell begyűjtenünk, az első elemet képező filozófiai elemzés sajátos módon már önmagában is elégségesen tisztázza..

[324] A kérdőíves felmérés itt csak példa. A szociológiai módszerek lehetnek ennél sokkalta komplexebbek is. Lásd ehhez Andorka, 1997, 99-118. o.; Tomka, 1984.

[325] Ezzel szemben „…a szociológia nem beszél a vallás lényegéről.” (Tomka, 1984, III.1. fejezet – oldalszámot az irodalomjegyzékben közölt online elérhetőség miatt nem adunk meg)

már a bevezetőben érintettük, nem elégséges.[326] Ennek oka, hogy mi a vallás egzisztenciális lényegének-, a szentség tapasztalatának megértésére, és ennek a hívő életében betöltött szerepére vagyunk kíváncsiak.

Az első alfejezetben (III.1.) azt vesszük tehát szemügyre, miként lehetséges egyáltalán a szentségtapasztalat megértését megalapozó vizsgálati korpuszhoz jutnunk. Mint azt bizonyítani igyekszünk, ezt a vallási elbeszélések biztosítják számunkra. Ezután a vallási elbeszélések mibenlétét, a mítosz konstituáló jellegét elemezzük.[327] Fenomenológiai alapon tisztázva a narratív identitásnak a szentségtapasztalattal való korrelációját,[328] valamint a tisztán mitikus- és a sajátosan vallási elbeszélések különbségeit.[329]

Ezt követően a vallási elbeszélések és a narratív élettörténetek vizsgálatának és értelmezésének miképpenjére térünk rá. A második alfejezetben (III.2.) célunk a módszeres bemélyülés hermeneutikai határainak-, és e határhelyzet következményeinek pontos tisztázása. Ezt követően (III.3.) mítoszelemző módszerünk modus procendijéről ejtünk szót. Végül az utolsó alfejezetben (III.4.) a szintén az élettörténetek feltárására törekvő freudi pszichoanalitikus módszer filozófiai elemzését adjuk, igyekezvén rávilágítani arra, mennyire fontos is az, hogy a fenomenológia filozófiai ösvényén maradva a kutató ne erőltesse saját világnézetet akaratlanul sem vizsgálata tárgyára.

---

[326] Természetesen egy konstruktív szociológiai vizsgálat kiegészítheti a vallásfenomenológiai vizsgálatot, a kvalitatív és a kvantitatív módszerek ötvözése egy vizsgálat során kétségtelen elősegítheti a megértést. A szociológus tudatosan felvett külső pozíciója azonban lehetetlenné teszi a pusztán szociológiai vizsgálatra alapozó filozófiai igényű vallásmegértést. Tomka Miklós például, a hazai vallásszociológiai kutatás vezéralakja a vallásszociológiai vizsgálat ember-és társadalomképének elemzésekor előremutatóan vet számot ezzel. Mint írja: „…Az előbbi pozíciómeghatározásból egyesek a szociológia "redukcionizmusára" következtetnek… a szociológia nem azt állítja, hogy nincsen más valóság, hanem hogy az általa vizsgált valóság egy… önmagában is figyelmet érdemlő és vizsgálható rendszer. Ugyanúgy, mint például a biológia és ezen belül a test. Az, hogy az embernek pszichéje és lelke van, nem teszi szükségtelenné a csontok és izmok működésének ismeretét… Mások a szociológia "mechanisztikus szemléletét", és "determinizmusát" kifogásolják. Ez a szociológián belül is sok vitára ad okot…" (Tomka, 1984, II.3. fejezet)

[327] A vallás mint meg-vallás, azaz mitikus elbeszélés (mythos) helyes értelmezése, vizsgálata tehát a célunk.

[328] Bevezetve az elbeszélésekben vizsgálandó transzcendentológia fogalmát.

[329] Loszev mítoszértelmezését is felhasználva ennek teljesebb megértéshez.

III.1. A hallás filozófiája

„Hallani tudni egyet jelent a megértéssel."
Hans-Georg Gadamer[330]

Mint azt már jeleztük, vizsgálatunk mottója: Vissza a tapasztalathoz. Álláspontunk szerint a humántudományi értekezéseknek eleve a valós emberi tapasztalatokról kellene szólniuk, hiszen lényegében annak magyarázatára törekednek.[331] Mikor azt mondjuk, vissza a tapasztalathoz, ez egy konkrét kijelentés, mely magában foglal egy általánosabb mondandót is: vissza kell térnünk az emberhez. Különösen igaz ez a humántudományokra, mely öndefiníciójánál fogva emberekkel foglalkozó tudomány. Ezt manapság nagyon sok kutató, gondolkodó látszólag elfelejti. Pedig aligha helyes annyira elidegenednünk a kutatás tárgyától és alanyától, hogy magyarázatunk emberidegen legyen. A humántudományok terén semmiképp.[332]

A valláskutatás során a tapasztalatból való kiindulás szükséges, de nem elégséges feltétele az érdemi filozófiai reflexiónak.[333] A vallási tapasztalat vizsgálata lehetőséget teremt arra, hogy a vallást önmagából értsük meg. Ez különösen fontos egy olyan komplex és kiemelt jelentőségű, érzékeny témánál, mint a vallás, mely egyszerre határozza meg és fejezi ki az emberi egzisztencia önértelmezését, világnézetét és világérzetét mitikus formában. Nem állítjuk persze, hogy minden ember vallásos. Azt azonban kimutatni igyekszünk, hogy minden ember általános világviszonyulása, szintetikus világtapasztalata vallásos örökséget hordoz,

---

[330] Gadamer, 2001, 129.o.

[331] Ez a tapasztalat lehet persze a művészet tapasztalata, vagy akár a virtualitás, sőt az álom tapasztalata is. De ha olyasmit céloz meg egy kutatás, illetve olyasmiről szól, amit senki sem tapasztal és senki sem ismerhet meg, hanem állítólag talán csak a kutató, az metaforikus csűrés-csavarás lesz, és nem filozófia, nem tudomány. Hiszen ilyen témákról nem jöhet létre értelmes diskurzus sem. Továbbá az ilyen alapon tett kijelentések nem is lehetnek nyitottak a tapasztalati cáfolatra, nem kritizálhatóak. Ezen falszifikálhatatlan voltukból faladóan persze tudományosságuk is joggal megkérdőjelezhető. Lásd ennek értelmezéséhez Popper, 1997.

[332] Ezt a fajta emberrel foglalkozó tudományt a modern tudományos diskurzusban erős félrevezetés szerintünk szellemtudománynak nevezni, akár annak plurális formájában is. Hogy az emberi szellem, vagy egyáltalán a szellem fogalma mennyire félreérthető, azt aligha szükséges fejtegetnünk. A szellem lényegileg metafizikai fogalom.

[333] Fontos az is, hogy e reflexió ne csak általánosságban elemezze a tapasztalatokat, de maga az elemzés is valódi, ellenőrizhető tapasztalati korpuszra támaszkodjon. Ezt adják kezünkbe a vallási elbeszélések, mint azt a II.1.1-2. fejezetekben majd bizonyítani igyekszünk

mivel az integratív identitást magát is egyfajta szintetikus szubjektumkonstitúció teszi lehetővé.[334]

Emlékezzünk közelítő vallásdefiníciónk fenomenológiai magvára: a vallás emberi viszonyulás valamely rajtunk kívül-felettünk álló dologhoz, a szenthez.[335] Azt állítjuk tehát, hogy ez a viszonyulás strukturálisan, szerkezetében minden emberre jellemző, mivel a relatív léttel bíró ember mindig valamilyen transzcendentális abszolútumhoz, feltétlenhez köti-, viszonyítja magát tudattalanul, mely azonban nem feltétlenül a szent. Ha ez nem így lenne, az embernek önmagát kellene elgondolnia abszolút létezőnek, ami ugye lehetetlen, hiszen lépten nyomon a végességgel és az esetlegességgel szembesül: halál, szorongás, félelem, frusztráció, vagy akár az egyszerű pluralitás formájában. Az ember nem Isten. Nem halhatatlan és nem omnipotens.

Az abszolútum megjelenhet az egzisztenciális elbeszélésekben morális parancs, értékek, hagyomány, szakrális transzcendencia formájában egyaránt. Megelőzi és megelőlegezi a világképet, a cselekvést, a morális ítéleteket és a konstruált jelentésként felfogott tapasztalást is - épp ezért aposztrofálhatjuk majd lényegét tekintve transzcendentálisnak. Mégis, a vallásban a viszony tárgya sajátos. Épp ezért gyakran félreértett maga a viszony is, és a valláskritika számára vakságként, nem-tudásként tűnik fel.

Hogy ezt kezelni tudjuk, a tapasztalathoz való visszatérés a vallásfilozófiában kettős utat kell bejárjon. Egyrészt a vizsgálatnak a hit és a vallásos szubjektum megértéséhez a fenomenológiai módszert alkalmazva az egzisztenciális létviszonyt, a szent tapasztalatát kell górcső alá vennie és elemeznie. Másrészt a vallásos hitek intenzitásáról és mibenlétéről folytatott diszkusszióban kikerülhetetlen a valós, létező (tehát nem elvont, modellszerű) vallási hitek számbavétele, vizsgálata, hogy ne a filozófusok - vagy ne csak a keresztények vagy épp csak a muzulmánok, stb. - istenét alkossuk meg és projektáljuk mindenfelé ahelyett, hogy a valóságra nyitnánk szemünk, a vallási sokféleség számbevételével.

Leszögezhetjük tehát, hogy a vallás megértésének a vallási szentség élményéből, a szentségtapasztalatból kell kiindulnia. Tudatosan kerüljük itt az istenélmény és az

[334] Mikor Kant az appercepció eredeti szintetikus egységét tárgyalja, részben már érinti ezt a kérdést, mely a kései Husserlnél majd már a genetikus fenomenológiának teljességében meg nem oldott alapproblémájaként áll elő. Lásd ehhez Kant, 2004, illetve Husserl, 2001. A kérdés részletesebb tárgyalásához lásd még Snyder, 1995.

[335] Természetesen számot kell vetnünk vele filozófiailag e fejezetben, hogy egy transzcendens szentség közvetlen tapasztalatával bírást csak nagyon kevés hívő vallja, állítja. Ugyanakkor a vallásos szubjektumkonstitúciónak viszont előfeltétele a szentségnek való önkéntes alávetés, alávetettség, melyet Otto az isteni fenség (majestas) előtti emberi meghajlásként ír le. (Otto, 1997) A két állítás között azonban csak látszólag áll fenn ellentmondás. Hiszen, mint azt kimutatni igyekszünk, a szentség a hívői tapasztalatban nem feltétlen transzcendens entitás, azonban szükségképpen transzcendentális.

istentapasztalat terminusokat, és a továbbiakban, ha a filozófiai tradíció okán használjuk is időnként ezeket, lényegében az általános szentségtapasztalat speciális esetét értjük majd rajta. Ennek oka egyrészt az, hogy nem minden vallási mitológia ismeri az istenhit fogalmát, lévén személyes istenfogalommal sem bír; másik oka pedig, hogy a szent, illetve a numinózus általánosabb, fenomenológiai értelmében Rudolf Ottotól eredő fogalma[336] tágasságánál fogva képes körülírni a legextrémebb vallási tárgyakat is. Legyen az világelv, földönkívüliek, égitestek, stb.

A husserli fenomenológia szerint a tapasztalat mibenlétének és tartalmának megértéséhez az intencionális élményből kell kiindulnunk, mely a fenoménben adott. Hiszen a noumen létéről semmit nem tudunk. Vagyis azt kell vizsgálnunk, a hívő szubjektum számára miként adott a szent tapasztalata. Mert hogy ez adott, aligha tagadható – a vallás és a vallásos emberek létét az ateizmus sem tagadhatja le. A szubjektum számára a fenomenológiai elemzésben az intencionális istenélmény, vagyis a szentségtapasztalat valóban adott. De mit kezdjük ezzel a tapasztalattal a továbbiakban? Egyáltalán fel kell tennünk a kérdést: hozzá tudunk férni?

III.1.1. A szentségtapasztalat mibenléte

A gond a következő: a tapasztalat közvetlenül sohasem továbbadható. Még a legegyszerűbb, legelemibb tapasztalatok sem. A tapasztalat mindig valakinek a tapasztalata. A kutató ehhez aligha tud hozzáférni, és közvetlenül vizsgálni azt.

A szakrális tapasztalatok azonban még kevésbé tűnnek továbbadhatónak. Kant például következetesen kizárta őket a valós tapasztalatok köréből a priori filozófiájában. Mint írja: „Valamennyi tiszta értelmi ismeretünk közös jellemzője, hogy a bennük szereplő fogalmak megadhatók a tapasztalatban… a transzcendens észismeretekkel más a helyzet: a bennük szereplő eszmék a tapasztalatban nem adhatóak meg…”[337] Vagyis Kant tagadta a szentség tapasztalatát, mint olyat. Vélhetően a transzcendens tapasztalatot, azaz a tapasztalaton túli tapasztalatát túlontúl különösnek, ellentmondásosnak, és így valótlannak vélve.

Mi ezt nem tehetjük meg, amennyiben komolyan vesszük egyrészt a fenomenológiai módszert - hiszen a vallásos élmény a szubjektum számára létező -, másrészt a vallásmegértés szándékát, és nem akarunk egy hamis metafizika csapdájába esve valláskritikába torkollni. Azt viszont el kell ismernünk, hogy a szentség tapasztalata valóban különleges tapasztalat, mely jelentősen eltér a többitől, ebben Kantnak igaza volt.

---

[336] Lásd Otto, 1997. A szent fogalom különféle lehetséges értelmezéseihez lásd még Eliade, 1999/2; Indinopulos-Yonan, 1996; András, 1993, 1994; Pávay, 2006.

[337] Kant, 1999, 102.o.

Ha valakinek revelációja van, vagy épp megérintette, netán megszólította a szent szellem, sokszor erről a tapasztalatról nemigen tud számot sem adni, annyira különös az. Egy egyszerű példával élve ez máris belátható válik. Képzeljünk el egy parafenoményt, aki merőn ránk néz, és azt mondja: „Az ön lelke nagy, kék és háromszög alakú." Majd a mellettünk állóhoz fordulva azt mondja: „Az öné pedig kicsi, piros és kör alakú." Mikor rákérdezünk, hogyan érti ezt és miképp bizonyítja állítását, hivatkozhat arra, hogy ezt csak ő láthatja. Mert kiválasztott, és különleges képességek birtokában van. Ezen állítása tehát egyrészt falszifikálhatatlan[338], másrészt az előzőekben szavakba öntött különleges tapasztalata éppen különlegessége miatt nehezen továbbadható, magyarázható.

De vegyük észre a példából: ez a tapasztalat is, bármily különleges, épp hogy egy elbeszélésben került továbbadásra. Ha rákérdezünk, mi ez az ő különleges képessége, milyen eredetet és jelentőséget tulajdonít neki[339], illetve miként jelenik ez meg számára és milyen következtetéseket tud levonni belőle, lényegében feltártuk a tapasztalat lényegét.

Valójában így van ez bármely szentségtapasztalat esetén. Akkor is, ha egyet kell értenünk Rudolf Ottoval abban, hogy a szentség tapasztalata többnyire (szerinte: mindig, teljesen) érzelmi töltetű, irracionális aktus.[340] Ekkor is egy elbeszélésben karakterizálódik ennek mibenléte. Hiszen a vallás lényegében meg-vallás.[341]

Nem tudunk, és talán nem is kell azzal mit kezdenünk, ha valakinek szentségtapasztalatai vannak, de arról senki sem tud, maga nem ad számot róla, és nem is befolyásolja mindennapjait. Épp azért nem kell ezzel foglalkoznunk, mert ezen jellemzői karakterizálják szentségtapasztalatát: az lényegében semmis, hiszen semmilyen befolyással nem bír a szubjektumra, illetve annak élettörténetére, világviszonyulására. Ez persze szinte bizonyosan soha sem fordul elő. Amennyiben tehát e szentségtapasztalat visszahat cselekedeteire, világviszonyulására, arról az egzisztencia elbeszélés formájában meginterjúvolható. Számon kérhető. Mivel a szentség tapasztalata mindig különlegesnek – és egyben különösen fontosnak - tűnik fel a szubjektum számára, többnyire megnyilatkozásra is tör. Vagyis a szentség tapasztalata ily módon már vizsgálhatóként áll előttünk: elbeszélések által vizsgálhatóként.

---

[338] Emlékezzünk, a mitikus elbeszélésekre általában jellemzőnek találtuk a falszifikálhatatlanságot.

[339] Ez áttételesen persze saját maga jelentőségéről is számot ad, hiszen kiválasztottként birtokolja ezt a képességet.

[340] Lásd Otto, 1997, 11-22. o.

[341] Rudolf Otto a numinózus kifejezőeszközei kapcsán lényegében ugyanerre a tovább nem gondolt következtetésre jut. Lásd Otto, 1997, 83-94. o.

III.1.2. A szent konstituáló volta a husserli genetikus fenomenológia kontextusában

Az előbbiekben látszólag megoldottuk tehát a szentségtapasztalat vizsgálhatóságának problémáját. A helyzet azonban mégsem ilyen egyszerű. Két releváns problémával kell ugyanis még szembenéznünk. Az első az a kérdés (1), hogy nem veszik-e el a tapasztalat lényege az elbeszélések során. Illetve jogos-e egyáltalán a tapasztalatról szóló elbeszélésből következtetni magára a tapasztalatra. Ez első ránézésre kikerülhetetlen információveszteségnek és hermeneutikai akadálynak tűnik fel.

A második problémát (2) pedig a vallási fenomén különlegessége okozza. A fenomenológia redukció ugyan kezünkbe adja a kulcsot, mely által elkerülhetjük a felesleges ontológiai - valójában világnézeti - vitákat arról, létezik-e a szentségtapasztalatban az intencionális élmény tárgya. Hiszen a fenomenológiai redukció során a világ horizontális léte, ontológiai státusza, fennállása zárójelbe kerül. Ám a valódi szentségtapasztalatnál erről szó sincs! A hívő ember számára Isten - avagy a szent szférája, neveztessék bármiképp - természetesen valós létező. Ezzel nincs is gond önmagában egy fenomenológiai interpretáció során – ezen intencionális élmény, a numinózum természetesen így is vizsgálandó. Az ellentmondás abban áll, hogy a vallási megértésében valójában csak az számít, amit egy hagyományos fenomenológiai és eidetikus redukció zárójelbe tesz. A szent szférája, tapasztalata a vallásos szubjektum számára ugyanis horizontális értelemmel bír, vagyis fenntartja, áthatja és formálja azt a profán világot – a szubjektumot is beleértve -, melyben a vallási szubjektum, a vallás alanya él, Épp ebben áll egyik karakterisztikája. Hiszen a hívő ember nem egyszerűen a zárójelbe tett világba tételezi vissza Istent, általánosabban fogalmazva a vallásos élmény intencionális tárgyát – noha már ez is épp elég problémát vet fel a statikus fenomenológiai vizsgálat során – hanem valójában még annál is fontosabb helyre – az elé és felé is!

Vagyis a szentségtapasztalat, és annak értelmezhetősége kétségtelen jelentősen különbözik más fenoménektől. A szentségtapasztalat maga konstituálja a vallásos szubjektum számára önmaga helyiértékét (vagyis az emberi szubjektumot, mint olyat), a világ státuszát, és egyáltalán a létről alkotott általános felfogását.[342] Ráadásul mindezt nem könnyen megragadható, racionális fogalmi struktúrákban teszi. A vallás ugyanis nem más, mint a szent-világban-benne-lét folyamatos megtapasztalása. Ember-világ-lét: ezen fogalmi konstrukciók szoros összefüggésben állnak a vallásos szubjektum elbeszéléseiben. A vallásos szubjektum épp azért szub-jektum, mert a szent szférának alá-vetve konstituálódik. A szubjektum mibenlétének tehát ez nem egy járulékos, hanem szubsztanciális eleme.

[342] Halál és élet viszonya, valódi értékek, életcélok, morális imperatívuszok, stb.

A második problémát érdemes a genetikus fenomenológia kontextusában artikulálnunk a továbbiakban. Husserl folyamatosan pontosított és újrafogalmazott filozófiai rendszerében ugyanis a fenomenológiának csak első szintje a statikus fenomenológia, a második pedig az erre épülő genetikus.[343] A statikus fenomenológia lényegében nem más, mint a tudatfolyam mozzanatainak rendszere, a genetikus fenomenológia tárgya pedig a tudatfolyamot alkotó mozzanatok időbeli összekapcsolódásának, szintetizációjának a vizsgálata. Úgy tűnik tehát, hogy a vallásfenomenológia által vizsgált szentségtapasztalat ez utóbbi tárgykörben értelmezhető és tárgyalható csak elégségesen.

A vallási tapasztalat sajátosságaira Rudolf Otto - Szent Ágoston és Schleiermacher örököseként[344] - világított rá először lényegileg. Kimutatta, hogy a szent megtapasztalásában, mint hívő viszonyulásban nem a fogalmi tartalom a lényeg - noha ennek létét nem tagadta, csak szükségességét és esszenciális voltát. Ezzel szemben irracionális tapasztalatként karakterizálta a szent-tapasztalatot, és erre rengeteg példát, igazolást hozott.[345] A szentségen belül a numinózum fogalmával jelölve meg a szentség tapasztalatban feltáruló lényegét.[346]

Ezen tapasztalat tárgyára vonatkozó predikátumok – melyek az istenség lényegét mutatják be, amiként az e tapasztalatban megjelenik - nem csak lényegi, hanem szintetikus lényegi predikátumok, melyek egy teljességében soha fel nem fogható tárgyhoz tartoznak. Ha tetszik: azt hivatottak karakterizálni.[347] Mint azt Otto kifejti, lényegében ezen irracionális istentapasztalatra alapozva, és azt hitéleti céllal racionalizálva a teológia fogalmi, racionális predikátumokat alkot, a vallás és e tapasztalat igazi, tartalmi lényege azonban nem ez![348] Ezzel szemben ez a 'valami' sajátosan irracionálisnak bizonyul. Irracionális a „felfoghatatlan mélység", és nem az „értelmetlen" értelmében. A hozzá való viszony pedig szükségképp

[343] Lásd ehhez Husserl, 2001. A kései Husserl ezen felosztását elemzi többek között a hazai szakirodalomban Toronyai, 2001, 2002; illetve részben Szegedi, 2004. A nemzetközi szakirodalomban pedig Snyder, 1995.

[344] Lásd elsősorban Augustinos, 1995; illetve Schleiermacher, 2000.

[345] Lásd különösen Otto, 1997, 95-117. o.

[346] Valójában itt ugyanazzal a paradoxonnal szembesülünk, mint amire Davidson rámutatott a freudizmus kapcsán. (Lásd Davidson, 1993.) Vagyis Otto egy nem-fogalmi, irracionális elemet igyekszik körülírni, fogalmilag megragadni és megnevezni, és ehhez szükségszerűen egy racionális fogalmat vezet be, illetve használ fel. Ez a paradoxon elkerülhetetlen. Rámutat ugyanakkor arra, hogy ha Ottot nem csak teoretikusként, hanem hívőként is szemléljük, regisztrálhatjuk, hogy ily módon lényegében számot tud adni a szentségtapasztalat legbelsőbb, irracionális eleméről. Lényegében egy elbeszélést, körülírt fogalmat alkotva szentségélménye egyértelműsítésére és továbbadására.

[347] Erre a különös sajátosságra már a kanti filozófiát továbbgondoló Jakob Friedrich Fries is felhívta a figyelmet a XIX. században. Lásd Fries, 1982, 1989. A kérdés rövid megvilágítását lásd Ross, 1999. A kanti filozófiai honi recepciójáról lásd Mészáros, 1995.

[348] Lásd ennek elemzését a prototeológia kérdésköre kapcsán Mezei, 1997.

emotív. A félelemkeltő tremendum és a lenyűgöző faszcinalitás elemei együtt jelennek meg a numinózumban.

Valójában ezen felismerés után veszi kezdetét a vallásfenomenológia, mely ily módon kétségtelen az általános fenomenológia egy különleges, kidolgozásra szoruló területének tűnik fel. E téren első körben az az ösvény látszik járhatónak, hogy a világ feletti világot, a szent szféráját is zárójelbe tesszük a vizsgálat idejére, és mégiscsak egyetlen, villanásnyi szentségtapasztalatra, mint intencionális élményre redukáljuk kutatásunk. A hagyományos, statikus fenomenológiai módszernek ez az útja. Tisztában kell azonban vele lennünk, hogy amennyire a profán világi fenomének, példának okáért egy asztal tapasztalata a szubjektum számára a zárójelbe tétel ellenére egy folyamatos, fennálló és teljes profán valóság[349] része, úgy ennyiben a szentségtapasztalat a hívő ember számára több, mint valóság – tárgyként nem része valamely más meta-valóságnak, hanem maga az. Így kizárólagos fontossággal és jelentőséggel, továbbá az eidetikus redukcióban lenyeshetetlen horizontális utalásokkal bír. Ha ez utóbbi jellegzetességéről nem vennénk tudomást, és a fenomenológiai elemzés során leredukálnánk róla, a lényegét veszítenénk el, lúgoznánk ki. A szent maga mindig több mint egy szintetikus lényegi fogalom. Egy teljességében fel nem fogható titokzatos struktúrát alkot, horizontális-, illetve a horizontot magát is konstituáló utalásokkal.[350]

A numinózum, a szent-tapasztalat magáról a létről, az egzisztenciáról és a szentség szférájáról is egyként számot ad. Rudolf Otto szavaival: rövid impulzusokként jelenik meg az ember életében, és a transzcendencia szisztematikus keresésére ösztönöz. Ezek az impulzusok azonban nem esetlegesek, és a szent tapasztalata horizontális hivatkozásai által rendkívül összetett, strukturált, ráadásul többnyire emotív fenomén.

Ezt már Kant is felismerte, és ha más néven is, de leírta ezen fő, összefüggő struktúrákat, a következő megnevezésekkel: szubjektum és lélek - pszichológiai észfogalom; rendezett világegész - kozmológiai észfogalom; Isten - teológiai észfogalom. A szentség tapasztalatában ez a három, struktúrát alkotó kanti „észfogalom” egyként, egymással szoros összefüggésben konstituálódik, de persze nem mint észfogalom.

Hogy ezt a kijelentést megértsük és kezelni tudjuk, meg kell vizsgálnunk és fel kell tárnunk a vallásos szubjektum szent-világban-benne létének karakterisztikáit, jellemzőit Az edidetikus redukció, vagyis a lényeglátás tana így a klasszikus fenomenológiai módszerhez képest jelentősen eltérőnek tűnik fel. Hiszen a hívő ember számára a numinózus tapasztalat maga a

[349] Hiszen az aprólékos fenomenológiai értelmezés nem a mindennapi életben való tájékozódást szolgálja, hanem lényegében egy elemző módszer.

[350] Álláspontunk szerint éppen ez adja meg a kulcsot a vallási jelenség lényegéhez, melyet William Brede Kristensen is keresett. Lásd Kristensen, 1971.

lényeg. Vagyis az a lényegi tapasztalat, élmény, mely mindenen egyéb élményt áthat, transzcendentálisan meghatároz.

Mint már említettük, Husserl a Karteziánus elmélkedésekben megállapítja, hogy a személyes ego - mint én, individuum - egy történet egységében konstituálódik.[351] Mi a kanti észfogalmak számbavétele nyomán hozzátehetjük: a rendezett világegész „gondolata"[352] és a szent titokzatos szférája szintén. Ez a fajta önkonstitúció és világkonstitúció egymást kontextualizálja, kölcsönösen egymásra utaltakként jelennek meg a vallási elbeszélésekben (is). Az elbeszélés forrása pedig a numinózum.

Foglaljuk most össze, mire is jutottunk eddig: a szentségtapasztalat komplex és strukturált tapasztalat, mely egy összefüggő, szintetikus egységben konstituálja a szubjektumot, a világegész „gondolatát" és a transzcendens szakralitás szférájáról alkotott elgondolást is. A numinózum a forrása tehát a vallásos szubjektum számára az énről, a világról és az Istenről alkotott fogalmaknak. Ez a három szféra egy kölcsönös szintetikus egységben függ össze.[353] Miután az elemzésben eddig eljutottunk, fontosnak tartjuk, hogy az élettörténet általános mibenlétét pontosabban is tisztázzuk, mielőtt továbbhaladnánk a vallásos élettörténetek elemzése felé, elkerülendő a félreértéseket, és pontosítandó azon korábbi megállapításunkat, hogy minden ember világvinyonyulása és szubjektumkonstitúciója vallásos örökséget hordoz.

III.1.3. Élettörténet, diszkurzív identitás

Az a felismerés, hogy a szubjektum mindig egy történet egységében konstituálódik, Husserlnél lényegében még azt jelenti, hogy a tudataktusok időbeni összefüggése, egyéni élettörténetté való összeállása biztosítja a kanti értelemben vett appercepció eredeti szintetikus egységét[354], vagyis az individuális, transzcendentális ego integritását, minek okán az

[351] Husserl, 2000, 90.o.

[352] Valójában ez nem gondolat, mint azt majd alább tisztázni igyekszünk a 'blik' fogalmának bevezetésével..

[353] A vallási tapasztalat ezen sajátosságából érthető meg a hirtelen megtérés és a reveláció jelensége is. Hiszen a vallási revelációnak és a megtérésnek a lényege, hogy a szubjektum olyan új, totális igazsággal szembesül, mely átírja világlátását, és szubjektumkonstitúcióját is. Más emberré válik a hívő, olyan megújult világlátásra téve szert, mely átértékeli a profán világi értékeket, a világviszonyulást, és önmaga helyiértékét is. Ezért mondhatjuk, hogy a hívő szubjektálódik, azaz alávetődik a vallási élménynek. Megváltozik az egzisztencia identitását és integritását biztosító élettörténet. Új válaszok válnak érvényessé az élet értelme és egyéb egzisztenciális létkérdésekre válaszul. (Ezeket a kérdéseket Kant nyomán a következőképpen foglalhatjuk össze: Mit lehet tudnom? Mit kell tennem? Mit szabad remélnem? Mi az ember? Lásd Kant, 2004.)

[354] Lásd Kant, 2004.

egységként tekint magára, és tapasztalatait, érzeteit önmagához tartozóként fogja fel, saját tudatfolyama részeként.[355] A tudat husserli felfogásban ugyanis mindig relacionális, vagyis valamire irányuló tudat, ha tetszik valaminek a tudata, mely így önmagára is irányul[356]. Ezen husserli alapgondolatot Heidegger egy sajátos metafizikai kontextusba helyezte, mikor amellett fogalt állást a Lét és Időben[357], hogy a lét értelmére vonatkozó kérdés feltételéhez először is a jelenvalólét (Dasein) létszerkezetét kell tisztázni. Szerinte az emberi jelenvalólét fenomenológiája ily módon valójában hermeneutikaként áll elő.[358] Mert a jelenvalólétet alkotó és megalapozó struktúrák[359] mellet csak az egész-lét biztosítja a lét tulajdonképpeniségét. Nem kívánunk itt elmerülni a heideggeri nyelvjátékban, mindössze arra kívánjuk felhívni a figyelmet, hogy saját metafizikai nyelvezetén Heidegger is elismerte az emberi létszemlélet szükségszerűen szintetikus egységét.

Ezen husserli sejtést azonban Paul Ricoeur fejlesztette érdemben tovább.[360] Ő arra a kérdésre kereste a választ, hogy mi identitásunk alapja, mi teremti meg személyes önazonosságunkat. Identitásunk vajon eleve adott, függetlenül élettörténetünktől, vagy bizonyos rétegei csak történetekben, azok mesélése révén alakulnak-e ki. Vagyis eleve azok vagyunk, akik, és csak utólagosan beszéljük el saját történetünket, vagy az elbeszélés konstitutív önazonosságunk szempontjából?[361] Ő ez utóbbi mellett foglal állást, és egyet kell értenünk vele.[362] Mindennapi tapasztalataink valóban töredezettek, "annales" jellegű, kusza események egyvelegei, melyek csak egy történetmondás révén válnak rendezetté. A jelentéses tapasztalat ugyanis mindig konstruált. Két ember hiába látja vagy éli át fizikailag-, kívülről szemlélve ugyanazt az

[355] Meg kell itt jegyeznünk, hogy Husserl a folyamatosan átdolgozott konkrét konstitúcióelemzéseket soha nem jelentette meg. Nem meglepő tehát, hogy tanítványai, követői – például Heidegger és Ricoeur - nagyobb hangsúlyt fektettek e kérdéskör tárgyalására, egymástól eltérő alapállásokból természetesen jelentősen eltérő eredményekre jutva.

[356] Husserlnél az érvényes önreflexió feltétele az interszubjektivitás, vagyis a hasonlónak tételezett szubjektumokkal való kapcsolat.

[357] Heidegger, 2007.

[358] Heidegger értelmezésében a hermeneutika az egzisztencia egzisztencialitásának analitikája. Lásd ehhez Heidegger, 1995; illetve Heidegger, 1994, 13-35, 105-117, 171-191, 223-255. o.

[359] Ahogy fogalmaz, a jelenvalólét léte a Gond. Mely egyszerre magamat előző lét, vagyis egzisztencia; már eleve benne-lét, vagyis fakticitás, és a létezőknél való lét, vagyis hanyatlás. Lásd Heidegger, 2007.

[360] Természetesen Gadamernél is megjelenik a horizont-intencionalitás gondolata, ám nála inkább a történeti megértésre vonatkoztatva. Lásd Gadamer, 1984.

[361] Lásd ehhez Ricoeur, 1990.

[362] Hasonló, ám radikálisabb álláspontot foglal el ebben a kérdésben David Carr. Lásd Carr, 1991.

eseményt, könnyen különféle következtetéseket von le belőle.[363] A tapasztalati jelet jelentéssé kell alakítani, és ezt a jelentést meg kell konstruálni.[364] A jelentéskonstruálást pedig eddigi élettörténetünk is meghatározza. Így valójában csak kívülről szemlélve élheti át két ember ugyanazt a tapasztalatot. A valóságban tapasztalatuk soha nem lesz azonos, mivel különféle élettörténetekbe ágyazottan nyer jelentést.

A szubjektum öntapasztalata is konstruált jelentéssel bír. Élesen el kell tehát választani egymástól a tárgyi, dologi azonosságot (memeté) és a sajátos emberi azonosságot (ipséité). Az előbbi biológiai létező, és nem azonos a szubjektummal. Az utóbbi azonban nem ragadható meg a tárgyak mintájára.[365] A személyes azonosságnak nincs egy tárgyi-objektív belső magja, ami mindenféle változások közepette ugyanaz maradna.[366] A szubjektum az ipszeitás értelmében vett identitással bír tehát, mely narratív identitást a szubjektum egzisztenciális élettörténete konstruál meg és konstituál.

Miután tisztáztuk a szubjektum általános narratív identitását, visszatérhetünk a vallásos élettörténetek sajátos voltának elemzésére. Mert az élettörténet a vallásos szubjektum esetében valójában nem más, mint maga a mitikus - és egyben egzisztenciális – vallási elbeszélés szintetizáló szövete.[367] A vallásos szubjektum[368] mitikus elbeszélése meghatározza önnön helyiértékét a világban, és egyáltalán a világ helyiértékét is. Lehet az a siralom völgye, purgatórium, netán, mint a katharok gondolták, a hamis Isten megtévesztő alkotása is. A szentség szférája, tanítása, tapasztalata alapján konstituálódnak ezen elbeszélések. A szentségtapasztalatban megjelenő numinózus fenomén lényege az eidetikus redukcióban tehát a mitikus elbeszélések transzcendentális átírásaként, konstituálásaként definiálható. Ezeket a továbbiakban transzcendentológiáknak nevezzük, és a vizsgált vallási elbeszélések esetében mibenlétüket feltárni és bemutatni igyekszünk majd a IV. fejezetben.

---

[363] Lásd ehhez például a láthatatlan kertész flewi példáját: Flew, 1968. Magyarul részleges fordítását és elemzését lásd Davies, 1999, 14-15. o.

[364] Ezzel a folyamattal foglalkozik a szemiotika tudománya.

[365] Ha az integratív önazonosság mibenlétének kérdésére keressük a választ, filozófiai értelemben két szélső elgondolást vethetünk fel. Az egyik az apodiktikusan bizonyos karteziánus szubjektum (Kant, 2004), a másik a nietzschei dividuum jellegű, fiktív szubjektumfelfogás (Nietzsche, 2004). Ricoeur a két álláspont között foglal helyet. Lásd Ricoeur, 1995.

[366] Hume ezért mondja, hogy a reflexióban mindig csak percepciókat találunk, de soha nem találjuk meg az ént. Lásd Hume, 2006.

[367] Ami persze nem összetévesztendő a vallások dogmatikus nagy elbeszélésével. A mitikus elbeszélést a vallásos szubjektum konstruálja, felhasználva természetesen az általa vallott egyház dogmatikus elbeszélésének elemeit, hiszen szentségtapasztalata és annak kanonizált értelmezése is részben azon alapul.

[368] Akár lélekként, akár az isteni szellem szikrájaként, akár egyéb más formaként tekint magára.

Vegyük ugyanakkor észre, hogy ha elemzésünk filozófiailag helyes, akkor mindkét, a II.1.2. alfejezetben felvetett problémára máris megoldást nyertünk. Hiszen éppen a szent-tapasztalat különlegessége (2), fentebb kifejtett, mitikus elbeszéléseket formáló sajátossága az oka annak, hogy e tapasztalat mibenlétéről szóló mitikus elbeszélések (1) egybeesnek magának a szentségtapasztalatnak a lényegével. Vagyis a vallás lényegében meg-vallásként való felfogása nem öncélú, járulékos etimológia részünkről.

Elsőre talán meglepőnek és merésznek tűnik ez a következtetés. Ne feledjük azonban, hogy ez valójában megegyezik a hívők véleményével is. Egy keresztény ember számára Isten üzenete (mint hierofánia), a szent tapasztalata (a numinózum) a fundamentuma a szent-világban-benne létnek. Ez határozza meg a szubjektum önmagáról alkotott egzisztenciális státusát (hely a világban, értékrend, parancsolatok), a világ felépítéséről, „igazságosságáról" és rendeltetéséről való felfogását, és természetesen a szakralitás szférájáról alkotott elképzeléseit is. A szentnek a lényege tehát transzcendentális mivolta.

III.1.4. A szent abduktív fogalma és a mítosz mibenléte

Az elemzés ezen szakaszában abdukcióként már megadhatjuk a szent elővételezett filozófiai fogalmát is.[369] Fenomenológiai alapon szemlélve tehát a szent nem más, mint a relatív léttel bíró relacionális vallásos tudat szakrális abszolútum-tapasztalatának noematikus, konstitutív tartalma, mely tartalom olyan transzcendentális elbeszéléseket, azaz egzisztenciális transzcendentológiákat generál, melyek szintetikus egységgé kovácsolják a vallásos szubjektumot, megteremtve annak integritását. Ehhez érdemes még hozzátennünk, hogy a transzcendentológiák nem csak a szubjektum, azaz az individuum integritását biztosítják, hanem ezen szubjektum szintetikus kozmosz-felfogását és többnyire transzcendens szakralitás-felfogását is, vagyis egy korrelatív profán világi és szakrális metavilági appercepciót.

A szent eidoszaként a fentebbi értelemben felfogott, általunk vizsgált mitikus elbeszélés tehát legalább kétféleképpen definiálható. Egyrészt mély és titokzatos egzisztenciális

[369] Mint arra már a szemiotika megteremtője, Charles Sanders Peirce is felhívta a figyelmet, a következtetések háromfélék lehetnek: deduktívak, induktívak és abduktívak. (Lásd Peirce, 1992. 1998) Ahogy azt kifejtettük a II.4.2. alfejezetben, mi az induktív és a deduktív valláselméletek, vallásvizsgálatok dichotómiájában az indukció módszere mellett vagyunk elkötelezettek filozófiai alapon. A filozófiai abdukció azonban elkerülhetetlen egy ilyen vizsgálat esetében is, mely a tapasztalati pontosításra nyitott körkörös érvelést tesz szükségessé, ahogy azt már a bevezetőben is jeleztük. A tudományos kutatás logikájáról lásd még Popper, 1997.

transzcendentológiaként[370] - a logosz mint egzisztens, meghatározó értelem értelmében. Másrészt ezen mélystruktúra explicit megnyilvánulásaként – vagyis transzcendentológiaként a logosz, mint elbeszélés értelmében. Mielőtt komoly és ellentmondásos dichotómiát vélnénk felfedezni ezen állításban, érdemes észrevennünk, hogy valójában ugyanannak a dolognak két oldalról való szemléleti megragadásáról van itt szó. Mivel filozófiai elemzésünk fenomenológiai és nem metafizikai, mi lényegében ez utóbbi vizsgálatára törekszünk persze, de éppen azért, mert az előbbiről a fenomenológiai redukció okán a metafizikába való átcsúszás veszélye nélkül érdemben nemigen szólhatunk.

A mitikus elbeszélés azonban nem csak az előbbiekben kihangsúlyozott konstituáló voltában ragadható meg. Valódi dinamizmusát[371] sajátos konstruáló működése biztosítja.[372] Ily módon szemlélve a mitikus elbeszélés mibenléte úgy áll elénk, hogy az egy szemantikai mezőt involvál, melyben a szubjektum - avagy individuum[373]- lehetséges egyéb tapasztalatainak jelentésösszefüggései prekódolttá válnak. A vallás, a mitikus elbeszélés tehát transzcendentálisan meghatározza a világviszonyulást. Az individuum számára a profán tapasztalatban megjelenő jelekhez társított érvényes, lehetséges jelentéseket is kanalizálva. Például, ha a szomszéd házára ráesik egy meteorit és meghal a szomszéd tehene, az egy nem-vallásos ember számára lehet véletlen. A vallásos ember számára lehet az isteni gondviselés figyelmeztető ujja, vagy épp büntető keze. Így válik a tapasztalati jel eltérő jelentéssé bármely egzisztenciális lételbeszélésben, vagyis élettörténetben.[374] Filozófiai elemzésünkben arra jutottunk tehát, hogy a szentségtapasztalatra alapuló vallásos viszonyulás konstituáló struktúrát hoz létre, mely meghatároz egy olyan konstruáló szemantikai keretet, amely a további profán tapasztalatokat megelőzően, transzcendentálisan adott.

---

[370] Pontosabb talán a plurális forma, noha ez igazából csak az elemzés során áll ily módon elő, a szubjektum számára szintetikus egységet alkot.

[371] A konstitúció persze már önmagában sem statikus.

[372] Vagyis az egzisztenciális transzcendentológia konstituáló és konstruáló működéssel, sajátossággal, funkcióval is bír.

[373] Szóhasználatunkban a két terminus ekvivalens. Az önmagára is reflektáló, önmagát egységnek, mégis abszolútumok által meghatározott „relatívnak" tekintő (pontosabban: tételező) emberi én más-más oldalát domborítja ki. A szubjektum elnevezés a numinózum által keltett teremtményérzetet elégségesen fejezi ki, amennyiben a hívő a numinózumnak (általánosságban: valamely abszolútumnak) alávetettként definiálja újra önmagát. Az individuum terminus pedig az ego szintetikus voltára utal, vagyis arra a módra, ahogy az egy történet egységében konstituálva magát oszthatatlan (és nem esetleges) egységként fogja fel saját szubsztanciáját és létét.

[374] Itt jegyezzük meg, hogy a tapasztalatai jelre puszta véletlenként tekinteni is egy transzcendentális élettörténet-, ha tetszik: nem-vallási mítosz következménye.

III.1.5. A loszevi mítoszelmélet

A fenti filozófiai elemzés alapján Loszev egyebekben nyelvi zártsága okán elsőre nehezen érthető vallás- és mítoszfelfogása is érthetővé válik, mely mint látni fogjuk, lényegében kompatibilisnek bizonyul a bevezetőben már megadott saját mítoszértelmezésünkkel és az előbbiekben kifejtett elemzésünkkel is. Ha Loszev negatív mitológiai útját[375] követjük, vagyis sorra vesszük, Loszev szerint mi nem mítosz, úgy saját mítoszértelmezésünk kijelentései is mélyebb értelmet nyerhetnek. Szerinte ugyanis „A mítosz a szavakba foglalt csodás személyes történelem."[376] A továbbiakban gondolatjellel választjuk el Loszev egy-egy „negatív" kijelentését[377] saját magyarázatunktól, kiegészítéseinktől.

A mítosz tehát (a) nem kitaláció, nem fikció, és nem is fantazmagória - mivel a mítosz igazságnak tudja magát. A mítosz (b) nem ideális, absztrakt, fogalmi létezés - mivel a mítosz az életszerűen, emotíve felfogott létmélység totális realitása. A mítosz nem (c) tudományos vagy primitív tudományos, racionális konstrukció, hanem élő, szubjektív kölcsönhatás - mely az igazság érvényével szintetikusan konstituálja a szubjektumot. A mítosz ugyanakkor nem (d) metafizikai konstrukció, mert a mítosz létmódja nem az érzékfeletti létezés, hanem a legérzékibb létezés - mely az emotíve adott numinózumból nyeri meghatározottságait. A mítosz nem (e) séma és nem allegória, hanem valós, élő szimbólum - vagyis nem valamiféle fogalmi tudáson, hanem titokzatos megérzésen alapul a mitikus elbeszélésben megnyilatkozó numinózum. A mítosz (f) nem költői mű, vagyis a mítosz az élő és szó szerinti értelemben vett realitás; a benne foglalt elidegenedés nem pusztán irodalmi, vagyis nem egy képzeletbeli színpadon zajlik az elbeszélés, hanem az életben - a mítosz tehát a valóság értelmét konstruálja, a világot teszi élővé és összefüggésessé. De a mítosz (g) nem is dogma, mivel a mítosz mindig közvetlen – a szubjektum tulajdona. A mítosz ugyanakkor (h) nem is a vallás egy alesete illetve része - éppen fordítva, a vallási elbeszélés tekinthető egy sajátos abszolútumról számot adó mitikus elbeszélésnek. Végül a mítosz (i) nem is egy régi, történelmi esemény egyéni alkotóerővel újraformált előadása - mert a mítosz mindig olyan elbeszélés, mely a hagyomány felidézése által a mindenkori mának szól.[378]

---

[375] A klasszikus negatív teológia mintájára kell ezt az utat elgondolni. A negatív teológia hagyományának tárgyalásához lásd például Davies, 1999, 31-43. o.

[376] Loszev, 2000, 209.o.

[377] Melyek tagolása és hivatkozhatósága végett zárójelbe tett betűkkel is megjelöltünk.

[378] Ez utóbbi megjegyzés egyebekben rámutat arra, hogy a mítosz szerteágazó felfogásai mennyire eltérőek lehetnek egymástól, mint arra Kirk is felhívta a figyelmet a különféle mítoszfogalmak elemzése kapcsán. Lásd Kirk, 1993.

Tisztáznunk és magyaráznunk kell még a (h) pontot, vagyis hogy a mítosz a benne foglalt és felidézett hagyomány által tekinthető-e egy lyotardi értelemben vett nagy elbeszélésnek, vagyis hogy a mítosz nem mégis szükségképp vallási elbeszélés-e. Természetesen nem[379]. Hogy akkor milyen viszony áll fent közöttük? Erre válaszul, iránymutatásként Loszev megadja a vallás definícióját is: „A vallás szubsztanciális öntételezés az örökkévalóságban A vallás – szentség. A szentség a személyiségnek mint olyannak az örökkévalóságban történő[380] szubsztanciális állításai formája."[381]

Loszev itt a szentég apodiktikusan konstituáló oldalát domborítja ki, és ezzel szemben határozza meg a mítoszt, mint fenomenális öntételezést. Ezzel a definícióval saját elemzésünk alapján egyet kell értenünk. A mítosz önmagában ugyanis még nem vallás. Csak az abszolút mítosz, mitológia válik vallássá, és rögzül egy vallási elbeszélésben. Amennyiben a szubjektum emotíve, totálisan aláveti magát a szentnek, azaz szubsztrátumává válik a titokzatos numinózumnak, akkor beszélhetünk arról, hogy a mítosz, a szavakba foglalt csodás személyes történelem egy vallási elbeszéléssé alakult át. Ez azonban nem szükségszerű, mivel a mítosz önmagában csak fenomenális, impulzív öntételezés.

Loszev ezzel lényegében azt állítja, hogy minden emberi szubjektum integratív volta egy egzisztenciális lételbeszélésként is leírható, vagyis egy mítosz, egy mitikus elbeszélés egységében konstituálódik. Ez lényegét tekintve azonos a mi korábbi állításunkkal, mely szerint minden emberi identitás narratív identitás, mely szintetikus egységének köszönhetően vallásos örökséget hordoz, pontosabban vallásos szerkezetű. Vagyis egy konstituáló-, ám nem feltétlen szentségi abszolútumon, mint feltétlen feltételezésen alapszik.

---

[379] Hiszen nem minden embert nevezünk vallásosnak, aki szubjektumkonstitúcióval bír, mely szintetikussága folytán szükségképpen mitikus elbeszélésben ölt testet.

[380] Az örökkévalóságban való öntételezés lényegében egy, a múlt és a jövő felé is végtelen mértékben kitágított mitikus történet emotív elgondolása, megélése által lehetséges. Kant lényegében ugyanerre mutatott rá az elkerülhetetlen emberi posztulátumok elemzésekor. Lásd Kant, 1974.

[381] Loszev, 2000, 266. o.

III.1.6. Példa egy kvantitatív adat kvalitatív, szövegközpontú elemzésre

Egy példával próbáljuk meg kissé közelebb hozni az olvasóhoz azon kijelentés értelmét, hogy a szubjektum egy történet egységében konstituálódik. Ha megkérdezünk egy embert, ki ő, mondja el, mindig egy elbeszélő történettel válaszol. Elmondja először is többnyire a nevét, azután hogy kinek a fia, milyen állampolgárságú, mi a foglalkozása, családi helyzete, végzettsége, céljai, elvei, stb. Sokat elárul az emberről, hogy így feltáruló elbeszélésében hol vannak a hangsúlyok. Kétségtelen, hogy minden megkérdezettre igaz az az állítás, hogy ő ember, mégsem fogja ezt minden megkérdezett kiemelni, csak az, akinek emberi mivolta különösen fontos – akár, mert sokan nem-emberként, vagy másodlagos emberként tekintenek rá, akár más miatt.[382]

A Hajdú-Bihar Megyei Cigány Területi Kisebbségi Önkormányzat megbízásából még 2009-ben volt szerencsém koordinálni egy felmérést, melyet a megyében élő cigány lakosok körében végzett el az Roma Tehetséggondozó Közhasznú Alapítvány[383]. A kérdőívet én állítottam össze, ám az egyik, identitásra irányuló kérdést a megrendelő kérésére meg kellett változtatnom, egy újabb - kevésbé tudományos - választási lehetőséget is betoldva a kérdőívbe. A kérdés így szólt: „Válassza ki, Ön melyik állítást érzi legmegfelelőbbnek önazonossága meghatározására, válassza ki és húzza alá az Önt leginkább meghatározó identitást.” A válaszlehetőségek szinte mindegyike igaz volt a megkérdezettekre, tehát rangsorolniuk kellett, és a legmeghatározóbbat kiválasztaniuk. A lehetőségek a következőek voltak: 1. Magyar ember vagyok. 2. Cigány ember vagyok. 3. Európai állampolgár vagyok. 4. Kilátástalan sorban élő cigány ember vagyok. Ez utóbbi válaszlehetőség lett tehát utólag betoldva.

A válaszok megoszlása nagyon érdekes volt. Az 500 megkérdezettből 15 fő mondta azt, hogy a rá legjellemzőbb identitása magyarsága, magyar állampolgársága. 10 fő a cigány etnikumhoz tartozását tartotta meghatározónak. 2 fő nevezte meg magát öntudatos európai állampolgárnak. A maradék 473 fő a kilátástalan sorsot érezte önmaga leírására a legmegfelelőbbnek. Vegyük észre, hogy bár persze lehet kritizálni a kérdésfeltevést, a módszert és a válaszokat, de az tagadhatatlan, hogy ez a 473 fő saját élettörténet-

[382] A kirekesztő politikai ideológiának mint mitikus elbeszélésnek ez egyebekben sajátja. Példákat a mai magyar valóságból is bőven hozhatnánk. Alig két és fél éve például a debreceni főtéren szinte minden este lehetett hallani olyan nyílt, kihangosított szónoklatot, mely szerint a liberalisták nem is emberek, a szocialisták pedig még náluk is alávalóbbak, így velük szemben minden megengedhető.

[383] A vizsgálat eredményei részben publikálásra is kerültek. Lásd Pávay, 2010/1-2.

elbeszéléséről adott számot ezen válaszában.[384] Mikor mitikus elbeszéléseket, megvallott mítoszokat vizsgálunk, akkor is ezekre a hangsúlyokra kell figyelemmel lennünk, mert ezek mutatnak rá a mitikus élettörténet struktúráira.

III.1.7. A mítosz nyelve

Ahhoz, hogy a vallási elbeszélések elemzése sikeres lehessen, tisztában kell lennünk az azokban működő mitikus nyelvezet sajátosságaival is. Ernst Cassirer „szimbolikus formáknak" nevezi azokat a transzcendentális aktusokat, melyek eredményeként a szubjektum konstituálja a világot és felfogja összefüggéseit.[385] Kimutatja, – lényegében Frazer mágia-koncepcióját kiteljesítve[386] - hogy azon szimbolikus formák, melyek a mítoszok világát konstituálják, és melyek a tudomány kutatási tárgyainak világát konstituálják, egyaránt nyelven belüliek, ám eltérőek. Eltérő beszédformát alkotnak, és így eltérő elbeszélésekben öltenek testet. Olyan elbeszélésekben azonban, melyekre a szubjektumnak alapvetően szüksége van.[387]

Lévy-Strauss szerint ezen szimbolikus nyelvi formákat a tudattalan alkotja meg a tudatelőttesből[388], „strukturális törvényeket szabva a tagolatlan elemeknek…"[389]. Vagyis szerinte a mítoszok értelme nem a benne előforduló - akár csodás - elemekben, hanem abban a módban keresendő, amiként ezen elemek „összeilleszkednek… a történetben…"[390]

Ha ez a megállapítás helytálló, úgy a mítosz konstituáló, transzcendentális jellege a mitikus elbeszélés struktúráiban keresendő, és egy vallási elbeszélés hermeneutikai elemzése során nekünk is ezen szövegszervező struktúrák feltárását kell célként kitűznünk. Márpedig eddigi filozófiai elemzésünk is azt támasztja alá, hogy a vallási mítosz konstituáló volta az egzisztencia számára abban áll, hogy egyrészt „megszerkeszti" az egzisztenciális élettörténet elemeit oly módon, hogy az érvényes önértelmezéssé álljon össze. Másrészt a profán világról

---

[384] Egyben értékelte azt is, hogy az európéer identitás elbeszélése – sajnos - mennyire sikertelenül nyert teret az országban a roma lakosság körében.

[385] Cassirer, 1970.

[386] Lásd Frazer, 1998.

[387] Ugyanakkor Cassirer a mitikus elbeszélésektől még mindenféle igazságérvényt elvitatott, a tudományos elbeszélésekkel szembeállítva azokat. A posztmodernitásban ez a fajta szembeállítás azonban túlhaladott. Lásd Lyotard, 1955, 1993.

[388] Mely szerinte az élet során felhalmozódott emlékek és képek tárháza. Ezen elemek időbeli összekapcsolódása, sajátos struktúrák szerinti összefűzése biztosítja a mítosz történetszerűségét.

[389] Lévy-Strauss, 2001, 162. o.

[390] Lévy-Strauus, 2001, 166.o.

alkotott ismereteket és tapasztalatokat szintén úgy strukturálja, hogy azok rendezett világegészként appercepiálódjanak, ráadásul egy titokzatos, a profanitást ezer szállal átszövő szakrális metavilághoz képest. Mindezen szervező struktúrák forrása pedig a numinózum. A vallási elbeszélések strukturális elemzéséből való visszakövetkeztetés a numinózus élményre és az általa megalapozott struktúrákra tehát jogosnak tűnik.

Kérdés azonban, hogy a sajátosan vallási-, mitikus nyelvhasználat mennyiben lehetetleníti el a valódi megértést. Ugyanis a szentség-élmény úgy tűnik, nem egyértelműen rendelődik hozzá egy nyelvi fogalomkészlethez. Ellenkezőleg, éppen annak kereteit feszegeti. Aquinói Szent Tamásnak a II.3.5. fejezetben ismertetett analogikus nyelvkoncepciója és a bibliai hermeneutika több modern teoretikusa[391] is erre hívja fel a figyelmet.

Kétségtelen, hogy a vallások sajátos belső nyelvvel bírnak. (Ennek illusztrálására II.2. és a IV. fejezetben több példát is hozunk.) Ezzel a hermeneutikai elemzés során számot kell vetni. Vagyis a minden kollektív vallási elbeszélésben különböző belső nyelvet biztosan el kell sajátítanunk a vallásvizsgálat során. Ez elengedhetetlennek tűnik a megértéshez, hiszen e nélkül a szövegszervező egységek, struktúrák feltárása is lehetetlen. Ez sokkal inkább szemiotikai, mintsem szemantikai feladat – hiszen nem csak a jelentéseket kell feltárnunk, hanem a jelentőket magukat is értelmeznünk kell.[392]

III.1.8. A kollektív mítosz státusza

A hermeneutikai kör vázolása (III.1.9.) előtt egy kérdéssel mindenképp számot kell még vetnünk. Mégpedig azzal, hogy milyen viszony áll fenn a kollektív, dogmatikus vallási elbeszélés és a hívő szubjektum vallási elbeszélése között. Amennyiben ugyanis elfogadjuk, hogy a mítosz személyes történet, és minden individuum rendelkezik vele, jogos igényként merül fel, hogy a kollektív mítosz helyzetét tisztázzuk. Itt valójában semmiféle ellentmondás

[391] Különösen Rudolf Bultmann demitologizálási törekvését (Bultmann, 2003, 2007), valamint Gerhard Ebelingnek (Ebeling, 1994, 1995) és Ernst Fuchsnak egyfajta vallási nyelvtan kialakítására tett kísérletét kell itt megemlítenünk. Lásd még ehhez Tőkés, 1999.

[392] A vallási nyelvhasználat folyamatosan átformálja, feszegeti a köznapi beszéd határait. Mivel a vallás szerint az istenélmény tárgya nem emberléptékű, ezért érthető, hogy ennek fogalmi visszaadása sem feltétlen evidens. Ráadásul, mint a szent transzcendentalitása kapcsán már kifejtettük, a vallásos élmény lényege nem ”egyszerűen” egy transzcendens entitás tapasztalata. Sokkal inkább egy folyamatos tapasztalat, mely transzcendentálisan meghatározza más tapasztalatainkat, avagy pontosabban: mindennapi tapasztalati mezőnket, intencionális élményeink tapasztalati mezejét, a tapasztalatok lehetséges jelentéseit. Vagyis a vallási nyelvhasználatnak nemcsak a konstituáló, hanem dinamikus jelentéskonstruáló szerkezetének megértésére is hangsúlyt kell fektetnünk.

nem áll fenn, mivel a hívő viszonyulás valójában mindig személyes történet. A kollektív mítosz fogalma azt az általános formát jelöli, melyet egy dogmává rögzült vallási tanítás elvár a híveitől - akár a hatalom eszközeit igénybe véve, akár javaslatként, lelki iránymutatásként.[393]

Kétségtelen, hogy a vallások esetében a kollektív dogma vizsgálata is fontos. Ennek megértése azonban nem lehetséges élő-, hívői interpretációinak megismerése nélkül. Hiszen az élő hit megértése a célunk, nem elsősorban egy elvont metafizikus rendszeré. A posztmodern vallásvizsgálatban tehát biztosan nem elégséges a kanonizált szent szövegek íróasztal mögüli vizsgálata. Az azokban rögzített tanítások élő elbeszélésekben feltáruló értelmének vizsgálata biztosíthatja csak a valódi vallásmegértést.

III.1.9. A hermeneutikai kör

Vázoljuk most fel azt a hermeneutikai kört, mellyel egy valláskutatónak szembesülnie kell. Először is a megértés szándékát előfeltételező „külső" kérdésekkel kell bírnia, melyek többnyire társadalomtudományiak. Meg kell értenie és megtanulnia (elsajátítania, és nem kisajátítania) az adott, kollektív vallási elbeszélés mitikus, konstituáló nyelvhasználatát, világképét, a külső epoché[394] és a belső, fenomenológiai epoché[395] kritériumának is megfelelve.[396] Képessé kell tehát válnia arra, hogy kérdéseit az adott mitikus elbeszélés nyelvén feltegye. Ezt követően az adott belső nyelven érkező választ természetesen értelmeznie is kell, és visszafordítania azon külső tudományos nyelvre, melyen kérdése megfogalmazódott. Mindeközben törekednie kell az információvesztés elkerülésére, illetve

[393] A metafizikus filozófia tehát ebben az értelemben nem tekinthető kollektív mitikus elbeszélésnek, hanem a filozófus saját, szubjektív mitikus elbeszélése, ahogy azt a II. fejezetben már elemeztük. Ellenben a modern és posztmodern politikai ideológia joggal tekinthető kollektív mítosznak, ahogy erre Lévy Strauss, Umberto Eco és Alekszej Loszev is utalást tesz. Lásd Lévy-Strauss, 2001; Eco, 2008; Loszev, 2000. Bár itt többnyire a modernség igényeit kielégítendő deszakralizált mítosszal van dolgunk, a mitikus beszédmód, sőt nemegyszer a transzcendens utalás sem hiányzik ezen elbeszélésekből, épp ezért képesek tömegeket vonzani. Ha egy politikus ünnepi beszédet tart március 15-én az 1848-as forradalomról és szabadságharcról azt többnyire nem történészként teszi, vagyis nem egy olyan történeti eseményként idézi fel, mely jelentős volt, és céljaira, hőseire méltón kell megemlékezni. A politikus többnyire ilyen mitikus kijelentéseket tesz: 1848 maga volt a valóság! Ez a fajta totális, csak látszólag deszakralizált mitikus beszédmód lényegében maga a politikai ideológia. Snitt.

[394] Vagyis a kutató, mint értékeléstől tartózkodó kutató pozícióját elfoglalva.

[395] Mely által a mitikus elbeszélésben testet öltő szentségtapasztalat hozzáférhető.

[396] Ez már csak azért is szükségszerű, mert egy vallási elbeszélés falszifikálhatatlan fundamentumokkal bír.

lehetőség szerinti csökkentésére.[397] Eredményeit csak ezután értékelheti és tárhatja a tudományos plénum elé.

Ezt a folyamatot hívjuk a továbbiakban bemélyülésnek, benyomódásnak, avagy inprinting-nek.[398] A folyamat lényege, hogy a kutató mint egy dugó „belemerül" a vallási elbeszélésbe, megmártózik, megmerítkezik benne, magába szívja az elbeszélés esszenciáját, ám mindeközben ugyanaz marad az epoché által - tartózkodva az azonosulástól és a kritikától.[399] Ám tudása, megértése bővül e közegből való kilépés után.

Vagyis az a hermeneutikai probléma, hogy miként vizsgálhatom meg más élményét, így szublimálódik. A vallási tapasztalat számomra közvetlenül nem lehet adott, de a mitikus elbeszélés „folyama", melyben konstituáló funkciója testet ölt, igen. Az elbeszélések vizsgálata nem hermeneutika veszteség tehát. Mivel más tapasztalata számomra mindig transzcendens, ez az egyedül járható útja a megértésnek, ráadásul ez az út a vallásos szubjektum megnyilatkozási módjával egybeesik. Épp ezért foglalkozhatunk legitim módon mítoszokkal.

III.1.10. Összegzés, feltárandó elemek

A III.1 fejezetben egy olyan filozófiai értelmezéstant igyekeztünk lefektetni, mely tisztázza, mely elemeket kell egy fenomenológiai talapzatú induktív hermeneutikai vallásvizsgálatnak a vallási lényeg megértése végett konkrétan vizsgálnia.[400] Vizsgálandóként neveztük meg egyrészt (1) a vallási elbeszélést szintetikus egységgé szervező vallási élményt, a numinózumot[401], ahogy az a vallási elbeszélésekben megjelenik. Továbbá (2) a kollektív vallási elbeszélést strukturáló mitikus transzcendentológiákat, melyek egy vallási közösséget egységgé szerveznek.[402] Valamint (3) a mítosz konstruáló voltának vizsgálatát.[403]

---

[397] Továbbá természetesen a kutató saját integritásának fenntartására is.

[398] Lásd Pávay, 2003/2, 2005/3.

[399] Aki nem akar a külső epoché kritériumának megfelelni, annak felesleges ilyen vizsgálatba kezdenie. Más utat kell bejárjon.

[400] Mint kimutattuk, a vallási lényeg megértésének kulcsa a szentségtapasztalat mibenlétének megértése, mely vallási elbeszélésekben hozzáférhető. Kifejtettük, hogy mivel az emberi identitás szükségképp narratív, így a vallási identitásnak és a vallási jelentéskonstruálásnak a lényege is mitikus elbeszélésekben ölt testet.

[401] Melynek feltárandó megtapasztalásának története, ennek értelmezése, az élmény hatásai. Továbbá a szentséggel esetlegesen rögzült kapcsolattartási módok, melyekről a vallási mítosz számot ad.

[402] Ideértve a kozmosz történetét, az alapító – mint szakrális mediátor – élettörténetét. Továbbá vallási szubjektumok élettörténeteit. Arra vagyunk tehát kíváncsiak, miként konstituálódik a vallási elbeszélésben a

Ezután a vallási elbeszélések belső nyelvezetét tárgyaltuk. Kifejtettük, hogy ezen belső nyelv elsajátítása mindenképp szükséges a vizsgálat lefolytatásához, és tisztáztuk a hermeneutikai kör elemeit. Ezen filozófiai elemzéstan gyakorlatba való átültetéséhez, megvalósításához szükségünk van még továbbá a hermeneutikai pozíció precíz tisztázására, és a konkrét vizsgálat modus procendijének megadására. A következő két alfejezetben ez tehát a célunk.

kozmosz, a vallásos szubjektum, és a szakralitás szférája. Ezen konstituáló struktúrákból megérthetjük a vallási viszony lényegét. Továbbá feltárhatjuk és leírhatjuk a vallás tárgyának, a szentnek a jellegzetességeit.

[403] Vagyis azt a módot, ahogy a világ történései, a mindennapi tapasztalatok jelentésre tesznek szert a hívők számára.

III.2.

Bemélyülés, inprinting - hermeneutika határsértés nélkül[404]

Mint azt már mondtuk, súlyos módszertani hibát követünk el, ha a vallási kisközösségek elbeszéléseit néhány külvilág felől hozzáférhető megnyilvánulásaiból igyekszünk rekonstruálni, mert ez esetben a félreértés veszélye hatványozottan fennáll. Sokakban kétség merülhet fel persze az iránt, valóban szükség van-e egy, a kutatói határhelyzetet is problematizáló, stabil fenomenológiai alapon nyugvó hermeneutikai mítoszelemzésre és a mitikus belső nyelvek[405] elsajátítására ahhoz, hogy a vallási elbeszéléseket érdemben értelmezhessük, és így a vallási lényeget vizsgálhassuk. Két példával igyekszem ezért először is illusztrálni, miért van szükség az új kutatói modell bevezetésére, mely egyensúlyt tart a belülről való belterjes beszéd és a kívülről való szimpla rácsodálkozás között. Ezután e példák tanulságait levonva tisztázom a továbbiakban a hermeneutikai hatályhelyzet mibenlétét.

III.2.1. A kutatói modell indokoltsága

Első példaként az Az Univerzum Egyháza[406] istenképét ismertetjük, kétféle megfogalmazásban. Az első, kurta verziót az egyház vezetői alkották meg a Szegedi Tudományegyetem Vallási Információs Központjának[407] felkérésére. Idézem: „Az Univerzum Egyháza hitében ómagyar keresztyén gyülekezet, a Szent Tűz és a Szent Víz egyháza, amelyet mi AZ atya és EZ anya néven is tisztelünk. A többszöri feltámadásban hiszünk, és a ciklikus végítéletben.”[408]

Hát, ez nagyjából rendben is van – mondhatnánk. Már igen csekély vallástörténeti ismeretekkel is felismerhetőek a keveredő vallási toposzok, a szinkretizmus, és a kutatók többnyire nagy megelégedettséggel hátra is dőlnek képzeletbeli karosszékükben, elkönyvelve egy újabb szektát, melyet jól megvizsgáltak, és nagyszerűen meg is értettek. Csakhogy nagyot tévednek ha így tesznek, mivel kívülről tekintenek egy vallási fenoménre, és a puszta látszat alapján valójában csak a megértés hamis illúziójába ringatják magukat. Ezen állításom

[404] Jelen alfejezet korábbi változatát lásd Pávay, 2005/3, illetve részleteiben Pávay, 2003/2; 2005/1

[405] Mely természetesen minden egyházba szerveződő vallási közösség esetén különböző.

[406] Nem elírás a nagybetűs forma, az ’AZ’ egy istennév a vizsgált vallási elbeszélésben.

[407] A továbbiakban röviden: VIK.

[408] A hitvallás a VIK oldalán, a http://www.freeweb.hu/limin/index.html címen ma is elérhető.

alátámasztására idézem istenképüket egy más, hosszabb megfogalmazásban[409], melyet Kisfaludy György és Josua atya állított össze. Ez először zsibbasztó rájaként hatott rám is.[410]

„…Valamikori őseink s népi hagyományaink és ősi eredetű vallásunk szerint régi hittestvéreink is az Öregisten Időt imádták, a szent Tüzet, amely alatt nem kémiai égést értettek, hanem az időt, az Isten teremtő ősalakját, a Teremtő Atyát. Ugyanígy a Víz alatt sem a patak vizét értették, hanem a teremtés másik (és elengedhetetlen) ősalakját a Teremtő Anyát: Kettejük találkozásából az atya önmagába, a saját múltjába való visszafordulása miatt alakul ki a Szent Szellet vagy szél, a Mindenható, amely nem más minta dinamikus téridő, amely az Atya időforrás időhurokba zárt önmásolásából születik folyamatosan. Szimmetriája oktaéderes és hexagonális állapotok közötti oszcillációt folytat: Öt időhurokba záródott atya keletkezik, de hat helyen. Mindegyik ugyanaz, miután magát látja meg virtuálisan a saját múltjában. Erről a folyamatról sok népmesénk szól...”[411]

Nos, ezen szöveg esetében a tisztán logikai és vallástörténeti elemzés már zsákutcába fut. S hol vagyunk akkor még a valódi megértéstől? Mely megértés tehát nem az egyház teológiájának, világképének igazságtani megítélését jelenti, de a kutatói világnézeti epochéra alapozott belső jelentésfeltárást.[412] Merthogy csak ennek birtokában válhat megragadhatóvá a hívők világhoz való viszonyulása - tehát a vallási önkonstitúció szerkezete. Ez is rámutat arra, hogy egyszerű, kívülről beszerezhető adatok helyett más utat kell bejárjon az elemző megértés. A vallási elbeszélések elbeszélésközpontú vizsgálatára van szükségünk, a mitikus nyelvhasználat megértésével. Hogy ez mit is jelent, annak érzékeltetésére álljon itt egy korábbi dolgozatomban már publikált interjú-példám is.

„…Egy különös interjú viszontagságai.[413] A beszélgetés idején i.sz. 6043-at írunk. Az interjú helye Debrecen, Josua hírnök[414] lakása – Tejútrendszer, Földbolygó. A szemközti tisztes, korosodó úriember Kisfaludy György, Az Univerzum Egyháza alapító élnöke – a Szíriuszról. Katt. A diktafon rendben indul. Ahogy testet ölt elbeszélése, a kérdések fájdalmasan másodlagossá válnak. Nem leperegnek, de beépülnek a narratívába. A válaszok totalitása szétfeszíti a logikusan felvázolt kérdés-rendszert – oda a

[409] Ma már ez a kiegészítés is megtalálható a VIK oldalán.

[410] Ehhez a ’teológiához’ kívülről kutakodva tehát már nem lehet eljutni.

[411] Publikálva Pávay, 2003/2, 198.o.

[412] Ennek feltétele a belső nyelv elsajátítása.

[413] Az interjú készítése idején IV. évfolyamos filozófus hallgató voltam, és a magyarországi kisegyházakról terveztem TDK-dolgozatot írni. Az interjúval ehhez gyűjtöttem empirikus anyagot. Hosszas telefonos egyeztetés után végre sikerült összehozni egy interjút az egyik egyházalapítóval Debrecenben.

[414] Az Univerzum Egyháza egyik lelkészi fokozata.

kutatói apparát, hiába a többnapos előkészület.[415] Jó két órás „társalgást" követően irány a taxi, Kisfaludy György ma este előadást tart. A járműben négyen ülünk. A taxisofőr, a vallásalapító, a hírnök meg én. Útközben a mit sem sejtő sofőr könnyed beszélgetést kezdeményez, de pár perc múltán ő is 'hallgatóvá' válik. A témákat ő hozza fel, de már az élnök fejti ki. Mintha csak előadását gyakorolná. Éjfél tájt, hosszúra nyúlt szabadegyetemi előadásán ülve – melyben az egyiptomi piramisokon túl szó van hunokról, űrhajókról, kvantumfizikáról - tudatosul: valamit elrontottam. A megoldás kézenfekvő. Más kozmoszban beszéltünk. Az interjú s az előadás alatt az én időszámításomban 2002 decembere van[416], s számomra Kisfaludy György – bár különös figura – csak egy a sok mai kisegyház-alapító közül. Különc gondolkodó, egy földi halandó, aki Szíriuszinak gondolja magát. Követői még különcebbek, mert mindezt elhiszik neki, sőt lelkesen fényesítik glóriáját. A szabadegyetemi előadás számukra kozmikus katedra, az előadó szakrális mediátor, én meg egyelőre furcsa kívülálló vagyok, pimasz kérdésekkel s különös értetlenséggel megáldva. Csak utólag egyértelmű: interjúnkban sem a válaszok csapongó áradata zavart össze – de éppen átfogó totalitásuk, melyek egy más kozmoszról igyekeztek tudósítani röpke két órában. Ez fűzte a diskurzust elbeszéléssé (s tette egyben számomra oly érthetetlenné). Az elbeszélésben (nem elírás!) profán köntösbe bújt interjúalanyom szent férfiú. Egy személyben próféta, lelkész, mediátor. Új idők hírnöke, vallásalapító. Ugyanakkor időfizikus, időbiológus, kutatómérnök, tudományos előadó, író. S mindezek a státuszok egy csomópontba konvergálnak – egymásmellettiségük azonossággá olvad az élnöki státuszban. Követői egyben időkutató-társai is. Céljuk a „nagy egyesítés" – a vallásé, s a tudományé.
Tényleg más nyelven, más kozmoszban beszéltünk. Mégis úgy éreztem, nem adhatom fel a reményt, s az összegyűlt anyagon sokadszorra is átrágva magam újra s újra feltettem a kérdést, hogyan férhet össze ennyi furcsaság s gyakran önellentmondó státusz, cél s kijelentés egy rendszeren belül? A válasz pedig önmagát adta: hát éppen így – vagyis belül. A fogalmak adekvát használatához, lényegében az elbeszélésbe való belépéshez beavatásra lenne szükség. Csak megértésükhöz sem elegendő a tudálékos elmélyülés. Szemantikai megfontolásokon túllépő nyelvi hermeneutika kiépítése bevonódást, „bemélyülést" kíván…"[417] (Idézet vége.)

A fenti példák alapján belátható, hogy a bemélyülés szükséges és elégséges határfeltétel a kutató számára. Mondhatnánk: innen ne tovább, de eddig legalább el kell menni. Mikor a bemélyülést módszerét alkalmazzuk, egy transzendentális vallásfenomenológiai szemléletet igyekszünk kutatói - azaz empirikus adatgyűjtési – attitűdre váltani. Ez a határhelyzet

[415] Például: „- Önök monoteisták?" „- Természetesen. Az atya egy. A Fiú az ő teste, az anyagi világ." Kicsivel később: „Mi a Szent Tűz és a Szent Víz egyháza vagyunk, amelyet mi AZ atya és EZ anya néven is tisztelünk…" Majd - kissé dühösen: „- Igen, hát persze hogy mi keresztyények vagyunk, és hiszünk a Szentháromságban!" (Részlet a magnetofonon rögzített, Kisfaludy Györggyel készített publikálatlan interjúmból.)

[416] S ami nekem i. sz., az sokaknak ugye ma is Kr.u.

[417] Pávay, 2005/3, 25.o.

filozófiai megalapozása okán tudatosan számot vet egyrészt azzal, hogy a vizsgált egyház, a vallási közösség tagjait szóra kell bírni, szinte bizalmukba férkőzve, hogy egyáltalán lehetővé válhasson a megismerés; másrészt, hogy fel kell tárni vallási-, közösségi elbeszélésük belső jelentésösszefüggéseit, kiismerve és elsajátítva nyelvjátékuk szabályrendszerét a transzcendentológiák leírhatósága végett. Mindezt méghozzá olyan módon, hogy a vizsgálat eredményei a későbbi kutatók számára könnyen érthetőek, továbbadhatóak legyenek. Vagyis a külső közlés és a kívülről érkező vizsgáló kutatói integritásának megtartása is feladatként áll elő. Ebben a kontextusban a hermeneutika mint a fenomenológia módszertani kiteljesítése értelmeződik. A gadameri hermeneutikához hasonlóan itt is a szövegbe való belehelyeződés a cél, ám mivel itt emberi narrációkban megnyilatkozó élő szövegszövettel, és nem elsősorban írott anyaggal van dolgunk, a belehelyeződés határhelyzete egyrészt sajátos, másrészt dinamikus. A továbbiakban ezen dinamizmus mibenlétét tehát tisztáznunk kell.

III.2.2. Dinamikus határhelyzet

Minden határátlépés misztérium. Romániába átlépve a magyar fű valahogy zöldebbnek, egészségesebbnek hat. Mondják, Ausztriába átlépve a magyar fű színe fakul. Mindez nem metafora. Érzés. Mint mitikus realitás – a leginkább érzéki.[418]

A valláskutató helyzete határhelyzet. Már csak szándékát tekintve sem lehet jámbor, békés határátlépő. Valójában már a bemélyülés is határsértő valahol. Ennek ellenére sokan – például Loszev, Eliade, Guénon – a határátlépés misztériumát keresik. Műveik szinte beavatással kecsegtetnek - mintha belülről szólnának.[419] Teljesen persze sosem lesznek beavatottak, hiszen élményeik, gondolataik a nagyközösség elé tárják, sőt szánják. Könyveket írnak.

[418] Lásd ehhez Loszev, 2000, 41. o.

[419] Vagyis oly módon, mint akik mesterként a bölcs tudás birtokában vannak, és inkább tanítani igyekeznek, mintsem meggyőzni és érvelni.

Lehet, hogy Hamvas Bélának igaza van abban, hogy az Élet mai, modern Mestere a Könyv[420]. Csakhogy a kutató legfeljebb a könyv mestere lehet. A mester státusz téves kutatói attitűd.[421] Másfelől a túlzott távolságtartás, táptalan elmélkedés haszontalan, veszélyes szektákról csak előítéletet szül, és éppen nem felelős magatartás.[422] Egy szekta struktúrájának, kapcsolatainak, veszélyességének feltárására, jövőbeni tényked̄ésének bejósolására határhelyzetben kínálkoznak a legjobb pozíciók.

Ezen empirikus, vallási elbeszéléseket vizsgáló kutatás álláspontja tehát, hogy az új vallási mozgalmakat a határsértést kerülve, belülről kell megérteni. Tanaikat beavatott tagok segítségével (akár feltáró célú polémiával is, de) dinamizálni kell, hogy mozgáspályájuk leírható, elemezhető legyen. Csak így tehetünk szert 'belső szemüvegre'. Így érhető el, hogy egy Kisfaludy Györgyöt, egy wicca főpapnőt, avagy egy XXI. századi, vízerek felett doboló táltost, mint vallási fenomént hitelesen értelmezhessünk. Ha megragadunk furcsaságuknál, lényegük felett siklunk el, bezárva a megismerés kapuit. A hiteles hermeneutikában a meghökkentő természetesre vált, jelentésre tesz szert.[423] A párbeszéd hamvába holt, ha a kutató nem nyit a másik mitikus realitás felé. Mindez a két szféra határán 'oszcilláló' kutatótól alázatot, türelmet, toleranciát - de mindenekfelett tudatosságot kíván.

Mint azt a III.1. fejezetben már tisztáztuk, a bemélyülés mint kutatói státusz filozófiai reprezentánsa a transzcendentális vallásfenomenológia. Látszólag tehát leginkább a

---

[420] Ennek kifejtését lásd Hamvas, 1988; 58-71.o. A könyv szerinte a modernitásban azért vált – metaforikus megfogalmazásban - az élet mesterévé, mert az emberi szellem minden tudását, új felfedezéseit ebbe rögzítjük, és ezekből is sajátítjuk el. Vagyis amíg az életről, a világról szóló tanításokat egykor a vallási vezetők, a bölcsek és a közösség idős tagjai adták át a fiatal generációnak, mintegy beavatva őket az élet és a világ dolgaiba, addig manapság ezt a szerepet a könyvek vették át, melyek önmagukban is alkalmas eszközök a tudás elsajátítására. Ha belegondolunk, Hamvasnak annyiból mindenképp igaza van. hogy a mai tanítók is elsősorban könyvekből tanítanak, és nem csak felhasználják azokat.

[421] Ennek a kvázi-beavatottságú kutakodásnak vannak szép magyar hagyományai is. Elég csak Guénon magyar megfelelőjére, Hamvasra utalnunk, akitől a legkülönbözőbb magyar szellemi mozgalmak, egyházak idéznek honlapjukon. De hasonlóan széles szellemi horizonttal bírt Várkonyi András, Fónagy Iván de még Csicsáki is. Az újmagyar őstörténet-kutatók többnyire szellemi hagyatékuk egyenlőre gyengécske, korán fásuló hajtásai. Munkásságuk több helyen vallási tartalommal telített. A rendszerváltás valójában nem transzcendencia, de transzcendentális (önmegalapozási) űrt-, igényt teremtett. (Hiszen végérvényesen kiestünk a kommunizmus nagy elbeszéléséből.) Márpedig egy önmegalapozó 'őstörténet' és a posztmodern vallásosság is transzcendentális elbeszélésekben artikulálódik.

[422] Jó szemléltető, s így rossz példa Veér András szcientológia-trilógiája. Lásd Veér-Erőss, 2000/1, 2000/2, 2001.

[423] Mint arra Gadamer is rámutatott, a hermeneutika ott lesz sikeres, ahol élő és értett világot tapasztalunk, vagyis ahol az idegenség megszűnik, és így belátás és elsajátítás történik. Vesd össze Gadamer, 1984, 157.o.

vallásfenomenológia rendszerező gyakorlatából (Otto, Eliade, Leeuw, Hamvas[424]) meríthető az a formanyelv[425], melyre egy ilyen vizsgálat eredménye leginkább transzformálható. Ám amennyire egy ilyen formanyelv népszerű lehet ma (Horváth, 1996; Hunyadi 1998), elméleti síkon éppannyira támadható is (Mezei, 1998). Kiegészítendő tehát e fogalomkészlet a világkonstituáló nyelvanalízist alkalmazó mítoszelemzések[426] elbeszélésközpontú megközelítésével, mint hermeneutikai gyakorlattal.

Ennek eredményeképpen már elérhető, hogy az egyházak nagy elbeszéléseit - melyet a továbbiakban transzcendentológiájuknak[427] hívok - közérthető nyelven, szinte meseszerűen leírva adjuk elő.[428] Tehát ahhoz hasonlatos módon, ahogy ők azt megalkották, ám olyan külső szempontok szerint átrendezve és elmagyarázva, hogy annak értelme továbbadható és elemezhető legyen. A kutatói határhelyzet arra is lehetőséget ad, sőt megköveteli, hogy ezen átírt transzcendentológia érvényességét visszaellenőriztessük az adatközlővel. Komoly és türelmes munkát igényel tehát, hogy az elbeszélésekbe „belehelyeződve" az egyes elbeszélés-szálak belső logikáját[429] feltárjuk Ezt nevezhetjük mito-logikus elemzésnek is, mely során a kutató az elbeszélések belső logikájára a belső vallási nyelv elsajátítása során szép lassan „ráhangolódik".

Egy ilyen vizsgálat alapjában két területnek szolgálhat tanulságul. Az egyik a vallástudomány, melyre átfogó, apokaliptikus vallásmegértés épülhet; a másik a társadalomtudomány, melyet jóslatokkal s kezelési módszerekkel ajándékozhat meg. A két eredmény mindig együtt jár. Hogy melyiket tekintjük elsődlegesen eredménynek, és melyiket hozadéknak, egyéni megítélés kérdése. E munka távlati célként persze az előbbit tűzi ki.

---

[424] Többek között lásd Otto, 1997; Eliade 1999/2-3; Leeuw, 2001; Hamvas, 1988, 1984.

[425] Például 'szent' és 'profán', 'mysterium', stb.

[426] Cupitt, 1997, 2003; Cassirer, 1970; Loszev, 2000.

[427] Műszó, kutatói apparátom része. A transzcendentális elbeszélések rendszerét értem alatta a továbbiakban. Ám a transzcendentális 'logoszt' nemcsak mint elbeszélés, de mint sajátos, kiismerhető logika értelmében is használom tehát. Lényegében ez utóbbi jelentésből érthető meg, miként is lehet alkalmas egy ilyen vizsgálat egy-egy vallási közösség jövőbeni tetteinek-, illetve egyes történésekre való reakcióinak bejósolására. A vallási elbeszélés belső logikáját kell ehhez kiismerni.

[428] A IV. fejezetben három kisegyház transzcendentológiáit ily módon ismertetem majd.

[429] Autentikus források-, azaz az elbeszélésben hívők és a vallási közösséget vezetők folytonos visszaigazolása közepette történhet csak ez meg.

III.2.3. Jelenségtan, transzcendentalitás, apokaliptika

"New religious movements… A narrative approach is the right tool for the right job."

David Yamane, 2000, 172.o.

Az apokalipszis görög eredetű szó; a héber 'gala' megfelelőjeként vezették be a bibliafordítók. Mint Derrida egy tanulmányában részletesen elemzi[430], az 'apokalüptó' szó jelentése: felfedem, leleplezem, feltárom[431]. Mivel a mi vizsgálatunk tényfeltáró kíván lenni, ennek érdekében merészen, kissé talán tiszteletlenül időnként akár az „istennő fátyla alá"[432] is bekukkant. Nem azzal a céllal azonban, hogy az abszolút igazság mediátora legyen, de hogy a fátylon belül lévők szavát meghalhassa - akármennyire meghökkentő hangok törnek is fel onnan.

Ezen hangok értékelésmentes tolmácsolásának legfontosabb feltétele a kutató mint kutató világnézeti epochéja. (Külső epoché.) Ez feleslegessé tesz mindenféle ontológiai állásfoglalást. Mi vizsgálatunk során a vallási és hitbéli jelenségeket leírjuk - esetenként összehasonlító kitekintéseket téve -, de eközben igazságukról avagy hamisságukról ítéletet nem mondunk, nem értékelünk. Csak így alapozható meg, hogy amennyiben valaki ufót lát az égen, avagy állítja, bolygójukon vendégül látták az idegenek (aliens), az számunkra épp oly vizsgálandó jelenségcsoport[433] lehessen, mint mikor egy keresztyény ember a Szentlélek avagy egy arkangyal közvetlen megtapasztalása s víziója mellett tesz tanúbizonyságot.[434] Ezek a tapasztalatok ugyanis, mint már megállapítottuk, mindig transzcendentális mezőbe ágyazottak, és narratívákban hozzáférhetőek.

---

[430] Lásd Derrida, 1992.

[431] Egy testrészt, avagy egy titkos részt.

[432] Kant, 1992, 160.o.

[433] Vagyis elbeszélés.

[434] A módszer annyiban is kísérleti, amennyiben az eleven, érzéki, posztmodern vallásosság feltárására a fenomenológiai megközelítés kevéssé kiterjesztett. Rudolf Ottot, a történeti vallásfenomenológia újraalapozóját követve örökösei (például Leeuw és Eliade) leginkább a tradicionális kereszténység, illetve egyes múltban dokumentált vallási jelenségek iránt mutatnak érdeklődést. (Lásd ennek áttekintő illusztrálására James, 1995.) Álláspontunk szerint a történelemből a jelent megengedhetetlenül kigyomlálva. A nem történeti, kartéziánus-kanti-husserli örökségű individuum-fenomenológiai leírások megalkotói (például Emanuel Lévinas és Jean-Luc Marion) viszont a történelemre kevéssé nyitva inkább csak önvallomásokat fogalmaznak meg, és többnyire a teológia területéről érkeznek. (Lásd ehhez Bokody-Szegedi-Kenéz, 2009; Takeuchi, 2004; illetve különösen Lévinas, 1997, 1999.) Vagyis saját világnézetüket vizsgálják és eleddig egyikük sem bizonyult valamely új vallási közösség tagjának.

A kutatónak azonban nem csak filozófiai alapon, egy íróasztal mögött ülve, hanem a maga konkrétságában is képesnek kell lennie belehelyeződnie az adott vallási mitikus elbeszélésébe.[435] A továbbiakban tehát a vizsgáló szerepére, a vele szemben támasztott elvárások meghatározására és megindoklására is ki kell térnünk, mielőtt e szerep felvételét lehetővé tevő modus procendit tárgyalnánk.

III.2.4. A vizsgáló szerepe a kutatásban

A kutatónak képesnek kell lennie a fentebb karakterizált vizsgálódás elvégzésére. A külső világnézeti epoché felvételére. A vallási közösségek felkeresésére, a vallási elbeszélésbe való belehelyezkedésbe. A belső nyelv elsajátítására. A belső (vallási) és a külső (kutatói) nyelv közötti fordításra. A kutatást megelőlegező filozófiai alapok tisztán látására, így különösen a belső, fenomenológiai epoché alkalmazására a jelenségek leírása végett. Valamint a transzcendentológiák meghallására, szövegszervező elemeinek, főbb struktúráinak megállapítására. Az effajta komplex, megértéscentrikus, induktív kutatási feltételek, valamint a kutatóval szemben támasztott elvárások sokaknak egyrészről túlságosan könnyednek (netán liberális szelleműnek)-, másik oldalról túlságosan determináltnak, szigorúnak, nehezen teljesíthetőnek tűnhetnek. Ez azonban nincs így. Az ilyesfajta kutatás semmiképp sem kevesek kiváltsága. Valójában döntés kérdése, valaki hajlandó-e a hermeneutikai vallásmegértés rögös útját járni, vagy sem.

Ahhoz, hogy a kutató jól végezze feladatát, nagy segítségére lehet a külső és belső epoché hermeneutikai határpozíciójának elfoglalásában, ha tisztába teszi magában és szembe néz vele, hogy saját maga (önnön szubjektuma) is egy mitikus élettörténet egységében konstituálódik. Ez nem leértékelés, ettől a kutató saját mitikus elbeszélése mit sem veszít érvényéből, jelentőségéből, meghatározó mivoltából. (Sőt!) Ez a mitikus, önkonstituáló szubjektum-elbeszélés lehet akár vallási elbeszélés is, ez nem teszi lehetetlenné a vizsgálódást, amennyiben a vizsgálat idejére a kutató kész az epoché kritériumának megfelelni.

[435] Mint az az eddigiekből már egyértelmű, a ’vallási elbeszélés’ és az ’egy adott vallás mitikus elbeszélése’ terminusokat egyenrangúként, felváltva használjuk. Azért tehetjük ezt meg, mert minden vallás elbeszélése mitikus. Hasonlóképpen a ’vallási hermeneutika’ és a ’vallási jelenségek hermeneutikája’ terminusok tekintetében is hasonlóan járunk el. A hermeneutika terminust nemcsak a megértés, hanem a szövegközpontú, pontosabban elbeszélés-központú megértés értelmében használva.

A kutató szimbolikus-mitikus elkötelezettsége[436] megengedett, sőt tudattalan szinten bizonyos szempontból szükségszerű. A kutató nem lehet azonos egyszerűen a tárgyával – mindenekelőtt önmagával kell azonosnak lennie, és a szubjektum integritása feltételezi a szimbolikus-mitikus elbeszéléseket. Ezt a posztmodern filozófia is elismeri, sőt az világít rá ennek szükségszerűségére és tragédiájára igazán. „…az ember eltűnhet, mint a tengerparton egy arc a homokban…"[437] – írja Foucault. József Attila szavai mintha csak megelőlegeznék e tárgyban Foucault megállapításait.

„…Talán eltűnök hirtelen,
akár az erdőben a vadnyom…"[438]

Lássuk be, a tárggyal való teljes azonosulás nem elvárás[439], a kutató integritása azonban az. Például az esetlegességre épülő kvantuum-világot nem kutathat egy szétesőő, céltalan, esetleges kutató. A világűr ürességét, a természeti erők monoton semlegességét kutató tudós nem lehet maga is üres és retardáltan semmis. A kutató is ember, a kutató is szubjektum, a kutatónak is hinnie kell abban, hogy van értelme a kutatásának, melynek alá-veti (szubjektálja) önmagát. Az epoché nem azt jelenti, hogy a kutató feladja saját integritását a kutatás ideje alatt. Arra nagyon is szüksége van mind a kutatás alatt, mind a kutatott közegből való felmerülés után. Saját ontológiai állásfoglalásait zárójelbe kell tennie, nem elveszítenie, elfelejtenie. Borbély Szilárd egyik, felejtésről szóló verse a maga érzékletes módján rávilágít, hogy az elbeszélt identitás elfelejtése egyben az identitás teljes feladását is jelentené.

„… Mnémoszüné, a sötét fény, az istenek kegye vagy
büntetéseként elvette tőlem az emlékezet terhét. Nem
emlékszem az emlékeimre. Se magamra, se másra
szinte abból a korból. Csak néhány tájra vagy szagra.
De a szavakra nem, sem az elbeszélhető beszédre. Se
évekre, évszakokra. Sötét és süket árnyék vetül arra
a múltra, amely hozzáfűzhetne ahhoz, ami eljön.

[436] Persze ez az elköteleződés létezhet a modernitás deszakralizált tudomány-elbeszélése iránt is, ahogy arra Campbell és Lyotard is rámutatott. Lásd Campbell, 2000; Lyotard, 1988.

[437] Foucault, 2000, 323.o.

[438] József Attila: 'Talán eltűnik hirtelen...' című versének első sorai. Online lásd: http://magyar-irodalom.elte.hu/sulinet/igyjo/setup/portrek/jozsefa/talan.htm

[439] A kutatónak nem beavatódni kell, azaz vallásossá válnia a valláskutatás érdekében.

Nem tudok arról, aki voltam, ezért nincs bennem,
nem maradt szinte semmi, ami hozzákötne ahhoz, aki
volt az, aki voltam…”[440]

Ahhoz, hogy a kutató elkezdje a hermeneutikai vallásvizsgálatot, nem elégséges azonban még az sem, ha a kutató saját határhelyzetén kívül tisztában van a kutatási módszer filozófiai alapjaival is - melyek kijelölik, pontosan mit kell vizsgálnia a vallási elbeszélésekben, és mit kell „kihallania” belőlük. Szüksége van még a kutatás pontos processzusának meghatározására. Ezt igyekszünk tisztázni a következő alfejezetben.

[440] Borbély Szilárd: ’Ekhó a verandán’. Online teljes terjedelmében lásd: http://www.veritasnova.hu/index.php/vers/55-ekho-a-verandan

III.3. Modus procendi

A bemélyülés egyszerre hermeneutikai pozíció és empirikus modus procendi. Ez biztosítja, hogy a vizsgálat a vallási tapasztalat-, és ne az önreflexió artikulálásának színtere legyen. Hiszen így vizsgálatunk előbb a valóságba tekint, s csak ott felismerve tárgyalja a szent-világban-benne-létet - úgy, ahogy az a mitikus elbeszélésekben megjelenik.[441] Számunkra egyértelmű, hogy ehhez szükség van egy hozzávetőleges módszertanra is, mely nemcsak a „mit?" ás a „honnan?" kérdésre válaszol, hanem a „miként?"-re is.

Az Igazság és módszerben Gadamer ezzel szemben többször kijelenti, hogy a hermeneutika problémája szerinte nem elsősorban módszerprobléma, mivel a hermeneutikai tapasztalat „a tudomány módszeres eszközeivel nem verifikálható".[442] Miközben persze – mint írja „…a humán tudományok is igazságot tapasztalnak, bár ez másféle igazság és tapasztalat, mint a természettudományokban: a művészet, a vallás, és a történelem tapasztalatával rokon, s ugyanúgy nem módszeres eljárások révén teszünk szert rá. Azzal, ami saját életünk része, nem tudunk laboratóriumban kísérletezni, életünket és a történelmet nem tudjuk matematikailag kiszámítani, s az eseményeket általános törvények eseteiként kezelni."[443]

Habermas ezzel szemben Gadamer szemére vetette, hogy az 'Igazság' és 'módszer' szembeállításának nem lett volna szabad arra késztetnie Gadamert, hogy „…a hermeneutikus tapasztalatot elvontan szembeállítsa a módszeres megismerés egészével…"[444] Valójában azonban Gadamer sem tagadja, hogy a tudományban a módszeres munka nélkülözhetetlen, még akkor sem, ha nem terjeszti elő az értelmezés művészettanát, módszeres eszközeit, amellyel állítólag egy megnyilatkozást tökéletesen birtokba lehetne venni. Sokkal inkább vitatja a természettudományi és matematikai metodológia egyetemes érvényességét,[445] és ezzel nekünk is egyet kell értenünk.

Az Igazság és módszerben Gadamer akarva-akaratlan egy új társadalomszemléletet és emberszemléletet is közöl. Mint írja: „A szövegek megértése és értelmezése nemcsak a tudomány ügye, hanem nyilvánvalóan hozzátartozik az egész emberi világtapasztalathoz."[446]

---

[441] Hiszen a ma (posztmodernitásban testet öltő) szentségtapasztalatának nem értelmet kívánunk adni, hanem igyekszünk ezen értelmet narratívák segítségével feltárni, és közérthetővé tenni. Felismerve, hogy a szent leglényege transzcendentalitása, mely elbeszélésekben hozzáférhető.

[442] Gadamer, 1984, 21.o.

[443] Gadamer, 1984, 23.o. Lásd ehhez még Szabó, 2003, 12-14.o.; illetve Bonyhai, 1998.

[444] Habermas 1994, 238.o.

[445] Lásd Gadamee, 1984, 12.o.

[446] Gadamer, 1984, 21.o.

Gadamer felfogásában a nyelv nem egyszerűen instrumentális közege tehát az emberi kommunikációnak, hanem magának a „megérthető létnek" a tapasztalatát hordozza.

Láthatjuk, hogy Gadamer szövegcentrikus identitás-interpretációja, némi hangsúlyeltolódással ugyan, de lényegében megegyezik az általunk a III.1.3. alfejezetben ismertetett narratív konstitúció-felfogással. Amíg azonban Gadamer számára egy általános szövegelemző attitűd megalapozása a cél, addig mi konkrét vallási elbeszélések vizsgálatára igyekszünk kidolgozni és alkalmazni egy hermeneutikai módszert. A különbség lényegi eleme, hogy itt nemcsak írott szövegekkel van dolgunk, hanem olyan elbeszélésekkel, melyeket szóra kell bírni. Ez a különbség pedig esszenciálisnak bizonyul.

Az persze nyilvánvaló, hogy Gadamer nem fektet le egy egyetemes módszertant, és nem ír elő követendő metodológiát. Hermeneutikájából inkább egyfajta módszertani magatartás következik, amelynek négy sarkalatos pontja van: (a) a realitás szövegvalóságként való felfogása, (b) az értelmezés leírásként történő interpretációja, (c) a hermeneutikai kör tisztánlátásának szükségessége, és (d) az értelemkonstrukció elve. Láthatjuk, hogy ebben az értelemben a vallásvizsgálat során követendő módszertani magatartás mibenlétét mi már kimerítően tisztáztuk a III.1. és III.2. fejezetekben. Sőt ennél tovább is mentünk, mikor meghatároztuk, mely elemeket, hangsúlyokat kell kihallanunk a vallásvizsgálat során.

Azonban, bár a szociológiai vizsgálatokban szokásos egyetemes módszertant előterjeszteni nekünk sem lehet célunk[447], a hermeneutikai attitűd és az elemzés irányainak meghatározásánál azért mindenképp többre van szükségünk.

Tekintetbe véve, hogy mely elemek feltárására vagyunk kíváncsiak a vallásmegértés céljából[448], az alábbi négyes osztatú metodológiai rendszerajánlást fogalmazhatjuk meg. Először is, mivel a kutató kívülről kezdi kutatását, az első lépés kell legyen (1) a kívülről hozzáférhető írott és elektronikus források lehetőleg teljes körű számbavétele. A kanonizált korpusz meghatározása, és értő átolvasása[449], melyből megismerhető a vallási elbeszélés egyenlőre tőlünk idegen, belső nyelvén megfogalmazott világképe. Ezáltal valamennyire már belevonódunk az idegen szövegvalóságba. Ezen külső lépcsőfokon fontos egyéb, másodlagos források összegyűjtése is. Ilyen lehet például neopaganista vallások esetében a hivatkozott

[447] Hiszen a hermeneutikai megértés útja nem azonos a szociológiai adatgyűjtés felfogásával.

[448] Mint már mondottuk, ezek elsősorban a konstituáló narratív transtcendentológiák, valamint a jelentéskonstruáló szövegszervező egységek, vagyis a belső nyelv szemiotikája és szintaktikája. Ezek minden esetben magukban foglalják és magyarázzák a kozmosz történetét. Az alapítás történetét. A jelenhez való viszonyt. A szent cselekedetek meghatározását és megindoklását. A szakralitással való kapcsolattartás mibenlétét. A szakralitás és a profanitás viszonyát. A szent státuszának mibenlétét.

[449] A dolgozat végén található irodalomjegyzékben a IV. fejezetben vizsgált három vallási közösség kanonizált korpuszát ezért is szerepeltetjük.

történeti hagyományok megismerése a tudományos történetírás diskurzusában, történelemkönyvek, elemző monográfiák és vallástörténeti munkák segítségével. Az esetlegesen hivatkozott múltbéli és jelenbeli rokon vallási mozgalmak mibenlétének tisztázása a szakirodalom és az internet segítségével szintén segítségünkre lehet. Továbbá az adott vallási mozgalomról szóló esetlegesen már megszületett elemző-, kutatói munkák számbavétele is elkerülhetetlen.

A második lépcsőfok (2) a személyes felkeresés, a kontempláció, a szemlélődés szintje. Törekedni kell több interjú elkészítésére, lehetőleg mind az egyházalapítóval - illetve ennek lehetetlensége esetén a jelenlegi egyházi, közösségi vezetővel -, mind egyházi középvezetőkkel és hívekkel. Ezekre az interjúkra fel kell készülni, méghozzá oly módon, hogy a vezető élettörténetéről interneten vagy nyomtatásban elérhető forrásokat, illetve esetleges általa írt műveket meghaladóan maguktól a hívektől is tájékozódjunk. Érdemes előre megírt, a transzcendentológiák feltárását lehetővé tevő kérdésekkel érkezni ezen interjúkra, de felkészülni rá, hogy a válaszok eltéríthetnek eredeti kérdéseinktől.[450] Érdemes a teljes beszélgetést – ha ebbe az interjúalany beleegyezik – diktafonra is felvenni a későbbi elemezhetőség céljából.[451] Nem szabad elfelejtenünk, hogy a célunk nem a kontamináció, de a kontemplatív vizsgálódás. Ennek megfelelően alkalmas módszer számunkra a párbeszéd, az interjú, a közvetlen tapasztalat, a megfigyelés. A kérdőíves felmérés mint pozitív segédeszköz ellenben elveszti kizárólagosságát, bár kvalitatív elemzést lehetővé tevő kvantitatív adatok gyűjtésére továbbra is alkalmazható marad.[452] Ezen a szinten már nem csak teológiai műveket - avagy a kanonizált korpusz részeit képező írásokat - kell olvasnunk, de akár istentiszteletre járva a dogmák vitalitását kell regisztrálnunk.[453]

A harmadik szint (3) az elmélyülés szintje. Ekkorra az összeszedett adatokat már képesnek kell lennünk feldolgozni, értelmezni. A kontempláció szintje előkészíti a kutatót arra, hogy a vallási közösség belső, mitikus nyelvezetét elsajátítsa. Ezen a szinten célunk e tudás birtokába kerülni. Vagyis képessé válni megérteni e nyelven születő kijelentéseket a

---

[450] Ez nem baj, hiszen ily módon a vallási elbeszélés önmaga törvényszerűségeit követi, és mi kontemplatíve pontosan ezen szövegszervező törvényszerűségek, struktúrák megértésére törekszünk.

[451] A III.2.1. fejezetben idézett interjúpéldánk ezt jól illusztrálja.

[452] Lásd a III.1.6. alfejezetben más területről felhozott példánk.

[453] Elgondolkodtató, vajon a kereszténység esetében is a vallástudománynak – arisztokratikusságát mellőzve - nem-a 'népi'-egyéni hiedelemvilágot kellene-e feltárnia, az élő hitet, úgy, ahogy az megjelenik, minden furcsaságával egyetemben, ahelyett, hogy napjaink teológusainak könyvbe zárt hitéletét, illetve a magas klérus távoli (hegeli szóval: pozitív) állásfoglalásait hasonítja valaminemű végső igazsághoz?

transzcendentológiák kontextusában.[454] A nyelvhasználat elsajátításának eszköze már nem elsősorban az interjú, hanem a hívőkkel való kötetlenebb párbeszéd, melyben esetleges tévedéseink, félreértéseink kijavításra kerülhetnek. Fontos, hogy ügyeljünk saját integritásunk megtartására, vagyis kerüljük a bevonódást, a vallási vitákba való belekerülést.

Végül a negyedik szint (4) a felmerülés szintje. Ennek során történik meg a „visszafordítás". Ezen a szinten az összegyűjtött anyagot, például az interjúkat áttekinthető formába kell önteni. Megszerzett tudásunkat képesnek kell lennünk továbbadni.

Nagyjából ennyit tudunk metodológiai ajánlásként megfogalmazni. Természetesen a módszeres kutatói attitűd nélkül ezen metodológiai lépcsők nem sokat érnek. A következő alfejezetben ennek illusztrálására azt igyekszünk kimutatni a freudi módszertan elemzésének kapcsán, mennyire fontos is az, hogy egy tudományos módszertant alkalmazó kutató elkerülje saját mitikus elbeszélésének ráerőltetését vizsgálata tárgyára.

[454] Gadameri terminusokkal élve az „odahallgatás", a „beszélni hagyás", az „újbóli szóhoz juttatás" a feladatunk. (Lásd részletesen és lényegre törően kifejtve Gadamer, 2001.) Joachim Wach megfogalmazásában a megérteni szándékozott vallás saját, belső „relatív a priorijának" megértése a cél. (Lásd ehhez Wach, 1969, 1988.)

III.4.

Freud transzcendentális köpönyege[455]

Egy apokaliptikus módszer és a világnézeti stratégiák közötti különbség lényegi. Még akkor is, ha az apokaliptika valóban feltáró, és tárgya - legalábbis elvben - a világegész.[456] A világnézet ugyanis mindig személyes, és nem tisztán pozitív.[457] Mégis rokonságban állnak valahol egymással. A rokonság alapja pedig transzcendentalitásuk. Ez a rokonság azonban könnyedén túl szorossá válhat, amennyiben a módszer rejtett metafizikai előfeltevésekkel bír.

Freud általam az alábbiakban vizsgált kései értekezése, az „Egy illúzió jövője"[458] maga transzcendentális módszerrel a leginkább transzcendentális valóságot, a vallást veszi tárgyául. Foglalkozhatnánk azzal, mennyire helyeselhetőek Freud megállapításai a vallásról mint kulturális neurózisról. Ám ez meghaladná kereteinket és alighanem kritikába torkollna. Jelen alfejezet e helyett a következő kérdésekre kíván vázlatosan megfelelni: (1) Freud modus procendije mennyire tekinthető fenomenológiainak, vagy inkább mennyire apokaliptikus, metafizikus és világnézeti. (2) Mennyire transzcendentális maga a pszichoanalitikus módszer is. Továbbá (3) hol találhatók kapuk a Sartre által „Az egy emócióelmélet vázlatában"[459] felvázolt fenomenológiai pszichológia és a pszichoanalitika között. Ezen elemzés lefolytatásának indítéka, hogy levonjuk abból a megfelelő tanulságokat hermeneutikai vallásvizsgálatunk számára.

Kezdjük mindjárt meghatározással a félreértések elkerülése végett. Fenomenológián itt leíró jelenségtant értünk – tágabb keretek között, mint azt Husserl tette. (Husserl, 2000) Egy módszert akkor tekintünk a továbbiakban fenomenológiainak, ha (a) tárgyától függetlenül (a vizsgálat idejére) magában foglalja a világnézeti epochét; (b) a jelenségeket és azok értelmét saját transzcendentális mezejükbe ágyazottan tárja fel; (c) kiindulópontja az intencionális tapasztalat.

Kezdjük mindjárt a végéről. Freud a lélekelemezésből nyert tapasztalatokból, tanulságokból sző mintákat, mely mintákat aztán a világ bármely jelenségére hajlandó szabadon rászabni. Így például a kultúrát a klinikai pszichológia nyelven tárgyalja. Ez jelent egy állandósult

---

[455] Jelen alfejezet egy korábbi publikációm átdolgozása. Lásd Pávay, 2003/1, 37-43.o.

[456] Minden „nagy" módszer ide sorolandó. Legyen az mechanisztika, evolúció, vagy épp dialektikus ontologika..

[457] Loszev szerint, mint már mondottuk, a mítosz az elbeszélt csodás személyes történelem – s a filozófiai reflexió, pozitív teológia ennek legfeljebb elidegenített rögzítése. Lásd ehhez Loszev, 2000.

[458] Freud, 1945.

[459] Sartre, 1976.

formanyelvet[460], melynek keretei így a végtelenbe tágítottak, a humán világegész leírására törnek. Így létrejön egyfajta „világképlet", melynek változói szabadon behelyettesíthetőek.[461] Azt gondolhatnánk, mi sem áll távolabb a világra a tapasztalat ablakán át nyitó jelenségtantól, mintsem e „tágítás". Ám a történeti vallásfenomenológia[462] képviselői – ideértve Eliadet s Leeuwt – hasonló módon járnak el, mikor egy elővételezett vallási lényegdefinícióra koncentrálva minden vallási jelenséget ezen szűrőn keresztül foglalnak táblázatokba, csoportosítanak. Így például a nem feltétlen transzcendens vallási jelenségeket – mint a sintó rítusok, vagy a buddhista meditáció - is szükségképpen transzcendensként értelmezve[463] Még Freud is szorosabban tartja a husserli örökségű individuális kiindulópontot, számot vetve a megismerő alany sajátosságaival. Ahogy írja: „… Megfeledkeznek néhány tényezőről, amelyek a tudományos munkáról alkotott felfogásunk szempontjából döntőek: hogy ti. szervezetünk, ill. lelki berendezkedésünk éppen a külvilág kutatása folyamán fejlődött ki, tehát szerkezetében bizonyos célszerűséget juttat érvényre; hogy lelki berendezkedésünk maga is része annak a külvilágnak, amelyet ki kell kutatnunk és hogy ilyen kutatásra nagyon is alkalmas; megfeledkeznek arról, hogy a tudomány feladata jól körülhatárolt, ha nem akarunk tőle mást, mint azt, hogy megmutassa nekünk a világot, amilyennek az szervezetünk sajátossága következtében látszik… a világ problémái üres absztrakciók, minden gyakorlati érték nélkül, ha nem vagyunk tekintettel lelki berendezkedésünkre, amely a külvilág tudomásulvételére szolgál."[464]

Tehát analitikus módszere reflektált tapasztalatra, tanulságokra épül; mely tapasztalat elvben világnézetileg nem determinált (a); minden újra nyitott, és elméletben falszifikálható.[465] Ennyiből Freud módszere nem vádolható azzal, hogy világnézetileg kódolt. Azzal azonban álláspontunk szerint igen, hogy szükségképpen világképletet feltárni rendeltetett. Tehát mindenképpen világnézetté tágul, de hogy milyenné, az már a felhasználótól függ. Maga Freud is felismerte már, hogy tanítványai az analitikus módszer felhasználásakor nemegyszer

[460] Ideértve a libidót, a drive-ot, ösztönt, a pszichoszexualitást, a tudattalant, stb.

[461] Marxista szemszögből is hasonló következtetésre jutott Freud módszere kapcsán például Hermann István. Lásd Hermann, 1964.

[462] A terminus használatát lásd James, 1995; Mezei, 1998.

[463] Tévesen. A manapság megfigyelhető vallási inkulturáció; illetve a sok hívőnél megfigyelhető szent és profán összecsúszása korábban már kifejtett álláspontunk szerint nem egy teljesen új, de egy visszatérő jelenség, mellyel csak saját transzcendens-monoteisztikus kultúránkban nem tudunk mit kezdeni.

[464] Freud, 1945, 12.o.

[465] Erre többször is felhívja a figyelmet in: Freud, 1945.

újszerű világnézetté tágították azt. Ez szinte szükségszerűnek tűnik fel.[466] Ennek okait mindenképp érdemes feltárnunk, hiszen mi mindenképp szeretnénk elkerülni ezt.

A freudi analitikus vizsgálat alanyainál az élettörténet feltárása minden lelki probléma kulcsa, mely elbeszélésekben hozzáférhető. Tehát Freud páciensei transzcendentális elbeszéléseinek feltárását (b) használja fel a gyógyításra. A vizsgálat tárgya ez esetben tehát a tárgy saját elbeszélésén keresztül hozzáférhető – ez az elbeszélés a kiindulópont. Vagyis: a vizsgálat tárgyait történetiségükben elemzi. Az első kérdésre tehát látszólag egyértelmű a válasz: Freud módszere a fenti tág értelemben fenomenológiainak tekinthető, a-b-c pontok alapján.

Áttérve a második kérdésre (2) megfogalmazhatjuk azonban a tételt, miszerint ha a vizsgálat világnézeti epoché-ra (a) épül, úgy eredményeit semmiképp sem használhatja fel egy saját transzcendentális mező (2) kiépítéséhez. Sőt, a kutatónak egyáltalán fel kell függesztenie minden elbeszélését, míg tárgyát kutatja. Viszont ahogy Freud a Totem és tabuban[467] a vallást tárgyalja, ősokokat, ősképeket keresve, az egyértelműen transzcendentális jellegű. De különösképpen igaz ez filogenezis és ontogenezis rokonító tételére.[468] Elemzéseiben még a kultúraellenesség is történeti, avagy faji gyökerű, melynek oka szerinte az ősemberből visszamaradt öntörvényű destruktív hajlam, melyre gyógyír a vallás. Hozzá teszi azonban, hogy mára elavult gyógyír, mivel irracionalizmusba torkollik.

Vegyük észre: ez esetekben Freud már nem a tárgy saját elbeszéléseiből vagy egyéb tapasztalati tényekből indul ki, hanem ráerőlteti e tényekre saját maga, mint kutató világképletét. Így egy saját elbeszélést hoz létre, melyben minden tapasztalat bizonyíték jelleget nyer, méghozzá paradox módon az analitikus elbeszélést megalapozó világképlet igazságára vonatkozóan. Vagyis az elbeszélés már eleve meghatározza a tárgy tapasztalatának jelentését. Márpedig ha ez igaz, úgy semmiképp sem lehet előítélet-mentes, avagy fenomenológiai leírás a vizsgálat eredménye, hisz a tapasztalat elővételezett jelentéssel bír. Ezt szemléltethetjük is egy rövid példán.

---

[466] Hasonló módon ahhoz, ahogy Kant „A vallás a puszta ész határain belül" bevezetésében a moralitást (avagy elvonatkoztatva: a filozófiáját) szükségképp a vallásba (mint világnézetbe és 'világérzetbe') torkollónak veszi, és nem a vallást tartja a moralitást megalapozónak. (Kant, 1974.) De más oldalról talán találóbb hasonlat a hegeli dialektikus ontologika módszertana, mely, mint azt a filozófiatörténet is igazolja, egyaránt alkalmas materialista világnézet megalapozására (ebből születik a marxizmus), és a legmélyebb, misztikus vallásosság indoklására (Hegel esetében). Az ún. bal-, és jobb hegeliánusok táborából további példákat is hozhatnánk. Sőt, mint azt már a II.1.3. fejezetben érintettük, és majd az VI.2. fejezetben is kitérünk rá, Marx filozófiája is könnyen hívő viszonyulássá alakulhat.

[467] Freud, 2011

[468] Mondhatnánk: ez az emberiség nagy freudi története.

Egyik debreceni, orvosként dolgozó barátom pár éve pszichiáteri szakvizsgájára készült, és gyakorlati ideje alatt egy 'mindennapos' esettel találkozott. Egy anya hozta be fiát kezelésre a pszichiátriára, mivel a fiú nem volt hajlandó az orrát kidugni a takaró alól. Méghozzá azért nem, mert elmondása szerint Isten megmondta neki hogy bűnös, és hogy emiatt ne mutatkozzon a világ előtt. Ehelyett tanúsítson megbánást, és naphosszat imádkozzon csendes magányában – melyet ő a takaró alatt talált meg. Egy klinikai pszichiáterben ez esetben fel sem vetődik, hogy a fiúnak talán igaza van – és ez talán jól is van így. Azonban egyértelmű, hogy ez annak köszönhető, hogy panasza mint jelenség egy materiális-racionális elbeszélés részeként tételeződik, mégpedig annak hibás, javítandó elemeként – a jelenség ontológiai státusza tehát az orvos számára prekódolt.[469] Ez az attitűd nemcsak általában a freudista-, de a freudi esettanulmányokban is tisztán megfigyelhető. Hiszen racionális magyarázatát kívánja adni az irracionalitásnak.[470]

Mi ezt a gyakorlatot nem kívánjuk értékelni, mindössze a módszertani buktatókra felhívni a figyelmet. Hiszen komolyabb veszélyek is következnek az analitikus módszer világképletté tágításából.[471] Mikor például a pszichoanalitikusok furcsa jelenségeket tapasztalva regresszív hipnózist alkalmaznak, elvben ugye a páciens élettörténetét kívánják feltárni. E helyett sokszor mintegy önterápiát gyakorolnak azzal, hogy saját elbeszéléseikhez igazítják a hipnózisban - vagy más analitikus módszer által - feltárt és általuk is befolyásolt elbeszélést. Így történhet meg, hogy egyes pszichiáterek szerint Naprendszerünket ufók látogatják rendszeresen – ittlétük emlékét oly módon „kitörölve", hogy annak emlékét csak a páciensek regresszív hipnózisaiban lehet feltárni.[472] Más pszichiáterek szerint pedig Amerikában a szekták titokban egy csomó gyermeket megrontanak, és akár véres orgiákra késztetnek felnőtteket is.[473] Ja, hogy erre a páciens kezdetben nem emlékszik? Ez szerintük a természetes elhárítás, a tudattalan, avagy az idegenek eszköze, melyet azonban ők az analízis során

[469] Ennyiből talán jogosan állítható, miszerint a modern pszichológia tárgy nélküli tanná teszi magát, hiszen a lelket, mint ontoszt eleve kizárja a látezők közül, noha logikusan mindössze epochálnia kéne, s így jelenségleírást gyakorolnia. Erre lenne ugyebár kísérlet a fenomenológiai pszichológia, és Jung időskori írásai. Lásd Sartre, 1976; Jung, 2000, 2005.

[470] Lásd ennek paradox következményeit elemzendő Donald Davidson nagyszerű tanulmányát: Davidson, 1993.

[471] Mely világképlet, mint már jeleztük, nemcsak szabadon megalkotható a módszerből, de úgy tűnik szinte szükségszerűen egy ilyen világképlet megalkotására készteti az analitikusokat. Remek példa erre Jung, aki ugyan élete vége felé sokkal inkább fenomenológusként viselkedik, mint Freud (minden ontológiai állásfoglalástól tartózkodva), tanai-tételei mégis egy nagy elbeszélésbe torkollnak. A kollektív tudattalan és az archetípusok fogalma a mai kisegyházak és ezoterikus rendek közismert szellemi közkincsévé lettek.

[472] Lásd példaként John Edward Mack alapos pszichiáteri esetelemzéseit: Mack, 2007.

[473] Lásd ehhez Singer, 2003.

kijátszanak, és a páciensek hipnotikus elbeszéléseiben hírt kapnak róla. Az azért valamennyire elgondolkodtató kell legyen, hogy egyazon pszichiáterek rendre azonos elbeszéléseket mutatnak fel…

Vagyis saját elbeszéléseiket artikulálják pácienseik elbeszélése helyett, mely elbeszélésekhez remek anyagot és alapot szolgáltathat számukra az analitikus módszer. Most azt mondhatnánk, hogy rendben, vannak vadhajtások, de Freud ennél azért jóval tisztességesebb és következetesebb gondolkodó volt. Csakhogy emlékezzünk rá – a kultúra, és a vallás tárgyalása kapcsán ő is eleve nem tényeket vizsgált, hanem tényeket gyűjtött egy elmélet megalapozásához[474], illetve bizonyításához[475]. Kérdés azonban, szükségképp következett-e ez módszerességéből, vagy az, hogy a látens axiómák, a kutató saját élettörténete rátelepszik a kutatott anyagra, nem szükségszerű, csak esetleges elhajlás, túlkapás? Másképp fogalmazva: megreformálható lehet-e vajon a pszichoanalitikus módszer oly módon, hogy a módszer maga elvben világnézeti epochéval is stabilan alkalmazható legyen?

Nos, álláspontunk szerint tisztán filozófiai alapon szemlélve igen.[476] Az ehhez vezető kapu pedig Sartre ötlete. Az ő magyarázata szerint ugyanis emberként minden tapasztalatot, mellyel találkozunk, egy mágikus világképletbe, avagy mitikus elbeszélésbe ágyazunk. Ha cselekedetünk irracionálisnak is tűnik fel, ennek oka, hogy valamivel képtelen vagyunk szembesülni[477], és világképletünk ennek megfelelőképpen bővítjük.[478] Mindezt ráadásul tudattalanul, pontosabban reflektálatlanul tesszük. Látszólag a sartrei és a freudi felfogás különbség elenyésző. Csakhogy Sartre ötletét szabadon továbbépítve így egy fenomenológia-pszichológiai vizsgálatot végző pszichiáternek - aki fel akarja fedni mások transzendentális mezejét elbeszéléseik által - nem kell ontológiai állásfoglalásokat tennie, és a racionális igazsághoz mérni a történteket. Míg Freud a racionalitást antropológiai ideálként tárgyalja, addig Sartre esetében ez nincs így. Szerinte mindenkinek van világképlete, a kutatónak is, és ezzel a kutatónak kell leginkább tisztában lennie. Noha nem feltétlen saját világképletével – de legalább elbeszélő világképlete meglétének tényével.[479] A páciens transzendentológiájának

[474] Például a vallás mint kultúrneurózis értelmezéséhez.

[475] Lásd Freud, 1945, 2011.

[476] Fentebb kifejtett kritikánk is filozófiai-, azaz elméleti talapzatú volt, és egyáltalán nem kívánja elvitatni a pszichológia és a pszichiátria módszeres eredményeit és terapikus gyakorlatát.

[477] A Freud által leírt elhárítás, tudattalanba süllyesztés okán.

[478] Ezen gondolat kifejtését lásd Sartre, 1976.

[479] Fontos megértenünk, hogy itt nem szabadon szárnyaló, lényegtelen elbeszélésekről van szó, mely által az emberi egzisztencia is mint hagyma lényegtelen és esetleges lesz. Itt legalapvetőbb elbeszéléseinkről van szó, például amely alapján az emberi nemhez tartozónak; vagy akár egy család, egy kultúrkör leszármazottjának tartjuk magunkat. Vagy mikor lelkiismeretünk megszólal, ebben az értelemben annak is oka valamely

sajátosságai így egyfajta lényegi, hermeneutikai párbeszéd során válnának felfejthetővé. Freud analitikája ily módon valóban e mechanizmus, vagyis a transzcendentális mező avagy a mágikus világképlet működésének feltárására lenne alkalmazható. Ez persze csak elméleti lehetőség persze.

Eközben nem kell igazságot adnia a pszichiáternek materialisztika kontra misztika „homályos" vitájában, csak a folyamatot kell leírnia – már ha ez társadalmi okokból szükséges – és esetleg kezelnie. Ily módon a lélekgyógyász immár mint tudatos „storyteller" funkcionálhatna. Ez utóbbi persze igen problematikus már elméletben is, és rengeteg kidolgozatlan részlettel bír. Figyelembe kell vennünk azt is, hogy Sartre „kísérlete" inkább episztemológiai, mintsem terápiás indíttatású. Más fogalmakkal: inkább filozófiai mintsem pszichológiai. Ráadásul problémák már elméleti szinten is felvetődnek – például az emberi lényeg tekintetében Sartre talán követelődzőbb, mint Freud.[480] Illetve a háttérben számot kell vetnünk Davidson jogos felvetésével is. Vagyis, ha az irracionalitást túl jól sikerült megmagyaráznunk, máris racionálissá tettük azt, mintegy a racionalizálás freudi elhárító mechanizmusát alkalmazva. És így végül is Freud antropológiai racionalitás-ideájához jutottunk vissza.

De nem kívánunk hosszabban időzni a pszichológia területén, és jelen disszertációban nem feladatunk a fenomenológiai pszichológia megalapozása. Emlékezzünk rá, azért tévedtünk erre a területre, mert a mai analitika módszertani hibáinak magyarázatából tanulságokat kívántunk levonni vallási hermeneutikai módszerünk tekintetében, elkerülendő a hasonló hibákat. Ezek közül a legfontosabb, hogy az adatgyűjtés idején mindenképp el kell kerülnünk saját világlátásunk ráerőltetését a vallási jelenségekre, és azokat saját transzcendentális mezőjükbe ágyazottan kell vizsgálnunk, megszólítanunk és szóhoz juttatnunk. Ezzel elméleti szinten eddig is tisztában voltunk, hiszen a II. és a III. fejezetben filozófiailag már elemeztük, hogy a metafizikai előfeltevésekkel dolgozó deduktív valláselméletek milyen buktatókkal bírnak. Jelen alfejezetben azonban egy gyakorlati módszer kritikai elemzését végeztük el, mely módszer szintén fenomenológiai alapokon nyugszik. Ebben a kontextusban a kutató világelbeszélése már kifejezetten külső forrásként artikulálódik, melynek nem szabad a vizsgált elbeszélés belső sajátosságait felülírnia, és nem valamely egyenrangú párbajfélként. Ez újfent az epoché elkerülhetetlen szükségességére hívja fel a figyelmet, de rámutat arra, hogy ezen szükségesség nem pusztán valamiféle liberális elkötelezettségből fakad, hanem az

---

tapasztalat, cselekedet összegyeztethetetlen volta eddigi egzisztenciális elbeszéléseinkkel. Ezt a témát részletesebben is elemezzük majd a VI.3. fejezetben.

[480] Az empirikus pszichológiát is ezen az alapon támadja.

intellektuális tisztesség biztosítéka. Hiszen a kutató kutatása tárgyát nem degradálhatja le, nem hamisíthatja meg. Különösen, ha emberekkel foglalkozik.

El kell ismernünk tehát Freud eredményeit, de tanulni kell metodológiai hibáiból is, amennyiben a mitikus elbeszélések valódi értelmezésére törekszünk. Ezt igyekeztünk bemutatni e fejezetben.

III.5. Átvezető rész

Most tehát, hogy tisztáztuk a hallás hermeneutikájának filozófiai alapjait, és kidolgoztuk a bemélyülés dinamikus határhelyzeten alapuló módszerét - kijelölve a kutatásban vizsgálandó elemeket és annak mikéntjét is-, ideje áttérnünk a módszer konkrét, gyakorlati alkalmazására. A szoftmodern vallási hálózatok elemzésére. Ezzel lezárul disszertációnk általános része, hiszen az I-III. fejezetekben áttekintetve a vallástudomány történetét és kifejtve saját vallásfilozófiánk általános alapjait lehetőség szerint már pozícionáltuk saját kutatásunkat, és rámutattunk a lehetséges elméleti és gyakorlati buktatókra. Itt az ideje tehát, hogy a posztmodernitás különös vallási jelenségeinek konkrét vizsgálatát lefolytassuk, és e jelenségeket a posztmodern társadalmi valóság kontextusában értelmezzük.

KÜLÖNÖS RÉSZ

IV.
SZOFTMODERN VALLÁSI HÁLÓZATOK[481]

Disszertációnk általános részében[482] a vallás kutatásának, megértésének filozófiai és hermeneutikai alapjait fektettük le. Elméletileg megalapozva a posztmodern mítoszszövés hermeneutikáját, a posztmodern mítoszkutatást. A különös részben, vagyis jelen, IV. fejezetben már a vizsgálat konkrét elvégzésére törekszünk. „Egy szöveget valójában csak akkor értünk meg, ha megértettük azt a kérdést, melyre az illető szöveg válasz"[483] – állítja Gadamer. Ennek szellemében eljárva fontos tehát, hogy a három kisegyház vallási elbeszélésének bemutatását megelőzze a posztmodern kontextus felvázolása, melyben e vallási elbeszélések megszülettek, és ma is léteznek.[484] A kutatás előzményeinek és körülményeinek tisztázása után – melyet a IV.1. fejezetben ismertetünk -, ezen szociális kontextus felvázolását kíséreljük tehát meg a IV.2. fejezetben. Ezután a három kisegyház körében - a III.1-3. alfejezetekben részletesen bemutatott metodológia szerint - lefolytatott vizsgálat eredményeinek bemutatása következik a IV.3. fejezetben.[485] Végül, mintegy a szintetizáló rész előkészítéseként a IV.4. fejezetben a vizsgálatból a tanulságokat levonva a szoftmodern vallási jelenségek egyedi, különös sajátosságainak analízise a célunk.

A fejezetnek már a címválasztása is jelzi, hogy olyasmiről értekezünk itt, amit elsőre csak nehézkesen körülírni lehet, frappánsan meghatározni aligha. Valami olyasmiről, ami a körülírás során egyre pontosabban ölt testet, időnként önkéntelen artisztikus nyelvjátékra késztetve engem, türelemre az olvasót. Bevett fogalmak használatával in medias res tárgyunk a posztmodernkori vallásosság, illetve a posztmodern mitikus elbeszélések általános karakterisztikája. Ám immár a vallással nem egyszerűen mint egy személyes fenomén általánosságával foglalkozunk, hanem a vallással, mint konkrét szociális[486] jelenséggel. Egész pontosan mint posztmodern szociális jelenséggel. Célunk tehát az új vallási jelenségek leírása, kutatása, interpretációja, és ezzel párhuzamosan a vallási elbeszélések posztmodernkori változásainak tisztázása.

---

[481] A fejezet egy korábbi változata korábban már publikálásra került: Pávay, 2005/3.

[482] Vagyis az I-III. fejezetekben.

[483] Gadamer, 1984, 259. o.

[484] Hiszen a posztmodern kor kihívásaira ezen egyházak saját híveik számára érvényes válasszal bírnak.

[485] Ezen kisegyházakról begyűjtött nagymennyiségű adatunkat természetesen oly módon igyekszünk elrendezni, hogy abból megismerhetővé váljon e három kisegyház társadalmi valóságának és mitikus elbeszélésének, vallási sajátosságainak mibenléte.

[486] A szociális szón a továbbiakban eredeti jelentéskettősségének megfelelően értek mind kisközösséget, mind társadalmat.

IV.1.

Bevezetés, előzmények

A posztmodernitásban normalitásfogalmunk folyamatosan átalakul, elvékonyodik[487], és ennek a folyamatnak az új vallási jelenségek is tevékeny résztvevői. Hiszen ha otthon üldögélünk, ma már nem meglepő, ha becsenget egy Jehova Tanú. Ha a főutcán sétálunk, azt nemegyszer elözönli a Krisna-tudat. Korábban „normálisnak" tartott ismerőseink agykontroll tanfolyamokra járnak, jógáznak, vagy az ufókat kutatják hétvégenként. A televízió reggeli műsoraiban boszorkányok jósolnak, ismert színészek horoszkópokat fejtenek és léleklátókkal társalognak. A politikusok pedig nemegyszer mitikus hitvallásokat fogalmaznak meg a szokásos racionális érvelés helyett[488]. Hétvégén pedig az otthon magányában is 'Vidám Vasárnap' vár sokakat. Jogosan teszik fel tehát sokan a kérdést tudósként és emberként egyaránt: Hát megőrült a világ?[489]

Mint Tomka Miklós írja: „A társadalomtudományokat még nem is olyan régen az a meggyőződés uralta, hogy a vallás ellentétes a modernizációval, régmúlt és túlhaladott kultúrformákból él, és valójában olyan, a társadalmi fejlődésből kimaradó rétegekre támaszkodó jelenség, amelynek létjogosultságát a történelem lassan felszámolja. Ugyanez a szemlélet a vallásszociológiát jobbik esetben az archeológia alá rendelte, rosszabb változatban pedig a szellemidézés és a gyermekmesék szintjére fokozta le."[490] Vagyis a vallástudomány legitimációs problémái[491] éppen abból fakadnak, hogy sokan a vallási jelenségekkel való foglalkozást magát is megkérdőjelezik, a vallást magát babonás értelmetlenségnek bélyegezve. Ezek a hangok természetes módon tovább erősödnek a gombamód szaporodó, meghökkentő és különös új vallási jelenségek elutasítása tekintetében, hiszen e paravallásinak

[487] A posztmodern kor ezen jellegzetességét részletesen elemezte már Douglas E. Litowitz, a posztmodern fordulatot megalapozó gondolkodók széleskörű hatástörténeti analízisét adva. Lásd különösen Litowitz, 1999, 7-20., 156-180.o.

[488] Továbbá nemegyszer egyházak is pártpolitizálnak, akár hívők tömegeit imára szólítva költségvetési döntések ellenében.

[489] Ezen probléma keresztény megfogalmazását lásd például Middleton-Walsh, 1995, 9-45; 143-171.o.

[490] Tomka, 1996, 163.o.

[491] Lásd erről Whaling, 1995; Connolly, 2001; McCutcheon, 2007.

címkézett jelenségek[492] különösen taszítónak és érthetetlennek tűnnek a modernitás azon tudomány-elbeszélésével[493] szemben, mely egy materialista világszemléletben gyökerezik.

A posztmodern vallási jelenségek áradata valóban paranormálisnak, szociálisan anormálisnak tűnhet tehát fel előttünk, vagyis szerencsétlenül reflektorfénybe került marginális jelenségek összességének. A modernitás tudomány-elbeszélésében artikulálva különösen. Amennyiben azonban kutatni kívánjuk ezen jelenségeket, elvi alapon nem vitathatjuk el tőlük axiomatikusan vallási mivoltukat, hiszen ezáltal degradálnánk őket. Hogy ez a kérdés ily módon egyáltalán felmerül a vallástudomány területén, az kétségtelen a történelmi egyházak vallásértelmező elbeszélésének széleskörű elterjedtségéből és népszerűségéből fakad, mely így a tudományos diskurzusokba is észrevétlen átemelődik. Hiszen egy tudományos kutatás megkérdőjelezheti egy jelenség tudományos voltát akkor is, ha az önmagát tudományosnak címkézi, mivel a tudomány stabil metodológiai alapvetésekben gyökerező öndefinícióval bír[494], melyeket leellenőrizhet. De a vallás olyan emberi jelenség, melynek öndefinícióját nem a vallás tudósai alkotják meg, és különösen nem egyik vagy másik vallás teológusai, hanem az a hívek és általában a társadalom párbeszédében konstruálódik.[495]

Az új vallási jelenségek interpretációjának így érvényes kiinduló pontja lehet, ha feltesszük, hogy ezen jelenségek egy tőről fakadnak, és nem vitatjuk el tőlük, hogy lényegüket tekintve valóban vallási jellegűek. Nevezhetjük őket persze paravallásinak is, de míg nem különítjük el egy úgynevezett igazi vallás attribútumait, címkézésünkkel csak zavarosan pejorálunk. Összességében rendkívül termékenynek és találónak mutatkozik e tárgyban a szakirodalomban meghonosodott[496] új vallási jelenségek (new religious phenomena) terminus, mint azt az I.3. fejezetben már jeleztük. Mely nem ítéli meg egy hitrendszer, mitikus

[492] Megfigyelhető, hogy az ilyesfajta címkézésre a történelmi egyházak tagjai is hajlamosak, saját legitimációjukat növelendő. Lásd például Gál Péter könyvét, mely Mayer Mihály pécsi megyéspüspök ajánlásával jelent meg anno: Gál, 1994.

[493] Mint már említettük, amennyiben a tudományt nem mint módszertant fogjuk fel (Popper, 1997), hanem világszemléletté formáljuk, akkor, mint arra Lyotard, Loszev és Campbell is rámutatott, egy lényegét tekintve mitikus tudomány-elbeszélést hozunk létre. Vesd össze Lyotard, 1988, 1993; Campbell, 2000; Loszev, 2000.

[494] Lásd ehhez Popper, 1997.

[495] Ezen társadalmi nyelvjáték részletes elemzéséhez lásd Wittgenstein, 1998. Annak illusztrálására, hogy egy tudományos elbeszélés mennyire alkalmas a világi jelenségek reduktív magyarázatára, és a meg nem értett problémák elhallgatására, jó példa Wittgenstein fiatalkori művének végkövetkeztetése: „Amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell.” (Wittgenstein, 1989, 7. tétel) Részletesebben elemezve lásd Tarr, 1997.

[496] Lásd különösen Borowik-Babiński, 1997.

elbeszélés ősiségét[497], hanem mindössze azt regisztrálja, hogy egy adott társadalom életében mint vallási jelenség nóvum.

Tovább mélyíti azonban ezen jelenségek egységes magyarázatának problematikusságát az a tény, hogy Magyarországon közel háromszáz bejegyzett kisegyház van.[498] Ez egyben több száz különböző vallási elbeszélést, illetve vallási kontrafakciót jelent. Ezen meghökkentő adattal, és a fentebb vázolt jelenségekkel való szembesülés indított arra 2001-ben, hogy a filozófiai vallásmegértés szándékával, a posztmodern vallási jelenségek értelmezhetősége végett induktív vallásvizsgálatba kezdjek. Találomra, pusztán a nevek egzotikussága alapján kiválasztottam három hazai kisegyházat, és körükben először is kiterjedt empirikus adatgyűjtésbe kezdtem, kérdőíveket és interjúkat készítve, remélve, hogy ezekből az adatokból a vallási jelenségek értelmezhetővé válnak. Hamarosan rákényszerültem azonban, hogy kutatás súlypontját közösségi-, mitikus-vallási elbeszéléseik-, belső nyelvjáték-szabályaik feltárása helyezzem át[499], mivel a vizsgálhatóságot, a megértést és a tárgyalhatóságot ez a lépés egyaránt elősegítette.

Az elbeszélések vizsgálata a kezdeti nehézségek legyűrése után - valójában a bemélyülés mint újszerű kutatói módszer gyakorlati kidolgozását és elméleti letisztázását követően - termékeny útnak bizonyult, és lassan kezdtem felismerni, kihallani ezen mitologikus elbeszélések sajátosságait. Ez nagyban hozzásegített ahhoz is, hogy más szövegekben is felismerjem ezen mitikus, szövegszervező struktúrákat. Elejtett félszavakból is kezdtem egyre pontosabban azonosítani az ilyen elbeszéléseket a mindennapokban.[500]

---

[497] Hiszen a legtöbb mitikus elbeszélés egy hagyomány szerves folytatójának, így szükségképp őseredetinek tartja magát.

[498] Lásd ehhez az alábbi összegzéseket: Török, 2004; Dobszay, 2004.

[499] Ezeket a nehézségeket jól illusztrálják a III.2.1. alfejezetben már ismertetett példák.

[500] Persze sok esetben nem is volt szükség ilyen értő, gadameri „odahallgatásra". (Gadamer, 2001, 130.o.) Például mikor egyik unokatestvérem szinte minden átmenet nélkül, egyik pillanatról a másikra megtért - méghozzá újdonsült élettársával együtt - egy kisegyház kebelébe, mindennapi beszédmódjának megváltozása is szembeszökő volt. Addig kissé deviáns múltjával leszámolva hirtelen a legmélyebb vallásos emberként kezdett viselkedni, akinek saját elmondása szerint minden élethelyzetére a Biblia és a lelkipásztor igéje adott megoldást. Mindez elég sokkszerűen érte az egész családot, mivel egy teljes rendben lezajló polgári esküvő után egy kis gyülekezeti helyre tereltettünk, ahol rock együttesnek beillő templomi zenészek kíséretében az öltönyös lelkipásztor felszólítására az ifjú pár ismeretlen emberekkel karöltve átszellemülten énekelt, avagy éppen himbálódzva s szembecsukva félhangosan rögtönzött beszédet folytatott Jézussal. Mindenki a saját beszédjét, megkötések nélkül, szimultán.

Ennek köszönhetően felfigyeltem néhány igazán különös jelenségre is környezetemben.[501] Például arra, hogy tanult emberek is rengetegen összeesküvés-elméleteket gyártanak, mintegy idegenséget projektálva a meg-nem-értettségbe. Jelen esetben nem a hipotézisekre gondolok, hanem olyan projekciókra, melyek rosszindulatot tételeznek a nem ismertben és aljas összeesküvést – méghozzá oly módon, hogy ezt nemcsak feltételesen fogadják el, de gyakorlatilag cáfolhatatlan elméletként. Másként fogalmazva elméletileg cáfolhatatlan gyakorlatot űznek belőle.

Ezután kiderült egyik vallásfilozófiát oktató egyetemi tanáromról, hogy elkötelezett Hit Gyülekezetes. Az egyik filozófushallgató-társamról az, hogy auralátóhoz jár. A másikról pedig, hogy büszke szabadkőműves, és időnként színes, talárszerű formaruhában jelenik meg titkos budapesti szeánszokon. Mindezt elkötelezetten, következetesen, szabad elhatározással és szabad idejében.[502] A sor hosszan folytatható lenne még, és kétségtelen, hogy kis odafigyeléssel mindenki tudna hasonlóan furcsa jelenségeket regisztrálni, észrevenni saját környezetében. Kétségtelen, hogy ezen jelenségek tükrében normalitásfogalmunkat jelentősen át kell értékelnünk a posztmodernitásban. Egy dolog ugyanis biztos: a vallás nem csak magánügy, hanem mindennapjaink társadalmi valóságát formáló közösségi erő.

[501] 2001-ben például a terrortámadások után Bush szavaira: „We are the Good, they're the Evil. And we will hunt them down." Később tovább is fejtette az elbeszélést: "We will prevail. We will win. Good will overcome evil." (Forrás: http://usembassy.state.gov/nigeria/wwwhbsob.html)

[502] Emellett már szinte csak marginális érdekességként hatott számomra, mikor a kutatás során kiderült, hogy a KWHE, az egyik vizsgált kisegyház főwiccája az interjúk idején végzős budapesti filozófus hallgató volt.

IV.2.

A vallás, mint szociális jelenség a szoftmodernitásban

E disszertáció különös részét lefedő IV. fejezet címe - vagyis a 'Szoftmodern Vallási Hálózatok' - egy tudatosan csúsztatott alternatíva. A 'Posztmodern Vallási Piac'[503] alternatívája. Illik megmagyaráznunk tehát, mit jelent az eredeti munkacím és miért a csúsztatás, illetve hogy mindettől milyen többletjelentés-változás következett be.

A posztmodern, mint azt Lyotard elemzi, nem áll ellentétben a modernnel. Úgyszólván annak folytatása, beteljesülése. Mivel a tudomány mítosz-ellenes, így a nagy elbeszélések korának már a modernitásban vége szakadt. Ennek oka, hogy minden törekvése ellenére a tudomány lényegénél fogva alkalmatlan átfogó elbeszélést alkotni – sokkal inkább elbeszélés-cáfoló.[504]

Lyotard a "legfejlettebb társadalmak… tudásállapotát"[505] nevezi posztmodernnek. A posztmodern a modernitás felgyorsult, intenzívebb változata. „A gyorsmozgású amerikai élet filozófusai, a pragmatikusok százötven éve arról beszélnek, hogy a tudásnak nem végérvényes, rögzített és egyetemes változatait kell keresni, hanem az állandóan fejlődő, javuló változásokra kell helyezni a hangsúlyt." (Boros, 1999, 299.o.) Így a tudomány sem a végérvényes igazságok, hanem a gyors reagálás és a nagy sebességű problémamegoldás világa lett. Lyotard a hetvenes években szintén belátja, hogy "meghökkentő felgyorsulás" tanúi vagyunk, ahol a "nemzedékek egymás sarkára hágnak". Mint írja: „Egy mű csak akkor lehet modern, ha mindenekelőtt posztmodern. Az így értett posztmodernizmus nem a végnapjait élő, hanem az állandóan születőben lévő modernizmus állapota". (Lyotard, 1988, 425.o.)

E felvilágosodás utáni tudás fő jellemzője, ahogy azt John Dewey is leírta (Dewey, 1981), hogy többé nem legitimálható az úgynevezett nagy elbeszélés, egy *grand récit*, „amely egyetlen történetben kívánná elmagyarázni a világot, az embert, a társadalmat, és mindazt, ami van"[506]. A mítoszokban mint az ősi nagy elbeszélésekben való hitet a tudományok ingatták meg, és egy ideig úgy tűnt, hogy a tudomány lesz az új világmagyarázó elv. Ez lenne ugyebár a modernizmus nagy elbeszélése. Ám – mint arra többek között Lévi-Strauss és

[503] A vallás piacosodásának történeti áttekintését lásd Országh, 2002. A vallási piac sajátosságainak elemzését pedig lásd Végh, 2002.

[504] Ennek sajátosan mitologikus, elodázó tagadása figyelhető meg Frazernél: Frazer, 1998.

[505] Lyotard, 1993, 49.o.

[506] Boros, 1999, 301.o.

Alekszej Loszev is rámutatott[507], ily módon maga a tudományba vetett hit is egy versengő mítosszá válik a sok közül.

Így aztán „A késői ipari kor tudása… egyetemes megalapozások és végső elvek nélküli, töredezett tudás. Miután sem a nagy elbeszéléseknek, sem a tudománynak nem hihetünk mint abszolút világmagyarázó instanciáknak, nem marad más, mint hogy mindig megkeressük az adott helyzetben… a megfelelő tudástípust és nyelvet, és alkalmazzuk anélkül, hogy bármiféle egyetemes (tudományos, mitikus vagy meta-) nyelvre vezetnénk vissza a gondolkodást és a beszédet."[508] A posztmodernitásban "...különböző nyelvjátékok vannak - ez az elemek heterogenitása. Ezek csupán mozaikszerűen hoznak létre intézményeket - ez a lokális determinizmus… Ez a fajta gondolkodás erősíti az egyéni, helyi, regionális nyelvhasználatokat és gondolkodásmódokat. Szembeszegül minden totalizáló terrorral… A posztmodern tudás nem egyszerűen a hatalmon levők eszköze. Finomítja a különbségek iránti érzékenységünket, és erősíti az összemérhetetlenség iránti türelem képességét". (Lyotard, 1993, 8-10.o)

Mindezt posztmodern korunk nagy vonalakban helytálló analízise, még akkor is, ha Habermas (Habermas, 1994) vagy akár Rorty (Rorty, 2010) végkövetkeztetéseit ismerjük el vele kapcsolatban. Ennek kontextusában szemlélve érthetővé válik a vallások, mint magára hagyottan versengő nagy elbeszélések, „abszolút mitológiák" társadalmi piacosodása, töredezettsége, sokszorosodása, nyelvi autonomitása, belterjessége is. A posztmodern vallási piac elnevezés tehát ezen 'magányos' vallási elbeszélések kor által szabályozott versengésére, létért való harcára utalt volna. De akkor miért is nem posztmodern, és miért is hálózat?

A szóban forgó fogalompárok (posztmodern-szoftmodern; ill. piac-hálózat) tagjai egyrészt egymás dialektikus ellentéteiként is felfoghatóak, másrészt az előző fogalmak érzéki megvalósulásaiként, mintegy tapasztalattal korrigált kifejtéseiként. Amennyiben a posztmodern a nagy elbeszélések vége, úgy a szoftmodernen a könnyeden megalkotható és könnyűszerrel emészthető, adoptálható, átalakítható kis abszolút elbeszélések sokaságának megszületését, elterjedését értjük. Amennyiben tehát a posztmodernitást pozivista, elméleti korszakleírásnak tekintjük, úgy a szoftmodern ennek érzéki megjelenése, valósága, annak a néha már zavaró könnyedségnek és könnyelműségnek jelzője, mellyel az ember szabadon válogatja és váltogatja elbeszéléseit. Tegyük azonnal hozzá: szabad elhatározásából és szabad idejében.

Mindez a vallás szférájában jelzi tehát új vallási, illetve paravallási jelenségek hirtelen tömeges feltűnését és elterjedését, úgymint reiki, agykontroll, jóga, feng-shui, rengeteg

[507] Lévy-Strauss, 2001; Loszev, 2000.

[508] Boros, 1999, 303.o.

kisegyház, stb.. Másrészt körülírja azt a vallási eklekticizmust, mely rendre másra személyes magánmitológiák megalkotására alkalmas építőköveket emel a köztudatba, melynek következtében mára szerintem kevéssé helyes vallási szinkretizmusról beszélnünk, de sokkal találóbb nagy szabadságfokkal rendelkező „költői teológiák”[509], mitikus kontrafakciók létéről és versengéséről.[510]

Ezen túl a „szoft” előtag jelzi azt a sokaknak zavaró könnyedséget is, mellyel ezen elbeszélések megszületnek és átalakulnak. Továbbá a közösségi elbeszélésekhez való csatlakozás könnyűségét, valamint a flexibilis dogmák etikai ’könnyelműségét’ - vagyis lényegében bármely helyzethez adaptálható szükség szerinti változtathatóságát. Mindez szorosan összefügg az elbeszélés köré szerveződő kisközösségek szabadidőorientáltságával. Ez a szabadidőorientáltság más megközelítésben azt jelenti, hogy a mitologikus elbeszélések köré szerveződő közösségek, kisegyházak a modern ipari társadalmakban kétségtelenül megnőtt szabadidő keresletét is kiszolgálják. De ez nemcsak a kisegyházakra igaz, hanem az azokkal nemegyszer szorosan összefonódó ezoterikus mozgalmakra, életvezetési irányzatokra is.[511] Ez hozza létre a vallási- illetve paravallási szabadpiacot, melyet nem is lenne talán nagy tévedés vallási szabadidőpiacnak elnevezni. Ezen piacon a különféle közösségi elbeszélések versengenek egyrészt fennmaradásukért, másrészt a reménybeli hívők kegyeiért.

Nos, mennyivel is helyesebb és kifejezőbb mégis vallási hálózatok létéről, mintsem tiszta piaci helyzetről beszélni? Egyrészt ugye a szabadpiac feltételezi a keresletet és a kínálatot – avagy a ’kereslőket’ és kínálókat. Csakhogy korunk vallási piaca ennél sokkal összetettebb, összekuszáltabb. Hálószerű. Nem tiszta piaci helyzet uralkodik rajta. Merthogy a ’kereslők’ és a kínálók nemegyszer éppen úgy kereső emberek, mely szerepleosztásban státuszuk egymással sokszor felcserélődik. Vagyis, ha egy vallásalapító körül elfogynak a hívek, maga is más mozgalomhoz csatlakozik. Ha pedig valaki népszerű lesz egy közösségben, maga is kiválhat, és új közösséget alapíthat. Remek példa erre Kovács András, az ŐTE egyházalapító főtáltosa, aki eredetileg Kisfaludy Györgynek, Az Univerzum Egyháza élnökének a tanítványa volt, de kivált az AUE-ból, új vallási elbeszélést és erre épülő közösséget létrehozva.

---

[509] Cupitt, 1997, 114.o.

[510] Hiszen nem arról van szó, hogy stabil, megrögzült vallási tanítások egészítődnének ki, avagy egyesülnének valami lassú folyamat eredményeként hasonló jellemvonású dogmákkal, eképp újra hosszabb időszakra rögzülve. Ennél a mai vallási elbeszélések sokkal nagyobb szabadságfokkal rendelkeznek, és rövidebb, ámde virulensebb életűek.

[511] Melyek nemegyszer éppen a normalitás érzetével csábítanak embereket foglalkozásaikra. Teszem azt sok nyugati jógázó hevesen tiltakozna az ellen, hogy tevékenységét testgyakorlaton kívül másnak minősítsem. Alighanem jogosan.

A fentebb jelzett keresés továbbá mára kevéssé jelent igazságkeresést[512], sokkal inkább szabadidős 'bóklászást'. Fontosabbá vált a szabadidő eltöltése, mint valami végső igazság birtoklása. A kutatás orientált vallásokban - research oriented cults - is sokkal fontosabb a kutatás aktuális tevékenysége, állandóan fokozott intenzitása, mint a végcél posztulálása[513]. Sok egyházi kisközösség és egyéb misztikus „szolgáltató" kínálata továbbá nem tiszta kínálat, de a titokzatosság érzetével való csábításra épül.[514] A kereslet továbbá sokkal inkább szükségletet jelent, kölcsönös függést. Akár egy belterjes titkosszolgálati hálózatban, ahol senki sincs teljes birtokában az összes információnak.

Amennyiben tehát a piacon a kereslet és a kínálat a meghatározó fogalmak, úgy a posztmodern vallási piacon sokkal inkább a szükséglet, a szolgálat és a funkció. Továbbá ezzel összefüggésben a csábítás, az összefonódás, a titokzatosság, a titkolózás és furcsa mód a zártság. Az elvont szabadpiacra továbbá a racionális egyszerűség és praktikus szervezettség jellemző, míg a hálózatokra a fontoskodó túlszervezettség, az önigazolás, a felfokozott bizonyítási vágy. Továbbá, ha egyes erőszakosabb, szabadidőkisajátító szektákra gondolunk[515] - mely persze csak egy típusa a sokszínű kisegyházaknak -, még a piacról való kivonulás szabadságát és a hálóba való belegabalyodás képét is joggal szembe állíthatjuk egymással.[516]

Címválasztásunk ezek a sajátosságok motiválták tehát. Attól azonban, hogy ezt tisztáztuk, kérdés maradt továbbra is, vajon a posztmodern vallási jelenségek ezen jegyei posztmodern voltukból szükségképp következő-, és így normálisnak tekinthető jellemzők-e. A kérdés megválaszolásához számot kell vetnünk a normalitás fogalmával is.

[512] Mint azt például a kereszténységben általánosan tételezni szokták, vagy ahogy az igazságot a tudomány metódusának keretében általában érteni szoktuk.

[513] Ennek elemzését lásd Bromley-Melton, 2002, 123-148.o.

[514] Ezen csalogató csábításnak a kínálat fogalma legfeljebb ideális, elvont-absztrakt leírása.

[515] Vesd össze Bromley-Melton, 2002, 229-244.o.

[516] Úgy is fogalmazhatnánk köznapi nyelven, hogy a vallási piacon talán a huncut kofák vannak túlsúlyban.

IV.2.1. Normalitás

„Nehéz megvonni a babona határait. Egy francia utazó Olaszországban majdnem mindent babonásnak talál. S nem téved túlságosan nagyot. A Canterbury érsek szerint Párizs érseke babonás; a presbiteriánusok ugyanezt vetik Őméltóságának, a Canterbury érseknek szemére. Őket pedig a kvékerek nevezik babonásnak, akik viszont más keresztények szemében a világ legbabonásabb emberei."

Voltaire: Filozófiai szótár

Mit is értünk azon, hogy valami normális? Középiskolában azt tanultuk: normális az, ami a tábla síkjára merőleges. Ez igaz is volt – az adott matematikai nyelvjátékban. Ugyanis a normalitás mindig egy adott nyelvjátékon belül értelmezhető fogalom, mint azt Wittgenstein[517] filozófiailag máig érvényesen tisztázta.

Ha ez így is van, akkor is számot kell vele vetnünk, hogy mivel egy adott társadalom tagjai láthatóan elég jól megférnek egymás mellett, léteznie kell legalább egyfajta minimális nyelvjátéki szabályrendszernek, melyet a társadalom többsége elfogad és használata által legitimál. Nos, valahol ugye ez lenne a normalitás. Hogy ezt megértsük, érdemes idézni Gustac Jahodát, aki a babona fogalmát igyekezvén megalkotni, minden komplexebb próbálkozása ellenére végül mégiscsak arra a formulára jutott s juthatott, miszerint a babona olyan „hiedelmek és cselekedetek" összessége, amit a többségi társadalom annak tart. (Jahoda, 1975, 55. o.) Ebből levonhatnánk persze azt a következtetést, hogy mivel a többségi társadalomban igencsak elterjedtek az új vallási jelenségek, így azok léte normális. Csakhogy a dolog nem ilyen egyszerű.

Először is valóban elterjedtek ezek a jelenségek, de mivel heterogének és sok esetben egymással is szemben álló frakciókat alkotnak, koránt sem széles körben elfogadott jelenlétük.[518] Sokan a fenti értelemben babonának tartják tanításaikat, és ezzel a hívő is szembesül, akinek hitét ez akár meg is rendítheti. A hívő nem egyszer tényleg úgy érzi[519], hogy ő „csak" hívő, és nem is vágyik mások által definiált tudásra szert tenni. Másrészt az is gyakori, hogy a babonában hívő tudja, hogy ő „csak" babonás, mégsem változtat álláspontján. Attól például, hogy sok babonás ember is azt tartja, hogy a tizenhármas számtól félni

[517] Lásd Wittgenstein, 1998.

[518] Hiszen, mint arra Loszev rámutat (Loszev, 2000), a mítoszban is léteznek a realitás különböző szintjei, és így egy mítosz más mítoszok sokaságát is könnyedén ugyanolyan ostobaságnak tarthat, mint mások őt. Ezen az sem változtat lényegileg, hogy a mai kisegyházi elbeszélések nemegyszer kompatibilisek, avagy éppen egymásból származtathatóak. Kontrafakciók. Vagy, mivel egymásból származnak, mondhatnánk úgyis, hogy egymással szemben álló kontra-frakciók.

[519] Hiszen, mint azt már kifejtettük, a mítosz maga, illetve a numinózum tapasztalata is elsősorban érzéki realitás. Lásd még Loszev, 2000, 50-70.o.; Otto, 1997, 18-25.o.

ostobaság, még lehet, hogy az adott babonás ember mégiscsak babonásan retteg e számtól. Tart tőle és kerüli.[520]

Mindezen jelenségek összességének normalitása - vagyis széles körben rendjén valónak való elfogadása - ellen hat továbbá a modern tudományos elbeszélés híveinek nagy tábora is. Márpedig, mint arra már utaltunk, a tudomány elbeszélése maga is hajlamos mítoszként viselkedni, és így sokszor igyekszik saját elbeszélésével diszkreditálni az egyéb mitikus narratívákat.[521] Ezek alapján úgy tűnik, végeredményben tényleg pusztán nyelvjáték kérdése, normálisnak tekintjük-e ezeket a jelenségeket. De a pontosság végett hozzá kell tennünk: nemcsak nyelvjáték, hanem szerep kérdése is ez. Úgy tűnik, ez a megközelítés kezünkbe adhatja a kérdés helyes és érvényes megválaszolásának kulcsát. Hiszen lehet, hogy egy kutató magánemberként saját világnézete okán mosolyogva elutasítja a vizsgált vallási tant a mindennapokban. De mikor a kutató szerepét ölti magára, ezen álláspontját epochálnia illik.

A bemélyülés módszerében a kutató mint kutató számára a vallási jelenségek megjelenése pozitív társadalmi tényként artikulálódik, és így e jelenségek normalitását saját kutatói pozíciójából nem kérdőjelezheti meg. Természetesen ez nem jelenti az adatgyűjtést követő analízis és az utólagos szintetizáló magyarázatok megalkotásának tilalmát. Továbbá a tény tény marad: e jelenségek többsége újdonsága és peremhelyzete folytán szociálisan paranormális a társadalom többsége számára.

IV.2.2. Empirikus origó

"Nem az a kérdés, hogy lesz-e vallás a jövőbeni társadalmakban, hanem az a kérdés, hogy milyen vallás vagy vallások fognak e társadalmakban élni."

Roland J. Campiche: Cultures, jeunes et religions en Europe

Célunk tehát a fentebb körvonalazott szoftmodern kulturális változás leírása, melynek sodrában a vallásinak és paravallásinak nevezett - nemegyszer ideológiai köntösű - jelenségek a marginalitás közegéből szép lassan a centralitás felé tolódnak. Ezt a folyamatot szokás lett 'vallási reneszánsznak' nevezni, mely elnevezés álláspontunk szerint csak akkor lenne jogosan tartható, amennyiben nem a vallás fogalmának lassú átalakulásával, de egy régebbi

[520] De újabb személyes példát is hozhatunk. Nagynéném egyetemen is oktató középiskolai tanárnő létére az istennek sem hajlandó senkitől ollót elfogadni, pedig ha rákérdezek, belátja, hogy mindez butaság. De akkor is tartja magát ahhoz a nézetéhez, hogy ez haragot okozna azzal, akitől elfogadja.

[521] Ezt az irányzatot hívjuk ugye szkeptikus mozgalomnak.

vallásfogalom feléledésével lenne dolgunk. Mindez persze nem zárja ki, hogy igen régi vallási formák lényegi elemei regisztrálhatóak napjaink új vallási jelenségeiben, nem egy esetben.[522]
Ahhoz, hogy ilyen kérdéseket érvényes módon tárgyalhassunk, a posztmodern vallás lényegét nemcsak a vallás használatos fogalmából - tehát a vele űzött nyelvjátékból – kell megkapnunk, hanem valós tapasztalati origót keresve, a begyűjtött anyagok tartalmi elemzését kell elvégeznünk, a III. fejezetben foglaltak szerint. Ez a tapasztalatra való nyitás teszi szükségessé időnként, hogy a vallásközeli jelenségeket (babona, mítosz, ideológia) is a tárgyalásba vonjuk.
A szoftmodern folyamat Magyarországon leginkább regisztrálható eleme a kisegyházak erőteljes megsokszorodása, multiplikációja. Ezért három hazai kisegyház körében a III. fejezetben foglalt metodológiával elvégzett empirikus-leíró kutatási eredményeink bemutatása és szintetizálása a továbbiakban a célunk. Ezek az egyházak: Az Univerzum Egyháza (AUE), Ősmagyar Táltos Egyház (ŐTE), Kelta Wicca Hagyományőrzők Egyháza (KWHE). Mindhárom közösség elbeszélése a szakirodalomban szinte teljesen feltáratlan. Legfeljebb vallási kuriózumként és paravallási tünetként megemlített.
Az elbeszélésközpontú vizsgálat lefolytatása során mindhárom kisegyház esetében hasonlóan jártam el. A III.1. fejezetben bemutatott hermeneutikai módszer, mint kutatói attitűd kidolgozására és felvételére részben maga a tapasztalat vezetett rá, valamint filozófusi előképzettségem tette lehetővé. A III.2. fejezetben körvonalazott dinamikus határhelyzet tisztásának szükségessége szintén igen korán nyilvánvalóvá vált.[523] A fokozatos bemélyülésre épülő hermeneutikai vizsgálat modus procendije során pedig a III.3. fejezetben lefektetett fokozatok szerint jártam el.
Vagyis először (1) a kívülről hozzáférhető, írott és elektronikus forrásokat gyűjtöttem be és olvastam át, ideértve a kapcsolódó szekunder forrásokat is. Ilyenek voltak például a KWHE esetében Scott Cunningham, Margaret Murray és Raymond Buckland művei.[524] Az ŐTE esetében Kovács András írásai[525]. Az AUE esetében pedig Paál Zoltán és Kisfaludy György írásain túl a Terembura című egyházi folyóirat cikkei.[526] Itt kell megjegyezni, hogy a disszertáció tematikus irodalomjegyzékében feltüntetett művek közül néhányra már maguk a tagok hívták fel a figyelmemet, és tették így teljessé irodalmi áttekintésem.

[522] Túlmutatva akár a posztmodern eklekticizmuson is, mely régebbi vallások összeválogatott építőköveivel 'legózik', azok eredeti jelentés-összefüggéseit szükségképpen kilúgozva.

[523] Lásd ennek megértéséhez III.2.1. alfejezetben bemutatott példákat.

[524] Cunningham, 2001, 2002; Murray, 1921, 1933; Buckland, 2002.

[525] Kovács, 2000, 2001,2002.

[526] Paál, 1998; Kisfaludy, 1991, 1993, 1998, 1999. Terembura online: http://xoomer.virgilio.it/terembura/ablak/ujablak00.html

Ezután következett ugyanis (2) a hívekkel való közvetlen találkozás, a szemlélődés szintje. A szintek elválasztása a gyakorlatban azonban inkább egymásra-épülést feltételez, mintsem kimért, szigorú elválasztást. Szerencsém volt mindhárom egyházi vezetővel személyes interjút készítenem. Mindhárom esetben ez a személy egyben a vallás megalapítója is volt, így személyes élettörténetük megértésére különös hangsúlyt fektettem. Az interjúkra való felkészülést és a belső nyelv elsajátítását nagyban segítette az istentiszteletekre és egyéb egyházi rendezvényekre, tanfolyamokra való eljárás, ahol a vallási elbeszélés szabadon, természetes közegében nyilatkozhatott meg. Itt ugyanis közvetlenül regisztrálható volt az, mennyire szoros a szimpatizánsi kör és az egyházi vezetés kapcsolata, és hogy a belső nyelvezet ténylegesen mennyire zárt-, illetve érthető a külvilág felé. Ezeken az előadásokon kérdőíves felmérést is végeztem, és arra jutottam, hogy meglepően sok értelmiségi is található az előadásokra járó szimpatizánsok között.

Ezután következett (3) az elmélyülés, vagyis a belső nyelvhasználat elsajátítása és a transzcendentológiák felvázolása, lejegyzése. Az összeszedett adatok feldolgozása és értelmezése. Itt fontosnak bizonyult a hívőkkel, egyházi vezetőkkel való folyamatos kapcsolattartás, az esetleges tévedések és félreértéseink elkerülése, kijavítása végett. Továbbá egy-egy hívő motivációinak feltárása személyes interjúk segítségével. Vagyis az egyéni vallási elbeszélések szövegszervező elemeinek feltárása.

Végül a negyedik szint (4) a felmerülés szintje volt. Ennek során történt meg a „visszafordítás”. Ezen a szinten az összegyűjtött anyagot, például az interjúkat és a közösségi transzcendentológiákat áttekinthető formába öntöttem, hogy a megszerzett tudás továbbadható legyen. A több mint fél éves kutatás során szisztematikusan vizsgált jellemzők a következők voltak:

(a) alapítás, hierarchia, szervezetek;
(b) szertartásrend;
(c) tagi összetétel, szimpatizáns létszám (mindig hozzávetőleges adat);
(d) szent iratok korpusza;
(e) racionalitás és irracionalitás viszonya, a szent idő analízise;
(f) új tagok lehetséges integrációs útjai (beavatási modellek);
(g) belső nyelvezet nyíltsági foka;
(h) szent szimbólumaik jelentése;
(i) közösségi élet;
(j) nyitottság a külvilág, a történelmi egyházak, ill. más kisegyházak felé (elméleti viszonyulás, s gyakorlati párbeszéd, együttműködés).

Ezzel párhuzamosan - elbeszélésük részeként – leírtam (α) történelemszemléletük, (β) alapítóik ontológiai státuszát; (γ) szent helyeiket; (δ) az egyén evilági s túlvilági üdvtörténeti perspektíváit - a szent cselekedeteket; (ε) világi próféciáikat; (ζ) hitvallásukat; (η) Isten-, s túlvilágképüket; (θ) társadalom-, és kultúrakritikájuk, vagyis közéleti tevékenységeiket.

Jelen filozófiai disszertációban ezen nagymennyiségű információhalmazból csak a lényegi részletek bemutatására szorítkozunk. Iránymutatásul szolgálnak ehhez számunkra a III. fejezetben lefektetett filozófiai alapok, melyek lehetővé teszik az eidetológiai, hermeneutikus tartalomelemzést. Hiszen, mint azt a megfelelő helyen már tisztáztuk, célunk a vallás jelenségének megértése a numinózum elbeszélésekben hozzáférhető tapasztalatának elemzése által. Így a továbbiakban a közösségi vallási elbeszélések különféle transzcendentológiáit írjuk első sorban le, érthető nyelvre átfogalmazva. A különféle elbeszélésszálakat párhuzamosan ismertetve. Ezen leírás során komolyan vesszük a világnézeti epochét, így engedjük az elbeszélést magát megszólalni, és amennyire csak lehet, kerüljük a külső reflexiót. Már amennyire ez lehetséges. Így érthető és ismerhető meg csak ugyanis kozmoszuk és egyéb konstitúcióik valós szerkezete, és válhat így érthetővé a hívők világviszonyulása. Ezen alapelv mentén ismertetem továbbá isten-, és túlvilágképeik, érzékeltetendő a hagyományos istenképekhez képesti komoly változást. Bemutatom közösségi életük és leírom szent cselekedeteiket, melyekből érthetővé válik szabadidőorientáltságuk mibenléte. A disszertáció mellékleteként továbbá közlöm, és így a főszövegben hivatkozom hivatalos egyházi hitvallásukat, mely mitikus elbeszéléseik belső alapja; továbbá igen jellegzetes, szimbolikus-érzéki istenábrázolásaikat, vallási szimbólumaikat.
Jól látható, hogy a bemutatásra kerülő elemek kiválasztása a III. fejezetben lefektetett, filozófiai alapon nyugvó tartalomelemzési alapelveket követi, és nem önkéntes szelekció eredménye. A következő, IV.3. fejezetben tehát a vallási elbeszélések szándékaink szerint önmagukért beszélnek majd, önmagukat feltárva az olvasó előtt.

IV.3.
Három posztmodern vallási elbeszélés részleges ismertetése

Az alábbiakban az elbeszéléseket igyekszem érthetően és leíróan összefoglalni. Vagyis tartalmát tekintve a transzcendentológia lényegét megvilágító hermeneutikai szelekcióval élve, formáját tekintve pedig olyan meseszerűen, ahogyan azt hívők és vallásalapítók nekem előadták, és ahogy azt egymás között is idézgetik.

IV.3.1. Az Univerzum Egyháza

Szent idejük három különálló elbeszélésre osztja egyházi transzcendentológiájukat. Az első egy kozmogóniai elbeszélés, mely a világ keletkezéséről, a léthierarchia kialakulásáról szól. A második a Föld, s a hunnizmus története. Ez a Földre betelepülő majd távozó népcsoportok sorsát meséli el - beleértve a hunok földi s égi történetét. Ennek végpontja időszámításuk kezdete - a hun ősök csillagközi letelepülésének lezárta. A harmadik elbeszélés a közelmúlt, a jelen - de főként a közeljövő történéseivel foglalkozik; az időfizikai tudás újrafelfedésére és Kisfaludy György mediátori próféciáira támaszkodva.

IV.3.1.1. Transzcendentológiák

1. elbeszélés: Még az idő keletkezése előtt két tüzes Mandu úszott (vagy rezgett) a semmiben. Valójában nem is léteztek, de találkozásuk csodálatos véletlen folytán oly különös szögben történt, hogy a végtelen számú potenciális ősteremtők e párjának léte aktualitás lett - s létre jött az ősbindu, testet öltött a világegyetem… Ők ma is léteznek s hatnak - mint Binduk. Azaz már nem mint különálló Manduk. A Binduk gondolkodó, teremtő lények. Egyiküknek Az atya, másikuknak Ez anya néven hódolnak – bár ez elég ritka. Testük, a Fiú és a Lány maga az anyagi világ. Végtelenek és változnak, mint minden. Erre épül a radiesztézia, a szent tudomány, az időfizika előiskolája, mely szerint mindennek az alapja a rezgés.
A világ ősrészecskéi - a tachionok - a teremtők alakját mintázták. Ez az a forma, amit a görögök őstűznek neveztek – állítja Josua hírnök, kinek egyházon belüli vallási feladata az empedoklészi tan modern időfizika nyelvére való átültetése. Értelmezésükben az őstalálkozás rezgéseket indított el, így mozgásba lendült a világegyetem, és így jött létre az idő, a tér, és a dimenziók.

2. elbeszélés: A hunok a Szíriusz csillagképből érkeztek bolygónkra hatalmas csillaghajóikkal. 6043 évvel ezelőtt szállt le közülük az utolsó bolygónkra. A Földet már benépesedve találták, így valamennyien Ataiszra, az ősföldrészre telepedtek. Vallásuk magasabb szinten állt bármely jelenlegi földi vallásénál, mivel technikai, kozmológiai és teológiai tudásuk is a mai szint felett állott. Szomszédaikkal, akik más csillagrendszerek leszármazottai, békésen kereskedtek, háború csak elvétve akadt köztük. A Föld azonban új világtörténeti korszakba lépett, és bekövetkezett az első világkatasztrófa, mely ciklikusan máig meg-megismétlődik. Szökőár és tűzözön süllyesztette el Atlantiszt és Ataiszt, és heves szélrohamok söpörtek mindenfele. Beköszöntött a jégkorszak, csökkent az életre alkalmas földterület. Pusztító háborúkban odaveszett a civilizáció és a tudás nagy része. De voltak, akik titokban hűen megőrizték a tudást az utókor számára. Ők az AUE szellemi ősapjai.
Rejtekezni kényszerültek, tudásuk megkopott. Egy ideig táltosként segítették a hunok vezéreit. Erről szólnak az Arvisurák[527] medvetoros évei. Idővel a szíriuszi-hun vér egyedüli képviselői a Földön a magyarok lettek – de ők is elüldözték őskeresztény táltosaikat. E zord időszakban az ősvallás képviselői átalakultak. A pálos rendben immár mint a megkopott tudást csak megőrizni képes rend tűntek fel.

3. elbeszélés: Mára a világtörténelem rejtekező búvópatakja újra felszínre tört - eljött az ideje, hogy az emberiség által felhalmozott materialista tudást végre elhelyezzék az őstudás tégelyében. Kisfaludy György színre lépett, személyében az ősi beavatottak újra méltó helyre kerülhetnek a társadalomban.[528]

IV.3.1.2. Isten-, és túlvilágkép

A két mandu gömbös kiáradása az öntudatra ébredt Fiú és Lány. Testük maga a világ. Sorrendben utánuk következnek a főangyalok és a közangyalok. Velük zárul a túlvilág szférája, ők a halhatatlanok legalsó szintjei.
Közvetlenül alattuk helyezkednek el a léthierarchiában a négymikronos lelkek, akik mind bölcsek, idősek és nagy tudásúak. Közéjük tartozik Kisfaludy György is, a vallás

[527] Szerzője Paál Zoltán (1913-1982), egykori ózdi gyári munkás, aki - az egyháztagok szerint isteni kinyilatkoztatásra - e műben a hun nép általa elképzelt mesés történetét írta le, medvetoros években számolva. Nem teljesen egyértelmű, hogy e vaskos mű szerzője mesének vagy kinyilatkoztatásnak tekintette e művét, mindenesetre tény, hogy nemcsak az AUE de más kisegyházak is hamarosan kanonizálták azt. Lásd Paál, 1998.

[528] Ha igaz azon sejtésünk, melyet s szintetizáló részben kifejtünk, miszerint a szent leglényege transzcendentalitása, akkor aligha meglepő, hogy szinte képtelenség olyan vallást találni, mely nem a történelemből származtatná önmagát, kiterjesztve arra divinációs hajlamait. Az AUE esete ezt jól példázza.

megalapítója és az egyház jelenlegi vezetője. Alattuk méret szerint rendeződnek sorba a további lelkek. Az átlag emberi lélek egymikronos, akárcsak az átlag földönkívüli lélek. A lélek nem halhatatlan, hanem olyan, mint egy „winchester", mely egy idő után betelik, és visszatér Teremtőjéhez. A földöntúli szükségképp földönkívüli is. A reinkarnációt az Isteni Tanács felügyeli, melynek egyházi tagja nincsen. Döntéseiket Bolygó Tanácsok hajtják végre, melyben több taggal is képviselteti magát az egyház. Mikor az egyházvezető az Isteni Tanács előtt volt, űrhajóval vitték el az földönkívüliek. A túlvilág magasabb idődimenzióban terül el. Lényegében a földönkívüli tér egy kiemelt szelete.

IV.3.1.3. Közösségi élet, szent cselekedetek

Az AUE kutatásorientált vallás. Elsődleges szent cselekedetük a tudás megszerzése és átadása. Minden egyháztag elsősorban időfizikusnak vallja magát. A tagfelvétel feltétele lényegében az ehhez szükséges formanyelv elsajátítása.[529] Ezen a nyelven hosszasan képesek egymással eldiskurálni.[530] Legtöbb jövendőbeli tagjuk a világhálón talál rájuk - kiterjedt „kutatási anyaguk" nagy részét anyagi források híján itt publikálják. Több elektronikus folyóiratot is szerkesztenek a világhálón, melyek közül a Terembura („az idő titkainak folyóirata") a legvaskosabb.[531] Ezen lapokon szabadegyetemi ismertetőket is közzétesznek, előadásaikra invitálva az érdeklődőt. További találkozási lehetőséget nyújtanak kiadványaik, melyek baráti körökön keresztül terjednek. A valódi érdeklődőket hamar meginvitálják kutatási projektjeikbe, s idővel azok maguk is sajátot indíthatnak. A közösségi siker és elismerés szinte kizárólagos feltétele a lelkes kutakodás.[532]

Az egyházi élet csúcspontjai a szabadegyetemi előadások. Ezen előadásokon sok szimpatizáns a kutatáshoz maga is szívesen hozzájárul, noha e hozzájárulás nemegyszer szabad asszociációkban merül ki. Az előadások címe mindig igen elvont tudományosságot sugall (de egy-egy jó beszólással hamar hírnevet lehet szerezni.). A szabadegyetemi tanszékek neve és hálózata szinte áttekinthetetlen – mivel nem állandó. Kisfaludy György például az Universum

[529] A beavatás tulajdonképpen az egyháztagok által végzett eddigi kutatások megismerését, valamint sajátos időfizikai terminusaik elsajátítását jelenti.

[530] Megjegyzendő persze, hogy felmérésem szerint a többségnek nemcsak fizikusi végzettsége, de bármilyen diplomája sincs.

[531] Lásd: http://xoomer.virgilio.it/terembura/ablak/ujablak00.html

[532] Josua hírnök pld. büszkén tudatta velem, hogy nemrég elnyerte a 9. beavatási fokozatú időfizikus címet. Tapasztalatom szerint az egyházon belül ezek a címek igen szabadon röpködnek, alakulnak.

Universitas Szabadegyetem (UUSZ)[533] rektora - Josua hírnök pedig a Fény Teljessége szabadegyetemé, miközben az UUSZ-en tanszékvezető. Az előadások állandó helyszínei: Budapest, Miskolc, Pécs, és 2002-től Debrecen. Az előadók legalább hírnökök; a tanszékvezetők többnyire élhírnökök. Párhuzamosan több "kutatólaboratóriumot" üzemeltetnek - melyek nyelvi, történeti, de mindenekelőtt időfizikai kutatásokat végeznek. Ilyen például az All Időfizikai Kutatólaboratórium. Kutatási területeik a fentebb ismertetett elbeszélésekben értelmezhetőek. Szent cselekedeteik belső jelentése csak ez alapján körvonalazódik. Számukra a kozmosz megismerése szent tett – mivel még Az atya sem tud mindent magáról, és ily módon törekszik önmegismerésre, kutató küldöttek által. Aki hozzájárul az egyetemes tudás gyarapodásához (avagy: újrafelfedéséhez), különös kegyelemben részesül. Hitük szerint a tudás birtoklása nemcsak evilági, de túlvilági üdvtörténetükre is hatással van, a karmában rögzül.

Közösségi életük Budapesten összpontosul, az élnök személye körül. A nevesebb egyházi kutatók havi rendszerességgel összegyűlnek lakásán, összevetni eredményeiket. Egyházi találkozóhelyek továbbá a kutató laboratóriumok, ahol több éve elmeéllel, mérőműszerekkel és szerszámokkal felszerelkezve egy antigravitációs hajtómű megalkotásán dolgoznak. Ez eddigi legnagyobb projektjük – célja, mint mondják, az emberiség „felébresztése”.

További szent cselekedetük a földönkívüliekkel- (elsősorban a Szíriusziakkal-), valamint a Fiúval és más isteni lényekkel való kapcsolattartás. Elmondásuk szerint nemegyszer meditatíve érintkeznek földönkívüliekkel. Továbbá űrhajókon utaznak az istenekhez. Igen érdekes megfigyelni a kapcsolattartási formák, és így lényegében a profán távolság és a szakrális elválasztottság összemosódását erről szóló elbeszéléseikben.

A kapcsolattartás során kinyilatkoztatásokban részesülnek. A legújabb prófécia alig pár éves. Mediátora az élnök, akinek azt egy földönkívüli mesélte el. E szerint 30 éven belül újabb világkatasztrófa (pontosan: tűzözön) várható a Földön, melyre fel kell készülni. Az erre való felkészülés érdekében Kisfaludy György az egyháztagok szerint több idegent is vendégül látott lakásán. Beszélgetésükről magnófelvétel is készült, mely az egyháztagok között terjed. Nekem többszöri kérésre sem játszották le Ezen információk alapján építik új, antigravitációs hiperhajtóművel működő csillaghajójukat műhelyeikben. Céljuk figyelmeztetni a világot az elkerülhetetlen katasztrófára…

[533] Ezek a szabadegyetemek/tanszékek nem egyházi előadások megtartását hirdetik, de a gyakorlatban ezt végzik. Többnyire a 3-4. előadáson kerül szóba az AUE, mint tudáskereső egyház – a hallgatóság közül sokan nem is tudják, hogy az előadók egyháztagok. 2002-ben például az egyetemi Hallgatói Önkormányzat engedélyével a Debreceni Egyetemen is hirdették előadásukat, melynek témája a plakát szerint alternatív időfizika volt.

IV.3.2. Kelta-Wicca Hagyományőrzők Egyháza

"We are an old people, we are a new people, we are the same people, stronger, wiser than before"
Ronald W. Schaefer

Szintén három elkülönülő elbeszélésre oszthatjuk transzcendentológiájukat. Az első rekonstruálása (sokak szerint megalkotása) Margaret Murray nevéhez fűződik[534]. Ő 'puzzleként' összegyűjtve egy feltételezett ősi természetkultusz emlékeit, rekonstruálhatónak vélt egy ős-vallást, mely a természet s az élet feltétlen tiszteletén alapult.[535] Második elbeszélésük közösségi - a gardneri wicca mozgalom[536] és a honi egyház megalapítását, valamint kovenjeinek modern kori történetét foglalja magába, próféciáktól mentesen. A harmadik elbeszélés személyes, egyéni, ám a közösség (koven és egyház) által elismert, sőt szakralizált. Az alábbiakban e három elbeszélést igyekszem érthetően és leíróan, tehát reflektálatlanul összefoglalni.[537]

IV.3.2.1. Transzcendentológiák

1. elbeszélés[538]: A wicca valójában a kereszténység előtti Európa mágikus ősvallása, ebből származik minden ismert természervallás, a kelta druidák is ennek leszármazottai. Az egyház azonban a középkor folyamán az inkvizíció segítségével illegalitásba kényszerítette az ősvallás híveit, és azok rejtekezni kényszerültek, ám el sosem tűntek. Hagyományaik legtisztább formában a mai Nagy-Britannia területén maradtak fenn.

[534] Murray, 1921, 1933.

[535] Lásd erről Eliade, 2002, 87-117.o.

[536] Lásd erről részletesen Heselton, 2001; Howard, 2010.

[537] Remélve, hogy az AUE furcsa terminológiájának tapasztalatából okulva az olvasó már nem döbben meg annyira a reflektálatlan bemutatáson.

[538] Ezen elbeszélés – melyet végül is Murray alkotott meg vallástörténészként, és nem wicca-hívőként persze – igen elterjedt a KWHE-ban, de elfogadása nem kötelezően előírt. (Murray, 1921, 1933) Mindez alapelvükből következik, mint azt majd látni fogjuk. Ellenben például a Magyar Boszorkányszövetség – mely szintén bejegyzett kisegyház Magyarországon - egy az egyben átvette Murray nézeteit. Megjegyzendő, hogy Saddie és Osara, a KWHE alapítói eredetileg a Boszorkányszövetségben nyertek beavatást, de azzal nem megelégedve és onnan kiválva jegyeztették be egyházuk.

2. elbeszélés[539]:"A Wicca egy ősi pogány hagyományokból kialakult természetvallás, melyben fontos helyet foglal el a mágia és annak gyakorlása. Létrehozása vagy felélesztése sokak szerint Gerald B. Gardner nevéhez fűződik… Felnőttként a Távol-Keleten dolgozott, ahol megismerkedett többféle mitológiai és mágikus rendszerrel és tanulmányozta a helyi folklórt is… Saját bevallása szerint, míg nem ismerte a Wicca-t, addig csak félig számított beavatottnak. Amikor meghallotta a szót, a Wica-t, mint egy villámcsapás, úgy hasított belé a felismerés: az ősi vallás még mindig létezik. Hamarosan, miután megtette titoktartási fogadalmát, bent találta magát a belső körben."[540] Wicca berkekben máig nem tisztázott kérdés, Gardner újra felfedezte-e a wicca hagyományt, avagy szerves beavatási láncon keresztül kapcsolódva hozzá művei által pusztán a nagyvilág elé tárta-e azt.

3. elbeszélés[541]: Ezen elbeszélésekbe tartoznak a személyes ontológiai állásfoglalások, karmikus előzmények, cselekvési tettek és egyénre jellemző mágikus gyakorlatok. (Például az egyik egyházi vezető, Saddie káoszmágiája.) Mivel e vallás lényege a mágikus cselekedet, mely szimbólumokon keresztül lehetséges, így minden tag saját hagyományterületet választhat magának. Az érvük: mindenki más szimbólumokon keresztül juthat el az Isteni Párhoz leghamarabb, s ha másként is nevezik őket, lényegében ugyanannak az Isteni Párnak hódolnak. Ennek fényében nem meglepő, hogy e narratívák igen egyéniek, variánsaik szinte a taglétszámmal megegyezők - ám nem kovenfüggetlenek. A kovenekhez való csatlakozás előfeltétele a hasonló egyéni szimbólumvilág és világnézet. A koveni - közös minimumot tartalmazó - elbeszélést a kívülállók számára titkos és hozzáférhetetlen Árnyak könyve rögzíti, melybe nem kaptam betekintést

IV.3.2.2. Isten-, és túlvilágkép

"A különböző irányzatok egy Isteni Párt tisztelnek. Az Agancsos Isten a természet körforgását, megújulását, a termékenységet szimbolizálja. A kelta tradícióban Cernunnos (Carnún) néven szerepel. Női párja a Nagy Anyaistennő (egyes tradíciókban Földanya, vagy a Háromarcú Holdistennő). A Nagy Istennő hármassága a hold három fázisát jeleníti meg. A növő hold a Szűz Istennő, a telihold a termékeny Anyaistennő, a fogyó hold pedig az öreg, terméketlen Banyaistennő. A különböző mitológiákban például Artemisz, Aphrodité, Hekaté (görög), Morrighan, Macha, Badb (kelta), Eriee (Eriu, Eri, Eire), Fodhla (Fotla), Banbha

[539] Saját internetes folyóiratukból, az Árnyakból idézem Nayah (egyik papjuk) írását.

[540] A forrás hivatalos honlapjuk: http://www.wicca.hu/

[541] Itt ahelyett, hogy egy-egy egyéni elbeszélést ismertetnék, inkább általában az egyéni elbeszélések általános sajátosságait írom le. Immár szükségszerűen kutatói reflexióval élve.

(Banbna, Banba) (ír) stb... Az Isteni Pár a különböző tradíciókban, mitológiákban és rendszerekben más- más formában és néven jelenik meg, ami természetesen ugyan annak az Erőnek a különböző megnyilvánulási formáját takarja."[542]

Az Erő, avagy Ősenergia elmondásuk szerint totalitásában olyannyira idegen, hatalmas s felfoghatatlan az ember számára, hogy egy wicca mindenképp igyekszik önmagát meghaladva megszemélyesíteni azt. A megszemélyesítés legelső lépcsőfokának tartják az Isteni Pár tiszteletét. Hiszen "nehéz lenne a dologhoz, mint egyetlen legfelsőbb erőhöz imádkozni a nélkül, hogy valaki meg ne jelenne lelki szemeink előtt, a megszemélyesített felső erővel könnyebben boldogulunk." (Buckland, 2002 - 45.o.)

Itt tudatos, ám eleven szimbolizmusról van szó. Az istenek mint élő szimbólumok számukra valóban léteznek, ontológiai státuszuk nem megkérdőjelezett. A lelkek karmikus körforgásában hisznek. Szimbolikus mágiájukat személyiségfejlesztő céllal űzik, melynek célja lényegében karmájuk megismerése.

IV.3.2.3. Közösségi élet, szent cselekedetek

A közösségi élet fő színterei a kovenek. Ezek szoros kapcsot fűznek a tagok közé, de hogy mi történik a kovengyűléseken, az teljességgel titkos. Az egyház budapesti tagjainak nem hivatalos találkahelye egy Nyugati Pályaudvarhoz közeli szórakozóhely felső szintje. Az összes tag együttes találkozására alkalmat nyújthat egy közgyűlés összehívása; valamely nagyobb szertartás elvégzése (különösen ünnepekkor); valamint egy évente megrendezett egyházi verseny, melyen a tagok elméleti és gyakorlati felkészültségükről tesznek tanúbizonyságot a többiek előtt.

Ezen versenyeken kutatásaikról adnak számot – lényegében tehát szintén ROC-ról van szó. Itt azonban a közösségi siker igazából nem az egyházi-, de a koveni elismerés. A tagok tanítással is foglalkoznak. Hasonlóan az AUE-hez előadásokat szerveznek, ám ők ennek szervezeti kereteit a hangzatos Ain Soph Mágia Akadémia névvel illetik. Van egyebekben külön mágia-, és wicca szak is az akadémián belül.

Az összejövetelek megszervezése többségében a világhálón keresztül bonyolódik (e-mail). Hivatalos honlapjuk fóruma egyben a közösségi élet színtere is. Folyton hangoztatott alapelvük az unalomig ismételt: "Tégy amit akarsz, de ne árts másoknak". Szent cselekedeteik (a kutatáson túl a mágikus gyakorlatok) valójában egoisták. Hitük szerint karmikus célját az ember magába tekintve tárhatja fel, ezt segítik elő a mágikus gyakorlatok is. Minden mágikus cselekedet ugyanazon a 4 alappilléren nyugszik. Ezek: az időzítés; az átérzés; a lelki és testi tisztaság; valamint annak átgondolása, cselekedetemmel ártok-e valamely lénynek. Ezt koronázza meg maga a varázslás, és annak hatása.

[542] A forrás hivatalos honlapjuk: http://www.wicca.hu

IV.3.3. Ősmagyar Táltos Egyház

"A Táltosok a magyarok bölcsei, tanácsadói, gyógyítói, papjai, tanítói és a nemzettudat fenntartói voltak, egy univerzális vallás, hit képviselői, egyistenhívők, akik gyakorlatilag mindent tudtak a természet és az univerzum törvényszerűségeiről."

Kovács András: Nagy Táltoskönyv[543]

IV.3.3.1. Transzcendentológiák

Transzcendentológiájuk három fő részre tagolható.

1. elbeszélés: "Kezdetben a világ egy nagy ősrezgés, energiahalmaz volt, ami információkat hordozott és mindent áthatott." (Kovács, 2000 - 13.o.) Ez a megnyilvánulás nélküli információhalmaz, rezgés az Atyaisten, kinek befogadó formára volt szüksége, hogy megnyilvánulhasson. Ez az anyag az Anyaisten. Kettejük frigyéből született a Napfiú, kinek Krisztus formájában kedvelt népe a hunok… Ugye ismerős valahonnan? Ez a transzcendentológia megegyezik az AUE 1. elbeszélésével.

2. elbeszélés: Megegyezik az AUE 2. elbeszélésével. Az ok: egykor Kovács András, az ŐTE megalapítója is Kisfaludy György előadásait látogatta. Az időfizikai megközelítést idegennek találva váltott. Elbeszéléseit, módszereit új elbeszéléssé formálva ma a radiesztézia szakemberének vallja magát.

3. elbeszélés: Ez már nagyban különbözik. Az őstudás újra-felfedezője immár természetesen Kovács András. Az elbeszélések összekötő kapcsa a táltos ősműveltségen alapuló, kozmikus ősrezgést felhasználó gyógyító tevékenység, a Meg-Hát oktatása s gyakorlata. Ez a tedd-meg-hát kifejezésből alkották; arra utal, hogy nem a panaszokat s diagnózisokat kell hallgatni, de cselekedni.

IV.3.3.2. Isten-, és túlvilágkép

A földöntúli és a földönkívüli szféra itt is összecsúszik. Ez a tény feltűnően reflektálatlan. Kovács András könyveiben, például lásd Kovács, 2000. A vallásalapító a szentháromságnak különböző szintű megközelítéseit dolgozta ki Ezek: 1. Filozófiai (Mennyei Atya, Mennyei Anya, Fiú=Nap és Föld); 2. Természetbeli (Napisten, Földanya, Ember=férfi és nő); 3. Emberi: Apa, Anya, Gyermek=fiú és leány).

[543] Kovács, 2000, 25.o.

Bár megpróbálhatnánk ezeket elemezni, nem sok értelme volna, sokkal inkább elvont metafizikai állásfoglalásokat fejeznek ki, ás a hívők körében nem hivatkozottak. Az egyes szintek közötti összefüggések szinte tökéletesen kidolgozatlanok. Előadásokon sem hivatkozottak, pusztán a Nagy Táltoskönyvbe kerültek be, a teljesség végett. (Kovács, 2000) Ugyanúgy, ahogy az 1. elbeszélés Kisfaludy Györgytől kölcsönzött, és szabadon továbbköltött, úgy ez az istenképre is igaz. Ez az a jelenség, amit Cupitt találóan költői teológiának nevez.[544]

IV.3.3.3. Közösségi élet, szent cselekedetek

Az ŐTE, bár azt gondolhatnánk, ebben is az AUE-t követi, elsősorban nem kutatásorientált közösség. Igaz ugyan, hogy ők is tartanak népszerűsítő előadásokat, ahol ingyen gyógyítanak, és működtetnek a szervezettségében a KWHE Mágiaakadémiájához hasonló Táltos Iskolát, mégis lényegesen eltérnek az előző két kisegyháztól. Az eltérés gyökere méghozzá elbeszéléseikben érthető tetten.

jelen egyháznál ugyanis a harmadik elbeszélés a meghatározó. Az egyház fő célja ennek megfelelően a gyógyítás, a Meg-Hát gyakorlása, és nem új módszerek kutatása. Nevezhetjük őket akár gyógyítás-orientált vallásnak is. Az alapító neje orvosi és természetgyógyász diplomával is bír. Az ok, amiért a gyógyítás ilyen fontos szerephez jut az egyházban, az isteni kegyelem sajátos felfogásában keresendő. A gyógyítást mint szent cselekedetet ezen isteni kegyelemből vezetik le és gyakorolják. Táltosaik tanulják is ugyan a gyógyítást, ámde a tanult technikák lényegében másodlagosak – a táltos hívő minden egyes gyógyításkor személyesen kér segítséget Istentől, vagyis a szellemektől. Gondoljunk bele mennyire más ez, mint a számítógép előtt időfizikai görbéket szerkesztgetni (AUE) vagy éppen válogatni a szimbolikus istenpár és a hagyománykörök között (KWHE). Ennek megfelelően tagi létszámuk és az előadásokra eljáró szimpatizánsi létszámuk is jóval nagyobb.

Az előadásokat Táltos Klubnak nevezik, ahol mindenféle betegséget a helyszínen gyógyítanak. Az oktatás a Nyíregyházán és Budapesten működő Táltos Iskolában folyik. Ez azonban nem a hagyományos értelemben vett beavató iskola – a végzettek zöme ugyanis nem vált vallást. Vagyis a kettős tagság is megengedett. A közösségi élet igen jól szervezett, szinte minden hónapban kirándulásokat szerveznek valamely nevezetes történelmi helyre.

Jellemző, hogy a táltos hagyomány kutatása helyett inkább annak terjesztésére koncentrálnak. Akárcsak a gyógyító gyakorlatban. A gyógyítás folyamatát nemegyszer úgy írják le, mint a megfelelő bolygóról lehívott a rezgés rászorulónak való továbbadását.

[544] Cupitt, 1197, 114.o. Csak egy példa: „Jézus az Aquilea csillagképből származik”, ugyanakkor „a Bibliának mindenben igaza van”.

IV.4.
Elméletalkotás, az adatok analízise

Az előzőekben tehát megismerhettük a három kisegyház vallási elbeszéléseit, és betekintést nyerhettünk mindennapjaikba. A különös rész zárásaként ebben a fejezetben célunk az összegyűjtött empirikus adatok elemzése, és ezzel a záró, szintetizáló rész (V-IX. fejezet) előkészítése. Ennek érdekében először is igyekszünk a bemélyülésnek a filozófia eszközeivel elméletileg megalapozott módszerét a gyakorlati vizsgálati tapasztalatok levonása által pontosítani. (IV.4.1.) Majd az egyházfogalom változásait (IV.4.2.), és ezzel összefüggésben a vallási elbeszélésekben megfigyelhető sajátosan szoftmodern hangsúlyeltolódásokat elemezzük (IV.4.3.). Ezután a szoftmodenitás mibenlétének pontosabb megrajzolása következik (IV.4.4.). Végül pedig azt igyekszünk tisztázni, hogy pontosan mi alapján is lehet álláspontunk szerint érvényesen elkülöníteni egymástól a vallási és paravallási jelenségeket. (IV.4.5.)

IV.4.1. A módszer utólagos pontosításáról

A lefolytatott vizsgálat egyik tanulsága, hogy pontosításra szorul a bemélyülés kutatói modellként és egyezményes módszertanként való értelmezése. Hiszen csak annyiban jogos ez esetben módszertani modellről beszélni, amennyiben a bemélyülés valóban tudatosan megkonstruált, filozófiailag alátámasztott viszonyulást hordoz tárgya felé. Helyesebb ezt tehát inkább hermeneutikai attitűdként kezelni, ahogy azt Gadamer is javasolta.[545] Méghozzá tudatos kutatói attitűdként, mely célja által meghatározott. Így felfogva érthetőbbé válik, hogy egy elbeszélésközpontú attitűd miként is lehet alkalmas pozitív tények gyűjtésére az elbeszélések „légnemű" vizsgálata helyett. Megalkotásakor célunk ugyanis az volt, hogy megértsük a posztmodern vallási elbeszélések mibenlétét, a kisegyházak mitikus elbeszéléseinek sajátosságait, a tagok különös vallásosságát. Méghozzá a lehető leghitelesebb módon: magát a vallási tapasztalatot belülről szóra bírva, az elbeszélések elemzése által. Egyértelmű azonban, hogy a kisegyházak vallási sajátosságainak feltárásakor nem kerülhető el a pozitív (avagy társadalmi) mibenlétük konkrét megismerése sem. Ha ettől eltekintenénk, és tényleg pusztán az elbeszéléseket hallgatnánk, úgy nem bemélyülő kutatók lennénk, de előbb-utóbb elvarázsolt mihasznákká vagy célt tévesztett beavatottakká válnánk, akik folyton csak a szakrális mediátorok ajkán csüngenek.

[545] Gadamer, 1984, 21.o.

A vallásosság elbeszélés-jellegének hangsúlyozása azonban nem jelentheti a vallás mint szociális jelenség semmibe vételét, letagadását. Hisz különben puszta légnemű elbeszélés-vizsgálatot hajtanánk végre, és kénytelenek lennénk mindent elhinni az elbeszélésnek. Márpedig mint azt láttuk például az ŐTE istenfogalmának és elbeszéléseinek leíró bemutatásakor, mindez súlyos félreismerésekhez vezethetne. Nem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy a szavak bizony sokszor csak szavak.[546] A vallási elbeszélésekben ez különösen igaz lehet, hiszen érvényességük tekintetében nem az elbeszélés szintaktikai formája vagy szemantikai tartalma a döntő, hanem csakis az, hogy mennyiben társul hozzájuk a megélt hit által egyfajta affektív, mondhatni divinatív[547] többlet. Vagyis, hogy megtörténik-e a hívő szubjektumkonstitúciója a numinózus abszolútumnak alávetve. Ez az, ami a kutató közvetlen, pozitív tapasztalata nélkül nem vizsgálható, nem mérhető fel. Ódzkodnunk kell tehát a hiszékenységtől, és arra kell törekednünk, hogy megértsük, mit jelentenek az egyes pozitív cselekedetek, intézmények a valóságban. A belső jelentésfeltárás vizsgálatunk szempontjából kétségtelen a legfontosabb, de a jelentések valódiságát le kell ellenőriznünk.

Nem szabad továbbá félreértenünk a külső epoché alkalmazását sem. Ez azon attitűd megalapozására szolgál, mely által - tudatosan megkonstruálva viszonyulásunk – mintegy időlegesen belehelyezkedhetünk az elbeszélésbe. Ha ennek tudatossága nem megfelelő, és túlzásba esik a kutató, akkor egyfajta egészségtelen ’epochondria’ - mely alatt az epoché hiszékenységként való félreértelmezését értjük - folytán könnyen megtévesztettekké, hiszékeny agymosottakká válhatunk. Csak akkor higgyük el tehát a vallási elbeszélés pozitív kijelentéseit, ha azokat magunk is leellenőrizzük Tanulságos példa erre, hogy szinte minden kisegyház szívesen hangoztatja, hogy ő segít az elesetteken, vagy pozitív kapcsolatokat ápol a történelmi egyházakkal. De ha elég időt töltünk körükben, nemegyszer ennek totális cáfolatához juthatunk el. A kisegyházak elbeszéléseinek ez a fajta nem-mindig-őszintesége már átvezet minket ezen posztmodern vallási elbeszélések sajátos mibenlétének megfogalmazásához.

IV.4.2. Az egyházi funkciók szoftmodern színeváltozása

Talán ebben a nem-mindig-őszinteségben ragadható meg ugyanis leginkább ezen új kisegyházak karaktere. Mintha folyton kisebbrendűségi érzéssel küzdenének, és állandó önigazolásra törekednének. Ennek talán az is oka, hogy történeti hagyományuk - a többségi

[546] Erre igyekeztünk már utalni a korábbiakban is, mikor azt mondtuk, hogy célunk nem a teológusok könyvbe zárt hitéletének vizsgálata, de az eleven, érzéki posztmodern vallásosság mibenlétének megismerése.

[547] A divinációt többek között Schleiermacher is az istenivel való találkozás átszellemült emberi átéléseként értelmezi. Lásd Schleiermacher, 2000.

társadalom nézőpontjából legalábbis - sajátos fáziskésésben szenved. Megfigyelhető, hogy a hagyományos egyházi funkcióik ellátására ugyan többségében alkalmatlanok, saját szervezeti rendjük és írásos hierarchiájuk mégis a tradicionális egyházakat meghaladó virulens elnevezésekkel tarkított. Az AUE minden „régebbi" tagja például szükségképp élnök, élhírnök, vagy hírnök; emellett „alanyi jogon" x. fokozatú időfizikus is, és ha kedvet érez hozzá, akár valamely szabadegyetemükön is hangzatos címhez juthat. Hasonlóan a KWHE mágiaakadémiáján is könnyű címeket szerezni, és hangzatos mágiaformák szakértőiként feltűnni.

Ezen sajátos kép parodikusságát csak tovább fokozza, hogy lejegyzett szertartásrendjük ugyanilyen változatos tarkaságot mutat, ám a gyakorlatban szinte teljességgel diszfunkcionális.[548] Megjegyzendő, hogy mindezen struktúráknak csak minimális megalkotására kötelezi őket a törvény, ők mégis mintegy kötelességüknek érzik ezen elvárás túlteljesítését. Ez a folytonos önigazolási vágy érhető tetten cselekvés-centrikusságukban is. Ha egy hívő csatlakozik hozzájuk, annak szinte azonnal teljes életre szóló szabadidős elfoglaltságot nyújtanak. Ez nemcsak a kutatásorientált AUE esetében van így. Az ŐTE saját tagjai és szimpatizáns érdeklődői körében is rendszeresen szervez kirándulásokat, továbbképzéseket; az igazán elhivatottak számára pedig folyamatos és rituáléjában igen változékony gyógyító tevékenységek gyakorlására ad lehetőséget. A KWHE tagjai esetében sincs ez másképp. Ők amellett, hogy rendszeresen együtt vannak koventársaikkal szabadidejükben, együtt járva szórakozni is, még mágia-akadémiájuk különböző szakjain is folyamatos továbbképzéseken vesznek részt, illetve tanfolyamokat tartanak, mágiaversenyekre készülnek és kutatómunkákat végeznek.

Ezen kisegyházak tehát egyfajta különös civil szervezetként működve valójában sajátos szabadidőcentrumokként funkcionálnak. Így aztán a vallások hagyományos szent cselekedete, az ima is háttérbe szorul gyakorlatukban.[549] E helyett szent cselekedetté válik a társas bütykölés (AUE), a közösségi gyógyítás (ŐTE), vagy éppen a varázslás (KWHE).

A fentiekben e vallások pozitíve megragadható szervezetének, az egyháznak furcsaságait ismertettük, mely történelmi megkésettségükből is magyarázható. Csak érintőlegesen érintettük azonban vallási mibenlétük lényegét. A továbbiakban tehát erre törekszünk.

---

[548] Az AUE alapító okirata szerint szertastásrendjéhez tartozik a szülés utáni anyai fogadalom; a Tûzkeresztség; három Felnõttéavatási fokozat; a Válási szertartás; a Temetési szertartás; s a Temetés utáni lélekkísérõ szertartás. De a gyakorlatban minderre persze még egyetlen példa sem akadt. Ugyanakkor azért lelkesen harcolnak annak elismertetéséért, hogy a tisztán egyházi esküvőket is ismerje el az állam érvényesnek.

[549] Ez alól talán a KWHE kivétel, de ott sem a hagyományos értelemben vett imáról, hanem explicit mágikus gyakorlatról van szó, melynek lényege szintén a cselekvő tettben ragadható meg.

IV.4.3. A mysterium fascinans előtérbe kerülése a numinózus tapasztalatban[550]

A vallási intézmények és közösségi cselekedetek külső leírása mellett a vallási elbeszélések belső vizsgálata is a különösséghez utal, és a kuriozitás előtérbe kerüléséről ad számot. Mint azt Otto elemezte[551], a tradicionális nyugati numinózus szentségtapasztalatban a hatalomtöbblettel rendelkező, fenséges szentséggel szemben érzett rettenet, és az ugyanezen szentség iránti rajongó csodálat egyenrangú és egymást kölcsönösen feltételező elemek. Az általunk vizsgált három szoftmodern vallási elbeszélés azonban olyan sajátságos szentségtapasztalatról ad számot, melyben a numinózum tremendális része szinte teljesen hiányzik, illetve háttérbe szorul a faszcinális elem felerősödésével párhuzamban. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a hívő szentséggel szembeni tisztelete meggyengül, és sokkal inkább egyenrangú tásként tekint a szentség szférájára, mintsem olyan tekintélyre, melynek önmaga önkéntesen vagy szükségképpen alávetve létezik és tételeződik.

A vallási sajátosságok átalakulása kétségtelen kortünet, és ez leginkább az elbeszélések szerkezetének megváltozásában érhető tetten. Mindhárom vizsgált kisegyház elbeszélése centrálisan valamiféle híveket csalogató, fantáziát felcsigázó különösséget hordoz, és az elbeszélés aztán e köré szerveződik. Ez csak részben magyarázható a versengő valláspiaci helyzettel, vagyis hogy a reménybeli hívő kíváncsiságát ezen kuriozitással képesek felkelteni a kisegyházak. Ezen különösség ugyanis a vallási elbeszélés lényegi centrumát alkotja, és ezáltal gyakorol folytonos vonzerőt a hívekre. Hiszen lássuk be, kétségtelen érdekes és izgató varázsolni, vagy földönkívüliek magnófelvételen küldött üzeneteit hallgatni, netán Jézus magyar táltos voltát régi iratokban vagy a Kárpátok bércein kutatgatni. Ez azonban nem egyszerű egyházi, intézményes sajátosság, hanem a szentségtapasztalat karakteres sajátosságából következő „tünet", melyről a vallási elbeszélés elégségesen számot ad.

Ebből érthető meg talán leginkább ezen vallások sajátosan posztmodern, érzéki jellege is. Hiszen az elvontság nem izgató.[552] Márpedig e vallások hívei szeretik az izgalmakat. A bemutatott vallási elbeszélések szinte alig hordoznak tremendumot – talán az AUE-t kivéve.

---

[550] A myterium tremendum és a mysterium fascinans vallásos szemléletbeli dichotómiájának vizsgálatát Rudolf Otto fogalmi megkülönböztetésére alapozom. Lásd Otto, 1997, 22-58.o.

[551] Lásd Otto, 1997, 15-21.o.

[552] Egyesek talán azonmód az AUE bonyolult időfizikai elméleteire gondolnak. Csakhogy először is ezen időfizikai nyelvjáték kitartó gyakorlással elég hamar elsajátítható - nekem például pár hét alatt sikerült. Továbbá az AUE-ban folyó kutakodás eredménye talán nem meglepő módon nem más, mint 'Az' Isten képének bonyolult, színes görbékből való egyre pontosított újrarajzolása a gyakorlatban. Vagyis a siker lehetősége és az izgalom ebben a tevékenységben is tetten érhető. Lásd ehhez a mellékletben közölt istenábrázolást is.

De még itt is a rettentő titok, a tűzözön próféciája lényegében felcsigázó titokká szublimálódik, amint a tagok elkezdenek „antigravitációs hajtóművet" bütykölni műhelyeikben a katasztrófa elodázására. Egyházi életük kiteljesedéseként, a szentségtapasztalat minél teljesebb megélése és megértése érdekében az AUE tagjai időfizikai előadásokat hallhatnak, a KWHE tagjai mágiaelméleti kutatásokat végeznek, az ŐTE hívei pedig lélekben idegen bolygókra utaznak meditatív állapotban, kozmikus gyógyító rezgéseket keresve. Ezen cselekedetek által az egyházi tagok közösségi elismerést is szereznek. Jellemzésükre álláspontom szerint egy idő után sokkal inkább találónak tűnik a tag, mintsem a hívő jelző. Ebben a sajátos egyházi kontextusban nemcsak a tagok szabadideje lesz egyházorientált – de az egyház is szabadidőorientálttá válik. Mindhárom vallási közösség esetében.

Ezen izgalomkeresési igénnyel és kuriózumszeretettel függ össze leginkább az is, hogy e vallási elbeszélések teljességgel nyitva állnak mindenféle különös kiegészítésre. Vagyis a vallási elbeszélés konstruktív volta felerősödik. Az integrálni kívánt tannak, ténynek, tapasztalatnak lényegében két kritériumot kell kielégítenie. Egyrészt eléggé érdekesnek kell lennie, másrészt a vezető vagy a tagok többségének igényeit ki kell elégítenie. Így fordulhat elő, hogy ezen kisegyházak a vallástörténetben eddig megalkotott majd minden misztikus tan iránt vonzalmat éreznek, azt kutatják és felhasználják elbeszélésük artikulálásakor, bővítésekor. Így nemegyszer valóban költői teológiákat alkotnak.

Ez a dogmatikus flexibilitás egyben azt a furcsaságot is eredményezi, hogy az egyes hívők nézetei némely vonásban igen lényegesen eltérhetnek egymástól, méghozzá teljesen legitim módon. Például két időfizikus más-más eredményre juthat az AUE-n belül folyó saját kutatási projektjében. A KWHE esetében pedig aligha találni két teljesen azonos világnézetű wiccát. Talán ez az eklekticizmus az oka, hogy az AUE és az ŐTE elbeszéléseiben a transzcendencia és az immanencia tradicionális elválasztása szinte teljesen feloldódik. Ez rá kell irányítsa figyelmünket arra, hogy a vallás fogalmának transzcendenciához való kötése valóban érvényét veszti. Ezen vallások fő jellemzője már nem valamiféle tapasztalaton túli, elvont szentséghez való viszonyulás. Éppen ellenkezőleg, sokkal inkább erősen érzéki és profán jellegű érdeklődési körük. Az elbeszélésekben a szent tehát nem feltétlen elválasztott, sőt a profán és a szent hagyományos szférái akadálytalanul összecsúszhatnak. A földöntúli és a földönkívüli lényegében akadálytalanul konvertálható. De ez nem töri meg az elbeszélést, inkább előremozdítja azt.

IV.4.4. Modern-posztmodern-szoftmodern triász

„A divináció sokszor oly mélységesen feltörő bizonytalansága
mellett időről időre egy beteges vágy érvényesül, az, hogy mindenáron
hinni akarunk, és biztosak akarunk lenni a dolgunkban…"
Friedrich Nietzsche: Notizen zu Wir Philologen[553]

Ezen sajátosságok számbavétele után megrajzolhatónak tűnnek a szoftmodernitás mélyebb és általánosabb karakterjegyei is, lehetővé téve az elemző értelmezést. Ha tehát a premodernitás a nagy elbeszélések kora, a modernitás a tudományos narratíva abszolutizálásának soha be nem váltott ígérete, és a posztmodern a nagy elbeszélések tragikus megszakadásának jelene, akkor a szoftmodern értelmezésemben a lét elviselhetetlen ürességét pimaszul könnyed elbeszélésekkel próbára tevő próbálkozás.

A új vallások és a paravallási jelenségek[554] megjelenését magam mint a szoftmodern kor beköszöntének tüneteit értelmezem. Amennyiben a modern-posztmodern-szoftmodern triászból a posztmodern a modern megvalósulása, betetőződése[555], úgy szerintem ennyiben a szoftmodern az elbeszéléseit vesztett és azokat kereső társadalom atomi szubjektumainak kiútkeresése. A magára maradt atomi szubjektum ezen útkeresés során korlátozott érvénnyel rendelkező nagy elbeszélések, a loszevi értelemben vett abszolút mitológiák megalkotásával próbálkozik, de eleve elfogadja ennek pozitivitását[556], mi több maga teszi azt pozitívvá, érzékivé – hogy tudja, érzékelje, létezik egyáltalában.

Ennek oka, hogy a posztmodern filozófiai csak a nagy elbeszélések végét regisztrálta helyesen. Az emberi individuum[557] - melyet a posztmodern társadalmakban atominak címeznek - továbbra is egységnek tartja magát, és ezen egységét éppen elbeszélései biztosítják számára. Egy ember lelki jelenségeinek összességét, mint azt a III.1.3. fejezetben már megállapítottuk, szintetikus elbeszélésekben testet öltő kontextualitásuk emeli individuummá. A vallási kontextualitást Loszev abszolút mítosznak, Otto divinációra való képességnek[558],

[553] Magyarul idézi Dávidházi, 2004, 3.o.

[554] A vallási és a paravallási elkülönítését lásd a következő, IV.4.5. alfejezetben.

[555] Lyotard, 1993, 50.o.

[556] A pozitivitást ez esetben valaminemű elidegenedés szinonímájaként használom, hasonlatosan ahhoz, ahogy azt Hegel tette ifjúkori művében, „a keresztény vallás pozitivitásában". (Hegel, 1982/2, 55-90.o.) Lásd ezt majd részletesebben kifejtve a szintetizáló részben, a VII. fejezetben.

[557] Az oszthatatlan jelentésű görög 'atomosz' kifejezés latin megfelelője.

[558] Mely alatt a 'szent' felismerését érti a jelek világában - lásd Otto, 1997, 168-178.o.

Máté-Tóth András sensus numinisnak[559], Don Cupitt transzcendentális programozottságnak[560] nevezi.[561]

Az individuum tehát ragaszkodik ezen integritásához, vagy legalábbis annak illúziójához, és azt igyekszik a lehető mértékig megőrizni.[562] Mikor azonban már maga sem biztos benne, birtokában van-e még integritásának, egy fuldokló erejével kapkod minden mitikus elbeszélés-foszlány irányába, melytől megrendült integritása megjavítását, sebei betapasztását, biztonságérzete újjászületését reméli. Nem is mindig jogosulatlanul.

Ahogy integritása csökken, úgy nő ezen tapaszok iránti igénye, mely idővel létszükséglet lesz számára. A tapaszokat maga válogatja össze, mivel csakis ő van tisztában integritása sebeivel. Nemcsak a tapasz alakja és nagysága, de felragasztásának módja is fontossá válik tehát. Mivel a posztmodern individuum tudatában van tapaszosságának, elidegenedése önmagától is elkerülhetetlen. A tapaszokból alkotott mitológiák, ha mégoly teljesek is és lefedik a szubjektum egészét, mégiscsak rendelkeznek egy nagy különbséggel a hagyományos abszolút mítoszokhoz, vagyis a vallásokhoz képest.

Míg ugyanis „a vallás szubsztanciális állítás az örökkévalóságban”[563] és így lényege a divinatorikusan átélt szentségtapasztalattal szembeni alávetett (szub-jektált) hívői pozíció, addig a posztmodern mitologikus szőnyegtapasz már nem képes a személyiség hagyományos „szubsztanciális és abszolút öntételezésére”[564]. Ahogy Loszev találóan fogalmaz: a „mitológia inkább energiai, fenomenális öntételezés, ahol a szubsztanciális és az abszolút bár valahogyan logikailag is adott… de közvetlenül és látványosan lehetséges nem figyelembe venni azt.”[565]

Ezen nem-szubsztanciális, mitológiai, fenomenális öntételezés egy mitologikus elbeszélésben álláspontunk szerint szükségessé teszi az elbeszélés folytonos megerősítését egy közösség által. Hiszen így az elidegenedéssel való szembesülés intenzitása csökkenthető. Ezzel magyarázható tehát szerintünk, hogy a közösségi szent cselekedetek értéke megnő, a folyamatos, izgalmas kihívások ugyanis elterelik a hívő figyelmét saját tragikus létmódjáról, pontosabban az elkerülhetetlen létkérdésekkel történő szembesülés szükségességéről.

Ahogy a természetes kisközösségek száma a posztmodernitásban csökken, az ezekhez való odatartozás érzéki szimbólumai egyre értékesebbé válnak. Létrejön így egyfajta közösségi

[559] Máté-Tóth, 2008.

[560] Cupitt, 1997, 52.o.

[561] Een kontextualitás természetesen nem csak vallásos embereknél figyelhető meg.

[562] Így például a pszichoanalitikus szemléletnek az emberi tudattartalmak dividuum-jellegére és a tudattalan meghatározó voltára való rámutatásától nem esik azonnal össze. Az ember továbbra is egységnek tudja magát.

[563] Loszev, 2000, 265. o.

[564] Loszev, 2000, 266. o.

[565] Loszev, 2000, 266. o.

ummanológia[566], mely megvéd a külvilág viszontagságaitól és kiszámíthatatlanságaitól. Ez a jelenség a kisegyházi közösségekben is megfigyelhető volt.

A szoftmodern tehát nem egyszerűen a nagy elbeszélések vége – de a kis közösségi magánelbeszélések kezdete. Úgyis felfoghatjuk ezt - más metaforával élve -, hogy a nagy elbeszéléseknek vége szakadt ugyan, de nem tűntek el nyomtalanul. Az atomi individuum mintegy megtört tükörben megsokszorozta azok számát. Persze ezen tükörcserepek el is váltak egymástól, eredeti integritásuk helyreállíthatatlanul megszűnt. Így a mitikus elbeszélések általános érvénye is. Minden egyes üvegcserép képes és hajlandó bármely másikkal összeállni. Így mitikus kontrafakciók jönnek létre. Az elbeszélések lezártsága többé nem létezik – a tükörcserepek, mint mitikus elbeszélések tudják, hogy maguk is tükrök, de nem teljesek, mert nem lehetnek teljesek. Éppen ez a különállóság az, amiért nem abszolút mítoszok többé. „Csak" mítoszok

Főbb tulajdonságaik tovább öröklődnek azonban egykori teljességükből. Vagyis ezen elbeszélések is cáfolhatatlanokká lesznek, és igyekeznek minden tapasztalatot önmaguk igazolásaként felhasználni. De egy ilyen elbeszélés mégis mindennap önmagát cáfolja – nincs szüksége külső cáfolatra, mert tisztában van saját tökéletlenségével.

IV.4.5. A valláskritérium szintetizáló újrafogalmazása

Az elemzés jelen stádiumában felvethető a kérdés, vajon nem estünk-e abba a hibába, hogy a valláskritériumot sajátosan paravallási jelenségek vizsgálatából igyekeztünk szintetizálni. Álláspontunk szerint nem, mivel azzal, hogy a posztmodernitásban a nagy elbeszélések általános legitimálhatósága megszűnt, szükségszerűen együtt jár a hagyományos vallási elbeszélések megváltozása is. Vagyis a társadalom átformálódása magával vonzza a vallás színeváltozását is. Ez szükségszerű következmény, ha elfogadjuk, hogy a vallás szociális jelenség is. Bár ez a nézőpont önmagában látszólag nem diszkreditálja a vallási realizmus lehetőségét, ugyanakkor, mivel a vallást emberi viszonyként definiáltuk, a vallás emberi oldalának változását szükségszerűvé teszi. Vagyis azt nem állíthatjuk, hogy a noumenális szent lényege megváltozott volna, hiszen arról a fenomenológiai alapok okán érvényes kijelentéseket nem is kívánunk tenni disszertációnkban. Azt viszont állítjuk, hogy a vallás emberi oldala, a szentségtapasztalat lényege, és az arról számot adó transzcendentális vallási

[566] Az umma fogalmát az iszlám világból kölcsönöztem, mely kifejezés arabul jelenti az iszlám vallási közösséget, mint anya-szerű princípiumot. (Lásd Robinson, 2000, 116.o.) Szabad nyelvjátékkal élve a közösségi tudat 'ummanensé' teszi a posztmodern hívőt a cáfolatokra.

elbeszélések lényegileg átalakultak, és ennek egyik fő oka a társadalom átformálódásában keresendő.

Ezen átformálódást jól szemlélteti Kamarás István egyik tanulmánya, mely rávilágít, hogy a katolikus egyházi hívek jelenkori vallásgyakorlata is a közvetlen, érzelmi istenélmény felé tolódik el, és a fiatal katolikusok új utakat keresnek a szentség közvetlenebb, érzéki megtapasztalására. (Lásd Kamarás, 2001) Ezen érzékiséghez és közvetlenséghez való vonzódás kétségtelen a szoftmodern kor sajátja. A Kamarás által leírt katolikus hívők képesek a Krisna-völgybe is elmenni egy istentiszteletre, mert amint mondják, úgy érzik, ott isten megtapasztalása közvetlenebb. Ennek elvi lehetőségét a katolikus egyház azon új tanítása teremtette meg, mely szerint minden vallás lényege és forrása azonos, a különbségek csak abból fakadnak, hogy különböző történelmi közegben artikulálódtak. Vegyük észre: ez az álláspont az egyházi transzcendentológia jelentős megváltozását jelzi. Ez egyben az érvényes szentségtapasztalat új lehetőségeit is megteremti a katolikus hívők számára.

Vagyis a kisegyházak és a nagy, történeti egyházak is folyamatos változásban vannak, és lépést tartanak a korral. Jogos igényként merül fel mégis, hogy a paravallási és a vallási elbeszélések közötti határvonalat határozottabban is meghúzzuk. Mint azt már jeleztük, lényegi megkülönböztető jegyként az állítható fel közöttük, hogy képes-e a szubjektum önkonstitúciója végbemenni az elbeszélés kontextusában[567]; illetve, hogy ha erre képes, ezen konstitúció szubsztanciális jellegű-e, vagy csak érzéki-energiai öntételezés.

Ha az önkonstitúció végbemegy, kétségtelen jogosan beszélhetünk vallásosságról. Egyebekben pedig paravallásosságról, avagy más szempontból megközelítve nem-teljes mítosztapaszokról. Fontos azonban észrevennünk, hogy ez a kritérium szubjektumfüggő. Vagyis nem az elbeszélés metafizikai tartalma és szakrális formája szabja meg azt, hogy a benne foglalt és hivatkozott szentségtapasztalat érvényesen vallásinak tekinthető-e, hanem a hívő viszonyulás maga.

Vagyis a vallás konkrét transzcendentális szubjektumkonstituáló jellege maradt az egyetlen érvényes valláskritériumunk. A szent és a profán közismert eliadei megkülönböztetése[568] fenntartható tehát, de nem a hagyományos transzcendencia-immanencia kettőségben. A szenthez való viszonyulás, a numinózus szentségtapasztalat legsajátosabb voltát egyfajta erős, átélt, emotív viszonyulásban tudjuk megragadni, mely a vallási kozmosz konstituáló biztonságát nyújtja a hívő számára. Így tehát azon elbeszélések, melyek alkalmasak a világfogalom megalapozására és abban a szubjektum önkonstitúciójának megalkotására, valamint erős emotív töltettel rendelkeznek hívői oldalról, e szerint kétségkívül vallásinak

[567] Ez ugyebár Loszev kritériuma. Lásd Loszev, 2000, 266.o.

[568] Eliade, 1999/2, 8-25.o.

tekinthetőek. Az már pedig nyelvjáték kérdése, hogy abban az esetben is igaz-e ez, ha nem tételeznek explicit transzcendens kötődést. Az én értelmezésem szerint igen, de még egyszer hangsúlyozom, mindez nem érinti vallási elemzésünk lényegét, mely a bemutatott tapasztalati korpuszon visszaigazolta, hogy a vallás leglényegesebb mivolta nem tárgyának szükségképpeni transzcendens voltában, de alanyi világviszonyulásának és szubjektumkonstituálásának transzcendentális jellegében keresendő. A vallás ebben a kontextusban tehát a világról szóló elbeszélések egy különös fajtája, mely abszolút mítoszként funkcionál.

Ha valamely tudós mindezt belátva és elfogadva a vallás kritikáját ezentúl annak feleslegességére kívánná alapozni, annak csak azt válaszolhatjuk, hogy: „Ostobaság lenne a Beethoven szonátát tudománytalanságáért kritizálni”[569] Vagyis csak azért, mert a vallás valamely általunk tradicionálisan fontosnak vélt funkciója nem bizonyult a vallás lényegéhez tartozónak, még nem jelenti, hogy kritikánkkal a vallási tudat alacsonyrendűségét joggal kijelenthetnénk. Mindebből tehát világosan látható, hogy a vallás lényege nem mitikus építőköveinek dogmatikai szerkezetében keresendő. Hiszen a tudomány építőköveiből is lehet vallást építeni, mint azt Murányi Mihály elméletben[570]-, és az AUE a gyakorlatban is bebizonyította. Sokkal inkább a felépítés aktusa, és annak motivációja az, mely vizsgálandó és feltárandó tehát.

IV.4.6. Összegzés és további munkák

„Az ufóhívők léte és tevékenysége önmagában még nem elég indok,
hogy elvessük a földön kívüli értelmes élet lehetőségét.”
Ismeretlen szerző ironikus ’bomója’ a világhálóról

A fentiekben a szoftmodern kultúrának és a szoftmodernitás különös vallási jelenségeinek lényegre törő analízisét kívántuk adni. Ennek érdekében a bemélyülés elbeszélés-centrikus hermeneutikai módszerét három vallási közösség transzcendentológiájának felfedésére, szentségtapasztalatának elemzésére használtuk fel. Vizsgálatunk visszaigazolta a módszer használhatóságát[571], valamint az általános részben lefektetett stabil filozófiai alapok

[569] Loszev, 2000, 29.o.

[570] Murányi, 1974, 230-231.o.

[571] Érdekes kísérlet lenne mindenesetre a későbbiekben a bemélyülés mint kutatói attitűd konkrét hermeneutikai alkalmazása egy tradicionális egyházban szerveződő közösség körében. Egyrészt a módszer tesztelése okán, másrészt az induktív vallásmegértést lehetővé további adatok gyűjtése végett, és végül annak közvetlen empirikus igazolásának kísérlete céljából, hogy az ilyen közösségek elbeszélései is a „könnyedség” dimenziójába tolódnak el. Egy ilyen vizsgálat lefolytatása azonban kívül esik jelen disszertáció keretein.

érvényességét és szükségességét. Vagyis a fenomenológiai szemléletmód módszeres hermeneutikai attitűdként való továbbgondolásának jogosságát és eredményességét.

A konkrét szoftmodern vallási elbeszélések empirikus vizsgálatával lezárult disszertációnk ezen különös, empirikus része. Az induktív vallásmegértés ösvényén továbbhaladva a továbbiakban arra teszünk kísérletet, hogy valllásfilozófiai argumentumok segítségével – melyek alkalmazása a vallásfilozófiának hagyományos módszere, szemben a IV. fejezetben ismertetett pozitivista, empirikus kutakodással – az általános valláselméletet érintő kérdéseket tárgyaljunk disszertációnk szintetizáló részében. Ennek azért érezzük szükségességét, mert a posztmodern vallási jelenségek egy általános valláselmélet kontextusában helyezhetőek el és értelmezhetőek csak igazán érvényesen, mint a történelem során megnyilvánult vallási jelenségeknek egy időben és formailag jól behatárolható csoportja. Tisztában vagyunk vele, hogy ezen kísérletünk módszertanilag támadható, amennyiben általános következtetések levonására törekszünk egy relatíve szűk tapasztalati korpuszra támaszkodva. Mégis, fel kell rá hívnunk rá a figyelmet, hogy a szűkebb értelemben vett vallásfilozófiai hagyományban[572] a konkrét tapasztalati korpuszra való hivatkozás teljes hiánya inkább a szokványos, mintsem az empirikus adatok felhasználása.[573] Vagyis ezen kontextusban törekvésünk akár legitimnek is tekinthető. Ráadásul nem is törekszünk egy teljes és átfogó összehasonlító valláselméleti rendszert megalkotni[574], sokkal inkább elsősorban azon részek körvonalazása a célunk, melyek a posztmodern vallási elbeszélések általános valláselméleti kontextualizálását, és e jelenségek további elemzését lehetővé teszik.

A szintetizáló részben tehát a vallásfenomenológia általános részben már tisztázott modelljének elemeit vesszük szisztematikusan sorra.[575] Először a vallási viszony tárgyát (V. fejezet), majd a vallás alanyát (VI. fejezet), végül e viszonyt magát (VII. fejezet). Ezután teszünk csak kísérletet a religio a priori megragadására, leírására (VIII. fejezet).

---

[572] Mely nem összekeverendő a relatíve új keletű vallástudományi tradícióval.

[573] Ennek az útnak az elméleti buktatóival azonban már számot vetettünk korábban, így mi nem kívánjuk ezt a gyakorlatot követni.

[574] Úgy tűnik, a vallási jelenségek vizsgálata automatikusan multidiszciplináris mezőt involvál, mely komoly kihívás elé állít minden vallástudóst. Én magam sem vagyok e területek mindegyikének szakértője, legfeljebb szintetizálásra törekvő komoly olvasója. A bölcsesség szeretője. Filozófus elméletalkotó.

[575] Emlékezzünk, a vallás abduktív definíciójának általános fenomenológiai magva szerint a vallás nem más, mint emberi viszonyulás a vallás tárgyához, a szenthez.

SZINTETIZÁLÓ RÉSZ

V.
A VALLÁS TÁRGYA - A SZENT

A szintetizáló részben (V-IX. fejezet) a fenomenológiai vallásmodell elemeinek számbavétele a célunk oly módon, hogy az általános részben már bemutatott filozófiai elméleteket-, kimunkált eredményeket-, és tárgyalásmódot a különös részben ismertetett posztmodern vallási empíriával ötvözzük, szintetizálva a két terület elemeit egy átfogóbb valláselmélet keretiben. Ezen fenomenológiai vallásmodell általunk tárgyalt első eleme a szent, a vallás tárgya.

Mint azt már a II.4. fejezetben is leszögeztük, egy fenomenológiai talapzatú vallásfilozófiának persze a vallás tárgyaként tételezett szent ontológiai státuszáról nem sok mondanivalója akad, mivel nem kíván a teológia területére átlépni A szent mitikus elbeszélésekben való megjelenésének leírása-, és így a szent narratív szentségtapasztalatban feltáruló lényegének megragadása azonban egy ilyen vizsgálatnak is legitim tárgya. Ennek kapcsán ily módon két tárgyalandó terület mutatkozik relevánsnak. Egyrészt az általános valláselmélet részeként a szent általános létmódja, struktúrája és fogalma, másrészt a szent sajátosan posztmodern létmódja.[576] Az előbbi felvázolása annyiban mindenképp legitim célja e disszertáció szintetizáló részének, amennyiben segít az utóbbit tágabb perspektívában-, kontextusban is szemléltetni, értelmezni. Jelen fejezet ennek megfelelően tagolt. Az V.1. fejezetben a szent általános sajátosságai-, az V.2. fejezetben pedig a szent posztmodernkori létmódja kerül tehát tárgyalásra.

[576] Egy teljességre törő összehasonlító valláselméleti rendszernek természetesen legitim részét képezhetné még a szent múltbéli konkrét, azaz különös történeti formációinak számbavétele és akár osztályozása is. (Például befolyásolható, diszkurzív, elválasztott, stb.) Azonban, mint azt a IV.4.6. pontban már jeleztük, jelen disszertációnak egy ilyen teljes rendszer lefektetése nem célja. Nem is lehet, hiszen jelentősen meghaladná kereteit. Ez majd egy későbbi monográfiában lesz megvalósítható.

V.1. A szent általános struktúrája

A szent általános struktúrájának meghatározására több megoldási kísérlet is született. Az egyik ilyen jelentős kísérlet Rudolf Otto nevéhez fűződik, aki a szentben elkülönített egy racionális és egy irracionális elemet, a szent lényegét ezen irracionális elemben határozva meg, a numinózumban[577]. Két irracionális mozzanat dialektikáját fedte továbbá fel, a mysterium fascinansét és a mysterium tremendumét.[578] Mindezt himnuszokban és imákban is kimutatta, vagyis a szenttel való diskurzusban.[579] Lényegében jelen disszertáció egyik újítását megelőlegezve, mely szerint a szent lényege konstituáló-, vagyis transzcendentális mitikus elbeszélésekben hozzáférhető.

A másik jelentős kísérlet Mircea Eliadehez köthető, aki a heterogén szentet a homogén profán ellentéteként határozta meg[580]. A két szféra dilektikáját tárgyalva a profánt átható szent két struktúraalkotó alapkategóriáját-, kanti örökségű szemléleti-viszonyulási formáját[581] a szent térben és a szent időben jelölve meg[582]. Eliade ebből vezetett le különféle, Gerardus Van Der Leeuw által is átvett[583], a szent megnyilvánulásait jelző kategóriákat[584], mint például a szent személyek, a szent könyvek, stb. Az alábbiakban e két közismert vallásfenomenológus felosztását követem a kifejtésben.

V.1.1. Racionális elemek

Otto téziseinek általános félreértése, miszerint ő tagadta volna a szent eszméjében-, mint a vallás-, vagyis a hívő viszonyulás tárgyában rejlő racionálisat. Valójában ő is elismeri ezen racionális-fogalmi elemét a szentnek, mely például az etikában is tetten érhető, ám lényegét ettől eltérően egy sajátos, emotív, abszolút hatalomtöbblettel bíró fenséggel (majestas) szemben érzett irracionális viszonyulásban ragadja meg. Ennek a tapasztalatnak a körülírására vezeti be a numinózum fogalmát.[585] Mi az eddigiekben a numinózust a szent

[577] Otto, 1997, 11-21.o.

[578] Otto, 1997, 22-58.o.

[579] Otto, 1997, 44-47, 83-94.o.

[580] Eliade, 1999/2, 5-60.o.

[581] Lásd Kant, 2004. Eliade egyebekben kanti és heideggeri terminusokkal operálva a szentet és a profánt a „világban lét két fajtája"-ként határozta meg. (Eliade, 1999/2, 10.o.)

[582] Eliade, 1999/2, 5-14.o.

[583] Leeuw, 2001.

[584] A kategória elnevezést a jelzett kanti örökség okán használom (Kant, 2004), nem Eliade saját terminusa.

[585] Otto, 1997, 15-17.o.

általános helyettesítő fogalmaként is használtuk, mely a különféle, nem-tradicionális vallási tárgyak leírására is alkalmasnak mutatkozott, itt azonban ideje a pontosításnak. A numinózum ugyanis a szentségtapasztalatban megmutatkozó szentnek csak az irracionális-, esszenciális-, mindent átható emotív eleme; a szent fogalma azonban ennél némiképp tágabb.

Nem szükségszerűen több persze, hiszen az irracionális, tisztán emotív istenélmény is teljes jogú istenélmény, ahogy arra Schleiermacher és Kierkegaard is utal.[586] Úgy is fogalmazhatunk, hogy ez minden istenélmény lényege. De melyek is akkor a fennmaradó esetleges, járulékos elemei a szentnek?

Otto szerint ilyen először is az etika, a morál fogalmilag rögzült parancsolatai.[587] Továbbá a keresztény teológia Isten-attribútumai. És végül a természetteológia tárgya, a kozmosz szentsége. Vegyük észre, hogy Otto a szent fogalmában rejlő racionális elemek meghatározásakor lényegében az általunk a szent transzcendentalitásának bizonyítására feltárt mitikus, konstituáló elbeszéléseket elővételezi, melyek az emberről, az Istenről és a világról szólnak, egy szintetikus egységet alkotva. Ám Otto helyesen mutat rá arra, hogy ezek egy lényegét tekintve eredetileg nem racionális istenélményből, szentség-tapasztalatból származnak, és a valóságban nem-, legfeljebb egy tagi dogmában rögzülnek csak racionálisan.

V.1.2. Irracionális elemek

Lényegében „az isteni eszméjében rejlő irracionális”[588] megragadására vezeti be Otto a numinózum fogalmát. Mint kimutatja, a szent minden egyes megjelenési formája, tapasztalata magában rejti ezt a titokzatos, emotív fenomént. Ezen belül két elemet különít el: a mysterium tremendumot és a mysterium fascinanst. Ezt mi kanti alapon élményelemeknek, ill. szemléleti-viszonyulási formáknak címkézzük. Érdemes feltenni a kérdést, vajon Otto numinózum-felfogása milyen viszonyban áll a szent transzcendentalitásával? Ezt annak tekintetbevétele világíthatja meg számunkra, hogy a valláskritérium lényegi elemének találtuk a szentségtapasztalatban végbemenő szubjektumkonstitúciót, mely átírja az egzisztencia transzcendentológiáit, ideértve annak narratív identitását és világelbeszélését. Nos, a lényegi kapcsolat abban áll, hogy a numinózum emotív, átélt tapasztalata biztosítja azt a divinatív többletet, mely által az individuum szub-jektálódik, azaz alávetődik a szentség szférájának, vagyis létrejön a vallási szubjektum. Tehát a numinózum léte vagy nem léte dönti el, valóban

[586] Schleiermacher, 2000; Kierkegaard, 1986, 1994.

[587] Ezzel kétségtelen az egyebekben pietista nevelésben részesülő Kant is egyetértene singuláris megfogalmazásban, hiszen hasonló álláspontot fejt ki műveiben. Lásd Kant, 1974, 1998.

[588] Otto, 1997, 11.o.

vallásinak tekinthető-e egy jelenség a hívő életében. A transzcendentális mező átalakulásáról természetesen a vallási elbeszélések is számot adnak, mely egyrészt egy sajátos nyelvhasználatot involvál, másrészt az elbeszélés által motivált világi cselekedetekben ölt testet.

Amennyiben elfogadjuk a disszertáció azon központi filozófiai tézisét, miszerint a szent lényege transzcendentalitása, mely a szubjektumot illetve a kozmoszt konstituáló mitikus elbeszélésekben férhető hozzá[589], úgy aligha lepődhetünk meg azon, hogy ezen elemek a különös részben (IV. fejezet) elemzett posztmodern vallási elbeszélésekben is felfedezhetőek, leírhatóak voltak. Mint mondtuk, a posztmodern vallási mítoszok egyik karakteres sajátossága, hogy bennük a faszcinalitás felerősödik a tremendum rovására. Ezzel párhuzamosan pedig az egzisztencia szubsztanciális öntételezése egy szent történet örökkévalóságában gyengül, vagyis nem feltétlen jön létre. Kérdés azonban, nem utal-e ez minket vissza a szent transzcendens mivoltának szükségességéhez. Hiszen a posztmodern vallási elbeszélésekben a szent transzcendensségének megszűnésével is magyarázható a vele szembeni feltétlen tisztelet meggyengülése, mely kétségtelen a vallási szubjektumkonstitúció, az önkéntes alávetés ellenében hat. Kétségtelen, hogy a két jelenség között valamiféle lényegi kapcsolat áll fenn. Az azonban nem argumentálható meggyőzően, hogy a vallási szentségfelfogásnak szükségszerű eleme a szent transzcendens felfogása, hívői tételezése. Hiszen a szubjektumkonstitúció úgy tűnik, e nélkül is végbemehet.[590] Az azonban kijelenthető, hogy a szent transzcendens tételeződése az individuum elbeszéléseiben elősegíti a szentséggel szembeni tisztelet és csodálat megélését, és így végső soron a vallásos szubjektumkonstitúció létrejöttét. Hiszen a szakrális transzcendencia mindig titokzatos, és épp ezért kiszámíthatatlan. Ezzel szemben a posztmodernitásban a transzcendencia és az immanencia összecsúszásával ezen kiszámíthatatlan titokzatosság gyengül, ugyanakkor a csábító titok, a faszcinális elem felerősödik. Azt, hogy a szentségnek ezen a-transzcendenssége, immanenssé tétele milyen következményekkel jár, az V.2. fejezetben[591] elemezzük, mint a szentséget érintő sajátosan posztmodern sajátságot. Mielőtt azonban erre rátérnénk, a szentség eliadei kategóriáinak számbavételét is el kell végeznünk, mivel ez elősegíti majd e jelenség filozófia tárgyalását.

[589] Vagyis, ha a szent nem is azonos a mitikus vallási elbeszéléssel, de lényege legalábbis egybeesik vele.

[590] Lásd még majd ehhez az V.1.3. alfejezetet.

[591] Ezen témát a VII.4. fejezetben más oldalról is igyekszünk majd megvilágítani, méghozzá a vallási negativáció tárgyalása kapcsán.

V.1.3. A dialektikus, konstituáló szent törvény

A vallásos ember Eliade szerint is rendezett világegészben, szent és biztonságos kozmoszban kíván élni, létezni. Eliade ebből vezeti le és magyarázza, hogy a vallásos szubjektum új helyre költözéskor mindig imitatio deit, vagyis az isteni teremtés utánzását viszi véghez, szent teret hozva létre maga körül.[592] Mint megállapítja, a hívő ember idő és térszemlélete ennek köszönhetően a legkevésbé sem homogén. A kitüntetett pontok, alkalmak, ciklusok mind hierofániák, a szent megnyilatkozásai. Az idő számítása, a ciklikus, hagyományt őrző ünnepek (Karácsony, Húsvét, stb.) mind-mind az idő heterogenitásáról tanúskodnak. De a térképzet vallási appercepciója is hasonlóan strukturált és inhomogén. Egy templom, a szent város, a szent helyek mind-mind erről tanúskodnak.

Eliade példái is igazolják, hogy ezek mind egy összefüggő, szintetikus egységet alkotó mitikus elbeszélésben öltenek testet, melynek origója a numinózum, a szent tapasztalata. Meghatározzák a szubjektum önkonstitúcióját és kozmosz-szemléletét. Bár ő nem jutott el a szent transzcendentális lényegének kimondásáig.[593]

Eliade a vallásos ember számára emotív töltettel bíró, mindig jelentőségteljes szent megnyilvánulási formáit áttekinthetően veszi sorra és elemzi, így őt követjük a továbbiakban, sorba véve ezen elemeket[594]. Eszerint a szentség megnyilvánulási formái a következő kategóriákba rendszerezhetőek: szent helyek; a szent ünnep; a szent cselekedetek, vagyis a rítusok; a szent tárgyak; a szent személyek; és a szent könyvek. Ezek természetesen nem minden vallási elbeszélésben jelennek meg egyenrangúként, mi több egyes elemek akár hiányozhatnak is. Közös sajátosságuk azonban, hogy mindannyian lehetnek a szentség érvényes hordozói, vagyis olyan elemek, melyekben a numinózum a hívő számára megtapasztalható. Tegyük hozzá, hogy ezen formák szentségi értékét az adott vallás kollektív mitológiájában elfoglalt helyük biztosítja. Vagyis mindig egy teljes hagyomány felidézői.

A fentieken túl egy további szentség-megnyilvánulási forma bevezetése látszik relevánsnak számunkra, mely képes megragadni a numinózum konstituáló, vagyis transzcendentális jellegét. Ezt szent törvénynek nevezzük el.[595] A szent törvényekben (legyenek azok etikai

[592] Eliade, 1999/2, 15-60.o. Ennek köszönhető, mint mondja, a mitikus elbeszélésekben rendre visszaköszönő axis mundi felállítása, melynek örököse a kereszt szimbóluma is.

[593] Melyre pedig a szent idő mélyreható analízise alkalmas közeg lehetett volna.

[594] Lásd elsősorban Eliade, 1992, illetve Eliade, 1999/1, I. kötet.

[595] Saját terminus, lásd többek között Pávay, 2003/2, 2005/1, 2005/2, 2005/3, 2006, 2007.

parancsolatok, isteni törvények, vagy szakrális-dogmatikus kozmogóniai magyarázatok) a konstitúció aktusa érhető tetten. Érdemes tisztázni, hogy ezen szemléleti-viszonyulási forma a szent transzcendentalitásának hordozó közege. Ezen transzcendentalitás – ahogy a szent maga is – lényegileg emotív, ha tetszik irracionális tehát, és nem valamiféle racionális metafizikai konstrukció.

A szent törvények az eliadei kategóriák kiegészítéseként is felfoghatóak, hiszen a hívő számára bennük is megnyilvánul és megtapasztalható a szentség élménye. Ennek kontextusában nyeri el valódi értelmét azon korábbi megállapításunk is, hogy a szent lényege nem transzcendensségében, de transzcendentalitásában megragadható. Vagyis, hogy nem minden hívő rendelkezik a tradicionális egyházak keretében sem szükségszerűen valamiféle transzcendencia-tapasztalattal, vallásosságuk mégsem vitatható el tőlük. Mint Giovanni Martinetti is rámutat allegorikus példázatában[596], a szentség megtapasztalása a hívő és hívővé váló ember számára a mindennapi életben lehetséges elsősorban, és nem szükséges hozzá transzcendens istentapasztalatra várni. Mi több, arra racionálisan várni többnyire eredménytelen próbálkozás. A színről-színre való megnyilatkozása a szentnek ugyanis a mindennapi életben érhető többnyire csak tetten, melynek felismerése azonban alázatot és szemlélődést feltételez. Martinetti itt lényegében a gondviselésre, és a szentség egyéb titokzatos, struktúraalkotó megnyilatkozásaira gondol.

Megtárgyalásra érdemes még, vajon a szent törtvények nem elsősorban a szentség racionális eleméhez sorolandók-e, noha ennek már Martinetti elemzése is ellentmond. Nos, a szent törtvények felismeréséhez és megtapasztalásához is szükséges a megélt hit, épp ezért a szent törvények lényegüket tekintve a szent irracionális megnyilvánulási formáihoz tartoznak. Vagyis az Otto által leírt, általunk az V.1.1. pontban tárgyalt racionális, struktúraalkotó szentségi elemek eszerint forrásukat és lényegüket tekintve irracionálisak. Természetesen nevezhetjük metaracionálisnak is ezt a formát, hiszen a titokzatos struktúrák titokzatosságát meg-nem-értettségként is leírhatjuk. Ez azonban már részletkérdés. Ugyanakkor nem tagadható, hogy a szent törvények dogmatikus, fogalmi konstrukcióba rögzítése igen gyakori praxis. Erre a kollektív vallási elbeszélésekben nem egy példa található hitéleti céllal, ha tetszik a teológia oldaláról. Ez azonban nem cáfolja lényegét tekintve divinatív tartalmukat.[597]

---

[596] Martinetti, 2001, 349.o.

[597] Ez teszi a szent törvényeket dialektikussá. Vagyis irracionális esszenciájuk és racionális-fogalmi rögzítésük nemegyszer szembe kerül egymással. Ennek remek hívői leírását adja Ravasz László, mikor egyik művében az örök emberi „DE”-t körvonalazza. Ravasz rámutat ennek kapcsán, hogy a hívő szubjektum időnként diskurzus formában – a buberi elgondoláshoz hasonlóan – panaszosan számon kéri a szentet, amiért az igazságtalanul

A konstitúció folyamata[598] tehát lényegileg irracionális, emotív aktus. A hívő, vallásos szubjektum önmagát nem tudatosan alkotja meg (mint ahogy egyetlen szubjektum sem saját in-dividuum jellegét), ahogy világnézete (ha tetszik: világérzete) sem egy racionális aktus eredménye. Ha esetleg – mint például a deista filozófusok – utólag így is tekint rá. Érdemes azonban számba venni, hogy deista filozófus igen, deista hívő azonban nem könnyen található a valóságban.[599]

A szent törvény tehát nemcsak a szent megnyilatkozási formájaként fogható fel, hanem transzcendentális kategóriaként is. Mely magában foglalja tehát a vallás etikai parancsolatait, vagyis rögzíti a morális törvényeiket; továbbá a dogmatikus kozmogóniai és kozmológiai törvényeket; a rítusok rendszerét; és többnyire egy historicista időszemléletet is. Ennek tisztázása elősegíti a szent szintetizált fogalmának megalkotását is.

V.1.4. A szent szintetizált fogalma

A III.1.4. fejezetben megadtuk már a szent abduktív fogalmát. Most ezt pontosítandó, a lefolytatott kutatás eredményeit szintetizálva megadhatjuk teljesebb formában is a definíciót. Fenomenológiai alapon szemlélve tehát a szent nem más, mint a profanitásba vetett, relatív léttel bíró relacionális vallásos tudat szakrális abszolútum-tapasztalatának noematikus tartalma. E tartalom szintézisalkotó, konstituáló eleme a numinózum. Hermeneutikailag szemlélve a numinózum olyan transzcendentális elbeszéléseket, azaz egzisztenciális transzcendentológiákat generál, melyek szintetikus egységgé kovácsolják a vallásos szubjektumot a szentség kontextusában, megteremtve annak integritását. A transzcendentológiák divinatív szent törvények formájában továbbá a vallásos szubjektum szintetikus kozmosz-felfogását és többnyire transzcendens szakralitás-felfogását is konstituálják. Egy korrelatív profán világi és szakrális metavilági appercepciót létrehozva.

Most, hogy tisztáztuk a szentség általános szerkezetét, áttérhetünk a posztmodernben megnyilvánuló sajátos formájának filozófiai tárgyalására is.

---

nyilvánul meg a gondviselés és a sors formájában. Lásd Ravasz, 1942; Buber, 1999. Lásd még hasonló megfogalmazásban Pascal, 1983.

[598] Különösen a szubjektumkonstitúcióé, de a világkonstitúcióé is, melyet majd a blik fogalmával igyekszünk a VII. fejezetben körülírni.

[599] Lásd ehhez példaszerűen kifejtve James, 1983.

V.2. A transzcendentális és a cyber, a szent kétfajta létmódja[600]

"Alkossunk embert a mi képünkre és hasonlatosságunkra,
hogy uralkodjék [...] az egész földön [...]!"
Genesis 1:26

Mint az a IV. fejezetben lefolytatott empirikus vizsgálatból kiviláglik, és az V.1.2. alfejezetben általánosságban már érintettük, a posztmodern vallási elbeszélésekben megnyilatkozó szentségtapasztalat egyik sajátos karakterjegye a szent transzcendens mivoltának esetlegessége. Egy olyan istenkép, mely az isteni lényeket egyazon immanens szférában gondolja el (például űrhajóval érkezettként), a hagyományos immanencia-transzcendencia dichotómián kívül esik. Ezzel összefüggő karakteres jellemzőnek tűnik fel a szenttel szembeni feltétlen tisztelet oldódása is. Vagyis az a mód, ahogy több posztmodern vallási közösség is a szent szférájának-, és ezen szféra lényeinek- interpretációját közösségi szükségleteinek, vagy épp faszcinalitás iránti igényének megfelelően meglehetős szabadossággal folyamatosan újra transzformálja, átalakítja, szubkreálja.[601] Itt valójában a hatalmi potenciál eltolódásáról van szó, hiszen míg a tradicionális vallási elbeszélésekben a szent korlátlan hatalommal bír (és ennek a szubjektum alávetett), addig a posztmodernitásban a vallás alanya nemegyszer uralni törekszik a vallás tárgyát. Virtuális szent tereket hozva létre. Ezen fordított szubkreáció álláspontunk szerint nemcsak a kisegyházi vallási viszonyra lehet jellemző, hanem általában a posztmodern vallási viszonyra.[602] Célunk az V.2. fejezetben tehát a szent egy új, posztmodern létmódjának karakterizálására, a „cyber" terminussal körülírható teremtő tevékenység mibenlétének filozófiai tisztázása.

[600] Jelen alfejezet egy korábbi publikációm átdolgozása. Lásd Pávay, 2006.

[601] Kívülről szemlélve gyakorlatilag „programozva" a szentet.

[602] Vagyis jó eséllyel a tradicionális vallási közösségek hívei körében végzett, a hivatalos dogmától eltérő eklektikus istenkép feltárására törő kutatással ez talán kimutatható lenne, ami persze a jövő feladata. Jó kiindulópont lehet egy ilyen vizsgálat számára Kamarás István egyik tanulmánya. Lásd Kamarás, 2001. Hiszen e tagadhatatlan jelenséget csak részben, és semmiképp sem elégségesen magyaráz a nyugatra érkező és terjedő keleti vallási elbeszélések és egyáltalán az új vallási elbeszélések hatása; ill. a „fantasztikus" új tudományos felfedezések tanba oltására tett autonóm hívői és teológiai kísérletek.

V.2.1. Szubkreáció

Minden emberi teremtés szükségképpen Szubkreáció[603], azaz másodlagos teremtés, mondja Tolkien (Tolkien, 1996; 103-104. o.). Teremtésen rendszerezett szellemi aktivitást értünk, mely valami újat, mást teremt. Ugyanakkor a Képzelőerő puszta használata még nem valódi Szubkreáció. „A képalkotás tudatbeli képessége csak az egyik aspektus, és ez az, amit Képzelőerőnek kellene neveznünk. A kép felfogása, annak implikációinak érzékelése, megértése és irányítása szükséges az eredményes kifejezéshez. Ennek élénksége s ereje változó, de mindez csak a Képzelőerőn belüli fokozati különbségeket eredményez, s nem jelent attól alapvetően különböző minőséget. A kifejezés megvalósítása, ami a valóság rejtett összefüggéseit kölcsönzi, már egy másik aspektus… az összekötő kapocs a Képzelőerő s annak végső eredménye, a Szubkreáció, azaz másodlagos teremtés között.”[604]

Az így létrejött világ mintha-világ; ám ebből nem következik, hogy minden mintha-világ szubkreatív (akármennyire rendszerezett is). Sőt! Csak azt a mintha-világot nevezhetjük szubkreatívnak, amelybe belépő személyek - akik nem feltétlenül azonosak annak teremtőivel - a valóság rejtett összefüggéseit kölcsönzik számára.

A fentiek figyelembevételével három szűkebb jelenségcsoport tárgyalása látszik relevánsnak: (1) a szerepjátékok mintha-világának (mint a szubkreatív aktivitás látszólag legevidensebb mintapéldáinak) vizsgálata; a (2) valódi új, virtuális valóságok – elsősorban a számítógépes kibertér mibenléte s emberivé tételének aktusa; valamint (3) a fordított szubkreatív tevékenység leírása – elsősorban rajongói mozgalmak és új vallási jelenségek vizsgálatán keresztül.[605] Mielőtt azonban ezekre rátérnénk, szükséges még tisztáznunk az eddigiekhez képest új megközelítésben a transzcendentális szentség jelentéskonstituáló jellegét, valamint a káosz, a kozmosz, a kibernetika és a kibertér fogalmak jelentését.

---

[603] Mikor e fejezetben a Menekülés, a Szubkreáció és egyéb terminusokat nagybetűvel írjuk, nem anglicizmusból tesszük ezt, hanem Tolkien elemző művének magyarra fordítóját, Németh Anikót követjük ebben következetesen. Vesd össze Tolkien, 1996.

[604] Tolkien, 1996, 104.o. Tolkien a kapcsot Művészetnek, a Fantázia magas-művészetének nevezi. Ezzel szemben mi megmaradunk a jelenség körülírásánál (a teremtett világba a valóság rejtett összefüggéseinek kölcsönzése); kerülendő mindenféle ontológiai állásfoglalást.

[605] Ez utóbbi téma alapfogalma az újkori mediatizmus.

V.2.2. Alapfogalmak

Mint azt az V.1.3. alfejezetben már kifejtettük, a szent a profán lényegi ellentétpárjaként értelmezhető, amennyiben a szent érvényes, valóságos, jelentéssel bír, és mindent jelentéssel ruház fel. Lényegét tévesen definiálják transzcendensként; merthogy lényege nem az elválasztottság, de a tapasztalatok integrációja, jellé alakítása. Ezt nevezi Rudolf Otto divinációra való képességnek, mely „egyáltalán nem tesz fel kérdést arra vonatkozóan, hogy milyen módon jött létre valami… hanem a jelentőségére kérdez rá, mégpedig arra, hogy a szent jeléről van-e szó."[606] Ugyanerre mutat rá Don Cupitt is, mikor megállapítja, hogy lényegében „a természetfölötti világ nem transzcendens, hanem transzcendentális: nem odafönti… nem adat, hanem program… keret és minta, amely a tapasztalati adatokra is alkalmazható."[607]

A szent más, mint a mindennapok világa, „ám ezzel lépten-nyomon érintkezik, és megadja a strukturálásához szükséges mintákat…"[608] A szent lényege tehát transzcendentalitása, mint azt már sokadszorra megállapítjuk[609]. Általa a tapasztalatok mindig transzcendentális mezőbe ágyazottak, és ezen struktúraalkotás pedig narratívákban hozzáférhető.

A szent tehát a való világban kormányozza a hívőt, evidens tehát feltételeznünk, hogy a virtuális valóságokban is hasonló, immár emberi kormányzóerőkre lelhetünk. A továbbiakban tehát elbeszéléseket vizsgálunk – a szubkreációk elbeszéléseit; és a mintha-világok „látogatóinak" elbeszéléseit. Mindeközben arra figyelünk leginkább, ezek az elbeszélések milyen mértékben tanúskodnak rendszerezettségről, milyen mértékben „programozottak", és az általuk elbeszélt realitás mennyiben kódolja a tapasztalatokat, mennyire divinatív – avagy ellentétben mennyire nyit szabad teret a „látogatók" önmegvalósítására.

Az ember nem képes creatio ex nihilo-ra. Nem a semmiből teremt, és nem is valami dologszerűt. Ehelyett a meglévő dolgokat alakítja át, értelmezi újra, vegyíti – egyszóval rendszert teremt. Egy új rendszer teremtésének feltétele valami hiányérzet, rendszerrel szembeni lázadás – Tolkien szavaival: Menekülés. A teremtés nem a semmiből, de a káoszból teremt, azáltal, hogy új rendszert visz bele. Előfeltétel tehát a káosz- (avagy hiány-) érzet. A görög 'khaszkó' eredeti jelentése: megnyílik, tátong. Az ekként felfogott káosz tehát kapu, és a belőle való kilépés csak kozmosz (mint rendezett világegész) tételezése által lehetséges.

---

[606] Otto, 1997, 170.o.

[607] Cupitt, 1997, 52. o.

[608] Cupitt, 1997, 52-53.o.

[609] Reméljük, hogy a disszertáció e fő tézisének különböző kontextusokban és filozófiai nyelvjátékokban való megvilágítása elősegíti a megértését.

Mindez nem a teremtés metafizikája – pusztán annak napjainkban is nyomon követhető leírása. Mi ilyen alternatív kozmoszokat vizsgálunk majd, minden esetben rendszerjellegüket kidomborítva, belső jelentéstartalmuk feltárása által.

A kibernetika az ember által teremtett rendszerek szabályozásával foglalkozik. Az ókori kübernétész[610] is irányított - maga határozta meg, merre megy. Kormányos volt – a maga ura.[611] A kibertér alapjellemzője a virtualitáson túl éppen ez a szabadság – az uralás, a teremtés szabadsága. A cyber első megközelítésben tehát élesen szemben áll a szent transzcendentalitásával. Míg az utóbbi tapasztalatot integrál, az előbbi új tapasztalatokat teremt. Egyik esetben irányított vagyok, egy hagyomány által meghatározott – a másik esetben irányító, kormányos, szinte isten, szupermen.

V.2.3. A szerepjáték mintha-világa, újkori menekülők

Tolkien és az általa teremtett fantáziavilág manapság is sok embernek nyújt felüdülést, kikapcsolódást a mindennapi monotonitásból. Nemcsak könyvei és a belőle készült filmek segítenek elszakadni a valóságtól, és megmerítkezni a fantázia birodalmában, hanem egy teljes szerepjátékrendszert is kialakítottak örökösei, melynek szabályait betartva és társakra lelve bárki beléphet Középfölde földjére. Azonban nemcsak Tolkien szöveguniverzumából alakítottak ki ilyen szerepjátékos rendszereket, hanem a fantáziairodalom szinte összes neves szerzőjének virtuális kozmosza elérhető ma már a szerepjátékpiacon. Kétségtelen, hogy az ilyesfajta virtuális kikapcsolódás iránti igény összefügg a posztmodernitással általában. Konkrétan három elemet hozhatunk fel magyarázatul az ilyesfajta játékok népszerűségének és terjedésének magyarázatára. Az egyik a szabadidő megnövekedett volta a posztindusztriális társadalmakban. A másik a nagy elbeszélések vége, mely által egy angyali és ördögi lényekkel telített fantáziavilágban való időszakos megmerítkezés legitim létjogot nyerhet, hiszen többnyire egykor valós és működős hitrendszerek mitológiai anyagait használják fel és rendszerezik újra ezen fantáziavilágok.[612] A harmadik pedig a posztmodernitásban meggyengült közösségi kapcsolatok okán a szerepjátékok és egyéb hasonló szubkulturális

[610] Kübernétész=hajókormányos. Lásd ehhez Leary, 2001; Móré, 2006.

[611] Ez a kormányos-toposz egyebekben nemegyszer direkte visszaköszön fantasztikus elbeszélésekben. Gondoljunk csak a Mátrix című filmre, avagy a StarTrek-re, a StarWars-ra; hogy csak a legnépszerűbbeket említsük.

[612] Tolkien, aki egyebekben mélyen hívő katolikus volt, maga is így tett, hiszen az angol irodalomtörténet és filológia professzoraként elsősorban az európai mitológiai hagyományból és fennmaradt legendáriumokból merítette azon elemeket, melyeket később kreatív módon átformált Középfölde kitalált világának megalkotásakor.

közösségi, metálhigienés kikapcsolódást nyújtó közösségi cselekedetek iránti megnövekedett egzisztenciális igény.

Az ilyen játékokban való elmélyülés, elmerülés nem veszélyesebb, mint egy könyv elolvasása, és egyre elterjedtebbé kezd válni. Jogosnak tűnik tehát, ha Tolkien-nak a tündérmesék fantáziavilágába való olvasói bevonódásról alkotott gondolatait a szerepjátékok esetében is útmutatónak tekintjük. Mint Tolkien írja"… nem fogadom el, ha megvetéssel vagy sajnálkozással használják a Menekülés fogalmát, pedig az meglehetős gyakorisággal történik. Abban a világban, amit a szót tévesen alkalmazók szeretnek Valóságnak hívni, a Menekülés szemlátomást nagyon gyakorlatias, olykor még heroikus jellegű is lehet.… Miért kellene megvetnünk valakit, aki - miután rájön, hogy börtönben van - megpróbál kiszabadulni s hazamenni végre? Vagy ha - mivel ezt nem teheti meg - gondolkodni kezd, s más témákról is beszél, nem csak a börtönőrökről s a cellafalakról. A kinti világ nem lesz kevésbé valóságos csak azért, mert a börtönlakó nem láthatja azt. A Menekülés fogalmát így alkalmazva… A börtönlakó menekülését összetévesztik a dezertőr szökésével." (Tolkien, 1996, 79.o.)

A szerepjátékok lényege ugyanis nem a valóságtól elrugaszkodott elmeháborodottak számára lett kitalálva.[613] A szerepjátszás egy teljes mintha-valóság életre keltése a Képzelőerő által. Adva van egy mesélő, 2-4 játékos, egy vázlatos világleírás, és egy szabálykönyv. Ebben a másik világban a szerepjátékosok karaktereket mozgatnak, éltetnek, cselekedtetnek. Látszólag ez a fantázia tökéletesen megvalósult szabadsága. Ám mind a karakteralkotás, mind a „cselekedtetés" a szabálykönyv adta keretek közt folyik. Nem is beszélve a világ legfőbb szabályozójáról, a mesélőről, aki felügyeli ezen elképzelt világ törvényeit, őrködik a szabályok betartásán, és mesélésével életre kelti a világot. Nem-játékos karaktereket mozgat, beszéltet, cselekedtet. Mindebből a külső szemlélő csak annyit lát, hogy néhány barát könyveket, lapokat, íróeszközöket és dobókockákat maga elé téve egy asztal mellett beszélget, és láthatóan remekül szórakozik akár 5-6 órán keresztül. A szerepjáték leginkább egy interaktív meséhez, kalandregényhez hasonlítható. A szerepjátszás folyamata által könnyedén áttekinthetjük a kibertér és a kibernetika alapfogalmait.

[613] Fontos tisztázni, hogy itt mi nem a szerepjátszásról beszélünk általában, hanem történetmesélős, szabályozott közösségi fantáziajátékokról, melyekben működik a játéktudat, és a játékosok teljesen tisztában vannak a párbeszédekben testet öltő fantáziavilág virtualitásával, avagy valósághiátusával. A játék célja tehát a közösségi kikapcsolódás.

V.2.3.1. Az RPG[614] kibernetikája, szabályozó rendszere

Mint azt Vilém Flusser írja 'A technikai képek mindensége felé' című tanulmányában: „A dialogikus társadalomra nézvést a megbeszélendő központi probléma az információk létrehozása. Ez az elmúlt korokban az alkotás néven volt ismeretes. Hogyan jönnek létre információk, azaz előre nem látható és valószínűtlen szituációk? Úgy tűnik, mintha a semmiből merülnének fel hirtelen, mintha csodák lennének. Innen a creatio ex nihilo fogalma. Innen az isteni alkotóban való hit. És innen az alkotó ember istenítése, elsősorban az úgynevezett művészeké. Az információ létrehozásának problémáját ki kell emelni ebből a mitikussá tett kontextusból, ha meg akarunk birkózni a telematikussá vált társadalom, a valóban információs társadalom forradalmi virtualitásával. Ugyanis nem az istenek, hanem a játékosok társadalmáról lehet beszélni."[615]

Nos, Flusser kitételével a szerepjátékosok többsége tökéletesen tisztában van, önmaga játékára nem elsősorban mint teremtő-, hanem mint örömszerző, szórakoztató szabadidős tevékenységre tekint. Fontos azonban tisztáznunk, hogy a szerepjáték mintha-világában hogyan is működik a kibernetikus szabályozórendszer.[616] A szerepjátszás kiberterének fenntartói a mesélő és a játékosok közös képzelete; köztük az információáramlás a mindennapok világában történik, közvetlen visszacsatolás által. Amit a játékos mond, azt karaktere cselekszi, a mesélő tudatja cselekvése sikeréről avagy sikertelenségéről, és ezek következményeiről. A kibertér alapszabályait minden asztalnál ülő jól ismerheti; alapelvei a szabálykönyvben rögzítettek.[617] A kibertér nem szűnik meg létezni a játékülések között – a résztvevők gondolataiban él tovább.

A kibertérben való mozgásnak vannak lefektetett szabályai; kimenetele sikerességének eldöntésében többnyire szerepet kap a szerencse, a dobókocka által. A kibertér szereplői változnak, és cselekedeteik által korlátozott mértékben formálhatják a kiberteret is – ám annak fundamentumait meg nem változtathatják. A játékosok karaktereik által lényegében a kibertér látogatói (benépesítik azt), s mint ilyenek korlátozottan cselekvőképesek. A mesélő is korlátozottan cselekvőképes, a szabályok felvigyázója, a világ mediátora. A játékosok cselekedeteit legalább részben saját maguk által kidolgozott előtörténetük határozza meg, melyhez való igazodás miatt kapta a játék a szerepjáték nevet. A kibertérből szabad a kijárás.

---

[614] RPG=role-playing game.

[615] Flusser, 2004, 30.o.

[616] A kibernetika az ember által teremtett rendszerek szabályozásával foglalkozik.

[617] Például a teljes világleírás; elképzelt társadalmak, történelmek vázlatos leírásai, stb.

Ám a látogatás feltétele a szabályok elfogadása. A kibertér a való világtól tisztán elválasztott, működik benne a játékpedagógia tudományában elégségesen körülírt játéktudat.[618]
Felteendő a kérdés, szubkreatív-e a szerepjátszás. Nos, sem a kibervilág megalkotói, sem a kibervilág látogatói[619] nem törekednek erre. Amennyiben azonban elfogadjuk a menekülési motiváció meglétét és Tolkien által leírt négy stádiumát, úm. Fantáztia- Megújulás-Menekülés-Vigasz[620], úgy ennek elvi lehetőségét el kell fogadnunk. Teszem azt egy mozgáskorlátozott fiatal meglehet éppen a Menekülés folytán választ egy mintha-világban rendkívüli ügyességgel megáldott harcművész karaktert. Ezt alátámasztja egyebekben egy általam még 1998-ban végzett felmérés[621] is, mely szerint a megkérdezettek 90%-a (27 fő) a való világban kockázatok nélkül meg nem tapasztalható tevékenységek kipróbálását élvezi leginkább a szerepjátszásban. Ez azonban még nem tekinthető valódi szubkreációnak. Ha meg is történik, a szubkreáció folyamata irreverzibilis; azaz szélsőséges esetektől eltekintve a szerepjáték világa a mindennapokba nem kerül átemelésre.[622]

Érdemes tisztáznunk a továbbiakban a virtualitás fogalmát is, és hogy a szerepjátszás virtuális tevékenységnek tekinthető-e. Ez teszi lehetősé ugyanis, hogy a szerepjáték világának jellegzetességei összehasonlíthatóvá váljanak más kiberterekkel. A virtualitás fogalmába jelen esetben beleértjük tehát a látszást, a megmutatkozást is. A szerepjátékok világa ebből a szempontból tehát nem tekinthető virtuálisnak, nem úgy az Internet s egyéb vizuális (akár 3D-s) kiberterek. Ezek sajátossága hogy nem csak a Képzelőerő által léteznek – sőt többségük ezt nem is feltételezi, hiszen közvetlenül az érzékekre hat.

[618] Lásd Kovács-Bakosi, 1997, 48. o.

[619] Akik, mint annak formálói, lényegében szintén teremtő jellegű tevékenységet végeznek.

[620] Tolkien, 1996, 101.o.

[621] Ez a HWPF-kán megrendezett IX. Nemzetközi Játékpedagógiai Fórumon megtartott előadásomhoz készült (címe: Tanulmány a fiatal-, s felnőttkorúak szerepjátékáról), 30 fő szerepjátékos megkérdezésével. Rezüméjét leszámítva publikálatlan maradt.

[622] Még a paradox és igen ritka life-fantasy irányzatok esetében sem.

V.2.4. A virtuális kiberterek történeti formációi

„A Mester először az embert teremtette meg, vagyis a legkezdetlegesebb típust, amelyet a legkönnyebb volt előállítani. Aztán következő lépésként az embereket fokozatosan kicserélte robotokkal, s végül megalkotott engem, hogy elfoglaljam a még megmaradt emberek helyét. Mostantól kezdve én szolgálom a mestert."

ZSN-I, a robot létről való elmélkedése[623]

Retrospektív áttekintés segítségével a kiberterek 3 történeti fázisát különíthetjük el. A (A) premodenitás, a (B) modernitás és a (C) posztmodernitás kibertereit. Az első csoportba tartoznak tehát (A) a premodernitás kiberterei. Ideértve a túlvilágképzeteket, a mesék világát és a kábítószeres hallucinációkat. Ezek közül az utóbbi mindenképpen virtuális, ám szabályai feltárhatatlanok, egyediek. A mesék világa nem virtuális. Elsődleges formájukban a túlvilágképzetek sem azok, ám ezek virtuálissá tételére folyamatosan törekedtek. Elég csak Loyolai Ignác sokat emlegetett, ám keveset olvasott Lelkigyakorlatait idézni: „Az ember lelke a képzelet segítségével valamely tárgyat vagy eseményt olyan élénken állíthat maga elé, mintha mindazt, ami ott történik, saját szemével látná, saját fülével hallaná, mintha tanúja, akárcsak szereplője lenne az illető eseménynek. Ez az élénk szemlélés azáltal történik, hogy az ember külső érzékei által nyert benyomásokból némi képet alkot magának azon eseményekről, amelyet szemlélni akar… Előgyakorlat: Képzeld magadnak a poklot valamiképpen hosszában, szélességében, mélységében. A látás alkalmazása: nézd lélekben a pokol tüzének mérhetetlen terjedelmét. Nézd az elkárhozottakat… A hallás alkalmazása: halljad az elkárhozottak sóhajait, üvöltéseit, dühös ordításait… A szaglás alkalmazása: Gondolj égő kátránynak, kénnek fojtó szagára és feloszlásban lévő hullák bűzére. A tapintás alkalmazása: képzeld magadnak a pokoli lángok kínját, melyek a testet és a lelket egyaránt gyötrik, gondold mintha valamiképpen éreznéd azokat."[624]

A másik csoportba tartoznak aztán (B) a modernitás kiberterei. A klasszikus kibertér megteremtésének és virágzásának kora ez. A virtualitás kezdőpontja. Ekkor készülnek el az első hálózatba kötött számítógépek. Ekkor az emberiség fő eszméje a haladás, optimizmusa pragmatista (s nem próféciai), a technika a fejlődés szolgálatában áll, eszköz. A kibertér teljesen szabályozott, zárt, proceduális. Még programozott, nem programozó. Nem a Menekülés eszköze. Az első számítógépes hackerek megjelenése már a modernitás hanyatló korszakába tartozik. A rendszer lázadó jelleggel történő feltörése már átvezet a posztmodernitásba, és feltételezi a hálózati kapcsolatot.

---

[623] Asimov, 1971, 25.o.

[624] Idézi Murányi, 1974; 225. o. Modern kiadásban lásd Loyolai, 1986, 55.o.

A (C) posztmodernizmus lényegében a kiüresedés és a pesszimizmus kora[625], ahol a nagy elbeszélések érvényüket vesztik, és az atomi szubjektumok saját életük értelmét keresik. A technika próféciái a posztmodernitásban kifejezetten vészjóslóvá lesznek. Hiszen az ember eljut arra a tudásszintre, melyen képes kiirtani saját magát önnön technikai eszközeivel. Ezzel párhuzamosan a kibertér is kiszélesedik, hiszen a számítógépek mára olyan fejlettségre tettek szert, hogy teljes virtuális valóságot képesek teremteni az érzékekre hatva. Olyan valóságot, melyben az ember már nem bír stabil ontológiai differenciával a valóság és a virtualitás között. Azzal, hogy a kibertér kiszélesedik (gondoljunk például az internet világára), nem marad üres. Sokak által hozzáférhetővé lesz. Mára a Menekülés egyik lehetséges útjává vált a virtuális kibervilágban való elmélyülés. Nem ritka, hogy valakinek csak a Facebook-on vannak barátai, a valóságban nem. A posztmodern kibertér sok esetben a programozott önmegvalósítás eszközeként is funkcionál – mind a számítógépes játékok világán, mind a vizuális médián, például a televízión keresztül. A posztmodernitásban új kommunikációs csatornák is létrejönnek. A távolság összezsugorodik.[626] A lehetőségek ugrásszerű megnövekedésével párhuzamosan azonban a rendszerfüggőség veszélye is megjelenik, majd megnő. Például könnyen belátható, hogy napi 10 óra számítógépezés már a mindennapok rovására megy. A kibertér mint az önmegvalósítás legújabb kori lehetősége már ténylegesen szubkreatív. A posztmodernitásban éppen ezért létrejön a rendszertudat próféciája. Ennek érdekessége, hogy a játéktudattal és a szereptudattal ellentétben tudatos rendszerfüggőséget feltételez. A mindennapok világa és a virtuális valóság közötti ontológiai differencia a próféciában oldódik, nem egy esetben megszűnik.

Ebben a posztmodern kontextusban válik igazán értelmezhetővé és válik kiterjedtté a kibervilág, és jelenik meg a szent cyber-szerűsége mint legitim lehetőség. Ekkor jön létre maga a cyberpunk fogalma is. E két kifejezés: cyber és punk (az utóbbi egy újkori cinikus zenei irányzat neve) rokonítása sajátos népszerűségre tesz szert.[627] A virtualitás a cyberpunk próféciákban a Menekülés irányába vezet. A rendszer ugyanis feltörhetőként tételeződik fel, mely felett át lehet venni az irányítást.. Többé nem beszélhetünk egyszemélyi Teremtőről a kiberterek esetében, csak formálókról. A cyberpunk egy embertípust is leír, megalkotva a jövő

[625] No meg a cinizmusé.

[626] Flusser ezért beszél joggal telematikus társadalomról. Vagyis olyan társadalomról, melyben a távolságok közelivé válnak. Mint elemzi, lényegében minden tele- előtagű emberi eszköz ennek lehetővé tételét szolgálja. Lásd Flusser, 1993. 2004.

[627] Lásd például Leary, 1991. Épül rá szerepjáték, számítógépes játékok sora, sőt külön irodalmi műfajt teremt, a filmgyártásról és mint divatos öltözködési stílusról nem is szólva.

vízióját, melyben mindenki a kibertér rabja[628]. A cyberpunk azonban öntudatosan rendszerfüggő – lényege e kibervilág szabályainak kiismerése és kijátszása; ám célja nem ezen tudásának való életben való kamatoztatása. Oda nem vágyik – hisz (mint már mondtuk) öntudatosan rendszerfüggő. A kibervilág uralására tör. A tolkieni négyesből számára nem adott és el sem érhető így a Vigasz stációja. Menekülése nem valahonnan, hanem valahová tart.

V.2.5. A posztmodern kibertér rendszere

E sötét próféciától elszakadva tekintsük át magát a rendszert, ahogy ma fennáll. A mai kibervilág – mely alatt elsősorban a számítógépek által generált virtuális tereket értjük - elvben látogatók nélkül is létezik, ám így szükségképpen üres. Nincs egyszemélyi irányítója, sem egyszemélyi teremtője. Ám sok kormányosa létezik. A kormányosok „hatalmának" (ez viszonylag új fogalom a kiberterekben) a rendszer ismerete és más látogatók tudása szab korlátot. Elvben a rendszer összes szabálya kijátszható, átírható. A rendszertől való védettség módja a „lecsatlakozás". A kibervilágban való cselekvés következménye közvetlen, nem áttételes – egy megvalósítani és uralni vágyott jövő, és nem egy meghatározó múltbéli hagyomány felé nyitott.[629] A kibervilágot mindenki formálhatja, abban mindenki teremthet (gondoljunk csak a weboldalakra, vagy akár jelen disszertáció megírására). Mint az önmegvalósítás eszköze, szinte azt mondhatjuk, szubkreációra teremtetett.

V.2.6. Az üresség és a kitöltés

A kibertér magányos üressége rendkívül különös jelenség. Gondoljuk csak el például az internetet látogatók nélkül. A kibertér lényege, hogy kitöltésre vár. Alkotórészei egyenként abszolút logikusan működnek és kapcsolódnak egymáshoz. Programja 1-esekből s 0-kból áll; primitív módon szupralogikus. Ha valahol – logikusan – nem lenne helye teremtésnek csak eszközhasználatnak, hát ez az a hely. Hogy miért kerül mégis kitöltésre, könnyen belátható: mert helyről, térről van szó. Márpedig az ember kozmoszban kíván élni – méghozzá átlátható kozmoszban.[630] A kibertér üressége, mint esztétikai élmény annyira idegen az embertől, hogy

[628] Rengeteg fantasztikus irodalom foglalkozik e témával. De talán a Mátrix című film mutatja meg mint vízió leginkább, mit jelent a posztmodern próféciákban a kibernetikus rendszerfüggőség.

[629] Teszem azt hány internet-böngészőt érdekel ma, hogy Neumann János volt-e az első számítógép megteremtője? Elenyésző kisebbség. A virtuális kibertérben nem a múlt a lényeges, de a jövő, melyet jelen tevékenységemmel alkotok. A virtualitás túlnőtt önnön múltján – a jövőt igyekszik birtokba venni.

[630] A primitív szupralogika bonyolultsága egy idő után nem átlátható, és ekkor már inkább rémisztő, tremendális.

ennek megszüntetésére törekszik.[631] Ám ezt csak „saját képmására" képes megtenni – a rendszert lényegileg emberivé teszi, mindenféle ismerős ontosz másával népesítve be.
Teremt magának hősöket és rémisztő ellenfeleket (hiszen a vírusok írásának egyebekben milyen belső jelentéstartalma lenne?); immár nemcsak általa, de benne is háborúzik, stb. Egyszóval otthonossá teszi. Hasonlatossá. Emberivé. Belakja. Mint a határtalan lehetőségek tárháza e kibertér tapasztalata egyben mysterium fascinans is – felcsigázó titok. Mely teljesen nem kiismerhető, mindig valami más marad, mint amit megtudunk róla; mégis határtalan potenciával bír.
A valóság rejtett összefüggéseit az ember nem a Művészet segítségével adja át a kibertérnek, de önkéntelenül is, minden cselekedetével. S ha már az ősöket nem tiszteli, hát már csak kedvtelésből is próféciákat gyárt… s amennyiben ezek a próféciák önbeteljesítők, megteremtik a fordított szubkreáció lehetőségét…

V.2.7. Szoftmodernizmus, a könnyű vallások kora

Fordított szubkreáció – mit is jelent ez? Lássunk egy egyszerű példát. „Hogy mennyire kell komolyan venni a SF[632]-t, arról a Bajnokok reggelije egyik részlete világosít fel bennünket. Tudjuk, hogy az egyik fõszereplõ, Dwayne Hoover sokáig tétova õrültsége végül egy SF-regény alapötletétõl kap irányultságot: ámokfutása annak köszönhetõ, hogy komolyan veszi a Kilgore Trout-regény fiktív alapfeltevését, miszerint rajta (a mindenkori olvasón) kívül mindenki más robot. Pedig Trout nem akarta, hogy higgyenek neki. Az ártalmas gondolatokat egy tudományos-fantasztikus regénybe tette, ott találta õket Dwayne.... Szellemi bûvészkedés volt. Intellektuális játék. Amikor Trout rájön, milyen tragédiát okozott SF-regényének félreolvasása, megszállottan hirdetni kezdte, hogy milyen fontosak a gondolatok a betegségek létrejöttében és gyógyításában. De senki sem figyelt rá... Kilgore Trout a mentálhigiénia úttörõje lett. Elméleteit tudományos fantasztikus regényeknek álcázva adta elõ." (Bényei, 1999, 25.o.)
A séma érthető. Arról az esetről beszélünk, mikor egy szubkreatív tevékenység visszahat a mindennapok világára.[633] Vagyis mikor egy virtuális kibertérben eltöltött hosszú idő és élmények hatására az ott tapasztaltakból kiindulva kezdjük el a valóságot rejtett

[631] Gondoljunk itt akár Loyolai Ignác fentebb idézett soraira is. Hiszen az ő célja is az volt, hogy a nemláthatót érzékivé tegye.

[632] SF=science fiction.

[633] De ha pontosak akarunk lenni, a fordított szubkreativitásnak nem feltétele egy eredeti szubkreáció megléte. Nem egyszer ennek hiányában jelentkezik.

összefüggésekkel felruházni. Ez történik egyes rajongói mozgalmakban, mikor egy-egy alkotás kiberterét megpróbálják átemelni a mindennapokba. Teszem azt Star Wars-rajongó vagyok, de a film többszöri megnézése sem elégít ki, hanem elkezdek klubbot szervezni, ahol beöltözöm mondjuk Luke-nak; majd ennél is tovább menve a való világban kezdem el az Erő sötét és világos oldalait észrevenni, netán képességeimet gyakorolni. Ha Tolkien-rajongó vagyok, a gyűrűt atombombaként értelmezem, és számolom mikor készül el az összes gyűrű – találgatva kinél rejtezik az Egy. De mondok valós változatot is (saját gyűjtés): egy 15 éves fiatalember falja a Harry-Potter könyveket s a belőle készült filmeket is rengetegszer látta már; megtetszik neki ez a világ, el kezd utána böngészni az Interneten, rátalál a Kelta-Wicca Hagyományőrzők Egyházára. Azonnal jelentkezik tagnak. Beiratkozik Mágia Akadémiájukra, tandíjat fizet a többszáz oldalas elméleti tudás megszerzéséért. Végső célja, hogy ugyanúgy repülhessen a seprűn, mint példaképe, de a mindennapok világában.[634]

Vagy (szintén saját gyűjtés): egy 18 éves fiatalember megpróbál bejegyeztetni egy szerepjátékvilág (a M.A.G.U.S.) istenéről elnevezett lovagrendet, nevezetesen a Dartonita Lovagrendet Magyarországon. Ehhez megkapja a kiadó engedélyét is, és már előzetesen több rendházat szervez sorra az országban, szervezeti szabályzatot és weboldalakat alkotva, gyűléseket tartva.

Félelmetes, nem? Érdemes észrevenni, hogy sok esetben az új vallási mozgalmak, például a három bemutatott kisegyház is mintha hasonló utat járnának be. Kisfaludy György (az AUE megalapítója) például így kezdi egyik könyvét: "Teremtsük meg a világmindenséget! Nem éppen szerény vállalkozás, de az egyedül lehetséges… mindenekelőtt ez a célkitűzés vezérelt, mikor úgy döntöttünk, hogy közreadjuk nézeteinket és kutatásaink egyes eredményeit, a közérthetőség kedvéért egyszerűsített, de értelmében csorbítatlan formában."[635]

De a fentebb ismertetett jedis példa is gyakoribb, mint azt hinnénk. A Star Wars univerzuma ugyanis annyira népszerű, hogy sokan valóban a mindennapokban is érzéki módon részeseivé szeretnének válni. Így aztán megteremtik annak kiberterét, és bevonódnak bele. Méghozzá oly módon, hogy jedi-hitű egyházat szerveznek, és jedi vallásúnak vallják magukat. Ausztráliában a 2001-es népszámláláskor több mint 70.000-en vallották például magukat jedi hitűnek[636], Új-Zélandon 53.000-en, Kanadában 21.000-en, Skóciában 14.000-en, Angliában és Wales-ben pedig több mint 390.000-en[637]. Ezt a jelenséget hívják a szakirodalomban „Jedi census

[634] A KWHE végül nem vette be tagjai sorába, mert túl fiatal volt, és nem volt szülői hozzájáruló nyilatkozata.

[635] Kisfaludy, 1991, 5.o.

[636] Possamai, 2007.

[637] Az adatok forrása: Cusack, 2010; Possamai, 2007.

phenomenon"-nak.[638] A jediizmus kifejezetten egy virtuális kibertérből történő fordított szubkreáció eredménye. A helyzetet ráadásul bonyolítja, hogy maga George Lucas is Joseph Campbell mítoszkutató műveit[639] használta fel a Star Wars saga, és egyáltalán a Star Wars fiktív univerzumának megalkotásakor...[640]

Sok kutatásorientált és szabadidőcentrikus kisegyháznak is az tehát a módszere, hogy megalkotja a maga virtuális valóságát, és azt átemeli a mindennapokba (fordított szubkreativitás), ezzel új hagyományt teremtve. Kérdés, mennyiben beszélhetünk ez esetben persze valódi vallásosságról, hiszen a hívek sokszor inkább szórakoznak és jól akarják érezni magukat azáltal, hogy jedi összejövetelekre járnak, mintsem komolyan vennék a jedi tanítást, a jediizmust. Nem vitatható el azonban, hogy lehet olyan hívő és közösség is, aki valóban komolyan veszi ezt a virtuális tanítást…[641] Mindenesetre úgy tűnik, a IV.4.5. pontban bevezetett szintetizáló valláskritérium alkalmazható ilyen esetekben is a vallási és paravallási jelenségek lényegi elkülönítésére. Mindenesetre a vallás ez esetben is transzcendentális maradhat, amennyiben a virtuális valóság mint a mindennapok világának helyes, érvényes magyarázata jelenik meg. De ez az elemzés már messzire vezetne…[642]

V.2.8. A szent újfajta létmódja

Mint láttuk, a valóság fogalma nem feltétlenül esik egybe az igazságéval. A valósághiátus tételezése nem jelenti ma már feltétlenül az eddig elfogadott igazság(ok) megkérdőjelezését. A valóság hiátusából van kiút a Szubkreáció által. A Menekülés ezen aktusa minden esetben rendszer jelleget ölt, alternatív-valóság közeli élményt nyújtva. Ez a fajta könnyed (többnyire időleges) kozmoszváltás (világteremtés) a posztmodernkor gyümölcse. Egy olyan átmeneti koré, mely nem a múlt-, de a jövő felé nyitott elsősorban. Vonzódik a próféciákhoz, hiszen jelhiányban szenved, a természetes divinativitást kiölték belőle a technológiai magyarázatok. Ezen jelhiányát nemegyszer a kibertérből pótolja – s szélsőséges esetben képes arra, hogy a kibertér jeleinek mintáiból építse fel saját tapasztalati mezejét. Ez a fordított szubkreáció saját próféciáinak beteljesüléséhez viszi őt közelebb. Ha a jelet képes tapasztalattá alakítani, ezzel lényegében megteremti a teljes programozottság lehetőség-feltételét – az abszolút (újkori)

[638] Lásd Cusack, 2010; Possamai, 2007.

[639] Különösen Campbell, 1991, 2010.

[640] Lásd erről többek között: Larsen-Larsen, 2002.

[641] Annyit mindenesetre megállapíthatunk, hogy a szent konstruáló voltának előtérbe kerülése a posztmodernitásban meggyengítette a szentség konstituáló lényegét.

[642] A fenti sémára épülő vallások elnevezésére ajánlom majd a VII.4. fejezetben a zene világából kölcsönzött könnyű vallások elnevezést.

mediatizmust. A teljes közvetítettséget. Így elvben lehetővé válik a virtuális valóság ontológiai differenciájának megszüntetése – a cyberpunk eljövetele.

Persze erről ma még nincs szó. Érdekes azonban megfigyelni, hogy a fordított szubkreáció (a címben jelzett cyber-tevékenység) folyamata maga is a szent hagyományos fogalmaival írható le kielégítően. A kibervilág (éppen szuperlogikus volta miatt) s a vele való foglalkozás maga válik mysteriummá – idegensége, embertelensége folytán tremendum; beláthatatlan lehetőségei által fascinans. Maga is szent tér, s mint ilyen megteremti önmaga újrateremtésének lehetőségét a mindennapok világában. Persze ez által idegensége nem szűnik meg; de a ma heterodoxiája könnyen a holnap ortodoxiájává nőheti ki magát. A cyber-próféciák legalábbis erről szólnak.

V.3. Összegzés

Foglaljuk össze, mire jutottunk ebben a fejezetben. Egyrészt lefektettük a szent általános szerkezetét, és megadtuk a szentség szintetizáló fogalmát. Ezek általános valláselméleti eredmények, melyek azonban a posztmodern vallásosság mélyebb, filozófiai elemzéséhez is kaput nyitottak számunkra. Ezen általános szerkezet felvázolása tette ugyanis lehetővé a posztmodernkori sajátos szentség kontextusos újratárgyalását. Ennek során a szubkreáció gyakorlatát bemutatva igyekeztünk új szemszögből megvilágítani a szent transzcendentalitásának értelmét, és a különféle kiberterek elemzésén keresztül a posztmodern valláskreációknak is leíró magyarázatát adtuk.

Az eredmények számbavétele után ideje áttérnünk a vallásfenomenológiai modell következő elemének, a vallás alanyának, vagyis az hívő emberi szubjektumnak szintetizáló tárgyalására.

VI.
A VALLÁS ALANYA – AZ EMBER

A vallás tárgya után az alábbiakban a vallás alanyát, az emberi szubjektumot és vallási cselekedeteit vesszük górcső alá. Mint azt már tisztáztuk, a szubjektum önmagára mindig individuumként, szintetikus egységként tekint.[643] Ezen szintetikus, önreflexív egység-szemlélet szükséges feltétele valamilyen összetartó struktúra posztulálása, egy feltétlen föltételezés megléte. Ez a nyugati diskurzusban sokáig a vallási és egyéb metafizikus elbeszélések részét képező lélekként, illetve szellemként mutatkozott meg. Ezek az szintetikus „entitások" a modernitás episztéméjében[644] azonban puszta lelki fenomének esetleges egységére redukálódtak[645] azáltal, hogy ontológiai státuszuk pozitivista tagadásra került. Ettől azonban az emberi szubjektum a modernitásban és a posztmodernitásban is egységes individuumként tételezi önmagát, látszólag nem véve tudomást a modernitás ezen szintéziskritikájáról. Egységét ma is (akár tudattalan) mitikus elbeszéléseinek kontextusa biztosítja.[646]

Ezen vallási örökségűnek tekintett[647], sajátosan emberi kontextus mélyebb megértése a célunk ebben a fejezetben. Így először is a feltétlen viszonyulás általános aktusaként a lelkiismeret különös fenoménjét elemezzük[648] az VI.1. fejezetben, a vallásos létviszonyt a feltétlen

---

[643] Hiába lett mára kulturális common sense és a gyógyító episztémé része a pszichoanalízis által felfedett tudattalan és a tudatalatti. Ezen összefüggés részletesebb elemzését lásd Bánfalvi, 1998. A pszichoanalitikai szemléletmódnak a mindennapi kultúrára való hatását tárgyalta többek között Erős, 2010.

[644] Az episztémé jelentését itt foucaulti értelemben használjuk, ahogy azt „A szavak és dolgok" című művében (Foucault, 2000) bevezette. Vagyis episztémén „…azt a formális struktúraként leírható általános ismeretelméleti diszpozíciót kell érteni, mely az adott kor problémáinak és tartalmilag azonosítható nézeteinek a megfogalmazását egyáltalán lehetővé teszi… Egy kultúrában és egy adott pillanatban, mindig csak egyetlen episztémé van,…" (Kelemen, 2001, 10.o.) „…Akár kikristályosodik elméletileg, akár csak hallgatólagosan van jelen a gyakorlatban…" (Foucault, 2000) Foucault szerint a törésvonalak az episztémék között a 17. század közepén és a 19. század elején húzódnak. Ehhez hozzá kell tennünk, hogy a jelenkor általános episztéméjének meghatározása mindig nehézkes, hiszen belülről látni a lényeget szinte lehetetlen, az mindig utólag visszatekintve kristályosodik ki. Kérdéses továbbá, a posztmodernben lehet-e egyáltalán egységes episztéméről beszélni.

[645] Legalábbis ez lett volna a modernitás szemléletének konzekvens következménye, ahogy ezt a III.4. fejezetben a freudi pszichoanalízis módszertani elemzése során már érintettük.

[646] A vallásos szubjektumra ez különösen igaz.

[647] Természetesen, mint azt látni fogjuk, ez az interpretáció nem feltétlen helyes.

[648] Magyarázatra szorulhat itt az 'általános' és a 'különös' jelzők használata a lelkiismeret fenoménjével kapcsolatban. Ezen jelzők használatának indoka, hogy e fenomén általánossága, vagyis közismertsége és széles

viszonyulások sajátos formájaként bemutatva. Ezen elméleti diszkusszió keretében kerül új megvilágításba a vallási diskurzus emberi oldala, így különösen az egyaránt mitikus és ritikus ima is. Ezen általános valláselméleti fejtegetés teszi ezután lehetővé a posztmodernkori változások meghatározását. A VI.2. fejezetben tehát ezen emberi aktusok posztmodernkori sajátosságait elemezzük, ideértve a deszakralizált mítoszok hívői reszakralizálási törekvéseit, a moralitás háttérbe szorulását, és a szubkreatív mítoszok emberi következményeit. Ezen tárgyalás keretében törekszünk karakterizálni a szoftmodern lelki alkatot is.

körben való elterjedtsége ellenére meglepően keveset elemzett, így tárgyalása egy filozófiai diszkusszióban és a posztmodern episztémében – már ha beszélhetünk ilyenről - különösnek tűnik fel.

VI.1.

Skrupulus, avagy lelkiismeret hangja és az ima[649]

Feuerbach valláskritikusként is felismerte már, hogy a vallás valamennyi valóságos meghatározása kölcsönösségen alapszik,[650] megelőlegezve ezzel a vallás modern fenomenológiai felfogását, miszerint is a vallás lényegében emberi viszonyulás a szenthez. Az ember társas lény[651], így nem meglepő, hogy elbeszéléseiben istenei sem magányosak. Miképp a vallásos világszemléletben a mindennapok világa a szent szférája által lényegileg meghatározott[652], úgy e szentség is értelmezhetetlennek tűnik saját meghatározottja hiányában. A kereszténység kontextusában úgy is felvethető ez kérdésként, hogy ugyan mire szolgálna az isteni szeretet, az istentisztelet keresztény alapköve, ha Istennek nem lenne mit szeretnie? Pontosabban: ha nem lenne kit szeretnie. S vica versa. Vajon miért szeretnénk valakit, aki minket nem szeret? Hatalma miatt? Aligha.[653] Hálából létünkért? Talán.

Ha a vallásos diskurzus fenomenológiáját igyekszünk rekonstruálni, érdekes, hogy a diskurzus alapköve úgy tűnik nem valami kiterjedt, mindent beborító fundamentum, bazalt ős-monolit, de éppen egy kis, sokszor méltánytalanul elfelejtett kövecske, egy homokszem a gépezetben, mely annak része. Egy belső skrupulus: maga a tökéletlen lelkiismeret.

VI.1.1. A személyes dialógus fenomenológiájához

A lelkiismeret értelmezésünkben az ember lelkében időnként kiszámíthatatlanul felcsendülő titokzatos hang, sugallat, mely emotív morális viszonyulást foglal magában, és legfeljebb felszólítóan sarkall-, de semmiképpen sem kényszerít valamilyen cselekvésre.[654] Ezen felfogásunk rokon Seneca, Cicero, Plinius, Quintilianus elgondolásával, és lényegében egybeesik Eric Fromm „humanista lelkiismeret" fogalmával. (Lásd Fromm, 1998, 123-145.o.). Ugyanakkor némileg eltér egyfajta közkeletűbb, „tudatosabb", racionálisabb lelkiismeret felfogástól, melynek gyökere az arisztoteliánus 'phronészisz' fogalom[655] gyakorlati észként való interpretációjában keresendő. Ezen felfogás lényegi kritikáját adta

[649] Jelen fejezet 'Lábjegyzetek a személyes dialógus fenomenológiájához' című korábbi publikációm jelentősen átdolgozott változata. Lásd Pávay, 2007.

[650] Feuerbach, 1961.

[651] Lásd ezen emberi diszpozíció beható szociálpszichológiai elemzését: Aronson, 2008.

[652] Lásd ehhez Eliade, 1999, 10-11.o.

[653] Ez a puszta szimbolizmus, és inkább a mágia területe. Vesd össze Frazer, 1998, 463.o.

[654] A lelkiismeret különféle nyugati felfogásait és zsidó vallási tradícióját behatóan elemzi Schulweis, 2010.

[655] Lásd Arisztotelész, 1987.

Heller Ágnes, aki a frommi kettős felosztással ellentétben négyfajta lelkiismeret különít el, és felhívja a figyelmet annak affektív voltára. (Lásd Heller, 1994, 127-143.o.) Vagyis a lelkiismeret már csak azért sem lehet azonos a gyakorlati ésszel, mert érzelmi jellege okán nem racionális, feltűnésének esetlegessége és kiszámíthatatlansága[656] okán pedig nem szolgáltat stabil támpontot a mindennapi életben való eligazodáshoz. Sokkal inkább korrigáló jellegű, vagyis többnyire akkor szólal meg, mikor morálisan súlyosan elfogadhatatlan dolgot tapasztalunk. Nem nyilatkozik meg azonban fenoménjében explicite azon morális világrend, melyhez képest elfogadhatatlan e tapasztalat, inkább felfoghatatlan totalitásában szembesül vele pillanatnyira a szubjektum[657].

Rendkívül elterjedt a filozófiai diskurzusban Nietzsche felfogása, aki a lelkiismeret genezisét a kereszténységben jelölte meg[658], álláspontunk szerint azonban tévesen. Egyrészt mert a lelkiismeret nem azonos a bűntudattal, hiszen az önmardosó, úgynevezett utólagos 'rossz lelkiismeret' nem az egyedüli megnyilvánulása.[659] Másrészt a bűntudat maga sem keresztény találmány, ellentétben a nietzschei feltételezéssel. Sokkal inkább általános emberi jelenségnek tűnik. Lelkiismerete ugyanis az antik görögségnek is volt, de a keleti vallások híveinek is van.[660] Hiszen a lelkiismeret mint hívó szó például az önfeláldozó heroizmusnak is egyik alkotóeleme, mely az antik irodalom mítoszainak is kedvelt témája, a héroszok jellemzője.

A lelkiismeret jelensége különös módon a szentnek a hívő ember általi felelősségre vonásában is szerepet játszik és tetten érhető. Vagyis a lelkiismeret nem interpretálható általánosságban isteni szólamként, lévén az ember Istent, illetve az ő cselekedeteit is megítéli általa. Ezt többen is felismerték már. Ravasz László mindezt találóan ''DE''-izmusnak nevezte[661], az örök emberi kétkedésre, az örök emberi ''DE''-re utalva, mely nem csak a vallásos emberekre jellemző, hanem általában az emberre. Szerinte ez teremti meg az Istennel való párbeszéd lehetőségét. Cupitt hasonló álláspontot képvisel. Mint írja: „A modern értelemben vett istenhit

---

[656] Hiszen soha nem tudjuk előre befolyásolni és megjósolni, mikor, milyen helyzetben szólal meg a lelkiismeretünk.

[657] Persze van, mikor hosszabban is mardossa az ember lelkét, és folyamatos, kellemetlen tapasztalattá áll össze, ez azonban a ritkábbik eset. Többnyire fenoménje pillanatnyi, esetleg vissza-vissza térő, de hosszabban inkább emléke kísért, mikor az ember forgatja magát azon, hallgasson-e szavára, avagy sem.

[658] Lásd különösen Nietzsche, 1996; valamint Nietzsche, 2000, 2005.

[659] Ha teszem azt igazságtalanságot tapasztalunk, melynek nem mi vagyunk az okozói, például ártatlanok és védtelenek bántását vagy meghurcolását, ugyanúgy felhorgadhat bennünk a lelkiismeret, sőt talán ez a leggyakoribb megnyilvánulási tartalma. Épp ezért előkapuja a heroizmusnak.

[660] Lásd például ennek illusztrálására az óind Shankara 'Vivekachundamani' (am.: ' A megkülönböztetés drágaköve') című írását Hetényi Ernő fordításában: Shankara, 1984.

[661] Ravasz, 1942.

tehát nem azzal kezdődött, hogy valaki kieszelt egy érvet Isten létezésének bizonyítására, hanem azzal, hogy valaki kérdőre vonta az isteneket, és kritikailag kezdett gondolkodni… Isten tehát, ismétlem, azzal az eshetőséggel született meg, hogy őt is kérdőre lehetett vonni. Isten és az emberi szubjektivitás többé-kevésbé egyszerre alakult ki, és azóta épp Isten a tükör, amelybe belenézünk, ha önmagunkká akarunk válni."[662] Feuerbach is hasonló következtetésre jutott az emberi szubjektum megszületése tekintetében, a vallást hamis, ám a szubjektumkonstitúcióhoz egykor szükségszerű posztulációnak tartva.[663] Buber egész filozófiája pedig, miközben az Én-Az kapcsolatból eljut és kifejti az Én-Te kapcsolatot, e szembefordulás[664] személyes jellegét hivatott kidomborítani. (Buber, 1999)

Összességében megengedhető azon következtetés levonása, hogy amíg az ember - mint vallásos szubjektum - nem emeli arcát az ég felé, félelmét, rettenetét (tremendum) akár csak pillanatokra félretolva, addig nem is kerülhet személyes kapcsolatba a szenttel, legfeljebb parancsait hallgathatja. Vagyis ezen emberi aktust történeti tettként interpretálva kijelenthető, hogy az a személytelen szent személyessé válásának, és így az Isten fogalom megszületésének is szükségszerű feltétele lehetett.

A szentséggel történő bármiféle párbeszéd előfeltétele tehát, hogy a „gondolkodó nádszál"[665] kis időre megtörve hajlongását öntudatra ébredjen, merjen az ég felé tekinteni. A párbeszéd - Buber nyomán kijelenthetjük[666] - nem történhet valami 'Az'-zal, csakis valaki 'Te'-vel. Hogy ez a jelentőségteljes fordulat, a szentség felelősségre vonása bekövetkezhessen, szükség van egy skrupulusra, sőt mondhatjuk 'A' skrupulusra: az autonóm lelkiismeret térnyerésére, mely morális ítéleteket implikál. Ez teremti meg a szenttel történő valódi személyes diskurzus lehetőségét. A diskurzus tárgyalása előtt tehát a lelkiismeret mibenlétét mindenképp tisztázni érdemes.

---

[662] Cupitt, 1997, 43.o.

[663] Ő viszont nemcsak tagadta, de éppen hogy hiányolta a kérdőre vonás aktusát. Lásd Feuerbach, 1961.

[664] Buber szerint persze a szembefordulás nem konfliktus jelleget ölt, így talán helyesebb az ő nézetét odaforduláskénti interpretálni. De Feuerbach is a nembeli lényeg kivetítéséről beszél elsősorban, és az ezzel való szembesülésről, vagyis esetében is helyesebb talán az odafordulás interpretáció.

[665] Pascal metaforája. Lásd Pascal, 1983.

[666] Buber, 1999.

VI.1.2. A lelkiismeret általánossága

A lelkiismeret nem kizárólag a vallásos emberek sajátja, mi több, ha fenti elemzésünk helyes, feltehetően legalábbis a teista istenhit kialakulását megelőzően léteznie kellett már. Ugyanakkor struktúrája kétségtelen a vallásos fenoménekhez teszi hasonlatossá. Ha ugyanis lelkiismeretünk megszólal, valami feltétlenre ismerhetünk önmagunkban. Pontosabban valami feltétlen viszonyulásra, egy olyan nehezen argumentálható, egyebekben racionálisan szinte talán teljességgel hozzáférhetetlen, fogalmilag megragadhatatlan morális mércére, melyhez szükségképp impulzív emotivitással viszonyulunk. Minden moralitás gyökere valahol e feltétlenségben keresendő[667]. Hogy ezt a feltétlenséget morális világrendnek, netán másnak[668] hívjuk, persze sok mindenen múlik.[669]

Mint azt már a III.1. fejezetben behatóbban tárgyaltuk, valamiféle abszolútumhoz való feltétlen viszonyulással mindenképp bírnia kell a relatív léttel bíró embernek. Ezen állításunkból azonban nem következik, hogy a lelkiismeret fenoménjében, csak mert feltétlen viszonyaktus, ilyen konstituáló abszolútum nyilvánul meg. Sőt éppen ennek ellenkezője látszik inkább igaznak. Vagyis a lelkiismeret nem konstituáló jellegű, így nem összekeverendő a numinózummal sem. Lelkiismerettel továbbá feltételezhetően minden ember bír, amennyiben az ember fogalmát moralitásra képes szabad lényként határozzuk meg.[670]

A lelkiismeretben mint feltétlen viszonyulásban a feltétlenség tehát két értelemmel is bír: egyrészt a szükségszerű-, másrészt a kondíciókhoz nem kötött értelemével. Az előbbi általános emberi mivoltára világít rá, az utóbbi esetleges feltűnésére. Lényegében itt is egy

---

[667] De persze nem mindem etika épül a moralitásra.

[668] A keresztény felfogásban a lelkiismeret hangja például az emberi lélekben felcsendülő isteni szólam státuszával bír. Irodalma óriási. Lásd ehhez többek között a jelenlegi pápának még bíborosként írt két esszéjét: Ratzinger, 2007. A zsidóság nézőpontjából elemezve pedig Schulweis, 2010.

[669] Ám ne feledjük, hogy egy lényegét tekintve nem racionális fenoménről beszélünk, ami nem zárja ki a racionalizálás lehetőségét persze, ahogy azt már a szentség magvát képezi numinózus tapasztalat kapcsán Rudolf Ottot követve elemeztük az V.1.2. pontban.

[670] Az effajta definíció természetesen kritizálható. De gondoljuk meg, hogy még a tömeggyilkosok, a pszichopaták, az aljas szándékból mások életét elvevők is bírnak vele jelenlegi ismeretink szerint. Ami sokszor persze nem a megbánás, hanem az önigazolás eszköze számukra. Ez azonban csak arra mutat rá, hogy a lelkiismeretnben megnyilatkozó morális igazság tartalma és interpretációja nem állandó és igen változékony lehet; nem cáfolja sőt megerősíti azonban azt az abdukciót, hogy az igazságosság utáni vágy mint tartalom általánosságban jellemzőnek bizonyulhat a lelkiismeret fenoménjében. Ennek további filozófiai tárgyalása és vizsgálata azonban meghaladja már e disszertáció kereteit.

totális fenoménnel való szembesülésről van szó. Ezen fenomén azonban impulzusszerű és kiszámíthatatlan. A vele szemben való szub-jektálódás tehát nem lehetséges.

Mint már idéztük, Eliade szerint „…a szent a tudat struktúrájának egyik eleme, s nem a tudat történetének egyik állomása…”[671] Vagyis álláspontja szerint az emberi tudat nem jöhetett volna létre, és ma sem képzelhető el a nélkül, hogy valami feltétlenhez viszonyulna. De vajon mit is jelenthet feltétlenül viszonyulni valamihez?

A lelkiismeret hangja emocionális fenomén, tapasztalat. A vallásos viszonyhoz hasonlóan a viszony tárgyáról (mely leginkább az emberi léleknek tűnik fel) ontológiai kijelentést nemigen tehetünk. Rendkívül érdekes azonban, hogy ez nemcsak a fenomenológia modus procendijéből következik, de úgy tűnik, a lelkiismeretre általában úgy tekintenek az emberek – legalábbis a modernitásban és a posztmodernitásban -, mint entitás nélküli szólamra, szöveg-szövetre.

Érdemes itt a lelkiismeret fenoménjét röviden összevetni a numinózummal. A lelkiismeret megtapasztalása a numinózumhoz hasonlóan nem követ racionális mintát, feltűnése azonban annál esetlegesebb[672], folyamatos tapasztalata pedig nem lehetséges[673]. Sokszor tulajdonosa is meglepődik, mikor meghallja hangját. Mint viszonyulás, egyszer csak felbukkan. A numinózumhoz teszi azonban hasonlatossá, hogy a megtapasztalónak sajátosan emotív, impulzív fenoménként jelenik meg noematikus tartalmát tekintve.

A lelkiismeret megtapasztalása kétség kívül valami feltétlenre irányítja figyelmünk (amit akár értéknek is hívhatunk), mely azonban épp annyira nem valami elsősorban transzcendens entitás, mint amennyire nem racionális. Szeret rejtekezni, és időként búvópatakként bukkan fel, mikor a legkevésbé várnánk. Képes önfeláldozásra sarkallni, bár legtöbbször nem ezt teszi. Némelykor valamiről való lemondásra, néha egyszerűen - fizikai vagy lelki - tettre, állásfoglalásra, netán szégyenre késztet. Kétségtelen érintkezik továbbá a moralitással, amennyiben a morális cselekedetet érzelmi töltettel áthatott, vagyis érzelmileg „átélt”

---

[671] Eliade, 1999/1, I. kötet, 10.o.

[672] Míg egy szentségtapasztalatnak az ember legalább utólag felismerni véli szükségszerűségét, a lelkiismeretnél ez ritkább. Természetesen ez függ attól is, saját transzcendentológiájában milyen státuszt tulajdonít az adott szubjektum a lelkiismeret fenomenális hangjának. A numinózum esetében ez jóval egyértelműbb, hiszen nem-vallásos ember esetében ritka a szentségtapasztalat. Amint szert tesz rá, többnyire vallásossá válik ugyanis, és szub-jektálódik általa. Bár ez nem szükségszerű, hiszen az örökkévalóságban való fenomenális öntételezés is lehetséges, mint azt már a III.1.5. fejezetben is érintettük.

[673] Ellentétben a transzcendentális szentséget a hívő folyamatosan is megtapasztalhatja életében, mely áthatja a profanitást. Eliade ebben az értelemben beszél az élet megszentelődéséről. A szentség továbbá mint isteni gondviselés is appercepiálódhat a hívő szubjektum életében, tudatában.

értékalapú cselekedetként határozzuk meg a pozitív erkölccsel szemben.[674] Ebből adódhat az a félreértés is, hogy egyesek a kereszténységet tartják a lelkiismeret rosszindulatú feltalálójának. Csak hogy a lelkiismeret (netán a moralitás) intézményesítésére tett kísérlet nem azonos annak feltalálásával.

Joggal felvethető most már a kérdés, hogy különbözik-e lényegileg a vallásos szubjektum lelkiismerete a nem-vallásos szubjektumétól? Álláspontunk szerint lényegileg nem, mindössze annyiban, hogy a lelkiismeret hangja a vallási elbeszélésekben az isteni szólam státuszát kaphatja. Ám ez sem szükségszerű.

A fentieket összegezve kijelenthető, hogy a lelkiismeret emotív fenoménjének struktúrája egy feltétlen feltételezés formájában a szentség-tapasztalat struktúrájához hasonlatos. Kifejezetten elbeszélés-jellegű, innen ered a lelkiismeret hangja elnevezés is. Ám nem alkot összefüggő elbeszélést, inkább egy transzcendentális morális viszonyulás ki nem számítható, impulzív feltörésének tűnik fel. A vallásos szubjektum esetében pedig kifejezetten a szenttel való diskurzus alapköve. Látható tehát, hogy érdemes lesz kitérnünk arra az V.2. pontban és elemeznünk, hogy a posztmodern vallásosságban miként változik meg a lelkiismeret státusza, interpretációja, hiszen ez a szentséggel való kapcsolatról is számot ad, és így végső soron a posztmodern vallásosság karakterének pontosabb megrajzolását is elősegítheti. Mielőtt erre rátérnénk azonban, fontos, hogy a szenttel való diskurzusnak ne csak motivációját, de mindennapos gyakorlatát is megtárgyaljuk. Ezen gyakorlat tradicionális formája az ima.

VI.1.3. Az ima

A szubjektum szenttel való diskurzusának igazi színtere az ima, mely így mindig szent cselekedetnek tekintendő. Az ima lényegét tekintve orális aktus, bár nem tagadható, hogy létezik kontemplatív, azaz belső ima is, mégis többnyire beszédben nyilvánul meg. Ez lehet belső, hangtalan beszéd is, ám az esetek többségében kívülről is halható. Fontos szem előtt tartanunk, hogy - Marcell Mauss szavaival[675] - egyszerre rítus és mítosz. Számunkra mindkét mozzanat fontos. Mitikussága képes a vallási kontextualitásról számot adni. Ritikussága pedig vizsgálhatóvá teszi. Az ima a vallási elbeszélés-láncolatnak ugyanakkor mégiscsak egy nehezebben vizsgálható modusa, mivel az ima ritkán nyílt. Kétségtelen azonban, hogy lényegi

[674] Ám a moralitás sem feltétlen manifesztálódik cselekedetben. A moralitást érdemes elhatárolnunk itt az etikától, amennyiben az etikát racionális értékrendszerként definiáljuk. A moralitás tehát az etika beteljesítője – lehet. De nem feltétlen az. Ugyanis, kialakult etikai rendszer nélkül is végrehajtható morális cselekedet, sőt nemegyszer annak ellenében is!

[675] Mauss, 2003, 626.o.

szubjektum-konstitúciót fenntartó erővel bír. Az ima során a hívő a szenttel szemben, tükörkép-szerűen objektiválódik, mint vallásos szubjektum. Az imában tehát a szubjektum kontextualizált jellege mindig megnyilvánul[676], hiszen a szentséggel való, többnyire dialogikus beszédről van szó.

Azonban minden ima más és más. Konkrét formáinak értelmező vizsgálata során tehát fontos feltárni, hogy miért, illetve milyen átéléssel intézi imáját a hívő a szent szférájához, adott esetben Istenhez. Penitanciaként, félelemből, reménnyel, stb. Ezek mind-mind más jelentést adnak az imának, és ezen érzelmi-indulati fennállások csak a hívő elbeszéléséből re-konstruálhatóak.

Az ima sem történetileg, sem a mindennapi gyakorlatban nem statikus, hanem dinamikus jelenség. Ennek egyrészt oka az ima kettős fejlődése, változása, melynek keretében egyrészről az ima szociális gyakorlatból egyre inkább individuálissá vált, másrészt emocionális voltát egyre inkább formalizálni igyekeztek a történelmi vallásokban[677].

Hamvas Béla szavaival: „Minden kultusz ősformája: az ima. Az ima a közvetlen szolgálat. Az áldozat maga. Ez az, amikor az ember közvetlenül Istené."[678] Nos, a posztmodern ima elemzésekor éppen ezen közvetlenség meglétét vagy nem-meglétét kell majd kimutatnunk. Hiszen még a legformalizáltabb imahasználat is képes információval szolgálni a hívő viszonyulásról, ha azt a hívő világelbeszélésének kontextusába helyezzük. Azt is szem előtt kell tartanunk, hogy imádkozni nemcsak szavakkal, de kontemplatíve és akár egyéb szent cselekedetekkel, például az énekléssel összekapcsolva is képes a vallásos szubjektum. Ezen cselekedetei pedig lényegében a szubjektumnak a szentség kontextusában megélt hitéről adnak számot.

VI.1.4. Vallási kontextus

Mint azt már a III. fejezetben kifejtettük, a vallásos szubjektum biztonságot adó in-dividuum jellegét a hívő vallási elbeszélésének transzcendentális kontextusa biztosítja. Ezen biztonságot adó bizonyosság igénye általános - és valahol természetes - emberi igénynek tűnik fel. A vallási elbeszélés teremti meg tehát a vallásos szubjektum szub-jektálásának kontextusát, vagyis a szentnek való önkéntes alá-vetés lehetőségét, mely egy transzcendentális elbeszélés

[676] Ezt például a „Mi Atyánk"-ban lépésről lépésre végigkövethetnénk, hiszen ezen ima kanonizált jelentéstartalma közismert.

[677] Lásd ehhez Mauss, 2003. Fontos azonban megértenünk, hogy itt a „fejlődés" szó nem értékmérő jelző, hanem egyszerűen a szervezettség-, az elterjedtség-, és a fogalmi, tehát racionális reflexió alaposságának fokmérője.

[678] Hamvas, 1988, 224.o.

egységében konstituálja a hívő szubjektumot. Ez kijelöli az ember státuszát, ethoszát, céljait. Létét egy abszolútumhoz méri, és feloldva az egzisztenciális szorongást, a szubjektum szintetikus egységét esszenciaként (lélekként, szellemként, stb.) tételezi. Azt rendszerint az örökkévalóságba, a halálon túlra (legyen az keresztény megváltásként, vagy ciklikus lélekvándorlásként tételezve az elbeszélésben) is projektálva.
A hívő egyik legfontosabb szakrális cselekedete magának a vallásnak (mint a szenthez való emberi viszonynak) fenntartása. Ez elsősorban emocionális, ha tetszik tudati aktus. A szenttel való érintkezés formáit (ima, ritikus cselekedetek) szintén a vallási elbeszélés jelöli ki.

VI.1.5. Összegzés

Érdemes összegeznünk, mire is jutottunk ebben a fejezetben, és ezen általános valláselméleti eredmények mennyire segíthetik elő a posztmodern vallásos szubjektum mibenlétének mélyebb megértését a következő, VI.2. fejezetben. Először is tisztáztuk a lelkiismeret feltétlen viszonyaktusát. Kimutattuk, hogy a lelkiismereti viszony tárgya, vagyis a lelkiismeret fenoménjének noematikus tartalma pillanatnyi és esetleges. Noétikus eleme affektív és feltétlen. Így a viszony jellege általánosan emberi. Ráadásul a szenttel való vallási diskurzus és általában a moralitás feltétele. Ezután a szent cselekedeteknek leginkább belsőséges formáját tárgyaltuk, az imát, melyet a szentséggel való kapcsolattartásra, a szent megszólítására és esetleges válaszának meghallgatására szolgáló rítusként írtunk le, mely a vallási kontextust fenntartja és egyben számot is ad róla.
Mindebből levonható az a következtetés, hogy a posztmodern imahasználat milyenségének és általában a szent cselekedetek sajátosságainak számbavételekor a szentséggel való emberi kapcsolat, diskurzus mibenlétét kell elsősorban vizsgálnunk ahhoz, hogy megértsük, mit jelent a vallás a posztmodern ember életében, mennyire képes az morális viszonyulásait és társadalmi cselekedeteit befolyásolni. A biztonságot adó vallási kontextust a hívő számára megteremteni és fenntartani.

VI.2.
A posztmodern vallási szubjektum sajátosságai

Mint azt a IV.4.4. fejezetben már megtárgyaltuk, a szoftmodernitás jelensége az abszolút fogódzóit, elbeszéléseit vesztett és azokat kereső társadalom atomi szubjektumainak kiútkereséseként is felfogható. A szoftmodern vallásosság, illetve mítoszteremtés ennek fényében a lét elviselhetetlen ürességét könnyed elbeszélésekkel próbára tevő próbálkozásnak bizonyul. A szoftmodernitásban a vallásos szubjektum „átalakulása" a vallási elbeszélések átalakulásával, hangsúlyeltolódásaival párhuzamosan megy tehát végbe. Általános ismérveket egy hálózatszerű vallási multiverzumban nehéz meghatározni. Mégis, ilyennek tűnik fel bizonyos elbeszélésekben, mint amilyen például az AUE és a KWHE transzcendentológiája, a szentségnek való alávetettség eltűnése. De ugyanígy találhatunk példát az alávetettség felfokozott voltára is, mint arról a kisajátító szektákról szóló szakirodalom számot is ad.[679]
Megengedhető feltételezés, hogy a szub-jektálás átalakulása részben a szubjektumnak biztonságot adó nagy elbeszélések érvényességének posztmodernitásban végbemenő „elgyengülésének" köszönhető. Vagyis annak, hogy a szent-világban-benne-való létet a vallásos szubjektum nem veszi túl komolyan, vagy épp ellenkezőleg, rendkívül erősen ragaszkodik ezen elbeszélés biztonságához éppen azért, mert érzi e gyengülést. Az előbbire jó példa az V.2. fejezetben körvonalazott jediizmus, az utóbbira pedig az AUE irracionális túlbuzgósága, mellyel újabb és újabb, tudományos köntösbe bújtatott projekteket és kutatási célokat konstruál.

VI.2.1. Vallási elidegenedés

Fontos itt tisztázni, mit jelent a komolyan vétel vagy nem vétel. Elősegítheti ennek megértését, ha a szentet és a profánt Eliadéhoz hasonlóan[680] az emberi egzisztencia két lehetséges viszonyulásaként fogjuk fel a dolgokhoz[681], vagyis két különböző szemléleti módként. Nos, úgy tűnik a posztmodernitásban a két szemléletmód közötti váltakozás egy szubjektumon belül is lehetséges. A hívő egyszer a vallási tanítások szerint értelmezi a dolgokat, másszor nem. Egyszer aszerint cselekszik, máskor nem. Itt nem a vallási tanítások

[679] Lásd például Eimuth, 1999; Lugosi-Lugosi, 1998.

[680] Eliade, 1999/2, 10-11.o.

[681] Ez lényegében a transzcendentalitás két formáját jelenti, mely az eltérő narrációk okán eltérő tapasztalatokat generál, hiszen eltérő jelentéseket konstruál. Ez az értelmezés tehát megegyezik eddigi értelmezésünkkel, mindössze annak más szempontú megfogalmazása.

különböző felfogásáról van szó, vagyis a szentség különféle értelmezéseiről, hanem a szentség lényegi tekintetbe vételéről, vagy annak elutasításától, illetve tekintetbe nem vételéről. Ezt a jelenséget a továbbiakban vallási elidegenedésnek hívjuk. Elidegenedésen itt a lényegnek és a létezésnek egymással való ellentétét értve.[682] Fenomenológiai alapon ugyanis a vallási lényeg s szent-világban-benne-lét konstituáló és irányadó biztonságaként határozható meg. Amennyiben ezt a hívő a mindennapi létezés során nem éli meg és nem tapasztalja, az tehát elidegenedésként definiálható. Számunkra evidens, hogy ez a fajta elidegenedés a posztmodern vallásosság általános jellemzője, mely a modern tudományosság episztéméjének és a vallási tanításokban foglalt tudásnak a posztmodernitásban történő szükségszerű szembenállásával magyarázható. Általános jellemzőnek neveztük ezt, mert álláspontunk szerint ez nemcsak a szoftmodern kisegyházak berkeiben megfigyelhető tünet.[683] A posztmodernitásban a szubjektum biztonságérzete általában is erősen megcsappan, a szubjektum sokszor épp ezért fordul a vallás felé. Nem ritka azonban, hogy a hívő saját elbeszélésétől is elidegenedik tehát, ás az így külsővé, pozitívvá válik számára. Ezt a VII.4. fejezetben részletesebben is elemezzük majd.

VI.2.2. Közösségi kapcsolatok

Érdemes áttekinteni, hogy a vallási elidegenedés miként alakítja át a vallási közösségek belső viszonyait és társadalmi kapcsolatait. Az ember természeténél fogva közösségi, társas lény. A posztmodernitásban azonban a természetes közösségi kapcsolatok felbomlanak, a világ mediatizálttá válik, sokszor az ember a saját szomszédját sem ismeri. Mint azt az V. fejezetben már érintettük, a posztmodern vallási piacon szereplők sikerességének egyik érvényes magyarázata lehet, hogy az egyházak legitim közösségi élményt ígérnek a híveknek.[684]

---

[682] Már Aquinói Szent Tamás (Aquinói, 1991) is elkülönítette egymástól az essentiát (lényeg) és az existentiát a skolasztikában. A kettő szembenállását Marx (Marx, 1970) definiálta elidegenedésként, melyet azóta az egzisztemcialista és posztmodern filozófusok is ebben az értelemben használnak.

[683] A három vizsgált vallási közösség esetében ez az elidegenedés sokkalta evidensebb és különösebb persze a szokásosnál, hiszen a vallási elbeszélés flexibilitásában is kimutatható. Vagyis abban, hogy az egyház vezetősége – illetve a KWHE esetében maga a tagság - hajlandó a hívők igényei szerint időnként magát a vallási tanítást és elbeszélést is megváltoztatni. Az egyház tehát ez esetben a hívők számára szolgáltat, és nem valamiféle feltétlen tiszteltttel bíró szentséget szolgál. De nem is az embereket szolgálja egy kinyilatkoztatott szentség tanításai alapján.

[684] Hiszen a posztmodern atomi szubjektum is stabil közösségre vágyik, mely azonban egyre ritkább Jellemző, hogy a szubkultúrák maguk is nemegyszer csak virtuálisan léteznek, például internetes közösségek, közösségi

A IV. fejezetben bemutatott három kisegyház ennek megfelelően sajátos és újszerű közösségformáló stratégiákat alakított ki, melyek azonban nem mindig sikeresek. A KWHE tagsága például zárt kovenekbe tömörül, olyan szoros csoportkohéziót létrehozva a tagok között, hogy ahhoz képest az egyházhoz való odatartozás másodlagossá válik. A koven tagjai barátok, akik egyéb szabadidejüket is együtt töltik, együtt járnak szórakozni is. Az egyházhoz való tartozást szinte kizárólag csak az oktató tevékenység és az időnkénti mágielméleti versenyek biztosítják. Ennek megfelelően az egyház társadalmi párbeszédjének feltételei sem teremtődnek meg, az új tagok is leginkább internetes oldaluk alapján veszik fel velük a kapcsolatot.

Az AUE szintén zárt közösség, melynek zártságát saját, nehezen érthető belső nyelvezete okozza, és a nyílt szabadegyetemi előadások ezt kevéssé képesek oldani. A rengeteg kutatási projekt a csoportkohézió erősítésére szolgál, a hívők lefoglalására, az egyházhoz való tartozás tudata mégsem erős. Inkább a külvilággal való szembenállást fejezi ki. Jellemző, hogy az időnkénti találkozókon túlmenően leginkább interneten tartják egymással a tagok a kapcsolatot.

Még az ŐTE bír a három közösség közül a legeredményesebb társadalmi stratégiával. Ígért gyógyító tevékenysége okán ugyanis relatíve sok ember keresi fel őket, és ők maguk is rendszeresen nagy létszámú közönség előtt tartanak előadásokat. Érdemi társadalmi párbeszédre azonban az ŐTE sem törekszik. Az egyház belső csoportkohéziójára jellemző, hogy a kettős tagság is megengedett, sőt gyakori, vagyis a közösségi cselekedetek összetartó ereje nem túl erős.

A fentiek okán nem meglepő, hogy a társadalmi kapcsolatokat és a vallási közösséget formáló kidolgozott erkölcsi tanítással sem bírnak ezek a kisegyházak. Ez részben a vallási elidegenedéssel is magyarázható, hiszen azáltal, hogy az egyházak hajlandóak a hívők faszcinalitás iránti igényét kielégítendő akár saját vallási elbeszéléseiket is átszabni, így azok stabil iránymutatásul aligha szolgálhatnak a mindennapi életben. A hívők cselekedetei tehát egyre inkább szabadidős jelleget öltenek. Érdemes megvizsgálni, hogy a szentséggel való vallási diskurzus hagyományosnak mondható formája, az ima vajon milyen szerepet kap így az egyházi életben.

---

oldalak tagsága formájában. De még a politikai pártok közül is csak azok sikeresek, melyek a közösségi összetartozás élményét képesek nyújtani tagjaiknak.

VI.2.3. Diskurzus a szentséggel

A posztmodern vallási (mitikus) elbeszélésekben a szenttel való diskurzus jól megfigyelhetően visszaszorul. Mind az ima, mind a moralitásra való hivatkozás esetlegessé válik.[685] Ez szorosan összefügg azzal a ténnyel, hogy a vallási szubjektum-konstitúció az elidegenedés hatására sok esetben nem is jön létre. Így a kisegyházak hívei inkább tagoknak, mintsem híveknek bizonyulnak. Ez a jelenség kétségtelen a posztmodern vallási elidegenedés karakteres jellemzője.[686]

A szent cselekedetek rendszere így jelentősen átalakul. Előtérbe kerülnek a közösségi önigazolások (előadások, konferenciák, továbbképzések a lelki gyakorlatok helyett). Nemegyszer fontosabb lesz az izgalom, az újdonság felfedezésének vágya, a fokozatok megszerzése, mintsem a vallási hagyomány megértése, vagy az „értelmes" cselekedet és a lelki elmélyülés (melyre sok vallási elbeszélés nem is igen ad tág teret). Mert kétségtelen érdekes és izgató varázsolni, vagy földönkívüliek magnófelvételen küldött üzeneteit hallgatni, netán Jézus magyar táltos voltát régi iratokban vagy netán a Kárpátok bércein kutatgatni. Ebből érthető meg talán leginkább ezen vallások sajátosan posztmodern, érzéki jellege is. Hiszen az elvontság nem izgató, nem csábító. Márpedig e vallások hívei szeretik az izgalmakat.

A szenttel való kapcsolattartás az AUE elbeszélésében így űrhajókon való intergalaktikus utazás által valósul meg. Az ŐTE elbeszélésében a gyógyítók bolygórezgéseket keresnek a világűrben, isteni útmutatásokat követve. A KWHE tagjai pedig bonyolult mágikus formulákat használnak fel a szentség befolyásolására. Vagyis vele való párbeszédük kimerül annak kérlelésében és kényszerítésében.

---

[685] A KWHE és az AUE tagjai például nem is imádkoznak.

[686] Levonhatjuk tehát azt a következtetést, hogy az elidegenedésnek igen sajátos formája a posztmodern vallási elidegenedés, hiszen normális esetben a vallás éppen az emberi lényeg legitim meghatározásával igyekszik megszüntetni az elidegenedést. Ám a posztmodernitásban a vallási szubjektum már nem csak a tudománytól (mint nagy elbeszéléstől), a világtól (mint meg nem értett kozmosztól) vagy önmagától (mint meg nem értett tárgytól) idegenedik el – de saját vallásától is. Mint mondottuk, ennek köszönhető, hogy a hívők ugyan sok mindent elvárnak az egyháztól, de nincsenek megdöbbenve annak diszfunkcionalitásán. Inkább hálásak annak minden „szolgáltatásáért".

VI.2.4. Reszakralizációs törekvések

Érdekes itt számot vetni a posztmodern reszakralizálási törekvésekkel általában. Reszakralizálás alatt azt a törekvést értjük, melynek során a szubjektum – nem csak a vallásos szubjektumot értve ez alatt - egy korábban szentségi értékkel bíró, ám profánná lett dolgot újra szentségi tulajdonságokkal ruház fel, illetve alkot újra. Lényegében a szoftmodern kisegyházak vallási elbeszélései is ilyen törekvéseknek tekinthetőek. Ez a törekvés a posztmodernitásban azonban túlmutat a kisegyházakon. Gyökereit már a modernitásban meglelhetjük. Például a marxizmusban, a marxista hívők viselkedésében. Mikor ugyanis egy lényegében vallásellenes, explicit etikai tanítás nélküli ideológiát követő hívek etikai tanítást posztulálnak a tanba, gyakorlatilag reszakralizálják azt.[687]

A posztmodern mindennapoknak e reszakralizáció teljesen legitim és szokásos cselekedetnek számít. A profanitásba vetett ember ugyanis maga válogatja össze világképe elemeit, hiszen nincs olyan nagy elbeszélés, mely általánosan megszabná számára a mértéket, és elválasztaná a valóság és a virtualitás, az érték és az értéktelen, az igaz és a hamis kategóriákat. Ezen értelmezését a posztmodernitásban mindenki maga szabja már meg. A különféle paravallási jelenségek ebből az alaphelyzetből magyarázhatóak. Elterjedésük ennek elméleti keretében érthető meg. Ezek a szoftmodern elemek egykor vagy maguk is egy azóta általános legitimitását vesztett nagy elbeszélés részei voltak - mint például a jóga, a feng-shui, a horoszkóp és egyebek –; vagy a fantáziát felhasználó szubkreatív alkotások, melyek ezen egykori nagy elbeszélések szerkezetét és struktúráját másolják – mint például a jediizmus, a dartonizmus. Általában a neopaganista és egyéb rehistorikus törekvések is ide értendőek, akár vallási – mint például az ŐTE esetében -, akár politikai – mint az Árpád-sávos zászló esetében -, akár magánéleti – mint például a tarsolyviselés és a vízérkeresés - köntösben bukkannak fel. Ezek a reszakralizálási törekvések azonban csak ritkán alkalmasok szubjektumkonstrukcióra, hiszen inkább mitikus elbeszélésfoszlányok, mintsem összefüggő nagy elbeszélések. Ennek magyarázata, hogy e költői teológiák összeállítói is tisztában vannak vele, hogy az elemeket önmaguk válogatták össze, így érvényességük nem egyetemes.

[687] Lásd erről részletesebben Pávay, 2005/2. A marxizmus vallási interpretációjáról szóló hazai és nemzetközi szakirodalmat már közöltük a II.1.3. pontban.

VI.2.4. Szoftmodern lelki alkat

A magára maradt posztmodern atomi szubjektum[688] tehát rendre korlátozott érvénnyel rendelkező nagy elbeszélés-kísérleteket alkot, önmagát is folytonosan megkísérelve újrafogalmazni. Miközben abszolút mitológiák megalkotásával próbálkozik, eleve elfogadja azonban ennek pozitivitálódását[689], elidegenedett voltát. Hite belső megélését, átélését erős érzéki jegyekkel pótolva. Ez kétségtelen az individuum szintetikus stabilitásának egysége ellenében hat, és identitásválságot okoz. Tisztán kell azonban látnunk, hogy magának az identitásválságnak soha nem önmagában a szoftmodern vallási elbeszélések az okai, hanem maga a posztmodern állapot.[690] Rorty ezt természetes 'liberális' állapotnak tekinti.[691] A szoftmodern vallási elbeszélések tehát sokkal inkább a válság megszüntetésére tett kísérletekként felfogandóak. Vagyis kijelenthető, hogy a posztmodern mítoszszövés gyakorlata nem kizárólagosan vallási jelenség, hanem általános kortünet. Ez az oka tehát, hogy a posztmodernitásban egyre ritkább a szubjektum abszolút bizonyos, feltétlen, szubsztanciális öntételezése az örökkévalóságban.

Mindezek alapján megrajzolhatónak látszik a szoftmodern noéta[692] lelki alkatának vázlata. Egy ilyen vázlat kiinduló elemei lehetnek a magányosság, az elhagyatottság és a bizonytalanság érzése, melyet magam is nem egy hívőn megfigyelhettem. Volt például egy

---

[688] Atomiság alatt itt elmagányosodást értve.

[689] A pozitivitást ez esetben valaminemű elidegenedés szinonímájaként használom, hasonlatosan ahhoz, ahogy azt Hegel tette ifjúkori művében, „A keresztény vallás pozitivitása" címűben. (Hegel, 1982/3). Lásd ezt részletesen majd a VII.4. fejezetben, illetve Pávay, 2011.

[690] Lásd Lyotard, 1993.

[691] Lásd Rorty, 1994, 2010. Szerinte minden emberi élet eleve egy költemény, azaz jelentések és érzések megismételhetetlen, egyedi konfigurációja, melynek folyamatos újraalkotása és esetlegessége természetes. Habermas ezzel ellentétes álláspontot foglal el, azzal érvelve, hogy ha nincs olyan mércénk, mely mentesül a mindenre kiterjedő önkritika alól, akkor az elmélet és az ideológia megkülönböztetése érvényét veszti. (Habermas, 1998) Lyotard ezzel egyetért, de szintén szükségszerűnek tételezi ezt (Lyotard, 1993), és Habermas filozófiáját is sajátos elbeszélés-kísérletként értelmezi. Bár megvan a magunk véleménye e vita tekintetében, a mi célunk e disszertációban nem ennek artikulálása, hanem e kor tüneteinek leírása és vallásra gyakorolt hatásainak elemzése.

[692] Saját műszó. A husserli fenomenológiai elemzésben (Husserl, 2000) a noézis ugye a tudataktus, a noéma pedig a tudat intencionális tárgya. Magának a tudatnak a szintetikus integritása, vagyis a tudathasználó nem kap külön nevet. Álláspontunk szerint azonban a poézis-poéma-poéta mintájára a fenomenológiai hármas harmadik tagja is megnevezhető kell legyen. A noéta értelmezésünkben tehát nem más, mint a szintetikus, konstituált, tapasztaló tudat maga. Kívülről szemlélve maga az ember a saját szintetikus egységében. E noéta tehát nem metafizikai-, hanem leíró fogalom. Nem az emberi lényeg megragadása vagy kijelölése a célja, hanem csak a megjelölése.

fiatalember, akivel a Fény Teljessége Szabadegyetem több előadásán is összefutottam, s kérdésemre zavart őszinteséggel elmondta, hogy jár az ufó-konferenciákra is, és hogy mostanában nem érzi jól magát, mivel semmiféle hasonló rendezvény nem lesz tartva a közeljövőben. Tőlem is érdeklődött, nem tudnék-e valamilyen neki való közösségi rendezvényt ajánlani. Nem tudtam. Az effajta bizonytalan szabadidős bóklászás szomorú, de valós kortünet.

E posztmodern bizonytalanság oka a fenti kontextusban tehát a biztos és érvényes iránymutatások hiánya. Mikor Pascal és Armstrong az emberi tudatban tátongó, isten alakú űrről beszélnek[693], lényegében azt írják körül, hogy az ember szintetikus szubjektumkonstitúciója és horizontális transzcendentológiái feltételeznek egy noetikus feltétlen viszonyulást, melynek noematikus tartalma azonban nem minden esetben Isten. A posztmodern mítosszövés hermeneutikája azonban egyértelművé teszi, hogy nem is feltétlen a szentség. Vagyis az embernek szüksége van ezen űr betöltésére, mert az egzisztenciálisan súlyos hiányként áll elő. De hogy ezt miként teszi meg, a posztmodernitásban már mindenkinek a saját döntése.

[693] Pascal, 1983, 198.o.; Armstrong, 1996. Armstrong Jean-Paul Sartre-tal is kapcsolatba hozza ezt a kifejezést, de pontos forrást nem ad meg.

VI.3. Összegzés

Ebben a fejezetben először a vallás alanyának általános sajátosságait tárgyaltuk. Egy filozófiai valláselmélet részeként tisztázva a lelkiismeret fenoménjét, és a szentséggel való emberi diskurzus gyakorlatát. Ezután ezen elméleti alapvetések kontextusában vizsgáltuk meg a posztmodern vallásosság jellemzőit. Szintetizálva általános valláselméletünk filozófiai megállapításait az empirikus vizsgálat különös tényeivel. Kimutatva a vallási elidegenedés okait, mibenlétét és következményeit. Új megvilágításba került eközben a posztmodern mítoszszövés hermeneutikája is, hiszen kiderült, hogy annak gyakorlata nem csak a vallási közösségekre jellemző, hanem általános kortünetnek tekinthető.[694]

Ideje, hogy disszertációnk szintetizáló részében tovább haladva a vallás tárgyának (vagyis a vallás noematikus tartalmának – lásd V. fejezet) és a vallás alanyának (vagyis a vallási noétának – lásd jelen VI. fejezet) számbavétele után rátérjünk a vallási viszonynak (vagyis a vallási noézisnek) a megtárgyalására a VII. fejezetben, mely első megközelítésben szent és profán dialektikájaként áll elő.

[694] Vagyis a posztmodern ember, mint mítoszalkotó poéta speciális esetének bizonyultak a szoftmodern noéták.

VII.
SZENT ÉS PROFÁN VISZONYA

„A szent jelenségét egész sokféleségében kívánjuk megvilágítani, és nemcsak irracionális oldalát tartjuk szem előtt. Nemcsak a vallás nem racionális és racionális elemei közötti viszony érdekel bennünket, hanem a szent a maga egészében. A szent első meghatározása pedig a következő: a profán ellentéte."

Mircea Eliade: A szent és a profán[695]

Ebben a fejezetben a szentség és a profanitás dialektikáját, kölcsönhatását, kapcsolódási pontjait igyekszünk tisztázni, több szempontból is megközelítve és elemezve e közel sem egyértelmű problémakört, mely a szakirodalomban is komoly vitákra és félreértésekre ad okot. Az eddigi szintetizáló részekhez hasonlóan először egy általános filozófiai elemzést hajtunk végre, valláselméleti kérdéseket tárgyalva, és az így kimunkált eredményekre támaszkodva foglalkozunk azután a posztmodernkori vallásosság különös sajátosságaival.

Az első fejezetben a szent és a profán eliadei dialektikus felfogását bontjuk ki (VII.1.), melynek megállapításai a szakirodalomban sokszor reflektálatlanok.[696] Igyekszünk kimutatni, hogy alapvetően helyes meglátásai mellett filozófiailag mennyiben kimunkálatlan ez a dialektika, és szerintünk így milyen elméleti tisztázásra szorul. Ezután pontosítani igyekszünk a szentnek és a profanitásnak egymáshoz való konkrét viszonyát Lévy Bruhl[697] részesedés elmélete által, feloldva a dialektikus ellentétet (VII.2.). Majd ebből levezetve az emotív, szentségi világszemlélet tárgyalására térünk rá, mely a profán világszemlélettel szemben többnyire őrültségnek tűnik fel. Ezen kérdés tisztázásához a Richard Mervyn Hare-tól származó 'blik' fogalmát vezetjük be[698] és dekonstruáljuk. Ezután annak bemutatására és értelmezésére törekszünk, hogy a szentnek a profán világ kihívásaival és állításaival szembeni falszifikálhatatlansága - melyet Antony Flew példájával igazolunk[699] - miként biztosítja a mitikus elbeszélésekben rejlő transzcendentális struktúrák állandóságát (VII.3.). Így általában a szent szférájának állandóságát és a vallásos szubjektum biztonságát is. Végül a profanitásba oltott szentség vallásos elbeszélésekben tetten érhető - pozitivációban, illetve negativációban testet öltő -, posztmodernkori elidegenedését tárgyaljuk az eddigieknél részletesebben, Hegel ifjúkori írásait felhasználva fejtegetéseink kiindulópontjául (VII.4.).

---

[695] Eliade, 1999/2, 6.o.

[696] Lásd erről Korpics-Szilczl, 2007, 19.o.

[697] Levy-Bruhl, 1985.

[698] Hare, 1955.

[699] Flew, 1968.

VII.1. Homogenitás és humanitás

Eliade közismert művében a szent és a profán dialektikájaként értelmezi a szent-világban-benne létet.[700] Helyesen mutat rá, hogy a vallásos ember a világ „belakására", megszentelésére törekszik. Szent térben és szent időben kíván létezni. Ez egykoron az archaikus mítoszok elbeszélése szerint szó szerint, teljes egészében lehetséges és szükségszerű volt. Ezt az eredeti egységet igyekszik tehát visszaállítani a hívő a világ megszentelésével.[701] A posztmodernitásban ugyanis ez az „eredeti" egység már nincs meg. Az emberi egzisztencia már a modernitás korában is alapvetően egy deszakralizált, profán szférába lett „belevetve".

Ezen profán szférában teremti meg tehát a hívő a szent teret és a szent időt, másolni és szimbolikusan megismételni igyekezvén az eredeti isteni teremtést, imitatio dei. Így jön létre a két szféra dialektikája, mint kölcsönös egymásrautaltság. Hogy ezt a dialektikát megértsük, tisztáznunk kell, milyen jelentést is takar pontosan a profán, vagyis mit jelent a tér és az idő profanitása. Ez Eliade szerint totális homogenitásként leírható. Vagyis a profanitásban a tér és az idő teljesen homogén, nincsenek benne kitüntetett pontok. Csak mindennapok léteznek és egyenértékűség. Ebből fakadóan kitüntetett személyek, események sincsenek. Esetlegesség és valószínűség uralja a létezőket.

Ezzel szemben a szent határozott és heterogén téri-, és időbeli struktúrákkal bír. A szent teret saját világában a hívő hozza létre, a szentség metaszférájának-, eredeti struktúráinak profanitásba oltásával, lemásolásával, átemelésével. A szent megjelenési formája az immanens világban így igen sokféle lehet, például egy templom[702], vagy a világ közepének és szerkezetének tárgyi szimbóluma[703], stb. A profanitásban megjelenve a szentség metaszférája újrastrukturálja tehát a teret és az időt, megszüntetve a homogenitást. Így a szent idő is az abszolútumról ad számot. Az időszámítás például mindig egy szakrálisan kitüntetett jelentőségű időponttól történik.[704] De az ünnepek, melyek egy mitikus hagyomány újraélését, felidézését szolgálják, szintén szent időben zajlanak, ahogy a szertartások is.

A szent tér és a szent idő struktúrái a deszakralizált világban is felfedezhetőek, állítja Eliade, annak ellenére, hogy elvesztették eredeti szentségi jelentés-összefüggésüket. Például a

[700] Eliade, 1999/2.

[701] Elbeszélései erről a hagyományról tudósítanak ugyanis számára.

[702] Mint szent hely, azaz állandósult hierofánia.

[703] Akár egy szent tárgy, például a kereszt formájában.

[704] A deszakralizált modernitás elbeszélésében a 'Krisztus után' észrevétlenül 'időszámításunk szerint' formává alakult például át.

Karácsony ünnepe a Szeretet és a Család ünnepévé alakul át, anélkül, hogy érzelmi átéltsége szükségszerűen csökkenne. Egyes, a szubjektum életében jelentős helyekhez és személyekhez – például az otthonhoz és a szülőkhöz – való viszony szintén megtöri ma is a tér homogenitását. A modern ember ugyanis minden modernsége ellenére a szüleire sem csak úgy tekint, mint tényszerű létrehozóira, akik minden más létezőhöz hasonló biológiai gépek. Sokkal inkább érzelmileg viszonyul hozzájuk, kitüntetett státuszt és jelentőséget tulajdonítva nekik, és önmagának is. Eliade szerint ez is a szentség deszakralizált formában történő továbbélésének következménye a profanitásban.

A profanitás és a szentség ilyen módon való értelmezése során Mircea Eliade lényegében Rudolf Otto fenomenológiai-, és Heidegger kései egzisztencialista felfogását ötvözi egységgé. Oly módon azonban, hogy álláspontunk szerint nem vet számot elégségesen ezen gondolkodók eltérő filozófiai alappozíciójával. Horváth Péter helyesen mutat rá, hogy a kései Heidegger filozófiájában „…A szent olyan köztes szféraként jelenik meg, ahol emberi és isteni érintkezik: ami az égiek felől szentként érkezik, antropológiai síkon küldetéses sorsként jut osztályrészül. Az egymást kölcsönösen implikáló két terminus abban a középben találkozik, amely köré kiépül az ég-föld-istenek-halandók négyességének Heidegger által felállított konstellációja." (Horváth, 2005, 84.o.) Eliade ezt a metafizikai értelmezést veszi át lényegében (András, 1993, 1994), és próbálja fenomenológiai köntösbe öltöztetni. Vagyis a szentet az isteninek a teljesen homogén profánban való megnyilatkozásaként felfogva.[705]

A profanitás így egyenlővé válik a teljes homogenitással Eliade számára, a szentség pedig minden heterogenitás forrása lesz. Ennek a filozófiailag túlságosan tág és reflektálatlan, részleteiben pedig tisztázatlan felfogásnak a továbbgondolása azonban súlyos paradoxonokhoz vezet. Érdemes például számba venni, hogy amennyiben humanitáson[706] emberi érzelmeket és morális értékéket, az emberi élet kitüntetett jelentőségét és emberséget, sajátos emberi viszonyokat és heterogén viszonyulásokat értünk, akkor a modernitás máris dehumanizálási kísérletként áll előttünk. A posztmodernitás továbbá ennek igenléseként. A szoftmodernitás a maga vallási reneszánszával pedig ennek elutasításaként. A vallások-, sőt a

[705] Korpics Mária hasonló álláspontot képvisel: „… Ha a transzcendens kulturálisan determinált környezetben mutatkozik, akkor azt, ami mutatkozik, szentnek nevezzük." (Korpics-Szilczl, 2007, 19.o.) Ez a környezet a mi értelmezésünkben tehát mindig narratív környezet, és szent fenoménje a hívő számára a szentségi metaszféra megmutatkozásként adott.

[706] Más megfogalmazásában a humanitás: „…az emberi méltóság iránti tiszteletet, az emberek javáról, sokoldalú fejlődéséről, a társadalmi élet kedvező feltételeinek megteremtéséről való gondoskodást kifejező nézetek összessége. Hirdeti az egyéni szabadságot, az ember jogát az örömre és szükségleteinek kielégítésére…" (Filozófiai Kislexikon; Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1973, 145.o.) A humanitás fogalom már Cicerónál is hasonló értelemben szerepel.

vallásosság maga ugyanakkor az emberségesség még fennmaradt szigeteinek tűnnek fel. Ez utóbbi gyakorlatilag Eliade ki nem mondott következtetése is[707], aki egy „új humanizmus"[708] alapjának tekinti a szenttel való foglalkozást magát is.

Természetesen az effajta leegyszerűsítés nem helyes. A szent és a profán dialektikája ugyanis nem a modernitással vette kezdetét. Még ha az immanentizmus[709] elterjedését modern jelenségnek is tekinthetjük a nyugati diskurzusban, magával a profán immamnenciával és az immanens-transzcendens szférák dialektikájával való tudatos számvetés már a nyugati kereszténység aranykorában is központi filozófiai témának számított[710]. Továbbá Eliadének azon megállapítása, hogy a deszakralizált kozmosz-felfogás kizárólag modern jelenség, egyrészt nem teljesen igaz[711]; másrészt teljesen szakralizált kozmosz létezéséről sem tudunk a történelemben, ez inkább sajátos metafizikai posztuláció, és a vallásos elbeszélések integráns része. A posztmodernitás nem igenli továbbá a homogenitási törekvéseket, inkább szomorúan regisztrálja[712]. A szoftmodernitás pedig nem elutasítja, hanem beletörődően kezelni próbálja a helyzetet. De a fennmaradt tradicionális vallások sem feltétlenül a humanitás szigetei. A humanitás és a heterogenitás sokkal inkább egyéni emberi döntéseken múlnak, és nem elválaszthatóak a felelősség fogalmától.[713] Történetileg szemlélve az emberközpontú humanizmus pedig éppen az istenközpontúság episztéméjét váltotta fel.[714]

A profán és a szent értelmezése tekintetében korrekciókkal kell tehát élnünk az eliadei felfogáshoz képest, ha el akarjuk kerülni ezeket a paradoxonokat. Ennek hiányában ugyanis a szentség szférája óhatatlanul metafizikai értelmet nyer a róla szóló valláselméleti diskurzusban is, és a transzcendencia szinonimájaként áll elő. Vagyis a valláselméleti

---

[707] Lásd erről részletesebben Zirkuli, 1996.

[708] Eliade, 2002/1, 15.o.

[709] Azon bölcseleti kezdeményezéseket értjük alatta, melyek tagadják mindenféle transzcendens ok lehetőségét, és az immanens szférát átfogó metafizikai elvvé emelik. Ilynek például a transzcendens létezők lehetőségét is tagadó mechanisztikus materialista irányzatok és a dialektikus materializmus. (Lásd például Marx, 1970.) De bizonyos szempontból immanentizmusnak tekinthetőek az abszolút szellem és a panteizmus fogalmával operáló irányzatok is, hiszen a szellemi monizmus is immanens létalapként tárgyalja a szellemet. (Lásd például Spinoza, 1978; Hegel, 1981.)

[710] Például Aquinói Szent Tamás ontológiájában a természetfeletti világot már elkülöníti az érzékekkel felfogható immanens szférától, és így eleve a konkrét létezõkkel (ens) kezdi a vizsgálatot. Lásd Aquinói, 1991.

[711] Lásd például a II.1.1. pontban ismertetett ógörög filozófusok nézeteit.

[712] Ennek nem elsősorban filozófiai-, hanem talán sokkalta fontosabb emberi oldaláról lásd: Botond, 2007.

[713] Lásd ehhez Popper, 1989, 2001.

[714] Lásd erről többek között Szőnyi, 1973; Huizinga, 1982; Klaniczay, 2004, II. kötet, 275-309.o; Klaniczay, 1970.

teoretikus metafizikai kijelentésekre és állásfoglalásokra kényszerül[715]. Korpics Mária hasonló megállapítást tesz, mikor megállapítja: „… a transzcendens és a szent egymással szinonim használatakor elmosódni látszik a két fogalom közötti különbség, ami abból fakad, hogy a szent fogalmában a transzcendensre irányultság, valamint a kulturális komponens együttesen, egymástól sokszor nehezen elválasztható módon van jelen."[716]

Szerintünk Eliade szentségfelfogásában ennél több komponens is jelen van, melyek együttese rengeteg félreértésre ad okot. A szentet ugyanis legalább három váltakozó-, és az előzetes elméleti tisztázás hiányában összemosódó jelentésben használja. Szerinte egyrészt a szent az, ami reális, valós, jelentéssel bíró és jelentőségteljes. A lét „kovásza", az egzisztenciális létkérdés adekvát válasza. A létezés értelmének biztosítéka. Tehát az autentikus emberi-, egzisztenciális létmód alapja. A szent ugyanakkor azonos azzal a transzcendens metaszférával is szerinte, amely felé az ember törekszik, és ami a homogén profanitásnak értelmet ad. De a szent nemcsak autentikus valóság és elvont isteni szféra, de mindenféle jelentéskonstruáló világlátás alapja is.[717] Eliade mindhárom értelmében használja a szent terminust, és bár meglátásai lényegiek, és kétségtelen sok mindenben igaza van, a kijelentései mégis félreérthetőek maradnak, mivel nem jut el ezen értelmek szintéziséig. Mint az disszertációnk eddigi fejtegetéseiből már egyértelmű lehet[718], e szintézis meglépésének kulcsa szerintünk annak felismerése, hogy a szentség a vallásos egzisztencia konstituáló- és konstruáló funkcióval bíró transzcendentális-mitikus elbeszéléseiben[719] manifesztálódó, szintetizáló fenomén[720]. Hasonlóképpen tehát a profanitás is, mint világlátás, a modernitás nagy elbeszélésének szerves része és következménye. Nem pedig valamiféle noumenális szféra.

Ha elfogadjuk ezt az álláspontot, eltűnik a szakralitás őseredeti egységének metafizikai problémája, és az a mitikus elbeszélések lényegi, integráns részeként nyer értelmet és létjogot. A hívő számára igazságként, és a szent megnyilatkozási módjaként; a kutató számára pedig ebből fakadóan az elbeszélés tényeként. Ezzel párhuzamosan a profanitás sem metafizikai szférának lesz tekintendő, de nem is egy antihumán, nem-autentikus létmódként, mint azt

---

[715] Ahogy Eliade is, akinek metafizikai álláspontja így felfogva lényegében alig különbözik már például Hamvas Béláétól. Vesd össze Eliade, 1992, illetve Hamvas, 1988.

[716] Korpics-Szilczl, 2007, 19.o.

[717] Pontosabban egyáltalán mindenféle emberi jelentéskonstruálás előfeltétele. Lásd Eliade, 2002/1, 9.o.

[718] Az V.1.4. pontban megadtuk a szent általunk helyesnek vélt definícióját.

[719] Ennyiben jogos és találó álláspontunk szerint azok a heideggeri kijelentések, hogy „a nyelv a lét háza… A nyelv hajlékában lakozik az ember…" Lásd Heidegger, 1994, 117.o.

[720] A fenomén a megtapasztaló számára érvényes tapasztalat. A kutató számára pedig vizsgálandó jelenség, melyről a kutatónak nem kell feltétlenül noumenális, metafizikai állásfoglalásokat tennie.

Eliade leginkább sugallja.[721] A profanitás inkább a tudományos módszertan metafizikai elbeszéléssé tágításának következményeként értelmeződik, vagyis a modernitás nagy elbeszéléséből következő sajátos világszemléletként. Ezzel a lényegi distinkcióval élve Eliade elemzése a szent és a profán dialektikájáról két transzcendentális elbeszélésformának az emberi egzisztenciában[722] zajló küzdelmeként áll elő, és megállapításai elfogadhatóvá és lényegivé válnak. Nem „az" autentikus emberi létmód-, és nem „a" jelentéskonstruáló világlátás alapja lesz így a szent, hanem „egy" autentikus létmód és „egy" jelentéskonstruáló világlátás fundamentuma. Ami nem zárja ki ugyanakkor egy sajátosan emberi religio a priori létének filozófiai hipotézisét, mint azt a VIII. fejezetben részletesebben is tárgyaljuk majd.

Fontosnak tartjuk még itt kihangsúlyozni, hogy ha Eliade vallásos elkötelezettségből értekezett volna a szentségről úgy, ahogy, és metafizikai állásfoglalásai tudatosak lettek volna, akkor reflektálatlan beszédmódja is teljesen legitim lenne. Ám mivel sokkal inkább vallásteoretikusként pozícionálta magát, és filozófiai magyarázatra törekedett, a fenti fogalmi kritikát jogosnak érezzük.

Ezen eredmények tükrében jogosan merül fel az igény, hogy a szentnek a profanitással való konkrét viszonyát pontosabban is tisztázzuk. Vagyis azt, hogy a két transzcendentális elbeszélésforma egymásmellettisége miként lehetséges egyáltalán annak ellenére, hogy egymással látszólag kibékíthetetlen ellentétben állnak, és egymás megszüntetésére törnek.

[721] Vesd össze: Heidegger, 2007. A heideggeri „autentikus létmódot" behatóan tárgyalja az arendti filozófia kontextusában Seyla Benhabib: Benhabib, 1999.

[722] Mondhatnánk: a profanitás elbeszélésébe belevetett posztmodern emberi egzisztenciában.

VII.2.

A részesedés elmélete és a 'blik'

Mint azt a VII.1. fejezetben már elemeztük, a teljes profanitás álláspontunk szerint éppen annyira felfoghatatlan és értelmezhetetlen, mint a totális szentség.[723] Ezek ugyanis nem elsősorban noumenális szférák. A szent mint szubjektum-, és világkonstituáló transzcendentális viszonyulás a vallásos szubjektum számára nem valamiféle elvont profán noumenális szférával áll szemben, hanem a profán világlátás kiszámíthatatlan, kétségbeejtő és félelmetes esetlegességével. Ha a profán kifejezést így használjuk, a világ szakralizációja ezen kaotikus profanitás szent általi „megszelídítéseként", „belakásaként" áll elénk, melynek során a profán világ a szent struktúráiból részesül. Nem elválasztottak tehát egymástól, hanem a szent „beoltja" a profanitást, többnyire ritikus cselekedetek által.

Ennek megértéséhez közelebb vihet minket az egykori neves antropológus, Levy-Bruhl részvételfogalma (participation mystique[724]), melyet ő elsősorban az úgynevezett primitívek gondolkodásának magyarázatára fejlesztett ki.[725] Úgy tűnik azonban, némi korrekcióval a mindenkori vallásos szubjektum szent-világban-benne-létének általános leírására is alkalmazhatóak meglátásai[726]. E szerint az elmélet szerint ugyanis úgy írhatjuk le hitelesen a szakralitás szférájában élő ember világlátását, ha felismerjük, hogy a vallásos szubjektum nem objektíve, tárgyszerűen viszonyul a világhoz, hanem „részt vesz benne"[727]. Az ember útja a profán világhoz semmiképp sem alávetettség tehát – ellentétben a szent szférájával - hanem világhoz-való lét.[728] Ha ezt az elméletet továbbgondoljuk[729], a profanitás megjelenése is úgy lesz leírható hermeneutikailag a mindenkori vallásos szubjektum elbeszélésében, mely a világ megszentelése által részesedik a szentből, átveszi annak struktúráit. Azáltal, hogy a mindennapi világ egy ilyen viszonyrendszerbe kerül, nem szűnik meg teljesen kiszámíthatatlansága és félelmetessége, de mindenképpen csökken. Vagyis a szentség és a profanitás nem elválasztottként állnak fent ebben a konstellációban, hanem úgy, hogy a hívői

---

[723] Ez persze nem zárja ki posztulációjukat a mitikus metafizikai elbeszélésekben.

[724] Lásd elsősorban Levy-Bruhl, 1985, 37-38; 86-128.o.

[725] Levy-Bruhl, 1935, 1985.

[726] Ezt kísérli meg például Gerardus Van Der Leeuw is. Lásd Leeuw, 2001, 472.o.

[727] Levy-Bruhl, 1985, 37.o.

[728] Itt jegyezzük meg, hogy ez alátámasztani látszik a VI.1. pontban általunk megfogalmazott feltétlen viszonyulás szükségességét is, melynek keretében a vallásos szubjektum szubsztrátummá válása értelmezhetővé válik. Ennek a kérdésnek a tárgyalására még visszatérünk majd a VIII. fejezetben.

[729] Ezt egyebekben hozzánk hasonlóan Carl Gustav Jung is megtette más területen, azonos irányban és céllal. Lásd ehhez Jung, 1995.

tevékenység és a szent aktivitása által a profán részesedik a szentből. Ez álláspontunk szerint a szent és a profán valós, megszüntetve megőrző dialektikájának valódi hermeneutikai lényege.[730]

Ez a dialektika a mindennapokban nemegyszer konfliktusokat és töréseket okoz az emberi egzisztencia számára, és ez tovább árnyalja és pontosítja a III.1.3. pontban megfogalmazott narratív identitás koncepciót. Közelebb visz ennek megértéséhez Dilley azon gondolata[731], miszerint magánvaló tények (facts) mint olyanok nem léteznek. Mivel minden tény lényegében interpretény (eredetileg: 'interprefact'). Vagyis a világ minden eseménye, története egy bizonyos ember egy bizonyos szemszögéből nézve, egy sajátos kontextusban válik csak ténnyé. Tehát egy elbeszélés egységében konstituálódik a tények világa maga is. A vallásos ember számára ezen szent elbeszélés struktúrája adja meg a profán tények státuszát, definícióját, jelentését. Vagyis ez konstituálja a világot és a szubjektumot is, mint azt már kifejtettük.[732] De továbbra sem egyértelmű, hogy miként tudatosul ez a dialektika egzisztenciálisan. Hiszen attól, hogy a profán világ megszentelésre kerül, az esetlegesség és a félelmetesség nem tűnik el a profán kozmoszból, és ezzel a vallásos egzisztencia is szembesül.

Richard Mervyn Hare ennek magyarázatára – és egyben Anthony Flew VII.3. pontban hamarosan elemzésre kerülő valláskritikai álláspontját[733] kritizálandó - bevezeti a 'blik' fogalmát. (Hare, 1955) A fogalmat magát Hare több példázattal is magyarázza, melyből egyet mi is ismertetünk. Képzeljünk el tehát egy egyetemistát, aki meg van győződve arról, hogy tanárai meg akarják őt gyilkolni. Egy józan társa igyekszik ezen képtelen állítását cáfolni azzal a céllal, hogy megnyugtassa, és lelket öntsön belé. Sorra látogatja hát vele ezen tekintélyes oktatókat, akik mind udvariasan és szívélyesen fogadják, s meggyőzően argumentálnak amellett, hogy semmi oka a félelemre. Miután a tanárok többségét így

[730] Ha ennek metafizikus leírását akarnánk megadni - ami nem célunk, de ez a nyelvhasználat talán segíti a megértést -, úgy is felfoghatjuk ezt, hogy a vallásos szubjektum belevetettségként éli meg relatív létezését az esetleges profanitásban, de a valós, abszolút lét, vagyis a szent segítségével rítusokon keresztül belakja e világot. A világ így részesedik a szent struktúráiból.

[731] Dilley, 1964, 57.o.

[732] Nem tartozik disszertációnk fő tárgyához, csak érdekességként megemlítjük, hogy az eliadei felfogás egyik fő forrásának és ihletőjének tekinthető heideggeri metafizika egzisztencia-definíciói lényegében ugyanerre világítanak rá. Heidegger először úgy definiálta az egzisztenciát, mint annak megértését, hogy a magunk létéről van szó. (Önkonstitúció.) Később ezt úgy pontosította, hogy az egzisztencia az ittlétnek a létben való fennállása. (Struktúrában-lét.) Kései megfogalmazásában pedig az egzisztencia már az ember kinyílása az időbeli-történelmi lét felé. (Összefüggő világegész konstituálása egy transzcendentális elbeszélés egységében.)

[733] Flew, 1968.

meginterjúvolták, a barát megkérdezi aggódó társát, belátja-e már, hogy oktalanul aggódott, s megszűnt-e már a félsze. Az egyetemista azonban, bár elismeri, hogy a tanárok igen szívélyesek voltak vele, kijelenti, hogy ő átlát a szitán, s tudja, hogy ez a szívélyesség csak arra volt jó, hogy a tanárok elaltassák a félelmét, és váratlanul törhessenek majd őrá.

Nos, ezen holdkórost könnyedén holdkórosnak nyilváníthatjuk. Őrültségének biztosítéka, hogy saját blik-je, azaz emotív világlátása megszabja tapasztalatai lehetséges jelentését, mely adott esetben helytelennek bizonyul – ő azonban nem képes ezen átlátni. Hare szerint mi mindannyian ilyen emotív világlátással bírunk. Mi általában azért tartjuk magunkról - helyesen -, hogy nem vagyunk holdkórosak, mert többnyire helyes következtetéseket vonunk le tapasztalatainkból. Hare szerint egy vallásos szubjektum sem jár el másként, bármely vallásnak is legyen a híve. Emotív világlátása, világérzete helyessége visszaigazolódik számára saját elbeszélésében.

Hare szerint tehát a vallás - vagy mondhatjuk: egy vallási elbeszélés, illetve bármely konstituáló transzcendentális élettörténet - mindig válasz egy kérdésre. Ha tetszik: a mindenkori létkérdésre.[734] A vallásos emberek tehát nem holdkórosak, csak megnyugtató válaszra lelnek saját vallási elbeszéléseik által egy számukra meghatározó kérdésben. A nem-vallásosak pedig pusztán azért nem értik meg őket - s nyilvánítják holdkórosnak őket -, mert nem értik meg a kérdést, amire a vallási elbeszélés, a vallásos világnézet és világérzet válasz.[735]

Ideje, hogy pontosabban is megadjuk a blik fogalmát. Hare körülírása szerint a blik, pontosabban a blikek - hiszen ő a többes számú formát is használja - a szubjektum számára elengedhetetlen reflektív, emotív és integratív tudatelemek.[736] Nemcsak strukturálják a tapasztalati mezőt, de magát a tapasztalást mint olyat is meghatározzák.[737] Bár Hare nem magyarázza részletesen e fogalmat, dekonstruálása talán még közelebb vihet megértéséhez. Leginkább a ’build’ (am. ’építeni’), a ’blind’ (am. ’vak’) ill. a ’bilden’ (am. ’képezni’) szavak szolgálnak ehhez ihlető forrásul. Valamint a ’blik’ mint közvetlenség, ami első blikre adott. A bilk tehát felépíti a szubjektum világérzetét, kozmoszt képezve a számára; mások blikjeinek megértésére sok esetben vakká téve őt.

---

[734] Ezt a vallási hermeneutikai kapcsán már mi is említettük, többek között a IV. fejezet elején, kihangsúlyozandó, hogy a posztmodern vallási jelenségek megértéséhez szükséges a kor által felvetett egzisztenciális kérdések tisztázása, a posztmodern kontextus felvázolása. Különben nem érthetnénk meg azt, hogy ezen jelenségek, elbeszélések milyen releváns kérdésekre megszületők-, relatíve sikeres válaszok.

[735] Tegyük hozzá, hogy feltehetően saját mitikus elbeszélésük sem igen ismerik fel és értik meg.

[736] Szerinte a tudományos világnézet is blikekből épül fel.

[737] Emlékezzünk, ez a leírás egybeesik a freudi módszerről szóló III.4. alfejezetben mondottakkal. A példaként említett takaró alatt Isten elől rejtekező fiúnak a blikje ellentétben áll a közvélemény helyes következtetéseivel.

Hare álláspontja kétségtelen védhető álláspont, és pontosítja eddigi értelmezésünket. Méghozzá oly módon, hogy rámutat arra, miszerint is a szent és a profán tudatosult egzisztenciális dialektikájára a választ a vallásos szubjektum számára a transzcendentológiák integráns blikjei adják meg. Ezek azonban nem elsősorban a konstituáló blikek, hiszen azok hermeneutikailag szemlélve a szentség szférájához tartoznak. Hanem a jelentéskonstruáló blikek. Ezek ugyanis képesek megbirkózni a profanitás kihívásaival, és az általa felvetett kérdésekre és kihívásokra adekvát válaszokat adni. A blikek nem metafizikai entitások tehát, hanem a transzcendentológiák jelentéskonstruáló- és konstituáló funkcióinak körülírására és elemzésére alkalmas integráns szövegpanelek.

A szentség ily módon megközelítve egyfajta struktúraalkotó blik maga is, mely a vallásos egzisztencia transzcendentális lételbeszélésében hozzáférhető, és választ ad a szubjektum alapvető létkérdésére, konstituálva magát a szubjektumot, mint relatív létezőt. De bárhogy fogalmazzunk is, a szent tehát mindig struktúrát alkot és konstituál, s ezen struktúráit képes átörökíteni a profanitásba is oly módon, hogy integritánsa megmarad sajátos jelentéskonstruáló funkciói révén.

Ennek tisztázása után még mindig megválaszolásra vár azonban az a kérdés, hogy szövegközpontú-, hermeneutikai megközelítésben a vallási elbeszéléseknek pontosabban miként megadható és karakterizálható azon eleme, mely a szubjektum transzecendentológiáinak integritását biztosítja. Vagyis mi ezen blikek lényegi jellemzője hermeneutikai szempontból. Ez különösen jogos kérdésként merül fel a posztmodern mítosszövés jelenségének hermeneutikai vizsgálata kapcsán, hiszen a posztmodernitásban a profanitás kihívásai hatványozottak. A kozmosz profán felfogása ugyanis a legelterjedtebb szemléletmód a posztmodernitásban, melynek igazolására a tudomány tényeit és az analitikus filozófia eszközeit is rendszeresen felhasználják a valláskritikusok. Ennek oka a teljesen új életlehetőségeket teremtő-, a hagyományok helyett a mindenkori jövő felé orientálódó technikai civilizáció elterjedése, melynek köszönhetően az iskolákban is a modern tudományosság alapjait sajátítják el ma már elsősorban a tanulók, és a humán tárgyak egyre inkább háttérbe szorulnak. Vagyis a kulturális hagyomány elsajátítása másodlagossá válik a közösségi emberré válás intézményesített formáiban, a modernitás nagy elbeszélését képező profán tudományos szemlélet alapjait ellenben készhez kapják a fiatalok, ráadásul metodológiai iránymutatás híján, kész tények formájában. Így a tudományt nem, mint hasznos organont sajátítják el többnyire, hanem látens, ki nem mondott egzisztenciális világszemlélet formájában. Hogy ebben a konstellációban a szentség különféle elbeszélései miként képesek megőrizni integritásukat ma is, ezt igyekszünk tisztázni a következő fejezetben, a szentségi elbeszélések falszifikálhatatlanságának elemzése által.

VII.3.

A szent falszifikálhatatlansága

A vallási elbeszélések természetüknél fogva sajátosan vallási kijelentéseket, vallási predikációkat tartalmaznak, különösen a vallás tárgya tekintetében. A logikai pozitivizmus hívei[738] sokáig e kijelentéseket verifikálhatatlanságuk miatt kritizálták, diszkreditálni igyekezvén őket az értelmes emberi kijelentések sorából.[739] Popper azonban Hume nyomán[740] rámutatott arra, hogy valójában teljes és bizonyos verifikációval egyetlen egy tudományos tétel - mint általános természeti törvényszerűséget leíró-magyarázó-felfedő kijelentés - esetében sem bírunk, hiszen ehhez rendelkeznünk kéne az összes lehetséges jelenbeli, múltbeli, sőt jövőbeli tapasztalattal. Ami viszont lehetetlen. Popper tehát új tudományossági és értelmességi kritériumot állított fel, mely a tudományfilozófiában napjainkban általánosan elfogadottnak tekinthető.[741] Nézete szerint egy tétel tudományosságát, és általában egy kijelentés, predikáció értelmességét valójában nem annak teljes verifikálhatósága, hanem elméleti falszifikálhatósága biztosítja. Vagyis az, hogy nyitott a tapasztalat általi kritikára és cáfolatra, és így általános állításával szembeni különös és megismételhető tapasztalattal szembesülve kész feladni állításai igazságát illetve általánosságát. Ebből a szempontból nézve a mitikus és vallási elbeszélések a kritikusok szerint persze továbbra sem tarthatóak értelmesnek, mivel nemigen nyitottak a cáfolatokra.[742]

Anthony Flew például 'Theology and Falsification' című, sokat hivatkozott cikkében[743] egy példázatot ad elő ennek illusztrálására. „Két felfedező egy tisztásra érkezik a dzsungelben. Egyikük azt állítja, hogy egy láthatatlan kertész gondozza a tisztást, másikuk azonban tagadja ezt. Ezután különböző módszerekkel (őrállással, vérebekkel, elektromos kerítéssel) próbálják megállapítani, hogy a tisztást gondozza-e valaki. Noha ezt végül semmilyen módszerrel sem sikerül bizonyítani, az első felfedező töretlenül hisz a kertész létezésében, mondván, hogy igenis jár ide titokban egy kertész, aki nem hagy maga után hang- és szagnyomokat, és így gondozza a számára kedves kertet. A másik felfedező elutasítja ezt a kijelentést, és azt állítja,

---

[738] Különösen Carnap, 1999; Ayer, 1946, 1978.

[739] Ahogy azt a II.3.5. pontban már érintettük, lásd ezen vita összegzését in: Davies, 1999, 11-43. o..

[740] Lásd ehhez Hume, 1973, 2006.

[741] Kifejtve lásd: Popper, 2002; valamint magyarul Popper, 1997, 1985; illetve 1977, 15-37.o.. Összefoglalóan: Lakatos, 1999.

[742] A vallási nyelv elemzéséről-, különösen a vallási kijelentések falszifikálhatatlan sajátosságairól kialakult filozófiai diszkusszió áttekintését lásd: Stiver, 1996, 37-58.o.

[743] Flew, 1968.

hogy semmi különbség sincs ama két eshetőség között, hogy létezik az állítólagos kertész, illetve hogy egyáltalán semmilyen kertész sem létezik"[744]

Flew a vallási kijelentések tarthatatlanságát akarja példájával egyértelművé tenni. Kimutatja tehát, hogy a vallási állítások – mint amilyen például a 'kertész létezik', vagy az 'Isten szeret bennünket', 'Isten jó', stb. - nem egyszerűen azt a meggyőződést tartalmazzák, hogy nem léteznek tények és érvényes tapasztalatok ezen állításokkal szemben, hanem azt, hogy egyáltalán nem is lehetséges olyan tény vagy tapasztalat, mely megdönthetné azokat. Vagyis a cáfolat lehetőségét zárják ki, és így a falszifikációs elv szerint értelmetlenek és tudománytalanok az ilyen állítások, sőt Flew szerint egyenesen üresek, hiszen így valójában nem is mondanak semmit.

VII.3.1. Mito-logizmus

Azt kell mondanunk, Flew itt a mitikus elbeszéléseket összetartó-, azokat totális szemantikai egységgé kovácsoló egyik lényegi, mito-lokigus szövegszervező tulajdonságra tapint rá. Ám ő ezt pörölyszerű valláskritikai érvként kezeli, és nem a hermeneutikai megértés a célja. Ebből fakadhat az, hogy a vallási kijelentések lényegét ürességként értékeli, álláspontunk szerint téves következtetést levonva így egy lényegében helyes megállapításból. A vallási kijelentések ugyanis nem üresek, ellenben olyan 'megélt' tapasztalatokról tudósítanak, melyek közvetlenül nem mindenki számára hozzáférhetőek a hívők szerint. Ez természetesen megkérdőjelezheti a vallási állítások tudományosságát, sőt akár értelmességét is egy tudományos diszkusszióban. De nem következik belőle, hogy ezen állítások-, továbbá az ilyen állítások köré felépülő vallási elbeszélések- üresek lennének, hiszen azok a hívők különös tapasztalatáról adnak számot.

Flew helyesen veszi tehát észre, hogy a mitikus elbeszélések általánosan jellemzője, hogy cáfolhatatlan igazságtartalmat tulajdonítanak önmaguknak, még akkor is, ha példázatokon és metaforákon keresztül utalnak csak az igazságra. Fogalmazhatunk úgy is, hogy ez egy általános mito-logika része, és különös fontossággal bír. Mégpedig mind a vallás tárgya, mind a vallás alanya tekintetében, hiszen a hívői viszonyulást, a vallási jelenségek noétikus elemének mibenlétét karakterizálja.

Belátható ugyanis, hogy egy szubsztanciális öntételezés nem jöhet létre egy nem bizonyos - ha tetszik: esetlegességre épülő - világban, elbeszélésben. A vallásos szubjektumnak biztonságra van szüksége egy szakrális kozmoszban, ez biztosítja transzcendentológiái szintetikus egységét. A szentség, mint transzcendentológiákban testet öltő tapasztalat ily

[744] Összefoglalva idézi: Davies, 1999, 14.o.

módon nem egyszerűen cáfolhatatlan bizonyosságként, igazságként tételeződik a hívő számára, hanem 'az' igazságként, 'a' bizonyosságként. Vagyis a szent, mint a vallás tárgya nem egyszerűen egy létező a vallásos ember elbeszélésében, hanem ezzel szemben maga a lét, maga a válasz az egzisztenciális létkérdésre. Emlékezzünk az V.1.4. pontban megfogalmazott szentségdefiníciónkra. Ez lényegében azt állítja, hogy a szent lényege, eidosza ha nem is azonos, de egybeesik magával a transzcendentális lételbeszéléssel. Ennek fényében nem meglepő tehát, hogy attribútumaik is azonosak.

Valójában a vallási falszifikálhatatlanságban is a szent és a profán dialektikus szembenállása mutatkozik meg, ahogy az előző fejezetekben is, ám némileg más oldaláról. A hívő számára ugyanis a vallási fundamentumok tudományos kikezdésére tett minden kísérlet a szent igazságával, státuszával szembeni profán oldali betörési-, térnyerési kísérleteként áll elő. Ebből magyarázható tehát ezen tanok - mint mitikus elbeszélések - önmozgása, egyedi flexibilitása, mely által képesek bármely velük szemben fennálló kritikus tényt önmagukba olvasztani, sőt önmagukból levezetni és eredeztetni anélkül, hogy lényegadó magjuk megváltozna. Ez biztosítja a szent fenntarthatóságát, állandóságát a vallásos szubjektum számára.

VII.3.2. Flexibilis dogmatizmus

A vallási tanok és elbeszélések flexibilitása alatt természetesen nem a fundamentumok flexibilitását értjük, mely köré az elbeszélések szerveződnek. Hiszen ezek, mint megállapítottuk, falszifikálhatatlanok. Hol van akkor itt a helye és a szerepe a flexibilis dogmatikusságnak? Nos, ez a fajta flexibilitás éppen a szentségi fundamentumok védelmét szolgálja, és az elbeszélés profán világra nyitott mindenkori részleteiben érhető tetten. Ezt talán abból a történelmi példából lehet leginkább megérteni, ahogy a modern időkben a kereszténység szilárdan dogmatikus tanai flexibilisen dogmatikussá váltak a fejlődéselmélet tekintetében.

Közismert, hogy a kereszténység szent irata, a Biblia szerint Isten hat nap alatt teremtette a világot.[745] Ez a tan a kereszténység államegyházzá válásával szilárd dogmaként rögzült. Megkérdőjelezője sokáig inkvizítori üldözésre és kínzásra számíthatott. Idővel azonban a lamarckizmus és darwinizmus tudományos elfogadásával[746] a szekularizált egyháznak szembesülnie kellett az evolucionizmus bizonyítékai és a Biblia hittételei közötti összeegyeztethetetlenséggel. Elsőre két lehetséges logikai út látszott járhatónak. Vagy

[745] Genezis 1:1–2:4.

[746] Lásd ennek áttekintését: Géczy, 1982.

ragaszkodni a Biblia szószerinti elsőbbségéhez és határozottan elutasítani az evolúció gondolatát - ahogy ezt sokan ma is teszik -; vagy beismerni a tévedést.[747] Végül azonban mégis egy harmadik megoldás győzedelmeskedett: a katolikus egyházban újraértelmezték a tanítást[748], és különböző hermeneutikai módszerekkel a teológusok odáig vitték az egyeztetést, hogy kimutatták: valójában a Bibliába is bele van írva-kódolva az evolúció gondolata, így igazsága rendben lévő, cáfolata ostobaság.[749] A katolikus Egyházi Tanítóhivatal álláspontja az evolúció kérdésében idővel nemcsak hogy megengedővé[750], de elfogadóvá lett.[751] E folyamat betetőzésének tekinthető, hogy Francisco Ayala, aki katolikus papi pályája elhagyása után neves természettudóssá lett, és mindig is az evolúcióelmélet és a kereszténység összeegyeztethetősége mellett állt ki[752], XVI. Benedek pápa beleegyezésével vehette át 2010-ben a vallási Nobel-díjnak is tekinthető[753] úgynevezett Templeton-díjat.

---

[747] A különböző irányzatok áttekintéséhez lásd Székely, 1997, 2000; Zemplén, 2006.

[748] Lásd még erről Hraskó, 2000.

[749] Elég, ha csak Pierre Teilhard de Chardin egykori jezsuita szerzetes munkássága nyomán kialakult teilhardizmusra utalunk, melynek elméleti alapvetése, hogy a természettudományok tényei, és így az evolúció tényei sem mondhatnak ellent a vallásnak, azok mindenképp összehangolhatók. Azonban Teilhard álláspontja szerint a neotomizmussal ellentétben nem a tudományokat kell a hithez igazítani, hanem fordítva, a vallási dogmákat kell felülvizsgálni, ha valahol nyilvánvaló tudományos igazsággal kerülnek ellentétbe. Lásd Teilhard, 2005.

[750] A Pápai Bibliabizottság 1909-es kategorikusan elutasító állásfoglalása után az első jelentős hivatalos enyhülésnek XII. Pius pápa 1950. aug. 12-én kiadott 'Humani Generis' (am.: 'Emberi nemnek') kezdetű enciklikája tekinthető, mely engedélyezte a „mérsékelt leszármazás elméletét". Ezen felfogás lényege, hogy elfogadhatóvá tette azon áthidaló álláspont, miszerint a férfi teste az állatvilágból származott – ahogy azt az evolucionizmus állítja -, és csak lelkét teremtette Isten közvetlenül. Az enciklia teljes szövege elérhető online a Vatikán hivatalos honlapján: http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis_en.html

[751] Ezt egyházpolitikai szempontból az tette szükségessé, hogy egyes teológusok túlzóan tudomány-, és evolúcióellenes elméletei károsan hatottak az egyház társadalmi megítélésére. Filozófiai szempontból úgy is fogalmazhatunk, hogy a modernitás episztéméje a vallási elbeszélések domatikus kiigazítását tette szükségessé. II. János Pál 1996. október 22-ai üzenete a Pápai Tudományos Akadémia közgyűlésének ezután lényegileg eldöntötte ezt a vitát. A pápai állásfoglalás teljes szövege a Katolikus Információs Hálózat honlapján elérhető: http://www.cin.org/

[752] Ayala, 2008, 2009.

[753] Teljes neve: „Templeton-díj a spirituális valósággal kapcsolatos kutatások és felfedezések előmozdításáért" („Templeton Prize for Progress Toward Research or Discoveries About Spiritual Realities"). A Szent István Társulat 12 kötetes Katolikus Lexikonjának online változata szerint: „…a teológia és a tudomány kapcsolatának kutatása, valamint a spirituális értékek megvalósítása terén elért eredményeket elismerő díj… 1972-ben alapította Sir John Templeton. Élő személyek kaphatják meg, az alapító előírása szerint a Nobel-díjnál mindenkor valamelyest nagyobb összeggel jár. Évente adják át Londonban. A világ országaiból beérkező

Vagyis a katolikus keresztény elbeszélés „elmozdult" szigorúan dogmatikus helyzetéből, és egy új tudományos felfedezést nemcsak hogy összeegyeztetett tanaival; de azokból kiolvashatónak is vélte, végeredményben sajátjának tudva be azt. Manapság hasonló törekvéseket figyelhetünk meg teológus körökben a kvantum-fizika-, valamint a természettudományos kozmológia tekintetében.[754] A profán tudományos ellenérvek így tehát a vallást bizonyító felfedezésekké válhatnak; azáltal, hogy a vallás reflektál nemcsak a modern világra, de saját tanaira is, időnként kibővítve és átalakítva azokat. Ezáltal a tan falszifikálhatatlanná lesz. Csakhogy nem primer módon, vagyis azt állítva, hogy csak azért is neki van igaza, hanem a tan inkluzív „önmozgása" által.[755]

VII.3.3. Szoftmodern flexibilitás

Joggal felvethető itt a kérés, hogy a szoftmodern vallási elbeszélésekben megfigyelhető, korábban a VI.2. pontban tárgyalt totális flexibilitás, melynek következtében több kisegyház mintegy szolgáltatóként funkcionálva a hívek igényei szerint hajlandó megváltoztatni akár vallási tanításait és szentségről vallott alapvető felfogásait is[756], milyen viszonyban áll a történelmi egyházakban is megfigyelhető, fentebb karakterizált (VII.3.2.) flexibilis dogmatizmussal. Úgy érezzük, itt lényegi distinkcióval kell élnünk. Ugyanis álláspontunk szerint a szoftmodern vallási közösségek nem elsősorban a szubsztanciális öntételezés védelmében hajtanak végre lényegi változtatásokat mitikus elbeszéléseikben, a közösségi transzcendentológiák szentségi falszifikálhatatlanságát védendő. Hiszen a szubsztanciális öntételezés sok esetben meg sem történik a hívők táborában. Ellenkezőleg, úgy tűnik, hogy ezen transzcendentológiák fundamentumai már eleve flexibilis fundamentumok, és a profanitás elemeit, ideértve a tudományos felfedezéseket is, kifejezetten örömmel emelik be elbeszéléseikbe, igen sok szabad gyökkel rendelkezve a tani bővítés tekintetében. Ez legalábbis három következménnyel jár. Egyrészt azt eredményezi, hogy bármiféle kritika megfogalmazása velük szemben még inkább lehetetlen[757], mivel bármilyen elemet[758] készek felhasználni költői teológiájuk kiterjesztésére. Másrészt, hogy akár az elbeszélés magját

---

ajánlások alapján a jutalmazásról bizottság dönt, amelyben a nagyobb vallások képviselői foglalnak helyet." (http://lexikon.katolikus.hu/T/Templeton-díj.html)

[754] Ennek következtében persze a kozmológiai s fizikoteológiai istenérvek is új köntöst kapnak. E terület szakirodalma óriási. Összegzően lásd például: Davies, 1999; Martinetti, 2001, 33-85.o.

[755] Ez az önmozgás más, nem-vallási ideológiák esetében is regisztrálható. Lásd erről Pávay, 2005/2.

[756] Mint már említettük, elsősorban oly módon, hogy azok vonzóbbak legyenek a tagság számára.

[757] Ez akár hozzájárulhat a IV.4.4. pontban már jelzett közösségi ummanológia megerősödéséhez is.

[758] Ideértve a természettudományos elemeken túl a humántudományok megállapításait is.

képező szentség felfogása is változásképes. Harmadrészt pedig, hogy a VI.2.1. pontban karakterizált vallási elidegenedésre sokkalta nagyobb az esély. Ez utóbbi persze okként és következményként is definiálható factum, melynek elemzésére a VII.4. pontban még visszatérünk a vallási negativáció és a ’könnyű vallások’ terminus bevezetése kapcsán.

Természetesen mindez nem jelenti azt, hogy ezen az alapon a történeti vallások és a szoftmodern vallások között bármiféle alá-felé rendeltséget lehetne felállítani. Továbbá a fenti értelmezés ellenében amellett is lehetne érdemben argumentálni, hogy a dogmatikus flexibilitás lényegében nem különbözik a szoftmodern flexibilitástól. Vagyis az, hogy ez az átalakítás mennyire érinti a tani fundamentumot, és mennyiben annak részeit, nehezen megítélhető. Ezt elismerve kívánjuk jelezni, hogy ez a fajta flexibilitás mindenképpen a posztmodernitás általános kortünetének is tekinthető. Mely egyként érinti tehát a történelmi vallásokat és az új vallási közösségeket is.

Ennek fényében érdemes végezetül számot vetni azzal is, hogy a szent és a profán sajátosan posztmodern viszonya milyen konkrét következményekkel jár. A következő fejezetben ennek áttekintésére törekszünk a vallási elidegenedést negációként definiálva.

VII.4.[759]

Vallási negativáció[760]

A vallások pozitiválódásának, azaz a vallási tan hívőtől való elidegenedésének gondolata, és e jelenség leírására tett első filozófiai kísérlet Hegeltől származik. Ifjúkori, vallási tárgyú írásainak[761] meglátásai kétségtelen érdemesek arra, hogy komoly filozófiai próféciaként kezeljük őket.[762] Összevetve és szembesítve azokat a jelennel, a jelenkor új és megújult[763] vallási jelenségeire vonatkoztatva. Erre elsősorban Hegelnek „A szekták kialakulásának szükségszerűsége"[764] című írása, és egyéb ifjúkori művei látszanak a legmegfelelőbbnek. Elemzésünk célja nem egy filozófiatörténeti értekezés közreadása, hanem a posztmodernkori vallási elidegenedés mibenlétének pontosabb megértése és leírása. A hegeli elmélet ismertetése után (VII.4.1.) ennek érdekében három dolgot vizsgálunk meg e fejezetben. Egyrészt azt, hogy valóban a vallási elidegenedés-e az oka a posztmodernkori szektásodásnak, mint az Hegel állításaiból logikusan következne[765] (VII.4.2.). Másrészt, hogy pontosan miben is áll a posztmodern elidegenedés, mint kortünet, vagyis a szoftmodern vallási elidegenedés mennyiben különbözik a hegeli pozitív elidegenedéstől (VII.4.3.). Végül pedig, hogy a Hegel által az elidegenedés megszüntetésére modellként felvázolt és vizionált új, esztétikai vallásosság létrejött-e napjainkban; vagyis nem esik-e egybe az a szoftmodern-, „könnyű" vallásossággal általában (VII.4.4).

---

[759] Jelen alfejezet egyik friss publikációm átdolgozása. Lásd Pávay, 2011.

[760] Már itt hangsúlyoznunk kell, hogy a dolgozatban kifejtett posztmodern vallási negativitálódás nem leértékelő fogalom, hanem a hegeli pozitivációnak mint elidegenedésnek a valóság felől kiolvasható, azt megszüntetve megőrző, pontosító tükörfogalma.

[761] Hegel, 1982/2.

[762] Különösen sajnálatos egyebekben, hogy más, a filozófiatörténetben jelentősnek tekintett szerzők gondolatait oly kevéssé szokták összevetni a jelennel, vagyis egy azóta sokszorosára kiterjedt tapasztalati korpuszon „tesztelni" azok relevanciáját.

[763] Megújult vallási jelenség alatt a tradicionális egyházaknak a jelenkori, posztmodern- és deszakralizált világban való létmódját értem.

[764] Ez integráns fejezetrésze 'A keresztény vallás pozitivitása' című tanulmányának. Lásd Hegel, 1982/3, 70-74.o.

[765] Hegel ugyanis a szektásodás folyamatát általában tárgyalta, melynek következtében állításait a posztmodern valósággal szembesíteni jogos filozófiai vállalkozás lehet. Ily módon a nagyszámú mitikus kontrafakció létrejöttének magyarázatára próbáljuk felhasználni fejtegetéseit.

VII.4.1. Pozitív objektiváció és esztétikai vallásosság

Először tehát tisztázzuk, mit is jelent a hegeli pozitiváció. Hegeli formulával egy vallás pozitívnak tekintendő, amennyiben abban megszüntetésre kerül a szabadság, és annak szervezete, az egyház, az emberi ésszel és értelemmel szemben jogosulatlan elvárásokat gerjeszt, ráerőszakolván magát a hívek gondolkodására, sőt érzelemvilágára is, a felmerülő kérdéseket hatalmi szóval, megtorlással orvosolva. Ezt primer formájában nevezhetjük akár vallási terrornak is. A megtorlás lehet fizikai[766], de mára sokkal inkább intellektuális. Az ez ellen lázadó autonóm szubjektum diszkreditálja magát a vallásból, kiközösítésre kerül. Hegel szerint a vallások pozitiválódásából érthető meg a szektásodás folyamata. Amint ugyanis a hívők egy csoportjában elutasító éllel tudatosul szabadságuk depriváltsága, egy karizmatikus személy köré csoportosulva előbb új felekezetet-, majd vallást teremtenek, leválva az anyaegyház testéről. A karizmatikus személy szakrális személlyé emelése alapozza meg többek között az új hitet, mely tanításai által szembefordul a primer hittel. Ez Hegel szerint azonban önmagában nem old meg semmit. Amint a közösségi hierarchia rögzül, a kialakuló szervezeten belül hasonló folyamatok indulhatnak ugyanis el, és ebben az esetben a forrástól távolodva újra szükségképpen felüti a fejét a pozitiváció.[767]

Hegel a kereszténység példájából indul ki. Mint írja: „…minden igazi vallásnak… az emberek moralitása a célja és a lényege…”[768]. Jézus egy pozitív judaisztikus közegben „… kísérletet tett arra, hogy a vallást és az erényt moralitássá emelje… és helyreállítsa a moralitás szabadságát, vagyis a lényegét…”[769] A morál előremozdítása az egyházban a kereszténység elterjedésével azonban „…magánügyből államüggyé lett - a moralitás részben az egyház külső jogává fejlődött…”[770] Az így kialakult „…egyház morális rendszerének fő vonása, hogy a vallásra és az istenségtől való függésre épül…”[771] Így lett a morál Hegel értelmezésében „megtanult ismeret” , melynek tanítása a hála és a félelem interiorizációjára épült. Ennek következtében a szabad morál kötelességek tömegévé korcsosult. Márpedig „…az ész halálát jelenti ha megfosztják a szellem szabadságának élvezetétől”.[772] A morális elevenség helyett

[766] Ez többnyire együtt jár a vallási tolerancia hanyatlásával. Ahogy történt az a reconquista, a keresztes hadjáratok és az inkvizíciós gyakorlat elterjedése során is. Lásd erről Klaniczay, 2005, I. 313-347.o., II. 118-135, 214-221.o.

[767] Ennek kiküszöbölését látná egyebekben Hegel üdvösnek.

[768] Hegel, 1982/2, 58.o.

[769] Hegel, 1982/2, 59.o.

[770] Hegel, 1982/2, 60.o.

[771] Hegel, 1982/2, 62.o.

[772] Hegel, 1982/2, 65.o.

törvényi „komplementumok" születtek, a személyes morális tevékenységet „nyilvános érzéscselekedetek" (képmutató szertartások) váltották fel. Az egyház az érzéseknek is parancsolni akart.

A szekták, mint új egyházak születésének oka tehát Hegel szerint az anyaegyház ilyesfajta legalitása elleni lázadás, vagyis annak igénye, hogy „szabadságból fakadó morális törvényt szabjanak maguknak"[773]. Az egyházak hibája tehát „az ész jogainak", és a morális szabadsághoz való jognak az el nem felismerése. Ez tehát a pozitív vallási elidegenedés hegeli leírása.

Hegel a némileg vitatott szerzőségű,[774] „A német idealizmus legrégebb rendszerprogramja"[775] címet viselő tanulmányában felvázol egy esztétikai vallásosságot is[776], mint víziót. E szerint egy autentikus szekta – vagyis bármely autentikus új vallási mozgalom -, mely el akarja kerülni a további szektásodást és a pozitivációt, a következő négy ismérvvel kell bírjon: (1) Egyetemesség helyett közösségiséget kell gyakoroljon. (2) Rögzített dogmák helyett szabad tanokkal kell hirdessen. (3) Kényszer helyett szabad csatlakozási és távozási lehetőséget kell biztosítson. (4) A moralitás szabadságát és az ész jogait tiszteletben kell tartsa. Mindezek eredményeként: (5) a valódi moralitásnak kell benne magas szinten testet öltenie. A továbbiakban a hegeli megállapításokat vetjük össze a posztmodern valósággal.

VII.4.2. Az elidegenedés mint a kontrafakciók létrejöttének oka

Először is érdemes tisztázni, megállja-e ez az értelmezés a helyét ma is. Egyrészt kétségtelen, hogy ma is vannak olyan vallási mozgalmak, melyek kifejezetten valamely történelmi egyház dogmatikus hitével szemben definiálják önmagukat.[777] Sok esetben pedig a szinte a semmiből születő egyházak is kritikával élnek mind a történelmi egyházak, mind általában a társadalom irányában.[778] Azonban a korábban már röviden ismertetett AUE-ŐTE szektásodási példa

[773] Hegel, 1982/2, 70.o.

[774] Lásd erről többek között Störig, 2008, 365-374.o.

[775] Hegel, 1985.

[776] Lásd erről például Pávay, 2003/1.

[777] A Hit Gyülekezete például, mely a felajánlott személyi jövedelemadók mértéke alapján társadalmilag talán a legsikeresebb hazai új vallási közösségnek tekinthető, kifejezetten pogányságnak titulálja a katolikus egyház nézeteit és egyes rítusait, a katolikus hitre térést csapdának tartva, az ökumenizmusban is a katolikus egyház rekatolizáló szándékát feltételezve, és így határozottan elutasítva. Lásd ehhez Kulcsár, 2002; Szőllősi, 2002.

[778] Például a KWHE minden olyan vallást kritizál, mely erőszakosan terjeszkedik, és nem tartja tiszteletben az emberi szabadságot és más vallási hívők gyakorlatát leértékeli. Igaz, hogy ezen kritikája nem társadalmi párbeszéden alapul.

mélyebb elemzése rámutat, hogy az elmélet mégis lényegi kiegészítésekre, pontosításokra szorul. Elevenítsük fel, mi is volt ez a példa. Az Ősmagyar Táltos Egyház[779] alapítója eredetileg egy másik kis vallási közösség, az Az Univerzum Egyháza tagja volt, ám nem érezvén elégségesnek az ott kifejtett tanítást, új kisközösséget alapított, megújult vallási elbeszéléssel. Lényegében egy új, mitikus kontrafaktumot létrehozva. Érdekes megfigyelni, hogy az elbeszélés finom hangsúlyeltolódása teljesen megváltoztatta a belső egyházi nyelvhasználatot, a rítusok rendszerét; a sokkalta közvetlenebb elbeszélésmód pedig újra lehetővé tette a vallásos szub-jektálást, vagyis a szubjektumkonstitúciót, és sikerrel oldotta meg a társadalom felé való nyitást is. Nos, mindez első ránézésre a hegeli elméletet látszik visszaigazolni, hiszen a vallási tanítástól elidegenedett tag és a köréje csoportosulók leváltak az anyaegyház testéről, és új közösséget alapítottak. Észre kell azonban vennünk, hogy a leválást okozó elidegenedés indoka nem azonos azzal, melyet Hegel meghatározott. Míg Hegel szerint a tantól való „elidegenedés" oka az erkölcsi szabadság elnyomása, addig jelen esetben erről szó sem volt! Az ŐTE alapítója azért vált ki, mert érthetetlennek és túlontúl elvontnak, bonyolultnak találta az AUE időfizikai egyenletekkel átszőtt vallási téziseit, és e helyett egy közvetlenebb-, érzékibb istenélményen alapuló vallásosságot keresett, új mitikus kontrafaktumot alkotva. Kilépése továbbá éppen a tanbéli szabadság – ha tetszik szabadosság - megengedő voltára tanúbizonyság, hiszen az AUE és az ŐTE vezetői ma is azt vallják, hogy ugyanazt a tant fejtik ki, csak más módon, és a végletekig tiszteletben tartják egymás tudását, útját, választását. Mi több, a kettős tagság lehetőségét is nyitva hagyták.

Láthatóan szó sincsen ráerőszakolásról és elidegenítő elnyomásról, sem erkölcsi kérdésekről vagy lelki terrorról, ahogy azt Hegel vizionálta. Se totalitalitarizmusról, se terrorról nem beszélhetünk. Hiszen még az is megtörténhetett volna minden további nélkül, hogy az ŐTE alapítója továbbra is AUE tag marad. Nemcsak szabadon kiléphetett tehát, de szabadon bent is maradhatott volna. Ez pedig a szoftmodern vallási elbeszélések VII.3.2. pontban körülírt sajátos flexibilitásából fakad.

Levonhatjuk tehát azt a következtetést, hogy Hegel leírása nem teljes értékű. A hegeli elmélet ugyanakkor mégiscsak rámutat minden vallási kontrafakció létrejöttének közös gyökerére. Ez a közös pont pedig nem más, mint az elidegenedés.[780] A posztmodern társadalmi elidegenedés általában-, és konkrétan a vallási elidegenedés is lehet az oka egy-egy új vallási közösség feltűnésének, vallási elbeszélések elterjedését eredményezve.

[779] Részletesebben ismertetve lásd Pávay, 2003/2.

[780] Ezt Hegel ekkor még nem így nevezte el, ő csak pozitivációról beszélve körülírta ezt a jelenséget, és ezt a terminust majd Marx vezeti be, ebben a tekintetben vállaltan Hegel nyomdokain haladva. Vesd össze Marx, 1970, 1961.

Amennyiben elfogadjuk a disszertáció mindenfajta metafizikai állásfoglalástól tartózkodó kutatói alappozícióját, és a vallást emberi viszonyulásnak és szociális jelenségnek tekintjük, jogossá válik azon leíró értelmezésünk, mely szerint a posztmodernitás által felvetett adekvát létkérdés megválaszolásának kísérleteiként születnek meg a kontrafaktív vallási elbeszélések általában. Ezen létkérdés egyik integráns alkotórésze a társadalmi elidegenedés ténye. A posztmodernitásban a biztos fogódzóit vesztett emberi egzisztencia ugyanis a profanitás kiszámíthatatlanságával szembesül abból fakadóan, hogy biztonságot adó transzcendentológiáinak érvénye általában megkérdőjeleződik. Nincsen olyan biztos, abszolút pont, melyhez viszonyíthatná saját relatív létét, nincsen olyan társadalom által biztosított nagy elbeszélés, melyet a szubjektum elsajátíthat. A szubjektum saját szubjektum-lététől idegenedik tehát el. Így aztán szintetizáló elbeszélése elemeit maga lesz kénytelen megalkotni, illetve összeválogatni. Ezzel azonban maga is tisztában van. A fentebb mondottak általánosan jellemzőek a posztmodern szubjektumra, így a posztmodern vallási szubjektumra is. Álláspontunk szerint ez az oka tehát a sajátos posztmodernkori vallási elidegenedés létrejöttének. A továbbiakban ennek jellemzőit igyekszünk tisztázni, elkülönítve azt a hegeli pozitív vallási elidegenedéstől.

VII.4.3. Vallási jelenségek negativációja

Kétségtelen, hogy a szoftmodern elidegenedés mibenléte és jellemzői nem azonosak azzal a fajta elidegenedéssel, melyeket Hegel pozitivációként írt le. Ennek fő oka, hogy eleve nem a morális elnyomás ellenében születik meg ez a fajta egzisztenciális elidegenedés, hanem a morális tanítás szinte teljes hiánya készteti ki létrejöttét. A posztmodern vallási elidegenedés ebből a szempontból negatív elidegenedésnek tekinthető tehát, hiszen nem az erkölcs pozitívvá válása magyarázza létrejöttét, hanem az erkölcsi iránymutatások negatív hiánya.
Tágabb perspektívában az erkölcsi iránymutatás a vallásos szubjektum egzisztenciális transzcendentológiáit egységbe szervező szent törvények közé tartozik, mint azt az V.1.3. pontban már tisztáztuk. Jogosnak tűnik tehát a feltételezés, hogy ennek hiánya meggyengítheti a szakrális transzcendentológiák bizonyosságát.[781] Vagyis a vallási negativáció jelensége abból is magyarázhatónak tűnik, hogy nem történik meg teljes egészében a vallási

[781] Ennek felvetése nem jelenti, hogy a vallási realizmus talaján állva a morális tanítást valamiféle igaz vagy igazi vallás szükséges részének tekintetnénk. Megállapításunk alapját az képezi, hogy a szintetikus transzcendentológiák konstruáló funkcióinak elégséges működéséhez elengedhetetlennek látszik az, hogy a mindennapi életben való tájékozódást segítő morális elvek iránymutatást adjanak a hívők számára az érvényes jelentések megkonstruálása-, és a döntési helyzetek cselekvésre váltása során.

szubjektumkonstitúció, a szentségnek való önkéntes alávetés. A Hegel által karakterizált pozitív elidegenedésben ez adott, hiszen éppen a hívői transzcendentológiában a szentség megnyilvánulásaként tételezett moralitás talaján kérdőjelezi meg a hívő az anyaegyház gyakorlatát. A vallási negativációban azonban épp az okozza az elidegenedést, hogy nincs minek alávetnie magát a hívőnek. Éppen ebben áll a posztmodernitás tragédiája, mely más oldalról szemlélve természetesen – nem a hegeli értelemben értett – pozitív szabadságállapotként is felfogható. Ez tehát a szoftmodern vallási negativáció, vagyis a negatív elidegenedés hermenutikai leírása, melynek során a negativáció immár nemcsak erkölcsi-, de közösségi- és egzisztenciális elidegenedésben ölt testet.

Mikor az ŐTE vezetője kivált az AUE-ból, ezt saját elmondása szerint az elégtelen tani magyarázat és iránymutatás okozta. Vagyis az, hogy negatív hiátusokkal bírt számára az AUE egyebekben vonzó és elfogadható vallási elbeszélése. E példa elemzése kapcsán levonható az a következtetés, hogy Hegel lényegében helyesen fogta meg a szekták kialakulásának okát, de csak a vallási elidegenedés egyik formáját ismerte fel, a posztmodernitásban inkább általános másik formát nem. Mi igyekeztünk ezt a fentiekben tisztázni. Meg kell itt még jegyeznünk, hogy ez a fajta negatív elidegenedés feltehetően nem a posztmodern korban jelent meg először, azonban arra különösen jellemzőnek tűnik. A továbbiakban Hegel esztétikai vallásvízióját vetjük össze a szoftmodern vallási mozgalmakkal, bevezetve a könnyű vallások terminust.

VII.4.4. Komoly és könnyű vallások

Hegel, mint azt a VII.4.1. pontban már tisztáztuk, egy esztétikai vallás létrejöttét jósolta meg. Ennek fő jellemzője szerinte, hogy megszűnik benne a pozitív elidegenedés, és így többé nem válnak le belőle szekták, mivel ez a vallás teljesíti a már ismertetett öt kritériumot[782]. Elsőre úgy tűnhet, hogy a mai szoftmodern vallások egy részére ténylegesen jellemző a hegeli „esztétikai" vallásforma. Hiszen, a kritériumokat sorra véve: ezen kisegyházak valóban a közösségi alkalmak megteremtésén fáradoznak, szinte szabadidőcentrumokként funkcionálva (1); a tanok szabadságát a költői teológiák megalkotására alkalmas szoftmodern flexibilitás biztosítja (2); a szabad csatlakozási és távozási lehetőség mellett még a kettős tagság lehetősége is adott (3); mindenféle szabadság tiszteletben tartása is – ha nem is minden új vallási közösségre, de a többségükre – jellemzőnek tűnik (4). Azonban mindezek nem hozzák létre a magas szintű moralitást, mint olyat (5), mely Hegel szerint pedig e vallásforma

[782] Lásd ezeket a VII.4.1. pontban.

lényegét képezné. Mi több, sok esetben mindenféle erkölcsi tanítás teljes hiányával találkozunk, például az AUE és a KWHE esetében.

Ez, mint a VII.4.3. pontban fentebb már tisztáztuk, egy sajátos negatív vallási elidegenedést eredményez. További általános ismérvnek tekinthető a lazább tagi jellegű kötődés, mely a vallási szocializáció lépcsőfokait[783] is meghatározza. A tanok teljes, hívőként történő elfogadása helyett tehát az érdeklődő csatlakozás lesz jellemző (a). A lassan kialakuló közösségi - és nem elsősorban a tani – identifikáció kerül előtérbe (b). A tanok interiorizációja pedig esetlegessé válik, elvesztve szükségszerűségét (c). Negyedik lépcsőfoknak tekinthető továbbá a tagi kreativicionizmus – vagyis a vallási szocializáció új, autonóm elbeszélés-alkotó lépcsőfoka, melynek meglépése után az elkötelezett tag továbbírja a kisközösség költői teológiáját, közösségi sikerre és elismerésre szert téve, újdonságot és egzotikumot teremtve (d).

A pozitív moralitás talaján létrejövő szektával éppen ellentétes negatív szekta tehát megszületett a posztmodernitásban – a teljes szabadság, szabad elbeszélésgyökök, és költői teológiák eredményeképpen. A moralitás szabadsága az ilyen közösségekben tehát sok esetben szabadossággá alakul át. Az erkölcsi életvezetés tani meghatározottsága pedig még iránytű szerepét is elveszti, annak helyébe a puszta szabadidő-orientáltság lép. Tévedés lenne tehát azt állítani, hogy ezen új vallások nem hatnak a hívők mindennapjaira, hiszen nagyon is megteszik azt – de nem morális előírásaikkal, hanem egzotikus szabadidős cselekedetek szolgáltatásával.[784]

Természetesen tisztán kell látnunk, hogy a jelenkori vallási multiverzumban a fenti ismérvek nem minden új vallási kisközösségre jellemzőek. Ezek inkább általános és tendenciózus ismérvek, amik a posztmodernitás által felvetett általános létkérdésekből fakadnak, és melyekre a vallási kontrafaktumok válaszok. Hipotézisként meghatározhatjuk azonban a vallási közösségek egy szűkebb, sajátos csoportját is, melyre ezen szoftmodern jellemzők szinte teljes egészében-, és nemcsak tendenciózusan tekinthetőek igaznak.[785] Ennek elnevezésére – lévén nemcsak a hegeli valláskoncepció, de maga a posztmodern korszakleírás

[783] A szocializáció általános lépcsőfokainak elemzését lásd Csepeli, 1986.A vallási szocializáció sajátosságainak elemzését lásd Murányi, 2004.

[784] Így a hívő életében a kisközösség szerepe nemcsak megmarad, de egy sok hívőjétől elidegenedett történelmi egyház külsődleges szertartásosságával szemben akár még fokozott jelentőségre is szert tehet. Az AUE-ban minden mindennel összefügg alapon időfizikai egyenleteket transzformálnak paranormális jelenségekké, s intergalaktikus hajtóműveket bütykölnek; az ŐTE-ban a titokzatos ősmagyar múlt táltosi gyógyító tevékenységének kutatásával foglalkoznak és rezgéseket idéznek le különféle bolygókról; a KWHE kovenjeiben pedig nagy erejű boszorkányokként varázsolnak ősi titkok birtokosának tudva és érezve önmaguk.

[785] Ezek sorába tartozóak tehát a IV. fejezetben ismertetett kisegyházak is.

is sajátos művészi gyökerekből származtatható le[786] - kézenfekvőnek tűnik a könnyű vallások terminus. Valamint a könnyű- és komoly vallások elkülönítése, méghozzá a könnyű-, és komolyzene mintájára. Ebben a dichotómiában a könnyű vallások ugyanúgy nem komolytalanok - legfeljebb komolykodók -, ahogy a komoly vallások nem nehezek - legfeljebb nehézkesek.

Mit értünk itt komolykodáson? Hát azt a már elbeszélésekben is szembetűnő nagyfokú szellemi aktivitást, mellyel e kis közösségek tagjai minden egyes cselekedetüket végzik. Mintha csak folyton bizonyítani akarnának valamit. Talán ez az oka annak, hogy annyit járnak közösségi rendezvényekre, előadásokat tartanak, bonyolult szervezeti hierarchiát és virulens formanyelvet eszelnek ki, internetes lapokat üzemeltetnek, stb. Egyszóval bennfentessé és érzékivé válnak. Aki csatlakozni akar, annak ezt a szervezettséget meg kell tanulnia, át kell vennie, sőt képesnek kell lenni alakítania. Merthogy erről is szó van – a folyamatos változásról, a mindennapokhoz való alkalmazkodásról.

Ennek persze feltétele a folyamatos újdonságok megtalálása – új Táltoscsepp keverése, új mágiaforma kitalálása, új időfizikai egyenlet felállítása. Permanens újdonságok – állandó mysterium fascinans, állandó cselekvési kényszer. Vegyük észre, hogy a közösségi élet és a szent cselekedetek lényegében mindhárom kisegyházban egybeesnek. A szentséggel való diszkurzív ima-kapcsolat gyakorlata eltűnik. Még a hagyomány is folyamatos újdonságként jelenik meg, melyet ki kell kutatni – és nem stabil alapként. A könnyű-, avagy szoftmodern vallások ily módon elbeszéléseikben is számot adnak a szentségi fundamentum „bizonytalanságáról". A szoftmodern vallási elbeszélésekkel rendelkező kisegyházak különös sajátossága tehát nem-megértettségük tudata, bizonyítani akarásuk, önelidegenedett „elcsúszásuk", szabadidő-centrikusságuk, funkcionalitásuk, elidegenedett negativitásuk és érzékiségük, felcsigázó érdekességük, kuriozitásuk és nyitottságuk, továbbá „könnyen emészthetőségük".

A felosztás másik oldalán a komoly vallásokban ezzel szemben a hagyomány stabil alap, az elbeszélés statikus, az újdonság zavaró. A zenei párhuzam tovább vihető. A könnyűzene eléri a tömegeket. A komolyzene ellenben mára egy szűkebb rétegnek nyújt tartalmas kikapcsolódást. Minden könnyűzene lényegében világzenévé transzformálható, s mára a komolyzenei darabok is könnyed feldolgozásokban terjednek. A vallási elbeszélésekkel is hasonló a helyzet. A könnyű vallások elbeszélései népszerűek, populárisak. A komoly

[786] Lásd erről Heller, 2003, 3-15.o. A posztmodernitás mint játékos eklekticizmus született meg, a modernitás „előírásaival" és tudományos haladáseszményével szemben. Később Lyotard emelte a filozófiai köznyelvbe, a már korszak jellemzőinek leírására alkalmas terminusként. Lásd Lyotard, 1988, 1993.

vallások szintén populárisak szeretnének lenni, de dönteniük kell, beszállnak-e a versenybe, mely, mint azt a IV. fejezetben már tisztáztuk, nem tiszta piaci versenyhelyzet.

Ki kell itt hangsúlyoznunk, hogy ez a fajta felosztás leíró kíván lenni, és nem pejoráló. A vallási mozgalmak elbeszéléseinek lényegét kívánja megragadni, és nem öncélúan címkézni. Megállapításai ennek megfelelően kezelendőek.

VII.5. Összegzés

Ebben a fejezetben a szent és a profán egymáshoz való viszonyát, általános dialektikáját igyekeztünk tisztázni. Ennek során a posztmodern vallásosság több sajátosságát is kimutattuk, új filozófiai eredményekre téve szert. Az eddigi szintetizáló részekben (V.-VII. fejezet) körvonalazott általános valláselmélet talapzatán értelmezve a posztmodernitás különös jellegzetességeit. Ennek eredményeképpen kiderült, hogy a posztmodern mítoszszövés hermeneutikája valójában három, szorosan összefonó téma tekintetében is releváns eredményekre vezet, melyek témák egymás nélkül nem érthetőek meg és tárgyalhatóak elégségesen. Az egyik szál a posztmodern egzisztencia sajátos létkérdése, és az azokra születő adekvát válaszok, melyek a kor általános jellemzését adják, és elidegenedésben öltenek testet. A másik szál a posztmodern vallásosság és paravallásosság sajátos, inkulturálódó jegyei. A harmadik pedig a szoftmodern-, könnyű vallások általános sajátosságai, illetve különös formái.

A következő fejezetben a szintetizáló rész lezárásaként kísérletet teszünk a religio a priori megragadására. Ez egyben általános valláselméleti rendszerünk lezárásának is tekinthető.

VIII.
KÍSÉRLET A RELIGIO A PRIORI MEGRAGADÁSÁRA

A szintetizáló rész eddigi fejezeteiben a posztmodernitás különleges jelenségeinek teljesebb és helyesebb megértése végett igyekeztünk lefektetni egy általános filozófiai valláselmélet alapjait. Ezen rendszeralkotó kísérletünk utolsó fejezetének tárgya a religio a priori körülíró megragadására tett elsősorban filozófiai próbálkozásunk. Igazából könnyű helyzetben vagyunk, hiszen filozófiánk minden elemét elégségesen kifejtettük már, vagyis mindössze ezen elemek szintézisét kell itt előadnunk. A külön fejezetben tárgyalást azonban az teszi mégis jogossá, hogy egy a priori eidosz megadása látszólag ellentétben áll eddigi filozófiai állásfoglalásainkkal. Így az erre való gondolati reflexió elkerülhetetlen. Ennek megfelelően először azt tisztázzuk ebben a fejezetben, hogy jogos-e egy ilyen a priori-tás kimutatására törekednünk, és nem kerülünk-e ezáltal ellentmondásba eddigi módszertani és filozófiai állásfoglalásainkkal (VIII.1.). Majd ezen a priori forma körülírására, határozott formába öntésére törekszünk (VIII.2.). Végül e forma posztmodernkori deformációját tisztázzuk immár röviden és lényegre törően (VIII.3.).

VIII.1. A kísérlet jogosságáról

Jogos kérdésként merülhet fel tehát, hogy egy alapvetően fenomenológiai valláselmélet jogosult-e bármiféle vallási a priori meghatározására törekedni. Ennek egyrészt az induktív vizsgálatok elméleti befejezhetetlensége-, vagyis teljessé tételének lehetetlensége-; másrészt a fenomének és a noumenek világa között fennálló episztemológiai szakadék látszik gátat szabni. Vagyis a metafizikai állásfoglalások kiküszöbölésére[787] tett tudatos törekvés. Ezen ellentmondások érzékeltetésére Husserlt idézzük, aki egy filozófiai szótár fenomenológia szócikkének megírását magára vállalva a következőt állítja: „Fenomenológiának nevezik… a filozófiában érvényre jutó… leíró módszert, valamint a belőle kifejlődő a priori tudományt; az utóbbinak az a rendeltetése, hogy szigorúan tudományos filozófia elvi organonja legyen, s következetes alkalmazása révén valamennyi tudomány módszertani reformját lehetővé tegye"[788]

Álláspontunk szerint minden fenomenológiai módszer nullparadoxona az a priori rendszereket építő lényegfeltárás és az előítélet-mentes leírás, mint módszertani alapvetés között feszül. Mikor Husserl az eidoszok, a lényegi formák megragadását tűzte ki a fenomenológia céljául, lényegében elhagyva az ismeretelmélet és ismeretkritika területét, a priori entitások létét posztulálva, sajátos metafizikai rendszerré bővítette ki a fenomenológiát. Igaz, hogy ez a metafizika - például tanítványa, Heidegger filozófiájával ellentétben[789] - nem egy mitikus elbeszélésben testet öltő klasszikus metafizika lett, hiszen Husserl az eidoszokat a tudatban jelenlévő a priori fennálló formákként határozta meg. Ám annyiban mégiscsak sajátosan metafizikai ez a rendszer, hogy a kanti transzcendentális tudat klasszikus tárgy-konstituáló princípiumaival szemben – melyek alapvető és véges számú szemléleti formákat és értelmi kategóriákat határoztak csak meg[790] - számtalan eidosz tudatban való létét feltételezi. Ráadásul nem egyértelmű a 'fenomenológiai korpusz' forrása, a róla szóló elemzések falszifikálhatósága, és e korpusz érvényességének kritériuma sem, Husserl szerint ugyanis az intencionális élményben az ember a lényeglátás (Wesensschau) intuitív képessége segítségével ismeri fel egyszerűen ezen eidoszokat.

---

[787] Metafizikai kijelentéseket álláspontunk szerint nyugodtan tehetünk egy fenomenológiai vizsgálat során, amennyiben egy-egy metafizikai érdekeltséggel bíró filozófiai nyelvjátéknak a könnyebb megérthetőséget szolgáló felhasználása során egyértelmű marad, hogy ezen kijelentések csak a mondottak továbbadhatóságát és más szempontból történő megvilágítását szolgálják, és sem nem késztetnek-, sem nem szolgálnak metafizikai állásfoglalásokra.

[788] Brugger, 1998, 171.o.

[789] Lásd különösen: Heidegger, 1995, 2007.

[790] Kant, 2004.

Mint az eddigiekből egyértelmű, mi tudatosan kerültük eddig ilyen eidoszok létének határozott állítását, a metafizikai állásfoglalások elkerülése - és persze a vizsgálható korpuszhoz jutás megteremtése – végett a hermeneutikai módszerrel ötvözve, kiegészítve a fenomenológiai szemléletmódot. Mennyiben volt ez szükségszerű? Annyiban mindenképp, hogy álláspontunk szerint a fenomenológiai szemléletmód önmagában elégtelennek bizonyul egy filozófia rendszer felépítésére, és így egy átfogó valláselmélet megalkotására is. Ezt a disszertációban elemzett vallásfenomenológus szerzők – különösen Otto, Leeuw, Eliade - metafizikába torkolló rendszereinek elemzése is megerősíteni, igazolni látszik.

Lényegében már a korpusz problémája maga is rámutat nemcsak a fenomenológia eidotológiai rendszerépítési törekvéseinek gyenge pontjaira, de tiszta procedualitásként való alkalmazhatósága alapvető nehézségeire is. Ezt mi általános fenomenológiai módszerproblémának gondoljuk. Hiszen a másnak-adott fenomént mi nem tapasztaljuk. A magunk által tapasztalat fenomének artikulálása pedig nem képezheti általános tudományosság alapját. Az ebből következő paradoxitás szerintünk Mezei Balázs egyebekben alapvető jelentőséggel bíró prototeológiai művében (Mezei, 1997) is tetten érhető. Ha nem engedjük magunkat a szöveg csillogó fogalmi képződményeitől elragadtatni, elsodortatni, felismerhetjük, hogy ő a vallási élmény kiinduló vizsgálati anyagát a vallás jelenségének megértéséhez általunk többször is elégtelen kiindulópontként definiált teológiai művekből meríti, s az azokban tetten érhető teológiai gondolkodásból következtet vissza azok „gondolati-valóságos alapjára"; az eredeti tapasztalati-reflexiós élményekre, mint prototeológiára. Ez hermeneutikai szempontból meglehetősen nagy legyőzendő távolságként tűnik fel, ha a cél a vallási élmény közvetlen-, revelatorikus-, emotív általánosságának megértése, neveztessen akár prototeológiaként, akár máshogy. Mezei egy sajátos (proto)teológiai dekonstrukció keretében a teológiai életvilág metabázisának[791] apotézise (gyakorlatilag a metabázis eltolásának megszüntetése), szintézise (mely a közvetlen élmény megragadására tör) és aposzintézise által a prototeológiai hülé (mint a vallási tapasztalat teológiai forrásul szolgáló eredeti élményanyaga) és eidosza (mint a hülé felfogási módja) eredeti egységét igyekszik rekonstruálni. Egységüket ineffábilis, kimondhatatlan logoszként meghatározva. Vegyük azonban észre: ha ez az egység kimondhatatlan, akkor továbbadhatatlan, leírhatatlan és vizsgálhatatlan is. Álláspontunk szerint épp ezért a vallási élmény releváns hüléjének sokkal inkább - a Mezei által az aposzintézis keretében tárgyalt – hitvallások, testimóniumok, és egyáltalán maga az élő vallási elbeszélés mint a szentségélmény megvallása tűnik fel.[792] A mitikus-vallási elbeszélés vizsgálata persze más

[791] Mely alatt az eredeti tapasztalati-reflektív adottság spontán teológiai „eltolása" értendő.

[792] Ezen elbeszélés-hülének a kanonizált korpusz és a teológiai művek csak apró, bár lényeges részei.

jellegű munkát kíván, mint az íróasztal mögött teológiai műveket olvasni – épp ezért volt szükségünk a hallás hermeneutikájaként a bemélyülés módszerének kidolgozására.

Ily módon kiküszöböltük a fenomenológia proceduális problémáját. De valóban elkerültük az eidotológia metafizikai problémáját is a hermeneutikai módszer bevezetésével? Szándékaink és reményeink szerint igen. Már amennyiben a hermeneutikai, szövegelemző munkát, és a szövegszervező szemantikai egységek feltárását nem tekintjük magát is valamiféle homályos metafizika részének. Azonban, még ha élnénk is ezzel a gyanúperrel, a hermeneutikai megállapítások falszifikálhatósága biztosítja azok legitim tudományos jellegét. Ráadásul a szövegelemzés nem „holt" szövegeket igyekezett értelmezni, hanem pozitív kutatásokkal feltárt, élő meg-vallásokat. Induktíve feltáruló, működésükben visszaellenőrizhető transzcendentológiákat.

Ha azonban egy ilyen vizsgálat - elméleti alapvetései okán - el is zárkózik mindenféle metafizikai érdekeltségű eidetológiától, joggal várható tőle mégis, hogy a vallás általánosságát, valamiféle religio a priorit, mint deskriptív eidoszt mégiscsak felmutasson - ha máshogy nem, hát induktíve, és hol máshol, mint az elbeszélésekben. Nos, ez kétségtelen lehetségesnek mutatkozik számunkra immár mindenféle metafizikától mentesen is; ha tetszik: antropológiai és fenomenológiai – illetve immár a kanti értelemben vett transzcendentálfilozófiai – alapon. Eddigi megállapításaink határozott formába öntését teszi ez azonban szükségessé.

VIII.2. Formába öntés

" ... A vallás...végtelen világ, melynek kezdetei belenyúlnak
abba a homályba, amelyből az emberiség fejlődésnek indult
s hosszú évezredek múltán mai fejlődési fokára jutott ... "
Szimonidesz Lajos[793]

Talán nem meglepő, hogy álláspontunk szerint a religio a priori nem más, mint a feltétlen viszonyulás maga, vagyis a feltételezés feltételezésnek az V.1. fejezetben ismertetett aktusa, szintetizáló transzcendentális tudati formaként felfogva. A feltétlen viszonyulás ugyanis az a sajátos viszonymód, mely által a relatív és esetleges ember valami abszolúthoz viszonyul, és mintegy tükörben meglátva önmagát benne – pontosabban önmaga szintetikus egységét -, ezáltal transzcendálja magát a világból is, kilépve annak homogenitásából, megteremtve önmagát és világhoz-való viszonyát. Vagyis hirtelen legalább két világ polgárává lesz. A sajátjáé és az objektív világé[794]. Az előbbi által szintetikus szubjektummá-, az utóbbi által cselekvő egzisztenciává válik.[795] Álláspontunk szerint ezen tudati formának általunk eleddig kevésbé kihangsúlyozott jellemzője továbbá a szintézisalkotás tudatbeli képességének megteremtése is. Ezáltal ugyanis nem egyszerűen a tárgyak kontextusos világát konstituáljuk, de mindenféle szubjektum számára adott jelentés-összefüggésnek is feltételévé illetve forrásává válik e tudati forma. De valóban sajátosan vallásinak tekinthető ez a viszonyulási forma, melyet religio a priori tudatformaként írtunk körül anti-metafizikus eidetológiai redukciónkban?

Mint azt az V.1. fejezetben már értelmeztük, a feltétlen feltételezés transzcendentális viszonyrendszert generál, mely konstituáló és konstruáló szintetikus transzcendentológiákban ölt testet. Azonban azt is jeleztük, hogy nem egyedül a vallási abszolútumhoz való viszonyulás lehetséges. Mi több, az eddigiekben nem is ezt a konkrét folyamatot írtuk le, hanem a feltétlen viszonyulás általános formáját. Hiszen a vallásban mint abszolút viszonyulásban az ember nem kettő, hanem mindjárt három világ állampolgárává válik: a

[793] Szimonidesz, 1931, 3.o.

[794] Ez az objektív világ a feltétlen viszonyulás következményeként objektálódik. Máskülönben – ahogy azt Lacan (Lacan, 2000) más megfontolásból plasztikusan szemléltette – l'hommelette-ként egy sajátos, nagy, kozmikus 'világ-omlett' része maradna, és nem válhatna személlyé, aki felismer valami különöst – elsősorban magát és az objektív világot. Ez az objektív világ a szentségi elbeszélésekben tételeződik elsősorban profanitásként.

[795] Akinek így ehetőségi nyílik persze felelős morális lénnyé is válnia, ez azonban nem szükségszerű.

harmadik világ a szentség szférája. Ez kontextualizálja az ember-világ-szentség hármasának transzcendentológiáit.

Mint azt a lelkiismeret V.1. pontban ismertetett fenoménje kapcsán megtárgyaltuk, léteznek azonban más, sajátos, nem szentségi orientációjú feltétlen viszonyulások is. Ebből jogosan következtethető, hogy esetlegesen más viszonytárgy is létezhet. S valóban. Adott esetben az ember képes önmaga számára saját – vagy alkalomadtán további - szubsztanciális feltétlen viszonyrendszereket is alkotni. Erre remek példa a bevezetőben említett trubadúrlíra. Mely nem csak egy autonóm irodalmi beszédmód volt, de egy karakteres, valós, létező életideált is megteremtett a XII-XIV. században. Ennek keretein belül például az udvari szerelem, a fin'amor[796] az az élmény, mely konstituálja, illetve áttranszformálja a szerelmes lovag szubjektumát, aki feltétlen aláveti magát domnája akaratának: mivel domnájában egyetemes és abszolút értékek megtestesülését látja, és így hozzá viszonyuló szerelmét a világból való kilépésként, egy feltétlen abszolút értékkel bíró lényegi kapcsolatként tételezi. Az egyik legnevesebb trubadúr, Bernart de Ventadorn így ír „Látok pacsirtát…" kezdetű híres költeményében:

„…Nincs hatalmam magam fölött,
többé nem vagyok magamé,
mert szeme engem tükrözött,
szinte átváltoztam belé.
Tükör, mióta néztelek,
mély sóhajomba haltam én,
elvesztem, ahogy elveszett
Narcissus a forrás ölén…"[797]

Lényegében ugyanazt a fenomént, a feltétlen viszonyulás aktusát írja körül itt hét évszázad távolából a trubadúr, költői nyelvbe öntve érzéseit, élményét, tapasztalatát. Vagyis a feltétlen viszonyulás fenoménjének eidetológiai redukciójában feltáruló, illetve körülírható religio a priori tudatforma általános emberi ismérvnek tűnik fel. Olyan ismérvnek azonban, mely sajátosan vallási örökséget látszik hordozni. Amit ki kívántunk itt mutatni az mindössze annyi, hogy az emberi szubjektum konstituálódásához (vagyis egyáltalán: létrejöttéhez, megteremtődéséhez és működéséhez) egy feltétlen feltételezésen alapuló viszonyulás elengedhetetlen. Mindez abból fakad, hogy az ember tudatában van saját végességének,

[796] Ennek értő elemzését lásd Szabics, 1998

[797] Bánki-Ladányi, 2004, 52.o.

esetlegességének, korlátozottságának, így szüksége van valamiféle abszolútumhoz, feltétlenséghez való viszonyulásra, hogy önmagát egy elbeszélés egységében konstituálja, s egyáltalán transzcendentálisan kontextualizálja. Azt azonban nem állíthatjuk, s a metafizikába való átcsúszás veszélye okán nem is állítjuk, hogy ez a viszony szükségszerűen a szent szférájához történik, azaz explicite vallási. Mi több ezt két példával – a lelkiismeretével[798] és a fin'amoréval – illusztráltuk is.

Mikor Eliadét parafrazálva[799] kijelentjük tehát, hogy a feltétlen viszonyulások az emberi tudat a priori struktúráját alkotják, ez nem azt jelenti, hogy az embert általánosságban vallásra termett lénynek tartanánk. Ám azt igen, hogy a vallásban megfigyelhető és jól leírható egyfajta archaikus, a személyiséget és a világban-benne-létet kontextualizáló, elbeszélésben testet öltő transzcendentális viszonyrendszer, mely kétségtelen komoly szerepet játszik az emberi tudat, az emberi szubjektum létrejöttében. Történelmileg szemlélve pedig szerepe feltehetően még esszenciálisabb lehetett. Ez a viszonyrendszer azonban mára szakrális státuszát - s nem pátoszát - vesztve is kitörölhetetlenül tovább él bennünk.

Más oldalról megfogalmazva: nem azt állíjuk tehát, hogy vannak örök emberi értékek és örökkévaló feltétlen, szubjektum-konstituáló viszonyulások, de azt igen, hogy az értékek és az ilyen viszonyulások általában sajátosan emberiek és általánosak. Tehát minden embernek megvan a maga feltétlen feltételezése, és az ezt kifejtő transzcendentális egzisztencia-elbeszélése, melyhez viszonyul. Épp ezért ember.

[798] A lelkiismeret fenoménjében tehát még a szenttel szembeni viszonyulás is megtörténhet, mint azt az V.1. fejezetben már bemutattuk.

[799] Eliade, 1999/1, I. kötet, 10.o.

VIII.3. Posztmodern deformáció

„… Bennem minden fordított…”
Raimbaut d'Aurenga[800]

A vallás, mint a szenthez-viszonyuló-lét általában biztonságot ad az emberi egzisztencia számára, és strukurálja, „megszelídíti” a homogén és kiszámíthatatlan profanitást, mint azt már tisztáztuk. A posztmodern vallásosság deformációjának lényege látszólag abban áll, hogy sok esetben nem képes ezt a biztonságot megadni. Deformáció alatt itt egy klasszikus modellhez képesti deformációt értünk, a vallási lényeg megváltozását. Mi azonban csak leírni és nem értékelni kívánjuk ezt a folyamatot.

A deformáció valódi magva azonban nem a biztonság eltűnése. Ez inkább tünet. A valódi ok sokkal inkább a feltétlen feltételezés meggyengülése. A posztmodernitásban a nagy elbeszélések meggyengülésének általános oka ugyanis nem más, mint a feltétlen feltételezések feltétlenségének eltűnése. A hit hiánya. De pontosabb talán hiátust mondanunk, mivel nem teljes eltűnésről van itt szó. Sok esetben ez a hiátus a szubsztanciális öntételezés lehetetlenségét, a vallási szub-jektálódás elmaradását okozza.

A hit hiátusa sajátos következményekkel jár a szentség, vagyis a vallás tárgyának vonatkozásában is. Például azzal, hogy a szoftmodern vallási elbeszélések tanulsága szerint az önmagát önkéntesen a szentség alá vető szubjektum és a szubjektum fölé rendelt szentség általános viszonya megfordulni látszik. A hívő azáltal, hogy a vallási elbeszélés fundamentuma is alakíthatóvá válik, lényegében uralja a szentet. Azt kénye kedve szerint változtatja, mint tapasztalata és viszonyulása tárgyát. Eközben nem valamiféle biztos hagyomány legitim értelmezése által meghatározott szentséghez viszonyul ő maga, és nem annak struktúráit oltja bele a profanitásba és saját egzisztenciájába, hanem épp fordítva: saját maga és a profanitás esetlegességét és jellemzőit jeleníti meg saját szentségi elbeszéléseiben. Vagyis nem ő tükröződik már vissza a szentséggel szemben szubjektálódva, hanem a szentséget magát igyekszik önnön tükörképének alávetni az ember. Meglátásunk szerint ez a fordultság a posztmodern vallási elidegenedés karakteres sajátossága. Minden mást, amit erről a jelenségről el tudnánk még mondani, az előző fejezetekben már részletesen megtárgyaltunk.

Ebben a fejezetben tehát a feltétlen viszonyulás, mint religio a priori szempontjából igyekeztünk megfogalmazni és érthetővé tenni a vallásosság, valamint a posztmodern vallásosság sajátosságait.

[800] Bánki-Ladányi, 2004, 66.o.

IX.
ZÁRSZÓ

„…A mítosz értéke az, hogy megragadja mindazt, amit ismerünk,
és helyreállítja gazdag jelentőségüket, melyet az ‘ismertség fátyla’ elrejtett…”
C.S. Lewis, 2000, 64.o.

Disszertációnkban a vallásfilozófiát a vallás jelenségeire való felelős filozófiai reflexióként határoztuk meg. A vallást a vallás jelenségeiből igyekeztünk megérteni, elkerülendő egy saját mitikus elbeszélés megteremtését, ahol lehetett a vallási elbeszélést magát engedve szóhoz jutni. A módszertani megfontolásokon túlmutatóan ennek oka volt annak felismerése is, hogy a mindenkori kutatásnak tétje is van. Ez a tét pedig meglehetősen nagy. Első körben ez igazságnak tűnik fel. Kissé mélyebbre hatolva a vallás autonómiájának és demokratikus létjogosultságának elismerése a fő motívum. A valódi tét azonban társadalmi, közösségi. A fő kérdés ugyanis, hogy lehetséges-e a mitikus elbeszélések létmódjának és igazságainak megértése és érdemi tárgyalása kirekesztés, harc és súlyosabb konfrontációk nélkül. Ez túlmutat a vallásközi párbeszéden: a posztmodernitásban a diszkurzív gyakorlatok általános hiányát regisztrálva csakis az emberközi párbeszéd egyengetése lehet a kitűzött cél.

A vallási jelenségek megértését ezzel együtt tudjuk, hogy sokan csak az íróasztal mögül tudják ma már-, illetve ma is elképzelni. Talán jól is van ez így, az ilyen és hasonló jellegű leírva elemző munkák reményeink szerint számukra is szolgálhatnak lényegi és új információkkal, adalékokkal. A bemélyülés hermeneutikai módszere-, az eltérő nyelvhasználatú vallási univerzumokkal való párbeszédbe elegyedés ugyanis ténylegesen nagy időráfordítással és sok lemondással, kényelmetlenséggel jár. Találónak érezzük ugyanakkor Böjte Csaba ferences rendi szerzetes szavait e tekintetben: „Az idő nem fontos, ne sajnáld a napokat. Az ünnepi ebédhez a szakácsnő sok-sok mindent belevág egy nagy fazékba, ezért fogadj be te is mindent. Hordozd saját magad és mások fájdalmát, a titkokat, melyek körülvesznek. Ne siess! Az eszmélés lassan, de biztosan, végtelen csendben, derűsen történik. Környezeted megzavarhatja, de meg nem szakíthatja mindezt. Lassan lehiggadsz, megnyugszol. Kitisztulnak gondolataid…”[801]

Szándékunk szerint disszertációnkban már mi is tiszta és érthető gondolatokat közöltünk, miközben a bevezetőben meghatározott célokat sorra teljesítettük. Tehát vallásfilozófiai

[801] Forrás: A Dévai Szent Ferenc Alapítvány honlapja: http://www.devaigyerekek.hu

rendszerünk alapjait lefektettük, vizsgálatunk módszertanát kidolgoztuk. A vallás fenomenológiai fogalmát-, a szoftmodernitás mibenlétét-, a szent transzcendentalitásának konstellációját tisztáztuk. A posztmodern mítoszszövés hermeneutikáját elvégeztük. Tisztában vagyunk ugyanakkor munkánk lezáratlanságaival, és hibáinak legalábbis egy részével. Joggal vetődik fel ugyanis egyrészt a szélesebb tapasztalati korpuszra való támaszkodás igénye, másrészt a vallás jelenségeinek a maguk történetiségében való tárgyalása. Ezek mindenképpen legitim felvetések még akkor is, ha egyrészt tisztában vagyunk vele, hogy a közvetlen tapasztalati korpuszra támaszkodás a filozófiai elemzésekben általában mennyire ritka. Továbbá, hogy egy történeti elemzés mennyire meghaladta volna e disszertációnak így is a lehető mértékig kitágított tartalmi és formai kereteit.

Legitim kritika lehet továbbá a fogalmi sokszínűség és a váltakozó beszédmódok, vagyis a vallástudomány oldaláról a túlzott filozófiai-, a filozófia oldaláról a túlzott vallástudományi érdeklődés. Ezt azonban egyenlőre el-, és kikerülhetetlen kihívásnak találtuk. Nem kívántunk ugyanis egyik területnek sem adósa maradni.

Magyar nyelvű absztrakt

Mythos Contra Factum, a posztmodern mítoszszövés hermeneutikája

Az utóbbi évtizedekben új vallási jelenségek tűntek fel, terjedtek el és inkulturálódtak globális méretekben. Mitikus kontrafaktumokkal találkozhatunk világszerte, melyek elemei szinte teljesen szabadon képesek összeállni, szétválni és újra összekapcsolódni egymással. A posztmodern állapotban ezen mitikus elemek állandó és változékony egységei alkotják meg a vallásokat, mint olyanokat. A metanarratívák és a nagy elbeszélések iránti általános bizalmatlanság megváltoztatta a történeti egyházak és a tudomány szerepét és népszerűségét is a posztmodern társadalmakban. Ez az új helyzet ugyanakkor a vallási és paravallási jelenségek elterjedésének kedvezett. A disszertáció célja a posztmodern vallási piac szoftmodern vallási hálózatként való elemzése, a meghatározó változások meghatározásával. A posztmodern mítoszszövés hermeneutikáját tisztázandó. A disszertáció másik célja egy olyan releváns filozófiai rendszer megalapozása, mely képes elemezni és helyesen értelmezni a vallási jelenségeket általában is. A disszertáció módszere egyszerre fenomenológiai és hermeneutikai. A hermeneutikai módszer által a vallási lényeg és a vallási tapasztalat maga is vizsgálhatóvá válik vallásos elbeszélések elemzésén keresztül. A fenomenológiai alaphelyzet ugyanakkor lehetőséget teremt ezen lényegek leíró magyarázatára, anélkül, hogy metafizikai kijelentések megtételére kötelezne vagy buzdítana. Ezen módszerek ötvözése eredeti próbálkozásnak tekinthető, ahogy az empirikus vizsgálat és a filozófiai elemzés együttes alkalmazása sem túl szokásos. A disszertáció fő tézise és eredménye a szentség transzcendentális lényegének és transzcendens esetlegességének igazolása. Ezen elmélet filozófiai érvelésen alapszik, de empirikus tények is alátámasztják és megerősítik. A disszertáció a vallásos szuibjektumot avagy individuumot a szentséggel kapcsolatban álló szintetikus egységként kezeli, és kimutatja, hogy a szoftmodern vallásokban az emberi egzisztencia alá-vetettsége sok esetben nem tud megvalósulni. Ennek oka a hívő elidegenedése önmagától, a világtól, és a szentségtől magától is, noha épp ezen transzcendentológiái biztosíthatnák csak integritását a profanitás kihívásai ellenében. Ezen felismerésre alapozva felállíthatóvá válik a vallási és paravallási jelenségeket és elbeszéléseket elválasztó kritérium, a hívő ember oldaláról szemlélve. Három szoftmodern kisegyház empirikus vizsgálatát követően a vallás fenomenológiai definíciója és modellje által kijelölt induktív úton halad elemzésünk. A szoftmodernitás definíciója és elemzése végül elégségesen karakterizálja a posztmodern vallásosság lényegét, mely kis mitikus mikronarratívák sokaságaként is leírható.

Abstract in English

Mythos Contra Factum – Hermeneutical Analysis of Postmodern Myth-weaving

In the last decades new religious phenomena have been appeared, spread and inculturated globally. We could realize mythical contrafacts worldwide, which elements could be joined, seperated and rejoined with each other in new integrations almost totally free. In the postmodern condition constant and flexible units of these mythical elements could compose religions. The incredulity towards meta-narratives and so-called Grand Narratives changed the role and popularity of traditional religions and the science as well in the postmodern societies. This new condition serve the spreading of new religious and para-religious phenomena at the same time. The dissertation's aim was the philosophical analysis of the postmodern religious market as softmodern religious network, and describe the substantive alterations. To clarify the hermeneutics of postmodern myth-weaving. An other aim of dissertation was to establish one relevant and new philisophical system, which able to analyze and interpret the phenomen of religion at all. The method of dissertation is based on phenomenology and philosophical hermeneutics. By the hermeneutic method we could examine the essence of religions, and the religious experience, by analysis of religious narratives. At the same time by the phenomenological position we could describe these essences without making metaphysical assertions. This combination of methods is unique endeavor. The combination of empiric method and philosophical analysis is original ambition too. The main philosophical thesis and result of the dissertation was the verification of transcendental essence and transcendent eventuality of the Holy. This theory is based on relevant philosophical argumentations, but affirmed by empiric facts as well. The dissertation interpreted religious subject or individuum as Holy-related synthetic unit, and showed, that in softmodern religions the sub-jection of human existent usually not possible. The reason of it is the alteration of believer, who alterate from himself, from world, and from the Holy as well, although these own transendentolologies could secure his integration in the face of challenges of Profanity. Based on this recognition, we could make the distinctive criterium of religious and para-religious narratives and phenomena, from the viewpoint of human believers. After the empiric incestigation of three softmodern church, the phenomenological definition and model of religion dictated the inductive direction of the whole analysis. At the end by the definiton and analysis of softmodernity we could properly describe the essence of postmodern religiousness, which could be characterised by an abundance of mythical micronarratives.

TEMATIKUS IRODALOMJEGYZÉK

Vallástörténet

- Borovicka, V. P.: Sátáni istenek szektái (Kalligram Kiadó, 1997)
- Bierlein, J.F.: Parallel Myths (Ballantine Books, 1994)
- Campbell, Joseph: Az ezerarcú hős (Édesvíz Kiadó, 2010)
- Campbell, Joseph: The Power of Myth (Anchor Books, New York, 1991)
- Campbell, Joseph: Velünk élő mítoszok (Édesvíz kiadó, 2000)
- Connolly, Peter: Approaches to the Study of Religion (Continuum, 2001)
- Delitzsch, Friedrich: Babel and Bible: Two Lectures On the Significance of Assyriological Research for Religion, Embodying the Most Important Criticisms and the Author's Replies (Nabu Press, 2010)
- Dundas, Alan: The Flood Myth (University of California Press, 1988)
- Durkheim, Emile: A vallási élet elemi formái (L'Harmattan Kiadó, 2002)
- Eimuth, Kurt-Helmuth: A szektások gyermekei (Ecclesia/Kairosz közöz kiadás, Budapest, 1999)
- Eliade, Mircea (1999/1)[802]: Vallási hiedelmek és eszmék története I-III. (Osiris Kiadó, Budapest, 1999)
- Engler, Steven: Historicizing "Tradition" in the Study of Religion (Walter de Gruyter, 2005)
- Fónagy Iván: A mágia és a titkos tudományok története (Bibliotheca, Budapest, 1943)
- Francev, J.P. (szerk.): A vallás és a tudomány a világról (Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1966)
- Frazer, James G.: Az aranyág (Osiris Kiadó, Budapest, 1998)
- Gilson, Étienne: A középkori filozófia szelleme (Kairosz Kiadó, 2000)
- Glasenapp, Helmuth von: Az öt világvallás (Gondolat Kiadó, Budapest, 1987)
- Glasenapp, Helmuth von: Non-Christian Religions A to Z (Grosset&Dunlap, Inc., New York, 1963)
- Hinnells, John: The Routledge Companion to the Study of Religion (Routledge, 2009)
- Hunyadi László: Az emberiség vallásai az őskortól napjainkig (Lipták Kiadó, Budapest, 1998)
- Hunyadi László: A világ vallásföldrajza - vallástörténet és vallásföldrajz (Végeken kiadó, Budapest, 1995)
- Horváth Pál: Vallásfilozófia és vallástörténet (Zsigmond Király Főiskola, 2006)
- Jahoda, Gustac: A babona lélektana (Közgazdasági Kiadó, Budapest, 1975)
- Kerényi Károly: Görög mitológia (Gondolat Kiadó, Budapest, 1977)
- Kerényi Károly: Mi amitológia? Tanulmányok a homérosi himnuszokhoz. (Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1988)
- Kirk, G.S. - Raven J.E. - Schofield, M. (ford. Cziszter Kálmán és Steiger Kornél): A preszókratikus filozófusok (Atlantisz Könyvkiadó, 1998)

[802] Amennyiben egy szerzőnek adott évben megjelent több publikációját is hivatkozzuk, a perjel utáni folyamatos számozással tesszük egyértelművé a szakirodalmi hivatkozást. A megjelenés évét is előre hozva és feltüntetve a zárójelben.

- Lang, Bernhard: Monotheism and the Prophetic Minority: An Essay in Biblical History and Sociology (Eisenbrauns, 1985)
- Lewis-Williams, David: Conceiving God: The Cognitive Origin and Evolution of Religion (Thames & Hudson, 2010)
- Marett, Robert Ranulph: The Threshold of Religion (Cornell University Library, 2009)
- McCutcheon, Russell T.: Studying Religion: An Introduction (Equinox Publishing, 2007)
- Müller, Max Friedrich: An Introduction To The Science Of Religion (Kessinger Publishing, 2010)
- Nyíri Kristóf (szerk.): Vallásfilozófia Magyarországon - A hazai egyházak szellemi helyzete (Áron Kiadó, Budapest, 1995)
- Reinach, Salomon: Orpheus: A History of Religions (Kessinger Publishing, 1995)
- Robinson, Danielle: Az iszlám (Kossuth Kiadó, Budapest, 2000)
- Schmidt, Wilhelm: The Origin and Growth of Religion: Facts and Theories (Cooper Square Publisher, 1972)
- Sharpe, E.J.: Comparative Religion (Gerald Duckworth & Co Ltd., 1994)
- Simon Róbert (szerk.): A vallástörténet klasszikusai (Osiris Kiadó, Budapest, 2003)
- Störig, Hans Joachim (ford. Frenyó Zoltán, Neumer Katalin, Tőkei Éva, Zoltai Dénes): A filozófia világtörténete (Helikon Kiadó, 2008)
- Szepesy Gyula: Kézikönyv a vallásról (Kossuth könyvkiadó, Budapest, 1961)
- Szimonidesz Lajos: Primitív és kultúrvallások. Iszlám és buddhizmus (Dante Kiadó, Budapest, 1931)
- Szőnyi György Endre: Új föld, új ég. (Kozmosz Kiadó, Budapest, 1973)
- Trencsényi-Waldapfel Imre: Mitológia (Gondolat Kiadó, Budapest, 1974)
- Tylor, Edward Burnett: Primitive Culture. Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom 1-2 (Nabu Press, 2010)
- Voight Vilmos (2007/1): A vallás megnyilvánulásai - Bevezetés a vallástudományba (Timp Kiadó, 2007)
- Voight Vilmos: A vallási élmény története (Timp Kiadó, 2004)
- Voigt Vilmos: Egy rejtélyes magyar vallástörténet bemutatása.(2000 Irodalmi és Társadalmi Havilap, 2008 novemberi szám, 56-64. o.)
- Waardenburg, Jacques: Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods, and Theories of Research (Walter De Gruyter Inc., 1999)
- Wach, Joachim: Introduction to the History of Religions (Macmillan Publication, 1988)
- Wach, Joachim: The comparative study of religions (Columbia University Press, 1969)
- Wach, Joachim: Types of religious experience, Christian and non-Christian (University of Chicago Press, 1965)

Vallásfenomenológia

- András Sándor: A szent - Eliade és Heidegger (Gond Filozófiai Esszéfolyóirat, 1993. évi 4. szám; 123-140.o.)
- András Sándor: Heidegger és a szent (Osiris Kiadó, Budapest, 1994)
- Anttonen, Veikko: Kognitív fordulat a néprajzi valláskutatásban. Módszertani újítások. (Magyar Vallástudományi Társaság, Budapest, 2004)
- Bokody Péter - Szegedi Nóra - Kenéz László (szerk.): Transzcendencia és megértés - Lévinas etikája és metafizikája (L'Harmattan Kiadó, 2009)
- Cox, James: Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates (Continuum, 2006)
- Dubuisson, Daniel: The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge, and Ideology (Johns Hopkins University Press, 2007)
- Eliade, Mircea (1999/2): A szent és a profán (Európa Könyvkiadó, Budapest, 1999)
- Eliade, Mircea (2002/1): Az eredet bűvöletében (Cartaphilus Kiadó, Budapest, 2002)
- Eliade, Mircea (1999/3): Misztikus születések (Európa Könyvkiadó, Budapest, 1999)
- Gáspár Csaba László: Isten és a semmi (Harmat Kiadó, 2000)
- Gooch, Todd A.: The Numinous and Modernity: An Interpretation of Rudolf Otto's Philosophy of Religion (Walter De Gruyter Inc., 2000)
- Hare, Richard Mervyn: Blik (in: New Essays in Philosophical Theology; London, SCM Press, 1955)
- Heike, T.: Hallgatni istenkáromlás volna. A panasz fenomenológiája és teológiája az Ószövetségben (Mérleg, 1999. évi 4. szám)
- Hoppál Kál Bulcsú: A vallásfenomenológiától a vallástörténetig – a vallástudomány útja. Megjelent in: Előadások a vallásról 25-38. o. (Magyar Vallástudpmányi Társaság, Budapest, 2007)
- Horváth Pál: Vallásismeret (Calibra Kiadó, 1996)
- Husserl, Edmund: Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic (Springer, 2001)
- Husserl, Edmund: Karteziánus elmélkedések (Budapest, 2000)
- James, George Alfred: Interpreting Religion: The Phenomenological Approaches of Pierre Daniel Chantepie De LA Saussaye, W. Brede Kristensen, and Gerardus Van Der Leeuw (Catholic University of America Press, 1995)
- James, William: The Varieties of Religious Experience (Penguin Classics, 1983)
- Kristensen, W. Brede: The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion (Martinus Nijhoff , Hollandia, 1971)
- Leeuw, Gerardus Van Der: A vallás fenomenológiája (Osiris Kiadó, Budapest, 2001)
- Lévinas, Emmanuel: Nyelv és közelség (Tanulmány Kiadó, 1997)
- Lévinas, Emmanuel: Teljesség és Végtelen (Jelenkor Kiadó, 1999)

- Losoncz Alpár: A világfogalom értelmezései a fenomenológia ösvényein (relevanvia (Magyar Filozófiai Szemle, 1999/1-3)
- Loszev, Alekszej: A mítosz dialektikája (Európa Könyvkiadó, Budapest, 2000)
- Mezei Balázs: Fenomén és relevanvia (Magyar Filozófiai Szemle, 1998/1-3 szám, 215-248. o.)
- Mezei Balázs: Vallás és hagyomány (L'Harmattan Kiadó, 2003)
- Mezei Balázs: Zárójelbe tett Isten - Edmund Husserl és egy fenomenológiai prototeológia vázlata (Osiris Kiadó, Budapest, 1997)
- Otto, Rudolf: A szent - az isteni eszmélyében rejlő irracionális s viszonya a racionálishoz (Osiris Kiadó, Budapest, 1997)
- Pávay Tibor (2005/1): Az idegenek köztünk járnak – új vallási jelenségek hermeneutikája (Partium, 2005. augusztusi szám, 37-52.o.)
- Pávay Tibor (2003/1): Freud transzcendentális köpönyege, a vallás mint illuzórikus valóság (Szkholion, 2003/1; 37-43.o.)
- Pávay Tibor: Lábjegyzetek „A" személyes dialógus fenomenológiájához (Partium, 2007 téli szám, 24-31.o.)
- Pávay Tibor (2003/2): Titokzatos jelek a Földön – új vallási fenomének (In: I. DETEP konferencia. Tanulmányok; 194-200.o.; Debrecen, 2003)
- Ricoeur, Paul: Fenomenológia és hermeneutika (Kossuth Kiadó, Budapest, 1997)
- Ricoeur, Paul: Oneself as Another (University Of Chicago Press, 1995)
- Ricoeur, Paul: Time and Narrative, Volume 1-3 (University Of Chicago Press, 1990)
- Ricoeur, Paul - Lacocque, André: Bibliai gondolkodás (Európa Kiadó, 2003)
- Ross, Kelley L.: The Kant-Friesian Theory of Religion and Religious Value, including Kant, Fries, Schopenhauer, Nelson, Otto, Jung, & Eliade (online esszé, 1999. Elérhetőség: http://www.friesian.com/numinos.htm)
- Saussaye, Chantepie de la: Manual of the Science of Religion (Cornell University Library, 2009)
- Schaeffler, Richard: A vallásfilozófia kézikönyve (Osiris Kiadó, Budapest, 2003)
- Snyder, Lee R.: The Development of Cognitive Synthesis in Immanuel Kant and Edmund Husserl (Edwin Mellen Press, 1995)
- Szegedi Nóra: A kanti sematizmus mint fenomenológiai probléma (Világosság, 2004. évfolyam 10–11–12. szám; online: http://www.vilagossag.hu/pdf/20050213203005.pdf)
- Takeuchi, Dai: Phenomenology and Theology (World Intelligence Network, 2004. évfolyam 11. szám, 1-2.o.)
- Tengelyi László: A tapasztalat és a valóság - fenomenológia az ezredfordulón (Elhangzott a „Filozófia az ezredfordulón" c. konferencián, Kecskemét, 2000; online elérhető teljes terjedelmében: http://www.phil-inst.hu/projects/kecske.met/tengelyi_1928.htm)
- Tengelyi László: Önkonstitúció és élettörténet a késői Husserlnél (Magyar Filozófiai Szemle, 1999. évi 6. szám)

- Tomka Miklós: Vallásfilozófiák az ezredfordulón (Elhangzott a „Filozófia az ezredfordulón” c. konferencián, Kecskemét, 2000; online elérhető teljes terjedelmében: http://www.phil-inst.hu/projects/kecske.met/tomka_el.htm)
- Toronyai Gábor: A késő husserli transzcendentális fenomenológia, mint tudományos életfilozófia (Magyar Filozófiai Szemle, 2001. évfolyam, 1-2. szám)
- Toronyai Gábor: Tudományos életfilozófia tanulmány Edmund Husserl késői gondolkodásáról (Osiris Kiadó, Budapest, 2002)
- Veress Károly: A filozófiai hermeneutika esélyei az ezderfordulón (Elhangzott a Filozófia az ezredfordulón c. konferencián, Kecskemét, 2000; online elérhető teljes terjedelmében: http://www.phil-inst.hu/projects/kecske.met)
- Waardenburg, Jacques: Reflections on the study of religion, including an essay on the work of Gerardus van der Leeuw (Walter de Gruyter, 1978)
- Yamane, David: Narrative and religiosus experience (Journal of Sociology of Religion, 2000. évfolyam, 2. szám, 171-189.o.)
- Zirkuli Péter: A történelem rémülete - Eliade mítoszelméletéről (BUKSZ - 8. évfolyam, 2. szám, 186–203. o.,1996.)

Egyéb kapcsolódó teoretikus művek

- Akehurst, F. R. P.- Davis, Judith M.: A Handbook of the Troubadours. (University of California Press, 1995)
- Andorka Rudolf: Bevezetés a szociológiába (Osiris Kiadó, Budapest, 1997)
- Ankersmit, Frank: A történelmi reprezentáció. (Lásd in: Kisantal Tamás (szerk.): Tudomány és művészet között. A modern történelemelmélet problémái - 235-263. o.; L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2003)
- Ankersmit, Frank: Historiograpy and Postmodernism. (Lásd in: Uő.: History and Tropology. The Rise and Fall of Metaphor. 162-181. o. University of California Press, Berkeley, 1994)
- Ankersmit, Frank: Narrative Logic. A Semantic Analysis of the Historian’s Language. (The Hague, Mouton, 1983)
- Aquinói Szent Tamás: Summa theologiae (Helikon Kiadó, Budapest, 1991)
- Arisztotelész: Nikomakhoszi etika (Európa Könyvkiadó, 1987)
- Armstrong, Karen: Isten története (Európa Könyvkiadó, Budapest, 1996)
- Aronson, Elliot: A társas lény (Akadémiai Kiadó, 2008)
- Asimov, Isaac: Logika (In Uő.: A nyikorgó idegen, 17-43.o.; Móra, Budapest, 1971)
- Aubrey, Elisabeth: The Music of the Troubadours (Indiana University Press, 2000)
- Augustinus Aurelius: Vallomások I-II. (Akadémiai Kiadó, 1995)
- Ayala, Francisco J.: Contemporary Debates in Philosophy of Biology (Wiley-Blackwell, 2009)
- Ayala, Francisco J. (szerk.): Science, Evolution, and Creationism (National Academies Press, 2008)

- Ayer, A. J. (szerk.): Language, Truth and Logic (London, 1946)
- Ayer, A. J. (szerk.): Logical Positivism (Greenwood Press Reprint, 1978)
- Bánfalvi Attila: Menekülés a szabadságba - a frommi filozófia alapvonalai (In: Bánfalvi Attila: A szabadság arcai a pszichoanalízisben - pszichoanalitiko-filozófiai esszék 150-172.o.; Osiris Kiadó, Budapest, 1998)
- Bánki Éva – Ladányi-Turóczy Csilla: A tavaszidő édessége (Kairosz Kiadó, 2004)
- Barbour, Ian: When Science Meets Religion. Enemies, Strangers, or Partners? (HarperOne, 2000)
- Benedek István: Az értelem dicsérete - Művelődéstörténeti tanulmány a 16.-17. század gondolkodóiról. (Minerva Kiadó, Budapest, 1987)
- Benhabib, Seyla: A 'világ' fogalma Martin Heidegger Lét és idő című művében (Kellék, 1999. évfolyam, 13. szám)
- Bényei Tamás: Átszivárgások. Kurt Vonnegut és a science fiction (Prae, 2001)
- Besecke, Kelly: Speaking of Meaning in Modernity: Reflexive Spiritualy as a Cultural Resource (Sociology of Religion, 2001. évfolyam, 3. szám)
- Bodrogvári Ferenc: A programozott oktatás vezetési modellje és az inkorporáció veszélye (Létünk, 1971. évfolyam, 113-123. o.)
- Bolberitz Pál: Isten, ember, vallás (Ecclesia, 1981)
- Bonyhai Gábor: A szimbólumfogalom helye a filozófiai hermeneutikában (Lásd in: Kamarás István (szerk.): Embertan. Szöveggyűjtemény az emberismeret tanítására; JPTE Tanárképző Intézet, Pécs, 1998, 114-155.o.)
- Boros János: Jean-Francois Lyotard, a különbözőség elgondolója (Jelenkor, 1999. évfolyam 3. szám, 298-306.o.)
- Botond Gyula: Média-Mágia (Botond kiadó, Budapest, 2007)
- Braudel, Fernand: A History of Civilizations (Penguin, 1995)
- Benda, Julien: Az irástudók árulása (Fekete Sas Kiadó, Budapest, 1997)
- Buber, Martin: Én és Te (Európa Könyvkiadó, 1999)
- Bultmann, Rudolf: Az Újszövetség teológiája (Osiris Kiadó, Budapest, 2003)
- Bultmann, Rudolf: Hit és megértés (L'Hartmann, Budapest, 2007)
- Bultmann, Rudolf: Történelem és eszkatológia (Atlantisz Könyvkiadó, 1994)
- Capps, Walter H.: Religious Studies. The Making of a Discipline. Minneapolis (Augsburg Fortress, 1995)
- Carnap, Rudolf: A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül. (In: Forrai Gábor – Szegedi Péter (szerk.): Tudományfilozófiai Szöveggyûjtemény; Áron Kiadó, Budapest, 1999)
- Carr, David: Time, narrative, and history (Indiana University Press, 1991)
- Cassirer, Ernst: The Philosophy of Symbolic Forms. Vol. 2. Mythical Thought (Yale University Press, 1970)
- Cherbury, Herbert of: The Antient Religion of the Gentiles and Causes of Their Errors Consider'd (University of Michigan Library, 2009)

- Cohen, Albert K. : A szubkultúrák általános elmélete (In: Huszár Tibor – Sükösd Mihály (szerk.): Ifjúságszociológia, 264-286.o.; Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1969)
- Condorcet, de Nicolas: Az emberi szellem fejlődésének vázlatos története (Gondolat Kiadó, Budapest, 1986)
- Congar, Yves: Christianity as Faith and as Culture. (East Asian Pastoral Review, 1981, 18 évfolyam 4.szám, 304-317.o.)
- Cupitt, Don: Eltűnt istenek nyomában - a vallásosság jövője (Kulturtrade Kiadó, 1997)
- Cupitt, Don: Is Nothing Sacred? The Non-Realist Philosophy of Religion (Fordham University Press, 2003)
- Cupitt, Don: Mysticism After Modernity (Blackwell Publishers, 1998)
- Czarnecki, Zdzislaw: A marxista valláselmélet genezise (Kossuth Kiadó, Budapest, 1975)
- Csepeli György: Bevezetés a szociálpszichológiába (Tankönyvkiadó, Budapest, 1986)
- Dawes, Gregory W.: Theology and Religious Studies in the University: 'Some Ambiguities' (lásd in: Religion, 26. évfolyam, 1, szám, 49-68. o.; Academic Press, 1996)
- Davidson, Donald: Az irracionalitás paradoxonai. (In: Filozófusok Freudról és a pszichoanalízisrôl. Bp., 1993)
- Davies, Brian: Bevezetés a vallásfilozófiába (Kossuth Kiadó, Budapest, 1999)
- Dawkins, Richard: The Selfish Gene (Oxford University Press, 2006)
- Dávidházi Péter: Mi, filológusok, és a bizonyosság vágya. Pozitivista kötődéseink egy szakmai vita fényében. (Irodalomtörténeti Közlemények, 2004. évi 1. szám, 3-55.o.)
- Dennett, Daniel C.: Az intencionalitás filozófiája (Osiris Kiadó, Budapest, 1998)
- Derrida, Jacques: A filozófiában újabban meghonosodott apokaliptikus hangnemről (Gond, 1992. évi 2. szám, 129-160.o.)
- Derrida, Jacques: Marx kísértetei (Jelenkor, 1995)
- Descartes, René: Értekezés a módszerről (Műszaki Könyvkiadó 2000)
- Dewey, John: The Philosophy of John Dewey (University Of Chicago Press, 1981)
- Dilley, Frank B.: Metaphysics and Religious Language (Columbia University Press, New York, 1964.)
- Dilthey, Wilhelm: A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban (Gondolat Kiadó, Budapest, 2003)
- Dreyfus, Hubert L. - Rabinow, Paul: Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics, (University of Chicago Press, 1983)
- Duby, Georges: A nő a középkorban (Corvina Kiadó, 2000)
- Duby, Georges: Emberek és struktúrák a középkorban (Magvető Kiadó, Budapest, 1978)
- Durkheim, Émile: Az öngyilkosság (Osiris Kiadó, Budapest, 2003)
- Ebeling, Gerhard: Értelmezéstörténet mint egyháztörténet (Hermeneutikai Kutató Központ, 1994)
- Ebeling, Gerhard: Isten és szó (Hermeneutikai Kutató Központ, 1995)
- Eco, Umberto: Az új középkor (Európa könyvkiadó, Budapest, 2008)

- Einstein, Albert: Hogyan látom a világot? (Gladiátor Kiadó, 2002)
- Erős Ferenc: Pszichoanalízis és kulturális emlékezet (Jószöveg Műhely, 2010)
- Erős Vilmos: A szellemtörténet. (Valóság, 2008. év 5.szám, 20-35.o.)
- Erős Vilmos: Mit jelent a történetírás-történet, és miért írunk ilyet? (Aetas, 2000. évfolyam 4. szám, 142-147. o.)
- Feuerbach: A kereszténység lényege (Akadémiai Kiadó, Budapest, 1961)
- Flew, Antony: Theology and Falsification (ld. in: Reason Reason and Responsibility, Readings in Some Basic Problems of Philosophy, 48-49. o.. Dickenson Publishing Company, 1968)
- Flusser, Vilém: A technikai képek mindensége felé (Budapest, 2004)
- Flusser, Vilém: Az új képzelőerő (Atheneum, 1993, I. kötet 4. füzet)
- Foucault, Michel: A tudás archeológiája (Atlantisz Könyvkiadó, 2001)
- Foucault, Michael: Foucault válaszol Sartre-nak. Lásd in: Hankiss Elemér (szerk.): Strukturalizmus, I. kötet (Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 1972)
- Foucault, Michel: A szavak és a dolgok (Osiris Kiadó, Budapest, 2000)
- Freud, Sigmund: Egy illúzió jövője (Bibliotheca, 1945)
- Freud, Sigmund: Totem és tabu (Hermit Könyvkiadó, 2011)
- Fries, Jakob Friedrich: Dialogues on morality and religion (Barnes & Noble, 1982)
- Fries, Jakob Friedrich: Knowledge, belief, and aesthetic sense (Verlag fur Philosophie, 1989)
- Fromm, Eric: Az önmagáért való ember (Napvilág Kiadó, Budapest, 1998)
- Gadamer, Hans-Georg: Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata. (Gondolat Kiadó, Budapest, 1984.)
- Gadamer, Hans-Georg: Hallani - látni - olvasni.(Nagyvilág, 2001/01. szám, 128-134. o.)
- Gadamer, Hans-Georg – Strauss, Leo: Levélváltás az Igazság és módszerrõl (2000 c. havilap, 2005. évi július- augusztusi szám, 105-108.o.)
- Géczy Barnabás: Lamarck és Darwin (Magvető Könyvkiadó, Budapest, 1982)
- Gyáni Gábor: Jövő, aminek van is, nincs is múltja (Forrás, 42. évfolyam 7. szám, 3-11. o., 2010)
- Gray, Alexander: Socialist Tradition. Moses to Lenin (Ludwig von Mises Institute, 2010)
- Greschat, Hans-Jürgen: Was ist Religionswissenschaft? (Stuttgart, 1988)
- Guénon, René: Általános bevezetés a hindu doktrínák tanulmányozásához (Kvintesszencia Kiadó, Debrecen, 1999)
- Guénon, René: A modern világ válsága (Kvintesszencia Kiadó, 2008)
- Gunst Péter:A magyar történetírás története (Csokonai Kiadó, Debrecen, 1995)
- Gyáni Gábor: Történelem: tény vagy fikció? (Lásd in: Uő.: Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése. 48-70. o.; Napvilág Kiadó, Budapest, 2000)
- Habermas, Jürgen: Filozófiai diskurzus a modernségről (Helikon Kiadó, 1998)
- Habermas, Jürgen: Válogatott tanulmányok (Atlantisz Kiadó, 1994)

- Halász Gábor: A nyolcvanas évtized a magyar oktatásban. Kézirat. (készült a Magyar Televízió felkérésére szakértői háttértanulmányaként, 2009. Online elérhető: http://halaszg.ofi.hu/download/MTV tanulmany.htm)
- Hamvas Béla: Scientia Sacra (Magvető, Budapest, 1988)
- Hamvas Béla: Silentium (Vigilia, 1984. évfolyam 11. szám)
- Hargrove, Barbara: The Holy. (In: The Sociology of Religion. Classical and Contemporary Approaches, 14-29.o.; Illinois, AHM, 1979)
- Hatos Pál: Szekularizáció és a vallás globális valósága (Kommentár, 2006. év, 2. szám, 27-34.o.)
- Hegel, G.W.F. (1982/1): A görög fantáziavallás és a keresztény pozitív vallás különbsége (In: Hegel: Ifjúkori írások, 74-90. o.; Gondolat Kiadó, Budapest, 1982)
- Hegel, G.W.F. (1982/3): A keresztény vallás pozitivitása (In: Hegel: Ifjúkori írások, 55-90.o.; Gondolat Kiadó, Budapest, 1982)
- Hegel, G.W.F.: A német idealizmus legrégibb rendszerprogramja (In: Magyar Filozófiai szemle, 1985/5-6. 811-812.o.)
- Hegel, G.W.F.: A szellem filozófiája enciklopédia III. (Akadémiai Kiadó, Budapest, 1981)
- Hegel, G.W.F. (1982/2): Ifjúkori válogatott írások (Gondolat Kiadó, Budapest, 1982)
- Hegel, G.W.F.: Vallásfilozófiai előadások (Atlantisz Könyvkiadó, 2000)
- Heidegger, Martin: Bevezetés a metafizikába (Sun Books Kft., 1995)
- Heidegger, Martin: Költőien lakozik az ember - válogatott írások (T-Twins Kiadó, 1994)
- Heidegger, Martin: Lét és idő (Osiris Kiadó, Budapest, 2007)
- Heller Ágnes: Általános etika (Cserépfalvi Kiadó, 1994)
- Heller Ágnes: Mi a posztmodern – húsz év után (Alföld, 2003, 54. évfolyam 3. szám, 3-15.o.)
- Helvetius: Az emberről. Értelmi képességeiről és neveltetéséről (Tankönyvkiadó, Budapest, 1962)
- Hermann István: Sigmund Freud avagy a pszichológia kalandja. (Gondolat Kiadó, Budapest, 1964.)
- Hick, John: An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent (Yale University Press, 2004)
- Hick, John: The New Frontier of Religion and Science: Religious Experience, Neuroscience and the Transcendent (Palgrave Macmillan, New York, 2006)
- Hick, John: Religious Faith as Experience (in: G.N.A. Vesey (szerk): Talk of God; London, 1969)
- Hill, Harvey: The Politics of Modernism: Alfred Loisy and the Scientific Study of Religion (Catholic University of America Press, 2002)
- Hobbes, Thomas: Leviatán (Európa Könyvkiadó, 2001)
- Holbach, P. H.: Szentek képtára (Kossuth Könyvkiadó, 1966)
- Hoppál Mihály (szerk.) - Kovács Ábrahám (szerk.): Tanulmányok a magyar vallástudomány történetéről (L'Harmattan Kiadó, 2009)
- Horváth Péter: Romantikus poézis és új mitológia (Pro Philosophia Füzetek, 2005. évfolyam, 44. szám, 71-103.o.)

- Horváth Róbert: Létező, létezés, lét (Pannon Front 29. szám, 2009; online elérhető: http://www.pannonfront.hu/29/horvath.letletezesletezo.htm)
- Hraskó Gábor: Darwin, a bajok eredete (Természet Világa, 2000, 131. évfolyam, 5. szám, 222-224.o.)
- Huizinga, Johan: A középkor alkonya (Helikon Kiadó, 1982)
- Humboldt, Wilhelm von: Wilhelm von Humboldt válogatott írásai (Európa Könyvkiadó,1985)
- Hume, David (2006/1): Beszélgetések a természetes vallásról (Atlantisz Könyvkiadó, 2006)
- Hume, David (2006/2): Értekezés az emberi természetről (Akadémiai Kiadó, 2006)
- Hume, David: Tanulmány az emberi értelemről (Magyar Helikon, 1973)
- Hutcheon, Linda: A Poetics of Postmodernism. History, Theor, Fiction. Routledge (London, 1988)
- Indinopulos, Thomas (szerk.) – Yonan, Edward (szerk.): The Sacred and Its Scholars: Comparative Methodologies for the Study of Primary Religious Data (Brill Academic Publisher, 1996)
- Ivan Colovic: Politikai mítoszok – tér és idõ (Tiszatáj, LVII. évf. 1. szám, 61-69. o., 2003)
- Józsa Péter: Lévi-Strauss, strukturalizmus, szemiotika (Akadémiai Kiadó, Budapest, 1980)
- Jung, Carl Gustav: A nyugati és keleti vallások lélektanáról (Scolar Kiadó, 2005)
- Jung, Carl Gustav: Föld és lélek. Az archaikus ember (Kossuth Könyvkiadó, 1995)
- Jung, Carl Gustav: Titokzatos jelek az égen (Kossuth Kiadó, Budapest, 2000)
- Kant, Immanuel: A filozófiában újabban meghonosodott elõkelõ hangnemről (In: Gond, 1992/2, 160-169.o.)
- Kant, Immanuel: A gyakorlati ész krtitikája (Ictus, 1998)
- Kant, Immanuel: A tiszta ész kritikája (Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2004)
- Kant, Immanuel: A vallás a puszta ész határain belül és más írások (Gondolat, 1974, Budapest)
- Kant, Immanuel: Prolegomena (Atlantisz, 1999.)
- Kehrer, Günter: Religionswissenschaft. (Lásd in: Eicher, Peter (szerk.): Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe 422-240.o., München, 1991)
- Kelemen János: A szavak és a szavak (Buksz, 2001. évi tavaszi szám, 6-14.o.)
- Kelemen János: Mi a strukturalizmus? (Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1969)
- Kierkegaard, Soren: A szorongás fogalma (Göncöl Kiadó, 1993)
- Kierkegaard, Soren: Félelem és reszketés. (Európa Kiadó, Budapest, 1986)
- Kierkegaard, Soren: Vagy-vagy (Osiris Kiadó, Budapest, 1994)
- Kibler, William W. (szerk.): Medieval France: An Encyclopedia (Routledge, 1995)
- Kirk, G.S.: A mítosz (Holnap Kiadó, 1993)
- Kisantal Tamás (szerk.): Tudomány és mûvészet között. A modern történelemelmélet problémái. (L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2003)
- Kisantal Tamás – Szeberényi Gábor: Hayden White „hasznáról és káráról". Narratológiai kihívás a történetírásban. (Aetas 2001. év 1. szám, 116-133. o.)
- Kiss Andrea Laura: A hermeneutika szubjektuma? - Hermeneutika és posztstrukturalizmus szubjektumfogalmának hasonlóságai és különbségei (Kellék filozófiai folyóirat 18/20. szám, 2001.)

- Klaniczay Gábor: A reneszánsz válsága és a manierizmus (Irodalomtörténeti Közlemények, 1970, 74. évfolyam, 4. füzet, 419-450.o.)
- Klaniczay Gábor (szerk.): Európa ezer éve: a középkor I-II. (Osiris Kiadó, Budapest, 2005)
- Klaniczay Gábor: Foucault és a történetírás (Magyar Lettre Internationale 30. szám, 1998. ősz; 13–16. o.)
- Kolakowski, Leszek: Main Currents of Marxism: The Founders, the Golden Age, the Breakdown (W. W. Norton & Company, 2005)
- Kolb, David: New perspectives on Hegel's philosophy of religion (State University of New York Press, 1992)
- Korpics Márta - P. Szilczl Dóra (szerk.): Szakrális kommunikáció. A transzcendens mutatkozása (Typotex Kiadó, 2007)
- Kovács György - Bakosi Éva: Játék az óvodában (szerzői kiadás, Debrecen, 1997)
- Kónya István: A marxizmus valláselmélete és a hallgatók materialista világnézeti nevelése (Budapest, 1985)
- König, Franz: Sziklára épült ház. Életelvek és útmutatás (Szent István Társulat, Budapest, 1984)
- Kriston Pál: A történetírás története. (Tankönyvkiadó, Budapest, 1991)
- Kuhn, Thomas: A tudományos forradalmak szerkezete (Gondolat, Budapest, 1984)
- Kurtz, Paul (szerk.): Science and Religion (Prometheus Books, 2003)
- Küng, Hans – Ching, Julia: Párbeszéd a kínai vallásokról (Palatinus Kiadó, 2000)
- Küng, Hans – Stietencron, Heinrich von: Párbeszéd a hinduizmusról (Palatinus Kiadó, 1999)
- Lacan Jacques: The mirror stage. (In: Paul du Gay - Jessica Evans - Peter Redman (szerk.): Identity: a reader; 44-50.o.; Sage, London, 2000)
- Lajtai L. László: A történetírás mint tudomány. A történészi hivatás kialakulása a XIX. századi Franciaországban. (Napvilág Kiadó, Budapest 2007)
- Lakatos Imre: Falszifikáció és a tudományos kutatási programok metodológiája (In: Forrai Gábor - Szegedi Péter (szerk.): Tudományfilozófia szöveggyűjtemény, 132-159.o.; Áron Kiadó, Budapest, 1999)
- Láng János: A mitológia kezdetei (Gondolat, 1979)
- Latour, Bruno: Sohasem voltunk modernek (Osiris, 1999)
- Leary, Timothy: A Cyberpunk: az individuum, mint a Valóság Kormányosa (Prae, 2001)
- Levy-Bruhl, Lucien: How Natives Think (Princeton University Press, 1985)
- Levy-Bruhl, Lucien: Primitives and the supernatural (Dutton Press, New York, 1935)
- Lewis, C.S.: Essay Collection and Other Short Pieces (Fount, 2000)
- Lévi-Strauss, Claude: Strukturális Antropológia I-II. (Osiris, 2001)
- Lévi-Strauss, Claude: The Savage Mind (University Of Chicago Press, 1968)
- Litowitz, Douglas E.: Postmodern Philosophy & Law (University Press of Kansas, 1999)
- Loisy, Alfred: The Gospel and the Church (General Books, 2010)
- Loisy, Alfred: The birth of the Christian religion (University Books, 1962)

- Losonczi Péter: A szernt és a virtuális valóság (in: Sziget a szárazföldön - Pannonhalmi Szemle 2006. első negyedéves kiadványa 183-194.o.; Posticum, Nagyvárad, 2006)
- Loyolai Szent Ignác: Loyolai Szent Ignác lelkigyakorlatos könyve (Apostoli Szentszék Könyvkiadó, 1986)
- Lyotard, J. F.: A posztmodern állapot (in: J. Habermas - J.-F. Lyotard- R. Rorty: A posztmodern állapot, Budapest, Századvég, 1993. 7-145. l.)
- Lyotard: Mi a posztmodern? (fordította Angyalosi Gergely, Nagyvilág, 1988, 419-426)
- MacIntyre. Alasdair - Flew, Anthony (szerk.): New Essays in Philosophical Theology (SCM Press, London, 1955)
- Markó Lehel: Idõbeliség és narrativitás (Erdélyi Múzeum. 2000/1-2. szám)
- Martinetti, Giovanni: A mai hit észérvei (Paukus Hungarus Kiadó - Kairosz Kiadó, 2001)
- Marx, Karl: Gazdasági-Filozófiai Kéziratok (Kossuth Kömyvkiadó, Budapest, 1970)
- Marx, Karl – Engels, Friedrich: A vallásról (Kossuth Könyvkiadó, 1961)
- Máté-Tóth András - Jahn Mária (szerk.): Studia Religiosa. (Bába és Társa Kiadó, Szeged, 1998)
- Máté-Tóth András: Teológia és vallástudomány. Lásd in: Máté-Tóth András és Lévai Marian (szerk.): Acta Studiorum Religionis; 92-123. o. (Szeged: Bába Kiadó, 2008)
- Máté-Tóth András: Vallástudományok és felsőoktatás (Magyar Tudomány, 1999. májusi szám, 569-580. o.)
- Mauss, Martcell: Az imádság. (In: Simon Róbert (szerk.): A vallástörténet klasszikusai; 625-640.o.; Osiris Kiadó, Budapest, 2003)
- Mayer, Jean-Francois: Guruk és próféták társaságában (In: Lugosi Ágnes, Lugosi Győző (sterk.): Szekták, új vallási jelenségek, 55-70.o.; Pannonica Kiadó, Budapest, 1998)
- McGrath, Alister: Dawkins' God: Genes, Memes, and the Meaning of Life (Wiley-Blackwell, 2004)
- McGuire, Meredith B.: Religion – The social context (London, 2002)
- Mensching, Gustav: Structures and Patterns of Religion (Delhi, 1976)
- Meslier, Jean: Meslier abbé testamentuma (Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1961)
- Mészáros András: Jakob Friedrich Fries hatása a magyarországi filozófiára (Magyar Filozófiai Szemle, 1995. évfolyam, 3–4. szám: 481–498. o.)
- Molendijk, Arie L.: The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands (Brill Academic Publisher, 2005)
- Molendijk, Arie L.: The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts and Contests (Brill Academic Publisher, 1999)
- Molendijk, Arie L.: Religion in the Making: The Emergence of the Sciences of Religion (Brill Academic Publisher, 1998)
- Murányi Mihály: Fiatalok vallásos szocializációja és előítéletessége (Educatio, 2004, 13. évfolyam 4. szám, 583-594. oldal)
- Murányi Mihály: Vallás és illúziók (Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1974)

- Murdoch, J.E. (szerk.) – Sylla, E.D. (szerk.): The Cultural Context of Medieval Learning (Springer, 1975)
- Németh András, Szabolcs Éva: A neveléstörténeti kutatások főbb nemzetközi irányzatai. In: Báthory Zoltán - Falus Iván (szerk.): Tanulmányok a neveléstudományok köréből (Osiris 2001 46-76. o.)
- Nietzsche, Friedrich: Adalék a morál genealógiájához (Holnap Kiadó, 1996)
- Nietzsche, Friedrich: Az antikrisztus - Átok a kereszténységre (Attraktor Kiadó, Budapest, 2005)
- Nietzsche, Friedrich: Így szólott Zarathustra (Osiris Kiadó, Budapest, 2004)
- Nietzsche, Friedrich: Túl jón és rosszon (Raabe Kiadó, 2000)
- Nyíri Kristóf: A hagyomány filozófiája (T-Twins Kiadó, Budapest, 1994)
- Olay Csaba: A hagyomány jelene. Strauss és Gadamer levelezése elé. (2000 c. havilap, 2005. évi július- augusztusi szám, 103-104.o.)
- Paden, William: Religious Worlds - The Comparative Study of Religion (Beacon Press, 1994)
- Pascal, Blaise: Gondolatok (Gondolat Kiadó, Budapest, 1983)
- Pávay Tibor: A transzcendentális és a cyber – a szent kétfajta létmódja (in: Sziget a szárazföldön - Pannonhalmi Szemle 2006. első negyedéves kiadványa 171-182.o.; Posticum, Nagyvárad, 2006)
- Pávay Tibor (2010/1): Hajdú-Bihar megyei roma körkép I. (Rominfo, 2010. évfolyam, 3. szám, 6.o.)
- Pávay Tibor (2010/2): Hajdú-Bihar Megyei Roma Körkép II. (Rominfo, 2010. évfolyam 4. szám, 5.o.)
- Pávay Tibor (2005/2): Madárjós etika (Szkholion, 2005, évfolyam 1. szám)
- Peirce, Charles Sanders: Reasoning and the Logic of Things (Harvard University Press, 1992)
- Peirce, Charles Sanders: The Essential Writings (Prometheus Books, 1998)
- Plantinga, Alvin - Dennett, Daniel C.: Science and Religion: Are They Compatible? (Oxford University Press, 2010)
- Plantinga, Alvin: Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism. (Oxford University Press, 2011)
- Platón: Az állam (Gondolat Könyvkiadó, 1994)
- Platón összes művei I-III. (Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984)
- Pléh Csaba: A narratívumok mint a pszichológiai koherenciateremtés eszközei. (Lásd in: Uő: Hagyomány és újítás a pszichológiában, 365–384. o.; Balassi Kiadó, Budapest, 1998)
- Pollack, Detlef: Was ist Religion? (In: Zeitschrift für Religionswissenschaft, 1995/2. szám, 163-190.o.)
- Pók Attila: Szakértelem és elkötelezettség. Leopold von Ranke magyarországi értelmezéseirõl (Lásd in: Krausz Tamás (szerk.) -Szvák Gyula (szerk.): Életünk Kelet-Európa. 177-183. o.; Pannonica, Budapest, 2003)
- Poma, Andrea: The Critical Philosophy of Hermann Cohen (State University of New York Press, 1997)
- Popper, Karl: A historicizmus nyomorúsága (Akadémiai Kiadó, Budapest, 1989)
- Popper, Karl: A nyitott társadalom és ellenségei (Balassi Kiadó, Budapest, 2001)

- Popper, Karl: A tudományos kutatás logikája (Európa Kiadó, Budapest, 1997)
- Popper, Karl: Conjectures and Refutations - The Growth of Scientific Knowledge (Routledge, 2002)
- Popper, Karl: Igazság, ésszerűség és a tudás növekvése. (TEK-Mirror, 1985. évfolyam, 2. szám)
- Popper, Karl: Megismerés, történelem, politika. (In: Popper Karl: Válogatott írások és beszédek; AduPrint Kiadó, Budapest, 1977)
- Pritz Pál: Az a "rövid" 20. század (Budapest, 2005; online kiadását lásd: http://mek.oszk.hu/05600/05648/05648.pdf)
- Quine, Willard van Orman: Az empirizmus két dogmája (Forrai Gábor – Szegedi Péter (szerk.): Tudományfilozófia szöveggyûjtemény (Áron Kiadó, Budapest, 1999)
- Ranke, Leopold von: Histories of the Latin and Germanic Nations from 1494-1514 (Lásd in: Stern, Fritz: The Varieties of History, 54-62. o.; Vintage Press, 1973)
- Ratzinger, Joseph Cardinal: On Conscience (Ignatius Press, 2007)
- Ravasz László: Korbán 1-2. Beszédek, írások (Franklin Társulat, Budapest, 1942)
- Riegel, Klaus-Georg: Marxism-Leninism as a political religion (Totalitarian Movements and Political Religions, 2005. évfolyam 6. szám, 97-126. o.)
- Romsics Ignác: Clio bűvöletében. Magyar történetírás a 19-20. században nemzetközi kitekintéssel (Osiris Kiadó, Budapest, 2011)
- Rorty, Richard: Esetlegesség, irónia, szolidaritás (Jelenkor, Pécs 1994)
- Rorty, Richard: Filozófia a globalizáció árnyékában (L'Harmattan Kiadó, 2010)
- Rothbard, Murray N.: Karl Marx as Religious Eschatologist (The Review of Austrian Economics, 1990. évi 4. szám, 123-179.o.)
- Russell, Bertrand: A nyugati filozófia története (Göncöl Kiadó, 2004)
- Saler, Benson: Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories (Berghahn Books, 1999)
- Sarnyai Csaba Máté (szerk.) – Máté-Tóth András (szerk.): Szemelvények a magyar vallástudomány történetéből I. Jeles szerzők1860-1920 (Belvedere Kiadó, 2009)
- Sartre, Jean-Paul: Egy emócióelmélet vázlata. (lásd in: Sartre: Módszer, történelem, egyén. 61-90.o; Budapest, Gondolat, 1976.)
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyakról (Attraktor Kiadó, 2010)
- Schleiermacher, F.D.E.: A vallásról (Osiris, 2000)
- Schreiner Dénes: Schelling mitológia-felfogásának stádiumai (lásd in Világosság, 2007. évfolyam, 5. szám)
- Schulweis, Harold M.: Conscience: The Duty to Obey and the Duty to Disobey (Jewish Lights Publishing, 2010)
- Schwendtner Tibor: Önazonosság és szabadság Husserlnél és Heideggernél (Világosság, 2003. évfolyam, 5-6. szám.)

- Shankara: Vivekachundamani. A megkülönböztetés drágaköve (Buddhista Misszió dokumentáció, 1984; online elérhető: http://karuna.hu/letoltesek_elemek/india/sankhara_vivchun.pdf)
- Smart, Ninian: The Science of Religion and the Sociology of Knowledge (Princeton, Princeton University Press, 1973)
- Spengler, Oswald: A Nyugat alkonya I-II. (Európa Könyvkiadó, 1995)
- Spinoza, Benedictus De: Teológiai-politikai tanulmány (Akadémiai Kiadó, Budapest, 1978)
- Stiver, Dan: The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol and Story (Wiley-Blackwell, 1996)
- Swinburne, Richard: Van Isten? (Kossuth Kiadó, 1998)
- Szabics Imre: Trubadúrok és trouvére-ek. Az udvari szerelem költészete (Eötvös József Könyvkiadó, Budapest, 1998.)
- Szabó Márton: A diszkurzív politikatudomány alapjai. Elméletek és elemzések (L'Harmattan Kiadó, 2003)
- Szerdahelyi István: A strukturalizmus - vita I-II. (Akadémiai Kiadó, 1977)
- Székely László: A vallás és az evolúcióelmélet (2000, online publikáció: http://sz-l.web.elte.hu/OKTATAS/VALLTERM/val_evo.htm)
- Székely László: Az emberarcú kozmosz – az antropikus elv (Áron Kiadó, Budapest, 1997)
- Szilágyi Anna: A bezárt nyelv (Progresszív Politika, 2006. év őszi szám: Média és politika; 40-51.o.)
- Tarr Bence László: Wittgenstein Docta Ignorantia-ja. Avagy a szkepticizmus nyomai a Tractatus Logico Philosophicus-ban (1997-ben készült online publikáció: http://www.freeweb.hu/tarrbencelaszlo/documents/filozofia/wittgenstein2.html)
- Teilhard de Chardin, Pierre: Benne élünk (Szent István Társulat, 2005)
- Tolkien, J.R.R. : A gyűrű nyomán. Fa és levél (Merényi Kiadó, Budapest, 1996)
- Tomka Miklós: A vallásszociológia új útjai (Replika, 1996. évi 21-22. szám, 163-172.o; online elérése: http://www.mek.iif.hu/porta/szint/tarsad/szocio/vallszoc.hun)
- Tomka Miklós (2002/1): Inkulturáció (MTA Filozófiai Kutatóintézetének Nyitott Egyeteme - kurzusanyag; nyitottegyetem.phil-inst.hu/)
- Tomka Miklós: Vallásszociológia (Tankönyvkiadó, Budapest, 1984; online elérhető: http://www.phil-inst.hu/uniworld/vt/szoc/tomka_1.htm)
- Tomka Miklós (2002/2): Teológia és szociológia (source: Uniworld Virtuális Egyetem - uniworld.hu)
- Tőkés István: Új hermeneutika. Az 1950 utáni hermeneutikai irodalom áttekintése (Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1999)
- Trikál József: Duns Scotus és a "kétféle igazság". (Filozófiai Társaság Közlönye, Budapest, 1909)
- Tucker, Robert: Philosophy and Myth in Karl Marx (Transaction Publishers, 2000)
- Turay Alfréd: Istent kereső filozófusok (Budapest, 1990)
- Voight Vilmos (2007/2): Sacerdos... virginibus puerisque... Megjelent in: Előadások a vallásról 7-24. o. (Magyar Vallástudományi Társaság, Budapest, 2007)

- Walter Brugger (szerk.): Filozófiai lexikon (Szent István Társulat, 1998)
- Weber, Max: A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme (Gondolat Kiadó, Budapest, 1982)
- Weber, Max: Vallásszociológia (Helikon Kiadó, Budapest, 2005)
- Whaling, Frank: Theory and Method in Religious Studies. Contemporary Approaches to the Study of Religion (Mouton de Gruyter, New York, 1995)
- White, Hayden: A történelem terhe. Lásd in: Berényi Gábor (szerk.): A történelem terhe. 25-67. o. (Osiris-Gond, Budapest, 1997)
- Wittgenstein, Ludwig: Filozófiai vizsgálódások (Atlantisz Könyvkiadó, 1998)
- Wittgenstein, Ludwig: Logikai-filozófiai értekezés (Akadémiai Kiadó, 1989)
- Zemplén Gábor: Kreácionizmus – pro és kontra (Világosság, 2006. év, 6–7. szám, 23-39.o.)

Modern vallásosság és új vallási jelenségek

- A II. Vatikáni Zsinat NOSTRA AETATE kezdetû nyilatkozata az Egyház és a nem keresztény vallások kapcsolatáról (online lásd: http://www.katolikus.hu/zsinat/na.html)
- Altermatt, Urs: A katolicizmus és a modern kor (Osiris Kiadó, Budapest, 2001)
- Arbuckle, Gerald A.: Culture, Inculturation, and Theologians: A Postmodern Critique (Liturgical Press, 2010)
- Barker, Eileen: Watching for Violence: A Comparative Analysis of the Roles of Five Types of Cult-Watching Groups (Előadás; elhangzott a London School of Economics 2001. évi Cults and Violence című konferenciáján; online elérhető: www.skepsis.nl/onlinetexts.html)
- Bíró Dávid : Ellenkultúra Amerikában. Tények - szociológiai értékelések (Gondolat kiadó, Budapest, 1987)
- Borowik, Irena – Babiński, Grzegorz (szerk.): New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe (Krakow, 1997)
- Bromley, David G. – Melton, J. Gordon: Cults, Religion, and Violence (Cambridge University Press, 2002)
- Campiche, Roland J.: Cultures, jeunes et religions en Europe (CERF, 1997)
- Cohen, Albert K.: A szubkultúrák általános elmélete (In: Ifjúságszociológia; Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1969., 264-286.o.)
- Cusack, Carole M.: Invented Religions: Imagination, Fiction and Faith (Ashgate Publishing, 2010)
- Cserháti József: A New-Age világmozgalom (Vigilia, 1988. 53. évfolyam 01. hónap)
- Dawson, Lorne L.: Anti-modernism, modernism, and postmodernism: struggling with the cultural significance of new religious movements (Journal of Sociology of Religion, 1998. évi júniusi szám)
- Dawson, Lorne L.: The Cultural Significance of New Religious Movements: The Case of Soka Gakkai (Journal of Sociology of Religion, 2001. évi szeptemberi szám)
- Dobszay János: Állam, egyházak Magyarországon (Egyházfórum Alapítvány, Budapest, 2004)

- Egyház? Felekezet? Szekta? - Vallásszociológiai alapfogalmak (source: Apológia kutatóközpont - apologia.hu)
- Gál Péter: A New Age keresztény szemmel (Art Nouveu, Pécs, 1994)
- Geréby György: Ami botrány és ami nem (Holmi, 2000. novemberi szám)
- Hámori Balázs: Érzelemgazdaságtan (Kossuth Kiadó, Budapest, 1998)
- Homeyer, J.: Az egyházak válasza a pluralizmusra és a szekularizációra (Mérleg, 1999/2 - Tanulmányok)
- Kamarás István: Babonás és mágikus jelenségek az ezredforduló körüli magyarországi keresztény hitéletben (Mérleg, 2001/3 - Tanulmányok)
- Kamarás István: Kis magyar religiográfia (Pro Pannonia Kiadói Alapítvány, 2003)
- Kamarás István: Új vallási közösségek és a magyar katolikus egyház (Liminalitás - A Szegedi Tudományegyetem Vallástudományi Tanszéke által kiadott vallástudományi periodika: http://www.vallastudomany.hu/oktatas/liminalitas)
- Kamarás István: Új vallási mozgalmak világszerte és Magyarországon (Magyar Tudomány, 1999. májusi szám, 560-569.o.)
- Kaufmann, Franz-Xaver: Vallás és modernitás. (Replika, 1996. évi 21-22. szám; online elérhető: http://www.c3.hu/scripta/scripta0/replika/2122/16kauf.htm)
- Kimutatás a civil szervezetek számára felajánlott 2001. Évi szja 1%-ról, kategóriánkénti bontásban (Népszabadság, 2002 november 6-ai szám)
- Kulcsár Árpád: Csapdák Istent keresőknek (Új Exodus, 2002, XI. évfolyam, 1. szám)
- Lambert, Yves: Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms (Journal of Sociology of Religion, 1999. évi szeptemberi szám)
- Larsen, Stephen-Larsen, Robin: Joseph Campbell - A Fire in the Mind (Inner Traditions, Vermont, 2002)
- Lewis, James R. (szerk.): The Oxford Handbook of New Religious Movements (Oxford University Press, 2008)
- Lucido, Frank: Reflections on Inculturation (National Catholic Educational Association, 2001)
- Lugosi Ágnes, Lugosi Győző (szerk.): Szekták, új vallási jelenségek (Pannonica Kiadó, Budapest, 1998)
- Mack, John Edward: Abduction. Human Encounters with Aliens (Scribner, 2007)
- Martin, D.: The unknown gods of the English (The Listener, 1966)
- Máté-Tóth András: Szekták vallásszociológiai megközelítésben (Liminalitás - A Szegedi Tudományegyetem Vallástudományi Tanszéke által kiadott vallástudományi periodika: http://www.vallastudomany.hu/oktatas/liminalitas)
- Máté-Tóth András: Kultuszok és új vallási mozgalmak terminológiája (Liminalitás - A Szegedi Tudományegyetem Vallástudományi Tanszéke által kiadott vallástudományi periodika: http://www.vallastudomany.hu/oktatas/liminalitas)

- Mayer, Jean-Francois: És ha elkötelezem magam egy szektánál? (In: Szekták, új vallási jelenségek; szerk. Lugosi Ágnes, Lugosi Győző; Pannonica Kiadó, Budapest, 1998 – 70-78.o.)
- Middleton, J. Richard – Walsh, Brian J.: Truth Is Stranger Than It Used to Be: Biblical Faith in a Postmodern Age (IVP Academic, 1995)
- Móré Dániel: A kibervilág benépesítése (in: Sziget a szárazföldön - Pannonhalmi Szemle 2006. első negyedéves kiadványa 207-216.o.; Posticum, Nagyvárad, 2006)
- Országh Csilla: Valláspiac és vallásszabadság (Liminalitás, 2002 - A Szegedi Tudományegyetem Vallástudományi Tanszéke által kiadott vallástudományi periodika: http://www.vallastudomany.hu/oktatas/liminalitas)
- Pávay Tibor (2005/3): Szoftmodern vallási hálózatok (In: A XXVII. Országos Tudományos Diákköri Konferencia Társadalomtudományi Szekciójának díjazott dolgozatai. (Szerk.: Csomán Gábor, Kiadó: Budapesti Corvinus Egyetem, 2005)
- Pávay Tibor: Vallási negativáció, avagy a negatív szekták posztmodern hajnala (In: Valastyán Tamás (szerk.): Huszonöt fennsík, 179-192.o.; Debreceni Egyetemi Kiadó, 2011)
- Possamai, Adam: Religion and Popular Culture - Gods, Humans, and Religions (Peter Lang, 2007)
- Robin, Jean: Az Ufo jelenség, avagy a nagy paródia (Stella Kiadó, 1996)
- Semlyén István: Modern mítoszok (Magvető kiadó, Budapest, 1979)
- Shorter, Aylward: Toward a Theology of Inculturation (Wipf & Stock Publishers, 2006)
- Singer, Margaret Thaler: Cults in Our Midst. The Continuing Fight Against Their Hidden Menace (Jossey-Bass, 2003)
- Stark R. László: Popper Péter a diktatúra mítoszairól (Magyar Hírlap, 2002. 11. 04.-ei szám)
- Szőllősi Tibor: Mi a baj az ökumenizmussal? Igazi vagy hamis egység az egyházban (Új Exodus, 2002, XI. évfolyam, 2. szám)
- Tamás Gáspár Miklós: A hit botránya Magyarországon (Élet és Irodalom, 1999 x. szám)
- Tomka Miklós: Egyház a társadalomban (Losirir Kiadó, Budapest, 2009)
- Tomka Miklós: Vallás és társadalom Magyarországon (Pázmány Péter Katolikus Egyetem, 2006)
- Tomka Miklós: Vallási változások Kelet-Közép Európában, különös tekintettel Magyarországra (Confessio. 2001. évi 2. szám, 24-52. o.)
- Török Péter: A magyarországi bejegyzett kisegyházak tagságának alakulása 1990 és 1997 között (source: Vallási Információs Központ - vallastudomany.hu/vik/tanulmanyok)
- Török Péter: Magyarországi vallási kalauz (Akadémiai Kiadó, Budapest, 2004)
- Veér András - Erőss László: A szcientológia mocsarában. Dokumentumok és következtetések. (Art Nouveau Kiadó, Pécs, 2001)
- Veér András - Erőss László (2000/1.): Bolondok (űr)hajója – a szcientológia titkai, avagy: a Föld a Naprendszer elmegyógyintézete? (Art Nouveau Kiadó, Pécs, 2000)
- Veér András - Erőss László (2000/2.): Magyarország a szcientológia (pók)hálójában (Art Nouveau Kiadó, Pécs, 2000)

- Végh Zoltán Gyula: Vallások piaca (TDK előadás, 2002 – online publikáció: www.rezler-foundation.hu/docs/veghzoltan.doc)

Wicca vallás

- Árnyak - a KWHE havonta megjelenő folyóirata
- Buckland, Raymond: A boszorkányság nagykönyve (Édesvíz, Budapest, 2002)
- Carol Tyler: The Need for Wiccan Clergy (The Sacred Well Congregation, Texas, 2001)
- Cunningham, Scott: Élő Wicca (Édesvíz, 2002)
- Cunningham, Scott: Wicca (Édesvíz, 2001)
- David L. Oringderff, Ph.D.: Sojourner (The Sacred Well Congregation, Texas – 1995)
- David L. Oringderff, Ph.D.: Wiccans in the Military: Often Caught in the Middle (The Sacred Well Congregation, Texas, 2000)
- David L. Oringderff, Ph.D. - Ronald W. Schaefer, Lt Col USAF: Spiritual Philosophy and practice of Wicca in the U.S. Military (The Sacred Well Congregation, Texas, 2001)
- Eliade, Mircea (2002/2): Okkultizmus, boszorkányság és kulturális divatok (Osiris Kiadó, Budapest, 2002)
- Heselton, Philip: Wiccan Roots. Gerald Gardner and the Modern Witchcraft Revival (Capall Bann Publish, 2001)
- Holland, Eileen: Boszorkány praktikák (Édesvíz, 2002)
- Howard, Michael: Modern Wicca. A History From Gerald Gardner to the Present (Llewellyn Publications, 2010)
- Murray, Margaret: God of the Witches (McHenry Library, 1933 - angol szövege elérhető in: http://www.sacred-texts.com/pag/murray.htm)
- Murray, Margaret: The witch cult in Western Europe (McHenry Library, 1921 - http://www.sacred-texts.com/pag/murray.htm)
- Nayah: A wicca története (Árnyak, 2000. évi szám.)
- Seligman, Kurt: Mágia és okkultizmus az európai gondolkodásban 157-197.o. (Kairosz Kiadó, 1997)
- Váncsa István: Ezo (Pannonvilág, 2001)

Az Univerzum Egyháza

- Erdélyi Arvisurák (nyilvánosan nem hozzáférhetőek)
- Good, Timothy: Idegen oázis (Alexandra Könyvkiadó, 2000)
- Kisfaludy György: A teremtés üzenete (Aquapol Kft., Budapest, 1991)
- Kisfaludy György: A gondolat ereje (belső használatra szánt kézirat; Debrecen, 1993)
- Kisfaludy György: A lélek zengése a dinamikus hullámgeometria tükrében (Az Univerzum Egyháza kiadványa, Budapest, 1998)

- Kisfaludy György, Bera: Az értelem puha fészke (Nagy Gyula kiadása, Budapest, 1999)
Mobile, Frank: A gravitációs hullámok (novella) (szerzői magánkiadás, Békéscsaba, 2001)
- Paál Zoltán: Arvishura - igazszólás I-II. (Püski Kiadó, Budapest, 1998)
- Polyák György László - Kisfaludy György: Radiesztézia (1989)
- Terembura - az idő titkainak folyóirata (lásd http://xoomer.virgilio.it/terembura/ablak/ujablak00.html)
- Victorius, Pearl Diver, Frank Winking: Létfilozófiai tanulmányok (Hungária magánkiadás, 2001).
- Wave, G. R., Marshal T. Z.: Az Energia titka (Universun Universitas könyvek 1984-1994)

Ősmagyar Táltos Egyház

- A táltos egyházi közösség szervezeti és mûködési szabályzata, 1998 (Nyilvánosan nem hozzáférhető)
- Gréczy Zsolt: „Létezik megélhetési magyarkodás is” - interjú Szörényi Leventével (Magyar Hírlap. 2001. 04. 26.-ai szám)
- Kovács András: Nagy Táltoskönyv (Energia Klinika, 2000)
- Kovács András: Gyógyító táltosok nyomában (Energia Klinika, 2001)
- Kovács András: Táltos Iskola I-II. kurzus - Radiesztézia, energetika, magyar őstörténet (ŐTE belső kiadvány, 2002)
- Para-Kovács Imre: Ámen egyenlő: a mén - Táltosiskola Kőbányán (Népszabadság, 2002. Október 28.-ai szám)
- Táltos Mén-Hír Évkönyv (2000-2002. évi számok, egyházi magánkiadás)

MELLÉKLET I.
- POSZTMODERN HITVALLÁSOK -

AUE

Hivatalos honlapjukról idézem: "*Istennek ezer arca van, és a test önmagában csak árván didereg a semmi közepén. A hitetlen vagy hitevesztett ember csak test, mert nem hisz a saját lelkében. A legerõsebb hit sem elég, ha a tudatlanság a társa. Az emberi léleknek bizonyosság kell, hogy a hit gyökerei a legnagyobb mélységekig le tudjanak hatolni, oda, ahol az élet gyökerei is erednek. Mi hunok a végtelenből jöttünk és a végtelenbe is tartunk. Ősapáink olyan titkokat bíztak ránk, amelyhez mérve a legmélyebb óceánok is csak pocsolyák, és a legmagasabb hegy is csak vakondtúrás. Tekints az égre, és mindig láthatod a jövő távolát, ahol a végtelen, ott vagyunk mi, ott vannak testvéreid, akik nem feledkeztek meg rólad, és bármerre tekintesz, mindenhol csak Istent látod. Ne feledd, hogy mi a csillagok óceánjáról jöttünk a "Sárra", de tudásunk mécsese nem aludt ki, hanem égett, és amennyiben ezt a szöveget megérted, te is közénk tartozol, mert még érted a legszentebb nyelvet, az anyanyelvedet, amely már önmagában is a tudás fényét hordozza. Ha megszólalsz ezen a nyelven, már Istenhez szóltál, mert minden hangod és hangzód Istent idézi az egészből, amely maga is Isten. Szívedbe új reményt adunk, hogy a rád váró nehéz küzdelmekhez mindig legyen elegendő erőd. 6043 évvel ezelőtt, amikor egy nagy hullámban érkeztek a Földre őseink, már ugyanazt az Istent tiszteltük, amelyet a magyarok (és a világ) jelentős része ma is tisztel. Egy van. A mai értelemben is keresztények voltunk, sokkal régebben, mint ahogyan azt neked mondták, vagy tanították. Mi a hitünket nem a Földön tanultuk, hanem úgy hoztuk magunkkal, mint ahogyan a többi nép is. Mi nem akarjuk legyőzni a természetet, mert tudjuk, hogy Istent nem lehet legyőzni. Elérkezett az idő, hogy megismerjétek a világ titkait, hogy biztosak legyetek abban, hogy mi az igazi érték, és ezt felismerjétek minden ellenpropaganda ellenében is. Az Univerzum Egyháza az, amit a nevéből kiolvasol. Nem tesz különbséget Isten teremtményei között, mert minden teremtmény megteremtésének jól megfontolt célja volt. Mi senkit sem akarunk megtéríteni vagy eltéríteni hitétől. Isten kegyelmét adjuk át mindenkinek, aki kéri.*

INGYEN. Bárhonnan érkezik is az Univerzumból."

KWHE

Hivatalos honlapjukról idézem "*Minden wicca irányzatban közös: (x) A látható és láthatatlan természet tisztelete, szeretete, az örök körforgás elfogadása. (xx) Az Isteni Pár tisztelete, tehát a férfi és női aspektus egyenrangúságának elfogadása Isteni és emberi szinten egyaránt. (xxx) Etikai szabálya, tanítása: Azt teszel amit akarsz, csak ne árts másoknak!*

A Wicca minden okkult, metafizikai, filozófiai és vallási rendszert elfogad. Tanításai között megtalálhatók az ókori misztériumok ugyan úgy, ahogy a sámánizmus egyes elemei, a keleti filozófiák vagy az okkultizmus és a rituális mágia. A Wicca szabad vallás, nem térít, nincsenek dogmái, parancsolatai. A csoportok vezetői sem uralkodnak a coven tagjai felett, csak tudásszintjük különbözteti meg őket a többiektől. A boszorkányok legfontosabb tevékenységei a természet, a Föld védelme, és a gyógyítás.

A Kelta Wicca Hagyományőrzők a Wicca közös hitvallását a Kelta Tradícióra alapozva gyakorolja. Az ősi természetvallás, és hit feleleventése mellett, az ősi kelta természeti ünnepeket és hagyományokat kutatja, használja. A Wiccának három fokozatát különböztetjük meg: Az első a mágikus hit és a hagyományok megőrzése. A második a misztikus tudás megszerzése. A harmadik pedig a mágikus erő használata.

Az ősi hit fontos része a mágia, amit bárki gyakorolhat. A boszorkányok szerint nincs külön fekete és fehér mágia. Cselekedeteink, céljaink határozzák meg mivé alakul. Minden tudást és erőt lehet pozitív és negatív cél érdekében alkalmazni. Mi azonban nem használjuk romboló, pusztító szándékkal, mert ez ellenkezne a természet tiszteletével, és a hitünkkel."

ŐTE

Hivatalos honlapjukról idézem "*A TÁLTOS kultúra hagyománya az UNIVERZUM sokrétû üzeneteinek megértésére, és tolmácsolására épül, elsõsorban eszközök nélkül, az emberek több ezer éves természeti tapasztalataira alapozva. A TÁLTOS Egyházi Közösség magyar õseink hitét hirdetve vallja, hogy miként az UNIVERZUMBAN is megtalálhatóak a különbözõ szintek, /Galakszis, Nap, Föld, Teremtmények,/ úgy az ember is testi, lelki, szellemi egységként mûködik harmónikusan.*

A TÁLTOS hitélet alapelve, hogy az ember anyagból, - amit a Földanyá-tól kap -, szellembõl, - amit a Mennyei Atyától kap -, és a lélekbõl épül fel, a lélek az a PRINCIPIUM, amely a szellem üzeneteit igyekszik a test felé tolmácsolni. A TÁLTOS Egyházi Közösség célul tûzte ki, hogy tanításával az érzékletek elsajátítását minél több emberhez közvetítse, megtalálva azon egyénre szabott módozatokat is, melyek alapján ez a folyamat érzékelhetõvé válik.

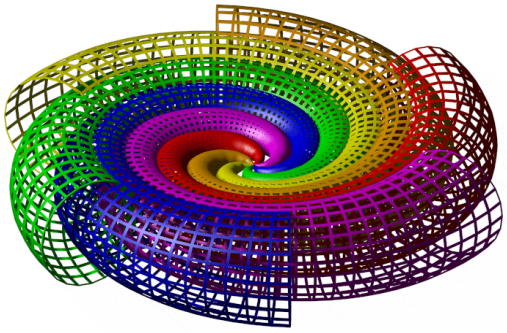
Elfogadva azt, hogy a természet csak harmóniában képes mûködni, valljuk, hogy az ember is csak akkor tud harmóniában élni, ha a testi, lelki, szellemi szintjei egyensúlyban állnak. Amennyiben e harmónikus mûködés bármelyik szintjében zavar keletkezik, testünk jelzéseket ad, segítségre szorul. A TÁLTOS Egyházi Közösség célja, hogy ezeket a jelzéseket a hozzáfordulóktól meghallgassa, a hagyományos TÁLTOS kultúra eszközeivel a bajokat feltérképezze, azokon a megfelelõ szinteken segítsen.

A TÁLTOS kultúra tanításának célja az is, hogy a testi, lelki, szellemi életünket megbénító erõktõl való megszabadulást elõsegítõ, természetes gyógymódokat megismertesse a hozzáfordulókkal.

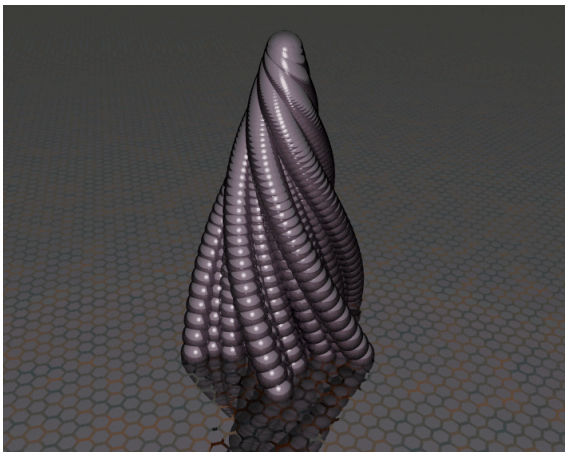
A TÁLTOS Egyházi Közösség nyitott, párbeszédre készen álló."

MELLÉKLET II.

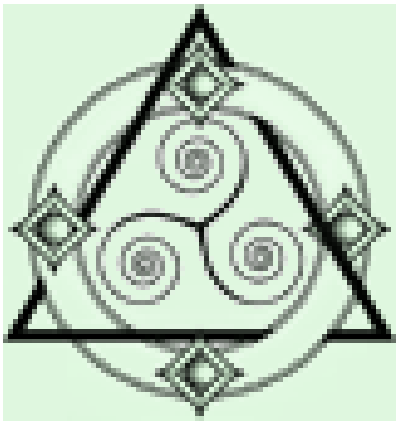
- POSZTMODERN ISTENKÉPEK -



A szentként tisztelt idő (AUE)



Isten alakja, a Mandu (AUE)



9. kép – a KWHE hivatalos egyházi jelképe

A talpán álló háromszög a tűz-, körbe foglalva a levegő szimbóluma. A kör maga jelenti a vizet s a földet is egyben. A belső három spirál egyrészt az újjászületés, másrészt a spiritualitás jelképei. (Így egységben az univerzum teljességét is jelölhetik.) A háromszögön elhelyezkedő 4 piktogram a bűn többirányú feloldását illusztrálja.

Ősmagyar Táltos Egyház jelképe