

Frida Balázs

A vallás és a szupernaturális

Valláskutatás és antropológia: meghatározások és alapfogalmak

A vallásantropológia – tág értelemben – a természetfeletti (szupernaturális) körébe utalt jelenségekre irányuló szociokulturális tényezők antropológiai vizsgálatát jelenti, azonban ahogyan a vallásnak, úgy a vallásantropológiának sincs egyetlen elfogadott definíciója. A vallást bizonyos szempontból úgy tekinthetjük, mint a viselkedés olyan hiedelmeit és mintázatait, amelyek az emberek számára fontos, ám az ismert technológiával és a szervezethez technikáival látszólag megoldhatatlan problémákra alakulnak ki. A pusztán materiális léten túlmutató, feloldhatatlannak tűnő korlátok leküzdésére az ember a természetfeletti lények és hatalmak manipulációjához fordul (HAVILAND 1996, 361). A vallás szimbólumok és szimbolikus stratégiák olyan eszmei rendszere, illetve annak kifejeződése, amely tiszteletet és/vagy félelmet kelt, valamint összekapcsolódik olyan rituális tevékenységekkel, amelyekben a „hívők” egy-egy közösségek vesz részt (GIDDENS 1995, 438). Az írott emberi történelem folyamán minden kultúrában a vallás kínált választ az emberi lét alapvető kérdéseire (HOEBEL 1949, 405): a természet-ember (kultúra), a történelem-ember (kultúra) adaptív viszonyára, az emberi (individuális) élet jelentőségének kérdésére, mégpedig az eszmék olyan rendszerével, amely a mindennapi élet megszokott világi menetén túlmutató tapasztalatokban gyökerezik (HOWARD–DUNAIF–HATTIS 1992, 546). A vallás az emberi élet értékét és jelentőségét egy, mind a természeti, mind a társadalmi világon túli „transzcendens” világra vezeti vissza. A két „birodalom” kapcsolatáról szóló szakrális (szent) történetek és azok elbeszélései igazolják a rítusok, imák (tehát a vallás gyakorlata) és az elméletek hatékonyságát és értelmét (BÁNKI 1996, 346).

A filozófia – amely a társadalomtudományokhoz hasonlóan tapasztalati valóságokat értelmez – alapvető kérdésfelvetése a transzcendens létszféra létezésére (tehát a vallási eszmék igazságára) és hatására, pontosabban a két „világ” belátható hatásozefüggésére irányul, vagyis arra, hogy létezik-e kapcsolat a szupernaturális vagy transzcendens világ és a mindennapi tapasztalat világa között, s ha igen, akkor az a hatás miben áll. Három alapvető és történetileg körvonalazódó állásfoglalást különböztethetünk meg: (1) realista, (2) antirealista, valamint (3) Kant fogalmazta meg azt az alaptételt, mely szerint a transzcendens valóságról (akár létezik, akár nem) tudás nem szerzhető, a vallási meggyőződés alapja a vallási nyelv eszközeiben keresendő, amelyek a félelem, a csodálat, a révület vagy a nyugalom élményeiről tudósítanak. A vallási szimbolizmus bizonyosan képes ilyen autentikus élmények kifejezésére és előidézésére.

Ezzel (némileg) szemben áll az antropológia, és általában a társadalomtudományok kérdésfelvetésének relevanciája, mely nem érinti a transzcendens világ létezésére irányuló kutatást (nem foglalkozik a vallások végső „lényegével” és igazságtartalmával), miután ezt empirikus úton igazolni vagy cáfolni lehetetlenség. A társadalomtudományi gondolkodás szerint a vallás: (1) empirikus, tapasztalati tény, (2) az ember kultúra-teremtő képessége által „kreált” valóság, (3) társadalmilag elfogadott és rögzült (kon-

vencionális) rendszer, amely (4) az egyén és a társadalmi közösség számára bizonyos jelentőséggel bír és bizonyos funkciókat valósít meg (TOMKA 1996a). *A kulturális antropológia a vallási élet különböző formáira és megnyilvánulásaira irányuló vizsgálódásokat tartja fontosnak, illetőleg azokra a folyamatokra koncentrál, amelyek nyomán a vallás bizonyos társadalmi és pszichológiai „funkciókat” tölt be.* Ilyenformán a *transzcendens és a mindennapos valóság konkrét, megfigyelhető összefüggéseire*, s elsősorban a *szupernaturális világ földi társadalomra (közösségre és az egyénre) kifejtett hatásainak empirikus vizsgálata* az antropológiai horizont kulcsterülete. Miképpen képes a vallásos elkötelezettség olyan, meghatározott élménybázison nyugvó tudást nyújtani, amely semmilyen más eszközzel nem szerezhető meg? Hogyan képes a vallás egy transzcendens tekintélyforrásra való hivatkozással legitimálni társadalmon belüli hatalmi relációkat? A vallás gyakorlása hogyan képes megteremteni, illetve megszilárdítani a közösség és az egyén világba vetett bizalmát, a relatív biztonságosság auráját? – Íme néhány releváns vallásantropológiai kutatási tematika.

Az embertudományos horizont számára a vallás nem pusztán empirikus tény, és nem kizárólag az ember által teremtett valóság, ugyanakkor mégis ragaszkodik a tapasztalatok világához, valamint azt tartja, hogy a vallás egy látható humán szociokulturális rendszer megnyilvánulása, annak kifejezőeszközei segítségével, s azok szabályszerűségeinek alávétve nyilvánul meg, éppen ezért mint „látható valóság” kerülhet megfigyelésre, kutatásra, értelmezésre. A vallás mindemellett a többiek számára többé-kevésbé azonos jelentéssel bíró társadalmi-kulturális modell, amely számos egyéni és társadalmi szükségletet tölt be – „releváns funkciók hordozója” (TOMKA 1996a).

A vallás számos rituálét – imákat, dalokat, táncokat, felajánlásokat, áldozatokat – foglal magában, amelyek mindegyike a szupernaturális lények és hatalmak saját előnyre történő fordítását (manipulációját) hivatott szolgálni. Ezek a lények és hatalmak isteneket, istennőket, ősi vagy egyéb személytelen szellemeket foglalnak magukba, önállóan vagy számtalan kombinációban. Minden társadalomban találunk számos egyént (vallási specialisták), akik különlegesen képzett, egyfajta „felkent” tudással az ilyen lények és hatalmak befolyásolásával foglalkoznak azáltal, hogy a társadalom többi tagjának rituális aktivitást szolgáltatnak. A mítoszok tömege (mitológiai rend) bizonyos értelemben racionalizálja vagy „megmagyarázza” a látható és érzékelhetetlen világ működésének rendszerét, amely következetesen megegyezik az embereknek arról a világról szerzett közvetlen tapasztalásaival, amelyben élnek (HAVILAND 1996, 361).

Mi az a szerep (funkció), amit a vallás szolgáltató? A legfrappánsabb megfogalmazásban a vallás az emberiség univerzumról kialakított szemléletének szimbolikus átalakítása. Hiszen minden társadalomnak kísérletet kell tennie, hogy megmagyarázza az élet értelmét, fenn kell tartania a „túlélési” motivációt és ösztönöznie kell tagjait a túléléshez, az önfenntartáshoz és fajfenntartáshoz szükséges szimbolikus tevékenységek végzésére. Ez tulajdonképpen a kultúra-világkép-vallás organikus összefonódó, egymást kiegészítő és kölcsönösen alátámasztó rendszereinek a centrális feladata. Egy partikuláris vallás megvalósítja az emberek világról alkotott képzetait, s így minden vallás számos fontos pszichológiai és szociális funkciót nyújt. A kultúra ezen funkcionális előfeltételei láthatólag csökkentik a szorongást, a gondot¹ azáltal, hogy megmagyarázzák az ismeretlen és többé-kevésbé érthetővé, értelmezhetővé teszik. A szociokulturális „komfort” (relatív biztonságosság) érzetét – mint a túlélés, a faj- és önfenntartás

¹ Vö. Heidegger *sorge* fogalmával.

bázisát – teszik lehetővé, hiszen a hit a természetfeletti segítségben mindig hozzáférhető, különösen a krízis idején. A vallási tartalmak általában azáltal nyerik el társadalmi-pszichológiai relevanciájukat, hogy az egyéni lélek számára egy majdan realizálódó megnyugtató otthonosság képzetét garantálják, amelynek során a partikuláris lélek a Világlélek (Szentlélek, Brahman stb.), tehát a kozmosz egyetemes törvényszerű szellemi rendjébe integrálódik.

Mindemellett az emberi viselkedés és világszemlélet egy széles tartományát szankcionálják is, hiszen alapvető elképzeléseket, eszméket nyújtanak a rossz és a jó fogalmáról, precedens értékű mintákat nyújtanak a helytálló emberi viselkedésről, valamint az elhatározás és döntés terhét átruházhatják az egyénekről a természetfeletti hatalmakra. A rituális tevékenység újraismétlődő rendje folytán a vallás megteremti és növeli az orális és az írott tradíció elsajátítását, valamint fontos szerepet játszik a szociális szolidaritás megteremtésében és fenntartásában.

A vallás általános értelemben a pszichológiai és szociális funkciók egész variációját szolgáltatja. Megkísérelhetjük ezeket a funkciókat szisztematikusan összegezni.

(1) Egyik oldalról pszichológiai funkciónak tekinthetjük azt, hogy a vallás az univerzum egy általános modelljét nyújtja, amely az általános emberi viselkedést szabályozó képességével összefüggésben nyeri el jelentőségét. Ezen túlmenően, azáltal, hogy a vallási rendszerek igyekeznek az ismeretlen jelenségeket megmagyarázni és érthetővé próbálják tenni, az egyének individuális és közösségi félelmét és szorongását kísérik meg minimalizálni vagy szertefosztatni. Maguk a magyarázatok általában a szupernaturális lények és hatalmak széles körű változatainak létezését összegzik, amelyek az emberek számára autentikus igazolásként lépnek föl, valamint az emberek azok manipulációjába vetett hittel összefüggésben nyerik a különböző élethelyzetekre vonatkozó értelmes és magyarázóerejű törvényszerűségeiket. A magyarázórendszer jelentése/ jelentősége különösen a krízisszituációk kezelésében nyújt(hat) hathatós segítséget, hiszen az isteni (divinatorikus) segély lehetősége – teoretikusan – még akkor is kínálkozik, mikor minden egyéb magyarázórendszer kudarcot vall.

(2) A vallás szociális/szociológiai funkcióinak alapja abban keresendő, hogy az általános emberi viselkedés lehető legszélesebb körének teoretikus bázisát, valamint szankcionáló rendszerét egyszerre szolgáltatja. Ebben a kontextusban a vallás felettébb fontos szerepet játszik a társadalmi kontroll absztrakt és gyakorlati mechanizmusában, amelyet nem – mint tudjuk nem minden esetben, sőt sokszor csak formális értelemben – szabályoz a jogi tradíció. A vallás sokszor világos és egyértelmű ajánlásokat, máskor kifejezetten árnyalt sugalmazásokat kínál arról az általános etikai és morális eszméről, hogy mi tartozik a jó és a rossz körébe. Ha valaki jó dolgot cselekszik, feltételezhetően az adott kultúra természetfeletti hatalmainak jóváhagyását kapja cserébe, ezzel szemben, ha gonosz dolgot hajt végre, abban az esetben, feltételezhetően, előbb vagy utóbb a természetfeletti hatóerők büntetésétől fog szenvedni. Ilyenformán a vallási eszmék a bűnösség és a szorongás emberi érzelmeinek felébresztését koordinálják, azokat egy értelmes rend keretében kísérik meg elhelyezni. Azonban ennél jóval többről van szó, hiszen a vallás az elfogadható emberi viselkedés alapvető precedenseit alapozza meg, amely összefüggés a vallás és a mítikus szisztéma közötti alapvető összefüggéseire vezethetők vissza. A mítoszok a különböző természetfeletti lények „megalapozó” vagy őseredeti tevékenységének összefoglaló történetei, amelyek így az emberi vélekedés és viselkedés „fundamentális” jellegét illusztrálják: az adott társadalom etikai kódját (etoszát) a legkülönbözőbb módokon, és hangsúlyozót-

tan tevékenység közben (*in action*) prezentálják. Például Gluskabe, a penobscot indiánok kultúrhőse úgy kerül mitikus ábrázolásra, mint aki megtréfálja vagy megbünteti mindazokat, akik kigúnyolnak valakit, hazudnak, kapzsiak vagy egyéb extrém viselkedést tanúsítanak. Így a specifikus szituáció a – hasonló körülmények közötti – emberi viselkedésre vonatkozó precedenseket kínálja, amelyben az ettől (egyfajta viselkedési optimum) való eltérés a jutalmazás és büntetés relációjában kerül megítélésre. Ugyanígy az Ó- és Újszövetségi Biblia rendkívül gazdag a hasonló cselekvési „példázatokban”: valóságosan modelleket prezentál, valamint a moralitást természetfeletti támogatásban részesíti, ami által az adott szociokulturális rend állandó igazolását és állandósítását hajtja végre. A zsidó, a keresztény és iszlám tradícióban a maskulin és autoriter istenség – a teremtéstörténet során – az életfelfogás olyan dimenzióit juttatja kifejezésre, amelyben a férfiak felelősséget vállalnak a nők iránt, a nők egyfajta kontroll alatt állnak, s az isteni kegyelem a társadalmi renddel összefüggésben ezt az etikai viszonyulást igazolja és állandósítja.

A vallási eszmék szociális és pszichológiai funkciói egymással összefüggenek, hiszen az előbbi példának ugyanúgy fellelhető a pszichikai megjelenési formája. Egy társadalom morális kódja, amelyet egy divinatorikus kodifikáció által rögzítettnek gondolnak – az Ószövetségben ez egy effektív szerződés formáját ölti – mintegy leveszi a társadalom individuális tagjának válláról azt a terhet, amelyet a végletes szituációk okozhatnak. Maga a feltételezett tény, hogy az egyének a dolgok intézésében feltároló felelősség tekintetében az istennel inkább osztoznak, mint saját magukkal – elképesztő megkönnyebbülést jelent. A vallás egyik legfőbb szociopszichológiai funkciója az az érzés, hogy az ember nincs egyedül, bizonyos tekintetben egyfajta szupernaturális segítségben részesülhet.

A vallás egy másik hihetetlenül lényeges társadalmi funkciója – s erre Durkheim mutatott rá leginkább – az a szerep, amelyet a szociális szolidaritás fenntartásában betölt.

A vallás mindennapi életbe ágyazottságát érzékeltethetjük a *tewa* indiánok példáján keresztül. Az új-mexikói *tewa* indiánok, az eredetmítoszuknak megfelelően egy tóból emelkedtek ki, messze északra onnan, ahol jelenleg élnek. Ezután, a szárazság idején két csoportra bomlottak, és dél felé vonultak a Rio Grande mentén. Az utazásuk során 12 hosszabb pihenőt tartottak, mielőtt végleg egyetlen közösségben egyesültek volna újra. A tewák számára minden létező hat kategóriára osztható, három emberi és három isteni fogalomra. Minden emberi kategóriára – amelyek egy meghatározott hierarchiában jelennek meg – egy spirituális kategória „válaszol”, s ennek megfelelően, ha az ember elhalálozik, azonnal a megfelelő spirituális szerepbe kerül. Nem csupán a természetfeletti kategóriák kerülnek meghatározásra az emberi fogalmak által, hanem ezek megfelelésben jelennek meg a természeti/fizikális világ felosztásában is (HAVILAND 1996, 362).

Más vallásos meggyőződés, amilyenek a hiteket, hiedelmeket tekinthetjük, valójában irracionálisnak és önhatalmúnak tetszik, azonban ez tényszerűen nem így van. A *tewa* származású antropológus, Alfonso Ortiz mutat rá arra, hogy a bennszülött vallás nem csupán egy inherens logikával bír, nemcsak társadalmilag funkcionális meggyőződéseket nyújt, hanem magának a *tewa* társadalomnak a modelljét szolgáltatja (ORTIZ 1969, 43). Ebben a társadalomban a közösségi élet két független *moiety*-re oszlott, amelyek mindegyikének megvan a maga saját ökonómiaja, rituális rendszere és autoritása. Az egyének bekerülnek a két *moiety* valamelyikébe (amelyek ebben az eset-

ben nem a rokonsági rendszeren alapulnak), az így szerzett tagság szabályosan megerősödik, megszilárdul, mégpedig az életciklust végigkísérő szertartások meghatározott rendje által, amelyek következetesen megegyeznek a Rio Grandén végighúzódo mitikus törzsi vándorlás állomásaival. A beavatás során a kozmogóniai teremtés újra átélésével vagy szimbolikus megismétlésével maga a tewa világrend születik újra (vö. ELIADE 1994). A születés és a halál (az életritmus legalapvetőbb stádiumainak) rítusai azonosak és közösek az egész közösségben, azonban más rítusok eltérnek a két moietyben. Az emberi hierarchia legmagasabb státusza a papokhoz tartozik, amely társadalmi réteg segít integrálni a két társadalmi divíziót. A papság nem csupán az emberi és a spirituális világszféra, hanem a két moiety közötti mediátori szerepet is betölti, ilyenformán tőle függ a látható – közösségi és természeti – világ integratív rendje.

A tewa vallás mutatja be a tewa élet és társadalom minden konkrét és virtuális aspektusát, hiszen ez képezi az egyének számára az egyidejűleg dualisztikus/egyesített világvétele legalapvetőbb bázisát. Az elkülönült, ugyanakkor egységes közösség számára a vallás fogalmai és a rítusok szolgáltatják az integrációt, amely által a moietyk élete folyamatosan és állandóan megújulva továbblétezhet. A vallásos tartalmak szentelik meg a közösséget, hiszen összefüggésbe hozzák az eredetet (vö. keletkezésmítosz) a szupernaturális mezővel, valamint isteni (divinatorikus) szankciókat kínálnak az átmenet legalapvetőbb rítusai („rites of passage”) számára, s ezáltal könnyítik meg az élet legjelentősebb tranzitorikus pontjaiban fellelhető nehézségeket (vö. VAN GENNEP 1960). A vallás alakítja ki a túlvilágot, amely az emberi társadalmi szisztéma tükörképeként jelentkezik, választ próbál nyújtani az elmúlás, a végesség és a halál tapasztalatára, egy olyan szokásrendet kínálva, amely újra megszilárdítja a szociális struktúrát. A tewa vallás, a tewa világtapasztalat elemeit egyetlen mintázatba egybe szőve, egy szilárd és megbízható alapot képez, amely társadalmuk stabilitásának és kontinuitásának nélkülözhetetlen bázisa.

A VALLÁS KOMPLEX SZOCIOPSZICHOLÓGIAI JELENTŐSÉGE

A vallás a világvételehöz hasonlóan eszmék, képzetek, értékek szimbolikus rendszerének kifejeződése, amely a saját világára reflektáló humán fenomén számára egyfajta örökölt „felszerelést” ad az univerzum értelmezéséhez, ilyenformán az emberi intelligencia, az érzelmi kötődés „terméke” – a kultúráteremtés folyamatának inherens része. A vallások számtalan társadalmi és pszichikai szükségletet kielégítenek, amelyek némelyike univerzális, mint pl. az élet végességével való konfrontáció és annak feloldására tett tudatos kísérlet. Nincs tudomás és valószínűleg soha nem is létezett egyetlen olyan közösség sem a földön, legalábbis az utóbbi 100 000 évben, amelyik vallásos hitek nélkül élt volna (HOEBEL 1949, 405; MYBURGH 1981, 111; HAVILAND 1996, 364; MILLER 2002, 315–316). Az időtől elvonatkoztatva, a vallás alapvető jelentést és értelmet képez az individuális és közösségi lét számára, megrajzolja az embertől függetlenül működő világ hatalmának képét, amely a „Kezdetek” (a teremtő istenek megjelenése) óta létezik, valamint felkínálja a halálra túlmutató, kontinuus spirituális létezés lehetőségét. A vallási rendszer a kozmikus világ interpretációjához nélkülözhetetlen, állandónak tekintett „fogódzók” kifejeződése, amelyet az ember az általa teremtett szellemek és istenségek révén explikál, és e lényeket olyan sajátos viselkedési mintázatokkal látja el, valamint az egyéneket olyan irányelvekkel a maguk visel-

kedése számára, hogy az összhangba kerüljön az emberrel kölcsönhatásba kerülő, azonban a természet felett álló szellemi lények jelenlétével, jelentésével és igényeivel. A vallás egy „ösvényt” mutat, amelyen végigvonulva az ember transzcendálhatja fáradságos és küzdelmes földi egzisztenciáját, ha csupán időlegesen is, de megvalósíthatja saját ideális spirituális személyiségét. A vallás társadalmi funkciói sem kevésbé fontosak az egyéni önmegvalósítás előbb említett pszichológiai funkcióinál. A tradicionális vallás időről időre megszilárdítja a csoport normáit, morális „fogódzókat” – ajánlásokat, irányelveket és szankciókat – nyújt az egyéni és közösségi viselkedés számára, ellátja a közös célok, tervek és értékek szubsztrátumát, amelyektől a közösség kommunális egyensúlya (*equilibrium*) függ. Ezen túlmenően a vallás mint működésben levő szimbolikus ideológia – a mítosz, a rituális tevékenység, a ceremoniális gyakorlat révén – mélyrehatóan befolyásolja a társadalmi rendszer résztvevőit, valamint egy alapvetően jelképekben kibomló intellektuális, érzelmi és szociális elkötelezettséget eredményez azon kialakított hitrendszer iránt, amely az emberi élet fundamentális jelentőségét képezi.

VALLÁSOS ÉS TUDOMÁNYOS VILÁGKÉP ELLENTÉTÉ

A XIX. századi európai intellektuális tradíció azt gondolta, hogy a tudomány ideájának racionális jellegével végleg eltörölheti a vallást, hiszen megmutatja az embereknek a mítoszaik és rítusaik irracionális, éppen ezért értelmetlen voltát. Valójában sokan ma ugyanúgy hisznek a tudományosként feltüntetett magyarázatokban, ahogy korábban a vallásos hitekben, sőt abban is hisznek, hogy a tudományos elvekkel helyettesített vallásos tartalmak elsorvasztják magát a hitet (MILLER 2002, 315). Ezzel ellentétes tendenciát is felfedezhetünk, amely nem csupán a tradicionális világvallások körében jelenik meg; sok vallásos gondolat hívek új és új tömegeit vonzza, amelyben a fundamentalizmus erős újjászületését láthatjuk meg. Az iráni síita muszlimok vagy bizonyos keresztény szekták fundamentalizmusa (amely az USA-ban pl. Jerry Falwell vagy Pat Robertson és a különböző médiapredikátorok tevékenységében fedezhető fel) szintén egy tudományellenes elfogultságban fogant. Ezenkívül érdekes a tömeges vonzalom az újspiritizmus, az ezoterizmus eszméi iránt; az asztrológia vagy az okkultizmus egyre növekvő népszerűsége az euroamerikai régió egy új vallásos vélekedési rendszerét támasztja alá, amelyek nagy része saját ideológiai bázisát keleti vallásokból származtatja.

A tudományos világkép a XX. század folyamán nemhogy lerombolta volna a vallást, sőt valóságos spirituális „boom”-ot idézett elő. Az USA-ban a vallás több billió adómentes dollárt termel minden évben, több százezer új szekta és vallási kezdeményezés kísérli meg anyagi bázisát megalapozni ebből az összegből, számtalan vallásos vezető hivalkodik luxus életmódjával annak bizonyítékaként, hogy ő Isten tetszését és szeretetét élvezi. A tudomány azáltal segítette elő ezt a spirituális „boom”-ot, hogy több tradicionális pszichológiai kelléket mozgatót meg, ugyanakkor másokat meg is teremtett annak technológiai alkalmazásában, egy egész sereg új problémát idézett elő – a nukleáris katasztrófa fenyegetését, a globális környezeti problémákat, a szennyezést, a gazdasági biztonság elvesztésének félelmét, az egyedüllétből való félelmet stb. Ezekkel az új, modernitásból fakadó szorongási faktorokkal szemben az

új vallási kezdeményezések szociális-kommunális és pszichológiai támaszt képesek nyújtani (HAVILAND 1996, 363; lásd még SZÁNTÓ 1998).

A vallás folyamatos erősödése, szemben a nyugati civilizáció racionalizmusával, tisztán felfedi saját erőteljes és dinamikus társadalmi energiáit. Habár az antropológia nem hivatott igazságot szolgáltatni az egyes vallások metafizikai igazságainak kérdésében, arra mégis kísérletet tehet, hogy megmutassa a folyamatot, ahogyan a vallás megtestesít az emberről és társadalmi környezetéről alkotott számos „igazságot”.

A VALLÁS ANTROPOLÓGIAI MEGKÖZELÍTÉSE/MEGHATÁROZÁSA

Az antropológia egyik központi erőfeszítése, hogy kifejlessze a vallás kultúrában betöltött szerepével kapcsolatos világos, „objektív”, dogmáktól, ideológiáktól és értékítéletektől mentes elméleti rendszerét. Azonban ez a célkitűzés kezdetben önmagát nem volt képes beteljesíteni, hiszen a korai (XIX. századhoz kötődő) elméletek egyrészt a pozitivista és evolucionista tradíció részét képezték, másrésztől döntően és indokolatlanul pszichológiai orientációjú magyarázatok maradtak.

Arnold Matthew (1882–1888) a vallás lényegét „az érzelem által megérintett erkölcsiségben” látta, azonban Sir Edward Burnett Tylor szolgáltatta a vallás egyik legelső antropológiai irányultságú definícióját, s eszerint a vallás „természetfeletti lényekbe és hatalmakba vetett hit” (vö. TYLOR 1871). Tylor a vallás eredetét az emberi élet zavarba ejtő aspektusaira adott mentális reakciók amorf rendszereként igyekezett magyarázni – legfőképp az álomtapasztalattal és a halálélménnyel összefüggésben. James Frazer vallásemellete szerint a mágia kísérlet a természetfeletti erők és lények befolyásolására, míg a vallás egyfajta esdeklés ugyanazon energiák irányába. Az animizmus szóban forgó elmélete makacsul tartotta magát, egészen addig, amíg dominanciája szembe nem került az olyan komplex szociológiai vagy szociálandropológiai megközelítésekkel, mint amilyeneket Durkheim vagy Max Weber fejlesztett ki.

Anthony F. C. Wallace a vallást mint „mítoszokkal racionalizált szertartások gyűjteményét” határozta meg, amely „a természetfeletti (szupernaturális) hatalmakat mobilizálja, annak érdekében, hogy az ember és a természet számára bizonyos állapotok transzformációit elérje, vagy éppenséggel megelőzze” (WALLACE 1966, 104). Ezen definíció mögött az a felismerés nyugszik, hogy az emberek képtelenek ideális pozícióban rögzíteni életük legjelentősebb problémáit, ez (technológiai és/vagy organizációs értelemben) szorongással tölti el a kultúra tagjait, ezért ennek levezetéseképpen megkísérlük a természetfeletti lények és energiák manipulációját. Ez teszi szükségessé a mágiikus gyakorlatot és a rituálékat, amelyeket Wallace a vallás primer fenomenjainak tekint, tulajdonképpen mint a vallási tartalmak mögött álló teoretikus elvek aktív működésbelépését („religion in action”).² Ezek leglényegesebb funkciója, miként Malinowski is vélte, hogy csökkentse, elviselhető szintre redukálja a szorongást, valamint a világ felé táplált bizalmat magas szinten maximalizálja. Minden rítus közös lényege, hogy az emberek realitáshoz való viszonyát megőrizze, illetve egy bizonyos formában továbbörökítse az idők folyamán. Ez a képessége szolgáltatja a vallás „túlélési értékét” (*survival value*) (HAVILAND 1996, 364).

² Ehhez hasonlóan Radcliffe-Brown is azt hangsúlyozta, hogy a vallás megértéséhez annak társadalmi hatásait kell vizsgálni, s ehhez azt mindig működés közben (*in action*) kell vizsgálni (RADCLIFFE-BROWN 2004, 154).

Marx megfogalmazásában a vallás a „népek ópiuma”, hiszen segít „eltakarni” a társadalmi egyenlőtlenségeket, az osztályok közötti érdekkülönbségeket, az inherens konfliktusokat, éppen ezért az elnyomottak (valamint a fennálló társadalmi rend) lát-szólagos boldogulását és túlélését segíti azáltal, hogy megelőzi az ellentétek kiéleződését. Freud meglátása szerint a vallás egy „projektív rendszer”, amely kifejezi a társadalom tagjainak rejtett, nem tudatos vágyait és aggodalmait, funkciója abban áll, hogy levezeti az elviselhetetlen társadalmi feszültségeket (MILLER 2002, 315–316). Ide kapcsolódik Radcliffe-Brown strukturalista-funkcionalista elmélete, mely szerint a vallás azáltal látja el társadalmi funkcióját, ahogy folyamatosan fenntartja a közösség tagjaiban a kölcsönös függőség és engedelmisség mentális diszpozícióit (RADCLIFFE-BROWN 2004, 154).

Yinger szociológiai megfogalmazásában (1970) a vallás (hasonlóképpen) „olyan hit-és gyakorlatrendszer, melynek segítségével valamely embercsoport az emberi élet végső kérdéseivel birkózik” (ANDORKA 1997, 548). Ebben a vonatkozásban a vallás, a viselkedés bizonyos mintái és hitei által kíséri meg ellenőrzése alatt tartani az univerzum azon területeit, amelyek különben (és reálisan tekintve) jóval túl vannak az emberi kontrollmechanizmusok hatáskörén. Ilyenformán a vallás egy illuzórikus képesség realizációja. Nincs olyan kultúra, beleértve a modern ipusztériális és posztipusztériális társadalmakat is, amely a teljes bizonyosság szintjén elérné a kozmikus világ ellenőrzését, de a kísérlet minden ismert kultúra többé-kevésbé centrális részét képezi. A vallásos dimenzió tekintetében jelentékeny változatosságot figyelhetünk meg: a humán spektrum egyik végén a gyűjtögető közösségeket találjuk, akik a saját környezetük manipulálásának technológiai képessége tekintetében meglehetősen korlátozottak, éppen ezért (a naturalisztikus világnépek folytán) hajlamosak saját magukra sokkal inkább a természet részeként, semmint annak alakítóiként tekinteni. A gyűjtögetők vallásossága elválaszthatatlan a mindennapi életmódtól és annak konkrét terepnumától – a természeti környezettől. A társadalmi viszonyok egalitáriánus természete tükrözi és megerősíti a naturalisztikus világnépet, éppen ezért a gyűjtögető individuumok sokkal kevésbé esedeznek a magas rangú istenségek áldásáért és segítségéért, mint ahogyan ezt a rétegzett és specifikálódott társadalmakban tapasztalhatjuk. A humán spektrum másik végén a nyugati civilizáció komplex társadalmait figyelhetjük meg, amelyek bonyolultan szervezett technológiai és szervezési képességekkel, valamint szinte áttekinthetetlenül összetett ideológiai elkötelezettséggel kísérlik meg problémáikat leküzdni, amelyek tekintetében önmagukat nem a természet részeként, hanem attól elkülönülő ontológiai függetlenséggel bíró fenoménként tekintik. Itt a vallás kevésbé része a mindennapi aktivitásnak, sokkal specifikusabb alkalmakra korlátozott ideológiaként jelenik meg. Sőt, a transzcendens világ természetfeletti lényeinek összetett hierarchiája (Isten, ark- és egyéb angyalok, apostolok, szentek stb. a kereszténység esetében) a társadalom összetett rétegződésének természetére reflektál, azt erősíti meg, amelybe évszázados kialakulása során bevéődött. A társadalmi elitnek vallásos aktivitása – meglehet – sokkal kevésbé kiemelkedő, hiszen a szociális és ökonómiai szisztéma csúcán álló csoportok hajlamosak magukra mint saját sorsuk kontrollja alatt állókra tekinteni, mint mondjuk a paraszti társadalmak vagy a munkásosztály tagjai. Az utóbbiak számára a vallás megenged bizonyos kompenzációt a társadalomban betöltött dependens státuszukra való tekintettel. A vallás azért mégis lényeges komponens a társadalom elit tagjai számára is, hiszen ez ideológiai értelemben alátámasztja, igazolja, racionalizálja a teljes szociokulturális szisztémát olyan módon, hogy a kevésbé kedvező hely-

zetben levő emberek kevésbé megfelelő válaszokat adnak a létező társadalmi rendre. Ha van remény egy jobb életre a halál után, az egyén sokkal inkább hajlandó elviselni a jelenlegi élet nehézségeit. Így a vallásos hitek és képzetek kialakítják és állandósítják a társadalmat érintő koncepciókat, nem csupán az aktuális viszonyaikban, hanem az emberek különböző osztályai közötti viszonyok tekintetében is.

Émile Durkheim definíciója (1965) szerint a vallás a szent dolgokra vonatkozó hitek és gyakorlatok egységes rendszere. A vallás jelentős részben egyéni-individuális élmény/tapasztalás, azonban – és ez volt Durkheim legjelentősebb érdeme – a vallás épít a közösség kommunális részvételére az olyan aktusokban, amelyek nem kizárólag az emberek világán felüli és/vagy kívüli erők működését érintik, hanem – mintegy rejtett aspektusként – kifejezik a csoport szolidaritását, elmélyítik a csoportlojalitást, valamint az egységes társadalmi törekvések iránti elkötelezettséget, a közös célorientációt. Durkheim számára a társadalom a legmagasabb szintű realitás, éppen ezért a közösen osztott szimbólumok által megnyilvánuló ceremoniális-rituális aktivitást, az együttes részvételt tekintette a vallás igazi lényegének. A vallás társadalmi jelentőségű meghatározásában elkülöníthető a profán és a szakrális dolgok szférája. A profán mindaz, ami az adott társadalomban mindennapos, megszokott, adott – a rutinszerűség, a kiszámíthatóság, a prognosztizáció, a józan ésszel belátható, munkával járó dolgok szférája. A szent meghaladja a hétköznapi és közvetlen léttapasztalatókat, mintegy „földöntúli” – ez a szokatlan, a rendkívüli, a „félvállról-nem-vehető” jelenségek terrénuma. Ehhez hasonlóan Mircea Eliade vallási kutatásainak centrumát szintén a szakrális (megszentelt) és a profán (hétköznapi) idő- és térélmény szétválasztása képezi. Eszerint minden egyén mint egy közösség tagja, a hétköznapi realitás monotóniája fölé emelkedik, időről-időre kilép az idő linearitásából és a tér homogenitásából, hogy visszatérjen a kozmogóniai kezdet szakralitásába, amely élmény a tagok számára a szent megtapasztalásának extázisát teszi hozzáférhetővé. Durkheim szerint a csoportos táncokban megnyilvánuló spirituális törekvés a társadalmi kohézió, a szolidaritás és a kollektív hitek kifejeződése, hiszen olyan értékek realizációját szolgáltatja, amelyre az egyének kizárólag egy társadalmi csoport tagjaiként tehetnek szert.

R. H. Lowie megfogalmazásában a vallásos emóció „olyasvalaminek az érzését fejezi ki, amely felülemelkedik a kiszámítható vagy természetes dolgokon, tehát a Rendkívüli, a Rejtélyes vagy a Természetfeletti érzékelését” (LOWIE 1924, 16). Éppen ezért a vallásos (szupernaturális) hiteket el kell különítenünk a „naturalisztikus” hitektől, hiszen míg az előbbieket lényegüket tekintve misztikusak, szubjektívek és irracionálisak, addig az utóbbi hitek inkább objektivitást és az ésszel belátható tények racionális determinációját szolgáltatják. Ebből következik, hogy érdemes egymástól megkülönböztetni a szakrális-szupernaturális és profán-naturális szférát illető alapvető attitűdöket is. A hétköznapi létélményben a jelenségek többé-kevésbé közönyös tudomásul vétele zajlik, a mindennapos megismerés alapján racionálisan kalkulálható és prognosztizálható dolgok „kezelése”, addig a szakrális-szakralizált kozmikus aspektust tisztelettel borzongás, félelem, a rejtelmesség érzése illeti. Itt a természetes/természeti világhoz – tehát a *physis*-hez, illetve a *natura*-hoz – fűződő attitűdök kerülnek szembe a természetfeletti világ működési módját illető sajátos logikával, szokatlan, a hétköznapi túlhaladó, azt *transzcendáló* mentális állapotokkal.

Max Weber határozottan elutasította egy vallásdefiníció készítését, ugyanakkor a nagy világvallásokat, mint komplex társadalmi rendszereket értelmezte, amelyek közösségi és társadalmi cselekvésből fakadnak: megvannak a szociális feltételeik és a hatá-

saik. Akik mégis „nekifognak” valamiféle vallás-meghatározáshoz, gyakorta a jelentés értelmezési mezőkre invitálnak. Clifford Geertz megfogalmazásában a vallás a jelentés elemi szisztémája, amely a realitás koncepcióját és az élet modelljét (mintát az élet leéléséhez) egyszerre nyújtja:

(1) „szimbólumok rendszere”, amely arra szolgál, hogy

(2) „erőteljes, meggyőző és hosszan tartó motivációkat és lelkiállapotokat” hozzon létre az emberekben, miközben

(3) „kialakítja a létezés általános koncepcióit” és ezeket

(4) „a koncepciókat a tényszerűség olyan aurájába öltözteti”, amelyben

(5) „a lelkiállapotok és motivációk egyedülállóan valóságosnak tűnnek.”

Geertz interpretív antropológiai horizontja számára a vallás tehát egy jelképekből álló bonyolult szisztémaként áll elő, amely képes tartós beállítottságokat kialakítani, egzisztenciális koncepciókat megfogalmazni, s ezeket a fakticitás rettenthetetlen tapasztalásaként közvetíti, aminek során a szóban forgó beállítódások és motivációk látszanak a résztvevők számára az egyedül valószínűeknek (Geertz 1994). Geertz lényegében azt állítja, hogy a vallás egy „átalakulási” rendszer, amelyben a rend (kozmosz) koncepciói és a káosz negligálásának koncepciói az igazságtalansággal és a rosszal (sátán) szembeni igazság és moralitás apoteózisába kerülnek, s szenvedélyes, érzelmetli megerősítést nyernek, s az így megjelenő lelkiállapotot uralkodó realitásként állítja szembe az ellentétesnek (amorálisnak, igazságtalannak, hazugnak) látszó valóság bizonyítékával. A megerősítést a hit dimenziója szolgáltatja, amely egy „kozmozált” világ morális igazságaiba vetett megrettenthetetlen ragaszkodás. A hívő, mint egy valóságos rendszer részese állandó, vagy időről időre megvalósuló szimbolikus transzformáción esik át, melynek révén a szent szimbólumok a rend és az erkölcsi helyesség emberi érzését meggyőzően megszilárdítják, s az ezzel ellenkező percepciókat – legyenek bármennyire makacsok is – felülírják, megszelídítik (GEERTZ 1994, 63–104).

Egységes összegzésként (Tomka alapján) elmondhatjuk, hogy a vallás (1) egy közösség azon hagyománya és hite, (2) hogy a valóság egészét s ezen belül az egyéni és a társadalmi életet (3) olyan természetfeletti erő(k) vagy/és személy(ek) befolyásolja/ befolyásolják, esetleg irányítja/irányítják, (4) amellyel vagy akivel (e hit szerint) kapcsolatba lehet kerülni; (5) a kapcsolatfelvételt (a kérést, a köszönetet, tiszteletet stb.) pedig a rítusok és a vallásgyakorlat szolgálják (TOMKA 1996a, 1996b).

A VALLÁS GYAKORLÁSA ÉS A SZUPERNATURÁLIS LÉNYEK

A vallás jelentős értékei azokból a tevékenységi formákból származnak, amit *vallás-gyakorlásnak* nevezhetünk. A vallási ceremóniákon való részvétel a személyes transzcendencia érzetét és élményét gerjeszti, a megnyugtatás hullámát, biztonságot, valamint időleges eksztázist (kilépést), vagy az isteni jelenhez és a részt vevő társakhoz való közelség érzetét. Habár a vallásos gyakorlatok (rítusok és praktikák) felfoghatatlan változatosságot mutatnak a térben és időben eloszló kultúrák között, mégis a legbizarrabb módon egzotikusnak tűnő vallási rítus is a szociális és pszichológiai funkciók nagyjából azonos bázisát mutatja. A rituális cselekedetek minden esetben bizonyos vallási szimbólumokra irányulnak, amelyek – az emberek szemében – elkülönülnek a mindennapi életre jellemző szokásoktól és cselekedetektől.

A vallás egyik megkérdőjelezhetetlen aranypróbája a természetfeletti (szupernaturális) lényekbe, erőkbe, energiákba és hatalmakban való hittel kezdődik. A vallásos értelem ellenőrzésének kísérletére (amelyet semmilyen más megismerési módon nem lehetséges kontrollálni) az emberek az imádsághoz, áldozathoz és más vallási rítusokhoz folyamodnak. Ez a tevékenység eleve előfeltételezi a transzcendens lények létezését, akik érdeklődést mutatnak az ember dolgai iránt, valamint akikhez segítségül lehet fordulni végletes egzisztenciális szituációk esetén. Az egyszerűsítés kedvéért a szupernaturális lényeket három fő csoportra lehet osztani: fő istenségek (istenek és istennők), ancesztriális (ősi vagy alapító) szellemek, valamint más típusú szellemi lények. Habár e tekintetben is félelmetes változatosságot találunk, bizonyos általánosításokat lehet tenni.

(1) Az istenségek (legyenek istenek vagy istennők), általában hatalmas és leginkább távoli lények (vö. *dei otiosi*). Gyakran az univerzum kormányzását vagy ellenőrzését látják el, vagy az univerzum egy bizonyos szférájának kontrolljára kaptak megbízást. Az antik görög istenségek egy finoman strukturált és meghatározott hierarchikus viszonyban felosztott fennhatóságot láttak el a világ legkülönbözőbb tereiműi felett. A Pantheon jellemzője, hogy az isteni leszármazás folyamányaként a különböző isteni rokonok (atyák és gyermekek, fivérek és nővérek stb.) az emberi élet és az univerzum egy specifikus aspektusával kerülnek összefüggésbe. A pantheon több istenség meghatározott „munkamegosztásban” működő kollektíója; azonban ez az isteni hierarchia nem statikusan meghatározott szisztéma, hiszen a különböző államok a történelmük folyamán a hódítás által tudtak növekedést elérni, ekkor azonban az isteni pantheonok is megváltoztak, mégpedig a helyi, regionális és rendszerint meghódított népek istenségei inkorporálódtak az offciális állami pantheonba. Kiváló példa a Római Birodalom hivatalos isteni rendszere, amelybe – egyfajta vallásos akkulturáció folyamán – beépültek az etruszki, görög, egyiptomi, föníciai és egyéb istenségek, speciális eszméket és rítusokat hozva magukkal. A különböző isteni pantheonok kiemelkedően fontos szerepköre a legfelsőbb (rendszerint maskulin) főisten, azonban számos helyen maga a teremtő főisten tökéletesen ignorált és mellőzött az emberek által: a mexikói aztékok legfelsőbb isteni házaspárjára az emberek vajmi kevés figyelmet fordítottak, s maguk az istenségek sem avatkoztak be az emberek dolgaiba.

Ahogy a különböző népek szemlélik saját – férfi vagy női, esetleg mindkettő – isteneiket, az gyakran visszatükrözi azokat a viszonyokat, ahogyan a férfiak és a nők egymáshoz viszonyulnak a mindennapi életben. Általában ahol a nők alárendelt szociokulturális és ökonómiai szerepet töltenek be a férfiakhoz képest, ott maga az isteni princípium is kizárólag maskulin terminusok által kerül elgondolásra. Ahol a társadalom gazdasági rendszere az állattartásra vagy az extenzív agrikultúrára alapozódik, ott az istenségek autoriter atyák, akik távoli és tekintélyen alapuló, kontrolláló relációban állnak a fiúkkal (amely maga a nép, tehát az összülők leszármazási rendszere). Az istennők szerepe természetesen ott jelenik meg sokkal prominensebb módon, ahol az asszonyok (és éppen ezért a feminin princípium) markánsabb módon vesznek részt és járulnak hozzá a gazdasághoz, valamint a társadalom mindennapi boldogulásához, egyfajta relatív ekvivalenciát megvalósítva a férfiakkal. Ezek a relációk megjelennek a gyermeknevelési szokásokban is: pl. a korai zsidó vallásban, ahogyan számos nomád pásztor népnél a monoteisztikus isten maskulin és autoriter terminusokban kerül megfogalmazásra, ahol az atya centrális szerepet tölt be a gyermekek erkölcsi és fizikális nevelésében (pasztorizáció – paternalizáció), ezzel szemben az adott régió korabeli,

mezőgazdaságra alapozódó népeinél az istennők sokkal jelentősebb szerepet töltek be mind a népi tudatban, kognitív és nyelvi rendszerben, mind pedig a vallásos rituálékban (a nőkhöz itt a fény, a tűz melegének, a termékenységnek, a szeretetnek és a védelemnek a koncepciói tapadtak). Kr. e. 1300 körül, amikor a zsidó törzsek beléptek a Kánaán földjére és elkezdtek áttérni a mezőgazdaság letelepedett életmódjára, ez a változás megkövetelte, hogy egy új viszonyrendszert építsenek ki a termőtalajjal, s ennek következtében a termő/teremtő (feminin) princípiummal. Amint az életmód nagyobb mértékben függött az esőtől, a termőtalajtól és az évszakok ciklikus rotációjától, úgy új szociokulturális koncepciók jelentek meg a termékenység energiái tekintetében. Ekkoriban adoptáltak számtalan istennőkultuszt a kortárs kánaánita népektől, maga az asszonyi társadalmi szerep is felértékelődött annak ellenére, hogy ez a felfogás diametrikusan szembenállt az eredeti héber kultuszokkal. A biztonságra törekvő emberi késztetéseket a termékenység energiái felett megjelenő kontrolltevékenység (az agrikulturális istennőkultuszok) kielégítésével lehetett az emberek jóléte és elégedettsége irányába terelni.

Később, amikor az izraelita törzsek egyfajta nemzeti egységet kialakítva szálltak szembe a filiszteusok katonai erejével, s a saját identitásukat a „kiválasztott nép” attribúciójával erősítették meg, maguk az istennőkultuszok követői jelentőségüket veszítve tűntek el és az archaikusabb maskulin törzsi kultuszok újra meghatározó társadalmi erőre tettek szert. Az ősi, maskulin és autoriter karakterekkel bíró istenkoncepció egészen a legutóbbi időkig állandósulva képezte alapját a keresztény és a muzulmán kultúra isten- és világképének is, hiszen ezek a vallási rendszerek (a zsidó tradícióhoz hasonlóan) a korai héber vallási képzetek atmoszférája közepette bontakoztak ki. A férfiorientált és hatalmi dominanciára törő társadalmi diskurzusnak (amely jelentős részben a korai héber istenkoncepció ontológiai alapjaival igazolja magát) számos eleme felfedezhető a modern nyugati civilizáció férfi és nő interaktív relációiról szóló közbeszédében is, s ebben a viszonyban a viselkedés szabályrendszerei aszimmetrikusan, tehát a nő behódolását és a férfi domináns szerepét előírva szabályozzák a kulturális metanarratívák működését az előbb említett mindhárom – zsidó, keresztény és iszlám – civilizáció minden aspektusában.

(2) Az ősi vagy alapító (ancesztrális) szellemekben való hit hasonló karaktereket mutat, mint az a széles körben elterjedt humán imagináció, miszerint az emberi lények két alapvető részből épülnek föl: egyfelől a testi-fizikális és objektív princípiumból, másfelől egyfajta vitális jegyeket mutató szellemi aspektusból, amely ambivalencia a verbális klasszifikáció, tehát a kognitív és logikai rendszerek alapvető kategóriáiban is meghatározó jelentőségű. A *penobscot* indiánok képzetrendszerében minden egyes személy egy önmagában állandó vitális energiával és egy anyagi-materiális létrésszel van felruházva. E két aspektus bizonyos esetekben képes elválni egymástól, amely jelenségnek az a specifikus jellemzője, hogy míg a leválasztódó spirituális egység képes érzékelni vagy emlékezni (szubjektumként viselkedik), addig a fizikális összetevő tehetetlenül és anyagszerűségétől fogva élettelenül marad magára. Ez az egzisztenciális koncepció, amely a szellemi létezők ideájából fakad, képezi az immortalitás eszméjének alapját, hiszen a halál által felszabadított szellemi lélekrész kontinuuus létezése a rendszer egyik logikusnak látszó folyománya. A túlvilág (mint hely) és a túlvilági idő a kultúra által fenntartott ontológiai rendszer fontos reprezentációja.

Az ancesztrális szellemek gyakran egy visszahúzódtott szerepben jelennek meg, amelynek az a lényege, hogy a legősibb szellemek visszatartják saját kulturális érde-

küket és érdeklődésüket, ennél fogva nem is képezik a valós – szakrális és világi – társadalom részét. Számos kultúra mitológiájában felfedezhetjük az ősi szellemek és az időben rákövetkező szellemi csoportok közötti konfrontáció jelenségét: a legősibb istenségeket a rákövetkező generációk legyőzik, esetleg ezeket is újabbak követik. Mással az „alapító” szellemek ivadékaiktól vonják meg az ételt. A valódi társadalmakhoz hasonlóan a szellemi ősök között is vannak jóakaratók és rosszakaratók, értékrendjükben, érzékelésükben, érzelmeikben és viselkedésükben legtöbbször a reális társadalom modelljét szolgáltatják.

Az ancesztrális szellemekben való hit valamilyen típusa a világ számos pontján megtalálható, sőt bizonyos afrikai társadalmakban a koncepció meglehetősen kidolgozott. Itt az ősi szellemek az emberi lényekhez hasonlóan viselkednek, képesek érzékelni a hőt, a hideget, a fájdalmat és az örömet, képesek egyfajta „második” halált elszenvedni, akár fulladás vagy elégetés által. A szellemek egy családban és egy rokonsági rendszerben vesznek részt, megfelelő területekért felelősek, annak ellenére, hogy láthatatlanok. Ha valami felbosszantja a szellemeket (nem megfelelő szertartás, rosszakarat az emberek részéről), ártó energiákat, betegséget, rontást vagy halált küldhetnek. A szellemek ugyanúgy képesek elpusztulni és újjászülni, mint a leszármazási csoportjuk egy új tagja (de megtartva alapvető jellemvonásait), sőt azokban a társadalmakban, ahol ez a hitrendszer él, az utódokat minden esetben korábban élt lények újjászületett modifikációiként tekintik.

A tradicionális Kína patrilineáris társadalmában az elhunyt szellemeknek szintén fontos szerepet tulajdonítanak. Az élet ajándékáért viszonzandó hála szükségessége folytán a fiúk mindörökké hálával és egyfajta morális adóssággal tartoznak a szüleik irányába, amely feltétlen engedelmisségben és merev tiszteletadási rituálékban nyilvánul meg. A fiúk kötelezettsége, hogy a szülők társadalmi jólétét és kényelmes öregkorát biztosítsák, s a tisztelet formái az ősök halála után is megmaradnak, hiszen a leszármazottaknak periodikusan ételáldozatot kell bemutatniuk, pénzt és tömjént szükséges felajánlani a szellemek szünetési vagy halálzási évfordulóin. Az ősök imádatában a mindenkori utódok saját jólétük biztosítékának feltételeit teremtik meg (RADCLIFFE-BROWN 2004). Az ősök szükségégeinek kielégítése az utódok részéről hasonló, ahogyan az utódok a saját utódaiktól várják el a kultúrában egyfajta respektált pozíció kiharcolását. A kínai férfiak házasságra lépésük során valójában mint utódot adoptálják a kiszemelt lányt, s a „felnevelésért” cserébe a nőnek engedelmes és kötelességtudó feleséggé kell válnia. Ugyanez az alapja annak, hogy az apa a leányát – annak akarata ellenére – akár erőszakkal is bizonyos házassági stratégiára kényszerítheti. Ekkor az újdonsült asszonyt eredeti családjá kítaszítja, viszont a férfi új családjá még évekig nem akceptálja megfelelően; a nő pusztán halálakor válik a család „testének” teljes jogú és formális-hivatalos részévé, mikor is a lelke inkorporálódik a családi szentély és a síremlék magasztos tartalmába. Ebből az következik, hogy ugyanez az asszony, amennyiben fiúgyermeknek ad életet, azon fog dolgozni, hogy a lehető legerősebb köteléket építse ki maga és a gyermeke között, hiszen ez az egyetlen lehetősége arra, hogy saját evilági életét biztosítsa.

Az ancesztrális lényekben való erős hit – mint láttuk – gyakran az egyik legmegfelelőbb eszmerendszer, amely a társadalom jövőorientált és leszármazás-központú csoporttörekvéseit összehangolhatja a múlt iránuló és ancesztrális orientációval. Ez a képzet az identifikáló eredet (genezis, genealógia, kozmogónia) és a jövőbeni életbi-

zonyosság közötti közvetítés szerepét töltheti be, ilyenformán egy erőteljes kontinuitás érzetét építi ki a múlt, a jelen és a jövő kapcsolatrendszerében.

(3) Animizmus. A szupernaturális lényeket illető, leginkább széleskörűen elterjedt hiedelem az animizmus, amely – lényege szerint – úgy tekint a természetre, mint ami bizonyos szellemek által lett megelevenítve, átszellemítve. Magát az animizmus terminusát rendkívüli bizonytalanság veszi körül az antropológiai irodalomban. Ásványok, állatok és növények az emberi lényekhez hasonlóan egy individuális szellemi létrésszel bírnak, akárcsak a források, a hegyek, egyes tisztások vagy más naturális tulajdonság, esetleg kövek, címerek, fegyverek vagy díszítések. Az animizmus szellemiségéből fakadóan a természet kiszámíthatatlan, hiszen egy fa telve lehet egymástól független és/vagy szabad mozgásterű szellemek változatos sokaságával, amelyeket ki kell engesztelni, esetleg le kell győzni. A különböző hatalmú, méretű és orientációjú (jó-, rosszakarató vagy neutrális jellegű) szellemek változatos sokaságot alkotnak, amely spirituális „tömeg” sokkal kevésbé van távol az emberek mindennapos létszférájától, mint az istenek és istennők világa. Az animizmus szellemi lényei az emberek mindennapos ügyeibe vannak bonyolódva, az emberek és a szellemek dolgai állandóan keresztezik egymást. A szellemi lények lehetnek rettentőek, haragosak, borzalmak, vagy éppen szeretők és csintalanok – az mindenesetre biztos, hogy az emberi létszféra és a szellemek világa egymásra utalt, az emberi tevékenységek feldűhíthetik a szellemeket, de a két fél egymástól szívességeket is kérhet, azonban az emberek kötelesek törődni velük.

Az animizmus tipikusan azon szociokulturális rendszereknek a sajátja, amelyeknek a tagjai magukat a természet részeiként tekintik, nem pedig egyfajta hatalmasságnak a naturális világ felett (МБИТ 1990). Ilyen felfogása van a legtöbb élelemgyűjtőgető közösségnek, valamint azon élelemprodukáló népeknek, amelyek az emberi élet és a növekedő természet között csekély határvonalat húznak. Náluk a hatalmas erőt koncentráló istenségek vagy meg sem jelennek, vagy pedig viszonylag kevésbé fontosak, azonban az életterükben „hemzsegnek” a különböző fajta szellemi lények. A már említett *penobscot* indiánok esetében az istenség pusztán megteremtette a látható világot, és talán élhetővé tette a nép számára, azonban később hátrahúzódott, elvesztette a mindennapos jelentőségét, ezzel szemben a szellemekhez illik fordulni gyógyítás, sikeres vadász, az élet fordulópontjaihöz kapcsolódó rítusok esetén, a szellemek azok, akik segítik vagy gátolják a sáman közösségi tevékenységét.

Az animizmus-koncepciót a brit tudós, *Sir Edward B. Tylor (1832–1917)* vonta be az antropológusok figyelmébe. Antropológiai érdeklődését és szemléletét utazásaiból levont konzekvenciák alakították; még fiatalemberként járt az Egyesült Államokban, ahol több indián törzset, köztük a puebló indiánokat kereste föl, valamint Kubában és Mexikóban, ahol az ősi magakultúrák, az azték civilizáció eredményei érdekelték, valamint az archaikus indián és a spanyol életmód és kultúra akkulturációja, keveredése.

Tylor a latin *anima* – lélek, szellem szóból alkotta meg az animizmus tudományos kategóriáját, s megfogalmazásában ez minden vallás alapja, s az általában vett „szellemi lényekbe vetett hitet” jelenti (TYLOR, 1871, 424). Ebben az elgondolásban a lélek bizonyos tulajdonságok „cseppfolyósodása” – éteri inkorporációja. A különböző formában megjelenő és átalakuló koboldnak, tündérnek, lidércnek, kísértetnek, szellemnek, démonnak – és még folytathatnánk – lényegük szerint nincs valóságos húsa és vére – nem anyagi teremtmények, de felettébb valóságosak azok számára, akik hisznek bennük. Az ilyen lényeket nem korlátozzák az emberi vagy állati test gyengeségei,

valamint a fizikai anyag törvényszerűségei, ők nem a tér-idő kontinuumban egzisztálnak, teljességgel természetfelettek.

Ne felejtjük, hogy Tylor igazi evolucionista volt, éppen ezért a legfőbb kérdése: „Hogyan és miért alkották meg az emberi lények a szellemi lények fogalmát?” Mi indította a prehisztorikus emberi elmét az emberi faj kialakulásának hajnalán arra, hogy szellemekkel népesítse be a világegyetemet, valamint ennek mi az evolúciós jelentősége? Három alapvető jelenségben látta a spirituális képzetek magját: az álomban, az élet irracionális mozzanataiban, valamint a halál jelenségében. Az álomélmény egyfajta hallucináció, az öntudatlanul működő elme illuzórikus tapasztalata, ha úgy tetszik, „mellékterméke”. Az azonban empirikus tény, hogy minden ember álmodik. Ekkor túl lépünk a hétköznapi realitás határain: a valóság attribútumaival felruházott irracionális tér-időben, egy virtuális létszférában a teljesítmény, az élvezet és a szenvedés fantasztikus magaslataira érzékelhetünk, szörnyű eseményeket élhetünk át, találkozhatunk korábban elhalt lényekkel vagy olyanokkal, akik távol vannak; felelevenítjük a múltat és előre érzékelünk valamit az eljövendőből; olyan helyekre látogatunk, ahol már jártunk, valamint olyanokra, ahol még soha azelőtt. A test, az anyagi dolgok, az idő és a tér nem korlátoz az álom tapasztalatában, képesek vagyunk levitálni, repülni, telepátikusan „átcsöppenni” a tér különböző pontjain, vagy éppenséggel kínosan „lelassulni” és ólomlábakon vánszorogni. Ám az álomban vagy a kóma állapotában a test öntudatlan tetszhalottként a nyugvóhelyén marad, a fizikai test nem tapasztalt semmit mind abból, amit a képzelet. Tylor elgondolásában a primitív ember számára az álom valóságos, éppen ezért ezt a lélek (anima), mint egyfajta spirituális alter-ego, a halandó anyagi testéből való távozása során élte át. Az egyéni lélek eszméje lényegében egyetemes emberi koncepció. A lélek „megfoghatatlan” létező, nyelvileg gyakran az „árnyék” vagy a „madár” szinonimája. A lélek csupán „lakozik” a testben, ami azt jelenti, hogy „nyughatatlansága” folytán olykor onnan el is vándorol. Azonban létfontosságú energia, hiszen jelenléte kölcsönöz eleveiséget a testnek, távozása a testet mozdulatlan merevségre kárhoztatja. A test a lélek „hordozófelületeként”, egyfajta helyet adó tégeleként jelenik meg, ha nem tér vissza (hosszú álom, kóma, halál), akkor a test elpusztul és lebomlik. A „primitív”, történelem előtti ember analógiára építő, logika és minden egyéb metafizika előtti logikája és metafizikája szerint az emberhez hasonlóan minden létezőnek van ilyen testetlen aspektusa, hiszen különben nem lehetne „élő”. Az álomban megjelennek állatok, növények és kövek egyaránt.

A halál tapasztalatával szintén a lélek, mégpedig a lélek halhatatlanságának koncepciója fejthető fel. A halál után a lélek kísértetté, egy teljesen testetlen, szabad szellemmé válik, a teste nélkül, éppen ezért láthatatlanul bolyong az emberi világban. Vagy éppenséggel a lakott-civilizált világ határán, egy különleges térben, amit túlvilágnak is nevezhetünk.

Az archaikus emberi lények képzelőerejéből nem csupán lélek, hanem az öntörvényű szabad szellemek, tehát az animisztikus politeizmus, a „megszemélyesített” villámlás, ég, tűz, föld stb. képzelet is származott. Tylor szerint a természetben és a társadalomban felbukkanó jelenségek szellemi sajátosságokkal történő felruházása – a *természetimádásra* utal. Ebből eredt a totemizmus, a faj-istenségek megteremtése, melynek lényege olyan ősimádat, amelyben állatokat és növényeket istenítettek mint totemősöket – a leszármazás kiindulópontjait.

Tylor arra a következtetésre jutott, amit Radin egyik munkájának címébe is foglalt: „primitive man as a philosopher” – pontosabban: számára a primitív gondolkodás a csodálkozás és képzelet, valamint költészet és metafizika furcsa elegye.³

Száma a monoteizmus, a Legfelsőbb Istenség képzete az evolúció egyik késői civilizátuma, tehát magasabb rendű formája, leginkább azért, mert ez egyben a viktoriánus-anglikán brit társadalom jellemvonása. Vallásmélete hiányosságokkal teli, hiszen mint minden evolúciós értelmezés, alapvetően spekulatív és etnocentrikus alapon nyugszik; azonban egyet kell értenünk Lowie megállapításaival:

„Elmélete elismerten pszichológiai értelmezés, mégpedig egyszerűen és tisztán az, azonban figyelembe véve, hogy nem csupán magyarázza az empirikus megfigyeléseket, hanem csupa ténnyel dolgozik – mint a halál, az álmok és a látomások –, melyek mindegyike bizonyíthatóan erős befolyást gyakorol a primitív ember gondolkodására, el kell ismernünk, hogy Tylor elmélete nagy valószínűséggel helyes. Én legalábbis még soha nem talákoztam semmiféle rivális hipotézissel, amelyet a Tylor-féle értelmezési mód komoly vetélytársának lehetne tekinteni.” (LOWIE 1924, 108.)

A természetfeletti hit nem kizárólag – többé-kevésbé személyes – szellemi lényekbe vetett hitben fejeződhet ki, találkozhatunk olyan hitekkel is, amelyek nem bizonyos lények emanációi. Az animatizmus és a mana esetében dolgok olyan különleges sajátosságait találjuk, amelyek nagyjából úgy működnek, ahogyan a nehézségi erőt a tömeggel bíró tárgyakkal hozzuk összefüggésbe.

(4) Animatizmus és a mana. A szupernaturális hatalom rendszerint a szupernaturális lényekre van ruházva, azonban ennek nem kell feltétlenül így lennie, sőt az animatizmus lényege a hit, hogy a világ bizonyos személytelen természetfeletti erőkkel van átszellemítve. A melanéziai népek a *mana* hitével például minden objektumnak egyfajta inherens, veleszületett belső erőt tételeznek. Ez a titokzatos energia önmagában nem fizikai erő, azonban magát fizikaiként is megjelenítheti. A harcok sikere a küzdelemben nem feltétlenül a saját képességeitől és erejétől, sokkal inkább a manától függ, amelyet a nyakában függő amulett tartalmaz. Ehhez hasonlóan a földművelő tudatosan tudhatja, hogy a termés a föld állapotától, a vetés-aratás megfelelő időzítésétől, valamint az öntözés biztosításától függ, mégis a *mana* hatalmát biztosítandó kis oltárt állít fel a földje határán. A jó terméshozamban a farmer a mana szükségének helyes kielégítésének jelét fogja látni. A mana távolról sem egy megszemélyesített szellem, hanem egy absztrakt erő, amely az érzékelésen túl minden dologi tényezőben ott nyugszik. Robert H. Codrington leírásában „erény, presztízs, autoritás, jószerecse, hatás, szentség azok a szavak, amelyek bizonyos állapotok teljesülése esetén a legközelebb állnak a mana jelentéséhez [...] A mana (*hesaid*) néha többet jelent a természeti erénynél és hatalomnál, amely bizonyos személyekhez és dolgokhoz tapad” (CODRINGTON 1891). A mana nem vitalisztikus erő, a személyek és dolgok szupernaturális sajátossága; a legtöbbször kivételes erőt jelent szokatlan dolgok véghezvitelére. A mana személyes birtoklása és ellenőrzése magyarázza az egyének különleges képességeit. Megnyilvánulhat személyekben és személyek által, viszont állatokban, növényekben és tárgyokban vagy általuk ugyanúgy. Egy furcsa alakú vagy szokatlan mintázatú kő csodatévő hatalommal bír, egy dal jobban gyógyít vagy egy kenu gyorsabb, mint a többi – a ma-

³ „Amit az etnográfia megtaníthat az emberiség vallásának jelentős elemeiről, a kút és a tó, a csermely és a folyó imádásáról, egyszerűen ennyi – nevezetesen, hogy ami nekünk költészet, az a korai embernek filozófia: az ő elméjük szerint a víz nem erőtvények révén, hanem az élet és az akarat révén működött [...]” (TYLOR 1871, 209.)

nával átítatott természetfeletti létében keresendő, amely „túlvilági” energia nem igazodik a hétköznapi technológiák vagy tanult tudások szabályos törvényeihez –, felül-emelkedik a naturális létszférán. A személytelen hatalom koncepciója széles körben elterjedt volt az észak-amerikai indián törzsek körében: az irokézek *orendának*, a szíúk *wakondának*, az algonkinok *manitunak* nevezték, de a talizmánok, amulettek, fétisek és kabbalák szintén a mana koncepciójára vezethetők vissza. Ennek ellenére – habár minden kontinensen megtaláljuk az animatizmus nyomait – ez az idea nem feltétlenül tekinthető univerzális jelenségnek.

Robert R. Marett (1866–1943) nevezte az imperszonális hatalom koncepcióját először animatizmusnak (MARETT 1909). A két koncepció (az élettelen szupernaturális energiákban való hit) és az animizmus (a személyes szellemi lényekbe vetett hit) nem zárja kölcsönösen ki egymást, gyakran együtt jelennek meg bizonyos kultúrákban (pl. Melanéziában vagy az említett indián társadalmakban).

Általános emberi törekvés, hogy a különböző kultúrák képviselői körében a tudósok megkísérlik felfogni és megérteni a természetfeletti lényekben és hatalmakban való hitet, mégpedig arra kérdezve rá, hogy milyen módokon marad fenn egy-egy ilyen hitelem. Ezt leggyakrabban a szupernaturális hatalom manifesztációján keresztül lehet vizsgálni. Amennyiben valahol adott a hit az animatizmusban és/vagy a természetfeletti lények hatalmában, ott a kultúra tagjai hajlamosak arra, hogy mindent, ami a világukban megjelenik, az ilyen transzcendens hatalmak alkalmazásának eredményeként értékeljenek. A melanéz harcós tökéletesen meg van győződve a saját erejében, mert a manát birtokolja, s a sikerét úgy interpretálja, mint a mana erejének bizonyosságát. A mana mindenre kiterjedő pozitív hatalmába fektetett bizalom oly erős, hogy a harcós elbukás esetén sem a manát hibáztatja, hanem a mana nem megfelelő „használatában” keresi a választ az eredménytelenségére. Hibák és szerencsétlenségek esetén az animatizmus ugyanolyan koherens és kézenfekvő magyarázóelvetek szolgáltatója: netán valakinek az imája vagy áldozata azért nem talált válaszra, mert az adott istenség vagy szellem továbbra is haragos egy múltbéli inzultus miatt, a harcós azért veszítette el a csatát, mert nem volt olyan sikeres a mana „birtoklásában”, mint gondolta, esetleg az ellenfele sokkal jobb és eredményesebb spirituális hatalmakat birtokolt. Természetesen a sikerek mindig felülírják a veszteségeket, az előbbiek bekerülnek az orális tradícióba, míg az utóbbiakra a feledés vár: a mitológikus narrációban a szupernaturális hatalmak működésének feltűnést keltő (divinatorikus) esetei azok, amelyek továbbélnek.

A másik jellemző tendencia, hogy a különböző kultúrák tagjai rögzítik viszonyukat a természetfeletti, állandósítják hitüket azokban a transzcendens hatalmakban, amelyeknek az a jellemzőjük, hogy barátságosak velük. A szupernaturális lények kivétel nélkül hatalmasabbak az érzékelésben, mint az életben. Általában élőknek, vagy legalábbis a vitalitás attribútumaival felruházott energiáknak tekintik őket, akik praktikus szerepét és befolyásoló képességét túldimenzionálják. A *penobscot* indiánok egy kvázi-humán lényben hittek, akit Gluskabe néven illettek. Ez a természetfeletti lény, mint minden halandó, kenuban utazott, hócsizmái voltak, wigwamban lakott és kőből készített nyílhegyeket, azonban bizonyos szituációkban csodákat volt képes véghez vinni. Ismeretes, hogy az ókori görög istenek túl a fizikális hasonlóságokon, ugyanazon vétségekkel, erénytelenségekkel, féltékenységekkel bírtak, mint a földi emberek, éppen ezért válhattak hihetőbbé.

MITOLÓGIAI RENDSZEREK ÉS A VALLÁSOS MEGGYŐZŐDÉS

A hiedelemrendszerek fenntartásában a mitológia szerepe meghatározó, hiszen a mítoszok végső soron magyarázó narratívákat szolgáltatnak, amelyek „racionalizálják” a vallásos hitelveket és gyakorlatokat. Az európai kultúrában a mítosz (*mythos*) szón imaginárius eseményeket értünk, azonban a mítoszok az archaikus világban valóságos referenciával bíró „reális” események, igaz történetek, narratívák – hasonlóak a történeti dokumentumokhoz. A bizonyos őseredeti, a világ érzékelhető képét megalapozó eseményekről szóló koherens történetek rendszere az, ami mintaképet, viselkedési és vélekedési modellt nyújt a későbbi generációk számára. A mitológia a különböző „archetipikus” természetfeletti lények változatos cselekedeteiről szóló beszámoló (mítoszok) összessége, amely megszilárdítja egyrészt a világ kozmológiai rendjét, másrészt igazolja a szupernaturális hatalmak létjogosultságát.

A humán imagináció kultúrateremtő tendenciája vég nélkül szövi a „miért”-re vonatkozó válaszok jelekből, jelképekből – szavakból és eszmékből – álló és komplex jelentésekkel összeálló hálóját, nem képes teljesen átadni magát a gondolkodás (interpretív reflexió) nélküli fizikai realitás követelményeinek. Ennek a viszonyulásnak a hozadéka az okok, eredetek (gyökerek) keresése fikatív fundamentális események megfogalmazása által, amelyek olyan korra vonatkoznak, amikor még a világ „más” volt.

Az eredetmítoszok (kozmogóniák, amelyek egyben ontológiák is) a világ jelenségeinek létesülését, „létrejövételét”, a káoszból történő előtörését, a kozmikus realitás megteremtését mesélik el, a folyamatot, amelynek hatására – mégpedig szent és félisteni lények által – a dolgok olyanná váltak, ahogyan most ismerjük őket. Malinowski funkcionális mítoszmélete szerint a mítosz több annál, semmint puszta spekuláció a dolgok eredetéről.⁴

Eszerint tehát egy olyan retrospektív verifikációról van szó, amely nem egyszerűen gyermekét önámítás, hanem a társadalmi lények magabiztosságához, annak megszilárdításához szükséges „tudás” autentikus formája – az oktatás és tanulás, tehát a tudásátadás, a kultúrafenntartás alapvető eszköze. Ekként olyan funkcióval bír, amely a kultúra tagjai számára a közösségi lét fenntartásához, a természeti-materiális világ ellenében, a felmerülő bizonytalanságok leküzdése érdekében nélkülözhetetlen.

Mára az antropológiai érdeklődés horizontja messze maga mögött hagyta a mítosz vallásban, illetve a vallás kultúrában betöltött szerepére vonatkozó funkcionális-funkcionalista megközelítést, és a mítoszokat sokkal inkább olyan szimbolikus transzformációt megtestesítő közösségi entitásoknak tekinti, amelyek során a dolgok változása/átalakulása sokkal jelentőségtelegebb, mint maga az eredet.⁵

⁴ „[A mítosz] precedensek révén igazolja a fennálló rendet és megadja az erkölcsi értékek, a szociológiai megkülönböztetések és terhek, valamint a mágikus hitek visszatekintő mintáját. A mágikus [mítosz] [a vallásé, vagy bármely más szokáscsoporté vagy egyes szokásé] a minta igazának végső bizonyítéka, törzskönyve, érvényességi igényének dokumentálása.” (MALINOWSKI 1937, 4, 640.) Malinowski meglátásában a mítosz egyfajta statútum (*charter*), amelyen keresztül a társadalom kifejezi a legfontosabb hiedelmeit (*core beliefs*) és a moralitás alapjait oktatja (MILLER 2002, 316).

⁵ „A mítoszok arról beszélnek, hogyan vált egy helyzet, egyfajta megváltozott (más) helyzetté; hogyan népesedett be a lakatlan világ, hogyan vált kozmosszá a káosz; miként lettek halandók a halhatatlanok; hogyan váltották fel az évszakok a korábbi évszakok nélküli klímát; mi módon alakult át az emberiség eredeti egysége a törzsek vagy nemzetségek sokféleségévé; hogyan lettek kétnemű lényekből férfiak és nők és így tovább. A mítoszok küszöb-jelenségek: gyakran mesélik el őket »közbuló, átmeneti, zavaros« időkben és helyzetekben.” (TURNER 1968, vol. 10, 576.)

A mítoszok ilyenformán az átmenet rítusaival és a *liminalitás* mentális állapotával kerülnek összefüggésbe: megerősítik az apriorisztikus elveket és alapvető posztulátumokat, amelyeken egy közösség hitrendszere és társadalmi struktúrája alapszik. A mítoszok megfogalmazzák, milyen természetűvé kell formálnia magát egy személynek ahhoz, hogy a természet ösztönvilágából kiválva kultúrát hordozó lényé válhasson. Segítik a „rekreálódást” és azt a transzformációt, amely minden emberi lény életének velejárója, s melynek során a „kezdők” saját képességeiket átalakíthatják, módosíthatják, s ezáltal „alkalmassá válnak az előttük álló új státusz feladatainak betöltésére” (TURNER 1968, 577). A mítoszok szent kontextusban elmesélt történések, a szent lények „alapozó” tevékenységével foglalkoznak, éppen ezért a mítoszok a vallás inhe-rens részeit képezik, a vallás alapjait időtlenül szolgálják. Lévi-Straussnál a mítoszok a törzsi népek filozófiájának alapvető formái, a világ elemi magyarázatait szolgálják: az extremitások (opozíciók) közötti utat (a megoldást) és a doktrínákat (elvi rendszereket) kínálják föl. Olyan termékeny talajt képeznek, amelyekből a későbbi civilizációk nagy világvallásainak szent könyvei sarjadnak.

IRODALOM

- ANDORKA Rudolf 1997. *Bevezetés a szociológiába*. Budapest: Osiris.
- BÁNKI Dezső 1996. „Vallás”. In uő. (szerk.): *Filozófiai kisenciklopédia*. Budapest: Kossuth.
- BULTMANN, Rudolf 1994. *Történelem és eszkatológia*. Budapest: Atlantisz.
- CODRINGTON, Robert Henry 1891. *The Melanesians*. Oxford: Clarendon.
- DURKHEIM, Émile 1965. *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York: The Free Press.
- ELIADE, Mircea 1994. *Vallási hiedelmek és eszmék története*. Ford. Saly Noémi. Budapest: Osiris – Századvég.
- EVANS-PRITCHARD, E. Evans 1965. *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- FRYE, Northrop 1995. *A Biblia igézetében. Esszé, prédikáció, interjú*. Hermeneutikai füzetek 4. Szerk.: Fabiny Tibor. Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont.
- GEERTZ, Clifford 1994. A vallás mint kulturális rendszer. In uő. *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások*. Budapest: Századvég. 63–105.
- GIDDENS, Anthony 1995. *Szociológia*. Budapest: Osiris.
- haviland, William A. 1996. *Cultural Anthropology*. Orlando FL: Harcourt Brace.
- Hoebel, E. Adamson 1949. *Man in the Primitive World: An Introduction to Anthropology*. New York: McGraw-Hill.
- HOWARD, Michael C. – DUNAIF-HATTIS, Janet 1997. *Anthropology: Understanding Human Adaption*. New York: Harper Collins Publishers Inc.
- LOWIE R. H. 1924. *Primitive Religion*. New York: Liveright Publishing Co.
- LÖWITZ, Karl 1996. *Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai gyökerei*. Budapest: Atlantisz.
- MALINOWSKI, Bronislaw 1937. „Culture” – *Encyclopedia of the Social Sciences*. London: Macmillan Co.
- MARETT, Robert R. 1909. *The Threshold of Religion*. London: Methuen.
- MBITI, John S. 1990. *African Religions and Philosophy*. Oxford: Heinemann Publishers, Inc.
- MILLER, Barbara 2002. *Cultural Anthropology*. Boston: Allyn and Bacon.
- MOSTERT, Walter 1996. *Az „önmagát értelmező Szentírás”. Luther hermeneutikájáról*. Hermeneutikai füzetek 9. Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont.
- MYBURGH, A. C. 1981. Anthropology as a Discipline. In Myburgh, A. C. (ed.): *Anthropology for Southern Africa*. Pretoria: Van Schaik.
- ORTIZ, Alfonso 1969. *The Tewa World: Space, Time, Being, and Becoming in a Pueblo Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald 2004. Vallás és társadalom. Ford. Frida Balázs. In uő. *Struktúra és funkció a primitív társadalomban*. Debrecen: Csokonai (Antropos-könyvek). 135–155.
- RAHNER, Karl 1991. *Az Ige hallgatója. Vallásfilozófiai alapvetés*. Budapest: Gondolat.
- SZÁNTÓ János 1998. *Vallásosság egy szekularizált társadalomban*. Budapest: Új Mandátum.
- TURNER, V. W. 1968. „Myth and Symbol” – *International Encyclopedia of the Social Sciences*. London: Cromwell Collier and Macmillan Inc.
- TAYLOR, Mark C. 1987. *Erring: A Postmodern A/theology*. Chicago: The University of Chicago Press.
- TOMKA Miklós 1996a. Vallás és vallásosság. In Andorka Rudolf – Kolosi Tamás – Vukovich György (szerk.): *Társadalmi riport 1996*. Budapest, TÁRKI – Századvég. 592–616.

TOMKA Miklós 1996b. A vallás fogalma a szociológiában. In Várnai Jakab (szerk.): *A vallás a fundamentális teológia szempontjából*. Jegyzet a Szegedi Hittudományi Főiskola hallgatói számára. Szeged: k. n. 72–79.

TYLOR, Edward Burnett 1871. *Primitive Culture*. London: Murray.

VAN GENNEP, Arnold 1960. *The Rites of Passage*. Chicago: The University of Chicago Press.

WALLACE, Anthony F. C. 1966. *Religion: An Anthropological View*. New York: Random House.



Japán Kávéház