

# A „hagyományőrzés vallásossága” – az egyéni vallásosság példái

1. Az alább bemutatott kutatást 2007–2008 között, egyetemi hallgatóként végeztem el és készítettem belőle diákköri dolgozatot.<sup>1</sup> Választott témámból, az újpogány vallásosság szinkretikus narratíváiból az elmúlt években számos tanulmány és kötet készült,<sup>2</sup> így vizsgálatom akkori tanulságai és az azóta napvilágot látott eredmények kínálkoznak összevetésül.
2. Kutatásom célja az egyéni vallásosság vallásszociológiai, illetve néprajzi-antropológiai megközelítésű feltárása volt, melynek eredményeként a sajátos vallási identitások összetevőit és a „kiépülés” jellemzőit mutatom be. Ez a kortárs vallási jelenségeknek azon szegmense, amelyet Luckmann „láthatatlan vallásnak”<sup>3</sup> nevez, illetve a szociológiában elterjedt „bricolage-” vagy „patchworkvallásosság” névvel illehetjük őket.<sup>4</sup> A vizsgált értelmezések magukban hordozzák az újpogányság, a New Age és a keresztény vallás elemeit egyaránt, anélkül hogy bármilyen vallási közösség vagy egyház tanításaihoz meghatározó módon igazodnának.<sup>5</sup>
3. A rendszerváltást követő időszakra reflektáló vallásszociológiai írásokban (például Tomka 1996; 2003; Kamarás 2003:345; Földvári–Rosta 1998; Szilágyi–Szilárdi 2007) a komplex értelmezési lehetőségek mellett kiemelkedő az egyéni szféra megnövekedett szerepe.
4. Jelenleg eltekintenek a szekularizáció kérdéskörét érintő munkák részletes bemutatásától; az „elvallástalanodást” illető prognózist, majd annak cáfolatát Peter Berger 2008-as tanulmányában összefoglalóan mutatja be:
5. „Több mint egy évszázada hirdette ki Nietzsche Isten halálát, utalva a vallásból való növekvő kiábrándultság állítólagos tényére. E „prófécia” széles körben elfogadásra talált az e fölött örvendezők és sajnálkozók táborában egyaránt. A huszadik század folyamán e tétel kétségessé vált; a huszonegyedik század elején – mint ránk vonatkozó jellemzés – csakugyan megkérdőjelezhető. A vallás nem gyengült. Ellenkezőleg, a világ nagyobb részében a vallásos hit tényleges, ugrásszerű növekedése zajlott.
6. A felvilágosodás óta az értelmiség szilárdan hitte, hogy a modernitás szükségszerű következménye a vallásosság gyengülése. A feltételezett kiváltó ok a tudomány fejlődése és velejárója, a racionalizálódás volt, melyek helyettesíteni hivatottak a vallás irracionálisát és babonását. Nemcsak Nietzsche, hanem más nagy hatású gondolkodók is osztották e nézetet – mint Marx („a vallás a tömegek ópiuma”) és Freud („a vallás mint illúzió”).
7. Ugyanígy vélekedett a klasszikus szociológia két kiváló alakja is. Durkheim szerint a vallás nem egyéb, mint a társadalmi rendszer metaforája. Max Weber szerint a „racionalizáció” – a tudományos gondolkodás növekvő dominanciája – lerombolhatja a premodern gondolkodás „varázskertjét”. Természetesen mindketten eltérő módon álltak hozzá e kérdéshez. Durkheim mint felvilágosult ateista a modern elvilágiasodást fejlődésként értékelte. Weber kevésbé örült annak, amit látott – a modern ember bebörtönzését a racionalitás „vasketrecébe”. De akár örömmel vagy nosztalgiával, mindketten egyetértettek abban, ami vélhetően zajlott.
8. Mégsem szögezhető le olyan könnyen, hogy tévedés áldozatául estek; a modernitás lényegét tekintve nem szekularizálódás, habár bizonyos esetekben a legfőbb jellemzője igenis az volt. Úgy vélem, a tévedés a helytelen kategorizálásból adódik: a modernitás nem feltétlenül szekularizáció, de mindenképpen pluralizáció. A modernitás jellemzője a növekvő pluralitás – ugyanazon társadalmon belül különböző hiteké, értékeké, világnézeteké.” (Berger 2008: 1-5. bekezdés, a szerző fordítása)

9. A szekularizáció kérdése esetünkben, mikor a magyarországi, rendszerváltozás utáni vallásosság egy szeletét vizsgáljuk, más jelentéssel is kiegészül. „Gyorsított ütemű” vagy „radikális” szekularizációról beszélhetünk az államszocializmus esetében. Ez idő alatt nemcsak megszüntették a hagyományos, vallásos világméretű fórumokat, de olyan újfajta ideológiát vezettek be, amely minden tőle különböző gesztust, eszmét száműzött a mindennapokból, és a neki megfelelő elemmel pótolta. Az a fajta pluralitás, amelyre Berger utal, újdonságként hatott, és fokozatosan teret nyert a rendszerváltás utáni magyar társadalomban, ellentétben például Nyugat–Európával, ahol az értékek sokfélesége és a választás kultúrája szisztematikusan fejlődhetett ki.
10. A címbe szereplő hagyományőrzés a népvándorlás kori (ősmagyar) harcmodort bemutató szabadidős csoportra utal,<sup>6</sup> melynek tagjai és ismeretségi köre voltak e kutatás során az interjúalanyaim. Az idézőjelbe tett „hagyományőrzés vallásossága” arra utal, hogy a megkérdezettek a választott korszak tárgyi kultúrája, szokásrendszere mellett a hiedelmei is hatást gyakoroltak, melyeket saját világméretűbe különböző módon építettek be – ez nem egységes, több egyénre vonatkozó, konkrét vallást, hanem „személyre szabott” elképzeléseket jelent. Nem azt jelenti tehát, hogy a hagyományőrző csoport tevékenységéhez kidolgozott vallásosság is társulna, hanem olyan személyes vallásos képzeteket jelöl, amelyek a szabadidős tevékenység során megismert kultúrából (is) merítettek ihletet.
11. A kutatás folyamata félig strukturált, kvalitatív interjúk (Babbie 2001:336–339) elkészítéséből és a nyilvánosság előtti szereplések megfigyeléséből áll. Mivel e kutatás folyamatos, beszámoló az eddigi tapasztalatokat, eredményeket tükrözi. Azért találtam legcélszerűbbnek a félig strukturált típusú interjúk készítését, mert az alany számára bizonyos időt igényel a feloldódás ahhoz, hogy személyes vallásosságáról, világméretűről beszéljen. Ezért sokszor voltak „kitérők”, amikor a hagyományőrzéssel kapcsolatos egyéb témákról beszélgettünk (például páncéltípusok, régészeti leletek rekonstrukciójának kérdései, a csoportvezetéssel kapcsolatos bürokratikus jellegű teendők). Mindezek kiegészítették a világnézetükkel kapcsolatos információimat, és a beszélgetőtársaim számára megteremtették a számukra „biztos talajt” és az otthonosság légkörét. Ezenfelül, mivel előfeltevéseim szerint a megismerendő értelmezési rendszerek változatosak voltak, ezért a témák mellett, amelyeket a beszélgetés során érinteni szándékoztam, az interjúalanyokhoz igazodott a beszélgetés folyamata, illetve személyes meglátásaikból, véleményükből következtek a további kérdések.
12. Mivel interjúalanyaim bázisa a terepmunka során oly módon bővült, hogy egyaránt szerepeltek benne jelenlegi tagok és a csoportból már kilépett személyek, ezért nem egyfajta, az adott csoportra vonatkozó esettanulmányként mutatom be az értelmezéseket. A közös pontot sokkal inkább az jelenti – a már említett nomád kultúrához való kapcsolódáson kívül –, hogy egyik megkérdezett sem tartozik meghatározott egyházhoz, vallási közösséghez, így az általa képviselt világméretű sajátosan „barkácsolt” jellege is tisztán kirajzolódik.
13. A hagyományőrző csoporttal 2007 tavaszán kerültem kapcsolatba; ettől kezdve készítettem interjúkat, és figyeltem meg a csoport bemutatóit. A kutatás kezdetén elsődleges szempontom a személyes és közösségi szinten megjelenő újpogány vallási jelenségek rögzítése volt. A csoportról tudtam, hogy nem képviselnek rögzített, egységes, hivatalos vallásra vonatkozó álláspontot, és nem funkcionálnak vallási közösségként (és mint arra a kutatás folyamán fény derült, nincs exkluzív, „belső használatban” sem kidolgozott hitrendszerük). Ezután a harci bemutatókat kísérő sámanelőadást vettem szemügyre, arra keresve választ, hogy az mennyiben tekinthető valamely *valós* (személyes vagy csoportos) hit interpretációjának; mint kiderült, a sáman szereplését illetően nem is létezett egységes szemlélet a tagok között. Az alábbi két vélemény szerint:<sup>7</sup>
14. „Voltak sámanok a csoportban, de sokszor voltak ellentétek. Van, amelyikük pont emiatt hagyta el a csoportot, mert nem mindannyian értettek egyet azzal, ahogyan csinálta. Például

volt olyan, megmondta, hogy a terület megszentelésekor mi milyen alakzatokba álljunk. Megmondta, hogy szerinte hogy működött a táltosvallás, és csak ő tudja, ugráltatni akart, de ő nem is lett tag aztán”. (Enso71.)

15. „Megmondom őszintén, most lehet, hogy nekem nem is hiányzik, hogy legyen olyan sámán a bemutatón, aki, ugye, cafrangos ruhában, torokhangon énekeljen. Mert az emberek nem biztos, hogy tudnák ezt hova tenni. Mongóliában igen, ott élnek azok a sámánok, akik ezt művelik. Nálunk most a közös ismerősünk, a hölgy éneklő Sólyomfinak<sup>8</sup> az énekeit, és ez nekem tetszik. Ezek a szövegek kifejezik számomra is ezt a lelki mondanivalót, ez a bemutató úgymond kulturális része. Ez egy vállalkozás, most így mondva, mert mi végül is arra vállalkoztunk, hogy hagyományőrző bemutatókat tartsunk, és akkor ez egy vállalkozás, tehát amit bemutatunk, azt el kell hogy tudják fogadni az emberek. Aki szerintem ilyen gyógyítóember, az egyébként sem az emberek között fog élni, nem fog beépülni a globalizált világba. Az emberektől távol él, erdőszélen vagy hegygerincen, vagy barlang mélyén. Igen, ha egy ilyen ember megtalálná a csoportot, akkor én nem zárkóznék el, de én nem keresem.” (Óblcs087.)
16. Mint a beszélgetésekből kiderült, a csoportnak működése kezdetekor volt „sámánja”; de szereplését a tagok inkább a harci előadás kiegészítőjeként, „kulturális részeként” kezelték. Mivel a profil elsősorban a harci bemutatók szervezése, ezért később az előadás „sámánrészét” az egyik hölgytag dobszóval kísért Sólyomfi-dalai képviselték.
17. Ezt követően a kutatás hangsúlyát a személyes interpretációkra<sup>9</sup> helyeztem, melyek nemcsak az egyéni világot, hanem a csoport által képviselt értékeket és gyakorlatokat is magukban foglalták. Ezek értelmezése is személyenként eltérő lehet; kapcsolódhat hozzá tényleges hittartalom, vagy esetenként lehet csupán a kor szellemiségét megidéző, összetartozást erősítő gesztus.<sup>10</sup> Amint Assmann rávilágít az esetünkben lényeges szempontra, „nem létezik kollektív identitás, vagyis Mi-azonosság a Mi-t alkotó és hordozó egyéneken kívül. A kollektív önazonosság az individuális tudás és tudat ügye.” (Assmann 1999:130.) Ez a szempont esetünkben azért is helytálló, mert a csoport képviselőiben nem található olyan kidolgozottságú és kiterjedésű narratíva, mint az egyének szintjén. Ennek alapján szem előtt tartottam a „módszertani individualizmus” (Albertet idézi Assmann 1999:130) megközelítést; az egyéni interpretációkból képet kaphatunk a csoportról, de azt az egyéni látásmódok relációjában vizsgáljuk. Természetesen a közös rítusok (például halottak napja, lásd később) esetében az együtt vallott értékekre és a gesztusok összehangoltságára láthatunk példát – de emellett figyelembe kell vennünk a közös cselekvések *performatív* jellegét is.
18. Az elkészített interjúkat a következő szempontok alapján mutatom be:
- I–II. terekhez (földrajzi vagy személyes tér), valamint
  - III. tárgyakhoz való különleges viszonyulás,
  - IV. Istenről, felsőbb transzcendenciáról alkotott elképzelések: ezután pedig a különböző vallási hagyományokból, illetve irányzatokból érkező hatások összegzése.
  - V. Milyen identitásdefiníciókkal írhatók le a látottak/hallottak?
  - VI. A posztmodern-szinkretikus vallásosság bemutatása a kapott adatok alapján.
19. I. Az alábbi interjúrészlet a személyes térben kialakított „szent helyről” számol be; sajátos példája nemcsak a különböző vallási-spirituális elemek társításának, hanem az arra vonatkozó legitimitásnak is:
20. „Hangosan lehet kérni, óhajtani az istentől, tehát aki Tengri, mint a pusztai vallásban. A levegőbe mondott szóval, a kimondott szó erejével ható dolog ez. Van a lakásban olyan, amit oltárnak lehet nevezni, de nem olyan oltár, amit hétköznapi szóval elnevezünk. Van egy sasszobor, van mellette két gyertyatartó meg honfoglalás kori nyílhegyrekonstrukciók és füstölőnek a helye. Szerintem ez nem nagyon ellenkezik az ősi keresztény vallással se nagyon. Pláne, ha azt nézzük, hogy volt olyan honfoglaló hadvezér, Bulcsúnak hívták, aki például keresztény volt.” (Enso71.)

21. A lakótérben mint a legszemélyesebb zónában a *szentnek* kijelölt hely létrehozása a vallásos ember azon meggyőződését juttatja kifejezésre, hogy a tér inhomogén, azaz „szent, vagyis az egyedül *valóságosan* létező tér és minden más, nem szent tér között szakadék áll” (Eliade 1987:15). *Tengri* alakja már a csoport megalakulásakor, a csoportba való belépőeskü szövegében is szerepelt.<sup>11</sup> A csoport három alapító tagja között volt történelem szakos egyetemi hallgató; tanulmányai révén ő „közvetítette” *Tengri* tiszteletét a csoportnak.<sup>12</sup> Az oltár kialakítását, elrendezését a fantázia, személyes elgondolás alakította ki, a nyílhegyek és a sas a „harcos”-életmódra utalnak, a füstölőt és a gyertyát az „óhajtás” alkalmakor gyújtják meg. Az ősi keresztény vallással való párhuzam kihangsúlyozásával arra céloz, hogy lényegében az általa gyakorolt rítus egyezik azzal a keresztény eszmeiséggel, amely a példaképnek tartott honfoglalók körében is tiszteletnek örvendhetett. Ez az eszmeiség már különbözik napjaink katolicizmusától, melynek elutasítását kifejezi az oltár szó használatakor tett megkülönböztető, nem „hétköznapi” kifejezés, ami az egyházzal kapcsolatos, később elhangzó, elutasító álláspontot is tükrözi.
22. II. A földrajzi terek különleges mivoltának számos indoka lehet, amit a személyes elgondolás – a terek köré szőtt más narratívákhoz kapcsolódva – változatos módokon fejzhet ki:
23. „Mindig kivonultunk egy-két barátommal a téli napfordulót megünnepelni egy szakrális helyre. Szabolcsi földvárhoz, vagy a Pilisbe fölmentünk. Tüzet gyújtottunk, és ugyanúgy, mint a hétköznapi napokban is, a fénylehozás történik, a Miatyánkkal és akkor utána egy kis kérés, hogy mi-ben szeretnénk változást kapni. És utána a Dunába’, ha a Pilisben vagyunk, vagy a Tiszába’ szakrális fürdő. A mágiában van egy olyan dolog, hogy fel lehet tölteni a vízelemet kívánságokkal. Ez bármikor előfordulhat, de a napfordulókör különösen fontos.” (Rndrs065.)
24. „Fontos kultikus hely Magyarországon Dobogókő, mert úgy tartják, hogy ott van a Föld szívcsakrája, ott van egy székelykapu felállítva, és ott lehet gyógyulni is. Furcsa dolog, hogy úgy tartják, ez egy régi hagyomány, hogy ott van a Földanya szíve. De minden nép tarthat ilyen helyet, hogy ott van a Föld szíve – de az biztos, hogy különleges hely.” (Rndro73.)
25. „A magyarság ősi értékeinek őrzői közül az egyik legfontosabb helyszín az Ópusztaszeri Nemzeti Történelmi Emlékpark – [...] mindig is csodáltam az emlékparkot.” (Enso71.)
26. A Csongrád megyei helyszín a megidézési kívánság miatt fontos, Dobogókő és a Pilis pedig a magyar újpogány narratívában általános népszerűsége (Szilágyi–Szilárdi 2007:64–68) miatt jelenik meg lokálitásként az *Appadurai* által használt értelemben, miszerint a lokálitás „mindenekelőtt kapcsolatokat és kontextusokat és nem fokozatokat vagy térbeliséget jelent. Fenomenológiai minőség, mely a cselekvőerő, társulási hajlam és a reprodukció különböző változataiban fejeződik ki.” (Appadurai 2001:3.) A Pilisre vonatkozó narratíva része a pálos rend különleges mivoltát hangsúlyozó állítás:
27. „Tehát amikor a táltosperek voltak, koncepciós perek, akkor azok, akik megmenekültek, a pálos rendben működtek tovább.” (Óblcs087.)
28. „A pálosok az első, úgymond legrégebbi keresztény rend Magyarországon. A táltosokból alakultak, amikor felvette a magyarság a kereszténységet, és a pálosok név alatt voltak a sámánok lezármazottai.” (Rndr073.)
29. Ezek a kijelentések egyfajta alternatív történelemszemléletet tükröznek, amely elutasítja a kereszténységet/katolicizmust, mert az értékeit a nála régebbi „táltosvallásnak” is köszönheti, és igazságtalan perek révén nyerte hatalmát.<sup>13</sup> Kiemelik, hogy – természetesen – nem a véletlennek köszönhető, hogy a pálosok székhelye a Pilisben volt, hiszen ez is a sámánok/táltosok ősi tudásának továbbörökítését jelenti. A katolicizmus térítése idején is folytonos volt e „szent hely” létezése, mivel „a hely nem a szentség jelenléte miatt szent, hanem a hely szentsége az ok, ha valahová szentélyt állítanak” (Van der Leeuw 2001:344).

30. A történelem alternatív értelmezése figyelhető meg a pozsonyi csatához (907) kapcsolódóan. Az ütközetben „százezer nyugati harcos célja volt, hogy eltörölje a magyarokat a föld színéről. Ezt a történelemkönyvek agyonhallgatják.” (Enso71.)
31. A 2007-es évet a csoport mint a pozsonyi csata emlékévét ünnepelte, ezért július 21-én nyolcszáz íjász (az ország minden szegletéből) gyűlt össze az ópusztaszeri emlékparkban, és nyílzáport zúdított az ellenséges hajókat jelképező célpont felé. Halottak napján pedig a szegedi Árpád téren avattak emlékművet a pozsonyi csatában és a történelem folyamán zajlott csatákban elhunyt magyar katonák emlékére. Az emlékkövet a Sas íjászcsoport tagjai népvándorlás kori viseletben, valamint ’48-as honvéd- és első világháborús katonaruhába öltözött megemlékezők állták körbe. Az avatáson a *Boldogasszony anyánk*, a székely és a magyar himnusz elénekzése után ismertették a pozsonyi csata történetét, majd az egyesület tagjai áldomást ittak az elhunytak emlékére (a serleg körbeadása előtt a földre öntöttek pár csepp bort, lásd 10. jegyzet). Körülbelül félperces csenddel adóztak az elhunytak emlékének, majd az emlékművön mécseseket gyújtott minden résztvevő, a nézőket is beleértve. A hagyományteremtésre irányuló szándékot is kifejezte az egyesület vezetője, remélve, hogy a jövő évi halottak napján még több érdeklődő teszi tiszteletét az emlékműnél.
32. Ebben a *feltalált hagyományban* (Hobsbawm–Rangert idézi Hall 1997:71<sup>14</sup>) a „nemzeti halottak napja” nyer formát; a halottak napjához kötődő elemeket (csendes elmélyedés percei, mécsesgyújtás és a november elsejei időpont) beemelve szakrális háttérrel teremt a csaták felidézésének. A helyszín kiválasztása is jelentőséggel bír, hiszen az Árpád tér ad otthont az emlékműnek.
33. Fontos tanulsága vizsgálatomnak, hogy az értelmezési minták – mivel nem igazodnak egy adott egyház vagy közösség konkrét, kidolgozott értelmezési rendszeréhez – ténylegesen csak „mintául” szolgálnak, melyhez szabadon kapcsolódhatnak egyéb jelentéstartalmak (például a személyes mágia színhelye). Az egységes kánon meglepte ugyanis behatárolná a narratívaalkotás játékterét.
34. Bhabha nyomán Hall a nemzeti kultúra öt fő aspektusát az alábbiakban állapítja meg (Bhabhát idézi Hall 1997:70), melyeket idézett interjúrészletekkel mutatok be:
35. 1. Mint egy elképzelt közösség tagja, gondolatban vesz részt az egyén a *nemzeti narratívában*, mely olyan történeteket, tágakat és eseményeket, szimbólumokat és rítusokat foglal magában, melyek „a nemzetet jelentéssel felruházó közös tapasztalatokat, bánatokat, diadalokat és vészeket jelenítik meg vagy reprezentálják”. Erre példaként szolgál a pozsonyi csata nyílzáporral (és szimbolikus célponttal) való felidézése Ópusztaszeren.
36. 2. Az *eredet*, a *kontinuitás*, a *hagyomány* és az *időtlenység* fogalmai kerülnek előtérbe a narratívában. A nemzeti identitás valami ősiként reprezentálódik – ami ott van a dolgok természetében. A „szkíta–hun–avar–magyar” folytonosság és a magyarság „keleti” eredetének hangsúlyozása képviseli ezt az aspektust.
37. 3. A fentebb idézett *feltalált hagyomány*, amit a harmadik szakaszban bemutatott halottak napja jelent esetünkben. A feltalált hagyomány konstrukciója és a továbbörökítésére irányuló igyekezet jelenti a különböző vallási és kulturális elemekből építkező világképek dinamikáját.
38. 4. Az *alapítás mítosza* kap kiemelt szerepet a nemzeti kultúra narratívájának negyedik példájában, amikor az alapítás mitikus időben történik. Ebben az esetben az Európába vezetett hadjáratok és a honfoglalás jelenti a mitikus alapítást, mellyel a magyarok saját vallásukkal telepedtek le Európában, mielőtt a kereszténység döntő befolyást gyakorolt volna rájuk.

39.

5. *A tiszta, eredeti nép eszméje* emelődik ki: „Fontos, hogy megismerjem az őseim kultúráját, amennyit csak lehet, és ezt a nagyságot példaként tűzve magam elé próbáljak ugyanolyan nemes, győztes lenni.” (Rndrs065, Ens071.)”

40.

III. A megismert kultúrák, tanítások „személyessé” tétele a sajátos jelentéssel felruházott tárgyak esetében is nyomon követhető. Ekkor a különböző eredetű vallási/kulturális elemek az egyéni spirituális gyakorlatban értelmeződnek újjá:

41.

1. „Ha az ember talál olyan botot, amin alig kell faragni, mert látszódik rajta madárfej, akkor abból lehet készíteni varázsbotot. Ennek van nyílrésze, van fekete madár fejrésze, az van alól, a fehér madár fejrésze, az van felül. És mindegyikhez hozzá van rendelve egy féldrágakő és hozzá illő színű toll. Fehér toll felül, fekete toll alól, és középen szürke színű toll. És ez olyan, hogy a fának az alsó elágazása az tényleg sötét és madár alakú, döbbenet. Tehát egy nagyon picikét kell csak rajta faragni, minimálisat. És a felső része is dettó ugyanaz. Ez egy kétféjű madár. Ez arra való egyébként, hogy lehet hanggal kérni valamit, ezzel elmondani. Ezt a varázsbotot az (XY) nevű cimborám avatta föl egyébként egy napéjegyenlőség alkalmával. Ez úgy történik, hogy van egy szertűz, amit lehetőleg hagyományos módon kell meggyújtani. Elmondta azt, egy napéjegyenlőség alkalmával, hogy ha kívánalmaim vannak, akkor azt teljesítse.” (Ens071.)

42.

2. „Ha használt tárgy kerül a kezembe, mindig kell egy kis mantraszerű szöveget mondani, hogy a volt tulajdonosát kiengeszteljem, hogy az ő eszközét használhatom. Például édesanyám vett a vásárhelyi piacon hatszáz forintért egy régi karikás ostort. Ezt föloldottuk egy kis füstölözéssel, imával, egy ilyen ökumenikus dolgot alkalmaztunk, nem egy tételes valláshoz való ragaszkodás, hanem csak ami belülről jött. Minden olyan dolognál, ahol úgy érzem, hogy lehetséges az, hogy valaki érzelmileg visszanyúl ehhez a tárgyhoz, akkor érdemes ezt megcsinálni.” (Rndrs065.)

43.

3. „Az, hogy belekerül a katolicizmusból a *Miatyánk* az én rituáléimba, az azért van, mert Bakos Attila *A Duna Evangéliuma* című könyvben azt írta, hogy ez egy nagyon jó fénylehozó eszköz. Tehát az, hogy az ember tudja a *Miatyánkot*, az egy dolog. Nem azért, mert katolikus vagyok, hanem mert járt a kezemben a Biblia, úgy lapozgattam. De nem azért, hogy mint egy dogmát kezeljem, hanem mint a Bibliát, mint jelentős művet a vallások történetében. Tehát nagyon jó meditáció előtt vagy egy rituálé megsegítésére, amibe éppen akarsz kezdeni, mert nyitja mondjuk a koronacsakrát. A csakra az egy gyógyászati dolog, hogy az ember fel van osztva energetika[i] mezőkre. Én ebben is nagyon komolyan hiszek. És ha tényleg mantraként ismételed magadba, akkor az egy kis nyugalmi állapotot hoz, és akkor jöhetnek a te kívánságaid. Akkor már tényleg célirányba álltál, és akkor már az aktuális dolgaiddal foglalkozol, ami a te kérésed. Te már ehhez megteremtetted az állapotot, kihajtottad a negatív gondolatokat onnan, ebben nagyon jól segít a *Miatyánk*. És utána elkezdesz koncentrálni arra a dologra vagy tárgyra, hogy mit is akarsz vele, vagy mit szeretnél általánosságban. De az fontos, hogy nemcsak magamnak kérek, hanem másoknak is segítek. Amikor kérek, így szoktam nevezni istent: »Teremtő Atyám, magasságos Isten, Nagy szellem, bölcs mesterek, nagyapáim, segítőim, vezéreim«. Ebben minden olyan szubsztancia belefér, ami fizikai, szellemi, lelki szinten van. Ezután jöhetnek azok a kérések, amiket én szeretnék elérni. Az én rituálémhoz ezek tartoznak, ezzel az én fogalmaim szerint mindent el lehet intézni. Az összes többi az én viselkedésemtől függ. Hogy mennyire vagyok gyarló, kapott el a hév, harag. De ezek már fizikai szinten nyilvánulnak meg, és az egónak a termékei. Amiről nagyon jó volna lemondani, de elég nehéz.” (Rndrs065.)

44.

4. „Nyitott vagyok más kultúrákra, engem érdekel a keleti kultúra, az arab világ. Szerintem a kettő nem zárja ki egymást. A tánc során el lehet révülni, ez a sámántáncnál, de más táncoknál is működik.” (Rndro73.)

45. Az első interjúrészlet rituális tárgya, a varázssbot madárszimbolikája kifejezi a nomád életmód szabadságát és a „pusztai vallás” iránti tiszteletet, kidolgozásakor az egyéni elgondolások is jelentős szerephez jutottak.
46. Különösen a második részlet tükrözi a vallási fogalmak virtuóz használatát: *mantrának* nevezi az elmondott ráolvasó szövegét, amelyet csak *egyszer* mond el a rítus során. Ez a fajta fogalomhasználat kifejezi a „mindenből merítés” plurális gyakorlatát.
47. A harmadik részlet esetében a konkrét „ihlető” olvasmányt is megnevezik, melynek információit az egyéni képzelet és kreativitás gazdagította egyéni rítussá, melyben a katolikus ima szövege egyfajta meditációt elősegítő eszközzé válik.
48. A negyedik idézettel jelzett gondolatban nyomon követhető a logika, mely szerint nem egy adott kultúra elemeivel való azonosulás a lényeges, hanem különböző kultúrákból mindazon részletek megragadása a cél, amelyek a személyes, bensőséges élményt elősegítik.
49. IV. Az értelmezés sokféleségét tükrözik a transzcendens hatalmat vagy erőt illető megfogalmazások is:
50. „Istennel – aki nem a jóságos, szakállas, hanem inkább egy érzelmi állapot.” (Rndrs065.)
51. „Isten, tehát aki Tengri, mint a pusztai vallásban.” (Enso71.)
52. „Egyébként Jézus is a közösségben hitt, és mégsem a közösség, hanem csak ő érte el az üdvösséget. Őbelőle áldozatot csináltak, mármint az egyházi tanításokban, de inkább harcos volt ő. Erről nem esik szó, de az ő magatartása, fellépése arról árulkodott, hogy arisztokrata rendből származott. Hallottam, hogy ezt más is állította a könyvében,<sup>15</sup> de szerintem nem lehet biztosra tudni, hogy milyen eredete lehetett, de harcos hercegnek kellett hogy legyen.” (Enso71.)
53. „A numerológiában hiszek, nagyon jó képet ad az emberekről. Születési év, hónap, nap kell hozzá. Ezt kínai numerológiának is hívják. Simán lehet, hogy a mi szakrális vezetőink is tudhattak erről, mert azért a hunok elég nagy hatással voltak Kínára, Kína pedig a hunokra.” (Rndrs065.)
54. „Radiesztézia, energiavonalak, kézrátételes gyógyítás, a reikihez is nagyon sok kötődésem van.” (Óblcs087.)
55. Az interjúk alapján az egyének elmondásaiban és gyakorlataiban az alábbi forrásokból származó összetevők szerepelnek:<sup>16</sup>

	New Age	Újpogányság	Katolicizmus
<b>Istenről alkotott kép</b>	érzelmi állapot, energia	Tengri	Jézus mint „harcos herceg”
<b>Vallásfogalom</b>	tudat, érzés	pusztai vallás	–
<b>Verbális kapcsolat-teremtés</b>	–	óhajtás, kérés elnev.	<i>Miatyánk</i> ima használata
<b>Gyakorlatok és rítusok</b>	a test csakrákra való felosztása, radiesztezia, reiki, numerológia, asztrológia, feloldórítus	varázssbot készítése	
<b>Fogalmak használata</b>	aura, mantra	sámán- és táltosfogalmak referenciarendszere	
<b>Valamely csoporthoz kötődés</b>	–	indián kultúra <sup>47</sup>	pálos rend

56.

A New Age és az újpogányság meghatározásához lásd Szilágyi–Szilárdi 2007:25–29. Mint kifejtésükben szerepel, e két fogalom nem rendelkezik pontos definícióval; a meghatározás fenomenológiai megközelítéssel a legcélravezetőbb. Jelen vizsgálatban az istenfogalom (megnevezett, személyes vagy mint személytelen „energia”) tükrözi legtisztábban a New Age és az újpogányság közti különbséget. Újpogány elem a „pusztai vallás” rekonstrukciójára való törekvés; ellenben a kiemelt lokalitások (Pilis, Dobogókő stb.) a magyar neopogány narratíva részei, de a személyes vallásosság e földrajzi helyekhez kapcsolódó rítusai New Age-elemekkel is rendelkeznek. Esetünkben még hangsúlyosabb a jelentéseknek egyfajta „tendenciákként” való meghatározása, hiszen az alanyok nem igazodtak egy-egy meghatározott közösség álláspontjához a rítusok vagy képzetek kialakítása, illetve elsajátítása során.

57.

Az eddigi eredmények egy olyanfajta szinkretikus értelmezési világot tárnak fel, amelyben a keresztény és a pogány metakultúra (Tiryakian 1996:2) elemei ötvöződnek: istenkapcsolat mint „transzcendentális paktum” egyén és Isten között (keresztény metakultúra), népi kultúrák, rituálék, szokások összeolvasztása, „a föld mint a valóság őseredeti helyének ontológiai igénylése” (Tiryakian 1996:3).

58.

Az egyéneknek ez az autonómítása érhető tetten a *vallás, egyház, állam, oltár* szavak reflexszerű elutasítása során: ezeket a szavakat a rájuk rakódott negatív kommentárok határozzák meg. A helyettük használt körülírások lefedik a fenti szavak lényegét, de nem lehetséges *kívülállóként* a leírásokat e szavakkal kapcsolatba hozni. A *specialitás elve* jut érvényre ennek során, mikor a *diskurzust nem kell feloldani előzetes jelentések terében; ne gondoljuk, hogy a világ olvasható arccal fordul felénk* (Foucault 1998:65).

59.

V. Az identitásról:

60.

A jelentős számú és szempontú identitásfogalom közül esetünkre leginkább Castells meghatározása illik, amely szerint „Identitáson társadalmi szereplők esetében az életcélok felépítésének folyamatát értem, valamely kulturális attribútum vagy a kulturális attribútumok valamely összefüggő halmaza alapján, ami a célok más forrásaival szemben elsőbbséget élvez.” (Castells 2006:28.)



61. Meglátásom szerint a vallási identitást alkotó komponensek beillesztése az egyén értelmezési rendszerébe a kultúrafogyasztás aktusán keresztül történik, azaz olyan változatos és impulzív „információs piac” áll rendelkezésünkre, amelyben vallási és kulturális hatások összefonódásának lehetünk tanúi. „A transzcendencia áruja a terjesztésre épül a tömegmédiákon – könyveken, újságokon, rádióon, televízióon – keresztül, akadémiák és szemináriumok, lelki terápiai gyakorlatok és a világ minden tájáról való kóbor guruk útján.” (Luckmann 1996:6.)
62. Az identitás meghatározása, illetve a posztmodern pluralizmusból való *kiválasztása* (Szilágyi–Szilárdi 2007:86) a rendszerváltozás bekövetkeztével új lendületet vett azáltal, hogy „vallási megújulás” zajlott társadalmi szinten. A vallási megújulás (részben vagy egészben) nem más, mint a korábban nem egészen tudatosult és a nem hivatalos kultúrában létező vallási kultúra artikulálódása (Tomka 2003:29). A posztszocialista társadalmak identitáskultúrájának jellemzője a különböző típusú identitások összekapcsolása, illetve az egyiknek a másik általi legitimitációja: ezt legmarkánsabban a vallási-nemzeti konnotáció példázza. Ezt azzal magyarázhatjuk, hogy a szocializmusban az önazonosság e mindkét típusának kifejezése üldözött volt, ezért a későbbiekben artikulációjuk során mintegy „kölcsonösen” támogatták egymást. A kutatás közben arra is választ kerestem, hogy a vallási identitások milyen kapcsolatban állnak a nemzeti identitással; a plurális értékpiacról történő választás aktusa milyen nemzeti identitást hoz létre. A vizsgált narratívákban (csoport és egyének szintjén egyaránt) a *nemzet*, *haza* fogalmi elsősorban ősi értékek letéteményeseként, hordozójaként jelentek meg, amelyeket elválasztottak az aktuális politikai diskurzusoktól: ha a csoport meghatározott politikai oldalhoz kötődne, az egyének (és a csoport is) ezt egyféle stigmatizált állapotként élnék meg; az általa való meghatározottságot jelentené számukra. Szuverenitásukat úgy őrzik meg, hogy elutasító vagy passzív módon viszonyulnak politikai kérdésekhez és a politikai oldalakhoz egyaránt. A személyes álláspontok tekintetében is az „egyéni út” hangsúlyozása vált fontossá mind vallási, mind „közéleti” értelemben. Az intézményi struktúra elutasítása tehát politikai és vallási dimenzióban egyaránt domináns.<sup>18</sup> A bemutatott részletek révén azt a képet kapjuk, hogy a vallási identitás elsősorban a lokalitások révén kapcsolódik a nemzeti identitáshoz; összekapcsolódásuk nem fogalmazható meg meghatározott szabályok szerint zajló törvényszerűségként. Amint a képzetek és gyakorlatok a szubjektum „műhelyében” termelődnek ki, úgy az egyén egyre távolabb kerül a politikai aktualitások világától. Ily módon a politikai vezetéstől nem várja el a „kulturális piacon” lévő eszmék szelektálását, az állam egy nyitott fórum felügyelőjeként szerepel (Daniel–Durham 1997:8).<sup>19</sup> Ez a vélemény magában hordozza a „közéleti passzivitás” érzését<sup>20</sup> (egyének és a csoport arculatát illetően egyaránt), illetve felértékeli a cselekvő egyén szerepét.
63. A személyes identitás termelése az egyén, a *legprivátabb kisvállalkozó* ügyletévé válik (Luckmann 1996:71; idézi Erős 2001:30). Ezt a némiképpen ironizáló állítást támasztja alá például a névválasztás: „először *Sauron* volt a nevem, de az autentikusság miatt az *Ügek*re esett a választásom, aki Álmos nagyapja volt” (Enso71).
64. Assmann háromtípusú identitásfogalmat különít el egymástól (Assmann 1999:130, 131). A következőkben a csoporttag alanyok elmondásai alapján mutatom be, hogy esetükben ezek a területek milyen viszonyban állnak egymással:
65. – *Egyéni identitás*: a személynek önmagáról alkotott képe, amely őt szignifikánsan megkülönbözteti másoktól: idetartoznak az egyénileg megkonstruált vallási képzetek és gyakorlatok, melyek lényegi vonása a „személyre szabottság” és a mások általi *megismételhetetlenség*.
66. – A *személyes identitás* a társadalmi interakciókban (egyén és társadalom kölcsönös egymásra hatása is idetartozik) részt vevő szerep, tulajdonság és képesség, például átvitt értelemben „harcos”-tulajdonságok kifejezése a mindennapokban (őszinteség, nagylelkűség, tisztelet minden iránt, ami ősi, régi).

67. – *Kollektív identitás*: a csoport egésze képviseli, vallja és reprezentálja; ez a tényező maga a nomád hagyományörzés, a Tiryakian szerinti pogány metakultúra melletti elköteleződés. A metakultúrán hitek és szimbólumok egész rendszere értendő, amelyet a távoli múltban alakítottak ki, de amelyet a cselekvők számos későbbi nemzedéke megújít (Tiryakian 1996:2).
68. Az önmeghatározások a halottak napi rítust vizsgálva értelmezhetők *projektidentitásként* (Castells 2006:30), melynek jelentése:
69. „A projektidentitás akkor jön létre, amikor a társadalmi szereplők – mindazoknak a kulturális építőanyagoknak a felhasználásával, amelyek hozzáférhetőek számukra – új identitást építenek ki, újólag meghatározva helyzetüket a társadalomban, és ennek révén az átfogó társadalmi struktúra átalakítására törekednek.”
70. A „társadalmi struktúra megváltoztatása” ez esetben a történelemértelmezést, illetve a honfoglalást érintő központi diskurzus felülbírálatát és átalakítására való törekvést jelenti (lásd pozsonyi csata legitimációja).
71. VI. Posztmodern és szinkretikus jelenségek:
72. A posztmodernitás jellegzetessége a „nagy elbeszélések” feloldódása (Lyotard 1993:8) a „modern” jellemzőjével szemben, amely bizonyos „nagy elbeszélések” legitimitását új struktúrák bevonásával kérdőjelezte meg, amelyek szintén „nagy elbeszélések” kitermelését eredményezték. A posztmodernben eme átfogó struktúrák nem versenyez(het)nek egymással, hanem az elbeszélések folyamatos egymásmellettsége és pluralitása állapítható meg. Ebből fakadóan „a tudás előállítóinak és használóinak viszonya az általuk előállított, illetve használt tudáshoz egyre inkább olyan formát ölt, mint amilyen az árutermelők és a fogyasztók viszonya” (Lyotard 1993:15). A posztmodern nem írhatjuk le egyszerűen csak úgy, mint a modern meghaladását, vagy mintha annak ellentétes folyamata lenne:
73. „A posztmodernitás tehát nem is annyira »ellenmodernitás«, mint inkább az a mód, ahogy leírjuk a modernitás különböző megnyilvánulásaival kapcsolatos élményeinket, a velük való kapcsolatunkat és küzdelmünket.” (Smartot idézi Hankiss 2005:330.)
74. A pluralizmusból adódik, hogy az egyén – miután felhasználója a „narratívák piacának” – olyan értelmezéseket is preferálhat, amelyek a „nagy elbeszélések” világát idézik meg. Jameson kritikus megállapítása szerint ugyanis „a lényeg az, hogy mi belül vagyunk a posztmodernizmus kultúráján, oly mértékben, hogy felszínes és semmitmondó elutasítása éppoly lehetetlen, mint amennyire önelégült és romlott hasonlóképpen felszínes és semmitmondó ünneplése” (Jameson 1997:18).
75. A személyes szférában a vallásosság kiépülésének legmarkánsabb tényezője a reflexió: az én számára az információkra, történetekre, szerepekre való folyamatos reflexiók során épül ki az individuum saját(os) diskurzusa. Amint Castells kiemeli: „Az identitások azonban erősebb forrásai a céloknak, mint a szerepek, éppen a bennük foglalt önépítési és egyénítési folyamatok miatt.” (Castells 2006:29.) A reflexió szűrője a szubjektív hitelesítés; az én szelektálja, mi tekinthető vallási vagy „kulturális” (többjelentést nem hordozó) tényezőnek az életében, függetlenül attól, hogy az adott elem a kulturális piac mely szegletéből érkezett.
76. „A szinkretizmus jelenségében azt vizsgáljuk, hogy a vallás részei kölcsönvettek-e, és ha igen, ezeket a kölcsönvett részeket hogyan használják, és jelenlétük milyen magyarázatot nyer”. (Stewart 1994:128). A különböző történelmi korokban megtalálható „szinkretikus” jelenségek esetében – például a középkorban és a kora újkorban (Gurevics 1987:140–187; Burke 1991:66–70, 100, 215–216) a népi vallásosságban elegyedtek a kereszténység előtti vallási elemek a hivatalos vallásgyakorlattal. A fenti korok esetében a szinkretizmus adott, lokális hagyományokból táplálkozott: az uralkodó vallási ideológia szempontjából lehetséges volt e jelenségek deviánsá

nyilvánítása, de továbbhagyományozódásukat generációkon átívelő folyamatos jelenlétük és aktualitásuk kontinuitása biztosította. A posztmodern szinkretizmusa viszont tér- és időbeli expanziót jelent, ami a hiedelmek hozzáférhetőségét illeti. Ez esetben a „felhasználó” egyén narratívája az általa végrehajtott *rekonstrukció* eredménye, amely nemcsak az individualizáció példája, hanem az értékek és hitek *relatív* mivoltáé is. A rekonstrukció révén a plurális „értékpiac” kiválasztott eleme a relatívból abszolúttá minősül az egyén számára, amely a további interpretációi során az értékpiac újabb szegmenseként jelenik meg.

77.

A bemutatott egyéni esetek a hazai vernakuláris (azaz megélt, átélt) vallásosság (Primiano 1995) narratíváiként illeszthetők be a hazai újpogány kutatási eredmények közé. Marion Bowman szerint, aki az istennőkultusz elemzésekor a vernakuláris vallásosság fogalmát helyezte előtérbe (Bowman 2009), a vallás tanulmányozásakor „három alapvető, egymással folyamatos kölcsönhatásban lévő alkotóelemre kell figyelmet fordítanunk: a hivatalosra, a népire és az egyénire” (Bowman 2009:182). A fenti adatgyűjtés az egyéni meglátásokat rögzítette, melyekből a Bowman által hangsúlyozott hivatalos és népi alkotóelemekkel való kölcsönhatás is kiolvasható.

78.

Tíz év távlatából visszatekintve a fenti adatok további érdekességét adhatja, hogy a megkérdezettek tájékozódásuk során alig vagy egyáltalán nem használták az internetet, amely mára az újpogány közösségekben is az információcsere fontos terepe; erről számol be Csáji László Kópány az online és offline kommunikációt vizsgáló tanulmányában (Csáji 2015).

79.

„A keletkező kortárs mítoszok legfontosabb ösztönzője alapvetően az identitásrekonstrukciós folyamat, mely mellett meghatározó szereppel bír a szakralitásra való igény, ami sok esetben egyfajta kompenzációs rítusként értelmezhető, mint a hétköznapok profán valóságából való menekülésként is felfogható, középpontjában az újra életre keltett »kitalált« mitológiával” – írja Povedák István a keresztény-újpogány szinkretizmusra vonatkozóan (Povedák 2014:67). Az általa említett identitásrekonstrukciót és a szakralitásra való igény kielégítésének kísérleteit valósították meg vizsgálatom alanyai is. A „hétköznapokból való menekülés” lehetőségei a mítosz-narratívákhoz hasonlóan időről időre változó képet mutathatnak: a Sasijászok csoport évek óta nem működik. A megkérdezettek közül van, akinek a jógázás vált azóta a legfőbb hobbijává, a napfordulókat megünneplő interjúalany pedig alkalmi, érdeklődő látogatója lett a ferences templom szentmiséinek.

## JEGYZETEK

1 2009-ben, a XXIX. országos tudományos diákköri konferencián harmadik helyezést értem el.

2 Például a *Sámán sámán hátán* című tanulmánykötet írásai (Povedák, szerk. 2014); *Már a múlt sem a régi. Az új magyar mitológia multidiszciplináris elemzése* (Hubbes–Povedák, szerk. 2015).

3 „Maga az a modellalkotás, amely az egyént egy társadalmilag és történelmileg transzcendens valóságba állítja bele, vallásos processzus. Vallásos jellegű a homo sapiens individualizálódott organizmusának egy történelmi társadalom transzcendenciájába való beillesztése még akkor is, ha ilyen társadalomban nincsenek előre felsőbbrendű transzcendenciákra vonatkozó tapasztalatok, vagy ha igen, akkor is van egy vagy több olyan egyén, aki nem tartja magát előre megkonstruált modellekhez.” (Luckmann 1996: 2. bekezdés)

4 „Továbbá mind Európában, mind Amerikában számtalan ember válogat a piacon hozzáférhető vallási hagyományok között. A szociológusok mindkét földrészen észrevették és tanulmányozzák ezt a jelenséget. Danièle Hervieu-Léger, aki leginkább francia adatokból dolgozik, a »bricolage« kifejezéssel írja le – amely hozzávetőlegesen »tákolmány«-nak fordítható, és olyasmit jelent, mint amikor egy gyerek valahogy összeállítja, majd egy újabb formában ismét összerakja a legőkészlet darabjait. Robert Wuthnow, aki tetemes mennyiségű amerikai adatot elemzett, ugyanezt a jelenséget »patchwork vallás«-nak nevezte.” (Berger 2006.)

5 A hazai „tartozás nélküli hit” (Grace Davie által bevezetett fogalom, lásd Davie 1994) tendenciájára világítanak rá az *Aufbruch* felmérés 2007-es eredményei: A „Tartozik-e Ön egyházhoz, vagy vallási közösséghez?” kérdésre a magyar megkérdezettek 51,4 százaléka igennel, 47,2 százaléka nemmel válaszolt – tehát közelítőleg azonos létszámú mindkét tábor. A „Hisz-e Ön Istenben?” kérdésre viszont már 58 százalék felelt egyértelmű igennel, és 32 százalék nemmel. Valamint az alábbi kijelentéseket illetően a következő arányban oszlottak meg a vélemények: Nem hiszek Istenben – 16,9 százalék;

Nem tudom, hogy Isten létezik-e, és nem hiszem, hogy erről bárki is bizonyosságot szerezhetne – 11,7 százalék; Nem hiszek személyes Istenben, de egy magasabb erőben hiszek – 9,8 százalék; Néha hiszek Istenben, néha nem – 13,7 százalék; Bár vannak kétségeim, hiszek Istenben – 21,2 százalék; Semmi kétségem afelől, hogy Isten létezik – 25,3 százalék (Tomka–Zulehner 2008:149, 156, 168). Tehát a megkérdezettek 70 százaléka többnyire hisz Istenben/felsőbb erőben – míg az egyházhoz/közösséghez tartozónak 51,4 százalék vallotta magát.

6 A *Sasíjászok Nomád Hagyományőrző Csoport* 2003 júniusában, Szegeden alakult meg hivatalos keretek között: az alapító tagok az Újszegedi Torna Club íjászszaosztályában ismerték meg egymást, és a történelem iránti közös érdeklődés hozta meg számukra a hagyományőrző csoport létrehozásának ötletét. A névadó Sasíjászok Attila hun király elit testőrségének tagjai voltak, akik megkülönböztetésül sastollakat viseltek (forrás: *Sasíjászok. Történet és Útmutató*, az egyesület egykori honlapjáról). A csoportban ennek mintájára sastoll a jutalma a legkiválóbb tagoknak, amelyet nyílvesszőn tollként vagy süvegen, illetve sisakon viselnek. Célkitűzésük elsősorban a nomád harci hagyományok bemutatása (íjászat, fokosharc, kelevéz) – a dobbal kísért sámanének jelenti a „kulturális” oldalt, a hosszabb bemutatók pedig kiegészülnek kézműves-foglalkozásokkal és daltanítással. A tagok létszáma 10-15 fő, de pártoló tagokkal bővül mindig a csoport. Életkoruk 20–46 év közötti.

7 Az idézett részletek adatközlőit általam kialakított „kódok” rejtik.

8 Sólyomfi Nagy Zoltán; a csoport tagjai által többnyire elfogadott és respektált a működése: előadásokat tartó, énekmondó „táltosként” határozza meg a tevékenységét. Tanfolyamokat (*réteket*) tart, és „táboroztat” is: ebben szerepel izzasztókunyhó, sámanészertartás, Koppány előtt tisztelgés egyaránt. Honlapja a [www.solyomia.hu](http://www.solyomia.hu). (Letöltés: 2008. január 20-án.)

9 Ezek kapcsolódnak a megismert nomád kultúrához, illetve a nomád hagyományörzéshez mint életmódhoz, de a hitek és képzetek közti szelekció a személyes szféra privilégiuma.

10 Idetartoznak a közösségi rítusok is. A bemutatók előtt a tér megszentelése zajlik: „A négy égtáj felé kürtszó, majd sámandobbal körbedobolja a helyet. Ez az eljárás tisztítja a hely auráját. Ezt rögtön utána érezni is lehet. A sámandob hangjával lehet kapcsolatot teremteni a túlvilággal.” (Rndro73.) Közvetlenül a bemutató megkezdése előtt is szerepel a kürtszó. „A bemutatók kürtfújással, énekkel indulnak. Ha van egy közös főzés a bemutató előtt, vagy például karácsony előtt egy vacsora, akkor mielőtt elkezdné az étel fogyasztása, kürtbe szoktunk önteni bort (vagy serlegbe), és az körbejár. Meg pár cseppet kell a vörösborból az anyaföldre önteni, ez egy áldozat az anyaföldnek.” (Rndro73.) A belépő új tagnak is bele kell fújnia a kürtbe, miután sikeresen vizsgázott a bők tanácsa előtt a harcászati ismeretekből; ezzel válik végérvényesen taggá. Az íjjal való lövéskor nem szabad a napra lőni, mert az a kendét jelképezi [honfoglalás kori szakrális vezető].” (Enso71.)

11 „Szent esküvessel fogadjuk vala: / A Teremtő Tengri, Öregisten törvényeit megtartjuk! / Íjlesztő hagyományainkat ápoljuk, tudásunkat továbbadjuk! / Óseink viseletét megőrizzük! / Atyáink étkeit fogyasztjuk, készítjük! / Táltoshagyományainkat megtartjuk! / Tesszük, amit Óseink tettek, hogy az ősi Életfának holnap is termő ága sarjadjon! / Szittyá Vérénekből harcosunk csak az léssen, ki nemös Ügek kürtjét szólásra bírja vala!”

12 Tengri kultuszával kapcsolatban Eliade az alábbiakat ismerteti. Az altaji népek istenei közül bizonyosan Tengri a legfontosabb és a legismertebb. Az 'isten' és 'ég' jelentésű *tengri* szó a török és a mongol szókincshez tartozik. Tengri kultusza „Ázsia őstörténetétől fogva létezik, és egyedülálló sikere van az ázsiai kontinensen, Kína határaitól Dél-Oroszorszáig, Kamcsatkától a Márvány-tengerig, az altaji »pogányok« vele nevezték meg isteneiket és a főistenüket. [...] Tengrinek nincsenek templomai, és kétséges, hogy ábrázolták valaha szobor alakjában.” (Eliade 1996:8.)

13 E véleményt további álláspontok is kifejezik. A keresztény egyház Nyugat-Európával azonosított fogalom; az egyikkel szemben megfogalmazott kritika ugyanúgy jelenti a másik elutasítását is. „A tatárjárás máshogy is lezajolhatott volna. A török is, a tatár is tudta, hogy mi rokon népek vagyunk. És följánlották azt, hogy simán átengedhetjük, és akkor senkinek nem fog bántódása esni. Csak a keresztény egyház ott volt.” (Óblcs087.) Illetve: „Nem hiszek az egyházban, mégpedig azért, mert a történelem folyamán tisztességtelen és véres eszközökhöz nyúltak. Például táltos- – inkvizíció és táltos- – perek zajlottak, többek közt.” (Nybo71.)

14 „Azok a tradíciók, melyek réginek tűnnek – vagy ezt állítják róluk –, gyakran egészen új keletűek, néha pedig kitaláltak... A *'feltalált hagyomány'* rituális vagy szimbolikus gyakorlatoknak olyan készlete, amely ismétlés által vési be a viselkedés bizonyos értékeit és normáit, ez pedig automatikusan a kontinuitás érzetét kelti egy megfelelő történelmi múlttal.”

15 Badiny Jós 1998.

16 A táblázatban összegzett eredmények azonos kapcsolathálóban lévő személyek gondolatait tükrözik.

17 Az olvasott indiánregényekben a törzsi szerveződés ideáltipikusan jelenik meg, és Sólyomfi N. Z. előadásaiban is helyet kap az indiánokkal kapcsolatos élményanyag.

18 Például „A legelején, amikor a Kovács András elkezdte ezt az egészet, akkor édesanyámmal eljártunk az előadásokra. De akkor még nem volt ilyen pénzközpontú az egész. Az utóbbi években, amikor édesanyám is és én is kiléptünk ezekből a

tanfolyamokból, már nagyon nagy pénzeket kértek el egy-egy előadásért, tanfolyamért. És nem emberközpontú volt a dolog, mint a legelején, hogy név szerint ismert mindenkit az András. Most elmenne mellettem az utcán, holott nyolc évvel ezelőtt az utca másik végéről köszönt volna. Abszolút megváltozott, a pénz dominál.” (Óblcsó87.)

19 „A harmadik modell egy nyitott fórum felügyelőjeként gondolja el az államot. Lényegében az állam időbeli, térbeli és módszerbeli korlátozásokat vezethet be az eszmék piacán, s bizonyos elővigyázatossággal élhet, hogy megelőzze az erőszakot és a szélhámosságot a piac működésében, de lényegében az állam minimalista éjjeliőr, aki nem ellenőrzi a piacon megjelenő eszmék tartalmát s nem emel sorompókat eléjük. Felállítja a díszleteket a társadalom tagjai számára, hogy beszélgethessenek – ezzel egyúttal elismerve e színteret –, találkozóhelyet hoz létre, ahol különféle eszmék jelenhetnek meg, s kísérhetnek meg bizonyos rangsort kialakítani az igazságigények minősége alapján.”

20 „Teljesen mindegy, hogy milyen kormány van hatalmon. Az én helyzetemen vagy véleményemen alapvetően nem változtatnak ezek a körülmények.” „Nem szerepelünk nemzeti ünnepeken, mert nagyon eltolódott a politika irányába. Azt, hogy ez fűződik a politikához, azt már belemagyarázták.” „Mi mindig hangsúlyozzuk, hogy politikamentesek vagyunk, de nagyon sok emberrel találkozunk a hagyományörzés során, akik szélsőségesen jobboldaliak, és ez nem túl jó.”

## IRODALOM

APPADURAI, ARJUN

2001 A lokalitás teremtése. *Regio* 12(3):3–32.

ASSMANN, JAN

1999 A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban. Budapest: Atlantisz.

BABBIE, EARL

2001 A társadalomtudományi kutatás gyakorlata. Budapest: Balassi.

BADINY JÓŠ FERENC

1998 Jézus király a pártus herceg. H. n.: Ősi Örökségünk Alapítvány.

BERGER, PETER L.

2006 A vallás és a Nyugat. Beszélő 11(1). Internetcím: <http://beszelo.c3.hu/cikkek/a-vallas-es-a-nyugat>. (Letöltés: 2008. április 21-én.)

2008 Secularization Falsified. *First Things* 2. Internetcím: <https://www.firstthings.com/article/2008/02/secularization-falsified>. (Letöltés: 2008. április 22-én.)

BOWMAN, MARION

2009 Glastonburytól Magyarorszáig. Kortárs integratív spiritualitás és vernakuláris vallás. In *Átjárók. A magyar néprajztól az európai etnológiáig és a kulturális antropológiáig*. Vargyas Gábor, szerk. 181–208. Pécs: L'Harmattan – PTE Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék.

BURKE, PETER

1991 Népi kultúra a kora újkori Európában. Budapest: Századvég.

CASTELLS, MANUEL

2006 Az identitás hatalma. Budapest: Gondolat–Infonia.

CSÁJI LÁSZLÓ KOPPÁNY

2015 Az online cédrus árnyéka. Őstörténeti narratívák és értékek keveredése vallási diskurzusokkal egy kortárs etno-pogány csoport online és offline kommunikációjának példáján. In *Már a múlt sem a régi. Az új magyar mitológia multidiszciplináris elemzése*. Povedák István – Hubbes László Attila, szerk. 187–206. Szeged: MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport.

DANIEL, KRYSZYNA – DURHAM, W. COLE

1997 A vallási azonosságtudat mint a nemzeti identitás összetevője. *Fundamentum* 2:5–21.

DAVIE, GRACE

1994 *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*. Oxford: Blackwell.

ELIADE, MIRCEA

1987 A szent és a profán. Budapest: Európa.

1996 Vallási hiedelmek és eszmék története III. Budapest: Osiris.

ERŐŠ FERENC

2001 Az identitás labirintusai. Narratív konstrukciók és identitás-stratégiák. Budapest: Janus–Osiris.

- FOUCAULT, MICHEL  
1998 A diskurzus rendje. In uő: A fantasztikus könyvtár. Válogatott tanulmányok, előadások, interjúk. Budapest: Pallas–Attraktor.
- FÖLDVÁRI MÓNICA – ROSTA GERGELY  
1998 A modern vallásosság megközelítési lehetőségei. Szociológiai Szemle 8(1):127–137.
- GEERTZ, CLIFFORD  
2001 Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások. Budapest: Osiris.
- GUREVICS, ARON JAKOVLEVICS  
1987 A középkori népi kultúra. Budapest: Gondolat.
- HALL, STUART  
1997 A kulturális identitásról. In Multikulturalizmus. Feischmidt Margit, szerk. 60–85. Budapest: Osiris – Láthatatlan Kollégium.
- HANKISS ELEMÉR  
2005 Az ezerarcú én. Emberlét a fogyasztói civilizációban. Budapest: Osiris.
- HUBBES LÁSZLÓ – POVEDÁK ISTVÁN, SZERK.  
2015 Már a múlt sem a régi. Az új magyar mitológia multidiszciplináris elemzése. Szeged: MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport. /A vallási kultúrakutatás könyvei, 18./  
Internetcím: [http://real.mtak.hu/32753/1/Szabados\\_2015\\_Semeistos\\_Almos\\_Arpád\\_u.pdf](http://real.mtak.hu/32753/1/Szabados_2015_Semeistos_Almos_Arpád_u.pdf).  
(Letöltés: 2018. február 10-én.)
- JAMESON, FREDERIC  
1997 A posztmodern, avagy a késői kapitalizmus kulturális logikája. Budapest: József Műhely.
- KAMARÁS ISTVÁN  
2003 Kis magyar religiográfia. Pécs: Pannónia Könyvek.
- LUCKMANN, THOMAS  
1996 A láthatatlan vallás. A vallás fenomenológiája. Lettre Internationale 23(tél). Internetcím: <http://lettre.c3.hu>.  
(Letöltés: 2007. november 7-én.)
- LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS  
1993 A posztmodern állapot. In Jürgen Habermas – Jean-François Lyotard – Richard Rorty: A posztmodern állapot. Budapest: Századvég.
- POVEDÁK ISTVÁN  
2014 Láthatatlan határok. A keresztény-újpogány szinkretizmus. In Sámán sámán hátán. A kortárs pogányság multidiszciplináris elemzése. Povedák István, szerk. 55–77. Szeged: MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport – SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék.
- POVEDÁK ISTVÁN, SZERK.  
2014 Sámán sámán hátán. A kortárs pogányság multidiszciplináris elemzése. Szeged: MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport – SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék.
- PRIMIANO, LEONARD NORMAN  
1995 Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife. Western Folklore 54(1):37–56.  
Internetcím: <https://www.jstor.org/stable/1499910>. (Letöltés: 2017. október 31-én.)
- SMART, NINIAN  
1996 Dimensions of the Sacred. London: Fontana.
- STEWART, CHARLES  
1994 Syncretism/Anti-Syncretism. The politics of religious synthesis. London – New York: Routledge.
- SZILÁGYI TAMÁS – SZILÁRDI RÉKA  
2007 Istenek ébredése. Az újpogányság vallástudományi vizsgálata. Szeged: JatePress.
- TIRYKIAN, EDWARD A.  
1996 Keresztény, gnosztikus, pogány. Magyar Lettre Internationale 23(tél). Internetcím: <http://epa.oszk.hu/00000/00012/00007/13tiry.htm>.

TOMKA MIKLÓS

1996 A vallásszociológia új útjai. Replika 21–22:163–171.

2003 A kelet-közép-európai vallási változások szociológiája. In Nemzeti és regionális identitás Közép-Európában. Ábrahám Barna – Gereben Ferenc – Stekovics Rita, szerk. 26–47. Piliscsaba: PPKE-Bölcsészettudományi Kar.

TOMKA MIKLÓS – ZULEHNER, PAUL M.

2008 Religionen und Kirchen in Ost(Mittel)Europa. Entwicklungen seit der Wende: Aufbruch 2007. Budapest: Loisir.

VAN DER LEEUW, GERARDUS

2001 A vallás fenomenológiája. Budapest: Osiris.