

Vallás és modernitás

Hétköznapiság és szakralitás a kulturális antropológiában

„Mikor megszületett a gyerek, azt mondják, akkorának nézett ki, mint egy négy-hat hónapos gyerek. Olyan szép gyerek volt, csudálkoztak, hogy lehet, hogy most született, s ekkora. S így éltek ők együtt. Ő járt, dolgozott, Szent József, építkezéseknél. Nem sok pénzt kapott, szegényesen éltek, de ahogy mondta Szent József, odaadta Máriának, ami kicsi pénzt kapott. S meg voltak elégedve, hogy legalább a mindennapi kenyérük meglett.”
(Parasztbiblia. Lammel Annamária és Nagy Ilona gyűjtése)

1976-ban született Budapestén. Egyetemi tanulmányait az ELTE kulturális antropológia és szociológia szakán végezte. Jelenleg a veszprémi Pannon Egyetem Antropológia és Etika Tanszékén tanársegéd.

A népi vallásosság a pogány kultúra maradványaival, a mindennapi közös tudás elemeivel és érdeklődésével, fordulataival, legendákkal és mondákkal fűszerezve megalkotott egy szóban hagyományozódó alternatív Bibliát: parasztbibliát. A különböző vallástudományok talán eltérő módokon közelíthetnek ehhez az utólag rekonstruált és lejegyzett történethez a Szent Családról. Mi ez? Profanizáció? Hétköznapi gondolkodás, a maga anyagias szemléletével? Blaszfémia vagy vallásos világteremtés — hozott anyagból? Ezeket a kérdéseket ugyan látszólag eljelentékteleníti a népi kultúra „esztétizálása” (vagyis hogy a fenti idézetet mindenekelőtt egyszerűen „szépnek” találjuk), magának a szövegnek a léte azonban egy lényeges összekapcsolódásra utal: az általa tükrözött világban sajátos módon összekapcsolódik „vallási tudat” és „mindennapiság”. Ez a mi korunkban aligha történhetne meg. Legalábbis nem ilyen reflektálatlan, természetes, „naiv” módon. És nem pusztán valamiféle nyelvromlás miatt. Sokkal inkább a vallási és mindennapi tudásunk elválása okán. A kettő összekapcsolása manapság többnyire megrögzött blaszfémiaiként értelmeződik — még az ellentétes szerzői szándékok ellenére is. A vallást a modern tudat hajlamos leválasztani a hétköznapiokról, akár vallásmentő, akár vallásellenes szándékkal teszi ezt. Pedig a hétköznapiok nem feltétlenül jelentik a vallási szentség ellentétét. Mindennapiság és ünnepélyesség viszonyáról kíván szólni ez a dolgozat, főként vallásantropológiai példák alapján.

A hétköznapiság jelentősége a vallásantropológia számára

Vallás és hétköznapiok viszonyában a következő paradoxont állapítja meg a valláselmélet: Ami igazi vallási jelentőséggel bír, az a *par excellence* nem hétköznapi életszféra, ugyanakkor a hétköznapiok világát átítatja a vallás. A hétköznapiok vallásossága antropológiai és társadalomtudományos, de persze életvezetési szempontból is, hasonlóan fontos lehet, mint a tiszta szakralitás vallásossága — bármit is tekintünk annak. A vallásközi konfliktusok is legalább olyan élesen jelentkeznek a hétköznapiok életvilágának terepén, mint dogmatikai kérdésekben, de a vallások közötti párbe-

széd is csak a hétköznapokban telhet meg valódi tartalommal — már amennyiben valóságos gyakorlat, s nem pusztán diplomáciai protokoll. Továbbá a vallási modernizáció is — amit szokás címkézve szekularizációként emlegetni — talán mindenekelőtt a hétköznapi élet vallásosságának az átalakulását jelenti. E folyamat során feltehetően valóban végbemegy egyfajta elvallástalanodás a hétköznapokban, miközben továbbra is jelen van a vallási tapasztalásra vonatkozó igény, s ennek eredményeként újfajta, „szekuláris” vallások bontakoznak ki.

Szent és profán kapcsolata

A vallási dialógus és a vallási „létformát” alapvetően átalakító modernizáció tehát rendelkezik egy, a hétköznapiságban megjelenő aspektussal is, amit elsősorban a vallásantropológia vizsgál. De vajon mi lehet az oka annak, hogy a vallásosság a modernitás körülményei között is jelen van a hétköznapokban, úgyhogy elkülönülése inkább ideológiai követelmény, semmint tényleges életgyakorlat? Egyetlen érv arra, hogy miért lehet ez így: a vallásos tapasztalás, mely a vallásfenomenológia számára, s így bizonyos filozófiai rendszerek számára is önálló észlelési módja, megjelenési formája és ezáltal *modusa* is világunknak, mindenkor csak egy tőle eltérő, definíció szerint tehát nem vallási jellegű tapasztalási móddal együtt létezhet. Az életnek ezt a másik területét nevezhetjük profanitásnak. A vallást csak e kettősségben lehet megérteni, vagyis szent és profán, ünnepnap és hétköznap egymást egészítik ki, kölcsönösen megvilágítva egymás természetét. Vallásos és nem vallásos világban-való-lét az ember által lakott térben és időben egymást kiegészítve van jelen; ezeket éppen az emberi létezés egysége okán sem szakíthatjuk el egymástól.

Archaikus és törzsi társadalmak „totális” vallásossága

Érdemes azonban óvatosságnak lenni. Szent és a profán megkülönböztetését a nyugati filozófia és az európai vallástudomány fogalmazza meg, mégpedig szándéka szerint egyetemes érvénnyel, az emberi létezés strukturális elemeként. De valóban univerzális-e ez a megkülönböztetés? Vagy csak egy sajátos kulturális talajon jöhet egyáltalán létre az a gondolkodásforma — a miénk —, amely ilyen éles határvonalat húz a létezés két dimenziója közé? Ez a kérdés, önreflexió, már csak azért sem kerülhető meg, mert maga a vallásantropológia az, amely — különösen az archaikus és törzsi társadalmak vizsgálata során — már korai szakaszában arra a — természetesen elnagyolt és egyszerűsítő — összegzésre jutott, hogy ezek a kultúrák valamiféle „totális” vallásosságban élnek, s legfőbb jellemzőjük éppen ez az élet egészét átható vallásosság. Beszélhetünk-e efféle „totális” vallásosságnál egyáltalán hétköznapokról? Az összehasonlító vallásantropológia tehát azt a kérdést veti fel, hogy mennyiben tekinthető állandónak hétköznap és ünnepnap, avagy: társadalom és vallás egymáshoz való viszonya; egymástól való távolsága; a nekik tulajdonított jelentés és jelentőség — vagyis: örök kategóriái-e a kultúrának?

Szent és profán

Nézzük meg először azt az elméleti hagyományt, amely a vallást szent és profán megkülönböztetésében, illetőleg e két szféra viszonyának artikulálásában és szabályozásában igyekszik megfogni. A strukturalisták és az Eliade-féle vallástörténeti iskola szerint ez az elv lenne a vallás alapvető „logikája”. E felfogás képviselői a legkülönfélébb vallási rendszerekben (ókori kultuszok, ausztrál és indián törzsi vallásosság, modern világvallások) egyfajta implicit logikát kerestek, egy, a tudományétól eltérő, de önmagában koherens elvet. Különösen Durkheimre¹ jellemző, hogy a vallásnak tulajdonképpen hasonló „funkciókat” tulajdonított, mint más tudásrendszereknek, például a tudománynak. Bár ez bizonyára erős leegyszerűsítés, vallás és tudomány összekapcsolása a meglehetősen egyházellenes századfordulós Franciaországban — egy olyan pozitivistá részéről, mint amilyen Durkheim volt — mégiscsak érdekes kísérlet. Durkheim számára a vallás az ismert — természeti, társadalmi — világ elemeinek rendszerezésére, osztályozására szolgáló tudásrendszer. „Szent és profán elkülönítése a társadalom alapja” — a vallás tehát határmegvonás, elkülönítés, „strukturáló” erő.

¹E. Durkheim: *A vallási élet elemi formái*. L'Harmattan, Budapest, 2003.

A vallási világtapasztalás alapja

A vallás rendet visz az eredendő rendezetlenségbe, Mircea Eliade szavaival: kozmoszt emel a káosz helyébe.² A vallás ennek megfelelően egyszerre mentális rend, a világ eredendő elrendezésére vonatkozó elképzelés, kozmológiai világmagyarázat, melyet többnyire mítoszok, szent szövegek beszélnek el, másrészt ebből az elképzelt rendből levezetett viselkedési szabályok, emberi gyakorlatok, s végül: a vallási rendet megerősítő, újraalkotó rítusok összessége. A strukturalizmus szerint tehát a vallási gondolkodás szerkezete az, ami kulcsot adhat a vallási tapasztalás megértéséhez. A vallástörténész Eliade ezt a történetileg átalakuló szerkezetiséget igyekszik minden korban megragadni, mely mítoszok és rítusok révén marad fent, erősítetik meg a vallási hagyomány és a vallási gyakorlat által. A történeti változások ellenére a „mélyszerkezet” tulajdonképpen állandó: szent és profán egymást definiáló ellentéte jelenti a vallási világtapasztalás alapját.

²M. Eliade: *Szent és profán*. Európa, Budapest, 1987.

A vallás logikája mint különös racionalitás

Magának a vallási tapasztalás és gondolkodás megértésének a kísérlete érdekes fejlemény a 19. századi vallásemléletekhez képest. Amíg azok a vallást többnyire valami rajta kívülállóból (álommunka, halálfélelem, mágikus világszemlélet, a világ uralására tett kísérlet stb.) igyekeztek levezetni, a strukturalizmus mintegy visszahelyezi jogaiba a vallást, és azt önmagában, többek között mint gondolkodást tartja vizsgálatra érdemesnek. Amellett, hogy ez a megközelítés a vallást nem redukálja valami rajta kívülre, a modern ember számára legalább ilyen fontos, hogy megmutatja annak sajátos, de világos logikáját, s azt, mint — a mienkétől eltérő — különös racionalitást ábrázolja. Az Eliade által vázolt valláskép persze nagyon más, mint ami a tudományról rendelkezésünkre áll.³ A vallás nem kísérletezik, ritkán állít fel hipotéziseket, igazolás, hitelesség, a „közlés” szabályaira

³Vallás és tudomány izgalmas antropológiai összehasonlítása olvasható: S. J. Tambiah: *Magic, science, religion, and the scope of rationality*. Cambridge, 1990.

teljesen eltérő hagyományokkal rendelkeznek, s az igaz ismeret legitim forrásai is különbözhetnek, az eltérés a valóság természetére vonatkozó elgondolásokban is megmutatkozik. Míg a modern (természet)tudomány kontinuos valóságot feltételez, az ember világának vallási képe nem ennyire sima és törésmentes. Ebben a világban minőségi jellegű különbségek állnak fenn: Eliade ez alapján nevezi a vallásilag jelentőset, különös jelentőséggel bírót szentnek, az ilyen jelentőséget nélkülözőt pedig profánnak. Szent és profán ellentéte alapján szövegek, személyek, történetek, cselekedetek, helyek, építmények és időpillanatok szakadnak két nagy birodalomra: szent és profán világrészre. Vallási közösség és evilági társadalom, szent emberek és laikusok, hitélet és munka, ünnep és hétköznap észlelt és átélt különbsége származtatható ebből a feltételezett vallási logikából. A rendezett — és ezért lakható — kozmosz időisége éppen ebből a logikából következően kettős: ezért mondhatjuk, hogy az lényegileg más, mint a természettudomány absztrakt ideje. Az ünnepek kiszámítható rendje teszi élhetővé a hétköznapokat is.

Kozmosz és káosz

Ünnep és hétköznap ellentétét ennyiben meghaladja egy ennél alapvetőbb ellentét: a mindezeket magában foglaló kozmosz rendezettsége az egyik oldalon, és a káosz, mint a „nem-idő” (és „nem-tér”) birodalma, a másikon. Ennek a vallásantropológia számára kettős következménye van. Először is, a kozmoszban megvalósuló szintézis szakralitás és profanitás között arra sarkallhat, hogy e két időtartam közötti párhuzamosságokat, közvetítéseket, átmeneteket keressünk. Annak vizsgálatára, hogy ez a sajátos kozmikus dualitás miként teremődik meg újra és újra; hogy a profanitáson belül is miként vannak jelen szakralizáló kísérletek, hogyan jön létre egy „megszentelt hétköznapiság”. Másodszor pedig, annak vizsgálata található elméleti fogódzót, hogy miként védekeznek a különböző kultúrák — nem egyszerűen a profán hétköznapiság ellen, hanem a világ egészét fenyegető káosz ellen.

A káosz fenyegetése

Utóbbi felvetésre — a káosz fenyegetése, és a káoszt „megszelídíteni” kívánó ember cselszövése (menekülése a kultúrába?) —, mely rendelkezik valláslélektani konnotációkkal is, ezúttal csak röviden térünk ki, egy-két etnológiai-történeti példa alapján. Tulajdonképpen a káosz és kozmosz határmezsgyéjén tett minden kirándulás efféle veszélyt jelent. E veszély elhárítása speciális „kezelési technikákat” eredményezett. A határzóna értelmezhető téri és idői módon is. Előbbi kapcsán a ház, a falu, a város vagy a megmunkált természet határára, utóbbi esetében például az éjszakára mint az élők idejét megszakító periódusra gondolhatunk. Az éj mint időszünet két emberi tevékenységgel megtöltött időalakzat között hasonló módon fenyegető, mint az évkezdő napok (a magyar népi vallásosságban⁴ Luca-nap, Karácsony, Újév) közötti időszakok is. A hiedelem, mely szerint Karácsony és Vízkereszt között nem rövidülnek az éjjelek, úgy is értelmez-

⁴Pócs Éva: *Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán.* L'Harmattan, Budapest, 2002.

hető, hogy megáll az idő — és ez a népi vallásosság számára (nem úgy, mint nekünk) inkább fenyegető, mint kívánatos esemény. Legalábbis a hétköznapi halandó számára: garabonciások, boszorkányok, tudományoszerző emberek, mágikus praktikák ismerőinek éppen ilyenkor jön el az „ideje”.

Káosz és kozmosz térbeli elválasztása kapcsán érdemes az először említett problémáról szót ejteni, vagyis arról, hogy miként szakralizálhatóak a hétköznapi tevékenységeknek is helyt adó terek, illetőleg milyen hasonlatosságok találhatók a valódi vallási tér és a profán tér között. Másként szólva: miért nem találhatunk abszolút hétköznapiságot egy vallási tapasztalással is rendelkező kultúrában?

Szent és profán — templom és város

Szent és profán, jelentős és jelentésnélküli tér ellentéte legkövetlenebb módon templom és város oppozíciójaként ragadható meg. Ugyanakkor ez a szembeállítás korántsem abszolút, s az ellentét folytonos újraalkotásával közvetítések jöhetnek létre. Így a templomépités (maga is a kozmosz születése a káoszban) mintájára folytonosan újabb világteremtési aktusok mennek végbe, immár a — mi fogalmaink szerinti — mindennapiságban. A körülfutás, körhúzás, akár a lakóház, akár a település körül történik, így a vallási szakralizáció mintájára hoz létre megszentelt tereket. A „szent közép” bármely rituálisan megszentelt hely lehet, ahol a transzcendens nyomaiban jelen van. Ez a párhuzam önmagában megkérdőjelezi a mindennapi és az ünnepi, a társadalmiasult és a vallási éles ellentétét. A szembeállítás helyett a párhuzamosság és közvetítettség jelentőségére bukkanunk. A ház, a benne zajló profán tevékenységek dacára, a makrokozmosz megfelelője, egyúttal védelem a káosz fenyegetése, és — többek között a magyar néphitben — a visszajáró holtak ellen. Tőlünk távolabbi példával élve: a mexikói totonák indiánok otthona szintén szakrális, elemeiben és mint egész is. Kínában a bejáratlan szemközt felállított, színes papírokkal díszített, a rituális események színteréül szolgáló házioltár mellett a szentképek, füstölők és régi kövek együttesen védik a ház lakóit a gonosz erőktől, emellett folytonosan megteremtnek egy ideiglenes védett tereket. Így a csecsemő házon belüli kis kunyhója is védett tér.

A totonák indiánok példája

A totonák indiánoknak⁵ nem csupán a lakótere szakrális — míg a modern átlagos nyugati ember merőben profánnak tudja lakozásának terét —, de egész életük értelmezhetetlen a vallási aspektus ismerete nélkül. A közösség szokásos tevékenységei (növénytermesztés, vadászat) mind-mind rituálisan szabályozottak. A kukoricatermesztést jósló és az időjárás isteneinek, a szerafinoknak a jóindulatára apelláló imádkozó szertartások kísérik. A természeti környezet elemeinek felhasználása — például kőházak építésénél — szintén rituális viselkedést követel. A természet rendjéhez igazodó ciklikus és áldozati rítusok a természeti környezet „megszelídítéseként”, jóindulatának megnyerése-

⁵Lammel Annamária –
Nemes Csaba: *Az isten-
anyak indiánjai.*
Budapest, 1988.

ként is értelmezhetőek. Az ember által belakott, megművelt, azaz „kultúrába fogott” természet, a kozmosz folytonos kapcsolatban áll a káosz erőivel. Természet és kultúra, emberi és nem-emberi egyaránt csak vallási elemként fogható fel. Ez a vallási jellegű univerzum szükségszerűen magában foglalja a hétköznapok világát is. Nem is lehetne ez másképp, hiszen a „hétköznap” a szó mai értelmében (a víkenddel szembehelyezve) éppen a munka idejét fejezi ki. A munka ugyanakkor — melleleg a totonákoknak és Marxnak egyaránt — mindenekelőtt a természet megmunkálását jelenti. Természet és természetfeletti példánkban megjelenítődő elválaszthatatlansága magától értődővé teszi többek között a munka mágikus-rituális szabályozását is. Ebben a vonásában az indián felfogás számos egyéb törzsi jellegű kultúrához hasonlítható. Továbbá emlékeztethet a mana-fogalomra, arra az immár klasszikus antropológiai képre, amely a — külső szemlélő számára önkényesnek tetsző — mágikus gyakorlatok mögött egy stabil világgépet, gondolkodásmódot feltételez.

**Mana — a
tevékenységek
összességét átfogó
spiritualitás**

⁶A mágia antropológia-
történetéhez lásd
Boglár Lajos: *Vallás
és antropológia.*
Szimbiózis, 1995/4.

A mágia a rendszerezett teológiával, kozmológiával és liturgiával rendelkező „szisztematizált” vallások felől tekintve többnyire alantas, babonás, deszakralizáló, összességében a vallással ellentétes tevékenységnek minősül. A vallásantropológia is különbséget tesz vallás és mágia között,⁶ bár — főleg a korai, evolucionista jellegű valláselméletek — hajlamosak a vallást a mágiából származtatni, és — a lényegi különbségek kiemelése mellett — a folytonosság jegyeire is rámutatni. A több szerző által különféle hangsúlyokkal végrehajtott megkülönböztetés számos ténytet megvilágít, különösen a mágia (s kevésbé a vallás) természetével kapcsolatban. A mágikus gondolkodás következetlensége, esetlegessége, gyakorlatiassága jórészt (bár nem kizárólagosan) egyéni jellege, „primitivitása” valóban világos megkülönböztető jegy. Ugyanakkor többen az első általános emberi gondolkodásformának (Tylor, Frazer) tartották, melynek — feltevésük szerint — „felismert hibáiból” született volna meg a vallás. Grimm a mágiát „a házi élet alsóbbrendű szükségletei számára készült pótvallásként” határozta meg. A szerzők többsége tulajdonképpen a mindennapi — személyes, családi-rokonsági vagy kollektív — szükségletek biztosításának igényében látta a mágia okát. Tolmácsolásuk alapján értelmezhetjük olyan „hétköznapi vallásosság-nak”, amely önmagában nem feltétlenül blaszfémia, legalábbis nem olyan módon, mint ahogy azt a mágiától elszakadó és azzal szembehelyezkedő vallások láttatják.

**Marcell Mauss
a mágiáról**

Marcel Mauss, a mágia általános elméletének francia etnológusa a mágikus gyakorlatok mögött feltételezhető világgépet, kozmológiát igyekezett rekonstruálni. Egyebek mellett olyan társadalmak adatainak értelmezésével, ahol a mágia tulajdonképpen autonóm, tehát nem pusztán egy legitim vallás árnyékában, valami feltételezett ősi pogányság maradványaként létezik. A melané-

zai, ausztráliai törzsi és észak-amerikai indián kultúrák összehasonlító vizsgálatai nyomán a mágiát egy sajátos világképhez, az úgynevezett mana-koncepcióhoz kapcsolta. A „mana” melanéziai kifejezés, egyszerre jelent erőt, lényt, cselekedetet, hatóerőt, aktust és potenciát, képességet és állapotot. Megjelenhet egy kőben vagy egyéb természeti jelenségben, lehet a siker, gazdagság és termékenység előidézője, „manának köszönhető, hogy a háló halat fog, hogy a ház szilárdan áll, (...) a nyílban is ez gyilkol”.⁷ Mauss szerint ez a mana koncepció és a vele együtt létező kiterjedt mágikus gyakorlatrendszer nem kizárólag egy földrajzi térséghez kötődik. Véleménye szerint hasonló hozzá az irokéz indiánok *orenda*-ja, az odzsibve indiánok *manitu*-ja.

⁷M. Mauss: *Essai sur le don*. Paris, 1924, 123–124.

A szent és a mana

Hogyan kapcsolódik a mana antropológiája a mi gondolatmenetünkhöz? Mauss szerint a következőképpen: Univerzális erő kapcsolható a vallási szent fogalmához. A két fogalmat a szerző párhuzamba állítja: „a szent egy faj, amely a mana nemébe tartozik. Így a mágikus rítusok mélyén (...) lehet, hogy megtaláltuk [a szent] alapjait.”⁸ Amennyiben hajlandóak vagyunk elfogadni ennek a történeti–vallásantropológiai okfejtésnek az érvényességét, a mágikus gondolkodásban egy lényegét tekintve vallási jellegű lét-tapasztalásra bukkanunk. Szent és profán korábban taglalt relatív ellentéte most úgy jelenik meg, mint a „manával” telített dolgok (személyek, helyek, jelenségek, cselekmények) és az azt nélkülöző dolgok oppozíciója. Ugyanakkor ebben a világképben a „mana-szentség” lakóhelye evidens módon a hétköznapi emberi életté, a maga szokványos tárgyaival, rutinszerű tevékenységeivel. Az elvégzett munka sikere, a családi béke fenntartása — a hétköznapi rutinja —, mindez a szakralitáshoz illeszkedő gyakorlatok nélkül sikertelen lenne. Ennyiben ezekben a kultúrákban a mana — Mauss kifejezésével⁹ — „totalis társadalmi tény”, ami az élet egészét áthatja. Emé totalitás miatt pedig — ez már a mi következtetésünk — nem beszélhetünk valódi hétköznapiokról. Szent és profán differenciája feloldódik — a Mauss által leírt társadalmakban — a spiritualitás totalis társadalmi tényében.

⁸M. Mauss: i. m. 164.

⁹M. Mauss: i. m.

Varázstalanítás és rendszerdifferenciálódás a modernitásban

A szakralitáshoz való viszonyunk a modernitásban többé nehezen képzelhető el a fentihez hasonló értelemben totalisnak, legalábbis kevesen élnek meg így. Bár ezzel az antropológiai irodalom bizonyára vitatkozna, a modern társadalmi rendszerek szociológiája tulajdonképpen abból indul ki, hogy éppen ez a fajta totalitás az, amittől a társadalmak — továbbra is fokozódó mértékben — elszakadnak. Max Weber, Talcott Parsons, Jürgen Habermas — az egyébként közöttük fennálló jelentős teoretikus különbségek ellenére — egyaránt valami hasonló dinamizmust kapcsolnak a modern társadalmak átalakulásához. A „minden egész eltörött” közérzetét egy szociológiailag megfogható társadalmi változás tapasztalatához kötik. A folyamat eltérő megnevezései mögött lényegében

**A társadalmi
intézmények,
alrendszerek
elkülönülése**

ugyanaz az eseménysor áll: az alrendszerek elkülönülése, rendszerdifferenciálódás, a társadalmi mezők autonómiája.

A társadalmi intézmények (gazdaság, politika, művészet, tudomány, technológia, jog stb.) elkülönülése a fenti megközelítések képviselői szerint a modernizáció lényegi tulajdonsága, mely döntően éppen ennek a strukturált működésmódnak köszönheti hatékonyságát, más kultúrákkal szembeni erőfölényét, „fejlődését”. E fejlődés ára azonban igen magas: az individuális életnek, életvilágnak a különböző létszférákra való szétesése, az én skizoid tendenciája. Weber kapcsán egyfajta modern politeizmusról beszélhetünk. Nem egyszerűen vallástalanodásról, a vallástól való elfordulásról, nem valamely új érték (hatalom, vagyon, szerelem, tudás stb.) abszolúttá válásáról, hanem — bizonyos szempontból éppen ellenkezőleg — az abszolút érték, egyértelmű értékhierarchia helyett a különböző társadalmi alrendszerek által képviselt értékek egymás mellettségéről. Nem más ez, mint panteon nélküli többistenhit, ahol a különböző mitológiák, kultuszok és ritualizált cselekvések a mindennapokban jól megférnek egymás mellett — annak ellenére is, hogy a kultusztárgyak és a bennük manifesztálódó értéktételezések nem ritkán kizárják egymást. Ebben a rendszerdifferenciálódásban a többi társadalmi intézmény mellett, azoktól elkülönülve, időnként együttműködve, alkalmanként velük versenyhelyzetbe kényszerülve él tovább a vallás is. A társadalmi szervezetté átalakuló vallások valódi versenytársai ebben az új konstellációban tehát nem kizárólag, nem is elsősorban a többi felekezet, hanem a mindennapi életvilágra szintén részben autonóm módon ható többi „alrendszer”. Ezek maguk is rendelkeznek rész-érvényességre igényt tartó világképekkel, kozmológiai rendszerekkel. Ezek néhol explicit módon, mint a modern mitológiákban¹⁰ (mivel ezek maguk is inflálódnak, nehéz lenne számba venni őket, gondolhatunk például a fogyasztás, a szexualitás, a technológia, a ráció és a tudomány, a voluntarista politika, vagy a különböző emancipatorikus mítoszokra és a szubjektum mitológiáira), gyakrabban implicite jelennek meg a mindennapi tudatban és gyakorlatokban.

A modern társadalmak hitéletét értelmező vallásszociológia számára ezért alapvető, hogy a szakrális–profán különbségtételén alapuló „vallási logika” immáron nem képes a hétköznapok egészét meghatározni és alakítani. A mi időnkben a vallásos létészlelés leválik a hétköznapokról, s helyét-szerepét valami nehezen meghatározható komplexum veszi át a hétköznapok világában. Néha egyszerűen „józan észnek” nevezik ezt a vallás helyébe lépő valamit. A józan ész fejlődéstörténetének sajátossága, hogy az a mai köztudatban a vallási világkép helyébe lépett. Pedig antropológiai esettanulmányokból¹¹ egyértelműen kiolvasható, hogy a „józan ész”, mint a valóság tapasztalati észlelésének nem primer rendszere, a közösség számára rendelkezésre álló közös tudást, a legkülönfélébb kulturális elemeket, köztük vallási tar-

¹⁰R. Barthes: *Mitológiák*. Európa, Budapest, 1983.

Vallás és „józan ész”

¹¹A hétköznapi racionalitás kulturális sokszínűsége kapcsán lásd Cl. Geertz: *A józan ész mint kulturális rendszer*. In: Geertz: *Az értelmezés hatalma*. Osiris Kiadó, Budapest, 2001, 246–270.

¹²E. E. Evans-Pritchard: *Witchcraft, Oracles and Magic among The Azande*. Oxford and the Clarendon Press, 1937.

talmakat is magában foglalhat. Így — miként az Evans-Pritchard klasszikus leírásából¹² tudható — az afrikai azandéknél a józan ész alkotóeleme egyebek mellett a boszorkányságra történő hivatkozás is. Egy fazék eltörése egyaránt magyarázható a fazekas tapasztalatlanságával és ártó szándékú boszorkánysággal. Mindezekben az esetekben — akár természeti, akár természetfeletti jellegű magyarázatról van szó — a józan ész működik.

Talán ebben áll a különbség köztük és köztünk. A szekularizált kultúrában is találhatunk vallási elképzeléseket, de ezeket tendenciózusan elvlasztjuk a hétköznapi racionalitás területétől. Amire a fenti szociológiaelméleti okfejtéssel szerettem volna felhívni a figyelmet, pusztán annyi, hogy az ilyen különbségtétel nem egyszerűen racionális, vagy teológiai háttérrel rendelkezik, hanem a társadalmi szerveződés önmagában is ebben az irányban hat. Természeti és természetfeletti közötti határvonás nem minden kultúrában evidens, mondhatni — a szó köznapi értelmében — nem természetes. A határ többek között azért lesz nálunk egyre markánsabb, mert strukturálisan elősegíti ezt a vallás elkülönülése az egyéb alrendszerektől és gondolkodásformáktól.

* * *

A hétköznapi profanizálódása

A mai töredezett valóságban egyrészt a világnak nincs középpontja, másrészt új és új — a társadalmi alrendszerek egyikében-másikában lehorgonyzott — „centrum-igények” mutatkoznak. Ez nem azt jelenti, hogy a szakralitás teljességgel eltűnik a mindennapokból, de azt igen, hogy a vallási értelemben vett szent pusztán az immár centrum nélküli valóság egyik „társadalmi alrendszere” lesz. Ez pedig — az Eliade-i logika szerint — szükségszerűen a hétköznapi profanizálódásához vezet. Weber közkeletű kifejezésével: a (hétköznapi) világa „varázstalanítva lett”.

Ha jól gondolom, ezt a varázsnélküliséget kapcsoljuk a mindennapi nyelvben a hétköznapi fogalmához. Ennyiben a hétköznapi modern jelentése — az áthallások ellenére — alapvetően más, mint az akár mágikus, akár vallásos jellegű kultúrák profanitás fogalma. Amíg ott a profán is a szakrális által — még ha negatívan is — határozódik meg (a profán attól profán, hogy nem szent, de hogy egyáltalán erről beszélni tudjunk, szentnek lennie kell), addig a modernitásban csak kevesen rendelkeznek ilyen viszonyítási ponttal a mindennapokban. A megváltozó hétköznapi és a megváltozott környezetben üzemelő „vallási piac” egyúttal az egyes vallásokat, mozgalmakat és felekezeteket is új szerepbe kényszeríti. Mindannyiuknak saját választ kell nyújtaniuk arra, hogy mit kezdhetnek a — bizonyára sokféleképpen ábrázolható — modern mindennapisággal.