

Vargyas Gábor

Megjegyzések Szulovszky János „Lehet-e a szellemi néprajznak keresztény tudományos megközelítése” című írásához*

Kiindulásként mindenekelőtt örömömnek szeretnék hangot adni. Bármiféle tudomány lényege az, hogy új meg új kérdéseket tesz fel, hogy a tények (bármit is tekintünk annak) gyűjtésén túl azokat új meg új elméletek keretében próbálja meg értelmezni, s hogy ez utóbbiak megfogalmazásában alapvető eljárás az azokat bizonyító vagy cáfoló, pro- és kontra érvek összemérése, egymással szemben álló, versengő vélemények és pozíciók megfogalmazása. Néprajzi életünkben mégis sajnálatosan kevés a vita, különösen az elvi-módszertani vita. Mindannyian tudjuk, hogy milyen nehéz egy uralkodó paradigmával, egy kialakult konszenzussal szembehelyezkedni. Ezért Szulovszky Jánost feltétlen elismerés illeti amiatt, hogy hosszú csöndet tört meg, és vállalta, hogy nyílt kritikát fogalmaz meg a magyar valláskutatás és „szellemi néprajz”¹ egyik legkiemelkedőbb képviselőjével, Pócs Évával, sőt rajta keresztül – egy általa önkényesen egyetlen „materialista” csoportba sorolt anonim, de meggyőződésem szerint heterogén szerzőgárdából álló – teljes „irányzattal” szemben.

Sz.J. vitairatát – az alábbiakban kifejtendő ellenvéleményem dacára is – már csak azért is pozitív fejleménynek tartom, mert ezt a vitát személyes hit/vallásos meggyőződés és „objektív” tudomány egymáshoz való viszonyáról a valláskutatásban, sőt bármiféle társadalomtudományi kutatásban rég le kellett volna folytatnunk, még akkor is, ha „végérvényesen” nyilvánvalóan soha nem lesz lezárható. A vallásantropológiai irodalomban ez a kérdés a kezdetektől fogva napirenden volt és van;² terjedelmes és szerteágazó irodalmának még csak a felvázolására sincs most lehetőség – ezt a feladatot előbb-utóbb valakinek el kell végeznie. Itt most elég legyen annyi, hogy kinek-kinek személyes vallásos meggyőződésétől függetlenül – beszámítva azt a tényre is, hogy mára nyilvánvalóvá vált bármiféle megismerés, így a tudományos (még a természet-

* Ez a hozzászólás a Néprajzi Társaság 2013. október 10.-i vitaülésén szóban elhangzott megjegyzéseim írott változata. Tekintettel a téma érzékenységére, a kéziratot a végleges leadás előtt több kollégámnak és barátomnak – hívőknek és nem hívőknek egyaránt – elküldtem. Dyekiss Virág, Hesz Ágnes, Komáromi Tünde, Landgraf Ildikó, Mészáros Csaba, Mohay Tamás, Nagy Zoltán, Pócs Éva és Sárkány Mihály értékes megjegyzéseit, kritikai észrevételeit ez úton is hálásan köszönöm. Javasataikat igyekeztem tőlem telhetően messzemenően figyelembe venni. Az itt kifejtett véleményekért, esetleges tévedésekért, hibákért azonban a felelősség egyedül engem terhel.

¹ Idő és hely híján csak jelzem, de kifejtésére itt nem vállalkozhatok, hogy a Szulovszky János és a magyar néprajzosok egy része által máig használt „szellemi néprajz”/„tárgyi néprajz” oppozíciópár mint *terminus technicus* napjainkra – ha egyáltalán volt is valaha létjogosultsága – teljesen elavult, múlt századi látásmódot és kultúrafelfogást tükröz, amelynek használatáról jobb lenne végérvényesen lemondani. Sz.J. egyébként is egyszerűen a „valláskutatás” vagy „vallási néprajz” szinonimájaként használja a „szellemi néprajz” kifejezést, amelynek eredeti értelme sokkal tágabb az itt használatnál.

² Lásd például Durkheim 2004 [1912]; Schmidt 1931; Evans-Pritchard 1963 és 1971[1965]; Engelke 2002; Ewing 1994; Hufford 1982 és 1995; Simpson 1982.

tudományos) megismerés szubjektívizmusa is – konszenzus látszik lenni abban, hogy teológia (még ha „racionális logikán” alapul is) és tudomány alapvetően különböznek egymástól. A tudományban ha ideig-óráig vannak is uralkodó paradigmák,³ azok bármikor elvethetők; az új tények magyarázatára új paradigmák születnek; bármilyen kérdés felvethető, vitatható és cáfolható, a tudomány lényege – véleményem szerint – épp az örök kételkedés, s az evvel járó bizonyítás igénye. Ezzel szemben a teológiában a dogma (a „paradigma”) „örök” és szent, *a priori* hiten alapul, a hit lényege pedig épp a kételkedéstől való immunitás. A teológiai dogma meghaladása vagy az arról folytatott vita tehát csak bizonyos keretek között elképzelhető; többnyire vallási szakadáshoz, új egyházak létesítéséhez vezet. A kérdés ezek után az, hogy ki-ki hogyan tudja összeegyeztetni személyes hitét a tudományos igényekkel,⁴ illetve az, hogy az egyes vallásokkal való bensőséges ismeretség és személyes hit mennyiben segíti illetve hátráltatja a tudományos megismerés folyamatát.

A Durkheim nevével fémjelzett szociológiai és (kulturális) antropológiai tradíció – amely máig rányomja bélyegét a vallásantropológiai (de *nem* a magyar vallásos néprajzi) kutatásra – felfogása szerint épp ezért a vallásos kijelentések igazságtartalmának, verifikációjának a vizsgálata nem a tudomány feladata. A vallás társadalmi tény, az antropológus a vallásoknak az emberi társadalmak és kultúrák életében játszott szerepét és jelentőségét, az általuk adott világképet, értékrendet és kognitív orientációt, vallás és társadalom, vallás és gazdaság, vallás és politika stb. egymáshoz való viszonyát vizsgálja. Mint azt Evans-Pritchard e tradíció jegyében a „primitív vallások” kutatásáról írott munkájában karakterisztikusan kifejti: „...[az antropológusnak] nincs lehetősége rá, hogy eldöntse: a primitív vallások, vagy bármilyen más vallás spirituális lényei léteznek-e egyáltalán; s mivel ez a helyzet, a kérdést fel sem veheti. A hiedelmek számára szociológiai, nem pedig teológiai tények; egyedüli dolga azok egymáshoz illetve más társadalmi tényekhez fűződő viszonyának a vizsgálata. A kérdésfeltevésai tudományosak, nem pedig metafizikaiak vagy ontológiaiak [...] A hiedelmek értéke abba a tartományba tartozik, amit vallásfilozófiának nevezhetünk.”⁵

A vallásos jelenségek társadalmi tényekként való felfogása Durkheim óta – Radcliffe-Brown közvetítésének köszönhetően – rányomja a bélyegét a teljes brit szociálantropológiára és vallásszociológiára. Kétségbevonhatatlan tény, hogy a nemzetközi vallásantropológiai kutatásban a *nem hívó*, „semleges pozíciójú”, agnosztikus, vagy akár ateista/materialista szemléletmódú kutatók többségben vannak.⁶ Engelke nem

³ A paradigma szót itt a Wikipédia „paradigma” szócikke által megadott 1. értelemben használom: „egy tudományterület általánosan elfogadott nézetei (fogalmi, szakkifejezései) egy adott korszakban, időpontban”. Lásd <http://hu.wikipedia.org/wiki/Paradigma>.

⁴ Erre számos javaslat született, ld. pl. Hufford javaslatát (1995) a „tudományos hang” (scholarly voice) és a „személyes hang” (personal voice) megkülönböztetésére.

⁵ Evans-Pritchard 1971: 23 [1965:17] (saját fordítás).

⁶ Az 1990-es évek elején az ELTE-n akkoriban megalakult Kulturális Antropológia Program meghívására Magyarországon tartózkodó kitérő francia amerikanista, Jacques Galinier – kérésemre – a Néprajzi Kutatóintézetben tartott előadásában külön kitér e kérdésre: összeszámolta, hogy a francia antropológusok hozzávetőleg 2/3-a valamilyen módon vallással foglalkozik (!), s a döntő többségük agnosztikus. A kérdéshez lásd még általában Hamilton 1998:11–23., speciálisan a 12. oldalon; illetve Evans-Pritchard 1971: 21.

véletlenül mondja, hogy a Durkheim hatása alatt álló vallásantropológia fő irányzatait gyakran „reduktív ateizmus” jellemzi.⁷ Igaz ez még akkor is, ha a durkheimianus tradícióba tartozó nagyhírű angolszász szerzők közül többen is (Evans-Pritchard, V. Turner, M. Douglas) maguk is közismerten vallásukat gyakorló, mélyen hívő kutatók voltak, akiknek a munkásságában az empiriától való eltávolodás és a teologizálás épp ezért időnként tetten is érhető.⁸ Evans-Pritchard például fentebb idézett könyve végén kvázi hitvallásként idézi W. Schmidt atya véleményét: „Ha a vallás alapvetően a benső/lelki élet (inner life) része, csak belülről érthető meg valójában. Ez utóbbihoz pedig minden kétséget kizáróan sikeresebben fog eljutni az, akinek a bensőjében a vallásnak valamiféle szerepe van. Túl nagy a veszélye annak, hogy a nem hívő úgy fog a vallásról beszélni, mint egy vak a színekről vagy egy süket valamiféle csodálatos zeneműről.”⁹ Ezeket, és az ilyesféle megnyilvánulásokat Engelke úgy magyarázza, mint valamiféle „humanista szöveg” (humanistic texture) bevitelének a szándékát az antropológia talán túlságosan is empirista tudományos diskurzusába: „[Evans-Pritchard] legalább ideiglenesen meg akarta kérdőjelezni Durkheim ateizmusának a befolyását/hatását.”¹⁰

Sz.J. vitairata tehát ezt a kérdéshalmazt hozza be a néprajztudományba, s ez érdeme – még akkor is, ha a vita hevében olyanokat is ír és mond, amelyek nemcsak hogy túllőnek a célon, de épp azt a módszert illusztrálják, amellyel maga is – joggal – szemben áll. Nem szerencsés az, ha valaki az „ateista diktatúra” után – szerinte – túlélő „vulgármarxizmus” örökségét elítélve úgy próbálja meg legitimálni saját „keresztény” nézőpontját, hogy hiányolja mások „intellektuális erőfeszítését” és „tudomány iránti alázatát”, illetve ha „világnézeti beszűkülést” és „egyoldalú kinyilatkoztatást, az érv helyett bunkó alkalmazását” emleget – még akkor sem, ha ezt időnként dodonai módon valamiféle általános alanyra címezve teszi.¹¹ Ilyen típusú érvelésre egyébként magam a néprajzi szakirodalomból az elmúlt negyven évből egyáltalán nem emlékszem; jó lett volna, ha Sz.J. konkrét példákkal szolgál. A vád éppen P.É.-val szemben – úgy érzem – különösen méltánytalan; nem beszélve arról, hogy módszertanilag épp olyan káros, mint a „vulgármarxista” érvelés. „Materializmus”, „agnoszticizmus” és „ateizmus” egyébként sem csereszabatos a marxizmussal, pláne nem a vulgármarxizmussal; az antik materialistákat aligha nevezhetné valaki is „vulgármarxistának”. Világnézetéről folytatott vitában pedig alapelv, hogy nem minősítünk; a másik meggyőződését tiszteletben kell tartanunk. Ha Sz.J. elvárja – joggal – hogy az ő keresztény meggyőződését tiszteljék, tőle is elvárható, hogy mások ateista/materialista/agnosztikus stb. világnézetét ő se minősítse ideológiai-politikai alapon. A nem-vallásos meggyőződésre is lehet valaki ugyanúgy érzékeny, mint a vallásosra!

⁷ Engelke 1994. 572.

⁸ Ezt elemzi Evans-Pritchard és Turner munkásságán keresztül érdekes írásában Engelke 1994.

⁹ W. Schmidt 1931: 6 (saját fordítás).

¹⁰ Engelke 1994: 6 (saját fordítás).

¹¹ A vitában elhangzott válaszában Sz.J. figyelmeztetett rá, hogy ez az általam kifogásolt passzus („az érv helyett bunkó” 176. oldal) a szövegkörnyezetből kiviláglóan nem Pócs Éva ellen íródott. Félreérthetősége miatt szövege itt közölt végleges változatából ez a részt ki is hagyta. Okfejtésem lényegét azonban ez a stilisztikai finomítás nem érinti, így nem változtattam rajta.

És mivel konszenzus látszik mutatkozni abban is, hogy a vallásról folytatott bármiféle (tudományos vagy nem tudományos) párbeszédben célszerű kinek-kinek saját világnézeti hovatartozását világossá tennie – még akkor is, ha az végső soron legbensőbb magánügye, aminek egyáltalán nem szükségszerűen kell „tudományos hangját” befolyásolnia –, nem szeretnék én sem kitérni ez elől: ezeket a megjegyzéseket egy protestánsnak keresztelt, a konfirmációig eljutott, de vallását nem gyakorló agnosztikus írja.

Térjünk rá ezek után most már konkrétan a vitacikkre! Sz.J. néhány elvi-módszertani kérdés tárgyalása után voltaképp P.É. tudományos eredményeiből két részletet vett górcső alá: a „keresztelő, mint ördögűzés” és az „isteni és démoni megszállottság” kérdéseit. Ezekben a kultúrtörténeti, dogmatikai kérdésekben nem vagyok járatos, ezért hozzászólásomat mindenekelőtt a kérdés elvi-módszertani részére fogom összpontosítani; mindazonáltal néhány szövegkritikai megjegyzést is fogok tenni. Az egyéb részletkérdésekre (pl. a fentebb már jelzett elhibázott címre; a magyar vallási néprajzi kutatás alapvetően „materialistának” tartott voltára; a teológia állítólagos „akadémiai” tudományág voltára külföldön; a teológia és a tudománypolitika kapcsolatára az MTA tudománytörténetében, stb.) vonatkozó esetleges megjegyzéseimet, ahol szintén ellenvéleményem lenne, itt most hely hiányában elhagyom.

Írása elején Sz.J. a vallásos és ateista megismerés párhuzamáról, hasonlóságáról, különbségeiről beszél: „Isten létét nem lehet tudományosan sem bebizonyítani, sem cáfolni” (161. p.), ezért azt a kutató „egyaránt teheti a priori ateista alapon vagy az istenhit talajáról” (161. p.); „otromba tévedés, a tények meghamisítása a 'teológiai világnézetet és gondolkodást' nem-racionalista beszédként beállítani [...] a keresztényi mivolt nem a racionalitás fosztóképzője” (164. p.); a kereszténységnek történelmi szerepe volt a tudományosság kifejlődésében” ill. „a tudományoknak és a modern technikának a kapcsolata a vallással és a keresztény teológiával” történeti tény (164. p.); mégis „a magyar szellemi elit gondolkodásába is mélyen beivódott az a vulgármarxista alaptétel, miszerint a vallásos emberek eleve tudományellenes elveket követnek” (163.p.); ő nem akarja a keresztény tanítás egészét vagy akár egyes részeit verifikálni, pusztán azt állítja, hogy „a keresztény tanítás egy koherens, Berger-i értelemben vett hihetőségi rendszert képez” (165. p.).

Nem tagadva a keresztény filozófia „hihetőségi rendszerét” és történelmi szerepét a tudományosság kifejlődésében, azért azt világosan kell látni, hogy a tudományos és a vallásos világnézet közötti különbség esetén jóval többről van szó, mint azt Sz.J. megjegyzései láttatni engedik! Az Isten létezésében való – tudományosan valóban bizonyíthatatlan – hit vagy nem hit kérdésén túl, csak a kereszténységet véve például, a világ teremtéséről és a bűnbeesésről, a szeplőtelen fogantatásról, a szűzen szülésről, Jézus kínhaláláról, feltámadásáról és mennybe meneteléről, a megváltásról, a Szentháromság tanáról, szentek csodáiról, angyalokban, démonokban, az ördögben/Sátánban való hitről, halál utáni létről, Utolsó Ítéletről, tisztítóűzről, Paradicsomról és Pokolról, stb. stb. – vagyis mindarról, amit általában a keresztény dogmatika tartalmaz; világnézetünk egészét meghatározó (vagy épp ellenkezőleg, meg *nem* határozó, azzal szembenálló) hiedelmeink és nézeteink egész rendszeréről! Nem igazán világos a számomra ezek fényében, hogy Sz.J. mit is ért valójában a „szellemi néprajz keresztény tudományos megközelítésén”, „keresztény paradigmán” – hacsak azt nem, ami épp a legnagyobb problémám vele kapcsolatban: *valamiféle teologizáló magyaráza-*

tot mindazokra a kérdésekre, amelyeket a vallással foglalkozó kutatók, néprajzosok, folkloristák valamilyen összefüggésben tárgyalnak, vitatnak.¹²

Ez a doktriner teologizálás a legnyilvánvalóbban ott érhető tetten, amikor Sz.J. P.É.-től „a keresztlő, mint ördögűzés” vagy „az isteni és démoni megszállottság” kérdéseiben az egyház által ma hivatalosnak elfogadott véleményt, magyarázatot kéri számon. Itt, bármennyire is tiltakozik ellene („ha egy keresztlény szemléletű néprajzi vizsgálódás hasonló konklúzióra jut, mint amit például a teológia állít, az ateista gyanakvás könnyen apológiának és tudománytalannak bélyegezheti”; 162. p.), Sz.J. a keresztlény apológéta szerepét játssza. Egy dolog ugyanis az egyház hivatalos „belső” magyarázatát ismerni és ismertetni, és egy másik dolog – kötelező igazságként elfogadván – egyedül lehetséges „igaz” magyarázatként posztulálni azt! Mert noha az „émikus nézet” ismeretének szükségességében („jöllehet a vallási élethez kapcsolódó adatok tudományos elemzéséhez nem szükséges feltétlenül ismerni az adott vallás hivatalos önértelmezését, teológiáját, ez azonban [...] mégis fölöttébb hasznos tudást jelent” 165. p.) mindannyian egyetértünk, árulkodó az, amilyen kontextusban és indokolással Sz.J. felhossa azt: „mert ezáltal könnyebben elkerülhetőek a félreértelmezések, kutatói belemagyarázások” (165. p.; kiemelés tőlem)!

Vagyis, ha P.É. véleménye eltér a hivatalos egyházi magyarázattól, és mondjuk a keresztlő esetében a „ráfűvés és az ünnepélyes ördögűzés” tekintetében a katolikus egyházban közel 2000 évig hivatalos gyakorlat szellemében értelmezi az adatokat, szemben a II. vatikáni zsinaton, 1962-1965 között elfogadott újabb gyakorlattal, akkor „félreértelmez” és „belemagyaráz”. Itt még az sem számít Sz.J.-nak, hogy P.É. olyan egyházi szaktekintélyek munkáira épít, mint például a keresztlés történetéről, a keresztlény ördögűzésről két alaplíműnek számító munkát író evangélikus teológus, Otto Böcher. Hogy vele szemben a nemzetközi tudományosságban számon nem tartott Müller Lajos jezsuita szerzetes (1874–1945) – a Jézus Szíve tisztelet első nagyobb magyar nyelvű összefoglaló művének (1944) írója – miért érdemel nagyobb hitelt, számomra érthetetlen. Ez utóbbi – és az ő nyomában Sz.J. – érvelése egyébként itt (is) szintisztán skolasztikus: „nincs olyan tanítása és olyan terminológiája az egyháznak, amely azt mondja, hogy az ‘újszülött eleve a Sátán által megszállott állapotban’ vannak” (165. p.) – állítja. Nem hívőként mégis nehezen érthető, hogy ha „a háromszoros ráfűvés jelzi a sátán kiűzését” a keresztlendőből,¹³ akkor ez miért „nem jelenti távolról sem azt, mintha az Egyház a keresztlendőben ördögtől megszállottat látna. Azonban az ember az áteredő bűn folytán bizonyos értelemben a gonosz lélek hatalma alatt van. Ezt akarja az exorcizmus megtörni”.¹⁴

¹² „Teologizálás” a szó elsődleges jelentésén („teológiai kérdésekről gondolkodik/értekezik”) túlmenően azt értem, hogy „teológiai illetve (szélsőségesen) keresztlény vallási szemszögből/nézőpontból értelmez valamit”, „teológiai értelmet kölcsönöz/tulajdonít valaminek”, „teológiai jellegűvé tesz valamit”. Noha ilyen értelmű használata a magyar nyelvben ismert, a néprajzi diskurzusban Nagy Zoltán használta először 2013. november 20.-án, Szegeden, a *Sámán sámán hátán* című konferencián tartott előadásában. [Lásd „Sámántánc a konferencián: a néprajztudomány teologizálódása Oroszországban” című cikkét az *Ethnographia* ugyanezen számában.]

¹³ Müller, 1926: 61–62., idézi Sz.J. 166.p.

¹⁴ Müller, 1926: 63–64., idézi Sz.J. 167.p.

Az, hogy saját teológiai magyarázatában a szerző nem érzékeli az ellentmondásosságát, magyarázható. De hogy Sz. J., a tudományos kutató épp a maga alátámasztására hozza fel ezt a passzust, már meglepő. Vajon a skolasztikus szörszálhasogatáson túl mi a különbség a „sátán”, az „ördög” és a „gonosz lélek” között? És mit jelent az, hogy „bizonyos értelemben”? És hogy értjük azt, hogy az „exorcizmus megtöri a gonosz lélek hatalmát”, ha egyszer az exorcizmus szó jelentése annyi, mint démonok/gonosz lelkek/ördög *kiűzése* egy *megszállottnak* tartott emberből vagy helyről?¹⁵ Egyébként is: mit számít az, hogy dogmatikai szempontból vagy a valláskutató véleménye szerint van-e különbség ördög/sátán/gonosz lélek között, illetve hogy a keresztelő tényleg ördögűzés-e avagy sem, ha egyszer a kutató által vizsgált közösség erről valamilyen elképzeléssel bír? Az „adott közösség interpretációja” (167. p.) azonban – amit Sz.J. P.É.-n számon kér – lehet a „lokális vallás”, a helyi – mondjuk – gyimesi kisközösségé is, nemcsak a katolikus egyház hivatalos dogmatikai álláspontja! Azt pedig nyilván nem kell hangsúlyozni, hogy a kettő nem mindenben és nem feltétlenül vág egybe.

A nem hívőben ettől függetlenül is felmerül a kérdés: vajon nem árulkodó tény-e az, hogy a II. vatikáni zsinatot követően a liturgia megújítása során a keresztelés szertartáskönyvéből elhagyták a ráfűvés és az ördögűzés mozzanatait? Vajon miért tették, ha nem azért, mert valamiféle zavaró és mára már értelmét veszített (?) múltbeli emlékek tartották? És akkor még fel sem vettem a kérdést, hogy hivatalos „egyházi magyarázat” melyik keresztény egyház *mikori* magyarázatát kell értenünk? Sz.J. maga írja: „egy tudós minden további nélkül értelmezheti az általa vizsgált jelenséget vagy szertartást másként, mint ahogy az adott jelenséget vagy szertartást az illető közösség hivatalos tanítása magyarázza” (167. p.). P.É. mégcsak ezt sem teszi, legfeljebb egy mára Sz.J. szerint „meghaladott” egyházi véleményt idéz – ám abban Sz.J.-nak igaza van, hogy nem teszi világossá, saját magyarázata „hol és miben tér el az adott közösségétől” (167. p.)

A teologizálás nyilvánvaló akkor is, amikor Sz.J. Jézus ördögűzéseit tárgyalja. Szerinte ez utóbbiak nem vezethetők le a korabeli ördögűzésekből, mert azokban „nagyszámú *kényszerítő formula* szerepelt, és a szövegek mindig valami másra hivatkozva – istenségek nevében, vagy fenyegetésére, ill. hatalmára utalva – fogalmazódtak meg [...]. *Ezzel szemben Jézus saját hatalmával, különösebb szertartás nélkül, saját maga űzi el őket, nagyon egyszerű parancsával, amely nélkülöz minden szertartásosságot, babonás erőfeszítést* [...] [Krisztusnál] más a súlya a démonnak parancsoló szónak. Az eredményes ördögűzés mögött alapvetően mindig Jézus Krisztus tekintélye áll, nem pedig az exorcistáé” (169. p.; *kiemelés az eredetiben*.) Eltekintve a tényről, hogy nagyon vékony mezsgye választja el, ha egyáltalán van ilyen, az „egyszerű parancsot”

¹⁵ Lásd például hu.wikipedia.org/wiki/Exorcizmus (letöltve 2013.12.20.): „Az exorcizmus (a kései latin *exorcismus*, illetve a görög *exorkizein* – „eskü alatt megtagad” jelentésű szóból származik) a démonok vagy más gonosz szellemlények megszállottnak hitt emberből vagy helyből való eltávolításának gyakorlata.” Lásd továbbá bármelyik idegen nyelv értelmező szótárát. Az *Oxford Reference Online* (Oxford University Press, 1999) – Jacobs, Louis által írt – „Exorcism” szócikke például az alábbi meghatározást adja: „Exorcism (from Greek ἐξορκισμός, *exorkismos* - binding by oath) is the practice of evicting demons or other spiritual entities from a person or an area they are believed to have possessed.” Ezt idézi az angol nyelvű Wikipedia szócikk is (2011. január 24. letöltésre hivatkozva).

a „kényszerítő formuláktól”, illetve attól, hogy a „babonás” szónak milyen szerencsétlen, negatív konnotációja van, amire Sz.J. utal, az valójában nem más, mint valami újféle *hatalmi viszony* tükröződése: a kereszténység, az új vallás képviselője a korábbi vallások spirituális lényeinél nagyobb hatalommal bíróként jelenik meg az Újszövetségben. Ez természetes. Végére is ennek az új vallásnak a szent könyvről van szó! Ha a kortársak nem látták volna ilyennek Jézust, aligha vált volna világvallássá a kereszténység. Az viszont már más kérdés, hogy a tudományos kutatónak a Bibliát is forráskritikával kellene használnia, s hogy a spirituális lények hatalmában kulturálisan feltételezett különbség ellenére is mi sem szól az ellen, hogy a kereszténység előtti és alatti ördögűzést kapcsolatba hozzuk egymással.

És végezetül a teologizálás a legnyilvánvalóbb az „isteni és démoni” megszállottságról írottaknál. „Aki valamelyest is járatos a kereszténység világában, megütközhet rajta, hogy a keresztény hit egyik csúcsa, az *unio mystica* egy szintre kerül a démoni megszállottsággal, illetve a »*médiumizmusnak*« nevezett gyakorlattal” (171. p.) – írja Sz.J. Megrökönyödését értem, de nem osztom. Bármely (világ)vallás önértelmezésének a lényege, hogy önmagát a többinél igazabbnak, értékesebbnak, etikusabbnak, magasabb rendűnek tartja. Az összehasonlító vallástudomány művelőjének a keresztény teológiával és Sz.J. „keresztény paradigmájával” épp ez a problémája: hogy tudat alatt, sőt tudatosan is, „etnocentrikusan”¹⁶ aláértékeli mindent, ami nem tartozik a saját rendszerébe, ami vele szemben áll, ami *más*; megbotránkozik azon, ha valaki tipológiai alapon egy számára szent dolgot szerinte „deszakralizál”.

Írása végén Sz.J. (177. p.) a tudományos paradigmák relativizmusának szószólójaként a kulturális relativizmusra, mint módszerre hivatkozik. Egyetértünk. Ebben az esetben azonban el kell fogadnia, hogy – számára esetleg megbotránkoztató módon – a keresztény teológiát mások annak tartják, ami: *egy* világnézetnek a sok lehetséges közül; egy nagyon emberi, sokak számára nagyon hihető, de mégiscsak *a priori hiten alapuló*, szubjektív vallásfilozófiának, amelynek megállapításaival, „paradigmáival” tudományos kutatásaink során nemcsak hogy nem kötelező egyetértenünk, de kritikai felülvizsgálatának az igényéről sohasem szabad lemondanunk. Abban ugyanakkor – gondolom – nincs vita köztünk, hogy e paradigma „émikus” ismerete megkerülhetetlen követelmény minden e területen vizsgálódó kutató előtt.

Irodalom

DURKHEIM, Emile

2004 [1912] *A vallási élet elemi formái*. Budapest: L'Harmattan.

ENGELKE, Matthew

2002 The Problem of Belief: Evans-Pritchard and Victor Turner on 'The Inner Life'. *Anthropology Today*, Vol. 18. 6: 3–8.

¹⁶ Tisztában vagyok vele, hogy egy egyetemes világvallás esetében az „etnocentrikus” kifejezés nem a legszerencsésebb, ám a lényeget mégis jól kifejezi.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan

1963 Religion and the Anthropologist. In Evans-Pritchard, E. E.: *Essays on Social Anthropology*, [eredetileg in Blackfriars, April, 1960] New York: The Free Press of Glencoe.

1971 [1965] *La religion des primitifs à travers les théories des anthropologues*. (Petit Bibliothèque Payot 186.) Paris. [eredetileg: *Theories of primitive religion*. Oxford: Oxford University Press, 1965.]

EWING, Katherine

1994 Dreams from a saint: Anthropological atheism and the temptation to believe. *American Anthropologist*, 96.3: 571–583.

HAMILTON, Malcolm B.

1998 [1995] *Vallás, ember, társadalom. Elméleti és összehasonlító vallásszociológia*. Budapest: AduPrint.

HUFFORD, David J.

1982 Traditions of Disbelief. *New York Folklore Quarterly*, 8.3-4: 47–56.

1995 The Scholarly Voice and the Personal Voice: Reflexivity in Belief Studies. *Western Folklore*, 54.1: 57–76.

MÜLLER Lajos

1944 *A Jézus Szíve-tisztelet története*. Budapest: Korda RT.

SCHMIDT, Wilhelm Pater

1931 *The Origin and Growth of Religion. Facts and Theories*. London: Methuen.

SIMPSON, Jacqueline

1988 Is Neutralism Possible in the Study of Belief? *Talking Folklore*, 1.4: 12–16.