

Peti Lehel

A vallási mozgalmak antropológiai tapasztalata¹

A tanulmány a vallási mozgalmakról szóló diskurzus terminológiájának bemutatására, az eddigi kutatások szempontrendszerének vázlatos áttekintésére tesz kísérletet. A szerző problémafelvetése az e jelenségekben organikusan egymáshoz kapcsolódó vallási és társadalmi elemek viszonyának értelmezése köré szerveződik. A szerző a kérdéskör elméleti/ szakirodalmi áttekintésében a következő problémák körüljárását végzi el:

- a) hagyományos vallásossághoz kötődő közösségeknek a társadalmi konfliktusokra adott reakcióinak természete;
- b) a különleges helyzetekre jellemző kollektív vallási élmény társadalmi háttere (szerkezet, dinamika);
- c) az akkulturációs konfliktusok társadalomalakító szerepe: vallás/forradalmiság?
- d) a hagyományos utópiák kollektív mozgósító ereje;
- e) a társadalmi fenyegetettség hatása a tradicionális ideológiák iránti fogékonyság és a transzcendens érzékenység kialakulására.

Peti Lehel (Héderfája, 1981) Néprajz–magyar szakot végzett a kolozsvári BBTE Bölcsészkarán. Jelenleg a BBTE BTK Magyar Néprajz és Antropológia Tanszéke doktori programjának hallgatója és a szegedi SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszéke tanársegéde. Kutatási területei: a moldvai csángók vallásos élete, az erdélyi falvak gazdasági stratégiái. Email címe: petilehel@yahoo.com

A hagyományos vallásossághoz kötődő társadalmak életvilágába átmenet nélkül, intenzíven beavatkozó gazdasági, politikai erők okozta konfliktusoknak – vagy az elnyomás valamilyen más formájának – hosszan tartóan kitett archaikus közösségek reakciói a társadalmi mozgalmak révén kerültek a szociálintropológusok és történészek figyelmének középpontjába. A hagyományos közösségek belső konfliktusairól, azok megoldására tett próbálkozásaik természetéről való leggazdagabb tudás ily módon a társadalmi mozgalmakra vonatkozó elemzésekben halmozódott fel. E speciális konfliktusok megoldására tett kísérletek a hagyományos vallásossághoz kötődő társadalmak esetében sokszor vallási viselkedési formákban jutnak kifejezésre,² amelyek

1. Tanulmányom végső formába öntésében nagy segítségemre volt a kézirat Babeş–Bolyai Tudományegyetem Magyar Néprajz és Antropológia Tanszékének doktori iskolájában megszervezett vitája, ahol tanárim és doktoranduskollégáim sok hiba kijavítására felhívták a figyelmem. Meglátásáért, véleményéért külön köszönettel tartozom Keszeg Vilmosnak, Gagy Józsefnek, Tánzos Vilmosnak és Kiss Dénesnek.

2. E vallási tartalmú kollektív viselkedési formák gyakran tömeges transzcendens élmények tapasztalásának keretében válnak. A tömeges transzcendens tapasztalat vizsgálatára koncentráló kutatások eredményei a megváltozott tudatállapotú tapasztalások kollektív vonatkozásait kutatási tárgyként meghatározó néprajzi, vallásszociológiai és vallásantropológiai munkákban lelhetők fel. Bár e kutatási területek a vizsgált jelenségeket illetően sok közös vonással rendelkeznek, az elméleti megközelítés különbségei, valamint a terminológiai eltérések miatt nem tartom célszerűnek együtt tárgyalni őket.

értelmezését a hagyományos néprajzi vizsgálódások főként az intézményesedés szintjét elért vallási jelenségek (például a búcsújárás vagy egy-egy búcsújáró hely kialakulásának előtörténete) kapcsán érintették.

Tanulmányomban a vallásos cselekvések tömeges, strukturálatlan, az intézményesedést nélkülöző formáiról való diskurzus terminológiájának bemutatására és az eddigi kutatások szempontrendszerének vázlatos áttekintésére teszek kísérletet.³ Problémafelvetésem az e jelenségekben organikusan egymáshoz kapcsolódó vallási és társadalmi elemek viszonyának értelmezése köré szerveződik. A szakirodalmi áttekintésben a következő problémák nyomon követését tartom célszerűnek:

- a hagyományos vallásossághoz kötődő közösségek társadalmi konfliktusokra adott reakcióinak természete;
- a különleges helyzetekre jellemző kollektív vallási élmény társadalmi háttere (szerkezet, dinamika);
- az akkulturációs konfliktusok társadalomalakító szerepe: vallás/forradalmiság?
- hagyományos utópiák kollektív mozgósító ereje;
- a társadalmi fenyegetettség hatása a tradicionális ideológiák iránti fogékonyság és a transzcendens érzékenység kialakulására.

TERMINOLÓGIAI KÉRDÉSEK

A társadalmi és vallási mozgalmak kutatásában némi terminológiai bizonytalanság tapasztalható: nem tisztázott, hogy mi sorolható a különböző korokban, a világ legkülönfélébb pontjain kialakuló vallási és politikai kötődésű mozgalmak megnevezés alá. A *millenáris* és *millenarisztikus* megnevezés a magyar szakirodalomban egyaránt elterjedt, ezért elemzésemben a két terminust egyenértékűként használok.

A millenáris eszme szektákban és mozgalmakban való jelenlétének vallásszociológiai interpretációját elvégző Kiss László úgy véli, hogy „általánosságban millenárisnak szokás nevezni mindazon mozgalmakat, amelyek egy eljövendő, a világ problémáit, visszásságait eltüntető új világ létrejöttét vallják és várják” (2002:121). Tapasztalataim szerint az általános vallásetnológiai, -antropológiai és -szociológiai szakirodalomban a terminus többet jelent legáltalánosabb értelménél – „hit Krisztus és a szentek világvége előtti, földi uralmában” (McGinn 1995:250) –, sajátos társadalmi működést takar, amelynek kulturális kerete a hagyományos vallásosság, kiváltó oka pedig a kollektív frusztráció (akkulturációs/modernizációs konfliktusok, gyarmatosítás, új gazdasági/politikai berendezkedést kollektív veszteségként megélt, formális védekező intézményrendszer nélküli közösségi reakciók). A *millenáris* és *millenarisztikus mozgalom* megnevezés ilyen értelemben a *társadalmi mozgalom* és *vallási mozgalom* terminusokkal is egyenértékű. Mindemellert a *millenáris* és a *millenarisztikus* megnevezés a társadalmi mozgalmaknak azon típusát jelöli, amelyek archaikus közösségekben bontakoznak ki, és szorosan kötődnek a preindusztriális társadalmak vallásosságához.

3. Az itt szereplő munkákat nem a terminológiai egység, hanem a közös kutatási probléma alapján értelmezem.

KUTATÁSTÖRTÉNETI KITEKINTÉS

A millenáris mozgalmakról magyar nyelven is elérhető eddigi legteljesebb vallásszociológiai összegzést Malcolm B. Hamilton végezte el (1998:113–123), aki a millenáris mozgalmakról születő tudományos elképzeléseket kialakulásuk időrendi sorrendjében mutatta be. E mozgalmak az összehasonlító vallásszociológia szakembere szerint leghamarabb a történelmi és antropológiai vizsgálódások révén kerültek a tudományos kutatás figyelmébe, elemzésük során azonban gyakran szociológiai megközelítések és terminusok is megjelentek.

A középkorban és a kora újkor évszázadaiban sokszor jelentkeztek millenarisztikus eszméket hordozó vallásos mozgalmak. Ezeket a jelenségeket elsősorban a történelmi kutatások interpretálták. A harmadik világ országaiban zajló vallási mozgalmak kialakulásának körülményeiről, okairól, lezajlásáról az antropológusok terepmunka révén szereztek tapasztalatokat. E jelenségek kutatása, teoretizálása már az antropológia diszciplínává válásának kezdeti fázisában elkezdődött, elsősorban az amerikai antropológiában, amely az amerikai indiánok körében lezajlott mozgalmakat interpretálta.

A társadalmi mozgalmak kutatástörténetének szintézisét magyar nyelven, reprezentatív szakirodalom alapján Gagyi József végezte el (2007). A szerző megállapítja, hogy a tudományos kutatás minden olyan nagyobb területről hírt adott hasonló mozgalmakról, ahol tradicionális társadalmak éltek. Így az indiánok, az afrikai, óceániai népek, valamint Európa és Ázsia törzsi népei között kialakult mozgalmakról is jelentős mennyiségű leírás született. A legtöbb ilyen jelenségről az 1950-es évekből származnak terepmunka során szerzett megfigyelések. Gagyi a világ különféle részein lezajlott társadalmi mozgalmakra jellemző speciális tendenciák függvényében követhetőnek tartja Bodrogi Tibor terminológiáját – aki *revitalista*, *nativista*, *szinkretikus*, *vitalista*, *árukultusz*, *chiliasztikus/millenarisztikus*, *eszkatologikus* és *profetikus/messianisztikus* mozgalmakat különít el –, és megállapítja, hogy „a millenarisztikus ez esetben a legáltalánosabb, hasonló mozgalmakat egybegyűjtő megnevezés; olyan társadalmi mozgalmakról van szó, melyek közösek abban, hogy természetfeletti segédlettel (*supernatural assistance*) akarják megreformálni vagy megdönteni a fennálló társadalmi rendet.”⁴

Az *Egy magyar szeptember. Orosz István önéletrajza* bevezető tanulmányában Bálint Sándor (1991) Bende József könyve alapján mutatja be a délvidéki szeptember, Szent Miska (valódi név: Frankovics Mihály) köré szerveződő vallási megmozdulást. Bálint – az elemzés forrásául szolgáló munka nyomán – „hatalmas vallási népmozgalomnak” nevezi azt a sajátos jelenséget, amely a 19. század első negyedének legnagyobb hatású szeptemberének vallási tevékenysége révén bontakozott ki. Érdemesnek tartom ezúttal hosszabban idézni Bálint Sándor értelmezését e mozgalom kialakulásáról és lefolyásáról:

A XVIII. század lappangó, már csak népszokásként élő vallásos hagyományait, amelyeket a jozefinista racionalizmus halálra ítélt, különösen pedig a régi kordavisselő társulatot akarja ez a rajongó exfranciskánus papnövendék új életre, virágzásra kelteni. Csodatevő hírbe kerül, imádságával és nyálával betegeket gyógyít. (...) A nép messze vidékről fölkeresi, hogy tanácsát és imádságát kérje Szent Miskának. (...) Szent Miska jelenéseket lát, égi szózatokat vél hallani. Különösen *Szent Annát*

4. Lásd Gagyi József jelen lapszámban közreadott írását.

tiszteli, amivel öntudatlanul is mélyen gyökerező népi hagyományoknak áldoz. A befolyt alamizsnákból Szent Anna, illetőleg a *Mettertia* (= Szent Anna, Szűz Mária, kis Jézus) tiszteletére a kolluthi templomban oltárt emel, amelynek fölszentelési ünnepélyére a búcsúsoknak ezrekre menő sokasága zarándokol a faluba. A Helytartó Tanács egyenes utasítására azonban a hatóságok a sereget szétverik, Szent Miskát pedig fogságra vetik. Hívei megostromolják ugyan a zombori börtönt, és ki akarják szabadítani, de hiába. Később Szent Miskával szemben a társadalom felforgatásának vádját elejtik, de mint vallási tébolyban szenvedőt a pozsonyi irgalmasok rendházában helyezik őrizet alá. (Bálint 1991:17)⁵

Habár Bálint Sándor a tanulmány témameghatározásának és gondolatvezetésének megfelelően elsősorban a szentember jellemzőinek, típusának meghatározó vonásait domborította ki, fontos megállapításokat tett a megmozdulás társadalmi körülményeiről is – a szentszövetségi korszak rendőrszelleme, valamint a jozefinizmusba hanyatló mértéktartó vallásosság és a középkor eksztatikus vallásosságát idéző hagyományos vallási szemlélet konfliktusaként értelmezve a mozgalom elbukását.

A TÁRSADALMI MOZGALMAK KUTATÁSÁNAK ELMÉLETI KONZEKVENCIÁI

Hamilton a millenáris mozgalmak térbeli helyeként a harmadik világot és a fejlődő országokat jelöli meg. Összegezve a *millenáris* mozgalmakról tett állításait, az e mozgalmak kiemelendő jellemzői: a kollektív üdvözülési mód; valamely vezető (kulturális hős) meghatározó szerepe (kulturális hős); valamint az, hogy nagy mennyiségű érzelmet korbácsolnak föl, gyakran ekstázisig, hisztériáig fajulnak; és követőik mély büntudatot vagy felelősségtudatot éreznek a nyomorúságért, amelyben élnek.

A kultúrtörténeti, bécsi iskolához tartozó Guglielmo Guariglia a világ különböző részein jelentkező profetizmusok osztályozását tűzte ki célul. Az *osztályozó tipológia* megközelítésmódját alkalmazva arra a következtetésre jutott, hogy a messianizmus és az üdvözülésvárás összes formájában megtalálható „1. a sanyargatástól való megszabadítás, 2. a jelen helyzet javításának a keresése, 3. közvetítés Isten és ember között egy különleges személy (Messiás) vagy rendkívüli történés által.” (1959:22). Wallishoz hasonlóan Guariglia is a megváltás eszményét emelte ki a profetikus mozgalmak központi mozzanataként (vesd össze Lanternari 1972:386).

Yanina Talmon és Norman Cohn szerint a millenáris mozgalmak „olyan vallási mozgalmak, amelyek azonnali, teljes körű, végleges, e világi és kollektív üdvözülést várnak” (idézi Hamilton 1998:113). Rendszerint olyan embereket vonzanak, akik a változások miatt veszteseknek érzik magukat, s ez arra készteti őket, hogy forduljanak szembe a korábban általuk is elfogadott status quóval (Giddens 2000:453). Arthur Koestler az erőteljesen vallási kötődésű forradalmi mozgalmakról állapítja meg, hogy ezek érzelmileg telítettek: a jobb élet utáni ésszerű áhítózást elégitik ki, de az abszolútum iránti irracionális vágyat is (1999:283–284.). Cohn továbbá fontos kritériumként említi, hogy az üdvözülés a csoda eszközeivel valósul meg (idézi Hamilton 1998:115–123).

5. Az eseményről további adatokat közöl Silling 1994.

Marvin Harris a fentebb bemutatott sajátos társadalmi működés megnevezésére a *revitalizmus* terminust ajánlja, és kifejti, hogy a népi mozgalmak a gyarmati hódításra, az intenzív osztály- vagy etnikai kisebbség-ellenes cselekvéssorokra adott reakcióként alakulnak ki a Föld különböző társadalmában – a közvetlen életkörülmények megváltoztatására, a túlvilági ígéretek e világon való megvalósítására törekednek (idézi Gagyi 1998:119). Harris tehát kulturális reakciónak tartja a népi mozgalmak kialakulását. A millenáris mozgalmak kiváltó körülményeinek okát Harris meglátásával összhangban a legtöbb kutató az elnyomásban és a nélkülözésben látja. Tina Hamrin a hawaii revitalizációs mozgalmakról írott tanulmányában megállapítja: „amikor a társadalmak élete új jelentésekkel telítődik, a társadalmi csoportok nem mindig képesek biztosítani tagjaik számára a követendő normát. A krízis és anómia helyzetei, amelyek egy akkulturációs folyamat eredményeként jönnek létre, a tradíciók megújításával orvosolhatók, amelyet revitalizációnak nevezünk.” (1994:59) Jon Elster pedig a tradicionális társadalmak alávetett helyzetben lévő közösségeinek reakcióit elemezve jut arra a következtetésre, hogy ha az egyéni helyzet javulására vonatkozó várakozások gyorsabban nőnek, mint az objektív lehetőségek, a felgyülemlett frusztráció kollektív cselekvést, lázadást robbanthat ki (1997:166).

Cohn szerint millenáris mozgalmak akkor jönnek létre, amikor a közösségek számára elviselhetetlenül nehéz idők járnak, amikor a hagyományos életvezetést gyökerestől felforgatják vagy elpusztítják (2003). Andrzej Walicki azt állítja, hogy a millenarizmus gondolatára azok az emberek fogékonyak, akik elidegenedtek, elszakadtak gyökereiktől, nem tudják kielégíteni szükségleteiket, elbizonytalanodtak és megzavarodtak a belső motívumaik és a külső késztetések közötti ellentmondástól, telve vannak egyre növekvő magabiztossággal, ugyanakkor azonban elkedvetlenedtek, sőt elkeseredtek a sok nélkülözéstől, és egész lényüket szörnyűségesen elértéktelenedett elvárásaik töltik el (1995). Továbbá A. R. Radcliffe-Brown mellett érvel, hogy az Afrikában, Óceániában és Amerikában a társadalmi struktúrák szétesésekor az újraintegrálódásra irányuló spontán mozgalmakat a társadalom disznómikus állapotának enyhítését célzó kísérletként értelmezhetjük, amely állapotot a társadalmi életnek a fehér civilizációval történt érintkezésből fakadó gyors átalakulás idézte elő (1997a:414).

Számos elemzés foglalkozik a millenáris mozgalmak politikai vetületével, azzal a rendkívül izgalmas kérdéssel, hogy miként jelenik meg a politikai öntudat és cselekvés olyan népeknél vagy csoportoknál, amelyeknek korábbi kulturális hagyományaiból teljességgel hiányzott mindenféle politikai magatartás. Ez a fajta elemzés hívta fel a figyelmet arra, hogy a népi mozgalmak felbomlóban lévő és újjászerveződő kulturális minták időszakában jelentkeznek, amelyek olyan új hagyományokat eredményezhetnek, amelyekről nem független a politikai aspirációs jelleg sem. Ilyen jellegű vizsgálatot végzett Friedrich Engels, aki a középkorban zajló németországi parasztháborúk idején kialakult mozgalmat elemezte (1962:322–401).

Engels Thomas Münzert, a köré csoportosuló középkori mozgalom elemzésekor – a marxista történettudománynak megfelelően –, a parasztság érdekeit képviselő forradalmárt hősként és mártírként mutatta be. A társadalmi mozgalmat kommunisztikus rezdüléseknek tartotta, amelyek Münzernél egy valóságos társadalmi frakció törekvéseinek kifejezésévé váltak, és azt állította, hogy az ő fellépése óta ugyanezzel a jelenséggel találkozunk újra minden nagy népi megrázkódtatásban mindaddig, amíg lassanként egybe nem olvadnak a modern proletármozgalmal.

Engels a millenáris mozgalom mögé részletesen felépíti az azt közvetve kiváltó társadalomtörténeti hátteret – bemutatja, hogy az adott időszakban az adóteher teljes súlyával a parasztságra

nehezedett, mivel a városokat kiváltságaik többnyire megvédték ettől. A fejedelmek pénzsűksége, az udvartartás fényűzése és terjeszkedése, az állandó hadseregek, a kormányzás növekvő költségei folytán az adók mind nyomasztóbbakká váltak. A parasztságra nehezedett a társadalom egész piramisa: fejedelmek, hivatalnokok, nemesség, papság, patríciusok és polgárok. A mozgalom kiteljesedésében ugyanakkor fontos szerepet játszott az anabaptisták szektája, amely a legalsó társadalmi rétegeknek a fennálló állapotokkal szembeni heves ellenzékiességét képviselte – az utolsó ítélet és az ezeréves birodalom közeledtét hirdették, „látomásaik voltak, révületeik és profetikus szellemük” (lásd Engels 1962:322–337). A marxista elemzés ebben a mozgalomban alapvetően az osztályellentétek, az elnyomás és kizsákmányolás nyomán kibontakozóban lévő politikai mozgalmat látta, amely megközelítés később egy olyan tudományos szemléleti tradíció kialakulásához vezetett, amely „a *millenáris* mozgalmakban alapvetően az alsóbb társadalmi osztályok realiztikus politikai mozgalmában játszott pozitív szerepét hangsúlyozták” – főként Eric Hobsbawm és Peter Worsley műveiben (lásd Hamilton 1998:115).

Bár a német parasztháború kirobbantása Thomas Münzer gyújtó hatású prédikációira vezethető vissza, alapvetően szélesebb társadalmi és vallási reformtörekvésbe ágyazódik, ily módon szerkezetileg a kiforrott politikai aktivitású modern társadalmi mozgalmakhoz hasonlít (vesd össze McGinn 1995:226). Bernard McGrinn szerint a német parasztháború csak részben volt vallásos mozgalom, sokkal inkább olyan politikai mozgalom, amely ügyét támogatandó egy keresztény tanítással szövetkezett – tagjai úgy gondolták, hogy isteni megbízatással rendelkeznek ellenfeleik eltaposására, akikre mint az Antikrisztus testrészére gondoltak (1995:227).

Az Engels képviselte felfogásnak teljességgel ellentmondanak Marx, Kenneth Burrige (lásd Giddens 2000:452–453) és Norman Cohn eredményei (1957), akik e mozgalmak irracionális alapokon nyugvó jellegét hangsúlyozták, kiemelve a társadalmi csoportok normális politikai cselekvésre való képtelenségét, illetve alternatívánélküliségét. Azt emelték ki, hogy a millenáris mozgalmak olyan külső hatásra adott válaszok, amelyek teljességgel nélkülözik a valós helyzet reális felmérésének képességét, a társadalmi változás lehetőségét teljes mértékben egy transzcendens térbe exponálják. A felbomló struktúrájú társadalmi állapotot deviánsnak tartották (leginkább Norman Cohn), amelynek társadalmi bázisa az amúgy is marginalizált, perifériára szorított, elnyomott és kisémmizett, elégedetlenkedő társadalmi csoportokból kerül ki.

Peter Worsley szerint a millenáris mozgalmak gyakran ott bontakoztak ki, ahol vagy gyors kulturális változás következett be, vagy hirtelen nagy méreteket öltött a szegénység (Worsley 1970 idézi Giddens 2000:453). Továbbá Kiss László arra a következtetésre jutott, hogy „a 19. században megjelenő millenáris mozgalmak a wallersteini értelemben vett ‘perifériákon’, ‘félperifériákon’ jelentek meg, azokon a területeken tehát, amelyek késéssel kapcsolódtak be az iparosodásba, ahol a kapitalizmus és a polgári átalakulás a centrumországokhoz képest hatalmas problémákkal terhelve jelentkezett” (2002:121). Peter Worsleyhez hasonlóan, Bryan Wilson is az integritás és az önbecsülés elvesztésére hívja fel a figyelmet: a kisebbségi érzéssel szemben adott emocionális válaszoknak tekinti e mozgalmakat, hangsúlyozva azt is, hogy a közösség társadalmi szerveztségének új elgondolását hozzák létre (lásd Hamilton 1998:123).

Anthony Giddens szerint a millenáris mozgalmak szorosan összekapcsolódnak a kereszténység történelmével, és alapvetően két nagy társadalmi csoporthoz kötődnek: a Nyugat szegényebb rétegeihez a múltban és a gyarmati sorban élő népekhez az elmúlt időszakban (2000: 452). Kiemeli, hogy míg a középkori Európában a millenáris mozgalom gyakran a váratlanul elszegényedett emberek utolsó reménye volt, addig a gyarmati népek körében akkor születnek

ilyen mozgalmak, amikor a nyugati gyarmatosítás hatására a tradicionális kultúra megroppan, mint ahogy ez a *szellemtánc* esetében történt.

A szellemtánc kultusz (*Ghost Dance*) a 19. század végén született az észak-amerikai-síksági indiánok között, rítusa egyik közösségről a másikra terjedt a vidéken, ahogy a „cargokultusz” terjedt faluról falura Új-Guineában (lásd Giddens 2000:452–453). A szellemtánc rítusa, amelynek során az indiánok közösen énekelnek és eksztázishoz hasonló állapotba kerülnek, részben a kereszténységgel való kontaktus révén átvett eszmékből fakadt, részben a hagyományos „nap-táncból” (*Sun Dance*), amely a fehérek érkezése előtt a legjelentősebb indián rítus volt (Giddens 2000:453). Hamilton a szellemtánc kultuszt inkább „posztpolitikai”, mint „prepolitikai” jelenségnek tartja, amely az európaiakkal való hosszadalmas háborúskodás és reménytelen katonai ellenállás után terjedt el számos törzsnél (1998:121).

Hasonló jelenséget takar a mintegy száz évvel ezelőtt több indián nép körében elterjedt, a mexikói narkotikus hatású *peyotl*kaktuszról elnevezett *peyotizmus* (lásd La Barre 1960, Slotkin 1955), valamint a fentebb már említett *cargokultusz* is. Peter Worsley *The Trumpet Shall Sound. A Study of „Cargo” Cults in Melanesia* (1957) című könyvében foglalta össze a melanéziai *cargokultuszok* rövid történetét. „A név onnan ered, hogy a hívek azt hirdették, hogy egykori őseik hamarosan visszatérnek, mégpedig nagy rakománnyal (*cargo*) megrakott hajókon, és visszaállítják a régi bennszülött életet, természetesen modernizálva azt. (...) A második világháború eseményei, a japán, majd az amerikai csapatok megérkezése nemhogy csökkentette, inkább csak erősítette e vallási magyarázatot” (Voigt 2004:45). Ezekre a 19. században a gyarmati adminisztráció sújtotta Melanéziában, míg a második világháborúban Pápua Új-Guinea japán megszállása idején (1942) jelentkező kultuszokra irányuló értelmezések egyik iránya társadalmi mozgalmakként határozza meg őket, amelyek a kulturális változásokkal és kontaktusokkal segítenek megbirkózni. Mivel az adott körülményekkel szembeni elégedetlenség is érvényre jut bennük, a kutatók egy másik csoportja olyan „megváltó” kísérletekként értelmezte őket, amelyek révén újjáépíthető a szociális rend és morál (lásd Saliba 2003). Jukka Siikala Mircea Eliade nyomán azt állítja, hogy ezek a mozgalmak a kozmosz rendjének rituális újratereztetését imitálják: a cargo megérkezése az aranykort reprezentálja (1979:72).

James Scott a *millenáris vallást* a hétköznapi ellenállás álcázott formájának tekinti, amely ideológiai uralmi forma alatt jelentkezik (1996:126). Ernst Cassirer pedig azt bizonyította, hogy a társadalmi válságok idején – amikor hiányoznak a racionális vagy „normális” megoldási alternatívák – az elfojtott mitológikus gondolkodásra való hajlam nyilvánul meg fokozottan (1997: 37–50). Alvin Gouldner továbbá úgy véli, hogy a fokozottan válságos helyzetekben egyes ideológiák különleges fontosságra tehetnek szert, a társadalmi integráció eszközévé válnak (lásd Zentai 1997:28).

A vallási eszméken alapuló társadalmi mozgalmakkal kapcsolatban Neil Smelser kifejti, hogy a *strukturális feszültség* (*structural strain*) elősegíti a társadalmi mozgalmak kialakulását. „Az ilyen feszültségek a bizonytalanság, a félelem, az ambivalencia érzéseiben vagy a célok közötti közvetlen ütközésekben fejeződnek ki, és koncentráltan speciális konfliktusokban jelenhetnek meg” (idézi Giddens 2000:599). Hasonló következtetést fogalmaz meg Pierre Bourdieu, aki azt állítja, hogy „a profetikus szózat többnyire akkor tűnik fel, amikor – akár egész társadalmat, akár csak egyes osztályokat érintő, nyílt vagy rejtett – válságidőszak van, vagyis amikor a gazdasági és morfológiai átalakulások következményeként a társadalom meghatározott részében felbomlanak, meggyöngülnek vagy elavulnak azok a hagyományok vagy szimbolikus rendsze-

rek, amelyek addig a világszemlélet és az életmód alapelveit alkották.” (1978:219) Gagyi József egy 1949-ben a Székelyföldön lezajlott tömeges vallási vonatkozású eseményről mutatta ki, hogy adott körülmények között a helyi társadalom kulturális értelemben vett *krízist* élt meg, amely társadalomtörténeti szempontból messianisztikus, millenarista mozgalmat hozott létre (Gagyi 1998, 2004).

Ez a típusú értelmezés lényegében tehát olyan társadalmi problémákkal magyarázza a társadalmi mozgalmak jelentkezését, amelyet az *akkulturáció*, *dezintegráció* és *kulturális hanyatlás* fogalmaival fémjelezhetünk. A társadalmi mozgalmak eredetének *akkulturációs* összetevőkre való visszavezetése e jelenségnek azt a formáját feltételezi, amikor a politikai vagy katonai dominancia következtében az egyik társadalom teljesen „elnyeli” a másik kulturális mintáit, és amely társadalmi nyugtalanságot, kollektív izgalmat vált ki.

A mozgalmak társadalmi szerepét elemző munkák kiemelik, hogy ezeknek fontos szerepük van a társadalmi viszonyok átrendezésében, valamint az ezeket vezérlő normák vagy minták átstrukturálásában. A társadalmi mozgalmak egy társadalom igen fontos változásainak, átstrukturálódásának időszakában lépnek fel. Akkor tehát, amikor a társadalmi fiziológia kerül veszélybe (Radcliffe-Brown 1997b), azaz megbomlik a társadalom belső konzisztenciája, funkcionális egysége. Az ilyen mozgalmak létezése és száma világosan mutatja, hogy a vallás gyakran inspirál cselekvésre és társadalmi átalakítására (Giddens 2000:252). Ahogyan Radcliffe-Brown állítja: az a társadalom, amely a funkcionális egység megbomlásának az állapotába került, nem hal meg, hanem tovább küszködik valamiféle eunómia, egyfajta társadalmi egészségi állapot eléréséért, s eközben esetleg megváltozhat struktúrájának típusa.⁶

Jan Assmann a *mitomotorika* fogalmával jelöli a mítosznak azt a normatív alakító erejét, amely végeredményben a válsághelyzeteket megélő közösségek strukturális önreprodukciójának, illetve identikus megújulásának képességét jelenti (1999:77, 166–167). Szerinte szélsőséges hiánytapasztalat esetén – jellemzően elnyomás és elnyomorodás közepette – olyan kulturális mechanizmusok lépnek érvénybe, amelyek egy közösség önelképzelését alakítani tudják, a cselekvés vezérfonalául szolgálnak, azaz adott helyzetben eligazító erőt fejtenek ki. Ezért a *mitomotorika* társadalomalakító erejével magyarázza, hogy strukturálisan hasonló körülmények között olyan spontán vallási mozgalmak jönnek létre, amelyek a messianizmus és a millenarizmus jegyeit mutatják (1999:80).

Esetbemutatók: 1. A 19. század végi Indiában a tradicionális hinduizmust erőteljes westernizációs hatások érték – erre adott reakcióként értelmezte Leo Schneiderman a Ramakrishna-mozgalmat. Elemzésének centrumában a karizmatikus vezető, Gadadhar Ramakrishna személyisége áll, aki 1836-ban született egy bengáli szegény faluban. Gyermekkorától kezdve gyakran esett transzba és látomásai voltak. Schneiderman a mozgalom kiteljesedésében a modernitás körülményei közepette elbizonytalanodott emberek emocionális biztonságkeresését (tehát pszichológiai funkciót) látott, amelyben a vezető karizmatikus személyiségének volt kiemelt jelentősége (1969).

2. Az arizonai indiánok vallásos mozgalmairól Grenville Goodwin és Charles Kaut közölt elemzést (1954), akik megállapították, hogy miután az apacsokat (*Western Apache*) rezervátumba kényszerítették, három, a fennálló körülményekkel szembeni tiltakozást kifejező mozgalom tört

6. A szerző állítását azokra a bennszülött népekre érti, amelyek civilizált népek uralma alá kerültek, de véleménye szerint látható ez magukon a hódítókon is (Radcliffe-Brown 1997b: 414).

ki. Az első 1883-ban, amikor egy gyógyító (orvosságos ember, *medicine-men*) a halott főnökök feltámasztására szolgáló rítusokat hajtott végre: többedmagával a dombok közé húzódott, ahol a halott főnökök lelkével kommunikált. Az érzelmi intenzitás, amellyel az apacsok elmerültek ezekben a rítusokban, felkeltette a hadsereg aggodalmát, és egy osztatot küldtek a gyógyító le-tartóztatására. A specialista letartóztatása, majd fogságbeli halála a „cibecue-i mézárás” néven elhíresült esethez vezetett, ahol több mint húszan haltak meg – mindemellett nem vezetett ál-talános felkeléshez. A mozgalom vezetőjének halála után az apacsok vezető nélkül maradtak és a békét a vérrontás árán visszaállították. Ezt követően hat éven keresztül robbantak ki kisebb méretű felkelések, de egyetlen vezetőnek sem volt elég tekintélye ahhoz, hogy ezeket általános lázadásná növecsse.

1903 és 1907 között újabb vallásos megmozdulásokra került sor ebben a térségben. Ez szintén Cibecue-ben kezdődött, de kiterjedt néhány más közösségre is, és – az előzővel ellentétben – nem tartalmazott félérelles megnyilvánulásokat. „A vezetők tanításai a béke és a morális magatar-tás témái körül keringtek, míg a mozgalom célja az volt, hogy megalapozza egy új világ eljőve-telét a jók számára az egész világon.” (Goodwin–Kaut 1954:388) A szerzők megjegyzi, hogy a mozgalom nem a hatóságok beavatkozása miatt fulladt ki, hanem azért, mert a vezetők ígéretei nem teljesedtek be – eszerint számos rituális tánc eljárása után az embereket a felhőkbe vezették volna, mialatt a régi világ minden rosszaságával megsemmisült, és egy új világ született volna.

A harmadik mozgalom, amelyet vezetőjéről, Silas Johnról neveztek el, 1921-ben kezdődött. Ebben az évben Silas John Edwards gyógyítónak látomása volt, amelynek során felemelkedett egy szivárványon, hogy utasításokat kapjon az istenségtől egy vallásos rítussal kapcsolatban, amelyeket aztán végre is akart hajtani. A szerzők szerint e harmadik mozgalomban az apacs és a keresztény vallásos képzetek és szimbólumok érdekes egybeolvadása figyelhető meg: a kígyó és a kereszt volt a mozgalom két legfontosabb szimbóluma, míg tanítása a régi életvezetéshez való visszatérésre szólított fel. A kollektív mozgósítás mindhárom mozgalom esetében a hagyó-mányos apacs vallásos képzetekre, rituálékra és énekekre alapozott (Goodwin–Kaut 1954).

3. William A. Mirola a 19. század végi chicagói munkásmozgalmak vallásos tartalmát vizsgál-ta új megközelítési szempontok alapján. A szerző szerint a mozgalom vezetői a munkásosztály vallási kultúráját ideológiai nyelvezetté alakították át, azt remélve, hogy a vallás segítségükre lehet bizonyos konkrét ipari reformok kikényszerítésében. Amikor a vallásos ideológiák már nem találtak visszhangra a tömegek körében, vagy a körülmények változtak meg, ezeket újak-kal helyettesítették, ily módon állítva a vallásos ideológiákat a politikai mobilizáció szolgálatába. „Annak ellenére, hogy a chicagói forradalmár hitújító munkások kritikával illették a vallást és a vallásos intézményeket, látásmódjuk nem akadályozta meg őket abban, hogy nagymértékben merítsenek a bibliai témákból. Ezeket a történeteket profetikusan ideológiák gyártásában hasz-nálták fel, melyekben elítélték a kapitalizmust és a gazdasági igazságszolgáltatást támogatták.” (Mirola 2003:279). A szerző következtetése, hogy „a diszkurzív és az instrumentális dimenziója a vallásos ideológiáknak kötelező tényezői a kollektív akciókra való mobilizálásnak.” (Mirola 2003:289)

A TÁRSADALMI MOZGALMAK FORRADALMI JELLEGE: ERIC HOBSBAWM

A társadalmi mozgalmak legkutatottabb formái a millenáris mozgalmak, amelyekről a legjelentősebb elemzést a történész Eric Hobsbawm közölte. A témáról közölt feldolgozás társadalomtudományi hatásának súlyát tekintve célszerűnek tartom elgondolásait részletesebben bemutatni, illetve reflektálni azokra. Hobsbawm 19. és 20. századi eseteken keresztül vizsgálta a millenáris mozgalmak forradalmi vonatkozásait, kialakulásuk alapvető társadalmi és történelmi körülményeit. Nagy hatású könyve új terminológia érvényre jutását is eredményezte a társadalmi mozgalmak kutatástörténetében.

A szerző a millenarizmust olyan erőként fogta fel, amely adott esetben forradalmi cselekvésre ösztönözheti a tömegeket. A parasztság mozgatóerejének forrása nézete szerint a „transzcendens igazságosság közös mítosza”, amely „gyakran olyan mozgatóereje a parasztságnak, mint egyetlen más szervezet sem” (Hobsbawm 1974:14–15.). A millenarizmust olyan közösségi konfliktusmegoldó stratégiának tekintette, amely az „új világ” által az archaikus társadalmakra gyakorolt hatás következtében alakul ki.

Az *új világ* fogalmát a szerző konkrétan nem definiálja, de a fogalomegyüttes szövegekörnyezetéből arra a következtetésre juthatunk, hogy a környezet drasztikus változásának összefoglaló fogalmaként használja, amelynek eredményeként egy társadalom a korábbi állapotához képest gyökeresen megváltozott helyzetben találja magát, és amelyhez való alkalmazkodása kudarcba fullad. Az adaptáció és integráció kollektív kudarca a következő strukturális körülményekből fakadhat: tömeges migráció; a közösség számára értelmezhetetlen, irányításuktól független gazdasági machinációk; hódítás/gyarmatosítás; törvényváltozások vagy egyéb politikai kataklizmák; valamint átmenet nélküli gyors modernizációs hatások.

A millenáris várakozás kollektívvé válásáról Hobsbawm megállapítja, hogy a helyi jellegű túlnöve, járványszerűvé akkor válnak, „ha egy adott paraszti társadalom az önvédelem alkalmasabb eszközeit nem ismervén, elviselhetetlen feszültség állapotába kerül, ami széthullással fenyeget.” (1974:25) Az ehhez hasonló történetileg sajátos jellegű példákat az olaszországi és spanyolországi paraszti közösségek millenáris mozgalmi jelenségeiben fedezte fel.

Az általa kutatott toscanai lazzarettisták, andalúziai anarchisták és szicíliai fasciók millenáris mozgalmainak elsősorban forradalmi, politikai lényegét emelte ki oly módon, hogy közben nem tagadta határozott utópisztikus, sőt vallási jellegüket sem. Mindemellett ezek politikai magvának elsődleges aspektusként való meghatározását tükrözi az is, hogy a millenáris mozgalmak kiváltó körülményeit a járványszerűvé váló társadalmi banditizmus, a munkásszekták vagy a maffia szervezetek létrejöttének strukturális feltételeivel azonosította. A tömegessé váló *társadalmi banditizmus*ról vagy *Robin Hood-izmus*ról megállapítja, hogy „csak akkor válik járványszerűvé, ha a hagyományos egyensúly felborul: rendkívüli időkben s ezek utórezgéseiként (gondoljunk itt éhínségekre, háborúkra), vagy amikor a dinamikus modern világ „fészekként üti le a kis tanyát”, szétrombolva vagy átformálva a statikus jellegű közösségeket.” (Hobsbawm 1974:50). A maffia típusú társadalmi szervezetekről megállapítja, hogy általában akkor jönnek létre, „amikor a tömegek még nem jutnak el a politikai öntudat állapotáig; célja korlátozott, védekező jellegű” (Hobsbawm 1974:90).

A társadalmi mozgalmak kutatástörténetében felfedezhető egy kétpólusú beszédmód, amely hol társadalmi/politikai aspektusuk elsődlegességét, hol pedig irracionális/vallási vonatkozásukat emeli ki. Hobsbawm társadalomtörténészként, nézetem szerint, az első szemléletet képviseli.

Azt állítja, hogy adott esetben azért nem könnyű felismerni e mozgalmak politikai magvát, mivel „kifinomulatlanságuk, hatékony forradalmi stratégiájuk és taktikájuk hiánya következtében a forradalmi álláspont logikáját abszurditásig, paradoxiaig viszik” (Hobsbawm 1974:98) – teljes mértékben gyakorlatiatlanok, utópisztikusak.

E gondolatot továbbfűzve a „társadalmi vagy vallási?” ellentmondás feloldásával is megpróbálkozik, azt állítva: „A millenáris mozgalmak rendkívül gyakorlatiatlan volta következtében kutatóik gyakran kényszerültek forradalmiságukon kívül társadalmi jellegüket is elvitatni. Azok a közösségek, amelyekben a millenarista eretnokségek létrejöttek, nem képesek pontos különbséget tenni közöttük, vallási vagy társadalmi jellegűek-e, hiszen automatikusan és mindig jellemzi őket ez is, az is.” (Hobsbawm 1974:106) Hobsbawm szerint a tényleges társadalmi mozgalmak egy képzeletbeli tengely mentén a „tisza millenarizmus” és a „tisza forradalmiság” végpontjai között helyezhetők el. Modellje azonban, Kiss László szerint, túlságosan leegyszerűsíti a tömegmozgalmak struktúráját, mivel „figyelmelen kívül hagyja azt, hogy a 19. századi, nem tisztán vallási millenáris mozgalmak lefolyása során időlegesen felerősödhetnek és meggyengülhetnek a különféle áramlatok, összetevők.” (2002:121)

AZ ARCHAIKUS MOZGALMAK TÁRSADALMI/POLITIKAI EREDETÉRŐL VALÓ GONDOLKODÁS KRITIKÁJA: MIRCEA ELIADE

A vallási mozgalmakról való tudományos gondolkodás szorosan összefügg a vallási formákról, képzetekről, tapasztalatokról és struktúrákról való gondolkodás történetével. Mircea Eliade egyetért Van der Leeuw vallásfenomenológussal abban, hogy „a vallási képzetek semmi módon nem redukálhatók társadalmi, pszichológiai vagy racionális funkciókra” (2001:69), s hasonló szellemben bírálja a vallási mozgalmak társadalmi-politikai indukáló tényezőkre való redukcióját is. Ehelyett a vallási mozgalmak szellemi alkotásbeli értékét hangsúlyozza, ezek felfedését jelöli meg a vallástörténész fő feladatánaként.

A vallási tények mélyebb jelentéseinek feltárásához elengedhetetlenül fontosnak tartja azok saját referenciasíkjukban való szemlélését. Meglátása szerint ezáltal elkerülhető az az egyoldalú redukcionizmus, amely a vallási tények másodlagos aspektusainak vagy velejárójuknak túlzott jelentőséget tulajdonít. „...kevés vallási jelenség kötődik közvetlenebbül és nyilvánvalóbban a társadalmi-politikai körülményekhez, mint a régi gyarmati népek körében terjedő modern messianisztikus és millenarista mozgalmak („cargo-cult” [=„árukultuszok”] stb.). Mindamellett az e messianisztikus mozgalmakat előkészítő és lehetővé tevő körülmények azonosításával és elemzésével a vallástörténész a feladatának csak egy részét teljesítette, hiszen e mozgalmak egyszersmind az emberi szellem alkotásai is abban az értelemben, hogy pusztán tiltakozásból, illetve lázadásból végül is a szellem teremtő erejénél fogva váltak azzá, amik – *vallási mozgalmakká*.” (Eliade 2001:25)

Miközben a vallási mozgalmak „autonóm értékét” hangsúlyozza, az európai vallástörténészek „tudományos optikájának” egyoldalúságára is figyelmeztet. Szerinte a vallási mozgalmak társadalmi/politikai eredetének hangsúlyozásával az európai vallástudomány képviselői lemondanak arról, hogy a vallási mozgalmakat szellemi alkotásbeli értéknek minősítsék. A vallási mozgalmakra ilyenképpen való rálátás nemcsak tudományetikai probléma Eliade felfogásában, hanem

olyan megközelítésbeli hiba, amely jelenség tudományos tényként való félreértésének lehetőségét is magában hordozza. Szerinte a társadalomtudósok „ugyanis oly állhatatosan hajtogatják e „primitív” messianisztikus mozgalmak társadalmi-politikai eredetét és jellegét, hogy [a gyarmati népek értelmiségei] előbb-utóbb nyugati felsőbbrendűségi komplexussal fogják gyanúsítani őket, vagyis azzal, hogy meggyőződésük szerint az efféle vallási mozgalmak nem emelkedhetnek fel a „társadalmi-politikai helyzetből való szabadság” azon fokára, mint mondjuk egy Giocchino da Fiore vagy Szent Ferenc” (Eliade 2001:26).

Eliade ugyanakkor *archaikus lételméletében*⁷ nem állítja azt, hogy a vallási jelenséget gazdasági, társadalmi, politikai és kulturális összefüggéseiben, azaz kontextusán – saját kifejezésével élve: „történelmén” – kívül is meg lehet érteni. „Minden vallási élmény sajátos történelmi kontextust fejez ki és ad tovább” (2001:27) – írja. Érvelésének végkövetkeztetése, hogy a vallási élmények történetiségének elfogadásából még nem következik, hogy redukálhatók volnának nem vallási viselkedési formákra.

NORMAN COHN, AVAGY A MILLENNIUM MŰKÖDÉSE (THE PURSUIT OF THE MILLENNIUM)

A témakör másik nagy hatású könyve Norman Cohn *The Pursuit of the Millennium* című munkája (1957), amelyben a középkor vallásos tömegmozgalmait tekintette át – e kötet hatására Cohn nézetei a vallásos tömegmozgalmakról máig jelen vannak az ezek kialakulásáról szóló diskurzusokban.

Kezdve a keresztes hadjáratokkal, befejezve a 16. századi anabaptistákkal Cohn azt mutatta be, hogy a szegények vágyakozása sorsuk megjobbítására összeolvadt Krisztus és az Antikrisztus végső küzdelmét követő aranykorról szóló próféciaikkal. E középkor folyamán kibontakozó forradalmi eszkatológia nyersanyaga az ókor különféle próféciaiból táplálkozott. Eredetüket tekintve mindezek a próféciaik olyan eszközök voltak, amelyek által vallásos csoportok – először a zsidók, majd a keresztények – vigasztalták, erősítették önmagukat a valóság fenyegető veszélyeivel szemben, s Cohn állítása értelmében a jövő ígéretei a jelen nyomorúságával szemben új tónussal gazdagodtak, amikor a zsidó népesség alsóbb osztályaihoz irányultak nacionalista propaganda formájában. A tömeges dezorientáció és nyugtalanság időszakában, a hagyományos ideológiák egy eljövendő aranykorról vagy a messiás királyságáról a társadalmi törekvések és ellenérzések eszközéül szolgáltak.

Az apokaliptikus várásban a hatalom költői ábrázolásai nemegyszer a sürgető szükségeket szolgálták, amelyeket „kollektív megalomániaként” írhatunk le. A kollektív megalománia (*collective megalomania*) megnyilvánulásainak tekintett vallásos tömegmozgalmakat Cohn a népi eszkatologikus ideológiákban jelen lévő paranoid kulturális mintákból (*paranoid patterns*) eredeztette (lásd 1957:2). Cohn szerint a forradalmi eszkatológia központi fantáziáját már Dániel 7. könyvében felfedezhetjük, miszerint a világot a gonosz uralja, a végtelen rombolás kegyetlen ereje – egy erő, amely nem annyira emberi, mint inkább démoni. E zsarnoki elnyomás ezen ideológia szerint egyre erősebb lesz, áldozatainak szenvedései pedig egyre tűrhetetlenebbé

7. Zirkuli Péter kifejezése (1996).

válnak, míg egyszer hirtelen üt az utolsó óra, amikor az Isten szentjei legyőzik a gonoszt, és átveszik az uralmat az egész világ fölött (Cohn 1957:4). A szerző a népi vallásos elképzelésekben jelen lévő paranoiás, megalomániás képzetek szerepét ítélte fontosnak e mozgalmak kialakulásában – kiemelve, hogy „a középkori népi eszkatologikus ideológiákban, ugyanúgy mint a paranoiás fantáziákban, a világ mint a morális küzdelem színtere jelenik meg.” (Cohn 1957:69)

A középkor fontosabb vallásos tömegmozgalmainak bemutatásakor azonban külön figyelmet szentelt azon, különböző társadalmi rétegek élethelyzetének bemutatására is, amelyek körében ezek az ideológiák meggyökerezhettek. A boszorkányság történetéről szóló, magyarul is olvasható könyvében a khilialisztikus elképzelések társadalmi közegéről azt állapítja meg, hogy ezek az ideológiák főként a független értelmiségiek, félértelmiségiek, földnélküli gyökértelen parasztok és a városi lakosság legszegényebb, mindenre elszánt elemei körében örvendtek népszerűségnek – olyan társadalmi közegben tehát, amelyből hiányzott az intézményesedés (Cohn 1993:14.).

A szerző szerint a paranoiás fantáziák bizonyos esetekben nemcsak a társadalom gazdaságilag és érzelmiileg „instabil elemeit”, hanem az ezt megélt teljes társadalmat és a klérust is érintették (Cohn 1957:73). Hangsúlyozta továbbá azt is, hogy a paranoiás fantáziák egy mindenki által elfogadott démonológia részét képezték, amely az általános elbizonytalanodás helyzeteiben vált rögeszméssé, kényszerítő erejűvé. A nélkülözés és a szorongás önmagán nem eredményezett ilyen közösségi fantáziákat. „A szegénység, a háborúk és a lokális éhezések a mindennapi élet részei voltak, amelyekkel az emberek a realitás határain belül küzdöttek meg. De amikor egy fellépő helyzet nemcsak fenyegető volt, hanem a normalitás tapasztalatán kívül esett, amikor az emberek olyan veszélyekkel szembesültek, amelyek annál inkább voltak ijesztőek, mivel szokatlanok voltak, a kollektív szárnyalás a paranoiás fantáziák világába könnyen megeshetett” (Cohn 1957:73.) – mint például az 1348-as európai pestisjárvány sajátosan ilyen időszakában.

A SZOCIOLÓGIAI-TÖRTÉNETI MÓDSZER ALKALMAZÁSA A VALLÁSI MOZGALMAK KUTATÁSÁBAN – VITTORIO LANTERNARI: *GYARMATOSÍTÁS ÉS VALLÁSI SZABADSÁGMOZGALMAK*

Vittorio Lanternari a Max Weber, George Balandier, Peter Worsley neve által fémjelzett szociológiai-történelmi módszer hagyományait követve értelmezi a vallási mozgalmakat, abból a meggyőződésből kiindulva, hogy „egyedül a szociológiai-történelmi kérdésfelvetés alkalmas arra, hogy ténylegesen számolni tudjunk azzal a – másként visszatükrözhetetlen – belső egységgel, amelyik a profetizmus két legtipikusabb elemét összekapcsolja: a profetikus személy jelenlétével és a vallási (társadalmi) tömegfunkcióval. Talán nincs még egy olyan vallási jelenség, amelyben olyan nyilvánvalóan igazolódna a „személyiség” (individuális, a próféta) és a „kultúra” (társadalmi, a csoporté) kapcsolatának dialektikus interpretációja, mint a profetizmusban.” (Lanternari 1972:331)

Nézete szerint meghatározó történelmi, társadalmi/kulturális helyzetekben olyan periférikus kísérőjelenségeket figyelhetünk meg, amelyek a világ minden táján strukturálisan azonos jellemzőket mutatnak. A szerző a gyarmatosítást nevezi meg olyan történelmi helyzetként, amelyben az elnyomás okozta társadalmi konfliktusokat egész közösségek próbálják meg irracionális eszközökkel az emberi léten túli, transzcendens világba exponálni. Amellett érvel, hogy gyar-

matosítás megjelenésének minden formája súlyos akkulturációs konfliktusokat okozott a bennszülött kultúrákban, és szükségszerűen azok belső értékrendszerének összeomlásához vezetett. „Az értékek, melyek minden kultúra individuális és társadalmi életének alapját jelentik, nem alkalmasak mesterséges beavatkozásra, nem is lehet őket mesterségesen kiszakítani a társadalom története által formált hagyományos talajból anélkül, hogy ez súlyos és kaotikus válságot ne okozna, anélkül, hogy maga a társadalom a zűrzavar áldozatává ne válna. Az értékeket szükségszerűen belülről kell megteremteni, a társadalom spontán tapasztalatai és követelményei alapján, soha meg nem tagadható kulturális történetek alapján.” (1972:69)

E felfogás szerint a vallásos alapokon nyugvó értékek megújításának történeti formái a vallási mozgalmak, amelyek megjelenését Lanternari olyan társadalmi rétegekhez, csoportokhoz köti, amelyek kultúrájában a vallásos, irracionális elképzelések dominálnak. Az intenzív elnyomás során ugyanis a meghódított népek tapasztalatokat szereztek saját gazdasági és kulturális elmaradottságukról az európai kultúra hordozóival szemben.

Vittorio Lanternari szerint a millenarisztikus, messianisztikus mozgalmak visszakövetelik, meg akarják tartani a közösség számára életfontosságú javakat – azokat a javakat, amelyekről ha lemondanak, úgy tűnik, a kialakuló léthelyzet összeegyeztethetlenné válik a lét-ideával, amely megmutatja, miként érdemes élni (vesd össze 1972:313). Következtetése ezért, hogy „a profetizmus önmagában, a maga „menekülés jellegű” válságaival, a benne foglalt nyomasztó egyéni és kollektív tapasztalatokkal – gyógyításrítusok, transzok, megvilágosodások, „hívások”, látomások – egyrészt a kollektív és társadalmi –, a kulturális felszabadulás, a konkrét jólét, a szabadság szükségletének.” (Lanternari 1972:342)

A VALLÁSI KÖTŐDÉSŰ FORRADALMI MŰKÖDÉS MODELLJE.

VICTOR TURNER: STRUKTÚRA ÉS COMMUNITAS

Victor Turner – a brit antropológia társadalomstrukturalista hagyományainak megfelelően – külön figyelmet szentelt a társadalmi viszonyok modalitásainak. *A rituális folyamat* című könyvében az emberi kölcsönviszonyok egy olyan modelljét mutatja be, amelyben a társadalmi alapformák két típusát különbözteti meg: a *struktúrát* és a *communitast*. Az első olyan társadalmat modellez, amely strukturált, differenciálódott. A második viszont olyat, amely a liminális szakaszban válik felismerhetővé, strukturálatlan (vagy csak kezdetlegesen strukturált) és viszonylag differenciálatlan, azaz felbomlóban lévő, átalakuló struktúrával rendelkezik (Turner 2002:109) – más szóval a *communitas* társadalmi formája az antistruktúra (Fosztó 1999:107).

Az *antistruktúra* az átalakuló társadalmak sajátja, szociológiai értelemben is az átmenetek időszakához kötődik. Turner ezzel magyarázza, hogy a mozgalmak szimbolizmusa gyakran merít az átmeneti rítusok eszköztárából, melyek vagy a saját kultúrából származnak, vagy abból, amellyel „drámai érintkezésbe léptek”. Az antistruktúra tehát olyan egzisztenciális minőség, amely társadalmi szerepeket változtat meg, homogenitást termel (eltünteti a társadalmi különbségeket) és a vallási beállítódás maximalizálására ösztönöz.

Victor Turner a *communitas* adaptív erejét számos társadalom viselkedésén keresztül mutatta be, bebizonyítva hogy az emberi közösségek túlélése szempontjából a szimbolikus ellenőrzési szférák átszervezésének képessége („a racionalitást újjászervező irracionális lázadás”) ontológi-

ai értékű, egzisztenciális minőségű.⁸ Történelmi változásokkal, egy közösség normarendszerének, életvezetési gyakorlatának kívülről jövő megváltoztatásával – turneri fogalmakkal élve: „a struktúrák mögüli háttér elmozdulásával” – a társadalmak időnként visszatérnek a *communitas* állapotába. Ez szükségszerűen ideológiai újítással jár együtt, amely a vallási mozgalmak működése során termelődik ki, és amely végső soron újból a stabilitás kialakulásához járul hozzá, az új rend fenntartását biztosítja.

A *communitas* ilyen jellegű működése leginkább a vallási, ideológiai mozgalmak működése során figyelhető meg. „A *communitas* legfeltűnőbb megnyilvánulásai között találjuk az úgynevezett millenaris vallásos mozgalmakat, amelyek – Norman Cohn (1961) szerint – „gyökerüket veszített és elkeseredett... a társadalom [azaz a strukturált társadalom] margóján élő városi és falusi tömegek” között jönnek létre, vagy ahol a korábbi törzsi társadalmak bonyolult, ipari társadalmak idegen uralma alá kerülnek.” (Turner 2002:124)

A vallási mozgalmak kialakulását, a *communitas* állapotába forduló társadalmi működést Turner olyan társadalmi csoportokhoz köti, amelyek a liminalitás, a marginalitás és a strukturális alsóbbrendűség helyzeteit élik meg (1997:142). Továbbá felhívja a figyelmet arra, hogy ilyen körülmények között gyakran új kulturális formák (mítoszok, szimbólumok, rituálék) jönnek létre, és olyan mintákat vagy modelleket nyújtanak az embereknek, amelyek egy adott szinten újraosztályozzák a valóságot, az ember társadalomhoz való viszonyát. „Nem pusztán klasszifikációként működnek tehát, hanem cselekvésre és gondolkodásra ösztönöznek.” (Turner 1997:142) Amikor a csoport önelképzelését alakító kulturális mechanizmusokról vagy mitomotorikáról beszél, J. Assmann tulajdonképpen ugyanazt a társadalmi működést – egy társadalom számára szent értékkel rendelkező, az ebből táplálkozó dinamikus lendületet – írja le.

MEGJEGYZÉSEK A HAGYOMÁNYOS TÁRSADALMI/VALLÁSI MOZGALMAK ELMÉLETI KONZEKVENCIÁIRÓL

Megfigyelhető, hogy a társadalmi mozgalmak kutatásában hol azok formai sajátosságaira, hol pedig ideológiai vonatkozásaikra helyeződött a hangsúly. Mivel formailag jellegzetes szociális szerkezettel rendelkeznek – amelynek egyik jellemzője a formális intézményi keret hiánya – a kutatók közül sokan a politikai öntudat zárt cselekvési lehetőségek között való megjelenésének lehetőségét látták bennük. Kialakulásuk politikai aspirációs jellege mellett szólt az is, hogy az elsődlegesen vallási jellegű megmozdulásokat, eseményeket sok esetben kívülről is átpolitizálták, vagy politikai legitimitáció eszközül használták fel. A legitimitáció alapja az esemény tömegbázisából, figyelem-központúságából fakad. Lévéen azonban, hogy sajátos társadalmi dinamikával jellemezhetőek – ahol a jelen körülményeinek megváltoztatásának kísérlete a hagyományos vallásosság cselekvési lehetőségei között történik –, a kutatók másik tábora vallási aspektusukat hangsúlyozza.

Mindemellett elmondható, hogy strukturálisan hasonló körülmények között nem ugyanazok a kollektív magatartási formák jönnek létre. A társadalomtörténeti háttér, a külső beavatkozá-

8. Turner a társadalmi alapformáknak ezen típusait főként a hagyományos, iparosítás előtti társadalmakban vizsgálta, de a „kollektív dimenziókat”, a *communitas* és a struktúrát a kultúra és a társadalom minden szakaszában és minden szintjén felfedezni vélte.

sok miatt megváltozó körülményekhez való alkalmazkodás stratégiája vagy éppen az akklimatizálódás folyamata az archaikus társadalmak esetében a kulturális összetevők függvényében változó módon történik.

Mivel a mozgalmak kialakulását előidéző okok legtöbbször politikaiak és gazdaságiak, azt a folyamatot, amely révén valamely kollektív mozgósítás erejével bíró hagyományos vallási ideológia (például millenarizmus, messianizmus, apokaliptikus eszkatológia) forradalmi, politikai ideológiává alakul át, a modern társadalmi mozgalmak politikai aktivitásának működési sajátosságához hasonlították a kutatók – sőt gyakran korai politikai mozgalmaknak tartották őket. Egyes kutatók (például Norman Cohn) ugyanakkor azt hangsúlyozták, hogy a középkor igen gyakori vallási mozgalmak a korszak vallási eszmerendszeréből származtak. Hamilton szerint ugyanakkor „ezek a mozgalmak rendszerint politikaibb jellegű, tágabb értelemben vett lázadásokkal összefüggésben bontakoztak ki, amelyek reálisabbak voltak céljaik tekintetében” (Hamilton 1998:118).

Az archaikus vallási mozgalmak működése a modern társadalmi mozgalmak politizálási típusainak analitikus modelljéhez is hasonló. Szabó Máté politológus ebben három relatíve megkülönböztethető szakaszt különít el: a válság, az átmenet és az intézményesedés időszakát (1998). Eric Hobsbawm szintén kimutatta némely archaikus vallási mozgalmak működésében ezeket a szakaszokat, az intézményesedést a vallási mozgalom tagjainak szektává szerveződésének felletve meg (lásd 1974).

Mindemellett a határozott politikai aktivitású modern társadalmi mozgalmak és az archaikus vallásossághoz kötődő vallási mozgalmak között fontos szerkezeti, arány- és célkitűzésbeli különbségek vannak. Míg „a társadalmi mozgalmak már eleve a kollektív cselekvés bizonyos intézményesedettségi szintet elérő formái” (Szabó 1998:2), addig – nézetem szerint – az archaikus vallási mozgalmak éppen, hogy az intézményesedési szint hiányának a formái: legfőbb jellemzőjük a spontaneitás, és úgynevezett mozgalmi jellegük is csupán kollektív (vallási) cselekvési formájukból fakad. A legfontosabb különbség azonban véleményem szerint mégis az, hogy míg a modern társadalmi mozgalmak cselekvési kerete a politikum, addig a hagyományos közösségekben kialakuló mozgalmaké a vallásosság, amely indokoltta teszi, hogy – Mírcea Eliadéhoz hasonlóan – elsősorban vallási viselkedési formákként értelmezzük őket.

Mint láttuk, e mozgalmakat a vallási és társadalmi elemek együttes jelenléte jellemzi. Jelentkezésük különböző formáinak közös vonása egy látszólag társadalmi aspektushoz kötődő jellemző: a tiltakozás. A mindenkori társadalmi kontextus az, amely meghatározza ezeknek a mozgalmaknak a jelentkezését – nem hagyható figyelmen kívül, hogy a társadalmi mozgalmak olyankor jelentkeznek, amikor a kontextust valamely meghatározó jelentőségű hatalom képezi. A középkor vallásos tömegmozgalmaként például a vallási másság felvállalása szükségszerűen az egyházzal szembeni lázadáshoz vezetett. Hasonló helyzetekben, a kulturális pluralizmus hiányának következtében a vallási másság vagy a vallási élmény bármely formájának felvállalása szükségszerűen válik hatalmi konfliktussá is.

Úgy vélem, hogy a strukturálisan hasonló jelenségek értelmezésére alkalmas az ismertett szakirodalom kérdésfelvetése, szempontrendszere anélkül, hogy bizonyos tömeges vallási jelenségekről „csak” mint vallási vagy „csak” mint társadalmi mozgalmakról beszéljünk. Az ilyen típusú vizsgálatokban indokolt tehát elkülöníteni e mozgalmak *manifeszt*, illetve *latens* társadalmi jellegét. Ha egyes mozgalmak a fennálló rend ellenében szerveződnek, társadalmi tiltakozást fejeznek ki, az *manifeszt* társadalmi jellegre utal. Ezzel szemben sok mozgalom legtöbbször

nem valamiféle hatalom ellenében, hanem annak hatására alakul ki, ami viszont nem jelenti azt, hogy az adott kontextusban jelentkező vallási élmény társadalmi tiltakozást is kifejez.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Assmann, Jan 1999: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*, Budapest: Atlantisz
- Bálint Sándor 1991: *Egy magyar szentember. Orosz István önéletrajza*, Szolnok
- Bourdieu, Pierre 1978: A vallási mező kialakulása és struktúrája. In *A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése*, Budapest: Gondolat, 165–236.
- Cassirer, Ernst 1997: A modern politikai mítoszok technikája. In Zentai Violetta (szerk.): *Politikai antropológia*, Budapest: Osiris, 37–50.
- Cohn, Norman 1957: *The Pursuit of the Millennium*, London: Secker & Warburg
- Cohn, Norman 1993: *Európa démonai*, Budapest: Corvina
- Cohn, Norman 2003: *Millenarianism*, <http://cscs.umich.edu/~crshalizi/notebooks/millenarian.html>
- Eliade, Mircea 2001: *Az eredet bűvöletében. Vallástörténeti kutatás és módszertan 1912-től napjainkig*, Budapest: Carthaphilus
- Elster, Jon 1997: *A társadalom fogaskerekei*, Budapest: Osiris
- Engels, Friedrich 1962: A német parasztháború. In *Karl Marx és Friedrich Engels művei 7.*, Budapest, 322–401.
- Fosztó László 1999: Csíksomlyó és Barát. In Pozsony Ferenc (szerk.): *Csángósors. Moldvai csángók a változó időben*, Budapest: Teleki László Intézet, 103–112.
- Gagy József 1998: *Jelek égen és földön. Hiedelem és helyi társadalom a Székelyföldön*, Csíkszereda: KAM
- Gagy József 2005: *A krízis éve. 1949*, Csíkszereda: Pro-Print
- Gagy József 2007: *A millenarisztikus-messianisztikus mozgalmak kérdése a társadalom-tudományokban*, Kézirat
- Giddens, Anthony 2000: *Szociológia*, Budapest: Osiris
- Goodwin, Grenville–Kaut, Charles 1954: A Native Religious Movement among the White Mountain and Cibecue Apache. *Southwestern Journal of Anthropology*, 1954, 10, 4, 385–404.
- Guariglia, Guglielmo 1959: *Prohetismus und Heilserwartungs-Bewegungen als völkerkundliches und religionsgeschichtliches Problem*, Horn–Wien: Verlag Ferdinand Berger
- Hamilton, Malcolm 1998: *Vallás, ember, társadalom. Elméleti és összehasonlító vallásszociológia*, Budapest: Aduprint
- Hamrin, Tina 1994: The Hula in Hawaii and The Hawaiian Movement. *Temenos*, 1994, 30, 59–80.
- Hobsbawm, Eric 1974: *Primitív lázadók. Vázlatok a társadalmi mozgalmak archaikus formáiról a XIX. és a XX. században*, Budapest: Kossuth
- Kiss László 2002: Az „ezeréves birodalom”. A millenarista eszme állandósága és változása a népi szektákban és mozgalmakban. *Szofi*, 2002, VI, 1–2, 120–130.
- Koestler, Arthur 1999: *Egy mítosz anatómiája*, Budapest: Osiris

La Barre, Weston 1960: Twenty Years of Peyote Studies. *Current Anthropology*, 1960, 1, 1, 45–60.

Lanternari, Vittorio 1972: *Gyarmatosítás és vallási szabadságmozgalmak*, Budapest: Kossuth

McGinn, Bernard 1995: *Antikrisztus. Az emberiség kétezer éve a Gonosz büvöletében*, Budapest: Aduprint

Mirola, William A. 2003: Asking for Bread, Receiving a Stone: The Rise and Fall of Religious Ideologies in Chicago's Eight-Hour Movement. *Social Problems*, 2003, 50, 2, 273–293.

Radcliffe-Brown, Alfred R. 1997a: A funkció fogalma a társadalomtudományban. In Paul Bohannan–Mark Glazer (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*, Budapest: Panem, 409–418.

Radcliffe-Brown, Alfred R. 1997b: A társadalmi struktúráról. In Paul Bohannan–Mark Glazer (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*, Budapest: Panem, 419–435.

Saliba, John A. 2003: Cargo Cults. *Microsoft® Encarta® Encyclopedia*, CD-ROM

Scott, James C. 1996: Az ellenállás hétköznapi formái. *Replika*, 2003, 23–24, 109–130.

Schneiderman, Leo 1969: Ramakrishna: Personality and Social Factors in the Growth of a Religious Movement. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1969, 8, 1, 60–71.

Siikala, Jakko 1979: The Cargo Proper in Cargo Cults. *Temenos*, 1979, 15, 69–80.

Sigal, Pierre André 1989: *Isten vándorai. Középkori zarándoklatok és zarándokok*, Budapest: Gondolat

Silling István 1994: Szent Miska, avagy a kordát viselők vallási mozgalma a Bácskában. In *Templomok, szentek, imádságok. Tanulmányok a vajdasági népi vallásosság tárgy köréből*, Újvidék, 23–34.

Slotkin, J. S. 1955: Peyotism, 1521–1891. *American Anthropologist*, 1955, 57, 2, 202–230.

Szabó Máté 1998: A civil társadalom az állam ellen? A társadalmi mozgalmak szerepe a kelet-európai rendszerváltásokban: Magyarország, Lengyelország, NDK (1989–1990). *Regio*, 1998, 3, 1–14.

Turner, Victor 1997: Liminalitás és communitas. In Zentai Violetta (szerk.): *Politikai antropológia*, Budapest: Osiris, 51–63.

Turner, Victor 2002: *A rituális folyamat. Struktúra és antistruktúra*, Budapest: Osiris

Voigt Vilmos 2004: *A vallási élmény története*, Budapest: Timp

Walicki, Andrzej 1995: A forradalom előtti Oroszország szellemi tradíciói. *Replika*, 1995, 19–20, <http://www.c3.hu/scripta/scripta0/replika/honlap/>