

# Szilárdi Réka

## Posztmodern identitáskultúra a magyarországi neopogány közösségekben

A tanulmány témája tágabb értelemben egy manapság nemzetközi szinten széles körben kutató jelenségcsoport, az úgynevezett neopogány csoportok identitásnarratívájának vizsgálata. A szerző izgalmasnak ítéli azt a felvetést, hogy az újpogányságnak egy olyan sajátos magyar vonatkozású ága alakult ki, amely a vallási és a nemzeti identitás összefonódásának tekintetében, és esetlegesen a politikai preferencia szempontjából nézve érdekes trendeket mutathat. Hipotézise szerint a közösségek a posztmodern léhelyzetre olyan ellenmagatartással válaszolnak, amelyben minél átfogóbb, egyetemesebb érvényű önmeghatározást kísérelnek meg kialakítani, azaz törekednek arra, hogy plauzibilis egységbe ötvözzék a nyelvi - nemzeti, a vallási és esetlegesen politikai identitásformákat, valamint hogy bizonyos szempontból ezek a mozgalmak úgy viselkednek, mintha szervező elvük az etnicitás lenne. Ez korántsem azt jelenti, hogy így ítéli meg őket a többségi társadalom, hanem éppen fordítva, a vizsgálandó entitások sok esetben a kisebbségek attitűdjeivel reagálnak a környező világra, amelytől etnikailag nem feltétlenül különböznek. A tanulmány befejező részét két olyan orgánus kavlatív elemzéseinek eredményei alkotják, amelyekben a neopogány metakultúra szövedéke specifikus identitáskultúrával párosul.

Szilárdi Réka a SZTE Bölcsészettudományai Karának magyar nyelv és irodalom, valamint vallástudomány szakján szerzett diplomát. Jelenleg a Vallástudományi Tanszék munkatársa, illetve a Pécsi Egyetem Szociálpszichológia doktori programjának hallgatója. Érdeklődési területei: neopogány metanarratívák, valamint vallási elemek a science fiction-ben. E-mail címe: reka@rel.u-szeged.hu

Tanulmányom témája tágabb értelemben egy manapság széles körben kutató jelenségcsoport, az új vallási mozgalmak bizonyos típusainak elemzése, szűkebb értelemben az úgynevezett neopogány csoportok identitáskultúrája a modern avagy posztmodern korban. A témaválasztás oka és indoka többrétű.

Magyarországon a 80-as évektől kezdve a különböző vallási közösségek virágzásának lehetünk szemtanúi. Ezeket intézményi struktúráik szempontjából a vallásszociológiában meghonosított tipológiák szerint osztályozhatjuk, valamint szétválaszthatjuk aszerint, hogy egy adott csoport melyik vallási hagyományt követi (amennyiben követi). A statisztikai adatok szerint (Török 2004: 34) az új vallási mozgalmakhoz tartozók létszáma nem haladja meg a lakosság egy százalékát, az általam vizsgált úgynevezett újpogány csoportok tagjainak száma pedig elenyésző. Ugyanakkor izgalmasnak ítélem azt a felvetést, hogy az újpogányságnak mint nemzetközi szinten jelen lévő irányzatnak egy olyan sajátos magyar vonatkozású ága alakult ki, amely a vallási és a nemzeti identitás összefonódásának tekintetében – és esetlegesen a politikai preferencia szempontjából nézve is – érdekes trendeket mutathat.

A témakör ugyanakkor több szempontból is problematikus, mivel a címben szereplő kifejezések referencialmaza nem teljesen kiforrott. Így az első néhány gondolatsor az identitás, a

posztmodern és a neopogány csoportok fogalmainak pontosabb meghatározását célozza oly módon, hogy a hangsúlyt a nemzeti sajtóságokat felmutató közösségekre helyezi.

A vizsgálat gerincét két olyan mozgalom alkotja, amelyekben a vallási elemek szövődése specifikus identitáskultúrával párosulhat. A fogalmi pontosítás és az adott közösségek kétdimenziós hittartalmi elhelyezkedésének besorolása után e két jellegzetesen magyar mozgalmat – a Magyar Vallás Közösségét, illetve az Ósmagyar Egyházat – vizsgálom a különböző identitásformák összefonódásának tekintetében a bejegyzett adatok, illetve az egyházak által megjelenített kiadványok alapján.

Elemzésem egy tervezett nagyobb kutatás kezdő lépése, későbbi fázisaiban a vezetőkkel készített mélyinterjúk, majd résztvevő megfigyelés alapján szeretnék komplex képet alkotni e közösségek „elhelyezkedéséről”. A teljes vizsgálat menete a következő logikát tükrözi: először arra próbál fényt deríteni, hogy az egyház által kiadott vagy hivatkozott dokumentumokban megjelenő „identitáskínálat” mennyiben igazodik, illetve esetlegesen tér el az egyházak vezetői által megjelenített önmeghatározáshoz/tól. Ezt követően a résztvevő megfigyelés a tagokra összpontosít, és azt próbálja tetten érni, hogy a nyert eredmények hogyan valósulnak meg közösségi szinten.

Kiinduló hipotézisem szerint ezek a közösségek a posztmodern léthelyzetre olyan ellenmagatartással válaszolnak, amelyben minél átfogóbb, egyetemesebb érvényű önmeghatározást kísérelnek meg kialakítani, azaz törekednek arra, hogy plauzibilis egységbe ötvözzék a nyelvi, nemzeti, vallási és esetlegesen politikai identitásformákat. Tovább lépve, újabb vizsgálható tartományt jelenthet az a felvetés, hogy bizonyos szempontból ezek a mozgalmak úgy viselkednek, mintha etnikai alapú közösségeket alkotnának, azaz mintha szervező elvük az etnicitás lenne. Ez korántsem jelenti azt, hogy ekként ítéli meg őket a többségi társadalom, hanem éppen fordítva, a vizsgálandó entitások sok esetben a kisebbségek attitűdjeivel (erős csoportszolidaritás, etnocentrizmus, csoportbezárkózás) reagálnak a környező világra, amelytől etnikailag nem feltétlenül különböznek. Mindezen megállapítások egyelőre nem tisztázottak: elsődleges céloom az önmeghatározás komplexitásának és mikéntjének vizsgálata, és csak a következő lépésben érdekel az utóbb említett etnicitásfogalom alkalmazhatósága ezekre a szerveződésekre.

A témához való hozzáállásom alapvetően vallástudományi ihletettségű, ami ekképpen meghatározza a vizsgálat egészét. Ha a vallástudományt összevetjük más – szintén vallásokkal – foglalkozó tudományterületekkel, a vallási érintettség, egzisztenciális involváltság és a vallási igazságtartalmak értékelése szempontjából is különbséget tapasztalhatunk közöttük (Máté-Tóth 1999). A vallástudomány mindhárom szempontot illetően semleges álláspontot képvisel, ennyiben tehát objektív, azonban módszertani sajátosságát jellemzi az a dinamika, ahogyan belülről érintve próbálja tárgyát megragadni. Azaz anélkül, hogy az igazságtartalmakat vizsgálná, elfogadja az öndefiníciókat és az ebből adódó sajátos belső logikai hálózatot, kiindulópontját pedig innen eredezteti, mivel az adott vallási szövődések rendszerét csak innen értheti meg. Tehát egyfajta távolodás és közeledés, érintettség és objektivitás valósul meg abban a kutatói magatartásban, amelyet a vizsgálatban is alkalmazni kívánok.<sup>1</sup>

1. A nemzetközi szakirodalom ezt *emic-etic* elméleti disztinkciónak nevezi, amelyben az *emic* a hívó nézőpontját jelenti, azaz amit egy adott vallás képviselője saját hitéről és vallási gyakorlatáról mond. Az *emic* szint elengedhetetlen egy olyan vallástudomány számára, amely komolyan érdeklődik tárgya iránt, s amelyben a kutató nem sajnálja a fáradságot a vallásos aspektus reprezentálására, s mindezt annyira adekvátan teszi, amennyire csak lehetséges. Ideális esetben az *emic* nézőpont arról tud beszámolni, hogy mit gondolnak a hívők, miért gondolják azt, és miért tesznek dolgokat. Az *etic* perspektívája ezeknek az információknak az interpretálásaként jön létre. Az értelmezés és elemzés során, a kutató

Végezetül lényegesnek tartom megemlíteni, hogy a fenti megkülönböztetésen túl a neopogány mozgalmakat vallásszociológiai megközelítésben tárgyalom, azaz a vallás és a társadalom egymásra hatásának elméleti kontextusában, ennek velejárójaként pedig a kvalitatív elemzési eljárást alkalmazom a megadott közösségek narratíváinak felfejtésére.

*Vallási kínálat.* Az elmúlt néhány évben több olyan nagy, nemzetközi, összehasonlító kutatásra került sor, amely az értékekkel és a vallással foglalkoztak. A téma iránti érdeklődés egyáltalán nem véletlen: a modernizációról folyó társadalomtudományi viták egyik középponti kérdése, hogy a társadalom működéséhez szükség van-e központi értékrendszerre, továbbá hogy ennek a funkciónak a hagyományos vallási értékrend és kultúra mennyire képes megfelelni, illetve – ha és ahol elvallástalanodás zajlik – mi kerül a vallás helyére (Hegedűs 1998).

Ma már a vallásszociológiában közismertté vált a nemrég még oly elevenen élő szekularizációs tézis<sup>2</sup> vitathatósága, amelynek alapja a modern kor pozitivista tudományfelfogása volt. Ezt a felfogást legtalálóbban két óriási hatású személyiség, Immanuel Kant és Auguste Comte gondolataival artikulálhatjuk. Előbbit a *Mi a felvilágosodás?* című tanulmányában (Kant 1997) a címben szereplő kérdésre adott válaszával,<sup>3</sup> utóbbit azon kijelentésével lehet fémjelezni, amely szerint a vallást felváltja a tudomány, az új „vallás” papjai pedig a társadalomtudósok, azaz a szociológusok lesznek (Comte 2000: 15–38). Az elvallástalanodást több 19. századi tudós (például Taylor, Frazer, Marx, később Freud) is megjövendölte: valamennyien úgy gondolták, hogy a tradicionális vallási formák a civilizáció fejlődésével párhuzamosan elhomályosodnak, a transzcendens pedig átadja a helyét az immanensnek.

A felállított elméletet egyszerűen a valóság cáfolta. Nevezetesen egyrésről a modern tudás fő jellemzője nem a letisztult racionális világmagyarázó gondolatmenet lett, hanem éppen az egyetemes megalapozások és a végső elvek nélküli töredezett tudás (Boros 1993), amelyben az emberek – az információ növekvő mennyisége ellenére – egyre nehezebben döntenek alapvető kérdésekben. A modernitás válságára adott válaszok között pedig igen komoly helyet foglalnak el a vallásos válaszok, azaz a modernizáció egyáltalán nem szorította ki a vallást (Kamarás 2003:189).

saját elméleti keretén belül nyer bepillantást témájának belső logikájába, jóllehet saját elképzelése gyakran radikálisan különbözik a hívek elgondolásaitól. Ez azonban nem jelent problémát, amíg az olvasók képesek elkülöníteni a két megközelítésmódot (Hanegraaff 1996:12).

2. A tézis többrétű kifejtését Shinertől idézhetjük, aki a fogalom hatféle jelentését különböztette meg: „Az első a vallás olyan elhalványulására utal, melynek során a korábban szokásos vallási szimbólumok, doktrínák, valamint intézmények presztízsüket és jelentőségüket veszítik, s a folyamat ily módon egy vallás nélküli társadalomba torkollik. A szekularizáció második értelme az a világi életnek szentelt nagyobb figyelemre utal, arra, hogy a tekintet a természetfeletről a mindennapi élet problémái felé fordul. A vallási célok és csoportok a társadalmi céloktól és a nem vallási csoportoktól megkülönböztethetetlené válnak. A szekularizáció harmadik jelentése. A társadalom leválik a vallásról, azaz a vallás visszavonul saját szférájába, magánéleti kérdéssé válik és teljességgel benső jelleget ölt, magán a valláson kívül pedig a társadalom életének egyetlen aspektusára sincs befolyással. A szekularizáció negyedik értelmében a vallás olyan átváltozáson megy keresztül, amelyben a vallásos elképzelések és intézmények nem vallási formát öltenek: a valaha isteni hatalomban gyökerezőnek vélt ismeretek, szokások, intézmények tisztán ember alkotta és csakis az ember hatáskörébe tartozó jelenségekké alakulnak át – valamiféle antropologizált vallássá. A fogalom ötödik jelentése a világ deszakralizációja: ahogyan az ember és a világ egyre inkább racionális-oksági magyarázatok s az emberi tevékenység tárgyává válik, ahol a természetfeletti immár nincs szerepe, a világ elveszíti szakrális jellegét. Végül a szekularizáció jelentheti egyszerűen abban az értelemben is a társadalomnak a szakrálisról a szekuláris felé haladását, hogy megszűnik a tradicionális értékekhez és gyakorlatokhoz való bármiféle kötődés, az ember elfogadja a változásokat, és valamennyi döntését és tettét racionalizmus és pragmatizmus vezérli.” (idézi Hamilton 1988:203–204)

3. „az ember kilábalása a saját maga okozta kiskorúságából”

Másrészt elmondható, hogy a szekularizációs elmélet azon pontja, amely szerint a tradicionális formákon túl új típusú vallási igény mutatkozik meg, helytállóan tekinthető bizonyos szinten, bár közel sem olyan mértékben, ahogyan azt megjósolták. A szervezett keretekhez ragaszkodó vallásosságban valóban mutatkoznak a hanyatlás jelei, de ez nem mondható el a vallásosságról általában (Tomka 1996). Ami megvalósult, az a vallási pluralizmus növekedése, a kicscsoportos szerveződések, a fundamentalizmus, az intézményi krízis, a privát vallásosság, a politikai vagy civil vallási jelenségek – mind a nemzetközi, mind pedig a magyar szakirodalomban határozott érdeklődés mutatkozik ezeknek az újszerű struktúráknak a megjelenése iránt.

*Identitáskeresés és posztmodernitás.* Richard Rorty mondja egy helyütt, hogy a modernitást jobban tetten érhetjük Dickens műveiben, mint Heideggernél, mivel az angol író által ábrázolt társadalmi létállapotra jellemző, hogy állandóan elutasító rosszallással tekint az eddigi és az eljövendő fejlődésre. A Dickens által ábrázolt világ létállapota tulajdonképpen egy létállapot lehetetlensége, s mint ilyen, a modernítésre inkább találó, mint bármely árnyalt és intellektuálisan igényes képlet, amit a nagy szintetikus filozófusok állíthatnának fel róla (lásd Bauman 1999, továbbá Rorty 1997). Az a változás pedig, amire a modern mint rettegett jövőképre tekint, az maga a posztmodern. Akár egyetértünk Rorty véleményével, akár nem, annyit bizonyosan állíthatunk, hogy a jelenkor problematikájával számtalan szerző foglalkozott már az elmúlt évek során. Az általam – az identitás oldaláról – olvasott munkák közös, kiemelhető tengelyeként a következő összegezhető megállapításokra juthatunk.

A modernizmus egyet jelent azzal, hogy a tudományok megingatták a mítoszok, az ősi nagy elbeszélések világát, a posztmodern pedig megingatta a tudománynak mint egyetlen világmagyarázó elvnek a felfogását. Így tehát fontos szembeállítanunk a modernitást és a posztmodernitást. Míg az előbbire a viszonylagosan strukturált tér-idő szemlélet, az éppen megfelelő vonatkoztatási rendszer és egy olyan szilárd tartás a jellemző, amelyben az emberi cselekvés ésszerűen és biztosan beillesztve érezheti magát, addig a posztmodernben mindez feloldódik.

Másrészről viszont, ahogyan azt Lyotard elemzi, a posztmodern nem áll ellentétben a modernnel, inkább a modern folytatásáról, illetve betetőződéséről – azaz az állandóan fejlődő világról, valamint az új helyzetekre meghökkenően gyorsan kialakuló reakciókészletről – beszélhetünk. Az érett posztmodernizmus tehát nem a végnapjait élő, hanem az állandóan születőben lévő modernizmus állapota (Habermas–Lyotard–Rorty 1993:129).

A szakirodalom állítása szerint a csúcsmóderntitás alapélménye a töredezettség, a hiányzó struktúra, a megszűnő egyértelműség, illetve folytonosság. A kor embere úgy érzi, mintha megszűnne az átfogó törvények érvényessége és kiszámíthatósága, fokozódik a bizonytalanság, nő a kockázat, szaporodnak a konfliktusok, megváltozik a valósághoz való viszony csakúgy, mint a térszerkezet érzékelése, az időpercepció és a szent és profán viszonya (Tomka 2001). Másképpen fogalmazva: a posztmodern gondolkodást elsődlegesen a „lehetőségekben foglalt eklektikával”, az „interdiszkurzivitással” és az „új, szabad kultúraalakítási lehetőségekkel” azonosíthatjuk. Ez azt jelenti, hogy szabadon, az egyes irányzatok belső koherenciájához már nem kizárólagosan alkalmazkodva választhatunk az eddigi kulturális diskurzusok tartalmaiból (Kiss 2001).

Az identitás keresésében, valamint kifejlődésében nyomon követhetjük az említett változásokat – a szilárdság és a folytonosság elvesztésében, illetve a töredezettség és a megosztottság jelentkezésében. Egy olyan hagyományokban gyökerező társadalomstruktúrában, ahol az egyén pszichikai képességei és vágyai nagyjából egybeestek társadalmi lehetőségeivel, az identitás

kérdése ellentmondásmentesnek tűnik. Az előre meghatározott identitásprogramot az emberek nagy része szükségszerű tényként kezelte, az ettől való eltérés a premodern társadalmakban az egész környezettel való szembefordulást jelentette.

Ezzel ellentétben a komplexebb, illetve gyorsan változó társadalmakban szinte végtelen számú viselkedési és normatív mintalehetőség kínálja fel magát. Ennek következményeként a posztindusztriális társadalmakban az egyénnek és a csoportnak egyre komplexebb módon kell kialakítania és védenie identitását. Egyrésztől azért, mert az egyénnek egyre kisebb lehetősége van arra, hogy a közéletet befolyásolja, illetve a közélet intézményei pedig egyre kevesebbet törődnek azzal, hogy az egyénnek értelmezési rendszert biztosítsanak. Másrésztől a posztmodern „identitáskínálatban” meglehetősen széles körű és nagyszámú világtérbeli struktúrával találkozhatunk szembe magunkat, amelyből a kor embere kedvére válogathat. Az identitáskeresés – és ezenfelül annak megőrzése – egyre nagyobb kihívássá válik, főként azért, mert a környezeti elvárások, illetve a személyes preferenciák folyamatos feszültségben állnak egymással.

*Etnikum, nemzet, vallás.* Mint azt a bevezetőben jeleztem, tanulmányom központi kérdése az, hogy a posztmodern hibridizáció korában a szubjektum mennyire képes együtt élni identitásának fragmentáltságával, ellentmondásosságával, illetve az általam vizsgált csoportok miként alakítják ki kollektív öndefiníciójukat. Lényeges elem, hogy a nemzeti és a vallási identitás – amennyiben egy csoporthoz való mély elköteleződést jelent – a kollektív ön meghatározás része.

A kollektív identitás, azaz a tudatosult társadalmi hovatartozás legkézenfekvőbb példája a nemzettudat, amely erejét leginkább saját múltbeli eseményeinek köszönheti. Ahogyan Arisztotelész rámutatott, az ember *zoón politikon*, olyan társas állat, amely politikai rendekben, közösségekben, csoportokban él. A viselkedéskutatás megerősítette ezt a meghatározást azáltal, hogy bizonyította: a csoportalakítás az ember alapvető lelki adottsága, a közösségalkító magatartás és cselekvés pedig elemi viselkedésmód. Ami a csoportokat hatványozottan összetartja – az ösztönön kívül – az a beszéden és a kommunikáción alapuló közös tudás. Ez azt jelenti, hogy a kollektív identitást mindig a megfelelő kulturális alakulat alapozza meg és reprodukálja.

A nemzeti identitás viszonylag új keletű fogalom: a 18. század előtt nem beszélhetünk róla, és mint jelenség tipikusan európai, amely a 19. és 20. században vált széles körűvé a világon (Zimonyi 1994:1–8). Voltaképpen olyan kategória, amelybe az egyén besorolja, beletartozónak tekinti önmagát, s amely így különleges szerephez jut a szociális információk feldolgozása és az önértékelés során. Az önbesorolás tekintetében az egyik legfontosabb alapot képezi az a kollektív múlt, amely a történelem egyes kiemelt személyeit és eseményeit a jelenre magyarázatokat adó közös emlékké alakítja olyan módon, hogy szimbolikus jelentőségű legendákba sűríti azokat. A hősök/ösök cselekedetei, valamint a régmúlt eseményei olyan idő- és térbeli pontot jelentenek, amelyből kiindulva az egyén és a közösség képes magát definiálni, illetve aktuális történelmi kontextusát meghatározni, ami egyben biztosítja a folytonosságot is. Mindezek „a történelmi narratívák a nemzeti kontinuitás és a nemzeti szerepmegfogalmazások lényeges elemei, a csoportszolidaritás és a társadalmi legitimitás központi kategóriái” (Bindorffer 2002:339–351).

Bodó Barna *Kultúra, identitásnarratívák, politika* című tanulmányában (2001) egy érdekes problémára hívja föl a figyelmet. Egyrésztől tanulmánya a kultúra és a nemzet összefüggéseiről szól a posztmodern multiidentitás korszakában, másrésztől pedig az etnicitás meghatározásait, illetve definíciókísérleteit veszi szemügyre. A jelen írás egyik hipotézise nagymértékben támasz-

kodik az említett tanulmányra, nevezetesen az, hogy vajon az etnicitás dimenziói mennyiben alkalmazhatóak a magyarországi bejegyzett neopogány csoportok „hivatalos csoportidentitására”.

Bodó tanulmánya szerint a premodern társadalmakra jellemző törzsi, regionális, illetve vallási azonosulás napjainkban áttevődött a nemzeti kultúrára. A nemzeti kultúrák úgy alkotják meg az identitásokat, hogy a „nemzet” fogalmát olyan jelentésekkel töltik fel, amelyekkel azonosulhatunk. Ily módon a nemzeti identitás egy elképzelt közösséghez, illetve saját öntudattal rendelkező etnikai csoporthoz is kötődhet. A szerző a legfontosabb „eticitás”-definíciókat felváltva arra a megállapításra jut, hogy az értelmezési kísérleteknek egyetlen visszatérő eleme van, ez pedig „az etnikai csoportoknak a posztmodernitás különbözőség-kultuszának jegyében jelentkező társadalmi-politikai reprezentációs igénye”.

Tanulmányom munkadefiníciójaként Glazer és Moynihan meghatározását veszem alapul, amely azt állítja, hogy „az etnicitás ’jelzés’; mégpedig azon igénynek a megmutatkozása, miszerint egyre több (nép)csoporthoz éri szükségét, hogy csoportjellegzetességeit kihangsúlyozza. És az ’etnikai csoport’ kifejezés nem csupán alcsoportokra, kisebbségekre vonatkozik, hanem minden olyan társadalmi csoportra, amely saját kultúrával és eredettudattal rendelkezik, miáltal az etnicitás egyre szélesebb értelmezést nyer.” (Glazer–Moynihan 1975, idézi Bodó, 2001) A későbbiekben a nemzeti kultúra narratívái közül öt olyan dimenziót emelek ki, amelyek véleményem szerint mindenképpen figyelmet érdemelnek az újpogányság elemzése kapcsán is.<sup>4</sup>

A nemzeti kultúra ebben az értelemben olyan narratívaként funkcionál, amely képes magába olvasztani a posztmodern kort jellemző töredezettséget: kitölteni az etnikai, a politikai, a regionális, a kollektív történelmi tudat identitásformáinak esetleges ambivalenciáiból fakadó hiátusokat, majd olyan jellegű plauzibilis egységbe ötvözni, amely inkább a premodernitásra volt jellemző.

A vallásos önmeghatározás fogalmának megragadását az új kor tendenciái szintén kihívások elé állítják, hiszen az identitáselemek szétforgácsolódása, illetve a pluralizálódás a vallásban is megjelenítődött, ami pedig a vallásossági típusok megváltozását vonta maga után. Azt a tényt, hogy a vallásosság nem kezelhető többé egységes jelenségként, Glock és Stark ismerte fel, majd dolgozta ki leíró szinten ötdimenziós modelljében (1965).<sup>5</sup> A vallási szubjektívizálódás következtében (Berger–Luckmann 1975) pedig számolnunk kell azzal is, hogy a különböző mozgalmak esetén valóban olyan típusú vallásossággal találkozhatunk, amelyben a tradicionális vallási formák helyét kevésbé ismert kategóriák veszik át.

Egyszerű megfogalmazással élve, vallási identitásról akkor beszélhetünk, ha az egyén spirituális (a fizikai világon túlmutató, horizontális) dimenzióban határozza meg önmagát, és ez a spirituális tengely jelenti számára azt a viszonyítási pontot, amelyhez saját életét, tetteit, etikai és világszemléletét méri – tehát lényeges „szervező” ereje van mind személyes, mind pedig csoportszinten. A vallási önmeghatározás „vegytiszta” esetében a vertikális kiterjedés elemei egy-

4. Ezek a következők: a nemzetet jelentéssel felruházó közös tapasztalatok (diadalok, bánatok, tájak, ceremóniák); az eredet, a kontinuitás, a hagyomány és az időtlenség (vagyis hogy a nemzeti karakter ősi, lényegi jellemzői változatlanok); a hagyomány feltalálásának szimbolikus gyakorlata (a rituálék olyan készlete, amely ismétlés által véli be a viselkedés bizonyos értékeit és normáit); az alapítás mítosza (amely a nemzet eredetét olyan távolra helyezi, hogy az elvész a mítikus idő ködjében) és a tiszta, eredeti nép eszméje.

5. Az elmélet szerint öt, jól elkülönülő területet lehet vizsgálni a vallásosságon belül: a hit–ideológiai, a vallásgyakorlati–rituális, az érzés–élmény, az intellektuális és a mindennapi élet vallásosságának szintjeit. Bár ez a modell nem feltétlenül alkalmas a mérésre és tipizálásra, mindenképpen hasznosítható a vallási identitás összetevőinek vizsgálatára.

értelműen alárendelődnek a horizontális szempontoknak, a különböző identitásrészek ennek függvényében határozhatók meg.

Ahogy azt fentebb már kifejtettem, a posztmodernitásból következően a függőlegességnek ez a tulajdonsága nem mindig érvényesül: a vallási, a foglalkozási, a politikai stb. részidentitások sok esetben mellérendeltként jelennek meg, és gyakran nem rendelkeznek szilárd struktúrával. Ez a képlékenység leginkább a privát vallásosság esetében jelenik meg, hiszen közösségi szinten a kollektív önmeghatározás – csoport által megalkotott – jellegzetességei érvényesülnek, vagyis az egyén és a közösség interakciójából származó „önbesorolás” erősebben ellenállhat a változásoknak.

A neopogány közösségek identitáskultúráját vizsgálva azt a megállapítást előlegezem meg, miszerint mind a vallási, mind pedig a nemzeti identitást olyan halmaznak tekinthető, amely egységes keretet tud nyújtani a különböző részidentitásoknak. Így fordulhat elő, hogy ezek az önmeghatározási formák – kölcsönösen erősítve egymást – összekapcsolódnak (Daniel–Durham 1997). Az újpogány csoportok esetében ez a folyamat a posztmodernben jelentkező reakciókészlet egyik kiindulópontja lehet, hatásmechanizmusa pedig különösen jelentőssé válik azáltal, hogy a vallási „hitigazságokat” nemzeti oldalról, illetve a nemzeti hovatartozást vallási oldalról képes alátámasztani. Elképzelésem szerint a vizsgált közösségeket jellemző vallási és nemzeti dimenzió úgy fonódik össze a többi (politikai, kulturális, nyelvi stb.) részrendszerrel, hogy azokat komplex és diffúz módon járja át. Másképpen megfogalmazva, olyan nemzeti-vallási formák termelődnek ki, amelyek egységesítik a különböző hibrid identitáselemeket. Ezt a típusú jelenséget értelmezhetjük úgy is, mint az adaptálódás szélsőségesebb esetét a pluralista társadalom szimptomáihoz.

## A NEOPOGÁNYSÁG

*A neopogány mozgalmak meghatározása.* A neopogányság fogalma több okból is meglehetősen kiforrotlan a valláskutatás számára: indokolja ezt a téma újszerűsége, illetve az is, hogy a tudománytörténet folyamán olyan negatív konnotációval ruházódott föl, amely nem kedvez a jelenséggel kapcsolatos állásfoglalásoknak. Három jellemző meghatározási kísérletet kívánok bemutatni a következőkben, amelyek a lényegi sajátosságok tekintetében fontosnak tekinthetők.

A *Hutchinson Enciklopédia* (2003) meghatározása szerint a pogány gyakorlatok iránti érdeklődés felvirágzása a 19. századhoz köthető. Az újpogányságot olyan antiurbánus jelenségként definiálja, amely gyakran meríti inspirációját a kereszténység, illetve a modern ipari társadalom iránti ellenszenvből. A szócikk szerint az újpogányságot legtöbb esetben csak néhány pont köti a pogány múlthoz, esetében nem beszélhetünk kontinuitásról Európában. A neopogányság tehát nem újrafeltalálni akarja a múltat – inkább olyan igényként jellemezhető a spiritualitás új formáinak kifejezése iránt, amely reflektál az ősi pogányok által követett sajátos mintákra.

Christopher McIntosh *The Pagan Revival and its Prospects* című írásában (2004) munkadefiníciókat állít fel mind a „pogány”, mind pedig a „neopogány” kifejezésekre. Pogányságként jelöli az összes politeizmusra kiterjedő természetközpontú vallást, beleértve ebbe azokat is, amelyek a kereszténység előtt Európában léteztek. A modern újpogányság gyökereit ezzel szemben a 18. század végének és a 19. század elejének időszakából eredezteti, amikor is romantikus lelkületű költők, írók a természet dicsőítésének és az antik pogány istenek magasztalásának új formáját

fedezték fel. A neopogány áramlat továbbá az antropológiai és vallásetnológiai kutatásokból is táplálkozott, amelyhez csatlakozva újabb tényezőt jelentett a népi kultúrtörténet, a dalok, a táncok és a tradicionális ismeretek iránti érdeklődés is.<sup>6</sup>

Kis-Halas Judit tanulmányában a következőket írja: „Az újpogányság gyűjtőfogalommal azokat a szinkretikus hiedelemrendszereket és kultuszokat jelölik a mai valláskutatók, amelyek: 1. a kereszténység előtti európai hitrendszerek (druida vallás, illetve germán népek kultuszai), 2. a kereszténység előtti nem európai eredetű kultuszok (például Mithrasz vagy Ízisz kultusza), 3. az Európán kívüli népek, törzsi társadalmak (például szibériai sámánhitű népek, afrikai és latin-amerikai népek) vallásainak, hiedelemrendszereinek tudatos és sajátosan értelmezett újraélesztését kísérlik meg. (...) Az újpogányság napjainkra szinte áttekinthetetlenül heterogén vallási rendszerré nőtte ki magát. (...) A végletekig vitt sokszínűség ellenére mégis van néhány alapvető sajátosság, amely a valláskutatók szerint valamennyi irányzatra jellemző. Első helyen a remitologizálás folyamatát kell kiemelnünk, (...) másik fontos alapelve pedig a környezettudatos gondolkodás és életmód, amely a természetet megtestesítő Istennő vallásos tiszteletében ölt kultikus formát.” (Kis-Halas Judit 2005:56)

*A nemzetközi neopogány színtér.* Nemzetközi viszonylatban a főbb neopogány entitások közül kiemelhető a kelta vallási tradíció rekonstruálását kitűző mozgalom, a druidizmus, a kontinens germán népeinek ősi vallásán alapuló ódinizmus, illetve a wicca, amely a kereszténység előtti forrásokból, az európai folklórból és mitológiából meríti inspirációit. A wicca képviselői magukat, papjaikat és papnőiket egy európai samanisztikus jellegű természetvallás képviselőinek tekintik, hitrendszerük pedig dualista alapelven (férfi és nő, fény és sötétség, pozitív és negatív stb.) alapul. Az ellentétes princípiumok egybeolvadását a hierogámia, az Isten és Istennő szakrális közösülése jelképezi, melynek rituális utánpótlása – a pap és a papnő egyesülése – számos ősi kultúrában ismert.

A felsorolt mozgalmak világszerte jelen vannak össztársadalmi szinten,<sup>7</sup> s bár ezek nem voltak képesek igazán gyökeret verni a közép-kelet-európai államokban, mégis a társadalom egy szűk rétegében hamar elfogadottá és követendővé váltak olyan variánsként, amelyben erőteljes hangsúlyeltolódás figyelhető meg a nemzeti identitás tekintetében. Magyarországon a pogány kultuszok felélesztése erőteljesen összefonódik a nemzeti őstörténet feltárására irányuló törek-

6. McIntosh cikkének fő kérdése az, hogy vajon tekinthetünk-e az újpogányságra úgy, mint a jövő vallására, s mely tényezők támasztják alá a különböző válaszlehetőségeket. A neopogányság terjedését a következő pontok segítik elő: új spirituális igényt elégít ki, a monoteista vallásoknál erőteljesebben természet- és környezetbarát, a nők megítélésében jóval „kedvezőbb”, mint a monoteista vallások, s a posztmodern relativizálódásra is adekvát választ próbál adni (Denis D. Carpenter *Emergent Nature Spiritually* című tanulmányában a neopogányságot úgy definiálja mint a posztmodern spiritualitás egyik formáját), a globalizáció és a kulturális homogenizáció elleni reakcióként határozható meg, az internet terjedésével és a pluralitással összefüggően lehetőség van a vallás kiválasztására. Az ellenérvek a következők: az újpogányság inkább helyi, sajátos és specifikus, mintsem általános jegyekkel rendelkezik, nincs egységes doktrínarendszere, erős központosított vezetője, így kevés esélye van arra, hogy tömegeket irányítson – ahogyan nő az egyes mozgalmak tagsága, fokozatosan úgy veszít titokzatos misztérium-jellegéből, amely a mozgalmak egyik nagy vonzerejét adja.

7. Éppen Kis-Halas Judit idézett tanulmányában (2005) olvashatjuk a következő adatokat: „Egy 1999-ben végzett és 2000-ben publikált felmérés szerint az Amerikai Egyesült Államokban 768 400-an vallották magukat újpogánynak. Ronald Hutton brit történész, akit az újpogányság egyik szakértőjének tartanak, úgy véli, hogy az újpogányságon belüli különböző irányzatoknak összesen 25 millió (!) követője van Európában.” A szerző kiemeli, hogy az ágazatonként történő taglétszám azért lehet megtevésztő, mivel egy ember egyszerre több irányzatnak a követője is lehet.



vésekkel, amely elsődlegesen a herderi nemzethalál gondolatköréből indult ki, jelenleg pedig a közép-kelet-európai társadalmakat jellemző identitásválságból táplálkozik.

Az egész közép-kelet-európai régióban, illetve a balti államokban megtaláljuk e jelenség-együttes helyi verzióit. Lettorszáiban a Dievturi egyházat – amelyet 1926-ban jegyezték be, és amely a természetközpontú, ősi lett vallás felélesztését célozza –, Litvániában a Romuva csoportot – amely kifejezetten a vallási tradíciók megőrzésére, propagálására megalakult szervezet – vagy például Lengyelországban a Zadruga közösséget, amely a harmincas években megalakult olyan karakteres neopogány mozgalom, amely az irányzat továbbélését is meghatározta.

*A magyar neopogányság gyökerei.* Magyarországon történeti szempontból az őstörténeti kutatások első fontos csomópontja a nyelvrokonítási kísérletek, valamint az ezzel összefüggő néprajzi kutatások kezdete volt a 18–19. században, amikor is a kidolgozott elméletek egyik fő motivációja a herderi nemzethalál víziója által kiváltott lázas igyekezet volt. Ez a felvilágosodás és romantika határán megszülető összeurópai tendencia a nemzeti tradíció és mitológia vizsgálati eredményeit hozta magával – meglehetősen kiforrotlan módszertani háttérrel. Ahogyan Diószegi Vilmos jellemzi: „a múlt századok magyarságát – tudósát és műkedvelő tudóskodóját egyaránt – az etimologizáló kedv tette híressé, sőt hírhedtté.” (1978:9)

A felvilágosodás korszakában megalapított Magyar Tudós Társaság egyik fő célkitűzése a magyar nép hitvilágának és nyelvének föltérképezése lett, s a különböző kiírt pályázatok hatására számtalan olyan munka látott napvilágot, amelyben a magyarok eredetére vonatkozó teóriákat olyan romantikus elképzelések alkották, mint például a magyar–héber, magyar–perzsa vagy magyar–egyiptomi rokonság. Ennek oka valószínűleg az volt, hogy a nagy hírű, ókori keleti népek rokonsága sokkal előkelőbbben hatott, mint a „halzsíros” finnugor atyafiság gondolata (Békési 1991:89–95), továbbá az a „tény”, hogy a magyar nép több ezer éves dicső civilizációk leszármazottja, sokkal erőteljesebb és biztosabb nemzeti identitást adott a Habsburg Birodalmon belül élő magyarságnak.

A korban élénk tudományos vita alakult ki az uráli és az egyéb (altáji, sumér stb.) rokonítás lehetőségeiről. Röviden áttekintve a nyelvrokonítási kísérleteket azt mondhatjuk, hogy a 16. és 17. században a humanista közvélemény a magyar nyelvet leginkább a héberrel rokonította, majd ez a teória a 17. század második felétől kiszélesedett, és megjelent az általában „napkeleti nyelvek”-nek elnevezett kapcsolatok feltérképezése – idetartoznak a török, mongol, iráni, etruszk, egyiptomi, hettita, baszk, görög, szanszkrit, tibeti, japán nyelvekkel való összefüggést valló különböző nézetek (vesd össze Bárczi–Benkő–Berrár 1978:582–592).

Az összehasonlító és történeti nyelvtudomány, illetve az uralisztika 18. századi megszületése, valamint az e témakörben megjelenő nagy horderejű tanulmányok ellenére a 19. század első felére egyrészt visszaesett a kutatások száma, másrészt újfent előtérbe kerültek a különböző délibabos elméletek. Ennek legekleatásabb példáját talán Horváth János munkásságában érhetjük tetten, aki minden eddiginél elszántabban próbálta bizonyítani a magyar nyelv ősi voltát. Horváth és követői szerint az emberiség ősnyelve a magyar volt, állításait pedig különböző népetimológiákkal támasztották alá.<sup>8</sup>

Felsorolni is szinte lehetetlen a különböző 20. századi műkedvelő nyelvészeti doktrínákat, annyi azonban bizonyosnak látszik, hogy a nyelvtudomány kialakulásától kezdve szemtanúi le-

8. „Pözsög a Szentírás mindenféle magyar nevektől” (Rédei 1998:52) – például Mózes, Simon, Áron, Babilon – Babilna, Karthago – Kardhágó, Stockholm Istókhalmá stb.

hetünk egyfajta dilettáns nyelvrokonítási kontinuitásnak, amely kezdetben tudományos igényű nyelvformálódott, később viszont egyre inkább a szaktudományossággal vitázva, végül nyíltan elszakadva élt és él külön életet annak ellenében. A háttérben álló érvek azonban gyakorlatilag ugyanazok maradtak: a finnugor nyelvrokonság „bevezetése” a magyar nép elgyökértelenítésére vonatkozó osztrák, majd szovjet kísérletben keresendő; a Habsburg-uralom, kiváltképp a Bach-korszak – később a szovjet rendszer – által kikényszerített „halzsiros atyafiság” tévutakra vitte a magyar tudományt, és elfeledtette a magyarsággal annak dicső múltját.

Ahogy azt már említettem, a néprajz, illetve nyelvész tudósok és műkedvelők 18. és 19. századi vizsgálódásai mára akadémiai szinten elavultnak tekinthetők – a forrásanyagokat figyelmen kívül hagyó, elemző néprajzi munkák csakúgy, mint a népetimologizálás nyomán sarjadó és szárba szökkenő nyelvészeti írások mára csupán kultúra- és tudománytörténeti érdekességnek számítanak. Ám ettől függetlenül bizonyos újpogány elemeket képviselő elgondolások körében még mindig tartja magát a hivatalos, akadémikus nyelvészeti állásponttal szembeni attitűd.

Ennek egyik központi érve az előzőekben már említett gondolatkör, amely azóta is szívósan tartja magát: általánosságban elmondható, hogy az általam besorolt nemzeti hagyományok alapján szerveződő neopogány, illetve heterogén vallási elemeket egyesítő csoportok esetében azóta is több ponton fönnáll az akadémikus tézisekkel való egyet nem értés. Az említett neuralgikus pontokon túl a nemzeti kultúra narratívái sokkal erőteljesebben érzékelhetőek. Az elemzett újpogány mozgalmak, valamint az azokhoz kapcsolódó szerveződések ennek a diskurzusnak egy szélsőségesebb válfaját képviselik: nemcsak a nemzeti kultúra tekintetében, hanem egy alternatív „ős-történelemszemlélet” tekintetében is.

*Magyar neopogány csoportok.* A 80-as évek végétől kezdve egyre gyakrabban találkozhatunk olyan csoportokkal, amelyek közvetett célja a nemzeti identitás erősítése: kezdve a szélsőséges vagy kevésbé extrém politikai állásfoglalásoktól a tudományos vagy áltudományos kiadványok megjelentetésén keresztül egészen a heterogén vagy homogén vallási meggyőződésig. Nemzeti érzületről tanúskodhatnak televíziós műsorok, internetes oldalak, folyóiratok, időszakos kiadványok, hirdetések vagy éppen különböző civil szervezetek, alapítványok, magánegyetemek – mondhatjuk tehát, hogy a „nemzeti horizont” képe korántsem mutatkozik homogénnek, legalábbis ami a szerveződést, illetve az „identitáskínáló” szerepeket és diskurzusokat illeti.

Úgynevezett ősmagyar vallási elemekkel a hazai viszonylatban létrejött „vallási turbulenciában” gyakran találkozhatunk; azaz nem beszélhetünk arról, hogy ez a magyar újpogány szerveződések sajátja lenne. Ugyanakkor a vizsgálatba csak érintőlegesen kerültek bele az olyan jellegű közösségek, amelyekben kimutathatók ugyan jellegzetesen magyarnak vallott elemek, de összességében heterogén vallási szövedéssel rendelkeznek. Ilyenek például az Univerzum Egyháza vagy éppen az Ősmagyar Táltos Egyház, bár kétségtelenül a bennük található identitáselemekkel kapcsolatban hasonló megállapítások fogalmazhatók meg, mint a vizsgált két csoport esetében.

A kiválasztásban Török Péter *Magyarországi valláskalauz* című munkáját vettem alapul, amely ma a legfrissebbnek számító hivatalos adatfelvétel a magyarországi bejegyzett egyházakról (Török 2004). A kiválasztott vallási entitások esetében (amennyiben vezetőik hajlandóak voltak az adatközlésre) a szerző kéziratban lévő, félstrukturált interjúit és jegyzeteit is fel-

használtam, majd mindezek alapján összesen 10 olyan közösséget találtam, amelyekre a fent említett jelzők illenek.<sup>9</sup>

	Neopogány mozgalmak	Heterogén vallási elemeket egyesítő csoportok
Nemzeti hagyományok alapján szerveződő csoportok	Magyar Vallás Közössége	Ezoterikus Tanok Egyháza (A Szent Korona Egyháza)
	Ősmagyar Egyház	Univerzum Egyháza
		Ősmagyar Táltos Egyház
Egyetemes hagyományok alapján szerveződő csoportok	Kelta-wicca Hagymányörzők Egyháza	
	Magyar Boszorkányszövetség	ANKH Az Örök Élet Egyháza
	Sodalitas Mithraica Hitvalló Egyház	

*A neopogány csoportok osztályozása.*

A táblázatban látható, hogy elkülönítettem az úgynevezett újpogány mozgalmakat, valamint a heterogén vallási elemeket egyesítő csoportokat. A kettő közötti alapvető különbség az, hogy míg az előbbieket általában jól érzékelhetően bizonyos, körülhatárolt kultuszra, illetve hagyományra építenek, addig az utóbbiak több vallás tradícióiból és/vagy új vallási elemekből álló hitrendszerrel dolgoznak ki. A két elkülönített típus tovább árnyalható aszerint, hogy hitvallásaikban egyetemes, avagy nemzeti sajátosságokat találunk (illetve ha ezek keverednek, melyik a hangsúlyosabb).

*Ősmagyar Egyház.* A mogyoródi székhelyű Ősmagyar Egyház hivatalosan 1998-ban alakult, de a későbbi egyházat alkotó ősmagyar hitű vallási csoport már 1990-ben elkezdett Budapesten szerveződni. Az egyház nemzetközi központja – ahol 1972 óta szintén hivatalosan bejegyzett formában létezik Ancient Hungarian Church néven – Los Angelesben van, mivel az alapító, Hajdú Nimród László az év nagy részét (8 hónapot) az Egyesült Államokban tölti.

Vallási tradíciójukat a magyar vallásból, a keleti vallásokból (buddhizmus, konfucionizmus, sintoizmus, taoizmus), valamint a kereszténységből eredeztetik. Bár ez a megállapítás elsőre szinkretista megfontolást sejtet, lényeges hozzátenni, hogy a vallási hagyományok sokféleségét azért fogadják el, mert úgy gondolják, hogy az előbb említett vallások a magyar–turáni hitvilágból fejlődtek ki. Az öndefiníció szintjén ez azt jelenti, hogy nem más vallásokból emelnek át egymástól távol álló elemeket, hanem az ősi turáni–magyar vallás szétszóródott részeit egyesítik újra. Ezt úgy indokolják, hogy hitvallásuk alapjából, a Magyar Őskronikákból csak bizonyos részek maradtak fenn, de a hiányzó elemeket megőrizte a buddhizmus és a kereszténység. To-

9. Ezek közül négy esetben sikertelen volt az adatfelvétel: vagy a cím változott meg, vagy pedig elutasították az együttműködést. Az összesítésből kimaradtak azok a bejegyzett egyházak, amelyekről nincsen hasznosítható adat, így pontosan nem sorolhatóak egyetlen irányzathoz sem. Ezek a következők: a Jövő Hídja Szabadegyház, az Életenergia Közössége Független Szellemi Rend, valamint a Sophia Perennis Egyháza.

vábbi fontos forrásként hivatkoznak Bobula Ida, Fehér Mátyás Jenő, Badinyi Jós Ferenc és Wass Albert munkásságára, illetve az *Ősi Gyökér* című folyóírra, amelyben nemritkán az előbb említett szerzők írásai jelennek meg. Saját kiadványuk a *Magvető*, amely azonban csak időszakosan jelent meg a korábbi években.

Önmeghatározásuk szerint „nem új vallást jegyeztettek be, hanem visszatértek, illetve újra-élesztették az eredetit” (Török 2002b). A kaliforniai bejegyzést követően létrehozták a Kőrösi Csoma Sándor Társaságot, amelynek célja egy olyan szellemi műhely kialakítása volt, amelynek legfontosabb területei az őstörténet, nyelvtörténet és a magyarságtudat kutatása. A tagságot illetően ökumenikus irányultsággal van dolgunk: a betérőnek 12 alkalommal részt kell venni az összejöveleken, illetve az egyház tanítását magáévá kell tennie, de a más felekezetekhez való tartozás nem gátolja a belépést. A vezető a rendes tagságot 150–200 főben, a pártoló tagságot körülbelül 500 főben határozta meg.

*Magyar Vallás Közössége.* Magyarországon a huszadik század első felében tűntek fel először ténylegesen szervezett újpogány csoportok, amelyek közül a legismertebb a Turáni Egyistenhívők néven elhíresült mozgalom volt. A közösség háttérében az 1910-es alapítású tudományosan elhivatott Turán Társaság állt, amelynek elnöke gróf Teleki Pál volt. Az 1930-as években azonban a vallási közösség kivált a társaságból, és az ősmagyar vallási tradíciók és gyakorlatok újjáélesztését tűzte ki feladatául, amivel a 30-as évek közepétől viszonylagos népszerűsége tette szert. Vezetője, Bencsi Zoltán számos írását publikálta ebben az időszakban, amelyekben az „újjáéledt ősi vallás tanításait” igyekezett propagálni. A mozgalmat a Horthy-korszakban többször betiltották, de csak a kommunizmus megjelenésével tűnt el végleg – követői pedig vagy emigrációba kényszerültek, vagy feladták nézeteiket. Csak a rendszerváltás után tértek néhányan haza, és jegyeztették be a Magyar Vallás Közösségét.

A turanista hipotézis első hirdetője a századfordulón tevékenykedő Ferenczi Gyula volt, majd nem sokkal később jelent meg a magyar–sumér rokonságot valló szerzők teóriája. A két világháború között jelent meg a debreceni vallástörténész professzor, Varga Zsigmond összefoglaló munkája, az *Ötezer év távlatából*, amelyben a sumér nyelvet az uráli-altáji nyelvek egyik leágazásaként értelmezte. Az elmélet újraébredését két szerző nevével lehet fémjelezni, az egyik Bobula Ida, a másik pedig Badiny Jós Ferenc.<sup>10</sup>

A Turáni Egyistenhívők – immár Magyar Vallás Közössége néven – újra 1992-ben jelentek meg Magyarországon, ezt megelőzően (de már 1930 után) Kanadába emigrált magyarok által léteztek bejegyzett vallási csoportként. A kanadai–magyar alapító, Homonai Ottó János halála után Pál János vette át a közösség vezetését. Az anyaországi egyház vezetője, Kovács Attiláné a tagságot 1992-ben 100 fő körül, 1996-ban 850–1000 fő körül határozta meg.

A közösség – öndefiníciója szerint – a pogány csoportokhoz tartozik, hitvallásukat az őskeresztény korban létező „paganis”-ból eredeztetik, így tehát narratívájukban fontos szerephez jut

10. A turáni testvériségnek óriási identitásformáló hatása van, elég ha Bobula Ida *A magyar nép eredete* című gyűjteményes kötetének Oláh Béla által írott előszavát olvassuk: „A magyarokról a külföldieknek szerte a világon általában rossz a véleménye. Régi ellenünk szított propaganda eredménye az a megalapozatlan, tudománytalan és valótlan nézet, hogy a magyarok egy elő-ázsiai primitív, nomád nép, amely ezer évvel ezelőtt tört be Európába és sok bajt okozott. A gobineauizmustól elfordult, faji önszeretet és gőg eddig azt a hitet terjesztette, hogy a fenséges fehérbőrű árják, a germánok teremtették meg és tartották fenn az emberi kultúrát elsősorban. Az ilyen öndicsérő (...) köröket zavarja a turáni, szittya őskultúra felfedezése.” (Bobula 2000:8)

a kontinuitás. Saját meghatározásuk szerint a magyarság őshazája a Kárpát-medence, ugyanakkor úgy vélik, hogy népünk fontos állomása volt a „Turáni-fennsík” is. Hirdetik továbbá a hun–avar–szabir–szkíta (szittyia)–pártus–magyar azonosságot, illetve a szigorú monoteizmust.

Mozgalmuk alapvetően kereszténységellenes: a magyar nép történelmének súlyos töréspontját látják a Szent István-i kereszténység meghonosításában, illetve nagyjából ehhez kötik a magyar vallás elnyomását is. Kiemelten fontosnak tekintik az őstörténeti kutatásokat, a nyelvrokonság (magyar–sumér) kérdéskörét, a rovásírás terjesztését, valamint annak megvallását, hogy a magyarság büszke lehet eredetére, történelmére, tradícióira és kultúrájára. Jellemző rájuk az ősök, illetve a hagyományok tisztelete.

Csakúgy, mint az Ósmagyar Egyháznál, a tagságot tekintve itt is ökumenikus irányultsággal találkozhatunk. Hivatalos létrejöttüket azzal magyarázzák, hogy új igény jelent meg a vallásosságban: „más vallásoknak nincs kielégítő szolgáltatása, és szembesülni kell azzal, hogy a mai embernek modern problémái vannak” (Török 2006).

A *Napjaink*, illetve a *Napkelet* című, ma már nem létező folyóiratuk az egyház kiadványai közé tartozott, valamint fontos vallási és elméleti háttérüket képezi a rendszerváltás után újra megalakult *Turán* is.

*Összehasonlítás.* A két egyház között több ponton találunk egyezéseket és eltéréseket is, mind a hittartalmi rész vagy a múltra vonatkozó megállapítások tekintetében, mind pedig strukturális szinten. A következőkben néhány pontban a legfontosabb hasonlóságokat és különbségeket foglalom össze.

Radikális eltérés a kereszténységgel szembeni attitűdben, valamint a hivatkozott források esetében található, ez utóbbinál a Badiny Jós-féle pártus–magyar Jézus-alak adja a legfőbb különbséget. További különbség a tradíció kérdése, amelyet fentebb már részletesebben kifejtettem. Teljes egyezés található azonban a két egyház között a célkitűzések terén, valamint a tagság felekezeti megoszlásával kapcsolatos állásfoglalásokban. Végül hasonlóságot állapíthatunk meg az alapítás tényezői között, mégpedig annyiban, hogy mindkét csoport hosszabb időt töltött emigrációban. Ennek a ténynek nagy jelentősége van az identitás és etnicitás szempontjából is, hiszen az idegen környezetben élő etnikai csoportok nemzeti identitásának erősödése magától értetődő tény (Gereben 2000). A továbbiakban a vizsgált egyházak esetében a következő folyamatról lehet beszélni: a nemzeti és vallási önmeghatározás összekapcsolódása esetén a nemzeti-etnikai elemek beépülhetnek az adott csoport hittartalmi dimenzióiba, ezáltal a csoportok etnikai identitása az anyaországba visszakerülve megőrzi azt a többségi társadalom irányába mutató reakciót, amely őket külföldön jellemezte. Ez a viselkedésmód pedig ettől kezdve – éppen a hitigazságokba való beékelődése okán – vallási oldalról is alátámaszthatóvá válik.

## A VIZSGÁLT EGYHÁZAK DOKUMENTUMAINAK ELEMZÉSE

*A vizsgálat módszertana és az eredmények.* Az elemzés tárgyát a magyar sajátosságokat felvonultató neopogány közösségek forrásként megadott alapvető munkái, kiadványai képezték, célja pedig annak kimutatása volt, hogy a munkahipotézisben megfogalmazottak szerint a hivatalos identitáskínálatban mennyire jelenik meg a nemzeti-etnikai identitásforma.

Mindkét egyház esetében egy-egy orgánum (az Ősi Gyökér – ŐE, illetve a Turán – MVK) 2000-es évfolyamát választottam ki. Az elemzés kétfázisú volt: elsőként a 2000-es. évfolyam tartalomjegyzékeit összesítettem, illetve a különböző cikkeket láttam el kulcsszavakkal, majd ezeknek mentén besoroltam őket egy-egy jellemző témába. Ezután – összevetve a megjelenő csomópontokat – olyan rangsort állítottam fel, amelyben megfigyelhető a egyes kulcsszavak aránya, azaz megjeleníthetővé válik a kiadvány vallási dimenziója. Ezt követően kiválasztottam egy tanulmányt, amelynek témája a magyar vallás, ezt pedig mélyebb kvalitatív elemzésnek vettem alá a manifeszt és latens tartalom kódolásával, amelynek során – hogy hipotézisemet ellenőrizni tudjam – az identitás vallási és nemzeti összetevőit, az etnicitás esetleges megjelenéseit, illetve a posztmodernitásra utaló magatartásmintákat tanulmányoztam.

Mindkét orgánum esetében az első fázis (a megjelenő cikkek elolvasása és részletes kódolása) után a következő, tágabb kulcskifejezések hálóját állítottam fel: magyar vallási és mitológiai elemek megjelenése; magyar kultikus/szakraális tárgyak és személyek megjelenése; magyar őstörténeti, történelmi, illetve régészeti eredmények; magyar nyelvtörténeti eredmények; néprajzi/antropológiai eredmények; egyéb „társtudományok” eredményei. Ezt követően a tartalomjegyzékben szereplő cikkeket a megadott hálóba soroltam be, és megállapítottam az egymáshoz való arányukat.

A kulcsszavakon kívül még két dolgot tartottam fontosnak: egyrészt azt, hogy mennyire hangsúlyos a „nemzeti”, illetve a „magyar” jelző használata (amennyiben a népre, nemzetre vonatkozik), másrészt pedig azt, hogy milyen erősen jelenik meg az akadémikus tudással szembeni attitűd. Mivel többségében rövidebb írásokról van szó, így a magyar/nemzeti jelző esetében a minimum háromszori előfordulás esetén már erősnek ítéltam ezt a tendenciát. A „hivatalos” (nyelvészeti és őstörténeti) tudás elleni reakciót pedig aszerint vizsgáltam, hogy legalább egyszer megjelent-e az adott szövegben az erre történő bármilyen utalás.

A kiválasztott tanulmányok esetében az alábbi kifejezések előfordulásait vizsgáltam: magyarság (nemzet, közösség, magyar, nép stb. kifejezésekkel); vallás (Isten, táltos stb. kifejezésekkel); az akadémikus tudáshoz való viszony (modern tudás, nyugati tudás stb.); a modernhez és a globalizációhoz való viszony (modern világ, nyugati világ stb.).

A nemzeti identitás kulcsszavain belül azt is vizsgáltam, hogy vajon a Bodó Barna által felállított tengelyek érvényesülnek-e, s ha igen, mennyiben tekinthetőek a közösségek az etnicitás mentén szerveződő csoportoknak, azaz mennyiben hozzák a következő attitűdöket: erős csoportszolidaritás, etnocentrizmus (a kívülállók iránti gyanakvás, mások kultúrájának saját szemzőgből való értelmezése), illetve az ezzel összefüggő csoportbezárkózás (a csoportok fenntartanak olyan határokat, amelyek elválasztják őket másoktól) (Giddens 1997: 256–258.).

*Az eredmények összevetése, az etnicitás dimenzióinak vizsgálata.* A tartalomelemzési adatokat összevetve arra az eredményre jutottam, hogy mindkét közösség identitásnarratívájában kiemelt szerepe van a magyar történelemnek és nyelvnek, amelyekhez képest a vallási elbeszélést és jelképrendszert csak másodlagosnak tekinthetjük. A nemzeti-etnikai dimenziók láthatóan erőteljesen jelen vannak az adott szövegekben, szinte kivétel nélkül a modernitással ellentételezve: a globalizált világ minduntalan olyan kontextusban jelenik meg, amely a tradicionális világ-szemléletet tudatosan fenyegeti, az akadémikus tudás és képviselői pedig ennek a fenyegetésnek képezik hathatós fegyvereit.

A vallási elemek – mint az az arányokból is kitűnik – következetesen e kétpólusú világszemléletnek alárendeltek. A két élesen elkülönülő oldalt több szempontból meg lehet közelíteni: elsőként annak a vallási „gyakorlatnak” az oldaláról, amelyben a vallási elit és a hozzá tartozó közösség birtokolja az igazságot („mi”), míg a kívülállók („ők”) ezt nem interiorizálják. Másodszorban az egyén és a közösség interakciójából származó kölcsönös beállítódás oldaláról, amely jelentős mértékben meghatározza, képviseli és szimbolizálja a csoport értékeit és viselkedésmódjait. Harmadszorban pedig megközelíthető a kisebbség és a többség oldaláról is – amennyiben ezt a szempontot összevetjük a kapott eredményekkel, akkor a „magyarság” mint kisebbség jelenik meg a „magyarsággal” mint többséggel szemben. Ez azt jelenti, hogy a kisebbségi létformában felerősödött magyar nemzeti, vallási és etnikai tudat ellentéte az a többségi társadalmat képviselő csoport, amelyik mind a modernizációt, mind pedig a hivatalos tudást magáénak vallja, s amely történetesen szintén magyar. Két „magyarság”-fogalommal állunk tehát szemben: a kisebbségi mint az (vallási és nemzeti) igazságot birtokló szimbolikus mag, a többségi mint objektív hovatarozási kategória jelenítődik meg a közösségek metaelbeszélésében.

Vajon mennyire tekinthető a csoportok részéről egy ilyen különbségtétel etnikai megfontolásnak? „Az etnikai csoportok tagjai kulturális értelemben megkülönböztetik magukat a társadalom egyéb csoportjaitól, és ezt a különbséget a többi csoport is elismeri” – olvashatjuk a Giddens-féle definíciót (Giddens 1997: 256). A magyar neopogány közösségek sajátos elkülönülése kulturálisnak tekinthető-e abban az értelemben, hogy az össznarratívának csak bizonyos elemeit tekintik, illetve nem tekintik megalapozottnak? Valamint mi az a többség, akiről azt állíthatjuk, hogy akceptálja ezt a különbözöséget?

A Magyar Vallás Közössége, valamint az Ősmagyar Egyház önmeghatározásainak ismeretében nehéz válaszolni a feltett kérdésekre. Az olvasottak alapján azonban annyi bizonyossággal kijelenthető, hogy az általuk nyújtott identitáskínálat formális részében hangsúlyos szerephez jut a csoportszolidaritás és a csoportbezárkózás is. Utóbbi abban az értelemben, hogy a közösségek olyan határok fenntartására törekednek, amelyek alapján egyértelműen elkülöníthetőek másoktól. Ezen túlmenően lényegesebb elem a csoportok etnocentrizmusa, amellyel a kívülálló idegen kultúrákra vagy éppen a saját kultúrában lévő akadémikus magyarázatokra tekintenek.

Mindezek ismeretében (az *emicletic* módszertani vonatkozását is figyelembe véve), nézetem szerint a nemzeti sajátosságokkal rendelkező neopogány mozgalmak öndefiníciójából eredő identitáskultúra és viselkedésmód leírható a kisebbségi csoportok attitűdjeinek jellemzőivel, továbbá az elemzett folyóiratok alapján meghatározható a posztmodernitásra tevékenyen reflektáló magatartásként is, amely a liberalizálódással és a pluralista tendenciákkal szembefordulva erősen bezárkózó jelleget ölt. Ebből következően a politikai preferenciák is nyomatékos alkotóelemét képezhetik a közösségek által meghatározott identitásképnek.

## ÖSSZEGZÉS

Kamarás István írja *Kis magyar religiográfia* című munkájában a következőket: „1989–90-ben Magyarországon is sok minden feltárult abból (...) ami addig a vallási világból még a szakemberek számára is részben rejtve maradt. (...) Az utca embere számára is érzékelhetővé váltak az egzotikus öltözékű krisnások, az elegáns öltözetű mormon hittérítők, az utcákon és tereken prédikáló, zenélő, pantomimet előadó vallási csoportok, a művelődési házakban és stadionok-

ban programot hirdető guruk, a dianetikai és nyelvtanfolyamokat hirdető szcientológusok. (...)” (2003:198) Az előbbi idézet hűen érzékelteti azt a – több kutató által megerősített – tény, amely szerint a társadalmi változások sok esetben identitásváltozáshoz vezethetnek, hiszen a megváltozott környezeti reakció – még ha az egyénben nem is változik semmi – kihat az identitás megtartása érdekében végzett folyamatra (Daniel–Durham 1997).

Tanulmányomban azt igyekeztem felvázolni, hogy a posztmodernitás és a globalizáció világában miképpen jelennek meg a magyarországi neopogány mozgalmak, milyen identitáselemekkel erősítik meg a helyzetüket, illetve milyen más dimenziókkal fonódnak össze. Kiinduló hipotézisem a vallási és nemzeti kategóriák összeolvadásáról a kvalitatív elemzés által beigazolódott, és bizonyítást nyert az a tétel is, amely a posztmodernitásra adott válaszként határozta meg e mozgalmak irányultságát. Pontosabban azt a tendenciát, amellyel az újpogányságot jellemezni lehet, a posztmodernitással együtt járó töredezettség és bizonytalanság hozta létre. A jelenség némileg ellentmondásos léthelyzetét talán a „tradicionalista lázadás” szókapcsolattal lehet a legjobban megragadni és érzékeltetni, amelyet a fogyasztási és anyagi javak felülértékelődése váltott ki.

Az elemzés során arra az eredményre jutottam, hogy a multikulturalizmus korszakában e közösségek úgy válaszolnak a töredezettségre, hogy az etnikai csoportokra jellemző kollektív/társas (és ezáltal közvetve személyes) identitást alkotnak meg vagy választanak az anyaországon belül. A tartalmi adatok százalékos megoszlásai arra utalnak, hogy a közösséghez tartozás elsődlegességét az olyan kiemelt elemek adják, amelyek mozgósító erővel rendelkeznek (vesd össze Bodó 2001), s amelyekhez képest a vallás és egyéb kulturális kérdések csak másodlagosak.

Eileen Barker állítása szerint az új vallási mozgalmakba belépő emberek nagy része Kelet-Európában azokhoz az értékekhez csatlakozik, amelyek ugyan a nyugati kapitalizmusból származnak, de amelyektől a nyugati ember már elfordul (1997:35–62). Jóllehet a mai napig valószínűsíthetően ez így van, azonban az elmúlt években már az említett elfordulásnak is szemtanúi lehetünk az újpogányság esetében, egész Közép-Kelet-Európában.

A tervezett későbbi fázisokban a tanulmányban tulajdonképpen már megjelölt téziseket szeretném tovább vizsgálni más-más módszerek vonatkozásában (újabb adatfelvétel a vezetői interjúkkal és a tagsági lekérdezéssel) a bejegyzett egyházak frissített listája alapján. Az újabb – még pontosításra váró – kérdések között előreláthatólag lényeges pozíciót foglal majd el a civil-vallási jellemzők számbavétele a tagság hitrendszerében és gyakorlatában, résztvevő megfigyelés alapján. Választ szeretnék kapni azokra a kérdésekre is, hogy ennek a jelenségnek vannak-e specifikus jegyei (a tartalmi meghatározásokon túl) az összeurópai tendenciákhoz képest, valamint hogy a tradicionális elfordulás által megfogalmazódott új vallási igény vajon befolyásolja-e a már meglévő vallásossági struktúrákat. A későbbi adatgyűjtés és -elemzés talán ehhez is nyújt majd fogódzókat.

## FORRÁSOK

Badiny Jós Ferenc 2004a: *A magyar Szent Korona*, Budapest: Magyar Ház

Badiny Jós Ferenc 2004b: *A magyarság eredete és a Boldogasszony*, Budapest: Magyar Ház

Badiny Jós Ferenc 2004c: *A táltos Isten*, Budapest: Magyar Ház

Badiny Jós Ferenc 2004d: *Az istenes honfoglalók*, Budapest: Magyar Ház



- Badiny Jós Ferenc 2004e: *Az Ister-Gami oroszlánok titkai*, Budapest: Magyar Ház
- Badiny Jós Ferenc 2004f: *Jézushitű Attila*, Budapest: Magyar Ház
- Badiny Jós Ferenc 2004g: *Szabadkőműves volt Badini uram*, Budapest: Magyar Ház
- Bobula Ida 2000: *A magyar nép eredete valamint a sumir műszaki tudományok: ősi mezopotámiai régészeti leletek vizsgálata: 2000 magyar név szumír eredete és más rövidebb tanulmányai*, Anahita-Ninti
- Magyar Boszorkányszövetség é.n.: *A boszorkányság a mágia vallása. Tájékoztató füzet.*
- Pávay Tibor 2005: *Interjú az Univerzum Egyház vezetőjével*, kézirat
- Ősi Gyökér 2000–2003 között megjelent lapszámai
- Turán* 1910–1944 között megjelent valamennyi lapszám
- Turán* 1998, 1–6 lapszám
- Turán* 1999, 1–6 lapszám
- Turán* 2000, 1–6 lapszám
- Török Péter 2002a: *Interjú a Magyar Vallás vezetőjével*, kézirat
- Török Péter 2002b: *Interjú az Ósmagyar Egyház vezetőjével*, kézirat
- Török Péter 2002c: *Interjú a Sodalitas Mithraica Hitvalló Egyház vezetőjével*, kézirat
- [www.ankh.hu](http://www.ankh.hu)
- [www.terembura.hu](http://www.terembura.hu)
- [www.taltos.hu](http://www.taltos.hu)
- [www.wicca.hu](http://www.wicca.hu)

#### FELHASZNÁLT IRODALOM

- Assmann, Jan 1999: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrában*, Budapest: Atlantisz
- Bárczi Géza–Benkő Loránd–Berrár Jolán 1978: *A magyar nyelv története*, Budapest: Tankönyvkiadó
- Borowik, Irena 1997: *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos
- Bauman, Zygmunt é.n.: Turisták és vagabundok. A posztmodern kor hősei és áldozatai, <http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre35/01bauman.htm> (2005. 09. 30., 15.42)
- Békés Vera 1991: „Nekünk nem kell a halzsíros atyafiság!” – Egy tudománytörténeti mítosz nyomában. In Kiss Jenő–Szűts László (szerk.): *Tanulmányok a magyar nyelvtudomány történetének témaköréből*, Budapest: Akadémiai.
- Berger, Peter L. é.n.: McJesus Kft. – Egyházak mint vállalkozók. A pluralisztikus társadalom új stratégiákat kíván. <http://ourworld.compuserve.com/homepages/merleg/201ta1.htm>, (2005. 10. 12., 14.00)
- Berger, Peter L.–Luckmann, Thomas 1975: *A valóság társadalmi megformálása*, Budapest: Tömegkommunikációs Kutatóközpont
- Bindorffer Györgyi 2002: Történelmi tudat, nemzeti identitás. In Pál E. (szerk): *Forrásvidékek. Társadalomtudományi tanulmányok Némedi Dénes 60. születésnapjára*, Budapest: Új Mandátum.
- Bodó Barna 1999: Kultúra, identitásnarratívák, politika. In *Multikulturalizmus és öikuménia*, Temesvár.

- Bögre Zsuzsanna 2002: *Társadalmi-politikai változások hatása a vallásos identitás alakulására Magyarországon*, PhD dolgozat
- Boros János 1993: Jean-Francois Lyotard, a különbözőség elgondolója. *Jelenkor*, 1993, 3.
- Comte, Auguste 2000: Előadások a pozitív filozófiáról. In Felkai Gábor–Némedi Dénes–Somlai Péter (szerk.): *Olvasókönyv a szociológia történetéhez I.*, Budapest: Új Mandátum.
- Daniel, Krystyna–Durham, W. Cole 1997: A vallási azonosságtudat mint a nemzeti identitás összetevője. *Fundamentum*, 1997, 2.
- Diószegi Vilmos (szerk.) 1978: *Az ősi magyar hitvilág – Válogatás a magyar mitológiával foglalkozó XVIII–XIX. századi művekből*, Budapest: Gondolat
- Erikson, Erik 1994: *Identity: Youth and Crisis*, New York: W.W Norton Company
- Faivre, Antoine–Hanegraaff, Wouter J. (eds.) 1998: *Western Esotericism and the Science of Religion*, Leuven
- Földvári Mónika–Rosta Gergely é.n.: A modern vallásosság megközelítési lehetőségei. <http://mtapti.hu/mszt/19981/foldvari.htm> (2005. 08. 21., 16.45)
- Gereben Ferenc 1997: Vallási és nemzeti identitás – Történelmi visszapillantás. In Tomka Miklós–Gereben Ferenc: *Vallásosság és nemzettudat*, Budapest: Kerkai Intézet, Budapest.
- Giddens, Anthony 1997: *Szociológia*, Budapest: Osiris
- Glock, Charles–Stark, Rodney Y. 1965: *Religion and Society in Tension*, Chicago
- Habermas, Jürgen–Lyotard, Jean-Francois–Rorty, Richard 1993: *A posztmodern létállapot*, Budapest: Századvég
- Hamilton, Malcolm B. 1998: *Vallás, ember, társadalom*, Budapest: AduPrint
- Hanegraaff, Wouter J. 1996: *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the mirror of secular thought*, Leiden: E. J. Brill
- Harcza Béla é.n.: „Akárki” a XXI. század kommunikációs világában. *Gondolatok Monroe E. Price A televízió, a nyilvános szféra és a nemzeti identitás c. könyve alapján*. <http://zetna.org/zek/folyoiratok/62/pub.html> (2005. 09. 30., 19.45)
- Hegedűs Rita é.n.: *A vallásosság kérdése Magyarországon nemzetközi és magyar kutatások eredményeinek tükrében* <http://mtapti.hu/mszt/19981/hegedus.htm> (2005. 08. 21., 18.30)
- Kamarás István 2003: *Kis magyar religiográfia*, Pécs: Pannónia Könyvek
- Kant, Immanuel 1974: Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás? In *A vallás a pusztaság és határain belül*, Budapest: Gondolat.
- Kis-Halas Judit 2005: Újboszorkány kultuszok a 20. században. A wiccától a cyberboszorkáig. *Rubicon*, 2005, 7.
- Kiss Endre 2001: *Közép-európai tudat tegnap és ma*. <http://www.hhrf.org/europaiutas/20011/5.htm> (2005. 10. 02.)
- Löb, Ladislaus 1994: *Forms of Identity. Definitions and Changes*, Szeged Attila József University
- Máté-Tóth András 1999: Vallástudomány és felsőoktatás. *Magyar Tudomány*, 1999, 5.
- McIntosh, Christopher é.n.: *The Pagan Revival and its Prospects*. <http://www.highbeam.com/library/doc3.asp?DOCID=1G1:123414373&num=2&ctrlInfo=Round19%3AProd%3ASR%3AResult&ao=&FreePremium=BOTH> (2006. 04. 12., 11.30)
- Molnár Attila Károly 1998: *Szekták, új vallási jelenségek*, Budapest: Pannonica
- Pataki Ferenc 1982: *Az én és a társadalmi azonosságtudat*, Budapest: Kossuth
- Pávay Tibor 2005: *Szofitmodern vallási hálózatok*, kézirat

- Rédei Károly 1998: *Östörténetünk kérdései. A nyelvészeti dilettantizmus kritikája*, Budapest: Balassi
- Róna-Tas András 1991: Nyelvtörténet és östörténet. In Kiss Jenő–Szűts László (szerk.): *Tanulmányok a magyar nyelvtudomány történetének témaköréből*, Budapest: Akadémiai.
- Rorty, Richard 1997: *Heideggerről és másokról*, Pécs: Jelenkor
- Schöpflin György 2004: *Az identitás dilemmái. Kultúra, állam, globalizáció*, Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor
- Szilágyi Tamás 2005: *Az új pogányság*, kézirat
- Tomka Miklós 1992: Három vallásszociológiai kongresszus 1991 nyárutóján. Dulin–Torino–Moszkva. *Szociológiai Szemle*, 1992, 3.
- Tomka Miklós 1995a: A magyar vallási helyzet öt dimenziója. *Magyar Tudomány*, 1995, 5.
- Tomka Miklós 1995b: *Csak katolikusoknak*, Budapest: Corvinus
- Tomka Miklós 1996a: A vallásszociológia új útjai. *Replika*, 1996, 21–22.
- Tomka Miklós 1996b: *A felekezeti struktúra változása Kelet- és Közép-Európában*. <http://www.mtapti.hu/mszt/19961/tomka.htm> (2005. 08. 22., 11.25)
- Tomka Miklós 1998: Egy új társalmi-politikai szereplő (Vallás és egyház a rendszerváltozás folyamatában). *Társadalmi Szemle*, 1998, 8–9.
- Tomka Miklós é.n.: *Inkulturáció*. <http://nyitottegyetem.phil-inst.hu/teol/tomka.htm> (2005. 10. 12., 13.30)
- Török Péter 2004: *Magyarországi vallási kalauz 2004*, Budapest: Akadémiai
- Vajda Zsuzsanna 1996: Az identitás külső és belső formái. In Erős Ferenc (szerk.): *Azonosság és különbözőség. Tanulmányok az identitásról és az előítéletről*, Budapest: Scientia Humana.
- Veres Sándor–Kapás István 1996: Az identitás válsága és a „lélek nyugalma” In Erős Ferenc (szerk.): *Azonosság és különbözőség. Tanulmányok az identitásról és az előítéletről*, Budapest: Scientia Humana.
- Vergote, Antoine 2001: *Valláslélektan*, Budapest: Semmelweis Egyetem–Párbeszéd (Dialogus) Alapítvány–HÍD Alapítvány